

פרשנות הלכתית על דרך הפשט בביאור הרלב"ג לתורה

חיבור לשם קבלת תואר

דוקטור לפילוסופיה

מאת

כרמיאל כהן

הוגש לסינאט האוניברסיטה העברית בירושלים

טבת תשס"ח

בשער - קטע מספריית ליובאוויטש בברוקלין ניו-יורק,

כפי שהופיע בשער השבועון "כפר חב"ד",

גליון מספר 1216, ב' בטבת תשס"ז.

התמונה באדיבות מערכת השבועון.

עבודה זו נכתבה בהדרכת

פרופ' ירחמיאל ברודי

וד"ר יצחק גוטליב

תוכן עניינים

5.....	תוכן עניינים
11.....	הקדמה
17.....	מבוא
17.....	א. פתיחה
24.....	ב. מבנה ביאור התורה
27.....	ג. הרלב"ג כאיש תלמוד והלכה
44.....	ד. מהדורות ביאור התורה
45.....	1. אבנטו של כהן הדיוט
65.....	2. כתבי היד
73.....	פרק א – השימוש ב"מקומות" בביאור התורה
73.....	א. הפתיחה לביאור התורה
76.....	ב. דרכו של הרלב"ג בקישור התורה שבעל-פה עם התורה שבכתב
81.....	1. השכל כמניע לחריגה מדרכם של חז"ל
84.....	2. הרקע ההיסטורי כמניע לחריגה מדרכם של חז"ל
91.....	פרק ב – "המקום הראשון"
92.....	א. לא תחרוש בשור ובחמור יחדו
95.....	ב. זמן אכילת קרבן התודה
99.....	ג. שימוש במידת הקל וחומר בעקבות חז"ל
99.....	1. פדיון בכורות הכהנים והלויים
100.....	2. דין בעליו עמו בשאר שומרים (חוץ משואל)
102.....	3. עורות קדשי קדשים

104.....	ד. שימוש בקל וחומר במקום גזירה שווה
104.....	1. עבודה בלא רחיצת ידים ורגלים
107.....	2. יציקת שמן במנחת מרחשת
110.....	3. דין האוכל פיגול ונותר
116.....	4. דין כהן טמא שעבד עבודה
118.....	5. איסור ערל באכילת תרומה
120.....	ה. איסור הנאה בשור הנסקל
124.....	ו. אין מביאין קדשים לבית הפסול בשאר קדשים (נוסף על פסח)
126.....	ז. עבד כנעני יוצא בשן ובעין
128.....	ח. תשלומי כפל במטלטלין שגופן ממון
131.....	ט. מועד מתחילתו
132.....	י. דין שאר כלים (חוץ מכלי חרס) שנטמאו במגע השרץ
134.....	פרק ג – "המקום השני"
135.....	א. אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה
141.....	ב. מקלל אביו ואמו
145.....	ג. הקרבת עולת העוף אל המזבח
147.....	ד. מספר לחמי החמץ בקרבן התודה ושיעורם
152.....	ה. אופן ביצוע התנופה בקרבן השלמים
154.....	ו. שלמי חגיגה
158.....	פרק ד – "המקום השלישי"
158.....	א. נמנים על קרבן פסח רק בעודו חי
161.....	ב. פדיון פטר חמור
166.....	ג. שור שנשחט קודם גמר דינו

- 168..... ד. בא על חמותו לאחר מיתת אשתו
- 170..... ה. הכשרה לקבלת טומאה בשאר משקין חוץ ממים
- 174..... פרק ה – "המקום הרביעי"**
- 175..... א. אופן הנפילה בבור
- 177..... ב. חיוב מלאכה בשבת
- 178..... ג. עבד עברי שמת אדונו
- 181..... ד. חיוב שור דווקא כשהתכוון להזיק לאדם
- 183..... ה. קידוש החודש ביום
- 184..... ו. בניית בית המקדש ביום
- 186..... ז. רציעה באוזן ימין
- 187..... ח. הזאת הדם בקרבן חטאת
- 189..... ט. מקום הנחת תפילין של יד ומקום הנחת תפילין של ראש
- 191..... י. הנחת תפילין על יד שמאל
- 193..... פרק ו – "המקום החמישי"**
- 194..... א. גילו של בן סורר ומורה
- 197..... ב. בן סורר ומורה שאינו נידון ככזה
- 199..... ג. חטאת כהן משיח
- 202..... ד. חטאת נשיא
- 203..... ה. מצות תפילה בכל יום
- 208..... ו. לא תבשל גדי בחלב אמו
- 213..... ז. כל טהור בביתך יאכל אתו
- 221..... ח. עין תחת עין
- 224..... ט. חטאת כהן משיח – שגגת הוראה עם זדון המעשה

פרק ז – "המקום השישי" 226.....

227..... א. ביטול בששים

230..... ב. מלאכה וחלק ממלאכה

233..... ג. הכרעה לחובה בדיני נפשות

235..... ד. דין כלי חרס שבושלו בו שאר קדשים חוץ מחטאת

פרק ח – "המקום השביעי" 239.....

241..... א. שֵׁעַר בנגעים

243..... ב. כתיבה ואריגה במועדים

245..... ג. מספר האבנים שעליהם הופיע הנגע בבית מנוגע

247..... ד. שיעורי אכילה בכזית

249..... ה. בניה במועדים

251..... ו. שיעור שהייתו של טמא בבית המקדש כדי לחייבו

פרק ט – "המקום השמיני" 254.....

255..... א. עור העולה והמנחה

260..... ב. היתר מלאכת אוכל נפש ביום טוב

264..... ג. איסור אכילת חלב מבהמת חולין

269..... ד. סימני טהרה בבהמות

272..... ה. ערבי נחל

277..... ו. מכירת בית מושב עיר חומה

פרק י – "המקום התשיעי" 282.....

283..... א. כניסה לקודש ולקודש הקדשים שלא לצורך עבודה

288..... ב. עונשו של נהנה מחמץ בפסח

290..... ג. מחוסר כפורים שאכל קודש

- ד. שיכור משאר משכרין חוץ מיין שעבד במקדש.....294
- ה. שתוי יין קרוע בגדים ופרוע ראש שנכנסו מן המזבח ולפנים ולא עבדו.....298
- ו. אכל טבל שניטלה תרומתו ולא מעשרו.....303
- פרק יא – "שורשים כוללים" שאינם חלק מה"מקומות".....307**
- א. אין מביאין קדשים לבית הפסול.....307
- ב. במועדו – ואפילו בשבת.....308
- ג. התראה.....312
- ד. פיקוח נפש.....313
- ה. עובר ירך אמו.....316
- ו. אין אדם מת ומשלם.....317
- ז. רובו ככולו.....319
- ח. תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם.....321
- ט. ספיקא דאורייתא לחומרא.....323
- י. בני מצוות.....325
- פרק יב – עקרונות פרשניים שאינם חלק מה"מקומות".....328**
- א. לימודים מיייתורים.....328
1. מכל האכל אשר יאכל.....329
2. סדר כתיבת שמות השבטים על אבני השהם.....330
- ב. לימודים מעקרונות לשוניים.....334
1. שחיטת הפסח בשלוש כתות.....334
2. אכילת מצה בשאר ימי הפסח (חוץ מליל פסח).....336
3. שיעור הלבונה בקרבן המנחה.....339

- ג. לימודים מכתובה כך ולא אחרת.....340
1. גט שחרור לעבד כנעני.....340
2. שור שאין לו בעלים.....342
- ד. משמעות כפולה.....344
1. וביום השמיני ימול בשר ערלתו.....345
2. באש תשרפנו את אשר בו הנגע.....349
- סיכום.....355**
- קיצורים ביבליוגרפיים.....357**

תקציר באנגלית

הקדמה

זה לי י"ד שנים שאני מעיין בביאור התורה של הרלב"ג. אמנם לא מנעתי עצמי בשנים אלו מלעיין ולכתוב אודות כתבים אחרים, אך לרלב"ג היה משפט הבכורה. עיון זה (שנעשה במסגרת מכון "מעליות" שעל-יד ישיבת 'ברכת משה' במעלה אדומים) היה בדרך של רצוא ושוב בין כל התמחויותיו המגוונות של הרלב"ג, ואף על פי כן עולם הפרשנות ההלכתית שהוא יצר, ריתק מכל. גם לפירות של עיון זכיתי ב"ה, בדמות ארבעה כרכים של מהדורה מדעית מבוארת לספרי שמות-ויקרא, כרכים הגדושים בין היתר בעיונים הלכתיים לפרטי פרטים בענייני ששה סדרים; וכן זכיתי לפירות בדמות מאמרים שפרסמתי במהלך השנים בכתבי-עת שונים. אלו ואלו מהווים מן היסודות העיקריים שעליהם נשענת עבודה זו.

עבודה זו היא פרי נוסף של העיון בביאור התורה של הרלב"ג, ובה הצגתי באופן שלם, עד כמה שידי מגעת בעת הזו, את שיטתו הפרשנית המקורית של הרלב"ג. בהתאם לשיטתו יצר הרלב"ג עולם של עקרונות פרשניים-הלכתיים המהווה חלופה למידות שהתורה נדרשת בהן. בשיטתו זו (כמו גם בנושאים אחרים שעסק בהם) הקדים הרלב"ג במאות שנים חכמים אחרים שהלכו בדרך כעין זו, אם כי בשיטתיות שיצר אין לו אח ורע. דא עקא, עולם שלם זה היה מוטל עד כה כמעט כאבן שאין לה הופכין (ראה במבוא, הערה 10).

בפרק המבוא סקרתי את חייו של הרלב"ג ובמיוחד את כתביו, ואת היחס אליהם לאורך הדורות. בין כתביו התמקדתי מטבע הדברים בביאור התורה (ובעיקר בחלקים ההלכתיים שבביאור). כמו כן הדגמתי את התעוזה ההלכתית (כמו גם זו הפילוסופית), ואת דרך הכתיבה של הביאור (מהדורה קמא ומהדורה בתרא) כפי שעולה ממחקר כתבי היד הרבים שבידינו.

עיקרו של המבוא נכתב כחלק מעבודת הגמר לתואר מוסמך שהגשתי בשנת תשס"ב, אולם למען האמת אפשר לומר בהחלט שפנים חדשות באו לכאן בכל מובן שהוא. עניינים רבים שכלל לא דנתי בהם אז, נדונו כעת בהרחבה; ואף עניינים שדנתי בהם אז, עודכנו והורחבו באופן ניכר.

אחד מהעניינים הרבים שנוספו למבוא בצורתו הנוכחית, חביב עלי במיוחד, למרות שמובא אגב אורחא, ואותו אזכיר כאן: בעבודת הגמר (וליתר דיוק במאמר שפרסמתי בעבר שהוא

היוה שלד עיקרי לחלק זה של עבודת הגמר) הצבעתי בקצרה על תופעה מעניינת שלעתים מציע הרלב"ג מקורות מן המקרא לפסקי רמב"ם שהתלבטו במקורם. בעבודת הגמר הוספתי לדוגמה שנדונה שם עוד שתי דוגמאות בקצרה בהערה. הערה זו זכתה לשבחים ב"ה. כעת, הוספתי עוד ארבע דוגמאות לתופעה מעניינת זו בעבודה הנוכחית (מבוא, הערה 115).

חלק מהפרק הראשון מבוסס אף הוא על דברים שנכתבו בעבודת הגמר אלא שהדברים נשתנו כמעט לבלי היכר. בפרק הראשון הצגתי באופן כללי את השיטה המקורית שהציג הרלב"ג בפתיחה לביאור התורה. כמו כן ניסיתי לשער השערות בדבר המניע ליצירת השיטה. במסגרת זו סקרתי את הרקע ההיסטורי, ואת יחס הכנסיה ליהודים באירופה באותם ימים, לאור ההשערה שיתכן שרקע היסטורי זה הוא שהוליד את הצורך בשיטה חדשה.

באחת ההערות שבפרק זה (הערה 45) הדגמתי חריגות מן ההלכה שחרג הרלב"ג כתוצאה מההצמדות לפשט המקרא. הדברים מצטרפים לדוגמה שהצגתי במאמרי "הלכה מחודשת בהלכות עבד עברי בפירוש הרלב"ג לתורה", צהר ד (סתיו תשס"א), עמ' 47-56 [וכן בעבודת הגמר]. במסגרת עבודה זו הוספתי עוד ארבע דוגמאות לתופעה זו.

בפרקים השני-העשירי סקרתי והדגמתי כל אחד מה"מקומות" שאותם הציג הרלב"ג בפתיחה לביאור התורה. בהתאם לעובדה שבקיאותו ועיסוקו של הרלב"ג הם בענייני ששה סדרים בשווה, השתדלתי אף אני להדגים מכל חלקי התורה: ענייני סדר זרעים (למשל: תפילה, כלאים ותרומות ומעשרות), ענייני סדר מועד (איסורי מלאכה בשבת ובמועדים, מצות אכילת מצה בפסח ודיני ערבה), ענייני סדר נשים (איסורי ביאה ודיני עבדים), ענייני סדר נזיקין (דיני שומרים, דיני נזקי שור ודיני בן סורר ומורה), ענייני סדר קדשים (דיני כהנים ודיני קרבנות) וענייני סדר טהרות (טומאת כלים ודיני צרעת). כמו כן, ההפניות והציטוטים ממשנה תורה לרמב"ם הם מכל ארבעה עשר הספרים.

במסגרת הדיון ב"מקום הראשון" גם התייחסתי באופן מיוחד לדרך הלימוד על ידי קל וחומר, כאשר מתוך העיסוק נתגלתה תופעה ראויה לציון, שהרלב"ג החליף את דרך הלימוד על ידי גזירה שווה בלימודים על ידי קל וחומר שהוא יצר מדעתו. הדוגמה הראשונה הוצגה בעבודת הגמר, ובמסגרת זו הוספתי עוד ארבע דוגמאות.

במסגרת הדיון על "המקום החמישי" הוצגה דוגמה על פי מאמרי "שני ענינים בביאור הרלב"ג לתורה", מעליות כד (תשס"ד), עמ' 163-176.

דבר נוסף שחביב עלי ואזכירו כאן, הוא יחסו של הרלב"ג לראב"ע. גם בנושא זה לא דנתי ישירות במסגרת זו, אך במסגרת הדיון על "המקום השמיני" עלה אגב אורחא ענין זה, ובהערה הצגתי תופעה מעניינת נוספת שלעתים ניתן לזהות ויכוח סמוי שהתווכח הרלב"ג עם ראב"ע בעניינים שראב"ע טען שפשט המקרא אינו תואם את מסורת חז"ל, והרלב"ג טרח להתאימם. לתופעה זו הוצגו חמש דוגמאות בהערה (פרק ט, הערה 22).

הרלב"ג לא ציין באופן מיוחד באיזה "מקום" הוא השתמש בכל ענין וענין. לכל היותר הוא כתב באופן כללי שהביאור הוא על פי "השורשים הכוללים". בפרק האחד-עשר עסקתי בשלילת המחשבה שקוד זה שמשמש בו הרלב"ג מלמד בהכרח על הפניה לדרכי הלימוד המנויות בפתיחה לביאור התורה. מסתבר שהשימוש בקוד זה מכוון לעתים לעיקרון הלכתי ולא לעיקרון פרשני.

בפרק השנים-עשר הדגמתי שימוש בעקרונות פרשניים שאינם מתקשרים לפתיחה לביאור התורה. מסתבר שה"מקומות" שהוצגו בפתיחה לביאור התורה אינם הדרכים היחידות שבהן נקט הרלב"ג לקשור בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה. כל דרך היתה כשרה בעיניו ובלבד שתהיה הגיונית בעיניו. הדוגמה האחרונה הנידונה בעבודה זו היא על פי מאמרי "כפל משמעות בלשון המקרא כ'מקור' להלכה, עיון פרשני-הלכתי בביאור הרלב"ג לתורה", מעליות כו, אדר התשס"ו, עמ' 112-127.

להלן אציין את המהדורות שהשתמשתי בהן בציטוטים **מספרות חז"ל**: בציטוט מדרשי ההלכה השתמשתי במהדורות הבאות: **מכילתא דרבי ישמעאל**, מהדורת הורוביץ-רבין, ירושלים תש"ל; **מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי**, מהדורת אפשטיין-מלמד, ירושלים תשל"ט; **ספרי במדבר**, מהדורת הורוביץ, ירושלים תשכ"ו; **ספרי דברים**, מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט. בהפניות ל**ספרא**, הפנית על פי מהדורת ווייס, וינא תרכ"ב, אבל את הנוסח תיקנתי על פי: תורת כהנים על פי כתב יד רומי מנוקד (אססמאני מספר 66), ניו יורק תשי"ז. בבריתא דרבי ישמעאל, דבורא דנדבה ודבורא דחובה השתמשתי במהדורת רא"א פינקלשטיין, ניו יורק תשמ"ט; ובמהדורת ר"א שושנה, ירושלים תשנ"א-תשנ"ו. בהפניות ל**משנה ולתלמוד בבלי** השתמשתי בדפוסים המצויים (משנה עם עג

פירושים ודפוס וילנא). אמנם, על פי הנחייתו של פרופ' ברודי, עיינתי בנוסח המשנה על פי כ"י קאופמן, ובכתבי היד המצויים במאגר עדי נוסח של התלמוד הבבלי, המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן (גירסה 5), מתוך כוונה לבדוק אם ישנם חילופי נוסח משמעותיים לתוכן עבודה זו. למרות הבדיקות המקיפות שערכתי לא מצאתי חילופי נוסח הנוגעים לתוכן (לכל הפחות בכל הקשור לנושא עבודתי). אבל החלטתי שלתועלת הקוראים אתקן עניינים שבסגנון המשנה והגמרא למען ירוץ קורא בו, ואציין על פי מה תיקנתי (יש לציין שחלק מהתיקונים כבר צוינו על דף הגמרא עצמו בהגהות השונות). יש להדגיש שביחס לתיקוני הנוסח בבבלי הקפדתי שלא לתקן על פי כתב יד אחד, אלא לפחות על פי שני כתבי יד, ולכן ציינתי במקומות שתיקנתי "תוקן על פי כ"י... וכ"י נוספים" (חשוב להדגיש עוד: א. העיון בכתבי היד היה ביחס לכל הציטוטים, אך התיקונים הם רק בחלקם. ב. במקומות שציינתי שתיקנתי אין הכוונה שהציטוט הוא הנוסח של כתבי היד, אלא הכוונה היא שיש בקטע המצוטט תיקונים על פי כתבי יד. ג. ציון כתב היד המסוים מעיד אך ורק שכל התיקונים מנוסח הדפוס בקטע ספציפי זה (בהתאם למטרתי כדלעיל) מצויים בכתב יד זה, אך אין בו כדי להעיד על איכותו של כתב יד זה באופן כללי). ציטוטים ממסכתות יבמות וסוטה הוגהו על פי דקדוקי סופרים השלם, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם. את ה**תוספתא** ציטטתי על פי מהדורת ר"ש ליברמן, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח (עם תוספתא כפשוטה), ובמסכתות שמהדורה זו חסרה (ממסכת סנהדרין ואילך) ציטטתי על פי מהדורת צוקרמאנדל, ירושלים תשל"ה. את ה**תלמוד הירושלמי** ציטטתי על פי כ"י לייזן כפי שהוא מועתק במהדורה של האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א.

להלן אציין את המהדורות שהשתמשתי בהן בציטוט **כתבי הרמב"ם**: בציטוט **משנה תורה לרמב"ם** ספרים: מדע, אהבה, זרעים ושופטים – ציטטתי על פי רמב"ם מדויק, מהדורת ר"י שילת, מעלה אדומים תשס"ד-תשס"ו. בציטוט ספרים: זמנים, נשים, נזיקין ומשפטים – ציטטתי על פי משנה תורה לרמב"ם עם יד פשוטה, מהדורת רנ"א רבינוביץ, מעלה אדומים תשמ"ד-תשס"ז. בציטוט ספרים: קדושה, הפלאה, עבודה, קרבנות, טהרה וקנין – ציטטתי על פי מהדורת ר"ש פרנקל, ירושלים תשל"ה-תשס"ג. את **פירוש המשנה** ציטטתי על פי מהדורת ר"י קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ז [את ההקדמות למשנה על פי מהדורת ר"י שילת, הוצאת מעליות ליד ישיבת "ברכת משה" מעלה אדומים,

ירושלים התשנ"ב]. את **ספר המצוות** ציטטתי על פי מהדורת ר"ח העליר, ירושלים – ניו יורק, תש"ו. את **ספר מורה הנבוכים** ציטטתי על פי תרגומו של ר' שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, מהדורת יהודה ב"ר שמואל אבן שמואל, ירושלים תשמ"ז (הדפסה שלישית). ואת **איגרות הרמב"ם** על פי מהדורת ר"י שילת, הוצאת מעליות ליד ישיבת "ברכת משה" מעלה אדומים, ירושלים התשמ"ז.

את ביאור התורה של הרלב"ג ציטטתי על פי מהדורתנו, מהדורת מעליות, מעלה אדומים תשנ"ג-תשס"ו. הדברים אמורים גם ביחס לכרכים שטרם ראו אור (במדבר ודברים), אך מצוי בידינו רישום של נוסחאות כתבי היד. אמנם, לקראת צאת כרכים אלו לאור אי"ה, ייבחנו הנוסחאות שוב בתשומת לב רבה.

יתר הספרים שהשתמשתי בהם ומהדורותיהם מצויינים בסוף העבודה.

תודתי למורי החוג לתלמוד שבאוניברסיטה העברית בירושלים, שפתחו בפני אפיקים חדשים עבורי למחקר ולעיון. מהם אזכיר במיוחד את פרופ' ירחמיאל ברודי שפתח בפני שערי ספרות הגאונים, פרופ' יעקב זוסמן שפתח בפני שערי תלמוד ירושלמי, ופרופ' מנחם כהנא שפתח בפני שערי מדרשי הלכה. אמנם בעבודה זו השתדלתי לפלס נתיבות חדשות בתחום אחר, אך אין כל ספק שהשפעתם הכללית על דרכי המחקר והעיון הראויות שורה גם על עבודה זו.

עוד אודה לאכסניה של תורה, שאני מסתופף בצילה כעשרים שנה, ישיבת "ברכת משה" ומכון "מעליות" שעל יד הישיבה במעלה אדומים; ולמורי ורבי ראש הישיבה הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א, שאני זוכה להנות ממנו עצה ותושיה. כל מפעל העיון והההדרה של ביאור הרלב"ג לתורה הוא פרי רצונו יזמתו ועידודו לאורך שנים. תודתי גם למורי ורבי הרב חיים סבתו שפתח בפני שערי עיון בגמרא בראשונים ובאחרונים.

תודתי מעומק הלב לידידי ושותפי לההדרת ביאור הרלב"ג לתורה, הרב ברוך ברנר, שסייעני בדרכים רבות במאור פנים. שנים רבות של לימודנו וכתובתנו המשותפים, וחומר רב שהצטבר על שולחנו במשך שנים אלו, הם שעמדו לי גם בכתיבת עבודה זו.

פרופ' ירחמיאל ברודי מן החוג לתלמוד באוניברסיטה העברית הנחה אותי בעבודה זו בתחום מחקר התלמוד. פרופ' ברודי היה המנחה שלי גם בכתיבת עבודת הגמר, ותודתי לו על הנכונות להמשיך עד הלום. ד"ר יצחק גוטליב מן המחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר אילן

הנחה אותי בעבודה זו בתחום מחקר פרשנות המקרא, תודתי לו על שניאות להצטרף להנחייה. רוב תודות לשניהם על האמון ועל הסיוע במאור פנים בכל ענין.

ושלא בענין תוכן העבודה, הנה מקום אתי להודות לפרופ' מנחם בן-ששון על שעודדני וזירזני להתחיל ולסיים עבודה זו. פרופ' בן-ששון ריכז את המחקר "בית הרמב"ם בהנהגת קהילות המזרח", מחקר שהייתי שותף בו במהלך השנים האחרונות במקביל לכתובת עבודה זו.

עבודה זו מוקדשת מתוך אהבה וכבוד לאשתי היקרה חגית, שהשקעתה מסירותה ועידודה לאורך השנים הם שעמדו לי גם בכתובת עבודה זו. חגית היתה עדה כמעט יחידה לחדוות הגילוי והיצירה שליוותה כתיבת עבודה זו.

הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל, ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה.

כרמיאל כהן

מעלה אדומים, טבת תשס"ח

מבוא

"והרב הגדול הנשא על כל מעלה,
 הרב רבינו לוי בן הרב הגדול ר' גרשום, המכונה מאישטרי ליוון דבאיונלש,
 חבר חבורים רבים ונכבדים, ופירש כל התורה שבכתב ותורה שבעל פה.
 וביאר ביאורים נוראים בכל חכמה,
 ובפרט בחכמת ההגיון ובחכמות הטבע, ובאלהיות, ובלמודיות, וברפואות
 אין כמוהו בכל הארץ.
 והאיר בחכמתו הנוראת הנשאר מהגולה
 ובפרט בספרו הגדול המהולל בכל העמים קראו ספר מלחמות ה',
 ספר נכבד ונורא מאד, לא נודעה מעלתו כי אם ליחידים"¹.

א. פתיחה

רבי לוי בן גרשום – הרלב"ג – נולד בשנת 1288 (ה' מ"ח) ונפטר בעשרים לאפריל שנת 1344
 (ה' ק"ד)². הוא נולד בבאניול, התגורר באוראנו' ובאווניון ונפטר ככל הנראה בפרפיניאן³.

¹ שערי ציון לרבי יצחק די לאטיש, עמ' 180. הספר נכתב כעשרים ושמונה שנה לאחר פטירת הרלב"ג, ראה שם עמ' 150 (השווה שם עמ' 152 והערה 15). ראה טואטי, רלב"ג, עמ' 542.

² לגבי שנת הולדתו – ראה חתימת ספרו מעשה חושב: "והיתה השלמתו בראש ניסן של שנת שמונים ואחת לפרט האלף הששי, בהגיעי לשנת שלשים ולשלש משנותיי". לגבי שנת פטירתו, כך עולה מרשימותיו של המתרגם ללטינית בשליחות האפיפיור. ראה טואטי, רלב"ג, עמ' 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 "קיבלתי בפירוש זה הפסוק מהרב אדוני אבי ז"ל..." (בראשית עמ' 469, 501, ועוד). את סבו הוא מזכיר בפרשת כי תשא (עמ' 417): "קיבלתי בפירוש זה הפסוק מהרב אדוני זקני ר' לוי הכהן...". [בהקשר זה נצטט את דברי 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". ראה טואטי, רלב"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"), ראה שצמילר, אוראנו', עמ' 115-116. שם, עמ' 115 הערה 14 מזכיר שצמילר גם חלק מן ההשערות ביחס לזיהוי אביו וסבו [וראה גם שצמילר, רלב"ג, עמ' 36-38]. וראה

הרלב"ג היה איש אשכולות במלוא מובן המילה. הוא הגה וחקר בתחומים רבים ומגוונים – מקרא, פילוסופיה, מתמטיקה, ואסטרונומיה⁴ – אשר חברו יחד למשנה פילוסופית-חינוכית שהקנתה לו שם בקרב הוגי הדעות של ימי הביניים. הרלב"ג נחשב בתקופתו למדען בעל שם בקנה מידה עולמי, והיתה לו השפעה על התפתחות המדע (בתיאוריה ובפרקטיקה) בתחומי האסטרונומיה והמתמטיקה⁵ וכן בתחום הלוגיקה⁶. חלקים מיצירתו

טואטי, רלב"ג, עמ' 34-35). לסקירה על הנושא ראה גם פלדמן, מלחמות ה', עמ' 3-5. הערה אחת נוסף להשערות שנאמרו, 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 ראה למשל טואטי, רלב"ג עמ' 35; שצמילר, אוראנו', עמ' 115 הערה 14 [על יחסו של הרלב"ג לפירוש הרמב"ן לתורה ראה להלן במבוא הערה 76].

³ לסקירות מקיפות אודות חכמי פרובנס, ראה בנדיקט, פרובנס; תא-שמע, רז"ה. אמנם, מחקרים חשובים אלו עוסקים בחכמי פרובנס קדומים לרלב"ג. בתקופה מאוחרת יותר בפרובנס עוסק הלברטל, בין תורה לחכמה, וכך הוא כותב בעמ' 11: "מסוף המאה השתים עשרה ובמרוצת המאה השלוש עשרה עברה התרבות היהודית בפרובנס מפנה עמוק. הקבלה שהופיעה לראשונה בפרובנס במאה השתים עשרה נדחקה והלכה, והתרבות המיימונית כבשה לה את הבכורה. מפנה זה היה כרוך בשינוי תרבותי כולל מן המגמה האשכנזית-צרפתית אל המגמה הספרדית, שהתרחש גם בתחום ההלכה". אמנם, באופן מפתיע, לא מוזכר הרלב"ג ולו פעם אחת בספר זה, למרות שניכרים מאמצי המחבר לזהות חכמי הלכה מיימוניים בפרובנס גם במאה ה-14, ראה למשל עמ' 146-150. עוד בענין יהודי פרובנס בתקופה הנידונה, ראה שוורצפוקס, יהודי צרפת, עמ' 182-198; 269-279 ועוד.

⁴ חלק מספרו הפילוסופי של הרלב"ג "מלחמות ה'" הוא חיבור גדול ועצמאי הממצה את שיטתו האסטרונומית. אמנם, חלק זה הושמט בדפוסים המצויים של הספר (ריווא די טרינטו, ש"כ-שכ"א), וכך נכתב שם 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". גם ברוב כתבי היד אין חלק זה מופיע בין שאר חלקי הספר, אלא כספר נפרד, המכיל קלו פרקים, ובהם גם תרשימים רבים וטבלאות רבות. לפרסום פרקי הראשונים של החלק האסטרונומי ראה גולדשטיין, אסטרונומיה.

⁵ ראה למשל גולדשטיין, הערות; גולדשטיין, קוסמולוגיה; גולדשטיין, תרומות; רבינוביץ, רלב"ג; סימונסון, מתמטיקה. מעניין לציין שחיבוריו המתמטיים של הרלב"ג היו חלק מתכנית הלימודים שכתב ר' יוחנן אלימנו (איטליה, המאה ה-15), ראה אידל, אלימנו, עמ' 305 והערות 16, 18. על משמעות תוספת ה"פרקטיקה" (המצאת מכשירים אסטרונומיים) ל"תיאוריה" בעולמו ההגותי של הרלב"ג, ראה למשל פרוידנטל, הצלחה נפשית, עמ' 68.

⁶ ראה למשל מה שכתב רוזנברג, ספר המבוא, עמ' 86 על ספר הלוגיקה החשוב ביותר של הרלב"ג, ספר ההקש הישר: "ניתן לקבוע בצורה חד-משמעית, שליצירה זו של הרלב"ג מקום נכבד ומיוחד בתולדות

אף תורגמו ללטינית במצות האפיפיור קלמנס הששי אשר שכן באוויניון⁷. השקפת עולמו הרציונאלית-קיצונית של הרלב"ג, אשר הושפעה רבות מהפילוסופיה האריסטוטלית, באה לידי ביטוי רב בספרו הפילוסופי "מלחמות ה'"⁸ ואף בביאוריו למקרא⁹. עם היותו איש מדע מצטיין היה הרלב"ג גם איש פרשנות מקרא הלכה ותלמוד ברמה גבוהה מאד. בקיאותו הגדולה בתחומי ההלכה והתלמוד לא זכתה עד כה להכרה רבה, הן בקרב חכמי בתי המדרש במאות האחרונות והן בקרב חוקרים¹⁰.

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".

⁷ ראה מנצ'ה, התרגום הלטיני. עוד על קשרי הרלב"ג עם חכמי הנוצרים בעיקר בנושא האסטרונומיה, ראה שצמילר, אוראנוז', עמ' 120-126.

⁸ לסקירה קצרה של הספר, ראה הלר-וילנסקי, רלב"ג, עמ' 382-383.

⁹ הדבר בא לידי ביטוי בריבוי ההפניות בביאוריו לכתביו של אריסטו ("הפילוסוף"). כמו כן יש לציין שהרלב"ג אף כתב ביאורים לכתביו אריסטו, ובעיקר כסופר-קומנטארים לביאורי אבן רשד לספרי אריסטו, בתחומים פילוסופיים: מתמטיקה, לוגיקה, ביולוגיה, פסיקה, מטא-פסיקה, וכו'. אכן יש לציין שהרלב"ג גם הפנה פעם אחת בביאור התורה לכתביו אפלטון, ראה פרשת בראשית, חלק ו, עמ' 76: "... ובזה תמצא שאפלטון ציוה במה שחיבר מהנהגת המדינה החשובה, שלא יתחברו הזכרים לנקבות אם לא אחר אשר יגיעו קרוב לזמן אשר הגבילוהו רבותינו ז"ל, כדי שיהיו הנולדים שלמי הבריאה". וראה שם הערה 30. יש לציין, שעיקר כתיבתו המדעית של הרלב"ג עד גיל 37 היתה בתחומי הפילוסופיה והמדע, ומכאן ואילך החל לעסוק בכתיבת פירושים למקרא, כשהוא מתחיל בשיר השירים ואיוב (פרשנות פילוסופית). את ביאור התורה כתב כעשר שנים (סיום פרשת בראשית "בסוף אב של שנת שמונים ושמונה לפרט האלף הששי ליצירה" (1328) – סוף פרשת בראשית, עמ' 143; סיום ספר דברים "בכ"ג לירח שבט של שנת צ"ח לפרט האלף הששי" (1338)). אמנם יש להדגיש, שהתאריכים הידועים לנו ביחס לביאור התורה מתייחסים אך ורק למהדורה הראשונה של הביאור. על זמן כתיבת המהדורה השניה אין לנו ידיעות כרונולוגיות. לסיכום הידיעות הכרונולוגיות על כתביו רלב"ג ראה ווייל-גני, לוח כרונולוגי. וראה גם קלנר, שיר השירים, עמ' 15-16, שם הוא מעיר הערה מעניינת על כך שיייתכן "שהפירושים לשיר השירים ולאיוב מציינים נקודת מפנה בחייו של רלב"ג: ניסיונו של ההוגה הבוגר לבאר את הטקסטים הקלסיים של היהדות לאור המפעל המדעי של ימי בחרותו".

¹⁰ את מצבו של המחקר בענין הרלב"ג בכלל, ובענין ביאור התורה בפרט, נקל לתאר הודות לפרסומיו של מנחם קלנר: קלנר, ביבליוגרפיה 1992; קלנר, ביבליוגרפיה 2003. קלנר פרסם גם רשימות קודמות, אך הן כלולות בפרסום מ-1992. מן הרשימה הראשונה שצינו עולה בבירור, שעיקר עיסוקו של המחקר ברלב"ג הוא בתחום הפילוסופיה והמדעים (כך גם בדבר חקירת יחסו של הרלב"ג אל הרמב"ם; ראה דינסטאג, רלב"ג ורמב"ם). אמנם, יש לציין שגם הפרסומים המופיעים תחת הכותרת תנ"ך, אינם "נקיים" כלל וכלל מפילוסופיה ומדעים; אדרבה, חלקם מופיעים גם בקטגוריות אלו. פרסומים אחרים תחת הכותרת תנ"ך הם חיבורים כלליים שהקדישו פרק לביאוריו של הרלב"ג למקרא, או שהם עוסקים בספרי מקרא אחרים

הרלב"ג פירש את רובו הגדול של התנ"ך, 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 בומברג¹¹. אמנם, בענין ביאור התורה הם החליטו (כנראה מחמת היקפו הגדול של ביאורו לתורה) להדפיס את החיבור כספר נפרד (ונציה ש"ז, 1547), ולא הדפיסו אותו במסגרת מקראות גדולות, מסתבר שהחלטה זו השפיעה באופן עמוק על תפוצתו של החיבור, והוא נזנח במשך מאות שנים, וממילא עיסוקו המפורט בתחומי הלכה ותלמוד אינו מוכר דיו¹².

מלבד התורה. מכל הפרסומים המנויים ברשימתו הראשונה של קלנר קשורים למחקרנו (מלבד החיבורים הכלליים הכוללים אמירות כלליות בלבד) שני פרסומים: פריימן, קטע; פריימן, רלב"ג. אולם, גם חשיבותם של פרסומים אלו, לענייננו, היא לכל היותר בהצבעה על כיווני מחקר בכל הקשור לתחום ההלכה, אך המחקר עצמו לא נעשה. על פי הביבליוגרפיה השניה שציינו, השתפר מצבו של מחקר ביאור התורה בעשור האחרון. בפרק המשנה העוסק בתנ"ך נוספו 14 פריטים. מתוכם 7 פרסומים העוסקים באופן מיוחד בביאור התורה, כשמתוכם 5 הם פרסומים שלי (ואלה הם 7 הפרסומים (לפי סדר כרונולוגי): פריימן וברנר, רלב"ג; כהן, ושמי ה'; כהן, אבנט; כהן, מתה בשעת מלאכה; ברנר, מנין המצוות; כהן, קטע חדש; כהן, הלכה מחודשת). כמו כן, נוספו פרסומים משמעותיים מאד בענין הביאור לתורה בפרק העוסק בעבודותיו של הרלב"ג עצמו, והם שתי מהדורות חדשות לביאור הרלב"ג לתורה; ואלו הן (לפי סדר כרונולוגי): 1. רלב"ג, מהדורת לוי. 2. רלב"ג, מהדורת ברנר-כהן (מאז פרסומה של הביבליוגרפיה יצאו לאור שני כרכים נוספים במהדורה זו). ההבדל בין שתי מהדורות אלו הוא גדול. עיקר ההבדל הוא בקביעת נוסח הביאור: מהדורת לוי מבוססת בעיקר על דפוס ונציה, תוך הוספות ותיקונים על פי עותק של דפוס ונציה הכולל הגהות וקטעי כתבי יד; ולעומת זאת מהדורתנו מבוססת על עשרות כתבי יד, כפי שיפורט להלן בפנים. נוסף לשתי מהדורות אלו יש לציין גם את מהדורת מקראות גדולות הכתר, הכוללת בין היתר גם את ביאור הרלב"ג. מהדורה זו מבוססת על כתבי יד, אך היא חסרה הערות נוסח. מן התורה יצאו לאור עד כה שני כרכים של ספר בראשית.

¹¹ את ביאור הרלב"ג לדניאל הדפיסו במהדורת מקראות גדולות ונציה רע"ח, ובמהדורת ונציה רפ"ה הדפיסו את ביאורו לנביאים ראשונים ולספרים משלי ואיוב. אמנם מהדורת ונציה היא הנפוצה ביותר, אך אין היא המהדורה הראשונה של ביאורי רלב"ג, לרשימה של המהדורות הראשונות של כל אחד מביאורי רלב"ג, ראה גרוסמן, רלב"ג, עמ' 385. ביחס לביאורו לספר משלי, ראה ברנר, משלי.

¹² יתכן גם שההתנגדות שהתעוררה כנגד ענינים מסוימים בהגותו (ראה בהערה הבאה), כמו גם אריכות הביאור ולשונו הייחודית, היו בין הגורמים לירידת קרנו של החיבור במאות השנים האחרונות.

פרסום רב היה לספריו של הרלב"ג בשעתם בקרב יהודים ונוצרים¹³, וגם ביאור התורה בכלל זה, היה נפוץ ואהוד מאד¹⁴. קביעה זו ניתן להסיקה לכל הפחות משלושה נתונים:

¹³ סקירה מקיפה בענין האופן שבו התקבלו דעותיו של הרלב"ג לאורך הדורות, מצויה אצל טואטי, רלב"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 [ראה בקצרה הלר-וילנסקי, רלב"ג, עמ' 383-384]. ראה למשל ספר האמונות לר' שם טוב בן שם טוב (שער רביעי פרק יט, דף מה, ב) "... גם זה האיש בספר מלחמותיו עם השם באור בפירוש עמידת השמש והרשיע לגלות אשר העלימו המורדים הראשונים...". ספר עבודת הקודש לר' מאיר בן גבאי (חלק התכלית פרק ט, 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), ראה שו"ת הריב"ש סימן מה (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 ענינים, 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 נעמדו אנחנו אשר לא ראינו מאורות, לערכם"]. בענין היחס בין ידיעת ה' לבחירה האנושית – ראה 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 – ראה למשל ר"י אברבנאל בפירושו ליהושע פרק י (ירושלים תשט"ו), עמ' 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...". וראה גם ביקורתו על הרמב"ם והרלב"ג בספרו מפעלות אלהים מאמר י פרק ג (ירושלים תשמ"ח, עמ' 231-232): "... ומסכים לזה כתב הרב המורה... ולזה ג"כ נמשך הרלב"ג בספר מלחמותיו בחלק השני מאמר ששי באמרו שיש לחדוש הנפלאות נמוס וסדור שהיה מסודר כשנתחדש העולם בעת הבריאה, שאז הטביע הקב"ה טבע מיוחד בכל דבר... ובדרך הזה דרכו רבים ונכבדים מחכמי המחברים... הדעת הזו כמו שביארו הרב המורה והרלב"ג הוא בעיני הריסה רבה לפנות התורה ושרשיה, כי הוא מיוסד באמת על דעת היוונים שהעולם נמשך ממנו ית' בחיוב טבעי לא בבריאת וחדוש מוחלט, רצוני בהמצאת דבר מלא דבר" [וראה 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". בענין ר"ח קרשקש ראה גם טואטי, רלב"ג, עמ' 544]. ראה 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

א. ריבוי כתבי היד של ביאור התורה – מצויים כ-40 כתבי יד של ביאור התורה – רוב כתבי היד שלמים, ומכילים את הביאור לתורה כולה או לחומשים אחדים, ומיעוטם קטעים ששרדו מספרים שלמים (בממוצע כ-20 עדי נוסח לכל חומש) – כשרובם המוחלט של כתבי היד הם מהמאות 14-15, ומוצאם מספרד, אשכנז, איטליה, ועוד. על מנת לעמוד על משמעות המספר העצום הזה של כתבי יד, די להשוות למצבם העגום של פירושים

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... " (וראה בהמשך שם באריכות. וראה גם מה שדן באריכות בדברי מהר"ל אלו ר' מאיר שמחה מדווינסק בביאורו "אור שמח" לרמב"ם הלכות תשובה (במאמר "הכל צפוי והרשות נתונה") [וראה להלן הערה 21]. מעניין לציין שאחיו של המהר"ל, ר' חיים ב"ר בצלאל (בעל "אגרת הטיול"), הירבה להביא מדברי הרלב"ג בביאורו לרש"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 אסטרולוגיה, ראה פירושו לויקרא יט, כו (אות ז*, עמ' נג), וראה ביאור הרלב"ג לפרשת קדושים בביאור יט, כו והערה 134 שם (עמ' 270) [ראה גם אלבוים, פתיחות והסתגרות, עמ' 253-254 והערה 18]. כמו כן, ידוע החרם שהטיל ר' יהודה מסר ליאון ככל הנראה בשנת רט"ו (5-1454) על לימוד דברי הרלב"ג במכתבו לנכבדי פירנצה ("... ואנכי קנא קנאתי לה' אלהי ישראל מאשר ראיתי מרכזם 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 השמרו לכם פן יפתה לבב א' מן האנשים לשמוע בקולו, כי זהו מינות גמור לכל בעלי דת. וכבר הכרזתי עליו בישיבת טרוויסי (Trevise, איטליה) וקצת מישיבות אלימאניא (גרמניה) לכבוד הבורא ית', כי יראתי פן יעבור בה נקשה ורעב ויקח מפריו ויאכל ולא ידע כי בנפשו הוא, ולולא היה זה ענין אלהי החרשתי לכבודו ואצפנהו בסכת מחשבותי מריב לשונות... " – אסף, מקורות, עמ' 223-224). הנושא שעורר את קנאתו של ר' יהודה מסר ליאון הוא דעתו של הרלב"ג בענין היחס שבין ידיעת ה' לבחירה האנושית, ראה פרשת וירא, חלק א, התועלת הששה עשר והערה 99 שם (עמ' 272-273). וראה 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 בישיבות, ראה ברויאר, מקום הישיבה, עמ' 248 [וראה גם ברויאר, אוהלי תורה, עמ' 458]. יש לציין גם את ביקורתו המדעית פילוסופית של ידיעה הפניני כנגד רלב"ג (לזיהויו של "החכם" שאתו מתווכח ידיעה הפניני בשתי איגרותיו "המאמר בהפכי המהלך" ו"כתב ההתעצמות" כרלב"ג; ראה גלזר, ויכוח, עמ' 15-16; 99-106). [וראה עוד להלן הערה 22].

¹⁴ קביעה זו היא בניגוד להערכתו של פונקנשטיין, סגנונות, עמ' 63-67.

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 בעולם¹⁵.

ב. קיומם של קטעי גניזה – בקטלוג הספריה הלאומית מופיעים לפחות ששה פריטים כאלו, שאינם שייכים לטופס אחד אלא לטפסים שונים של הביאור. בדיקה העלתה, שלכל הפחות חלק מהם משקפים באופן ברור, מהדורה קמא של הביאור, וממילא חשיבותם לקביעת הנוסח שולית; אך עדות על תפוצתו של החיבור ודאי שניתן ללמוד מהם.

ג. הדפסתו המוקדמת של הספר – בענין זה מעניינת מאד עדותו של הרב רפאל נתן רבינוביץ בעל "דקדוקי סופרים" בתחילת המאמר על הדפסת התלמוד¹⁶, 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.

דפוס ראשון של ביאור הרלב"ג לתורה נדפס במנטובה כבר בסביבות שנת רל"ו (1476), כשנתיים בלבד לאחר שהתחילו להדפיס ספרי קודש (לפי דבריו)¹⁷. לאחריו נדפס ביאור הרלב"ג עוד פעמים אחדות, שההדפסה המצויה שבהם, שאף זכתה למהדורות צילום, היא זו שנדפסה בונציה בשנת ש"ז (1547).

¹⁵ גם הפופולאריות של חיבוריו האחרים של הרלב"ג היתה עצומה, והם מצויים בעשרות כתבי יד בספריות שונות ברחבי העולם. יתכן לשער, שהערכתו של האפיפיור לעבודותיו של הרלב"ג תרמה רבות למצב זה, באשר הוא לא נחשד כמי שספריו טעונים שריפה או צינזור.

¹⁶ רפאל נתן נטע רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, ירושלים תשי"ב, עמ' ז (נדפס גם בדקדוקי סופרים, כרך א', ניו יורק, תשל"ז, עמ' 12).

¹⁷ יש לציין, שעל פי קטלוג הספריה הלאומית, הספר העברי הראשון שהופיע בדפוס הוא: פירוש רש"י על התורה, דפוס ראשון, רג"ו די קלבריה רל"ה (1475). העותק היחיד מצוי כיום בספריית פארמה שבאיטליה. וראה גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 213 הערה 269. וראה גם עמנואל, שברי לוחות, עמ' 13-14 והערה 37. וראה 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]. [יש לציין, שעל פי וינוגרד שם, עמ' 461 דפוס ראשון של ביאור הרלב"ג לתורה הודפס במנטובה בשנת רל"ה. בכל אופן, על פי רשימותיו של וינוגרד, ביאור הרלב"ג לתורה הוא אחד מתשעה עשר הספרים הראשונים שהודפסו].

נמצא, שבידינו יש כתבי יד לרוב, ודפוסים אחדים של ביאור הרלב"ג לתורה. אכן, לאחר עבודתנו המקיפה בהעמדת נוסח ביאור הרלב"ג לתורה על פי כתבי יד (ראה להלן), וזיהוי שתי המהדורות שיצאו מתחת יד המחבר (כשמהדורה שניה רציפה מסתיימת באמצע ספר ויקרא), יש בידינו נוסח שניתן לעסוק כראוי בתוכנו.

ב. מבנה ביאור התורה

נוסף על החלוקה לפרשות השבוע עשוי הרלב"ג לחלק כל פרשה למספר חלקים על פי תוכנם. במקביל, נחלק הפירוש לשלושה חלקים¹⁸:

א. ביאור המילות – מעין מילון למילים קשות בפרשה.

ב. ביאור הפרשה – הרצאה שיטתית של הפרשה בלא חלוקה לפסוקים.

ג. תועלות.

הסיבה לחלוקה בין ביאור המילות לביאור הפרשה (מבנה שאינו מצוי כמעט בקרב הפרשנים) נעוצה בדעתו של הרלב"ג ש"ראוי למבאר שינהיג ביאור המילות והתיבות לפי כוונת הענינים אשר כווננו בכלל הדברים, כאשר היו המילות משותפות (=בעלות מספר מובנים)... ואם לא יתן אל ליבו תחילה להבין כוונת הענינים לא יובן אליו ביאור המילות אם לא במקרה, וזה מבואר בנפשו (=מובן מאליו)"¹⁹.

לשון אחר: הרלב"ג העדיף פרשנות הקשרית על פני פרשנות אטימולוגית, ולכן ראה צורך לבאר את הפרשה גם בצורה הרצאתית על מנת שיתבהרו בהקשרן ביאורי המילות אשר כתב (לפי הסבר זה ברור שביאור דברי הפרשה קדם בזמן לביאור המילות אך בסידור עלי ספר העדיף להקדים את ביאור המילות).

¹⁸ אמנם, בחלקים מאוחרים של הביאור – בעיקר מספר ויקרא ואילך – מצטרפים פעמים רבות שני החלקים הראשונים ("ביאור המלות וקצת דברי הפרשה").

¹⁹ לשון הרלב"ג בהקדמתו לביאור ספר איוב הערוך בתבנית דומה. ציינו שחלוקה בין ביאור המילות לביאור הפרשה "כמעט" אינה מצויה בקרב הפרשנים, כיון שפירוש ראב"ע לבראשית "שיטה אחרת" בנוי בצורה כזו, וכעין זה גם ביאורו לשיר השירים.

חלקו השלישי של הביאור – התועלות – הוא מיוחד לרלב"ג. בחלק זה מבאר הרלב"ג את התועלות שבאה התורה ללמדנו בפרשה זו²⁰. לדעתו של הרלב"ג, התורה "היא נימוס יגיע המתנהגים בו בשלמות אל ההצלחה האמיתית"²¹, ולכן ראוי לחקור מה תועלת צומחת לנו מכל פרשיה בתורה²². תועלות אלו נחלקות בדבריו לשלשה חלקים²³:

²⁰ מעניין מה שכתב היינמן, טעמי המצוות, עמ' 97 בעניין התועלות של הרלב"ג: "השתדלותו לרבות 'תועלות' 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". אגב, מינוחו של הרלב"ג עצמו הוא 'תועלות', ולא 'תועלות'.

²¹ פתיחה לביאור התורה, עמ' 1. השווה ביקורתו של המהר"ל (תפארת ישראל פרק כו, ישראל תשי"מ, עמ' פ): "אין התורה דת טבעית או דת נימוסית או דרך ארץ לקיום הישוב, כמו שאמרו קצת אנשים, כי התורה היא נימוס בני אדם; אבל התורה היא אלהית, שכל דבריה אלהיים". וראה אלבוים, פתיחות והסתגרות, עמ' 338 והערה 143, שהביקורת היא כנגד הרמב"ם, הרמב"ן והרלב"ג.

²² מעניינים דברי השבח שכתב ר' יעקב ב"ר אברהם הורויץ (המאה ה-16-17), אחי השלי"ה, על הרלב"ג: "ברם זכור אותו האיש לטוב החכם רלב"ג שפקח עינינו בכתבו בקצת ספרי המקרא התועלות הנמשכין מכל ענין וספור, כי רובא דרובא מתועלות הם תועלות לגוף ולנפש" (ראה אלבוים, פתיחות והסתגרות, עמ' 323 סוף הערה 78; הדברים הובאו גם בשער הספר תועלות הרלב"ג). גם אביו ר' אברהם הלוי הורויץ (תלמיד הרמ"א) צידד בפילוסופים (ובכללם ברלב"ג) בפולמוס עם ר' אהרון לאנד וחתנו ר' יוסף אשכנזי (שהתפרסם אחר כך כ"תנא מצפתי"), ראה אלבוים, פתיחות והסתגרות, עמ' 160 ואילך. על יחסו של השלי"ה לרלב"ג, ראה טואטי, רלב"ג, עמ' 552.

לא נרבה להזכיר כאן את אוהדי הרלב"ג לאורך הדורות, ונציין במיוחד את שעשוי אולי להפתיע רבים, את אהדת חסידות חב"ד לרלב"ג. על יחס מיוחד זה כתב הרב שלמה יוסף זוין את הדברים המופלאים הבאים (סופרים וספרים, תל אביב תשי"ט, בקובץ "חב"ד", עמ' 243-244): "הרלב"ג מוחזק בעיני רבים חוקר הנוטה לדעות חפשיות ביותר. החסידות החב"דית אינה סוברת כך. ה'צמח צדק' מביא הרבה פעמים את הרלב"ג ונושא ונותן בדבריו ביראת הכבוד. אופיינית בנידון זה מעשיה אחת, שכותב הטורים שמע פעם מפי אחד מגדולי החב"דיים, הרב ר' דוד-צבי חן ז"ל, רב בצ'רניגוב: פעם אחת, בראש השנה לפני התקיעות, נשתהה ה'צמח צדק' זמן רב בחדרו ולא נכנס לבית הכנסת. לא הרהיבו להכנס אליו ולהפריעו מהתבודדותו בשעה נאצלת כזאת. כשראו שמתאחר הזמן, אמרו בניו הרבנים לאחיהם הצעיר רבי שמואל, שהיה בן זקונים לאביו וחביבו, שילך לחדר אביהם, לדעת פשר דבר. הלך ר' שמואל וכעבור רגע שב והביא ידיעה מוזרה: אבא לומד בעיון גדול את הרלב"ג... תמהו האחים: מה ענין הרלב"ג לשעה זו? ולמה לא אמרת לו ש'העולם' ממתין לו בתקיעות? אף אני – השיב רבי שמואל – תמהתי על כך ושאלתי את אבא ואמר לי, שזה מזמן שהרלב"ג ביקש אותו שיעשה לו טובה בעולם העליון, ועכשיו לפני התקיעות מצא שעת הכושר לכך. (ומסיים הרב זוין) דומני שיש במעשיה זו גרעין של השקפת חסידים על הרלב"ג: דעותיו של הרלב"ג התבררו והוצרפו בכור החסידות החב"דית...". כמו כן נציין כאן 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".

²³ ראה מה שכתב הרלב"ג בפתיחת ביאורו, עמ' 2-3. מעניין לציין שאת הביטויים "התורה" ו"המצוה" שבפסוק: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הִקְרָה וְהִגִּיהָ שָׁם וְאֶתְנָה לְךָ אֶת לַחֹת הָאָבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר

א. תועלות בדעות – עוסקות ב"חכמת הנמצאות", דהיינו פיזיקה ומטפיזיקה וגרורותיהן

הפילוסופיות כפי שהן באות לידי ביטוי בכתוב.

ב. תועלות במידות – עוסקות בענייני מוסר ומידות הנלמדים בעיקר מסיפורי התורה.

ג. תועלות במצוות – פירוט המצוות המופיעות באותו חלק, והלכותיהן.

עקב חשיבותו של החלק ההלכתי במסגרת ביאור התורה, הצהיר המחבר כבר בפתיחת החיבור שבכוונתו לצרף לתועלות במצוות גם פרטי דינים עיקריים הנוגעים למצוה הנידונה: "ובמה שנבאר מהתועלות במצוות – נמנה שורשי דיני המצוה לפי מה שיתבאר מהדברים שנאמרו בה, ונזכור המקומות מהתלמוד שנתבארו שם אלו השורשים וענפיהם וענפי ענפיהם ביותר קצר שאפשר לנו"²⁴. אכן לא תמיד מופיע פירוט השורשים כנספח לתועלות, ואף יש הבדלים בענין זה בין כתבי היד, כפי שנבאר בהמשך הדברים.

למרות מרכזיות החומר ההלכתי בחיבור זה, הרי שגם אלו אשר עסקו בקביעות בביאורו לתורה, כמו ר' יצחק אברבנאל, ור' יצחק עראמה בעל 'עקדת יצחק', התרכזו בדרך כלל בתחום הפרשני ובתחומי המידות והדעות²⁵, ועיסוקו המפורט בתחום ההלכה כמעט ונשכח.

אנו נעסוק בעיקר בתחום ההלכה.

פְּתִיחַתִּי לְהוֹרְתָם" (שמות כד, יב), מבאר הרלב"ג באופן המקיף את שלושת היסודות, מידות דעות ומצוות; וכך הוא כותב (עמ' 135): "... ואחר כן אתנה לך את לוחות האבן אשר יהיו בהם עשרת הדברים כתובים מכתב אלהים על דרך המופת; ואתן לך התורה – והם סיפורי התורה אשר יקובל בהם תועלת במידות ובדעות; ואתן לך שם כלל המצוות; אשר הסכמתי לכתוב להורותם הדרך הישרה אשר בה תגיע להם ההצלחה". השווה לתחילת ההקדמה של רמב"ן לספר בראשית: "משה רבינו כתב הספר הזה עם התורה כולה מפיו של הקב"ה. והקרוב שכתב זה בהר סיני, כי שם נאמר לו 'עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם'. כי 'לוחות האבן' יכלול הלוחות והמכתב, כלומר עשרת הדברות, ו'המצוה' – מספר המצוות כולן, עשה ולא תעשה. אם כן 'התורה' יכלול הספורים מתחילת בראשית כי הוא מורה אנשים בדרך בענין האמונה...".

²⁴ פתיחה לביאור התורה, עמ' 13.

²⁵ יש אף שניתקו בפועל תחומים אלו מגוף החיבור, ופרסמו את התועלות הללו כקובץ נפרד. פעולות אלה החלו כבר במאה השש עשרה – ראה תועלות הרלב"ג, ריווא דטרינטו, ש"ך (על ספר זה ראה טואטי, רלב"ג, עמ' 548); המשוכו בכמה וכמה דפוסים במשך השנים, ומגיעות עד ימים אלה ממש – ראה ספר תועלות הרלב"ג על התורה, "...נדפס מחדש... בתוספת תועלות... שנשמטו מדפוסים הקדמונים ומראי מקומות", לונדון תשס"ו.

ג. הרלב"ג כאיש תלמוד והלכה

הרלב"ג נודע כמפרש מקרא בדרך הפשט²⁶, והיותו חכם תלמודי-הלכתי דומה שיש בה מן החידוש. אמנם, כך כתב הרלב"ג בפתיחה לביאור התורה²⁷:

והנה הסכמנו בביאורנו זה לבאר **התועלות** המגיעות בפרשה פרשה במידות ובדעות ובמצוות, והתועלות המגיעות מהם, כיד שכלנו. ובמה שנבאר מהתועלות במצוות – נמנה שורשי דיני המצוה לפי מה שיתבאר מהדברים שנאמרו בה, ונזכור המקומות מהתלמוד שנתבארו שם אלו השורשים וענפיהם וענפי ענפיהם ביותר קצר שאפשר לנו.

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

²⁶ ראה, למשל, שו"ת הרשב"ש סימן תקכד (עמ' תמד): "... הילכך אין בזה קושיא על ה"ר לוי ז"ל שהיתה דעתו כדעת ר"ח ז"ל וחבריו שפוסקים מעת לעת (בענין הפרת נדרים), ובעל הוראה אינו סומך על מה שנאמר בפירושים אלא על מה שכתוב בפסקי הלכות, שה"ר לוי ז"ל תפס שטת הפוסקים מעת לעת שהיא יותר קרובה אל הפשט, ורש"י ז"ל גדול המפרשים כותב בפירושו ברייתות והלכות שאינן כפסק הלכה, **ואעפ"י כן אין גנאי, שהם מפרשים הם ולא פוסקים הלכות**". [ראה להלן בפרק הראשון הערה 45]. [בענין רש"י, ראה למשל גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 201 והערה 236]. וראה גם דבריו של הרשב"ש שם בסימן תקכה (עמ' תמד): "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" (החכם ששאל את השאלות אודות הרלב"ג, הוא ר' יוסף ששפורטש, חכם ודיין במלכות תלמסאן (ראה בתחילת קובץ שאלותיו בראש סימן תקיח, עמ' תלו); אודות יחסו לביאור התורה לרלב"ג ("נהג ללמוד תורה עם הפירוש לרבי לוי בן גרשום"), ראה עמינח, ששפורטש, עמ' 65-66). וראה גם שו"ת הרמ"א סימן קכט (עמ' תקג): "למקרא ג' מיני פירושים. האחד אין כוונתו כ"א לפרש המלות... **והמין הב' פירוש הענין כפירש"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...".

²⁷ פתיחה לביאור התורה, עמ' 13-14.

השלישי או הרביעי מהמסכתא הפלונית²⁸. 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 שנזכרו בה²⁹.

²⁸ יש לציין שכך נהג בביאור התורה, ולצורך הפניות אלו ערך הרלב"ג בסוף הפתיחה לביאור התורה (עמ' 28-15) רשימה מסודרת של כל המסכתות ושל כל הפרקים שבמסכתות, וביאר (עמ' 14-15): "וכדי שיובנו בדרינו בזוכרנו בזה הביאור פרקי המסכתות לפי מנינם מהמסכתא, ראינו לזכור בזה המקום שמות המסכתות אשר בששת הסדרים, ומנין הפרקים אשר במסכתא מסכתא, וסידורם, כי זה יישיר המעיין- בדרינו למצוא בקלות הפרק אשר נזכור במקום מקום. והמשל, כי כשימצא בדרינו 'וכבר נתבאר זה השורש בששי מזבחים' – ימצא בקלות בזה המקום איזה פרק מפרקי המסכתא הוא הששי".

²⁹ הדמיון לתכניותיו של הרמב"ם בולט מאד, ראה למשל בהקדמה לספר המצוות, עמ' א (בענין ספר משנה תורה): "ראיתי גם כן שאחבר חבור יכלול כל דיני התורה ומשפטיה עד שלא יהיה דבר חסר ממנו... עד שימצא בו כל מה שימצא במשנה ובתלמוד וספרא וספרי ותוספתא...". ספר המצוות שתכנן הרלב"ג אמנם אינו מצוי בידינו (ראה להלן), אך ראוי לציין שבביאורו לתורה אכן משתמש הרלב"ג בכל המקורות שציין כאן בדבריו. הפניותיו בענייני הלכה הן בעיקר לתלמוד הבבלי; אמנם, לעיתים ההפניה מעידה על כך שהשתמש ברי"ף ולא בגמרא עצמה, לדוגמא: פרשת יתרו, חלק ג, התועלת השנים עשר, השורש החמישי (עמ' 384): "השורש החמישי הוא שראוי לאדם לכבד אשת אביו או בעל אמו, ואף על פי שאינם הוריו... כבר נתבאר זה בראשון מקידושין". מקור הדין בתלמוד הוא בכתובות קג, א, אך הוא הובא ברי"ף בראשון מקידושין (יב, ב, בדפי הרי"ף). דוגמא נוספת: פרשת משפטים, תועלת חלק ד, התועלת הארבעה עשר וכו', השורש הארבעה עשר (עמ' 204): "השורש הארבעה עשר הוא שאם היה הדבר שנפקד בידו נפסד מעצמו, כאילו תאמר שהיה חמץ והיה קרוב לזמן איסורו, ואין הבעלים במקום שיוכל להשיבו להם תוך זמן היתרו, הנה מוכרו ברשות בית דין משום השב אבדה לבעלים... כבר נתבאר זה השורש בשלישי ממציעא". ראה משנה בבא מציעא ג, ו (דף לח, א); אמנם לענין חמץ בערב פסח, ראה פסחים יג, א, והובאו הדברים ברי"ף בבא מציעא פרק שלישי (כא, ב, בדפי הרי"ף). כמו כן, מפנה הרלב"ג גם לירושלמי; ראה למשל פרשת יתרו, חלק ג, התועלת החמישי (עמ' 282): "כבר נתבאר זה בראשון מעירובין בבבלי, ובחמישי ממנו בירושלמי". פרשת יתרו, חלק ג, התועלת השמיני, השורש השני (עמ' 372): "כבר נתבאר זה בירושלמי מנדרים". אמנם גם בענין הירושלמי, לעיתים הובאו הדברים ברי"ף, ראה למשל פרשת משפטים, תועלת חלק ב, התועלת השמיני, השורש הראשון (עמ' 159): "כבר נתבאר זה השורש בשמיני מקמא, ובירושלמי"; והובא הירושלמי ברי"ף (ל, א, בדפי הרי"ף). משנה – ראה לדוגמא פרשת משפטים, תועלת חלק ה, התועלת החמישים ושנים, השורש השלישי (עמ' 235-236): "כבר נתבאר זה השורש ברביעי מחלה ובראשון מביכורים"; פרשת שמיני, התועלת העשרים וארבעה, השורש החמישי (עמ' 343): "כבר נתבאר זה השורש בשמונה עשר מכלים ובאחד עשר ממנחות ובספרא"; פרשת שמיני, התועלת העשרים וחמישה, השורש השלישי (עמ' 352): "כבר נתבאר זה בשמיני מטהרות ובתשיעי מחולין ובששי מנדה". תוספתא – ראה לדוגמא פרשת משפטים, תועלת חלק ב, התועלת התשיעי, השורש התשיעי (עמ' 170): "כבר נתבאר זה השורש ברביעי מקמא ובשלישי מתוספת קמא"; פרשת משפטים, תועלת חלק ז, התועלת השלושים וחמישה, השורש הרביעי (עמ' 222): "כבר נתבאר זה השורש בסוף תוספת ביכורים"; פרשת שמיני,

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. **ובזה 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.

תכנית זו התיישמה רק בחלקה; הרלב"ג הקדיש חלק נכבד בביאורו לתורה להלכה. אמנם רוב העיסוק ההלכתי הושלם רק במהדורה בתרא בשרשים שבתועלות (ואף זו הושלמה עד אמצע ספר ויקרא בלבד)³⁰. אכן, בביאור התורה הותיר הרלב"ג מקומות שלא האריך בהם, וייעד הרחבה בחיבוריו האחרים, למשל: "ואין הִנֵּה מקום זאת החקירה, כי הוא יותר

התועלת העשרים וחמישה, השורש השביעי (עמ' 355): "כבר נתבאר זה השורש בראשון מתוספת עוקצין ובראשון מטהרות ומטבול יום". מכילתא – ראה לדוגמא פרשת משפטים, תועלות חלק ו, השורש הראשון (עמ' 217): "כבר נתבאר זה השורש במכילתא". ספרא – ראה לדוגמא פרשת משפטים, תועלות חלק א, התועלת הראשון, השורש השביעי (עמ' 144): "וכבר נתבאר זה השורש בספרא ובראשון מקידושין". ספרי – ראה לדוגמא פרשת משפטים תועלות חלק ה, התועלת השמונה עשר, השורש הששי (עמ' 210): "וזה מבואר ממה שאמרה התורה בנערה המאורסה בפרשת כי תצא למלחמה. כבר נתבאר זה השורש בספרי"; פרשת משפטים, תועלות חלק ז, התועלת השלושים ותשעה (עמ' 225): "כבר נתבאר זה בספרא פרשת קדושים תהיו ובספרי פרשת כי תצא". עוד יש לציין, שהפניות אלו למדרשי ההלכה הן מלבד השימוש השיטתי שעשה הרלב"ג במדרשי ההלכה המקבילים לחומשים שביאר, בין עם ציון ובין בסתם.

³⁰ עניין המהדורות יבואר בפירוט להלן במבוא זה, סעיף ד.

ראוי בחיבורים התלמודיים³¹; "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 התלמודיים³²; "ואין זה מקום החקירה בזה, אבל החקירה תהיה בגזרת ה' בספר המצוות אשר לנו³³.

בענין ספר המצוות – הרלב"ג ככל הנראה לא הוציא תכניתו אל הפועל³⁴, אך במהדורה בתרא של ביאורו לתורה הדגיש מאד גם עניין זה. ונצטט דברים אחדים שכתב בענין זה ידידי הרב ברוך ברנר³⁵:

דומני שיש להדגיש שאף על פי שאין הרלב"ג מקבל את מנין תרי"ג כמספר מדויק, אין לטעות בכוונת דבריו ולהבין כאילו אין הרלב"ג מייחס חשיבות למנין המצוות בכלל. 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, להבחין 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 כשתי תועלות. גם אם בתוך התועלת יכללו שני ענינים – תמנה התועלת כתועלת אחת. לעומת זאת,

³¹ פרשת משפטים, חלק ב, ביאור הפרשה כא, כד-כה, עמ' 37.

³² פרשת מצורע בביאור טו, כט-ל, עמ' 114.

³³ פרשת בהעלותך, התועלת השביעי. אגב, לא רק בעניינים הלכתיים הרלב"ג לא רצה להאריך יותר מדי, וייעד לזה חיבורים אחרים; כך נהג גם בענייני דרשות חז"ל, ראה פרשת ויגש, חלק א, ביאור המלות מו, טו – עמ' 517 (בענין יוכבד שלדברי חז"ל נולדה בין החומות): "והנה יש להמון בזה המאמר תועלת, כמו שנבאר בגזרת ה' בביאורנו דברי הדרשים האלו ודומיהם אם ירצה ה' יתעלה".

³⁴ לנסיונות שיחזור של מנין המצוות לשיטת הרלב"ג על פי ביאור התורה, ראה למשל בן אור, המצוות והפילוסופיה [הנסיונות מפוקפקים למדי לטעמנו, ולו רק בגלל העובדה שמהדורה בתרא של ביאור התורה – שדווקא בה הרחיב בין היתר גם בענין מנין המצוות כדלהלן בפנים – מסתיימת באמצע ספר ויקרא. עוד יש להעיר שכוונת הרלב"ג היתה לא רק למנות את המצוות, אלא בעיקר לכתוב פירוט מקור כל מצוה ומצוה בתורה, פרטי דיניה מן התורה ומדברי סופרים, ומקורותיה בתלמוד. ראה גם ברנר, מנין המצוות, עמ' 241 סוף הערה 23].

³⁵ ברנר, מנין המצוות, עמ' 240-241.

בתועלות במצוות, ישנם מצבים שנוח היה לו לנסח כמה מצוות בקטע אחד, אך כדי להבהיר לקורא שמדובר כאן 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: "התועלת העשרים ותשעה והשלושים הם במצוות, והם מה שצוה..."; כך גם קודם לכן שם: "התועלת העשרים ושבעה והעשרים ושמונה הם במצוות, והם מה שהזהיר שלא יראה לנו חמץ ולא יראה לנו שאור בכל גבולינו בשבעת ימי הפסח". וכעין זה במקומות נוספים.

נמצא שהרלב"ג נקט מגמה לראות בכל "תועלת במצוה" אשר בביאורו לתורה – מצוה אחת ממנין המצוות, ואם כן ברור שיש לדעתו חשיבות לעצם העיסוק במנין המצוות. כך ניתן גם להבין מלשונו בפרשת בא ח"ב יב, ט, בענין אכילת הפסח נא ומבושל, שם כתב: "והנה לפי דעתי, זה המאמר יקיף בשתי מצוות לא תעשה... והנה נבאר אמיתת זה אצל מְנוֹתְנוּ המצוות הנכללות בזאת הפרשה"; הרי שראה ברישום התועלות שבמצוות משמעות של מנין³⁶.

אכן, ראוי לציין שדיוק זה במנין התועלות כמנין המצוות – לא היה קיים בניסוח הראשון של תועלות פרשת בא. במהדורה קמא, המופיעה ברוב כתבי היד, וגם בדפוס ונציה, מוספרו צמד-תועלות אלה כתועלת אחת. אולם הדבר אינו מפתיע: הטיפול היסודי בנושא מנין המצוות, הכולל את מחלוקתו של הרלב"ג עם הרמב"ם – מופיע כולו במהדורה המאוחרת בלבד! במהדורה הראשונה הסכים הרלב"ג עם הרמב"ם, ומנה את איסורי נא ומבושל כאזהרה אחת, ורק במהדורה האחרונה חלק עליו ופיתח את הדקדוק במנין המצוות על פי שיטתו.

נציין דוגמא אחת מעניינת:

ביחס לפסוק, האמור בענין מזבח הזהב, "לא תַעֲלוּ עָלָיו קִטְרֹת זָרָה וְעֹלָה וּמִנְחָה וְנִסֶּךְ לֹא תִסְכּוּ עָלָיו" (שמות ל, ט), כתב הרלב"ג במהדורה קמא:

³⁶ בהערה 23 שם דן ברנר בדוגמאות נוספות.

לא תעלו עליו קטרת זרה זולת הקטורת אשר יתבאר ענינה במה שיבוא; ולא עלה ומנחה ושאר הקרבנות, כי זה המזבח לא ישמש זולתי להקטרת הקטורת, והיא מצות לא תעשה. 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.**

לעומת זאת במהדורה בתרא כתב³⁷:

... והוא גם כן מצות לא תעשה; ואולם הרב המורה לא מנאה, ולא ידעתי למה, כי לפי שרשיו היה ראוי שתמנה.

במהדורה קמא עמד הרלב"ג על הבעיה שבשיטת הרמב"ם (ספר המצוות, לא תעשה פב) המונה העלאה על גבי המזבח וניסוך כמצווה אחת למרות שנאמר בפסוק לאו ביחס לכל אחת מהן³⁸; אך הוסיף ב"כניעה" – "ודעתו רחבה מדעתנו". לעומת זאת, במהדורה בתרא חיזק את תמיהתו, ואף נקט בפועל עמדה בניגוד לרמב"ם, בחלק התועלות (עמ' 363)³⁹:

התועלת התשיעי והעשירי הוא במצוות, והוא מה שהזהיר שלא להעלות על מזבח הזהב קטורת זרה עולה ומנחה, וכן ההיקש בכל דבר שאינו ראוי לו; ושלא לנסך עליו נסך. שנאמר: 'לא תעלו עליו קטרת זרה' (ל, ט).

אמנם הרלב"ג כלל את שתי המצוות בקטע אחד, אך החלוקה לשתי תועלות, התשיעי והעשירי, מלמדת שהרלב"ג החשיב אותן כשתיים.

בענין ביאור המסכיות – גם תכנית זו כנראה לא יצאה לפועל, אולם מצאנו פעם אחת שהפנה הרלב"ג לפירושו למסכת ברכות⁴⁰:

³⁷ פרשת תצוה בביאור ל, ט – עמ' 349, וראה שם הערת נוסח קמ.

³⁸ ראה זוהר הרקיע לתשב"ץ (לאוין סימן טט) שגם כן תמה על הרמב"ם בזה, והביא דברי הרלב"ג. וראה גם מנחת חינוך (מצוה קד) שכתב: "ואני תמה על כל מוני המצוות למה לא מנו בשני לאוין, לאו להקטיר עליו, ולא דנסך, כיון דכתיב בכל אחד תיבת 'לא'...". אמנם, כבר רס"ג מנה כאן שני לאוין; וראה מה שכתב בזה הגר"פ פערלא בביאורו לספר המצוות לרס"ג (ל"ת קפד-קפה).

³⁹ במהדורה קמא אין תועלות בפרשת תצוה, והיא מסתיימת כך: "והנה התועלות המגיעות ממה שנכלל באלו הפרשיות התבארו מדברינו במה שקדם", וממשיך לפרשת כי תשא. ראה עמ' 355 הערת נוסח עו.

⁴⁰ פרשת דברים בביאור ג, א.

ואולם לרז"ל בזה המאמר על צד ההפלגה והגוזמא ויש לו פנים זולת מה שיובן ממנו להמון כמו שבארנו בביאורנו במסכת ברכות על מה שאמרו רז"ל עקר טורא בת תלתא פרסי⁴¹.

מסתבר, אפוא, שלכל הפחות התחיל לבצע את תכניתו, והחל בכתיבת ביאור לתלמוד, אך אפילו הביאור למסכת ברכות לא הגיע לידינו⁴².

ויתכן שיש גם הפניה לפירושו למסכת שבת בביאור לשמואל-א, כא, ז :

... ולזאת הסבה בעינה יותר לכבות את הנר בשבת בשביל החולה שישן, כשהיה בחליו סכנה, ולא יותר לטלטל את הנר להוציאו חוץ מחדר החולה, כמו שביארנו במקומו⁴³.

כתבנו לעיל שהיות הרלב"ג חכם תלמודי-הלכתי דומה שיש בה מן החידוש; ונרחיב מעט בענין זה⁴⁴:

כאמור, ביאור הרלב"ג לפרשות ההלכתיות גדוש בעניינים תלמודיים והלכתיים, הכוללים בין היתר הגדרות חדות כדרך הפילוסופים. עד כה, עניינים תלמודיים מעטים בדברי הרלב"ג נודעו ונידונו; ונציין דוגמאות אחדות: א. בענין איסור מלאכה בשבת הגדיר הרלב"ג:

גדר המלאכה הוא שהיא פעולה אנושית מסודרת משכל מעשי, והיא תַעֲשֶׂה

בתואר מוגבל ובכלים מוגבלים, יכוון בה תכלית-מה מהתכליות שהם טוב⁴⁵.

לאור הגדרה זו כתב בביאור הפרשה⁴⁶:

⁴¹ ענין זה מופיע בבבלי ברכות נד, ב.

⁴² יש לציין שברשימת ספרים המזוהה כרשימת הספרים בספרייתו האישית של הרלב"ג בכתב ידו, נזכר הפריט הבא: "חדושי ברכות, לי אני לוי"; ראה וייל, ספריית רלב"ג, עמ' 47 [על ערכן של רשימות ספרים כמקור רב ערך לשחזורם של ספרים אבודים (ובין היתר של הרלב"ג), ראה עמנואל, שברי לוחות, עמ' 24-26 ובספרות שצויינה שם]. ראה 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...".

⁴³ ענין זה קשור לבבלי שבת כט, ב – ל, א. וראה מה שכתב הרלב"ג בפרשת יתרו, חלק ג, התועלת האחד עשר, השורש הארבעה עשר (עמ' 382) [מצוטט להלן בפרק יא – "שורשים כוללים" שאינם חלק מה"מקומות" סעיף ד "פיקוח נפש"].

⁴⁴ הדברים להלן על פי מאמרי: כהן, קטע חדש.

⁴⁵ פרשת יתרו, חלק ג, התועלת האחד עשר, הפתיחה לשרשים (עמ' 376).

והוא מבואר עוד שהאכילה אינה מלאכה, אבל היא נכנסת בגדר הפעולות הטבעיות, כי הבעלי חיים כולם יעשו זה הפועל, ולזה לא נאסרה בשבת, כמו שאמר זה בביאור באומרו: 'אכלהו היום כי שבת היום לה' (טז, כה). ולזה גם כן לא תהיה מלאכה שבירת הדברים שתהיה לצורך האכילה – כאילו תאמר שבירת האגוז לאכול מה שבתוכו, כי זה יעשוהו גם כן הבעלי חיים בשנייהם, וגם שבירת הכלים לקחת מה שבתוכם מן האוכלים, כשלא יכוין שתעשה השבירה ההיא באומנות, כי כן תמצא בבעלי חיים שיעשו זה כשיוכלו עליו. ולזאת הסיבה בעינה מותר לאדם לחתוך האוכלים לו, או לבהמתו.

ובחלק התועלות כתב⁴⁷:

מה שאינו מסודר משכל מעשי – לא יכנס בגדר המלאכה; כמו שבירת הפירות לאכול מה שבתוכם, ושבירת הכלים לקחת האוכל או המשקה שבתוכם, אם לא עשה השבירה בדרך מלאכה ואומנות. וזה, כי הבעלי חיים יעשו גם כן כשיוכלו עליו, ולזה לא נכנס זה בגדר המלאכה.

הגדרת הרלב"ג את המלאכה כ"פועל-מה אנושי תהיה התחלתו מן השכל המעשי, יכוון בו תכלית מן התכליות" (שם, עמ' 341 בפסקא "וראוי שתדע כי מלאכה"), מלמדת שפעולה הנעשית גם על ידי בעלי חיים אינה פעולה שכלית אסורה, אלא פעולה טבעית מותרת. הדברים שבביאור הפרשה צוטטו בספר שביתת השבת לר' יצחק מאלצאן, מלאכת דש (באר רחובות, אות צט) אשר כתב:

ועתה אנהרינהו לעיינין הרלב"ג בפ"י התורה פ' יתרו כתב וז"ל... והנה ע"י

הנחה זו יפתחו הרבה מנעולים ויתישרו כמה גבנונים כאשר אבאר...⁴⁸

ב. בענין העברת ארבע אמות ברשות הרבים, כתב הרלב"ג⁴⁹:

⁴⁶ פרשת יתרו, בביאור כ, י – עמ' 351.

⁴⁷ התועלת האחד עשר, השורש השני – עמ' 377.

⁴⁸ אמנם ראה שם בסוף דבריו. וראה עוד בית ישי לגר"ש פישר שליט"א (ירושלים תשמ"ז) סימן יז. וראה גם מה שביארו, על פי דברים אלו, הגרא"י ולדנברג ז"ל (ציץ אליעזר חלק יא סימן כ), ומו"ר הרב נ"א רבינוביץ שליט"א (יד פשוטה זמנים ח"א עמ' ריח, תרה).

⁴⁹ פרשת יתרו, חלק ג, ביאור הפרשה כ, י – 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... . ואולם הרב רבינו משה ז"ל (הלכות שבת יג, יז) 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 נִכְאָה זה מפשטי דבריו, כמו שיתבאר למעיין בהם.

אכן גם רבינו חננאל ורש"י ועוד ראשונים כתבו כפי שעולה מדברי הרמב"ם, שיש צורך בארבע אמות ברשות הרבים ללא צירוף רשות היחיד.

דברי הרלב"ג הובאו במרכבת המשנה על הרמב"ם שם, אשר הביא ראיות לשיטת הרמב"ם⁵⁰. והרב הקדוש מנחם זמבא הי"ד בספרו תוצאות חיים (סימן ז ס"ק ג) ביאר סברת המחלוקת:

ביאר הרלב"ג (פי יתרו), דכוונת רמב"ם בזה שדקדק שד' אמות בשני רה"ר מצטרפים, לומר דלא סגי אם תחילתו רה"ר וסופו רה"ר, כגון אם העביר שתי אמות ברה"ר ואמה רה"י ואמה רה"ר לבסוף, אלא בעינן לחיובא שיהיה כל הד"א ברה"ר. והטעם, משום **דכל מעשה המלאכה בעינן שתהיה במקום חיובא, דהיינו ברה"ר**, אבל לא מהני רה"י שבינתיים להשלים השיעור. **אולם הרלב"ג חולק שם**, ודעתו דכיון דתחילתו רה"ר וסופו רה"ר, אף שהרשות שבנתיים רה"י, חייב, דרה"י משלים השיעור. וטעמו, דסובר כי **העברה שבאמצע אינו חלק המלאכה**, אלא ענין מלאכת ההעברה ברה"ר הוא מה שנעתק החפץ מתחילתו של הד"א לסופן, ולא מה שמעבירו בהמשך הזמן, ומש"ה לא איכפת לן מה שאינה באמצע ברה"ר עצמה... **מוכח דמחלוקתם**

⁵⁰ וראה גם מה שכתב מו"ר הרב נ"א רבינוביץ שליט"א ביד פשוטה זמנים ח"א עמ' שפ-שפא.

בעצם ענין העברה אם הוא העתקת החפץ מתחילת ד' עד סוף ד', או כל המשך

הזמן. ונ"מ אם רה"י משלים השיעור.

לפי דבריו, נחלקו הרמב"ם והרלב"ג בהגדרת מלאכת העברת ארבע אמות ברשות הרבים. הרמב"ם סובר שכל מעשה המלאכה צריך להיות במקום החיוב, דהיינו ברשות הרבים. לעומת זאת, הרלב"ג סובר, שהגדרת מלאכת ההעברה ארבע אמות ברשות הרבים עיקרה הוא העתקת החפץ מחוץ לארבע אמות, ולא ההעברה באויר רשות הרבים ארבע אמות, ולכן אין זה משנה שחלק מן ההעברה נעשה ברשות היחיד.

ג. בענין עבד עברי, כתב הרלב"ג⁵¹:

השרש הששי הוא שאם מת האדון ולא הניח בן, הנה העבד יוצא לחופשי ואינו עובד שאר יורשי האדון. וזה, כי מה שנהוג מהירושה הוא לבן, לא לשאר הקרובים, ולזה הוא מבואר כי כשנמכר לו – לא נמכר לזה התכלית. ועוד, שהבן לבדו מצאנו שהוא קם תחת אביו בזה הענין, לא שאר קרוביו, ולזה אמר באמה העבריה 'ואם לבנו ייעדנה (כא, ט) – לא לאחיו ולא לשאר קרוביו. ולזה

גם כן יתבאר שאין האדון שליט למכור עבדו או לתתו לאחר⁵².

והדברים הובאו בקיצור בכסף משנה על הרמב"ם הלכות עבדים ב, יב: "וכתב רבי לוי בן גרשון בפרשת משפטים, שיתבאר מזה שאין האדון שליט למכור עבדו, או לתתו לאחר"⁵³.

והרב מ"מ כשר בתורה שלמה כרך יז, מילואים סימן ד סעיף ז כתב:

בשו"ת זרע אברהם סי' כג מביא דברי הרלב"ג אלה, וכותב לבארו, שכוונתו לומר שענין זה שעבד עברי עובד את הבן אינו משום ירושה, אלא שהוא דין וגזה"כ מפאת מעלת הבן שיקום תחת אביו וכאילו האב בחיים דמי... ועל

⁵¹ פרשת משפטים, חלק א, התועלת הראשון, השורש הששי (עמ' 144). עניין זה ידון בהרחבה בדיונונו על "המקום הרביעי" – פרק ה, סעיף ג "עבד עברי שמת אדונו".

⁵² כשם שלגבי יעוד וירושה, הבן בלבד הוא אשר קם תחת אביו, כך אין זר יכול להכנס תחת האדון על ידי קניית העבד; כי כשנמכר – לצורך עבודת אדון זה, או לצורך עבודת בנו שקם תחתיו בירושה בדרך כלל. ראה רמב"ם הלכות עבדים ד, י, שם למד זאת מן הדמיון לאמה שבה נאמר: 'לעם נכרי לא ימשל למכרה' (שמות כא, ח).

⁵³ ראה בספר המפתח במהדורת פרנקל רשימה של אחרונים שדנו בדברים, ויש להוסיף: שו"ת אבני נזר יו"ד סימן שיב ס' נט. וראה גם הרב ישראל זאב גוסטמן, קונטרסי שיעורים על קידושין, ברוקלין ניו יורק תש"ל, דף צד, ג ואילך.

יסוד זה מאריך ששה עמודים מאות ז עד יט להקשות עליו ולתרוצו בכמה אופנים. והנה זה גרם לו, שלא עיין בדברי הרלב"ג במקורם⁵⁴, וז"ל בפי משפטים השורש השישי, שאם האדון מת ולא הניח בן... . מבואר מדבריו שדין זה הוא מצד ירושה ועל מנת כן נמכר, ויש דין שרק הבן קם תחת אביו ולא שאר קרוביו...⁵⁵.

ד. בענין שאלה בבעלים, כתב הרלב"ג⁵⁶:

... ואם בעליו עמו בשעת שאלה – לא ישלם דבר, כי מפני שבעליו היה תחת ידו בשעת שאלה, הנה לא יתכן שישתעבד זה לו אז בשמירת הבהמה, כי לא יהיה האדם עבד ואדון יחד לאיש אחד⁵⁷. ועוד, כי האדם כשהיה עושה מלאכת אחר, ייטב בעיניו לההנות בעל המלאכה, כדי שיתן לו שכר המלאכות אשר לו, ולזה לא יחוש אז אם יקח בהמתו או כליו אף על פי שלא יקבל עליו שמירתו.

⁵⁴ הושה למנחת חינוך (מצוה מה) שתמה על דברי הרלב"ג, והוסיף: "... ואין ספר רלב"ג בידו. ומ"מ סברת הרלב"ג נראה...".

⁵⁵ מענין לציין מה שכתב שם רמ"מ כשר בהמשך: "אני משער שכל הקטע הזה מה שכתוב בכס"מ בשם הרלב"ג היא הוספה על הגליון בכת"י של הכ"מ ונכנסה בטעות בפנים, ואין זה לשונו של הכס"מ. וטעמי משום שהכס"מ בהל' עבדים אינו מזכיר את הרלב"ג רק בהלכה זו, והמעין ברלב"ג רואה שישנם הרבה עשרות חידושי הלכות בהל' עבדים שהבאתי אותם בביאורי, ואם הכס"מ השתמש ברלב"ג היה לו מקום להביאם, ולמה בחר לו רק פעם אחת ודוקא הלכה שהוא בעצמו בפ"ב (צ"ל: בפ"ד) כתב דדבר פשוט הוא, לכן ברור לי שזהו רק הוספה מהגליון, ויש לבדוק בכת"י של הכס"מ לברר הדבר".

⁵⁶ פרשת משפטים, חלק ד, בביאור כב, יג-יד (עמ' 82).

⁵⁷ על פטור השואל כאשר בעליו עמו – ראה משנה בבא מציעא ח, א (דף צד, א-ב), ובגמרא שם צה, ב; תוספתא בבא מציעא ח, כ-כא; מכילתא דרשב"י (עמ' 206); ועוד: וראה גם בדברי הרלב"ג שם התועלת הארבעה עשר וכו' השורש השישי (עמ' 200-201). בעיקר דין זה של שאלה בבעלים התלבטו ראשונים ואחרונים, מה טעם פטור השואל אם היה עמו בשעת השאלה ולא היה בעת הגנבה והמיתה, וכך מה טעם פטור השואל אם הבעלים עוסקים עמו במלאכה אחרת [ראה למשל חוות יאיר סימן רכג: "והנה בגוף הדין תמהתי כל ימי, אחר שפיקודי ה' ישרים וכלם נכוחים בטוב טעם וישרים למוצאי דעת, והאריך בהם הרמב"ם במ"נ חלק ג' ב"ד כללים וממנו ינקו ולקחו כל הבאים אחריו בטעמי מצות בנגלה, ומי יתן ואדע לקרב הדבר הזה אל השכל, ודמיה למ"ש פלוני [ע"מ מס' כתובות נ"ב ע"א] אלו הוינא התם אמינא משיב רעה תחת טובה וגוי, וכי משום שהמשאיל במלאכתו של שואל ילקה באבדון ממונו ביד שואל, כי לולי דרז"ל ל"ק דהיה י"ל פי' הכתוב עמו ר"ל אצל דבר ששאל לחבירו והיה לו להשגיח עליו וק"ל"]. הרלב"ג מוסיף סברא לדין זה, שבמצב של שאלה בבעלים אין השואל מקבל על עצמו שמירת הבהמה, כיון שבאותה העת הבעלים הם הכפופים לשואל במלאכתו. וממשיך הרלב"ג בטעם נוסף, המצוי לדעתו בפשוטו של המשך הפסוק: "אם שכיר הוא בא בשכרו".

וראה מה שביאר על פי זה הגרי"פ פערלא, ספר המצוות לרס"ג ח"ג, דף קנג ע"א-ע"ב.
וראה גם תורה שלמה כרך יח, מילואים סימן ח. וראה גם מה שכתב מו"ר רנ"א רבינוביץ
ביד פשוטה להלכות שאלה ופקדון ב, א, עמ' שכז-שכח.

כוחו הגדול של הרלב"ג בתלמוד והלכה הביאו לחלוק על הרמב"ם בעניינים אלו – כפי
שראינו, וכפי שנראה גם בהמשך. הוא לא נרתע גם כשדברי הרמב"ם מיוסדים על דברי
גאונים; ונדגים:

במסכת כתובות שנינו (ו, א – דף סה, ב)⁵⁸:

מציאת האשה, ומעשה ידיה – של בעלה. וירושתה – הוא אוכל פירות בחייה.
בושתה ופגמה – שלה. רבי יהודה בן בתירה אומר: בזמן שבסתר – לה שני
חלקים, ולו אחד; ובזמן שבגלוי – לו שני חלקים ולה אחד. שלו – נותנין לו
מיד; ושלה – ילקח בהן קרקע, והוא אוכל פירות.

לדעת תנא קמא – כל דמי בושת ודמי פגם, שחייב לשלם לה מי שחבל בה, שלה הם. לדעת
רבי יהודה בן בתירה – יש הבדל בין חבלה שבסתר לבין חבלה שבגלוי, אבל בכל מקרה לא
כל הדמים שלה.

ופסק הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק ד, טו):

החובל באשת איש – השבת והריפוי לבעלה והצער שלה. והבושת והנזק, אם
בגלוי הוא, כגון שחבל בפניה ובצוארה או בידיה וזרועותיה – השליש שלה,
ושני שלישים לבעל; ואם בסתר הוא הנזק – השליש לבעל ושני שלישים
לאשה. שלבעל – נותנין לו מיד; ושלאשה – ילקח בהן קרקע והבעל אוכל
פירות.

דהיינו שהרמב"ם פסק כרבי יהודה בן בתירה (וכן כתב גם בפירוש המשנה).

מקורו של פסק זה בדברי הרי"ף בשם רב האי גאון (כתובות דף כח, ב בדפי הרי"ף):

כתב רבינו האי גאון ז"ל, כך העלו בישיבה, אע"ג דיחיד ורבים הלכה כרבים,
בזו הלכה כר' יהודה בן בתירא, מדקא מקשו רבנן ומפרקי אליבא דר' יהודה
בן בתירא, שמע מינה דהלכתא כוותיה.

⁵⁸ מתוקן על פי כ"י קאופמן.

אולם עובדה זו לא הרתיעה את הרלב"ג שנשא ונתן בדברים, וכתב בענין הפסוק: "וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנִגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיִצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אֶסוֹן... (שמות כא, כב)⁵⁹ :

והנה יתבאר מאלו הדברים שהבושת הוא שלה, וכן יראה מהתוספתא בפרק שלושה עשר אבות נזיקין⁶⁰, ומהמשנה בששי מכתובות, כי החולק על זה הדעת שם הוא יחיד, וכן הענין בתוספתא. 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, והוא מה שנתבאר בזה בחמישי מקמא אשר יחוייב ממנו שיהיה הבושת שלה; וזה, שאם היה צודק התירוץ שתירצו שם⁶¹ כשהוקשה להם האם מי שבייש עני בן טובים יחוייב לתת בושת לכל בני המשפחה, ואמרו: "התם לאו גופיה, אשתו גופיה", היה מחוייב שיהיה הנזק שלו כיון שאשתו היא גופו, או שיהיה לו חלק בנזק, וזה דוחה מה שנזכר מזה בחמישי מקמא ובששי מכתובות⁶². ולזה נראה בעיני שאין הלכה כדברי אותו היחיד, כי לא נדחה תלמוד ערוך מפני שנוי דחיקי

כמו שכתב רבינו האי ז"ל.

הרלב"ג טוען שכיון שהנזק והצער של האשה, כמבואר בבבא קמא מט, א, כך גם הבושת שלה, ולכן אין לפסוק כרבי יהודה בן בתירה⁶³. ביאור הגמרא בכתובות בדעת רבי יהודה בן בתירה שגם לבעל יש חלק בדמים מכיון שאשתו כגופו, הוא דחוק ("שנויי דחיקיי") ואינו צודק לדעת הרלב"ג, כיון שהוא אינו מתיישב עם הגמרא המפורשת בבבא קמא ("תלמוד ערוך")⁶⁴. לפיכך,

⁵⁹ פרשת משפטים, תועלות חלק ב, התועלת השמיני, השורש האחד עשר – עמ' 163-164.

⁶⁰ בבא קמא ט, יד.

⁶¹ כתובות סו, א.

⁶² אם חלק מן הבושת לבעל, מן הטעם שאשתו כגופו, כיצד יובן שהנזק והצער לאשה בלבד (בבא קמא מט, א), ושהפגם (=נזק) שלה בלבד (כתובות סה, ב; ועל פי ההבנה שריב"ב חולק רק בבושת)?

⁶³ ראה עוד בביאור הגר"א לאבן העזר סימן פג, שהקשה על הטענה המובאת בשם רב האי גאון ז"ל.

⁶⁴ יש לציין שעקרון זה מופיע באיגרת הרמב"ם לחכמי לונל (מהדורת ר"י שילת, עמ' תקז; מהדורת בלאו, עמ' 618): "לא נניח תלמוד ערוך ונפסוק ההלכה ממשא ומתן של גמרא". וראה להלן שיתכן בהחלט שהרלב"ג הכיר (לכל הפחות) את איגרות הרמב"ם שנשלחו לפרובנס.

אף על פי ששקלו וטרו בגמרא אליבא דרבי יהודה בן בתירה אין לפסוק כמותו (ולא כדברי רב האי גאון).

ראינו אפוא שגם העובדה שרב האי גאון, הרי"ף והרמב"ם בדעה אחת, אינה מונעת מהרלב"ג לדון בדברים ולחלוק על דבריהם.

גם בנושאים פילוסופיים עמד הרלב"ג על דעתו בביאור התורה גם במקום גדולים, ואפילו יצא כנגד דעות בדברי חז"ל שלא נראו לו נכונות; נציג שתי דוגמאות, האחת מפרשת בראשית והשניה מפרשת בחוקותי :

א. כך כתב הרלב"ג בפרשת בראשית⁶⁵ :

ואומרו 'ויאמר אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב וגו'" – הוא בריאה ונתנית טבע, לא מצוה; והעד הנאמן – אומרו בסוף הענין: 'ויהי כן' (פסוק ל). ואופן הבריאה הזאת, הוא שנתן בכח האדם שיהיו הצמחים מזון לו, עם היותם רחוקים מאד מטבעו. וכן נתן זה הכח לשאר הבעלי חיים.

המזון צריך להתאים לניזון⁶⁶. באופן בסיסי צמחים אינם נאותים לתזונת האדם כיון שהם רחוקים ממדרגתו. כדי שצמחים יהיו מזון נאות לאדם היה צריך הקב"ה לברוא באדם טבע לזה⁶⁷. הפסוק "ויאמר אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע לכם יהיה לאכלה" מתאר בריאת טבע זה. ראייה ממשוטו של מקרא להבנה זו של הפסוק הוא הביטוי החוזר בסיפור הבריאה פעמים רבות לאחר ציווי ה' על בריאה – 'ויהי כן'. אם נבין את הפסוק כשאר המפרשים ביטוי זה יתייחס לבריאת האדם שהוזכרה בפסוק כז.

אמנם ביאורו של הרלב"ג עקרוני בעינינו מבחינה מחשבתית :

ומזה המקום יסור הספק אשר יסופק מזה המאמר. וזה, שהוא מבואר מצד העיון ומצד התורה שהרצון האלהי לא ישתנה, וכבר יקָשָׁב שיחוייב מזה

⁶⁵ פרשת בראשית, חלק ו, ביאור המילות א, כט-ל – עמ' 72-73.

⁶⁶ ראה פרשת שמיני פרק יא אחרי פסוק ח בפסקא "והנה התנה" – עמ' 264: "המזון, כל מה שהוא יותר דומה לעצם הניזון הוא יותר נאות לו".

⁶⁷ ראה גם מלחמות ה' מאמר ששי חלק ב פרק שמיני: "... ואחר כך ספר שכבר אמר להם השם יתברך הנני נותן לכם טבע וכח שיהיה כל עשב זרע זרע ופרי העץ הזרע זרע נאותים לכם למזון, וזה אמנם היה בְּשֵׁשׁם באדם כח לשנות אלו הדברים כשיזון מהם, ולהשיבם אל עצם הניזון".

המאמר שישתנה רצון ה' במה שיצוהו מהמצוות; וזה, שכבר יִחַשֵׁב שה' יתעלה מנע בזה המאמר אכילת הבשר לאדם, ואחר כן התירו לנח, אמר: 'כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה' (ט, ג); וזה שקר עצום ראוי שיברח ממנו כל בעל דת. וכבר אמרו זה במדרש קצת מרבתינו ז"ל (סנהדרין נז, א; נט, ב),⁶⁸ אלא שבאלו העניינים וכיוצא בהם לא נביט למאמר אומר, כמו שהורה אותנו הרב המורה⁶⁹, אבל נימשך למה שיאות אל שורשי התורה והעיון. והוא

⁶⁸ וכן דעת רוב הראשונים, שהבשר נאסר לאדם הראשון, ולאחר זמן השתנה הדין. ראה רש"י, רשב"ם, ראב"ע, רד"ק, רמב"ן, ועוד רבים.

⁶⁹ ראה למשל מורה הנבוכים ב, ל (עמ' שו): "... סוף דבר לא תביט באלו המקומות למאמר אומר"; הלכות קידוש החודש יז, כד: "... כל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמיתתו בראיות שאין בהן דופי, אין סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו, אלא על הראייה שנתגלתה והטעם שנודע". וראה גם מורה הנבוכים ב, טו: "כל מה שהתבאר במופת לא תוסיף אמתתו ולא יחזק האמת בו בהסכים כל החכמים עליו, ולא תחסר אמתתו ולא יחלש האמת בו בחלוק אנשי הארץ כולם עליו". וראה להלן בפנים בדוגמה הבאה. מעניין לציין שראב"ם, בנו של הרמב"ם, גם כן כתב כדברים האלה בשם אביו, ראה מאמר על אודות דרשות חז"ל, מהדורת ר"ר מרגליות, עמ' פג-פו (הנוסח מתוקן על פי אלבוים, להבין דברי חכמים, עמ' 150-152): "דע, כי אתה חייב לדעת. כל מי שירצה להעמיד דעה ידועה, ולישא פני אומרה, ולקבל דעתו בלי עיון והבנה לעניין אותה דעת, אם אמת אותה אם לא, שזה מן הדעות הרעות, והוא נאסר מדרך התורה וגם מדרך השכל... ואין הפרש בין קבלת אותו דעת להעמידה בלא ראייה, או בין שנאמין לאומרה ונשא לו פנים ונטען לו, כי האמת אתו בלי ספק, מפני שהוא אדם גדול, הימן כלכל ודרדע, שכל זה אינו ראייה אבל אסור, ולפי הקדמה זו לא נתחייב מפני גודל מעלת חכמי התלמוד ותכונתם, לשלמות תבונתם בפירוש התורה ובדקדוקיה ויושר אמריהם בביאור כלליה ופרטיה, שנטעון להם ונעמיד על דעתם בכל אמריהם ברפואות ובחכמת הטבע והתכונה, ולומר אותן כאשר נאמין אותן בפירוש התורה, שתכלית חכמתה בידם, ולהם נמסרו להורות לבני אדם, כענין שנאמר: 'על פי התורה אשר יורוך'... אבל יש לנו ולכל נבון וחכם להתבונן כל דעה וכל מאמר על הדרך שיש להתבונן אותה, ולאמת ולקיים מה שראוי לקיימו, ולבטל מה שראוי לבטלו, ולעמוד מלפסוק הדין במה שלא הוכרע האחד משני הפכים, אמרו מי שאמרו... ועניינים אלו וכיוצא בהם אין להבינם ולהתבונן אותם מפני שהיה גדול העצה והחכמה, אלא מפני הראיות והמופתים שיש עליהם, וכן אמר אבא מורי ז"ל במורה...". וראה גם המספיק לעובדי השם, רמת-גן תשמ"ט, עמ' 176-178: "המנהגים הרווחים המפורסמים או שאינם מפורסמים הקדומים או המחודשים הנעשים בנוכחות נכבדים או שאינם נעשים בנוכחותם אם הראייה קובעת את היותם פגומים אין מחויבים ללכת על פיהם מפני שאין זה מן הנמנע שיתברר למאחרים מה שלא התברר למי שקדם להם וזאת אף על הרוב מפני שהמאחר מקבל בצורה מובנת יותר מה שהקודם כבר טרח עליו וביררו והוא מתפנה לבירור מה שלא ביררו ולהסיק מה שלא הסיקו אותו הקודם משום התעסקותו בזולתו, ועל כן ההנחה המוקדמת שהוסכם עליה בהלכה אצל חכמי התלמוד היא הלכתא כבתראי וזאת למרות שאמרו גדול צפורן שלראשונים מכריסן שלאחרונים, ואין זה משום שלמות המאחר על פני הקודם לגבי כל האנשים ובכל המצבים אלא משום שהמאחר מעיין במאמרי הקדמונים ובונה עליהם ולומד מהם ובאמצעות כללי ההיקש הוא מסיק תוצאות שמחויבים לפעול לפיהן במידה שהדברים הקודמים נכונים והרכבתם והמסקנות מהם הם על פי הכללים המחויבים... אין סיבה אפוא לבעל המחשבה הבריאה והדימוי השלם שיתנגד לדעה שביאר אותה אחד המאחרים

מבואר שאין ההאמנה בכל מה שאמרוהו רבותינו ז"ל מחוייבת לנו, כי כבר
יִמְצָאוּ בהם דברים סותרים קצתם קצת, ולזה לא נרחיק היות בהם דברים
בלתי צודקים בכמו אלו הדברים.

בלשון חריפה מאד יוצא הרלב"ג כנגד הפירוש המובא בחז"ל. לדעתו, ההבנה שאכילת בשר
נאסרה לאדם הראשון והותרה לנח היא "שקר עצום" כיון שהיא מניחה שישנו שינוי ברצון
האלוקי – ולכן "ראוי שיברח ממנו כל בעל דת". הרלב"ג אינו נרתע מלומר את דעתו בלשון
זו אף שדעה זו מופיעה בתלמוד, כיון שלדעתו חובת הנאמנות ל"שורשי התורה והעיון"
גוברת. גישתו זו היא בעקבות הרמב"ם⁷⁰.

באמצעות ראיות נכונות על ידי שיאמר לו מי שקדם לך לא ביאר זאת. ידוע לך שרבים מהגאונים ז"ל היו
משיגים על מי שקדם להם ומגלים מה שנסתר מהם עיין בהשגות רבינו יצחק בעל ההלכות ז"ל על פירוש
רבינו האיי גאון זצ"ל למרות גודל יכולתו ושפע חכמתו, ועל רבינו נסים בעל מגלת סתרים ז"ל תראה מה
שהשיג על כל אחד משניהם ועל זולתם בהלכות שחיברם ז"ל. ורבינו יוסף הלוי ז"ל תלמידו הכריע גם כן נגדו
בפירוש מספר שאלות. ואבא מארי זצ"ל למרות היותו נמנה עליהם (צ"ל: 'מתייחס אליהם', ראה רמב"ם,
הקדמות, עמ' רס הערה 4) וקורא להם בחיבורו הגדול רבתי משום שאביו ז"ל שהוא רבו הנו תלמידו של
רבינו יוסף ז"ל בכל זאת הוא חולק עליהם במקומות שבהם התברר לו שהאמת לצדו על פניהם, ואף חולק על
אביו ז"ל ואומר: ואבא מארי זצ"ל מן האוסרין ואני מן המתירין, כפי שתמצא דבר זה אמור אצלו בהלכות
שחיטה בספר קדושה, ואין גנאי בכך מצד בעלי החכמה והאמונה אלא מצד הצבור כעמי הארץ והדומים להם
אשר מחובתם לסמוך על דעת מי שנתמנה עליהם לא שהחכמים ילכו בעקבותיהם בדעותיהם". וראה גם
תשובות ראב"ם, מהדורת פריימן-גויטיין, ירושלים תרצ"ח, סימן מו, עמ' 51: "ולו טעה בו הגאון היותר גדול
שיהיה היה בזה טעות". וראה גם אצל רבי יהושע הנגיד, מבני בניו של הרמב"ם: "וידוע שכל ענין שהוכחה
עומדת בסתירה לו אין לשים לב לאומרו ואפילו יהיה הגדול שבגדולים" (תשובות רבי יהושע הנגיד,
מהדורת רצהבי, ירושלים תשמ"ט, עמ' 77). וראה מאמרי: כהן, מורשת אב, עמ' 194-198.

⁷⁰ אמנם, קיומם של איסורים שניתנו לישראל, שהיו היתר לבני נח, לכאורה סותר את דבריו אודות
השתנות הרצון האלוקי; ולכן מוסיף הרלב"ג ומבאר: "וכבר יִקְשָׁב שעם כל זה יתחייב לנו שישתנה הרצון
האלהי במה שיצוהו מהמצוות; וזה, שכבר התיר לבני נח אכילת כל בעל חיים – אמר: 'כל רמש אשר הוא
חי לכם יהיה לאכלה' (ט, ג), ואחר כך אסר קצתם בתורה! ונאמר, שאם היה בא האיסור הזה לבני נח
בכללם – היה זה בלי ספק שינוי בחוק הרצון האלהי; אבל למה שלא נאסר זה אלא לקצתם, והם בני
ישראל – הנה אין זה שינוי, כי אמנם רצה ה' יתעלה בישראל שיהיו יותר קדושים מכל האומות, כמו שאמר
בזה הענין בפרשת שמייני: 'והתקדשתם וְהִיִּיתֶם קְדוֹשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי (ויקרא יא, מד), ולזה מנע מהם קצת
מה שהתיר לבני נח. וכזה תמצא שאסר לבני אהרן קצת דברים הם מותרים לנו, לרצותו בהם שיהיו יותר
קדושים משאר בני ישראל; ואסר לכהן גדול קצת דברים הותרו לבני אהרן, לרצותו שיהיה יותר קדוש
מהם, כמו שנזכר בתורה (ויקרא כא, א-טו). ולזה אמר: 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר' (ישעיהו
מב, כא). ובכאן הותר זה הספק". העובדה שהאיסורים ניתנו אך ורק לישראל ולא לכל בני נח מלמדת לא
על השתנות ברצון האלוהי אלא על קדושתם של ישראל. תוספת איסורים לקבוצה מיוחדת מתוך הכלל
מעידה על קדושה – "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר".

ב. בפרשת בחוקותי כתב הרלב"ג⁷¹:

כבר ביארנו בספר מלחמות ה' שהדבקים בה' יתעלה תדבק בהם ההשגחה האלהית גם בכמו אלו הדברים הגופיים. ולזה אמרנו שמאמר מי שאמר 'חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא', **הם דברי יחיד, ואינם נאותים לפינות התוריות**; אלא אם יפורשו באופן אחר, כאילו תאמר שהם אינם באים לבד מצד ההשגחה הפרטית אשר היא תלויה בזכות המושגת, אבל נמצאם באים גם כן מצד ההשגחה הכוללת אשר היא תלויה במזל, ולזה נמצא רבים מהאנשים מושגחים בכמו אלו הטובות מזולת זכות ימצא להם.

כיון שהתורה מבטיחה להולכים בדרכיה ייעודים גשמיים, הרי שלא יתכן לומר שהענינים הגשמיים תלויים במזל ולא בזכות⁷². התנגדותו של הרלב"ג היא למאמר במסכת מועד קטן כח, א: "אמר רבא: חיי, בני ומזוני, לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא". קרוב לודאי שמקור דבריו של הרלב"ג כאן (ויתכן גם בדוגמא הקודמת) הוא באיגרת ששלח הרמב"ם לחכמי מונטפזשיר שבפרובנס בענין שאלתם על גזירת הכוכבים, וכך שאלו (בין היתר)⁷³:

⁷¹ פרשת בחוקותי בביאור כו, ד-ה – עמ' 446.

⁷² אלא אם כן נבאר שכוונת המאמר "חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא" היא לכך שענינים אלה מושפעים גם מן ההשגחה הכללית ולא רק מן ההשגחה הפרטית (ראה למשל תחילת פרשת וארא (עמ' 66) הערה 2), דבר המסביר אפשרות של רשע וטוב לו על פי המסודר לו באופן טבעי בהשגחה הכללית. ראה גם מלחמות ה' מאמר רביעי פרק ששי: "... ואמרו 'חיי בני ומזוני, לאו בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא'; **ואין ספק שלא באו לחלוק בזה המאמר על התורה שייעדה במקומות רבים להגיע כמו אלו הטובות הגופיות להולכים בדרכיה**, אבל יאמרו שזה הענין נתלה בכללות במזל; ולזה אין ראוי שיסופק אם יגיעו לרשעים כמו אלו הטובות, כי הם להם מצד המזל, לא מצד פעולותיהם הרעות". לענין "הטובות הגופיות" המגיעות למקיימי מצוות התורה מתייחס רבינו במקומות רבים, ראה למשל פרשת עקב התועלת השני: "כבר ימשכו משמירת מצוות התורה וחוקיה ומשפטיה טובות גופיות נפלאות, לא טובות נפשיות לבד; וימשך מהפך זה רעות גופיות עצומות, לא רעות נפשיות לבד. **וזה נכפל מאד בזאת הפרשה ובכל זה הספר** ...". ראה גם פרשת בהר כה, יט (עמ' 417), פרשת בחוקותי התועלת הראשון (עמ' 499). וראה גם מלחמות ה' מאמר רביעי פרק ששי, ומאמר ששי חלק ב פרק יג.

⁷³ נוסח השאלה התפרסם אצל מרכס, התכתבות, עמ' 346-349. הציטוט הוא בעמ' 344-345.

... ואע"פ שיש בדבר רבותינו ז"ל חיי ובני ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא. אין דעתינו רחבה כל כך להבין דבריהם ולפרוק משא הקושיות אשר בתלמוד נמצאות...

והרמב"ם השיב להם (בין היתר)⁷⁴:

ואני יודע שאפשר שתחפשו ותמצאו דברי יחידים מן החכמים בתלמוד ובמדרשות, שדבריהם מראין שבשעת תולדתו של אדם יגרמו לו הכוכבים כך וכך. אל יקשה זה בעיניכם, שאין הדרך שיניח אדם הלכה למעשה ויהדר אפירכי ואשינויי, וכן אין ראוי לאדם להניח דברים של דעת, ושכבר נתאמתו בראיות, וינער כפיו מהן, ויִתְּלֶה בדברי יחיד מן החכמים, שאפשר שנתעלם ממנו דבר, או שיש באותן הדברים רמז, או אמרן לפי שעה ומעשה שהיו לפניו. לדבריו אלו של הרמב"ם היתה השפעה גדולה בפרובנס (הן בהסכמה והן בהתנגדות)⁷⁵, ומסתבר שגם הרלב"ג הושפע מהם. בכל אופן לענייננו למדנו את כוחו הגדול של הרלב"ג, לעיתים בעקבות הרמב"ם ולעיתים נגדו, והכל לפי המקום והענין.

ד. מהדורות ביאור התורה

כדי לעמוד על בעיית המהדורות של ביאור הרלב"ג לתורה, נציג נושא אחד מביאור הרלב"ג לתורה בו באים לידי ביטוי הן קיומן של המהדורות והן הבעיה במהדורות הדפוס המצויות. כמו כן "ננצל" דוגמא זו גם כדי להציג את דברי הרלב"ג ב"דיון" עם הפרשנים שאותם ככל הנראה הכיר⁷⁶, ולכן הנושא יוצג בשלמותו. כמו כן דוגמא זו "תנוצל" להדגמת משהו מיחסו של הרלב"ג לרמב"ם.

⁷⁴ איגרות הרמב"ם, עמ' תפח.

⁷⁵ ראה למשל בית הבחירה למאירי מועד קטן שם: "... הוא מאמר יחיד לא יסבלוהו דרכי הדת בשום פנים". וראה מקורות נוספים ודיון בכל הענין (בלא להזכיר את הרלב"ג) אצל בנדיקט, פרובנס, עמ' 243 ואילך.

⁷⁶ רש"י – ראה למשל פרשת יתרו, חלק א, יח, כא (עמ' 300): "וזה אצלנו מה שאמר הרש"י ז"ל...". מעניין מאוד הוא הציטוט הבא, בו מזכיר הרלב"ג את ביאורו של רש"י לתלמוד (פרשת קדושים, בביאור 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 נשגח בפסק ההלכה ההיא;

מובן מאליו שעל מנת להוכיח את הדברים לא נצטט בתחילת פרק זה את דברי הרלב"ג על פי מהדורתנו אלא מכתבי היד עצמם, כפי שנפרט להלן.⁷⁷

1. אבנטו של כהן הדיוט

שנינו במסכת יומא (ז, ה – דף עא, ב)⁷⁸:

כהן גדול משמש בשמונה כלים, וההדיוט בארבעה: בכתונת, ובמכנסים,

במצנפת ואבנט. מוסיף עליו כהן גדול: חשן ואפוד ומעיל וציץ.

למקרא משנה זו יכול אדם לחשוב – ודומה שאכן פשוטה של משנה משמעו כך⁷⁹ – שישנם ארבעה בגדי כהונה שוים המשותפים לכהן גדול ולכהן הדיוט, אלא שלכהן גדול יש ארבעה בגדים נוספים. אולם, אף אם רושם זה מתקבל לאור משנה זו, הרי שלימוד של הנושא בכללו מעלה לכל הפחות ספקות אחדים באשר לדמיון שבין כמה מבגדי הכהן ההדיוט והכהן הגדול, ושמה שויון אין כאן ואך שיתוף השם יש כאן. עיקר עיסוקנו יהיה באבנט, ואף לגביו נתמקד רק בדעת הרלב"ג, אך טרם כל, נדון בקצרה לגבי הבגדים האחרים.

כי שם הלכות רבות בתלמוד הם מהגאונים הראשונים, כמו שזכר הרש"י ז"ל בפירושו למסכת חולין... [ראה 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"; וראה עוד שם נ, א, ד"ה "ואין הלכה כרבן שמעון [ב"ג]". וראה רב"מ לוי, רבנן סבוראי ותלמודם, ירושלים תרצ"ז, עמ' 51. וראה גם רא"ר זייני, רבנן סבוראי וכללי ההלכה, חיפה תשנ"ב, עמ' 71 והערה 3, וראה גם שם עמ' 185]. ראב"ע – ראה למשל פרשת יתרו, חלק א, יח, כא (עמ' 301): "כמו שכתב החכם אבן עזרא", ועוד מקומות רבים. לגבי פירוש הרמב"ן לתורה – ראה למשל סגל, פרשנות המקרא, עמ' קא, שלאור "המסורת" שהרלב"ג היה בן בתו של הרמב"ן היה משוכנע שהרלב"ג הכיר את פירושו של הרמב"ן ובכוונה התעלם ממנו כ"מחאה אילמת אבל חריפה לכל שיטתו של הפרשן הגדול". אכן ראה לעיל הערה 2 ש"מסורת" זו מפוקפקת. גם הביטחון שהרלב"ג ראה את פירושו של הרמב"ן אינו מוצדק, ראה למשל סימון, הפרשן, עמ' 259 שכותב: "רי לוי בן גרשום... איש פרובאנס שפירוש רמב"ן לא הגיע לידינו...". לטעמנו אין ראייה לא לכאן ולא לכאן, והשאלה אם הכיר הרלב"ג את פירוש הרמב"ן לתורה אינה מוכרעת. הרלב"ג אינו מזכיר את הרמב"ן בשום מקום בביאוריו, אך ישנם מקרים שניתן לשער שהוא מתייחס לפירושו על דרך ההסכמה או על דרך המחלוקת, ובכל אופן מידי ספק לא יצאנו. ראה מאמרי: כהן, השתדלות, עמ' 110-112. [וראה דוגמה אחת להלן פרק ו – "המקום החמישי", סעיף ז, הערה 38, ודוגמה נוספת להלן פרק ט – "המקום השמיני", סעיף ב, הערה 17].

⁷⁷ הדברים להלן על פי מאמרי: כהן, אבנט.

⁷⁸ מתוקן על פי כ"י קאופמן.

⁷⁹ ראה רמב"ן שמות כח, לא; מלאכת שלמה למשנה זו; גר"א או"ח סימן לב סמ"א.

כתונת – הבדל בין כתונת אהרון וכתונת בניו, עולה, לכאורה, מפשוטו של מקרא, שהרי בתחילה נאמר (שמות כח, ד) :

וְאֵלֶּה הַבְּגָדִים אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ חֹשֶׁן וְאַפֹּד וּמַעִיל וּכְתָנֹת תִּשְׁבָּץ מְצַנְפֹת וְאַבְנֵיט וְעֵשׂוּ
בְּגָדֵי קֹדֶשׁ לְאַהֲרֹן אַחִיךָ וּלְבָנָיו לְכַהֵנוּ לִי.

ולהלן שם מופיע אופן עשייתם של הבגדים, ולאחר תיאור עשייתו של הציץ המיוחד אך לכהן גדול ומקומו "על מצח אהרן", נאמר (פסוקים ט-מ) :

וְשִׁבְצָת הַכְּתָנֹת שֵׁשׁ וְעֵשִׂיתָ מְצַנְפֹת שֵׁשׁ וְאַבְנֵיט תַעֲשֶׂה מַעֲשֵׂה רֶקֶם. וּלְבָנֵי אַהֲרֹן
תַעֲשֶׂה כְּתָנֹת וְעֵשִׂיתָ לָהֶם אַבְנֵיטִים וּמַגְבְּעוֹת תַעֲשֶׂה לָהֶם לְכַבוֹד וּלְתִפְאֵרֶת.

לכאורה מפורש כאן שישנו הבדל בין כתונת התשבץ של הכהן הגדול לבין כתונתו של הכהן
ההדיוט ; אכן כך כתב ראבי"ע (בפירושו הארוך, פסוק ט) :

ואמר הכתוב על **כתנת אהרן** בתחילה 'וכתונת תשבץ' (לעיל פסוק ד), **שהיא**
משובצת לבדה, **ולא כן כתונת בניו**. והתשבץ עשוי לכבוד אהרון. וככה אמר
במעשה 'ויתן עליו הכתונת' (ויקרא ח, ז) הידועה שהיא המשובצת, ועל בניו
'וילבישם כתנות' (שם, יג), כמו 'ולבני אהרן תעשה כתנות' (להלן פסוק מ)⁸⁰.

לפסוקים המפורשים שצטטנו לעיל מוסיף ראבי"ע ראיה נוספת, שכתונת כהן גדול שונה
מכתונת כהן הדיוט ; בפרשת צו מתואר הביצוע של מינוי אהרון ובניו, ושם נאמר (ויקרא
ח, ז) : "ויתן עליו (=על אהרון) את הכתנת ויחגור אותו באבניט וילבש אתו את המעיל... ",
ובהמשך שם (פסוק יג) : "ויקרב משה את בני אהרן וילבשם כתנות ויחגור אתם אבניט...".
ראבי"ע מבחין בין הביטוי המיוחד "הכתנת" שנאמר ביחס לאהרון, הרומז לדעתו לכתונת
התשבץ, לבין הביטוי הסתמי "כתנות" שנאמר ביחס לבני אהרון.

⁸⁰ בפסוק מא שם נאמר : "והלבישת אתם את אהרן אחיך ואת בניו אתו ומשחת אתם ומלאת את ידכם
וקדשת אתם וכהנו לי". וכתב שם ראבי"ע בפירושו הארוך : "מלת אתם כוללת הכתונת המשובצת,
והמצנפת, והאבניט, שהם בגדי אהרן, גם כוללת הכתונות שאינם משובצות, והאבניטים, והמגבעות, שהם
בגדי בניו".

אולם, עם כל הפשטות בפירושו של ראב"ע, לא הכל סברו כך. זאת על יסוד פסוק נוסף שנאמר בקשר לכתונת (שמות לט, כז): "וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַכְּתֹנֶת שֵׁשׁ מַעֲשֵׂה אֶרֶג לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו"; וכתב שם הרמב"ן:

נראה מכאן שהיו **הכתנת שוות באב ובבנים** אע"פ שאמר באהרן 'ושבצת הכתונת ששי' (לעיל כח, לט), ובבניו אמר סתם 'כתנות' (שם, מ), כי הכוונה תעשה כתנות כמו הנזכרת, וכן כתוב 'חושן ואפוד ומעיל וכתנת תשבץ מצנפת ואבנט ועשו בגדי קדש לאהרן אחיך ולבניו לכהנו ליי' (שם, ד), כי 'לאהרן ולבניו' יחזרו אל **כתונת תשבץ מצנפת ואבנט כי הם שויים בכולם**, וכן מה שאמר כאן 'ואת המצנפת שש ואת פארי המגבעות', כלל אהרן ובניו, כי המצנפת והמגבעות אחד הם במעשה, אלא שאהרן יצנף אותה ובניו יחבשו בהן ראשם כאשר פירשתי⁸¹.

הרמב"ן, על יסוד פסוק כז בפרק לט ועל יסוד פסוק ד בפרק כח מסיק שאכן ארבעה מבגדי הכהן הגדול היו שויים לבגדי הכהן ההדיוט. אנו נצמד צעד בצעד, ונתייחס כרגע אך לענין הכתונת, ונשוב בהמשך לדברי הרמב"ן.

הרמב"ם סבר אף הוא כרמב"ן, שכתונתו של הכהן ההדיוט היתה משובצת ככתונתו של הכהן הגדול, וכך פסק (הלכות כלי המקדש והעובדים בו ח, טז):

הכתונת בין של כהן הדיוט בין של כהן גדול משובצת היתה שהיא בתים בתים באריגתה כמו בית הכוסות, כדרך שעושין האורגין בבגדים הקשים...⁸²

מכנסיים – דומה שאין מחלוקת ששוים מכנסיו של הכהן הגדול למכנסיו של הכהן ההדיוט, שהרי כתוב (שמות כח, מב-מג):

וַעֲשֵׂה לָהֶם מְכַנְסֵי בָד לְכִסּוֹת בֶּשֶׂר עֲרֹנָה מִמְּתָנִים וְעַד יָרְכִים יִהְיוּ. וְהָיוּ עַל אַהֲרֹן וְעַל בָּנָיו בְּבָאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אוּ בְגִשְׁתָּם אֶל הַמִּזְבֵּחַ לְשֵׁרֵת בְּקֹדֶשׁ וְלֹא יִשָּׂאוּ עוֹן נַמְתּוּ...

⁸¹ לעיל כח, לא. יצוטט להלן.

⁸² מקורו של הרמב"ם לדעת הכסף משנה הוא בדברי הכתוב, וראה משנה למלך שם שכתב סמך לדברי הרמב"ם והרמב"ן מדברי הגמרא במסכת יומא יב, ב, ע"ש.

אמנם, רש"י ביאר (פסוק מג) ש"יהיו על אהרן ועל בניו" אינו מתייחס רק למכנסיים אלא לכל הבגדים, ואהרון – "הראויין לו", ובניו – "האמורין בהם"⁸³, אך את הביטוי "ועשה להם מכנסי בד" הוא הבין כמכוון "לאהרן ולבניו".

וכך פסק הרמב"ם (שם ח, יח):

המכנסיים בין של כהן גדול בין של כהן הדיוט הם ממתנים עד ירכים, שהוא

למעלה מן הטיבור קרוב מן הלב עד סוף הירך שהיא הארכובה...

מצנפת – כמו בתיאור הכתונת כך גם בתיאור המצנפת נמצא בכתובים הבדל בין כהן גדול לכהן הדיוט. לגבי כהן גדול כתוב (כפי שצטטנו לעיל): "...ועשית מצנפת שש..."; ובהמשך: "ולבני אהרן תעשה כתנת ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת".

אולם, גם כאן נחלקו בכך המפרשים, ראב"ע סבר (בפירושו הארוך כח, לו):

על דרך הפשט אין המגבעות כדמות מצנפת, כי המגבעות כדמות אלה ששימו

הזכרים באלה הארצות על הראש, שיכסו הראש והם גבוהים. והמצנפת היא

בגד דק ארוך צנוף סביב הראש לבדו. מעט תדמה לה המצנפת שיש בראש

הנשים באלה המקומות, כי בארץ ישמעאל ובספרד ואפריקא ומצרים, ובבל

ובאגדד, המצנפת היא על הראש מן הזכרים הנכבדים, ולא על ראש אשה.

והשרים הגדולים עושים ציץ זהב על המצנפת על מקום המצח⁸⁴.

אבל רש"י כתב (כח, ד):

מצנפת – כמין כיפת כובע... שהרי במקום אחר קורא להם 'מגבעות' (להלן לט,

כח), ומתרגמינן כובעין.

⁸³ ראה גם ראב"ע בפירושו הקצר. רמב"ן (שם פסוק לה) כתב על פירושו זה של רש"י: "וכן נראה זה בדרך הפשט. אבל לפי העולה מן הסוגיות שבגמרא אין דעת רבותינו כן, אבל אצלם המצוה הזאת שוה בכלם, באהרן ובבניו והיא על המכנסיים והעונש גם כן בהם... והראיה על דעתם שלא הזכיר למטה בסדר הלבשה מכנסיים כלל, כי בעבור שענש עליהם בכאן אין צורך לחזור ולהזכירם כי בידוע שילבשם".

⁸⁴ ראה גם דבריו להלן לט, כח: "אין דרך המצנפת כמו המגבעות". וכן כתבו גם התוספות בשם ריב"א ביומא יב, ב ד"ה "אלא", וראה שם בגליון הש"ס לרעק"א שציין תוס' נוספים. יש להעיר שכבר רס"ג חילק בתרגומו בין מגבעות שתרגם 'קלאנס' לבין מצנפת שתרגם 'עמאמה'.

וכן בהמשך (פסוק מ):

ומגבעות היא מצנפת.

וכן דעת הרמב"ן שכתב (כח, לא):

...וכן כתב רש"י שהמצנפת כמין כובע, שהרי במקום אחר קורא לה 'מגבעות' (להלן לט, כח) ומתרגמין קובעין. וגם זה אינו, שהרי אמרו⁸⁵ שהמצנפת ארכה שש עשרה אמה, והרי הוא כמין צניף שצונף בו את ראשו, מגלגל ומחזיר מגלגל ומחזיר סביב ראשו כפל על כפל, ומצנפת של כהן גדול אינה קרויה מגבעת בשום מקום, אבל בכהן הדיוט אמר הכתוב 'מגבעות' ואף היא מצנפת היא, אלא שקושר בה על ראשו ומעלה הכפלים עליו כעין מגבעת שהוא קובע כדברי אונקלוס, כי מגבעת כמו מקבעת... אלא שהמגבעת כמו המצנפת, ולכך הזכירו חכמים תדיר בכהן גדול והדיוט מצנפת בתורת כהנים. ובמסכת יומא שנינו כהן גדול משמש בשמונה כלים וההדיוט בארבעה, בכתנת ומכנסים מצנפת ואבנט, מוסף עליו כהן גדול, חשן ואפוד ומעיל וציץ.

הרמב"ן חלק על רש"י, שסבר שמצנפת של כהן גדול היא גם כן כובע, וסבר שההבדל בין מצנפת של כהן גדול למגבעת של כהן הדיוט הוא בדרך הלבוש ומצנפת של כהן גדול אינה כובע אך מגבעת של כהן הדיוט שהיא ככובע היא גם כן מצנפת. נמצא, שבעיקר השוויון בין מצנפת למגבעת מסכים הרמב"ן לדברי רש"י⁸⁶.

וכך פסק הרמב"ם (שם ח, ב):

מצנפת האמורה באהרן היא המגבעת האמורה בבניו, אלא שכהן גדול צונף בה כמי שלופף על השבר, ובניו צונפין בה ככובע ולפיכך נקראת מגבעת⁸⁷.

⁸⁵ כך כתב הרמב"ם בהלכות כלי המקדש והעובדים בו ח, יט. וראה גם ראב"ם שמות כח, לט, עמ' תלב: "ולמדה הקבלה שאורך המצנפת שש עשרה אמה" (וראה להלן הערה 87), אולם לא נמצא לזה מקור בדברי חז"ל שבפנינו, וראה תורה שלמה לרמ"ם כשר פרק כח אות קכט.

⁸⁶ ראה גם דבריו להלן לט, כח (צוטט לעיל): "המצנפת והמגבעות אחד הם במעשה, אלא שאהרן יצנף אותה ובניו יחבשו בהן ראשם".

⁸⁷ וראה גם שם להלן הלכה יט. הראב"ד שם בהלכה ב השיג: "א"א אני אומר אין מעשהו של זה כמעשהו של זה. מצנפת ארוך הרבה וכורך אותו כריכות הרבה ככריכות הישמעאלים, אבל מעשה המגבעות כעין הכובעין שלנו חדין מלמעלה והן קצרין". מענין גם לראות את דברי ראב"ם (שמות כח, מ, עמ' תלב): "ביארו

אבנט – שלא כמו בשלשת בגדי כהן הדיוט האחרים, שבהם המחלוקת היתה מחלוקת ראשונים, בענין האבנט נחלקו כבר תנאים; כך נאמר במסכת יומא (יב, ב):

כי אתא רב דימי אמר: **אבנטו של כהן הדיוט, רבי ורבי אלעזר ברבי שמעון; חד אמר: של כלאים, וחד אמר: של בוץ.** תסתיים, דרבי הוא דאמר של כלאים. דתניא: אין בין כהן גדול לכהן הדיוט אלא אבנט, דברי רבי. רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: אף לא אבנט. אימת? אי נימא בשאר ימות השנה – טובא איכא: כהן גדול משמש בשמונה, והדיוט בארבעה. אלא לאו – ביום הכפורים. – אמרי: לא, לעולם בשאר ימות השנה, ובהנך דשוי⁸⁸. כי אתא רבין אמר: אבנטו של כהן גדול ביום הכפורים – דברי הכל של בוץ, בשאר ימות השנה – דברי הכל של כלאים. לא נחלקו אלא באבנטו של כהן הדיוט, בין בשאר ימות השנה בין ביום הכפורים. שרבי אומר: של כלאים, ורבי אלעזר ברבי שמעון אומר: של בוץ⁸⁹.

לדעת רבי, אבנטו של כהן הדיוט, כמו אבנטו של כהן בימות השנה חוץ מיום הכיפורים, עשוי כלאים – צמר ופשתים יחדיו, ולדעת רבי אלעזר ברבי שמעון אבנטו של כהן הדיוט עשוי מפתן לבד⁹⁰.

המעתיקים ז"ל שהמגבעת היא המצנפת, ואין חילוק בין שתיהן בעצם אלא החילוק בדרך הלבשתן: כהן גדול צונף בה כצינפה הידועה, וכהן הדיוט צונף בדרך שתהיה על ראשו ככובע של מלחמה". וראה גם שמות כה, ד, עמ' תיח: "המגבעת היא המצנפת". שמות כט, ט, עמ' תלו: "מגבעת. לבאר לו שצניפת בני אהרן דומה למגבעת שהיא הכובע לפי מה שביארה הקבלה". אך יש לדעת שלעיתים משתמש ראב"ם בלשונות אלו ("מעתיקים", "קבלה" וכדו') בעניינים שאינם מצויים בספרות חז"ל שבפנינו, ויתכן שכוונתו לדברי אביו הרמב"ם. ראה גם מבואו של ויזנברג שם, עמ' 55, ודוגמאות בהערה 340. בכל אופן, לענינו, הדברים אינם מפורשים בספרות חז"ל (לכל הפחות לא באופן שראב"ם כתב אותם), ונראה מהשוואת לשונו של ראב"ם (ואף על פי שהיא תרגום) עם לשון אביו, שמקורו של ראב"ם בדברי הרמב"ם.

⁸⁸ רש"י: "באותן בגדים ששניהם שוין בהם, דהיינו כתונת ומכנסים ומצנפת ואבנט, אין ביניהם אלא אבנט".

⁸⁹ רש"י: "בין רבין לרב דימי ליכא מידי, אלא דרב דימי לא פירש הי מינייהו דאמר של כלאים והי מינייהו דאמר של בוץ, ורבין פירש בהדיא רבי אומר של כלאים".

⁹⁰ ראה תוספתא מנחות ט, יז: "שש זה פשתן" (ראה גם: יבמות ד, ב, יומא עא, ב, זבחים יח, ב. וראה רס"ג לשמות כה, ד; רש"י שם; ראב"ע בפירושו הארוך והקצר שם; רשב"ם שם; ועוד). וראה אונקלוס שתרגם בכל מקום "שש" – "בוץ", וראה גם רמב"ם הלכות כלי המקדש והעובדים בו ח, יג: "וכל מקום שני בתורה שש או בד, הוא הפשתים והוא הבוץ"; וראה גם בפירושו לתורה של רבי אברהם בן הרמב"ם (עמ' שפו): "והראיה על שש שהוא פשתן תרגומו על ידי המתרגם 'ובוץ', וכן תרגם 'כתנת בד' – 'כתונא דבוצא'"; וראה גם רלב"ג (עמ' 243): "ושם הענין בעצמו הוא 'פשתים' או 'בוץ'".

חלק ניכר מן הדיון של מפרשי המקרא בענין זה מתרכז בפסוקי עשיית הבגדים בפרשת פקודי (שמות לט, כז-כט):

וַיַּעַשׂוּ אֶת הַכֹּהֵנֹת שֵׁשׁ מַעֲשֵׂה אֶרֶג לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו. וְאֵת הַמְצַנֶּפֶת שֵׁשׁ וְאֵת פְּאָרֵי הַמְגִבֵּעֹת שֵׁשׁ וְאֵת מְכַנְסֵי הַבָּד שֵׁשׁ מְשֻׁזָּר. וְאֵת הָאֲבִנֵּי שֵׁשׁ מְשֻׁזָּר וְתַכְלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי מַעֲשֵׂה רֶקֶם כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה.

בפירושו לפסוק כט כתב רשב"ם:

בדבר הזה נחלקו רבותינו אם מדבר באבנט של הדיוט או בכהן גדול לבדו.

הרמב"ן שם הרחיב מעט את הדברים וכתב:

ופירש באבנט שעשו אותו 'שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני', ולא נתפרש זה בצואה רק [מ]מה שנאמר 'ואבנט תעשה מעשה רוקם' (לעיל כח, לט), נודע שהוא רוקם בארבע מינין הללו כמו שנאמר במסך 'ועשית מסך לפתח האהל תכלת וארגמן ותולעת שני מעשה רוקם' (שם כו, לו), והאבנט הזה הוא גם באהרן ובניו כדעת האומר אבנטו של כהן גדול זהו אבנטו של כהן הדיוט, ועל דעת האומר לא זהו אבנטו של כהן הדיוט, פירש בשל אהרן שהוא מעשה רוקם, ולא הוצרך להזכיר של בניו שהוא שש כמו שאמר 'ולבני אהרן תעשה כתנות ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם' (לעיל כח, מ), וכולן שש ככתנת.

הרמב"ן מציין שפסוק כט נתון במחלוקת תנאים, ולדעת רבי הסובר שאבנטו של כהן הדיוט שוה לאבנטו של כהן גדול מתייחס פסוק זה הן לאהרן והן לבניו, ואילו לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון הסובר ששונה אבנט כהן גדול מאבנט כהן הדיוט מתייחס הפסוק רק לאהרן. בכל אופן את דעתו של הרמב"ן עצמו בענין, ראינו כבר לעיל, שכתב:

וכן כתוב 'חושן ואפוד ומעיל וכתנת תשבץ מצנפת ואבנט ועשו בגדי קדש לאהרן אחיך ולבניו לכהנו לי', כי לאהרן ולבניו יחזרו אל כתנות תשבץ מצנפת

ואבנט כי הם שוים בכולם.

בר הפלוגתא של הרמב"ן בענין הכתנות והמצנפת, ראב"ע, מתייחס במפורש לענין האבנט רק בפירושו הקצר. בפירושו לפסוק "וּלְבָנֵי אֶהֱרֹן תַּעֲשֶׂה כְּתָנֹת וְעִשִׂיתָ לָהֶם אֲבִנֵּיטִים וּמְגִבְעוֹת תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְכָבוֹד וּלְתִפְאֶרֶת" (שמות כח, מ), כתב ראב"ע:

תעשה כתנת – ארבע⁹¹, וכן אבנטים, **והם כדמות האבנט הנזכר**⁹², **לפי הדעת**,
ואין שם ראייה.

בניגוד לכתנות שסובר ראבי"ע שאינן כדמות כתונת התשבץ, ובניגוד למגבעות שסובר
ראבי"ע שאינן כדמות המצנפת, בענין האבנט סובר ראבי"ע כדעת הרמב"ן שאבנט כהן
הדיוט הוא כדמות אבנט כהן גדול.
כיון שבענין האבנט הסכימו ראבי"ע ורמב"ן לדרך אחת, מפליא לראות את דברי הרמב"ם
שעד כה שוו דבריו ודברי הרמב"ן; וכך פסק (שם שם א-ב):

בגדי כהונה שלשה מינים: בגדי כהן הדיוט, ובגדי זהב, ובגדי לבן. בגדי כהן
הדיוט הם ארבעה כלים: כתנת, ומכנסים, ומגבעת, ואבנט. וארבעתן של פשתן
לבנים, וחוטן כפול ששה. **והאבנט לבדו רקום בצמר**. בגדי זהב הן בגדי כהן
גדול, והם שמנה כלים: הארבעה של כל כהן, ומעיל, ואפוד, וחושן, וציץ.
ואבנטו של כהן גדול מעשה רוקם הוא, **ואינו דומה במעשיו לאבנט כהן**

הדיוט...⁹³

הרמב"ם אמנם פסק כרבי שגם אבנטו של כהן הדיוט עשוי כלאים, אך בכל אופן חילק
הרמב"ם בין אבנט כהן גדול לאבנט כהן הדיוט, ובביאור מקור דבריו ודעתו נתלבטו
רבות מפרשיו, ואנו שעיקר ענייננו, כאמור, הוא בדעת הרלב"ג לא נתייחס לענין במסגרת
זו.

דעת הרלב"ג – הרלב"ג התייחס לעניין בגדיו של כהן הדיוט בפירושו לפרשת תצוה, שם
כתב⁹⁴:

ולבני אהרן תעשה כתנת. הנה מלאכתם היתה כמלאכת כתנת כ"ג, כמו
שנתבאר בפרשת ואלה פקודי. ואולם **מלאכת האבנטים אינה כמלאכת**

⁹¹ לארבעת בני אהרן.

⁹² אבנטו של כהן גדול הנזכר בפסוק הקודם שם: "וְאֲבָנֵי תַעֲשֶׂה מְעֵשֶׂה רֶקֶם".

⁹³ כך הנוסח במהדורת פרנקל (וכעין זה גם במהדורת הרב קאפח, ירושלים תשנ"א). נוסח שונה באופן
משמעותי מאד נמצא בדפוסים אחדים, בהם כתוב: "ואבנטו של כהן גדול מעשה רוקם הוא, **והוא דומה
במעשיו לאבנט כהן הדיוט**...". אך הנוסח שצטטנו הוא הנוסח בכל כתבי היד (ובדפוס ונציה).

⁹⁴ שמות כח, מ. הנוסח על פי רלב"ג, מהדורת לוי, עמ' שפד-שפה.

האבנט של כהן גדול. וזה דבר נתבאר בחוש לרז"ל. ויש לו סמך עוד ממה שנאמר בזה בפרשת פקודי כמו שנתבאר שם⁹⁵. והנה אחשב שמלאכת אבנט של כהן גדול היתה יותר יפה במלאכתה⁹⁶. ואולם באבנט של כהן הדיוט לא היה כי אם מין אחד של צמר. **ומגבעות.** הם תמורת המצנפת של כהן גדול. אלא שכ"ג צונף בה, והם מניחים אותה על ראשיהם כמין כובע.

עולה מדברי הרלב"ג, שכתונת כהן הדיוט היא היא כתונת תשבץ, ומגבעת היא היא מצנפת. אולם, בענין אבנטו של כהן הדיוט סובר הרלב"ג שאינו שוה לאבנטו של כהן גדול. אבנטו של כהן גדול עשוי משלשה מיני צמר (תכלת וארגמן ותולעת שני) רקומים עם פשתן, אך אבנטו של כהן הדיוט עשוי רק ממין אחד של צמר עם פשתן. הקטע שציטטנו לעיל הוא מביאור הפרשה, כעת נעיין בדבריו בחלק התועלות. התועלת השני⁹⁷ מפרשה זו היא עשיית בגדי הכהונה. שבעה שורשים יש לה לתועלת זו, וכך כותב הרלב"ג:

השרש הראשון הוא, שהוא מבואר מצד הוראת הגדר איכות עשית אלו הבגדים. והנה⁹⁸ בגדי כהן הדיוט היו מפשתן שחוטו כפול ששה. **זולת האבנט שהיה מצמר ופשתים.** והוא היה מכ"ד חוטין, ששה של פשתן וי"ח משלשה מיני צמר שהם תכלת וארגמן ותולעת שני. וכלם היו מעשה רוקם, לא מעשה מחט, אבל מעשה אורג. וזה כלו שוה באלו הבגדים בבגדי כהן גדול ובבגדי כהן הדיוט. כבר נתבאר זה בפרשת ואלה פקודי שנאמר 'ויעשו את הכתנת שש מעשה ארג, לאהרן ולבניו. ואת המצנפת שש ואת פארי המגבעת שש, ואת

⁹⁵ בדפוס ונציה שהוא הבסיס לנוסח הפנים במהדורה הנ"ל כתוב: "...בפרשת ואלה פקודי כמו **שיתבאר** שם".

⁹⁶ בהערה 24 במהדורה הנ"ל צוין: "ממלאכתם" - ל¹. ומתקבל הרושם שהקביעה בפנים המהדורה היא על פי דפוס ונציה אך לא כן הוא; בדפוס ונציה כתוב: "במלאכתם".

⁹⁷ יש לציין שבדפוס ונציה אין תועלת שני בפרשה זו, ו"השרש הראשון" שנצטט להלן בפנים הוא בדפוס ונציה השורש החמישי מן התועלת הראשון. במהדורה שאנו מצטטים על פיה כאן (מהדורת לוי), נקרא הקטע שנצטט, כאמור, "השרש הראשון", והוא שייך לתועלת השני, וזה על פי גליון רלב"ג דפוס ראשון ודפוס ונציה עם הגהות (ראה שם, עמ' שפט, הערה 62).

⁹⁸ בדפוס ונציה: "והם", ולא צוין בהערות הנוסח דבר.

מכנסי הבד שש משזר. [ואת האבנט שש משזר] ותכלת וארגמן [ותולעת שני מעשה רקם]! (לקמן לט, כז-כט). וכבר נתבאר זה כלו בשביעי מיומא.
הרלב"ג כותב שאבנטו של כהן הדיוט היה עשוי משלשה מיני צמר כמעשה אבנטו של כהן גדול. והדברים תמוהים מאד! הלא בביאור הפרשה כתב הרלב"ג בצורה מפורשת שמלאכת אבנט של כהן הדיוט "אינה כמלאכת האבנט של כהן גדול". ועוד כתב ש"באבנט של כהן הדיוט לא היה כי אם מין אחד של צמר". אתמהה!
במהדורתו עמד רי"ל לוי על סתירה גלויה זו ואף הציע לה פתרון. בלשון "אולי" הציע רי"ל לוי להוסיף משפט בתועלות, ודברי הרלב"ג יראו כך:

והנה בגדי כהן הדיוט היו מפשתן שחוטו כפול ששה. זולת האבנט שהיה מצמר ופשתים. והוא היה [מי"ב חוטין, ששה של פשתן וששה של צמר. ואבנט של כה"ג היה] מכ"ד חוטין, ששה של פשתן וי"ח משלשה מיני צמר שהם תכלת וארגמן ותולעת שני.

במילים אחרות סבור רי"ל לוי שחלקו של קטע זה נשמט מחמת הדומות ("היה"), ופתרונו הוא אך השערה בעלמא ואין לו יסוד אף לא באחד מיתר כתבי היד הרבים הקיימים, שלא נכללו במהדורה הנ"ל בין כתבי היד הנבדקים.
אנו נציע פתרון בכיוון אחר לחלוטין, ונאמר: עד כה הצגנו דברי הרלב"ג הן בביאור הפרשה והן בתועלות על פי מהדורת רי"ל לוי המבוססת בעיקרה על דפוס ונציה⁹⁹. אולם, לא כן הוא הנוסח בבכיר כתבי היד לספר שמות – פירנצה לורנציאנה OR. 42¹⁰⁰. נשוב ונצטט דברי הרלב"ג בביאור הפרשה, על פי דפוס ונציה, ומולם נציג את נוסח כתב היד הנ"ל:

⁹⁹ ראה הקדמה, שם, עמ' 9.

¹⁰⁰ כתב יד זה הוא כתב יד ספרדי מן המאה הארבע עשרה או החמש עשרה. מכיל 552 דפים. גודל הדף הוא 23 ס"מ על 34 ס"מ, וגודל החלק הכתוב הוא 15 ס"מ על 23 ס"מ. רובו הגדול של כתב היד יפה ונוח לקריאה. ראה פרטים נוספים על כתב היד הנ"ל בביאור הרלב"ג לספר בראשית, מהדורת ברנר – פריימן, עמ' ז, יד.

נוסח דפוס ונציה	נוסח כתב יד פירנצה לורנציאנה OR. 42
<p>ולבני אהרן תעשה כתנת. הנה מלאכתם היתה כמלאכת כתנת כ"ג, כמו שנתבאר בפרשת ואלה פקודי.</p> <p>ואולם מלאכת האבנטים אינה כמלאכת האבנט של כהן גדול. וזה דבר נתבאר בחוש לרז"ל. ויש לו סמך עוד ממה שנאמר בזה בפרשת פקודי כמו שיתבאר שם.</p> <p>והנה אחשוב שמלאכת אבנט של כהן גדול היתה יותר יפה במלאכתם.</p> <p>ואולם באבנט של כהן הדיוט לא היה כי אם מין אחד של צמר.</p> <p>ומגבעות. הם תמורת המצנפת של כהן גדול. אלא שכ"ג צונף בה והם מניחים על ראשיהם כמין כובע.</p>	<p>ולבני אהרן תעשה כתנות – הנה מלאכתם היתה כמלאכת כהן גדול, כמו שנתבאר בפרשת אלה פקודי.</p> <p>וכן אחשוב שמלאכת האבנטים היתה כמלאכת אבנטו של כהן גדול, לפי שכבר כללם שם במה שאמר 'ואת האבנט שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני'.</p> <p>מגבעות – הם תמורת המצנפת של כהן גדול, אלא שכהן גדול צונף בה והם מניחים אותם על ראשיהם כמו כובע.</p>

לפי שני הנוסחים שוה מלאכת כתונת התשבץ של כהן גדול למלאכת הכתונת של כהן הדיוט, ושוה מלאכת מצנפתו של כהן גדול למלאכת מגבעתו של כהן הדיוט. אך לענייננו, רק לפי נוסח כתב היד הנ"ל שוה מלאכת אבנטו של כהן הדיוט למלאכת אבנטו של כהן גדול! כל זאת בהסתמך על הפסוקים בפרשת פקודי (שמות לט, כז-כט):

וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַכֹּתְנֹת שֵׁשׁ מַעֲשֵׂה אֶרֶג לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו. וְאֶת הַמְּצַנְפֹת שֵׁשׁ וְאֶת פְּאָרְי הַמְּגֹבְעֹת שֵׁשׁ וְאֶת מְכַנְסֵי הַבָּד שֵׁשׁ מְשֻׁזָּר. וְאֶת הָאֲבָנִים שֵׁשׁ מְשֻׁזָּר וְתִכְלֹת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי מַעֲשֵׂה רֶקֶם כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה.

נמצא, שסתירה גלויה זו בדפוס ונציה בין ביאור דברי הפרשה לבין התועלות, נעלמת לחלוטין על פי נוסח כתב היד הנ"ל, שהוא כאמור בכיר כתבי היד לספר שמות, ודברי הרלב"ג מאירים ומזהירים.

מסתבר, שלפנינו 'מהדורה קמא' ו'מהדורה בתרא' של פירושו של הרלב"ג, ואף טרם ננסה לקבוע מי מהן היא המהדורה האחרונה, נוכל לקבוע בוודאות שדברי הרלב"ג בתועלות

שצטטנו לעיל שייכים לאותה 'מהדורה' של נוסח ביאור הפרשה בכתב היד הנ"ל. לשון אחר, דפוס ונציה מכיל בתוכו, לפחות במקרה זה, שני קטעים ממהדורות שונות של הפירוש היוצרים סתירה גלויה ביניהם¹⁰¹. שוב ניתן ללמוד על חשיבות העיסוק השיטתי והמסודר בחקר כתבי היד, אשר חייב להיות מאבני היסוד בההדרתו של כל חיבור, ובפרט חיבור שכתבי היד הרבים שלו מצויים לכל דורש כבמקרה דנן.

איזו היא המהדורה האחרונה של דברי הרלב"ג? לשון אחר: מהי דעתו הסופית של הרלב"ג בענין אבנטו של כהן הדיוט? ההיתה מלאכת אבנטו של כהן הדיוט כמלאכת אבנטו של כהן גדול?

כפי שנראה להלן, כתיבת השורשים הושלמה רק במהדורה בתרא, וממילא ברור שדעתו הסופית של הרלב"ג היא זו הכתובה שם, ובנוסח כתב היד הנ"ל של ביאור הפרשה; דהיינו שמלאכת אבנטו של כהן הדיוט שווה למלאכת אבנטו של כהן גדול. במהדורה קמא סבר הרלב"ג כדעת הרמב"ם שיש הבדל בין מלאכת שני האבנטים, ובמהדורה בתרא חזר בו.

ביאור לטעמה של חזרה זו ניתן להציע לאור הסתכלות רחבה יותר על ביאור הרלב"ג לפרשיות המשכן. דברי הרלב"ג ברובם המוחלט של העניינים, מיוסדים על דברי הרמב"ם. ונדגים מעט בנושא בגדי כהונה. מובן הדבר שמכיון שדברי הרמב"ם יסודם בדברי חז"ל, נצטרך להוכיח את הטענה הנ"ל בעזרת שימושי לשון מיוחדים לרמב"ם:

רלב"ג כח, ד (עמ' 308-309)	רמב"ם הלכות כלי המקדש ח, טז
וכתנת תשבץ – היא עשויה משש, כמו שיתבאר אחר זה. וענין השיבוץ הוא העשותה בתים בתים, כמו בית הכוסות...	הכתונת בין של כהן הדיוט בין של כהן גדול משובצת היתה שהיא בתים בתים באריגתה כמו בית הכוסות ¹⁰² כדרך שעושין האורגין בבגדים הקשים...

¹⁰¹ לאמיתו של דבר, הצגנו את נוסח דפוס ונציה כיון שהוא מצוי יותר לומדים, אולם דפוס זה הוא מייצג של כמה כתבי יד ודפוסים, וכל דברינו באשר לנוסחיו של דפוס ונציה אמורים גם לגביהם; ויתבררו הדברים להלן.

¹⁰² ראה, למשל, פירוש המשנה לרמב"ם (חולין ג, א) שכתב: "ובית הכוסות הוא הקצה של הכרש כעין כיס והוא עשוי תאים גדולים ידוע בצורתו אצל כל הטבחים".

רמב"ם שם שם, יט	רלב"ג שם, לט (עמ' 327)
...והאבנט רחבו כמו שלש אצבעות וארכו שתיים ושלישים אמה, מקיפו ומחזירו כרך על גבי כרך...	ואבנט תעשה מעשה רקם – הנה האבנט היא חגורה שחוגר בה הכתונת תחת אצילי ידיו כרך על גבי כרך, וארוך היה מאד...

כעת נדגים דמיון בתוכן:

רמב"ם שם ט, ז	רלב"ג שם, יז-כא (עמ' 315)
ומפתח על האבנים (=אבני החושן) שמות השבטים כתולדותם. ונמצא כותב על האודם ראובן, ועל ישפה בנימן ¹⁰³ . וכותב בתחלה למעלה מראובן אברהם יצחק ויעקב, וכותב למטה מבנימן שבטי יה, כדי שיהיו כל האותיות מצויות שם.	והאבנים היו על שמות בני ישראל; והנה היה כתוב באודם – ראובן, ובפטדה – שמעון, ובברקת – לוי, וכן על זה האופן. וכבר קיבלו רבותינו ז"ל שכתוב היה למעלה שם האבות, והם אברהם יצחק ויעקב, ולמטה – "שבטי יה".

יסודם של דברי הרמב"ם בבבלי יומא עג, ב:

...אמר רב שמואל בר יצחק: אברהם יצחק ויעקב כתיב שם... אמר רב אחא

בר יעקב: שבטי ישורון כתיב שם.

ובירושלמי יומא סוף פ"ז (מד ע"ג):

...אברהם יצחק יעקב כתוב עליהן... "כל אלה שבטי ישראל" היה חקוק עליהן.

אולם, המסקנה המעשית הנובעת ממימרות אלו נתונה במחלוקת ראשוניים¹⁰⁴, ודעת

הרלב"ג כדעת הרמב"ם¹⁰⁵.

¹⁰³ כך במהדורת הרב קאפח (ירושלים תשנ"א) כאן ולהלן בכתיב חסר, וכן נראה נכון, וראה ילקוט שינויי נוסחאות במהדורת פרנקל.

¹⁰⁴ ראה תורה שלמה לרמ"מ כשר פרק כח אותיות סד, עט.

¹⁰⁵ על מנת שדברי הרמב"ם והרלב"ג יתבארו יתר ביאור, ביחוד בענין המיקום המדויק של כתיבת שמות האבות למעלה, ושבטי יה למטה, נצטט את פירושו של רבי אברהם בן הרמב"ם אשר מן הסתם מעיד גם על הבנת אביו: "על האודם (מפותח) ראובן ועל הישפה בנימן ושאר השמות לפי הסדר הנזכר באפוד כתולדתם. ולמדה הקבלה שיוכתב על האודם, לפני 'ראובן' למעלה משמו, 'אברהם יצחק ויעקב', ועל ישפה

דוגמא נוספת :

רלב"ג שמות כח, לו (עמ' 324)	רמב"ם שם ט, א-ב
ועשית ציץ זהב טהור – והנה הציץ היה מגיע מאוזן לאוזן, ולא היה מקיף הראש בשלמות, אבל היה קושרו בפתיל תכלת שהיה נכנס בנקבים שהם בקרנות הציץ אצל האוזן.	כיצד מעשה הציץ? עושה טס של זהב רחב שתי אצבעות ומקיף מאוזן לאוזן... והוא נקוב בשתי קצותיו, ופתיל תכלת למטה ממנו נכנס מנקב לנקב כדי שיהיה נקשר בפתיל כנגד העורף.

דברי הרמב"ם על הציץ המקיף מאוזן לאוזן, יסודם בבבלי שבת סג, ב¹⁰⁶ :

...תניא ציץ דומה כמין טס של זהב ורחב שתי אצבעות ומוקף מאוזן לאוזן...¹⁰⁷

אולם דברי הרמב"ם באשר לשני נקבים בשני צדדי הציץ אינם מפורשים בגמרא וממילא אינם מוסכמים.

הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם שם כתב :

א"א עוד יש בו נקב באמצע שמכניס בו פתיל תכלת וכורכו על המצנפת וקושרו

עם הפתיל שבראשו שהוא קשור לו כנגד ערפו.

וכך היא גם דעת רש"י בפירושו לתורה (שמות כח, לו) :

...והפתילים היו בנקבים ותלויין בו בשני ראשים ובאמצעיתו...

הרלב"ג כאמור סבר כרמב"ם. וכאלה כאמור מקומות רבים [במקרה זה גם הרמב"ן בפירושו לתורה (שם) סבר כרמב"ם : "אבל אין הדבר כמו שאמר הרב (=רש"י) ולא היה

תחת שם 'בנימן' שבטי יה'... והיה זה או על ידי שהיו אותן האבנים אדם וישפה גדולות משאר האבנים, ובזה יש דוחק שהרי יפה יותר שתהיינה (כולן) שוות כלומר (כל) האבנים, או על ידי שהיתה כתיבת 'אברהם יצחק ויעקב' באותיות דקות בכתב דק, וכזה 'שבטי יה', וכתיבת שמות השבטים באותיות גסות; וזה הוא הקרוב יותר. ואנחנו רואים זה בגילוף קצת החותמות שתהיה חריטה גסה באמצע החותם בשם מה, ומסביב לו חריטה דקה של שמות אחרים כפי שימציא אותו הממציא (את הגליפה)" (ראב"ם לשמות כח, כא – עמ' תכב-תכד).

¹⁰⁶ מתוקן על פי כ"י מינכן 95 וכ"י נוספים.

¹⁰⁷ ראה גם רש"י ורשב"ם על התורה.

שם אלא פתיל אחד שהטס מקיף מאוזן לאוזן ונקוב בשתי קצותיו ופתיל תכלת נכנס בשני הנקבים והציץ נקשר בו כנגד העורף..."].

יכול אדם לטעון שאין בשתי דוגמאות אלו האחרונות ראייה מוכרחת לכך שהרלב"ג הלך בדרכו של הרמב"ם כיון שזוהי דרכן של מחלוקות שזה בכה וזה בכה. לפיכך, לשם אישוש יתר של הענין גם במקומות שאין דמיון במילים אלא אך בענין, נציג מקומות אחדים שבהם דברי הרמב"ם עוררו תמיהות ותהיות, ואף בהם הלך הרלב"ג בעקבותיו:

רלב"ג כח, כח (עמ' 316-317)	רמב"ם שם שם, י
<p>ולא יזח החשן מעל האפוד – הנה זאת האזהרה היא מצות לא תעשה. והוא מבואר שזאת האזהרה היא שלא יתפרק זה החיבור דרך קלקול, לא שיהיה עובר מי שיפרק אותו לתקנו; וזה יתבאר ממה שאמר במעיל האפוד: 'לא יקרע' (פסוק לב) – והנה הקריעה היא מה שיעשה דרך קלקול והשחתה; וכזה יהיה אומרו 'ולא יזח החשן מעל האפוד', שלא יעשה זה דרך קלקול והשחתה. וגם כן, הנה יתבאר מצד הוראת הגדר כי אומרו 'לא יזח', הרצון בו פירוק חיבורו דרך קלקול.</p>	<p>...וכל המזיח חושן מעל האפוד ומפרק חיבורו דרך קלקול לוקה.</p>

דברי הרמב"ם האלו עוררו תמיהה, כיון שמקורם עלום. הכסף משנה שם הפנה לבבלי יומא עב, א, אך שם נאמר: "אמר ר' אלעזר המזיח חושן מעל האפוד... לוקה שנאמר 'ולא יזח'", ולא נאמר שהוא רק אם הזיח דרך קלקול והשחתה¹⁰⁸. ביאורו של הרלב"ג יסודו בדברי הרמב"ם הנ"ל והוא אף מוסיף להם שני מקורות על פי דרכו. האחד – לשון 'קריעה'

¹⁰⁸ כך העיר ר' מסעוד חי ב"ר אהרן רק"ח בספרו מעשה רוקח על הרמב"ם שם (וראה שם גם מה שתירץ). וראה גם מנחת חינוך מצוה ק אות א, שכתב: "ונראה דהר"מ מסברא דנפשיה כתב כן, כמו בדין קורע בגדי כהונה... דאין סברא דאם צריך לתקן יהיה האיסור שלא יזיח חיבורם".

באזהרת 'לא יקרעו שבמעיל, איסור הדומה לענינו; והשני – מעצם משמעות לשון 'הזחה'¹⁰⁹.

דוגמא נוספת¹¹⁰:

רמב"ם שם שם, ט	רלב"ג כח, י (עמ' 312)
ותופר עליו (=על האפוד) שתי כתפות כדי שיהיו על כתפות הכהן, וקובע על כל כתף וכתף אבן שוהם מרובע מושקע בבית של זהב, ומפתח על שתי האבנים שמות השבטים, ששה על אבן זו וששה על אבן זו כתולדותם, וכותבין שם יוסף יהוסף. ונמצאו חמש ועשרים אות באבן זו וחמש ועשרים אות באבן זו, וכך היו כותבין:	ששה משמ'תם על האבן האחת – ידוע כי הימין הוא יותר נכבד מהשמאל, ולזה הוא ראוי שתהיה התחלת פיתוח השבטים באבן אשר בכתף הימנית. והנה היו שם כתולדותם, אחד בכתף הימנית, והשני כנגד השיטה ההיא בכתף השמאלית, כאילו תאמר שראובן היה הראשון בכתף הימנית ושמעון הראשון בכתף השמאלית, וכן בזה הדרך; לא שיהיו ששה על הסדר בכתף האחד, וששה על הסדר בשנית. וזה דבר התבאר ענינו מן החוש למי שראה אלו הכלים מרבותינו ז"ל.
ראובן שמעון	ולזה אמר ששה משמ'תם על האבן האחת, שאם היה הרצון שיהיו ששה מהם על הסדר בכתף האחד – לא היה צריך לומר 'משמ'תם'; והנה העירנו בזה שאין הששה מסודרים על הסדר בכתף האחד.
לוי יהודה	
יששכר זבולן ¹¹¹	
נפתלי דן	
גד אשר	
יהוסף בנימן	
והאבן שכתוב בה ראובן על כתיפו הימנית והאבן שכתוב בה שמעון על כתיפו השמאלית...	

גם דברי הרמב"ם האלו עוררו תמיהות אחדות אצל מפרשיו. גלוי וידוע היה לכולם שיסודם של הדברים בברייתא שהובאה בבבלי סוטה לו, א-ב¹¹²:

¹⁰⁹ ראה רש"י ורמב"ן. ובתורה שלמה אות פב, הרב כשר מציג מחלוקת אם המדובר בפירוק פתיל התכלת המחבר את חלקו התחתון של החושן, או בפירוק השרשרות המחברות את חלקו העליון.

¹¹⁰ בדוגמא זו נעסוק קצת יותר בהרחבה להלן בפרק יב – עקרונות פרשניים שאינם חלק מה"מקומות", סעיף א2 "סדר כתיבת שמות השבטים על אבני השוהם".

¹¹¹ כך בכתב ידו של הרמב"ם בפירוש המשנה כיפורים (יומא) פ"ז מ"ה. במהדורות ר"י קאפח (הן במשנה תורה והן בפירוש המשנה שם) הועתק שרטוטו של הרמב"ם בטעות, ונכתב בו: "זבולון". תוספת הו' גורעת כיון שאם יכתב כך תהייה בצד השמאלי עשרים ושש אותיות ולא עשרים וחמש כפי שצריך להיות.

¹¹² מתוקן על פי כ"י אוקספורד 2675,2 וכ"י נוספים (כפי שצויין בדקדוקי סופרים השלם).

שתי אבנים טובות היו לו לכהן גדול על כתיפיו, אחת מכאן ואחת מכאן, ושמות שנים עשר שבטים כתובים עליהם, ששה על אבן זו וששה על אבן זו, שנאמר 'ששה משמותם על האבן האחת ואת שמות הששה הנותרים על האבן השנית כתולדותם' – שניה כתולדותם, ולא ראשונה כתולדותם, מפני שיהודה מוקדם. וחמשים אותיות היו, עשרים וחמש על אבן זו, ועשרים וחמש על אבן זו. רבי חנינא בן גמליאל אומר לא כדרך שחלוקין בחומש הפקודים חלוקין באבני אפוד, אלא כדרך שחלוקין בחומש שני. כיצד? בני לאה כסידרן, בני רחל אחד מכאן ואחד מכאן, ובני שפחות באמצע...

אולם, עם זאת נבוכו המפרשים בהתאמת דעת הרמב"ם עם אחת משתי הדעות¹¹³. בין כך ובין כך, הרלב"ג הלך בדרכו של הרמב"ם, ואף כאן כמו בדוגמא הקודמת, חש בקושי והציע הסבר לענין על פי פשוטו של מקרא.

המסקנה העולה מדוגמאות אלו, ומרביות אחרות, שפירושו של הרלב"ג לפרשיות המשכן הושפע רבות מפסקיו של הרמב"ם¹¹⁴. לאור מסקנה זו, נשוב לעיקר דברנו ונאמר: ניתן

¹¹³ מבוכה זו ניכרת דרך משל בכך שהכסף משנה סבר שהרמב"ם פסק כרבי חנינא בן גמליאל, ואילו מהר"י קורקוס סבר שהרמב"ם פסק כתנא קמא.

¹¹⁴ למען האמת, הדברים אמורים לא רק לגבי פרשיות המשכן. הרלב"ג הלך בעקבותיו של הרמב"ם הן בענייני הלכה רבים והן בעניינים פילוסופיים, ונדגים מעט (על פי הערות 3-5 במאמרי: כהן, מתה בשעת מלאכה, עמ' 218-219): בעניינים פילוסופיים – ראה למשל בפירושו לפרשת בראשית, חלק ח, עמ' 84: "... וזאת ההשפעה אשר ישפיע לו בהודעת סודות המציאות העמוקים, תדמה לברק או ללהט החרב המתהפכת שיוצץ פעם ויעלם פעם... וכבר זכר זה הרב המורה גם כן בספרו הנכבד מורה הנבוכים" [ראה שם בפתיחה, עמ' ו-ז]. פרשת ויצא, חלק א, ביאור המלות כח, יב, עמ' 361: "מלאכי אלהים – הם כוחות, כי כל כח יקרא מלאך, כמו שביאר הרב המורה" [ראה שם ב, ו, י], ועוד. בענייני הלכה – ראה למשל פרשת משפטים, חלק ב, ביאור הפרשה כא, כ-כא, עמ' 32: "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 יומים, כי אין לו רשות להכותו בזה האופן; ודברים של טעם הם" (וראה גם שם התועלת הרביעי, השורש החמישי – עמ' 154: "... ואולם אם הכהו בסייף או באבן או בחץ, הדבר מעיד שאין זה ליסרו, אבל להורגו, ולא יהיה בדין יום או יומים. וכן כתב הרב המורה, ודברים של טעם הם" [ראה הלכות רוצח ושמירת נפש ב, יד]). לעיתים מזכיר הרלב"ג את הרמב"ם בעניינים אלו אך חולק עליו, ראה לדוגמא פרשת בראשית, חלק א, ביאור המלות א, ב, עמ' 37: "וחשך – הוא האש היסודי אצל הרב המורה (ב, ל), והביא דמיונים מהפסוקים... וכבר יסופק על זה הדמיון ספק חזק כמו שאבאר...". פרשת בראשית, חלק ב, ביאור המלות א, ו, עמ' 45-46: "רקיע – הוא הגרם השמימי... וכבר ביאר הרב המורה (מו"ב, ל) 'רקיע' – המקום אשר יתהווה בו הענן, לפי שכבר היה זר אצלו המצא מים למעלה מהגרם השמימי, אלא שכבר תמצא שדוד אמר: 'הללוהו שמי השמים והמים אשר מעל השמים' (תהלים קמח, ד), וזה בלי ספק נאמר על הגרם השמימי". את יחסו לדברי הרמב"ם

בעניינים הפילוסופיים שבפרשת בראשית מתאר הרלב"ג כך (פרשת בראשית, סוף חלק ז, עמ' 83): "וראוי שלא נקצר מלתת תודה לקודמים במה שדיברו במעשה בראשית, כי הם – ואם נמצאו רחוקים מאד מהכונה אשר מצאנוה בכאן, כמו שתראה ממה שביאר בזה הרב המורה בספרו הנכבד מורה הנבוכים (בעיקר ב, ל) והחכם ר' אברהם אבן עזרא בפירושו התורה – הנה הם היו סיבה באופן-מה להעמידנו על האמת בזה". בענייני הלכה – ראה למשל פרשת משפטים (תועלות חלק ב, התועלת הששי, השורש השלישי – עמ' 157): "וַיִּרְאֶה לִי שֶׁכֶּבֶר יִתְחַיֵּב עַל הַגְּנִיבָה וְהַמְכִירָה אֶף עַל פִּי שֶׁהִגְנַב יֶשֶׁן, כִּי דֶרֶךְ הַגְּנִיבָה וְהַמְכִירָה בִּזְהָ הָאֹפֶן הִיא יוֹתֵר בִּישָׁן מִמָּה שֶׁהִיא בְּעָר, וְזֶה מִבּוֹאֵר בְּנִפְשׁוֹ... וְאוֹלָם הָרַב הַמּוֹרָה (הַלְכוֹת גְּנִיבָה ט, ב-ג) יִסְבּוֹר בִּזְהָ סִבְרָא מְקַבְּלַת לְסִבְרַתְנוּ, וּמָה שֶׁיִּדְמָה לָנוּ הוּא מָה שֶׁכֶּתְבֵנוּ".

ויש שיבסס הרלב"ג דבריו על הרמב"ם בלא להזכירו: בעניינים פילוסופיים – ראה פרשת בראשית, חלק ז, עמ' 137: "ואמנם היה אורך החיים הזה הנזכר בתורה, לאלו האנשים אשר זכר, לבד, כדרך שאר הפלאים", וראה רמב"ם במורה הנבוכים ב, מז. ראה פרשת נח, חלק א, ביאור המלות ה, כא, עמ' 155: "ויאמר ה' אל לבו – הרצון בו שלא גלה ה' יתעלה זה הסוד לנביא, כמו שידבר האדם אל לבו ולא ישמע אחר דבריו", וראה רמב"ם במורה הנבוכים א, כט. ומקומות כאלו רבים. בענייני הלכה – ראה פרשת משפטים, חלק ג, עמ' 68: "והוא מבואר שאם השביחה הגניבה מאליה, לפני יאוש – הוא לבעלים, ולאחר יאוש – הוא לגנב, כי כבר קנאה ביאוש בעלים", ראה רמב"ם הלכות גניבה א, יא; הלכות גזילה ואבידה ב, א-ב, וראה מגיד משנה שם שכתב שכל הברייתות בגמרא יש להעמידן לפני יאוש "והנראה אלי שאין חלוק בזה וכל הברייתות סתם הם שנויות... ולא ראיתי אחד מן המחברים שחלק בזה לולי הרב ז"ל"; וכאמור, גם הרלב"ג סבר כדברי הרמב"ם. בין המקרים שחייב אדם בנזקי בור כותב הרלב"ג: "... או שכיסה בורו ומסרו לחרש שוטה וקטן שאין להם דעת, ולזה יקרה שיגלוהו ולא יכסוהו אחר זה" (פרשת משפטים, תועלות חלק ג, התועלת העשירי, השורש הרביעי – עמ' 180). ודבריו הם כדעת הרמב"ם (הלכות נזקי ממון יב, ח) ולא כראב"ד שם שכתב: "א"א אני אומר שלא היה מכוסה כראוי". אולם, כמובן, יתכן גם שיחלוק הרלב"ג על דברי הרמב"ם גם בלא להזכירו, בעניינים פילוסופיים – ראה למשל סוף פרשת צו לפני התועלות, עמ' 221 (בסימו של מאמר ארוך המבאר את סיבות פרטי מעשה הקרבנות): "ישתבח יוצר הכל, כעל כל אשר גמלנו רב טוב לבית ישראל. ואנחנו נותנים לו תודה על מה שגילה לנו ברחמיו וברוב חסדיו מסיבות אלו העניינים העמוקים, אשר לא מצאנו בהם דבר לזולתנו יתכן שיהיה לנו התחלה ופתח להשגתם, אבל מצאנו מה שירחיקנו מחקור בהם בזה האופן". נראה שכוונת הרלב"ג לדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ג, כו) אשר סובר שטעמים יש רק לכלל המצוות ולא לפרטיהן (עמ' תסו-תסז): "ואשר צריך שיאמינהו כל מי שדעתו שלמה בזה הענין הוא מה שאספרהו, וזה שכלל המצוה יש לה סבה בהכרח ומפני תועלת אחת צוה בה, אבל חלקיה הם אשר נאמר בהם שהם למצוה לבד... ואשר ראוי להמשיל באמת מענין החלקים הוא הקרבן, כי המצוה בהקרבנות הקרבן יש לה תועלת גדולה מבוארת כמו שאני עתיד לבאר, אבל היות הקרבן האחד כבש והאחד איל והיות מספרם מספר מיוחד, זה אי אפשר לתת לו עלה כלל, וכל מי שמטריד עצמו לתת סבה לדבר מאלו החלקים הוא בעיני משתגע שגעון ארוך ואינו מסיר בזה הרחקה, אך מוסיף הרחקות. ומי שידמה שאלו יש להם סבה, הוא רחוק מן האמת כמי שידמה שהמצוה כולה היא ללא תועלת נמצאת" [ראה היינמן, טעמי המצוות, עמ' 100]. וראה גם מאמרי: כהן, פרטי הקרבנות]. בענייני הלכה – ראה למשל פרשת משפטים, תועלות חלק ג, התועלת השנים עשר, השורש השנים עשר – עמ' 195: "והוא מבואר שאם הכניס תרנגול ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו בקולו – אין זה שינוי בצרורות אם היה בכלי אוכל או משקה, כי כמו שדרכו להכניס ראשו שם לקחת האוכל או המשקה כן דרכו לתקוע שם. וכן הענין בסוס שצנף וחמור שנער והזיקו בקולם בזה האופן. ואולם אם לא היה שם אוכל או משקה – הרי זה שינוי בצרורות, ודינו דין השינוי בצרורות הנזכר (=דהיינו שמשלם רביע נזק ואם תפס הניזק חצי נזק אין מוציאין מידו, וכמבואר בדבריו לעיל)". ודבריו הם כדעת הראב"ד בהשגותיו (הלכות נזקי ממון ב, ט) ולא כרמב"ם שם. וראה עוד להלן הערה 116.

לשער שהפירוש המובא בנוסח דפוס ונציה (והוא כדעת הרמב"ם), שמלאכת אבנטו של כהן הדיוט אינה דומה למלאכת אבנטו של כהן גדול – הוא המהדורה הראשונה. לאחר שכתב הרלב"ג דברים אלו כדרכו בעקבותיו של הרמב"ם, חזר בו ושינה את דעתו וסבר שמלאכת אבנטו של כהן הדיוט שווה למלאכת אבנטו של כהן גדול.

מה גרם לו לרלב"ג לחרוג ממנהגו ולפרש בניגוד לרמב"ם? מסתבר שהיה זה פשוטו של מקרא. קושיות ממקורות חז"ל, כפי שראינו לעיל, לא הרתיעו את הרלב"ג מללכת בעקבותיו של הרמב"ם, אדרבה הוא אף ניסה לאששם בעזרת פשוטו של מקרא¹¹⁵. אולם,

¹¹⁵ תופעה זו, שהרלב"ג מציע מקורות מהמקרא לפסקי הרמב"ם (בלא להזכיר את שמו), ראויה לתשומת לב מרובה ולמחקר מקיף, שלא נוכל לעשותו במסגרת זו, ונסתפק בחמש דוגמאות נוספות: א. כתב הרמב"ם (הלכות נזקי ממון ח, י): "כשבית דין נזקקין לגבות הנזק מנכסי המזיק גובין מן המטלטלין תחלה". ונתלבטו האחרונים במקור הדברים, והרלב"ג כתב (פרשת משפטים, חלק ג – עמ' 62): "והנה דין הנזקין הוא שיגבו מן המטלטלין, שנאמר: 'שלם ישלם שור תחת השור' (פסוק לו) 'כסף ישיב לבעליו' (פסוק לד)" [נראה גם שם תועלות חלק ב, התועלת התשיעי, השורש העשרים, עמ' 176]. ב. כתב הרמב"ם בהלכות נערה בתולה (א, ח): "אין האונס או המפתה חייב בקנס עד שיבוא עליה **כדרכה**...". ותמהו על דבריו (עייין למשל ראב"ד בהשגות: "א"א טעות היא זו ומפורש בגמרא דאפילו שלא כדרכה משלם קנס"). והרלב"ג כתב (פרשת משפטים, חלק ה בביאור כב, טו-טז – עמ' 90): "וראוי שתדע שלא יתחייב המפתה בזה הקנס אם לא בא עליה כדרכה, שנאמר: 'וכי יפתה איש בתולה וגו'' – שיפתה אותה וישכב עמה **באופן אשר היא בו בתולה**; ולזה אמר: 'כמהר הבתולת', כי הוא איבד אותה המוהר ההוא מפני שהשיב אותה בעולה". וכן כתב בחלק התועלות (התועלת השמונה עשרה, השורש השני – עמ' 209): "השורש השני הוא שאינו משלם כסף אם לא בא עליה כדרכה, שנאמר: 'וכי יפתה איש בתולה' (כב, טו) – **מהמקום שהיא בו בתולה**. ולזה אמר: 'כסף ישקל כמהר הבתולת' (כב, טז)". ג. כתב הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות יג, ד (בענין חביתי כהן גדול): "ואחר כך חולק כל חלה וחלה לשנים באומד, כדי שיקריב החצי בבקר והחצי בערב". ותמהו על דבריו (עייין למשל ראב"ד בהשגות: "א"א זו לא שמענו ואין לה שורש בשום מקום שיחלקו כל חלה וחלה..."). והרלב"ג כתב (פרשת צו בביאור ו, יד – עמ' 157): "מנחת פתים – רוצה לומר שיהיו פותתין החלות האלו. ולפי שכבר ידענו שמנחת מחבת היא מנחת פתים, הנה יהיה אומרו 'פתים' בזה המקום מורה על ענין אחר; ולפי שכבר הקפידה התורה שתהיה זאת המנחה קרבה חציין, למדנו שאומרו 'פתים' בזה המקום הוא שלא תהיינה שם בבוקר כי אם חצי החלות, ובערב חצייהם הנשארים, מכל חלה וחלה" (וראה בנושאי כלי הרמב"ם, ובעיקר במשנה למלך). ד. כתב הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות ב, ה (בענין כבש העומר): "הנסכים שלו שני עשרונים בלול **בשלישית** ההין שמן... " (וכן הוא בפירוש המשנה, הקדמה למסכת מנחות, עמ' סו). וראה ראב"ד בהשגות שם: "א"א זה שבוש ובהדיא גרסינן במנחות פרק שני ונסכה כתיב וקרינן ונסכו אלא נסכה דמנחה דהיינו שמן שנבלל עמה כנסכו דיין וקאמר **רביעית**". וראה כסף משנה שם: "ונראה ודאי שיש טעות סופר בדברי רבינו וצריך להגיה ולכתוב ברביעית ההין שמן". וראה ספרא פרשה י, ח ומנחות פט, ב שמפורש שם שכמות השמן היא רביעית ההין. והרלב"ג כתב (פרשת אמור בביאור כג, יב-יג – עמ' 345): "ולפי שאמר: 'בלולה בשמן', למדנו שהיא תהיה בלולה בשמן שהגבילה התורה לשני עשרונים, והיא שלישית ההין". ה. כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין והענין המסורין להן יג, ד: "אין בית דין יוצאין אחר הנהרג". פסק זה נתלבטו נושאי הכלים במקורו. הכסף משנה כדרכו במקרים

כאשר נוכח הרלב"ג שדברי הרמב"ם אינם עולים בקנה אחד עם הבנתו את פשוטו של מקרא – חרג ממנהגו¹¹⁶.

כאלו שאיר מקום ריק, וכן נהג הלחם משנה. בערוך השלחן העתיד הלכות סנהדרין סימן נא כתב: "זה שכתב אין ב"ד יוצאין אחר הנהרג, לא ידעתי מקורו וגם טעמו לא ידעתי ואיזה איסור יש אם יוצאין אחר הנהרג" (בהמשך הוא מציע הצעות). נתייחס רק לענין שאלת המקור. כתב הרלב"ג בפרשת אמור בביאור כד, כג – עמ' 379: "וידבר משה אל בני ישראל, ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה – למדנו מזה שאין הדיינין יוצאין אחר מי שנתחייב מיתה בצאתו למות. כי משה היה הדיין בזה, והוא ציוה לישראל שיוציאוהו חוץ למחנה וירגמו אותו אבן, אך הוא לא יצא עימם, לפי מה שיראה מזה המאמר". [לדוגמה נוספת ראה להלן פרק ב – "המקום הראשון" סוף סעיף א].

¹¹⁶ כתבנו לעיל (ראה הערה 114), שהרלב"ג הולך בעקבות הרמב"ם בעניינים רבים, אולם הדגשנו גם שלכלל זה ישנם יוצאים מן הכלל, ובמקרה שאנו דנים בו אנו רואים דוגמא לחרגה מנהג זה. עוד יש לציין, שאף שהרלב"ג, על פי רוב, הולך בעקבות הרמב"ם, הפניותיו הן תמיד לגמרא ולא לרמב"ם ("כבר נתבאר זה בשביעי מסוטה", "כבר נתבאר זה בשני ובשלישי ובתשיעי מזבחים ובשביעי מיומא", וכדומה). בכך יובן גם סוג אחר של חריגות מפסקי הרמב"ם, גם במקרים שאינם נראים משמעותיים לענין פשוטו של מקרא – חריגות הנובעות מגרסא שונה בגמרא. נסתפק בדוגמא אחת: כתב הרמב"ם (הלכות נזקי ממון יב, יא): "היה עומק הבור תשעה ומהם טפח אחד מים – חייב, שהטפח של מים חשוב כעומק שני טפחים ביבשה. היה עמקו שמונה ומהן שני טפחים מים, או שהיה עומקו שבעה ומהן שלשה טפחים מים ונפל לתוכו שור וכיוצא בו ומת – אין מחייבין אותו לשלם, ואם תפש הניזק אין מוציאין מידו, שהדברים האלו ספק יש בהן". אולם הרלב"ג כתב (פרשת משפטים, התועלת העשירי, השורש הראשון – עמ' 179): "ומזה יתבאר שבור עמוק שמונה טפחים ומהם שני טפחים מים – חייב בו על מיתת הבעלי חיים הנופלים שם, שהרי יש בו הבל למיתה. כבר נתבאר זה השורש בחמישי מקמא (נ, ב – נא, ב)". בנוסח הגמרא שלפנינו (ב"ק נא, ב, ולא צויינו שינויי נוסח בדק"ס) מבואר כדברי הרלב"ג, וכבר העירו נושאי כלי הרמב"ם שגירסתו בגמרא היתה שונה (וראה יד פשוטה שם, עמ' שלג). חריגות נוספות מדברי הרמב"ם ישנן גם במקרים שפרשנותו של הרלב"ג את דברי הגמרא היתה שונה מפרשנותו של הרמב"ם, גם כאן נסתפק בדוגמא אחת (שאינה קשורה לפשוטו של מקרא): איתא בגמרא (מכות ב, ב): "ת"ר, ד' דברים נאמרו בעדים זוממין: אין נעשין בן גרושה ובן חלוצה, ואין גולין לערי מקלט, ואין משלמין את הכופר, ואין נמכרין בעבד עברי; משום ר"ע אמרו: אף אין משלמין ע"פ עצמן". ועוד איתא (קידושין יח, א): "תניא: בגניבתו (שמות כב, ב) – ולא בכפילו, בגניבתו – ולא בזממו, בגניבתו – כיון שנמכר פעם אחת, שוב אי אתה רשאי למוכרו". ופסק הרמב"ם (הלכות עדות כ, ח): "העידו עליו שנמכר בעבד עברי, והוזמו, לוקיין". דהיינו שהעדויות שהוזמה היתה על המכירה, ודין העדים במלקות ולא במכירה. אבל הרלב"ג כתב (פרשת משפטים, התועלת האחד עשר, השורש הארבעה עשר – עמ' 188): "השורש הארבעה עשר הוא שהעד הזומם אינו נמכר בזממו, רוצה לומר אם העיד שגנב ראובן גניבה-מה והוזם; שנאמר: 'ונמכר בגניבתו' (כב, ב) – בגניבתו לבד הוא נמכר, לא בסיבת דבר אחר. וכבר יתבאר זה ביאור יותר שלם ממה שאומר: וזה, שהמכירה הזאת אינה מתחייבת בעצמות מזה העדות, אבל תתחייב ממנו במקרה מפני שאין לו לשלם, ולזה אין אני קורא בזה 'כאשר זמם לעשות לאחיו' (דברים יט, יט). ואולם יתחייב לו ממון, והוא מה שהיה מחייבו מהממון בזה העדות; ואם אין לו לשלם – יהיה עליו חוב עד שיעשיר". דהיינו שהעדויות שהוזמה היתה על הגניבה, ודין העדים בתשלום ממון (כך פירשו גם רוב הראשונים).

הפסוקים המפורשים – לדעתם של מפרשים רבים וביניהם הרלב"ג – המוכיחים בעליל שמלאכת אבנטו של כהן הדיוט היא כמלאכת אבנטו של כהן גדול, הם הפסוקים בפרשת פקודי (כפי שציין הרלב"ג במפורש במהדורה בתרא של פירושו).

2. כתבי היד

דוגמא זו יש בה כדי להעמידנו על בעיית קביעת הנוסח בדברי הרלב"ג בביאורו לתורה. הצבענו על עדיפותו של כ"י פירנצה לורנציאנה OR.42 על פני הדפוסים המצויים. אך לא די בכך. כ"י זה אינו היחיד שיש בידינו. בספריה הלאומית בירושלים מצויים עוד 18 כתבי יד של ביאור הרלב"ג לספר שמות¹¹⁷.

בדיקה מדגמית של כל כתבי היד לספר שמות העלתה קיומן של ארבע קבוצות – מהדורה קמא, מהדורה בתרא, ושני נוסחים מעורבים¹¹⁸. לשם המחשת היחס שבין הקבוצות נציג כאן דוגמא אחת לקטע קצר שבו חלו שינויי מהדורות בולטים, ובו גם מצבים של עירוב נוסחים זה בזה. קבוצה 1 מוסרת במקרה זה את נוסח מהדורה קמא; קבוצה 4 את נוסח מהדורה בתרא; ובתווך קבוצות 2-3, המוסרות (כל אחת על פי דרכה) לעתים את נוסח מהדורה קמא, לעתים את נוסח מהדורה בתרא, ולעתים את שני הנוסחים גם יחד¹¹⁹. הקטע הוא מפרשת בא תחילת חלק ב¹²⁰:

¹¹⁷ להלן מובאים עניינים מהמבוא לשמות א' במהדורתנו.

¹¹⁸ פרטים מלאים יותר מפורטים במבוא למהדורתנו.

¹¹⁹ כמובן, אין תמימות דעים מוחלטת בין חברי כל קבוצה על כל מלה, וקיימים הבדלים קטנים ביניהם, אולם הבאנו את הנוסח העולה מרוב חברי הקבוצה.

¹²⁰ במהדורתנו עמ' 121-123. להלן רשימת עדי הנוסח וסימונם באותיות: ד - פירנצה לורנציאנה OR.42; י - פרמא 157; ר - סנט פטרבורג (המכון ללימודים מזרחיים) D1; ב - אוקספורד בוד' 248; ש - סן פרנסיסקו, סוטרו 75; ח - פרמא 225 (2976); ג - פירנצה לורנציאנה PLUT.III.6; ה - וטיקן 68/3; ו - וטיקן 35; ט - פרמא 453 (2977); כ - פרמא 1097.1; ל - לונדון 219; מ - לונדון 220; נ - טורינו ספריה לאומית A.III.23; ס - ניו יורק ביהמ"ד לרבנים L885; ע - פריס 241; פ - פריס 242,1; ק - קזנטינוזה 59; ת - ניו יורק ביהמ"ד לרבנים L884; ד"ר - דפוס ראשון מנטואה רל"ו (בערך); ד"ו - דפוס ונציה ש"ז; ס"מ - הספר המוגה. עותק של ד"ו המכיל הגהות נוסח (הספריה הלאומית R79A6661).

<p>1: ל, ה, ק, ש, ו, פ, ע, ח, כ (מהדורא קמא)</p>	<p>2: ב, ט, מ (נוסח מעורב)</p>	<p>3: ד"ר, ד"ו, ס, ג (נוסח מעורב)</p>	<p>4: ד, י, ר, ס"מ (מהדורה בתרא)</p>
<p>החודש – הוא נאמר על חידוש הלבנה. וראוי שתדע כי</p>			
<p>לא יהיה</p>	<p>לא יתכן שיהיה</p>		
<p>התחלת החודש</p>			
<p>מעת התחדשות הלבנה</p>	<p>מעת החידוש (2: חידוש) האמיתי ללבנה, והוא מעת דיבוקה עם השמש</p>		
<p>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'</p>			
			<p>כי זה יורה לפי הוראת הגדר שהחודש הוא מורכב מימים</p>
	<p>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'</p>		
<p>ולזה הוא מבואר שאין החודש מתחיל</p>			
<p>מעת התחדשות הלבנה</p>	<p>מעת התחדשות הלבנה דיבוק האמיתי הירח עם השמש</p>	<p>מעת הדיבוק האמיתי לירח עם השמש</p>	

<p>והנה הימים הם לפי הנהוג מתחילים 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 מעת התדבקותם, היה החודש מורכב מימים ושעות ורגעים</p>	
	<p>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.</p>
<p>ועוד, שהתורה למה שהיא מצוה בכל הזמנים שהיו אחר נתינתה לנו; והיה בלתי אפשר שיהיה שם בכל הזמנים מי שידע עת התדבקות</p>	
<p>השמש והירח על דרך האמת</p>	<p>השמש עם הירח לפי האמת</p>

	<p>כי עד זמננו לא נשלמה זאת הידיעה לאחד מן הקודמים שהגיעו אלינו דבריהם, כמו שנתבאר מדברינו בחלק הראשון מהמאמר החמישי מספר מלחמות ה'</p>
<p>הנה ראוי שיהיה קביעות החודש תלוי (2): קביעות החודשים תלויים) בדבר אפשר שיושג בכל הזמנים, והוא חידוש הראייה.</p>	<p>הנה ראוי שיהיה קביעות החודש בלתי תלוי בעת זה הדיבוק האמיתי. ולזה הוא מחוייב שיהיה תלוי (3 חסר) בחידוש הלבנה שהוא (3: שהיא) לפי הראות, כי זה אפשר שיושג תמיד בחוש.</p>
<p>ולפי שהראייה תהיה אצל (1: עם) שקיעת השמש, הנה ראוי שיהיה החודש מתחיל מעת שקיעת השמש.</p>	
<p>ובכאן התבארה הסיבה אשר חוייבנו בעבורה לסמוך בקבוע החודש על הראייה.</p>	
	<p>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.</p>

ארבע הקבוצות מוצגות בארבע עמודות בטבלה, המהדורה הראשונה מופיעה בעמודה השמאלית, והמהדורה האחרונה בעמודה הימנית. כאשר יש הסכמה בין מספר קבוצות – משתרע התא בטבלה על פני מספר עמודות. לעתים מהוה התיקון במהדורה בתרא תוספת על הכתוב במהדורה קמא, ולעתים מדובר בהחלפת קטעים באחרים. בהצגת הדברים

באופן זה, ניתן לראות בבהירות הן את שיטת עבודתו של הרלב"ג בעריכת מהדורה בתרא, והן את עירוב המהדורות שנוצר על ידי קבוצות הביניים. דוגמאות רבות לשינויי מהדורות פזורים על פני ספר שמות, ובעיקר סביב התועלות והשורשים. במהדורה קמא טרם פיתח הרלב"ג את החיבור עד כדי המבנה השלם. בשלב זה כתב הרלב"ג את ביאור המלות והפרשה, על פי דרכו, ואף כתב את התועלות על שלושת סוגיהם (במידות בדעות ובמצוות), אך פירוט השורשים הנספח לתועלות שבמצוות נשא לעתים אופי גולמי. נראה שהעדיף הרלב"ג להעמיד קודם כל את השלד של החיבור בכללותו, ורק לאחר מכן להשלים את פירוט השורשים, הדורש תוספת עיון בתחום התלמודי-הלכתי. אכן, כאשר הניף שנית ידו להוסיף את שורשי דיני המצוות, ערך גם עיון נוסף בדבריו הראשונים, דבר שהביא לשינויים רבים גם בתחום ביאור המלות והפרשה, ובתחום התועלות עצמן¹²¹. מסיבה זו, הוספת השורשים בדפוס ונציה אשר בביאור הפרשה משקף נוסח מהדורה קמא (או נוסח מעורב) גורמת לסתירות פנימיות ולבלבול העניין¹²².

לאחר בדיקת כל כתבי היד בקטעים מדגמיים, והחלוקה לקבוצות, קבענו את מייצגי ענפי-הנוסח השונים, ובדקנו אותם בדקדקנות. כמו כן בדקנו בדקדקנות את כל כתבי היד המשקפים את נוסח מהדורה בתרא. כך שלמעשה יש בידינו סינופסיס מלא לכל ספר שמות הכולל את ששת כתבי היד הרשומים ראשונה לעיל (**דירבשה**) וכן את **ד"ו וס"מ**. נוסח הפנים במהדורתנו הוא כתב יד פירנצה לורנציאנה OR. 42 (ד) מתוקן ע"פ כתבי היד האחרים.

¹²¹ דוגמאות רבות נרשמו לאורך הערותינו במהדורתנו. במסגרת זו נסתפק בשתי דוגמאות: את הציווי "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים" (שמות יב, ט) מנה רבינו, בעקבות הרמב"ם (ספר המצוות, לא תעשה קכה), כלאו אחד אך חזר בו ומנאו כשני לאוין. חזרה זו גררה תיקונים בביאור הפרשה ובתועלות: ראה פרשת בא, חלק ב, עמ' 134 והערות נוסח קלד, קלט; וכן שם עמ' 188 ואילך והערות תרז-תרח. הציווי על שחיטת שה תמים זכר בן שנה לקרבן פסח נתחלק במהדורה קמא לשתי תועלות, אשר במהדורה בתרא נצטרפו לתועלת אחת, וכמו כן הועברו לתועלת זו קטעים שבמהדורה קמא היו בתועלת העוסקת באכילת בשר הפסח עלי אש. ראה פרשת בא, חלק ב, התועלת השלישי והערות נוסח: תקלג, תקלד, תקמג, תקנב, תקסב, תקסז, תקסח (עמ' 181-183); וכן התועלת הרביעי והערות נוסח תקצד (עמ' 186).

¹²² ראה למשל פרשת בא, חלק ב, הערות נוסח: תקסח (עמ' 183); תשד (עמ' 199); תתט (עמ' 212). בענין עירוב נוסחים ומהדורות בספר המוגה ראה מאמרי: כהן, הלכה מחודשת.

קיומם של כתבי יד המשקפים את נוסח מהדורה קמא וכתבי יד המשקפים את נוסח מהדורה בתרא, נובעת מפרסום החיבור טרם השלמתו. דומה הדבר לדברים מעניינים שכתב הרלב"ג במפורש בחלקו האסטרונומי של חיבורו "מלחמות ה'" (מאמר חמישי חלק ראשון, סוף פרק שלישי, על פי כ"י פריס 724), שם הבהיר כי ראה לנכון לכתוב את המסקנות שהעלה מן התצפיות שערך הוא (ביחד עם התצפיות שקדמו לו), בלא להמתין לתצפיות עתידיות, מחשש שמא לא יעלה בידו להשלים את חיבורו:

... ולא רצינו להמתין שישלמו לנו כל המבטים (= התצפיות) שיצטרכו להשלמת זאת החקירה, אבל הספיקו לנו קצת מבטים נוכל להוציא מהם אחר העמל הרב מה שיעמידנו על אמיתת זאת התכונה בקירוב נפלא, **ליראתנו פן תִּפְקֹד זאת החכמה בְּהִפְקֹדוֹ**¹²³ ...

ואף על פי כן, לא ימנע הדבר את המשך החקירה ופיתוח החיבור:

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

¹²³ בהקשר זה מעניין לעיין בדבריו במלחמות ה' מאמר שני פרק ו: "טבע השלמות המגיע לבעל השלמות כן הוא, רצוני כאשר היה בשעור שיוכל להשפיע ממנו לזולתו, תמצא לו תשוקה על שישפיע. ולזאת הסבה יחברו החכמים בספר מה ששיגוהו מן החכמות, וזה כי הם לא יחברו הספרים ההם לעצמם, אבל ללמד לאנשים חכמתם. ובה נשלם זה המציאות...". השווה שם פרק ד: "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". דברים אלו של הרלב"ג קשורים לתפיסתו שיש לפלוסוף חובה מוסרית להנחיל לאחרים את הידע שרכש, ובכך לתרום להצלחתם הנפשית. ראה הקדמה למלחמות ה': "אין ראוי למי שהשיג דבר מה מהדברים העיוניים שימנע מהשפיע לזולתו מה שהשיגו מזה, כי זה יהיה בתכלית הגנות. ובכלל הנה כמו ששפע מהשם יתברך זה המציאות בכללו מזולת תועלת יגיע לו, כן ראוי לכל מי שהגיע לו מהשלמות דבר מה, שישתדל להשלים זולתו בו, כפי מה שאפשר להדמות בזה להשם יתברך כפי היכולת". בכך יוצא הרלב"ג כנגד דעות אלטיסטיות. ראה פרוידנטל, הצלחה נפשית, עמ' 61-62.

אמנם הספרים כבר התפשטו בארצות, אך הרלב"ג המשיך לתקן ולשפר את שכתב. כך נוצרו מהדורות שונות של ביאור הרלב"ג לתורה. הבדל נוסף ובולט בין מהדורה קמא למהדורה בתרא הוא במבנה החיבור; בפרשת משפטים ובפרשות תצוה וכי תשא, שינה הרלב"ג במהדורה בתרא את התועלות באופן כוללני, בכך שקיבץ את תועלות כל הפרשה יחד ברצף אחד בסוף הפרשה, ולא בסופו של כל חלק מחלקי הפרשה.

הדברים שכתבנו בהרחבה ביחס למהדורות ביאור הרלב"ג לתורה, כפי שהן באות לידי ביטוי בביאור לספר שמות, נכונים גם ביחס לביאור לספר ויקרא¹²⁴. דא עקא, מהדורה בתרא מסתיימת באמצע ספר ויקרא, אם כי קו התפר אינו חד משמעי. במחצית השניה של ספר ויקרא נותרו הדברים חסרים ומקוטעים. פרשת מצורע מסתיימת בתועלת האחד עשר העוסקת בקרבנות המצורע¹²⁵. נושא זה מתייחס לתחילת פרשת מצורע, כשלכל שאר הנושאים בפרשה (צרעת בתים וענייני זיבה ונידות) אין תועלות כלל. כמו כן, לתועלת הנ"ל

¹²⁴ לפרטים ראה במהדורתנו מבואות לויקרא א' ולויקרא ב'.

ביחס לספר בראשית שהתחום ההלכתי מצומצם בו מאד לא נאריך במסגרת זו, רק נציין שגם בו קיימות מהדורות שונות של הביאור (ראה בקצרה במבוא שם, עמ' ו והערה 16). נציין דוגמה אחת נאה (לא בתחום ההלכתי): בביאור הביטוי "חֲנִיכֵי יְלִידֵי בֵיתוֹ" (בראשית יד, יד) כתב הרלב"ג (ביאור המלות, עמ' 209): "חניכיו ילידי ביתו – הם האנשים אשר גידלם בביתו מעת הלידה, וחנך אותם במנהגיו המשובחים, כטעם 'חֲנַךְ לנער על פי דרכו' (משלי כב, ו). ואפשר שיהיה הרצון בזה שכבר חנך אותם בענין המלחמה והגבורה, כי כן ראוי לבית גדול כבית אברם שיהיו קצת בני הבית אנשי מלחמה; עם שכבר היה ראוי זה גם כן מפני היותו רחוק ממשפחתו". הפירוש השני (מהמלים "ואפשר שיהיה הרצון בזה...") חסר בחלק מכתבי היד (ראה שם הערת נוסח ד). והנה, בביאור הפרשה שם, כתב הרלב"ג (עמ' 211): "והנה כשמוע אברם כי נשבה קרובו, שם כלי המלחמה על האנשים אשר גדלו עימו בביתו והרגילם במנהגים המשובחים או בעניין המלחמה...". המלים "או בעניין המלחמה" חסרות בחלק מכתבי היד, והוא בהתאם לגרסתם בביאור המלות (ראה שם הערה ח). וכן הוא בחלק התועלות (עמ' 212): "התועלת השלישי הוא במידות, והוא שאין ראוי שיהג האדם עימו במלחמה כי אם האנשים אשר הורגלו בתכונת הגבורה... ולזה לא נהג אברם עימו מאנשי ביתו כי אם אנשים אשר חנך אותם במנהגיו מלידה. ואין ספק שעם שחנך אותם בשאר המידות המשובחות חנך אותם במידת הגבורה... או קרא 'חניכיו ילידי ביתו' מי שחנך מהם למלחמה, ואיך שיהיה זה הנה יצא זה התועלת מזה הסיפור". המשפט האחרון (מהמלים "או קרא...") עד סוף התועלת) חסר בחלק מכתבי היד, והוא גם כן בהתאם לגרסתם לעיל (ראה שם הערה יג). נמצא, שלפנינו תיקון שתיקן הרלב"ג בביאורו לפרשת לך לך, אשר השפיע על הנוסח בשלושת חלקי הביאור (ביאור המלות, ביאור הפרשה והתועלות). נציין עוד שלושה מראי מקום (שגם הם מפרשת לך לך) לקיומן של מהדורות, ונסתפק בכך: פרשת לך לך, חלק ד, ביאור הפרשה טו, י והערה כ (עמ' 224); שם טו, יג והערה כו (עמ' 225); שם, חלק ו, ביאור הפרשה יז, ב והערה יב (עמ' 239).

¹²⁵ ראה סוף פרשת מצורע, עמ' 155.

יש שורש אחד בלבד, וברור שהוא אינו ממצה את כל הדינים השייכים לקרבנות המצורע. בסוף פרשת אחרי מות יש רק תשע תועלות ללא שורשים¹²⁶. בסוף פרשת קדושים אין תועלות כלל, והפרשה מסתיימת באופן מקוטע בניסוח אופייני למהדורה קמא¹²⁷: "ואולם שורשי אלו המצוות: הנה המצוה הראשונה היא ליראה מההורים"¹²⁸. פרשת אמור מסתיימת באופן קטוע: "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"¹²⁹. פרשת בהר מסתיימת באופן דומה: "ואולם שורשי המצוות הנזכרות בזאת הפרשה; הנה המצוה הראשונה היא מה שצווינו לשבות הארץ ממלאכה בשנת השמיטה"¹³⁰. פרשת בחוקותי, מסתיימת אף היא באופן דומה וקטוע: "ואולם שורשי המצוות הנזכרות בזאת הפרשה; הנה המצוה הראשונה היא בערכי אדם. והנה השורש הראשון הוא"¹³¹. כך למעשה מסתיים הביאור לספר ויקרא. תופעות דומות לא מצאנו עד כה בספרים במדבר ובדברים, והכוונה היא הן לקיומן של מהדורות והן לקיומן של פרשות שמסתיימות באופן קטוע. מה שיש לציין הוא את סיומם של ספרים אלו; הביאור לספר במדבר מסתיים כך: "ובכאן נשלם זה הביאור מזה הספר והשלמנוהו בזמן קצר מאד ובזולת ספרים ולזה יצטרך בג"ה לעבור עליו שנית והיתה השלמתו בכ"ג לחדש טבת של שנת צ"ח לאלף הששי...". וחודש ימים בלבד לאחר מכן הסתיים גם הביאור לספר דברים, ולמעשה הביאור לתורה בכלל: "ובכאן נשלם הביאור בדברי התורה בכללה... והיתה השלמתו בכ"ג לירח שבט של שנת צ"ח לפרט האלף הששי פה בעיר האזוב יכוננה עליון אמן".

¹²⁶ ראה סוף פרשת אחרי מות, עמ' 233.

¹²⁷ ראה למשל סוף פרשת בא הערה תתעח, עמ' 220.

¹²⁸ ראה סוף פרשת קדושים, עמ' 295.

¹²⁹ כך, באופן קטוע, מסתיימת הפרשה בכל כתבי היד, בניסוח אופייני למהדורה קמא. ראה סוף פרשת אמור, עמ' 400.

¹³⁰ ראה סוף פרשת בהר, עמ' 444.

¹³¹ ראה סוף פרשת בחוקותי, עמ' 502.

פרק א – השימוש ב"מקומות" בביאור התורה

א. הפתיחה לביאור התורה

כדרכו בחלק מספריו הקדמים הרלב"ג לביאור התורה "פתיחה" בה הוא מתאר את מבנה החיבור ואת דרכו בפרשנות. בולט עד מאד מקומו של התחום התלמודי-הלכתי בפתיחה זו, כפי שיתבאר באריכות בהמשך. אולם, כדרכם של מחברים פותח הרלב"ג בדברי שבח לבורא (עמ' 1):

אמר לוי בן גרשום: יתברך ויתעלה הצור הממציא בתבונתו ובחכמתו ודעתו הנמצאות בכללם, אשר במציאותם מהחכמה והחנינה מה שאי אפשר ששיגהו זולתו בשלמות. ישתבח היוצר, אשר מחשקו להיטיב לנמצאות ולהגיע אותם מהמציאות החסר אל המציאות השלם, השגיח באלו הנמצאות השפלות, והעלה מציאותם מדרגה אחר מדרגה, עד שהגיע אל מציאות האדם. ועם מה שהשגיח במציאותו בזה האופן הנפלא אשר השגיח בו – בתכונת איבריו וכוחותיהם והכלים אשר נתן לו לשמור מציאותו – לא נמנע מִהִשְׁגִיחַ בו במה שידריכהו אל השלימות האמיתי אשר הוא כל פרי האדם, אשר בעבורו נמצאו בזה החומר השפל מה שנמצאו בו מהצורות. וזה אמנם היה ממנו בנתינת זאת התורה האלהית, אשר היא נימוס יגיע המתנהגים בו בשלימות אל ההצלחה האמיתית.

בלא להאריך הרבה בעניינים הפילוסופיים שעולים מקטע זה (ואינם עיקר ענייננו במסגרת זו), נאמר: "הנמצאות השפלות", דהיינו המציאות שתחת גלגל הירח, בנויה באופן מודרג: יסודות, דומם, צומח וחיל¹. החי מורכב ממדרגות שונות: המימי, המעופף, החי ההולך הבלתי-מדבר, והאדם שהוא "הבעל חיים השלם בתכלית מה שאפשר"². שלמות זו של

¹ "היסודות קודמים לדומם, והדומם לצמח, והצמח לחי על מדרגותיו, אלא שזאת הקדימה היא קדימה היולאנית" (פרשת בראשית, חלק א, בפסקא "ונאמר עוד", עמ' 33); דהיינו קדימה בטבע ולא קדימה בזמן. בעניין סוגי הקדימויות, ראה למשל מלחמות ה', מאמר ששי, חלק ב, פרק ב.

² ראה, למשל, פרשת בראשית, פתיחה לחלק ה (עמ' 65): "החי היותר חסר מהבעלי-חיים-המולידים-מינם הוא המימי, ואחריו המעופף, ואחריו החי ההולך הבלתי מדבר, והאדם הוא הבעל חיים השלם בתכלית מה

האדם היא "בתכונת איבריו וכוחותיהם והכלים אשר נתן לו לשמור מציאותו", אך שלימות זו אינה "השלימות האמיתית". שלימותו האמיתית של האדם, שהיא "כל פרי האדם", תלויה בהגעתו ל"הצלחה האמיתית"³. לצורך ההגעה, ניתנה לאדם התורה האלהית "אשר היא נימוס יגיע המתנהגים בו בשלימות אל ההצלחה האמיתית".

מהי הצלחה זו? גם בזה לא נאריך הרבה, ונסתפק בציטוט מעט מדברי הרלב"ג בעניין זה:

ההתמדה בעיון בתורה התמימה וההמשך אחריה הוא סבה אל שיצליחו דרכי

האדם, ושישלים בעיון שהוא סבה להצלחת דרכי האדם⁴.

מי שזורע צדקה במדות או בדעות יש לו שכר נפלא וקיים, וזה השכר הוא

השגת האמת אשר היא כל פרי הצלחה האנושית⁵.

אם מצאת החכמה תשיג בזה אחרית טוב והוא ההצלחה האנושית⁶.

ההצלחה האנושית תהיה כשישכיל האדם ה' יתעלה כפי מה שאפשר⁷.

גם בלא להגדיר באופן שלם את מהותה של ה"הצלחה אמיתית"⁸, די לענייננו לומר

שההצלחה היא פרי פעולת השכל המשכיל את ה'⁹; והדרך להצלחה היא "ההתמדה בעיון

שאפשר". וראה גם מלחמות ה', מאמר ששי, חלק ב, פרק ח: "... אין ספק שהאדם הוא יותר שלם משאר הבעלי חיים ההולכים".

³ ראה כעין זה במורה הנבוכים ג, כז (עמ' תסט): "... כבר התבאר במופת שהאדם יש לו שתי שלמיות, שלמות ראשון והוא שלמות הגוף, ושלמות אחרון והוא שלמות הנפש. ושלמותו הראשון הוא שיהיה בריא על הטוב שבעניניו הגשמיים... ושלמותו האחרון הוא שיהיה משכיל בפעל, רצוני לומר שיהיה לו שכל בפעל, והוא שידע כל מה שבכח האדם לדעתו מכל הנמצאות כפי שלמותו האחרון...".

⁴ יהושע, תועלות חלק א (נמצאות בפרק ה), התועלת החמישי.

⁵ משלי יא, יח.

⁶ משלי כד, יד.

⁷ איוב פרק לד, הכלל העולה מהדברים.

⁸ ראה באופן כללי במלחמות ה' מאמר ראשון פרק רביעי: "... כי ההתאחדות בשכל הפועל אשר הוא ההצלחה האנושית לפי מה שיראה בן רשד, והוא האמת בעצמו באופן מה כמו שנבאר...". אכן לדעת הרלב"ג (שלא כדעת אבן רושד ועוד) השארות הנפש היא אישית והיא תלויה בידעיותו של האדם שהן משתנות מאדם לאדם. כאשר אדם רוכש מושכלות שכלו האנושי, שבתחילה הוא היולאני, הופך לשכל נקנה שאינו נפסד. השכל הנקנה הוא בעצם צורות כל המושכלות שהשיג האדם בחייו. כיון שבשכל הפועל מצויות כל הצורות נמצא שהשכלתו של האדם מקרבת אותו להשכלת השכל הפועל ולהתאחדות עמו. ראה פרוידנטל, הצלחה נפשית, עמ' 57-59.

⁹ ראה גם ביאורו למשלי כט, יד (ביחס לפסוק "מִלֶּכֶד שׁוֹפֵט בְּאֵמֶת דְּלִים כְּסָאוֹ לְעַד יְפוֹן"): "... והמלך הוא השכל האנושי כמו שקדם, כי הוא המושל באדם, וכאשר ישפוט באמת באלו הדרושים הנה יכון לעד כסאו,

התורה התמימה וההמשך אחריה". מסתבר שכוונת התואר "התמימה" היא לכלול את כל התחומים הכלולים בתורה דהיינו מידות ודעות ומצוות¹⁰; ותנאי להגעה להצלחה הוא התנהגות על פי התורה "בשלימות", דהיינו בשלושת התחומים הנ"ל; כך כתב הרלב"ג בהמשך הפתיחה (עמ' 2-3):

ולהיות כוונת התורה זאת הכוונה אשר זכרנו, נחלקו עניינה בהכרח לשלושה חלקים:

החלק הראשון – והוא אשר אליו לבדו יִקְשָׁב היות הכוונה בתורה – הם **המצוות** המקיפות במה שצוינו להאמינו ולעשותו, ובמה שהוזהרנו מהאמינו וּמַעֲשֹׂותו, והם תרי"ג מצוות לפי מה שנתפרסם ממספרם¹¹.

החלק השני הוא המקיף **בחכמה המדינית**, במה שהיה ממנה שלא יתכן בו מצוה ואזהרה, לרוחק הַמְצִיא השלמות אשר יישיר אליו זה החלק במידות והתכונות בהמון האנשים כולם, כמו שאפשר זה במצוות התוריות...

החלק השלישי הוא מה שהקנתנו התורה **מחכמת הנמצאות**...

ומן ההכרח היה הַחֲלֵק הנימוס התוריי לשלושת החלקים האלו, לפי שהשלמות האנושי לא יגיע בשלמות, אם לא בהגיע השלמות במידות וּבְעִיּוֹן על השלם שִׁבְּפָנִים (=באופן השלם ביותר).

אך בזולת זה יהיה להפך, כי השאלות אשר יקרה בהם זה הם ממה שיש בו רושם חזק בהגעת ההצלחה האנושית ובהעדרה".

¹⁰ בענין הדעות, ראה גם פרשת בראשית, חלק ח, עמ' 84: "וכבר ביארנו בראשון מספר מלחמות ה', שההצלחה תגיע לאדם בהשכילו מנימוס הנמצאות וסדרם ויושרם כפי שאפשר לו, ושבוזה האופן יחיה שכלו חיים נצחיים". בענין המידות ראה גם ביאורו לאיוב פרק כח סוף ביאור דברי המענה: "לא ישובח העול והרשע... כי הוא מונע הגעת הצלחת הנפש אשר היא ההצלחה האנושית".

¹¹ יתכן שיש כאן רמז לפקפוק שפקפק הרלב"ג בענין מציאותן של תרי"ג מצוות בדיוק. ראה פרשת בא, חלק ב, התועלת הששי (עמ' 194-197): "... ואולם הרב רבינו משה ז"ל נלחץ לחץ רב במנין המצוות כדי שיעלה בידו בכיוון החשבון שזכר ר' שמלאי בסוף מכות (כג, ב) במצוות עשה ובמצוות לא תעשה, שהם תרי"ג... הנה התבאר לנו שלא היה זה מפני קיצור הרב למצוא האמת בזה, אבל מפני היות באלו המספרים שזכר ר' שמלאי קצת קירוב... ולזה אמרנו שאין ראוי שילחצנו זה המספר הנזכר בזה המקום למצוות על צד הדרש, מְמַנּוֹת המצוות על האופן שראוי שִׁמְנּוּ לפי האמת... ולזה הסכמנו אנחנו למנות המצוות לפי מה שִׁנְקָא לנו מחכמת התלמוד, יסכים המנין ההוא למספר ר' שמלאי או לא יסכים". וראה שם הערה 318. וראה גם ברנר, מנין המצוות.

שלושת החלקים מסודרים בסדר עולה; החלק הראשון הוא בתחום המצוות והאזהרות, והוא מתאים לכל בני האדם בשווה, דהיינו שכל אחד יכול לקיימם בשלמות. החלק השני הוא בתחום תיקון המדינה והחברה, וכולל ענייני מוסר ומידות שאין עליהם ציוויים אלא הם נלמדים מסיפורי המקרא. חלק זה אינו מתאים לכל בני האדם בשווה, אלא איש כפי מעלתו. החלק השלישי הוא בתחום "חכמת הנמצאות" דהיינו פסיקה ומטפיסיקה במובנם הכולל, ואף בחלק זה אין ציוויים והוא אינו מתאים לכל בני האדם בשווה. מסתבר שבעיקר בגלל היקפו של החלק הראשון בכלל התורה, טועים אנשים לחשוב ש"הוא אשר אליו לבדו יִקָּשֵׁב היות הכוונה בתורה". אמנם, דעת הרלב"ג היא אחרת¹²: בעבור שהיתה התורה מקפת בשלושה החלקים אשר זכרנו בפתחתנו, והיה החלק המקיף ממנה בחכמת הנמצאות הולך מהלך השלמות והצורה לשאר החלקים, הנה ראוי שיונח קודם, כי הוא אשר אליו היתה הכוונה בתורה¹³. בכל אופן, עיקר עיסוקנו, כאמור, הוא בחלק הראשון¹⁴.

ב. דרכו של הרלב"ג בקישור התורה שבעל-פה עם התורה שבכתב

בהמשך הפתיחה מתאר הרלב"ג את דרך עיסוקו בתחום המצוות (עמ' 5):
והנה בבְּאֲרָנוּ 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

¹² פרשת בראשית, חלק א, בפסקא "וגם כן", עמ' 31. בזה מבאר הרלב"ג מה טעם פתחה התורה ב"בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ".

¹³ ראה כעין זה בפרשת יתרו, חלק ג, עמ' 356: "מפני שהתכלית הוא יותר נכבד ממה שלפני התכלית בפעולות הדורכות אל השלמות והטוב, והיה המאוחר-בסדר בפעולות המתישרות נוכח התכלית יותר קרוב אל התכלית מהקודם-בסדר, הנה הקדימה התורה בענין עשרת הדברים המאוחר-בסדר, וזכרה באחרונה הקודם-בסדר". וראה גם פרשת נשא בביאור ה, יב: "... ואולם התחילה התורה מהשלום היותר נכבד, המאוחר בסדר, וסיימה בקודם בסדר... וזה ממנהג התורה במקומות רבים".

¹⁴ הדברים להלן על פי כהן, פרשנות הלכתית, עמ' 63-66; וכן במאמרי: כהן, לדרכו של הרלב"ג [נראה מאמרי: כהן, שני ענינים, עמ' 168 הערה 7]. אמנם כאן הורחבו הדברים באופן משמעותי מאד.

שיהיה דעתם שיהיה מוצא אלו הדינין מאלו המקומות. כי כבר יוכל האדם להפך כל דיני התורה בכמו אלו ההיקשים, עד שאפשר בהם לטהר את השרץ כמו שזכרו ז"ל (ערובין יג, ב). **אבל נסמוך אותם אל פשוטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדינין 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 המשנה¹⁵. והנה בסומכנו אותם הדינין לפשטי הכתובים תועלת להשאיר יותר זכרון אלו הדינין בנפשותינו, **כי פסוקי התורה אפשר שיזכרו בקלות, לרוב התמדתנו בקריאתם,** וכאשר יוצאו מפשטי הפסוקים ההם ביאורי המצוה יהיה זה סיבה אל שיזכרו ביאורי המצוה בכללם עם זכירת הפסוקים.

הרלב"ג מייחס חשיבות להלכות עצמן ולא לדרך שבה הן נלמדות מהפסוקים. ההלכות מקובלות במסורת ממש רבנו, וחז"ל חיפשו להן רמז בכתובים, ועשו זאת בדרך של שלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן¹⁶. דרך זו כמות שהיא אינה מקובלת על הרלב"ג¹⁷.

¹⁵ ראה הקדמה לפירוש המשנה, עמ' לח. וראה עוד: קארל, הרמב"ם. [השווה לאחרונה, רביצקי, השפעת הלוגיקה, עמ' 237-238].

¹⁶ יש להדגיש את הנגזרת של דברים אלו של הרלב"ג; לפי זה, המידות שהתורה נדרשת בהן אינן הלכה למשה מסיני כדעת הרבה מחכמי ימי הביניים אלא הן מידות הגיוניות פרי יצירתם של חכמים. לסקירת נושא זה, ראה פינקלשטיין, מידות.

¹⁷ יש לציין אמנם שמיחוס לרלב"ג חיבור קצר בשם שערי צדק על יג מידות שהתורה נדרשת בהן [נדפס בתוך ספר "ברית יעקב", ליוורנו, תק"ס; ובפני עצמו: ירושלים, תרמ"ד; וראה גם סיני מז (אייר תש"כ), עמ' פב-פט]. אולם, ישנן סיבות טובות להניח שהיחוס לרלב"ג אינו נכון; ראה מנקין, שערי צדק. וראה: רביצקי, שערי צדק [וראה עוד: רביצקי, מהדורה. ולאחרונה רביצקי, השפעת הלוגיקה, עמ' 206 ואילך. בכל אופן, לדעתו ספר שערי צדק התחבר לאחר פטירת הרלב"ג].

ראוי לציין שבאומרנו שדרך זו אינה מקובלת על הרלב"ג אנו מתייחסים בעיקר למידות שהרלב"ג לא ראה בהן פשט, אולם יש והרלב"ג משתמש במידות המופיעות בין המידות שהתורה נדרשת בהן אך שימוש זה אינו נעשה דווקא בעקבות חז"ל אלא כיון שהוא רואה בו פשט המקרא. דוגמא מובהקת היא מידת "קל וחומר" שהרלב"ג משתמש בה לא אחת בביאורו, למשל: פרשת כי תשא, ח"ב, ל, כא – עמ' 375 (לימוד שעבודה במקדש בלא רחיצת ידיים ורגליים פסולה, קל וחומר מעבודת בעל מום. ראה להלן פרק ב – "המקום הראשון", סעיף 1ד "עבודה בלא רחיצת ידים ורגליים"); פרשת ויקרא, א, ב – עמ' 3 (לימוד שלא

דרכו שלו היא לסמוך את ההלכות לפשטי הפסוקים. אין הוא טוען שבהכרח זהו המקור להלכות ("אבל נסמוך אותם אל פשוטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדינין האלו מהם"), אך "בזה תתישב הנפש יותר".

העובדה שביאוריו של הרלב"ג הם בעיניו בגדר 'אפשר', ואינם שוללים בהכרח קיומם של ביאורים 'אפשריים' אחרים, היא דרך שנקט בה הרלב"ג גם בביאור ספרים אחרים, ראה למשל בפתיחה לביאור ספר משלי (ברנר, משלי, עמ' 279):

תקובל עולה שהקריב משומד, קל וחומר ממי שהקדים עולתו לחטאתו שאין עולתו מתקבלת); פרשת שמיני, י, ו – עמ' 250-251 (לימוד שחיוב מיתה לפרועי ראש ולקרועי בגדים הוא רק אם עבדו כך, קל וחומר משתויי יין) ועוד. לימודים אלו הם מדעתו של הרלב"ג ולא בעקבות חז"ל. גם מידה כמו "כלל ופרט וכלל" יכולה לעיתים להיות קרובה לפשט, לדוגמא: בענין שבועת הפקדון שאינה נוהגת בקרקעות עבדים ושטרות, למדו זאת חכמים מהמידה הנ"ל (שבועות לז, ב. עם תיקון על פי כ"י מינכן 95): "... ורבנן דרשי כללי ופרטי: 'וכחש בעמיתו' – כלל, 'בפקדון או בתשומת יד או בגזל' – פרט, 'או מכל אשר ישבע עליו' – חזר וכלל; כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון אף כל דבר המטלטל וגופו ממון; יצאו קרקעות שאין מטלטלין, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון". ולעומת זאת כתב הרלב"ג (פרשת ויקרא ה, כב – עמ' 73): "והנה יתבאר שזה הדין לא ינהג אלא בדבר המטלטל, כי הפקדון והמלווה והעושק והגזל והאבדה אינם כי אם בדבר המטלטל... והוא מבואר ממה שאמרנו בזה שאין זה הדין נוהג בקרקעות; ויתבאר עוד שאינו נוהג בשטרות, אף על פי שהן מטלטלין, לפי שאין גופן ממון, ולזה לא תהיה בהם תשומת יד; ולא בעבדים, לפי שדינם ודין הקרקעות הוא אחד; וזה, כי הקרקע לא יתכן בו הכפירה והגזל, כי הוא לפני בעליו בחזקתו, וכן העבדים לא תתכן בהם חזקה תוציאם מיד הבעלים, כי להם מעצמם התחלת תנועה בחריית לשוב אל אישם הראשון; והוא עוד מהדברים שלא תתכן בהם כפירה, כי יש לו קול; עם שהעבד בעצמו יגיד הענין". הדמיון בין הרלב"ג לחז"ל ניכר, אך דווקא ההבדלים "הקטנים" (לימוד מ"הפרט" בלבד ללא צורך בכל המבנה "כלל ופרט וכלל"; השוואת עבדים לקרקעות על פי דמיון הגיוני ולא על פי היקש וכיו"ב) מגלים את ההבדל בין דרכו של הרלב"ג לדרכם של חז"ל.

אמנם, בהקשר זה יש לציין שלכל הפחות בחלק מהמידות שהתורה נדרשת בהן חלה התפתחות מהלימוד הפשוט ללימוד המורכב; ראה למשל ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 195 ("לכתחילה היתה גזירה שווה" אנאלוגיה פשוטה, השוואת דברים שווים"); גילת, הלכה, עמ' 365-373 ("להשתלשלותה של הגזירה שווה"); כהנא, כלל ופרט, בעיקר עמ' 210-216 ובהערות שם ("נראה אפוא שיש להסביר את שלבי ההתפתחות של מידת כלל ופרט ומידות אחרות כבר בתקופת התנאים ולאחר מכן בתקופת האמוראים, במיוחד לאור היווצרותו של פער גדל והולך בין ההלכה – הפרה ורבה – ובין המקרא, ולאור התעצמותו של לימוד התורה בישראל וריבוי המחלוקות הפנימיות והחיצוניות בין אוחזי התורה לזרמיהם. הצורך להסמיק לכתובים יותר ויותר פרטי הלכות שאין להם זיקה פשוטה למקראות הוביל באופן טבעי לשכלול המידות שבהן התורה נדרשת" – עמ' 214-215). על פי זה ניתן לומר, שהרלב"ג השתדל להחזיר עטרה ליושנה מבחינת ההסמכה הפשטית לפסוקים, אבל לצורך כך "נאלץ" לחדש דרכי לימוד חדשות חלופיות למידות שהתורה נדרשת בהן (השווה, לאחרונה, רביצקי השפעת הלוגיקה, עמ' 23).

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 שיכאָה לנו שהוא יותר נכון... 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 הראוי¹⁸.

על שיטתו הפרשנית של הרלב"ג כתב אייזיק הירש וייס¹⁹:

ונחשוב כי הוא, בבחינת השיטה הזאת, הראשון גם היחיד בין המתחרים²⁰.

¹⁸ בהערה 37 שם מצטט ברנר גם מן ההקדמה לספר איוב: "... אין מחוק המבאר שיזכור כל הביאורים אשר אפשר שיעשו במאמר אשר יבארהו, ולא יגזור גם כן שלא ימצא למאמר ההוא ביאור זולתי אשר יזכרהו, ולזה לא יהיה תפישה עליו אם ימצא למאמר ההוא ביאור זולתי הביאור אשר זכרו". השווה לאחרונה, רביצקי, השפעת הלוגיקה, עמ' 238, שכתב: "... עקרונות אלה הינם כלים פרשניים לחשיפת 'הוראתם העצמית' של הפסוקים ובכוונתו של הרלב"ג להראות כי ההלכות המקובלות... מגולמות בהוראה זו". אמנם, על פי מה שביארנו, הדברים הם רק בגדר 'אפשר' גם בעיניו של הרלב"ג. הערה נאה שמעיר שם רביצקי (הערה 299) היא לניתוק דומה שעשה הרלב"ג "בין התוכן המגולם בפסוקים ובין הדרש האגדתי שדרשו בהם חז"ל"; כך כתב הרלב"ג בפתיחה לביאור התורה (עמ' 4): "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".

¹⁹ דור דור ודורשיו, עמ' 110. טואטי, רלב"ג, עמ' 556-557.

²⁰ אמנם אפשר למצוא פה ושם מגמה כזו גם אצל קודמיו, כמו הרמב"ם למשל, שידוע שנהג כך בספר המצוות ובעשרות מקומות במשנה תורה כפי שהעירו נושאי כליו; אבל עבודה שיטתית כמו שעשה הרלב"ג ודאי אינה מצויה בכתבי הרמב"ם ולא בכתבי הקודמים. השיטתיות היא ודאי יצירה מקורית של הרלב"ג. על דרכו של הרמב"ם, ראה למשל רדב"ז, הלכות תמידין ומוספין ב, ט: "... דרכו של רבינו שתופס לעולם הפסוק היותר מבואר על הענין, שכיון שהדין יוצא ממקום אחר אין קפידא, ולפיכך מסמיך אותו לפסוק היותר מפורש לדרשא ההיא... ושמור עיקר זה בכל החיבור לפי שאתה צריך לו". וראה כסף משנה, הלכות פסולי המוקדשין ב, א-ב: "... דרך רבינו לסמוך הדבר לפסוק שנראה לו שהוא פשוט ללמוד ממנו הדין יותר מהפסוק שמביא ממנו התלמוד. ודרך התלמוד לעשות כן בכמה מקומות" (ראה רשימת הפניות במהדורת פרנקל שם). וראה רשימה ארוכה של הפניות לביטויים כעין אלו בפירושי של ר"י קורקוס, במקורות וציונים להלכות כלי המקדש והעובדים בו ו, ג; וראה מקורות וציונים להלכות גולה ואבדה א, ג (ביחס ללחם משנה). כך סיכם את הדברים טברסקי, רמב"ם, עמ' 46: "מן המפורסמות היא שהמקרא משמש יסוד לכל כתיבה עברית. ניתן להניח בוודאות גמורה שהרמב"ם, וכן שאר חכמי ישראל בימי הביניים, השתמשו בתנ"ך באופן קבוע, במישרין או בעקיפין; דבר זה אינו צריך הטעמה מיוחדת... אין כאן רק עניין של 'בקיאות' בתנ"ך – נוסח הבאת הפסוק הנכון במקום הנכון – אלא הארה מקורית ודרכי שימוש מקוריים בפסוקי המקרא. יש לשים לב למשל לעובדה, שבבואו לפסוק הלכה מסוימת אין הרמב"ם סומך

כמו כן מצביע הרלב"ג על רווח נוסף בדרכו זו – זיכרון ההלכות. הפסוקים עצמם ניתנים לזיכרון בקלות כיון שמתמידים בקריאתם, וההצמדה של ההלכות לפסוקים תועיל לזכירת ההלכות עם הפסוקים²¹.

תמיד על הפסוק המובא לצורך זה בתלמוד הבבלי. לפעמים הוא מעדיף על פניו פסוק המובא במדרש או בירושלמי, ולעיתים, כך נראה, אף פסוק שלא נזכר במקורות חז"ל. אף על פי שייתכנו לתופעה זו מניעים רבים, לעולם ראוי לשקול גם את האפשרות שהיא קשורה בפולמוס האנטי-קראי ושהיא פועל יוצא של השאיפה לחזק את הקשר שבין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה על ידי העמדת המסורת כיסוד משכנע, מחייב ומובן מאליו מנקודת ראות פרשנית". ובהערה 91 שם כתב: "... מאוחר יותר עתיד היה הרלב"ג (בהקדמתו לפירושו על התורה) להציע שיטה פרשנית חדשנית ביותר...".

על קישורים בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה בדרך זו או כעין זו אצל חכמים אחרים, ראה למשל: יד מלאכי כללי הדלת, קמד (דף כח, א – כט, א); ברודי, רב נטרונאי גאון, עמ' 65 והערות 43-44; גרוסמן, חכמי אשכנז, עמ' 154-157; 430-432 (על דרכו של רבינו גרשום מאור הגולה, בן דורו ר' יוסף טוב עלם, ותלמידו של רגמ"ה ר' יהודה הכהן); אלון, המשפט העברי, עמ' 326-333; גילת, הלכה, עמ' 374-393. וראה לאחרונה הבחנות חשובות בדרכי הדרש הבתר-תלמודי, אצל מו"ר הרב חיים סבתו, דרשות הלכתיות.

בתקופות מאוחרות צעדו בנתיב כללי זה גם ר' יעקב צבי מקלנבורג, בעל "הכתב והקבלה" (שאף השתמש בביאור הרלב"ג לתורה, ומזכירו פעמים רבות), והמלבי"ם; ביחס לכתב והקבלה, ראה הרב קופרמן, הכתב והקבלה. ביחס למלבי"ם (וגם לכתב והקבלה), ראה גוטל, פולמוס, עמ' 6-12 (וספרות נוספת בהערה 16 שם). על יחסו של המלבי"ם לרלב"ג באופן כללי, ראה הסכמתו לספר הדעות והמדות (ווארשא הכת"ר): "מי מכל היגיעים בתורה ובחכמה לא ידע יקר תפארת הרלב"ג ואת חכמתו הגדולה, וביחוד התועלויות אשר כן בבאורו על תנ"ך, להוציא פנינים יקרים מכתבי הקודש, שיורדים על מדות החכמה בכל חלקיה" (ראה טואטי, רלב"ג, עמ' 554). המלבי"ם השתמש בספרי הרלב"ג (ראה למשל בהקדמה לביאורו לאיוב: "ואיוב בלעגו על צופר בשיטתו הפילוסופית, דעתו כדעת הרלב"ג במלחמותיו... ", ועוד). לשיטתו של הרלב"ג בהיסוקים הלכתיים לא מצאתי התייחסות בביאורו של המלבי"ם, אולם מצויה התייחסות של המלבי"ם לעניין הלכתי שכתב הרלב"ג. הדברים אינם מובאים בביאורו של המלבי"ם לתורה, אלא בספרו ההלכתי "ארצות החיים" בסוף הלכות ציצית (סימן כד ס"ק ט), וכך הוא כותב שם: "ראיתי ברלב"ג (פרשת שלח ופרשת תצא) כתב דאין ללבוש שני טליתות מצויצים בפעם אחד, דכתיב אשר תכסה בה ולא בה ובחברתה, וראיתם אותו ולא אותו וחברתו, ועוד שזה יביא להאמנת השניות בשם יתעלה ובתורה כי זאת המצוה מעידה על היפוך זה עכ"ד, והאריך בזה. ואין ממש בדברים אלה. ולפי הנראה הוא הי"א שהביא הב"י לעיל (סי' ח) בשם א"ח... ". לאמיתו של דבר כבר השיג על דברי רלב"ג אלו ר' יאיר בכרך (בעל חוות יאיר) בפירושו "מקור חיים" לשו"ע או"ח הלכות ציצית סימן ט (קיצור ההלכות). אבל כפי שכתב המלבי"ם יש יסוד לשיטה זו בספר (הפרובנסלי) אורחות חיים לר' אהרן מלוניל. ויש להוסיף, שדעה זו היא גם דעתו של ר' שמואל מפליזא המובאת במושב זקנים עה"ת בסוף פרשת שלח על יסוד הפסוק בדברים כב, יב "על ארבע כנפות כסותך" - "משמע לחד ולא לשנים".

²¹ ראה כעין זה בהקדמת רב נסים גאון לספר המפתח (עמ' ח-ט): "... לא סרה הקבלה, והמסורת משומרת בין האומה. וכאשר היה האדם קורא 'ועשו להם ציצית', היה אומר כי זו הציצית היא ציצית נשים אותה בכנף הטלית מספר חוטיה ח' ויש בה ה' קשרים, וידע כל פתרוני הציצית וענייניה היה שמור אצלו, הכל בקבלה ובמסורת. וכן כל המצוות כולן כולן כאשר היו קוראין אותן היו יודעין לכמה עניינים מתחלקת כל מצוה ומצוה ומה תחתיה מהפתרון".

1. השכל כמניע לחריגה מדרכם של חז"ל

בטענתו זו לא רואה הרלב"ג את עצמו כחולק על חז"ל, כיון שלדעתו גם חז"ל לא ראו במידות אלו יותר מאשר אסמכתאות להלכות מקובלות ("לא שיהיה דעתם שיהיה מוצא אלו הדינין מאלו המקומות")²². ומה טעם אין הוא הולך בדרכם של חז"ל? נראה שהדבר קשור להשקפתו שהשכל הוא חזות הכל (כמעט). המידות שהתורה נדרשת בהן (בחלקן) אינן הגיוניות בעיניו "כי כבר יוכל האדם להפך כל דיני התורה בכמו אלו ההיקשים, שאפשר בהם לטהר את השרץ", ולכן הוא רואה **חובה** לעצמו לפלס דרכים הגיוניות יותר, שבהן "תתישב הנפש יותר"²³.

מדוע רואה זאת הרלב"ג כחובה? חשיבות גדולה נודעת בעיני הרלב"ג ל"השגת האמת" אשר "היא כל פרי הצלחה האנושית" (משלי יא, יח). השגת האמת מתייחסת למושכלות בכל תחומי הידע בעולם, שיש חובה להכירם, וידעתם היא זו שמאפשרת את הישגות הנפש, שהיא במובן מסוים התאחדות השכל הנקנה עם השכל הפועל, והיא ההצלחה האנושית. "והמלך הוא השכל האנושי... כי הוא המושל באדם, וכאשר ישפוט באמת באלו

²² בענין היות המידות שהתורה נדרשת בהן סומכות ולא יוצרות, ראה למשל דברי רס"ג בתחילת פירושו לספר ויקרא (צוקר, תחציל, עמ' 376): "... החכמים ז"ל לא הסתמכו על ההקשה השכלית בשום דבר מן המצוות, כי לא הורו על-פי חוות דעתם ולא פנו בהוראותיהם אל היקשים וסברות, אלא מסרו דברים שהיו מקובלים בידם מפי הנביא. והואיל וכן, הרי לא היה זה מדרכם לחרוץ משפט על-פי סברות והקשות". ובהמשך (שם, עמ' 378): "חז"ל לא רשמו את י"ג המידות האלה מפני שמהן למדו [את ההלכות], אלא מפני שמצאו שההלכות שבידיהם [מן הקבלה] מתאימות ל"ג מידות אלה. אבל יסוד ההלכות אינו במידות". תשובת רב האי גאון (תשובות הגאונים אסף, תרפ"ט, עמ' 102): "... הכין חזינא דלאו ראייה היא אילא מדרש הוא ועיקר מילתא הלכה מקובלת היא ומנסבין בה תלמודה". וראה מה שכתב באריכות רי"א הלוי בדורות הראשונים, חלק ראשון כרך שלישי, פראנקפורט תרס"ו, עמ' קנד ואילך; חלק רביעי, עמ' רלד. וראה רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 511: "המדרש תומך בהלכה, אבל אינו יוצר את ההלכה; סומכים את ההלכה מן המקרא, אבל אין מוציאים וממציאים הלכה מתוך דרש". וראה אורבך, ההלכה, עמ' 69-78. וראה הספרות הרשומה אצל גילת, הלכה, עמ' 374-375 והערה 1 שם. וראה רוזנטל, מסורת הלכה [וראה לאחרונה רביצקי, השפעת הלוגיקה, עמ' 28-31].

²³ חשוב להדגיש שחוסר ההיגיון שבמידות שהתורה נדרשת בהן הוא קביעה סובייקטיבית ("כי בזה תתישב הנפש יותר"). בענין זה מעניינים דבריו של הרב דוד כהן ('הנזיר') בספרו קול הנבואה – ההגיון העברי השמעי, ירושלים תש"ל, עמ' ד (ההדגשות במקור): "הפלוסופיא הדתית היהודית הספרדית, המעריצה את ההגיון, אינה יודעת אלא את ההגיון המערבי האסכולי, שמסגולת ההגיון היוני בו, הנתון בהעתקות עבריות, כמו **מלות ההגיון** לרמב"ם. בהבדל מההגיון העברי הנתון במדות שהתורה נדרשת בהן, שערכו פחות בעיניה, כהגיון **המקומות**, הנצוחיים, או היקשי ההלצה, לפלוסוף" (ובהערה שם ציטט מדברי הרלב"ג הנ"ל).

הדרושים הנה יכון לעד כסאו, אך בזולת זה יהיה להפך, כי השאלות אשר יקרה בהם זה הם ממה שיש בו רושם חזק בהגעת ההצלחה האנושית ובהעדרה" (ראה לעיל בפרק זה הערות 8-9).

ברי שהחובה היא להשיג השגות אמיתיות – "להודיע לחוקר בדרוש שישים עינו אל היושר ואמת, ויתיישר אליו בתכלית מה שאפשר לו, כי זה ממה שיישירו למצוא האמת בדברים" (משלי חלק א התועלת הארבעה עשר, באמצע פרק ו). כאמור, החובה מתייחסת לכל תחומי הידע, ובראשם התורה שהיא מקנה לאדם שלמות הן במידות והן בעיון. כיון שכך חלה על האדם חובה לעיין בתורה באופן האמיתי ביותר, על פי הבנתו, ואין הוא יכול לפטור את עצמו בהשגותיהם של אחרים.

מובן שיש לשאול: מהי "אמת"? הרלב"ג כותב: "זהו מטבע האמת, רוצה לומר שהוא מעיד על עצמו מכל צד ומכל פינה" (סוף פרשת שמיני, לפני התועלות – עמ' 319); "האמת מעיד לעצמו, מסכים מכל צד ולשון" (משלי י, לא). האמת נקבעת על פי אמות מידה של לוגיקה. כך כתב הרלב"ג ביחס ללוגיקה (רוזנברג, ספר המבוא, עמ' 90):

זאת המלאכה תישיר השכל להבחין בין האמת והשקר באי זה דבר שיעויין

בו... בה יבחן בין האמת והשקר אשר הוא המכוון בחכמה.

לכן השגות אמיתיות הן השגות שבהן "תתישב הנפש יותר", ולדעתו דברי חז"ל בהקשר הזה אינם לוגיים. טענה זו מזכירה את שטען הרלב"ג כנגד האסטרונומים הקודמים לו (מלחמות ה', ה, א, א; גולדשטיין, אסטרונומיה):

כבר מצאנו שהחוקרים בה (=בחכמת התכונה) מחקר ראוי מהלמודיים

הספיק להם שיעמדו על תכונה יתכן שימשך ממנה **בקירוב** מה שיראה לחוש,

ולא השתדלו שיבארו התכונה אשר תחוייב לפי האמת.

עם זאת יש להדגיש, שלוגיקה בהקשר של פרשנות המקרא אינה נמדדת באותם הכלים שבה היא נמדדת ביחס למדעים, "ההאמתה הנופלת בדבר דבר תהיה לפי מה שבטבע הנושא שיקבל ממנה" (רלב"ג פתיחה לביאור התורה, עמ' 6). בעקבות זאת מזהיר הרלב"ג בפתיחתו שלא לבחון את טעמי המצוות שהוא יציע על פי אמות מידה של חכמות לימודיות (=מתמטיקה וכדומה) או טבעיות (=פיסיקה וכדומה):

וכבר זכרנו זה, שלא יקל המעיין בסיבות אשר נתן אותם בביאורנו זה במצוות התוריות, אם לא תהיינה במדרגת הסיבות הנתונות בחכמות אשר מטבע נושאייהם לקבל האמתה יותר שלמה מההאמתה הנופלת בדברים התוריים ובמה שינהג מנהגם.

דברים אלו שכתב הרלב"ג ביחס לתחום טעמי המצוות נכונים גם ביחס לתחום הפרשנות ההלכתית (ראה גם להלן פרק ג – המקום השני הערה 37).

אכן "השגת האמת" בתחום שבו אנו עוסקים קשורה לשאלת הגדרת המונח "פשט". מונח זה והבחנתו מן המונח "דרש" זכה להגדרות רבות (ראה למשל ספרות ענפה שהיא בגדר "מעט מזה" אצל גוטל, פולמוס, עמ' 5 הערה 1). נדמה שעצם העובדה שיש ריבוי של הגדרות מעידה שיש יסוד סובייקטיבי בכל ההגדרות כולם, ובכל אופן אי אפשר לדבר על פשט אובייקטיבי (ראה גם גוטל, פולמוס). מסתבר שהרלב"ג אף הוא ראה את פירושו כפשט ("פשוטי הפסוקים").

בהקשר הזה ראוי לצטט את דבריו של גד פרוידנטל (הצלחה נפשית, עמ' 70), שכתב את הדברים הבאים ביחס לאסטרונומיה, אך דבריו נכונים שבעתיים ביחס לנושא שאנו דנים בו:

אין צורך לומר כי טיעוניו של הרלב"ג אינם בהכרח משכנעים. אולם יהיה זה מוטעה וחסר טעם לחלוטין להתבונן בהם מנקודת-מבט שכזו. מה שחשוב הוא המאמץ האינטלקטואלי, התעוזה והמקוריות שמגלה הרלב"ג בהתקפתו על המסורת האריסטוטלית בנושא כה מרכזי.

דברים נכוחים אלו של פרוידנטל אמורים כאמור על אסטרונומיה, שהיא מן המדעים המדוייקים, וכל שכן שיש לאומרם ביחס לשאלת ה"פשט" (ראה גם גוטל, פולמוס, עמ' 6: "לכולם ניתן את מלוא אשראי ההנחה שהם אכן מתכוונים למה שהם אומרים. לא עולה על דעתנו גישה מתנשאת, בה פרשן אחד יגדיר לפרשן אחר את "המצופה" ממנו, את "הנדרש" ממנו, תוך שהוא תובע ממנו "להתיישר" כלפיו").

על פי דברי פרוידנטל נאמר אפוא שמטרתנו היא להציג את המבנה המפואר הייחודי והחדשני של הרלב"ג, ולהתרשם מ"המאמץ האינטלקטואלי, התעוזה והמקוריות שמגלה הרלב"ג" ביצירתו החדשנית.

ראוי להדגיש דבר נוסף: אין כאן יהירות מצד הרלב"ג להצליח במקום שלדעתו נכשלו אחרים גדולים וחשובים, אלא זהו טיבעה של ההתקדמות המדעית, ומה שייאמר על המדע ייאמר גם על הפרשנות. כך כתב הרלב"ג ביחס לפילוסופיה (הקדמה למלחמות ה')::

לפי שאיננו מחויב במה שנעלם מן הקודמים שיעלם מן הבאים אחריהם, כי הזמן מספיק בהוצאת האמת, כמו שאמר הפלוסוף בשני מספר השמע. ולולא זה לא נמצא איש חוקר בחכמות מהחכמות אם לא במה שלמדס מזולתו. ואם הונח הענין כן, לא היתה בכאן חכמה כלל, וזה מבואר הביטול.

עם זאת נחזור ונדגיש שהרלב"ג אינו טוען לאמת האובייקטיבית – "אבל נסמוך אותם אל פשוטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדינין האלו מהם" – הוא טוען לפירושים שבהם "תתישב הנפש יותר" (ראה גם לעיל בפרק זה לפני הערה 18 ובהערה שם).

2. הרקע ההיסטורי כמניע לחריגה מדרכם של חז"ל

אמנם, ניתן להציע הצעה אחרת בדבר המניע ליצירת דרכו החדשה של הרלב"ג, והיא קשורה לרקע ההיסטורי של התקופה²⁴. בשנת 1239 שלח האפיפיור גריגוריוס התשיעי איגרות אל בישוף פאריס, אל אישי כנסיה שונים, ואל מלכים בארצות שונות, בנושא

²⁴ כאן המקום לציין שבמובן מסוים ניתן לומר שכתביו של הרלב"ג מנותקים מהקשרים של זמן ומקום. הרלב"ג כמעט ואינו מספק כל ידיעה היסטורית בת זמנו. יוצא מן הכלל הראוי לציין הוא איזכורו את גירוש יהודי צרפת בפרשת בחוקותי לקראת סופה של התוכחה (עמ' 464-465): "... ומה שאמר 'ואבדתם בגוים ואכלה אתכם ארץ איביכם' (כו, לח) מורה על הצרות הגדולות שעברו על עמנו, שמתו בהם רבים, מכללם הרג קצת הקהלות הקדושות, וגירוש היהודים מארץ צרפת, שמתו בסיבתו כפלים כיוצאי מצרים ברעב ובדבר". [המספר "כפלים כיוצאי מצרים" הוא ביטוי מליצי; להערכות אודות מספר תושבי צרפת ערב הגירוש ומספר המגורשים, ראה שוורצפוקס, יהודי צרפת, עמ' 264]. בעניין גירוש יהודי צרפת בשנת ה'ס"ו (1306), נצטט שתי עדויות נוספות של שניים מחכמי ישראל בני התקופה: א. ר' אבא מארי הירחי מחכמי לוניל (מנחת קנאות, פרק קכ, עמ' תתלה): "בשנת חמשת אלפים וששים ושש לפרט, היא השנה שגרם החטא ונפל פתקא מן רקיעא בגזרת עירין, ופשטה גזרת מלך צרפת על כל היהודים אשר בכל מדינות מלכותו להוציא אותם מבתיהם החוצה נקיים מנכסיהם. ונאספו כלם במשמר נער וזקן טף ונשים ביום אחד, הוא יום ששי עשירי לחדש אב, וגורשו מן הארץ...". ב. ר' אשתורי הפרחי (כפתור ופרח, כרך ג, פרק נא, עמ' ריג): "גם אזכיר תאריך חרבן מקדש מעט, והוא חרבן בתי מדרשות ובתי כנסיות שבצרפת ובקצת פרובנצה בזמני, ומן המערכה נסתי, והוא בעונותינו שנת ה' אלפים וס"ו, והיה הוא גם כן בחדש המוכן לפורענות הוא חדש אב, יום שני לחרבן המקדש והוא העשירי באב, והיה יום ששי, והסימן א"ב הטומא"ה, וילכ"ו בלא כת, כלומר יום ששי שנת ילכ"ו הלכנו, אי נמי ויגרשהו וילך. ויהיו ביניהם (=בין חורבן בית שני לגירוש צרפת) אלף רל"ח. יחזירנו מהרה אל מלכותו המקודש מקבץ נדחי ישראל".

תלמודם של היהודים²⁵. זה היה למעשה האות לתחילת פעולתה של הכנסיה כנגד התלמוד, אשר כללה בין היתר את הוויכוח בפאריס (1240)²⁶ ובעקבותיו שריפת התלמוד (1242)²⁷, ואת גזר דינו של הנציג האפיפיורי אודו משאטורו אשר אישר את גינוי התלמוד הקודם (1248)²⁸, "שהתלמוד עיוות את לשון התורה ולא רק את חשיבותה הרוחנית והכריסטולוגית"²⁹. נעייך בפתחת האיגרות בענין היהודים³⁰:

הם אינם מסתפקים בתורה הישנה אשר האל נתן למשה בכתב; ונהפוך הדבר, הם מזניחים אותה לגמרי, והם אומרים כי האל נתן למשה תורה אחרת, הנקראת תלמוד, זאת אומרת למוד, ומסרה לו על פה; והם משלים את עצמם, כי התורה הזאת, החקוקה בנפשותם, נשתמרה זמן רב, עד אשר באו אחדים, אשר הם מכנים אותם בשם חכמים או סופרים ובחששם פן תשכח תורה זו מזכרון בני אדם על ידי השכחה קבעוה בכתבים, אשר היקפם עולה לאין ערוך על הנוסח של כתבי הקודש.

כמו כן, כנספח לאיגרותיו של האפיפיור נשלחה חוות דעתו המרשיעה של המומר ניקולאס דונין הכוללת 35 סעיפי אישום. לא נעסוק בכל הכתוב בכתב קטרוג זה³¹, אלא רק נעייך

²⁵ ראה מרחביה, התלמוד, עמ' 227; שוורצפוקס, יהודי צרפת, עמ' 211; כהן, כעיוור במראה, עמ' 285 (לספרות בנושא זה, ראה שם עמ' 284 הערה 2; גלינסקי, משפט התלמוד, עמ' 46 הערות 2-4).

²⁶ למעשה, היו שני שלבים: הוויכוח בין המומר דונין לבין הרבנים לפני המלך, והחקירה הכנסייתית הרשמית יותר שבה חקרו בישופים ותיאולוגיים את גדולי חכמי היהודים, ר' יחיאל מפאריס ור' יהודה בן דוד ממלון. ראה מרחביה, התלמוד, עמ' 242; כהן, כעיוור במראה, עמ' 288. אבל ראה גלינסקי, משפט התלמוד, עמ' 49 והערה 20.

²⁷ כהן, כעיוור במראה, עמ' 285. בענין שנת השריפה, ראה מרחביה, התלמוד, עמ' 248; שוורצפוקס, יהודי צרפת, עמ' 217.

²⁸ ראה מרחביה, התלמוד, עמ' 356; שוורצפוקס, יהודי צרפת, עמ' 218-219; כהן, כעיוור במראה, עמ' 285. יש לציין גם שאודו היה פעיל במלחמתו כנגד התלמוד עד סוף חייו (1273). ראה אצל מרחביה שם עמ' 354, 360.

²⁹ כהן, כעיוור במראה, עמ' 291 (ההדגשה שלי).

³⁰ ראה כהן, כעיוור במראה, עמ' 287. וראה מרחביה, התלמוד, עמ' 227-228. ראה גם שוורצפוקס, יהודי צרפת, עמ' 211-212.

³¹ ראה בהרחבה אצל מרחביה, התלמוד, עמ' 249-290 ("סעיפי כתב האפיפיור"); ובקיצור אצל שוורצפוקס, יהודי צרפת, עמ' 212-213.

בתשעת הסעיפים הראשונים, העוסקים בטענה **חדשה** כנגד היהודים³², שהם מעדיפים את התלמוד על תורת משה. להלן הכותרות של סעיפים אלו (תוך השמטת המקורות התלמודיים המובאים שם להוכחת הטענות)³³:

1. היהודים מאמינים כי התלמוד ניתן על ידי האל עצמו.
 2. כי הוא נמסר לפי דבר האל.
 3. והם משלים את עצמם שהוא שתול בדעתם.
 4. הם אומרים שהתורה הזאת לא היתה כתובה והיתה נמסרת כל הזמן בעל פה עד אשר באו החכמים או הסופרים וכתבו אותה מכיוון שחששו שהיא יכולה להשתכח. הנוסח הכתוב של התלמוד ארוך מטקסט המקרא.
 5. התלמוד מכיל בין שאר דברי ההבל גם הדעה שמעלתם של החכמים והסופרים הנזכרים היא חשובה מזו של הנביאים.
 6. הם אף יכולים לבטל דברי התורה הכתובה.
 7. ויש להאמין אפילו כשהם אומרים על ימין שמאל ועל שמאל ימין.
 8. מי שאינו שומר על דבריהם חייב מיתה.
 9. הם מונעים את לימוד המקרא משום שאין זכות בידיעתו, כמו שהם אומרים, אלא בהעדיפם את התלמוד הם קבעו מצוות לפי רצונם.
- נמצא, שעל פי סעיפים אלו אשמתם של היהודים היא בזלזול בתורה הישנה שבכתב (שהיתה מקובלת על הנוצרים), והעדפת התורה האחרת, החדשה – התלמוד³⁴, ובלשונו של

³² ראה למשל סיכומו של גלינסקי, משפט התלמוד, עמ' 45-46: "המאה השלוש-עשרה היא תקופת מעבר בפולמוס היהודי-נוצרי, עד השנים 1239-1240 התמקד הפולמוס בהוכחות מן המקרא, המציאות ההיסטורית והדוקטרינה הנוצרית, והיתה התייחסות מועטת בלבד למקורות תלמודיים. אולם בשנים אלה, הכנסייה והמלכות בפריס העלו את התלמוד כנושא מרכזי בפולמוס".

³³ על פי כהן, כעיוור במראה, עמ' 286-287. ראה גם מרחביה, התלמוד, עמ' 252-258. הכותרות של ארבעת הסעיפים הראשונים חוזרות גם בגזר דינו של אודו כנגד התלמוד, ראה שם עמ' 250. יש לציין שגם סעיף 32 עוסק בתלמוד: "מי שלמד תלמוד הוא בן עולם הבא". ראה כהן, כעיוור במראה, עמ' 287; מרחביה, התלמוד, עמ' 282.

³⁴ קיים דמיון מסוים בין טענות אלו לטענות שהושמעו על ידי קראים. יש אף שטענו, מסיבות שונות, שדונין עצמו היה קראי, ראה מרחביה, התלמוד, עמ' 232-234. וראה גם גלינסקי, משפט התלמוד, עמ' 47 והערה 9. מעניין לציין, שאף על פי שמרחביה אינו מקבל טענות אלו, בהערותיו לסעיפי כתב האפיפיור הוא

גירמי כהן: "התקפות הכנסייה על התלמוד נבעו מכך שהתלמוד הואשם במינות על שנטש את דרכי המקרא"³⁵. ועוד כתב, ש"בראש פסק הדין של חוקרי הכנסייה, שציווה על שרפת התלמוד, צוינה ההאשמה שהתלמוד גרם ליהודים לא רק להפנות עורף לנצרות, אלא גם לחדול מן **הקיום המילולי** של תורת משה"³⁶. וכך סיכם ב"ז קדר את פרשנותו של האפיפיור אינוקנטיוס הרביעי, שהושלמה לאחר הגינוי השני של אודו לתלמוד: "הסיבה העיקרית לשרפת התלמוד אינה בכך שהוא מכיל התקפות על הנצרות או מונע התנצרות יהודים, אלא בכך שהוא מכיל **סטיות מההוראה האמיתית של תורת משה** כפי שהכנסייה מבינה אותה"³⁷. לטענות כנגד התלמוד היתה השפעה על יחסה של הכנסייה לתלמוד גם בדורות הבאים³⁸; לא רק בשל הדברים האנטי-נוצריים שבו, אלא גם בשל תפיסתו כמינות הסוטה מן המקרא (אם כי לא באופן קיצוני כמו האפיפיורים גריגוריוס התשיעי ואינוקנטיוס הרביעי)³⁹. בשנת 1267 הורה האפיפיור קלמנט הרביעי לבדוק את התלמוד, ו"לאחר שהספרים יוצגו, יהיה אפשר להחזיר ליהודים הנזכרים את הספרים **המתאימים לטקסט של המקרא**, וכמו כן את הספרים שאין לגביהם חשד שהם מכילים דברי נאצה וטעויות או דברי כזב כלשהם". ועוד כתב: "שמענו בצער ועתה אנו מספרים שיהודי מלכות ארגון, אשר **זנחו את הברית הישנה** שנתן להם האדון בורא עולם באמצעות עבדו משה, טוענים טענת שקר שהאל נתן להם **תורה אחרת** או מסורת מסוימת שהם קוראים תלמוד"⁴⁰. וכך מסכם גירמי כהן: "הוקעת התלמוד במאה השלוש-עשרה בישרה את הרעיון שהיהדות בת התקופה בגדה במסורתה המקראית... אמונה בתורה שבעל-פה

מציין תגובות מקבילות בספרות הקראית "לשם אוריינטאציה בלבד, ומתוך הסתייגות מפורשת מכל מחשבה להוכיח, שהיתה בפעולתו של דונין משום חזית אחידה עם הקראות" (עמ' 251-252).

³⁵ כהן, כעיוור במראה, עמ' 285.

³⁶ כהן, כעיוור במראה, עמ' 290 (ההדגשה שלי).

³⁷ מובא אצל כהן, כעיוור במראה, עמ' 293-294 (ההדגשה שלי).

³⁸ ראה שוורצפוקס, יהודי צרפת, עמ' 219. ראה כהן, כעיוור במראה, עמ' 285: "בשנים שלאחר מכן הלכו אפיפיורים אחדים בעקבות קודמיהם וגינו את התלמוד, ובמספר הזדמנויות אחרות במאות השלוש-עשרה – השש-עשרה הוא הובא לשריפה במצוות הכנסייה".

³⁹ כהן, כעיוור במראה, עמ' 294 ואילך.

⁴⁰ כהן, כעיוור במראה, עמ' 296 (ההדגשות שלי).

נתפסה כמינות יהודית. הספרות התלמודית של היהודים לא יכלה לטעון לאותנטיות יהודית. זו היתה הסיבה הראשונה והעיקרית להוקעתה בידי הכנסייה⁴¹.

הניסיון של הרלב"ג לקשור תורה שבכתב עם תורה שבעל-פה, ולהוכיח שההלכות התלמודיות מפורשות בתורה שבכתב, או יכולות להיות מוסקות בדרכים לוגיות שכמוהן כמפורשות, עשוי להתפרש כסתירת הטענות כנגד התלמוד⁴².

עמל וחכמה מרובים הקדיש הרלב"ג בביאורו לתורה כדי לקשור תורה שבכתב עם תורה שבעל-פה. כאמור, המטרה אינה חדשה, שהרי כבר מימות חז"ל טרחו בכך⁴³, אך דרכי הקישור יש בהן מן החידוש. תשעה "מקומות"⁴⁴ קבע הרלב"ג בפתיחתו לביאור התורה שבהם השתמש "בביאורי דיני המצוות התוריות שורשיהם וענפיהם" (עמ' 13), כשהיסוד

⁴¹ כהן, כעיוור במראה, עמ' 297-298.

⁴² שמא ואולי ניתן להוסיף לשער, שלאור מעמדו המכובד של הרלב"ג בעיני האפיפיור באוויניון, היתה לדרכו זו אף השפעה מסוימת על היחס ליהודים או לכל הפחות לתלמוד. על אפשרות שהיה הרלב"ג משתדל למען בני עמו, ראה שצמילר, אוראנוז', עמ' 141-142. מעניין לציין, שלעומת דרכו של הרלב"ג, דרכם של ר' יחיאל מפאריס ור' משה מקוצי היתה "להוכיח את נחיצותה ואת אמיתותה של התורה שבעל פה, על ידי הצגת חולשותיו של המקרא" – גלינסקי, משפט התלמוד, עמ' 51. ומעניין גם לציין, שלדעת גלינסקי, הסיבה שר"מ מקוצי בחר לכתוב ב"פורמט של ספר מצוות, שבו הנושא הנידון מתחיל בפסוק מן המקרא, אבל פירושו ופרטיו נקבעים על-ידי התורה שבעל פה" היא כדי "להבליט את הקשר ההדוק בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל פה" (שם, עמ' 69).

⁴³ מעניינים מאד בהקשר הזה דבריו של רבי חיים בן עטר בפירושו לתורה אור החיים לויקרא יג, לז: "... הן אמת שכל דבר תורה נאמר למשה, ואין חכם יכול לדעת יותר ממה שידע משה, והגם שתצרף כל דורות ישראל מיום מתן תורה עד שתמלא הארץ דעה אין חידוש שלא ידעו משה, אבל ההפרש הוא כי משה נתן לו ה' תורה שבכתב ותורה שבעל פה, והנה האדון ברוך הוא בחכמתו יתברך רשם בתורה שבכתב כל תורה שבעל פה שאמר למשה, אבל לא הודיע למשה כל מה שנתן לו בעל פה היכן הוא רמוז בתורה שבכתב, וזו היא עבודת בני ישראל עמלי תורה שיישבו ההלכות שנאמרו למשה בסיני והסודות והדרשות כולן יתנו להם מקום בתורה שבכתב, ולזה תמצא באו התנאים וחברו תורת כהנים וספרי וכו', וכל דרשתם בכתובים אינם אלא על פי ההלכות והלבישום בתורת ה' תמימה שבכתב, ואחריהם ועד היום זו היא עבודת הקודש בני תורה לדייק המקראות וליישבם על פי המאמרים שהם תורה שבעל פה, וזו היא עבודת התורה הנקראת ארץ החיים. וענין זה לא נמסר למשה כולו לדעת כל תורה שבעל פה היכן היא כולה רמוזה בתורה שבכתב, ולזה אמרו ז"ל שדרש רבי עקיבא דרשות שלא ידעם משה, אין הכוונה שלא ידע משה עיקרן של דברים הלא ממנו הכל אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, אלא שלא ידע סמיכתם ודיוקם היכן רמוזים בתורה...".

⁴⁴ המונח 'מקום' התגלגל מספרו של אריסטו Topica, שנקרא בעברית גם 'ספר המקומות הניצוחיים'; ומשמעותו של המונח 'מקומות' הוא "סדרים אשר יעשו בהם ההקשים", "ייסודות ההקשים", "הקדמות כוללות ישתמשו בחלקיהם בהקש הקשי" (ראה קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ערך "מקום", עמ' 265-266). [ראה לאחרונה רביצקי, השפעת הלוגיקה, עמ' 69-73].

של "מקומות" אלו, ושל עקרונות נוספים שבהם משתמש הרלב"ג במהלך ביאוריו, הוא, כאמור, השאיפה להסיק את ההלכות מתוך פשטי המקראות.⁴⁵

להלן נצטט את כל אחד מה"מקומות" בתחילת הדיון בו, כאן נסתפק בהצגת ה"מקומות" בקצרה:

⁴⁵ יש לציין שבניגוד לאופן שבו ביארנו, שהרלב"ג חורג רק בדרכי ההיסק ולא במסקנות ההלכתיות, יש שהיינו שדרכו הכללית של הרלב"ג היא ללכת על פי הפשט גם בניגוד להלכה, דהיינו לחלוק על חז"ל גם בהלכות עצמם, ראה למשל מה שכתב ר' יום טוב ליפמאן בפירושו למשנה תוספות יו"ט למסכת נגעים א, ג: "וראייתי להרלב"ג בפירוש החומש שמפרש לפי דרכו כפי פשט הכתוב, לא על פי הדינים שלמדונו רז"ל..." (ראה פרשת תזריע בביאור יג, ה, עמ' 17 והערה 59). [וראה גם לעיל מבוא הערה 26]. אכן יש לומר שאף על פי שדרכו הכללית של הרלב"ג לא היתה לחלוק על חז"ל בהלכות גופן, אפשר למצוא מקרים יחידים שבהם הוא אכן חורג מההלכה המקובלת ככל הנראה בעקבות פשט המקרא [דוגמא בולטת לחידוש הלכתי שחידש מדעתו ראה במאמרי: כהן, הלכה מחודשת. וראה גם כהן, פרשנות הלכתית, עמ' 93-99]. נציג ארבע דוגמאות: א. פרשת ויקרא בביאור ד, ג, עמ' 39-40: "והוא מבואר מלשון התורה שהוא ראוי שיהיה כהן משיח בעת שחטא, ואז ינהג בו זה הדין. וכזה יתבאר ממנו שהוא ראוי גם כן שיהיה כהן משיח בעת שיקריב קרבנו, ואז ינהג בו זה הדין". מדברי הרלב"ג משמע שכהן משיח שעבר ממשיחותו אינו מביא פר. אבל בספרא (דיבורא דחובא פרק ב, ו) ובמשנה הוריות (ג, א-ב; דף ט, ב) מפורש שגם כהן משיח שעבר ממשיחותו מביא פר (בין אם חטא לפני שעבר ממשיחותו ובין אם חטא לאחר שעבר ממשיחותו). וראה עוד מה שכתבנו שם הערה 175. ב. פרשת ויקרא בביאור ד, כב, עמ' 50: "והוא מבואר מלשון התורה שזה הדין ינהג בשיהיה נשיא ואחר כך חטא, לא אם חטא ואחר כך נתמנה נשיא. וכזה יתבאר שאם עבר מנשיאותו קודם שהקריב קרבנו – לא ינהג בו זה הדין". מדברי הרלב"ג משמע שאם חטא בהיותו נשיא, ועבר מנשיאותו קודם שהספיק להביא חטאתו – מביא שעירה או כשבה, ואינו מביא שעיר. אבל במשנה הוריות (ג, א-ב; דף ט, ב) מפורש: "נשיא שחטא ואחר כך עבר מגדולתו... – מביא שעיר..." (ורק אם עבר מגדולתו ואחר כך חטא נחשב כהדיוט). וראה עוד מה שכתבנו שם הערה 229. ג. פרשת בהר בביאור כו, א: "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה – לפי שהתנה ואמר 'בארצכם' למדנו שלא הוזהרנו על זה חוץ לארץ ישראל". אבל ראה ספרא בהר פרק ט, ה שמיעטו רק את המקדש: "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה – בארצכם אין אתם משתחווים על האבנים, משתחווים אתם על האבנים בבית המקדש". וראה מגילה כב, ב שמוכח שם שדין זה נוהג גם בבבל. רמב"ם הלכות עבודה זרה וחוקות הגוים ו, ז. וראה עוד מה שכתבנו שם הערה 129. ד. פרשת בחוקותי בביאור כז, יב, עמ' 475: "... ולזה הסכימו רבותינו ז"ל שזאת ההערכה תהיה על יד שלושה, ואחד מהן כהן, כי התורה הקפידה שיהיה המעריך כהן". ראה משנה סנהדרין א, ג (דף ב, א. עם תיקון קל על פי כ"י קופמן): "ההקדשות בשלשה... רבי יהודה אומר: ואחד מהן כהן", ובגמרא דף טו, א: "אמר ליה רב פפא לאביי: בשלמה לרבי יהודה – היינו דכתיב כהן, אלא לרבנן כהן למה להו? – קשיא". וכיון שעלתה בקשיא כתב הרלב"ג כרבי יהודה (באופן התואם לפשוטו של מקרא). אך ראה רמב"ם הלכות ערכים וחרמים ח, ב שפסק כרבנן, ולא הצריך כהן בפדיון מטלטלין ("אין פודין את ההקדשות אלא בשלשה בקיאיין. וכן כשגובין מטלטלין שממשכנין מחייבי ערכים שמין אותן בשלשה. וכשמעריכין בהמה וכיוצא בה משאר מטלטלין שמין אותה בשלשה"), וכן פסק גם המאירי בסנהדרין שם. וראה עוד מה שכתבנו שם הערה 99. [דוגמה נוספת, ראה להלן פרק ג – "המקום השני", סעיף ד, הערה 28].

"המקום הראשון" – התורה כותבת פרטים שמהם יש ללמוד עניינים כלליים.

"המקום השני" – מאמר סתום במקום אחד מתבאר על פי מקום אחר.

"המקום השלישי" – מושגים מתבארים על פי הגדרתם.

"המקום הרביעי" – פעולות הנזכרות בתורה יש להבינן על פי המורגל ועל פי האופן השלם.

"המקום החמישי" – נושא המאמר מתבאר על פי התארים שבהם הוא מתואר ועל פי הקשרו.

"המקום השישי" – השעורים שהתורה מציינת הם הגבול שבין ההיתר לאיסור.

"המקום השביעי" – משפט החלק כמשפט הכל.

"המקום השמיני" – התארים שבתורה מציינים אפשרות ולא דווקא מציאות.

"המקום התשיעי" – העונשים שבתורה מתייחסים לפרטים הכתובים באזהרות. בפרטים

דומים שלא ראוי להיות בהם אותו דין, אין עונש אלא אזהרה.

אנו נעיין ב"מקומות" אלו, ונדגים את השימוש שעושה בהם הרלב"ג במהלך ביאורו

לתורה; אך טרם נעסוק בכך בהרחבה נעיר: הרלב"ג אינו מפנה במהלך ביאורו לתורה

ל"מקום" מסויים, כפי שציין בהמשך הפתיחה לביאור התורה (עמ' 13): "ולא יקוה

המעיין שנבאר בכל אחד מהביאורים המקום אשר השתמשנו בו בביאור ההוא, כי יארך

מאמרנו בזה בלא תועלת, וכבר יקל למעיין לברור מאיזה מקום מאלו יבוא הביאור הזה.

וכאשר יחקור בזה ימצא בכל ביאורינו שהם יוצאים מאלו המקומות שזכרנו שאין ספק

באמיתתם"⁴⁶. ההפניות במהלך ביאור התורה הן לכל היותר באופן כללי ל"שורשים

הכוללים" או ל"מקומות הכוללים"⁴⁷, ופעמים רבות אין הפניה כלל. הביטוי "שורשים

כוללים" הוא בדרך כלל כינוי ל"מקומות" שבפתיחה לביאור התורה, כפי שנראה להלן

בחלק ניכר מן הדוגמאות שנעסוק בהן, ואין להחליף בינם ובין ה"שורשים" שהם פרטי

הדינים המופיעים כחלק מן התועלות במצוות⁴⁸.

⁴⁶ יש לציין שאין להבין את ביטוי של הרלב"ג ש"כל ביאורינו... יוצאים מאלו המקומות" באופן מוחלט, כפי שיפורט וידגם להלן פרק יב – עקרונות פרשניים שאינם חלק מהמקומות; זוהי אמירה כללית שאמורה על דרך הרוב.

⁴⁷ אמנם יש לציין שלעיתים הפניה כזו עלולה להטעות, כיון שחלק לא מבוטל מההפניות ל"שורשים הכוללים" אינו מתייחס ל"מקומות", ונרחיב בעניין זה בפרק יא – "שורשים כוללים" שאינם חלק מה"מקומות".

⁴⁸ כפי שהתבאר לעיל במבוא סעיף ב, "מבנה ביאור התורה".

פרק ב – "המקום הראשון"

במסגרת "המקום הראשון" דן הרלב"ג באופי הכתיבה שנקטה בה התורה בבואה לציין הלכות, "שהתורה תיקח הפרט תמורת הכולל". התורה אינה כתובה בדרך כתיבה משפטית המנסחת כללים, שמהם יש להסיק את הדינים ביחס לפרטי המציאות המשתנים, אלא התורה כתובה באופן המתאר מקרה מסוים ובו פרטים מוגדרים. אף על פי כן פרטים אלו לא על עצמם בלבד יצאו ללמד אלא גם על פרטים דומים אחרים. נמצא, שהפרטים שהתורה מתארת במסגרת מצוה מסוימת אינם אלא דוגמאות שמהן יש להסיק על מקרים אחרים.

את "המקום הראשון" מחלק הרלב"ג לשני חלקים, "המין האחד" ו"המין השני". מובן מאליו שבין שני מינים אלו יהיה דמיון המצדיק את היות כל אחד מהם חלק מ"המקום הראשון", אך מאידך יהיה גם הבדל המצדיק את הפרדתם לשנים. נעיין בלשונו של הרלב"ג (עמ' 6):

המקום הראשון, שהתורה תיקח הפרט תמורת הכולל. וזה יתחלק לשני מינים:

המין האחד: שיִלְמַד מהפרט הנזכר במצוה - כוללו. כאילו תאמר שכבר נצטוינו שלא נחרוש בשור ובחמור יחדו; ונזכרו בכאן שור וחמור תמורת כל שני מינים שיהיו – שיהיה האחד טמא והאחד טהור; ונזכרה בכאן החרישה תמורת כל מלאכה שישתתפו בה הבעל-חיים הטהור עם הטמא, כמו שנתבאר בשמיני מכלאים¹ ובמקומות מפוזרים מהתלמוד². וכבר יתבאר מתי נלמד

¹ משנה כלאים ח, ב: "בהמה עם טהורה וטהורה עם טהורה, בהמה עם חיה, בהמה עם חיה וחיה עם בהמה, טמאה עם טמאה וטהורה עם טהורה, טמאה עם טהורה וטהורה עם טמאה – אסורין לחרוש ולמשוך ולהנהיג".

² ראה משנה בבא קמא ה, ז (דף נד, ב): "אחד שור ואחד כל בהמה לנפילת הבור ולהפרשת הר סיני ולתשלומי כפל ולהשבת אבידה לפריקה לחסימה לכלאים ולשבת, וכן חיה ועוף כיוצא בהן; אם כן למה נאמר שור או חמור? אלא שדבר הכתוב בהווה". וראה בגמרא שם ובבבא מציעא ח, ב. בענין נפילת הבור ראה פרשת משפטים, חלק ג, בביאור כא, לג-לד – עמ' 50: "וכי יפתח איש בור שהיה מכוסה כראוי, או כי יכרה איש בור ולא יכסנו כראוי, ונפל שמה שור או חמור או אחד משאר בעלי חיים... ", וראה גם בהמשך שם, עמ' 52: "וראוי שתדע שדין הבור ודין שאר התקלות הדומות לו הוא אחד; כאילו תאמר שהניח אבן ברשות הרבים ונתקל בה הבעל חיים בהליכתו. ואחד שור וחמור ושאר בעלי חיים, ואמנם דיבר הכתוב

מהפרט – הכולל, ומתי לא, מענין המצוה ומהמלות הנופלות בה, כמו שיתבאר לך מדברינו כשנשתמש בזה המקום. והמשל, שענין המצוה הזאת יחייב שיהיה הדין כן בשאר הבעלי חיים, רוצה לומר שלא נשתפס במלאכה אחת כשהיו האחד טמא והאחד טהור, כמו שיתבאר שם בגזרת ה'.

"המין האחד" עוסק במצוה נתונה אחת. הרלב"ג מלמד שתיאורה של המצוה בתורה, תיאור הכולל פרטים, מהווה דוגמה למקרים אחרים שבהם הפרטים אמנם משתנים אך הדין נותר בעינו. עיקר העמל יושקע בהפשטת הפרטים על מנת שניתן יהיה לעמוד על מאפייניהם ולהסיק מהם מסקנות ביחס לפרטים אחרים. נדגיש שוב שההיסק אינו חורג מן המצוה הנידונה אלא רק מרחיב את המקרים שבהם אמור הדין. נענין בדוגמא שנקט הרלב"ג ל"מין האחד", ולאחר מכן נדון ב"מין השני":

א. לא תחרוש בשור ובחמור יחדו

התורה נוקטת דוגמאות פרטיות, ואין כוונתה לצמצם את הדין לפרט המסוים המתואר בתורה, אלא כוונתה להורות שמצווה זו נוהגת בפרטים הדומים לפרטים המתוארים. אמנם מדגיש הרלב"ג: "וכבר יתבאר מתי נלמד מהפרט – הכולל, ומתי לא, מענין המצוה ומהמלות הנופלות בה". על מנת שדברים אלו יתבארו היטב, נצטט מדבריו בעניין הפסוק שהוא נקט כדוגמה ("לא תַחַרֵּשׁ בְּשׂוֹר וּבַחֲמוֹר יַחְדָּו" – דברים כב, י):

הנה מפני שלא אמר לא תחרוש בסוס ובחמור, אבל לקח שני מינים מן החי ההולך אחד טמא ואחד טהור, למדנו שזה הדין נוהג בכל שני מיני בהמה או חיה שיהיה האחד טהור והשני טמא, כמו הענין בשור ובחמור. ואין ראוי

בהווה" (ויש לשים לב שהרלב"ג לא ציין שהלימוד הוא על פי "השורשים הכוללים"). בענין שבת, ראה פרשת יתרו, חלק ג, התועלת האחד עשר, השורש השלושה עשר – עמ' 381: "השורש השלושה עשר הוא שהאדם מצווה על שביתת בהמתו ממלאכה, שנאמר: 'לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ובהמתך' (שמות כ, ט), והוא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, ואין לוקין עליו. ואמר במקום אחר: 'למען ינוח שורך וחמרך' (שם כג, יב); ואחד שור וחמור ואחד כל בהמה חיה ועוף, כמו שיתבאר מהשורשים הכוללים". וראה גם בענין שור שנגח, פרשת משפטים, חלק ב, ביאור הפרשה כא, כח – עמ' 42: "וראוי שתדע שאחד שור ואחד שאר בעלי חיים שיש ברשותו של אדם, ואולם דיבר הכתוב בהווה; וזה מבואר, כי הכוונה בזה היא לשמור הבעל חיים שהוא ברשות האדם, שלא ימית האנשים" (גם כאן יש לשים לב שהרלב"ג לא ציין שהלימוד הוא על פי "השורשים הכוללים", אמנם ראה להלן, סעיף ט, הערה 102).

שנבין שלא יהיה זה נוהג אלא בשור וחמור, לפי שכבר מצאנו שדקדקה התורה בכלאים בכל שני מיני בהמה, שנאמר: 'בהמתך לא תרביע כלאים', וכל שני מיני זרעים, שנאמר: 'שדך לא תזרע כלאים'; הנה מפני זה ראוי שנבין מזה המקום שדקדקה התורה בשתוף שני מינים במלאכה שאחד מהם מהטהורה והשני מהטמאה. ולפי שאמר 'יחָדוּ' למדנו שאיך שיהיו במלאכה אחת עובר המשתף אותם במלאכה ההיא על זה הלאו. והנה לקח החרישה תמורת כל מלאכה שישתתפו בה, כי אין בכאן סבה תחוייב שדקדקה התורה בשור וחמור ולא בשאר המינים, ושכבר דקדקה התורה בחרישה ולא בשאר המלאכות. ולפי שאמר 'בשור ובחמור' למדנו בשור ואדם או בחמור ואדם – לא יאסר זה. ועוד, כי האדם מצד הנהגתו הבעלי חיים במלאכתם הוא משתתף עמהם, ואם היה האדם מוזהר מלחרוש עם השור או עם החמור היה ראוי שתצוה "לא תחרוש בשור" או "לא תחרוש בחמור".

התורה נקטה איסור זה בשור וחמור, ומזה נלמד שהוא הדין לכל בהמה טהורה ובהמה טמאה. אילו התורה לא היתה מתכוונת ללימוד זה היתה נוקטת דוגמה של שני מינים דומים מבחינה זו (סוס וחמור). השינוי מלמד על צמצום הדין. אולם מנין לנו שאין הכוונה לצמצום הדין לשור וחמור בלבד? זאת לומד הרלב"ג מן העובדה שדיני כלאים לא נתייחדו למינים מסוימים אלא נאמרו באופן כולל – "בְּהֵמַתְךָ לֹא תִרְבִּיעַ כְּלָאִים, שְׂדֶךְ לֹא תִזְרַע כְּלָאִים" (ויקרא יט, יט). נמצא שפירוט שור וחמור נאמר כדי לצמצם את הדין אך לא לדוגמאות שנקטו בלבד אלא לפרטים שהם כעין הדוגמאות הנ"ל, דהיינו בהמה טהורה ובהמה טמאה.

ובעניין מלאכת החרישה, הביטוי "יחָדוּ" מלמד שחרישה היא דוגמה בלבד, והוא הדין לכל "שתוף שני מינים במלאכה". הדגשה חשובה שמדגיש הרלב"ג היא: "אין בכאן סבה תחוייב שדקדקה התורה בשור וחמור ולא בשאר המינים, ושכבר דקדקה התורה בחרישה ולא בשאר המלאכות" – אם אין סיבה לצמצם יש להתייחס לפרט כדוגמה לכלל.

אמנם, כאמור, הדוגמאות שור וחמור יש בהן גם בחינת צמצום, שהדין נוהג רק בבהמה טהורה ובהמה טמאה. בסוף דבריו מוסיף הרלב"ג צמצום נוסף: כיון שהדוגמאות הן בעלי חיים, ניתן ללמוד שדין זה נוהג רק בבעלי חיים ולא באדם. אכן ניתן ללמוד צמצום זה גם

מן העובדה שנקטו שני פרטים (שור וחמור), ואילו היה איסור זה נוהג גם בשור ואדם או בחמור ואדם היה די לכתוב פרט אחד, שהרי האדם בכל מקרה "מצד הנהגתו הבעלי חיים במלאכתם הוא משתתף עמהם", כפי שמוכח גם מהפניה לאדם: "לא תִּחְרֹשׁ...".
מה טעם צמצמה התורה איסור זה לבהמה טהורה ובהמה טמאה בלבד? תשובה לשאלה זו מתבארת מחלק התועלות שם:

התועלת הרביעי הוא במצוות, והוא מה שהזהירנו שלא נשתף במלאכה אחת בהמה טהורה וטמאה; והנה התועלת בזאת המצוה מבואר ממה שקדם³. ובה עוד תועלת להעמידנו על שההבדל שהבדילה התורה בין הבהמה הטהורה לטמאה הוא הבדל בעצמות הדבר לא במקרה ובדבר שאין לו רושם במהותם. וכבר בארנו שהענין הוא כן בפרשת ויהי ביום השמיני⁴.

³ נראה שכוונתו לטעם איסור כלאים, טעם לאיסור זה כתב הרלב"ג בפרשת קדושים יט, יט (עמ' 254): "והתועלת בזאת המצוה מבואר, כי בזה מהפסד הסדר והיושר אשר בדברים הטבעיים מה שלא יעלם. עם שזה יהיה סיבה להפסק ההולדה מן הנולד מהכלאים... ולזה יפסד בזה האופן הרבה מהטוב שהשפיע ה' יתעלה באלו הנמצאות. עם שזה יביא להאמין שאין בכאן צורה יתחלף בה דבר מדבר, כמו שחשבו הרבה מהקודמים; ובכלל, הנה ההאמנה בשיש בכאן מינים מיוחדים, יתחלפו קצתם מקצת במהותם, היא מפני הצורה אשר בה ייוחד מין מין מהם; ולזה צייתה התורה בזה להחכימו כי זה ממה שיישירנו להשגתו יתעלה, כמו שזכרנו פעמים רבות, רוצה לומר ההאמנה במציאות הצורות". שלש תועלות כותב הרלב"ג באיסור כלאי בהמה: א. הכלאת בהמות ממינים שונים גורמת לערעור הסדר הטבעי בעולם. וראה רשב"ם שם: "לפי דרך ארץ ותשובת המינין, כשם שציוה הכתוב שכל אחד ואחד יוציא פרי למינהו במעשה בראשית, כך ציוה להנהיג את העולם בבהמות ובשדות ואילנות... " [בענין משמעות הביטוי "דרך ארץ" אצל רשב"ם, ראה טויטו, רשב"ם, עמ' 144. בענין "תשובת המינין" בהקשר זה ראה שם, עמ' 185. על צירוף שני הביטויים, ראה שם, עמ' 179]. וראבי"ע שם: "... לא תעשה לבהמה לשנות מעשה ה', על כן כתוב 'את חֲקֵי תִשְׁמֹרוּ' לשמור כל מין שלא יתערב מין עם מין". ב. כיון שהנולד מכלאים אינו מוליד (ראה גם פרשת אחרי מות בביאור יח, כג והערה 266 – עמ' 221), הרי שההכלאה גורמת לצמצום השפע האלהי. ראה רמב"ן. ג. הכלאה של מינים שונים מורה על חוסר הבחנה בין מהויות שונות, כלומר אי ידיעה בקיום הצורות; ידיעה בסיסית הנדרשת להשגת ה'. על ההתנגדות לדעת "הרבה מהקודמים" שהכחישו את מציאות הצורות, ראה פרשת בראשית תחילת חלק א, עמ' 30 ובהערות שם; סוף פרשת תרומה, עמ' 290-292 ובהערות שם; ועוד. וראה גם בהמשך דברי הרלב"ג שם, ובסוף הפרשה שם בפסקא "ואחר שנשלם זה לוי" (עמ' 292). וראה גם סוף פרשת אמור בפסקא "והתועלת השלישי" (עמ' 394). וראה גם ספר החינוך מצוה רמט.

⁴ ראה למשל פרשת שמיני פרק יא, אחרי פסוק כב בפסקא "יתברך האל" (עמ' 276): "יתברך האל היודע טבע הדברים כולם בשלם שבפנים, אשר מהידיעה ההיא נסתעפו אלו הדינים במיני הבעלי-חיים לברור מהם הנאות להזון האדם ממנו מהבלתי נאות, אם מצד החליאו הגוף, אם מצד עבותו החומר באופן שיכבה אור השכל מהשיג מושכליו". וראה שם הערה 139, ובעמ' 264 הערה 85. [ראה להלן פרק ו – "המקום החמישי", סעיף ו, הערה 34].

אכן חשוב לציין שעצם הדין שכתב הרלב"ג, שמדין תורה האיסור הוא ביחס לבהמה טהורה ובהמה טמאה בלבד, הוא כדעת הרמב"ם בהלכות כלאים ט, ח, אשר כתב: "ואחד שור וחמור ואחד כל שני מינין **שאחד טמא ואחד טהור**, בין בהמה עם בהמה, כחזיר עם הכבש, או חיה עם חיה, כיחמור עם הפיל, או חיה עם בהמה, ככלב עם העז או צבי עם החזיר, וכיוצא בהן על כל אלו לוקה מן התורה... " [וכן כתב גם בפירוש המשנה כלאים ח, ב. השווה מורה הנבוכים ג, מט. וראה משך חכמה לדברים כב, י]. וכבר תמהו על שיטתו של הרמב"ם (ראה למשל רדב"ז וכסף משנה שם), והרלב"ג מאשש את הדברים כדרכו (ראה לעיל במבוא הערה 115) בלא להזכיר את הרמב"ם. בכל אופן בדוגמה זו למדנו "מענין המצוה ומהמלות הנופלות בה" מתי הפרט מלמד על כלל ומתי הפרט אינו מלמד על כלל. כעת נעיין ב"מין השני".

ב. זמן אכילת קרבן התודה

"המין השני" עוסק בהיסק ממצוה אחת למצוה אחרת. התורה נקטה את הדין ביחס למצוה אחת, אך כוונתה היתה שציון הדין ביחס למצוה זו יוליד היסק לגבי מצוות אחרות הדומות לה. ההיסק מן המצוה הכתובה בתורה אל המצוה הנלמדת ממנה בנוי על דמיון בין המצוות, ולעתים אף על יחסים הדרגתיים בין המצוות באופן שההיסק יתבקש כעין קל וחומר. נעיין בלשונו של הרלב"ג (עמ' 6):

המין השני: שֶׁלְמַד מֵהַדִּין הַנִּזְכָּר בַּמִּצְוָה הַפְּרִטִית, דִּין כּוֹלֵל הַמִּצְוָה הַהִיא אֲשֶׁר רָאוּי בּוֹ זֶה הַדִּין כְּמוֹ שֶׁהוּא רָאוּי בַּמִּצְוָה הַזֹּאת, או יוֹתֵר. וְהַמְשַׁל, שֶׁהַתּוֹרָה זָכְרָה בְּזִמְנָא אֲכִילַת הַתּוֹדָה – שֶׁהִיא קִדְשִׁים קְלִים – שֶׁהוּא לְיוֹם וּלְלַיְלָה, וּמִשָּׁם וְאֵילֶךְ יִהְיֶה הַנּוֹתֵר נִשְׂרָף, וְשֶׁתִּקָּה מִלְּבָאָר זִמְנָא אֲכִילַת קִדְשֵׁי הַקִּדְשִׁים, כְּמוֹ הַחֲטָאֵת וְהָאֵשׁ וְזוֹלָתָם, לְפִי שֶׁהֵם רָאוּיִים בְּזֶה הַדִּין כְּמוֹ הַתּוֹדָה או יוֹתֵר מִזֶּה. וְלִזֶּה יִהְיֶה הַדִּין בְּזִמְנָא אֲכִילַת קִדְשֵׁי הַקִּדְשִׁים כְּדִין הַתּוֹדָה בְּשׁוּוֹה, כְּמוֹ שֶׁנִּתְבָּאָר בַּחֲמִישֵׁי מִזְבָּחִים (לו, א). וְכִבֵּר זָכַר הַפִּילוֹסוֹף זֶה הַמְּקוֹם גַּם כֵּן בַּמְּקוֹמוֹת הַהֲלָצִיִּים.⁵

⁵ ראה אריסטו רטוריקה 2, I, וכן אריסטו טופיקה 17, I.

"המין השני" של "המקום הראשון" מלמד, שלעיתים דין שהוזכר במצוה מסויימת אינו מיוחד אך ורק למצוה זו, אלא יש בכוחו ללמד על שייכותו של דין זה גם במצוה אחרת. אמנם כדי שהדין יהיה שייך במצוה אחרת צריך שיהיה "דין כולל המצוה ההיא אשר ראוי בו זה הדין כמו שהוא ראוי במצוה הזאת". לשון אחר: צריך שתהיה סיבה הגיונית ללמוד דין ממצוה למצוה, או לכל הפחות שלא תהיה מניעה הגיונית ללימוד. ובכן, שני המינים של "המקום הראשון" מיוסדים על התודעה "שהתורה תיקח הפרט תמורת הכולל": התורה עוסקת במקרים מוגדרים, אך אין כוונתה לצמצם את הדין למקרים המתוארים בלבד. עם זאת נבדלים שני המינים זה מזה בכך שהראשון מתייחס להיקף הפרטים הכלולים במצוה אחת מסוימת, ואילו השני מסיק ממצוה אחת לתחום נוסף "אשר ראוי בו זה הדין כמו שהוא ראוי במצוה הזאת, או יותר". הדוגמה שנוקט הרלב"ג ל"מין השני" של "המקום הראשון" היא לגבי זמן אכילת התודה. כך נאמר בתורה ביחס לקרבן תודה (ויקרא ז, יא-טו):

וְזֹאת תֹּזְכֶּרֶת זִבְחַת הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יִקְרִיב לָהּ. אִם עַל תּוֹדָה יִקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זִבְחַת הַתּוֹדָה חֲלוֹת מִצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וְיִרְקִיקִי מִצּוֹת מִשְׁחִים בַּשֶּׁמֶן וְסִלַּת מִרְבֶּבֶת חֲלוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן. עַל חֲלוֹת לֶחֶם חֲמֵץ יִקְרִיב קֶרְבָּנוֹ עַל זִבְחַת תּוֹדַת שְׁלָמָיו. וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קֶרְבָּן תְּרוּמָהּ לָהּ לִכְהֵן הַזֶּרֶק אֶת דָּם הַשְּׁלָמִים לֹא יִהְיֶה. וּבִשָּׂר זִבְחַת תּוֹדַת שְׁלָמָיו בַּיּוֹם קֶרְבָּנוֹ יֹאכַל לֹא יִנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר.

וכן כתוב גם במקום אחר (ויקרא כב, כט-ל):

וְכִי תִזְבְּחוּ זִבְחַת תּוֹדָה לָהּ לִרְצֹנְכֶם תִּזְבְּחוּ. בַּיּוֹם הַהוּא יֹאכַל לֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר אֲנִי ה'.

התורה הגבילה את זמן אכילת התודה ליום ולילה בלבד, ולאחר מכן נעשה נותר ומצוה לשורפו באש⁶. לעומת זאת ביחס לחטאת ואשם לא הזכירה התורה כל הגבלה על זמן אכילתם. מכיון שקרבן תודה הוא מקרבנות השלמים שהם קדשים קלים, וחטאת ואשם

⁶ בענין האזהרה מלהותיר – ראה רמב"ם ספר המצוות לא תעשה קכ; הלכות פסולי המוקדשין יח, ט (וראה גם הלכות מעשה הקרבנות י, ז). ספר החינוך מצוה קמד. בענין החיוב לשרוף – ראה רמב"ם ספר המצוות עשה צא; הלכות פסולי המוקדשין יט, א. ספר החינוך מצוה קלח.

הם מקדשי קדשים⁷, לכן ניתן ללמוד שאם ביחס לקרבן תודה זמן האכילה הוא יום ולילה, כך יהיה גם ביחס לחטאת ואשם.

כך כתב הרלב"ג גם בביאורו לפרשת צו⁸:

ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל – ראוי שתדע שאין הכוונה בזה שיאכל קודם בוא הלילה, שכבר אמר אחר זה: לא יניח ממנו עד בקר; ואמנם הכוונה בו: תוך יום אחד מהעת הראוי לזובחו, שהוא בבוקר, כי אין קרבן קרב אלא ביום, ולזה יהיה גבול אכילתו עד סוף הלילה⁹. והסיבה בזה, כי אז יהיה הבשר יותר נבחר ממה שיהיה כשיעבור זה הזמן. וביארה זה התורה בקצת קודשים קלים, ולמדנו מזה שכן הדין בקודשי הקודשים, רוצה לומר שאין נאכלין כי אם עד בוקר הבא ראשון; וזה שאם הקפידה התורה בזה בתודה, עם היותה מהקודשים הקלים, כל שכן שתקפיד בזה בקודשי הקודשים. ולפי שאין מנהג האנשים לאכול בלילה, אחר חצי הלילה, הנה ראוי שיאכלנו קודם עבור חצות הלילה. אלא שלא יפסל בנותר עד עבור הלילה¹⁰.

יש לשים לב שהרלב"ג אינו מציין כלל שלימודו מתבסס על "השורשים הכוללים", אך אין ספק שעל לימוד זה הוא מתבסס. מעניין גם להשוות ללימוד דין זה במקורות התלמודיים:

⁷ "כל העולות והחטאות והאשמות ושני כבשי שלמים של עצרת נקראים קדשי קדשים, אבל שלמים של יחיד והבכור והמעשר והפסח נקראים קדשים קלים" – רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות א, יז. ההבדלים באים לידי ביטוי במקום השחיטה (קדשי קדשים שחיטתם בצפון, וקדשים קלים בכל מקום בעזרה), בזהות האוכלים (קדשי קדשים (למעט עולה) נאכלים לזכרי כהונה, קדשים קלים נאכלים לכל אדם), במקום האכילה (קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים, קדשים קלים בכל העיר), ועוד. ראה למשל משנה זבחים פרק ה.

⁸ פרשת צו בביאור ז, טו – עמ' 175-176.

⁹ 'ביום קרבנו' – משמעו יממה, המתחילה בבוקר (כי זהו תחילת הזמן הראוי להקריבו).

¹⁰ אף על פי שמן התורה נאכלת התודה עד שיעלה עמוד השחר, אמרו חכמים שתיאכל עד חצות בלבד, כדי להרחיק את האדם מן העבירה; ראה משנה ברכות א, א, וראה ספרא (פרשת צו פרק יב, ה. מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66): "לא יניח ממנו עד בוקר [בדפוס נוסף: אבל] אוכל הוא כל הלילה, אם כן למה אמרו חכמים עד חצות להרחיק את האדם מן העבירה, אבל אין חייבים עליהם משום נותר ואין המחשבה פוסלת בהם משום פיגול עד שיעלה עמוד השחר", וראה משנה זבחים ה, ו: "התודה ואיל נזיר – קדשים קלים... ונאכלים... ליום ולילה עד חצות...". רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות י, ז-ח. ויש לשים לב שהרלב"ג מנמק דין ב"מנהג האנשים".

כך כתוב בספרא (פרשת צו, פרק יב, א)¹¹:

ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל, הרי זה בא ללמד על הנאכלין ליום אחד שיהוא נאכלין ליום אחד. אין לי אילא תודה, ומנין לרבות את הלחם? תלמוד לומר: 'קרבנו'. ומנין לרבות את הוולדות ואת התמורות? תלמוד לומר: 'ובשר'. **ומנין לרבות חטאת ואשם? תלמוד לומר: 'זבח'**. מנין לרבות שלמי נזיר ושלמים הבאים מחמת הפסח? תלמוד לומר: 'שלמיו'.

וכעין זה בברייתא בגמרא (זבחים לו, א)¹²:

ובשר זבח תודת שלמיו – למדנו לתודה שנאכלת ליום ולילה. חליפין וולדות ותמורות מנין? ת"ל: 'ובשר'. **חטאת ואשם מנין? ת"ל: 'זבח'**. ומנין לרבות שלמי נזיר ושלמי פסח? ת"ל: 'שלמיו'. לחמי תודה וחלות ורקיקים שבנזיר מנין? ת"ל: 'קרבנו', כולן קורא אני בהן 'לא יניח'.

קשה לקבל את הלימוד שלמדו חז"ל כפשט הביטוי "ובשר זבח תודת שלמיו", ומעניין שגם הרמב"ם, מסיבה זו או אחרת, חרג מדרשת חז"ל, וכך פסק (הלכות מעשה הקרבנות י, ז):

אבל התודה אע"פ שהיא קדשים קלים אינה נאכלת אלא ביום הזביחה עם הלילה, שני' בה: 'ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בקר', וכן איל נזיר והלחם הבא עמהן כיוצא בהן בין חלק הכהנים בין חלק הבעלים **והוא הדין לחטאת ולאשם** ולשלמי צבור ולשירי מנחות שהכל נאכל ליום ולילה, **שני': 'ביום קרבנו יאכל', כל הקרבנות במשמע** חוץ מן השלמים שפירש בהן הכתוב ובכור ומעשר הדומים להם.

לעומת זאת, הדברים שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה (זבחים ה, ג), בהחלט יכולים להיות מקור לפרשנותו של הרלב"ג במקום זה. כך כתב הרמב"ם בענין חטאת:

ומה שהיא נאכלת ליום ולילה לפי שמצאנו התודה היא קדשים קלים הגביל בה שאינה נאכלת אלא ליום ולילה כמו שנבאר בפרק זה, ולפחות שתהא זו שהיא קדשי קדשים כמותה ליום ולילה.

¹¹ מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66.

¹² בתיקון קל על פי כ"י NY - Columbia X 893 T 141 וכ"י נוספים.

בין אם הרלב"ג כתב את הדברים בעקבות פירוש המשנה של הרמב"ם ובין אם כתבם מדעתו, הדברים שווים. עוד ראוי לציין שלימוד זה הוא בעצם אחת מהמידות שהתורה נדרשת בהן – קל וחומר. כך מפורש גם בדברי הרלב"ג בעניין זה¹³:

התועלת השנים עשר והשלושה עשר הוא במצוות, והוא מה שהזהיר שלא להותיר בשר תודה עד בוקר; ומה שציוה לשרוף הנותר¹⁴. **ומתודה נלמד לקודשי הקודשים מקל וחומר, ולזה יהיו כולם נאכלים עד בוקר לבד;** ושריפת הנותר נוהג בכל הקודשים, אבל התורה ביארה זה בקל, וממנו נלמד **החמור**.

נמצינו למדים שאין הרלב"ג מתייחס לכל המידות שהתורה נדרשת בהן באופן זהה, ואדרבה הוא משתמש בלימוד הבנוי על מידה מן המידות גם במקום שחז"ל לא למדו בדרך זו. אמנם מסתבר שאין בדבר כדי להפתיע שהרי מידת הקל וחומר היא מידה הגיונית ובה "תתישב הנפש".

נדגים שימוש במידת הקל וחומר בעקבות חז"ל:

ג. שימוש במידת הקל וחומר בעקבות חז"ל

1. פדיון בכורות הכהנים והלויים

בענין פדיון בכור אדם כתוב בתורה (במדבר יח, טו-טז):

כָּל פֶּטֶר רְחֵם לְכֹל בֶּשֶׂר אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ לֵה' בְּאֲדָם וּבְבִהֶמָּה יִהְיֶה לְךָ אֵךְ פְּדֵה תִפְדֶּה אֶת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֶת בְּכוֹר הַבְּהֶמָּה הַטְּמֵאָה תִפְדֶּה. וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכָּךְ כֶּסֶף חֲמִשָּׁת שֶׁקֶלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֶּרָה הוּא.

האם דין פדיון קיים גם לגבי בכורות הכהנים והלויים? דין זה מפורש במשנה (בכורות א, א – דף ג, ב):

¹³ פרשת צו, התועלת השנים עשר והשלושה עשר – עמ' 233.

¹⁴ הסיבה שצירף הרלב"ג את שני העניינים היא כיון שהלאו לא להותיר הוא ניתק לעשה של חיוב השריפה, ראה רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין יח, ט: "אסור להותיר מבשר הקדשים לאחר זמן אכילתן שני בקרבן תודה 'לא תותירו ממנו עד בקר' והוא הדין לשאר הקדשים כולם, והמותיר אינו לוקה שהרי נתקו הכתוב לעשה שני 'והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו'". וראה בדברי הרלב"ג פרשת בא, חלק ב, התועלת השמיני – עמ' 197.

כהנים ולויים פטורים מקל וחומר; אם פטרו של ישראל במדבר – דין הוא שיפטרו של עצמן.

קדושתם של הלויים הפקיעה את קדושתם של בכורות ישראל במדבר, כמפורש בכתוב (במדבר ג, יב-יג):

וְאֲנִי הִנֵּה לִקְחֹתִי אֶת הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת כָּל בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם. כִּי לִי כָּל בְּכוֹר בְּיּוֹם הַכֹּתִי כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הַקְּדָשְׁתִּי לִי כָּל בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל מֵאֲדָם עַד בְּהֵמָה לִי יִהְיוּ אֲנִי ה'.

אם "הצליחה" קדושת הלוייה להפקיע קדושה של אחרים, קל וחומר ש"תצליח" קדושת הלוייה של לוי בכור להפקיע את קדושת הבכור שלו, בלא צורך בפדיון.

כך פסק הרמב"ם (הלכות ביכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין יא, ט):

כהנים ולויים פטורין מפדיון הבן מקל וחומר, אם פטרו של ישראל במדבר, דין הוא שיפטרו עצמן.

וכך כתב הרלב"ג¹⁵:

וראוי שתדע שבכור אדם אינו נוהג בלויים, וכל שכן בכהנים; וזה כי הלויים לקחם ה' יתעלה תחת כל בכור בבני ישראל, כמו שיתבאר בפרשת במדבר סיני, ואם פטרה קדושתם בכורות ישראל, כל שכן שתפטור בכוריהם, כי הם יהיו קדושים בזאת הקדושה הפוטרת הבכורות.

2. דין בעליו עמו בשאר שומרים (חוץ משואל)

דין בעליו עמו כתוב בתורה בדיני שואל (שמות כב, יג-יד):

וְכִי יִשְׂאֵל אִישׁ מֵעַם רַעְהוּ וְנִשְׁפַּר אוֹ מִתּ בְּעַלְיוֹ אֵין עִמּוֹ שְׁלָם יְשָׁלָם. אִם בְּעַלְיוֹ עִמּוֹ לֹא יְשָׁלָם אִם שְׂכִיר הוּא בָּא בְּשִׂכְרוֹ.

אדם ששאל מחברו בהמה או חפץ ובעת השאלה המשאיל היה שְׂכִיר למלאכתו של השואל (לאו דווקא במלאכת הבהמה או החפץ)¹⁶. אם ארע אונס לבהמה או לחפץ, השואל פטור

¹⁵ פרשת בא, חלק ב, בביאור יג, ב – עמ' 164-165.

¹⁶ "משל השאלה בבעלים: כגון שהיה זה ששאל ממנו מלמד בנו, או המקיז לו דם, או הסופר שלו, או שאמר לו השקיני מים והשאיילני בהמתך, והשקהו מים והשאיילו בהמתו..." (פרשת משפטים, חלק ד, ד)

מלשם. בזה נבדל דין שואל כאשר "בעליו עמו" מדין שואל סתם, שהרי שואל סתם חייב אף באונסין.

מה הדין בשאר השומרים, שומר חנם, שומר שכר ושוכר? האם גם בהם יש דין בעליו עמו או שמא חידוש הוא שחידשה התורה ביחס לשואל בלבד?
פסק הרמב"ם (הלכות שכירות א, ג):

המפקיד אצל חברו, בין בחנם בין בשכר, או השאילו או השכיר לו – אם שאל השומר את הבעלים עם הדבר שלהן או שכרן, הרי השומר פטור מכלום; אפילו פשע בדבר ששמר ואבד מחמת הפשיעה הרי זה פטור, שנאמר: אם בעליו עמו לא ישלם; אם שכיר הוא בא בשכרו.

במה דברים אמורים? בשאל הבעלים או שכרן בעת שנטל החפץ, אע"פ שאין הבעלים שם עמו בעת הגניבה והאבידה או בעת שנאנס. אבל אם נטל החפץ ונעשה עליו שומר תחלה, ואחר שבא לרשותו שכר הבעלים או שאלן, אע"פ שהיו הבעלים עומדין שם בעת שנאנס הדבר השמור, הרי זה משלם, שנאמר: בעליו אין עמו שלם ישלם.

מפי השמועה למדו: היה עמו בעת השאלה, אע"פ שאינו בעת הגניבה והמיתה – פטור; לא היה עמו בשעת השאלה, אע"פ שהיה בעת המיתה או השבייה – חייב. והוא הדין לשאר השומרים, שכולן בבעלים פטורין; אפילו פשיעה בבעלים – פטור.

למדנו אפוא שלמרות שדין בעליו עמו כתוב בתורה בדיני שואל, דין זה קיים גם ביחס לשאר השומרים.

מהו מקור הדין שכתב הרמב"ם? כתוב במכילתא דרשב"י בענין זה (עמ' 207)¹⁷:

התועלת הארבעה עשר וכו' השורש הששי – עמ' 200-201). ראה בבא מציעא צז, א. רמב"ם הלכות שאלה ופקדון ב, א; ג. בענין פטור השואל כאשר בעליו עמו, ראה לעיל מבוא, הערה 57.

¹⁷ וראה ירושלמי שבועות ח, א (לח, ג). השווה בבא מציעא צה, א-ב (מתוקן על פי כ"י Escorial G-I-3 וכ"י נוספים): "... גמר חיובא דשומר שכר מחיובא דשואל; מה להלן בבעלים פטור – אף כאן נמי בבעלים פטור. במאי גמר? אי במה מצינו – איכא למיפרך כדפרכינן: שכן אונס. אלא אמר קרא: וכי ישאל – וי"ו מוסיף על ענין ראשון, וילמד עליון מתחתון... איתמר, פשיעה בבעלים. פליגי בה רב אחא ורבינא; חד אמר: חייב, וחד אמר: פטור... מאן דאמר פטור קסבר: מקרא נדרש לפניו ולפני פניו, וכי כתיב אם בעליו עמו –

... אין לי אלא שואל, נושא שכר מנין? ודין הוא... מה אם זה שמשלם את האנסין בזמן שבעליו עמו פטור אין בעליו עמו חייב, נושא שכר שאין משלם את האנסין דין הוא בזמן שבעליו עמו פטור אין בעליו עמו חייב. דין בעליו עמו בנושא שכר נלמד בקל וחומר משואל: אם דין זה המקל על השואל מצוי בדין השואל שהוא חמור מכל השומרים שהרי חייב באונס, קל וחומר שיהיה מצוי גם בדין נושא שכר הקל ממנו (והוא הדין בשאר שומרים).
וכן כתב הרלב"ג¹⁸:

וראוי שתדע כי כל אחד מהשומרים יפטר מכל דבר אם היה בעליו עמו בשעה שהגיע לידו הפקדון, כי התורה ביארה זה הענין בשואל, וכל שכן בשאר השומרים.

3. עורות קדשי קדשים

דין עור העולה מפורש בתורה (ויקרא ז, ח):

וְהַכֹּהֵן הַמִּקְרִיב אֶת עֹלֹת אִישׁ עֹר הָעֵלָה אֲשֶׁר הִקְרִיב לַכֹּהֵן לֹא יִהְיֶה.

עור העולה שייך לכהן המקריב¹⁹. מה דין עורות שאר קדשי הקדשים כמו חטאת ואשם? דינם מפורש במשנה (זבחים יב, ג – דף קג, ב)²⁰:

עורות קדשים קלים לבעלים עורות קדשי קדשים לכהנים; קל וחומר, מה אם עולה שלא זכו בבשרה זכו בעורה קדשי קדשים שזכו בבשרה אינו דין שיזכו בעורה, אין מזבח מוכיח שאין לו עור מכל מקום.

דין עורות קדשי קדשים נלמד בקל וחומר מדין עור העולה. בעור העולה זכו הכהנים למרות שלא זכו בבשרה, שהרי היא עולה כליל על גבי המזבח, קל וחומר שהכהנים יזכו בעור החטאת והאשם כשם שזכו בבשרם. אמנם קל וחומר זה ניתן לפרוך, שהרי מזבח זוכה בבשר העולה ואינו זוכה בעורה, ואם כן הזכייה בבשר אינה יכולה ללמד על הזכייה

אשומר חנם נמי כתיב. תנן: השואל את הפרה ושאל בעליה עמה, השואל הפרה ושכר בעליה עמה, שאל בעלים או שכרן ואחר כך שאל את הפרה ומתה – פטור, ואילו שומר חנם לא קתני! – ולטעמך, שומר שכר מי קתני? אלא, תנא מילתא דכתיבא בהדיא – קתני, דאתיא מדרשא – לא קתני".

¹⁸ פרשת משפטים, חלק ד, בביאור כב, יג-יד בפסקא "וראוי שתדע כי כל אחד מהשומרים" – עמ' 84.

¹⁹ ראה להלן פרק ט – "המקום השמיני", סעיף א.

²⁰ עם תיקון על פי כ"י קאופמן.

בעור. כנגד פירכה זו נאמרה הסיפא של המשנה: "אין מזבח מוכיח שאין לו עור מכל מקום"; המזבח אינו יכול להוכיח כנגד הקל וחומר "כיון שאין דרכו של מזבח לזכות בעור כלל ואפילו בעולה לפיכך לא יתכן ללמוד ממנו למה שאינו שזוכה בעור קדשי קדשים"; ואם כן, "נתקיים הדין בכהנים שזכו בעור העולה שהם יזכו גם בעור חטאת ואשם"²¹.
כך מפורש בספרא²²:

ר' ישמעאל אומר: עור העולה, אין לי אילא עור העולה עורות קדשי קדשים מנין? ודין הוא, מה אם עולה שלא זכו בבשרה זכו בעורה, קודשי קדשים שזכו בבשרן אינו דין שיזכו בעורן; המזבח יוכיח שזכה בבשר ולא זכה בעורות. לא, אם אמרתה במזבח שלא זכה במיקצתן תאמר בכהנים שזכו במיקצתן, הואיל וזכו במיקצתן יזכו בכולן.

הרמב"ם כתב את הדין בלא לציין את דרך הלימוד (הלכות מעשה הקרבנות ה, יט)²³:
כל עורות קדשי הקדשים לכהנים, בין בקרבנות צבור בין בקרבנות יחיד, שני:
עור העולה אשר הקריב וכו', אבל עורות קדשים קלים לבעלים.
וכך כתב הרלב"ג²⁴:

והנה ביארה התורה בעור העולה שהוא לכהנים, וממנו יתבאר מקל וחומר שעור החטאת והאשם הוא לכהנים, לפי שכבר זכו הכהנים בבשרם.
וכן כתב גם בחלק התועלות בתוספת מסוימת²⁵:
השורש הרביעי הוא שעורות קודשי הקודשים הם לכהנים הראויים להקריב...
והנה ביאר זה הכתוב בעולה, שאין חלק לכהנים בבשרה, וכל שכן בשאר קודשי הקודשים. אך לא ינהג זה בקודשים קלים, כי בשרם הוא לבעלים, אין לכהנים ממנו כי אם חזה ושוק.

²¹ פירוש המשנה לרמב"ם שם.

²² פרשת צו, פרק ט, ג-ד (מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66). וראה גם שם הלכה ב. וראה זבחים קג, ב.

²³ יתכן שהרמב"ם סבר שהקל וחומר הוא פשוט כל כך ואין צורך לאומרו, ויתכן שהרמב"ם לא רצה להכנס לדרך הלימוד הנתונה במחלוקת במקורות הנ"ל, וראה ר"י קורקוס.

²⁴ פרשת צו, בביאור ז, ח – עמ' 169.

²⁵ התועלת השמיני, השורש הרביעי – עמ' 231.

לימוד הקל וחומר הוא אך ורק לקודשי קדשים כיון שהכהנים הם שזוכים בבשר, אך ביחס לקדשים קלים אין קל וחומר כיון שרוב הבשר הוא לבעלים, ולכן הם שזוכים גם בעור. ראינו כיצד הולך הרלב"ג לעיתים בעקבות המקורות התלמודיים בענין לימוד הקל וחומר כיון שהיא מידה הגיונית. מסיבה זו העדיף הרלב"ג לחדש קל וחומר מדעתו במקומות שבהם למדו חז"ל באופן שאינו מיוסד על ההגיון, כמו לימוד מגזירה שווה. נעייין בדוגמאות אחדות²⁶.

ד. שימוש בקל וחומר במקום גזירה שווה

1. עבודה בלא רחיצת ידים ורגלים

פרשת עשיית הכיור כוללת גם מצות עשה של רחיצת ידים ורגלים לפני העבודה בבית המקדש (שמות ל, יז-כא):

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. וַעֲשִׂיתָ פִּיזוֹר נְחֹשֶׁת וְכִנּוֹ נְחֹשֶׁת לְרַחֵצָה וְנִתְּתָה אֹתוֹ בֵּין אֹהֶל מוֹעֵד וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ וְנִתְּתָה שָׁמָּה מַיִם. וְרַחֲצוּ אֶהָרֹן וּבְנָיו מִמֶּנּוּ אֶת יְדֵיהֶם וְאֶת רַגְלֵיהֶם. בְּבֹאֵם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְרַחֲצוּ מַיִם וְלֹא יָמָתוּ אוֹ בְּגָשְׁתֶּם אֶל הַמִּזְבֵּחַ לְשֵׁרֵת לְהַקְטִיר אֲשֶׁה לַה'. וְרַחֲצוּ יְדֵיהֶם וְרַגְלֵיהֶם וְלֹא יָמָתוּ וְהִיִּתְּהָ לָהֶם חֶק עוֹלָם לוֹ וּלְזֶרְעוֹ לְדֹרֹתָם.

כך מובא בספר המצוות לרמב"ם (עשה כד):

מצוה כד היא שנצטוו הכהנים לבד לרחוץ ידיהם ורגליהם בכל זמן שיהיו צריכים להכנס להיכל או להקרב לעבודה, וזו היא מצות קדוש ידים ורגלים, והוא אמרו ית' ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם בבואם אל אהל מועד. ומצות עשה זו העובר עליה חייב מיתה בידי שמים, כלומר כהן ששמש במקדש שלא רחץ ידים ורגלים חייב מיתה בידי שמים, והוא אמרו ית' ירחצו מים ולא ימותו.

כהן שעבד עבודה (או אף נכנס להיכל) בלא רחיצת ידים ורגלים חייב מיתה; אולם השאלה הנשאלת היא: מה דינה של העבודה שעבד? האם העובדה שהוא חייב מיתה מלמדת בהכרח שעבודתו פסולה, או שמא דינו של הכהן לחוד ודינה של העבודה שעבד לחוד?

²⁶ הדוגמה הראשונה ("עבודה בלא רחיצת ידים ורגלים") היא מתוך: כהן, פרשנות הלכתית, עמ' 71-75.

שנינו במשנה (זבחים ב, א – דף טו, ב)²⁷:

כל הזבחין שקיבל דמן זר, אונן, טבול יום, מחוסר בגדים, מחוסר כיפורים,
ושלא רחוץ ידים ורגלים, ערל, וטמא, יושב, עומד על גבי כלים, על גבי בהמה,
על גבי רגלי חבירו – פסל.

ובגמרא מבואר מקור הדין שכהן שעבד בלא רחיצת ידים ורגלים עבודתו פסולה (זבחים
יט, ב):

ושלא רחוץ ידים ורגלים. אתיא חוקה חוקה ממחוסר בגדים²⁸.

מקור הלימוד שעבודתו של מחוסר בגדים פסולה מבוארת בגמרא שם קודם לכן (זבחים
יז, ב)²⁹:

מחוסר בגדים. מנלן? אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, ומטו בה משמיה דרבי
אלעזר ברבי שמעון, דאמר קרא: וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו וחבשת להם
מגבעות והיתה להם כהונה לחקת עולם, בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם
עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם.

בענין מחוסר בגדים כתוב בתורה (שמות כט, ה-ט):

וְלַקְחַתְּ אֶת הַבְּגָדִים וְהַלְבַּשְׁתָּ אֶת אֶהֱרֹן אֶת הַכֹּהֵן וְאֶת מְעִיל הָאֵפֹד וְאֶת
הָאֵפֹד וְאֶת הַחֹשֶׁן וְאֶפְדָּתָ לּוֹ בְּחֹשֶׁב הָאֵפֹד. וְשָׂמְתָּ הַמְצַנְנֹת עַל רֵאשׁוֹ וְנָתַתָּ אֶת
נֶזֶר הַקֹּדֶשׁ עַל הַמְצַנְנֹת. וְלַקְחַתְּ אֶת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וַיִּצְקֶתָ עַל רֵאשׁוֹ וּמִשְׁחָתָ
אֹתוֹ. וְאֶת בְּנָיו תִּקְרִיב וְהַלְבַּשְׁתָּם כִּתְנֹת. וְחִגַּרְתָּ אֹתָם אַבְנֵי אֶהֱרֹן וּבְנָיו וְחַבַּשְׁתָּ
לָהֶם מִגְבְּעוֹת וְהִיְתָה לָהֶם כְּהֹנָה לַחֲקַת עוֹלָם וּמִלֵּאתָ יָד אֶהֱרֹן וַיִּד בְּנָיו³⁰.

²⁷ מתוקן על פי כ"י קאופמן.

²⁸ וראה גם ברייתא שצוטטה שם יז, ב – יח, א: "מנין לשתויי יין שאם עבד חילל? תלמוד לומר: יין ושכר
אל תשת וגו' ולהבדיל בין הקודש ובין החול; מחוסר בגדים ושלא רחוץ ידים ורגלים מנין? תלמוד לומר
חוקה חוקה לגזירה שוה".

²⁹ בתיקון שם האמורא על פי כ"י מינכן 95 וכ"י נוספים.

³⁰ ראה גם לעיל שם (כת, מג): "ויהיו על אהרן ועל בניו בבאים אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת
בקדוש ולא ישאו עון ומתו חקת עולם לו ולזרעו אחריו".

מהמילים "וְהִיָּתָה לָהֶם כְּהִנָּה" נלמד שהלבישה היא אשר תהיה לכהנים לכהונה, דהיינו ש"כהונתן תלויה בבגדיהן; ואי לא – הוּוּ לְהוּ זָרִים, וּבֹזֵר אֲשַׁכְּתָן דְּמַחִיל עֲבוּדָה"³¹. ללא בגדי כהונה הכהנים הם כזרים ועבודתם פסולה.

בענין שלא רחץ ידים ורגלים כתוב³²:

וְרַחְצוּ יְדֵיהֶם וְרַגְלֵיהֶם וְלֹא יָמְתוּ וְהִיָּתָה לָהֶם חֵק עוֹלָם לוֹ וּלְזָרְעוֹ לְדֹרֹתָם.

והגמרא לומדת גזירה שווה, שכשם שמחוסר בגדים שעבד עבודתו פסולה כך גם כהן שלא רחץ ועבד עבודתו פסולה.

כך כתב הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש (ה, א-ב):

מצות עשה לקדש כהן העובד ידיו ורגליו ואחר כך יעבוד, שני: ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם. וכהן שעבד ולא קידש ידיו ורגליו שחרית – חייב מיתה בידי שמים, שני: ירחצו מים ולא ימותו, ועבודתו פסולה בין כהן הדיוט בין כהן גדול.

ומניין שעבודתו פסולה, שני: חוקת עולם לו ולזרעו³³, ובבגדי כהונה הוא אומר: חוקת עולם; מה מחוסר בגדים מחלל עבודה כמו שביארנו, אף מי שלא רחץ ידיו ורגליו מחלל עבודה.

הרלב"ג לעומת זאת לומד דין זה, שכהן שעבד בלא שרחץ ידיו ורגליו עבודתו פסולה, מקל וחומר שחידש מדעתו³⁴:

וראווי שתדע שאם עבד הכהן בלא רחיצת ידיו ורגליו – עבודתו פסולה. והנה נלמד זה ממה שאמר בבעל מוס בפרשת אמור אל הכהנים: 'ולא יחלל את מקדשי', הנה ביארה התורה בבעל מוס – שאינו במיתה – שאם עבד עבודתו פסולה, וכל שכן בזה שהוא במיתה.

³¹ רש"י בגמרא שם ד"ה "והיתה להם".

³² שמות ל, כא (צוטט לעיל).

³³ בענין רחיצת ידים ורגלים הפסוק הוא: "... חֵק עוֹלָם לוֹ וּלְזָרְעוֹ " (כפי שציטטנו לעיל). אמנם, מעניין לציין שבפירוש המשנה (זבחים ב, א) ציטט הרמב"ם בכתב ידו: "ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם בבאם אל אהל מועד ובקרבתם אל המזבח ירחצו... חֵקֵת עוֹלָם לוֹ וּלְזָרְעוֹ". והעיר שם ר"י קאפח (הערה 21) שזו שגיאת שגרה שבעל פה. וראה רש"י לזבחים יח, א ד"ה "חוקה חוקה", ובהגהות הבי"ח שם אות ב.

³⁴ פרשת כי תשא, חלק ב, בביאור ל, כא – עמ' 375.

ונבאר את דבריו :

בפרשת אמור מבואר דינו של כהן בעל מום (ויקרא כא, טז-כג) :

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל אֶהְרֹן לֵאמֹר אִישׁ מִזֶּרְעֶךָ לְדֹרֹתֶם אֲשֶׁר יִהְיֶה בּוֹ מוֹם לֹא יִקְרַב לְהִקְרִיב לֶחֶם אֱלֹהִיו... כָּל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוֹם מִזֶּרַע אֶהְרֹן הַכֹּהֵן לֹא יִגַּשׁ לְהִקְרִיב אֶת אֲשֵׁי ה' מוֹם בּוֹ אֵת לֶחֶם אֱלֹהִיו לֹא יִגַּשׁ לְהִקְרִיב. לֶחֶם אֱלֹהִיו מִקְדָּשֵׁי הַקְּדָשִׁים וּמִן הַקְּדָשִׁים יֹאכַל. אַךְ אֶל הַפְּרֻכָּת לֹא יָבֵא וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִגַּשׁ כִּי מוֹם בּוֹ וְלֹא יִחַלֵּל אֶת מִקְדָּשֵׁי כִּי אֲנִי ה' מִקְדָּשִׁים.

דינו של כהן בעל מום שעבד מבואר ברמב"ם (הלכות ביאת המקדש ו, א)³⁵ :

כל כהן שיש בו מום, בין מום קבוע בין מום עובר, לא יכנס למקדש מן המזבח ולפנים, שני: אל הפרוכת לא יבוא ואל המזבח לא יגש. ואם עבר ונכנס לוקה אע"פ שלא עבד. ואם עבד במקדש פסל וחילל עבודתו ולוקה אף על העבודה, שני: אשר יהיה בו מום לא יקרב, מפני השמועה למדו שאזהרה זו שלא יקרב לעבודה.

כהן בעל מום שעבד דינו אינו במיתה אלא במלקות ועבודתו פסולה; אם כך – טוען הרלב"ג – קל וחומר שכהן שלא רחץ ידיו ורגליו ועבד שדינו במיתה שעבודתו תהיה פסולה.

2. יציאת שמן במנחת מרחשת

בין המנחות הבאות נדבה נזכרות מנחת מחבת ומנחת מרחשת (ויקרא ב, ה-ז) :

וְאִם מִנְחָה עַל הַמִּחְבֵּת קִרְבָּנֶךָ סֵלֹת בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן מִצָּה תִּהְיֶה. פְּתוֹת אֶתָּה פְּתִים

וַיִּצְקֵת עָלֶיהָ שֶׁמֶן מִנְחָה הוּא. וְאִם מִנְחַת מִרְחֶשֶׁת קִרְבָּנֶךָ סֵלֹת בְּשֶׁמֶן תַּעֲשֶׂה.

מהי מחבת ומהי מרחשת? כך כתוב בספרא (ספרא דבורא דנדבה פרק יב, ז – מהדורת

פינקלשטיין, עמ' 82)³⁶ :

³⁵ ראה ספרא אמור, פרק ג, יא: "מנין אם עבד תהא עבודתו פסולה? תלמוד לומר: 'ולא יחלל את מקדשי'". וראה בכורות מג, א (בראש העמוד). וראה פרשת אמור בביאור כא, כג והערה 74 (עמ' 314).

³⁶ וראה משנה מנחות ה, ח: "האומר הרי עלי במחבת – לא יביא במרחשת, במרחשת – לא יביא במחבת, מה בין מחבת למרחשת? אלא שהמרחשת יש לה כיסוי והמחבת אין לה כיסוי, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי חנניה בן גמליאל אומר: מרחשת עמוקה ומעשיה רוחשים ומחבת צפה ומעשיה קשים".

אם מנחת מרחשת קרבנד – מה בין מחבת למרחשת? אילא שמרחשת יש לה כסוי והמחבת אין לה כיסוי, דברי רבי יוסה הגלילי. רבי חנניה בן גמליאל אומר: מרחשת עמוקה ומעשיה רוחשים מחבת צפה ומעשיה קשים.

ופסק הרמב"ם כרבי חנניה בן גמליאל (הלכות מעשה הקרבנות יג, ז):

מה בין מחבת למרחשת? מרחשת יש לה שפה והבצק שאופין אותו עליה רך, שהרי יש לה שפה ואינו יוצא. ומחבת אין לה שפה והבצק שאופין אותו בה קשה כדי שלא יצא מכאן ומכאן.

וכך כתב הרלב"ג³⁷:

ואם מנחה על המחבת – הוא כלי נחושת שאין לו שפה, ועושה הבצק קשה שלא יצא מהכלי...

ואם מנחה מרחשת קרבנד – הוא כלי שיש לו שפה, ועושה הבצק רך...

לגבי מנחת מחבת מופיע במפורש דין יציקת שמן – "פְּתוֹת אֶתְּה פְּתִים וְיִצְקֶתָ עָלֶיהָ שֶׁמֶן"; יציקה זו היא מתן השמן השלישי לאחר מתן השמן בכלי ובלילת הסולת בשמן נוסף³⁸, והיא נעשית לאחר האפייה והפתיתה³⁹. אמנם לגבי מנחת מרחשת לא מופיע דין היציקה, האם משמעות הדבר הוא שבמנחת מרחשת אין צורך ביציקת שמן לאחר האפייה והפתיתה? כך כתוב בספרא (דיבורא דנדבה פרק יב, א – מהדורת פינקלשטיין, עמ' 80)⁴⁰:

ואם מנחה על המחבת – מלמד שהיא טעונה כלי. קורבנד קורבנד לגזירה שוה, מה קורבנד אמור כן טעון יציקה ובלילה, אף קורבנד אמור למטה טעון יציקה ובלילה...

³⁷ פרשת ויקרא בביאור ב, ה-ז – עמ' 25-26. וראה גם התועלת הרביעי והחמישי השורש השמיני (עמ' 98): "השורש השמיני הוא שמנחת מרחשת בצקה רך, שהרי יש לה שפה, ושל מחבת בצקה קשה, שהרי אין לה שפה".

³⁸ ראה משנה מנחות ו, ג, ורמב"ם פירוש המשנה שם; הלכות מעשה הקרבנות יג, ה, ובנושאי כליו שם.

³⁹ ראה רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות יג, ו: "... נותן השמן בכלי ונותן עליו הסלת, ונותן על הסלת שמן אחר ובלול הסלת ואחר כך לשה בפושרין ואופה אותה... ופותת אותה פתים ונותנה בכלי שרת ויוצק עליה שאר השמן ונותן לבונתה".

⁴⁰ וראה מנחות עד, ב – עה, א (מתוקן על פי כ"י ותיקן 118 וכ"י נוספים): "ת"ר סלת בשמן תעשה – מלמד שטעונה מתן שמן בכלי, קרבנד קרבנד לגז"ש, מה כאן מתן שמן בכלי, אף להלן מתן שמן בכלי, ומה להלן יציקה ובלילה, אף כאן יציקה ובלילה".

כלומר, כיון שבמנחת מחבת כתוב: "וְאִם מִנְחָה עַל הַמִּנְחָה קִרְבָּנֶךָ", ובמנחת מרחשת כתוב: "וְאִם מִנְחַת מִרְחֶשֶׁת קִרְבָּנֶךָ", נלמד מנחת מרחשת ממנחת מחבת: כשם שבמנחת מחבת צריך שתהיה יציקה כמפורש בכתוב, כך גם במנחת מרחשת צריך שתהיה יציקה. לעומת זאת הרלב"ג למד דין יציקה במרחשת באופן אחר⁴¹:

ואם מנחה מרחשת קרבנד – הוא כלי שיש לו שפה, ועושה הבצק רך, והשאר נעשה כמעשה מחבת, אין הבדל ביניהם, אלא שזה בצקו רך וזה בצקו קשה. ולזה הוא מבואר שהוא פותת אותה פתיתין, ויוצק עליה שמן, כמו הענין במנחת מחבת, אבל מנחת מרחשת יותר ראויה ביציקת השמן, כי נתנית השמן בה הוא יותר נהוג.

כיון שלמדנו שמנחת מחבת נעשית בכלי שאין לו שפה ולכן נעשה הבצק קשה "שלא יצא מהכלי", ולעומת זאת מנחת מרחשת נעשית בכלי שיש לו שפה ולכן נעשה הבצק רך ואין חשש שיצא מהכלי, הרי ברור מזה שתוספת שמן ראויה יותר במנחת מרחשת הרכה מאשר במנחת מחבת הקשה, ואם במנחת מחבת יש צורך ביציקת שמן כל שכן שבמנחת מרחשת יש צורך בכך.

מעניין לציין, שהעובדה שדין יציקת שמן הוזכר במנחת מחבת, לימדה, כאמור, דין יציקה גם במנחת מרחשת, אך גם לימדה שדין יציקה אינו נעשה במנחת מאפה תנור; כך כתב הרלב"ג⁴²:

אמנם יציקת השמן לא תהיה במאפה תנור, כי התורה לא זכרה אותה כי אם במנחת מחבת, שהיא יותר ראויה בזה הדין ממנחת מאפה תנור לפי הנהוג, ולזה לא נלמד ממנה זה הדין במאפה תנור.

לעומת זאת בספרא נזקקו לדרוש את הכתוב (דיבורא דנדבה פרק יב, ו – מהדורת פינקלשטיין, עמ' 82)⁴³:

⁴¹ פרשת ויקרא בביאור ב, ז – עמ' 26.

⁴² פרשת ויקרא שם.

⁴³ וראה משנה מנחות ו, ג ובגמרא עד, ב – עה, א. רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות יג, ח: "מנחת מאפה תנור כיצד, אם חלות היא בולל הסלת בשמן ולש בפושרין ואופה ופותת ונותן בכלי שרת ונותן עליה לבונתה ואין בה יציקת שמן שני חלות מצות בלולות בשמן, ואם רקיקין היא לש את הסלת בפושרין ומושח את הרקיקין

ויצקת, שמן מנחה, לרבות כל המנחות ליציקה, יכול אף מנחת מאפה? תלמוד לומר: 'עליה', אוציא את החלות ולא אוציא את הרקיקים, תלמוד לומר: 'היא'.

נמצא לדעת הרלב"ג שכתובת דין יציקת השמן במנחת מחבת לימדה שבמנחה שיותר ראוי שיהיה בה דין זה (=מנחת מרחשת) כל שכן שתהיה יציקה, ובמנחה שפחות ראוי שיהיה בה דין זה (=מנחת מאפה תנור) לא תהיה יציקה.

3. דין האוכל פיגול ונותר

אוכל פיגול ואוכל נותר נמנים בין חייבי כריתות (משנה כריתות א, א); מנין שדינם הוא בכרת? כתוב בגמרא (כריתות ה, א)⁴⁴:

א"ר ינאי: לעולם אל תהי גזירה שוה קלה בעיניך, שהרי פיגול אחד מגופי תורה, ולא למדו הכתוב אלא מגזירה שוה, דיליף עון מנותר; דאמר רבי יוחנן, תני זבדא בר לוי: נאמר כאן 'והנפש האוכלת ממנו עונה תשא', ונאמר להלן 'עונו ישא', מה להלן כרת, אף כאן כרת. א"ר סימאי: לעולם אל תהי גזירה שוה קלה בעיניך, שהרי נותר אחד מגופי תורה, ולא למדו הכתוב אלא מגזירה שוה. מאי היא? יליף קדש קדש, כתיב הכא 'ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חללי', וכתוב התם: 'ושרפת את הנותר באש... כי קדש וגו'.

דין כרת באוכל פיגול נלמד בגזירה שווה, ונבאר:

כתוב בפרשת קדושים (ויקרא יט, ה-ח):

וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח שְׁלָמִים לַה' לְרִצְוֹנְכֶם תִּזְבְּחֶהוּ. בַּיּוֹם זִבְחֶכֶם יֹאכַל וּמִמֶּחֶרֶת וְהַנּוֹתֵר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָאֵשׁ יִשָּׂרֵף. וְאִם הֶאֱכַל יֹאכַל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פְּגוּל הוּא לֹא יִרְצָה. וְאֶכְלִיו עוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה' חָלַל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיהָ.

בשמן שני ורקיקי מצות משוחים בשמן, ויראה לי שאחר אפייה מושח אותם". מעניין לציין שבדין האחרון (זמן משיחת הרקיקים) חלק הרלב"ג על דעת הרמב"ם, וכתב (פרשת ויקרא בביאור ב, ד – עמ' 25): "ואחשוב שזאת המשיחה היא קודם האפייה, כי בזה האופן יהיו הרקיקים יותר ערבים".

⁴⁴ מתוקן על פי כ"י London - BL Add. 25717 (402) וכ"י נוספים.

במה עוסק הפסוק "וְאִם הָאָכַל יֶאֱכַל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פְּגוּל הוּא לֹא יִרְצָה"? לכאורה בפיגול, אבל בספרא הוציאו פסוק זה ממשמעותו זו; כך כתוב בספרא (פרשת קדושים, פרק א, ד)⁴⁵:

וּאִם הָאָכַל יֶאֱכַל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פְּגוּל הוּא לֹא יִרְצָה, שֶׁאֵין תִּלְמוּד לומר אלא אם אינו ענין לחוץ לזמנו תנייהו ענין חוץ למקומו. משמעות דרשה זו נתבארה בפירוש רש"י לתורה⁴⁶:

וּאִם הָאָכַל יֶאֱכַל וְגו' – אם אינו ענין לחוץ לזמנו, **שֶׁהֵרִי כִּבְר נֹאמֵר 'וְאִם הָאָכַל יֶאֱכַל מִבֶּשֶׂר זֶבַח שְׁלָמִיו וְגו'**, תנהו ענין לחוץ למקומו.

הדרשה בספרא הסבה את פסוק זה ממשמעותו הפשוטה לכאורה כמתייחס לאכילת פיגול ("חוץ לזמנו") לאכילת "חוץ למקומו"; דהיינו מחשבת חוץ למקומו⁴⁷. הסיבה לכך היא כפילות: איסור אכילת "חוץ לזמנו" נזכר כבר במקום אחר (ויקרא ז, יח):

וְאִם הָאָכַל יֶאֱכַל מִבֶּשֶׂר זֶבַח שְׁלָמִיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יִרְצָה הַמִּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יִחָשֵׁב לוֹ פְּגוּל וְהָיָה וְהִנֵּפֶשׁ הָאֲכֵלֶת מִמֶּנּוּ עֹנָה תִּשָּׂא.

אמנם את פסוק ח "וְאֶכְלִיו עֹנֹו יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה' חִלַּל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיקָה" לא פירשו כמתייחס למחשבת חוץ למקומו אלא כעוסק בנותר. לימוד זה מבוסס על גזירה שווה: בפרשת המילואים כתוב (שמות כט, לד):

וְאִם יִנְתֵּר מִבֶּשֶׂר הַמִּלֻּאִים וּמִן הַלֶּחֶם עַד הַבֶּקָר וְשֶׁרֶפֶת אֶת הַנּוֹתֵר בְּאֵשׁ לֹא יֶאֱכַל כִּי קֹדֶשׁ הוּא.

לאור העובדה שהמילה "קֹדֶשׁ" מופיעה ביחס לנותר ומופיעה גם בפסוק ח נלמד שפסוק ח עוסק בנותר; כך מפורש בגמרא גם במקום אחר (זבחים כח, ב):

... תני זבדי בר לוי: אתיא קודש קודש, כתיב הכא: 'את קדש ה' חילל ונכרתה', וכתוב התם: 'ושרפת את הנותר באש וגו'', מה להלן נותר אף כאן נותר.

⁴⁵ וראה זבחים כח, א-ב.

⁴⁶ ויקרא יט, ז (על פי זבחים כח, א-ב). וראה ראב"ד והמיוחס לר"ש משאנץ על הספרא שם.

⁴⁷ ראה רש"י בהמשך שם, וראה רש"י בכריתות שם ד"ה "הפגול".

לפי זה למדנו כרת לאוכל נותר על פי גזירה שווה זו. כעת נלמד לאוכל פיגול: באוכל פיגול כתוב (ויקרא ז, יח):

וְאִם הָאָכַל יֹאכַל מִבֶּשֶׂר זָבַח שְׁלָמִים בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יִרְצָה הַמִּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יִחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהִנֵּפֶשׁ הָאֲכָלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָה תִּשָּׂא.

לאור העובדה שביחס לאוכל פיגול מופיע הביטוי "עֲוֹנָה תִּשָּׂא", וביחס לאוכל נותר כתוב: "וְאֹכְלֵי עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קִדְשׁ ה' חָלַל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיהֶ", נלמד שדינו של אוכל פיגול בכרת. כך כתוב גם בספרא (פרשת צו, פרק יג, ט)⁴⁸:

'עונה תשא' 'עונו ישא' לגזירה שוה, מה 'עונו ישא' אמור להלן כרת אף כן כרת.

מסקנת הדברים שהן חיוב כרת לאוכל פיגול והן חיוב כרת לאוכל נותר מבוססים על גזירה שווה, ולאור זה אפילו אמרו: "אל תהי גזירה שווה קלה בעיניך"⁴⁹. כעת נעיין בדברי הרלב"ג:

דין כרת לאוכל פיגול למד הרלב"ג מפשוטם של הפסוקים בפרשת קדושים (ויקרא יט, ה-ח):

וְכִי תִזְבְּחוּ זָבַח שְׁלָמִים לַה' לְרִצְוֹנְכֶם תִּזְבְּחֻהוּ. בַּיּוֹם זִבְחֶכֶם יֹאכַל וּמִמֶּחֶרֶת וְהַנּוֹתֵר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָאֵשׁ יִשָּׂרֶף. וְאִם הָאָכַל יֹאכַל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יִרְצָה. וְאֹכְלֵי עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קִדְשׁ ה' חָלַל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיהֶ.

אמנם כיון שאנו עוסקים בפשוטם של הפסוקים, יש להבהיר יותר: האם באמת עוסקים פסוקים אלו בפיגול? האם לא מדובר בפסוק ז על מי שאכל נותר, ולגביו נאמר דין כרת בפסוק ח? בשלילת אפשרות זו האריך הרלב"ג ביחס לפסוק דומה (ויקרא ז, יח):

וְאִם הָאָכַל יֹאכַל מִבֶּשֶׂר זָבַח שְׁלָמִים בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יִרְצָה הַמִּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יִחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהִנֵּפֶשׁ הָאֲכָלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָה תִּשָּׂא.

⁴⁸ מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66.

⁴⁹ אמנם ראה ספרא קדושים פרק א, ה (מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66): "ואכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל ונכרת, זה בינין אב כל שהוא קודש חייבין עליו כרת". אבל ראה גם רס"ג בביאור המדה גזירה שווה (עמ' 75) [בענין פירוש זה ראה להלן פרק ג – "המקום השני", סעיף ב, הערה 23]. בכל אופן לענין יחסו של הרלב"ג לבנין אב נתייחס בהמשך.

לעיל כתבנו (בעקבות חז"ל), שפסוק זה עוסק בפיגול; אך גם לגביו יש לשאול: האם פסוק זה אכן עוסק בפיגול ולא בנותר כפי שמשמע לכאורה מפשוטו של הפסוק?
כתב הרלב"ג⁵⁰:

ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה – הנה בביאור זה הפסוק מהעומק והקושי מה שלא יעלם; וזה, שאי אפשר שנאמר שתהיה הכוונה בזה מה שיובן ממנו בתחילת העיון, רוצה לומר שאם יֶאֱכַל מבשר הזבח ביום השלישי לא יִרְצָה; וזה, שכבר יתבאר בפרשת אחרי מות כי בזריקת הדם תשלם הכפרה; אמר שם: 'ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם, כי הדם הוא בנפש יכפר'; ואחר שנשלמה הכפרה אין ראוי שיֶאֱמַן שישוב החטא על ענינו. ובכלל הנה אחר שנרצה הזבח לא יתכן שישוב להיות בלתי נרצה, וזה מבואר בנפשו. ולזה גם כן יתבאר שאומרו 'המקריב אתו לא יחשב לו', אין הרצון בו שלא יהיה נחשב לו לְדָבָר, זה הזבח אשר אכלו ממנו אחר זמנו.

הרלב"ג שולל את האפשרות שהפסוק עוסק באכילת נותר, כיון שהכפרה נשלמת בזריקת הדם, ולא יעלה על הדעת שלאחר שכבר נשלמה הכפרה "לא יִרְצָה הַמְקַרֵּב אֹתוֹ לֹא יִחָשֵׁב לוֹ פְּגוּל יִהְיֶה", דהיינו "שישוב החטא על ענינו" לאחר יומיים⁵¹.

ולזה יהיה אומרו 'יחשב לו' מענין מחשבה; והרצון בו, שלא יִחָשֵׁב זה הענין למקריב אותו – שהוא בעל הזבח, כמו שאמר בראש זאת הפרשה: 'אשר יקריב לה', 'אם על תודה יקריבנו', 'ביום הקריבו את זבחו יאכל'; רוצה לומר שלא יִחָשֵׁב על יד מי שיעשה פועל הריצוי, והוא הכהן, שיאכלו הבעלים מבשרו ביום השלישי.

⁵⁰ פרשת צו, בביאור ז, יח – עמ' 177-178. בענין הביאור להלן, ראה גם: רש"י, רשב"ם וראב"ע, וראה גם רמב"ם פירוש המשנה זבחים ב, ג; ספר המצוות לא תעשה קלב; הלכות פסולי המוקדשין יג, א-ג.

⁵¹ ראה זבחים כט, א (מתוקן על פי כ"י מינכן 95 וכ"י נוספים): "ת"ר: ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו – אמר רבי אליעזר: כוף אזנך לשמוע, במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר, או אינו אלא באוכל מזבחו ביום שלישי? אמרת אחר שהוכשר יחזור ויפסל? ...", אמנם ראה שם בהמשך הדברים, והשווה לספרא פרשת צו, פרשה ח, א.

"המקריב" הוא כינוי לבעל הקרבן, אף על פי שאין הוא מבצע את פעולת ההקרבה בעצמו⁵². נמצא, שהפסוק מתפרש כמשפט ייחוד: המקריב אותו (= בעל הקרבן), לא יִחָשֵׁב (לשון מחשבה) לו – כלומר עליו – על ידי הכהן המבצע את פעולת ההקרבה, שיאכל את בשר הקרבן ביום השלישי, שהוא חוץ לזמנו⁵³. כשם שכך יש לבאר, לדעת הרלב"ג, את אמצעו של הפסוק, כך יש לדעתו לבאר את תחילתו של הפסוק:

ולזה תהיה כוונת אומרו 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו וגו' – ואם יחשב שיאכלוהו הבעלים ביום השלישי, הנה לא ירצה הזבח, במה שיעשה להגעת הריצוי, והוא השחיטה וקבלת הדם והולכתו וזריקתו, כי כל אלו העבודות הם מהכרח הגעת הריצוי⁵⁴.

נמצא, שהפסוק "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אתו לא יחשב לו פגול יהיה והנפש האכלת ממנו עונה תשא" עוסק באיסור מחשבת חוץ לזמנו⁵⁵

⁵² השווה זבחים מז, א, ורש"י שם.

⁵³ ראה גם בהמשך דברי הרלב"ג שם (עמ' 179): "המקריב אתו, לא יחשב לו זה המחשבה, רוצה לומר שלא יחשב על יד הכהן המרצה שיאכלוהו הבעלים חוץ לזמנו; פגול יהיה".

⁵⁴ בהמשך הדברים כתב הרלב"ג (עמ' 178-179): "וראוי שנדע כי לא תפגל זאת המחשבה הזבח אלא כשחשב בהם המרצה בעבודות אשר הם מהכרח הריצוי. וזה, כי מפני ששלל הריצוי מפני זאת המחשבה, ראוי שיהיה הריצוי מגיע במה שיעשהו אז בעל המחשבה ההיא, לולא זאת המחשבה שתמנעהו. ומזה המקום יתבאר שלא יתפגל הזבח אלא במחשבת הפועל עבודות הריצוי, וכשיהיה ראוי שיגיע הריצוי על ידו". לענין ארבע העבודות ההכרחיות להגעת הריצוי, ראה ספרא פרשת צו, פרשה ח, ד-ה; משנה זבחים א, ד; ב, ג. רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין יג, ד-ג. וראה גם זבחים יג, א; רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין יג, ז. לענין מחשבת אדם אחר, ראה משנה זבחים ד, ו; משנה חולין ב, ז; רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין יד, א. ולענין מי שאינו ראוי לעשות את העבודה, ראה ספרא פרשת צו, פרשה ח, ה; זבחים כו, ב; מנחות ה, ב; רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין יד, ב.

⁵⁵ בענין איסור זה, ראה זבחים כט, ב: "מניין למחשב בקדשים שהוא לוקה? תלמוד לומר: 'לא יחשב'". אמנם למסקנת הגמרא זהו לאו שאין בו מעשה, ולפיכך אין לוקים עליו. רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין יח, א-ב. וראה הוספת הרמב"ן לספר המצוות, לא תעשה ד (עמ' שצז-שצח), וספר החינוך מצוה קמה, וראה תורה שלמה אות קו. וראה פרשת צו שם, עמ' 181: "והנה אומרו 'לא יחשב לו' – מצות לא תעשה; ולמדנו ממנו שהכהן מוזהר שלא יחשב כמו זאת המחשבה שתפסיד הקודשים". וראה התועלת הארבעה עשר השורש הרביעי (עמ' 236): "השורש הרביעי הוא שאסור לחשוב מחשבת פסול בקודשים, שנאמר: 'לא יחשב'. והיה זה כן, לפי ששורש ענין הקרבנות הוא המחשבה; ולזה היה שתוי-יין אסור בעבודה, כמו שיתבאר". ראה פרשת שמיני, בביאור י, ט (עמ' 251-252), ובתועלת הששי שם (עמ' 323). וראה גם פרשת צו התועלת הארבעה עשר (עמ' 233-234): "התועלת הארבעה עשר הוא במצוות, והוא מה שזכר שהאוכל מבשר פיגול חייב כרת. והנה הפיגול הוא אם חשב הכהן הראוי לעבודה שיאכל מהזבח, אדם או מזבח, אחר הזמן המוגבל לו לזאת האכילה. והנה התועלת המגיע מזאת האזהרה מבואר, לפי שרוב התועלת המגיע מהקרבנות הוא מצד המחשבה, וזה העובד

ואיסור אכילת פיגול. באותה דרך ומאותו טעם מתפרש גם הפסוק בפרשת קדושים "וְאִם הָאָכַל יֶאֱכַל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יִרְצָה" כמתייחס לאיסור אכילת פיגול. כך כתב הרלב"ג⁵⁶:

וכי תזבחו זבח שלמים לה' – כבר נתבאר זה הדין מהשלמים בפרשת צו. ומשם יתבאר כי אומרו: 'ואם האכל יאכל ביום השלישי רוצה לומר אם יחשב עליו שיאכל ביום השלישי על יד המקריב אותו, באופן שביארנו שם. לפי זה גם הפסוק הבא בפרשת קדושים "וְאִכְלוּ עֹנֹו יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה' חָלַל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמְמִיקָה" מתייחס לחיוב כרת לאוכל פיגול בלא להזדקק לגזירה שווה. כך כתב הרלב"ג⁵⁷:

והנפש האכלת, מבשר זה הזבח שחשבו בו זאת המחשבה, עונה תשא – רוצה לומר שהיא בכרת; וכן אמר על זה בביאור בפרשת קדושים תהיו: 'ואכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל ונכרתה הנפש ההוא מעמיה'. מה שסתם הכתוב בפרשת צו, פירש בפרשת קדושים – חיוב כרת לאוכל פיגול. אמנם, לאור הבנה זו את הפסוקים בפרשת קדושים, מהיכן נלמד חיוב כרת לאוכל נותר? כותב הרלב"ג⁵⁸:

וראוי שתדע שהאוכל את הנותר חייב כרת. וזה, שאם נתחייב כרת באכילתו תוך זמנו מפני שחשבו בו לאוכלו חוץ לזמנו, כל שכן שיתחייב כרת כשאכלו חוץ לזמנו באמת, וזה מבואר מאד.

השתמש במחשבתו במה שיפסיד זה התועלת ויביא לבזות הקרבנות, כאומרו: 'באמרכם שלחן ה' מגאל הוא וניבו נבזה אכלו'. והנה לזאת הסיבה רצתה התורה שלא ירצה זה הקרבן". וראה סוף פרשת צו בפסקא "והנה הקפידה התורה" (עמ' 216-217): "והנה הקפידה התורה במחשבות בענין הקרבנות בזה האופן הנפלא שזכר בפיגול, לכבוד הקרבנות. כי כמו שחוייב בקרבנות שיהיו תמימים, ושיאכלו בעת היותם יותר נבחרים, ושתהיה הקרבנות על יד הבלתי-בעלי-מום והטהורים מזאת המשפחה הנכבדת שנבדלו לעבודת ה' יתעלה, במקום המיוחד לזה והוא בית המקדש, ובבגדים המיוחדים לזה, כן חוייב שלא תהיה מחשבתם במה שיחסר מעלת הקרבן. ועוד, כי רוב התועלות אשר בקרבנות הוא מפני המחשבה, כי ההערות אשר זכרנו בענין הקרבנות התחלתם היא המחשבה; וזה כי כשנחשוב בענינם למה היו בזה האופן, הנה תביא המחשבה ההיא אל מה שאליו היתה הכוונה בהקרבנות הקרבן". ראה רמב"ם מורה הנבוכים ג, מו; ספר החינוך מצוה קמה.

⁵⁶ פרשת קדושים בביאור יט, ה-ח – עמ' 240.

⁵⁷ פרשת צו שם – עמ' 179.

⁵⁸ פרשת צו שם – עמ' 181.

הרלב"ג לומד חיוב כרת לאוכל נותר מקל וחומר (ולא מגזירה שווה). אם המחשבה גורמת לחיוב כרת, כל שכן שהמעשה יגרום לכך. אם על אכילת פיגול, דהיינו שהיתה בו מחשבה לאוכלו חוץ לזמנו, חייבים כרת, כל שכן אם אכלו בפועל חוץ לזמנו (=נותר) שחייבים כרת.

4. דין כהן טמא שעבד עבודה

דינו של כהן טמא שעבד עבודה בבית המקדש אינו מפורש בתורה, ונתבאר בגמרא (סנהדרין פג, א-ב):

ואלו שבמיתה: האוכל את הטבל, וכהן טמא שאכל תרומה טהורה, וזר שאכל את התרומה, וזר ששימש, וטמא ששימש, וטבול יום ששימש, ומחוסר בגדים, ומחוסר כפרה, ושלא רחץ ידים ורגלים, ושתויי יין, ופרועי ראש...
וטמא ששימש, כדבעא מיניה רב חייא בר אבין מרב יוסף: מניין לטמא ששימש שהוא במיתה? דכתיב: 'דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי, ויליף חילול חילול מתרומה, מה להלן במיתה – אף כאן במיתה...'

הלימוד ל"טמא ששימש" שהוא חייב מיתה בידי שמיים הוא בגזירה שווה מ"כהן טמא שאכל תרומה טהורה", שביחס אליו כתוב בתורה (ויקרא כב, ט)⁵⁹: 'וְשִׁמְרוּ אֶת מִשְׁמֶרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלֵיו חֹטֵא וּמִתּוֹ בּוֹ כִּי יִחַלְלֵהוּ אֲנִי ה' מְקַדְּשִׁים'. וכיון שביטוי דומה מופיע גם ביחס לטמא ששימש (ויקרא כב, ב): 'דְּבַר אֶל אֶהֱרֹן וְאֶל בָּנָיו וַיִּנְזְרוּ מִקְדְּשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִחַלְלוּ אֶת שֵׁם קְדְּשֵׁי אֲשֶׁר הֵם מְקַדְּשִׁים לִי אֲנִי ה'', למדו זה מזה; ואם כן למדנו שטמא ששימש חייב מיתה בידי שמיים.

כך כתב גם הרמב"ם (הלכות ביאת המקדש ד, א):

טמא שעבד במקדש חילל עבודתו וחייב מיתה בידי שמים על עבודתו, אע"פ שלא שהה, שני: וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי – הרי זו

⁵⁹ וראה בגמרא שם: "וכהן טמא שאכל תרומה טהורה מנלן? דאמר שמואל משום רבי אליעזר: מניין לכהן טמא שאכל תרומה טהורה שהוא במיתה בידי שמים – דכתיב: 'ושמרו את משמרתני ולא ישאו עליו חטא וגו'''. [משום רבי אליעזר" חסר בדפוס, אבל מצוי בכ"י].

אזהרה לעובד בטומאה, ולהלן הוא אומר: ומתו בו כי יחללוהו, מה חילול
האמור כאן מיתה בידי שמים אף כאן מיתה בידי שמים...

לעומת זאת הרלב"ג כתב⁶⁰:

דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל – לפי ענין מה שנלוה לו,
למדנו שזה ההנזר הוא מעבוד עבודה⁶¹. וביאר שאם עבד – חילל, שנאמר: 'ולא
יחללו את שם קדשי אשר הם מקדשים לי'. וראוי שתדע שזה הענין הוא בכהן
טמא, לפי מה שיתבאר ממה שנלוה לו אחר זה⁶². והנה יתבאר שכבר יתחייב
על זה החילול מיתה בידי שמים, ממה שאמר אחר זה: 'ומתו בו כי יחללוהו'
(פסוק ט); **וזה, שאם נתחייב מיתה על החילול אשר מפני אוכלו הקודשים
בטומאה, כל שכן שיתחייב מיתה על החילול אשר מפני היותו עובד
בטומאה; וזה, שאנחנו מצאנו בבעל מום שאינו עובד, ואוכל בקודשים, כמו
שקדם, ולזה תהיה יותר חמורה העבודה מהאכילה. וכבר יתבאר זה עוד
מעצם הענין, ממה שאמרנו בענין הקרבנות.**

גם הרלב"ג למד מהפסוק העוסק בכהן טמא שאכל תרומה טהורה, אך לא נזקק לגזירה
שווה אלא למד בקל וחומר: עבודה חמורה מאכילה, שהרי בעל מום אוכל בקדשים ואינו
עובד⁶³, וכן "מעצם הענין"⁶⁴, ואם כן אם על האכילה חייב מיתה קל וחומר שעל העבודה.

⁶⁰ פרשת קדושים בביאור כב, ב – עמ' 314-315.

⁶¹ ההינזרות הנדרשת כאן מן הכהנים מתייחסת לעבודה (וכענין הפסוקים הקודמים, שעסקו באיסור
עבודה על ידי בעל מום) ולא לאיסור אכילה (המופיע בפסוק הבא שם).

⁶² כשם שבאיסור האכילה הנזכר מפסוק ג ואילך מדובר בכהן טמא, כך גם באיסור העבודה שבפסוקנו
מדובר בכהן טמא. ראה משנה זבחים ב, א (דף טו, ב), ובגמרא שם יז, א (וראה גם רש"י בדף טז, א ד"ה
"טמא יוכיח"). רמב"ם ספר המצוות לא תעשה עה; הלכות ביאת המקדש ד, א. ספר החינוך מצוה רצט.

⁶³ דין זה מבואר בתורה בפרק הקודם שם (ויקרא כא, כא-כג): "כֹּל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוֹם מִזְרַע אֶהְרֹן הַכֹּהֵן לֹא
יִגַּשׁ לְהַקְרִיב אֶת אִשֵּׁי ה' מוֹם בּוֹ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיוֹ לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב. לֶחֶם אֱלֹהֵיוֹ מִקְדָּשֵׁי הַקְדָּשִׁים וּמִן
הַקְדָּשִׁים יֵאָכֵל. אֲךָ אֶל הַפְּרֻכֹת לֹא יָבֹא וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִגַּשׁ כִּי מוֹם בּוֹ וְלֹא יִחַלֵּל אֶת מִקְדָּשֵׁי כִּי אֲנִי ה'
מִקְדָּשִׁים".

⁶⁴ החומרה מתבארת גם "מעצם הענין", כי אכילה בלתי ראויה אינה פוסלת את הקרבן, מה שאין כן
עבודה בלתי ראויה (ראה למשל בענין מחשבת פיגול, פרשת צו בביאור ז, יח (עמ' 177-178)).

5. איסור ערל באכילת תרומה

שנינו במשנה (יבמות ח, א):

הערל וכל הטמאים לא יאכלו בתרומה.

אמנם איסור ערל באכילת תרומה אינו מפורש בכתוב, אבל חז"ל למדוהו מן הכתוב על פי דרכם. כך כתוב בגמרא שם (יבמות ע, א)⁶⁵:

תניא, א"ר אליעזר: מנין לערל שאינו אוכל בתרומה? נאמר תושב ושכיר בפסח ונאמר תושב ושכיר בתרומה, מה תושב ושכיר האמור בפסח – ערל אסור בו, אף תושב ושכיר האמור בתרומה – ערל אסור בו; רבי עקיבא אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר: איש איש, לרבות את הערל.

לדעתו של רבי אליעזר איסור ערל באכילת תרומה נלמד בגזירה שווה מאכילת פסח. בענין פסח כתוב: "תושב ושכיר לא יאכל בו" (שמות יב, מה), ובענין תרומה כתוב: "וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשֵׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ" (ויקרא כב, י). הן בפסח והן בתרומה הוזכרו תושב ושכיר, ואם כן כשם שבפסח ערל אסור באכילה⁶⁶, כך גם בתרומה. לעומתו, רבי עקיבא אינו נזקק לגזירה שווה זו, אלא לומד איסור ערל באכילת תרומה מריבוי. כתוב (ויקרא כב, ד): "אִישׁ אִישׁ מְזַרְעֵ אֶהְרֹן וְהוּא צְרוּעַ אוֹ זָב בְּקֹדְשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהַר"⁶⁷, והביטוי "אִישׁ אִישׁ" מרבה את הערל⁶⁸. הרמב"ם כתב כדעת רבי אליעזר; כך פסק הרמב"ם (הלכות תרומות ז, י)⁶⁹:

⁶⁵ מתוקן על פי כ"י אוקספורד 367 וכ"י נוספים (כפי שצויין בדקדוקי סופרים השלם).

⁶⁶ ראה שמות יב, מג-מח.

⁶⁷ פסוק זה עוסק בתרומה, ראה יבמות עד, א-ב; מכות יד, ב. וראה פרשת אמור בביאור כב, ד והערה 82 (עמ' 317).

⁶⁸ ראה גם ספרא אמור פרק ד, יח.

⁶⁹ וראה גם רמב"ם פירוש המשנה יבמות ח, א: "הטעם שכהן ערל לא יאכל תרומה וקדשים לפי שאמר ה' בפסח תושב ושכיר לא יאכל בו, ואמר תושב כהן ושכיר לא יאכל קדש, וכשם שאין הערל אוכל פסח לאמרו יתעלה וכל ערל לא יאכל בו, כך לא יאכל הערל קדש". וראה גם רמב"ם ספר המצוות לא תעשה קלה: "מצוה קלה שהזהיר הערל מלאכול תרומה והוא הדין לשאר קדשים שהערל מוזהר מאכילתם. וזאת האזהרה לא התבארה בכתוב אבל היא נלמדת בגזרה שוה ...".

כהן ערל אסור לאכול בתרומה מדין תורה, שהרי נאמר תושב ושכיר בתרומה ונאמר תושב ושכיר בפסח, מה תושב ושכיר האמור בפסח ערל אסור בו, אף תושב ושכיר האמור בתרומה ערל אסור בו. ואם אכל, לוקה מן התורה...

אבל הרלב"ג כתב⁷⁰:

והנה יתבאר שהערל אסור בתרומה – מפסח, שהוא קל, ונאסר עם זה הערל מאכילתו. וזה יתבאר מהמקומות הכוללים.

הרלב"ג לא נזקק לגזירה שווה אלא למד איסור ערל באכילת תרומה מפסח; אם ערל אסור באכילת פסח הקל (פסח מותר לזרים), קל וחומר שיאסר באכילת תרומה⁷¹. יש לשים לב שהרלב"ג למד מקל וחומר, ובכל זאת כינה את דרך הלימוד "המקומות הכוללים", ונראה שכוונתו ל"מין השני" של "המקום הראשון"; נמצינו למדים שוב על הדמיון שבין "המין השני" של "המקום הראשון" ללימוד קל וחומר. נחזור על הראשונות: מצאנו, אפוא, דמיון בין "המין השני" של "המקום הראשון" למידת קל וחומר שהיא מידה מן המידות שהתורה נדרשת בהן לדעת חז"ל. לאור דמיון זה, עלול אדם לחשוב שכיון שמידת קל וחומר היא מידה הגיונית, ישמח הרלב"ג על כל לימוד בדרך זו בדברי חז"ל כמוצא שלל רב. אולם חשוב לציין שאין כך פני הדברים: לעיתים גם מידת קל וחומר המפורשת בדברי חז"ל לא נשאה חן בעיני הרלב"ג, והוא העדיף לימוד בדרך אחרת. נציג דוגמה אחת שבה העדיף הרלב"ג את "המין האחד" של "המקום הראשון" על פני קל וחומר, ומתוך כך נעמוד גם על ההבדל שצינו לעיל בין "המין האחד" ל"מין השני".

⁷⁰ פרשת אמור בביאור כב, יג – עמ' 322.

⁷¹ אמנם יש לציין שקל וחומר זה כבר הובא במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דפסחא, פרשה טו – עמ' 54) ביחס לפסוק בענין פסח "תושב ושכיר לא יאכל בו" (שמות יב, מה): "רבי אליעזר אומר: 'תושב ושכיר לא יאכל בו' למה נאמר? לדון מן הפסח על התרומה לפסול בה את הערל. עד שלא יאמר יש לי בדין ומה פסח הקל, פסל בו את הערל, תרומה חמורה אינו דין שיפסול בה את הערל! לא, אם אמרת בפסח שמיעט בו הכתוב זמן אכילתו לאוכליו, לכך פסל בו את הערל, תאמר בתרומה שריבה הכתוב זמן אכילתה לאוכליה אינו דין שנפסול בה את הערל. ת"ל תושב ושכיר בפסח תושב ושכיר בתרומה. מופנה להקיש ולדון ג"ש נאמר תושב ושכיר בפסח ונאמר תושב ושכיר בתרומה, מה כאן פוסל בו את הערל אף להלן פוסל בו את הערל". אכן למרות שקל וחומר זה נדחה הרלב"ג קיימו [במסגרת זו לא נדון בתוקפו של הקל וחומר לאור העובדה שתרומה קלה מפסח בעניינים אחדים; לענייננו העיקר הוא שהרלב"ג החליף לימוד בגזירה שווה בלימוד בקל וחומר].

"המין האחד" של "המקום הראשון" הוא לימוד במסגרת מצווה נתונה, ועל פיו פרט הנזכר באותה מצווה מלמד למעשה על דין כללי יותר באותה מצווה. לעומת זאת, "המין השני" של "המקום הראשון" הוא לימוד ממצווה שבה נאמר הדין הפרטי למצווה **אחרת** שבה דין זה ראוי יותר.

כעת נעיין בדוגמה שבה העדיף הרלב"ג לימוד מ"המין האחד" של "המקום הראשון" על פני לימוד מקל וחומר שהוא כאמור כעין "המין השני".

ה. איסור הנאה בשור הנסקל (דוגמה להעדפת "המין האחד" של "המקום הראשון" על פני קל וחומר)

בדין שור תם שנגח אדם, כתוב בתורה (שמות כא, כח):

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה נִמַּת סִקּוֹל יִסְקַל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכַל אֶת בְּשָׂרוֹ
וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי.

איסור אכילת בשר השור מפורש בכתוב, ומה בדבר הנאה מבשרו? האם הנאה מבשרו אסורה או מותרת?

כתוב במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דנזיקין, פרשה י – עמ' 281-282)⁷²:

סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו. למה נאמר? ממשמע שנא' 'סקול יסקל השור', איני יודע שבשרו אסור באכילה, מה תלמוד לומר 'לא יאכל את בשרו'? אלא שור שיוצא לסקל וקדמו בעלים ושחטוהו, בשרו אסור באכילה, לכך נאמר 'לא יאכל את בשרו'.

ראשית, ברור שאין כוונת איסור האכילה לאסור אכילת בשרו לאחר הסקילה, שהרי במקרה זה אין כל צורך לכתוב איסור אכילה, כיון שהשור לא נשחט אלא נסקל וברור שבשרו אסור באכילה. אלא יש לבאר שכוונת האיסור הוא לאסור אכילת שור שנגמר דינו לסקילה, וקודם ביצוע גזר הדין קדמו בעליו ושחטוהו⁷³. ממשיך המדרש (עמ' 282):

⁷² ראה תורה שלמה פרשת משפטים פרק כא אות תצז.

⁷³ ראה גם בבא קמא מא, א: "ת"ר: ממשמע שנאמר 'סקל יסקל השור', איני יודע שנבילה היא ונבילה אסורה באכילה? מה ת"ל 'לא יאכל את בשרו'? מגיד לך הכתוב, שאם שחטו לאחר שנגמר דינו – אסור באכילה"; פסחים כב, ב. דין זה ידון להלן פרק ד – "המקום השלישי", סעיף ג.

אין לי אלא באכילה, מנין שאף בהנאה אסור, אמרת קל וחומר, ומה עגלה ערופה שהיא מכפרת על שפיכות דמים, הרי היא אסורה בהנאה, שור הנסקל שהוא שופך דמים, אינו דין שיהא אסור בהנאה; או חילוף, ומה שור הנסקל שהוא שופך דמים מותר בהנאה, עגלה ערופה שהיא מכפרת על שפיכות דמים, אינו דין שתהא מותרת בהנאה, תלמוד לומר: 'וערפו שם את העגלה בנחלי'; דנתי וחלפתי ובטל החלוף, וזכיתי בדין מתחלה, מה עגלה ערופה שמכפרת על שפיכות דמים, הרי היא אסורה בהנאה, שור הנסקל שהוא שופך דמים, אינו דין שיהא אסור בהנאה. ר' יצחק אומר, מה עגלה ערופה שאינה מטמאה את הארץ ולא מסלקת את השכינה, הרי היא אסורה בהנאה, שור הנסקל שהוא מטמא את הארץ ומסלק את השכינה, אינו דין שיהא אסור בהנאה. רבי אומר, מה פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים שהן באין לכפרה לעולם אסורין בהנאה, שור הנסקל שאינו בא לכפרה לעולם, אינו דין שיהא אסור בהנאה.

דין איסור הנאה בשור הנסקל נלמד בדרך קל וחומר מעגלה ערופה: כיון שעגלה ערופה באה לכפרה על שפיכות דמים ודינה חמור שהיא אסורה בהנאה, קל וחומר ששור הנסקל שהוא בעצמו שופך דמים שיהיה אסור באיסור הנאה. בדרך דומה לומד גם רבי יצחק: בעגלה ערופה אמור להיות דין קל כיון שהיא אינה מטמאה את הארץ ולא מסלקת את השכינה, ולמרות זאת יש בה איסור הנאה, קל וחומר ששור הנסקל שמטמא את הארץ ומסלק את השכינה בהריגתו אדם, שיהיה דינו חמור ויהיה אסור בהנאה. לעומת זאת רבי למד מפרים הנשרפים ושעירים הנשרפים אך גם לימודו מבוסס על קל וחומר. וממשיך המדרש (עמ' 282-283):

אין לי אלא בשרו, עורו מנין, הרי היה רבי ישמעאל אומר קל וחומר, ומה חטאת שבשרה מותר בשחיטה, עורה אסור במיתתה, שור הנסקל שבשרו אסור בשחיטתו, דין הוא שיהא עורו אסור במיתתו; נבלה תוכיח אף על פי שבשרה אסור בשחיטתה, עורה מותר במיתתה, היא תוכיח על שור הנסקל שאף על פי שבשרו אסור בשחיטתו, דין הוא שיהא עורו מותר במיתתו; אמר אחד מתלמידי רבי ישמעאל, לא, אם אמרת בנבלה שהיא מותרת בהנאה,

לפיכך עורה מותר במיתתה, תאמר בשור הנסקל שהוא אסור בהנאה, לפיכך יהא עורו אסור במיתתו. – סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו. את למה נאמר, להביא דמו וחלבו ועורו.

איסור הנאה קיים לא רק לגבי בשר השור אלא גם ביחס לעורו. דין זה נלמד לדעת רבי ישמעאל מקל וחומר: בשרה של החטאת מותר (לכהנים) על ידי שחיטה, ואף על פי כן עורה אסור במיתתה⁷⁴, קל וחומר ששור הנסקל שבשרו אסור על ידי שחיטה שיהיה עורו אסור. אכן בסוף הקטע שצטטנו למדו איסור הנאה בעור (ובדם ובחלב) מהמילה 'את' – "ולא יאכל את בשרו".

כעת נעיין בדברי הרלב"ג⁷⁵:

וכי יגח שור את איש או את אשה בקרניו ומת, סקול יסקל השור על יד בית דין⁷⁶, כמו הענין בשאר העונשין הנלוים לזה; עם שבזה האופן יִשְׁלַם מה שכוונה התורה מהתועלת בזאת הסקילה, והוא שיִשְׁמרו האנשים הבעלי חיים אשר ברשותם באופן שלא יזיקו⁷⁷. ולא יִאֲכַל את בשרו, ולא יהנו ממנו; כי האכילה היא מין ממיני ההנאה; והוא מבואר שלא היה צריך לומר שלא יִאֲכַל את בשרו אם היתה הכונה למנוע אכילתו לבד, כי מפני שהוא נסקל אין ספק שהוא אסור באכילה לפי מה שיתבאר במה שיבוא⁷⁸; ולפי שהוא ראוי שיהיה משפט בשרו בזה ומשפט שאר חלקיו משפט אחד, מפני שהוא לא הזיק בבשרו יותר ממה

⁷⁴ "שקדשים שמתו טעונים קבורה" – זית רענן על ילקוט שמעוני משפטים סימן שלט אות קיב. ראה משנה זבחים יב, ב (דף קג, א): "כל שלא זכה המזבח בבשרה לא זכו הכהנים בעורה, שנאמר: 'עולת איש' – עולה שעלתה לאיש...". [היתר העור הוא רק לאחר הפשט; ראה משנה זבחים שם, ד (דף קג, ב): "כל הקדשים שאירע בהם פסול קודם להפשטן אין עורותיהם לכהנים לאחר הפשטן עורותיהם לכהנים...". רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות ה, כ]. וראה משנה תמורה ז, ג (דף לב, א). רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין יט, יא: "ואלו הן הנקברין, קדשים שמתו בין קדשי מזבח בין קדשי בדק הבית...".

⁷⁵ פרשת משפטים, חלק ב, ביאור דברי הפרשה כא, כח – עמ' 41-42.

⁷⁶ משנה סנהדרין א, ד (דף ב, א): "שור הנסקל – בעשרים ושלושה...". מכילתא דרשב"י (עמ' 181): "... אף מיתת השור בדחיה ובסקילה ובעשרים ושלושה".

⁷⁷ שני טעמים לסקילת השור: הענשה ממונית לבעלים (כמו שאר ענייני חבלות ונוזיקין שבסביבת דין זה), וסילוק גורמי נזק מן החברה. השה לראבי"ע סוף פסוק לא, לרמב"ם מורה הנבוכים ג, מ, לראב"ם ולרמב"ן בראשית ט, ה. וראה תורה שלמה מילואים סימן יד.

⁷⁸ "לא תֵאָכְלוּ כֹל נְבֵלָה" – דברים יד, כא.

שהזיק בחלבו או בעורו או בקרניו והדומה לזה ממה שהוא חלק מהשור – הנה יהיה השור כולו אסור בהנאה, כמו שיתבאר מהשורשים הכוללים. שני דברים למד הרלב"ג מ"השורשים הכוללים", כשהכוונה כאן היא ל"מין האחד" של ה"מקום הראשון", ונבאר כל אחד מהם בנפרד:

א. איסור אכילה בביטוי "וְלֹא יֵאָכַל אֶת בְּשָׂרוֹ" אין כוונתו לאסור רק את האכילה בפרט, אלא כוונתו לאסור את הכלל – איסור הנאה – שהאכילה היא רק מייצגת של הכלל, "כי האכילה היא מין ממיני ההנאה"⁷⁹.

בדרך זו למד הרלב"ג גם איסור הנאה מחמץ בפסח, ואף ציין במפורש שלימוד זה הוא מהשורשים הכוללים⁸⁰:

ולא יאכל חמץ – הנה יתבאר מהשורשים הכוללים, שכבר יתבאר מזאת האזהרה שהחמץ אסור גם כן בהנאה, כי האכילה היא אחת ממיני ההנאה. אמנם, יש עדיין לשאול: האם יש משמעות לעובדה שהאיסור נכתב כאיסור אכילה ולא כאיסור הנאה? כותב הרלב"ג⁸¹:

וכבר נלמד מזה שאינו אסור בהנאה אלא בדרך הנאתו, כמו הענין באכילת בשר, ולזה אמר: 'ולא יֵאָכַל את בשרו'; והוא שורש כולל לכל האסורין בהנאה. מן הניסוח של איסור ההנאה בלשון אכילה, למדנו שההנאה האסורה מבשר שור הנסקל היא רק באופן של אכילה, וכן בכל דבר – האיסור הוא רק כדרך ההנאה המקובלת באותו הדבר⁸².

⁷⁹ השווה פסחים כא, ב: "כל מקום שנאמר 'לא יאכל'... אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה משמע, עד שיפרט לך הכתוב...". רמב"ם הלכות מאכלות אסורות ח, טו.

⁸⁰ פרשת בא, חלק ב, בביאור יג, ג – עמ' 166.

⁸¹ פרשת משפטים שם – עמ' 42.

⁸² ראה פסחים כד, ב: "כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן... למיעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו – שהוא פטור; וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור". רמב"ם הלכות מאכלות אסורות יד, י: "כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהן עד שיאכל אותן דרך הנייה, חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם לפי שלא נאמר בהן אכילה אלא הוציא איסור אכילתן בלשון אחרת בלשון בשול ובלשון הקדש לאסור אותן ואפילו שלא כדרך הנייה". הלכות יסודי התורה ה, ח. ראה גם פרשת בהר בביאור כה, ו – עמ' 406 (ביחס לפירות שביעית): "והוא מבואר שהאכילה תכלול כל הנאה מורגלת תִּלְקַח מהפירות בעצמם, כמו השתייה והסיכה והצביעה ומה שידמה לזה, ממה שתהיה בו הנאה בפרי בעצמו. אלא כי מפני שהתורה זכרה האכילה, שהיא ההנאה היותר חזקה שיתכן שתהיה בדבר הנאכל, הנה ראוי שיתבאר מזה שאין ראוי שנשתמש בפירות שביעית בהנאה תהיה הפסד בחוק הפירות ההם לפי המורגל".

ב. הביטוי "וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ", אין כוונתו לצמצם את הדין לבשרו בלבד, שהרי אין ייחוד לבשר בנגיחה לעומת שאר חלקי השור "מפני שהוא לא הזיק בבשרו יותר ממה שהזיק בחלבו או בעורו או בקרניו והדומה לזה ממה שהוא חלק מהשור", לפיכך הפרט ("בשרו") מלמד על הכלל, דהיינו שכל חלקי השור אסורים בהנאה.

כך כתב הרלב"ג גם בחלק התועלות⁸³:

השורש הארבעה עשר, שהאוכל מהשור שנגמר דינו לסקילה, אף על פי ששחטו – לוקה, שנאמר: 'ולא יאכל את בשרו'... ומזה יתבאר שהוא אסור בהנאה, כי האכילה הוא אחד ממניי ההנאה. ואין הבדל בזה בין בשרו ועורו וקרניו ושאר חלקיו, כי לא הזיק בבשרו יותר ממה שהזיק באלו.

למדנו, אפוא, שפעמים יעדיף הרלב"ג לימוד מהשורשים הכוללים על פני לימוד מקל וחומר, ומסתבר שאבן הבוחן היא באיזה אופן לדעתו "תתישב הנפש יותר". עוד למדנו על ההבדל בין "המין האחד" ל"מין השני" של "המקום הראשון" למרות היותם חלקים של עקרון אחד – לימוד כלל מפרט.

אולם כשם שנוכחנו לדעת ש"המין השני" של "המקום הראשון" הוא כעין קל וחומר, יתכן שגם את "המין האחד" ניתן לזהות בין המידות שהתורה נדרשת בהן, והכוונה לסוג מסוים של בנין אב מכתוב אחד, ונדבר בזה באחת הדוגמאות הבאות. נוסיף דוגמאות לשימוש ב"מקום הראשון".

1. אין מביאין קדשים לבית הפסול בשאר קדשים (נוסף על פסח)

כתוב בתורה בענין קרבן הפסח (שמות יב, א-ד):

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן בְּאָרְץ מִצְרַיִם לֵאמֹר. הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֲדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה. דַּבְּרוּ אֵל כָּל עַדְתֵּי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בְּעֶשֶׂר לַחֲדָשׁ הַזֶּה וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֵׁה לְבֵית אָבִית שֵׁה לְבֵיתוֹ. וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהֵיטֵב מִשֵּׁה וְלָקַח הוּא וּשְׂכֵנוֹ הַקָּרֵב אֵל בֵּיתוֹ בְּמִכְסֵת נִפְשׁוֹת אִישׁ לְפִי אֲכָלוּ תִּכְסּוּ עַל הַשֵּׁה.

⁸³ פרשת משפטים, חלק ב, התועלת התשיעי, השורש הארבעה עשר – עמ' 173.

בביאורו לפסוק ד כתב הרלב"ג⁸⁴:

ואם ימעט הבית מהיות מְשֶׁה – מגיד לך הכתוב שאין ראוי לשחוט את הפסח על הנמנין בו אם לא היו ראויים לאוכלו כולו, **כדי שלא יביאו קדשים לפסול**. וזה, שאי אפשר שיאכלו ממנו אלא הנמנין בו... ואם לא יוכלו לאוכלו – ישאר ממנו וישרף...

אלמלא היתה בעיה בהבאת קדשים לבית הפסול לא היתה התורה טורחת לבאר מה יש לעשות במקרה שבו ברור שישאר חלק מקרבן הפסח. אכן הרלב"ג לומד דין זה גם לשאר קדשים⁸⁵:

השורש התשיעי הוא שאין ראוי להביא קדשים לפסול, שנאמר: 'ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו'. וזה שורש כולל לשאר הקדשים, **אך ביארה התורה זה בפסח – שהוא מן הקדשים הקלים – וממנו נלמוד זה הדין בשאר הקדשים, כי הם יותר ראויים בזה הדין**. וכבר נשתמשו רבותינו ז"ל בזה השורש במקומות רבים מהתלמוד⁸⁶. ומזה יתבאר שאין ראוי לשחוט הפסח על היחיד אם אין יכול לאכול את כולו. כבר נתבאר זה מהשמיני מפסחים⁸⁷.

דין "אין מביאין קדשים לבית הפסול" לימדה התורה, כאמור, בקרבן פסח, אך כיון שקרבן הפסח הוא מהקדשים הקלים, ניתן ללמוד דין זה לשאר הקדשים "כי הם יותר

⁸⁴ פרשת בא, חלק ב, בביאור יב, ד – עמ' 127.

⁸⁵ פרשת בא, חלק ב, התועלת השלישי, השורש התשיעי – עמ' 185.

⁸⁶ פסחים יג, ב; צח, ב; ביצה יט, ב; זבחים עה, ב; מנחות קה, ב; בכורות ס, ב; נדה ע, ב.

⁸⁷ ראה משנה פסחים ח, ז: "אין שוחטין את הפסח על היחיד דברי רבי יהודה ורבי יוסי מתיר אפילו חבורה של מאה שאין יכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהן..."; ובגמרא שם צא, א: "תנו רבנן: מנין שאין שוחטין את הפסח על היחיד – תלמוד לומר: 'לא תוכל לזבח את הפסח באחד', דברי רבי יהודה. ורבי יוסי אומר: יחיד ויכול לאכול – שוחטין עליו, עשרה ואין יכולין לאכול – אין שוחטין עליהן". וראה מכילתא דרשב"י, עמ' 10; ספרי דברים פיסקא קלב, עמ' 189. מדברי הרלב"ג ("... אם אין יכול לאכול את כולו") ברור שהוא ביאר את דברי רבי יוסי הנ"ל "יחיד ויכול לאכול" – שיכול לאכול כולו, וכדעת הרמב"ם הלכות קרבן פסח ב, ב: "יחיד ששחט את הפסח לעצמו כשר, והוא שיהיה ראוי לאכול את כולו... ", ולא כרש"י שם, שלדעתו מספיק שיכול לאכול כזית ממנו. וראה גם מילואים לתורה שלמה, סימן ט.

ראויים בזה הדין". הרלב"ג אינו מציין שהלימוד הוא על פי "השורשים הכוללים"⁸⁸ אך אין ספק שזוהי כוונתו.

ז. עבד כנעני יוצא בשן ובעין

כתוב בתורה (שמות כא, כו-כו):

וְכִי יִכֶּה אִישׁ אֶת עֵינָיו עֲבָדוֹ אוֹ אֶת עֵינָיו אֶמְתּוֹ וְשִׁחַתָּה לְחַפְּשֵׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת עֵינָיו.

וְאִם שֵׁן עֲבָדוֹ אוֹ שֵׁן אֶמְתּוֹ יִפִּיל לְחַפְּשֵׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת שָׁנָו.

אדם שהשחית את עין עבדו או אמתו הכנענים⁸⁹ או את שנים, חייב להוציאם לחופשי. האם דין זה מיוחד אך ורק להשחתת עין או שן? כתוב במכילתא⁹⁰:

... אין לי אלא השן והעין מיוחדות, שאר כל ראשי איברים מנין, הרי אתה

אומר ודן בנין אב מבין שניהם, לא הרי השן כהרי העין, ולא הרי העין כהרי

השן, הצד השווה שבהן שהם מומין קבועין וראשי איברים ובגלוי ובמתכוין

שאינן יכולין לחזור יוצא עליהם בן חורין, אף כל ראשי איברים שאינן יכולין

לחזור יוצא עליהן בן חורין.

ובגמרא כתוב (קידושין כד, ב):

... ואימא: 'כי יכה' – כלל, שן ועין – פרט, כלל ופרט אין בכלל אלא מה

שבפרט, שן ועין אין, מידי אחרינא לא! 'לחפשי ישלחנו' – חזר וכלל, כלל ופרט

וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש מום שבגלוי ואינן חוזרים,

אף כל מומין שבגלוי ואינן חוזרין.

לפי המכילתא שאר ראשי איברים נלמדים משן ועין בבנין אב, ולפי הגמרא שאר ראשי

איברים נלמדים משן ועין בכלל ופרט וכלל. הרלב"ג למד על פי דרכו⁹¹:

⁸⁸ הרלב"ג כתב אמנם "זוה שורש כולל לשאר הקדשים", אך כוונתו לעיקרון ההלכתי שאין מביאין קדשים לבית הפסול, ולא לעיקרון הפרשני, דהיינו לדרך הלימוד. על קיומם של "שורשים כוללים" המציינים עקרונות הלכתיים ולא פרשניים ("מקומות") נדון בהרחבה בפרק יא – "שורשים כוללים" שאינם חלק מה"מקומות" (ואף נפתח שם, סעיף א, בדוגמה זו).

⁸⁹ ראה מכילתא דר"י מסכתא דנוזיקין פרשה ט, עמ' 278: "בכנעני הכתוב מדבר".

⁹⁰ מכילתא דר"י שם, עמ' 279-280.

ואחד שן ועין ואחד שאר איברים הדומים להם שיהיו מומין שבגלוי ואינם חוזרים כמו שיתבאר מהשורשים הכוללים; והם: ראש החוטם וראשי האזניים וראשי אצבעות הידים והרגלים וראש הגויה וראשי הדדים באשה.

הדמיון בין הלימוד במכילתא מבנין אב ללימודו של הרלב"ג מהשורשים הכוללים, דהיינו מ"המין האחד" של "המקום הראשון" בולט⁹². אכן כמובן שאין זהות מוחלטת בין "המין האחד" של "המקום הראשון" לבנין אב, שהרי בבנין אב הלימוד אינו מצטמצם למצוה הנידונה, וכאמור ב"מין האחד" של "המקום הראשון" הלימוד הוא במסגרת מצוה נתונה; ועוד, שלא כל הלימודים שראינו לעיל במסגרת "המין האחד" של "המקום הראשון" דומים ללימוד מבנין אב. למעשה, הדמיון קיים הואיל והן "המקום הראשון" והן בנין אב הם לימודים מפרט לכלל, ובדרך הטבע יתגלו חפיפות אחדות אך בשום פנים אין זו זהות.

הרחבה נוספת בענין בנין אב נרחיב בדברנו על "המקום השני", אך כאן מכל מקום נוסיף שהלימוד משן ועין אינו הלימוד היחיד במסגרת מצוה נתונה שנקרא "בנין אב", לאמיתו של דבר הדוגמה הנקוטה בברייתא דרבי ישמעאל לבנין אב מכתוב אחד אף היא כעין זה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 5; מהדורת שושנה, עמ' 4):

מיבינין אב מכתב אחד כיצד, לא המשכב כהרי המושב ולא המושב כהרי המשכב, הצד השווה שבהן שהן עשויין לנוחת אדם לבדו הזב מטמא אותו ברובו לטמא אדם במגע ובמשא ולטמא בגדים, אף כל שעשוי לנוחת אדם לבדו

⁹¹ פרשת משפטים, חלק ב, ביאור דברי הפרשה, בפסקא "ואחד שן ועין" – עמ' 39. וראה גם התועלת השמיני השורש השנים עשר – עמ' 164): "השורש השנים עשר הוא שהמכה עין עבדו או אמתו הכנענים ושיחתה, או שיפיל שן עבדו או אמתו, הדומה לעין שאינו חוזר – והוא השן שאינה שן של חלב – חייב לשלחם לחופשי. וכן הענין בשאר האברים הדומים לשן ועין, שהם ראשי אברים וגלויים, כמו ראש החוטם וראשי האזניים וראשי אצבעות הידים והרגלים וראש הערוה באדם וראשי דדים באשה".

⁹² השווה רמב"ם הלכות עבדים ה, ד: "... המכה את עבדו בכוונה וחסרו אחד מעשרים וארבעה ראשי איברים שאינן חוזרין יצא לחירות וצריך גט שחרור. אם כן למה נאמר בתורה אלא שן ועין, לדון מהן מה שן ועין מומין שבגלוי ואינן חוזרין אף כל מום שבגלוי שאינו חוזר יצא העבד בו לחירות. אבל המסרס עבדו בביצים או החותך לשונו אינו יוצא לחירות שאינן מומין שבגלוי, וכן המפיל שן הקטן אינו יוצא לחירות שהרי סופו לחזור".

יהא הזב מטמא אותו ברובו לטמא אדם במגע ובמשא ולטמא בגדים, יצא המרכב שהוא עשוי לסבלון אחר⁹³.

נמצא ש"המין האחד" של "המקום הראשון" לעיתים מקביל לסוג מסוים של בנין אב.

ח. תשלומי כפל במטלטלין שגופן ממון

כתוב בתורה בדיני גנב (שמות כב, ג) :

אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שיה חיים שנים ישלם.

האם דין תשלום כפל הוא רק בבעלי חיים ("משור עד חמור עד שיה")? מהמשך הפרק מוכח שלא; כך כתוב בהמשך ביחס לדין שומר חנם (שמות כב, ו-ח)⁹⁴ :

כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמר ונגב מבית האיש אם ימצא הגנב ישלם שנים. אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. על כל דבר פשע על שור על חמור על שיה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו.

⁹³ על מנת שהלימוד יתבאר נעתיק מעט מדברי הראב"ד בפירושו (עמ' 25) : "ועכשיו יש לנו לפרש מה אנו למדין ממשכב ומושב בכתוב אחד. ונאמר כי עקר המשכב והמושב כך הם, המטה והכסת והכר הוא המשכב המיוחד, הכסא והספסל והקתדרא הוא המושב המיוחד, ואנו באים ללמד מהם לתולדותיהם כגון תיבת הבלנין והתיבה שפתחה מן הצד וערבה משני לוג ועד ט' קבין שנסדקה, שהן תולדות למושב, והסגוס והרדיד והחלוק והקלסטר של ד' קבין, שהן תולדות למשכב... כל אלה אינן משכב ומושב מיוחדין אלא שהן משמין שכיבה וישיבה עם מלאכתם, והנך לא כתיבי בקרא אלא דגמרינן להו ממשכב ומושב המיוחדין בבנין אב, תולדות משכב ממשכב ותולדות מושב ממושב. והינו בנין אחד מכתוב אחד, כדמפרש ואזיל, הצד השוה שבהן שהם עשויין לנחת אדם לבדו, כלומר שאינן עשויין לתשמיש אחר, והזב מטמא אותם ברובו לטמא אדם לטמא בגדים שעליו במגע ובמשא אף כל וכו', כלומר אף אלו התולדות שאינן עשויות אלא לנחת אדם לבדו הזב מטמא אותם ברובו וכו'. יצא המרכב שהוא עשוי לסבלון אחר, פירוש לטעינת משא אחר, פעמים לרכיבה פעמים למשא, ובשעת המשא אין שם רכיבה. ומשום הכי לא גמרינן ליה ממשכב ומושב אע"ג דצריכי תרויהו, כדי להשוות מגעו של מרכב למשאו לטמא אדם ולטמא בגדים, אלא המשא בלבד שכתובה בו הטומאה מטמא אדם לטמא בגדים, אבל מגעו לא". וראה באריכות בהערה 67 שם.

⁹⁴ אמנם בתורה לא כתוב במפורש שהוא שומר חנם, אך כתב הרלב"ג (פרשת משפטים, חלק ד, בפסקא "למדנו מזה" – עמ' 83) : "... והוא מבואר שאשר ישמור בשכר הוא יותר משועבד לשמור מאשר ישמור בחינם, ולזה תהיה הפרשה הראשונה בשומר חינם – ומפני זה אמר בה כסף או כלים, כי לא תמצא שיבקשו האנשים שכר בשמירת הכסף והכלים...". ראה מכילתא דר"י, עמ' 304-305; בבא מציעא צד, ב; ירושלמי שבועות לח, ב. רש"י לפסוק ט; רמב"ן לפסוק ו; ר"י בכור שור לפסוקים ו, ט; וראה גם מורה הנבוכים ג, מב.

וכתב הרלב"ג⁹⁵:

והוא מבואר שדין תשלומי כפל נוהג בכל הדברים המטלטלין שהם ממון, שנאמר: 'כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים וגו' אם ימצא הגנב ישלם שנים'; למדנו שדין תשלומי כפל נוהג גם במה שאינו בעל חיים, כשהיה ממון. ומזה יתבאר שמי שגנב עבד כנעני – לא ינהג בו דין תשלומי כפל, כי אינו דומה לאלו הפרטים אשר זכרה התורה בענין הגניבה, כי הוא אדם. ועוד, שכבר הוקשו עבדים לקרקעות; אמר: 'והתנחלתם אתם לבניכם אחריכם', ולפי שלא ינהג זה הדין בקרקעות, כי אינם מטלטלין, ולא תתכן גם כן בהם הגניבה, כי הקרקע הוא ברשות בעליו איך שיהיה. וכן ידמה שיהיה הענין בעבד, ואינו דומה בזה הענין למטלטלין, כי האדם ניכר בסגולות רבות ומצאו בו, יוכר ויובדל בהם משאר אישי האדם כולם, מה שאין כן בבעלי חיים האחרים ובשאר המטלטלין. ולזה יראו שלא תתכן הגניבה בעבד, כי אינו ראוי לבעלים אם לא בהיותו חי ואז הוא ניכר. ולא ינהג גם כן זה הדין בגניבת שטרות, לפי שאין גופן ממון.

הביטוי "כסף או כלים" מלמד על היות דין הכפל רק בדברים שהם כעין כסף או כלים, דהיינו שהם מטלטלין וגופן ממון. מכנה משותף זה מוציא מן הכלל קרקעות עבדים ושטרות. קרקעות – אינם מטלטלים ולכן אין אפשרות לגנוב אותם "כי הקרקע הוא ברשות בעליו איך שיהיה". עבדים – אינם דומים לפרטים שזכרו בתורה (בעלי חיים כסף וכלים) שהרי הם בני אדם. כמו כן, עבדים הוקשו לקרקעות⁹⁶, וקיים דמיון בין עבדים לקרקעות, שגם עבד לא ניתן לגנוב. אפשר לגנוב מטלטלין באופן שלא יהיו ניכרים בין חפצים אחרים; מה שאין כאן קרקע כדלעיל, והוא הדין עבד, שכל עוד הוא חי ניתן להכירו על פי תכונותיו הייחודיות ("בסגולות רבות ומצאו בו"). שטרות – אין גופן ממון.

⁹⁵ פרשת משפטים, חלק ג, בביאור כב, ג – עמ' 67.

⁹⁶ ראה למשל קידושין כב, ב; מגילה כג, ב. רמב"ם הלכות גניבה ב, ב. אכן הרלב"ג מטעים את ההיקש.

בכל אופן, הלימוד מ"כֶסֶף או כְּלִים" המלמד על פרטים נוספים הדומים לכסף או כלים, נראה שהוא על פי "המין האחד" של "המקום הראשון". אמנם לא מוזכר כאן "השורשים הכוללים" אבל בחלק התועלות מוזכר⁹⁷:

השורש התשיעי הוא שתשלומי כפל אינם נוהגים כי אם במטלטלין שגופן ממון, כי לא נזכר בתורה זה העונש כי אם בכסף וכלים ובעלי חיים שגופן ממון, ולזה לא ינהג זה הדין בקרקעות, ולא בעבדים ושטרות, כמו שהתבאר בשורשים הכוללים.

וכיצד חז"ל למדו דין זה? כך כתוב במשנה (בבא קמא ז, א)⁹⁸:

... מדת תשלומי כפל נוהגת בדבר שיש בו רוח חיים ובדבר שאין בו רוח חיים...

ובגמרא כתוב (בבא קמא סב, ב) :

שמדת תשלומי כפל נוהגת כו'. מנה"מ? דת"ר: על כל דבר פשע – כלל, על שור על חמור על שה ועל שלמה – פרט, על כל אבידה – חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאינן מטלטלין, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות – שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון...

הברייתא הובאה כדי ללמד שדין כפל נוהג גם בדבר שאין בו רוח חיים, ואף על פי שדין זה ניתן ללומדו מהביטוי "כֶסֶף או כְּלִים"⁹⁹, ואף על פי שהפסוק הנדרש בכלל ופרט אינו כתוב לענין גנב אלא לענין טוען טענת גנב¹⁰⁰; מכל מקום בברייתא עצמה נלמדת הרחבת דין כפל

⁹⁷ פרשת משפטים, התועלת האחד עשר, השורש התשיעי – עמ' 186.

⁹⁸ מתוקן על פי כ"י קאופמן.

⁹⁹ ראה רשב"א שם: "תמיהא לי מאי קאמר מנא ה"מ, הא הני מילי דתנן במתניתין מפורשין הן בכתוב בדמדת תשלומי ארבעה וחמשה שור או שה כתיב ובמדת תשלומי כפל שנוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים בין בדבר שאין בו רוח חיים נמי בהדיא כתיב כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים וכתוב שור ושה וחמור וחיים וגנבה, וי"ל דאורחא דתלמודא הוא בהכין דכיון דתני שנוהגת בזה ובה וידענו שיש דברים שבאים מכלל ופרט וכלל שואל מנא ה"מ כדי לבאר כל מה שנוהגת בו מדת תשלומי כפל כאלו נשנו כולן במשנתינו".

¹⁰⁰ ראה פני יהושע על הגמרא שם: "אע"ג דהאי קרא לא כתיב אלא בטוען טענת גנב ילפינן שפיר אף לענין גנב עצמו מואם ימצא הגנב דרישא דקרא ועל כל דבר פשע נמי קאי עליה כדדרשינן לקמן...".

לכל דבר המטלטל וגופו ממון (למעט קרקעות עבדים ושטרות) מכלל ופרט וכלל, והרלב"ג כאמור למד דין זה מ"השורשים הכוללים", דהיינו מ"המין האחד" של "המקום הראשון".

ט. מועד מתחילתו

בדין שור תם שנגח אדם, כתוב בתורה (שמות כא, כח):

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וְנָמַת סָקוֹל יִסְקַל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכַל אֶת בְּשָׂרוֹ
וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי.

וכתב הרלב"ג¹⁰¹:

וראוי שתדע שאחד שור ואחד שאר בעלי חיים שיש ברשותו של אדם, ואולם דיבר הכתוב בהווה; וזה מבואר, כי הכוונה בזה היא לשמור הבעל חיים שהוא ברשות האדם, שלא ימית האנשים.

אין הבדל בין שור שנזכר בתורה לבין שאר בעלי חיים שברשותו של האדם, שהרי המטרה היא אחת: "לשמור... שלא ימית האנשים".

אמנם הרלב"ג לא ציין שהלימוד הוא על פי "השורשים הכוללים", אך נראה ברור שהכוונה היא ל"מין האחד" של "המקום הראשון"¹⁰².

אכן הרחבת הדין היא ל"שאר בעלי חיים שיש ברשותו של אדם" שהם כעין השור, ומכאן ניתן ללמוד למעט בעלי חיים שאינם דומים לשור; כך כתב הרלב"ג¹⁰³:

וכבר יתבאר שאין הבדל בין תם למועד אלא בשור ובמה שִׁדְמָה לוֹ, שאינו מועד לזה מתחילת ענינו; ואולם אם היה שם מי שהוא מועד מתחילתו לזה,

¹⁰¹ פרשת משפטים, חלק ב, ביאור הפרשה כא, כח – עמ' 42. וראה מכילתא דר"י, עמ' 280; בבא קמא נד, ב. וראה גם רש"י לפסוק כח. וראה עוד בדברי הרלב"ג שם התועלת התשיעי, השורש הראשון – עמ' 167; השורש השמונה עשר – עמ' 175.

¹⁰² ראה בהמשך דברי הרלב"ג שם: "וכן הוא מבואר שאחד נגיחה ואחד נשיכה או רביצה או בעיטה או נגיפה, כיון שכוונתו להזיק כמו הענין בנגיחה; וזה מבואר בנפשו מהשורשים הכוללים". ונראה ברור שכוונתו למין הראשון של "המקום הראשון". וראה מכילתא דרשב"י, עמ' 178; מכילתא דר"י, עמ' 280; בבא קמא ב, ב. וראה גם רש"י לפסוק כט. אמנם יתכן שהביטוי "וזה מבואר בנפשו מהשורשים הכוללים" מתייחס גם לקטע הקודם המרחיב את "שור" לשאר בעלי חיים.

¹⁰³ פרשת משפטים, סוף חלק ב – עמ' 49. וראה משנה בבא קמא א, ד (דף טו, ב). רמב"ם הלכות נזקי ממון א, ו.

כמו הארי והזאב והדוב ומה שיְדָמָה להם – במקומות אשר יִמָּצְאוּ מועדים להריגת האדם – הנה יתחייב עליהם לפי מה שיִרְאָה בזולת הַעֲדָה, אם לא שמרם כראוי; וזה מבואר מהשורשים הכוללים.

הלימוד הוא על פי "המין האחד" של "המקום הראשון", וכפי שהדגיש הרלב"ג בהצגת דרך לימוד זו: "וכבר יתבאר מתי נלמד מהפרט – הכולל, ומתי לא, מענין המצוה ומהמלות הנופלות בה, כמו שיתבאר לך מדברינו כשנשתמש בזה המקום". הלימוד מן הפרט אל הכלל הוא אינו מוחלט אלא רק לדומים לפרט.

י. דין שאר כלים (חוץ מכלי חרס) שנטמאו במגע השרץ

כתוב בפרשת שמיני בענין שמונה שרצים (ויקרא יא, לג):

וְכָל כְּלֵי חָרֶשׁ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכּוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכּוֹ יִטְמָא וְאֵתוֹ תִּשְׁבְּרוּ.

וכתב הרלב"ג¹⁰⁴:

וכל כלי חרש אשר יפֹל מהם אל תוכו – למדנו מזה שאין כלי חרש מטמא אלא מתוכו, לא מגבו. ושהוא מטמא כשהגיע השרץ לאויר תוכו, אף על פי שלא נגע בו...

כל אשר בתוכו יטמא – למדנו מזה שהכלי-חרש הטמא מטמא האוכלין והמשקין אשר באוירו, אף על פי שאינם נוגעים בו...¹⁰⁵

האם דין זה שכלי מטמא אוכלין ומשקין הוא מיוחד רק לכלי חרס, או שמא הוא הדין גם לשאר כלים אף על פי שאין דין זה כתוב בתורה לגביהם?

¹⁰⁴ פרשת שמיני בביאור יא, לג – עמ' 286-287.

¹⁰⁵ ראה ספרא פרשת שמיני פרשה ז, ה-ו; משנה כלים א, א; ב, א (ובפירוש הרמב"ם שם); חולין כד, ב – כה, א. רמב"ם הלכות כלים יג, א-ב: "... ומנין שאין כלי חרש מתטמא אלא מאוירו, שני וכל כלי חרש אשר יפֹל מהם אל תוכו, מתוכו הוא מתטמא ואינו מתטמא מאחוריו. וכשם שמתטמא מאוירו כך מטמא אוכלין ומשקין מאוירו, כיצד כלי חרש שנטמא ונכנסו אוכלין ומשקין לאוירו אע"פ שלא נגעו בו הרי אלו טמאין שני כל אשר בתוכו יטמא... ". יוצא מן הכלל הוא מקרה שהאוכלין ומשקין שבכלי החרס הם בתוך כלי אחר, ראה ספרא פרשה ז, ח. רמב"ם הלכות כלים יד, ט.

כתב הרלב"ג (שם, עמ' 287):

ואין ספק ששאר הכלים שנטמאו במגע השרץ יהיו גם כן מטמאין אוכלין ומשקין במגע. ואמנם זכרה התורה זה בכלי חרש הקל בענין הטומאה כדי שנלמד זה הדין בשאר הכלים הנכבדים ממנו שהם יותר חזקים בקיבול הטומאה.

אם כלי חרס, שאינו מקבל טומאה מגבו, מטמא אוכלין ומשקין, קל וחומר שאר כלים המקבלים טומאה מגבם. לימוד זה הוא על פי "המין השני" של "המקום הראשון" (אף על פי שלא צויין לגביו שנלמד על פי "השורשים הכוללים"). באותה דרך ממש – "המין השני" של "המקום הראשון" – לומד הרלב"ג שכל דיני טומאת השרץ המפורטים בתורה נוהגים גם בנבלת הבהמה אף על פי שאינם כתובים בתורה ביחס אליה (שם):

וכן ראוי שנבין שכן הענין בנבלת הבהמה, בכל מה שנזכר בזה המקום מטומאת השרץ, בכלים ובאוכלין ובמשקין; ואמנם זכרה התורה זה בטומאת שרץ הקלה, כדי שנלמד ממנה טומאת נבלת בהמה החמורה. טומאת שרץ קלה מטומאת נבלה, שהרי נבלה מטמאה במשא מה שאין כן שרץ שאינו מטמא במשא¹⁰⁶; ולכן ניתן ללמוד שדיני טומאת כלים בטומאת שרץ הקלה, ינהגו בטומאת נבלה החמורה.

¹⁰⁶ ראה משנה כלים א, א-ב. רמב"ם הלכות שאר אבות הטומאות א, א: "הנבילה אב מאבות הטומאות, כזית מבשרה מטמא אדם וכלים במגע וכלי חרש באויר, ומטמא את האדם במשא לטמא בגדים כמרכב הזב..."; שם ד, ב: "השרץ אב מאבות הטומאות מטמא אדם וכלים במגע וכלי חרס באויר ואינו מטמא במשא...".

פרק ג – "המקום השני"

"המקום השני" מהווה טכניקה של פרשנות. ניתן היה לצפות שכל פרשיה בתורה תהיה מובנת מתוכה, ומשמעותה המלאה של המצוה הנידונה בפרשיה זו תהיה תלויה בעומק העיון בפרשיה זו כשהיא לעצמה, במנותק מפרשיות אחרות. אולם הניסיון מלמד שלא כך הוא. ישנן מצוות שאי אפשר לעמוד על כל מלוא היקף משמעותן, כיון שחלק מן הביטויים שנוקטת התורה בהצגתה אותן הם ביטויים סתומים; במקרים כאלו לא יועיל העיון בפרשיה הנידונה לפתרון הבעיה. הפתרון שמציע הרלב"ג הוא לחפש את הביטוי הסתום במקום אחר בתורה, ושם ימצא לו פשר. אמנם נקטנו בלשון "שם", אך יתכן שיש כאן הנחה שהתורה חייבת לפרש את עצמה, אם כי לאו דווקא בפרשיה הנידונה גופה, באופן שלא תותיר ביטויים סתומים שלא נתפרשו בשום מקום. יתכן שעיקרון פרשני זה מבוסס על ההנחה שהתורה אינה מאריכה לשווא. כתיבה שתבאר בכל מקום ומקום את כל אחד מהביטויים תהווה ייתור שאינו מדרכה של התורה. די בפירוש הביטוי במקום אחד וממנו נלמד למקומות אחרים. יש להדגיש שוב, ש"המקומות" מתייחסים לפרשנות ההלכתית, וממילא פשריהם של הביטויים הסתומים הנלמדים מן המקומות האחרים בתורה הם בעלי משמעות הלכתית. נעיין בלשונו של הרלב"ג (עמ' 7):

המקום השני, שכאשר יהיה בתורה מאמר אחד סתום, לא נודע פירושו, והיה המאמר ההוא מבואר במקום אחר, הנה נלמד פירוש המאמר ההוא מהמקום האחר אשר הוא מבואר בו. והמשל, שכבר חייבה התורה חטאת לעושה בשגגה אחת מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה, או אשם על לא-הודע שלו, כמו שנתבאר בפרשת ויקרא¹, ולא נודע בזה המקום איזה הם אלו המצוות ממצוות התורה. וכבר נלמד פירוש זה המאמר ממה שנאמר בכיוצא בזה בפרשת שלח לד, שכבר תמצא שם (במדבר טו, כד): 'אם מעיני העדה נעשתה לשגגה', כמו

¹ חטאת – ראה ויקרא פרק ד; אשם – ראה שם ה, יז-יט.

שנאמר בפרשת ויקרא: 'ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו אחת מכל מצות ה' (ד), (ג); ותמצא שחייב שם לציבור פר כמו שחייב בכאן, אלא שהוסיף שם שעיר; ותמצא שחייב שם ליחיד עז בת שנתה כמו שחייב בכאן שעירה או כשבה. ולזה למדנו שהמצוות אשר יהיה זה הקרבן עליהם הם מסוג המצוה הנזכרת בפרשת שלח לך, אין הבדל ביניהם, אלא שהנזכרת בפרשת שלח לך היא שקולה כנגד כל המצוות – והיא עבודה זרה, והנזכרות בפרשת ויקרא אינן נתלות בהן שאר מצוות; ולזה אמר בפרשת שלח לך: 'את כל המצות האלה' (טו, כב), ובפרשת ויקרא: 'אחת מכל מצות ה' (ד, יג). ואי אפשר שנאמר שיהיה אומרו 'את כל המצות האלה' שאם שגגו בכולן יביאו פר ושעיר, שהרי נתחייב ממה שנאמר בפרשת ויקרא שיביאו פר על כל אחת מהמצוות ששגגו בהם. וכאשר התישב זה, יתבאר שכמו שהפרט הנזכר בפרשת שלח יהיה במה שחייבין על זדונו כרת – כמו שנתבאר שם באומרו: 'והנפש אשר תעשה ביד רמה וגו' הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה' (במדבר טו, ל-לא), אף מה שנזכר מזה בפרשת ויקרא יהיה במה שחייבין על זדונו כרת, כמו שנתבאר זה בהוריות (ח, א) ובכריתות (ב, א).

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

א. אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה

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

במדבר פרק טו	ויקרא פרק ד
<p>(כב-כג) וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה אשר דבר ה' אל משה. את כל אשר צוה ה' אליכם ביד משה מן היום אשר צוה ה' והלאה לדורתיכם.</p>	<p>(א-ב) וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל לאמר נפש כי תחטא בשגגה מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ועשה מאחת מהנה... (יג-יד) ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ואשמו. ונדעה החטאת אשר חטאו עליה והקריבו הקהל פר בן בקר לחטאת והביאו אתו לפני אהל מועד...</p>
<p>(כד) והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעלה לריח ניחח לה' ומנחתו ונסכו כמשפט ושעיר עזים אחד לחטאת...</p>	<p>(כז) ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשתה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם. או הודע אליו חטאתו אשר חטא והביא קרבנו שעירת עזים תמימה נקבה על חטאתו אשר חטא...</p>
<p>(ל-לא) והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמה. כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תפרת הנפש ההוא עונה בה.</p>	<p>(כז) ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשתה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם. או הודע אליו חטאתו אשר חטא והביא קרבנו שעירת עזים תמימה נקבה על חטאתו אשר חטא...</p>

בפרשת ויקרא מופיע הביטוי הסתום "אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה" ביחס לחטאת ציבור (ויקרא ד, יג) וביחס לחטאת יחיד² וגם ביחס לאשם תלוי³; אולם הכוונה המדוייקת של הביטוי לא נתבארה. ביאור לביטוי סתום זה ניתן ללמוד מפרשת שלח. אכן, ראשית יש

² ויקרא ד, כז (בהבדל קל).

³ ויקרא ה, יז: "ואם נפש כי תחטא ועשתה אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ולא ידע ואשם ונשא עונו...".

להצדיק את הקישור בין שני המקומות, ורק לאחר מכן ללמוד זה מזה. כבר במבט ראשון ניתן לראות שבשני המקומות יש חילוק בין שגת יחיד לשגת ציבור. לזה מצטרפים הביטויים הדומים: "מַעֲיֵי הַקֶּהֱלִי" בפרשת ויקרא, "מַעֲיֵי הָעֵדָה" בפרשת שלח; וכן הדמיון בין מיני הקרבנות, למעט העובדה שבפרשת שלח נוסף לקרבן הציבור שעיר⁴. מנתונים אלו ניתן להסיק שאמנם אין זהות בין שתי הפרשות אך בשתייהן מדובר על שגת מצוות מאותו "סוג" ("ולזה למדנו שהמצוות אשר יהיה זה הקרבן עליהם הם מסוג המצוה הנזכרת בפרשת שלח לך")⁵. עוד ניתן להסיק שבפרשת שלח מדובר על שגת מצוות חמורות יותר. על איזה מצוות מדובר בפרשת שלח? מדובר על שגת "כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה", אךן ודאי שאין הכוונה שאם שגגו בכל המצוות כולן מביאים פר ושעיר, שהרי בפרשת ויקרא מפורש שיש להביא פר על שגת "אֶת מִכְּל מִצְוֹת ה'". לכן יש להבין את הביטוי "כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה" כמתייחס למצווה אחת שהיא שקולה כנגד כל המצוות, ולאור זאת יוצדק השימוש בביטוי "כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה". המצווה שהיא שקולה כנגד כל המצוות היא עבודה זרה⁶, ועליה מתאים לומר (פסוק ל שם): "אֶת ה' הוּא מְגַדֵּף". ראייה נוספת שמדובר

⁴ לזה מצטרפת העובדה שהפר בפרשת ויקרא הוא קרבן חטאת, ואילו בפרשת שלח הוא קרבן עולה.

⁵ להגדרת המונח "סוג" בלשון הפילוסופים, ראה קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ערך "סוג", עמ' 96-97.

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

בפרשת שלח על מצוה אחת ולא על מצוות רבות ניתן להביא מלשון היחיד שבפסוק לא שם: "כִּי דָבַר ה' בְּזֶה וְאֵת מִצְוֹתוֹ הִפְרִי".⁷ נמצא שהנושא בפרשת שלח הוא שגגת עבודה זרה, והנושא בפרשת ויקרא הוא בשגגת מצוות אחרות ש"אינן נתלות בהן שאר מצוות". אמנם יש עדיין לבאר: מהו ה"סוג" המשותף למצוות שבפרשת ויקרא ולעבודה זרה? כיון שאין זהות בשגגה תהיה הזהות בזדון. העונש על זדון עבודה זרה הוא כרת, כמפורש בפרשת שלח, ואם כן אף המצוות שעליהן מדובר בפרשת ויקרא יהיו שייכות לאותו "סוג", דהיינו מצוות שחייבים על זדון כרת. המסקנה מלימוד זה היא: אדם ששגג במצוה שחייבים על זדונה כרת ונודעה חטאתו, מביא קרבן חטאת; ואם לא נודעה חטאתו מביא אשם תלוי. כדברים האלה כתב הרלב"ג גם בביאורו לפרשת ויקרא⁸:

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

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

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

⁹ שמדובר על חטא שחייבים על זדונו כרת.

שחייבין על זדונם כרת. ואמנם נתיחדה מהם הנזכרת בפרשת שלח לך, לפי

שהיא בעבודה זרה כמו שנבאר שם בגזרת ה'¹⁰.

כדי לעמוד על ההבדל בין דרכו של הרלב"ג לדרכם של חז"ל נעיין בלימוד המופיע בספרא

(דיבורא דחובא פרשה א, ז – מהדורת פינקלשטיין, עמ' 120; מהדורת שושנה, עמ' ה):

אשר לא תעשנה – יכול דברים שזדונן כרת ודברים שאין זדונן כרית? תלמוד

לומר: 'תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה', הרי כל העושה בשגגה כעבודה

זרה: מה עבודה זרה מיוחדת מעשה שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת,

אף כל מעשה שחייבין על זדונו כרית ועל שגגתו חטאת.

אמנם גם בספרא למדו מפרשת שלח לפרשת ויקרא אך ההבדל משמעותי. נבאר את

הלימוד בספרא: במסגרת הפסוקים בפרשת שלח העוסקים בחטאת עבודה זרה של יחיד

מופיע הפסוק (במדבר טו, כט): "הָאֶזְרָח בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלִגֵּר הֵגֵר בְּתוֹכְכֶם תוֹרַה אֶחָד יִהְיֶה

לְכֶם לַעֲשֹׂה בְשִׁגְגָה". את סופו של הפסוק הבינו כמשווה את כל "העושה בשגגה" שיהיה

כעבודה זרה שבה עוסקים הפסוקים שם, "מה עבודה זרה מיוחדת מעשה שחייבין על זדונו

כרת ועל שגגתו חטאת, אף כל מעשה שחייבין על זדונו כרית ועל שגגתו חטאת". אכן

בסופו של דבר לימוד זה אינו מספק כיון שעלתה טענה כנגדו (שם, ח – מהדורת

פינקלשטיין, עמ' 120-121; מהדורת שושנה, עמ' ה-ו):

או דבר שאת [למידו] בדרך אחד, את למידו בכל הדרכים שיש בו, מה עבודה

זרה מיוחדת שמשנאסרה לא הותרה, לא הותרה מכללה, וחייבין עליה מיתת

בית דין, ואסורה נוהג בבני נח כישראל, אף איני מרבה אילא את כיוצא בה.

¹⁰ בפרשת שלח בביאור טו, כב-כג גם כן האריך הרלב"ג בענין זה בתוספות משמעותיות: "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה וגו' – ראוי שתדע שאין הכונה בזה שתהיה השגגה בכל המצוות, שאם היה הענין כן היה מתחייב ממה שנתבאר בפרשת ויקרא שיתחייבו על כל מצוה ומצוה קרבן, אם מעיני העדה נעשתה בשגגה. ועוד, שכבר מצאנו בסוף הענין מה שיוורה בביאור שהעבירה היא על מצוה אחת שחייבין על זדונה כרת, שנאמר: 'והנפש אשר תעשה ביד רמה וגו' ונכרתה הנפש ההוא וגו' כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפרי' (פסוקים ל-לא), ולא אמר "ואת מצותיו הפרי"; ובכלל, הנה הוא מבואר מזה שלא היתה העבירה כי אם על מצוה אחת. והנה תֵּאָר זאת המצוה שהעובר עליה הוא מגדף את ה', כמו שאמר: 'את ה' הוא מגדף' (פסוק ל), ושהעובר עליה עובר על כל המצוות שבתורה; והנה המצוה שזה דרכה היא עבודה זרה, שהעובר עליה כופר בכל התורה, כי כשלא יֵאָמֵן בה' יתעלה סרה ההאמנה במצוותיו. ומזה המקום למדנו שהמצוות הנזכרות בפרשת ויקרא שיתחייבו על שגגתן חטאת, הם אשר יתחייבו על זדונן כרת, כמו שזכרנו שם".

את מה אני מרבה את משכב זכור והבהמה שמשנאסרו לא הותרו, לא הותרו

מיכללן, וחייבים עליהם מיתת בית דין, ואסורן נוהג בבני נח כישראל...

בעקבות טענה זו, המצמצמת את ההשוואה למשכב זכור ומשכב בהמה בלבד, נאלצו בספרא להוסיף ריבויים כדי לכלול בדין חיוב חטאת את שאר חייבי הכריתות. אמנם עלה הדבר בידי הדרשן בספרא אבל מכלל הדברים אתה למד הבדל בין דרכו של הרלב"ג לדרכם של חז"ל. מטרת "המאמץ" בספרא היא הלכתית, ומטרת "המאמץ" של הרלב"ג היא פרשנית. בסופו של דבר הביטוי "אֲשֶׁר לֹא תַעֲשֶׂינָהּ" בפרשת ויקרא לא נתבאר בספרא, שהרי גם אם נאמר שהביטוי "תֹּזְכָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לַעֲשֹׂה בְשִׁגְגָה" מלמד את פרשנותו של הביטוי בפרשת ויקרא, הרי גם לימוד זה אינו עומד לבדו וזקוק לריבויים נוספים כדי ללמוד את הדין. בסופה של כל מערכת הריבויים אין אנו מרוויחים באמת ביאור פשוט לביטוי בפרשת ויקרא, אלא אנו מרוויחים את הדין.

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

לעומת הדמיון המסוים בין הלימוד בספרא ללימודו של הרלב"ג, הלימוד המובא בגמרא הוא רחוק מאד¹¹. כך שנינו (משנה הוריות ב, ג)¹²:

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

זרה – אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

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

¹² מתוקן על פי כ"י קאופמן.

ובגמרא אמרו (הוריות ח, א) :

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

הלימוד שחטאת הציבור באה על עבירה שיש בה כרת, הוא מגזירה שווה, לדעת רבי: באיסורי עריות שבפרשת אחרי מות מופיע הפסוק (ויקרא יח, יח): "וְאִשָּׁה אֶל אַחֲתָהּ לֹא תִקַּח לְצֶרֶר לְגִלּוֹת עֲרֻנָתָהּ עִלֶּיהָ בְּחַיֶּיהָ", וכשם שאיסור זה חייבים עליו כרת¹³, אף האיסור שמדובר עליו בפסוק (ויקרא ד, יד): "וְיִנּוּדְעָה הַחֲטָאתָ אֲשֶׁר חָטְאוּ עִלֶּיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקֹּהֵל פָּרָה בֶּקָר לְחֲטָאתָ וְהֵבִיאוּ אֹתָהּ לְפָנַי אֶהְיֶה מוֹעֵד", חייבים עליו כרת. זהו הלימוד לגבי חטאת ציבור, שאר החטאות (כהן משיח, נשיא ויחיד) נלמדות מחטאת ציבור בדרכים שונות: חטאת כהן משיח – נלמדת מהביטוי "לְאֲשַׁמֵּת הָעָם" המופיע ביחס לחטאתו (ויקרא ד, ג), ומרמז להשוותו לחטאת העם. חטאת נשיא – נלמדת בגזירה שווה נוספת מחטאת ציבור. חטאת יחיד – נלמדת מתוספת ו' החיבור: "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תִּחַטָּא בְשִׁגְגָה מֵעַם הָאָרֶץ ...", המלמדת להשוות לפרשיית הנשיא שלפניה¹⁴.

ב. מקלל אביו ואמו

בפרשת משפטים כתוב (שמות כא, טו-יז) :

וּמַכֵּה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת.

וְגִבּ אִישׁ וּמָכְרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ מוֹת יוּמָת.

וּמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת.

¹³ ראה שם פסוק כט: "כִּי כָל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכָּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתוּ הַנְּפֹשׁוֹת הַעֲשֹׂת הַמְּקַרְבַּ עִמָּם".
¹⁴ בהמשך הגמרא מובא לימוד נוסף "לרבנן דמפקי לה ל'עליה' לעריות וצרות", וגם לימוד זה הרואה בביטוי "תורה אחת" כינוי ל"כל התורה כולה" קשה לקבלו כפשט המקרא.

אמנם העונש בשלושת המקרים הוא זהה "מות יומת" אך אופן ביצוע ההמתה הוא שונה. לגבי מכה אביו ואמו ולגבי גונב איש ומכרו זהו הציון היחיד בתורה למיתתם, ולכן המיתה היא חנק, כדברי הרלב"ג¹⁵:

ולפי שלא נתבאר בתורה תואר זאת המיתה, נברור לו הקלה שבמיתות, והיא חנק, כי אין ראוי שנטיל מהעונשין כי אם הראוי, לא יותר. אבל ביחס למקלל אביו ואמו, מפורש העונש גם במקום אחר בתוספת משמעותית (ויקרא כ, ט):

כִּי אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יִקְלַל אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ מוֹת יוּמָת אָבִיו וְאִמּוֹ קֶלֶל דְּמִיו בּוֹ. המאמר "דְּמִיו בּוֹ" הוא "סתום, לא נודע פירושו", אך "המאמר ההוא מבואר במקום אחר", ולכן "נלמד פירוש המאמר ההוא מהמקום האחר אשר הוא מבואר בו". המקום האחר שבו מבואר הביטוי "דְּמִיו בּוֹ", הוא בסוף הפרק שם (ויקרא כ, כז):

וְאִישׁ אֹדֵן אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בָּהֶם אוֹב אוֹ יִדְעֲנֵי מוֹת יוּמָתוֹ בְּאָבֶן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמִיָּהֶם

בָּם.

מכאן ניתן ללמוד שהביטוי "דְּמִיו בּוֹ" וכדומה, מציין המתה בסקילה. כך כתב הרלב"ג בביאורו לפרשת משפטים¹⁶:

ומקלל אביו ואמו – מות יומת בסקילה, שנאמר: 'אביו ואמו קלל דמיו בו', וכבר יתבאר שזה מורה על הסקילה ממה שאמרה התורה: 'באבן ירגמו אתם דמיהם במ'.

וכך כתב גם בביאורו לפרשת קדושים¹⁷:

איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו וגו' – לפי שכבר זכר בפרשת ואלה המשפטים (שמות כא, יז) שהמקלל אביו ואמו הוא במיתה, בא לזכור בזה הפסוק באי-זו מיתה הוא נענש. ואמר: 'דמיו בו', רוצה לומר שאין ראוי

¹⁵ פרשת משפטים, חלק ב, ביאור דברי הפרשה, כא, טו, עמ' 27-28. לגבי מקור הדברים, ראה מכילתא דר"י, עמ' 265-266, בדעת ר' יאשיה: "כל מיתה האמורה בתורה סתם, אין אתה רשאי למושכה להחמיר עליה, אלא להקל עליה"; ספרא קדושים פרק ט, יא; וכן הוא בסנהדרין נב, ב (עיין שם, וברש"י). לגבי חנק שהיא הקלה שבמיתות – ראה במקורות שצויינו להלן הערה 19 (ביחס לסקילה שהיא החמורה שבמיתות).

¹⁶ פרשת משפטים, חלק ב, ביאור דברי הפרשה כא, יז – עמ' 29.

¹⁷ פרשת קדושים בביאור כ, ט – עמ' 282.

שיחיה עוד ויתהווה בו דם מהמזון שהוא ניזון ממנו, אבל כל דמיו הם בו, שאין ראוי שיתחדש בו עוד דם. וזאת היא החמורה שבעבירות¹⁸, ולזה יהיה העובר בה בסקילה, שהיא החמורה שבמיתות¹⁹. אמר בסוף הפרשה: 'באבן ירגמו אתם דמיהם בס' (שם פסוק כז).

מקור הלימוד לביטוי "דְּמִיו בּוֹ" מפורש בדברי הרלב"ג בתועלות פרשת משפטים²⁰: השורש הראשון, שהמקלל אביו ואמו נסקל, שנאמר: 'ומקלל אביו ואמו מות יומת', וזאת המיתה מפורש שהיא סקילה, שנאמר: 'אביו ואמו קלל דמיו בו'; כבר נתבאר זה השורש בשביעי מסנהדרין.

כך מובא בגמרא שם (סנהדרין סו, א)²¹:

מות יומת – בסקילה. אתה אומר בסקילה, או אינו אלא באחת מכל מיתות האמורות בתורה? נאמר כאן: 'דמיו בו', ונאמר באוב וידעוני: 'דמיהם בס', מה להלן בסקילה – אף כאן בסקילה.

לימוד זה מופיע גם במקום אחר בתוספת שם אופן הלימוד (כריתות ה, א)²²:

אמר רב אשי: לעולם אל תהי גזירה שוה קלה בעיניך, שהרי נסקלין הן הן גופי תורה, ולא למדן הכתוב אלא מגזירה שוה, דתניא: נאמר כאן דמיהם בס, ונאמר באוב וידעוני דמיהם בס, מה להלן באוב וידעוני בסקילה, אף כאן בסקילה.

¹⁸ כוונתו עבירה מהעבירות החמורות, ראה קידושין ל, ב, שהשוה הכתוב ברכת אב ואם לברכת המקום. רמב"ם הלכות ממרים ו, א-ב. וראה ראב"ע שכתב שהביטוי הנוסף "אביו ואמו קלל" מעיד על חומרת המעשה, "כאומר תועבה גדולה עשה" (וראה גם ראב"ע לשמות כ, יב: "והטעם, כי עבירה גדולה עשה שקלל אבותיו שהולידוהו"), וכן כתב הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות השורש החמישי (עמ' סח והערה 21 שם): "והוא כנותן טעם, כי עשה נבלה גדולה שנתחייב עליה בדמו".

¹⁹ משנה סנהדרין ז, א ובגמרא דף מט, ב – ג, א; משנה סנהדרין ט, ג (דף עט, ב). רמב"ם הלכות סנהדרין והענשין המסורין להן יד, ד.

²⁰ התועלת השביעי, השורש הראשון – עמ' 158.

²¹ מתוקן על פי כ"י Florence II-I-9 וכ"י נוספים. וראה מכילתא דר"י עמ' 268; מכילתא דרשב"י, עמ' 173; ספרא קדושים פרק ט, ז.

²² מתוקן על פי כ"י Florence II-I-7 וכ"י נוספים.

רב אשי מבין את הלימוד כגזירה שווה, ולימוד זה אינו מתייחס אך ורק למקלל אביו ואמו אלא ל"נסקלים". אכן ביטוי דומה מופיע גם ביחס למקרים נוספים (ויקרא כ, יא-טז):

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשְׁתּוֹ עִרְוַת אָבִיו גְּלַח מוֹת יוֹמְתוֹ שְׁנֵיהֶם דְּמִיהֶם בָּם.

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת כְּלֵתוֹ מוֹת יוֹמְתוֹ שְׁנֵיהֶם תְּבַל עֲשׂוֹ דְמִיהֶם בָּם.

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת זָכָר מִשְׁכַּבֵּי אִשָּׁה תוֹעֵבָה עֲשׂוֹ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוֹמְתוֹ דְמִיהֶם

בָּם...

וְאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרַב אֶל כָּל בְּהֵמָה לְרַבְעָה אֹתָהּ וְהִרְגָתָ אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַבְּהֵמָה

מוֹת יוֹמְתוֹ דְמִיהֶם בָּם.

אכן מקרים אלו הם בכלל הנסקלין (רמב"ם הלכות סנהדרין והענישין המסורין להם טו, י):

כל הנסקלין שבתורה שמונה עשר, ואלו הן, הבא על האם, ועל אשת האב, ועל

הכלה, ועל נערה מאורסה, ועל הזכור, והשוכב עם בהמה, והאשה המביאה את

הבהמה עליה, והמגדף, והעובד עבודה זרה, והנותן מזרעו למולך, ובעל אוב,

ובעל ידעוני, והמסית, והמדיח, והמכשף, והמחלל את השבת, ומקלל אביו או

אמו, ובן סורר ומורה.

אבל לא הכל ראו בלימוד זה לנסקלין גזירה שווה; כך כתוב בספרא (פרשת קדושים פרק

יא, כד):

מוֹת יוֹמְתוֹ בֶּאֱבֹן יִרְגְמוּ אוֹתָם דְמִיהֶם בָּם, זֶה בְּנִיין אֲב לְכָל דְמִיהֶם בָּם

הַאֲמוּרִים בְּתוֹרָה בְּסִקִּילָה.

וכך כתב רס"ג בביאורו למידה "בניין אב וכתוב אחד" (עמ' 75-76)²³:

וכן הוא אומר בענין סקילה: 'איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות

יומת אביו ואמו קלל דמיו בו', ואומר: 'ואיש אשר ישכב את זכר משכבי אשה

תועבה עשו שניהם מות יומתו דמיהם בם'; ולא ידענו ענין זו המיתה איזה

מיתה היא, אם היא סקילה או הריגה או חנק או שריפה. אבל מצאנו: 'איש או

אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני מות יומתו באבן ירגמו אותם דמיהם בם';

יש לנו לומר מאחר שמצאנו פעם אחת בענין זה הדבר 'ירגמו אותם דמיהם

²³ וראה שם הערה 1. בענין הפירוש ויחוסו לרס"ג, ראה מה שציין כהנא, כלל ופרט, עמ' 173-174 הערה 2.

בס', בדין הוא שנלמוד ממנו לכל דבר שנאמר בו: 'דמיו בו' או 'דמיהם בס' שהוא חיוב סקילה ויהיה להם זה הפסוק אב לכל דבר שנאמר בו 'דמיהם בס'. לאמיתו של דבר, כפי שכבר כתבנו, אין זה משנה לרלב"ג כיצד נקראת מידה זו בדברי חז"ל. הדבר המעניין את הרלב"ג הוא ש"תתישב הנפש" בלימוד, ואכן דמיון גדול יש בין דרכו של הרלב"ג במקום השני למידת בנין אב. בשני אופני הלימוד מקומות סתומים מתבארים על פי מקום אחר. אמנם ראוי לשוב ולציין שעיקר הרווח מבחינת הרלב"ג הוא פרשני.

ג. הקרבת עולת העוף אל המזבח

כתוב בפרשת ויקרא בענין עולת העוף (ויקרא א, יד-טו):

וְאִם מִן הָעוֹף עֹלָה קִרְבָּנוּ לַה' וְהִקְרִיב מִן הַתְּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיוֹנָה אֶת קִרְבָּנוּ.
וְהִקְרִיבוּ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל
קִיר הַמִּזְבֵּחַ.

מה פישרה של הקרבה זו אל המזבח? כתב הרלב"ג²⁴:

וראוי שתדע שזאת ההקרבה היא לקרן דרומית-מערבית מהמזבח, לפי שהכבש היה לפאת דרום, ושם היה פני המזבח, ולפי שההקרבה אל המזבח ראוי שתהיה 'לפני ה' אל פני המזבח', כמו שביארה התורה במנחה בפרשת צו (ו, ז), שנאמר בה גם כן 'והגישה אל המזבח' (ב, ח) כמו שנאמר בכאן 'והקריבו הכהן אל המזבח', הנה ראוי שיהיה זה מהצד הדרומי לפאת מערב שהוא לפני ה'.

את מיקומה של ההקרבה "אֶל הַמִּזְבֵּחַ" לומד הרלב"ג ממנחה. ביחס למנחה כתוב גם כן באופן סתום (ויקרא ב, ח):

וְהִבֵּאתָ אֶת הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מֵאֵלָה לַה' וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל
הַמִּזְבֵּחַ.

אמנם ביחס למנחה מתבאר הביטוי "אֶל הַמִּזְבֵּחַ" בפרשה הבאה, פרשת צו (ויקרא ו, ז):

וְזֹאת תִזְכֹּר הַמִּנְחָה הַקְּרִיבָהּ אֶתָּה בְּנֵי אֶהְרֹן לְפָנֵי ה' אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ.

²⁴ פרשת ויקרא בביאור א, טו – עמ' 18.

ביחס לביטוי "לפני ה' אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ" כתוב בספרא (צו, פרשה ב, ד)²⁵:

לפני ה', יכול במערב? ת"ל אל פני המזבח, או אל פני המזבח יכול בדרום? ת"ל

לפני ה'. הא כיצד הוא מגישה לקרן דרומית מערבית.

"פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ" הוא הצד הדרומי שבו נמצא הכבש²⁶, ו"לפני ה'" הוא הצד המערבי ששם

קודש הקודשים, ואם כן "לפני ה' אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ" הוא בקרן דרומית מערבית.

כך כתב הרלב"ג בפרשת צו²⁷:

לפני ה' אל פני המזבח – הנה מפני ש'פני המזבח' הם לדרומו, כי שם היה

הכבש, הוא מבואר שאם היתה ההגשה שם לא תהיה 'לפני ה'" שהוא למערב.

ולזה 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, כשילך הכהן לפאת דרום ופניו

לפאת מערב עד שיגיע שם.

ההקרבה אל מקום ההגשה (= "הקרב אֶתָּה") נעשית על ידי הולכה מפתח העזרה כלפי

מערב (= "לפני ה'") לכיוון הצד הדרומי של המזבח (= "אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ"), וממשיכה לאורכו

של צד זה, עד הנקודה המערבית ביותר של פני המזבח. בכל אופן, הביטוי בפרשת צו "לפני

ה' אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ" העוסק במנחה, מלמד בראש ובראשונה על הביטוי הסתום בפרשת

ויקרא שנאמר ביחס למנחה – "וְהִגִּישָׁה אֶל הַמִּזְבֵּחַ". בשלב שני, מלמד הביטוי "אֶל

הַמִּזְבֵּחַ" שנאמר ביחס למנחה גם על ביטוי זה שנאמר ביחס לעולת העוף²⁸. למדנו אפוא

²⁵ מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66. ראה גם סוטה יד, ב, ומנחות יט, ב.

²⁶ ראה משנה מידות ג, ג.

²⁷ פרשת צו בביאור ו, ז – עמ' 151.

²⁸ אמנם יש לציין שמסקנת לימוד זה – שעולת העוף קרבה לקרן דרומית מערבית – אינה תואמת את

הדין; כך שנינו (זבחים ו, ה – דף סד, ב): "עולת העוף כיצד היתה נעשית? עלה בכבש ופנה לסובב, בא לו

לקרן דרומית מזרחית..."; ורק כאשר רבתה עולת העוף במזרח ("ישש כהנים הרבה באותו הקרן עסוקין

בעולות, ואין לזה מקום" – רש"י) נעשית בקרן דרומית מערבית, ראה משנה זבחים ו, ב (דף סג, א). רמב"ם

הלכות מעשה הקרבנות ו, כ. וראה תורה שלמה פרשת ויקרא פרק א אות רכט, שדן בדברי הרלב"ג, ושיער

שנדמדנו לו גרסאות משובשות, עיין שם. בכל אופן, נראה שדווקא אי ההתאמה להלכה מלמדת על נאמנותו

של הרלב"ג לדרכו [וראה לעיל פרק א – השימוש ב"מקומות" בביאור התורה, הערה 45].

שהביטוי הסתום "אֵל הַמִּזְבֵּחַ", המופיע הן ביחס לעולת העוף והן ביחס למנחה, פירושו: "לפני ה' אֵל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ".

ד. מספר לחמי החמץ בקרבן התודה ושיעורם

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

וְזֹאת תֹּזְכֶרֶת זִבְחַת הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יִקְרִיב לַה'. אִם עַל תְּנוּחָה יִקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זִבְחַת הַתְּנוּחָה חֲלוֹת מִצּוֹת בְּלוּלֹת בְּשֶׁמֶן וִרְקִיקֵי מִצּוֹת מְשָׁחִים בְּשֶׁמֶן וְסֵלֶת מִרְבֶּכֶת חֲלֹת בְּלוּלֹת בְּשֶׁמֶן. עַל חֲלֹת לֶחֶם חֲמֵץ יִקְרִיב קֶרְבָּנוֹ עַל זִבְחַת תְּנוּחָתוֹ. וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קֶרְבָּן תְּרוּמָה לַה' לַכֹּהֵן הַזֶּכֶּה אֶת דָּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה.

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

כתוב בספרא (פרשת צו, פרשה ז, א-ג)²⁹:

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

²⁹ מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66. וראה מנחות עז, ב.

המדרש רוצה ללמוד את מספר חלות החמץ הבאות עם התודה, ומציג התלבטות האם ללמוד מתרומת מעשר או מביכורים שנקראים גם הם תרומה³⁰. ההבדל הוא שתרומת מעשר היא אחד מעשרה, וביכורים אין להם שיעור³¹.

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

נמצא, שהנסיון ללמוד בדרך דמיון נכשל. לכן נלמד מגזירה שווה: בענין לחמי תודה מופיע הביטוי "תְּרוּמָה לַה'" ובענין תרומת מעשר מופיע הביטוי הדומה "תְּרוּמַת ה'",³² ואם כן יש להכריע כלימוד מתרומת מעשר, דהיינו שיהיו עשרה לחמי חמץ ומהם יקריבו אחד שהוא "תְּרוּמָה לַה'".

ומהו שיעורו של כל אחד מעשרת לחמי החמץ? ממשיך הספרא (שם, ד-ח)³³:

למדנו לתרומה שהיא אחד מעשרה, אבל איני יודע כמה היא חלה, הריני דן נאמר כן חלות ונאמרו חלות בלחם הפנים, מה חלות אמורות בלחם הפנים שני עשרונים לחלה, אף חלות אמורות כן שני עשרונים לחלה. הולכה לך לדרך הזו נאמר כן לחם חמץ ונאמר לחם חמץ בשתי הלחם, מה לחם חמץ אמור בשתי הלחם עשרון לחלה אף לחם חמץ אמור כן עשרון לחלה. נראה למי דמה דנים מנחה שהיא באה חמץ ובאה עים זבח, ממנחה שהיא באה חמץ ובאה עם זבח, אל יוכיח לחם הפנים שאינו בא חמץ ואינו בא עם זבח. הולכה לך לדרך הזו דנים מנחה שהיא באה מהארץ ומחוץ לארץ מן החדש ומן הישן ממנחה שהיא

³⁰ ראה למשל פסחים לו, ב: "תרומת ידך – אלו ביכורים".

³¹ משנה פאה א, א.

³² במדבר יח, כו: "וְאֵל הַלְוִיִּם תִּדְבֹר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאֵתם בְּנַחֲלַתְכֶם וְהִרְמִיתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה' מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר".

³³ מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66. וראה מנחות עז, ב.

באה מהארץ ומחוץ לארץ מן החדש ומן הישן אל יוכיחו שתי הלחם שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ, תלמוד לומר ממושבתים תביאו לחם תנופה שתיים, שאין תלמוד לומר תביאו אלא מה שאת מביא ממקום אחר הרי הוא כזה, מה זה עשרון לחלה אף מה שאת מביא ממקום אחר עשרון לחלה. או מה אלו שני עשרונות אף הללו שני עשרונות, תלמוד לומר תהיינה אילו שני עשרונות אין הללו שני עשרונות.

המדרש רוצה ללמוד את שיעור כל אחת מחלות החמץ הבאות עם התודה, ומציג התלבטות האם ללמוד משתי הלחם או מלחם הפנים. ההבדל הוא ששתי הלחם באות עשרון לחלה, ככתוב (ויקרא כג, יז): "ממושבתים תביאו לחם תנופה שתיים שני עשרונים סלת תהיינה חמץ תאפינה בכורים לה". ולעומת זאת לחם הפנים בא שני עשרונים לחלה, ככתוב (ויקרא כד, ה): "ולקחת סלת ואפית אתה שתיים עשרה חלות שני עשרונים יהיה החלה האחת".

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

נמצא, שהנסיון ללמוד בדרך דמיון נכשל. לכן נלמד מהביטוי "תביאו" שנאמר ביחס לשתי הלחם שהוא בא ללמד "מה שאת מביא ממקום אחר הרי הוא כזה", דהיינו שלחמי תודה שבאים ממקום אחר יהיו כמו שתי הלחם ויבואו עשרון לחלה³⁴. אמנם גם בלימוד זה לא היה די, והמדרש מעלה אפשרות להשוות את השיעור הכולל של שתי הלחם ("שני

³⁴ רש"י במנחות עז, ב ד"ה "לחמי תודה" ביאר יותר את הלימוד: "שכל שאתה מביא ממקום אחר כעין זה חמץ ועם הזבח יהיו כזה".

עֶשְׂרֵינִים" עִם הַשִּׁיעוֹר הַכוֹלֵל שֶׁל לַחְמֵי הַתּוֹדָה, אֲךָ בְּסוּפוֹ שֶׁל דָּבָר לּוֹמֵד מֵהַמִּילָה "תִּתְּנֶנָּה" הַכְּתוּבָה בִּיחֹס לַשְּׁתֵי הַלֶּחֶם, שֶׁלַּחְמֵי הַתּוֹדָה יִהְיוּ עֶשְׂרוֹן אֶחָד לְכָל חֶלֶה³⁵.
כַּעַת נִעִיין בְּדַבְרֵי הַרְלֵב"ג³⁶:

וְהִנֵּה לֹא נִתְבָּאָר בְּתוֹרָה שִׁיעוֹר הַלֶּחֶם הַבֵּא עִם הַתּוֹדָה; וְהִנֵּה מִצְאָנוּ מִבּוֹאָר בְּתוֹרָה שִׁיעוֹר הַלֶּחֶם הַבֵּא עִם שְׁנֵי כִבְשֵׁי עֲצַרְתִּי שֶׁהוּא עֶשְׂרוֹן, וְהוּא חֲמֵץ, וְלִזֶּה יִדְמָה שִׁיחִיהָ עֶשְׂרוֹן שִׁיעוֹר כָּל לֶחֶם וְלֶחֶם מֵהַחֲמֵץ. וְלִפִּי שֶׁכֵּבֵר אָמַר: 'וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קֶרֶבֶן תְּרוּמָה לֵה'', הִנֵּה יִהְיוּ לַחְמֵי הַחֲמֵץ לְכָל הַפְּחוֹת עֶשְׂרָה, כִּי לֹא מִצְאָנוּ תְּרוּמָה בְּתוֹרָה בַּפְּחוֹת מִזֶּה הַמִּסְפָּר.

נִפְתַּח בְּמָה שְׁסִיִּים הַרְלֵב"ג – מִסְפַּר לַחְמֵי הַחֲמֵץ: הַשִּׁיקוֹל הַמִּנְחָה אֶת הַרְלֵב"ג הוּא שִׁ"תְּרוּמָה" תִּהְיֶה הַשִּׁיעוֹר הַמִּינִימָלִי הַכְּתוּב בְּתוֹרָה. שִׁיקוֹל זֶה הוּא בְּרוּר כִּיּוֹן שֶׁאִם הִיתָה כּוֹנֵת הַתּוֹרָה לַשִּׁיעוֹר הַגְּבוּהָ יוֹתֵר הִיתָה מִצִּינֵת זֶה, אֲךָ אִם לֹא צִינָה דָּבָר יֵשׁ לְלִמּוּד שֶׁהַכוּוֹנָה הִיא לַשִּׁיעוֹר הַמִּינִימָלִי. בְּרוּר אִפּוּא שִׁישׁ לְלִמּוּד מִתְּרוּמַת מַעֲשֵׂר שִׁיעוֹרָה מִפּוֹרֵשׁ בְּתוֹרָה, וְלֹא מִבִּיכּוּרִים כִּפִּי שֶׁהַתְּלַבֵּט הַמְּדַרְשׁ. נִמְצָא אִפּוּא שֶׁהַבִּיטוּי הַסְּתוּם "תְּרוּמָה" הַמוֹפִיעַ בִּיחֹס לַלַּחְמֵי תּוֹדָה מִתְּבָאָר עַל פִּי אוֹתוֹ בִּיטוּי עֲצָמוֹ הַמוֹפִיעַ בִּיחֹס לַתְּרוּמַת מַעֲשֵׂר, וְאִין צוֹרֵךְ בְּגִזִּירָה שׁוּוֹה.

כַּעַת נִדוֹן בַּשִּׁיעוֹר כָּל אֶחָד מִלַּחְמֵי הַתּוֹדָה: הַרְלֵב"ג לּוֹמֵד מִשְׁתֵּי הַלֶּחֶם שֶׁכָּל אֶחָד מִלַּחְמֵי הַחֲמֵץ הוּא עֶשְׂרוֹן. מָה הַשִּׁיקוֹל שֶׁהִנְחָה אוֹתוֹ בְּלִימּוּד זֶה? הַעוֹבְדָה שֶׁגַּם שְׁתֵּי הַלֶּחֶם (בְּשׁוֹנָה מִרּוֹבֵן הַמוֹחֵלֵט שֶׁל הַמִּנְחוֹת) בְּאוֹת חֲמֵץ, וְאִם כֵּן הַבִּיטוּי הַסְּתוּם בִּיחֹס לַלַּחְמֵי הַחֲמֵץ יִתְּבָאָר עַל פִּי מָה שֶׁהַתְּבָאָר בְּמִפּוֹרֵשׁ לְגַבֵּי שְׁתֵּי הַלֶּחֶם.

שִׁיקוֹל זֶה לְלִמּוּד מִשְׁתֵּי הַלֶּחֶם הַיָּבֵא, כְּאִמּוֹר, גַּם בְּסַפְרָא, אֲבֵל הוּא "לֹא הַצְּלִיח" לְלִמּוּד. כִּנְגַד לִימּוּד זֶה עִמַּד הַשִּׁיקוֹל לְלִמּוּד מִלֶּחֶם הַפְּנִיִּים: "דְּנִים מִנְחָה שֶׁהִיא בְּאֵה מֵהָאֶרֶץ וּמִחוּץ לְאֶרֶץ מִן הַחֲדָשׁ וּמִן הַיִּשָּׁן אֵל יוֹכִיחוּ שְׁתֵּי הַלֶּחֶם שֶׁאִינֶן בְּאִין אֵלֹא מִן הַחֲדָשׁ וּמִן הָאֶרֶץ". אִמְנֵם נִרְאָה שֶׁלְּדַעַת הַרְלֵב"ג שִׁיקוֹל זֶה אִין בְּכוּחוֹ לְסַתּוֹר אֶת הַלִּימּוּד מִשְׁתֵּי הַלֶּחֶם. מִדּוּעַ? נִרְאָה, שֶׁהַדָּבָר קָשׁוּר לְמָה

³⁵ רָאָה רִשִּׁי שֵׁם: "תְּלִמּוּד לּוֹמֵר תִּהְיֶינָה – יִתִּירָה לְרִבּוּיָא הִיא וְאִף עַל גַּב דְּכַתִּיב בְּשְׁתֵּי הַלֶּחֶם יִלִּף לַתּוֹדָה דָּאִם אִינּוּ עִנִּין לְב' הַלֶּחֶם דְּהָא כְּתִיב שְׁתֵּי עֶשְׂרוֹנִים תִּנְהוּ עִנִּין לַחֲמֵץ שְׁבַתּוֹדָה דְּלִיהוּ עֶשְׂרֵי עֶשְׂרוֹנִים".

³⁶ פֶּרֶשׁת צוֹ בְּבִיאוֹר ז', יֵא-יֵד – עִמ' 173-174.

שכבר הערנו עליו שמגמותיו של הרלב"ג הם פרשניות, ובמסגרת מגמה זו אין בכוחה של טענה זו לסתור את הלימוד משתי הלחם, לפחות מסיבה אחת: נראה שהדמיון בין לחם הפנים ללחמי התודה אינו נובע ממה שכתוב ביחס אליהם, אלא ממה שלא כתוב. לשון אחר: ניתן להבין שהטענה כנגד הלימוד משתי הלחם היא שביחס לשתי הלחם יש מאפיינים נוספים שאינם קיימים ביחס ללחמי התודה, ששתי הלחם "אינן באין אלא מן החדש ומן הארץ". אבל הרלב"ג אינו מצריך זהות מוחלטת כדי ללמוד משמעות של ביטוי ממקום אחד למקום אחר, ודי בסיבה "טובה" ליצור קשר בין שני מקומות³⁷. לזה מצטרפת העובדה שבעצם לאור הבנה זו של הדחייה של הלימוד משתי הלחם, אין בעצם סיבה "אמיתית" ללמוד מלחם הפנים, שהרי העובדה שמנחה זו "באה מהארץ ומחוץ לארץ מן החדש ומן הישן" אינה מייחדת את לחם הפנים. לשון אחר: אין סיבה "אמיתית" ליצור קשר בין לחם הפנים ללחמי התודה.

בכל אופן, לענייננו למדנו עיקרון חשוב: הרלב"ג משתמש בדרכי לימוד שהובאו בדברי חז"ל, אף אם דרכים אלו לא עמדו במבחן הביקורת של חז"ל. מגמותיו הפרשניות של הרלב"ג אינן מאפשרות לו לקבל לימודים מסויימים שעמדו במבחן הביקורת של חז"ל בהתאם למגמותיהם; אך מאידך לימודים אחרים שלא עמדו במבחן הביקורת של חז"ל תואמים את מגמותיו הפרשניות של הרלב"ג.

³⁷ עובדה זו יכולה להתבאר על פי מה שכתב הרלב"ג בפתיחה לביאור התורה (עמ' 5-6) ביחס לטעמי המצוות שהציע מדעתו: "וראוי שלא יעלם ממנו שאי אפשר בנתינת הסיבות בכמו אלו הדברים התוריים, שיינתנו סיבות מחייבות מציאות המצוות ההם חיוב הכרחי, כמו הענין בחכמות הלימודיות, ואי אפשר גם כן בזה נתינת סיבות ממין הסיבות הנתונות בחכמה הטבעית; כי זה ממה שלא יתכן בשום פנים, לפי שטבע זה הנושא התוריי אינו באופן שיקבל כמו זאת ההאמתה, כבר ביאר זה הפילוסוף בספר המידות, ושם ביאר כי ההאמתה הנופלת בדבר דבר תהיה לפי מה שבטבע הנושא שיקבל ממנה. וכבר ביאר זה גם כן בראשון ממה שאחר הטבע. וכבר זכרנו זה, שלא יקל המעיין בסיבות אשר נתן אותם בביאורנו זה במצוות התוריות, אם לא תהינה במדרגת הסיבות הנתונות בחכמות אשר מטבע נושאייהם לקבל האמתה יותר שלמה מההאמתה הנופלת בדברים התוריים ובמה שינהג מנהגם". אמנם כאמור דברים אלו כתב הרלב"ג ביחס לטעמי המצוות אך נראה שהוא הדין ביחס לדרכי הלימוד: ההשוואה בין מקומות לא חייבת להיות מוחלטת אלא די שתהיה תואמת לשיקולי פרשנות סבירים. מובן שהביטוי "סבירים" הוא בעייתי בהקשר זה בהיותו סובייקטיבי, אך מאידך הוא אשר מאפשר לפרשן מרחב פעולה בהתאם להשקפותיו.

ה. אופן ביצוע התנופה בקרבן השלמים

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

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַמִּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו
לֵה' יָבִיא אֶת קֶרְבָּנוֹ לֵה' מִזִּבְחַ שְׁלָמָיו. יָדָיו תְּבִיאֶינָה אֶת אֲשֵׁי ה' אֶת הַחֶלֶב עַל
הַחֶזֶה וְבִיאָנוּ אֶת הַחֶזֶה לְהַנִּיף אֹתוֹ תְנוּפָה לְפָנֵי ה'.

כיצד בדיוק מתבצעת תנופה זו לא מבואר בתורה; וכתוב בספרא (פרשת צו, פרשה יא, ג)³⁸:

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

נמצא לפי לימוד זה, שהביטוי "המקריב" מתפרש כמתייחס לכהן, ו"ידיו תביאנה"
מתייחס לבעלים, צירוף שני נתונים אלו מלמד ש"כהן מניח תחת יד הבעלים". ברור
שקשה מאד לראות בלימוד זה פשוטו של מקרא, ולו רק בגלל העובדה ש"המקריב"
מתייחס לביטוי "בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" הקודם לו, ועוד זאת ש"המקריב" אינו מתייחס כלל
לתנופה. בכל אופן זהו הלימוד על פי הספרא³⁹.

לעומת זאת, הרלב"ג כתב⁴⁰:

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

³⁸ מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66. וראה מנחות סא, ב.

³⁹ ללימוד אחר (שגם בו קשה לראות פשוטו של מקרא), ראה מנחות סא, א-ב (מתוקן על פי כ"י - Paris AIU H147A וכ"י נוספים): "... תניא: 'ולקח הכהן הטנא מידך והניחו' – לימד על הבכורים שטעונין תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב. מאי טעמא דר' אליעזר בן יעקב? גמר יד יד משלמים, כתיב הכא: 'ולקח הכהן הטנא מידך', וכתיב התם: 'ידיו תביאנה', מה כאן כהן אף להלן כהן, ומה להלן בעלים אף כאן בעלים, הא כיצד? כהן מניח ידו תחת ידי בעלים ומניף".

⁴⁰ פרשת צו בביאור ז, ל – עמ' 187.

ובתחתונים⁴¹. אמר בפרשה הבאה אחר זה: 'ויתן את הכל על כפי אהרן ועל כפי בניו וינף אתם תנופה לפני ה'.'
את הביטוי הסתום "להניף אתו תנופה לפני ה'" שנאמר ביחס לקרבן השלמים מבאר הרלב"ג על פי ביטוי דומה שנאמר בפרשת המילואים (ויקרא ח, כב-כז):

וַיִּקְרַב אֶת הָאֵיל הַשָּׁנִי אֵיל הַמִּלְאִים וַיִּסְמְכוּ אֶהָרֹן וּבְנָיו אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הָאֵיל. וַיִּשְׁחַט וַיִּקַּח מִשָּׂה מִדָּמוֹ וַיִּתֵּן עַל תְּנוּךְ אֶזְרָן אֶהָרֹן הַיְמָנִית וְעַל בֶּהֱן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֶּהֱן כְּגִלּוֹ הַיְמָנִית. וַיִּקְרַב אֶת בְּנֵי אֶהָרֹן וַיִּתֵּן מִשָּׂה מִן הַדָּם עַל תְּנוּךְ אֶזְנָם הַיְמָנִית וְעַל בֶּהֱן יָדָם הַיְמָנִית וְעַל בֶּהֱן כְּגִלְסָם הַיְמָנִית וַיִּזְרַק מִשָּׂה אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב. וַיִּקַּח אֶת הַחֶלֶב וְאֶת הָאֵלֶיּה וְאֶת כָּל הַחֶלֶב אֲשֶׁר עַל הַקָּרֶב וְאֶת יִתְרַת הַכֹּהֵן וְאֶת שְׁתֵּי הַכְּלִיֹּת וְאֶת חֶלְבֵהוּ וְאֶת שׁוֹק הַיָּמִין. וּמִסַּל הַמִּצּוֹת אֲשֶׁר לִפְנֵי ה' לָקַח חֶלֶת מִצָּה אַחַת וְחֶלֶת לֶחֶם שְׂמֹן אַחַת וְרָקִיק אֶחָד וַיִּשֶׂם עַל הַחֶלְבִּים וְעַל שׁוֹק הַיָּמִין. וַיִּתֵּן אֶת הַכֹּל עַל כַּפֵּי אֶהָרֹן וְעַל כַּפֵּי בְנָיו וַיִּנָּף אֶתֶם תְּנוּפָה לִפְנֵי ה'.

הביצוע המתואר בפסוקים אלו הוא קיום הציווי שנאמר למשה בפרשת תצוה (שמות כט, כד)⁴²:

וְשָׂמַתְּ הַכֹּל עַל כַּפֵּי אֶהָרֹן וְעַל כַּפֵּי בְנָיו וְהִנִּפְתָּ אֶתֶם תְּנוּפָה לִפְנֵי ה'.

וביאר שם הרלב"ג⁴³:

ושמת הכל על כפי אהרן וגו' – רוצה לומר שהאימורים הנזכרים והחלות הנזכרות ישים על כפי אהרן ועל כפי בניו; על כפי אהרן ראשונה, ואחר כן על כפי כל אחד ואחד מבניו. ומשה היה משים ידיו תחת כפיהם ומניף, להעיר כי

⁴¹ ראה מנחות סב, א, וסוכה לו, ב: "אמר רבי יוחנן: מוליך ומביא למי שהרוחות (בסוכה שם, בחלק מכי"י (כמו למשל מינכן 95): 'שארבע רוחות' שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו". מדברי הרלב"ג מבואר שההנפה היא הולכה והבאה **לארבע** רוחות העולם (כלשון הגמרא בסוכה שם), וכן ברש"י מנחות סב, א ד"ה "מוליך ומביא", וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה מנחות ה, ה, וכן הוא בפירוש הראב"ד על הספרא פרשת צו פרשה יא, יא. וראה רדב"ז הלכות מעשה הקרבנות ט, ז. בעניין הביטוי "עיני ה' יתעלה משוטטות", ראה זכריה ד, י, ודברי הימים-ב טז, ט. עוד בענין מה שמעירה עליו התנופה, ראה סוף פרשת צו בפסקא "ולואת הסיבה היה מניף", עמ' 212-213.

⁴² במסגרת זו נתייחס רק לענין התנופה.

⁴³ פרשת תצוה בביאור כט, כד-כה – עמ' 339.

משה שהיה אמצעי בינם ובין ה' יתעלה, יקרב אותם אל ה' יתעלה, וכאילו יקח
זאת המנחה מידם באמצעות משה.

משה, "שהיה כהן בזאת העבודה"⁴⁴, נצטווה לשים ידיו תחת כפיהם של אהרן ובניו ולהניף,
וכך גם עשה. מכאן אתה למד שתנופה נעשית באופן שהכהן מניח ידו תחת ידי הבעלים
ומניף.

ו. שלמי חגיגה

שנינו במשנה חגיגה (א, ח) :

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

אנו נעסוק ב"חגיגות" כלומר בשלמי חגיגה הבאים ברגלים. לפי האמור במשנה דיני
החגיגות הן "מקרא מועט והלכות מרובות". על כך תמהה הגמרא (חגיגה י, ב) : "חגיגות
מיכתב כתיבן!". כוונת הגמרא לביטויים המפורשים בכמה מקומות בתורה : "וְחִגְתֶּם אֹתוֹ
חֹג לַה'"⁴⁵ המציינים את קרבן החגיגה, כמבואר בברייתא שהובאה קודם לכן בגמרא (שם
ט, א) :

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

⁴⁴ ראה שם בביאור כט, כו : "והחזה הרים לה' יתעלה, והיה למשה למנה, שהיה כהן בזאת העבודה, והוא
אבי הכהונה והמוליד אותה, כי ממנו נסתעפה לאהרן ולבניו, כמו שנתבאר בזה המקום". לגבי הביטוי
"משה אבי הכהונה" – ראה ספרא מכילתא דמילואים פרשה א, יד ; זבחים יט, ב ורש"י שם ; זבחים קא, ב
– קב, א ; ירושלמי יומא לח, ב. וראה ראב"ע לתהלים צט, ו : "אם אהרן היה הכהן הראש, משה כהן
הכהנים, כי הוא שרת שבעת ימי המילואים", וכעין זה בראב"ע לשמות כח, א ; כט, כב ; וברמב"ן לבמדבר
ג, יד. וראה גם פרשת תרומה, התועלת הראשון, השורש השלישי, עמ' 283 ; פרשת פקודי בביאור מ, יז-לג,
עמ' 467.

⁴⁵ ראה שמות יב, יד ; ויקרא כג, מא. וראה גם במדבר כט, יב.

בענין התשובה לתמיהה הנ"ל מתלבטת הגמרא⁴⁶:

לא צריכא, לכדאמר ליה רב פפא לאביי, דאמר ליה רב פפא לאביי: ממאי דהאי וחגתם אתו חג לה' זבחא הוא? דלמא חוגו חגא קאמר רחמנא! – אלא מעתה, 'ויחגו לי במדבר' הכי נמי דחגא הוא? וכי תימא הכי נמי – והכתיב: 'ויאמר משה גם אתה תתן בידנו זבחים ועלת!' – ודילמא הכי קאמר רחמנא: אכלו ושתו וחוגו חגא קמאי. – לא סלקא דעתך, דכתיב: 'ולא ילין חלב חגי עד בקר', ואי סלקא דעתך חגא הוא – תרבא לחגא מי אית ליה?

הטענה היא שהביטוי "וְחַגְתֶּם אִתּוֹ חַג לַה'" אינו מבטא בהכרח זביחת קרבנות שהרי הוא יכול גם להתפרש כ"חוגו חגא" כלומר "להרבות שמחה" (רש"י). אולם לאור שני הפסוקים העוסקים בבקשה מפרעה לצאת למדבר לצורך "חגיגה", מתברר שחגיגה היא הקרבת קרבנות. כך אומרים משה ואהרן לפרעה (שמות ה, א):

כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שְׁלַח אֶת עַמִּי וַיְחַגּוּ לִי בַמִּדְבָּר.

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

וַיִּקְרָא פְּרַעֲה אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר לָכוּ עִבְדוּ אֶת ה' רַק צֹאנְכֶם וּבְקִרְכֶם יֵצֵג גַּם טֹפְכֶם יֵלֶךְ עִמָּכֶם. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה גַם אֶתְּה תִתֵּן בְּיַדְנוּ זְבָחִים וְעֹלֹת וְעֹשִׂינוּ לַה' אֱלֹהֵינוּ. וְגַם מִקְנֵנוּ יֵלֶךְ עִמָּנוּ לֹא תִשְׁאַר פְּרִסָּה כִּי מִמֶּנּוּ נִקַּח לְעֵבֶד אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ וְאַנְחֵנוּ לֹא נִדְעֶ מַה נַּעֲבֹד אֶת ה' עַד בֵּאֵנוּ שְׁמָה.

מסתבר, אפוא, שהחגיגה במדבר היא הקרבת זבחים ועולות, ואם כן "וְחַגְתֶּם אִתּוֹ חַג לַה'" מתפרש כשלמי חגיגה. אמנם, יש להזכיר שלימוד נאה זה יוצר בעיה לגמרא לאור דברי המשנה שחגיגות "מקרא מועט והלכות מרובות". הגמרא אכן דוחה לימוד זה בטענה שאמנם חגיגה היא זביחה אך לאו דווקא של קרבנות שלמים, ויתכן לפרש את כוונת הפסוק "וְחַגְתֶּם אִתּוֹ חַג לַה'" – "אכלו ושתו וחוגו חגא קמאי", כלומר כאכילת בשר ולא שלמים.

⁴⁶ מתוקן על פי כ"י 3 Goettingen וכ"י נוספים.

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

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

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

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

כעת נעיין בדברי הרלב"ג. ביחס לפסוק: "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לְכֶם לְזָכְרוֹן וְחִגְתֶּם אֹתוֹ חַג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגְּהוּ" (שמות יב, יד), כותב הרלב"ג⁴⁷:

וחגתם אותו חג לה' – ראוי שתדע כי מלת "חג" תִּאָמַר על יום טוב, וזה מענינה מבואר; ותִּאָמַר עוד על זבח שלמי חגיגה – אמר: 'אסרו חג בעבתיים' (תהלים

⁴⁷ פרשת בא, חלק ב, בביאור יב, יד – עמ' 138.

קִיחַ, כֹּז), 'וְלֹא יִלִּין חֵלֶב חָגִי עַד בִּקְרִי' (שמות כג, יח)⁴⁸. וידמה שיהיה הרצון בו בזה המקום לפי הענין הראשון⁴⁹; והנראה בעיני שיהיה הרצון בו זביחת שלמים, והם הנקראים בדברי רבותינו ז"ל "שלמי חגיגה", וכן ביארו זה במכילתא⁵⁰. וכבר יורה שכן הוא, שכבר אמר משה לפרעה: 'ויחגו לי במדבר', והנה הרצון: ויזבחו לי, כמו שהתבאר מדבריו במקום ההוא⁵¹.

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

⁴⁸ הַשֹּׁהַ לְדַבְרֵי מִנְחָם בְּמַחְבְּרָתוֹ (חג), וְלְדַבְרֵי רַדִּיק בְּסֵפֶר הַשּׁוֹרְשִׁים: "וְכֹן נִקְרָא הַקֶּרֶבֶן עֲצֻמוֹ יַחְגִּי, עַל שֵׁם שֶׁקֶרֶב בַּחֵג: 'אִסְרוּ חֵג בְּעִבְתֵּיכֶם', 'חֵלֶב חָגִי עַד בִּקְרִי'... 'פֶּרֶשׁ חֲגִיכֶם'" (וראה גם ראב"ע ורד"ק למלאכי ב, ג). וראה גם פרשת שמות, חלק ד, ה, א – עמ' 57: "וַיִּחְגְּוּ לִי בְּמִדְבָּר – רוּצָה לוֹמַר: וַיִּזְבְּחוּ לִי. וְאֵלּוּ הַזְּבִיחִים נִקְרָאִים "שְׁלָמֵי חֲגִיגָה" בְּדַבְרֵי רַבּוֹתֵינוּ ז"ל. וְהֵנָּה זֶה הוּא מֵה שְׁאֵמַר לוֹ ה' יִתְעַלָּה שִׂיאֵמַר לְפָרְעָה שִׁישְׁלַח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְזִבְחָהּ לוֹ בְּמִדְבָּר" (הכוונה לאמור בשמות ג, יח: "וַיִּבְרָאתָ אֶתְּהָ נְזֻקֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַאֲמַרְתָּם אֵלָיו ה' אֱלֹהֵי הַעֲבָרִים נִקְרָה עָלֵינוּ וְעַתָּה נִלְכָּה נָא דָרְךָ שְׁלֶשֶׁת יָמִים בְּמִדְבָּר וְנִזְבַּחָהּ לַה' אֱלֹהֵינוּ"). וראה רש"י לחגיגה ו, ב ד"ה "שחגיגה ישנה לפני הדיבור", וראה ראב"ע לשמות ה, א (גם בפירושו הקצר). וראה פרשת ראה, חלק ג, התועלת העשרים ושנים.

⁴⁹ במבט ראשון נראה לפרש שהיום הזה יהיה לזכרון לדורותיכם, ויקיימו בו יום טוב; אך הרלב"ג מעדיף את הפירוש השני, כפי שממשיך ומבאר.

⁵⁰ ראה מכילתא דר"י מסכת דפסחא פרשה ז, עמ' 25: "וּחְגוּתָם אוֹתוֹ חֵג לִי אֵין לִי אֵלָא יוֹם טוֹב רֵאשׁוֹן שֶׁהוּא טַעוֹן חֲגִיגָה יוֹם טוֹב הָאֲחֵרוֹן מִנִּין ת"ל שֶׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצוֹת וּבִיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חֵג לִי...". וראה מכילתא דרשב"י, עמ' 16. וראה פרשת משפטים, חלק ח, בביאור כג, יד – עמ' 116; ושם התועלת הארבעים ושמונה והארבעים ותשעה – עמ' 231.

⁵¹ כך עולה מן ההשוואה לפסוק ג שם (החוזר על לשון הציווי הנזכר לעיל ג, יח): "וְנִלְכָּה נָא דָרְךָ שְׁלֶשֶׁת יָמִים בְּמִדְבָּר וְנִזְבַּחָהּ לַה' אֱלֹהֵינוּ". נמצא, שלשון "חגי" כפועל משמעותה לשון זביחה, ולא לשון יום טוב, ולפיכך מעדיף הרלב"ג לבאר את הביטוי "וַיִּחְגְּוּ לִי חֵלֶב חָגִי" על פי הפירוש השני.

פרק ד – "המקום השלישי"

גם "המקום השלישי" מהווה טכניקה של פרשנות. אמנם שלא כמו "המקום השני" בו נתבארו ביטויים בפרשיה אחת על פי האמור בפרשיה אחרת, "המקום השלישי" אינו נזקק למקור מחוץ לפרשה. העיקרון העולה מן "המקום השלישי" הוא שמשמעותם של ביטויים צריכה להתפרש על פי הגדרתם המדוייקת. לשון אחר: העובדה שנקטה התורה בביטוי מסוים היא בעלת משמעות רבה, ונדגיש שוב: לא רק פרשנות יש כאן, אלא פרשנות שיש לה משמעויות הלכתיות.

נעיין בלשונו של הרלב"ג (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 תכסו 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.

ניתן ללמוד הלכות מעצם השימוש במושגים מסויימים, כיון שהגדרתו המדוייקת של מושג יש בכוחה ללמד על גדריו של המושג, דהיינו מה נכלל במושג זה ומה לא. הדוגמה שנוקט הרלב"ג להדגמת מקום זה היא מקרבן פסח.

א. נמנים על קרבן פסח רק בעודו חי

כתוב בפרשת בא (שמות יב, א-ד):

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר. הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֲדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה. דַּבְּרוּ אֶל כָּל עַדְת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בְּעֶשֶׂר לַחֲדָשׁ הַזֶּה וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׁה לְבַיִת אֲבֹת שְׁה לְבַיִת. וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מְהִיִּת מִשֶּׁה וְלָקַח הוּא וּשְׂכֵנו הַקָּרֵב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסֵת נִפְשׁוֹת אִישׁ לְפִי אֲכָלוּ תִּכְסוּ עַל הַשֶּׁה.

ערב היציאה ממצרים, בעשור לחודש ניסן, נצטוו ישראל על לקיחת ששה לקרבן פסח. ששה זה יהיה שמור "עד ארבעה עשר יום לחדש הזה" (שם פסוק ו) ואז ישחטו אותו "כל קהל עדת ישראל בין הערבים" (שם). דין זה הוא מיוחד אמנם לפסח מצרים ואינו נוהג בפסח דורות, אך הדין השני המופיע בפסוקים שציטטנו נוהג גם בפסח דורות. ששה נלקח באופן

טבעי עבור משפחה אחת – "שָׁה לְבֵית אֲבֹת שָׁה לְבֵית" ("כי בני המשפחה ראוי שיהיו קרובים קצתם לקצת, כדי שיגיע מן האחד מהם אל האחר העזר הראוי" – פרשת בא חלק ב, התועלת השני – עמ' 181). אולם יתכן שהמשפחה קטנה מכדי אכילת שה שלם, ולכן מציעה התורה שיצטרפו בני משפחה זו עם שכניהם – "וְאִם יִמְעַט הַבֵּית מִהֵיט מִשָּׂה וְלָקַח הוּא וְשָׁכְנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נֶפֶשׁוֹ".
מהביטוי "בְּמִכְסַת נֶפֶשׁוֹ" ניתן ללמוד שהפסח אינו נאכל אלא למנוייו; כך כתוב במכילתא דר"י (מסכתא דפסחא, פרשה ג, עמ' 12):¹

במכסת נפשות. אין מכסת אלא מנין שישחטנו למנוייו ואם שחטו שלא למנוייו
עבר על מצוה. שומע אני שיהא כשר. ת"ל איש לפי אכלו תכוסו. שנה עליו
הכתוב לפסול.

כיון שהפסח נאכל רק למנוייו, יש להגדיר את הזמן הסופי שבו אפשר להמנות על הפסח (אם לא יוגדר זמן סופי לא תהיה משמעות להיות האכילה רק למנוייו של הפסח). על כך כותב הרלב"ג שזמן סופי זה יש ללמוד מהביטוי "שָׁה". האפשרות להמנות על הפסח היא כל עוד הוא "שָׁה", דהיינו כשהוא בחיים, אך לאחר שחיטתו אין הוא שה, וממילא אי אפשר להמנות עליו.
כדברים האלה כתב הרלב"ג גם בביאורו לפרשת בא, ביחס לפסוק "וְאִם יִמְעַט הַבֵּית מִהֵיט מִשָּׂה וְלָקַח הוּא וְשָׁכְנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נֶפֶשׁוֹ אִישׁ לְפִי אֲכָלוֹ תִּכְסּוּ עַל הַשָּׂה" (שמות יב, ד). כך כתב שם הרלב"ג:²

איש לפי אכלו תכסו על השה – למדנו מזה, שהנמנה בו ראוי שיהיה מי
שאפשר בו האכילה ממנו, כי הוא אמר: 'לפי אכלו'; ושהן נמנין והולכין על
הפסח כל זמן שהוא שה – וזה אמנם הוא בעת שהוא חי, כי אחר השחיטה
איננו שה כי אם בשיתוף השם בלבד.

¹ וראה מכילתא דרשב"י, עמ' 10. וראה עוד פסחים סא, א; עת, ב; זבחים כג, א. רמב"ם הלכות קרבן פסח ג, א.

² פרשת בא, חלק ב, בביאור יב, ד – עמ' 127-128.

וכך כתב גם בחלק התועלות שם³:

השורש החמישי הוא שאין נמנין עליו אלא כל זמן שהוא חי, לא אחר זה,

שנאמר: 'תכסו על השה', ואיננו שה אחר שנשחט⁴.

אכן, דין זה, שיכול אדם להתוסף אל חבורת הנמנים על השה כל עוד הוא בגדר "שֶׁה", מלמד גם, שרגע השחיטה הוא הרגע הקובע לענין ההמנות, וכל מה שנעשה קודם לכן, אינו דבר קבוע ומוחלט. לכן יכול אדם גם למשוך ידיו מן השה לפני השחיטה ולעבור לחבורה אחרת. כך כתב הרלב"ג בהמשך ביאור הפרשה (עמ' 128):

ולואת הסיבה התבאר, שכבר אפשר לקצת הנמנין בו שיהיו מושכים ידיהם ממנו כל זמן שהשה חי; וזה, כי ההמנות לא נִשְׁלַם עד שנשחט השה, שאם היה נשלם לא היה אפשר שיהיה נמנה בו אחר זולת הנמנה בו תחילה, כי אין ראוי שיאכל מבשרו זולת בני החבורה... ולזה הוא מבואר שהמנותם הוא בלתי נשלם עד השְׁחִיט השה, ומפני זה הוא מבואר שאפשר שיהיו מושכין ידיהם ממנו עד שחיטתו.

שורשיו של הלימוד מ"הוראת הגדר" של השה, שנמנין על השה כל עוד הוא "שֶׁה" דהיינו קודם שחיטה, מצויים כבר בדברי חז"ל; כך כתוב במכילתא דר"י (מסכתא דפסחא, פרשה ג, עמ' 12):

על השה. רבי ישמעאל אומר בא הכתוב ללמדך שנמנים על הפסח ומושכים את ידיהם ממנו עד שישחט ובלבד שלא יניח הפסח כמות שהוא. רבי יצחק אומר במי הענין מדבר בחי.

נראה שלא נחלקו רבי ישמעאל ורבי יצחק בדין אלא בדרך הלימוד. נפתח בדברי רבי יצחק: רבי יצחק למד שנמנים על השה רק בעודו חי מהקשר הפסוקים – שחיטת השה מופיעה רק בפסוק ו: "וְהָיָה לְכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אֲרֻבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֲדָשׁ הַזֶּה וְשָׁחַטוּ אֹתוֹ כֹּל קָהַל עֵדוּת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם", ואם כן בכל האיזכורים הקודמים של ה"שֶׁה" מדובר על

³ התועלת השלישי, השורש החמישי – עמ' 184.

⁴ בהמשך דבריו מבאר הרלב"ג טעם דין זה: "והיה זה כן, לפי שלא נשחט לשמו".

שה חי⁵. לעומת זאת, רבי ישמעאל למד מהביטוי "שה" שמדובר דווקא כל עוד הוא חי. כך הבין דרשה זו, למשל, רבי יהודה נג'אר בפירושו למכילתא "שבות יהודה"⁶:
עד שישחט – דשה משמע חי דלאחר שחיטה ס"ל לרבי ישמעאל דאין נקרא
שה.

נמצא, שהדוגמה שהציע הרלב"ג לדרך הלימוד שקבע כ"מקום השלישי" מצויה כבר בדברי חז"ל. אמנם, הרלב"ג קבע דרך לימוד זו כ"מקום", וממילא השתמש בה גם במקרים אחרים, שלא כדרך לימודם של חז"ל באותם מקומות. נענין בדוגמה תאומה לדוגמה זו.

ב. פדיון פטר חמור

בהמשך פרשת בא כתוב דין פטר חמור (שמות יג, יג):

וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְּשֵׁה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וְעִרְפְּתוּ וְכָל בְּכוֹר אָדָם בְּבִנְיָן תִּפְדֶּה.
אדם שיש לו חמור שהוא בכור, צריך לתת תמורתו שה לכהן, והחמור מותר בהנאה⁷.
בביאורו לפסוק זה כתב הרלב"ג⁸:

והנה זה השה כבר יהיה מן הכשבים או מן העזים, כי כל אחד מהם נקרא 'שה'; ויהיה נקבה או זכר, תמים או בעל מום, כי כל אחד מאלו נקרא 'שה'.
ולזה יתחייב שיהיה חי, כי המת איננו 'שה' כי אם בשיתוף השם לבד.

⁵ כך כתב, למשל, רבי יהודה נג'אר בביאורו למכילתא "שבות יהודה": "פי' ה' מהרר"ס [=רבי סולימאן אוחנה] שעד עתה לא נזכרה שחיטה בפסח אלא אח"כ נאמר 'ושחטו', א"כ ממילא משמע שאין הענין מדבר אלא בחי ולא בעי קרא".

⁶ אמנם בגמרא דרשו אחרת: ביחס לדברי המשנה (פסחים ח, ג) "נימנין ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט, רבי שמעון אומר: עד שיזרוק עליו את הדם"; כתוב בגמרא (פסחים פט, א): "אמר אביי: מחלוקת לימשך, דרבנן סברי: 'מהיות משה' – מחיותיה דשה, ורבי שמעון סבר: מהויתיה דשה. אבל לימנות – דברי הכל עד שישחט, דאמר קרא: 'במכסת נפשת' והדר 'תכסו'. לאור זאת, יש שרצו להשוות דברי הגמרא ודברי המכילתא, ראה, למשל, מדות טובות לרבי רפאל ביטראן, עמ' ק.

⁷ כך סיכם את הדברים הרמב"ם (הלכות ביכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין יב, א-ד): "מצות עשה לפדות כל אדם מישראל פטר חמור בשה... השה שפודין בו נותנו לכהן, שנאמר 'כל פטר רחם וכו'... פטר חמור אסור בהנייה עד שייפדה...".

⁸ פרשת בא, חלק ב, בביאור יג, יג – עמ' 173.

וכן כתב גם בחלק התועלות שם⁹:

השורש הראשון הוא שהוא נפדה בשה, לא בזולתו... ולא יקרא 'שה' אם לא

היה חי, **כי לא יקרא המת 'שה' כי אם בשיתוף השם לבד.**

דין זה מפורש במשנה (בכורות א, ה):

אין פודים לא בעגל ולא בחיה **ולא בשחוטא** ולא בטריפה...

ובגמרא אמרו (בכורות יב, א):

מתני' מני? בן בג בג היא, דתניא, בן בג בג אומר: **נאמר כאן שה ונאמר להלן**

שה, מה להלן – פרט לכל השמות הללו, אף כאן – פרט לכל השמות הללו, אי

מה להלן – זכר תמים ובן שנה, אף כאן – זכר תמים ובן שנה ת"ל: תפדה תפדה

– ריבה. אי תפדה תפדה ריבה, אפי' כל הני נמי! א"כ – שה מאי אהני ליה?

לפי זה, הלימוד שפדיון פטר חמור נעשה על ידי שה חי דווקא הוא על פי גזירה שווה מקרבן פסח שגם לגביו נאמר 'שָׁה', וכשם ששה הפסח הוא דווקא חי, כמבואר לעיל, כך גם שה זה. לימוד זה מובא בגמרא גם בהקשר אחר (יומא מט, ב): בענין כהן גדול שמת לאחר שחיטת פר יום הכפורים שלו וקודם שנכנס לקודש הקדשים כדי לזרוק את דמו. השאלה היא האם הכהן הגדול שימלא את מקומו של הכהן הגדול שמת יכול להזות בקודש הקודשים את דם הפר שנשחט, או שצריך הכהן הגדול החדש לשחוט פר אחר כדי לזרוק את דמו בקודש הקודשים.

שאלה זו תלויה בהבנת כוונת הפסוק העוסק בעבודת יום הכיפורים: "בְּזֹאת יִבָּא אֲהַרֵּן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפָרֹן בֶּקֶר לְחֹטָאת וְאֵיל לְעֹלָה" (ויקרא טז, ג). האם ביאתו של הכהן הגדול לקודש הקודשים צריכה להיות "בְּפָר" שהוא עצמו שחט, ולא בדמו של פר שקודמו שחט, או שביאתו יכולה להיות "בְּפָר" ואפילו בדמו של פר שקודמו שחט.

לדעת רבי חנינא ורבי אמי "בפר ולא בדמו של פר", כלומר שהכהן הגדול אינו יכול לבוא לקודש הקודשים בדמו של פר שקודמו שחט, ואילו ריש לקיש ורבי יצחק סברו שכהן אחר נכנס ומכפר בדמו של הפר שנשחט על ידי קודמו, שאומרים "בפר ואפילו בדמו של פר". משמעות דעתם של ריש לקיש ורבי יצחק היא שגם פר שחוט נקרא בלשון התורה "פר".

⁹ פרשת בא, חלק ב, התועלת השלושים ואחד, השורש הראשון – עמ' 217.

נעיין באחת הקושיות שמקשה הגמרא על הדעה שאומרים "בפר ואפילו בדמו של פר":

מתניב מר זוטרא: אין פודין לא בעגל ולא בחיה, ולא בשחוטה, ולא בטריפה,

ולא בכלאים, ולא בכוי, אלא בשה! – **שאני התם, דיליף שה מה מפסח...**

קושייתו של מר זוטרא היא, שלאור העובדה שאסור לפדות פטר חמור בשה שחוט, יש להסיק לכאורה, שכמו ששה שחוט אינו נקרא "שה" כך פר שחוט אינו נקרא "פר" ולכן אם מת הכהן הגדול לאחר שחיטת הפר ביום הכפורים, הכהן העומד תחתיו צריך להביא פר אחר, שאנו אומרים "בפר ולא בדמו של פר". אמנם הגמרא מתרצת שדין פטר חמור שונה כיון שהוא נלמד בגזירה שווה משה הפסח.

בענין פטר חמור פסק הרמב"ם (הלכות ביכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין יב, ח):

אין פודין לא בעגל, ולא בחיה, ולא בשה שחוט, ולא בטריפה, ולא בכלאים,

ולא בכוי, שנאמר 'תפדה בשה', **ואין קרוי שה אלא כבשים ועיזים חיים בלבד.**

ובענין פר יום הכפורים פסק הרמב"ם (הלכות עבודת יום הכפורים ה, יג):

פר יום הכפורים אף על פי שכהן גדול קונה אותו משלו שני פר החטאת אשר לו, המקום הפקיר ממונו בו לכל אחיו הכהנים, שאלו לא היה להן בו שותפות לא היו מתכפרין בו. לפיכך אם מת כהן גדול קודם שישחט הפר, הכהן שעומד תחתיו אינו מביא פר אחר אלא שוחט את של ראשון, ואינו חטאת שמתו בעליה שתמות שאין חטאת הרבים מתה. **שחט את הפר ומת קודם שיכפר בדמו, הכהן האחר נכנס בדם זה ומכפר בו.**

והלחם משנה כתב (הלכות עבודת יום הכפורים שם):

נכנס בדם זה ומכפר בו וכו'. משמע דאית לן בפר ואפי' בדמו של פר, ושם הקשו מפטר חמור דאמר קרא תפדה בשה, ותירצו דשאני התם דיליף שה מה מפסח וכו'; משמע דשה סתמא אפי' שחוט הוי אלא משום דהכא גלי קרא מג"ש. וא"כ קשה קצת על דברי רבינו ז"ל שכתב בהלכות בכורים פי"ב אין פודין לא בעגל וכו' שנאמר תפדה בשה ואין קרוי שם אלא כבשים ועיזים חיים בלבד ע"כ, משמע דכללא כייל רבינו ז"ל ואינו כן דאדרבה שם שחוט נמי מקרי שה אלא דשאני התם דאיכא ג"ש. **ואולי מ"ש אין קרוי שה ר"ל שה זה אינו קרוי אלא כבשים וכו' והוא מהכרח הג"ש ולא חש רבינו ז"ל להאריך.**

הלחם משנה טוען, שמהגמרא ביומא, שנצרכה ללמוד גזירה שווה מפסח, משמע שגם שה שחוט נקרא שה, ולא כדברי הרמב"ם בהלכות ביכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין, שכתב ככלל ש"שה" הוא דווקא חי. בעקבות טענתו זאת, מבאר הלחם משנה, שהכלל שבהלכות ביכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין מבוסס על הגזירה שווה ("ולא חש רבינו ז"ל להאריך"). לפי דבריו, יוצא, אפוא, שגם שה שחוט נקרא "שה"¹⁰.

אבל הרב רפאל זיסקינד הכהן כ"ץ בספרו 'שאלת הכהנים תורה' (יומא מט, ב) הקשה על דברי הלחם משנה:

ואם אמנם איני כדאי להכריע אך תורה היא וכו'. ולפענ"ד הוא דחוק לפרש דברי הרמב"ם כן כי הלשון שכתב הרמב"ם ואין קרוי שה משמע שם זה שה אינו קרוי אלא חיים (=על לא חיים), וגם הלח"מ לא החליט לפרש דברי הרמב"ם כן.

טענתו היא, שלשונו של הרמב"ם בהלכות ביכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין היא מוחלטת, דהיינו ש"שה" הוא תמיד דווקא בחיים, ולכן דחוק לפרש כלחם משנה שסבר להיפך, שבדרך כלל "שה" הוא שחוט ופדיון פטר חמור הוא יוצא דופן בגלל הגזירה שווה. אכן ניתן לומר שדברי הרמב"ם בהלכות ביכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין, אינם מבוססים על הגמרא ביומא אלא על המכילתא דר"י; כך נאמר שם (מסכתא דפסחא, פרשה יח, עמ' 71):

וכל פטר חמור תפדה בשה, בשה ולא בעגל ולא בחיה ולא בשחוטא ולא בטריפה ולא בכוי ולא בכלאים.

ולכאורה הכוונה היא ללמוד מהביטוי "שה" עצמו (בלא צורך בגזירה שווה) שמשמעו "לא שחוטא". כך כתב, למשל, רבי רפאל ביטראן בפירושו למכילתא "מדות טובות" (עמ' תנח):

ולא בשחוטא. הא נמי אפשר דמפיק לה ממשמעותא דשה לס' רבי ישמעאל במכילתין לעי' ספ"ג ע"ש.

¹⁰ כדברים האלה כתב בקצרה ר"י קורקוס בהלכות ביכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין יב, ח: "ורבינו שכתב שאינו נקרא שה וכו' על ג"ש זו סמך" (וראה גם רדב"ז שם). אמנם, בהמשך דבריו מציע ר"י קורקוס ביאור אחר.

ר"ר ביטראן מזהה במפורש בין דעת רבי ישמעאל בענין קרבן פסח ש"ש"ה" משמעו חי, ובין הלימוד של המכילתא בענין פטר חמור¹¹.

כך כתב גם הרב רפאל זיסקינד הכהן כ"ץ (שם):

לכן לפענ"ד נראה פשוט שהרמב"ם סמך על המכילתא פ' בא דתני התם בשה ולא בעגל ולא בחיה ולא בשחוטא ולא בטרפה ולא בכוי ולא בכלאים ע"ש, ומזה נראה דלאו מג"ש קא דריש אלא ממשמעותיה דקרא דכתיב דכתיב בשה.

נמצא, אפוא, מקור לדברי הרמב"ם מהמכילתא.

אמנם לאור הבנה זו ש"ש"ה" הוא תמיד בחיים, עדיין יש לברר מדוע פסק הרמב"ם בהלכות עבודת יום הכפורים שאומרים "בפר ואפילו בדמו של פר", ומשמעותו של פסק זה היא, כאמור, שגם פר שחוט נקרא בלשון התורה "פר", היפך דבריו בהלכות ביכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין.

לפני שניגש לפתרון הבעיה, נעיין בהמשך הגמרא במסכת יומא (נ, א):

אמר רב אשי: מסתברא כמאן דאמר דם איקרי פר, דכתיב 'בזאת יבא אהרן

אל הקדש בפר בן בקר' אטו בקרניה מעייל ליה? אלא, בדמו, וקרי ליה פר.

רב אשי מכריע כדעה שאומרים "בפר ואפילו בדמו של פר" כיון שוודאי שאין כוונתו של הפסוק "בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר..." (ויקרא טז, ג), שהכהן הגדול יכניס את הפר בקרניו, דהיינו בעודו בחיים, אלא כוונת הפסוק בהכרח שהכהן הגדול (אף זה ששחט את הפר) יכניס את דמו של הפר.

נמצא שמקרה זה הוא היוצא דופן, ובו בלבד בהכרח יש ללמוד שכוונת הפסוק היא שדם הפר נקרא "פר".

כך כתב הרב רפאל זיסקינד הכהן כ"ץ (שם):

ומה שפסק אפילו בדמו של פר הטעם כמו שכתב בכ"מ (=בכסף משנה) משום

דרב אשי דהוא בתרא אמר מסתברא כמ"ד דם איקרי פר כו' וס"ל להרמב"ם

¹¹ אמנם, כל זה לענייננו בענין שחוטא, אולם אין הוא סבור שהמכילתא לא נצרכה לגזירה שווה שבגמרא, ולדעתו הגזירה שווה אמורה למעט טריפה כוי וכלאים.

דלרב אשי תו לא צריך לשינויי שאני התם דיליף שה שה מפסח, אלא דשה משמע דוקא חי. והא דנכנס אפילו בדמו של פר היינו משום דקרא דכתיב בפר משמע בדמו של פר כדאמר רב אשי אטו בקרני מעייל ליה כו'. ולפי"ז אתי הכל שפיר מ"ש בה' בכורות [צ"ל: בכורים] הטעם משום דשה משמע דוקא חי וכנ"ל, אבל הכא גבי פר מוכח מקרא דאפילו בדמו של פר כדרב אשי. הרמב"ם פסק כדעה שאומרים "בפר ואפילו בדמו של פר" כיון שרב אשי הכריע כך. משהכריע רב אשי כך על פי לשון הפסוק שוב אין צורך לגזירה שווה הלומדת פטר חמור מפסח כיון שמשמעות הביטוי "שֶׁה" היא שהוא בחיים, אלא שענין "פר" הוא יוצא דופן. בכל אופן, לענייננו למדנו, שהדוגמה התאומה לדוגמה שנקט הרלב"ג ל"מקום השלישי" מצויה אף היא בדברי חז"ל (וכן ברמב"ם).

ג. שור שנשחט קודם גמר דינו

כתוב בפרשת משפטים (שמות כא, כח) :

וְכִי יִגַח שׁוֹר אִישׁ אוֹ אֵת אִשָּׁה וְנָתַתְּ סֶקֶל יִסְקַל הַשׁוֹר וְלֹא יֵאָכַל אֶת בְּשָׂרוֹ
וּבָעַל הַשׁוֹר נָקִי.

שור תם שנגח אדם והרגו, דינו סקילה, ובשרו אסור בהנאה. אמנם, איסור זה אינו תלוי בסקילה אלא בגמר דין, דהיינו גם אם לאחר גמר דין וקודם ביצוע הסקילה נשחט השור, בשרו אסור בהנאה¹². השאלה היא: מה הדין אם נשחט השור קודם גמר דינו? כך שנינו במשנה (בבא קמא ד, ח; מד, ב) :

שור שהוא יוצא להסקל והקדישו בעליו – אינו מוקדש; שחטו – בשרו אסור.

ואם עד שלא נגמר דינו הקדישו בעליו – מוקדש; ואם שחטו – בשרו מותר.

¹² ראה בבא קמא מא, א: "ת"ר: ממשמע שנאמר סקל יסקל השור, איני יודע שנבילה היא ונבילה אסורה באכילה? מה ת"ל לא יאכל את בשרו? מגיד לך הכתוב, שאם שחטו לאחר שנגמר דינו – אסור באכילה". וראה גם מכילתא דר"י, עמ' 281-282; מכילתא דרשב"י, עמ' 179. והרלב"ג כתב (פרשת משפטים, חלק ב, ביאור הפרשה כא, כח, עמ' 43): "ואמנם אם שחטו אחר שיגמר דינו – הרי הוא אסור בהנאה, ומי שיאכל כזית מבשרו – לוקה; כי גמר דינו אוסרו בהנאה, לא סקילתו, וזה מבואר מאד". ראה לעיל פרק ב – "המקום הראשון", סעיף ה.

כך פסק הרמב"ם (הלכות נזקי ממון יא, ט):

שור שהמית את האדם והקדישו בעליו – אינו קדוש; וכן אם הפקירו – אינו הפקר; מכרו – אינו מכור; החזירו שומר לבעליו – אינה חזרה; שחטו – בשרו אסור בהנייה.

במה דברים אמורים? אחר שנגמר דינו לסקילה. **אבל עד שלא נגמר דינו – אם הקדישו בעליו הרי זה קדוש, ואם הפקירו הרי הוא מופקר, ואם מכרו – מכור. החזירו שומר לבעליו הרי זה מוחזר, ואם קדם ושחטו הרי זה מותר באכילה.**

לאחר גמר דינו של השור, חל על בשרו של השור איסור הנאה, ואף טרם סקילתו. אבל לפני גמר דינו של השור בשרו של השור מותר בהנאה אם קדם בעליו ושחטו.

מקור ללימוד דין זה אינו מפורש בגמרא שם, וניתן ללמוד מדברי מכילתא דרשב"י (עמ' 178-179):

ולא יאכל את בשרו, מה אני צריך, וכי אין אנו יודעין שהיא נבלה ונבלה אסורה באכילה, מה ת"ל ולא יאכל את בשרו? (מה אני צריך) מגיד שאם שחטו משנגמר דינו בשרו אסור באכילה. **יכול אם שחטו עד שלא נ[ג]מר דינו יהא בשרו אסור באכילה? ת"ל סקל יסקל השור ולא יאכל את בשרו – את שהוא בכלל סקילה בשרו אסור באכילה, ואת שאינו בכלל סקילה בשרו מותר באכילה.**

לפי המכילתא דרשב"י, מקור הלימוד לדין זה הוא מהפסוק "סְקוּל יִסְקַל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכַל אֶת בְּשָׂרוֹ", המלמד שדין איסור הנאה תלוי בסקילת השור, או ליתר דיוק בגמר דינו לסקילה ("בכלל סקילה").

כעת נעניין בדברי הרלב"ג¹³:

והוא מבואר שאין גומרין דינו של שור אלא בפניו, כי אז יתברר לבית דין שזהו השור שהמית¹⁴... ולזאת הסיבה יתבאר שאם קדם האדם ושחטו קודם שיגמר דינו, שהשור הוא מותר באכילה, לפי שלא יתכן שיגמר דינו אחר זה. ועוד,

¹³ פרשת משפטים, חלק ב, ביאור הפרשה כא, כח, עמ' 43.

¹⁴ ראה בבא קמא מה, א, וכרבנן. רמב"ם הלכות נזקי ממון יא, י.

שהתורה אמרה: 'סקול יסקל השור' – שיהיה שור בעת שיגמר דינו לסקולו,

וזה אינו שור...

אכן דין איסור הנאה תלוי בגמר דינו של השור לסקילה, אך יש להוסיף ולבאר מנין שדינו של השור לא יגמר לאחר שנשחט. שני מקורות ללימוד דין זה: א. כיון שגמר הדין צריך שיעשה בפני השור, הרי שאי אפשר לבצעו לאחר שהשור נשחט. ב. הפסוק "סקול יסקל השור", מלמד שצריך שיהיה "שור" בעת גמר דינו לסקילה, וכיון שהשור נשחט אינו שור עוד.

אף על פי שלא צויין בדברי הרלב"ג שלימוד זה מבוסס על "השורשים הכוללים", נראה ברור שכוונתו ללמוד על פי "המקום השלישי".

ד. בא על חמותו לאחר מיתת אשתו

כתוב בתורה בדיני העריות שבפרשת קדושים (ויקרא כ, יד):

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ זָמָה הוּא בְּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהָן וְלֹא

תִּהְיֶה זָמָה בְּתוֹכְכֶם.

מדובר באדם נשוי שבא על חמותו או על בת אשתו¹⁵. הדין הוא: "בְּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהָן"; אולם ודאי שאי אפשר להבין ששורפים את האיש ואת שתי הנשים, שהרי אחת מהן נשואה לו¹⁶. נחלקו תנאים בפשר הכתוב (סנהדרין עו, ב):

תנו רבנן: אתו ואתהן – אותו ואת אחת מהן, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא

אומר: אותו ואת שתיהן.

¹⁵ כתב הרלב"ג בביאורו שם (עמ' 284): "ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה – אמר 'יקח' להעיר שהאחת מהן היא אשתו והשנית היא חמותו או בת אשתו". לשון 'יקח' מורה על נישואין, והפסוק מדבר על שני מקרים: נשא את הבת ובא גם על חמותו; נשא את האם ובא גם על בתה. וראה פרשת אחרי מות בביאור יח, יז (עמ' 217). וראה בהערה הבאה.

¹⁶ כתב הרלב"ג (עמ' 284): "באש ישרפו אותו ואתהן – ידוע כי אשר היא אשתו מהן אינה נשרפת, כי לא עשתה עבירה; ואמנם הרצון באומרו 'ואתהן' הוא – אשר היא בעבירה מהן: אם היא אשה, אם היתה בת אשתו, או 'אמה' אם היתה חמותו". 'ואתהן' מתייחס לשני מקרים שונים: את האשה – אם היתה אמה נשואה לו, או את האם – אם היתה בתה נשואה לו. עיין בספרא קדושים פרק ט, יח; סנהדרין עו, ב ומקבילות. וראה גם פירוש הראב"ד על הספרא שם. רמב"ם הלכות איסורי ביאה ב, ז-ח. וראה עוד תרגום רס"ג על הפסוק (ובהערת ר"י קאפח); רש"י וראב"ע על הפסוק (וראה גם ראב"ע לדברים יז, ה, ועוד).

לאור העובדה שלא יתכן שרבי עקיבא סובר ששתי הנשים נשרפות, מבארת הגמרא במה נחלקו¹⁷:

מאי בינייהו? אמר אביי: משמעות דורשים איכא בינייהו. רבי ישמעאל סבר: אתו ואתהן – אותו ואת אחת מהן, שכן בלשון יוני קורין לאחת, הינא. ואם חמותו מדרשא אתיא. רבי עקיבא סבר, אתו ואתהן – אותו ואת שתיהן, ואם חמותו הכא כתיבא. רבא אמר: חמות לאחר מיתה איכא בינייהו. רבי ישמעאל סבר: חמות לאחר מיתה – בשרפה, ורבי עקיבא סבר: איסורא בעלמא.

לדעת אביי אין מחלוקת הלכתית בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא אלא המחלוקת היא רק ב"משמעות דורשים"; דהיינו שלדעת רבי ישמעאל הפסוק עוסק בשריפת אשה אחת משתי הנשים (כמבואר לעיל), ואילו לדעת רבי עקיבא מדובר באדם שבא על חמותו ועל אם חמותו, והדין הוא ששתיהן נשרפות. ההבדל בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא הוא מהיכן נלמד דין אם חמותו האם "מדרשא אתיא"¹⁸ כדעת רבי ישמעאל, או שאם חמותו כתובה במפורש בתורה כמבואר לעיל¹⁹.

לעומת זאת, לדעת רבא יש מחלוקת הלכתית בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא. המחלוקת היא: מה דינה של אשה שבא עליה חתנה לאחר מיתת בתה. רבי ישמעאל סבר שנידונה בשריפה²⁰, ורבי עקיבא סבר שדין שריפה מתבצע אך ורק כששתי הנשים בחיים, אך אם אשתו מתה יש אמנם איסור לשכב עם אמה אך אם עבר על האיסור אין דין שריפה²¹. הרמב"ם פסק כרבי עקיבא על פי הסברו של רבא (הלכות איסורי ביאה ב, ז-ח):

כיון שקידש אדם אשה נאסרו עליו מקרובותיה שש נשים וכל אחת מהן ערוה עליו לעולם בין כנס בין גירש בין בחיי אשתו בין לאחר מותה, ואלו הן אמה ואם אמה ואם אביה ובתה ובת בתה ובה בנה, ואם בא על אחת מהן בחיי אשתו

¹⁷ בתיקון קל על פי כ"י Florence II-I-9 וכ"י נוספים. ראה רש"י ד"ה "ר' עקיבא": "מפרש ליה התלמוד ואזיל במאי קא מיפלגי, הא ודאי לשרוף את אשתו לא קאמר ר' עקיבא".

¹⁸ ראה בגמרא שם עה, א-ב.

¹⁹ "והכי קאמר: ישרפו אותו ואתהן הן שתי אמהות, כגון לקח את אשה ואת אמה ואם אמה" (רש"י).

²⁰ "דהכי קאמר קרא אפילו אין מתקיימת אלא אחת מהן – תשרף" (רש"י).

²¹ "ר' עקיבא סבר אתהן – שתיהן משמע, והכי קאמר: אם אשתו קיימת תשרף חמותו, ואם לאו – אין כאן עונש שריפה אלא איסור ארור שוכב עם חותנתו" (רש"י).

שניהן נשרפין. בא עליה לאחר מיתת אשתו הרי אלו בכרת ואין בהן מיתת בית דין שני באש ישרפו אותו ואתהן בזמן ששתיהן קיימות שהן אשתו וזו שבא עליה הרי הוא והערוה נשרפין, ובזמן שאין שתיהן קיימות אין שם שריפה.

הרלב"ג על פי דרכו למד דין זה מן המקרא; וכך כתב (עמ' 285):

ולפי שאמר 'אשה' ו'אמה' ואיננה אִם לאחר מיתה, הנה יתחייב מהמקומות הכוללים שתהיינה שתיהן קיימות, ואז יהיו נידונים בשריפה.

ה. הכשרה לקבלת טומאה בשאר משקין חוץ ממים

כתוב בתורה בפרשת שמיני (ויקרא יא, לד):

מִכָּל הָאֲכָל אֲשֶׁר יֹאכַל אֲשֶׁר יָבֹא עָלָיו מֵיִם יִטְמָא וְכָל מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה בְּכָל כְּלֵי יִטְמָא.

מים מכשירים את האוכלין לקבל טומאה, דהיינו אם נרטב אוכל במים ולאחר מכן נגעה בו טומאה, הרי הוא טמא, אך אם קודם מגע הטומאה לא נרטב האוכל במים אינו מקבל טומאה. מה דין משקים אחרים? האם גם משקים נוספים מכשירים לקבל טומאה? כך כתוב בספרא (פרשת שמיני, פרשה ח, א)²²:

יכול אף הדלעת שנפלה לאויר התנור ולא הוכשרה תהא טמאה תלמוד לומר אשר יבוא עליו מים, אין לי אלא מים מנין הטל והיין והשמן והדם והדבש והחלב תלמוד לומר וכל משקה, אי וכל משקה יכול מי תותים ומי רימונים ושאר כל מי פירות תלמוד לומר מים, מה מים מיוחדין שאין להם שם לווי אף אני ארבה הטל והיין והשמן והדם והדבש והחלב שאין להם שם לווי ומוציא את מי תותים ומי רימונים ושאר כל מי פירות שיש להם שם לווי.

הלימוד מבוסס על ריבוי הנלמד מהביטוי "וְכָל מִשְׁקָה". ביטוי זה מלמד שכוונת הביטוי "מים" אינה דווקא למים, אלא הכוונה היא גם למשקים נוספים. אמנם כיון שכתוב "מים" נלמד מזה שאין כוונת הריבוי לרבות את כל המשקים, אלא רק את המשקים שהם

²² מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66. וראה גם שם פרק יא, ו-ז; משנה מכשירין ו, ד; תרומות יא, ב; עוקצין ג, א; חולין לו, א. רמב"ם הלכות טומאת אוכלין א, א-ד; י, א.

כמו מים, דהיינו שאין להם שם לווי. ממילא, יצאו מי פירות שיש להם שם לווי, ונתרבו רק הטל, היין, השמן, הדם, הדבש והחלב, שאין להם שם לווי²³. יש לציין, שלכאורה הביטוי "וְכָל מִשְׁקָה" מתייחס לטומאת משקין ולא להכשרה לקבל טומאה, ועל פי לימוד זה יש לומר שביטוי זה מוסב אחורה ומתייחס להכשרה לקבל טומאה²⁴.

כעת נעיין בדברי הרלב"ג²⁵:

ואמרו 'אשר יבוא עליו מים', למדנו בו שאין האוכל מקבל טומאה אם לא יבוא עליו מים... ולפי שאמר 'מים' בזולת ה"א הידיעה, הנה כל מים במשמע, ולזה יתבאר כי שאר המשקין אשר יזון מהם האדם, ומציאותם מְאֲדִי, הם גם כן מכשירין לקבל טומאה, כמו הטל והיין והשמן והחלב והדבש והדם; ולא יהיו מכשירין מי פירות אחרים זולתם, לפי שאין מציאותם מְאֲדִי ולא יזון מהם האדם לפי הנהוג, ולזה אין להם שם מים כי אם בקישור הפירות ההם להם, כאילו תאמר שהם יִקְרָאוּ מי תותים, מי רמונים. ואולם ששם מים יתכן שיאמר על אלו המינים הוא מבואר ממה שזכרנו בפרשת בראשית, כי הגשם הבלתי-שומר-תמונתו יוחלט עליו שם מים; ולזה תמצא שקראו רבותינו ז"ל מיץ הפירות – "מי פירות"²⁶.

²³ יש לציין שאפשר ללמוד מן הכתובים שכל אחד ממשקים אלו הם "משקה", ראה תוספתא שבת ח, כג-כז: "מנין לדם שהוא משקה שני ודם חללים ישתה. מנין ליין שהוא משקה שני ודם ענב תשתה חמר. מנין לדבש שהוא משקה שני ויניקהו דבש מסלע. מנין לשמן שהוא משקה שני משתה שמנים משתה שמרים. מנין לחלב שהוא משקה שני ותפתח את נאד החלב ותשקהו. מנין לטל שהוא משקה שני וימץ טל מן הגזה".

²⁴ לאור זאת, יש שרצו לקשור לימוד זה עם דעת רבי אלעזר הסובר שאין למשקין טומאה מן התורה כלל, כך כתוב בפירוש קרבן אהרן על הספרא כאן: "סתם כאן ופירש קרא כרבי אלעזר דלקמן דסבר דאין טומאה למשקין כלל מדאורייתא אפילו לעצמן, ופיר' קרא דאמר 'וכל משקה' שהוא מחובר עם אמרו 'מים', וירצה מים וכל מה שיהיה משקה אם יבא על האוכל יטמא האוכל על ידי הכשר זה, ופירושו 'וכל משקה' כל מה שיקרא משקה...". וראה גם התורה והמצוה למלבי"ם על אתר, אות קלה.

²⁵ פרשת שמיני, בביאור יא, לד – עמ' 290-291.

²⁶ ראה למשל משנה תרומות יא, ב; חלה ב, ב; ועוד במקומות רבים. "גשם" = גוף, ראה למשל ר"ש אבן תיבון, פירוש המלות הזרות, עמ' 39: "ו'גשם' וגוף" – שמות באים זה אחר זה על דבר אחד. מלת 'גשם' – ארמית; 'גְּשֵׁמָה' (דניאל ד, ל), ומפני שהיא דומה ללשון הערבי שהוא 'גיסם', אני משתמש בה; והרב ז"ל (=הרמב"ם) משתמש בחבוריו במלת 'גוף'. וראה גם עמ' 42 שם.

הרלב"ג לומד מהמילה "מִים" שאינה מיוחדת, שהכוונה היא ש"כל מים במשמע". כשהתורה רצתה לצמצם את הדין ל"מִים" בלבד, היא הוסיפה יידוע, כך הדגים הרלב"ג²⁷:

השורש התשיעי הוא ששבעה משקין הן שמכשירין האוכלין לטומאה... כי כולם נקראים מים בזולת שם לווי, והתורה לא דקדקה באלו המים ביותר מזה השיעור, ולזה אמר: 'אשר יבוא עליו מים' (ויקרא יא, לד), וכי יִתֵּן מים' (שם יא, לח) בזולת ה"א הידיעה, אך בענין הטבילה אמר: 'בַּמִּים יוּבָא' (שם יא, לב), 'ורחץ בשרו בַּמִּים' (במדבר יט, ז-ח).

"מִים" הוא כינוי לכל משקה שמצוי ונהוג לשתותו, ממילא יצאו מי הפירות "לפי שאין מציאותם מֵאֲדָיִי ולא יזון מהם האדם לפי הנהוג". אולם, גם הטענה, ש"מִים" יכול להיות כינוי לשאר משקים, זקוקה להוכחה. לשם כך הוא מפנה לדבריו בפרשת בראשית, ונעיין בדבריו שם.

בתחילת פרשת בראשית כתוב (בראשית א, א-ב):

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ. וְהָאָרֶץ הִיְתָה תֵהוֹ וְנִבְהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם.

לדעת הרלב"ג, בפסוק השני נזכרים ארבעת היסודות לפי סדרם (מלמטה למעלה²⁸): חושך = עפר²⁹; תהום ומים = מים³⁰; רוח = אויר ואש³¹. אולם המים נזכרים גם בהמשך בבריאת היום השני (בראשית א, ו):

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם וַיְהִי מִבְּדִיל בֵּין מַיִם לְמַיִם.

²⁷ פרשת שמיני, התועלת העשרים וחמשה השורש התשיעי – עמ' 355.

²⁸ ראה למשל רמב"ם הלכות יסודי התורה ג, י: "ברא האל למטה מגלגל הירח גולם אחד שאינו כגולם הגלגלים, וברא ארבע צורות לגולם זה, ואינם כצורת הגלגלים, ונקבעה כל צורה וצורה במקצת גולם זה. צורה ראשונה, צורת האש, נתחברה במקצת גולם זה ונהיה משניהם גוף האש. וצורה שניה, צורת הרוח, נתחברה במקצתו ונהיה משניהם גוף הרוח. וצורה שלישית, צורת המים, נתחברה במקצתו ונהיה משניהם גוף המים. וצורה רביעית, צורת הארץ, נתחברה במקצתו ונהיה משניהם גוף הארץ. נמצא למטה מן הרקיע ארבעה גופין מוחלקין זה למעלה מזה, וכל אחד ואחד מקיף את שלמטה ממנו מכל רוחותיו כמו גלגל. הגוף הראשון, הסמוך לגלגל הירח, הוא גוף האש, למטה ממנו גוף הרוח, למטה ממנו גוף המים, למטה ממנו גוף הארץ. ואין ביניהם מקום פנוי בלא גוף כללי".

²⁹ הרלב"ג דוחה את דברי הרמב"ם (מורה הנבוכים ב, ל), שלדעתו חושך הוא יסוד האש.

³⁰ תהום = החלק התחתון של המים, ומים = החלק העליון שלהם.

³¹ ראה פרשת בראשית, חלק א, ביאור המלות א, ב – עמ' 36-40.

אמנם לדעת הרלב"ג אין המים הנזכרים כאן יסוד המים; כך כתב³²:

רקיע – הוא הגרם השמימי. המים – הוא הגשם הבלתי-שומר-תמונתו אשר
הוא בין קצת הגלגלים לקצת...

"מים" הוא שם לחומר שאינו מוצק, ולכן החומר שבין הגלגלים נקרא "מים". כך כתב גם
במקום אחר³³:

... בין גלגל וגלגל יש גשם בלתי-שומר-תמונתו... והוא אשר נקרא 'מים' בזאת
הפרשה... לדמיון אשר בינו ובין המים בהעדר שמירת התמונה.

את הדמיון למים ביאר הרלב"ג יותר במלחמות ה'³⁴:

... וכבר ייחס בלשוננו הענין הבלתי-עומד-בתכונה-אחת אל המים; אמר:
'כמים הנגרים', 'וימס לבב העם ויהי למים' – הנה ייחס לבבם למים, לרכותו
ולקלות התפעלותו. ולפי זה הענין היה מיוחס למים הגשם אשר אין לו טבע
שישמור תמונתו...

לענייננו למדנו, ש"מים" יכול להיות כינוי לכל נוזל, ואם כן את הפסוק "מִכֹּל הָאֲכָל אֲשֶׁר
יֵאָכֵל אֲשֶׁר יִבּוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא", העוסק בהכשרת אוכלין לקבל טומאה, אין להבין
כמתייחס רק למים, אלא כמתייחס לכל נוזל, כמבואר לעיל.
לימוד זה מבוסס על הגדרת שם "מים", ולכן יש לראותו ככלול ב"מקום השלישי", אף על
פי שלא צויינה הפניה ל"שורשים הכוללים".

³² פרשת בראשית, חלק ב, בביאור א, ו – עמ' 45.

³³ פרשת בראשית, פתיחה לחלק א, בפסקא "וכבר ביארנו" – עמ' 34.

³⁴ מלחמות ה', מאמר ששי, חלק ב, פרק ז.

פרק ה – "המקום הרביעי"

העיקרון העולה מן "המקום הרביעי" הוא שכאשר מתארת התורה פעולה מסויימת, כוונתה שפעולה זו תיעשה **באופן שנהוג לעשותה**. לעיקרון זה נודעות משמעויות רבות הן בתחום אופן ביצוע הפעולה והן בזמן עשייתה. אופן הביצוע אמור להיות באופן המקובל, וזמן העשייה אמור להיות בזמן המקובל. עיקרון זה הוא כעין הכלל התלמודי "דבר הכתוב בהווה" (ראה למשל משנה בבא קמא ה, ז). יתכן גם כן שיש לראות קשר בין עיקרון זה לבין העיקרון "כי התורה לא תביט בדבר זר" (פרשת ויקרא א, יד – עמ' 17) – עיקרון שכתבו כבר הרמב"ם (מורה הנבוכים מאמר שלישי פרק לד) – דהיינו שהתורה אינה מציינת את הנדיר אלא את השכיח והמצוי. יתכן שיש לקשר עיקרון זה גם לכלל "דיברה תורה כלשון בני אדם" (ראה למשל ברכות לא, ב), לאמר: התורה מדברת בשפתם של בני אדם ועל פי מושגיהם. הנחה זו יש לה, כמו בשאר "המקומות", משמעויות הלכתיות. נעיין בלשונו של הרלב"ג (עמ' 7-8):

המקום הרביעי, שהפעולות שזכרה אותם התורה ראוי שיובנו באופן אשר יורגל ענין אלו הפעולות, ובאופן שיהיו בו יותר שלמות. משל מה שביארו לפי המורגל, אומרו: 'ונפל שמה שור או חמור' (שמות כא, לג), אמרו רבותינו ז"ל: "ונפל – עד שיפול כדרך נפילה" (בבא קמא נ, ב; נג, א). ומה שביארו מתנאי הרבה מהפעולות, שיהיו ביום – כי המורגל מהפעולות הוא שיהיו ביום, לא בלילה, עם שבו גם כן תהיינה יותר שלמות. וכן מה שזכרו מהעשותם ביד ימין – כי בזה תהיינה אלו הפעולות יותר שלמות, עם שזה הוא היותר נהוג מהם. ואולם משל מה שביארו לפי הענין שיהיו בו הפעולות יותר שלמות – מה שאמרו בתפילין של יד שהוא ראוי שיהיה כנגד הלב, ותפילין של ראש על המוח, כי באלו המקומות תהיינה אלו הפעולות יותר שלמות, להביא אותנו לתת לבנו ומחשבותינו בענין אלו הפרשיות הנכתבות שם. וכבר נבאר במקומו איך יתבאר שאין כוונת התורה לשים התפילין בבין העינים בעצמם, ועל היד בעצמה. וכאשר היה זה כן, הנה ראוי שנאמר שכוונת התורה שיושמו התפילין במקום שלמעלה מן היד, אשר תהיה בו זאת הפעולה יותר שלמה, ושיושמו

התפילין של ראש על המקום אשר בראש כנגד העינים, אשר בו תהיה זאת הפעולה יותר שלמה.

התורה אינה מבארת תמיד את האופנים שבהם נעשות פעולות, אלא מסתפקת באיזכור הפעולה עצמה. אולם קובע הרלב"ג: "הפעולות שזכרה אותם התורה ראוי שיובנו באופן אשר יורגל ענין אלו הפעולות, ובאופן שיהיו בו יותר שלמות". בעקבותיו נפתח בביאור הדוגמאות שיש להבין את הפעולות הנזכרות בהן "באופן אשר יורגל ענין אלו הפעולות".

א. אופן הנפילה בבור

בדין בור כתוב בתורה (שמות כא, לג):

וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אֹף כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֶּרֶךְ וְלֹא יִכְסֶנּוּ וְנִפְלָ שָׁמָּה שׂוֹר אֹף חֲמוֹר.

אך לא ביארה התורה את האופן שבו נפל השור או החמור לבור, וממילא יש להתלבט האם יש הבדל, למשל, בין מקרה שנפל לפניו לבין מקרה שנפל לאחוריו. כך כתוב במשנה (בבא קמא ה, ו):

נפל לפניו מקול הכרייה – חייב, לאחוריו מקול הכרייה – פטור.

בגמרא שם (נב, ב – נג, א) נחלקו רב ושמואל בהגדרת "לפניו" ו"לאחוריו", לדעת רב בשני המקרים הנפילה היא לתוך הבור וההבדל הוא בכיוון הנפילה, ולדעת שמואל ההבדל הוא בין נפילה לבור (שבמקרה זה חייב בין נפל לפניו ובין נפל לאחוריו) לבין נפילה חוץ לבור. בכל אופן מובא בגמרא שם:

תני רב חנניה לסיועי לרב: 'ונפל' – עד שיפול דרך נפילה, מכאן אמרו: נפל

לפניו מקול הכרייה – חייב, לאחוריו מקול הכרייה – פטור, וזה וזה בבור.

כדי שבעל הבור יתחייב צריכה הנפילה להיות ב"דרך נפילה", ולכן רק אם נפל לפניו חייב, אך אם נפל לאחוריו, אין זה "דרך נפילה" ולכן בעל הבור פטור. כך כתב הרלב"ג גם בביאורו לפרשת משפטים¹:

... אם נפל בבור באופן בלתי ראוי שיפול בו – בעל הבור פטור; כאילו תאמר

שנפל לאחוריו תוך הבור מפני שחרד מקול הכרייה המתחדש שם, כי זה אינו

¹ פרשת משפטים, חלק ג, התועלת העשירי, השורש הששי (עמ' 181).

דרך נפילה. אך אם נפל לפניו בבור בסיבת זאת החרדה – כי זה הוא דרך נפילה.

הדרשה "ונפל" – עד שיפול דרך נפילה" מובאת בגמרא במקום נוסף (שם נ, ב) כטעם לדעת רב הסובר שגובה ברשות הרבים אינו נידון כבור, ועושהו אינו מתחייב כיון שאין זה "דרך נפילה"². אולם הרלב"ג התייחס לדרשה זו ככלל העשוי לבאר גם דינים אחרים, ולכן השתמש בכלל זה כדי לבאר דינים נוספים המופיעים בגמרא שביחס אליהם לא נאמר כלל זה (מובן שהדבר קשור גם להגדרתו את העניין כ"מקום"). כך כתב הרלב"ג³:

וראוי שתדע שלא יתחייב על מיתת שור וחמור אם לא היתה נפילתם לפי הנהוג, רוצה לומר שאם היו קטנים או שוטים או סומים – יתחייב בעל הבור על נפילתם, לפי שאין דרכם להתבונן בדרך אם יש שם מכשול אם לא, ואולם אם היו גדולים ופיקחים – הנה הוא פטור, לפי שדרכם להתבונן בדרכים⁴; אלא אם נפלה הבהמה בלילה⁵, או שדחפה בעל חיים אחר שם⁶, או שהיתה האבן אצל הבור שנתקל בה ונפל⁷, או שנשפכו שם מים אצל הבור והוחלקה שם ונפלה; כי כשהיה הענין על זה התואר יתחייב בעל הבור, כי הבהמה היא כמו אנוסה בזאת הנפילה⁸.

² דין זה מובא בגמרא כנפקא מינה בין רב ושמואל במחלוקתם האם "בור שחייבה עליו תורה – להבלו ולא לחבטו" (כדעת רב) או "להבלו וכ"ש לחבטו" (כדעת שמואל); וראה גם ירושלמי בבא קמא פ"ה ה"ו (ה), ע"א): "... ר' יוחנן וריש לקיש תריהון אמרין אפילו נחבט בקרקעו פטור **דרך נפילה** פטרה תורה". אכן נעיר בקצרה שבמחלוקת זו בין רב ושמואל כתב הרלב"ג כדעת שמואל (פרשת משפטים, התועלת העשירי, השורש הראשון – עמ' 179): "והנה יתבאר שצריך שיהיה בה כדי להמית, מהפרט שזכרה התורה, והוא הבור, כי הוא – לפי מה שיורה עליו הגדר – עמוק עשרה טפחים, והוא עם זה בלתי רחב, ולזה יהיה בו הבל יתכן שימות בו הבעל חיים הנופל שם; וכל שכן אם היה בו עם זה קושי, שיתחבט בו הנופל שם, כי החבט הוא לבדו כלי להמית אף על פי שלא יהיה שם הבל...". לעומת זאת, במחלוקת בעניין נפילה לפניו ולאחריו כתב כדעת רב (כפי שצטטנו למעלה). דברים אלו הם בעקבות הרמב"ם הלכות נזקי ממון יב, יד; יח, וכבר התלבטו רבים ביחס שבין שני הפסקים, ולא נאריך בזה כאן.

³ פרשת משפטים, חלק ג, בביאור כא, לג-לד בפסקא "וראוי שתדע שלא יתחייב" – עמ' 52-53.

⁴ ראה משנה בבא קמא ה, ו (דף נב, א), ובגמרא נד, א-ב, וכשיטת רבא. רמב"ם הלכות נזקי ממון יב, טז.

⁵ כבברייתא בבא קמא נד, ב. רמב"ם הלכות נזקי ממון יב, טז.

⁶ כבתוספתא בבא קמא ו, א, ובברייתא בבא קמא נג, א, וכרבי נתן. רמב"ם הלכות נזקי ממון יב, יט.

⁷ בבא קמא נג, א. רמב"ם הלכות נזקי ממון יב, כ.

⁸ ולפיכך בעל הבור אינו יכול לטעון "בעי ליה עיוני ומיזל". וברמב"ם הלכות נזקי ממון יב, יט: "אע"פ שהיא גדולה ופקחת, כיון שנדחפה הרי היא כמי שנפלה בלילה".

וכן כתב הרלב"ג גם בחלק התועלות⁹:

השורש הששי הוא שלא יתחייב בעל הבור במיתת שור וחמור הנופלים שם אם לא היתה נפילתם ראויה לפי הנהוג. ולזה הוא מבואר שאם נפל שם שור שהוא פיקח ביום – בעל הבור פטור, כי אין דרך השור הפיקח ליפול בבור ביום. אך אם היה סומא או שוטה או קטן, או שנפל שם בלילה, או שדחפו שם בעל חיים אחר – הרי כל אחד מאלו ראוי ליפול בבור... וכן הענין אם הוחלקה במים ונפלה שם. כבר נתבאר זה השורש בחמישי מקמא¹⁰.

בדוגמה זו שעסקנו בה ראינו הן את השימוש ב"מקום הרביעי", והן את העובדה שיסוד "מקום" זה הוא בדברי חז"ל; אולם הרלב"ג הרחיב את השימוש לא רק לעניינים אחרים אלא אף לפרטים הכלולים בעניין הנידון עצמו. נוסף להדגים מקרים שבהם מבאר הרלב"ג על פי ה"אופן אשר יורגל":

ב. חיוב מלאכה בשבת

בעניין איסור מלאכה בשבת, כתב הרלב"ג¹¹:

ולפי שסדר עשיית מלאכה וכליה והתכלית המכוון בה הם לקוחים בגדר המלאכה – ידענו כי מי שיעשה מלאכה בזולת הסידור הנהוג במלאכה ההיא, או בזולת כליה הנהוגים בה, לא יתחייב על המלאכה ההיא העונש המוגבל בזה בתורה. חיוב על עשיית מלאכה בשבת הוא אך ורק על פי הנהוג בעשיית מלאכה זו. על פי כלל זה מבאר הרלב"ג כמה יסודות בחיוב מלאכת שבת, ונסתפק בדוגמה אחת¹²: והמשל, כי מי שהוציא החפץ בזולת האופן הנהוג – לא יתחייב על ההוצאה ההיא, כאילו תאמר ששמהו על רגלו והוציאו, או שהוציאו שנים קופה קטנה. וכן הענין בשאר המלאכות.

⁹ פרשת משפטים, חלק ג, התועלת העשירי, השורש הששי (עמ' 181).

¹⁰ בבא קמא נב, א – נד, ב.

¹¹ פרשת יתרו, חלק ג, בביאור כ, י בפסקא "ולפי שסדר" – עמ' 345.

¹² שם – עמ' 345.

החיוב על הוצאה מרשות לרשות בשבת הוא רק ב"אופן הנהוג", למעט מי שהוציא בדרכים חריגות כמו ברגלו או בשיתוף אדם אחר ללא צורך. אכן, כאמור, הדברים אמורים ביחס לכל המלאכות. וראה גם בחלק התועלות שהוסיף להדגים בעניין מלאכת כותב¹³:
השורש השלישי הוא שהעושה מלאכה בזולת כליה הלקוחים בגדרה, ובזולת התואר המסודר בה – פטור, כמו שנשא המשא ברגלו, או שהוציאו שנים מחט, או שכתב בפיו או ברגלו, או שאחזו שנים קולמוס וכתבו. כבר נתבאר זה בשביעי ובעשירי ובשנים עשר משבת ובמקומות רבים זולתם¹⁴.

ג. עבד עברי שמת אדונו

דינו של עבד עברי הוא שהוא עובד שש שנים¹⁵ או עד שנת היובל (בין אם חל היובל בשש שנות עבודתו¹⁶ ובין אם סרב לצאת לחפשי ונרצע¹⁷). השאלה היא: מה קורה לעבד כשאדונו מת תוך כדי תקופת עבודתו?

שנינו במשנה (קידושין א, ב – דף יד, ב)¹⁸:

עבד עברי נקנה בכסף ובשטר וקונה את עצמו בשנים וביובל ובגרעון כסף.
יתירה עליו האמה העבריה שהיא קונה את עצמה בסימנים. והנירצע ניקנה ברציעה וקונה את עצמו ביובל ובמיתת האדון.

עבד שנרצע יוצא לחפשי כשמת אדונו. מקור הדין התבאר במכילתא דר"י (מסכתא דנזיקין סוף פרשה ב – עמ' 254)¹⁹:

ועבדו – אותו הוא עובד, ואינו עובד הבן.

¹³ פרשת יתרו, חלק ג, התועלת האחד עשר, השורש השלישי – עמ' 377.

¹⁴ לענין הוצאה ברגלו – ראה משנה שבת י, ג (דף צב, א): "... שלא הוציא כדרך המוציאין". רמב"ם הלכות שבת יב, יב-יג. לענין הוצאה בשנים – ראה משנה שבת צב, ב, ובגמרא שם. רמב"ם הלכות שבת א, טו. לענין כתיבה בפיו או ברגלו – ראה משנה שבת קד, ב. רמב"ם הלכות שבת יא, יד.

¹⁵ אלא אם כן הוא מכר את עצמו ליותר משש שנים; ראה קידושין יד, ב. רמב"ם הלכות עבדים ב, ג.

¹⁶ ראה קידושין טו, א. רמב"ם הלכות עבדים ב, ב.

¹⁷ ראה קידושין טו, א. רמב"ם הלכות עבדים ג, ו.

¹⁸ מתוקן על פי כ"י קאופמן.

¹⁹ וראה גם מכילתא דרשב"י (עמ' 164). וראה קידושין יז, ב; כא, ב. רמב"ם הלכות עבדים ג, ז. וראה גם ראב"ע בפירושו הקצר לשמות כא, ו.

ביחס לעבד עברי (שמכרוהו בית דין²⁰) המסרב לצאת כתוב בתורה (שמות כא, ו): "וְהָגִישׁוּ אֲדָנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהָגִישׁוּ אֶל הַדָּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדָנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וְעָבְדוּ לְעַלְמִים". מהמילה "וְעָבְדוּ", המוסיפה כינוי רומז המתייחס לאדון, נלמד שדווקא את האדון הוא עובד, אך אם מת האדון יוצא לחפשי ואינו עובד את יורשיו.

הרלב"ג אף הוסיף סברה לדין זה²¹:

והנה אינו עובד כי אם האדון, לא בנו אם מת האדון, שנאמר: 'וְעָבְדוּ'. וסיבת זה כי אהבתו האדון הניעתהו להשאֵר שָׁם, ובסור הסיבה יסור הדבר המסוֹבֵב ממנה.

מלבד הדיוק בפסוק מוסיף הרלב"ג, שכיון שהסיבה להשארותו של העבד בבית האדון היא אהבת האדון, אין כל סיבה שישאר שם לאחר מיתת האדון – "בסור הסיבה (=האדון) יסור הדבר המסוֹבֵב ממנה (=ההשארות כעבד)"²².

בכל אופן הדברים אמורים ביחס לעבד שנרצע, אולם מה דינו של עבד שמת אדונו בשש שנותיו הראשונות?

כתוב במכילתא דרשב"י (עמ' 160)²³:

יש שנים יעבד' – אף את הבן. יכול אף את היורש, תלמוד לומר 'ועבדך' (דברים טו, יב) ולא את היורש. מה ראית להביא את הבן ולהוציא את [היורש]? [א]חר שריבה הכתוב מיעט; מביא אני את הבן שקם [תחת האב] [ל]יעידה ולשדה אחוזה, [ומוציא אני] את ה[יורש שלא קם] תחת [האב] ליעידה ולשדה [אחוזה].

הפסוק "כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עֲבָרִי שֵׁשׁ שָׁנִים וְעָבַד" (שמות כא, ב) בא לרבות, שהרי אין במילה "וְעָבַד" כל כינוי רומז מצמצם²⁴; אולם הפסוק "כִּי יִמָּכַר לְךָ אֶחֱיךָ הָעֲבָרִי אוֹ הָעֲבָרָה

²⁰ ראה קידושין יד, ב. רמב"ם הלכות עבדים ג, ו.

²¹ פרשת משפטים, סוף חלק א, בסוף הפסקא "והנה העבד" – עמ' 19.

²² כך כתב הרלב"ג גם בחלק התועלות, התועלת הראשון, השורש השנים עשר (עמ' 145-146): "אם מת רבו – אינו עובד יורשיו, שנאמר: 'וְעָבְדוּ' – הוא ולא הבן. ועוד, כי בסיבת אהבתו אדונו נרצע, ותסור זאת הסיבה במות אדונו".

²³ וכעין זה בספרי פרשת ראה פסקא קיח (עמ' 177) ובקידושין יז, ב. וראה מכילתא דר"י סוף פרשה ב (עמ' 254).

²⁴ ראה רש"י לקידושין יז, ב ד"ה "יעבד": "מדלא כתיב יעבדך".

וְעֶבְדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים (דברים טו, יב) בא לצמצם, שהרי המילה "וְעֶבְדְךָ" מלמדת שעובד דווקא את האדון. כיון שיש ריבוי ומיעוט מרבים את הבן וממעטים את היורש (אח למשל), דהיינו שאם מת האדון עובד העבד את בנו, ואינו עובד יורש אחר. השאלה היא כמובן מדוע לרבות בן ולמעט יורש? על כך משיב המדרש: "מביא אני את הבן שקם [תחת האב] [לי]עידה ולשדה אחוזה, [ומוציא אני] את ה[יורש] שלא קם [תחת] [האב] ליעידה ולשדה [אחוזה]". מצאנו מקרים אחרים שבהם דווקא הבן קם תחת אביו ולא היורש – יעידה²⁵ ושדה אחוזה²⁶; וכיון שכך, נלמד שגם במקרה הנידון נרבה בן ונמעט יורש²⁷.
כעת נעיין בדברי הרלב"ג²⁸:

ואם מת האדון – עובד את הבן, כי דינו דין האדון בזה הענין, כמו שביארה התורה בענין האמה שכן האדון קם תחתיו ליעדה. והנה היה זה כן, כי לפי הנהוג תבוא הירושה מהאב לבן, והוא מה שהוא ראוי אם לא ימנע זה מונע; **ולפי שמשפטי התורה יהיו בעינינו לפי הנהוג, לא יִעָתֵק ענין עבדות העבד העברי או האמה העבריה כי אם לבן, לא לאח ולא אל הבת.**

מלבד המקור לדין, שעבד עברי עובד את הבן ולא את היורש, מן הדמיון לדין הסמוך של יעוד אמה, האפשרי רק בבן²⁹, מוסיף הרלב"ג סברא, שדיני התורה נקבעים לפי המצב

²⁵ ראה רש"י לקידושין יז, ב ד"ה "שכן": "שמייעד אמה העבריה בכסף מקנתה ואין צריכה קידושין אחרים, דכתיב (שמות כא): 'ואם לבנו ייעדנה'".

²⁶ ראה רש"י לקידושין יז, ב ד"ה "ולשדה אחוזה": "המקדיש שדה אחוזתו פודה בית כור זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף ואם לא פדאה ומכרה גזבר לאחר אין יכול עוד לפדותה וכשיוצאה מיד הלוקח ביובל מתחלקת לכהנים אבל אם לקחה בנו של מקדיש אינה יוצאה הימנו ביובל להתחלק לכהנים דהכי תניא בערכין (דף כה) ואם לא יגאל את השדה בעלים ואם מכר את השדה גזבר לאחר ולא לבן או אינו אלא לאחר ולא לאח כשהוא אומר לאיש הרי האח אמור הא מה אני מקיים לאחר לאחר ולא לבן ומה ראית לרבות את הבן ולהוציא את האח מרבה אני את הבן שכן קם תחת אביו ליעדה ולעבד עברי".

²⁷ אמנם ישנה לכאורה עדיפות לאח שקם תחת אחיו ליבוס, אך כבר ביארה הגמרא שם "כלום יש יבוס אלא במקום שאין בן, הא יש בן אין יבוס".

²⁸ פרשת משפטים, חלק א, בפסקא "והנה דין זה העבד" – עמ' 12-13.

²⁹ שמות כא, ח-ט: "אם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנָיָהּ אֲשֶׁר לוֹ יַעֲדָה וְהִפְדָּה לְעַם נְכָרִי לֹא יִמְשַׁל לְמִכְרָהּ בְּבִגְדוֹ בָּהּ. וְאִם לָבְנוּ יִיעָדְנָה קְמֹשֶׁפֶט הַבְּנוֹת יַעֲשֶׂה לָּהּ". אמנם ראה קידושין יח, א-ב שהבינו שהפסוק "לְעַם נְכָרִי לֹא יִמְשַׁל לְמִכְרָהּ בְּבִגְדוֹ בָּהּ" מתייחס לאב ולא לאדון, אך ראה רמב"ם הלכות עבדים ד, י שכתב: "אין האדון יכול למכור אמה עבריה ולא ליתנה לאיש אחר, בין רחוק בין קרוב, ואם מכר או נתן – לא עשה כלום, שני לעם נכרי לא ימשול למכרה בבגדו בה", וכתב הלחם משנה שם: "ואע"ג דבבגדו בה כפי הדרשה שדרשו בו

הרגיל והטבעי (= "הנהוג"). לכן, הואיל ובאופן טבעי ירושה עוברת מאב לבנו, ורק במצב בלתי טבעי, כשאין בן, עוברת הירושה לקרוב משפחה אחר, לפיכך אין עבד עברי עובד לאחר מות אדונו אלא את הבן. אכן, גם עצם העובדה שהבן קם תחת אביו ביעוד האמה העבריה, נובע מן הנהוג לגבי ירושה.

וכן כתב הרלב"ג גם בחלק התועלות³⁰:

השורש הששי הוא שאם מת האדון ולא הניח בן, הנה העבד יוצא לחופשי ואינו עובד שאר יורשי האדון. וזה, כי מה שנהוג מהירושה הוא לבן, לא לשאר הקרובים, ולזה הוא מבואר כי כשנמכר לו – לא נמכר לזה התכלית. ועוד, שהבן לבדו מצאנו שהוא קם תחת אביו בזה הענין, לא שאר קרוביו, ולזה אמר באמה העבריה 'ואם לבנו ייעדנה' (כא, ט) – לא לאחיו ולא לשאר קרוביו. ולזה גם כן יתבאר שאין האדון שליט למכור עבדו או לתתו לאחר³¹. וכבר נתבאר זה השורש בראשון מקידושין (יז, ב).

ד. חיוב שור דווקא כשהתכוון להזיק לאדם

בדיני שור שנגח אדם שבפרשת משפטים כתוב (שמות כא, כח-כט):

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וְמֵת סָקוּל יִסְקַל הַשׁוֹר וְלֹא יֵאָכַל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבִעַל הַשׁוֹר נָקִי. וְאִם שׁוֹר נִגַּח הוּא מִתְמַל שְׁלֹשׁ וְהוּעַד בְּבַעְלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ וְהַמִּית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשׁוֹר יִסְקַל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת.

בגמרא איירי באב... מכל מקום אית ליה לרבינו ז"ל ד'לא ימשל למכרה' אכולהו קאי, בין אדון בין אב...". וראה עוד רש"י ורמב"ן על הפסוק. וראה מכילתא דרשב"י, עמ' 166.

³⁰ פרשת משפטים, התועלת הראשון, השורש הששי – עמ' 144.

³¹ כשם שלגבי יעוד וירושה, הבן בלבד הוא אשר קם תחת אביו, כך אין זר יכול להכנס תחת האדון על ידי קניית העבד; כי כשנמכר – לצורך עבודת אדון זה, או לצורך עבודת בנו שקם תחתיו בירושה בדרך כלל. ראה רמב"ם הלכות עבדים ד, י, שם למד זאת מן הדמיון לאמה שבה נאמר: 'לעם נכרי לא ימשל למכרה'. וראה שם ב, יב, שם הביא הכסף משנה את דברי הרלב"ג: "וכתב רבי לוי בן גרשון בפרשת משפטים, שיתבאר מזה שאין האדון שליט למכור עבדו, או לתתו לאחר". והשוה לתורה שלמה מילואים סימן ד אות ז (עמ' רלב). וראה לעיל במבוא ליד הערות 51-55.

אחד התנאים לחיוב שור שנגח אדם הוא שתהיה כוונתו להזיק לאדם³², ולפיכך שנינו (בבא קמא ד, ו – דף מד, א):

נתכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם... פטור.

מקור הדין התבאר במכילתא דרשב"י ביחס למלים "אֶת אִישׁ אוּ אֶת אִשָּׁה" (עמ' 178):
את איש – עד שיהא מתכוין לו, את אשה – עד שיהא מתכוין לה.
אולם הרלב"ג כתב³³:

והנה אין השור חייב מיתה עד שיתכוין להזיק לנפש אדם, וזה יתבאר ממה שאמר אחר זה: 'ואם שור נגח הוא מתמל שלשם והועד בבעליו' (פסוק כט), וזה אמנם יִשְׁלַם כאשר יתכוון להזיק לאדם; אמנם אם נתכוון להזיק לבהמה והזיק לאדם – הנה יהיה היזקו לו במקרה, ומה שזה דרכו לא יתכן שתִּשְׁלַם בו הַעֲדָה, כי הוא לא יגיע אלא על המעט; וזה מבואר מאד.

פסוקים כח-כט עוסקים באותו סוג של נגיחה; פסוק כח עוסק בשור תם שנגח אדם, ופסוק כט בשור מועד שנגח אדם. מקרה של הריגת אדם במצב של כוונה להזיק לבהמה, הוא ענין מקרי אשר הוא נדיר יחסית, ולא סביר שיקרה כן לשור שלוש פעמים; לפיכך מסתבר שפסוק כט העוסק בשור מועד אינו עוסק במצב נדיר זה, אלא בשור ששלוש פעמים התכוון להרוג אדם והרגו, וממילא גם פסוק כח העוסק בשור תם עוסק בשור שהתכוון להרוג אדם והרגו.

הרלב"ג אמנם אינו מציין שדבריו מבוססים על "השורשים הכוללים", אך ברור שדבריו מבוססים על ההנחה, שהתורה עוסקת במצב רגיל ולא במצב נדיר, וכדבריו במקום הרביעי: "שהפעולות שזכרה אותם התורה ראוי שיובנו באופן אשר יורגל ענין אלו הפעולות".

³² ליתר דיוק החיוב הוא כשכוונת השור להזיק למי שהוא חייב סקילה על נגיחתו (למעט גם גוי ונפלים), וכדברי הרמב"ם (הלכות נזקי ממון י, ט): "אין הבהמה נסקלת אם המיתה עד שתתכוין להזיק למי שהיא חייבת עליו סקילה, אבל שור שהיה מתכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם, נתכוון לנכרי והרג בן ישראל, נתכוון לנפלים והרג בן קיימה – פטור מן המיתה...".

³³ פרשת משפטים, חלק ב, בפסקא "וראוי שתדע" – עמ' 42.

ה. קידוש החודש ביום

בהגדרת "המקום הרביעי" ראינו לעיל את דברי הרלב"ג: "ומה שביארו מתנאי הרבה מהפעולות, שיהיו ביום – כי המורגל מהפעולות הוא שיהיו ביום, לא בלילה, עם שבו גם כן תהינה יותר שלמות". נדגים מעט פעולות הצריכות להיות דווקא ביום.

בבבלי סנהדרין (יא, ב) מובאת ברייתא³⁴:

תנו רבנן: אין מעברין את השנה אלא ביום, ואם עיברוה בלילה – אינה מעוברת. ואין מקדשין את החדש אלא ביום, ואם קידשוהו בלילה – אינו מקודש.

ובגמרא שם מבואר מקורו של דין זה³⁵:

אמר ר' אבהו: מאי קרא? 'תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו', איזהו חג שהחדש מתכסה בו – הוי אומר זה ראש השנה, וכתוב: 'כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב', מה משפט ביום – אף קידוש החדש ביום".

הסמיכות בפסוקים בספר תהלים (פא, ד-ה): "תקעו בַּחֲדָשׁ שׁוֹפָר בַּפֶּסַח לְיוֹם חַגְנוּ. כִּי חֶק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב" (בין המילה "בַּפֶּסַח" הרומזת לראש השנה לבין המילה "מִשְׁפָּט" מלמדת שקידוש החודש נעשה ביום. הלימוד נעשה בעזרת המילה "חֶק" הרומזת לחק הנעשה בראש השנה והוא קידוש החודש³⁶, ודינו להעשות ביום כשם שמשפט נעשה ביום³⁷.

³⁴ וראה גם ברכות ל, ב. וראה מכילתא דרשב"י יג, י (עמ' 42): "ומנין שאין מעברין את החדש אלא ביום ואין מקדשין את החדש אלא ביום? ת"ל מימים ימימה". רמב"ם ספר המצוות עשה קנג; הלכות קידוש החודש ב, ח.

³⁵ בתיקון שם האמורא על פי כ"י Florence II-I-9 וכ"י נוספים.

³⁶ ראה רש"י שם ד"ה "הוי אומר": "הוי אומר זה ראש השנה – שחגה בראש חדש הוא, אבל שאר חגים באמצע החדש הם, וכתוב 'כי חק' כלומר חק שישראל עושים באותו חג, דהיינו קידוש החדש, הרי הוא כמשפט...".

³⁷ בענין משפט הנעשה ביום דווקא, ראה משנה סנהדרין ד, א (דף לב, א); ולמקור הדין ראה בגמרא שם דף לד, ב. רמב"ם הלכות סנהדרין והענין המסורין להן ג, ג; יא, א.

הרלב"ג, לעומת זאת, למד דין זה שקידוש החודש נעשה ביום מ"השורשים הכוללים"³⁸:

השורש השני הוא שקידוש החודש לא יהיה אלא ביום, לפי שקיבוץ הבית-דין לקדשו, וקידושם אותו, הוא פעולה מן הפעולות, והם לא יהיו – לפי הנהוג – כי אם ביום, כמו שהתבאר בשורשים הכוללים, ולזה יחוייב שתהיה זאת הקריאה מהם ביום, כמו שנאמר: 'אשר תקראו אתם מקראי קדש' (ויקרא כג, ב); וכבר נתבאר זה בשני ובשלישי מראש השנה (כד, א; כה, ב), ובראשון מסנהדרין (יא, ב).

קידוש החודש נלמד מהפסוק "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדֵי"; קריאה זו שהיא "פעולה מן הפעולות" מצריכה "קיבוץ הבית-דין וקידושם אותו"; וכיון שמבואר במקום הרביעי: "שהפעולות שזכרה אותם התורה ראוי שיובנו באופן אשר יורגל ענין אלו הפעולות", "והם לא יהיו – לפי הנהוג – כי אם ביום", הרי שניתן ללמוד שקידוש החודש נעשה דווקא ביום³⁹. יש לשים לב, שכאן כמו גם במקומות אחרים, מציין הרלב"ג את מקורות חז"ל כמקורות לדבריו, אולם ברור שכוונתו רק לעצם הדין ולא ללימוד עצמו שהוא על פי "השורשים הכוללים".

1. בניית בית המקדש ביום

מובא בגמרא (שבועות טו, ב)⁴⁰:

... אין בנין בית המקדש בלילה, דאמר אביי: מנין שאין בנין בית המקדש בלילה? שנאמר: 'וביום הקים את המשכן' (במדבר ט, טו) – ביום מקימין אותו ואין מקימין אותו בלילה...

³⁸ פרשת בא, חלק ב, התועלת הראשון, השורש השני – עמ' 176.

³⁹ ראה גם פרשת אמור בביאור כג, ד (עמ' 338): "ולפי שזה הענין יהיה בקבלת עדות ובדרישה ובחקירה אם דבריהם אמיתיים לפי מה שאפשר – אם מצד הסכמת העדים קצתם לקצת, אם מצד מה שינאָה מחכמת הכוכבים למה שהעידו – וכמו אלו הפעולות לא יורגל העשותם כי אם ביום; הנה לא תהיה זאת הקריאה כי אם ביום...".

⁴⁰ מתוקן על פי כ"י מינכן 95 וכ"י נוספים.

תיאור נסיעת המחנות במדבר פותח בפסוק "וּבָיִוִם הַקִּיִּם אֶת הַמִּשְׁכָּן כְּסֵה הָעֶגְלוֹן אֶת הַמִּשְׁכָּן לְאַהֲלֵי הָעֵדֻת וּבְעָרְבֵי יְהִיָּה עַל הַמִּשְׁכָּן כְּמִרְאֵה אֵשׁ עַד בִּקְרֹ"; לאור השימוש במילה "וּבָיִוִם" ביחס להקמת המשכן לומד אביי שמקימים את המשכן דווקא ביום ולא בלילה. אמנם קשה לראות בפסוק "וּבָיִוִם הַקִּיִּם אֶת הַמִּשְׁכָּן" מקור המחייב שכל תהליך הבניה יהיה דווקא ביום, בכל אופן כך כתב גם הרמב"ם (הלכות בית הבחירה א, יב):

אין בונין את המקדש בלילה, שני: 'ובימים הקים את המשכן' – ביום מקימין לא בלילה, ועוסקין בבנין מעלות השחר עד צאת הכוכבים...

הרלב"ג לעומת זאת כתב⁴¹:

ועשו לי מקדש – הוא מצות עשה⁴². וזאת העשייה יחוייב שתהיה לשמו יתעלה, שנאמר 'ועשו לי'⁴³. ויחוייב היותה ביום, כמו שהתבאר מהשורשים הכוללים. העשייה ('וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשִׁי') היא "פעולה מן הפעולות", ואם כן לפי הנהוג היא נעשית דווקא ביום. כך כתב גם בחלק התועלות⁴⁴:

השורש הששי הוא שאין בונין בית המקדש בלילה; וזה מבואר מהשורשים הכוללים. ולזה אמר בספר עזרא⁴⁵: 'והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה'⁴⁶. וזה היה ראוי עוד כדי שתהיה מלאכתו יותר שלמה.

בניין בית המקדש דווקא ביום אינה רק "לפי הנהוג" אלא "כדי שתהיה מלאכתו יותר שלמה". כך כתב הרלב"ג גם ב"מקום הרביעי": "ומה שביארו מתנאי הרבה מהפעולות, שיהיו ביום – כי המורגל מהפעולות הוא שיהיו ביום, לא בלילה, עם שבו גם כן תהיינה יותר שלמות".

⁴¹ פרשת תרומה, חלק א, בביאור כה, ח – עמ' 245.

⁴² ראה רמב"ם ספר המצוות עשה כ; הלכות בית הבחירה א, א. ספר החינוך מצוה צה.

⁴³ ראה רש"י שם. וראה תורה שלמה אות עו. אכן דין זה אמור גם ביחס לכלי המקדש, ראה תוספתא מגילה ב, טז (עמ' 352): "כלים שנעשו מתחלתן להדיוט, אין עושין אותן לגבוה. אבנים וקורות שחצבן מתחלה לבית הכנסת, אין בונין אותן בהר הבית". וכעין זה בתוספתא מנחות סוף פרק ט. וראה מה שצויין בתוספתא כפשוטה מועד (עמ' 1158-1160). רמב"ם הלכות בית הבחירה א, כ.

⁴⁴ פרשת תרומה, התועלת הראשון, השורש הששי – עמ' 285.

⁴⁵ ספר עזרא כולל גם את הקרוי ספר נחמיה, ראה נחמיה ד, טז.

⁴⁶ זהו המקור גם לפסקו של הרמב"ם (שצוטט לעיל בפנים): "ועוסקין בבנין מעלות השחר עד צאת הכוכבים", וראה כסף משנה שם.

ה"מורגל" עם ה"שלמות" הם גם הגורמים לקבוצה אחרת של הלכות שלגביהן התנו חז"ל שיעשו דווקא ביד ימין, וכדבריו ב"מקום הרביעי": "וכן מה שזכרו מהעשותם ביד ימין – כי בזה תהיינה אלו הפעולות יותר שלמות, עם שזה הוא היותר נהוג מהם". ונדגים מעט.

ז. רציעה באוזן ימין

בין דיני עבד עברי כתוב בתורה (שמות כא, ה-ו):

וְאִם אָמַר יְאֹמֵר הָעֶבֶד אֶהְבֵּתִי אֶת אֲדֹנָי אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בְּנֵי לֵא אֶצֵּא חֲפָשִׁי.
וְהִגִּישׁוּ אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוּ אֶל הַדָּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת
אָזְנוֹ בַּמְרָצַע וְעָבְדוּ לְעַלְמִים.

עבד עברי אמור לעבוד שש שנים אצל אדונו, ובשנה השביעית לצאת לחופשי. אמנם בעת שהותו של העבד בבית אדונו עשוי האדון לתת לו שפחה כנענית שתלד לו בנים. השפחה והילדים אינם שייכים לעבד אלא לאדונו, ולכן בצאת העבד לחופשי נשארים הם אצל האדון. אהבת האדון או אהבת שפחה וילדים אלו עלולות להיות עילות לטענת העבד שאינו רוצה לצאת לחופשי, ורוצה הוא להישאר עבד בבית אדונו. התורה מאפשרת מצב זה, אך במקרה כזה העבד יירצע באוזנו על ידי אדונו.

ביחס לרציעת האוזן כתוב במכילתא דר"י (מסכתא דנזיקין, פרשה ב – עמ' 253)⁴⁷:

אזנו. בשל ימין הכתוב מדבר; אתה אומר בשל ימין הכתוב מדבר, או אינו אלא בשל שמאל; הרי אתה דן, נאמר כאן אזנו ונאמר להלן אזנו, מה להלן בימין אף כאן בימין.

וכן מובא בגמרא, ביחס למחלוקת תנא קמא ורבי אלעזר בענין השאלה האם מוכר עצמו לעבד נרצע (קידושין יד, ב – טו, א)⁴⁸:

מאי טעמא דתנא קמא, דאמר: מוכר עצמו – אינו נרצע? מיעט רחמנא גבי מכרוהו ב"ד 'ולקחת את המרצע ונתת באזנו', באזנו שלו – ולא באזנו של מוכר עצמו. ואידך? **הוא לגזירה שוה הוא דאתא**; דתניא, רבי אליעזר אומר:

⁴⁷ וראה גם מכילתא דרשב"י (עמ' 163), ספרי פרשת ראה פיסקא קכב (עמ' 181), ירושלמי קידושין נט, ד.

⁴⁸ מתוקן על פי כ"י מינכן 95 וכ"י נוספים.

מנין לרציעה שהיא באזן ימנית? נאמר כאן 'אזן' ונאמר להלן 'אזן', מה להלן ימין, אף כאן ימין.

לגבי טהרת מצורע כתוב בתורה (ויקרא יד, יד; כה):

וְשָׁחַט אֶת כַּבֵּשׂ הָאֲשֶׁם וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּם הָאֲשֶׁם וְנָתַן עַל תְּנוּךְ אֶזְנוֹ הַמִּטְהָר
הַיְמָנִית וְעַל בִּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בִּהֶן כְּגִלּוֹ הַיְמָנִית.

הלימוד הוא על ידי גזירה שווה: כשם שביחס לאזנו של המצורע המיטהר מדובר על האוזן הימנית כמפורש בתורה, כך גם ביחס לאזנו של הנרצע.⁴⁹ לאור דבריו של הרלב"ג ב"מקום הרביעי" אין לו כל צורך בגזירה שווה, וכך הוא כותב⁵⁰:

והנה הרציעה היא בכלי של מתכת, שנאמר: 'במרצע' והיא של מתכת לפי הוראת הגדר⁵¹. ואדוניו בעצמו הוא הרוצע, שנאמר: 'ורצע אדניו'⁵², והיא באוזנו הימנית, כמו שהתבאר בשורשים הכוללים.

ח. הזאת הדם בקרבן חטאת

אחת מפעולות הכהן בקרבן החטאת של כהן המשיח היא ההזאה שבע פעמים לפני ה'; כך כתוב בתורה (ויקרא ד, ו):

וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בְּדָם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לְפָנָי ה' אֶת פְּנֵי פְרֻכֹת
הַקֹּדֶשׁ.

איזו אצבע צריך לטבול הכהן בדם, האם האצבע שבידו הימנית או זו שבידו השמאלית?

⁴⁹ אמנם ראה י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 369-370 שטוען שהכוונה המקורית של הלימוד לא היתה לגזירה שווה פורמלית אלא ל"כעין גילוי מלתא, המגדירה את הסתום על פי המפורש", והאמוראים הם שראו בזה גזירה שווה (אגב, גילת לא העיר על כך שהגמרא בקידושין (שציטטנו לעיל בפנים) קראה ללימוד במפורש גזירה שווה, אבל לפי דרכו דבריו עונים גם על כך). בכל אופן, מבחינת הרלב"ג אין זה מעלה ואין זה מוריד.

⁵⁰ פרשת משפטים, חלק א, בפסקא "והנה העבד אינו נרצע" – עמ' 18-19.

⁵¹ נחלקו בזה ר' יוסי ברי' יהודה ורבי, אם רציעה כשרה בכל דבר או רק בכלי מתכת, והלכה כרבי מחבירו. ראה מכילתא דר"י (עמ' 253), מכילתא דרשב"י עמ' 163-164, ספרי פרשת ראה פסקא קכב (עמ' 180), קידושין כא, ב. רמב"ם הלכות עבדים ג, ט.

⁵² מכילתא דר"י שם: "ורצע אדניו את אזנו למה נאמר? לפי שמצינו בכל מקום ששלוחו של אדם כמותו, אבל כאן הוא ולא שלוחו". מכילתא דרשב"י עמ' 163; ירושלמי קידושין סב, א. רמב"ם הלכות עבדים ג, ט.

כתוב בספרא (דיבורא דחובא פרשה ג, ח – מהדורת פינקלשטיין עמ' 135; מהדורת שושנה, עמ' לא)⁵³:

אצבעו – נאמר כן 'אצבעו', ונאמר להלן 'אצבעו' – מה אצבעו אמורה להלן הימנית, המיומנת שבימין, אף אצבעו אמורה כן הימנית, המיומנת שבימין. הלימוד הוא על ידי גזירה שווה מטהרת מצורע. כך כתוב לגבי מצורע (ויקרא יד, טז):

וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ הַיְמָנִית מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל פְּפוֹ הַשְּׂמָאלִית וְהִזָּה מִן הַשֶּׁמֶן בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה'.

כשם שההזאה בטהרת מצורע היא באצבע הימנית כמפורש בתורה, כך גם בהזאת הדם בקרבן חטאת.

לעומת זאת הרלב"ג כתב⁵⁴:

וטבל הכהן את אצבעו בדם – כבר התבאר מהשורשים הכוללים כי זה האצבע הוא הימני. וכן הקבלה וההולכה והזריקה הם בימין⁵⁵.

גם כאן למד הרלב"ג מ"השורשים הכוללים", כלומר מ"המקום הרביעי", ולא נצרך לגזירה שווה.

מצאנו גם כן בגמרא גזירה שווה כללית לעניין הצורך בימין (זבחים כד, א):

... לית ליה לר"ש ג"ש? והתניא, ר"ש אומר: כל מקום שנאמר יד – אינה אלא

ימין, אצבע – אינה אלא ימין...

⁵³ וראה משנה זבחים ב, א (דף טו, ב), ובגמרא כד, א-ב. רמב"ם הלכות ביאת המקדש ה, יח.

⁵⁴ פרשת ויקרא בביאור ד, ו – עמ' 42.

⁵⁵ כן כתב הרלב"ג גם ביחס להזאת דם חטאתו של נשיא על קרנות מזבח העולה (פרשת ויקרא בביאור ד, כה – עמ' 53): "באצבעו – רוצה לומר הימני. וכן הקבלה היתה ביד הימנית, באופן הנהוג, רוצה לומר בכלי. וזה אמנם יהיה בכלי שרת". ראה ספרא דיבורא דחובא פרק ט, א. וראה גם דבריו שם התועלת השלישי השורש התשיעי – עמ' 89: "ולפי שהקבלה לא תהיה לפי הנהוג כי אם בכלי, וכן ההולכה, הנה יחוייב שתהיה בכלי... והנה הקבלה יחוייב שתהיה בימין כמו שהתבאר מהשורשים הכוללים. ויחוייב גם כן שתהיה ההולכה ברגל, לא בזריקה, כי זה הוא הנהוג ממנה. ואם לא יהיה כל זה בזה האופן שזכרנו, שהוא הנהוג מאלו הפעולות ובו תהיינה יותר שלמות, הנה יהיה הזבח פסול". לעניין הצורך בכלי – ראה משנה זבחים ה, ד (דף נג, ב): "וקיבול דמה בכלי שרת בצפון". רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות ד, ח; ה, א. בעניין הולכה ברגל – עיין זבחים יד, ב – טו, א. רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין א, כג.

לפי זה, דבריו של הרלב"ג ב"מקום הרביעי" אודות הפעולות הנעשות ביד ימין דווקא, "כי בזה תהיינה אלו הפעולות יותר שלמות, עם שזה הוא היותר נהוג מהם"; דברים אלו אמורים גם כנגד גזירה שווה כללית זו. כעת נעבור לדוגמה האחרונה שכותב הרלב"ג לפעולות שלמות.

ט. מקום הנחת תפילין של יד ומקום הנחת תפילין של ראש

התורה השתמשה בביטויים שאינם מוגדרים במדויק לתיאור מקום הנחת תפילין של יד ("עַל יָדְךָ") ולתיאור מקום הנחת תפילין של ראש ("בֵּין עֵינֶיךָ"⁵⁶); אבל לאור המטרה "להביא אותנו לתת לבנו ומחשבותינו בענין אלו הפרשיות הנכתבות שם", יש להבין שהכוונה היא "כנגד הלב" ו"על המוח". לאור מטרה זו מתברר "כי באלו המקומות תהיינה אלו הפעולות יותר שלמות". שלמות הפעולות באה לידי ביטוי בתוצאה שלהן הן מבחינה טכנית (ביום וביד ימין למשל כדלעיל), והן במשמעות הרוחנית של הפעולה. את המשמעות הרוחנית הזו של הנחת התפילין, המורה על מיקומן המדויק, מדגיש הרלב"ג גם בביאורו לפרשת בא⁵⁷:

... ועוד, שכבר יִרְאֶה שהתורה צייתה שיהיו אלו התפילין באלו המקומות כדי

שנשים לבנו ומחשבותינו באלו הפרשיות, כאומרו: 'למען תהיה תורת ה'

בפיך', ולזה ראוי שיהיו תפילין של יד כנגד הלב, ותפילין של ראש כנגד המוח,

כי משם תהיינה המחשבות.

וכן כתב גם בחלק התועלות שם⁵⁸:

השורש הששי הוא שיונחו תפילין של ראש במוח כנגד בין העינים, והוא

המקום שמוחו של תינוק רופס; ותפילין של יד במרפק, והוא הפרק שהוא בין

הכתף והזרוע, באופן שיהיו כנגד לבו כשיהיה מרפקו אצל צלעיו, **כדי שתהיה**

בזה הערה שיהיו הדברים האלה על לבנו ומחשבתו תמיד; כבר ביארנו זה

מלשון התורה באומרו 'והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך' (יג, ט) אצל

⁵⁶ שמות יג, ט; טז; דברים ו, ח. "על ידכם", "בין עיניכם" – דברים יא, יח.

⁵⁷ פרשת בא, חלק ב, בביאור יג, ט – עמי 169.

⁵⁸ התועלת העשרים ותשעה והשלושים, השורש הששי – עמי 216.

ביאורנו לזה הפסוק, וכבר נתבאר זה בעשירי מעירובין (צה, ב) ובשלישי ממנחות (לז, א-ב)⁵⁹.

אמנם יש לציין, שהקטע המצוטט מהביאור לפרשת בא, המתאר את השלמות הרוחנית של פעולת ההנחה כנגד הלב וכנגד המוח, הוא סופו של ביאור בעניין זה, המוסיף ומרחיב אודות השלמות של מקום הנחת התפילין כנגד הלב וכנגד המוח גם מן הבחינה הטכנית; ואלו דבריו⁶⁰:

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 בהם 'ולזכרון בין עיניך', 'ולטוטפת בין עיניך'; וזה, כי אין שם מקום יתכן שיונחו בו; **עם שהם יהיו סְנֵרִים בעינינו, רוצה לומר שכבר ימנעונו מראיית הדברים כהוגן**; עם שזה יהיה דבר יביא אותנו להיות ללעג ולשחוק לשאר העמים, וזה הפך כוונת התורה כאומרו: 'כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים' (דברים ד, ו); ולזה יהיה הרצון באומרו 'בין עיניך' – על הראש, כנגד המוח, שהוא כנגד העינים, ואל זה המקום כוון באומרו: 'ולא תשימו קרחה בין עיניכם' (דברים יד, א), והוא המקום שמוחו של תינוק רופס. ויהיה הרצון באומרו 'על ירך' – על גובה היד גם כן, והוא בפרק האמצעי, בין הכתף לזרוע.

לא יתכן, טוען הרלב"ג, שתהיה כוונת התורה להנחת התפילין על כף היד ('על היד בעצמה') "כי זה יזיק מאד לפעולותינו". כמו כן, לא יתכן שתהיה כוונת התורה להנחת התפילין בין העינים ממש, הן מבחינה טכנית ('שהם יהיו סְנֵרִים בעינינו, רוצה לומר

⁵⁹ כך סיכם את הדברים הרמב"ם (הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ד, א-ג): "היכן מניחין התפילין, של ראש מניחין אותן על הקדקד, שהוא סוף השיער שכנגד הפנים, והוא המקום שמוחו של תינוק רופס בו. וצריך לכוון אותן באמצע, כדי שיהיו בין העינים, ויהיה הקשר בגובה העורף, שהוא סוף הגולגולת. ושל יד קושר אותה על שמאלו על הקיבורית, והוא הבשר התופח שבמרפק שבין פרק הכתף ובין פרק הזרוע, שנמצא כשהוא מדבק מרפקו לצלעיו תהיה תפילה כנגד ליבו, ונמצא מקיים 'והיו הדברים וכו' על לבבך'... ומקום קשירת התפילין ומקום הנחתן מפי השמועה למדום". וראה עוד בדברי הרלב"ג בפרשת ואתחנן בביאור ו, ח, ובתועלת הששי שם.

⁶⁰ פרשת בא, חלק ב בביאור יג, ט – עמ' 168.

שכבר ימנעונו מראיית הדברים כהוגן"), והן מבחינה אסטטית "שזה יהיה דבר יביא אותנו להיות ללעג ולשחוק לשאר העמים". לכן, יש הכרח להבין שכוונת התורה להנחת התפילין במקומות שלא יפריעו לפעול, ושלא יהיו זרים ומוזרים בעיני המתבונן. המסקנה היא בהכרח: כנגד הלב וכנגד המוח. אמנם הרלב"ג אינו מציין שלמד זאת על פי השורשים הכוללים, אך ניתן בהחלט לראות את דבריו כנובעים מן "המקום הרביעי". את המקום המדויק להנחת תפילין של ראש, שהוא "על הראש, כנגד המוח, שהוא כנגד העינים" למד הרלב"ג (בעקבות חז"ל) מהפסוק "בְּיָמֵי אֶתְּם לֵה' אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִתְגַּדְּדוּ וְלֹא תִשְׂיֵמוּ קִרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לְמֵת" (דברים יד, א), כשם ש"בֵּין עֵינֵיכֶם" האמור שם הכוונה היא "בגובה שבראש מקום שעושה קרחה" אף כאן כן⁶¹. מעניין, שהרלב"ג לומד דינים נוספים בעניין התפילין מ"המקום הרביעי", ונציין אחד מהם:

י. הנחת תפילין על יד שמאל

מקור הדין להנחת תפילין על יד שמאל דווקא התבאר במכילתא דר"י (מסכתא דפסחא, פרשה יז, עמ' 67)⁶²:

על ידך – זה שמאל, אתה אומר זה שמאל או אינו אלא ימין? אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר, שני: 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים וגו' (ישעיהו מח, יג), ואומר: 'ידה ליתד תשלחנה וימינה להלמות עמלים' (שופטים ה, כז), הא אינו יד בכל מקום אלא שמאל. ר' נתן אומר וקשרתם וכתבתם מה כתיבה בימין אף קשירה בימין.

⁶¹ ראה מנחות לו, ב. וראה גם מכילתא דר"י מסכתא דפסחא, פרשה יז, עמ' 66-67. יש להדגיש שאין הכוונה בלימוד זה לגזירה שווה, אלא להגדרה מדויקת של המקום הקרוי "בין עיניכם"; וכיון שאנו רואים שהתורה משתמשת בכינוי זה ביחס למקום שהוא ב"גובה שבראש" הרי שניתן ללמוד זאת גם ביחס למופע נוסף של הביטוי (ראה לעיל בפרק זה, סעיף ז, הערה 49). עוד יש לציין שמלבד שימוש זה של הרלב"ג בדעה המובאת במקורות חז"ל, מוסיף הרלב"ג בדבריו שם (עמ' 168-169) לביאורו דעה נוספת המובאת במקורות הנ"ל: "וכבר יתבאר גם כן כי תפילין של יד אינם מונחים על היד בעצמו, שנאמר: 'והיה לך לאות על ידך', רוצה לומר שיהיה לו לבד לאות; ואם היה על היד בעצמו – היה לאות לו ולאחרים, כי כולם יראו אלו התפילין, כמו שביארו זה במכילתא".

⁶² ראה מנחות לו, ב – לו, א.

שתי דעות הובאו במכילתא :

א. המילה "יד" פירושה יד שמאל דווקא, ולכן הביטוי "וּקְשַׁרְתֶּם לְאוֹת עַל יָדְךָ" מתבאר כקשירה על יד שמאל דווקא⁶³.

ב. הביטוי "וּקְשַׁרְתֶּם" בעניין מצוות מזוזה, המופיע בסמוך לביטוי "וּקְשַׁרְתֶּם" מלמד שכשם שכתובה בימין כך קשירה בימין, "וכיון דקשירה בימין, הנחה בשמאל היא"⁶⁴. הרלב"ג כתב כעין הדעה השניה אך בשינוי על פי דרכו⁶⁵:

וראוי שתדע כי תפילין של יד יחוייב שיהיו ביד השמאלי; וזה, כי כבר אמר בהם: 'וקשרתם לאות על ידך' בפרשת 'שמע', ובפרשת 'והיה אם שמע', ופועל הקשירה הזאת הוא לפי הנהוג ביד הימני, כמו שהתבאר מהשורשים הכוללים, ולזה יחוייב שיהיו תפילין של יד ביד השמאלי, כי לא יתכן שיקשור אותם היד הימני אם היו התפילין ביד הימני, וזה מבואר בנפשו.

העובדה שהקשירה נעשית ביד ימין אינה נובעת מן הלימוד מן הכתיבה הסמוכה לה, אלא כך הוא "לפי הנהוג"; וכיון שכך נהוג הרי שעל פי "השורשים הכוללים" (דהיינו "המקום הרביעי") כך גם יהיה בפעולת קשירת התפילין. מכאן נובע שהקשירה תבצע על היד השמאלית. מכאן נובע גם דינו של האיטר הקושר ביד שמאל ולכן מניח על יד ימין. כך כתב הרלב"ג בהמשך שם :

ומזה יתבאר שמי שהוא איטר יד ימין, יחוייב שיניח התפילין ביד הימני, כי לא יקשור באופן שלם כי אם בידו השמאלית, והפעולות התוריות ראוי שתעשינה באופן שתהיינה בו יותר שלימות, כמו שהתבאר מהשורשים הכוללים⁶⁶.

⁶³ בהמשך המכילתא שם הובאו דברי אבא יוסי החרם שהראה ש"מצינו שהימין קרויה יד", וראה בגמרא מנחות לז, א שחילקו בין "יד ימין" ל"יד" סתם שהיא שמאל.

⁶⁴ מנחות לז, א. בגמרא שם מובאת גם דעה בברייתא שמקור הלימוד ליד שמאל הוא מהמילה "ידכה" (ולא "ידך").

⁶⁵ פרשת בא, חלק ב, בביאור יג, ט – עמ' 169.

⁶⁶ ראה מנחות לז, א: "ת"ר: אטר מניח תפילין בימין שהוא שמאלו". וראה בכל הענין גם 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 ימין. כבר נתבאר זה בשלישי ממנחות (לו, ב – לז, א)".

פרק ו – "המקום החמישי"

"המקום החמישי" עוסק בשאלת היקף תחולת הדין הנזכר בתורה: באלו מקרים נאמר הדין ובאלו מקרים לא. התורה תיארה דין מסוים ועלינו להסיק מתוך עיון בפסוקים מה הם התנאים ההכרחיים לקיומו של הדין, שבלעדיהם לא יחול הדין. ההבחנות המוצעות הן על פי "תארים" או על פי "פעולות" או על פי "הדברים הנלוים". כאשר התורה מתארת מושג בפרשיה הלכתית בתואר מסוים הרי שמשמעות רבה נודעת לכך. **התואר** מלמד על תנאי תחולתו של הדין. רק כאשר המושג מתאים לתואר שבו תיארה אותו התורה יחול הדין. הוא הדין לגבי **פעולות** שעשה מישהו או פעולות שנעשו בו. לעתים פעולות אלו הן פעולות הכרחיות, ולכן העדר היכולת לבצען מלמד על אי תחולתו של הדין. הוא הדין לגבי **ההקשר** שבו נאמר הדין, ממנו יש ללמוד גם כן על תנאי תחולתו של הדין. עיקרון זה חשוב מאד, כיון שמדרכה של התורה לקצר בלשונה, ולכן לא תפרט התורה את תנאי תחולת הדין, אלא תסמוך על עירנותם של הקוראים להסיק תנאים אלו מן "התארים" מן "הפעולות" ומן "הדברים הנלוים".

נעיין בלשונו של הרלב"ג (עמ' 8):

המקום החמישי הוא שכבר יתאמת לנו הנושא אשר בו המאמר, **מהתארים** אשר יתואר בהם; **ומהפעולות** הנזכרות בו, או ההפעליות; **ומהדברים הנלוים** למאמר ההוא. וכל שכן בענינים הגדולים – כמו הקרבנות והטלת העונשים – שכבר נקפיד בהם בכל אלו הצדדים, להרחיק שלא יעשו אלו הדברים הגדולים כי אם במקום שהגבילה התורה, בעבור מה שיהיה בהם מההפסד והמרי אם יעשו בזולת מקומותיהם. כי אולי זכרה התורה בזה הדין אלו התארים כדי שנבין מהם באיזה מהנושאים יהיו דבריה, כי כמו כן יעשו החכמים בלשונותיהם לקצר המאמר שלא יצטרך להם לזכור עם הנושא כל התנאים אשר צריך שיותנו בו.

התורה מקצרת בלשונה "כי כמו כן יעשו החכמים בלשונותיהם", אולם על ידי שימוש בתארים מסויימים בדווקא היא מביעה את רצונה. תפקידו של הקורא בתורה להיות קשוב לא רק לתוכן הכללי של החוק אלא גם לדרכי ההבעה; משמעות רבה נודעת הן

לשימוש בתארים מסוימים בדווקא, לשימוש בפעולות, ולהקשר הכללי של החוק ("הדברים הנלוים"). הרלב"ג מדגיש שהתעלמות מפרטים אלו עלולה להיות חמורה ביותר כי "בענינים הגדולים כמו הקרבנות והטלת העונשים" במיוחד, ישנה חשיבות גדולה להקפדה שהוראת התורה תתקיים בדיוק במקום בזמן ובאופן שבו חפצה התורה. עשייתם במקום או בזמן או באופן אחר יש בה "מההפסד והמרי", כלומר הפסד של המטרה שאותה רצתה התורה שנשיג על ידי הקיום, וכן מרי במצוות ה' על ידי קיום שונה מרצון ה'¹. הרלב"ג מדגים כל אחת משלוש האפשרויות שהציג (התארים, הפעולות והדברים הנלוים), ואנו נבאר את דבריו ונוסיף להדגים שימוש בהן.

א. גילו של בן סורר ומורה

כתוב בתורה (דברים כא, יח) :

כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרֵה אֲיִנְנוּ שִׁמְעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וַיִּסְרוּ אוֹתוֹ
וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם.

בביאור המושג "בן", שהוא אשר נידון כסורר ומורה, שנינו במשנה (סנהדרין ח, א – דף סח, ב) :

בן סורר ומורה, מאימתי נעשה בן סורר ומורה? משיביא שתי שערות ועד שיקיף זקן התחתון ולא העליון אלא שדברו חכמים בלשון נקיה שנאמר: כי יהיה לאיש בן – בן ולא בת, בן ולא איש. הקטן פטור שלא בא לכלל מצות.

זמן זה שבו הוא נעשה בן סורר ומורה בכל מקרה אינו עולה על שלשה חדשים (שם סט, א) :

¹ דברים אלו של הרלב"ג מזכירים את דברי ריה"ל בספר הכוזרי ש"שורש האמונה הוא שורש המרי" – "כי הדברים אשר יכינו לקבל הרשמים ההם האלהיים אינם ביכולת אדם ולא יוכלו לשער כמותם ואיכותם, ואם ידעו עצמם לא ידעו זמניהם ומקומותם וחבורם והזמון להם, צריך בזה אל ידיעה שלימה מפורשת תכלית הביאור מאת האלהים. ומי שהגיעו הדבר הזה וקיים אותו על גבולו ותנאיו בלב שלם, הוא המאמין. ומי שהשתדל לתקן הדברים לקבל הענין ההוא במחקר וסברות והקשות ממה שימצא בספרי החוזהים, הורדת הרוחניות ועשיית הטלסמאות, הוא הממרה, כי הוא מקריב הקרבנות ומקטיר הקטורות מהקשה וסברא, ואיננו יודע אמתת מה שראוי, וכמה, ואיך, ובאיזה מקום, ובאיזה עת ומי מבני אדם, ואיך ראוי להתעסק בענין ההוא וענינים רבים ספורים יארך" (ראה ספר הכוזרי מאמר ראשון אותיות עז-עט) .

אמר רבי כרוספדאי אמר רבי שבתאי: כל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא שלשה חדשים בלבד. – והאנן תנן: משיביא שתי שערות ועד שיקיף זקן! – הקיף זקן – אף על גב דלא מלו שלשה חדשים, מלו שלשה חדשים – אף על גב דלא הקיף.

זמנו של בן סורר ומורה הוא משיביא שתי שערות עד שיקיף זקן התחתון או עד שלושה חדשים, הזמן המוקדם שבהם². זמן זה הוא הזמן שבו יצא הבן מכלל קטן והגיע לכלל איש (שם סח, ב):

אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא וכי יהיה לאיש בן – בן הסמוך לגבורתו של איש.

דרשה זו ביאר רש"י שם כך: "לכשיגיע לכלל איש הבן הזה, קורא לו הכתוב בן סורר ומורה". הפסוק מתפרש כאילו כתוב וכי יהיה בן לאיש³, דהיינו בזמן הוייתו של הבן לאיש, נידון כבן סורר ומורה. כך ביאר הרלב"ג את הפסוק (פרשת כי תצא בביאור כא, יח):

כי יהיה לאיש בן – אין הכוונה במה שאמר 'לאיש' אבי הבן הזה; שאם היה כן היה אומר "אינו שמע בקולו ובקול אמו" לא 'אינו שמע בקול אביו'. ולזה יהיה הרצון בזה שיגיע הבן הזה למדרגה שיהיה לאיש, וזהו תכף שהגדיל ויצא מכלל קטנות.

הרלב"ג מוכיח שאכן ה'איש' המוזכר בפסוק אינו אביו של הבן אלא מצבו של הבן הנזכר; אילו הכוונה היתה לאביו של הבן היתה התורה משתמשת בכינוי רומז אליו ולא מזכירה אותו שנית ('אָבִיו'). מכאן שהפסוק "כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֶּן" הוא, כאמור, תיאור תהליך התבגרותו של הבן הנעשה לאיש.

² ראה רלב"ג פרשת כי תצא פרק כא לאחר פסוק כא: "ולפי שזה (=הקפת השערות את כל הגיד) ישלם לפי הנהוג בשלשה חדשים, הנה לא יהיה ימי סורר ומורה כי אם שלשה חדשים. ואם תתאחר בו יותר צמיחת אלו השערות הנה נלך בזה לפי הנהוג על דרך הטבע; ואם תמהר לו נשפוט להקל, שכיון שנשלמה היותו לאיש הנה אינו נסקל".

³ ראה בהמשך הגמרא שם, וברש"י שם.

לאור זאת נעיין בדרשה המובאת בגמרא (שם סט, א) :

תנא דבי רבי ישמעאל : בן ולא אב.

בן שהוא אב אינו נידון כסורר ומורה. אמנם, מכיון שזמנו של בן סורר ומורה הוא לכל היותר שלושה חדשים, תלו בגמרא את משמעותה של דרשה זו בשאלה אם קטן מוליד או לא : לפי מי שסובר שקטן מוליד, מדובר שהעיבור היה לפני שהבן הביא שתי שערות והלידה היתה לפני שהקיף זקנו, וכיון שבן זה הוא אב אינו נידון כסורר ומורה. לעומת זאת לפי מי שסובר שקטן אינו מוליד וממילא העיבור היה לאחר שהביא הבן שתי שערות, נצטרך לבאר דרשה זו כדברי רב דימי בגמרא שם :

כי אתא רב דימי אמר : אמרי במערבא בן ולא הראוי לקרותו אב.

וביאר רש"י שם :

אלא כי אתא רב דימי – פרשה לדתנא דבי ר' ישמעאל **דאתא לאשמועינן האי דר' כרוספדאי**, דמי שעברו עליו שלשה חדשים לאחר שהביא שתי שערות – פטור, והכי קאמר : בן ולא הראוי להיות אב, והיינו לאחר שלשה חדשים אחר שהביא שערות שראוי להיות העובר ניכר אם היה בא על האשה משהביא שתי שערות והיא מתעברת.

כוונת דרשתו של רבי ישמעאל אינה להוציא בן שהוא אב בפועל, אלא בן "הראוי לקרותו אב" דהיינו שעברו עליו שלושה חדשים מאז שהביא שתי שערות, ואילו היה בא על אשה והיתה מתעברת היה עובר ניכר. נמצא שרבי ישמעאל ורבי כרוספדאי כוונו לדבר אחד להורות ש"כל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא שלשה חדשים בלבד".

כך פסק הרמב"ם (הלכות ממרים ז, ו) :

כל ימיו של בן סורר ומורה אינם אלא שלשה חדשים מאחר שיביא שתי שערות, **לפי שאפשר שתתעבר אשתו ויהיה עובר ניכר בשלשה חדשים**, ונאמר 'כי יהיה לאיש בן סורר ומורה', **ולא אב סורר ומורה**. הא למדת שאם הקיף השיער את כל הגיד קודם שישלים שלשה חדשים, הרי זה פטור.

דוגמה זו בדיוק נקט הרלב"ג (עמ' 8) :

משל מה שינדע בזה מצד התארים – מה שנאמר בבן סורר ומורה 'בן', למדנו מזה שהנושא אשר ידבר בו הוא אשר מדרכו שיהיה בן, ואי אפשר בו שיהיה אב; וזה אמנם אצל היותו לאיש, כי לא יענש הקטן. השימוש בתואר "בן" מלמד ש"אי אפשר בו שיהיה אב", דהיינו קודם שעברו עליו שלושה חדשים מעת שהביא שתי שערות⁴. למדנו, אפוא, שלכל הפחות חלק מהגדרת "המקום החמישי" לקוח מדברי חז"ל, אולם הרלב"ג על פי דרכו הפך את הלימוד המקומי לכלל ושיכלל ופיתח את הדברים. כעת נעבור לקטגוריה שבה "יתאמת לנו הנושא... מהפעולות הנזכרות בו או ההפעליות".

ב. בן סורר ומורה שאינו נידון ככזה

פעילים מרכזיים בפרשת בן סורר ומורה הם הוריו של הבן; כך כתוב בתורה (דברים כא, יט-כ) :

וְתִפְּשׂוּ בּוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אֹתוֹ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל שַׁעַר מִקְּמוֹ. וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמְרֵחַ אֵינָנוּ שְׁמַע בְּקִלְנוּ זֹלֶל וְסָבָא.

מתיאור הפעולות שמבצעים הוריו של הבן, כפי שמתואר בפסוקים, למדו חז"ל שפעולות אלו הן הכרחיות, דהיינו שאם אין ביכלתם של שני ההורים לבצע את הפעולות המתוארות, אין בנם נידון כבן סורר ומורה. כך שנינו (משנה סנהדרין ח, ד – עא, א) :

⁴ ראה פרשת ויצא, חלק ב, ביאור הפרשה בפסקא "והנה הוכרחתי לפרש" – עמ' 382-383: "ולפי המנהג הטבעי הנה היו ליהודה שלש עשרה שנה קודם שתהר אשתו". וראה פרשת שמיני פרק יא אחרי פסוק כב, עמ' 276-277: "... ומפני זאת הסיבה בעינה תמצא באדם שאינו ראוי להוליד כלל עד הגיעו לשלש עשרה שנה ויום אחד, כי לא יתחזק על טוב בישול הזרע כראוי, לרוב המזון שיצטרך לו לגידול גופו. וגם אחרי כן לא תהיה הולדתו שלימה עד הגיעו לעשרים שנה, כי אז יתחזק באופן שלם על בישול הזרע, למיעוט הגידול הנמצא בו אז, ולשלמות טבעו בזה העת. ולזה לא יכנס האדם בגבול מצות פריה ורביה עד הגיעו לעשרים שנה, כמו שביארנו בפרשת בראשית" (ראה פרשת בראשית, חלק ו, א, כח, השורש השלישי – עמ' 76). וראה פרשת קדושים בביאור כ, י (עמ' 282-283): "ואיש אשר ינאף את אשת איש – כבר התבאר כי הניאוף ישלם משיהיה הבועל בן תשע שנים ויום אחד; ואמנם ראוי שתדע כי האישות לא ישלם למי שאינו בן שלוש עשרה שנה ויום אחד, כי קודם זה אין זרעו ראוי להולדה, ואף על פי שהוא ראוי לביאה מהיותו בן תשע שנים ויום אחד; וכבר התבאר זה במקומות הכוללים; ולזה לא יתחייב מיתה על אשת קטן". [יש לשם לב שהרלב"ג משתמש כאן בביטוי "מקומות כוללים" ביחס לעיקרון הלכתי ולא פרשני; להלן בפרק יא נקדיש לענין זה דיון נרחב (אם כי נעסוק בדוגמאות אחרות)].

היה אחד מהם גידם או חגר או אלם או סומא או חרש אינו נעשה בן סורר ומורה שנאמר: 'ותפשו בו אביו ואמו' – ולא גדמין, 'והוציאו אותו' – ולא חגרין, 'ואמרו' – ולא אלמין, 'בננו זה' – ולא סומין, 'איננו שומע בקולנו' – ולא חרשין.

וכך פסק הרמב"ם (הלכות ממרים ז, י):

היה אחד מהן גידם או חיגר או אילם או סומא או חרש, אינו נעשה בן סורר ומורה, שנאמר 'ותפשו בו', ולא גידמין, 'והוציאו אותו', ולא חגרין, 'ואמרו', ולא אילמין, 'בננו זה', ולא סומין, 'איננו שומע בקולנו', ולא חרשים.

לשני הוריו של הבן חייבת להיות יכולת לתפוס בו, להוציא אותו, לומר לזקני העיר את הדיווח אודות בן "זה"⁵ שאיננו שומע בקולם⁶. כך כתב הרלב"ג⁷:

ולא ינהג זה (=דין בן סורר ומורה) אלא כשיהיו לאביו ולאמו ידים לתפוש ורגלים ללכת ולשון לדבר ועינים לחזות, שנאמר: 'ותפשו בו אביו ואמו והוציאו אתו... ואמרו בננו זה. ולפי שהם מרגישים שהוא אינו שומע בקולם, למדנו שאינם חרשים.

הרלב"ג הולך לגמרי בעקבות חז"ל, הן בדין והן בדרך היסק הדין. אמנם הרלב"ג אינו מציין לימוד זה כנלמד מ"השורשים הכוללים" אך אין ספק בכוונתו כיון שדוגמה זו כתב הרלב"ג ב"מקום החמישי" (עמ' 8):

משל מה שינדע **מהפעולות** הנזכרות בו – מה שאמר בבן סורר ומורה: 'ותפשו בו אביו ואמו', למדנו מזה שכבר יחוייב שיהיה להם ידים יתכן שיתפשו אותו בהם, ואם לא – לא יהיה הבן נידון בדין סורר ומורה.

גם הדוגמה לקטגוריה השניה ב"מקום החמישי" (כמו הדוגמה לקטגוריה הראשונה) מועתקת מדברי חז"ל, אך גם כאן הרלב"ג הפך דוגמה זו לעקרון והשתמש בו גם במקומות שחז"ל לא השתמשו בו.

כעת נעבור לקטגוריה שבה "יתאמת לנו הנושא... מהדברים הנלוים למאמר ההוא".

⁵ "משמע שרואים אותו" – רש"י.

⁶ "אינן יודעין אם קבל דבריהם אם לאו, שאם אמר להם איני מקבל – אינן שומעין לו..." – רש"י.

⁷ פרשת כי תצא פרק כא לאחר פסוק כא.

כך הדגים הרלב"ג:

משל מה שינדע מהדברים הנלויים למאמר ההוא – מה שאמר בכהן משיח:
'אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם', שכבר ידענו החטא ההוא אשר בו
יביא זה הקרבן, ממה שפירש בזה הענין בחטא העם, במה שאמר: 'ואם כל
עדת ישראל ישגו'. וכן ידענו ביאור שם ה"נשיא" הנזכר בזאת הפרשה
מהענינים הנלויים לו; וזה, שכבר מצינו הענינים הנלויים לו כוללים לישראל,
ומשותפים באופן מהאופנים; כי הכהן המשיח לא יהיה ממנו אלא איש אחד
והוא משותף לכל ישראל והעליון על שאר הכהנים, וכן חטא העם הוא משותף
גם כן לכל ישראל ולבית דין הגדול העליון על שאר השופטים אשר בכל שער
ושער. ולזה יהיה הרצון בזה ה"נשיא" – המלך שאין עליו אחר; לא הנשיא
שהוא נשיא השבט, שיהיה המלך מושל בו; כי הנשיא שהוא בזה התואר –
איננו משותף לישראל, ואיננו עליון על שאר הנשיאים.

בדברים אלו מציע הרלב"ג שתי דוגמאות ש"יתאמת לנו הנושא... מהדברים הנלויים
למאמר ההוא", ונפתח בראשונה:

ג. חטאת כהן משיח

בפתח דיני החטאת בפרשת ויקרא מופיע דינו של כהן משיח שחטא (ויקרא ד, ג)⁸:

אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם והקריב על חטאתו אֶשֶׁר חָטָא פָּר כֹּהֵן
בְּקָר תָּמִים לַה' לְחַטָּאת.

מהו החטא שיחטא הכהן המשיח, ומהי "אשמת העם"?

⁸ הסיבה להקדמת דינו של הכהן המשיח שחטא נתבארה בדברי הרלב"ג פרשת ויקרא בביאור א, ג (עמ' 39): "בעבור שהכהן המשיח הוא היותר נכבד שבעם, ונתקדש יותר, התחיל המאמר בו. וכזה תמצא במה שנזכר בחטאת יום הכפורים, שכבר הקדים פר החטאת אשר לו, לזאת הסיבה בעינה". חשיבותו של הכהן הגדול הביאה להקדמת קרבנו אפילו לקרבן העם; וכמו בפרשת אחרי מות, טז, ג ואילך, שם פר החטאת של הכהן הגדול קודם לשעירי החטאת אשר לעם. והשוה למשנה הוריות ג, ו (דף יב, ב), ובגמרא שם (יג, א), ולתורה שלמה אות קלא.

נפתח ב"אַשְׁמַת הָעַם": ביטוי זה מציין שחטאו של הכהן המשיח הוא חטא שבהוראה לעם, דהיינו שהוא גרם לעם לחטוא על ידי הוראה שגויה. אמנם, מדובר שגם הוא בעצמו חטא גם במעשה. כך סיכם את הדברים הרלב"ג⁹:

וראוי שתדע שהכהן המשיח היה מוכן להורות משפטי ה' יתעלה לישראל, כמו שנזכר בפרשת שופטים: 'לבלתי שמע אל הכהן העמד לשרת שם את ה' אלהיך' (דברים יז, יב); והנה נשתתפו בזה כל הכהנים, כמו שאמר שם: 'ובאת אל הכהנים הלויים' (דברים יז, ט), ואמר: 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל' (דברים לג, י); והנה הכהן הגדול הוא הנבחר מהם, ולזה הוא יותר מיוחד בזה הענין. ולזה תהיה הכוונה באומרו 'לאשמת העם' – שיהיה חטאו במה שאולי יהיה סיבה שיאשמו בו העם; וזה יהיה כשיטעה בהוראה באלו המצוות הנזכרות¹⁰, כי בזה האופן אפשר שיחטא העם בסיבת זה הטעות, וזה יהיה כשישאלו ממנו שיורה אותם זה הדין. ומזה המקום יתבאר שזה הדין יהיה כשטעה בהוראתו, אם עשה על פי הוראתו, כמו שקדם אומרו: 'ועשה מאחת מהנה' (ויקרא ד, ב); ושיהיה ראוי להוראה, כי בזולת זה לא יתכן שיאשמו העם בסיבת הוראתו.

שגגתו של הכהן המשיח היא הוראתו לעצמו להתיר, ודוקא במקרה שעשה על פי הוראתו. במקרה כזה, יתכן שיגרום הדבר לאשמת העם, בהיות הכהן מורה משפטי ה' ליעקב; ובמקרה זה חייב הכהן המשיח להביא פר חטאת. אכן אם הורה הכהן לאחרים ולא עשה בעצמו על פי הוראתו – אינו חייב להביא פר חטאת¹¹.

⁹ פרשת ויקרא בביאור ד, ג – עמ' 39.

¹⁰ בהגדרתן של המצוות שעליהן מדובר נעסוק להלן.

¹¹ ראה ספרא (דבורא דחובא פרק ב, א-ה – מהדורת פינקלשטיין, עמ' 129; מהדורת שושנה, עמ' כא-כב): 'לאשמת העם' – הרי המשיח כציבור. מה ציבור אינו מביא אלא על העלם דבר עם שגגת המעשה, אף משיח לא יביא אלא על העלם דבר עם שגגת[ת] המעשה... או מה הציבור אם הורו ועשו אחרים על פיהם חייבין, יכול אף משיח אם הורה ועשו אחרים על פיו חייב, תלמוד לומר 'אשר חטא', על מה שחטא הוא מביא, לא על מה שחטאו אחרים" (וכן בהוריות ו, ב – ז, ב; והרלב"ג למד את הדין האחרון מן הכתוב בפסוק ב: 'וְעָשָׂה', וכן כתב בתוספות הרא"ש בהוריות שם). וראה רשב"ם, והשוה לראב"ע וחזקוני. וראה גם תורה שלמה אות כג*. רמב"ם הלכות שגגות טו, א-ב. וראה גם בדברי הרלב"ג בחלק התועלות שם, התועלת

כעת נבאר מהי מהותו של החטא שחטא. כאמור מהות החטא לא כתובה במפורש אך ניתן ללמוד "מהדברים הנלוים". כך כתב הרלב"ג בפתיחה לביאור התורה (עמ' 9):

משל מה שינדע מהדברים הנלוים למאמר ההוא – מה שאמר בכהן משיח:
'אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם' (ויקרא ד, ג), שכבר ידענו החטא ההוא
אשר בו יביא זה הקרבן, ממה שפירש בזה הענין בחטא העם, במה שאמר:
'ואם כל עדת ישראל ישגו' (ויקרא ד, יג).

בסמוך לחטאת כהן משיח מופיע דין פר העלם דבר של ציבור, שביחס אליו התבאר לעיל באריכות במסגרת "המקום השני" שמדובר במצוות לא תעשה שחייבים על זדון כרת, וכיון שכך גם חטא כהן משיח הוא במצוות מהסוג הזה¹².
נעבור לדוגמה השניה שנקט הרלב"ג.

הארבעה עשר, השורש העשירי (עמ' 114). בלימוד אחר של הרלב"ג למקור הדין שפר כהן משיח בא במקרה של הוראה ומעשה נעסוק להלן בפרק זה, סעיף ט.

¹² אכן יש להוסיף שחטאת כהן משיח ופר העלם דבר של ציבור הן שתיים מארבע חטאות הנכללות בכלל אחד בפרק ד בפרשת ויקרא כפי שעולה מן הפתיחה לפירוטן (ויקרא ד, א-ב): "וַיִּדְבֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תִחַטָּא בְשִׁגְגָה מִכָּל מִצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא תַעֲשֶׂינָהּ וְעָשָׂה מֵאֲחַת מֵהֵנָּה"; ולאחר מכן מפורטות החטאות, ומשמע שכל ארבע החטאות עוסקות באותו סוג של חטא. אגב, בעקבות זאת החשיב הרלב"ג ארבע חטאות אלו כמצוה אחת (התועלת הארבעה עשר, עמ' 106): "והנה יתבאר שכל אלו החלקים הם נכללים במצוה אחת; לפי שכלל אותם תחילה באומרו 'נפש כי תחטא בשגגה מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ועשה מאחת מהנה'; – 'אם הכהן המשיח וגו'', 'ואם כל עדת ישראל ישגו וגו'', 'אשר נשיא יחטא וגו'', 'ואם נפש אחת תחטא בשגגה וגו''. וזה ממה שיורה שכל אלו החלקים נכללים במצוה אחת; כמו שנכללו מיני קרבן העולה במצוה שזכר תחילה, ואחר כן אמר: 'אם עלה קרבנו מן הבקר וגו''. ואני תמה מן הרב המורה למה מנה זה הענין שתי מצוות". כשם שהמין ממנו מוקרב הקרבן (בקר או צאן) אינו מחלק למצוות נפרדות, כך גם זהותו של החוטא. להוציא מדעת הרמב"ם אשר מנה כמצות עשה סח את קרבן בית דין שטעו בהוראה (על פי פסוק יג), וכמצות עשה סט את קרבן היחיד (על פי פסוק כז). תמיהתו של הרלב"ג על הרמב"ם מבוססת על דבריו של הרמב"ם עצמו בספר המצוות השורש השביעי (עמ' יג-יד): "... ומוזה המין גם כן הוא שגגת מצוה, וזה שהכתוב בא בספר ויקרא שמי ששגג ועבר על מצות ה' יקריב קרבן, והיא מצות עשה אחת... אחר כך דקדק הכתוב בתאר זה הקרבן וכתב בו כתובים, ואמר אם היה השוגג מעם הארץ יקריב כשבה או שעירה, ואם היה נשיא יקריב שעיר, ואם היה כהן גדול יקריב פר... ולא בהתחלף מיני הבעלי חיים שיקריב מהם הקרבן יתרבה הקרבן האחד, שהוא קרבן שוגג, וישוב מצות הרבה...". וראה מה שכתב הגרי"פ פערלא בביאורו לספר המצוות לרס"ג עשה קלו-קלו (עמ' 762-763), וסיים שם: "... ולכן ודאי דברי הרמב"ם וסיעתו ז"ל בזה צ"ע טובא".

ד. חטאת נשיא

החוטא השלישי המתואר בפרק ד בפרשת ויקרא הוא הנשיא (ויקרא ד, כב) :

אֲשֶׁר נָשִׂיא יַחְטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה' אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תַעֲשֶׂינָהּ בְּשִׁגְגָה
וְאָשָׁם.

מיהו "נְשִׂיא" זה? כתב הרלב"ג¹³ :

ראוי שתדע כי נשיא השבט יקרא נשיא, והמלך יקרא גם כן נשיא, כאומרו
'ודוד עבדי נשיא להם לעולם' (יחזקאל לו, כה). ויתבאר ממה שקודם זה,
שהמאמר בזה המקום הוא במי שהוא מלך, לא במי שהוא נשיא שבט. וזה,
שכבר לקח מהכהנים מי שאין שם כהן עליו גדול ממנו, והוא הכהן המשיח;
ולקח מהבית-דין בית דין הגדול שאין עליו בית דין גדול ממנו; וכזה ראוי
שיקח הנשיא שאין עליו אדם מישראל, והוא המלך.

"נְשִׂיא" הוא תואר גם לנשיא שבט וגם למלך על כל שבטי ישראל. זהותו של הנשיא
שבחטאו עוסקת התורה כאן נלמדת "מהדברים הנלוים", כלומר מחטא כהן משיח וחטא
בית הדין הגדול הסמוכים לחטא הנשיא; כשם שביחס לכהן משיח ולבית דין הגדול מדובר
בסמכות העליונה בתחומו, דהיינו כהן גדול "מי שאין שם כהן עליו גדול ממנו", בית הדין
הגדול "שאין עליו בית דין גדול ממנו"; כך גם ביחס לנשיא "ראוי שיקח הנשיא שאין עליו
אדם מישראל, והוא המלך", ולא נשיא שבט.

הרלב"ג אמנם לא הפנה לשורשים הכוללים אך אין ספק שזו היא כוונתו. כך כתב הרלב"ג
בפתיחה לביאור התורה (עמ' 9) :

וכן ידענו ביאור שם ה"נשיא" הנזכר בזאת הפרשה מהענינים הנלוים לו; וזה,
שכבר מצינו הענינים הנלוים לו כוללים לישראל, ומשותפים באופן
מהאופנים; כי הכהן המשיח לא יהיה ממנו אלא איש אחד והוא משותף לכל
ישראל והעליון על שאר הכהנים, וכן חטא העם הוא משותף גם כן לכל ישראל
ולבית דין הגדול העליון על שאר השופטים אשר בכל שער ושער. ולזה יהיה
הרצון בזה ה"נשיא" – המלך שאין עליו אחר; לא הנשיא שהוא נשיא השבט,

¹³ פרשת ויקרא בביאור ד, כב – עמ' 50.

שיהיה המלך מושל בו; כי הנשיא שהוא בזה התואר – איננו משותף לישראל, ואיננו עליון על שאר הנשיאים.

בדברים אלו מוסיף הרלב"ג נקודת דמיון נוספת בין הנשיא ל"דברים הנלוים" לו. לא רק שהוא הסמכות העליונה בתחומו אלא שהוא גם משותף לכל ישראל (כמו כהן גדול וכמו בית הדין הגדול), ואם כן ברור שהכוונה למלך ישראל ולא לנשיא שבט. דרך לימוד זו של הרלב"ג שונה מדרכם של חז"ל; כך כתוב בספרא (דיבורא דחובא, פרשה ה, א – מהדורת פינקלשטיין, עמ' 147-148; מהדורת שושנה, עמ' נב):

'נשיא' – יכול נשיא שבטים כנחשון, [תלמוד לומר] 'ועשה אחת מכל מצות ה' אלהיו', ולהלן הוא אומר 'למען ילמד ליראה את ה' אלהיו' (דברים יז, יט); מה 'אלהיו' אמור להלן נשיא שאין על גביו אלא ה' אלהיו, אף 'אלהיו' האמור כן נשיא שאין על גביו אילא ה' אלהיו.

המדרש לומד את זהותו של הנשיא על ידי גזירה שווה מדין המלך שאף לגביו נזכר "ה' אֱלֹהָיו"¹⁴. הרלב"ג הכיר את אפשרות הלימוד מ"ה' אֱלֹהָיו", כך כתב בחלק התועלות¹⁵: "ונשיא הוא המלך מישראל שאין עליו אלא ה' אלהיו"; אולם העדיף את הלימוד על פי דרכו.

ה. מצות תפילה בכל יום

כתב הרמב"ם בספר המצוות (עשה ה – עמ' לו):

מצוה ה היא שצונו לעבדו וכבר נכפל צווי זה פעמים, באמרו (שמות כג, כה) ועבדתם את ה' אלהיכם, ואמר (דברים יג, ה) ואותו תעבדו, ואמר (שם ו, יג) ואותו תעבוד, ואמר (שם יא, יג) ולעבדו. ואף על פי שזה הצווי הוא גם כן מהצוויים הכוללים כמו שביארנו בשורש ד הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפלה. ולשון ספרי ולעבדו זו תפלה. ואמרו גם כן ולעבדו זה תלמוד. ובמשנתו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אמרו מנין לעיקר תפלה

¹⁴ השווה משנה הוריות ג, ג (דף י, א): "איזהו הנשיא? זה המלך, שנאמר: 'ועשה אחת מכל מצות ה' אלהיו' – נשיא שאין על גביו אלא ה' אלהיו". וראה בגמרא שם יא, א-ב. וראה רמב"ם הלכות שגגות טו, ו: "אי זהו נשיא האמור בתורה זה מלך שאין עליו רשות מאדם מישראל ואין למעלה ממנו במלכותו אלא ה' אלהיו".

¹⁵ התועלת הארבעה עשר, השורש האחד עשר – עמ' 114.

בתוך המצות, מהכא את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד. ואמרו עבדוהו בתורתו ועבדוהו במקדשו, כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו כמו שבאר שלמה ע"ה. ציווי על עבודת ה' הוא ציווי כללי, ואין למנותו בכלל תרי"ג מצוות¹⁶; אך ציווי כללי זה כולל בתוכו גם מצוה מסוימת והיא מצות התפילה. בדברים אלו מצדיק הרמב"ם את העובדה שכלל במנין המצוות שלו את הציווי "לעבדו". מדברים אלו גם מתבאר שמצות התפילה היא מצוה מן התורה¹⁷. אכן כך פסק הרמב"ם בהלכותיו (הלכות תפילה וברכת כהנים א, א-ב):

מצות עשה להתפלל בכל יום, שנאמר 'ועבדתם את ה' אלהיכם', מפי השמועה אמרו שעבודה זו היא תפילה, ונאמר 'ולעבדו בכל לבבכם', אמרו חכמים, אי זו היא עבודה שבלב, זו תפילה. ואין מנין התפילות מן התורה, ולא משנה התפילה הזאת מן התורה, ואין לתפילה זמן קבוע מן התורה, ולפיכך נשים ועבדים חייבין בתפילה לפי שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמה. אלא חיוב מצוה זו כך הוא, שיהא אדם מתפלל ומתחנן בכל יום, ומגיד שבחו של הקב"ה, ואחר כך שואל צרכין שהוא צריך להן בבקשה ובתחינה, ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו, כל אחד ואחד כפי כחו. על דבריו אלו של הרמב"ם חלק הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות שם, וסבר שמצות התפילה היא מדרבנן, והאריך להוכיח כדבריו. לא נאריך בהוכחותיו ונסתפק בהצגת המחלוקת על ידי בעל ספר החינוך (מצוה תלא):

הרב רבנו משה בן מימון ז"ל כתב בחבורו הגדול שמצוה היא להתפלל בכל יום. והרב רבנו משה בן נחמן ז"ל (בהשגותיו לספר המצוות עשה ה) תפש עליו

¹⁶ כך כתב הרמב"ם בשורש הרביעי (עמ' יא): "השרש הרביעי שאין ראוי למנות הצויים הכוללים התורה כלה. הנה יבואו בתורה צוויין ואזהרות אינן בדבר רמוז אבל יכללו המצוות כלם, כאילו יאמר עשה כל מה שצויתך לעשות והזהר מכל מה שהזהרתך ממנו או לא תעבור דבר ממה שצויתך בו. ואין פנים למנות הצווי הזה מצוה בפני עצמה. שהוא לא יצוה לעשות מעשה מיוחד שיהיה מצות עשה ולא יזהיר מעשות מעשה מיוחד שיהיה מצות לא תעשה, וזה כאמרו ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו (שמות כג, יג), וכאמרו את חקותי תשמרו (ויקרא יט, יט), ואת משפטי תעשון (שם יח, ד), ושמרתם את משמרת (שם יח, ל), ורבים כאלה".

¹⁷ כך כתב הרמב"ם בשורש הראשון (עמ' ה): "השרש הראשון שאין ראוי למנות בכלל הזה המצוות שהן מדרבנן...".

ואמר שהתורה לא צותנו להתפלל בכל יום וגם לא בכל שבוע ולא תיחד זמן בדבר כלל, ותמיד יאמרו ז"ל תפלה דרבנן, והוא כמספק יאמר שהמצוה היא להתפלל ולזעוק לפני האל ברוך הוא בעת הצרה. גם הרב רבנו משה בן מימון ז"ל בעצמו כתב שאין מנין התפלות ולא מטבע התפלה מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע ביום מן התורה, אבל מכל מקום חיוב התורה הוא להתחנן לאל בכל יום ולהודות לפניו כי כל הממשלה אליו והיכולת להשלים כל בקשה, עד כאן.

דעת הרלב"ג בזה כדעת הרמב"ם, וכך כתב בביאורו לפסוק "וַעֲבַדְתֶּם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וּבָרַךְ אֶת לַחֲמֵךְ וְאֶת מִימֶיךָ וְהִסַּרְתִּי מִחֶלְה מִקֶּרְבְּךָ" (שמות כג, כה)¹⁸:

ועבדתם את ה' אלהיכם – ידוע כי אין המכוון בזאת העבודה שנשרת ה' יתעלה, כי אינו צריך לזולתו; ואינה מהעבודות הנעשות לו במקדש, כי הכהנים לבד יעשוה, וזאת המצוה היא לכל ישראל; ולזה הוא מבואר כי זאת העבודה היא שנבקש ממנו שיתן לנו צרכנו, כמו שיבקש העבד מאדונו מה שיצטרך לו. ולזה ביארו ז"ל שזאת העבודה היא תפילה. **וזה יתבאר מהדברים**

הנלוים לזה, והוא אומרו 'וברך את לחמך ואת מימך וגו'.

הציווי לעבוד את ה' המיועד לכל ישראל הוא "שנבקש ממנו שיתן לנו צרכנו, כמו שיבקש העבד מאדונו מה שיצטרך לו". עבודת ה' היא הבקשה ממנו, שמעידה על התלות שיש לנו בו. מסתבר שהדימוי לעבד שמבקש מאדונו, מלבד הבהרתו ענין התלות, רומז לדברי הגמרא (ברכות לד, א)¹⁹:

... אמר רבי חנינא: ראשונות – למה הוא דומה? לעבד שמסדר שבח לפני רבו,

אמצעיות – למה הוא דומה? לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות – למה הוא

דומה? לעבד שמקבל פרס מרבו והולך לו.

סדר הברכות בתפילת העמידה הוא: שלש ברכות שבח כ"עבד שמסדר שבח לפני רבו", ברכות שתכליתן בקשה כ"עבד שמבקש פרס מרבו", ושלש ברכות הודאה כ"עבד שמקבל פרס מרבו והולך לו". הבקשה של העבד מאדונו כוללת דברי שבח לפני הבקשה ודברי שבח

¹⁸ פרשת משפטים, חלק ט, ביאור המלות כג, כה – עמ' 127.

¹⁹ מתוקן על פי כ"י Florence II-I-7 וכ"י נוספים.

והודאה לאחריה²⁰. נמצא שדבריו של הרלב"ג הם כדברי הרמב"ם שצוטטו לעיל, שחוב התפילה הוא "שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו". משמעותו של הציווי "וְעַבַדְתֶּם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם" היא, אפוא, להתפלל לה'. אין זו אסמכתא²¹ אלא זהו ביאורו של הפסוק, וממילא ברור שדין התפילה הוא מן התורה.

הראיה שכותב הרלב"ג לביאורם של חז"ל היא "מהדברים הנלוים לזה"²². נראה שכוונתו היא שבהמשך הפסוק כתוב "וּבִרְךְ אֶת לַחְמְךָ וְאֶת מִימֶיךָ וְהִסְרְתִי מִחֶלְה מִקְרָבְךָ", ומסמיכות עבודת ה' לברכה שיברך את לחמו ומימיו של העובד ולהסרת המחלה מקרבו, ניתן להבין שמשמעות עבודה זו היא בקשת הצרכים בתחומים אלה. ראה גם בהמשך דברי הרלב"ג²³:

ויחוייב לכם שתבקשו ההכרחי לכם מאת ה' יתעלה בשתתפללו לפניו על זה,

לא לעבודה זרה, **והוא ישמע תפלתכם** ויברך לחמך ומימך באופן שיהיה

לחמך נתן ומימך נאמנים²⁴.

אכן, לא רק את ביאורם של חז"ל מוכיח הרלב"ג "מהדברים הנלוים לזה" אלא גם פרט אחד בהלכות תפילה שהתלבטו במקורו. ציטטנו לעיל מדבריו של הרמב"ם אשר פסק: "מצות

²⁰ ראה ברכות שם בכ"י Oxford Opp. Add. fol. 23: "אחרונות למה הוא דומה לעבד שקבל פרס מרבו ומשבחו והולך לו". וראה טור אורח חיים סימן קיב: "... אחרונות למה הם דומים לעבד שקיבל פרס מרבו שמשבחו והולך לו". וראה כסף משנה להלכות תפילה וברכת כהנים י, א, ועוד. וראה עוד ספר המנהגות לרא"ש מלוניל (ספרן של ראשונים, ירושלים תרצ"ה, דף ז, ב): "... שלש ראשונות ושלש אחרונות כלן כבודו של הקב"ה כגון העבודה שנעבדנו וכן ההודאה זו היא כבודו וכן השלום", ועוד. וראה גם בבא בתרא כה, א: "... כעבד שנוטל פרס מרבו, וחוזר לאחוריו ומשתחוה".

²¹ להוציא מדעת הרמב"ן שכתב בהשגותיו לספר המצוות (עשה ה – עמ' קנו): "ומה שדרשו בספרי (עקב): ולעבדו, זה התלמוד, ד"א זו תפלה, אסמכתא היא". וראה שם גם הצעה נוספת.

²² יש לציין שבהמשך דבריו מוסיף הרלב"ג: "וכבר יתבאר זה גם כן ממה שאמר בלויים: 'לעמ'ד לשרת בשם ה' (דברים יח, ה), ונתבאר בספר עזרא ובדברי הימים שזה השירות הוא השיר שהיו הלויים משוררים להודות לה' ולהתפלל לפניו. ונקרא זה הענין שירות, כי בזה יקרא שאנחנו עבדים לו, ושהוא אדון לכל הטובות לתתם לאשר ירצה". ראה נחמיה יב, כד; כז; מד-מו; וראה דברי-הימים א-ו, טז; טז, לז-מב; כה, א-ז; דברי-הימים-ב ח, יד; לא, ב; ועוד.

²³ פרשת משפטים, חלק ט, ביאור דברי הפרשה כג, כה – עמ' 129.

²⁴ על פי ישעיהו לג, טז.

עשה להתפלל בכל יום, שנאמר 'ועבדתם את ה' אלהיכם'; עד כה עסקנו בחיוב התפילה על

יסוד הפסוק, אבל יש לעמוד גם על הפרט "בכל יום"; מנין הסיק הרמב"ם פרט זה?²⁵

הרלב"ג מציע מקור לפרט דין זה "מהדברים הנלוים לזה"; כך כתב בחלק התועלות²⁶:

התועלת החמישים וחמישה הוא במצוות, והוא מה שצוה לעבוד ה' יתעלה.

וזאת העבודה היא תפילה, כמו שביארנו. ולפי שענין התפילה הוא נלוה לדבר

שאינו לו זמן קבוע כמו הסרת המחלה, והלחם והמים והם דברים תמידיים,

למדנו שאין זמן זאת המצוה קבוע, ושמצותה בכל יום מן התורה. כבר נתבאר

זה השורש בשלישי מברכות²⁷.

מן הסמיכות ל"הסרת המחלה והלחם והמים" ניתן ללמוד שני דברים:

א. אין זמן קבוע לתפילה, כדעת הרמב"ם שכתב (בציטוט לעיל): "ואין לתפילה זמן קבוע

מן התורה", דהיינו שעיקר החיוב הוא מן התורה אך סדרי התפילה – מנין התפילות, נוסח

התפילה וזמנה – הם מדרבנן.

ב. התפילה צריכה להיות תמידית.

כאמור, התלבטו במקור החיוב להתפלל בכל יום דווקא, ואף הוצעה ההצעה ללמוד

מהסמיכות בפסוק אם כי לא בשם הרלב"ג אלא בשם פרשן מאוחר לו; כך כתב הלחם

משנה על הרמב"ם שם:

... ועוד קשה דמנין לו מכאן דהוי בכל יום. ובעל קרית ספר²⁸ כתב לתרץ משום

דכתיב ועבדתם את ה' ואין עבודה אלא תפלה ובסיפא דקרא אומר וברך את

²⁵ מענין לציין שהרמב"ן במהלך השגתו על הרמב"ם בספר המצוות כתב (עמ' קנה והערה 14 שם): "... ואם איננה מצוה בכל יום מתי תהיה החובה הזאת המוטלת עלינו מן התורה שיתפלל יום אחד בשנה או בכל ימיו פעם אחת?", משמע לכאורה שאם אכן יש חיוב מן התורה להתפלל סביר שיהיה בכל יום. וראה כסף משנה להלכות תפילה וברכת כהנים א, א: "ודעת רבינו שמצות עשה מן התורה להתפלל בכל יום ממ"ש ועבדתם את ה' ועבודה זו צריכה שתהיה בכל יום שאם אינה בכל יום אולי נבא לומר שהיא פעם אחת בכל ימיו וזה ממה שלא יסבלהו הדעת וא"כ ע"כ החיוב הוא להתפלל בכל יום אבל אין מנין התפלות מן התורה אלא בפעם אחת ביום סגיי".

²⁶ פרשת משפטים, חלק ט, התועלת החמישים וחמישה – עמ' 237.

²⁷ עיין ברכות כ, ב – כא, א.

²⁸ רבי משה מטראני (המב"ט), מרבני צפת במאה ה-16 (1500-1580). כך כתב בספרו קרית ספר על הרמב"ם ביחס להלכות תפלה פרק א (מצוה יח): "ומה שכתב הרב ז"ל דמן התורה בכל יום חייב אפשר דסמיך אסופיה דקרא דכתיב וברך את לחמך ואת מימך וגוי' דהוא צורך כל יום הכי נמי תפלה בכל יום".

לחמך ואת מימך ולחם ומים צריך בכל יום אם כן התפלה ג"כ היא בכל יום
למה שאתה שואל צרכיך בה.

ו. לא תבשל גדי בחלב אמו

בלימוד "מהענינים הנלוים" משתמש הרלב"ג לא רק בלימוד מקור הדין אלא גם בלימוד
טעמו. ניתן דוגמה אחת²⁹:

איסור בישול הגדי בחלב אמו נזכר בתורה שלש פעמים. הפעם הראשונה בפרשת משפטים
(שמות כג, יט), הפעם השניה בפרשת כי תשא (שמות לד, כו), והפעם השלישית בפרשת
ראה (דברים יד, כא). הצורך באיזכור איסור זה שלש פעמים בתורה, נידון באריכות
במכילתא דרבי ישמעאל. תשע דעות תנאים הובאו שם (מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים,
מסכתא דכספא, פרשה כ, עמ' 335-336):

לא תבשל גדי בחלב אמו. ר' ישמעאל אומר, מפני מה נאמר בג' מקומות, כנגד
שלש בריתות שכרת הקדוש ברוך הוא עם ישראל, אחת בחורב ואחת בערבות
מואב ואחת בהר גריזים והר עיבל. רבי יונתן אומר, הראשון תחלה נאמר ואין
דורשין תחלות; שנית לו מפני הדין, בהמה טהורה מטמאה במשא, וטמאה
מטמאה במשא, אם למדת על טהורה שבשרה אסור להתבשל בחלבה, יכול אף
טמאה יהא בשרה אסור להתבשל בחלבה, תלמוד לומר בחלב אמו, ולא בחלב
טמאה; שלישית, ולא בחלב אדם. רבי יאשיה אומר, מפני מה נאמרה בשלשה
מקומות, אחת לבהמה ואחת לחיה ואחת לעוף. אבא חנן אומר משום רבי
אליעזר, מפני מה נאמר בשלשה מקומות, אחת לבהמה גסה, ואחת לעזים,
ואחת לרחלים. רבי שמעון בן אלעזר אומר, מפני מה נאמר בשלשה מקומות,
אחת לבהמה גסה ואחת לדקה ואחת לחיה. ר' שמעון בן יוחאי אומר, אחד
איסור אכילה ואחד איסור הנאה ואחד איסור בישול. דבר אחר, אחת בין
בארץ בין בחוצה לארץ, ואחת בפני הבית, ואחת שלא בפני הבית; לפי שהוא
אומר ראשית בכורי אדמתך, לא שמענו אלא בזמן שהבכורים נוהגין ובמקום

²⁹ דוגמה זו על פי מאמרי: כהן, שני ענינים, עמ' 171-176.

שהבכורים נוהגין, שם נוהג בשר בחלב, מקום שאין הבכורים נוהגין ובזמן שאין הבכורים נוהגין לא שמענו, תלמוד לומר (דברים יד כא) לא תאכלו כל נבלה, ונאמר לא תבשל גדי, מה נבלה נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, בפני הבית ושלא בפני הבית, אף בשר בחלב יהא נוהג כן. **רבי עקיבא אומר**, מפני מה נאמר בשלשה מקומות, פרט לחיה, פרט לבהמה, פרט לעוף. **רבי יוסי הגלילי אומר**, נאמר לא תאכלו כל נבלה, ונאמר לא תבשל גדי בחלב אמו, את שאסור בנבלה, אסור לבשל בחלב; עוף שאסור משום נבלה, יכול יהא אסור לבשל בחלב, תלמוד לומר בחלב אמו, יצא עוף שאין לו חלב אם; יצאת בהמה טמאה, אחת בשחיטתה ואחת במיתתה.

בביאורו לפרשת משפטים, דן הרלב"ג, בדרך הפשט, באיזכור משולש של איסור זה, וכך הוא כותב בפתח הדיון³⁰:

והנה זאת האזהרה נזכרה בתורה בשלשה מקומות: בזה המקום, ובפרשת כי תשא, ובפרשת ראה אנכי; ויִדְמָה שהיא נזכרה באלו המקומות להודיע הכוונה בזאת המצוה **מצד הענינים הנלוים לה**.

לדעת הרלב"ג, איזכור משולש של איסור זה מלמדנו שלשה טעמים לאיסור. כל אחד מהטעמים נלמד מההקשר שבו הוא מופיע (מצד הענינים הנלוים לו). נעיין תחילה בהקשר הפסוקים שבפרשת משפטים (שמות כג, י-יט):

וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אֲרֶצְךָ וְאַסַּפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ. וְהִשְׁבִּיעַת תִּשְׁמְטֶנָּה וְיִטְשָׁתָה וְאָכְלוּ אֲבִינֵי עַמְּךָ וַיִּתְּרֶם תֹּאכַל חֵיט הַשָּׂדֶה כִּן תַּעֲשֶׂה לְכַרְמֶךָ לְזִיתְךָ. שְׁשֵׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וַיִּנְפֹּשׂ בֶּן אִמְתֶּךָ וְהָגֵר. וּבְכָל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם תִּשְׁמְרוּ וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תִזְכְּרוּ לֹא יִשְׁמַע עָלַי פִּיךָ. שְׁלֹשׁ רִגְלִים תִּחַג לִי בַשָּׁנָה. אֶת חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת פֶּאֶשֶׁר צוִיתֶךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בּוֹ יֵצְאָתָּ מִמִּצְרָיִם וְלֹא יֵרָאוּ פְנֵי רִיקָם. וְחַג הַקָּצִיר בְּכוֹרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסֹף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאֶסְפֶּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה. שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל

³⁰ פרשת משפטים, חלק ח בביאור כג, יט – עמ' 123.

זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאֵדֶן ה'. לֹא תִזְבַּח עַל חֶמֶץ דָּם זָבָחִי וְלֹא יִלִּין חֶלֶב חֶגְי עַד בִּקְרָה.

ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו.

הפסוקים הקודמים לאיסור בישול גדי בחלב אמו עוסקים בקרבנות ראייה וחגיגה בשלש הרגלים, קרבן פסח וביכורים. מבאר הרלב"ג (שם, עמ' 123-124):

ולפי שבה המקום היתה התורה זוכרת המצוות אשר יכונו לעבודת ה' יתעלה ולהשגתו כפי כוחנו, כמו החגיגה והראייה וקרבן הפסח והביכורים, הנה ידמה שתהיה הכוונה בזאת המצוה אחד משני דברים: **אם ההתקרב לעבודתו יתעלה, אם ההתרחק מלכת בחוקות שאר הגוים הרחוקים מעבודתו**, כי אולי היה מנהג האומות הקדומות לבשל בשר בחלב בבית עבודה זרה בבואם לחוג חגיגה, ומנעה אותנו התורה מזה, ואם לא מצאנו זה כתוב ממנהגייהם, כי רושם נימוסי האומות ההם כבר אבד, לאורך הזמן, ולמחלוקת התורה עליהם. ולזאת הסיבה אשוב שבאה זאת האזהרה בפרשת כי תשא; כי שם יראה שכוון, במצוות הנזכרות בו, להרחיק מעבודה זרה מפני מעשה העגל.

מטרת המצוות הסמוכות לאיסור בישול גדי בחלב אמו בפרשת משפטים היא עבודת ה' והשגתו כפי כוחנו, לכן מסתבר שטעמו של איסור זה קשור להתקרבות לעבודת ה' או להתרחקות מחוקות הגויים.

הרלב"ג פותח בביאור טעם האיסור למען נתרחק מחוקות הגויים. כנראה – טוען הרלב"ג – שבישול גדי בחלב אמו היה מנהג עובדי עבודה זרה ביום חגם, ולפיכך מנעה זאת התורה כדי שנתרחק ממנהגייהם³¹. אמנם, מסתבר שאיזכור האיסור בפרשת כי תשא הוא

³¹ ראה רמב"ם מורה הנבוכים ג, מח (עמ' תקנט): "ואמנם איסור בשר בחלב עם היותו מזון עב מאד, בלא ספק, ומוליד מלוי רב, אין רחוק אצלי שיש בו ריח עבודה זרה. אולי כך היו אוכלים בעבודה מעבודותיה או בחג מחגיגה. וממה שמחזק זה אצלי, זכור התורה אותו שני פעמים, תחלת מה שצותה עליו עם מצות החג: שלש פעמים בשנה וגו', כאלו אמר בעת חגכם ובואכם לבית ה' אלהיך לא תבשל מה שתבשל שם על דרך פלוני, כמו שהיו הם עושים. זהו הטעם החזק אצלי בענין אסורו, ואמנם לא ראיתי זה כתוב במה שראיתי מספרי הצאבה". דברי הרמב"ם התבארו בפירושו של רבינו בחיי (שמות כג, יט – עמ' רמב-רמג): "והרמב"ם ז"ל כתב בזה טעם בטעמי המצוות, כי מפני שהיה מנהג עובדי אלילים שהיו אוכלים בשר בחלב בבית תועבותם בימי חגיגה, על כן באה התורה לאסור אותו, ויאמר הכתוב: כשתבא שלש פעמים בשנה לבית ה' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו כענין מנהגי עו"ג שעושים כך, ולכן נזכר הכתוב הזה בשני מקומות בכלל החגים, כי כן דרך התורה לאסור הדברים שהם לאלילים ותצוה עלינו לעשות ההיפך, כדי

למטרה זו, כיון שהאיזכור שם הוא לאחר חטא העגל כשהתעורר הצורך להרחיק מעבודה זרה³².

לאור זאת, האיזכור בפרשת משפטים הוא למען נתקרב לעבודת ה'. מבאר הרלב"ג (שם, עמ' 124-125):

ואפשר שהעיר בזה המקום להתקרב לעבודתו יתעלה; וזה, כי כמו שצוה ה' יתעלה שלא נעשה מלאכה ביום השבת, למען נתבונן בענין זאת המצוה ויתבאר לנו שהוא להעיר כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש³³, כן צוה שלא נבשל גדי בחלב אמו, להעיר על שלא נקח מחכמת ה' יתעלה הנראית בנמצאות השופעות ממנו – שהוא כלי אל שנשיג אמיתת מציאותו – הקדמות כוזבות יביאנו לכפור בהתחלה הראשונה... ולזה צוה ה' יתעלה שנביא ראשית ביכורי האדמה בית ה', לישב בנפשותינו שהכל מאתו יתעלה, וצוה שלא נבשל גדי בחלב אמו לישב בנפשותינו שנשמור שלא נשתמש בהשחתת נפשותינו בשפע השופע לנו מאת ה' יתעלה, אשר יגדלנו ויקנה לנפשותינו מציאותה כמו שיגדל החלב הגדי היונק אותו, כי זה ידמה למי שיבשל הגדי וישחיתו בחלב אמו אשר היה מכוון לזונו ולגדלו. או צוה זה להעיר שזוהר שלא תביאנו רוב הטובה אשר נתן לנו ה' יתעלה לבעוט בו, כאומרו: 'וישמן ישרון ויבעט' (דברים לב, טו), 'וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעלי' (הושע ב, י). ולזה צוה גם כן שנביא ראשית ביכורי האדמה לבית ה', לישב בנפשותינו שכל הטובות הבאות לנו הם מאתו יתעלה, כי זה ירחיקנו מהבעיטה בו מפני ריבוי הטובות.

לעקור שורש אלילים מן העולם. זה כתב הרב ז"ל בטעם המצוה הזאת, ואע"פ שאין זה לשונו זה כוונתו". אמנם יש לציין כי בניגוד לדעת הרמב"ם, מחלק הרלב"ג בין שני האיזכורים.

³² כעין הסבר זה כתב הרלב"ג גם בפרשת כי תשא, ביחס אל המצוות שזכרו לאחר חטא העגל (פרשת כי תשא, חלק ו לד, יא-כו – עמ' 428): "והנה החל אחר זה לשנות ולהזכיר קצת המצוות שקדם זכרם, והם המצוות המרחיקות מעבוד עבודה זרה, לפי שכבר נכשלו בעבודה זרה... ואולם מה שהזהיר מלבשל גדי בחלב אמו – הוא גם כן לזאת הסיבה בעינה, וכבר ביארנו ענינו בביאורנו לזאת הפרשה בפרשת ואלה המשפטים".

³³ כלשון הפסוק שמות לא, יז, וכפי שביאר הרלב"ג בפרשת יתרו, חלק ג, התועלת העשירי – עמ' 374-376.

החכמה הנפלאה הגלומה במערכות הטבע היא כלי להשיג את אמיתת מציאותו של הקב"ה; ואסור לו לאדם לעשות את ההיפך, דהיינו להשתמש בחכמת הטבע לצורך הכחשת קיומו של הקב"ה. אזהרה זו נרמזת באיסור בישול גדי בחלב אמו. הגדי אמור לינוק את חלב אמו ועל ידי זה להתפתח ולגדול; בישולו בחלב אמו הוא ההיפך הגמור מזה, כי החלב נועד להתפתחות הגדי ולא להשחתתו. השפע השופע מאת הקב"ה נועד להתפתחות נפש האדם ולא להשחתתה בדעות כוזבות.

אפשרות נוספת היא שאיסור בישול גדי בחלב אמו רומז לנו שלא נשתמש בשפע הגשמי כדי לבעוט בקב"ה, כי זהו היפוך מטרתו של השפע הגשמי כמו היפוך מטרת חלב האם, וכעין הפירוש הקודם.

ומה מטרתו של האיזכור השלישי של איסור בישול גדי בחלב אמו? מבאר הרלב"ג (שם, עמ' 125):

ואולם בפרשת ראה אנכי העירנו – מצד העניינים הנלוים לזאת האזהרה שם – כי בזאת האזהרה **תועלת לבריאות הגוף**, ולזה המשיך שם האזהרה בה אל האזהרה מאכילת הבעלי חיים אשר הם בלתי נאותים לבריאות גופנו, כמו שנבאר שם בגזרת ה'; ולא יקשה למצוא הסיבה בזה למי שעייך בטבעיות ובחכמת הרפואה עיון מעט. ובכלל, הנה **עירוב המזונות המתחלפים במהירות העיכול וקושיו – לא יאות, כי המתעכל ראשונה יפסיד האחר**; ואין הנה מקום ביאור אלו הדברים.

בפרשת ראה, איסור בישול גדי בחלב אמו סמוך לאיסור מאכלות אסורות, אשר לדעת הרלב"ג איסורם הוא מטעמי בריאות³⁴. לפי זה מתבאר טעם נוסף לאיסור בישול גדי בחלב אמו והוא טעם בריאותי כי החלב המתעכל מהר יותר פוגע בבשר המתעכל לאט יותר³⁵.

³⁴ אכן, יש לציין שטעם זה אינו הטעם היחיד לדעת הרלב"ג, למאכלות אסורות, ראה פרשת שמיני, פרק יא לאחר פסוק כב (עמ' 276): "יתברך האל היודע טבע הדברים כולם בשלם שבפנים, אשר מהידיעה ההיא נסתעפו אלו הדיינים במיני הבעלי-חיים לברור מהם הנאות להזון האדם ממנו מהבלתי נאות, **אם מצד החליאה הגוף, אם מצד עבותו החומר באופן שיכבה אור השכל מהשיג מושכליו**". וראה שם הערה 139, ובעמ' 264 הערה 85.

³⁵ ראה גם את דברי הרלב"ג בפרשת ראה (חלק ב, התועלת השמונה עשר): "והוא מה שלמדנו בזה המקום מצד הסמיכות, שהסיבה באיסור בשר בחלב הוא מצד היותו מזון בלתי נאות אל הבריאות, כמו שביארנו בפרשת ואלה המשפטים".

נמצא, שלאיסור בישול גדי בחלב אמו יש שלשה טעמים³⁶: לרמוז על חובת ההתקרבות לקב"ה, להזהיר על התרחקות מחוקות הגויים, וטעם בריאותי. שלשה טעמים אלו – לדעת הרלב"ג – נלמדים מהקשריהם של שלשת איזכוריו של האיסור.

ז. כל טהור בביתך יאכל אתו

לאחר שהדגים הרלב"ג לימוד "מהדברים הנלוים למאמר ההוא", הוא מוסיף אפשרויות לשימוש בעקרון זה, אם כי השימוש בעקרון זה "הוא יותר סתום"; וכך הוא כותב:

משל אחר למה שנודע מהדברים הנלוים למאמר ההוא, והוא יותר סתום, והוא כי כשתרד התורה בזכירת פרטים בסידור-מה, וחייבה להם תנאים-מה סתומים – ראוי שנלמד ביאורם מההדרגה אשר בפרטים ההם.

יש לשים לב לסדר כתיבת ההלכות בתורה. יש משמעות לסדר. הסדר שבו כתובים הדברים עשוי ללמד את משמעותם האמיתית של הביטויים הכתובים, ואלמלא הסדר שבו נכתבו הדברים היה אפשר לטעות בהבנת הדברים. הדבר בא לידי ביטוי ברשימת הלכות הכתובות בהדרגה כפי שמדגים הרלב"ג:

משל זה, כי התורה זכרה בפרשת קרח מתנות כהונה על מדרגותיהם, רוצה לומר שזכרה תחילה קדשי הקדשים, ואחר כך זכרה המורם מהשלמים ותודה ואיל נזיר, ואחר כך זכרה תרומה וחלה וביכורים. וזכרה בקדשי הקדשים שמתנאי אכילתם שיהיו נאכלים במקדש, ושיאכלו אותם זכרי כהונה לבד; ואחר זכרה במורם משלמים ותודה ואיל נזיר, שמתנאי אכילתם שיאכל אותם בבית הכהן כל טהור; ואחר זכרה בתרומה וחלה וביכורים, שמתנאי אכילתם שיאכל אותם כל טהור בבית הכהן. והוא מבואר שאם היתה הכוונה אחת באומרה 'טהור' בשני המקומות האלו – לא הוצרכה התורה לומר 'כל טהור

³⁶ העובדה שיש למצוה אחת טעמים אחדים איננה בעייתית, כדברי הרלב"ג בהמשך שם (עמ' 125): "ולא יקשה בעיניך איך תהיה מצוה אחת לתועלות רבות, כי אתה תראה מצות שבת שזכרה בה התורה שתי תועלות; ובכלל, הנה התורה תדקמה לטבע, וכמו שיעשה הטבע הפעולה האחת לתועלות רבות, כן הענין במה שתצוהו התורה". ראה מה שפירט הרלב"ג בענין שבת בפרשת כי תשא, חלק ד, לא, יז – עמ' 391-392, וראה בהערה 44 שם. לטעמים נוספים לאיסור בישול גדי בחלב אמו, ראה במילואים לתורה שלמה בפרשת משפטים סימן כא, עמ' שב-שה.

בביתך יאכלנו' כי אם פעם אחת, אחר שאין הבדל בזה בשני אלו המינים מהקדשים. ולזה יחוייב שנאמר כי הכוונה ב'טהור' בשני אלו המקומות מתחלפת.

בפרשת קרח נזכרות מתנות הכהונה; וכך כתוב בתורה (במדבר יח, ח-ג):

וַיְדַבֵּר ה' אֶל אֶהֱרֹן וְאֶנִּי הִנֵּה נֹתְתִי לְךָ אֶת מִשְׁמַרְתַּי תְּרוֹמַתִּי לְכָל קֹדֶשִׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נֹתְתִים לְמִשְׁחָה וּלְבִגְיֶיךָ לְחֶק עוֹלָם. זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֹּדְשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קֶרְבָּנִם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חֲטָאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים לְךָ הוּא וּלְבִגְיֶיךָ. בְּקֹדֶשׁ הַקֹּדְשִׁים תֹּאכְלֶנּוּ כָּל זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה לְךָ. וְזֶה לְךָ תְּרוֹמַת מִתְּנָם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נֹתְתִים וּלְבִגְיֶיךָ וּלְבִנְתֶיךָ אֶתְּךָ לְחֶק עוֹלָם כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ. כָּל חֶלֶב יִצְהָר וְכָל חֶלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לָהּ לְךָ נֹתְתִים. בְּפוּרֵי כָּל אֲשֶׁר בְּאֶרְצָם אֲשֶׁר יָבִיאוּ לָהּ לְךָ יִהְיֶה כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכְלֶנּוּ.

באלו מתנות כהונה מדובר בפסוקים אלו? ביחס לקבוצה הראשונה שזכרת – "כָּל קֶרְבָּנִם

לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חֲטָאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם" – מבאר הרלב"ג שם:

כל קרבנם לכל מנחתם – רוצה לומר הקרב לכהנים מכל המנחות, לפי מה שהתבארו דיניהם, כמו שתי הלחם של עצרת ולחם הפנים ומנחת חוטא ומנחת נדבה. ולכל חטאתם – זה הוא הקרב לכהנים מחטאת יחיד או חטאת ציבור, היה שיהיה עוף או בהמה. ולכל אשםם – זה הוא הקרב לכהנים מכל אשם – היה שיהיה אשם גזלות או אשם מעילות או אשם ודאי או אשם תלוי, ואשם נזיר ואשם מצורע, ונכלל עמו לוג שמן של מצורע שכבר היה בא עם האשם – אחר שלקח המזבח חלקו מכל אחד מאלו.

את הביטוי "כָּל קֶרְבָּנִם" מבאר הרלב"ג ככינוי לדברים הקרבים לכהנים כמתנות כהונה.

בכלל זה: המנחות, החטאות – דהיינו חטאת יחיד וחטאת ציבור (הכוונה היא לשעירי ראשי חדשים ושל מועדות – משנה זבחים ה, ג (דף נב, ב)), והאשמות לכל סוגיהם, שכולם נאכלים לזכרי כהונה (ראה משנה זבחים ה, ה (דף נד, ב)).

המשותף לכל הפרטים שזכרו הוא שכולם מוגדרים "קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים":

קדש קדשים לך הוא ולבניך – זה שב לכל אלו הדברים, שכל אחד מהם הוא קודש קודשים לפי מה שנתבאר במקומו, והם לאהרן ולבניו הזכרים לבד, לא לבנותיו.

המנחות החטאות והאשמות הנזכרים הם קודשי קודשים הנאכלים לזכרי כהונה (ויותר קודשי הקודשים אינם נאכלים).

הגדרה זו משמעותית ביחס למקום האכילה וביחס לזהות האוכלים ועוד³⁷. קדשי קדשים נאכלים לזכרי כהונה בלבד לפני מן הקלעים³⁸.

³⁷ ראה לעיל פרק ב – "המקום הראשון", סעיף ב, הערה 7.

³⁸ אמנם בפסוק י כתוב "בְּקֹדֶשׁ הַקְּדָשִׁים תֹּאכְלֵנוּ", אך כתב הרלב"ג: "אחשוב שיהיה הרצון בזה שיאכל אותו במדרגת קדש הקדשים, שהוא נאכל במקום קדוש; וזה, שכבר נתבאר בספר ויקרא שאלו נאכלים במקום קדוש. והנה קצת רבותינו ז"ל ביארו מזה שאם לא יוכלו הכהנים לאכלו בקדש, כגון שהקיפו גוים את כל העזרה, הנה יותר להם לאכלו בהיכל, שהוא קדש הקדשים. והנה יהיה הרצון באומרו 'בקדש הקדשים תאכלנו' – תוכל לאכלו, לא למנוע ממנו אכילתו בקדש, כי כבר נתבאר בספר ויקרא כי הוא נאכל בקדש". ראה פרשת צו ו, ט – עמ' 152; יט – עמ' 160; ז, ו; וראה שם ז, יח, בפסקא "ולפי שאנחנו נמצא – עמ' 181; וראה בתועלת החמישי שם – עמ' 225. "והנה קצת רבותינו ז"ל ביארו מזה" – ראה ספרי פסקא קיז (עמ' 135): "ר' יהודה בן בתירה אומר הרי הגוים שהקיפו את העזרה מנין לקדשי הקדשים שנאכלים אפילו בהיכל ת"ל בקדש הקדשים תאכלנו". וראה זבחים סג, א; מנחות ח, ב – ט, א. רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות י, ג: "ואין חטאת ואשם ושירי מנחות נאכלין אלא לזכרי כהונה בעזרה, ואם נאכלו בהיכל נאכלו, שני לכל מנחתם ולכל חטאתם ולכל אשמם וכו' בקדש הקדשים תאכלנו כל זכר יאכל אותו. וכן שלמי צבור הרי הן כחטאת וכאשם כמו שביארנו" (בענין מה שנראה מהרמב"ם שההיתר לאכול בעזרה אינו רק במקרה של אונס, ראה שו"ת ציץ אליעזר חלק יא סימן לג). מעניין גם להשוות ביאורו של הרלב"ג לביאורו של הרמב"ן אשר כתב: "בקדש הקדשים תאכלנו – לימד על קדשי קדשים שאינן נאכלין אלא בעזרה ולזכרי כהונה, לשון רש"י. ולא הבינותי זה, כי קדש הקדשים אינו מקום אכילת הקרבנות, כי הכתוב אומר (ויקרא ו, יט) במקום קדוש תאכל בחצר אהל מועד, וקדש הקדשים הוא במקום הארון לפני מן הפרוכת, כמו שכתוב (שמות כו, לג) והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים, וכתוב (שם פסוק לד) ונתת את הכפורת על ארון העדות בקדש הקדשים, ואין שם אכילה ושתיה שאין נכנס שם אלא כהן גדול ביום הכפורים. וראיתי בספרי, רבי יהודה בן בתירה אומר הרי גוים שהקיפו את העזרה מנין לקדשי קדשים שנאכלין אפילו בהיכל, תלמוד לומר בקדש הקדשים תאכלנו. והנה ר' יהודה בן בתירה נתעורר בזה והעמיד הכתוב במקום האונס... ועל דרך הפשט נפרש "בקדש הקדשים תאכלנו", שתאכלנו בקדושת קדש הקדשים, כי אמר תחלה (פסוק ט) קדש קדשים לך הוא ולבניך, שלא תנהגו בהם מנהג קדשים קלים אבל יהיו בידכם קדש קדשים, וחזר ופירש "בקדש הקדשים תאכלנו" שתהיה אכילתך בהם בקדושה חמורה. ולפי שכבר פירש במנחה ובחטאת את החומר שיש באכילתן יותר מקדשים קלים במקומן ובזמנן, לא הוצרך להאריך כאן אלא לומר שיהו כלן קדש קדשים באכילתן, שתהיה אכילתן בהם בקדושה חמורה לא כקדשים קלים. ושמושי הבי"ת רבים, כי ב"ת הכלי כאשר תחזיק המקום והזמן כן תחזיק הענין, וכן בעצבון תאכלנה (בראשית ג יז)".

ביחס לקבוצה השנייה – "תְּרוּמַת מִתְּנֶם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" – כתב הרלב"ג:

וזה לך תרומת מתנם וגו' – כלל בזה **חזה ושוק של שלמים ותודה**, והוא מה שאמר 'לכל תנופת בני ישראל', כי יהיה בו תרומה ותנופה. וכלל בזה גם כן **המורם מאיל נזיר**, כי הוא נקרא תרומה.

פסוק זה (פסוק יא) עוסק במה שניתן לכהנים מקודשים קלים.

ביחס לקבוצה זו, נאמר "לְךָ נְתַתִּים וּלְבָנֶיךָ וּלְבָנֹתֶיךָ אֲתֶנָּה לְחֶק עוֹלָם כָּל טְהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכֵל אֹתוֹ", וכתב הרלב"ג:

וזכר שזה נאכל לכל טהור בבית הכהן, היה זכר או נקבה, לא לבלתי טהור.

כלומר, ההגבלות הכתובות ביחס לקבוצה הראשונה אינן קיימות הן מבחינת מקום האכילה והן מבחינת זהות האוכלים: חזה ושוק של שלמים ושל תודה וכן המורם מאיל נזיר, יכולים להאכל הן לכהנים הטהורים והן לכהנות הטהורות, והאכילה אינה לפני מן הקלעים³⁹.

ביחס לקבוצה השלישית – "כֹּל חֶלֶב יִצְהָר וְכָל חֶלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לָהּ... בְּכוּרֵי כָּל אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ" – כתב הרלב"ג:

ואחר כך זכר התרומה במה שאמר: 'כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן וגו'', לפי שהתרומה אינה נוהגת אלא בדבר שנגמרה מלאכתו, כמו דגן תירוש ויצהר, ובזה נכללה **תרומה ותרומת מעשר**, וזאת התרומה נקראת 'ראשית', כמו שאמר: 'ראשית דגן תירוש ויצהר' (דברים יח, ד). ראשיתם אשר יתנו לה' – כלל בזה, עם אלו הדברים הנזכרים, **חלה**, כי היא נקראת 'ראשית', ותנתן לכבוד ה' יתעלה... בכורי כל אשר בארצם – למדנו מזה **שהביכורים הם מתנה לכהנים**.

פסוקים יב-יג עוסקים במתנות כהונה שאינן קודשי מקדש אלא קודשי הגבול כתרומה, תרומת מעשר, חלה וביכורים.

ביחס לנכללים בקבוצה זו – תרומה חלה וביכורים – כתוב: "כָּל טְהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכְלֶנּוּ", כעין הכתוב ביחס לקבוצה השנייה. אולם למרות הדמיון בין שני הביטויים, הדינים ביחס

³⁹ ראה דברים יב, ה-ז; יז-יח ובדברי רבינו שם ובתועלת העשירי. דברים יז, כב-כג ובתועלת הראשון.

לשתי קבוצות חייבים להיות שונים, אחרת לא היתה התורה מחלקת לשתי קבוצות אלא כוללת את התרומה החלה והבכורים בקבוצה השניה – קבוצת הקדשים הקלים. כך ניסח את הבעיה הרלב"ג:

כל טהור בביתך יאכלנו –... וראוי שיספק מספק: איך כפלה התורה זה התנאי לזכור אותו במורם מקודשים קלים, ואחר זה שבה לזכרו בתרומה וחלה וביכורים, וכבר יספיק שתזכור אותו פעם אחת לבד לכל אלו הדברים, אחר שאין הבדל ביניהם בזה התנאי.

מדוע נצרך הכתוב לכתוב את ההגבלה "כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ" ביחס לקודשים קלים בפסוק יא? והלא די היה במה שנכתב בסוף פסוק יג!

פתרון לבעיה זו מציע הרלב"ג בפתיחה לביאור התורה במקום החמישי, לאור תשומת הלב לדברים הנלוים ולהדרגה שבה הם כתובים, וכה דבריו:

ולפי שהתורה ירדה בזה בהדרגה מהנכבד יותר אל מה שלמטה ממנו, למדנו כי הטהרה הנזכרת באכילת המורם משלמים ותודה ואיל נזיר היא יותר שלמה מהטהרה הנזכרת באכילת תרומה וחלה ובכורים.

לאור החלוקה לשתי קבוצות מסתבר שיש הבדל בין הטהורים שהותרה להם הקבוצה השניה לבין הטהורים שהותרה להם הקבוצה השלישית. ולאור ההדרגה בפסוקים וירידה "מהנכבד יותר אל מה שלמטה ממנו", יש להסיק שהטהרה של אוכלי הקבוצה השניה היא "יותר שלמה" מהטהרה של אוכלי הקבוצה השלישית. אולם יש לבאר מה פשר ההבדל בין הטהרות; ממשך הרלב"ג:

והנה מצאנו באכילת הקדשים בתורה שני מינים מהטהרה: האחד – הערב השמש, כאומרו 'ובא השמש וטָהַר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקִּדְשִׁים' (ויקרא כב, ז); והטהרה השנית היא במחוסר כפרה אחר הבאת כפרתו; וזה, שכבר זכרה התורה בפרשת אשה כי תזריע, שאינה טהורה לאכילת הקדשים עד שתביא כפרתה, אף על פי שטבלה והעריבה שמשה, כאומרו: 'בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה' (ויקרא יב, ד), ואמר אחר כן: 'וכפר עליה הכהן וטָהַרְהָ' (שם, ח) – למדנו שטהרתה תלויה בכפרה לענין אכילת הקדש.

אכן התורה מציינת שתי טהרות שונות. הטהרה הראשונה היא טהרת "הערב שמש", דהיינו שאדם שנטמא, טובל מבעוד יום, ובהעריב השמש הוא טהור, ככתוב: 'ובא השמש וטהר'⁴⁰. פסוק זה המציין טהרה לאחר הערב שמש אמור לגבי כל הטומאות בין קלות ובין חמורות, כך כתוב שם (ויקרא כב, ד-ז):

אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אֱהָרֹן וְהוּא צְרוּעַ אוֹ זָב בַּקִּדְשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהַר
וְהִנָּגַע בְּכָל טִמְא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תִּצָּא מִמֶּנּוּ שְׂכַבְתָּ זָרַע. אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל
שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְּאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכָל טִמְאָתוֹ. נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ
וְטִמְאָה עַד הָעֶרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקִּדְשִׁים כִּי אִם רִחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם. וּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ
וְטָהַר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקִּדְשִׁים כִּי לָחֲמוֹ הוּא.

בטומאות קלות הערב שמש הוא סופו של תהליך הטהרה, אך בטומאות חמורות, כמו טומאת זב, זבה, יולדת ומצורע תהליך הטהרה מסתיים רק לאחר הבאת הקרבנות שלמחרת. מה מעמדם של טמאים אלו לאחר הערב שמש וטרם הבאת הקרבנות? ברור שאינם טהורים לגמרי, שהרי לא השלימו טהרתם, ורק לאחר הבאת הקרבנות ייקראו טהורים, ככתוב בענין יולדת לאחר הבאת קרבנותיה: "וּכְפָר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן וְטָהְרָה"; מאידך אי אפשר לראות בהם טמאים לגמרי, שהרי העריב שמשם ואוכלים בתרומה. מצב ביניים זה נקרא מחוסר כפורים, שאסור בקדשים, ככתוב בענין יולדת קודם הבאת קרבנותיה (לאחר סיום ימי טוהר): "בְּכָל קִדְשׁ לֹא תִגַּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תֵבֵא עַד מְלֵאת יְמֵי טָהָרָה". וביאר שם הרלב"ג⁴¹:

⁴⁰ אם הטמא לא טבל – נשאר בטומאתו אף על פי שהעריב שמשו (ונקרא 'טבול יום'), ראה למשל, רמב"ם הלכות ביאת המקדש ד, ד: "וכן טמא שטבל ועבד קודם שיעריב שמשו עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים, שני ולא יחללו שם אלהיהם, מפי השמועה למדו שזו אזהרה לטבול יום שעבד שעדיין טמא הוא, שני' ובא השמש וטהר, מכלל שעדיין לא טהר". וראה רלב"ג (פרשת אמור בביאור כב, ו-ז (עמ' 318) ביחס לפסוקים: "נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטִמְאָה עַד הָעֶרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקִּדְשִׁים כִּי אִם רִחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם. וּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהַר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקִּדְשִׁים כִּי לָחֲמוֹ הוּא": "נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב – רוצה לומר שהיא טמאה לענין אכילת תרומה עד הערב בהכרח. וכדי שלא נבין שאחר הערב יהיה מותר באכילת תרומה אף על פי שלא טבל, הוסיף לבאר זה ואמר: 'ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים, ובא השמש' ואז יטהר לזה הענין, רוצה לומר אחר שקיעת השמש".

⁴¹ פרשת תזריע בביאור יב, ד – עמ' 4-5.

למדנו מזה שאף על פי שדמיה טהורים בזה הזמן הנזכר, הנה אינה טהורה בשלמות לקודש ולמקדש עד מלאת ימי טהרה, אחר שתביא קרבנותיה וכפר עליה הכהן וטהרה; ואולם קודם זה היתה מחוסרת כפרה להשלים טהרה לקודש ולמקדש⁴². וזה כי למעלת הקודש והמקדש ראוי שתרוחק הטומאה בהם יותר, כמו שביארנו במה שקדם⁴³.

נמצא לפי זה שיש דרגות בטהרה: טהרת הערב שמש (וטמאים טומאה חמורה נחשבים אז מחוסרי כפורים), וטהרה שלמה לאחר הבאת הקרבנות. לפי זה ניתן לחלק בין שתי הקבוצות שהזכרנו. כותב הרלב"ג (בהמשך "המקום החמישי"):

והנה יתבאר מזה המקום, שהטהרה היותר שלמה תצטרך לאכילת המורם משלמים ותודה ואיל נזיר, והטהרה שלמטה ממנה – והיא הערב השמש – תספיק לאכילת תרומה וחלה ובכורים.

לאור ההדרגה ברור, שאוכלי הקבוצה השניה – "המורם משלמים ותודה ואיל נזיר" – הם טהורים לגמרי, דהיינו אם נטמאו טומאה חמורה, מותרים לאכול רק לאחר הבאת הקרבנות. ולעומת זאת, אוכלי הקבוצה השלישית – "תרומה וחלה ובכורים" – יכולים להיות גם מחוסרי כפורים⁴⁴.

⁴² ראה משנה נגעים יד, ג ובפירוש הרמב"ם שם; משנה כריתות ב, א (דף ח, ב). וראה משנה נדה י, ו (דף עא, ב). רמב"ם הלכות מחוסרי כפרה א, א: "ארבעה הן הנקראין מחוסרי כפרה: הזבה, והיולדת, והזב, והמצורה. ולמה נקראו מחוסרי כפרה, שכל אחד מהן אע"פ שטהר מטומאתו וטבל והעריב שמשו עדיין הוא חסר ולא גמרה טהרתו כדי לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו, וקודם שיביא כפרתו אסור הוא לאכול בקדשים כמו שביארנו בפסולי המוקדשין" (ראה הלכות פסולי המוקדשין יח, יג-יד). ראה גם הלכות מטמאי משכב ומושב ה, ד. וראה שם התועלת הרביעי – עמ' 127. וראה גם שם סוף פסוק ו והערה 21 – עמ' 7. וראה פרשת אמור בביאור כב, ג ("אמר אלהים לד'תיכם כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדשו בני ישראל לה' וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההוא מלפני אני ה'") – עמ' 316: "וכבר נתבאר שהטמא שטבל והוא מחוסר כיפורים מוזהר מאכילת קודשים ממה שאמר ביולדת: 'בכל קדש לא תגע'".

⁴³ "ואולם בקודשים מדרגות אחרות מהרחקה... וראוי היה להיות כן, כי הם יותר נכבדים... ולזה היה ראוי שירוחקו יותר מן הטומאה" – פרשת שמיני יא, לג בפסקא "ומזה המקום יתבאר" (עמ' 289) ובהערות שם.

⁴⁴ ראה בפסוקים שצטטנו לעיל מויקרא כב, ד-ז. הקדשים הנזכרים בפסוקים שצטטנו מתייחסים לתרומה, ראה משנה יבמות ח, א (דף ע, א): "הערל וכל הטמאים לא יאכלו בתרומה", ובגמרא שם עד, א-ב (בתיקון קל על פי כ"י אוקספורד 367 ועוד, כפי שצויין בדקדוקי סופרים השלם): "מנא הני מילי? אמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל, אמר קרא: 'איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב וגוי, אי זהו דבר ששוא בזרעו של

כדברים האלה כתב הרלב"ג גם בפרשת קרח (בהמשך למצוטט לעיל):

ונאמר שאנחנו לא נסכים שלא יהיה הבדל בין ה'טהור' הנזכר בתרומה וחלה וביכורים ובין ה'טהור' הנזכר במורם מקודשים קלים; אבל הוא מבואר מההדרגה שזכרה בה התורה ענין אלו הקודשים – בגדול החל ובקטון כילה – שהענין בתנאי אכילתם הוא גם כן בזאת ההדרגה. ולזה החמירה יותר באכילת קודשי הקודשים, שלא יאכלו מהם כי אם הזכרים ובקודש, ולא הוצרך להזהיר שלא יאכלוהו בטומאה, כי בקודש אי אפשר שיכנסו טמאים; עם שהדברים קל וחומר, כמו שזכרנו; ואחר כן התנת במורם מקודשים קלים שלא יאכל מהם כי אם הטהור, היה זכר או נקבה; וכן התנת באכילת תרומה וחלה וביכורים. ולזה הוא מבואר שהטהרה הנזכרת באכילת המורם מקודשים היא למעלה מהטהרה הנזכרת באכילת תרומה וחלה וביכורים. ולפי שמצאנו בתורה שני מינים מהטהרה לאכילת הקודשים, והטהרה האחת היא למעלה מהטהרה האחרת, ידענו שהטהרה היותר שלמה היא אשר תצטרך לאכילת המורם מקודשים, ושלמטה ממנה תצטרך לאכילת תרומה וחלה וביכורים. והנה הטהרה היותר שפלה שזכרה לאכילת הקודשים היא הערב השמש, כאומרו: 'ובא השמש וטהר ואתר לאכל מן הקדשים' (ויקרא כב, ז), והיא תהיה לאכילת תרומה וחלה וביכורים; ולזה גם כן אמר 'כי לחמו הוא' (שם); והטהרה היותר שלמה תהיה אחר הערב השמש בהבאת הכפרה, כמו שמצאנו ביולדת שגם אחר שטבלה והעריבה שמשו הוזהרה מנגיעת הקודשים עד מלאת ימי טהרה, ולא תצא מזאת הטומאה לאלו הקודשים עד שתביא כפרתה, כאומרו: 'וכפר עליה הכהן וטהרה' (ויקרא יב, ח); ולזה הוא מבואר שזאת הטהרה תצטרך לאכילת המורם מקודשים קלים. ובכאן הותר זה הספק.

אהרן ("ביכורים ובנקבות" – רש"י)? הוי אומר: זה תרומה..."; מכות יד, ב. רמב"ם ספר המצוות, לא תעשה קלו; הלכות תרומות ז, א: "כהן טמא אסור לאכול תרומה, בין טמאה בין טהורה, שנאמר 'איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל', אי זה הוא קודש שאוכלין אותו כל זרע אהרן, זכרים ונקבות, הוי אומר תרומות". ספר החינוך מצוה ש.

אמנם הרלב"ג לא הזכיר כאן שלימודו והתר הספק מתבסס על "המקום החמישי", אך ברור שזו היא כוונתו.

נציג שתי דוגמאות נוספות לשימוש הרלב"ג בעיקרון זה שלפי דבריו "הוא יותר סתום".

ח. עין תחת עין

במסגרת פירוט דיני הנזקים בפרשת משפטים מופיעים הפסוקים הבאים (שמות כא, כב-כה):

וְכִי יִנְצוּ אֲנָשִׁים וְנִגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיֵּצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אֶסוֹן עֹנֵשׁ יַעֲנֵשׁ כְּאִשֶּׁר יִשִּׁית עָלָיו בְּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפָלְלִים. וְאִם אֶסוֹן יִהְיֶה וְנִתְּתָה נַפְשׁ תַּחַת נַפְשׁ. עֵין תַּחַת עֵין שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רֶגֶל. כֹּנִיָּה תַּחַת כֹּנִיָּה פָּצַע תַּחַת פָּצַע חֲבוּרָה תַּחַת חֲבוּרָה.

לא נבאר כאן כל פרטי הדינים העולים מפסוקים אלו, אלא רק נעיר על הקשור לענינו. ראשית, נעמוד על הנושא הכללי שבפסוקים אלו: פסוק כב עוסק בגרימת הפלה לאשה הרה, דהיינו הריגת הוולדות; אך "לא יִהְיֶה אֶסוֹן" באשה עצמה, היא נותרה בחיים. העונש המוטל על האיש המכה הוא עונש ממוני – דמי וולדות. פסוק כג עוסק באותו מקרה אלא שכאן "אֶסוֹן יִהְיֶה", דהיינו שנוסף להריגת הוולדות, גם האשה מתה. העונש במקרה כזה הוא – "נַפְשׁ תַּחַת נַפְשׁ", דהיינו: "יִהְרַג הוֹרֵגָה, וְלֹא יַעֲנֵשׁ בַּמִּמּוֹן"⁴⁵.

ובמה עוסק פסוק כד? כותב הרלב"ג⁴⁶:

עין תחת עין – רוצה לומר **אם לא יהיה אסון**; שאם היה שם אסון, הנה יהיה העונש נפש תחת נפש. אמנם כשלא יהיה שם אסון – יַעֲנֵשׁ בַּמִּמּוֹן לפי הנזק שהגיע למוכה, כאילו תאמר שאם חיסרו אבר – יפרע לו דמי האבר ההוא.

⁴⁵ רלב"ג, פרשת משפטים, חלק ב, ביאור דברי הפרשה כא, כג – עמ' 33. אמנם יש לציין שלדעת הרלב"ג הדברים אמורים במקרה שהתכוון לפגוע באשה, אבל אם התכוון לחברו והרג את האשה – פטור על הריגתה ומשלם דמי וולדות. כך היא דעת הרמב"ם הלכות חובל ומזיק ד, ה-ו: "הנוגף את האשה ויצאו ילדיה ומתה, אע"פ שהיה שוגג, הרי זה פטור מן התשלומין ואינו משלם כלום, שנאמר: ולא יהיה אסון עונש יענש (שמות כא, כד) – לא חלק הכתוב בין שוגג למזיד בדבר שיש בו מיתת בית דין לפוטרו מן התשלומין. במה דברים אמורים? בשנתכוון לאשה. אבל אם נתכוון לחברו ונגף את האשה, אע"פ שמתה, הואיל והמיתה בלא כוונה להכותה, הרי זה כדבר שאין בו מיתת בית דין ומשלם דמי וולדות". "ומי"מ שיטות אחרות יש" (מגיד משנה שם), בענין אם התכוון לחבירו והרג את האשה, ראה למשל השגת הראב"ד שם.

⁴⁶ פרשת משפטים, חלק ב, ביאור דברי הפרשה כא, כד-כה – עמ' 33.

"נָפֵשׁ תַּחַת נְפֹשׁ" שבפסוק כג מתייחס למצב של "וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה", אך "עֵינַי תַּחַת עֵינַי" וכל מה שבעקבותיו בפסוקים כד-כה מתייחסים למצב של "וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוּשׁ יַעֲנֹשׁ", ובעצם לכל מקרה שאדם חבל בחבירו וגרם לנזקי גוף. אדם זה שחבל בחבירו משלם ממון ולא מקיימים בו "עֵינַי תַּחַת עֵינַי" ממש⁴⁷.

הרלב"ג מציע אפשרויות אחדות להוכחה שכוונת התורה ב"עֵינַי תַּחַת עֵינַי" היא ממון⁴⁸, ונתייחס כאן לאחת מהן הקשורה לעניננו. כתב הרלב"ג:

ועוד, כי התורה הזכירה באילו החבלות החמור תחילה, כמו שנבאר במה שיבוא, וכבר התחילה לבאר שהעונש בנזקין הוא ממון במה שחייב לתת שבת וריפוי למוכה, ואמרה כי כבר יִנָּקָה המכה מעונש אחר; ואחר כן רצתה לבאר אופן הטלת זה העונש, שלא נחשוב שיפטר בשבת והריפוי, אבל אם היתה החבלה בולדות – יתן גם כן דמי הולדות, ואם היתה החבלה באברים אחרים – יתן דמי האברים ההם.

⁴⁷ ראה למשל משנה בבא קמא ח, א, ובגמרא פג, ב – פד, א. רמב"ם הלכות חובל ומזיק א, ה-ו: "... ומניין שזה שנאמר באיברים: עין תחת עין וכו' (שמות כא, כד) – תשלומין הוא? שנאמר: חבורה תחת חבורה (שמות כא, כה), ובפירוש נאמר: וכי יכה איש את רעהו באבן או באגרופ וכו' רק שבתו יתן ורפא ירפא (שמות כא, יח), הא למדת שתחת שנאמר בחבורה – תשלומין, והוא הדין לתחת הנאמר בעין ובשאר איברים. אע"פ שדברים אלו נראין מעניין תורה שבכתב, כולן מפורשין הן מפי משה מהר סיני וכולן הלכה למעשה הן בדינו, וכזה ראו אבותינו דנין בבית דינו שליהושע ובבית דינו שלשמואל הרמתי ובכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה ועד עכשיו". וראה תורה שלמה לרמ"מ כשר אות תלו (עמ' קכד-קכה), ובמילואים אות יא (עמ' רנח ואילך). וראה מורה הנבוכים חלק שלישי פרק מא: "ומי שחיסר איבר יחוסר אבר, 'כאשר יתן מוס באדם כן ינתן בו', [ולא תטריד רעיוןך בהיותנו עונשים הנה בממון, כי הכונה עתה לתת סבת הפסוקים ולא סבת דברי התלמוד, ועם כל זה יש לי במה שאמר בו התלמוד דעת ישמע פנים בפנים]". וראה פירוש התורה לראב"ם, מהדורת ויזנברג, שמות כא, כד, עמ' שמב: "עין תחת עין. פשטיה דקרא מבואר וביארה הקבלה שכונת המקרא דמי שן תחת שן וכן בכלום וכבר יש סעד לקבלה זו בעדות המקרא ובראיות ההיקש כתבם ר' סעדיה ז"ל בפירושו... ולאבא מרי ז"ל במורה רמז בזה שנמסר ממנו פירושו על פה בו הכרעה נפלאה בין הקבלה ופשט המקרא ולא אפשר לכותבו מפני שהוא ז"ל הסתירו".

⁴⁸ לאחר אוסף ההוכחות שזו אכן כוונת התורה (שם, עמ' 33-35), מבאר הרלב"ג גם כן שאין בפרשנות זו קושי מצד פשוטו של מקרא, ראה שם בפסקא "ולא יקשה בעיניך" ובהערה 56 שם. וראה בהערה הקודמת.

פרשת משפטים מסודרת, לדעת הרלב"ג, מהכבד אל הקל כפי שביאר באריכות בסופה של הפרשה (עמ' 137 ואילך). לאחר דיני עבד ואמה שנתבארו בפרק כא, ב-יא, המשיכה התורה לעסוק "באזהרות אשר יקיף בהם דיבור לא תרצח; והחל מהרציחה בישראל"⁴⁹, להיותה היותר קשה שבזה הסוג". לאחר שפירטה התורה דינים אחדים שדינם מיתה, ואף הזכירה "שאם לא ימות המוכה יהיה העונש ממון"⁵⁰, עברה התורה לדון בנוקים שדינם ממון:

ואחר כן הודיע דין הפלת הולדות, שהם בלתי שלמי הבריאה, ולזה יהיה דינם דין ההיזק אשר יהיה באיברי הגוף, כי הם כמו איבר מאיברי אמם. ואחר זה ביאר דין ההיזק אשר יהיה באיברי הגוף בישראל, כי הם למטה מהולדות, כי הולדות יש להם כח ואפשרות להיות בריאה שלמה, ואין הענין כן באיברי הגוף. ואחר כן ביאר דין ההיזק שיהיה באיברי הגוף בעבד כנעני, להיותו למטה מישראל כמו שביארנו במה שקדם.

דין הפלת הולדות הוקדם לדין היזק איברי גוף כיון שהולדות הם בעלי "כח ואפשרות" (פוטנציאל) "להיות בריאה שלמה" וממילא מעלתם גדולה יותר ויש להקדימם⁵¹. בכל אופן דין הפלת הולדות הוא כאמור דין ממוני⁵². אילו היתה כוונת התורה ל"עין תחת עין" ממש, היתה מקדימה דין זה לדין תשלומי שבת וריפוי ולדין הפלת ולדות הנזכרים לפניו. מכאן שכוונת התורה היא ש"עין תחת עין" הוא דין ממוני, וממילא מיקומו של דין זה מתאים.

אף על פי שלא ציין הרלב"ג שלמד דין זה מ"השורשים הכוללים", נראה שדרך הלימוד זהה ללימוד שהצגנו לעיל להיתר אכילת תרומה חלה וביכורים למחוסרי כיפורים.

⁴⁹ פסוקים יב-יד: "מִכֶּה אִישׁ נִמְת מוֹת יוֹמָת. וְאֲשֶׁר לֹא צָדָה וְהֶאֱלֵהִים אֹנָה לְיָדוֹ וְשִׁמְתִי לְךָ מְקוֹם אֲשֶׁר יָנוֹס שָׁמָּה. וְכִי יֵזֵד אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהַרְגוֹ בְּעָרְמָה מֵעַם מִזְבְּחֵי תִקְחֻנּוּ לְמוֹת".

⁵⁰ פסוקים יח-יט: "וְכִי יִרְיֶב אֲנָשִׁים וְהִכָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְּאֶגְרֵף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁפָּב. אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בְּחוּץ עַל מִשְׁעָנָתוֹ וְנִקָּה הַמִּכָּה רַק שְׁבִתוֹ יִתֵּן וְרָפָא יִרְפָּא".

⁵¹ כשם שדין רציחת עבד כנעני (פסוקים כ-כא) נכתב לאחר דין רציחת ישראל "להיותו למטה מישראל, כי אינו בן תורה בשלימות", כמבואר בדבריו שם; וכשם שדין מזיק לעבד כנעני נכתב לאחר דין מזיק לישראל.

⁵² במקרה שלא יהיה אסון באשה כמבואר לעיל. מקרה שיהיה אסון באשה אינו עיקר ההיגד של הפרשה, שהרי דין זה כבר התבאר קודם לכן.

ט. חטאת כהן משיח – שגגת הוראה עם זדון המעשה

כבר ביארנו לעיל, שחטאת כהן משיח באה על שגגתו של הכהן המשיח בהוראתו לעצמו להתיר, ודוקא במקרה שעשה על פי הוראתו⁵³. נוסף על הלימוד שהתבאר שם, כותב הרלב"ג בסוף הפרשה לימוד אחר למקור דין זה.

בפרקים א-ג בספר ויקרא עוסקת התורה בקרבנות הנדבה – עולה ומנחה שהן קדשי קדשים, ולאחר מכן שלמים שהם קדשים קלים. "ואחר שהשלים זכר הקרבנות הבאים בנדר ונדבה, בא לזכור הקרבנות הבאים לכפרה"⁵⁴, דהיינו חטאות ואשמות למיניהם. סדר החטאות מסודר מהכבד אל הקל. כותב הרלב"ג:

והחל מהיותר קשה, והוא הקרבן הבא על שגגת קצת העבירות שחייבין על זדונן כרת, והוא קרבן חטאת קבועה.

בפרק ד עסקה התורה בדינים החמורים של חטאת קבועה, ולאחר מכן בתחילת פרק ה (פסוקים א-יג) עסקה התורה בדיני חטאת שאינה קבועה, דהיינו קרבן עולה ויורד. אכן גם בפירוט דיני החטאת הקבועה יש הדרגה מהכבד אל הקל; כותב הרלב"ג:

והקדים לזכור תחילה מה שבא ממנו על שגגת ההוראה עם זדון המעשה, כמו הענין בפר כהן משיח ופר העלם דבר של ציבור, לפי שזה החטא הוא יותר עצום משגגת המעשה לבד.

ארבע חטאות נזכרות בפרק ד: חטאת כהן משיח, חטאת בית דין הגדול, חטאת נשיא וחטאת הדיוט. חטא שיש בו שגגת הוראה עם זדון מעשה חמור יותר מחטא שיש בו שגגת מעשה בלבד⁵⁵, ולכן הקדימה התורה פר כהן משיח ופר העלם דבר של ציבור לחטאת נשיא והדיוט שיש בהם שגגת מעשה בלבד. אמנם, ביאור הסידור באופן זה בנוי על ההנחה,

⁵³ ראה לעיל בפרק זה, סעיף ג.

⁵⁴ סוף פרשת ויקרא, עמ' 77.

⁵⁵ דבר זה מבאר הרלב"ג שם בכמה אפשרויות ("מפני"): "מהם שהחטא בשגגת ההוראה הוא מביא אל החטאים רבים, כי ההוראה היא סיבת המעשים, מה שאין כן בשגגת המעשה. ומהם כי שגגת ההוראה תהיה סיבה אל שיחטא האדם ההוא – וזולתו ממי שיתנהג על פי הוראתו – פעמים רבות. ואמנם שגגת המעשה יחטא בה החוטא ההוא, לא זולתו, אם לא היה זה במקרה; גם לא יקרה בו ההתמדה בזה החטא; וזה מבואר ברוב מיני שגגת המעשה. ומהם כי החוטאים בשגגת ההוראה הם הנכבדים שבאנשים, ולזה יהיה החטא יותר עצום, כי הוא מבואר שהחטא האחד יהיה יותר עצום כל מה שיהיה החוטא יותר נכבד".

שחטאת כהן משיח היא על שגגת הוראה עם זדון המעשה. אכן הרלב"ג מבאר במפורש שהנחה זו נלמדת מהסידור :

ומזה המקום יתבאר – מענין סידור מה שבא בזאת הפרשה – שחטא כהן משיח הנזכר בזה המקום הוא בשגגת ההוראה עם זדון המעשה, כמו הענין בפר העלם דבר של ציבור.

נמצא, שגם מסידור ארבעת סוגי החטאת הקבועה עולה, כי פר כהן משיח, המופיע ראשון, בא במקרה של שגגת ההוראה עם זדון המעשה (וכעין הדין בפר העלם דבר של ציבור), ולא בשגגת המעשה בלבד כמו בחטאת נשיא וחטאת יחיד הכתובים אחריו. ביחס ללימוד זה לא צויין שהוא על פי "השורשים הכוללים", אך נראה שלימוד בדרך זו יכול בהחלט להוות דוגמה נוספת למובא ב"מקום החמישי" :

מה שנודע מהדברים הנלויים למאמר ההוא, והוא יותר סתום, והוא כי כשתרד התורה בזכירת פרטים בסידור-מה, וחייבה להם תנאים-מה סתומים – ראוי שנלמד ביאורם מההדרגה אשר בפרטים ההם.

פרק ז – "המקום השישי"

"המקום השישי" עוסק בסגנון הכתיבה של התורה. כאשר התורה מציינת כמות בהקשר של מצוה מסויימת אין כוונתה בהכרח לייחד דווקא את הכמות שהזכירה, אך יש משמעות הלכתית לכמות זו: כוונתה לציין בזה את הכמות הגבולית, שממנה והלאה נפגם קיומו של הדין. הגבול שהתורה תציין עשוי להיות השיעור המירבי ועשוי להיות השיעור המזערי, תלוי באופיו של הדין, אולם בכל מקרה גבול זה מהווה נקודת מעבר בין איסור להיתר. עיקרון זה הוא כעין הכלל התנאי "לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש" (סדר עולם רבה פרק א, ועוד).

אכן הדברים אינם אמורים אך ורק ביחס לכמויות, אלא גם ביחס למושגים אחרים. ציונו של מושג בהקשר של איסור והיתר מלמד שמושג זה מציין את הגבול שבין איסור להיתר, וכל שהוא פחות מן המושג, כגון שהוא חלק ממנו, אין הדין אמור ביחס אליו. לשון אחר: אין לדון את החלק כדין השלם.

נעיין בלשונו של הרלב"ג (עמ' 10):

המקום השישי 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. הלא תראה שגם האנשים יקפידו בזה; וזה, שמי שיכול לשאת עשרה ככרים, דרך משל, לא יאמרו עליו שהוא יכול לשאת שמונה ככרים או תשעה, כי אין זה תכלית מה שיכול עליו. ומי שלא יכול לשאת כי אם ככר אחד, לא יאמרו עליו שאינו יכול לשאת שלושה ככרים או ארבעה. וזה מבואר בנפשו, כבר זכר זה הפילוסוף בספר השמים, ואם הענין כן בדברי האנשים, הנה ראוי יותר שיהיה הענין כן בתורה, בעבור מה שיש מהשלמות בדבריה.

כשהתורה נוקטת מידה מסוימת או רומזת לה, יש משמעות למידה זו. מידה זו אינה אקראית אלא היא מציינת את הגבול שבין ההיתר לאיסור. ידיעה זו מועילה לידיעת גבולות ברורים למעבר בין היתר לאיסור ובין איסור להיתר. אילו לא היתה משמעות למידה שנקטה התורה הרי שסגנונה של התורה היה לקוי ופחות מסגנונם של בני אדם. הרלב"ג מדגים בדבריו את סגנונם של בני אדם המציינים בדבריהם את הגבול ואינם

משתמשים במידות באקראיות – "מי שיכול לשאת עשרה ככרים, דרך משל, לא יאמרו עליו שהוא יכול לשאת שמונה ככרים או תשעה, כי אין זה תכלית מה שיכול עליו". אדם שיאמר על מי שיכול לשאת עשרה ככרים שהוא יכול לשאת שמונה ככרים, יש בדבריו כדי להטעות את השומעים, כיון שההבנה המקובלת היא שנוקטים את המידה הגבולית. לכן יקפידו האנשים לציין בדבריהם את המידה הגבולית. "ואם הענין כן בדברי האנשים, הנה ראוי יותר שיהיה הענין כן בתורה, בעבור מה שיש מהשלמות בדבריה". לא יעלה על הדעת שסגנונה של התורה יהיה פחות מסגנונם של האנשים. מובן שיש בדברים אלו הערכה ללשונם של האנשים; הדיבור הנקוט בפי בני אדם אינו חסר משמעות אלא מעיד על שלמות במידת מה, ואם כן ניתן להסיק שהתורה השלמה תנקוט בסגנונם השלם של בני האדם.

א. ביטול בששים

הרלב"ג נוקט דוגמה ל"מקום השישי" מהשיעור המקובל לביטולים¹ – אחד מששים:

¹ בדרך כלל מופיע דין זה בענייני איסור והיתר, אך לא רק בהם, ראה למשל בענין בהמה שהזיקה בשן ורגל (משנה בבא קמא ו, ב. מתוקן על פי כ"י קאופמן): "ירדה כדרכה והזיקה – משלם מה שהזיקה; כיצד משלם מה שהזיקה? שמין בית סאה באותה השדה כמה היתה יפה וכמה היא יפה...". וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה שם: "וסדר שומת מה שהזיקה כך הוא, והוא שנדע שיעור השדה שהפסידה צמחיתה, שאם אכלה מן הזרעים שיעור אמה מן השדה, נאמר כמה שוה ששים אמה זרוע מן השדה הזו מן הזרע הזה וקובעין את הדמים, ואחר כך נאמר וכמה שוה חלקת השדה הזו שיש בה ששים אמה מן הזרע והאמה הזו שכבר נאכלו צמחיה בכלל הששים אמה, ונדע מה בין שתי השומות ומשלם המזיק. וכך כל שיעור שתאכל שמין אותו בששים כמותו, וזהו ענין אמרו באותה שדה, כלומר אם אכלה סאה שמין ששים סאה מאותה השדה, והרמז לה ממה שאמר ה' ובער בשדה אחר, ובא בקבלה מלמד ששמין על גב השדה אחרת, ודין זה הוא כדי למצע בין הניזק והמזיק, לפי שאלו אמרנו כמה שוה האמה הזו שאכלה את זרעה היה מתחייב דמים מרובים, וגם אלו אמרנו כמה שוה השדה הזו והרי היא בית זרע כך וכך סאין, ואחר כך נאמר וכמה היא שוה אחר שנאכל ממנה אמה אחת דרך משל, כי אז היה ההבדל בין שתי השומות מעט מאד. לפי שאין ערך אצל הקונה לאמה אחת באלף לפיכך שיעורנו בששים, כמו שרוב השיעורין אצלנו בששים כמו שנבאר במסכת חולין". השווה לדברי הרלב"ג בפרשת משפטים (חלק ג, בביאור כב, ד – עמ' 73), שכתב שאחד מהעקרונות שעליהם בנוי דין זה הוא: "כי ששים הוא המספר התכליתי אשר יהיה בו למתדמי- החלקים ביטול במינו, ולמדנו זה בענין זרוע בשלה, כמו שיתבאר בגזרת ה' במה שיבוא". וראה באותו ענין בחלק התועלות (התועלת השנים עשר השורש השמיני – עמ' 193): "השורש השמיני הוא שהבהמה שהזיקה פירות מחוברין שהם צריכין לקרקע – אין משערין מה שהזיקה בפני עצמו, כי אם על גב הקרקע, שנאמר: 'מיטב שדהו ומיטב כרמו ישרם' – רוצה לומר מה שהיה שדהו יותר שוה עם אלו הפירות ממה שהוא שוה אחר אכילתם. וכבר נתבאר בשורשים הכוללים כי החלק שהוא פחות מאחד מששים הוא בטל במיעוטו...".

משל זה, כי התורה זכרה באיל נזיר: 'ולקח הכהן את הזרע בְּשֵׁלָה מִן הָאֵיל' (במדבר ו, יט), והנה אם כן נתבשל חלק הכהן עם מה שיאכלו הבעלים. והנה למדנו מזה, שזה הוא תכלית השיעור אשר יותר אם נתבשל הדבר המותר עם מינו האסור. והנה זה השיעור הוא אחד מששים, כי כן יחס הזרוע אל כל האיל, לפי מה שבחנו רבותינו ז"ל.

אדם שנדר נזירות, כגון שאמר "הריני נזיר", אסור לגלח שערו, ואסור להטמא למתים, ואסור לאכול ולשתות כל אשר יצא מגופן היין. נזירות זו יכולה להיות מוגבלת בזמן, ובכל מקרה אינה יכולה להיות פחותה משלושים יום. אדם שנדר נזירות סתם הרי הוא נזיר שלושים יום ("סתם נזירות שלשים יום" – משנה נזיר א, ג. רמב"ם הלכות נזירות ג, א). לאחר מלאת ימי נזרו, דהיינו ביום שלושים ואחד במקרה שנדר נזירות סתם, או לאחר סיום נזירותו בהתאם לקיצבה שקבע, מביא הנזיר שלש בהמות: כבש לעולה וכבשה לחטאת ואיל לשלמים, ומגלח "תגלחת הטהרה" (ראה במדבר ו, יג-כ. רמב"ם הלכות נזירות ח, א-ד). לאחר סיום כל הפעולות בטל ממנו שם נזיר ומותר בשלושת איסורי הנזיר. אחד מקרבנות הנזיר ביום מלאת ימי נזרו, כאמור, הוא איל². אחת הפעולות שיש לעשות היא תנופה. התורה מתארת את ההכנה לתנופה כך (במדבר ו, יט-כ):

וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַזֶּרַע בְּשֵׁלָה מִן הָאֵיל וְחָלַת מִצָּה אֶחָת מִן הַסֵּל וּרְקִיק מִצָּה אֶחָד וְנָתַן עַל כְּפֵי הַנְּזִיר אַחַר הַתְּגַלְחוֹ אֶת נְזָרוֹ. וְהֵנִיף אוֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לְפָנַי ה' קֹדֶשׁ הוּא לַכֹּהֵן עַל חֲזָה הַתְּנוּפָה וְעַל שׁוֹק הַתְּרוּמָה וְאַחַר יִשְׁתָּה הַנְּזִיר יַיִן.

"הַזֶּרַע בְּשֵׁלָה מִן הָאֵיל" ניתנת לכהן והרי היא "קֹדֶשׁ". אולם לפני הנתנה לכהן התבשל כל האיל בסיר אחד, ואם כן נתבשלו קודש וחולין יחד, והחולין לא נאסרו. מתיאור זה ניתן ללמוד שבישול קודש וחולין ביחס שווה ליחס שבין זרוע לאיל הוא מותר. ובאופן כללי ניתן ללמוד ששיעור היחס בין הזרוע לאיל הוא הגבול בין המותר לאסור; "והנה זה השיעור הוא אחד מששים, כי כן יחס הזרוע אל כל האיל, לפי מה שבחנו רבותינו ז"ל".

² ראה במדבר ו, יג-טו: "וְזֹאת תֹּזְכֶרֶת הַנְּזִיר בְּיוֹם מְלֵאת יָמָיו נְזָרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. וְהִקְרִיב אֶת קֶרְבָּנוֹ לַה' כֶּבֶשׂ בֶּן שָׁנָתוֹ תְּמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכִבְשָׂה אֶחָת בֵּת שְׁנֵתָה תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאֵיל אֶחָד תְּמִים לְשִׁלְמִים. וְסֵל מִצֹּאת סֵלֶת חֶלֶת בְּלוּלָת בְּשֶׁמֶן וּרְקִיקִי מִצֹּאת מְשָׁחִים בְּשֶׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵיהֶם".

כך כתב הרלב"ג גם בביאורו לפרשת נשא :

ולקח הכהן את הזרע בשלה מן האיל – רוצה לומר אחר שהוסר ממנו חזה ושוק שהוא לכהן יבשלו האיל בכללו ועמו יתבשל הזרוע שהוא לכהן ואף על פי שכבר נתבשל הזרוע שהוא לכהנים עם השאר שהוא לבעלים ולא נאסר מה שהוא לבעלים למדנו שכמו זה השיעור לא יאסר הקדש מה שנתבשל עמו אבל בפחות מזה השיעור הנה יאסר השאר לבעלים והנה שער חכמים שהזרוע אחד מששים הוא מהשאר ולזה למדנו מזה שמין במינו שנתבשלו יחד היה שיעורו בששים.

כפי שציין הרלב"ג בפירושו, דוגמה זו נקטו כבר חז"ל. כך כתוב בגמרא (חולין צח, א-ב):³

אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל איסורין שבתורה – בששים; אמר לפניו ר' שמואל בר רב יצחק: רבי, אתה אומר כן, אלא הכי אמר רב אסי אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל איסורין שבתורה – במאה. ושניהם לא למדוה אלא מזרוע בשלה, דכתיב: וילקח הכהן את הזרוע בשלה וגו', ותניא: אין בשלה אלא שלימה, ר' שמעון בן יוחאי אומר: אין בשלה אלא שנתבשלה עם האיל. דכולי עלמא בהדי איל מבשל לה, מיהו מר סבר: מיחתך חתיך לה ומבשל לה, ומר סבר: מבשל לה והדר חתיך לה; ואי בעית אימא, דכ"ע – מיחתך חתיך לה ומבשל לה, ומר סבר: בהדי איל מבשל לה, ומר סבר: בקדרה אחרת מבשל לה. ללישנא קמא – אליבא דדברי הכל, ללישנא בתרא – אליבא דרבי שמעון בן יוחאי; מאן דאמר בששים, קסבר: בשר ועצמות בהדי בשר ועצמות משערינן, והוה ליה בששים, מאן דאמר במאה, קסבר: בשר בהדי בשר משערינן, והוה ליה במאה.

לפי ההעמדה הראשונה את מחלוקת תנא קמא ורשב"י, הזרוע והאיל אמנם מתבשלים יחד אלא שנחלקו האם בעת הבישול הזרוע מחוברת לאיל. לפי ההעמדה השנייה למחלוקתם נחלקו האם הזרוע והאיל מתבשלים יחד. הלימוד מאיל נזיר לכל איסורים שבתורה, לפי ההעמדה הראשונה הוא הן לפי תנא קמא והן לפי רשב"י, ולפי ההעמדה

³ מתוקן על פי כ"י מינכן 95 וכ"י נוספים. וראה ספרי במדבר פסקא לו (עמ' 40).

השניה הוא רק לפי רשב"י (כי לפי תנא קמא הזרוע והאיל אינם מתבשלים יחד). המחלוקת אם החישוב הוא בששים או במאה נובע מהמחלוקת איך מחשבים את היחס בין הזרוע לבין האיל. אם מחשבים גם את העצמות היחס הוא אחד לששים, ואם לא מחשבים את העצמות היחס הוא אחד למאה.

כך פסק הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות טו, כא)⁴:

ומנין סמכו חכמים על שיעור ששים, שהרי המורם מאיל נזיר והוא הזרוע אחד מששים משאר האיל והיא מתבשלת עמו ואינה אוסרת אותו, שני ולקח הכהן את הזרוע בשלה מן האיל.

נמצא שהדוגמה הראשונה שנקט הרלב"ג מקורה בדברי חז"ל, אך הרלב"ג כדרכו הפך לימוד זה לעקרון והשתמש בו גם במקומות מחודשים. טרם נעיין בדוגמאות מדבריו בביאור התורה, נעיין בדוגמה נוספת שהוא מציג בפתיחה (עמ' 10-11).

ב. מלאכה וחלק ממלאכה

וכן הענין במה שמנעה ממנו מעשות מלאכה במועדות, כי מה שלא יתכן שיקרא מלאכה – אף על פי שהוא חלק ממלאכה – לא חייבתנו התורה על עשייתו. וכבר נבאר מה שיתכן שיקרא מלאכה, ומה שאי אפשר בו שיקרא כי אם חלק ממלאכה, אצל ביאורינו אלו המצוות.

ביחס למועדות מופיע איסור מלאכה; לדוגמה ביחס למצות שבת כתוב (שמות כ, ח-יא):

זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ. שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעִשִּׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ. וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלַאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתְךָ עַבְדְּךָ וְאִמְתֶּךָ וּבְהִמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ. כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיִּנַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֶׁהוּ.

⁴ וראה פירוש המשנה ערלה ב, ז: "והואיל והזכרתי אחד מששים הריני מזכיר את האסמכתא שעליה הסמיכו דין זה, והוא מה שאמר יתעלה באיל נזיר ולקח הכהן את הזרוע בשלה וכו' ואמרו שעצם הזרוע ובשרו חלק מששים מכל הכבש בשרו ועצמותיו, והרי נתבשל הכל בכלי אחד ואעפ"כ לא אסר הזרוע את שאר האיל, אלא נאכל לבעלים". ראה גם תשובות רבי אברהם בן הרמב"ם, סימן קכח (עמ' 212-213).

מלשון האיסור "לא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה" ניתן ללמוד, שהאיסור מתייחס למה שמוגדר כ"מְלָאכָה". "מְלָאכָה" היא ביטוי המציין גבול מזערי, דהיינו מה שהוא פחות מ"מְלָאכָה", כלומר "חלק ממלאכה", אינו בגדר האיסור. אולם הרלב"ג הוסיף "וכבר נבאר מה שיתכן שיקרא מלאכה, ומה שאי אפשר בו שיקרא כי אם חלק ממלאכה, אצל ביאורינו אלו המצוות". לא כל מלאכה שלא הסתיימה נקראת "חלק ממלאכה", יש להבחין הבחנה ברורה בין "מלאכה" לבין "חלק ממלאכה". כדי לבאר הבחנה זו נעין ראשית בהגדרת המושג "מלאכה".

להגדרת המושג "מלאכה" הקדיש הרלב"ג דיונים ארוכים⁵, ונצטט מעט מדבריו הקשורים לענינו:

וראוי שתדע כי מלאכה היא פועל-מה אנושי תהיה התחלתו מן השכל המעשי, **יכוון בו תכלית מן התכליות** (עמ' 341).

המלאכה שלא יכוון בה תכלית – לא יתחייבו עליה, כי כמו זה לא יקרא מלאכה⁶; וכן הענין אם יכוון בה קלקול והשחתה, אם לא היה בקלקול ההוא תועלת-מה, אם להנקם מהשונא או מה שידמה לזה; **כי המלאכה במה שהיא מלאכה היא אשר יכוון בה תכלית הוא לתועלת-מה** (עמ' 345)⁷.

גדר המלאכה הוא שהיא פעולה אנושית מסודרת משכל מעשי, והיא תַעֲשֶׂה בתואר מוגבל ובכלים מוגבלים, **יכוון בה תכלית-מה מהתכליות שהם טוב** (עמ' 376).

לענינו נסתפק בצורך ההכרחי ב"תכלית" על מנת שפעולה תוגדר כ"מלאכה". פעולה ללא תכלית אינה בגדר מלאכה. כעת, לאור צורך הכרחי זה בתכלית, נבחין בין המושג "מלאכה" למושג "חלק ממלאכה". כותב הרלב"ג (עמ' 346-348):

וראוי שתדע כי לא יתחייב האדם על מה שהוא חלק ממלאכה ואינו מלאכה, כי התורה הזהירה על המלאכה, לא על מה שהוא חלק ממלאכה. ומזה המקום

⁵ ראה פרשת יתרו, חלק ג, ביאור הפרשה כ, ח-ט, עמ' 341-348; התועלת האחד עשר (ועשרת השורשים הראשונים), עמ' 376-381.

⁶ השווה תוספות מועד קטן ב, ב ד"ה "וצריך לעצים".

⁷ ראה משנה שבת יג, ג (דף קה, ב). רמב"ם הלכות שבת א, יז-יח.

יתבאר לך – לפי מה שהתבאר בשורשים הכוללים – שהמלאכות שיגיע התכלית בכל חלק מהם כשהגיע, הנה כל חלק מהם יקרא מלאכה⁸... ואולם מה שלא יגיע התכלית בכל חלק מהמלאכה, כמו העתקת החפצים ממקום למקום, הנה לא יתחייב אם לא עשה כל המלאכה. משל זה, שהעוקר חפץ ממקום אחד להעתיקו למקום אחר, הנה כשעקר החפץ והניחו במקום אחר נשלמה המלאכה, ואולם קודם שהניח החפץ לא נשלמה, כי אפשר שיהיה זה אמצע תנועה להשיבו אל המקום שעקר אותו ממנו, ומה שזה דרכו לא יקרא הוצאה, כי הפעולות הם נגזרות מתכליתם וממנו יהיה להם שמים. ולזה הוא מבואר שאם עקר החפץ ולא הניחו על מקום ראוי שיונח בו מצד עצמותו, כאילו תאמר שהיה המקום ההוא קטן, הנה לא יתחייב, כי אין זו הנחה, אבל היא אמצע ההעתקה. וכן הענין באופה ולא גמר לאפות באופן שיהיה ראוי לאכילה כלל, כי זה הוא חלק ממלאכה, לא מלאכה⁹. והבן זה, כי הוא מגדולי

השורשים שיהיו בדיני המלאכות שיעשו בשבת.

כשם שהתכלית היא תנאי הכרחי בהגדרת מלאכה, כך היא גורם מבחין בהגדרת "חלק ממלאכה". ישנן מלאכות שגם בעשיית חלקן יש תכלית, וישנן מלאכות שהתכלית מגיעה רק בסיומן. עשיית חלק מהמלאכה שהיא מהסוג הראשון אינה מוגדרת כ"חלק ממלאכה" ולכן חייבים על עשייתה כעשיית מלאכה שלמה; בנושא זה דן הרלב"ג ב"מקום השביעי". לעומת זאת עשיית חלק ממלאכה שהיא מהסוג השני מוגדרת "חלק ממלאכה" ולכן אין מתחייבים על עשייתה עד שתושלם ותגיע תכליתה. בדבריו ב"מקום השישי" הוא מתייחס ל"חלק ממלאכה" על פי מבחן התכלית, דהיינו שאיסור עשיית מלאכה מתייחס אך ורק לפעולות שהגיעה תכליתן, אבל פעולות שלא הגיעה תכליתן הרי הן "חלק ממלאכה" ואין מתחייבים עליהן.

⁸ כוונתו ל"מקום השביעי" שנדון בו להלן.

⁹ ראה שבת ד, א. רמב"ם הלכות שבת ט, ה.

כך כתב הרלב"ג גם בחלק התועלות (עמ' 378):

השורש התשיעי הוא שהמלאכה שלא הגיע התכלית בחלק ממנה, באופן שזכרנו, לא יתחייבו על החלק ממנה, כי לא יקרא החלק ממנה מלאכה; וזה מבואר מגדר המלאכה. והמשל, כי ההוצאה היא עקירת החפץ ממקום מוקף מחיצות והנחתו במקום בלתי מוקף, כמו שיתבאר, והנה מי שעקר ולא הניח או הניח ולא עקר – הוא מבואר שלא יצדק על אחד מהם שיהיה מוציא זה החפץ, כמו שביארנו במה שקדם, ולזה לא יתחייב על כמו זה החלק מהמלאכה אם לא עשה המלאכה ההיא בכללה. כבר נתבאר זה בראשון משבת¹⁰.

נוסיף להדגים שימושים ב"מקום השישי".

ג. הכרעה לחובה בדיני נפשות

כתוב בפרשת משפטים (שמות כג, ב):

לא תהיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרַעוֹת וְלֹא תַעֲנֶה עַל רֵב לְנִטּוֹת אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטּוֹת.

ומובא בתוספתא (סנהדרין ג, ז):

... לא תהיה אחרי רבים לרעות – מכלל שאי אתה הוי עמהן לרעה אבל הוה עמהם לטובה. יכול לא תהא עמהם לרעה כל עיקר? תלי לוי אחרי רבים להטות, אף לרעה; אמור מעתה הואיל ואמרה תורה הרוג על פי עדים הרוג על פי מטין מה עדים שנים אף מטין שנים...

תחילת הפסוק "לא תהיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרַעוֹת" מלמדת שאין מכריעין לחובה על פי רבים, אך סופו של הפסוק – "אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטּוֹת" – מלמד שבכל מקרה, בין לזכות ובין לחובה, הולכים אחרי רבים. יישוב הענין הוא בשיעור הריבוי שצריך בכל אחד מהמקרים: בעוד שלזכות די ברוב של אחד, הרי שלחובה צריך רוב של שנים. דין זה האחרון נלמד מעדים;

¹⁰ שבת ב, א – ג, א. רמב"ם הלכות שבת א, טו; יב, ט.

כשם שהעדים שעל פיהם מכריעים לחובה הם שנים, כך הדיינים שעל פיהם מכריעים לחובה הם שנים¹¹.

הרלב"ג לא נצרך ללימוד זה, ולמד על פי דרכו, וכך כתב¹²:

לא תהיה אחרי רבים לרעת – רוצה לומר שבענין הרעות הגדולות – כמו דיני נפשות – אין ראוי שתטה אחרי רבים. והמשל: שאם היו המחייבים יותר מן המזכין אחד – אין ראוי שנחייבהו מיתה על פיהם. ומזה יתבאר שאם עברו זה הגבול – רוצה לומר שיהיו המחייבין יותר מן המזכין יותר מאחד – הנה יטו אחריהם, כי התורה תדבר בזה האופן, כמו שהתבאר בשורשים הכוללים...
אחרי רבים להטות – הוא בהכרח בנושא זולת הנושא אשר אמר בו 'לא תהיה אחרי רבים לרעת', והוא אם לזכות בדיני נפשות שהולכים בהם אחר הרוב, אם לחוב אם לזכות בדיני ממונות.

גם הרלב"ג מבאר שתחילת הפסוק – "לא תהיה אַחֲרֵי רַבִּים לְרַעַת" – וסופו של הפסוק – "אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת" – אינם יכולים לעסוק באותם המקרים, אלא שתחילת הפסוק עוסק "בענין הרעות הגדולות כמו דיני נפשות" שבהם אין הולכים אחר הרוב, וסופו של הפסוק עוסק "בהכרח בנושא זולת הנושא אשר אמר בו 'לא תהיה אחרי רבים לרעת'", דהיינו בדיני נפשות לזכות, ובדיני ממונות בין לזכות ובין לחובה.

כמו כן, גם הוא מסיק שהטיה לרעה בדיני נפשות על פי שניים, אך אין הוא נצרך ללימוד משני עדים, אלא הוא מסיק זאת בעזרת "השורשים הכוללים". לפי "המקום השישי" "התורה תזכור הדברים על תכלית הגבול שיוגבלו בו", ולכן אם היא אוסרת הליכה אחרי

¹¹ השווה מכילתא דר"י, מסכתא דכספא פרשה כ (עמ' 323): "לא תהיה אחרי רבים לרעות. ממשמע שאין אתה הווה עמהם לרעה, אבל אתה הווה עמהם לטובה, כיצד, שנים עשר מזכין ואחד עשר מחייבין, זכאי, שלשה עשר מחייבין ועשרה מזכין, חייב; או אחד עשר מזכין ושנים עשר מחייבין, שומע אני יהא חייב, תלמוד לומר לא תענה על ריב, אמרה תורה **הרוג על פי עדים, הרוג על פי מטין, מה עדים בשנים, אף מטין בשנים**...". והשווה גם משנה סנהדרין א, ו (דף ב, א. מתוקן על פי כ"י קאופמן): "... ממשמע שנאמר 'לא תהיה אחרי רבים לרעות' שומע אני שאמר היה עמהן לטובה, ואם כן למה נאמר 'אחרי רבים להטות'? לא כהטתך לטובה הטתך לרעה הטתך לטובה על פי עד אחד ולרעה על פי שנים...".

¹² פרשת משפטים, חלק ז, בביאור כג, ב – עמ' 106-107.

רבים לרעות בלא ציון שיעור רוב זה, כוונתה לרוב המזערי, כלומר רוב של אחד, ומכאן ניתן ללמוד שניתן ללכת גם בדיני נפשות אחרי רבים שהם יותר מאחד. כך כתב הרלב"ג בחלק התועלות (עמ' 223):

התועלת השלושים וששה והשלושים ושבעה הוא במצוות, והוא מה שצוה הסנהדרין שלא יטו אחרי רבים לרעות בדיני נפשות; ולפי שהרבים הם ראשונה כשירבו המחייבין על המזכין באחד, למדנו מזה שאין חותכין את הדין לחובה בדיני נפשות אם לא היו המחייבין יותר על המזכין יותר מאחד; ומזה המקום יתבאר שבדיני ממונות, או לזכות בדיני נפשות, יטו אחרי רבים. שנאמר: 'לא תהיה אחרי רבים לרעת'; ואולם בשאר הדברים יטו אחרי רבים. ואמר גם כן בביאור: 'אחרי רבים להטות'¹³.

ד. דין כלי חרס שבושלו בו שאר קדשים חוץ מחטאת

כתוב בתורה בפרשת צו בעניין תורת החטאת (ויקרא ו, כא):

וְכִלֵי חֶרֶס אֲשֶׁר תִּבְשַׁל בּוֹ יִשְׁבֵּר וְאִם בְּכֹלֵי נְחֹשֶׁת בְּשֵׁלָה וּמִרְק וְשֵׁטֶף בְּמַיִם.

כלי חרס שונה מכלי נחושת; בעוד שכלי הנחושת שבושלה בו החטאת מוכשר על ידי מריקה ושטיפה, כלי חרס שבושלה בו החטאת אין לו תקנה אלא שבירה. דין זה כאמור מופיע בכלל דיני החטאת, אך האם הוא אמור דווקא ביחס לחטאת, או שהחטאת היא אך דוגמה ודין זה נוהג ביחס לכל שאר הקדשים. לשון אחר: מה דינו של כלי חרס שבושל בו אחד משאר הקדשים?

כתב הרמב"ם (הלכות מעשה הקרבנות ח, יא):

כלי חרש שנתבשלה בו החטאת הנאכלת טעון שבירה בעזרה, וכלי מתכות שנתבשלה בו טעון מריקה ושטיפה במים בעזרה, שני: 'וכלי חרש אשר תבושל בו ישבר'...

¹³ נמצא שיש בענין זה מצות לא תעשה (שלא לנטות אחרי רבים לרעות בדיני נפשות), ומצות עשה (לנטות אחרי רבים לזכות בדיני נפשות, ובדיני ממונות בין לזכות בין לחובה), ולכן ציין הרלב"ג את העניין כשתי תועלות ("התועלת השלושים וששה והשלושים ושבעה"). ראה רמב"ם ספר המצוות לא תעשה רפב, ועשה קעה; הלכות סנהדרין והענשין המסורין להן, ח, א. ספר החינוך מצוה פב ומצוה סז.

ועוד כתב (שם, הלכה יד) :

צלה הבשר באויר תנור של חרש יש בדבר ספק אם ישבר הואיל ונתבשלה בו או לא ישבר הואיל ולא נגעה בו. ולא בחטאת בלבד אלא כל הכלים שמתמשיך בהן בקדשים על ידי חמין בין קדשי קדשים בין קדשים קלים טעונין מריקה ושטיפה עקב אכילה. וכן השפוד והאסכלה מגעילן עקב אכילה ואינו מניחן עד זמן אכילה שנייה, אלא כשישלים לאכול יגעיל השפוד והאסכלה **וימרוק וישטוף הכלי בין כלי מתכות בין כלי חרש, חוץ מן החטאת שהוא שובר בה כלי חרש**. ומבשל ושונה ומשלוש מיד בין בכלי מתכות בין בכלי חרש וממרק ושוטף עד סוף אכילה.

לדעת הרמב"ם, דין זה של שבירת כלי חרס אמור אך ורק ביחס לחטאת, אבל שאר קדשי קדשים וקדשים קלים שבושלו בכלי חרס, הכלי טעון מריקה ושטיפה בלבד כדין כלי מתכות.

הראב"ד השיג על דברי הרמב"ם הללו :

ומה שאמר בכלי חרס טעון מריקה ושטיפה טעות הוא בידו ובהדיא בתוספתא שאין טעון אלא שבירה אבל הכל טעון מריקה ושטיפה פירוש קדשי קדשים וקדשים קלים.

טענת הראב"ד היא שבתוספתא מפורש שלא כרמב"ם, דהיינו שכלי חרס שבושלו בו שאר קדשי קדשים או קדשים קלים, דינו בשבירה. כך כתוב בתוספתא (זבחים י, יא-יב) :
ר' שמעון אומר **קדשים קלים** אין טעונין מריקה ושטיפה אבל טעונין הדחה משום נותן טעם... כלי גללים וכלי אבנים וכלי אדמה אין טעונין מריקה ושטיפה אלא הדחה **כלי חרס אין טעונין אלא שבירה** היכן שוברו בפנים יצא לחוץ נכנס ושוברו בפנים.

דין זה ש"כלי חרס אין טעונין אלא שבירה" מתייחס, לדעת הראב"ד, לאמור קודם לכן, כלומר לקדשים קלים, ואם כן אכן מפורש כאן שכלי חרס שבושלו בו קדשים קלים דינו בשבירה, ולא כרמב"ם.

כדעת הראב"ד מפורש גם בפירוש רש"י לתורה (ויקרא ו, כא):

ישבר – לפי שהבליעה שנבלעת בו נעשה נותר, והוא הדין לכל הקדשים¹⁴.

לא נרחיב ביישוב דעת הרמב"ם, ונסתפק בביאור דברי הכסף משנה שם שכתב ביחס לדברי התוספתא "כלי חרס אין טעונין אלא שבירה":

הראב"ד מפרש דאקדשים קלים דקתני לעיל קאי, ורבינו סבר דמילתא באפי נפשה הוא ולא מיירי אלא בחטאת. ויש סעד לדבריו מדמסיים בה ששוברו בפנים שהוא הדין השנוי במשנה גבי חטאת. ועוד דקתני תו בתוספתא שם חומר במריקה ושטיפה שהמריקה ושטיפה נוהגים בקדשי קדשים ובקדשים קלים, ומדשבקה לשבירה משמע שאינה נוהגת אלא בחטאת בלבד.

לדעת הכסף משנה, בעוד שהראב"ד הבין שהביטוי "כלי חרס אין טעונין אלא שבירה" מתייחס לאמור קודם לכן, הרמב"ם הבין שזהו ענין בפני עצמו, וממילא אינו מתייחס לקדשים קלים הנזכרים קודם לכן. הכסף משנה מביא גם "סעד לדבריו" אלו של הרמב"ם מן הדין המובא בהמשך התוספתא "היכן שוברו בפנים יצא לחוץ נכנס ושוברו בפנים". דין זה מופיע גם במשנה¹⁵ וביחס לחטאת, ואם כן יש להניח שגם הדין הקודם לו אמור ביחס לחטאת.

לזה מוסיף הכסף משנה סיוע נוסף: בהמשך התוספתא שם מופיע (הלכה טו):

חומר במריקה ושטיפה שהמריקה ושטיפה נוהגת בקדשי קדשים ובקדשים קלים... מה שאין כן בהזאה.

¹⁴ לאור העובדה שדעת רש"י שכלי חרס שבולו בו שאר קדשים גם כן ישבר, יבואר ענין נוסף: שנינו בזבחים יא, ד (מתוקן על פי כ"י קאופמן): "אחד הבגד אחד השק אחד העור טעונים כיבוס, הכיבוס במקום קדוש, ושבירת כלי חרש במקום קדוש זה חומר בחטאת מקודשי קדשים". וכתב רש"י על הפיסקה האחרונה (דף צג, ב): "זה חומר – אכיבוס קאי". ומסתבר שכותב כן לשיטתו שאין הבדל בין חטאת לשאר קדשים בשבירת כלי חרס. אבל הרמב"ם בפירושו למשנה כתב: "ודין זה שדן הכתוב בקרבן חטאת לכבס דמה מן הבגד במקום קדוש וישברו כלי החרש אשר תבושל בהם, אין דין זה בשום דבר מקדשי קדשים אלא בחטאת לבדה, וענין הלשון כך זה חומר בחטאת משאר קדשי קדשים". וראה לחם משנה להלכות מעשה הקרבנות ח, יד.

¹⁵ זבחים יא, ה (דף צד, ב): "בגד שיצא חוץ לקלעים נכנס ומכבסו במקום קדוש, נטמא חוץ לקלעים קורעו ונכנס ומכבסו במקום קדוש. כלי חרס שיצא חוץ לקלעים נכנס ושוברו במקום קדוש, נטמא חוץ לקלעים נוקבו ונכנס ושוברו במקום קדוש".

אילו לא היה הבדל בין חטאת לשאר קדשי קדשים וקדשים קלים בענין שבירת כלי חרס, כדעת הראב"ד, היתה התוספתא כוללת זאת בהלכה זו; אבל כיון שלא כללה זאת התוספתא משמע כדעת הרמב"ם שדין שבירה בכלי חרס אמור אך ורק ביחס לחטאת. כעת נעיין בדעת הרלב"ג. הרלב"ג גם כן סבר כדעת הרמב"ם שדין שבירה בכלי חרס נוהג אך ורק בחטאת, אך מוכיח דין זה מן המקרא על פי דרכו. כך כותב הרלב"ג¹⁶:

וידמה, לפי השורשים הכוללים, שמה שהחמירה התורה בשבירת כלי חרש לא ינהג כי אם בחטאת, ולזה זכרה זה הדין ביותר חמור.

לאור דברי הרלב"ג ב"מקום השישי" ש"התורה תזכור הדברים על תכלית הגבול שיוגבלו בו", ברור שאילו היה דין שבירה בכלי חרס נוהג גם בקדשים קלים היתה התורה מזכירה דין זה ביחס אליהם; אך כיון שדין זה הוזכר ביחס לחטאת החמורה, ממילא ברור שאין הדין נוהג ביחס לקרבנות הקלים ממנה¹⁷.

¹⁶ פרשת צו, התועלת השמיני השורש השני – עמ' 230.

¹⁷ יש לציין שעל פי עקרון זה שכתב הרלב"ג היה ניתן לחשוב שגם דין מריקה ושטיפה בכלי מתכות ינהג אך ורק בחטאת (ואין הדבר כן אפילו לדעת הרמב"ם כמבואר בדבריו שצוטטו לעיל). אולם אין הדבר כך; כותב הרלב"ג בהמשך: "ואולם המריקה והשטיפה ראויה אפילו בשאר קודשים, מפני הבלוע בהם מהקודשים, שסופו לצאת, שהרי הוא כאילו היה בעין. הלא תראה בכלי-שֶׁלֶל-מדין שהקפידה התורה במה שנבלע בכלים מהמאכלות האסורות" [ראה פרשת מטות ביחס לפסוק: "כל דבר אשר יבא באש – תעבירו באש וטהר... וכל אשר לא יבא באש – תעבירו במים" (במדבר לא, כג), שכתב הרלב"ג: "שצריכין הכשר מפני מה שבלעו מן המזונות האסורין לנו. וביאר שכבר יפלטו מה שבלעו, בדמיון שבלעוהו..."]. וראה גם בפרשת צו בביאור ו, כא (עמ' 163): "וראוי שיתבאר מזה המקום שהמריקה והשטיפה הנזכרת בזה המקום תנהג בכל הקודשים הנאכלים, כדי שלא יפסל בלינה מה שנבלע בכלי מן הקודשים". ראה ספרא צו פרק ז, ה-ו; משנה זבחים יא, ז (דף צה, ב), ובגמרא צו, ב; וכרבי יהודה. רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות ח, יד.

פרק ח – "המקום השביעי"

"המקום השביעי" עוסק אף הוא ביחס שבין החלקים לשלם. אמנם שלא כמו ב"מקום השישי" שם דובר על חלק שאי אפשר לקרוא לו על שם השלם כיון שחלקיותו ניכרת, כאן ב"מקום השביעי" מדובר על חלקים שכל אחד מהם – לאחר שעבר מינימום מסוים – מתאים בפני עצמו להגדרת השלם. השלם במקרה זה מורכב מחלקים העונים אף הם להגדרתו של השלם; ממילא **דין החלק כדין השלם**.

אמנם יש להבחין, כפי שנראה, בין שלם שחלקיו נפרדים ליחידות, שאז קובע הרלב"ג שהחלק הקטן ביותר שבו יחול דין השלם הוא שתי יחידות, לבין שלם רציף שחלקיו אינם נפרדים ליחידות, שאז גודל החלק שיש בו את דין השלם נקבע לפי היחידה המזערית הנהוגה על פי הרגלי חלוקה מקובלים, בהתאם לנידון.

נעיין בלשונו של הרלב"ג (עמ' 11):

המקום השביעי, שכל ענין, יתכן בו שיתחלק בכמות, והיה התכלית מגיע בכל חלק ממנו – הנה נשפוט על החלק בַּמשפט בעינו אשר לַפֶּל. וזה החלק, אם היה בכמה-המתחלק – נקח אותו הכמה-המתחלק הראשון, והוא שנים, כי חלק מהמספר במה שהוא מספר ראוי שיהיה מספר; ואם היה בכמה-המתדבק – נקח אותו החלק הראשון אשר יורגל להחלק בענין ההוא, כי כל חלק מהכמה-המתדבק הוא מתדבק.

קטע זה כולל הגדרות פילוסופיות שהיו מקובלות מאריסטו ואילך; אנו במסגרת זו נבאר רק את הנצרך לענינו. לצורך הביאור נשתמש בהגדרותיהם של שנים מחכמי ישראל בימי הביניים: רבי אברהם אבן דאוד (הראב"ד הראשון) ורבי שמואל אבן תיבון. אחד מהסוגים העליונים שמנה אריסטו לכל הנמצאות הוא "הכמה"¹. הגדרת "הכמה" בלשונו של הראב"ד הראשון היא (האמונה הרמה, מאמר ראשון, פרק א):

ענין ימצא בכל דבר, שאפשר שישוער כלו בחלק ממנו, כמו הגשם הגדול אשר אפשר שיכרת ממנו חלק קטן וישאר בו כול.

¹ ראה למשל מלות ההגיון, שער עשירי.

ובלשונו של ר"ש אבן תיבון (פירוש המלות הזרות, עמ' 26):

כל דבר שאפשר שישוער כולו בחלק ממנו, כמספר, והקו, והשטח, והגוף המוקשה, והזמן, והמקום והמאמרים.

לאור זה, משמעות דברי הרלב"ג בתחילת הקטע היא שאם החלק משמש לאותה התכלית לה משמשת היחידה השלמה, נתיחס אליו כמו אל השלם.

אמנם לא כל היחידות השלמות נחלקות באותו אופן. כותב הראב"ד (שם):

הכמה שני מינים: מתדבק ומתחלק, והמתדבק הוא אשר אפשר שהונח בו חלק יחלקהו ויהיה משותף לשני המתחלקים, רצוני סוף האחד מהם והתחלת האחר, והכמה המתחלק אי אפשר זה בו...

ור"ש אבן תיבון כותב (שם, עמ' 26-27):

וכל אלה נחלקים לשני מינים: כמה מתדבק, וכמה מתפרד. וחקקו 'הכמה המתדבק': שהוא כל מה שאפשר שיונח באמצעיתו גבול תכלית יתקבצו אליו שני חלקיו אשר משני צדי הגבול המונח; וחקקו 'הכמה המתפרד': שהוא מה שאי אפשר שיימצא באמצעות דבר ממנו גבול שיושם תכלית משותפת לשני חלקיו אשר סביב התכלית ההוא.

דברים שהם ממין 'הכמה המתחלק' מורכבים מאוסף יחידות עצמאיות, בעוד שדברים שהם ממין 'הכמה המתדבק' מורכבים מיחידות הנותרות קשורות זו לזו, וניתנות לחלוקות נוספות אינסופיות.²

על מנת ש"נשפוט על החלק במשפט בעינו אשר ל"פ", יש להגדיר מהו 'חלק' בכל אחד משני המינים. ב'כמה המתחלק' לכאורה הדבר פשוט, כיון שניתן להגדיר יחידה עצמאית אחת מאוסף היחידות כ'חלק', אולם כיון ש"חלק מהמספר במה שהוא מספר ראוי שיהיה מספר", ולאור התפיסה שהיתה מקובלת האחד אינו מספר אלא "יסוד כל המספר"³, לכן מגדיר הרלב"ג את 'החלק' ב'כמה המתחלק' כשתי יחידות מאוסף היחידות.

² ראה רלב"ג, מלחמות השם, מאמר שלישי פרק שני: "... אנחנו נדע בכמה המתדבק שהוא מתחלק אל מה שיתחלק, וזה אל לא תכלית". עוד כתב בהמשך שם: "ואנחנו יודעים שכל כמה מתדבק אפשר שיחלק".

³ רלב"ג, מעשה חושב, תחילת המאמר השני (עמ' 50): "יסוד כל המספר הוא אחד, והוא עילת מציאותם, והוא מציאם, והוא עם כולם, ואיננו ממנינם, כי הוא בעצמו איננו מספר כי אם בהתחלקו, ואז איננו

ב'כמה המתדבק', הניתן כאמור לחלוקה אינסופית, מגדיר הרלב"ג את ה'חלק' כ'חלק הראשון אשר יורגל להחלק בענין ההוא" – היחידה המינימלית המקובלת לאותו ענין. כעת נעיין בדוגמאות לכל אחד משני המינים, ונפתח ב'כמה המתחלק'.

א. שֵׁעַר בְּנֻגִים

כותב הרלב"ג (עמ' 11):

משל זה, כי השֵׁעַר אשר זכרה התורה בנגעים, הוא ענין שכל שֵׁעַר שנתהוה נשאר על תכליתו, ונשפוט בזה שאם היו שם שתי שערות בתואר ההוא – יהיה בנגע ההוא הדין שזכרה בו התורה.

כל אחת מהשערות היא יחידה עצמאית, ולכן השערות הן מ'הכמה המתחלק'. בהתאם להגדרתו ל'חלק', יוגדר השיעור המינימלי כשתי שערות. על פי זה אנו למדים ששתי שערות שנהפכו ללבן מהוות סימן טומאה. כך כתב הרלב"ג בפרשת תזריע ביחס לפסוק "וְנִקְּאָה הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע בְּעוֹר הַבָּשָׂר וְשֵׁעַר בְּנֻגַע הַפֶּךָ לָבָן...":⁴

וכבר התבאר בשורשים הכוללים כי מפני שהשער מתחדש ממנו ריבוי, הנה לא יפול שם ה'שער' בפחות משתי שערות; ולזה יחוייב שיהיו שתי שערות נהפכים בנגע ללבן, ואז יהיה זה סימן טומאה.

הוא הדין גם בענין שער צהוב בנתקים. כך כתב הרלב"ג ביחס לפסוק "וְנִקְּאָה הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע וְהֵנִיחַ מֵרֶאשֵׁי עֲמֹק מִן הָעוֹר וּבֹ שֵׁעַר צָהָב דָּק וְטָמֵא אֹתוֹ הַכֹּהֵן נִתְקַ הוּא צָרְעַת הָרֹאשׁ אוֹ הַזָּקֵן הוּא"⁵:

... ומפני זה היה השער הצהוב הדק בנתק סימן צרעת, כשהיו בו שתי שערות בזה התואר, כי שם השער לא יִאָמַר בפחות משתי שערות, כמו שהתבאר בשורשים הכוללים.

אחד". וראה ראב"ע, יסוד מורא השער האחד עשר (עמ' 179-180): "האחד סבת המספר, ואינו מספר". וראה קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ערך "אחד" עמ' 33-34.

⁴ פרשת תזריע, בביאור יג, ג – עמ' 14.

⁵ פרשת תזריע, בביאור יג, ל – עמ' 33.

וכן כתב גם בחלק התועלות⁶:

השורש השביעי הוא שהשער הנזכר בנגעים אינו פחות משתי שערות; וזה

מבואר מהשורשים הכוללים⁷.

⁶ התועלת החמישי השורש השביעי – עמ' 133 (תועלות פרשות תזריע ומצורע מרוכזות לאחר פרשת מצורע).

⁷ ראה ספרא תזריע – פרשת נגעים, פרק ב, ב (ועוד): "ושער – מיעוט שיער שתי שערות". וראה משנה נגעים ד, ד. רמב"ם הלכות טומאת צרעת ב, א. ראה גם מה שכתב הרלב"ג בענין טהרת המצורע בפרשת מצורע בביאור יד, ח (ביחס לפסוק: "וְכַבֵּס הַמִּטְהַר אֶת בְּגָדוֹ וְגַלַּח אֶת כָּל שְׁעָרוֹ...") – עמ' 62-63: "והוא מחוייב שלא ישארו שתי שערות בשערות שיתחייב בהם התגלחת, שאם נשארו שם שתי שערות לא עלתה לו התגלחת, שנאמר: 'את כל שערו', ולזה ראוי שלא ישאר שם מה שיפול בו שם שער, והוא שתי שערות, לפי מה שהתבאר בשורשים הכוללים". ראה משנה נגעים יד, ד; ספרא מצורע פרק ב, ו. רמב"ם הלכות טומאת צרעת יא, ג.

דרך כעין זו מקובלת גם במקרים נוספים, ונדגים מעט: בענין זבה כתוב בתורה (ויקרא טו, כה): "וְאִשָּׁה כִּי יָזוּב זֹבֵב דָּמָה יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֵת נִדְתָּה...". וכתוב בספרא (מצורע – פרשת זבים, פרשה ה, ה-י. מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66): "ימים – שנים, יכול ימים הרבה? אמר ר' עקיבה כל ששמועו מרובה ושמועו ממועט, תפסתה את המרובה לא תפסתה, תפסתה את הממועט תפסתה. ר' יהודה בן בתירה אומר שתי מידות אחת מידה כלה ואחת מידה שאינה כלה, מודדין במידה כלה ואין מודדין במידה שאינה כלה. אמר רבי נחמיה וכי למה בא הכתוב לפתוח או לנעול, לא בא לנעול אלא לפתוח, אם אומר אתה ימים עשרה אינך אילא מאה, אילא מאתים, אילא אלף, אילא ריבוי, כשאתה אומר ימים שנים פתחתה. ר' מונא אומר משם ר' יהודה ימים שנים, יכול ימים הרבה, אם מרובים הם והלוא כבר נאמר רבים, הא לא דיבר אילא בימים מעוטים, וכמה הן, הוי אומר שנים. רבים – שלושה, יכול רבים עשרה, אמר ימים ואמר רבים מה ימים מעוט ימים שנים אף רבים מעוט רבים שלושה. יכול שנים ושלושה הרי חמשה, וכי נאמר ימים ורבים, הא לא נאמר אילא ימים רבים הכיצד הא רבים הללו מרובים על השנים וכמה הן, הוי אומר שלושה". וראה כתובות עה, א; גיטין מו, א; וראה גם ויקרא רבה פרשה יט, ה. רמב"ם הלכות איסורי ביאה ו, ז. וכתב הרלב"ג בביאורו שם (עמ' 107): "ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים – הנה מפני שאומרו 'ימים' יחוייב שיהיו שני ימים לכל הפחות, הנה הפחות שִׁנְיָמָר בו 'ימים רבים' הוא שלושה ימים". וראה גם פרשת ויצא, חלק ב, התועלת העשרים ואחד (עמ' 397): "... הריבוי הראשון הוא שנים, והריבוי היותר שלם הוא שלושה, ובו יוחלט שם הריבוי אצל האנשים, כי לא יאמרו משנים שהם אנשים רבים, אבל יאמרו זה משלושה. ולזה אמרו רבותינו ז"ל בענין זיבת האשה שהרצון באומרו 'ימים רבים' הוא שלושה; אמרו: 'ימים' – שנים, 'רבים' – שלושה". וראה גם פרשת יתרו, חלק ג, עמ' 349 בענין זמן תחילת "היום התוריי" (המתחיל מהערב): "... והנה נסתפק עוד לרבותינו ז"ל – אם היה שנייח שיהיה סור היום מעת שיתחילו הכוכבים להראות – אם יספיק בזה שִׁנְיָאו שני כוכבים, כמו שהתבאר מהשורשים הכוללים, כי היו הכוכבים נראים אחד אחר אחד לפי חילוף מדרגותיהם מהגודל ומשיעור מרחקם מן השמש; או יצטרך שִׁנְיָאו מהם שלושה, מפני שהוא החלק הראשון שִׁנְיָאו יחד מהם מפני השתוות הרבה מהכוכבים בגודל ובמדרגה מהרוחק מהשמש, ולזה ידמה שלא יִנְיָאו השנים ראייה שלימה מה שלא נראה שם כוכב שלישי עמהם; והוא גם כן המספר הרב הראשון, ולפי שהמפורסם מענין הכוכבים הוא היותם מספר רב מאד, כמו שאמר: 'וספֵר הכוכבים וגו'' – הנה ידמה שיצטרך שִׁנְיָאו מהם חלק יצדק עליו שהוא רב, והמספר הרב הראשון הוא שלושה". וראה שם הערות 102-104. וראה גם פרשת בהר בביאור כה, טו (בענין הפסוק

ב. כתיבה ואריגה במועדים

וכן הכותב במועדים – יתחייב כשכתב שתי אותיות, והאורג – כשארג שני חוטיין; כי זה כולו הוא מהכמה-המתחלק, ונשלם ההיות לזה החלק, עד שכבר ישאר בזה האופן באופן-מה.

הכתיבה היא צירוף אות לאות, והאריגה היא צירוף חוט לחוט; מכיון שכל אות וכל חוט מהוים יחידות עצמאיות, הרי שהם מ'הכמה המתחלק'. לכן השיעור המינימלי להתחייב במועדים על מלאכות אלו הוא שתי אותיות או שני חוטים. כך כתב הרלב"ג בפרשת יתרו (עמ' 346-347):

וראוי שתדע כי לא יתחייב האדם על מה שהוא חלק ממלאכה ואינו מלאכה, כי התורה הזהירה על המלאכה, לא על מה שהוא חלק ממלאכה. ומזה המקום יתבאר לך – לפי מה שהתבאר בשורשים הכוללים – שהמלאכות שיגיע התכלית בכל חלק מהם כשהגיע, הנה כל חלק מהם יקרא מלאכה... ואם היתה המלאכה מהכמה-המתחלק ותעשה המלאכה ההיא מקיבוץ האחדים אחד אחר אחד – כמו הכתיבה שיכתבו אות אחר אות, וכמו האריגה שיארגו חוט אחר חוט – הנה יתחייבו על עשיית שנים מהאחדים ההם, כי זה המספר הוא הקטן שימצא במלאכה ההיא מקיבוץ האחדים.

"במספר שנים אחר היוכל תקנה מאת עמיתך במספר שני תבואות ימכר לך" – עמ' 414-415: "ולפי שאמר: 'במספר שנים', למדנו שאין הקרקע נקנה לצמיתות לפחות משתי שנים; ואינו נמכר גם כן בזה האופן לפחות משתי שנים, שנאמר: 'במספר שני תבואות ימכר לך'. וראוי היה להיות כן, כי התורה העתיקה הנמכר למספר שנים בלתי-בעל-תכלית אל מספר מוגבל, אינו יותר מתשע וארבעים שנה; וראוי היה שלא יהיה זה נעתק אל מה שאינו מספר, והוא האחד; והמעט שיפול בו שם המספר הוא שנים; ולזה לא יהיה נמכר בזה האופן לפחות משתי שנים". ראה ערכין כט, ב: "לא מיבעיא מוכר דקאי בעשה, דכתיב: 'במספר שני תבואות ימכר לך', אלא אפילו לוקח נמי קאי בעשה, דבעינן 'שנים'... תקנה' וליכא". אכן כוונת הדברים היא לעניין גאולה קודם תום השנתיים, במקרה שהקרקע נמכרה "לצמיתות" (למעט עובדת היציאה ביובל), אבל אם הקרקע נמכרה לפחות משנתיים בלבד, אין כל בעיה; וזו כוונת הרלב"ג באומר: "שאיך הקרקע נקנה לצמיתות לפחות משתי שנים" (עיין שפת אמת לערכין שם). [דוגמה נוספת, ראה להלן פרק ט – "המקום השמיני", סעיף ה, הערה 35].

כך כתב גם בחלק התועלות שם⁸:

השורש השמיני הוא שהמלאכות שהגיעו חלקיהם אל תכליתם באופן-מה כשהגיעו – כמו מלאכת הכתיבה והאריגה... שהחלק המתחדש מהם הוא מתחדש על תכליתו עד שהם נשארים בזה האופן שהם מתחדשים – הנה יתחייבו על החלק הקטן שיהיה במלאכה ההיא מסכים הסכמה-מה לכל. והוא במלאכות שיהיו בקיבוץ האחדים – בשנים מהאחדים ההם, כי הוא הקיבוץ הראשון; כאילו תאמר שהכותב – יתחייב כשכתב שתי אותיות, והאורג – כשארג שני חוטיין.

אמנם, בעוד שלגבי דין שער בנגעים, המילה 'שער' מופיעה בתורה ומתוך כך אמרו חז"ל שמיעוט שערות בלשון רבים הוא שתיים⁹, הרי שלענין עשיית מלאכה נראה שהסיבה היא לדעת חז"ל כיון ששיעור שתי אותיות או שני חוטים הוא שיעור משמעותי ומתקיים בפני עצמו¹⁰. בכל אופן הרלב"ג, על פי דרכו העקרונית, כלל הן דין נגעים והן דין מלאכות במועדים תחת קורת גג אחת ב"מקום השביעי"¹¹.

⁸ התועלת האחד עשר השורש השמיני – עמ' 378.

⁹ ראה לעיל הערה 7.

¹⁰ ראה משנה שבת ז, ב (דף עג, א); משנה שבת יב, ג, ובגמרא שם קג, א-ב: "... והתניא: ועשה אחת, יכול עד שיכתוב כל השם, ועד שיארוג כל הבגד, ועד שיעשה כל הנפה – תלמוד לומר מאחת. אי מאחת, יכול אפילו לא כתב אלא אות אחת, ולא ארג אלא חוט אחד, ולא עשה אלא בית אחד בנפה – תלמוד לומר אחת. הא כיצד: אינו חייב עד שיכתוב שם קטן משם גדול; שם משמעון ומשמואל, נח מנחור, דן מדניאל, גד מגדיאל. רבי יהודה אומר: אפילו לא כתב אלא שתי אותיות והן שם אחד – חייב, כגון: שש, תת, רר, גג, חח. אמר רבי יוסי: וכי משום כותב הוא חייב? והלא אינו חייב אלא משום רושם, שכן רושמיין על קרשי המשכן לידע איזו היא בן זוגו. לפיכך, שרט שריטה אחת על שני נסרין, או שתי שריטות על נסר אחד, – חייב. רבי שמעון אומר: ועשה אחת, יכול עד שיכתוב את כל השם, עד שיארוג כל הבגד, עד שיעשה את כל הנפה – תלמוד לומר מאחת, אי מאחת, יכול אפילו לא כתב אלא אות אחת, ואפילו לא ארג אלא חוט אחד, ואפילו לא עשה אלא בית אחד בנפה – תלמוד לומר אחת, הא כיצד: אינו חייב עד שיעשה מלאכה שכיוצא בה מתקיימת. רבי יוסי אומר: ועשה אחת ועשה הנה – פעמים שחייב אחת על כולן, ופעמים שחייב על כל אחת ואחת". רמב"ם הלכות שבת א, יד; יא, ט. ובענין אורג, ראה גם משנה יג, א (דף קה, א) ששיעור שני חוטיין נתון במחלוקת רבי אליעזר וחכמים: "רבי אליעזר אומר האורג שלשה חוטיין בתחלה ואחת על האריג חייב וחכמים אומרים בין בתחלה בין בסוף שיעורו שני חוטיין". רמב"ם הלכות שבת יח, ו.

¹¹ אמנם גם הרלב"ג הוסיף ביחס לשיעור שתי אותיות או שני חוטיין: "ונשלם ההיות לזה החלק, עד שכבר ישאר בזה האופן באופן-מה", כלומר ששיעור זה מבטא שלמות מסוימת במלאכה.

לדוגמאות שכתב הרלב"ג נוסף עוד דוגמה אחת שבה נראה כיצד העקרון שכתב מטעים את הדין.

ג. מספר האבנים שעליהם הופיע הנגע בבית מנוגע

בית שנראו בו "שְקֵצְרוֹרוֹת יִקְרְקֹת או אֲדַמְדָּמוֹת וּמְרָאֵיהֶן שְׁפָל מִן הַקִּיר" (ויקרא יד, לו), מסגירו הכהן שבעה ימים. כיצד בדיוק נראה הנגע כדי שנדונו כנגע? אנו נעסוק בעיקר בשאלה על כמה אבנים הופיע הנגע. כתוב בספרא (מצורע, פרשה ו, ד)¹²:

... יכול אפילו על אבן אחת תלמוד לומר **וחלצו את האבנים אין פחות משתי אבנים** דברי ר' עקיבא, ר' ישמעאל אומר וחלצו את האבנים אין פחות משתי אבנים מנין אפילו לא נראה אלא על אבן אחת תלמוד לומר ומראיהם שפל מן הקיר, שפל מן הקיר אפילו על אבן אחת.

את מספר האבנים שעליהם צריך להיות הנגע כדי להיות נידון כנגע למדים מדין חילוץ האבנים, ולכן נעיין מעט בדין חילוץ האבנים שלאחר ההסגר. כתוב בתורה (ויקרא יד, לט-מב):

וְשֵׁב הַכֹּהֵן בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְרָאָה וְהִנֵּה פֶשֶׁה הִנָּגַע בְּקִירֵת הַבַּיִת. וְצִנָּה הַכֹּהֵן וְחִלְצוּ אֶת הָאֲבָנִים אֲשֶׁר בָּהֶן הִנָּגַע וְהִשְׁלִיכוּ אֹתָהֶן אֶל מְחוּץ לְעִיר אֶל מְקוֹם טָמֵא. וְאֵת הַבַּיִת יִקְצַע מִבַּיִת סָבִיב וְשִׁפְכוּ אֶת הָעֹפֶר אֲשֶׁר הִקְצוּ אֶל מְחוּץ לְעִיר אֶל מְקוֹם טָמֵא. וְלָקְחוּ אֲבָנִים אַחֲרוֹת וְהִבִּיאוּ אֶל תַּחַת הָאֲבָנִים וְעֹפֶר אַחַר יִקַּח וְטַח אֶת הַבַּיִת.

דין זה של חילוץ האבנים, קציית העפר, הבאת אבנים אחרות וטיחת הבית מבוצע במקרים הבאים: נראה בתוך הבית נגע כשני גריסין על שתי אבנים סמוכות¹³ והכהן

¹² וראה שם פרק ה, ב. וראה גם משנה נגעים יב, ג.

¹³ אנו נתייחס להלן כאן רק לצורך שיהיה הנגע על שתי אבנים; לביאור שאר הדינים נתייחס להלן בפרק יב – עקרונות פרשניים שאינם חלק מה"מקומות", סעיף ד2 בהערות 60-61.

הסגירו שבוע ולאחר שבוע הנגע פשה; או שלאחר השבוע הראשון הנגע עמד בעיניו והכהן הסגיר את הבית שבוע שני, ולאחר השבוע השני הנגע פשה או אפילו עמד בעיניו¹⁴. נחזור לספרא: נחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל במספר המינימלי של האבנים שצריך שופיע בהם הנגע כדי שיהיה נדון כנגע, לדעת רבי עקיבא הנגע צריך להופיע על שתי אבנים לפחות, ולדעת רבי ישמעאל די שהוא מופיע על אבן אחת. אמנם שניהם מבינים את הפסוק "וְחִלְצוּ אֶת הָאֲבָנִים" כמתייחס לשתי אבנים אלא שרבי ישמעאל מוסיף ללמוד מפסוק אחר שדי באבן אחת.

בכל אופן הרמב"ם פסק כרבי עקיבא (הלכות טומאת צרעת יד, ז):

כמה אבנים יהיו בו, אין פחות משמונה, שתי אבנים בכל כותל, כדי שיהיה כל כותל ראוי לנגע שאין הבית מטמא בנגעים עד שיראה בו כשני גריסין על שתי אבנים, שני' את האבנים אשר בהן הנגע.

גם הרלב"ג למד מהביטוי "אֶת הָאֲבָנִים" שמדובר לכל הפחות בשתי אבנים¹⁵:

וראה את הנגע והנה הנגע בקירת הבית – הנה הנגע יחוייב שיהיה על שתי אבנים, ואז ינהג בו זה הדין, שנאמר: 'וחלצו את האבנים אשר בהן הנגע'. אך הרלב"ג לא הסתפק בלימוד מלשון הרבים ללמוד על שיעור הריבוי המינימלי; לדעתו, כאמור, מדובר בעקרון משמעותי, והוא הוסיף¹⁶:

וצוה הכהן וחלצו את האבנים אשר בהן הנגע – למדנו מזה שלא ינהג זה הדין אלא כשהיה הנגע על שתי אבנים לכל הפחות. וראוי היה להיות כן, כי מפני שהבית הוא מקיבוץ האבנים, הנה לא יתכן שילקח ראייה מהם על כללות הבית אם לא היה זה ההפסד בשנים מהם, כי הם הקיבוץ הראשון.

על פי דברי הרלב"ג ב"מקום השביעי" ש"נשפוט על החלק במשפט בעינו אשר לכל", יש להבין שלא צריך שכל הבית יהיה מנוגע, אלא די ב'חלק' מהבית. כעת אנו למדים לאיך

¹⁴ ראה ספרא מצורע פרשה ז, ז; יב; משנה נגעים יג, א: "עמד בראשון ופשה בשני – חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע... עמד בזה ובזה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע...". רמב"ם הלכות טומאת צרעת טו, ב.

¹⁵ פרשת מצורע, בביאור יד, לז – עמ' 76.

¹⁶ שם בביאורו לפסוק מ – עמ' 79.

גיסא (בפראפרזה לדבריו) שנשפוט על הכל את משפט החלק. היחלקי מלמד על היכלי. כיון שכך, הגדרת היחלקי אינה ענין טכני של "מיעוט רבים – שנים", אלא יש לה משמעות עקרונית.

קעת נעבור לדוגמאות שב"כמה-המתדבק" (עמ' 11-12).

ד. שיעורי אכילה בכזית

ואולם בכמה-המתדבק – יתחייב בחלק הקטן אשר יורגל לחלק אותו. משל זה, כי האכילה היא מהכמה-המתדבק, כי אין חלקיה נפרדים קצתם מקצת, אבל הם מתדבקים באצטומכא להעשות מהם המזון שיזון בו הגוף. והנה החלק הקטן שתחלקהו המלאכה בזה הוא כזית, כי הדבר לא נקרא 'נאכלי' בהיותו בפה, ולא יקרא האדם 'אוכלי' כאשר בלע הענין הנאכל, ולזה הוא מבואר שהוא יקרא 'אוכלי' בעת בולעו אותו. ולפי שאין בית הבליעה מחזיק יחד יותר מכזית – יוגבל זה החלק אשר יקרא 'נאכלי', בכזית, כי לא יורגל לבלוע מהמזון יחד בבית הבליעה פחות מזה השיעור; אלא אם היה הנאכל בריאה שלמה, כי אז יתכן שיאכל האדם הדבר ההוא לבדו, אף על פי שלא יהיה ממלא בית הבליעה...

ב"כמה המתדבק" אין חלוקה ברורה ליחידות, ולכן שיעור היחידה המזערית נקבע על פי המורגל. בכל תחום, השיעור המזערי הוא היחלק הקטן אשר יורגל לחלק אותו. האכילה היא מ"הכמה המתדבק" כיון שאין יחידות אכילה המתקיימות באופן עצמאי כל אחת בפני עצמה, לכן יש לקבוע את שיעור היחידה המזערית על פי המורגל. טרם נקבע את שיעור היחידה המזערית יש להגדיר מהי 'אכילה'.

'אכילה' אינה השלב שבו המזון נמצא בפה, דהיינו שלב הלעיסה; כמו כן אין היא השלב שלאחר הבליעה. 'אכילה' היא השלב שבו עובר האוכל בבית הבליעה. לפי זה, יחידה מזערית של 'אוכלי' היא זו היכולה לעבור בבית הבליעה. "ולפי שאין בית הבליעה מחזיק יחד יותר מכזית – יוגבל זה החלק אשר יקרא 'נאכלי', בכזית". כיון ששיעור בית הבליעה

הוא בכזית, "לא יורגל לבלוע מהמזון יחד בבית הבליעה פחות מזה השיעור". מקרה יוצא דופן הוא בריה שלמה, שמורגל לאכלה גם בפחות מכזית¹⁷.

נושא שיעור האכילה מופיע במקומות רבים בביאור התורה, ונצטט כמה מהם:

וכבר נתבאר בשורשים הכוללים כי האכילה לא תהיה בפחות מכזית, כי לא תקרא אכילה כי אם בכזית; ולזה הוא מבואר שמי שהאכיל שיעור כזית מבשר הפסח לישראל משומד – הרי זה עובר בלא תעשה¹⁸.

וראוי גם כן שתדע שאינו חייב על הוצאת הבשר אם אין בה כזית, כי לא יפול שם האכילה בפחות מכזית. והנה למדנו זה ממה שאמר בראש הפסוק: 'בבית אחד יאכל', וזה לראיה כי בדבר נאכל ידבר, וזה לא ישלם בפחות מכזית, כמו שהתבאר בשורשים הכוללים¹⁹.

ומזה יתבאר שלא יתחייבו משום שבירת עצם אם לא היה בו כזית בשר או מוח, כי האכילה לא תהיה בפחות מכזית²⁰.

¹⁷ לדין בריה מתייחס הרלב"ג גם בהמשך דבריו שלא צטטנו, אך לא נעסוק בזה כאן כיון שהעיסוק בזה חורג מעניינינו כאן.

¹⁸ פרשת בא, חלק ב, בביאור יב, מג – עמ' 156-157 [ביחס לפסוק: "ויאמר ה' אל משה ואלהן זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו"]. ראה רמב"ם ספר המצוות לא תעשה קכח; הלכות קרבן פסח (ט, ז): "המאכיל כזית מן הפסח, בין מפסח ראשון בין מפסח שני, למשומד לעבודה זרה... הרי זה עובר בלא תעשה... ובן נכר האמור בתורה זה העובד אל נכר". וראה כסף משנה שם, והערות ר"ח העליר בספר המצוות שם, עמ' קכז הערה 14.

¹⁹ פרשת בא, חלק ב, בביאור יב, מו – עמ' 158 [ביחס לפסוק: "בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוץ ויעצם לא תשברו בו"]. וראה גם שם התועלת העשרים ושלושה השורש הרביעי – עמ' 208: "... ולזה גם כן יתבאר שלא יתחייב על ההוצאה אם לא היה שם כזית בשר, כי לא תהיה האכילה בפחות מכזית". ראה מכילתא דרשב"י (עמ' 36): "'יאכל לא תוציא מן הבית' – על כדי אכילה הוא חייב, ואינו חייב על פחות מכזית" (ממדרש הגדול). וכן הדין בתוספתא פסחים ו, יא, וירושלמי פסחים פ"ז הי"ב (לה, ב). ואף על פי שבהוצאת שבת השיעור הוא כגרוגרת, כאן תלוי הדבר באכילה, ואכילה – בכזית. וראה גם תורה שלמה אות תרנח.

²⁰ פרשת בא, חלק ב, בביאור יב, מו – עמ' 160-161. וראה גם התועלת העשרים וארבעה השורש הראשון – עמ' 208-209: "השורש הראשון הוא שלא יתחייבו על שבירת עצם אלא אם כן היה בו כזית בשר או מוח, שנאמר: 'בבית אחד יאכל, לא תוציא מן הבית מן הבשר חוץ ויעצם לא תשברו בו', מגיד שבדבר שיש בו כדי אכילה ידבר. וכבר נתבאר זה בשביעי מפסחים". ראה פסחים פד, ב. רמב"ם הלכות קרבן פסח י, ג.

וכן אינו חייב אם לא היה בהם שיעור אכילה, והוא כזית, כי הכוונה היתה בזה כדי שלא יאכל החמץ או השאור באלו השבעת ימים, ולא תהיה אכילה בפחות מכזית, כמו שהתבאר בשורשים הכוללים²¹.

מדין שיעור אכילה נלמד גם שיעור טומאת נבלה:

והנה שיעור נבלת הבהמה הוא כזית, לפי שסמך טומאתה לאכילתה; אמר: 'מבשרם לא תאכלו ובנבלתם לא תגעו' (ויקרא יא, ח); וכבר התבאר בשורשים הכוללים כי שיעור האכילה הוא כזית כי לא יבלעו יחד בבית הבליעה יותר מכזית לפי הנהוג באכילת האדם²².

הרלב"ג מוסיף עוד דוגמה ל"כמה המתדבק" (עמ' 12).

ה. בניה במועדים

וכן הבונה במועדים יתחייב בכל שהוא, כי אין שם חלק שלא יורגל במלאכה לעשותו לבדו לפעמים. וזה, כי כשנהרס כמו החלק ההוא מהבנין – ישובו לבנות אותו החלק.

ב"כמה המתדבק" היחידה נקבעת, כאמור, על פי המורגל; כיון שכך בענין איסור בניה במועדים, שהבניה היא מה"כמה המתדבק", יש למצוא את היחידה המזערית על פי המורגל. אמנם, המורגל בענין הבניה הוא לבנות לעיתים אפילו בניה כלשהי "כי כשנהרס כמו החלק ההוא מהבנין – ישובו לבנות אותו החלק"; שיפוץ בנין יכול להיות גם בכלשהו, ולכן יוצא שהיחידה המזערית בבניה היא כלשהו, ועל שיעור זה חייבים.

²¹ פרשת בא, חלק ב, בביאור יג, ו-ז – עמ' 167 [ביחס לפסוק: "מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבלך"]. לענין שיעור כזית, ראה ברייתא בביצה ז, ב, ועיין ברמב"ם הלכות חמץ ומצה א, ב.

וראה עוד בענין אכילת מצה (שם התועלת השלושה עשר השורש הראשון – עמ' 202): "שיאכל לכל הפחות כזית מצה כי לא תהיה אכילה בפחות מכזית כמו שזכרנו בשורשים הכוללים". ובענין איסור חמץ (שם התועלת העשרים וששה השורש הראשון – עמ' 212): "שלא יעבור על זאת האזהרה אם לא אכל כזית חמץ, שנאמר: 'ולא יאכל חמץ'; ואמר: 'כל אכל מחמצת', והאכילה לא תהיה בפחות מכזית לפי הנהוג ממנה".

²² פרשת שמיני, בביאור יא, לב – עמ' 283. ראה ספרא שמיני פרשה י, ז (מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66): "... מה האוכל כזית, אף הנוגע והנושא כזית". נדה מב, ב. רמב"ם הלכות שאר אבות הטומאות א, א.

על ענין זה חזר הרלב"ג גם בביאורו לפרשת יתרו²³:

וראוי שתדע כי לא יתחייב האדם על מה שהוא חלק ממלאכה ואינו מלאכה, כי התורה הזהירה על המלאכה, לא על מה שהוא חלק ממלאכה. ומזה המקום יתבאר לך – לפי מה שהתבאר בשורשים הכוללים – שהמלאכות שיגיע התכלית בכל חלק מהם כשהגיע, הנה כל חלק מהם יקרא מלאכה; וזה החלק הוא – במלאכה שהיא מהכמה-המתדבק – החלק היותר קטן שיתכן שיעשה במלאכה ההיא; ולזה יתחייב, דרך משל, הבונה בכל שהוא, כי כבר יתכן באי-זה חלק שיהיה ממנו שתעשהו מלאכת הבנייה, כשיחסר כמו זה החלק להשלים בנין קצת הדברים.

דין חיוב בונה בכלשהו מופיע במשנה (שבת יב, א):

הבונה, כמה יבנה ויהא חייב? הבונה כל שהוא...

ובגמרא ביארו (שבת קב, ב)²⁴:

כל שהוא למאי חזי? אמר רבי ירמיה: שכן עני חופר גומא להצניע בה פרוטותיו. דכוותה גבי משכן – שכן תופרי יריעות חופרין גומא להצניע בה מחטיהן. אביי אמר: כיון דמשתכי – לא עבדי הכי. אלא: שכן עני עושה פיטפוטי כירה קטנה לשפות עליה קדירה קטנה. דכוותה גבי משכן – שכן מבשלי סמנין לצבוע יריעות שחסרה מלאכתן, עושין פיטפוטי כירה קטנה לשפות עליה יורה קטנה. רב אחא בר יעקב אמר: אין עניות במקום עשירות. אלא: **שכן בעל הבית שיש לו נקב בבירתו סותמו**, דכוותה גבי משכן – שכן קרש שנפל בו דרנא – מטיף לתוכו אבר וסותמו.

הגמרא מבינה שחיוב בכלשהו מורה ששיעור זה הוא שיעור הראוי לצורך מסוים. שתי ההצעות הראשונות – "שכן עני חופר גומא להצניע בה פרוטותיו", "שכן עני עושה פיטפוטי כירה קטנה לשפות עליה קדירה קטנה" – נדחו, בשל אי התאמתן לדמיון המלאכות במשכן. לעומת זאת, ההצעה השלישית – "שכן בעל הבית שיש לו נקב בבירתו וסותמו" –

²³ פרשת יתרו, חלק ג, עמ' 346-347.

²⁴ מתוקן על פי כ"י מינכן 95 וכ"י נוספים.

התקבלה, כיון שכך נהגו גם במשכן "שכן קרש שנפלה בו דרנא – מטיף לתוכה אבר וסותמו". בכל אופן, נמצא, שדוגמה זו שנקט הרלב"ג מקורה בגמרא. נוסיף להדגים שיעור שהוא מ"הכמה המתדבק".

ו. שיעור שהייתו של טמא בבית המקדש כדי לחייבו

אחד מהמתחייבים בקרבן עולה ויורד הוא הטמא שנכנס לבית המקדש²⁵. בעניין שיעור שהייתו של הטמא בבית המקדש כדי שיתחייב, שנינו (משנה שבועות ב, ג – דף יד, ב)²⁶:
נטמא בעזרה, ונעלמה ממנו טומאה וזכור את המקדש, נעלם ממנו מקדש וזכור לטומאה, נעלמו ממנו זה וזה והשתחוה או ששהה בכדי השתחואה, בא לו בארוכה – חייב, בקצרה – פטור. זו היא מצות עשה שבמקדש שאין חייבין עליה.

אדם טהור שנכנס לעזרה ונטמא שם, ושכח שנטמא או שזהו מקדש או ששכח שניהם; אם השתחוה, או ששהה כדי השתחואה (אף על פי שלא השתחוה), או שיצא בדרך ארוכה במקום בדרך קצרה – חייב קרבן עולה ויורד. אבל אם יצא מיד בלא ששהה כשיעור השתחואה, בדרך הקצרה – פטור מקרבן. כיון שהחויב הוא בקרבן עולה ויורד ולא בחטאת קבועה, אם הורו בית דין שמותר לצאת בדרך הארוכה אין חייבים פר העלם דבר של ציבור. אנו נעסוק במקורו של שיעור שהייה המחייב²⁷.

²⁵ ראה ויקרא ה, א-יג; משנה כריתות ב, ג-ד. רמב"ם הלכות שגגות י, א: "ששה מצותן שיקריבו קרבן עולה ויורד, ואלו הן: המצורע, והיולדת, והנשבע שבועת העדות בין בזדון בין בשגגה, והנשבע שבועת ביטוי לשקר בשגגה, והטמא שאכל קדש בשגגה, והטמא שנכנס למקדש בשגגה".

²⁶ בתיקון קל על פי כ"י קאופמן.

²⁷ בענין השיעור עצמו אמרו בגמרא (שבועות טז, ב. מתוקן על פי כ"י ותיקן 140 וכ"י נוספים): "וכמה שיעור שהייה? פליגי בה ר' יצחק בר נחמני וחד דעימיה, ומנו? רבי שמעון בן פזי, ואמרי לה ר"ש בן פזי וחד דעימיה, ומנו? ר' יצחק בר נחמני, ואמרי לה ר"ש בר נחמני, חד אמר: מכריעה ואילך, וחד אמר: כנגד כל הפסוק כולו, ויכל בני ישראל רואים ברדת האש וכבוד ה' על הבית ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו' (דברי הימים-ב, ז, ג)". ופסק הרמב"ם (הלכות ביאת המקדש ג, כא-כג): "אחד טמא שנכנס למקדש טהור, או טהור שנכנס למקדש שיש בו טומאה, כגון שהיה מת תחת אהל במקדש ונכנס הוא תחת האהל הרי זה חייב כרת שהרי ביאתו וטומאתו באין כאחת. נכנס למקדש ונטמא שם אחר שנכנס אפילו טימא עצמו שם במזיד ימהר ויבהל ויצא בדרך קצרה. ואסור לו לשהות או להשתחוות או לצאת בדרך ארוכה. ואם שהה או שיצא בארוכה אע"פ שלא שהה או שהחזיר פניו להיכל

ביחס לשהייה המחייבת, כתב רש"י (שם ד"ה "חייבי")²⁸:

ושיעורין הללו הלכה למשה מסיני הם במי שנטמא בתוך העזרה.

אבל הרלב"ג למד שיעור זה מ"המקום השביעי" על פי דרכו; וכך כתב²⁹:

וכמו ששיעור אכילת הקודש הוא בכזית, כי הוא השיעור הקטן שיפול בו שם אכילה, כן שיעור עמידת טמא בבית המקדש לחייבו קרבן או כרת הוא השיעור הקטן אשר יפול בענינים אשר בעבורם יכנס האדם למקדש. והוא מבואר שהשיעור הקטן הוא שיעור השתחואה, כי כל הנכנסים שם משתחווים אחר שעשו חפציהם שם, וכבר יכנס אדם למקדש להשתחוות לבד. כבר נתבאר זה בשני משבועות.

"עמידת טמא בבית המקדש לחייבו קרבן או כרת", היא מ"הכמה המתדבק", ולכן שיעור זה לומד הרלב"ג, על פי העקרון שממנו נלמד שיעור אכילה. שיעור אכילה בכזית נלמד, כאמור לעיל, מ"המקום השביעי", דהיינו ששיעור כזית הוא "השיעור הקטן שיפול בו שם אכילה"; ועל פי זה נלמד ששיעור השהייה המחייב הוא "השיעור הקטן אשר יפול בענינים אשר בעבורם יכנס האדם למקדש". השיעור המזערי לכניסה לבית המקדש הוא שיעור

והשתחווה אע"פ שלא שהה חייב כרת, ואם היה שוגג מביא קרבן. לא החזיר פניו אלא השתחווה דרך יציאתו כלפי חוץ פטור אלא אם כן שהה כשיעור. וכמה שיעור שהייתו, כדי לקרות ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות ליי"י כי טוב כי לעולם חסדו, וזה הוא שיעור השתחוויה".

²⁸ דברי רש"י הם על פי הגמרא שם טז, ב – יז, א שנקטה לשון "גמירי" ביחס לשיעור שהייה.

²⁹ פרשת ויקרא, התועלת השבעה עשר וכו', השורש הרביעי – עמ' 124.

השתחואה "כי כל הנכנסים שם משתחווים אחר שעשו חפציהם שם"³⁰, וכבר יכנס אדם למקדש להשתחוות לבד³¹, וממילא למדנו שזהו השיעור המחייב. סיום הדיון ב"מקום השביעי" הוא מעניין מאד; כך כותב הרלב"ג בפתיחה לביאור התורה:

והבין זה השורש, כי הוא מגדולי השורשים לבאר ממנו רוב דיני מצוות התורה.

³⁰ ראה למשל משנה תמיד ו, א-ג (דף לג, א): "החלו עולים במעלות האולם, מי שזכו בדישון מזבח הפנימי והמנורה היו מקדימין לפניהם, מי שזכה בדישון מזבח הפנימי נכנס ונטל את הטני והשתחווה ויצא, מי שזכה בדישון המנורה נכנס ומצא שתי נרות מזרחיים דולקין – מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק שממנו היה מדליק את המנורה בין הערבים, מצאו שכבה – מדשנו ומדליקו ממזבח העולה נטל את הכוז ממעלה שניה והשתחווה ויצא. מי שזכה במחתה צבר את הגחלים על גבי המזבח ורדדן בשולי המחתה והשתחווה ויצא. מי שזכה בקטרת היה נוטל את הבזך מתוך הכף ונותנו לאוהבו או לקרובו, נתפור ממנו לתוכו ונותנו לו בחפניו, ומלמדים אותו הוי זהיר שמא תתחיל לפניך שלא תכוה, התחיל מרדד ויוצא, לא היה המקטיר מקטיר עד שהממונה אומר לו הקטר, אם היה כהן גדול הממונה אומר אישי כהן גדול הקטר, פרשו העם והקטיר והשתחווה ויצא".

³¹ ראה משנה תמיד ז, א (דף לג, ב): "בזמן שכהן גדול נכנס להשתחות שלשה או חזין בו אחד בימינו ואחד בשמאלו ואחד באבנים טובות וכיון ששמע הממונה קול רגליו של כהן גדול שהוא יוצא הגביה לו את הפרוכת נכנס והשתחווה ויצא ונכנסו אחיו הכהנים והשתחוו ויצאו". וראה רמב"ם הלכות ביאת המקדש ב, ד, וכסף משנה שם.

פרק ט – "המקום השמיני"

"המקום השמיני" חוזר לדון בתארים הנזכרים בתורה. העיקרון העולה בו הוא שקיים לעתים פער בין הלשון לבין הכוונה. התייחסות מילולית מדי לתארים הנזכרים בתורה עלולה לחטוא לכוונתה של התורה. התורה עשויה להשתמש בתארים מסוימים גם כאשר אין כוונתה "שיהיה המציאות כך", אלא כוונתה שקיימת אפשרות שתהיה המציאות כך. ממילא משמעות הדבר היא, שהדינים האמורים לגבי המתוארים בתורה נכונים בה במדה לא רק ביחס לאלו שראוי לתאר אותם בתארים אלו על פי המציאות הנתונה, אלא גם ביחס לאלו שקיימת אפשרות, במציאות אחרת, שהתארים יתייחסו אליהם באופן מילולי. נעיין בלשונו של הרלב"ג (עמ' 12):

המקום השמיני, שהתארים הנזכרים בתורה יקיפו על מי שדרכו שיתואר בתואר ההוא, ולא ידוקדק בהם שיהיה המציאות כך. משל זה, מה שאמרה התורה בעור העולה והמנחה שתהיה לכהן המקריב אותה. והנה הרצון בזה הוא, שתהיה לכהן הראוי להקריב אותה, כמו שנבאר שם בגזרת האל. ולזה תהיה לכל אנשי בית אב, כי כולם ראויים להקריב ביום ההוא, לא לכהן אשר הקריב אותה לבד. וכן הכוונה במה שאמר בתורה: 'אך אשר יֶאֱכַל לכל נפש וגו'' (שמות יב, טז), הרצון בו: מה שראוי שִׁיֶאֱכַל, ולא ידוקדק בו שיהיה נאכל בפועל. והסיבה בזה מבוארת; וזה, כי אנחנו נקרא הבקי במלאכת הרפואה 'רופא', גם בעת שלא יתעסק במלאכת הרפואה, וכן הענין במה שִׁיֶדְמָה לזה.

תארים המופיעים בתורה אינם מתארים בהכרח את המציאות הספציפית, אלא יתכן שהם מתארים מציאות אפשרית. כשם שהתואר 'רופא' מציין בקיאות במלאכת הרפואה, וממילא אפשרות לעסוק ברפואה, ואינו מציין בהכרח עיסוק עכשווי בכך; כך גם ביחס לתארים בתורה.

נפתח בדוגמאות הראשונות שנקט הרלב"ג ל"מקום השמיני".

א. עור העולה והמנחה

כתוב בפרשת צו (ויקרא ז, ח-י):

וְהִכִּיחַן הַמִּקְרִיב אֶת עֹלַת אִישׁ עֹר הָעֹלָה אֲשֶׁר הִקְרִיב לִכְהֹן לוֹ יִהְיֶה. וְכָל מִנְחָה
אֲשֶׁר תִּאָּמַר בְּתַנּוּר וְכָל נִעְשָׂה בַּמִּרְחָשֶׁת וְעַל מִחְבַּת לִכְהֹן הַמִּקְרִיב אֹתָהּ לוֹ
תִּהְיֶה. וְכָל מִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן וְחֻרְבָּה לְכָל בְּנֵי אֹהֶרֶן תִּהְיֶה אִישׁ כְּאָחִיו.

נפתח במנחות האפויות. על פי הכתוב המנחה האפוייה מיועדת "לכֹּהֵן הַמִּקְרִיב אֹתָהּ", אבל לא כך פירשו בספרא (צו, פרק י, ב)¹:

לכהן המקריב אותה לו תהיה, יכול לו לבדו? תלמוד לומר: לכל בני אהרן תהיה. או לכל בני אהרן תהיה, יכול לכולם? תלמוד לומר: לכהן המקריב אותה לו תהיה, הכיצד? לזה בית אב המקריבים אותה.

המדרש מציג סתירה בין פסוק ט לפסוק י. בפסוק ט כתוב שהמנחה מיועדת "לכֹּהֵן הַמִּקְרִיב אֹתָהּ", ואלו בפסוק י כתוב שהיא מיועדת "לְכָל בְּנֵי אֹהֶרֶן". פתרון הסתירה הוא פשרה: לא לכהן המקריב עצמו, ולא לכל בני אהרן, אלא ל"בית אב המקריבים אותה". לא נעסוק כאן בדרכיו ומטרותיו של המדרש², בכל אופן ברי שקשה לראות בלימוד זה פשוטו של מקרא; ויתרה מזו: קשה להבין מהי הסתירה שמציג המדרש, הרי הפסוקים עצמם מחלקים בין מנחות אפויות למנחת סולת, ואם כן פתרון הסתירה (המדומה) גלוי, אלא שפתרון זה אי אפשר לקבלו. כך כתב הרלב"ג (עמ' 170-171):

ראוי שתדע כי אין ראוי שיהיה הבדל בחלוקת המנחה לכהנים בין מנחת הסולת ובין שאר המנחות; וזה מבואר מצד עצם הענין. ועוד, שכבר אמר במנחת חוטא: 'והיתה לכהן כמנחה' (ויקרא ה, יג) – למדנו מזה שאין הבדל בענין היות המנחה לכהן בין מנחה למנחה; ועוד, שכבר יורה זה שהיא תהיה לכהן המקריב אותה. ועוד, שלא יתכן שיחלק עשרון סולת לכל הכהנים בכללם, כי לא יגיע לאחד מהם בזה האופן חלק מוחש. ולזה יחוייב שתהיה הכוונה באומרו: 'לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו' – לכל אנשי בית אב של אותו היום.

¹ מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66.

² ראה בענין דוגמה זו: פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, עמ' 83.

אין כל סברא לחלק בין מנחת סולת לבין שאר המנחות (= "וזה מבואר מצד עצם הענין").
נוסף לזה: השוואת מנחת חוטא למנחה רגילה בפרשת ויקרא, ובאופן מיוחדע ('פמנחה'),
מורה על כך שנתנית המנחה לכהן שווה בכל המנחות. כמו כן, למדנו מן הכתוב שם שמנחת
חוטא, שנאמר בה כאן "לְכָל בְּנֵי אֶהְרֹן תִּהְיֶה", ניתנת "לְכָהֵן" המקריב, ולא לבני אהרן
בכללם. מלבד הוכחות אלו מוסיף הרלב"ג, שחלוקה של עשרון סולת "לְכָל בְּנֵי אֶהְרֹן" היא
לא מציאותית "כי לא יגיע לאחד מהם בזה האופן חלק מוחשי".

מובן מאליו, שמאליה עולה השאלה: אם אין כל הבדל בין סוגי המנחות השונים, מה טעם
חילוקה התורה בלשונה ביניהן? לשאלה זו התייחס הרלב"ג בהמשך דבריו שם, וכך כתב
(עמ' 171):

והנה לא אמרה התורה בזה המקום (=פסוק י) 'לכהן המקריב אתה לו תהיה',
לשתי סיבות: האחת – ללמד אותנו כי מה שאמרה: 'לכהן המקריב אתה לו
תהיה', אין הרצון בו שהקריב בפועל, אבל הכוונה בו הראוי להקריב אז, והם
אנשי בית אב. והשנית – שאם אמרה התורה בזה המקום: 'לכהן המקריב
אתה לו תהיה', היינו חושבים שלא תִּחַלֵּק זאת המנחה כלל לאנשי בית אב,
אבל יקח אותה האחד מהם, והוא המקריב אותה, לפי שאינה ראויה ליחלק
באופן הַחֵלֵק מנחת מאפה תנור או מנחת מחבת או מנחת מרחשת; כי המנחות
ההם הם אפויות ואי-זה חלק שיגיע מהם לכהן הוא ראוי לו לאוכלו; אבל
מנחת הסולת תחסר לישה ואפייה, ולזה לא יהיה החלק המגיע לאחד מאנשי
בית אב ראוי בפני עצמו. ולזה ביארה לנו התורה שזאת המנחה גם כן תחלק
לאנשי בית אב.

שתי סיבות מבאר הרלב"ג לכך ששינתה התורה בפסוק י וכתבה 'לכל בני אהרן תהיה
איש כאחיו', ולא כתבה כדרך שכתבה בפסוק ט: 'לכהן המקריב אתה לו תהיה': האחת,
שפסוק י מבאר את כוונת פסוק ט, שהמנחה מתחלקת לכל אנשי בית אב; והשניה,
שביטוי זה בפסוק י בא ללמד על עצמו, שדוקא במנחת סולת היה ניתן לטעות ולומר
שתינתן כולה למקריב אותה, לפיכך דוקא בה ביארה התורה לשון המורה על חלוקה

לכהנים רבים³. יש לשים לב, שלפי הסיבה הראשונה יוצא, שהרלב"ג למד את שכתב ב"מקום השמיני" מפסוק י המבאר את כוונת פסוק ט.

בין כך ובין כך לא קיבלו חכמים את החלוקה בין המנחות האפויות למנחת הסולת, ולמדו על פי דרכם שבכל המנחות חולקים כהני בית אב של אותו היום. הרלב"ג, לעומת זאת, כדרכו לא נזקק ללימוד דרשני זה, וכתב⁴:

וכל מנחה אשר תאפה בתנור וגו' לכהן המקריב אתה לו תהיה – רוצה לומר

לאנשי בית אב הטהורים, כמו שקדם.

בביטוי "כמו שקדם" מתייחס הרלב"ג לכמה מקרים באותה פרשה שבהם תואר ספציפי אינו בדווקא:

א. בענין חטאת כתוב (ויקרא ו, יט): **"הִפְלִיחַ הַמִּחְטָא אֶתְּהָ יֹאכְלָנָה בְּמָקוֹם קֹדֶשׁ תֹּאכַל בְּחֶצֶר אֹהֶל מוֹעֵד"**. וכתב שם הרלב"ג (עמ' 160):

ראוי שתדע שאין הכוונה בזה שלא יאכל ממנה כי אם הכהן המקריב אותה, שכבר אמר בפרשת אמור אל הכהנים, בבעל מוס: 'לחם אלהיו מקדשי הקדשים ומן הקדשים יאכל' (ויקרא כא, כב), והוא מבואר שהוא אינו ראוי להקריב. ועוד שכבר אמר במקום אחר: 'חלק כחלק יאכלו' (דברים יח, ח), שיוורה שהכהנים חולקים ביניהם מה שזכו בו מהמתנות, רוצה לומר אנשי בית אב של אותו היום. ועוד, שאם היה זה כן, לא יתכן שתצוה התורה שלא יותירו ממנה, כי אי אפשר לפי הנהוג, שיאכל אדם אחד כל בשר בהמה אחת בסעודה

³ מקור סברא זו הוא הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות י, טו: "ולמה חלק הכתוב במנחות בין מנחות האפויות ומנחת הסלת, שהרי באפויות הוא אומר כל המנחה אשר תאפה בתנור לכהן המקריב אותה לו תהיה, ובמנחת הסלת הוא אומר וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו? שהאפויה כשחולקין אותה אנשי בית אב כל שיגיע לו חלקו, אפילו כזית פת, הרי הוא ראוי לו, שהרי אוכלו מיד; אבל הסלת אם יחלקו אותה ביניהן נמצא מגיע לזה מלא כפו סלת או פחות, שאינו ראוי לא ללוש אותו ולא לאפותו, לפיכך היה עולה על הדעת שיחלקו מנחה כנגד מנחה, ולא יחלקו מנחה זו בפני עצמה על כל אנשי בית אב; הוצרך הכתוב לומר בה לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו, שיחלקו אותה בפני עצמה. מכאן אמרו חכמים אין חולקין מנחה כנגד מנחה, אפילו מעשה מחבת כנגד מעשה מחבת, או סלת כנגד סלת, אלא כל אחת ואחת חולקין שיריה בפני עצמה". וכתב ר"י קורקוס על הדיוק שדייק הרמב"ם בביאור הפסוקים: "נראה שהוא מפילפולו". ראה להלן פרק י – "המקום התשיעי" הערה 37, ציטוט דברי הרמב"ם באיגרת לרבי פנחס הדיין.

⁴ פרשת צו, בביאור ז, ט – עמ' 169-170.

אחת או בשתים. ולזה תהיה הכוונה בזה – הכהן הראוי לעבודה, להוציא את הטמא; ולא להוציא בעל מום, כי הוא אוכל אף על פי שאינו ראוי לעבודה, כמו שהתבאר ממה שזכרנו, שהוא בפרשת אמור אל הכהנים⁵.

הרלב"ג מבאר את הביטוי "הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֶתָּה יֵאָכְלֶנָה" כמכוון לכל כהן הראוי לעבודה, ולא רק לכהן המחטא עצמו. שלושה טעמים הוא כותב לביאור זה: א. מפורש בפרשת אמור שבעל מום אוכל מן הקדשים, וכיון שהוא אינו ראוי לעבודה, ברור שלא רק "הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֶתָּה יֵאָכְלֶנָה"⁶. ב. בפרשת שופטים מפורש בתורה שהכהנים חולקים במה שזכו באכילתו. ג. אין אפשרות "לפי הנהוג" שכהן אחד יאכל בהמה שלמה בזמן כל כך קצר (יום ולילה עד חצות); ומכיון שהתורה, שדבריה הם "לפי הנהוג"⁷, הזהירה על נותר, משמע שאין הכוונה שהכהן המקריב יאכל לבדו.

יש לציין שהרלב"ג אינו מקשר כלל בין ביאורו לבין "המקום השמיני", אך ברור ש"מקום" זה עומד ביסוד הדברים.

ב. בענין אשם כתוב (ויקרא ז, ז): "כַּחֲטָאת כְּאֲשֶׁם תֹּזְרֶה אֶחָת לָהֶם הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִכְפֹּר בּוֹ לוֹ יִהְיֶה". וכתב שם הרלב"ג (עמ' 167-168):

⁵ ראה ספרא פרשת צו, פרשה ג, ג: "פרט לטבול יום ולמחוסר כפורים ולאונן". משנה זבחים יב, א (דף צח, ב): "טבול יום ומחוסר כפורים אינן חולקין בקדשים לאכול לערב... בעלי מומין – בין בעלי מומין קבועין, בין בעלי מומין עוברין – חולקין ואוכלין, אבל לא מקריבין...". ובגמרא שם (צט, א; וראה גם קב, א-ב).

⁶ ראוי לציין שבעל מום הוא יוצא מן הכלל הכתוב במשנה (זבחים יב, א): "כל שאינו ראוי לעבודה – אינו חולק בבשר". וראה פירוש הרמב"ם למשנה שם: "ואמרו כל שאינו ראוי לעבודה אינו חולק, אל תקשה על זה מבעל מום, לפי שאין חוששין לבעל מום בכלל הזה, לפי שמפורש בו בתורה לחם אלהיו מקדשי הקדשים ומן הקדשים יאכל...". טעם לחילוק בבעל מום בין ההקרבה לחלוקה, כתב הרלב"ג בפרשת צו (התועלת השמיני השורש הראשון – עמ' 228): "והיה זה כן, לפי שאין המונע לו מההקרבה חסרון-מה בעצמותו, אך נמנע מהעבודה לכבוד ה' יתעלה, כדי שיהיה השלמות ביצירה נמצא באלו האנשים העובדים זאת העבודה, לתת לאנשים יקר יותר לזאת העבודה". לבעל מום אין חסרון בעצמותו מצד צורתו, ולפיכך חולק בקדשים; אכן מצד האנשים נראה הדבר כחסרון, ולפיכך אסרה עליו התורה להקריב קדשים, כדי "לתת לאנשים יקר יותר לזאת העבודה". על חשיבות מראה הכהנים, ראה פרשת שמיני י, ו (עמ' 250) והערה 30. וראה גם מורה הנבוכים ג, ח (עמ' שפח): "... כעור צורתו (הרב קאפח במהדורתו (ירושלים תשל"ב) תרגם: 'מראהו'; ועדיף) וצאת אבריו מטבעם, וכן חולשת כל פעלותיו או בטולם או בלבולם – אין הפרש בין היות כל זה בתחלת היצירה או מתחדש עליו – אין זה כלו נמשך אלא אחר החמר שלו הנפסד, לא אחר צורתו".

⁷ ראה פרק ה – "המקום הרביעי".

הכהן אשר יכפר בו לו יהיה – רוצה לומר **הכהן הראוי לכפר בו, והם אנשי בית אב של אותו היום**⁸; ואמר 'אשר יכפר בו' – להוציא את הטמא, אך הבעל-מום חולק עמהם, כמו שביארנו בפרשה הקודמת.

ג. ענין עור העולה השייך ל"כהן המקריב" לפי הכתוב שצוטט לעיל, הוא אחת מהדוגמאות שנקט הרלב"ג ב"מקום השמיני". גם כאן אין הכוונה לכהן המקריב בלבד אלא לכל בית אב של אותו יום⁹. כך כתב הרלב"ג (עמ' 168):

והכהן המקריב את עלת איש, עור העלה אשר הקריב לכהן לו תהיה – למדנו שעור העולה הוא לאנשי בית אב.

כך כתב הרלב"ג בחלק התועלות בתועלת העוסקת בדיני החטאת¹⁰:

השורש הראשון הוא שאנשי בית אב חולקים ביניהם שיירי החטאת, שנאמר: 'הכהן המחטא אתה יאכלנה', רוצה לומר הראוי להקריב. וכן הענין בשיירי אשם ומנחה, כמו שהתבאר בזאת הפרשה, וכן הענין בשלמים.

⁸ מדין האשם למד הרלב"ג שגם הכסף המובא לכהן בגזל הגר הוא לאנשי בית אב; כך כתב הרלב"ג ביחס לפסוק "ואם אין לאיש גאל להשיב האשם אליו האשם המושב לה' לכהן מלבד איל הכפרים אשר יכפר בו עליו" (במדבר ה, ח): "וראוי שתדע שהכהן המכפר עליו באיל האשם זוכה בכסף הגזל, אם מת הנגזל ואין לו גואל, שנאמר: 'האשם המושב לה' לכהן, מלבד איל הכפרים אשר יכפר בו עליו' – למדנו מזה שהכהן הזוכה באיל האשם זוכה עוד בכסף האשם, ולזה אמר: 'מלבד', וזהו סיבת זכותו בו, מפני שהוא יכפר בו עליו. ולפי שביאר בפרשת צו באשם שאשר יכפר בו לו יהיה, ביאר בכאן שגם הכסף אשר עליו בא האשם יזכה בו הכהן המכפר בו, והם אנשי המשמרה המשמשים אז, **כי כבר נקרא 'מכפר' הראוי לכפר אז**, כמו שנתבאר במה שקדם". ראה ספרי נשא פסקא ד (עמ' 7); בבא קמא קט, ב (וראה רש"י שם: "כשהוא אומר מלבד איל הכפורים – משמע למי שזה ניתן זה ניתן ואיל הכפורים אין יכול להקריב אלא כהן שבאותו משמר..."). רמב"ם הלכות גזילה ואבדה ח, ד-ה: "... אם גזל את הגר שאין לו יורשין ונשבע לו ומת הגר, הרי זה חייב לשלם הקרן והחומש לכהנים שלאותו משמר, ומביא אשמו ואחר כך יתכפר לו".

⁹ ולכן היה צורך למעט כהנים שאינם ראויים לעבודה, ראה למשל ספרא צו, פרק ט, ה (מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66): "... אבל עולה שנאמר בה והפשיט את העולה וגו' צריך הכתוב לומר עור העולה אשר הקריב לכהן לו יהיה, לכהן לא יהיה, פרט לטבול יום ולמחוסר כפורים ולאונן". טבול יום, מחוסר כפורים ואונן אסורים לעבוד, אך לאור העובדה שעור העולה אינו מיועד אך ורק לכהן המקריב אלא לכל בית אב, מובן הצורך למעט אותם. וראה משנה זבחים יב, א: "... טבול יום ומחוסר כפורים אינן חולקים בקדשים לאכול לערב, אונן נוגע ואינו מקריב ואינו חולק לאכול לערב, בעלי מומין בין בעלי מומין קבועין בין בעלי מומין עוברין חולקין ואוכלין אבל לא מקריבין, **וכל שאינו ראוי לעבודה אינו חולק בבשר וכל שאין לו בבשר אין לו בעורות** אפילו טמא בשעת זריקת דמים וטהור בשעת הקטר חלבים אינו חולק בבשר שנאמר: 'המקריב את דם השלמים ואת החלב מבני אהרן לו תהיה שוק הימין למנה'".

¹⁰ התועלת השמיני, השורש הראשון – עמ' 227.

לדוגמאות הקודמות שעסקנו בהן מצטרפת דוגמא נוספת מאותה פרשה, והיא קרבן השלמים. ביחס לקרבן זה כתוב בתורה (ויקרא ז, לג): "המקריב את דם השלמים ואת החלב מבני אהרן לו תהיה שוק הימין למנה"; וכתב הרלב"ג בביאורו (עמ' 189): המקריב את דם השלמים ואת החלב מבני אהרן, לו תהיה שוק הימין למנה – רוצה לומר הראויים להקריב אז, והם אנשי בית אב, כמו שביארנו במה שקדם.

נסיים עיסוקנו בענין דוגמאותיו הראשונות של הרלב"ג ל"מקום השמיני", בציטוט דברי הרמב"ם שכללן בהלכה אחת (הלכות מעשה הקרבנות י, יד):

נאמר בעולה עור העולה אשר הקריב לכהן לו יהיה, ונאמר בחטאת הכהן המחטא אותה יאכלנה, ונאמר באשם הכהן אשר יכפר בו לו יהיה, ונאמר בשלמים לכהן הזורק את דם השלמים לו יהיה, ונאמר במנחה המקריב אותה יאכלנה¹¹, אין הכתוב מדבר בכל אלו אלא בראוי, שהכהן הראוי לעבודה זה הוא שיש לו חלק לאכול, ומי שאינו ראוי בשעת הקרבן כגון שהיה טמא אין לו חלק לאכול אפילו כשיטהר לערב. אבל לענין חלוקה הכל לאנשי בית אב שמקריבין באותו היום, וכולם חולקים בכל קדשי המקדש איש כאחיו, בין זה שהקריב בין אחיו שעמו במקדש שלא הקריב.

כעת נעבור לדוגמה האחרונה שנקט הרלב"ג ב"מקום השמיני".

ב. היתר מלאכת אוכל נפש ביום טוב

היתר מלאכת אוכל נפש מופיע בתורה במפורש בפרשת בא בכלל דיני חג המצות (שמות יב, טז):

וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם.

¹¹ כתב הלחם משנה שם: "ט"ס הוא וצ"ל ונאמר במנחה לכהן המקריב אותה לו יהיה". וראה ילקוט שנויי נוסחאות במהדורת פרנקל. וראה גם במהדורת הרב קאפח (ירושלים תשנ"א) על אתר.

ביום הראשון וביום השביעי של פסח יש איסור לעשות "כָּל מְלָאכָה", אבל התורה מסייגת זאת מיד: מלאכה שהיא לצורך אוכל נפש מותרת¹². מלאכות לצורך אוכל נפש, הן למשל: שחיטה, אפייה ולישה; ומלאכות שאינן לצורך אוכל נפש, הן למשל: כתיבה, אריגה ובנין¹³. מלאכות אלו האחרונות הן הקרויות במקומות אחרים בתורה "מְלָאכַת עֲבֹדָה"; כך כתב הרלב"ג¹⁴:

והנה המלאכה שאינה לצורך אוכל נפש היא המלאכה הנקראת בתורה 'מלאכת עבודה', וזה דבר ידענוהו מזה המקום; וזה, כי התורה אמרה תמורת זה במקומות אחרים: 'כל מלאכת עבדה לא תעשו'.

בדין חג המצות אשר בפרשיות המועדים בפרשת אמור¹⁵ ובפרשת פנחס¹⁶, הוחלפה הגדרת המלאכה האסורה בביטוי "מְלָאכַת עֲבֹדָה"; נמצא שכוונת התורה כאן בביטוי "כָּל מְלָאכָה" היא "מלאכת עבודה", ושמשמעות הביטוי "מְלָאכַת עֲבֹדָה" היא מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש¹⁷.

¹² ההיתר כולל לדעת הרלב"ג גם מלאכה לצורך מאכל בהמה "שאם היתה הכוונה בזה שלא יותר לעשות רק אשר יאכל לאדם – לא היה אומר 'לכל נפש'; ואולם אמר 'לכל נפש' להתיר לנו לעשות מה שיֵאָכֵל לכל נפש מנפשות הבעלי-חיים" (פרשת בא, חלק ב, בביאור יב, טז – עמ' 142). דעתו זו היא כדעת ר' עקיבא במכילתא דר"י (פרשה ט (עמ' 32) ובמכילתא דרשב"י (עמ' 21) ובביצה כא, א-ב. וכן כתב רש"י בביאורו לפסוק ("לכל נפש – אפילו לבהמה"), וכן פסקו הר"ה (ביצה י, ב – יא, א בדפי הרי"ף) והראב"ה (הלכות יום טוב סימן תשנה, עמ' 456-457). לעומת זאת הרי"ף (ביצה י, ב – יא, א בדפי הרי"ף) הרמב"ם (הלכות שביתת יום טוב א, יג) הרמב"ן (במלחמות ה' שם, וראה גם ביאורו לפסוק) והרשב"א (חידושי ביצה כא, ב ד"ה ולענין פסק הלכה) פסקו כר' יוסי הגלילי (לפי גירסת הבבלי, או כר' ישמעאל לפי גרסת המכילתא דר"י), לאסור בישול לגויים ולבהמה. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (אורח חיים סימן תקיב, ג).

¹³ רמב"ם הלכות שביתת יום טוב א, ד.

¹⁴ פרשת בא, חלק ב, בביאור יב, טז – עמ' 141.

¹⁵ ויקרא כג, ז-ח: "בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכַת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ. וְהִקְרַבְתֶּם אֶשֶׁה לַה' שְׁבַעַת יָמִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלָאכַת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ".

¹⁶ במדבר כח, יח: "בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלָאכַת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ". שם פסוק כה: "וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכַת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ".

¹⁷ וראה רמב"ן לויקרא כג, ז (במחלוקתו עם רש"י שם): "... אבל פירוש "מלאכת עבודה", כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש... ומלאכה שהיא באוכל נפש היא מלאכת הנאה לא מלאכת עבודה. וזה מתבאר בתורה, כי בחג המצות שאמר תחילה 'כל מלאכה לא יעשה בהם', הוצרך לפרש 'אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם', ובשאר כל ימים טובים יקצר ויאמר 'כל מלאכת עבודה לא תעשו', לאסור כל מלאכה שאינה אוכל נפש ולהודיע שאוכל נפש מותר בהן. ולא יאמר הכתוב לעולם באחד מכל שאר ימים טובים "כל מלאכה" ולא יפרש בהם היתר אוכל נפש, כי "מלאכת עבודה" ילמד על זה... וכתב רבי חננאל, 'כל

מהו שיעור המלאכה המותרת? מלשון התורה "אֶךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכֹל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יַעֲשֶׂה לְכֶם", ניתן לכאורה ללמוד שהתורה התירה רק מלאכות שהן לצורך אכילה בפועל, דהיינו מלאכות שתוצרתן נאכלת במלואה. אך הרלב"ג דוחה זאת:

וראוי שתדע שמה שאמר בזה המקום 'אשר יֵאָכֵל לכל נפש', אין הרצון בו שיהיה נאכל בפועל, אך הרצון בו – מה שדרכו שיהיה נאכל. וזה, שאם היה הרצון בזה שיהיה נאכל בפועל, הנה לא נוכל להשמר מזה, כי לא ידע האדם מה שיצטרך לו לאכול באופן שיעשה ממנו השיעור ההוא לבדו ולא יוסיף עליו, וכל שכן שאי אפשר לו לעמוד על שיעור מה שיצטרך לו מן האש לבשל ולאפות, ולזה הוא מבואר שהכוונה בזה הוא מה שדרכו שיֵאָכֵל. וזה כמו שורש כולל לכל הפעולות והתארים אשר זכרה אותם התורה. ובהיות הענין כן, הנה כבר יותר לנו – דרך משל – לאפות ולבשל, ואף על פי שלא נצטרך אליו, כי אין כוונת התורה להתיר מה שנצטרך אליו לבד, כמו שביארנו, אבל התירה המלאכות אשר תהיינה בעצמותם לצורך אוכל נפש.

לא יתכן שהתכוונה התורה לצמצם את הפעולות לאוכל נפש הנצרך בשיעור מדוייק, כיון שאין ביכלתו של האדם לדעת את שיעור אכילתו במדוייק, וממילא אינו יכול להשמר מזה. כל שכן שאין ביכלתו של האדם לדייק בשיעור חומרי הבעירה הנצרכים לבשל את שיעור אכילתו המדוייק. ברור, אפוא, שאין כוונת התורה למאכל "שיהיה נאכל בפועל" אלא כוונתה "מה שדרכו שיהיה נאכל". לשון אחר: התורה התירה לחלוטין את המלאכות שהן לצורך אוכל נפש, בלא קשר למציאות האכילה בפועל. כך כתב הרלב"ג גם בחלק התועלות¹⁸:

מלאכת עבודה', מגיד שאינו מתיר אלא במלאכת אוכל נפש כדכתיב בענין הזה במקום אחר, 'וביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם', ומפני שמוזכיר שם "כל מלאכה" הוצרך לפרש 'אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם'. פירוש "מלאכת עבודה" מלאכה המשתמרת לעבודת קנין כגון זריעה וקצירה וחפירה וכיוצא בהם, אבל אוכל נפש אינה מלאכת עבודה, זה לשונו".

¹⁸ התועלת השנים עשר השורש השני – עמ' 201.

השורש השני הוא שלא נאסר מן התורה המלאכה שהיא לצורך אוכל נפש מצד עצמותה, ואף על פי שלא יאכל כל מה שעשה ממנו ביום טוב או שלא יאכל דבר ממנו; כי התורה לא פונה במאמר 'אשר יֶאֱכַל' שיהיה נאכל בפועל, אבל שיהיה מדרכו שֶׁיֶאֱכַל, כמו שביארנו. וכבר נתבאר זה בשני מיום טוב (ביצה כא, א) ובשלישי מפסחים (מו, ב).

מלאכה שבדרך כלל היא לצורך אוכל נפש אין חייבים עליה, גם אם חלק מן המאכל – או אפילו כולו – לא יאכל בו ביום. דבר זה שכתב הרלב"ג נתון במחלוקת אמוראים במקורות שציין הרלב"ג:

אתמר: האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר: לוקה, רבה אמר: אינו לוקה.
רב חסדא אמר: לוקה, לא אמרינן: הואיל ומקלעי ליה אורחים חזי ליה –
השתא נמי חזי ליה. רבה אמר: אינו לוקה, אמרינן הואיל.

ההלכה נפסקה כרבה שהאופה מיום טוב לחול אינו לוקה; לשון אחר: אין בדבר זה איסור תורה. זהו שכתב הרלב"ג "שלא נאסר מן התורה המלאכה שהיא לצורך אוכל נפש מצד עצמותה", אמנם חכמים אסרו לעשות זאת כפי שציין גם הרלב"ג¹⁹, אך לענייננו משמעותי דין תורה בלבד.

ראוי לציון גם ביטוי של הרלב"ג שצטטנו לעיל: "וזה כמו שורש כולל לכל הפעולות והתארים אשר זכרה אותם התורה". הערה זו שהעיר הרלב"ג בביאור אכן נוסחה בפתחה לביאור התורה כ"מקום השמיני" כפי שראינו לעיל.
נעיין בדוגמאות נוספות לשימוש ב"מקום השמיני".

¹⁹ ראה דבריו בביאור יב, טז (עמ' 142): "ואולם רבותינו ז"ל עשו סייגים וגדרים בענין אלו המלאכות, כמו שנבאר בגזרת ה' אצל זכירתנו שורשי זאת המצוה". וכן כתב גם בסוף התועלת השנים עשר לאחר השורש הרביעי (עמ' 202): "אלו הם שורשי זאת המצוה לפי דיני התורה, ואולם רבותינו ז"ל – לעשות משמרת למשמרת התורה – מנעו מהמלאכות המותרות מה שאפשר לעשותו מערב יום טוב, ומה שאינו לצורך יום טוב". דעת הרלב"ג בזה כדעת הרמב"ם שגם במצבים שתיאר ("מה שאפשר לעשותו מערב יום טוב, ומה שאינו לצורך יום טוב") מותרות המלאכות מן התורה, אלא שאסרו חכמים; ולא כשיטת רש"י (ביצה כג, ב) ועוד, שהתורה התירה רק מלאכה שאי אפשר לעשותה מערב יום טוב, או שעשייתה בערב יום טוב תפגום את התוצרת. ראה רמב"ם הלכות שביטת יום טוב א, ד-ח ובמגיד משנה. וראה גם רמב"ם שם הלכות ט, טו.

ג. איסור אכילת חלב מבהמת חולין

איסור אכילת חלב מופיע פעמים אחדות בתורה, ולא נעסוק כאן בכל פרטיו, אלא רק בשאלה אחת: האם איסור אכילת חלב הכתוב בתורה מתייחס לבהמת קדשים או לבהמת חולין? נעיין בפסוקים המהווים מוקד לבעיה זו (ויקרא ז, כב-כה):

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל חֶלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וְעִז לֹא תֹאכְלוּ. וְחֶלֶב נִבְלָה וְחֶלֶב טְרֵפָה יַעֲשֶׂה לְכָל מְלֹאכָה וְאָכַל לֹא תֹאכְלוּהוּ. כִּי כָּל אֹכֵל חֶלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יִקְרִיב מִמֶּנָּה אִשָּׁה לַה' וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמִּיהָ.

פסוק כה מתייחס במפורש לכאורה אך ורק לאוכל חלב קדשים. אולם, לדעת ראב"ע, לא רק פסוק זה העוסק בעונש עוסק בקדשים, אלא אף פסוק כג שאומר באופן סתמי "כָּל חֶלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וְעִז לֹא תֹאכְלוּ", מתייחס לקדשים. טרם נעיין בדבריו נדגיש: העיסוק הוא בבירור פשוטו של מקרא ולא בשאלה ההלכתית; גם ראב"ע ידע שחז"ל ביארו את הפסוקים כמתייחסים לבהמת חולין, אך הדברים שנצטט הם חלק מויכוחו עם קראי, ומטרתו של ראב"ע היא להוכיח שעל פי פשוטו של מקרא אין איסור חלב נוהג אלא בקדשים, דבר שגם על פי הקראי אינו נכון מבחינה הלכתית. אלו חלק מדברי ראב"ע הנוגעים לענייננו:

ופעם אחת בא אלי צדוקי אחד ושאלני אם האליה אסורה מן התורה. ואען ואומר, אמת כי האליה תקרא חלב, כי כן כתוב 'חלבו האליה תמימה', רק קדמונינו התירוה ואסרו כל חלב. אז ענה הלא כל חלב אסור מן התורה, כי כן כתוב: 'כל חלב וכל דם לא תאכלו', ובתחלה כתוב 'חקת עולם לדורותיכם'. גם אני עניתיו... וגם הוא השיב: 'כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו'. גם אני השיבותי, כי גם זה הפסוק דבק עם זבח השלמים, והעד: 'כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו ממנה', להוציא חלב כל בשר שאיננו קרב לשלמים, והכלל בשר חול, על כן הזכיר בפרשה הזאת, 'וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה ואכול לא תאכלוהו', וידוע כי בשר הנבלה והטרפה אסורות, והאסור הוא הבשר. ובעבור שאין החלב קרב לגבי המזבח, שמא יחשוב אדם שהוא מותר, על כן הזהיר 'ואכול לא תאכלוהו'. ובעבור זה לא הזכיר הדם.

ובאה זאת הפרשה לבאר עונש האוכל חלב בשר קדש... אז פקח הצדוקי עיניו, ופצה בשפתיו שבועה שלא יסמוך על דעתו בפירוש המצות, רק ישען על העתקת הפירושים.

הפסוקים שצטטנו, לדעת ראב"ע, עוסקים אך ורק באיסור אכילת חלב קדשים. הדברים אמורים הן ביחס לפסוק "כִּי כָּל אֹכֵל חֶלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יִקְרִיב מִמֶּנָּה אִשָּׁה לֵה'", שכוונתו "להוציא חלב כל בשר שאיננו קרב לשלמים"; והן אפילו ביחס לפסוק הכללי שאין בו כל מיעוט (ואדרבה יש בו לכאורה ריבוי): "כֹּל חֶלֶב שֹׁר וְכֶשֶׂב וְעִז לֹא תֹאכְלוּ" – "כי גם זה הפסוק דבק עם זבח השלמים". ראב"ע גם מוכיח פירוש זה מן הצורך של התורה להזכיר "וְחֶלֶב נְבֵלָה וְחֶלֶב טְרֵפָה יַעֲשֶׂה לְכֹל מְלֹאכָה וְאָכַל לֹא תֹאכְלֶהוּ". בשר נבלה וטרפה אסור לאכילה, ומה טעם להזכיר את איסור החלב במיוחד? אלא, שהדברים מובנים לאור ההבנה שהתורה אסרה חלב קדשים ולא חלב חולין, ואם כך עלול אדם לחשוב שכיון שאיסור חלב נובע מהקרבתו למזבח, לפיכך חלב נבלה וטרפה שאינו קרב על גבי המזבח אינו אסור באכילה, לכן כתבה התורה במפורש איסורו.

כאמור, חז"ל ודאי שלא הבינו כך את הפסוקים, ולדעתם פסוקים אלו עוסקים גם בחלב בהמת חולין. כך כתוב בספרא (צו, פרשה י, ט)²⁰:

כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו וגו' – אין לי אלא חלב תמימים שהן כשרים ליקרב, חלב בעלי מומין מניין? תלמוד לומר: 'מן הבהמה'; חלב החולין מניין? תלמוד לומר: 'כי כל אוכל חלב'; אם כן למה נאמר 'מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה'?: חלב שכמותו כשר לקרב אמרתי, יצא חלב דפנות שאינו כשר לקרב.

המדרש מבין שהפסוקים מרבים גם חלב בעלי מומין וגם חלב חולין, והביטוי "הבעייתני" בפסוק "כִּי כָּל אֹכֵל חֶלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יִקְרִיב מִמֶּנָּה אִשָּׁה לֵה'", אינו ממעט בהמות אלא חלבים, "חלב שכמותו כשר לקרב" הוא שנאסר באכילה ולא חלב דפנות שאינו כשר לקרב. קשה לראות בפירוש זה פשוטו של מקרא.

²⁰ מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66.

נעיין בביאור הרלב"ג (עמ' 184) :

כי כל אכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה' – אין ספק שאין הרצון בזה שיקריב ממנה בפועל, שכבר זכר בכללות 'כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו'. ואין הרצון בזה גם כן שתהיה הבהמה ההיא ראויה להקריב ממנה אשה לה', רוצה לומר שלא תהיה בעלת מום; וזה, שכבר זכר נבלת וטרפה. ולזה הוא מבואר שהרצון בזה שמִיָּנָה נאות להקריב ממנה אשה לה'; והבהמה אשר בזה התואר היא שור וכשב ועז.

הרלב"ג מבאר על פי "המקום השמיני"; התארים אינם מבטאים מציאות בפועל בדווקא אלא הם מבטאים ענין כללי יותר. אמנם על פי "המקום השמיני" היה אפשר לחשוב שהכוונה היא דווקא לבהמות שיש אפשרות להקריב אותן גם אם אין מקריבים אותן בפועל, ולמעט על ידי זה בעלי מומין; אך, מדגיש הרלב"ג, שאיזכור נבלה וטרפה מלמד שאין הכוונה להרחבת התואר לבעלי האפשרות להקרב, אלא להרחבה גדולה עוד יותר, והיא בהמה שהיא ממין הקרב (שור וכשב ועז) גם אם אין אפשרות להקריבה בפועל²¹. יש לשים לב גם לביטוי של הרלב"ג בפתח דבריו: "אין ספק..."; נראה שיש לזהות כאן ויכוח עם דעה אחרת שהיתה ידועה לרלב"ג, ומסתבר שהיא דעת ראב"ע²².

²¹ בהמשך דברי הרלב"ג שם הוא כותב כך: "והנה למדנו מזה המקום שלא נאסר מן החלבים רק מה שדרכו שיהיה קרב לה' יתעלה מאלו הבהמות; כי יִקָּאָה שלכבוד הקרבן מנע החלב, כמו שביארנו במה שקדם". כוונתו לומר שאיסור החלב כולל רק את החלבים המפורטים באימורי הקרבנות, ולא את חלב הדפנות. דין זה, נלמד לדעת הרלב"ג לא מדרשת הכתוב כפי שנדרש בספרא כמו שצטטנו בפנים, אלא מטעם הדין "לכבוד הקרבן מנע החלב", ואם כן רק חלב "שדרכו שיהיה קרב לה' יתעלה" נאסר. גם כאן אין הכוונה שהוא קרב בפועל, וגם אין הכוונה שיהיה אפשר להקריבו לה', אלא הכוונה שמין חלב זה קרב. ראה רמב"ם הלכות מאכלות אסורות ז, ה ואילך. תורה שלמה אות קסט*. וראה עוד בדברי הרלב"ג בפרשת ויקרא ג, ג-ד, עמ' 33; ג, טז-יז, עמ' 35-36; ובתועלת השנים עשר והשלושה עשר, עמ' 103-104; פרשת צו ז, כג, עמ' 183.

²² ראה מקרה דומה שבו נקט הרלב"ג בביטוי "אין ספק", בפרשת תרומה חלק ב, בביאור כה, י (עמ' 248) בעניין ציפוי הארון: "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...". והדברים מכוונים כנגד דעת ראב"ע אשר כתב ש"הציפוי למראה העין הוא".

יחסו של הרלב"ג לראב"ע זוקק דיון שלא נאריך בו במסגרת זו; רק נציין ונדגים בקצרה תופעה מעניינת של מקרים שבהם ניתן לזהות ויכוח סמוי שהתווכח הרלב"ג עם ראב"ע בעניינים שראב"ע טען שפשט המקרא אינו תואם את מסורת חז"ל, והרלב"ג טרח להתאימם: א. ביחס לפסוק "וּשְׂמַרְתֶּם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה

לְחַק לְךָ וּלְבָנֶיךָ עַד עוֹלָם" (שמות יב, כד), שנאמר לאחר מצוות הפסח, כתב ראבי"ע: "ושמרתם – רבים חשבו, כי נתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות חיוב לדורות, בעבור כי 'הדבר הזה' סמוך אל לקיחת האזוב וטבילתו. ועוד, כי כתוב אחר כן: 'אשר פסח על בתי בני ישראל' (שמות יב, כז), **ובדרך הסברא נכון היה לולי קבלת האמת הנגמרת** הנה הנכון, שמלת 'הדבר הזה' שב אל 'ושחטו הפסח'". כלומר, לדעת ראבי"ע אלמלא "קבלת האמת הנגמרת", בהחלט היה מתקבל על הדעת לומר שהציווי לדורות בפסוק כד מתייחס לנתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות המוזכרת בפסוק כב ולא רק אל שחיטת הפסח המוזכרת בפסוק כא. לעומת זאת הרלב"ג כתב (עמ' 149-150): "ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם – רוצה לומר שחיטת הפסח כי היא היתה לדורות; והיא אמנם תִּעָשֶׂה בארץ ישראל לבד, כמו שביאר ואמר: 'והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבודה הזאת'. וכבר יורה שזה המאמר שב לשחיטת הפסח, שכבר ביאר אחר זה שזאת העבודה אשר תהיה לדורות היא זבח פסח לה', וזה לראיה כי ההזאה על המשקוף ועל שתי המזוזות לא היתה אלא בפסח מצרים לבד. **והנה השכל יחייב זה**; וזה, כי המצוה הזאת לא תהיה נוהגת אלא בפני הבית, כמו שהתבאר בזה המקום ובפרשת ראה אנכי, ושם היו ההזאות בכללם במזבח או בקדש הקדשים ולפני הכפורת או נוכח קדשי הקדשים, ולא היתה ההזאה במקום אחר, כמו שיתבאר בענין הקרבנות; אבל חייב בפסח מצרים שתהיה ההזאה בו בזה האופן, כי לא היה להם אז בית מיוחד לה' יתעלה". ב. ביחס לפסוק "וְאֵתָהּ קַח לְךָ בְּשָׂמִים רֹאשׁ מֵרְדָּוִם חֲמֹשׁ מֵאוֹת וְקִנְיָן בְּשָׂם מִחֲצִיתוֹ חֲמִשִּׁים וּמְאֵתָיִם וְקִנְיָה בְשָׂם חֲמִשִּׁים וּמְאֵתָיִם" (שמות ל, כג), כתב ראבי"ע: "**וקדמונינו ז"ל אמרו, כי משקל הכל שוה. וככה נקבל, רק לא ידענו טעם למה הזכיר מחציתו.** וטעם החצאים לא אבין, כי אין מנהג בכל ארץ ישמעאל להוסיף על כל דבר שישקל אפילו כמשקל חרדל, ואף כי בכל מעשה רוקח". לעומת זאת הרלב"ג כתב (עמ' 376-377): "וראו שתדע כי מקנמן-בשם היה שם גם כן חמש מאות שקלים; וזה, שאם היתה כוונת התורה שלא יקחו ממנו כי אם מאתים וחמישים שקלים, היה ראוי שיאמר: וקנמן-בשם מחציתו – רוצה לומר מחצית החמש מאות, או: וקנמן-בשם חמשים ומאתים. ולזה הוא מבואר שהרצון באומרו 'וקנמן-בשם מחציתו חמשים ומאתים' – שיהיה מחצית מה שיקחו ממנו, מאתים וחמישים שקלים. והנה רצתה התורה שישקל הקנמן-בשם בשני פעמים, כדי שיהיה משקלו נוסף מעט על משקל המר-דרור והקדה, כי יהיו בו שתי הכרעות. וזה כולו מחכמת התורה בזאת ההרכבה, שתהיה באופן היותר שלם אל מה שכוון בה מטוב-הריח והקיום". ג. ביחס לפסוק "וְסִמְנָהּ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֶלְיָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו" (ויקרא א, ד) כתב ראבי"ע: "היה נראה מהפשט שבידו האחת יסמוך, כי דרך שיעיר המשתלח איננו כדרך כל קרבן, על כן שנה הכתוב, רק כאשר מצאנו המעתיקים שהעתיקו שכל סמיכה בשתי ידים סמכנו עליהם". לעומת זאת הרלב"ג (שם, עמ' 6) ביאר את לימוד גדר הסמיכה משעיר המשתלח ("וְסִמְנָהּ אֶהְרֶן אֶת שְׂתֵי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר הַחַי וְהַתְּנֻדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל...") – ויקרא טז, כא) בהתאם לרעיון השווה של הסמיכה בשני המקרים (וראה הערה 22 שם). ד. ביחס לפסוק "אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכָּל אֲשֶׁר בְּמִים כָּל אֲשֶׁר לוֹ סִנְפִיר וְקִשְׁקֶשֶׁת בְּמִים בְּמִים וּבְנַחְלִים אֲתֶם תֹּאכְלוּ" (ויקרא יא, ט) כתב ראבי"ע: "ואם רדפנו אחרי הכתוב לבדו בלי העתקה, הנה לא הותר הדג שהוא באגמים, כי הכתוב פרט בימים ובנחלים". לעומת זאת הרלב"ג כתב (עמ' 265): "בימים בימים ובנחלים – הנה היימים הם המימות המלוחים, כמו ים הגדול; והנחלים הם המימות המתוקים. ואמר 'בימים' תחילה, לכלול כל המימות, המלוחים והמתוקים, אף על פי שלא נקרא מקוה המים ההוא ים ולא נחל" (וראה הערה 90 שם). ה. ביחס לפסוק "אֲשֶׁה זֵנָה וְנִחַלְתָּהּ לֹא יִקְחוּ... " (ויקרא כא, ז) כתב ראבי"ע: "לא מצאנו על הדרך הפשט בכל המקרא זונה כי אם כמשמעה". לעומת זאת הרלב"ג כתב (עמ' 303): "ראוי שתדע כי הזונה, לפי הוראת הגדר, היא האשה שנבעלה לאיש האסור לנושאה. והרצון בזה, שהיא נוטה מהאדם המותר לה אל האדם האסור לה" (וראה הערות 26-27 שם, שהרלב"ג מפרש באופן המתאים לדברי חז"ל).

יש לציין שביחס לפרשנותו של פסוק זה קדמו לרלב"ג פרשנים אחרים, ונעיין בדברי שניים מהם:

כך כתב רשב"ם:

מן הבהמה אשר יקריב – ממין אותה הבהמה. קרבן לה' – ואפילו חולין.

וכך כתב רמב"ן:

כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה – לא יתכן שיהיה פירושו מן הבהמה שהיא עצמה קרבן, ולהוציא את החולין, כי הכתוב כבר אסר בסדר ויקרא (ג, יז) סתם כל חלב ואין שם תנאי ושיור, וגם כאן אסר תחלה כל חלב שור וכשב ועז, ואסר חלב הנבלה והטרפה באסור החלב, ואין קרבנות לשם... והראיה הגמורה שפירוש 'מן הבהמה אשר יקריב ממנה', מן המין הקרב, כי כן נאמר בערכין: 'ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה' כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש' (ויקרא כז, ט), ופירושו: בהמה שמקריבין ממינה קרבן לה'. וכך 'ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' (ויקרא כז, יא), יאמר בפירוש מן הבהמה הטמאה שאין מקריבין ממינה. ואין הפרש ושום חילוק בין שמזכיר בלשון רבים 'אשר יקריבו' ו'אשר לא יקריבו', ובין שיאמר בלשון יחיד 'אשר יקריב', כי פירושו אשר יקריב אדם ממנה. וכן אמר: 'וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה' (ויקרא יא, לט), המין הנאכל, לא שהיא עצמה תאכל. ולפי שאסר כל חלב מן הבהמה אשר יביא הקרבן ממינה, לא מן המין שלא יתקרב, ושמה יעלה על הדעת לומר כי הנבלה והטרפה יחשבו כמין שלא יתקרב ממנו, הוצרך להזכיר שיהא אסור, וזהו שנאמר ואכול לא תאכלוהו, שיהיו בכרת כשאר כל חלב, כי כל המין הקרב יאסור ואפילו הנבלות והטרפות ממנו.

מדברי רמב"ן אלו אנו למדים על דוגמאות נוספות שבהן נקטה התורה תואר פרטי לכאורה, אך כוונתה לתואר כללי; לא למציאות שבפועל כיונה התורה אלא לסווג את המין. אכן כל הדוגמאות הללו עוסקות למעשה בדבר אחד: לא תמיד התורה משתמשת בדוגמאות (שור וכשב ועז) אלא יש והיא נוקטת את תואר המין כשהגורם המבחין הוא ההקרבה והאכילה. "בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ מִמִּינָהּ קֶרְבָּן לַה' אִינָה מֵתֹאֲרֵת מִצִּיאוֹת אֲלֵא מֵתֹאֲרֵת אֶת הַמִּיֵּן. הַרְלֵב"ג כִּפִּי שְׂרֵאִינוּ וְכִפִּי שְׁעוֹד נִרְאָה הַרְחִיב עֵינֵינוּ זֶה גַם לְנוֹשָׂאִים אַחֲרָיִם.

ד. סימני טהרה בבהמות

בפתח פרשת מאכלות אסורים בפרשת שמיני כתוב כך (ויקרא יא, א-ח):

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר אֲלֵהֶם. דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֹאת
הַחִיָּה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ מִכָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ. כֹּל מִפְּרִסַת פְּרִסָּה וְשִׁסְעַת
שִׁסְעַת מִפְּרִסַת מַעֲלַת גֶּרֶה בַּבְּהֵמָה אֲתֶה תֹאכְלוּ. אֲךָ אֵת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי
הַגֶּרֶה וּמִמִּפְרִיסי הַפְּרִסָּה אֵת הַגֶּמֶל כִּי מַעֲלָה גֶרֶה הוּא וּפְרִסָּה אֵינָנוּ מִפְרִיס
טָמֵא הוּא לָכֶם. וְאֵת הַשֶּׁפֶן כִּי מַעֲלָה גֶרֶה הוּא וּפְרִסָּה לֹא יִפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם.
וְאֵת הָאֲרֻנָּבֶת כִּי מַעֲלַת גֶּרֶה הוּא וּפְרִסָּה לֹא הִפְרִיסָה טָמֵאָה הוּא לָכֶם. וְאֵת
הַחֲזִיר כִּי מִפְרִיס פְּרִסָּה הוּא וְשִׁסְעַת שִׁסְעַת פְּרִסָּה וְהוּא גֶרֶה לֹא יִגֵּר טָמֵא הוּא
לָכֶם. מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכְלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגְעוּ טָמְאִים הֵם לָכֶם.

שני סימני טהרה מציינת התורה לבהמה המותרת באכילה: העלאת גרה והפרסת פרסה שסועה²³. כדי שבהמה תותר לאכילה חייבים להיות בה שני סימנים אלו. אמנם אם יש בה רק סימן אחד של טהרה אסורה היא באכילה, והתורה מדגימה: גמל, שפן וארנבת שהם בכלל מעלי הגרה אסורים באכילה כיון שאינם מפריסים פרסה; ומאידך: חזיר שהוא בכלל מפריסי הפרסה אסור באכילה כיון שאינו מעלה גרה. בספרא נידונים מקרים בעיתיים של בהמות שאביהן טמא ואימן טהורה או להיפך (שמיני, פרק ג, ג-ד)²⁴:

אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה – יש לך ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה שאין אתה אוכל, ואיזה זה? זה טהור שנולד מן הטמא. או

²³ אמנם לדעת רש"י (פסוק ג) בעקבות תרגום אונקלוס ('סדיקא'), הביטוי "מפריסת פריסה" מורה על היות הפרסה סדוקה; אך לדעת הרלב"ג "מפריסת פריסה" היא כל המתוארת כבעלת פרסה (ואף שפרסתה עגולה ולא סדוקה), להוציא את ההולכים על כפיהם שיש להם אצבעות וצפורנים כמו חתול וכלב. והביטוי "שסעת שסעת פריסת" בא להוציא את בעלי הפרסה העגולה כמו חמור וסוס. ראה פרשת שמיני בביאור יא, ג (עמ' 261). וכן דעת רשב"ם שכתב: "מפרסת פרסה – ציפורן אחד כעין מנעל ולא ציפורנים בכל אצבע כארנבת ושפן. ושסעת שסע – מובדלת הפרסה לשנים ולא פרסה אחת שלימה כסוס וחמור". וכן דעת ראב"ע שכתב: "מפרסת שם התואר... והטעם כל שהיא מתוארת שהיא בעלת פרסה. ושסעת שסע שם התאר, והטעם שפרסותיה שסועות". וראה עוד תורה שלמה אות יד.

²⁴ מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66.

יכול טמא שנולד מן הטהור? תלמוד לומר: גמל טמא הוא, זה טמא וזה אינו

טמא...

המקרים הנידונים הם: טהור שנולד מן הטמא וטמא שנולד מן הטהור. הכינויים 'טהור ו'טמא' במקרים אלו מתייחסים למציאות הסימנים. טהור שנולד מן הטמא נידון כטמא בעקבות המיעוט "אך" הממעטו מכלל הנאכלין. לעומת זאת, טמא שנולד מן הטהור, שהיה ניתן לכאורה למעטו, אינו מתמעט, כיון שיש מיעוט נוסף "גמל.. טמא הוא", דווקא גמל שנולד כדרך הגמלים מגמל ונאקה הוא טמא, אבל יצור שנולד לגמל ופרה אינו גמל וממילא אינו טמא ואינו מתמעט מאכילה.

וכך שנינו במשנה (בכורות א, ב – דף ה, ב):

בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה – מותר באכילה, וטמאה שילדה כמין בהמה טהורה – אסור באכילה, שהיוצא מהטמא טמא והיוצא מן הטהור טהור.

מה הצורך בביטוי "שהיוצא מהטמא טמא והיוצא מן הטהור טהור", הרי הוא אך חזרה על הנאמר קודם לכן? כך שאלה הגמרא והשיבה (בכורות ו, א):

למה לי למיתני שהיוצא? סימנא בעלמא הוא דלא תיחלף לך, דלא תימא זיל בתריה דידיה והאי – טהור מעליא הוא, והאי – טמא מעליא הוא, אלא זיל בתר אימיה.

אכן ביטוי זה אינו נצרך, אך מטרתו היא להוות סימן על מנת שלא תתחלף הגירסה במשנה וממילא תשתבש ההלכה, וכדברי רש"י שם: "סימנא בעלמא – דלא תחליף לך גירסתך במשנה ותימא טהורה שילדה מין טמאה אסור וטמאה שילדה מין טהורה מותר". החילוף לדברי הגמרא יכול לנבוע מן התפיסה השגויה "זיל בתריה דידיה", כלומר בדוק את סימניו של היצור הנולד ועל פי זה החלט אם טמא הוא או טהור הוא. התפיסה הנכונה היא "זיל בתר אימיה", כלומר אין זה משנה כלל אם יש ליצור הנולד סימני טהרה או לא, היתרו באכילה תלוי בזהות אמו, אם טמאה היא טמא גם הוא, ואם טהורה היא טהור גם הוא "שהיוצא מהטמא טמא והיוצא מן הטהור טהור".

בהמשך מבררת הגמרא את מקור קביעה זו ומצטטת ברייתא שהיא כעין המדרש שראינו לעיל²⁵:

מנא הני מילי? דתנו רבנן: אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה, יש לך דבר שהוא מעלה גרה ומפריס פרסה – ואי אתה אוכלו, ואיזה זה – טהור שנולד מן הטמא, או אינו אלא טמא הנולד מן הטהור? ומאי ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה? הכי קאמר: דבר הבא ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה – לא תיכול? ת"ל: גמל טמא הוא, הוא טמא, ואין טמא הנולד מן הטהור טמא, אלא טהור.

וכך פסק הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות א, ד-ה):

בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה אף על פי שאינו מפריס פרסה ולא מעלה גרה אלא כמין סוס או חמור לכל דבר הרי זה מותר באכילה... בהמה טמאה שילדה כמין בהמה טהורה אף על פי שהוא מפריס פרסה ומעלה גרה והרי הוא כמין שור לכל דבר או כמין שה הרי זה אסור באכילה, שהגדל מן הטמא טמא מן הטהור טהור.

אבל הרלב"ג למד דינים אלו על פי דרכו מ"המקום השמיני", וכך כתב (עמ' 262):

וכבר התבאר מהשורשים הכוללים, שאומרו: 'מפרסת פרסה' ו'מעלת גרה' אינם עניינים מצויים, אבל הרצון בו שיהיה דרך הבעל-חיים ההוא לפי טבע מינו להיות לו פרסה שסועה ולהעלות גרה; ולזה יתבאר שהנולד מהמינים הטהורים, אף על פי שאין לו פרסה שסועה ואינו מעלה גרה בפועל, הוא מותר, לפי שדרך מינו להמצא בו אלו הסימנים; ושהנולד מהמינים הטמאים, אף על פי שיש לו פרסה שסועה והוא מעלה גרה בפועל, הרי הוא אסור, לפי שאין דרך מינו להמצא בו אלו הסימנים, אבל היה זה הענין ביצירתו שיבוש משיבושי החומר.

"התארים הנזכרים בתורה יקיפו על מי שדרכו שיתואר בתואר ההוא, ולא ידוקדק בהם שיהיה המציאות כן" כלשונו של הרלב"ג ב"מקום השמיני"; ולפיכך היתר האכילה או

²⁵ בתיקון קל על פי כ"י מינכן 95 ועוד.

איסורה נקבע לפי טבע מינו של בעל החיים, ולא לפי מציאות הסימנים בו בפועל. המין נקבע על פי האם היולדת²⁶, וממילא אין זה משנה מה תוארו של הנולד. אם האם היא טהורה, לפי טבע המין היו צריכים להיות לבנה סימני טהרה (ואף על פי שהאב הוא ממין טמא), ולכן הוא מותר באכילה אף על פי שאין לו סימני טהרה בפועל. ולעומת זאת אם האם היא טמאה, לפי טבע המין לא היו צריכים להיות לבנה סימני טהרה, ולכן הוא אסור באכילה אף על פי שיש לו סימני טהרה בפועל.

על דברים אלו חזר הרלב"ג גם בחלק התועלות²⁷:

וראוי שיתבאר מהשורשים הכוללים שהבא מהמינים הטהורים, אף על פי שלא יִמָּצְאוּ בו אלו הסימנים, טהור, כי מדרכו שיהיו בו; והבא מהמינים הטמאים, אף על פי שִׁמָּצְאוּ בו אלו הסימנים, טמא, כי אין מדרכו שִׁמָּצְאוּ בו. כבר נתבאר זה בראשון מבכורות.

אכן הדין, כפי שראינו, מופיע בראשון מבכורות, אך דרך הלימוד שונה לחלוטין²⁸.

ה. ערבי נחל

בפרשת המועדות שבויקרא כג מופיע דין ארבעת המינים הניטלים בחג הסוכות. כך כתוב בתורה (ויקרא כג, מ):

וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר תְּמָרִים וְעֵנָף עֵץ עֵבֶת וְעֵרְבֵי נַחַל
וְשִׂמְחֶתֶם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים.

²⁶ ראה גם רמב"ם פירוש המשנה בכורות א, ב הכותב שהנושא במשנה הוא "היאך דין המין אם הוליד שלא כתואר מינו".

²⁷ התועלת העשירי והאחד עשר – עמ' 326-327.

²⁸ דברים דומים כותב הרלב"ג גם ביחס לדגים שסימני טהרתם הם סנפיר וקשקשת, וכך הוא כותב (פרשת שמיני בביאור יא, ט – עמ' 265-266): "וראוי שתדע כי אף על פי שלא יהיו להם שני אלו הסימנים בפועל, אם היה מדרכם שִׁמָּצְאוּ להם – הנה הם מותרים באכילה; וזה יתבאר מהשורשים הכוללים". וראה גם התועלת השנים עשר והשלושה עשר (עמ' 328): "והנה סימני טהור מהם הם שנים, והם שיהיו לו סנפיר וקשקשת; ולא יהיה טהור אם לא יתחברו בו שני אלו הסימנים, או שיהיה מדרך מינו שִׁמָּצְאוּ לו, אף על פי שאין לו עכשיו. לפיכך אפילו לא נמצא לו אלא סנפיר אחד וקשקשת אחד – הרי הוא טהור, כי מדרכו שיהיו לו סנפירין וקשקשים, ואולם היה זה חסרון ביצירה. כבר נתבאר זה בשלישי מחולין". ראה משנה חולין ג, ז (דף נט, א) ובגמרא שם סו, א-ב. רמב"ם הלכות מאכלות אסורות א, כד.

אנו נתייחס לזיהוי "עֲרַבֵי נַחַל". לכאורה, ביטוי זה מצוין צמח שגדל על מים; כלומר תנאי הכרחי לקיום המצוה הוא היותם של ערבי הנחל נקטפים מן הנחל. אמנם לא כך היא ההלכה שבמשנה (סוכה ג, ג):

ערבה גזולה ויבשה – פסולה, של אשירה ושל עיר הנדחת – פסולה, נקטם ראשה נפרצו עליה והצפצה – פסולה, כמושה ושנשרו מקצת עליה **ושל בעל** –

כשרה.

ערבה של בעל, כלומר של "קרקע שאינה צריכה להשקות" (רש"י), כשרה; דהיינו אין הכרח שהערבה תהיה גדלה על מים. גם ערבה שאינה גדלה על גדות נחל כשרה למצוה. מקור הלימוד התבאר בספרא (אמור פרק טז, ו)²⁹:

וערבי נחל – אין לי אלא של נחל, של בעל ושל הרים מנין? תלמוד לומר: וערבי נחל. אבא שאול אומר: וערבי נחל – שתים, ערבה ללולב וערבה למקדש.

וכן הוא בברייתא שהובאה בגמרא (סוכה לג, ב – לד, א):

ערבי נחל. אין לי אלא ערבי נחל, של בעל ושל הרים מנין – תלמוד לומר ערבי נחל, מכל מקום. אבא שאול אומר: ערבי – שתים, אחת ללולב ואחת למקדש.

רש"י בביאורו לגמרא³⁰ ביאר שהלימוד הוא מלשון רבים "עֲרַבֵי נַחַל". לשון רבים זו שהיא בניגוד ללשון יחיד שבה נזכרו האתרוג וההדס ("פְּרֵי עֵץ הַדָּר", "עֵנַף עֵץ עֵבֶת") מלמדת שישנם סוגים שונים של ערבות הכשרות למצוה, וזו של ה"נחל" היא לאו דווקא האפשרות היחידה. גם כאן קשה לראות בלימוד זה פשוטו של מקרא.

הרלב"ג לעומת זאת למד דין זה מ"המקום השמיני" (בלא לציין זאת), וכך כתב³¹:

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.

²⁹ בתיקון קל על פי כ"י רומי אססמאני 66.

³⁰ סוכה לג, ב ד"ה "ערבי נחל" וד"ה "ערבי מכל מקום".

³¹ פרשת אמור כג, מ – עמ' 364.

"התארים הנזכרים בתורה יקיפו על מי שדרכו שיתואר בתואר ההוא, ולא ידוקדק בהם שיהיה המציאות כן" – הביטוי "עֲרַבֵי נַחַל" אינו בא למעט ערבת בעל אלא מציין את המצב שהוא "על הרוב", אך הוא כולל גם את המיעוט.

דברים דומים כתב כבר הרמב"ם בפירוש המשנה (סוכה ג, ג):

היה עולה בדעתינו שאין לוקחין ערבה אלא ממקום המים שהרי אמר ה' וערבי נחל, לפיכך השמיעך כי של בעל כשרה, **שזה שאמר יתעלה 'ערבי נחל' אינו אלא לסמון המין**, יצמח איפה שיצמח³².

מעניין לציין שלדרך הלימוד במקרה זה עשויה להיות גם משמעות הלכתית, ונבאר: דעת אבא שאול שראינו לעיל בציטוט הספרא הובאה גם בגמרא; לדעתו, לשון רבים "עֲרַבֵי נַחַל" מלמדת על שתי מצוות ערבה, האחת ללולב והשניה למקדש. הגמרא הקשתה: "ורבנן, למקדש מנא להו?", כלומר תנא קמא שלמד מלשון הרבים שערבה של בעל ושל הרים כשרה מנין ילמד את ערבת המקדש? תשובתה היא "הלכתא גמירי להו". אך הגמרא לא שאלה מנין ילמד אבא שאול שערבה של בעל ושל הרים כשרה. העירו על כך התוספות שם (ד"ה "ורבנן"):

הכי נמי מצי למיבעי לאבא שאול של בעל ושל הרים מנא ליה, ושמא לית ליה ולית ליה נמי הא דדרשי רבנן לקמן ערבי נחל שתים אלא סבר ליה כרבי עקיבא דאמר הדס אחד וערבה אחת.

לדעת התוספות יתכן שסובר אבא שאול שערבה של בעל ושל הרים פסולה, כלומר שמחלוקתו עם תנא קמא אינה רק בדרכי לימוד מלשון הרבים שבפסוק אלא שהוא חולק על עצם דינו של תנא קמא³³. אבל התוספות מוסיפים שאבא שאול שלמד מלשון רבים

³² ראה תוספתא סוכה ב, ז: "ערבה של בעל ושל הרים כשירה אם כן למה נאמי ערבי נחל פרט לצפצף".
³³ דברי התוספות הובאו בריטב"א בתוספת מסוימת: "הקשו בתוספות אמאי לא שיילין ולאבא שאול דדריש ערבי נחל אחת ללולב ואחת למקדש של בעל ושל הרים מנא ליה כי היכי דשיילין לרבנן למקדש מנא להו, ותרצו דאבא שאול סבירא ליה דשל בעל ושל הרים פסול ופליג אתנא דמתניתין וסבירא ליה **כרבנן דמתניתין קמייאת דאמרי ערבי נחל הגדלות על הנחל ממש ולמעוטי של בעל ושל הרים**...". קודם הברייתא שציטטנו הובאה בגמרא (סוכה לג, ב) ברייתא אחרת: "תנו רבנן: ערבי נחל – הגדילין על הנחל". בדברי התוספות המובאים בריטב"א נוצרת זהות גם בין ברייתא זו לבין דברי אבא שאול, דהיינו שגם ברייתא זו חולקת על דברי ת"ק, ועל פיה ערבה של בעל פסולה. אמנם, יש לציין שלדעת רש"י שם, מטרת ברייתא זו היא להדגיש שמצוה שתהיה גדלה על מים אך אין זה מעכב, וגם ערבה של בעל כשרה. דעת הריטב"א תובא בהמשך.

שצריך ערבה ללולב וערבה למקדש, יתכן גם כן שאינו מצריך שיהיו שתי ערבות ללולב, אלא לדעתו די בערבה אחת. סיבת הדבר היא כיון שהצורך בשתי ערבות ללולב גם כן נלמד מלשון רבים, וכיון שאבא שאול למד מלשון רבים דבר אחר מסתבר שאינו מקבל את הצורך בשתי ערבות ללולב. בדברים אלו משווים התוספות את דעתו של אבא שאול לדעתו של רבי עקיבא בענין מספר הערבות הנדרשות. כך שנינו (סוכה ג, ד):

רבי ישמעאל אומר: שלשה הדסים ושתי ערבות לולב אחד ואתרוג אחד, אפילו שנים קטומים ואחד אינו קטום. רבי טרפון אומר: אפילו שלשתן קטומים. רבי עקיבא אומר: כשם שלולב אחד ואתרוג אחד, כך הדס אחד וערבה אחת.

ובגמרא הובאה ברייתא (סוכה לד, ב)³⁴:

תניא, רבי ישמעאל אומר: פרי עץ הדר – אחד, כפת תמרים – אחד, ענף עץ עבת – שלשה, **ערבי נחל – שתיים**, ואפילו שנים קטומים ואחד שאינו קטום. רבי טרפון אומר: שלשה, ואפילו שלשתן קטומים. רבי עקיבא אומר: כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך הדס אחד וערבה אחת.

לאחר שהשוו התוספות בין דעת אבא שאול ובין דעת רבי עקיבא, הם הוסיפו:

ואין הלכה כר"ע כדמוכח לקמן ולפי זה צריך ליזהר שלא ליטול ערבה ללולב **אא"כ גדילה על הנחל** דשתי דרשות לא דרשינן מערבי כדדרשינן לקמן וכדדרשינן הכא...

מהמשך הגמרא עולה שההלכה אינה כרבי עקיבא, דהיינו שצריך שתי ערבות ללולב³⁵, לשון אחר: הדרשה "ערבי נחל – שתיים" התקבלה. אם כן, אומרים התוספות, כיון שאין

³⁴ ראה ספרא אמור פרק טז, ז.

³⁵ בהקשר לפסק הלכה זה יש לציין שכך פסק הרמב"ם (הלכות שופר סוכה ולולב ז, ז): "כמה נוטל מהן? לולב אחד ואתרוג אחד ושני בדי ערבה ושלשה בדי הדס...". וכתב שם המגיד משנה: "כמה נוטל וכו'. שם (סוכה לד, ב) משנה ר' ישמעאל אומר שלשה הדסים ושתי ערבות לולב אחד ואתרוג אחד אפילו שנים קטומים ואחד שאינו קטום. פי' אהדסים קאי ר' טרפון אומר אפילו שלשתן קטומים ר"ע אומר כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך הדס אחד וערבה אחת **ובגמרא אמר שמואל הלכה כר"ט ודעת כל הגאונים לפסוק במנין כר' ישמעאל דבעינן ג' הדסים וכדברי ר"ט שאמר שלשתן קטומין הזכיר שלשה בהדס. אבל הרמב"ן ז"ל כתב דהלכה כר"ע מחבירו במנין שאפילו בהדס אחד יוצא י"ח, ור"ט נחלק על ר' ישמעאל בדין הקטימה ולא הכניס עצמו במחלוקת המנין ור"ע דיבר במנין ולא בקטימה וק"ל כר"ט בקטימה לפי שנפסקה הלכה כמותו וק"ל כר"ע במנין ושתייהן להקל דאפילו בחד וקטום יוצא בדיעבד אלא שלא קיים**

אפשרות לדרוש שתי דרשות מלשון הרבים, יוצא שהדרשה שעל פיה למדנו ריבוי לערבת בעל וערבת הרים אינה מתקבלת, "ולפי זה צריך ליזהר שלא ליטול ערבה ללולב אא"כ גדילה על הנחל".

אמנם הריטב"א דחה דברי התוספות כך :

... ואינו נכון דהא תנו רבנן לקמן איזו היא ערבה ואיזו היא צפצפה ערבה קנה שלה אדום כו', ואם איתא למה להו סימנא אחרינא תיפוק ליה שאינה כשרה אלא הגדלה על הנחל ממש, **אלא ודאי דכולי עלמא מכשרי של בעל ושל הרים, והא דקתני הגדלות על הנחל פירוש אותן ערבות שדרכן על הרוב להיות גדלות על הנחל ואפילו הם של בעל ושל הרים, והא דלא שיילינן לאבא שאול מנא ליה הא, משום דאבא שאול תרתי שמעת מינה מקרא, מדכתיב ערבי נפקא ליה אחת ללולב ואחת למקדש, ומדכתיב נחל משמע ליה שדרכה ליגדל על הנחל, אבל לרבנן דדרשי כוליה קרא לרבות של בעל ושל הרים שיילינן להו ערבה של מקדש מנא להו ואמרינן דהלכתא גמירי לה.**

ההבחנות שהבחינה ברייתא אחרת שהובאה בגמרא בין ערבה לצפצפה (שאינה גדלה על מים), מלמדות שהגדילה על המים אינה תנאי הכרחי, שהרי אילו היא היתה תנאי הכרחי היה די בתנאי זה בלא צורך בהבחנות נוספות. אלא לדעת הריטב"א כשרותן של ערבת בעל וערבת הרים מוסכמת על הכל.

לענייננו, מעניינת מאד פרשנותו של הריטב"א לאור תפיסתו הנ"ל לברייתא הראשונה שהובאה בגמרא: "תנו רבנן: ערבי נחל – הגדילין על הנחל" – "פירוש אותן ערבות שדרכן

מצוה מן המובחר ע"כ דבריו. ונתלה בזה באותה סוגיא האמורה שם ולידרוש להו כר"ע וכבר כתבתי שדעת כל הגאונים ז"ל כרבינו". וראה לחם משנה שם. וראה רמב"ן לויקרא כג, מ: "ופשוטו של מקרא יאמר שנקח לנו פרי עץ הדר ונקח כפות תמרים וענף אחד מעץ עבות וענף אחד מערבי נחל, והנה הם אחד מכל מין, כי כפות תמרים מחובר אל ולקחתם לכם שהם הרבים, כי הלכה היא כרבי עקיבא שאומר כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך הדס אחד וערבה אחת. ולכך תרגם אונקלוס בכולן בלשון רבים, מחובר אל ולקחתם לכם' שהם הרבים". וראה לולב הגדול לרמב"ן, מהדורת ר"י כהן, ירושלים תשמ"ו, עמ' קא-קג. וראה גם רלב"ג שכתב (עמ' 365): "ולפי שאמר 'וערבי נחל', שרומז אל ריבוי, והפחות שיפול בו זה השם הוא שנים, הנה יקח שני בדי ערבה. וידמה – והוא הנכון – שיהיה הרצון בזה שיקח ענף עץ עבות וענף ערבי נחל, ולזה לא יחוייב לקחת מכל אחד מהם כי אם בד אחד". דהיינו שבתחילה כתב הרלב"ג כשיטת רבי ישמעאל שצריך שתי ערבות ללולב, אך לאחר מכן הכריע שפשט המקרא לדעתו מורה על כך שדי בערבה אחת. [בענין ... הפחות שיפול בו זה השם הוא שנים", ראה לעיל פרק ח – "המקום השביעי", סעיף א, הערה 7].

על הרוב להיות גדלות על הנחל ואפילו הם של בעל ושל הרים". ומעניינת גם פרשנותו לדברי אבא שאול: לדעתו, לשון רבים ("עֲרַבִּי") מלמדת על שתי ערבות אחת ללולב ואחת למקדש, ומהמילה "נַחֲלִי" – "משמע ליה שדרכה ליגדל על הנחל", כלומר ש"נַחֲלִי" מציין רק שזהו "מין מהצמחים שגדל על הרוב בנחלים" (כלשון הרלב"ג), אך אין זה תנאי הכרחי. וקרובים דברי זה להיות כדברי זה.

1. מכירת בית מושב עיר חומה

פרשת בהר עוסקת בעיקר במצוות חברתיות, שמטרתן להנהיג יחסים נכונים וראויים בין מוכר לקונה, בין מלוה ללווה, בין מעביד לעובד, ובכלל בין אדם לרעהו³⁶. לאחר הפתיחה בענין השמיטה (שכבר נזכרה בתורה – שמות כג, י-יא) מופיע דין היובל (ויקרא כה, י-ג):

וְקִדְשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרַאתֶם דְּרוֹר בְּאַרְץ לְכָל יֹשְׁבֵיהָ יוֹבֵל הוּא תְהִיָּה לְכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ. יוֹבֵל הוּא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תְהִיָּה לְכֶם לֹא תִזְרְעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נֹזְרֶיהָ. כִּי יוֹבֵל הוּא קִדְשׁ תְהִיָּה לְכֶם מִן הַשָּׂדֶה תֹאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ. בְּשְׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֶּה תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ.

שנת היובל היא שנת דרוור לארץ וליושביה, שדות שנמכרו חוזרים לבעליהם ועבדים עבריים (אף אם נרצעו) חוזרים למשפחתם. קולו של שופר התרועה ביום הכיפורים בתחילת שנת היובל הוא שמבשר את קריאת הדרור לשדות שחוזרים ולעבדים היוצאים חופשי. דף חדש נפתח. מכירת שדה אינה סופית. היובל משיב את הגלגל אחור, השדה חוזר לבעליו³⁷.

³⁶ תחילת הדיון בדין "מכירת בית מושב עיר חומה" (כולל ההערות) הוא על פי מאמרי: כהן, הערה חברתית-כלכלית.

³⁷ מלבד מצות עשה של השבת קרקעות לבעליהן ביובל [מצוה זו נלמדת, לדעת הרמב"ם, מהפסוק "ובכל ארץ אחזתכם גאלה תתנו לארץ" (ויקרא כה, כד), ראה רמב"ם ספר המצוות עשה קלח; הלכות שמיטה ויובל י, טז. וכן דעת הרמב"ן בביאורו לפסוק, וספר החינוך מצוה שמ. לעומת זאת, כתב הרלב"ג בביאורו לפסוק (עמ' 418-419): "ובכל ארץ אחזתכם גאלה תתנו לארץ – רוצה לומר שלא די שהארץ לא תמכר לצמיתות ותצא ביובל, אבל יחוייב עוד שתתנו גאולה לארץ, שאם מכרה אדם מכס ורצה לגאול אותה – יהיה שליט בזה, ולא יוכל הקונה למחות בידו. וכבר יתבאר זאת הגאולה איך תהיה בפרשה הבאה". ה"גאולה" הנזכרת בפסוקנו היא הגאולה שמדובר עליה בפסוקים כה-לד (= "בפרשה הבאה") כלומר גאולה

לא כדין השדה דין הבית. בית שנמכר שונה דינו מדין שדה שנמכר. כך כתוב בתורה (ויקרא כה, כט-ל):

וְאִישׁ כִּי יִמְכַר בַּיִת מוֹשֵׁב עִיר חוֹמָה וְהִיְתָה גְאֻלָּתוֹ עַד תֵּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים
 תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ. וְאִם לֹא יִגְאָל עַד מְלֵאת לוֹ שְׁנָה תִּמְיָמָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בְּעִיר
 אֲשֶׁר לֹא [קרי: לו] חֲמָה לְצַמִּיתָת לְקַנְה אֹתוֹ לְדַרְתָּיו לֹא יֵצֵא בַּיָּבֵל.

נציין שני הבדלים בין שדה לבית. שדה יכול להיגאל אחרי שנתיים מעת לעת מיום המכירה ולא קודם לכן, ואם לא נגאל השדה חוזר הוא לבעליו ביובל³⁸. לעומת זאת גאולת בית אפשרית אך ורק בשנה הראשונה, ולאחר מכן נחלט הבית ביד הקונה אותו לצמיתות ואינו יוצא ביובל³⁹.

לפני שנת היובל; ראה קידושין כא, א; וכן בתרגום רס"ג; וכן כתבו רש"י ("לפי פשוטו") ורשב"ם, קיימת גם מצות לא תעשה שלא למכור שדה בארץ ישראל לצמיתות (ויקרא כה, כג): "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי". וכך פסק הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל יא, א): "ארץ ישראל המתחלקת לשבטים אינה נמכרת לצמיתות, שנאמר 'והארץ לא תימכר לצמיתות'. ואם מכר לצמיתות, שניהן עוברין בלא תעשה, ואין מעשיהן מועילין, אלא תחזור השדה לבעליה ביובל".
³⁸ רמב"ם הלכות שמיטה ויובל יא, ט.

³⁹ רמב"ם שם יב, א; ד. מה פשר שני הבדלים אלו? מבאר הרלב"ג, שההבדלים בין דין מכירת שדה לבין דין מכירת בית נובעים מכך שבכל אחד מהם רצתה התורה ללמדנו תועלת אחרת. וכך הוא כותב בסוף ביאורו לפרשת בהר (לפני התועלות, עמ' 440): "והנה מה שהחמירה התורה בענין מכירת בית מושב עיר חומה, שלא תהיה לו גאולה כי אם עד שנה אחת, ולא יצא ביובל, הוא מבואר התועלת; והוא, לפי מה שאחשוב, **כדי להעמיד יישוב** זה המקום הנכבד המוקף; וזה, שאם היה יוצא ביובל, לא היה הקונה משגיח בענין תיקון הבית ההוא, ויתקלקל ויפול, ויהיה זה סיבה אל חורבן המקום ההוא". אדם הקונה בית לזמן קצוב אינו משקיע בטיפוחו, כיון שהוא יודע שבית זה אליבא דאמת אינו ביתו; בית זה הוא רק מקום זמני לשבתו, אך לא מקומו לצמיתות, ובאופן טבעי הוא אינו משגיח על תיקון הבית. הזנחת הבית עלולה לגרום לנפילתו של הבית במשך הזמן, ואת זאת רצתה התורה למנוע לפחות בערים שיש בהם קדושה מסויימת. התורה רוצה ביישוב הארץ, ולכן רואה חשיבות ותועלת בקיומו של בעל-בית קבוע אשר ישגיח בענין תיקון ביתו, ונושבה הארץ (השווה לדברי ספר החינוך מצוה שמ: "ענין מוכר בית בבתי ערי חומה שהוא מוחלט לשנה, כענין קנס הוא שקנסה התורה למוכר מפני חיבת הארץ"... ("כדי שישתדל המוכר לגאול אותה מהרה" – שם מצוה שמא)). לפי שניהם טעם ההחלטה לאחר שנה קשור לארץ, אך בעוד שספר החינוך רואה בזה קנס למוכר, רואה הרלב"ג את עיקר הענין ביחס לקונה). אמנם, בענין מכירת שדה (וגם בענין שחרור עבדים) רצתה התורה להשיג תועלת אחרת; כך כותב הרלב"ג (עמ' 440-441): "והנה בענין שוב האחוזה לבעליה ביובל, ושוב האדם למשפחתו, תועלת אחר; והוא, כי זה יהיה **סיבה שלא יהיו נואשים מטוב, האנשים הקשי-יום**, לדעתם (= מפני שהם יודעים) כי בבוא היובל ישובו אל קניניהם, ולזה יהיה להם חריצות להשתדל לאסוף ולכנוס מה שיצטרך להם למחיתם, ולא יתרשלו ותרפינה ידיהם לחושבים שאין להם תקומה עוד, כמו שתראה בקצת האנשים שהם נואשים מטוב לזאת הסיבה, והיה זה סיבה אל התמדת חסרונם". חוסר האפשרות להשיב את הגלגל אחור ולפתוח דף חדש הוא שורש היאוש. אדם

אמנם אין דין כל הבתים שווה (שם פסוק לא):

וּבְתֵי הַחֲצָרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֹמָה סָבִיב עַל שְׂדֵה הָאֶרֶץ יִחָשֵׁב גְּאֻלָּה תְּהִיָּה לוֹ
וּבְלִבָּל יֵצֵא.

בתי החצרים נידונים כדין שדות. כך כתב הרלב"ג בביאורו לפסוק (עמ' 424):

ובתי החצרים – הם בתי העיירות אשר אינם מתוארות בשהם בתי ערי חומה;

והנה דינם כדין השדות לענין הגאולה ולצאת ביובל, כמו שזכר.

בתים שאינם תואמים להגדרת בתי ערי חומה דינם כדין השדה⁴⁰. אמנם בפסוק כתוב
"אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֹמָה סָבִיב", אבל מסתבר שמציאותה של חומה או העדרה אינן הגורם
המבחין בין סוגי הבתים⁴¹. הגדרת הבית כבית מושב עיר חומה היא הגורם המבחין בין אם
יש לו חומה ובין אם לאו.

שנאלץ למכור את שדהו או את חירותו כתוצאה מקשיים כלכליים, הוא אדם שהיאוש רובץ לפתחו. מה
טעם לאסוף ולכנוס – ישאל אדם זה את עצמו – אם בין כך ובין כך אין לי עוד תקומה; אבדה תקוותי,
נגזרתי לי! אכן, ריפיון ידיים והתרשלות מנסיונות שיקום כתוצאה מיאוש הם "סיבה אל התמדת חסרונם"
של אנשים קשי-יום. מטרת התורה במצות חזרת שדות ושחרור עבדים ביובל היא להאיר לאנשים קשי יום
את המחר; המכירה אינה סופית, יש סיכוי להשתקם. הסיכוי, האפשרות והתקווה הם שיאירו לאנשים
קשי-יום גם את ההווה. [רעיון זה כותב הרלב"ג לא רק בתחום הכלכלי, אלא גם בתחום הרוחני, ראה
למשל פרשת אחרי מות לאחר פרק טז (עמ' 192-193): "...כבר היה מן ההכרח שיהיה שם מה שיעיר שכבר
יכפר ה' יתעלה לחוטא כל עוונותיו, לא השגגות לבד. וזה, שאם יחשוב האדם שלא יתכפרו לו כמו אלו
העוונות, יהיה מגיע מזה הפסד נפלא. וזה, שהחוטא, מפני האמינו שלא יכפרו לו עוונותיו – ואם (=ואף
אם) יכבס כתמי חטאיו בנתר התשובה והמעשים הטובים – הנה יתיאש מן הטוב, ולא ישתדל בתיקון
מעשיו ודעותיו, לראותו (=מפני מחשבתו וסברתו) שכאשר אבד אבד. ולזה סידר ה' יתעלה שיהיה יום אחד
יתכפרו בו כל העוונות, אחר השָׁבֵר לב החוטא והקָנְעוּ בצום ובתשובה". וראה עוד מאמרי: כהן, תשובה
וכפרה].

⁴⁰ כוונת הרלב"ג בביטוי "דינם כדין השדות לענין הגאולה ולצאת ביובל" היא, שבתי החצרים אינם
נחלטים בתום שנה, ושגאולתם נעשית לאחר גריעת ערך הזמן שישב בהם הקונה; אמנם שונה דין בתי
חצרים מדין שדות, שבתי החצרים נגאלים מיד (ספרא פרק ו, ב; משנה ערכין ט, ז (דף לג, א) ובגמרא שם.
רמב"ם הלכות שמיטה ויובל יב, י), ושדות רק לאחר "שתי שנים ראויים לתבואות" (כלשון הרלב"ג שם
פסוק טו, עמ' 415, עיין שם).

⁴¹ ראה ספרא בהר פרק ו, א; משנה ערכין ט, ו-ז (דף לב, א; לג, א-ב ובגמרא שם לג, ב). רש"י על הפסוק.
רמב"ם הלכות שמיטה ויובל יב, י; יב-טו.

מהי הגדרת "בית מושב עיר חומה"? נתייחס לחלק מן ההגדרה. בגמרא מובאת ברייתא (ערכין לג, ב)⁴²:

... תניא: 'ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה' – ... יכול אפילו הקיפוחה ישראל?
נאמר כאן 'חומה' ונאמר להלן 'חומה', מה להלן גוים, אף כאן גוים; יכול
אפילו הקיפוחה גוים לאחר מכן? נאמר כאן 'חומה' ונאמר להלן 'חומה', מה
להלן גוים קודם לכן, אף כאן גוים קודם לכן.

כדי להיות מוגדר כ"בית מושב עיר חומה" צריך הבית להיות בעיר שהיתה מוקפת חומה
בזמן כיבוש הארץ על ידי יהושע; הקפתה לאחר מכן אינה משנה דבר. דין זה נלמד מגזירה
שווה: בתיאור כיבוש ממלכתו של עוג מלך הבשן, מתוארות הערים שנכבשו כך (דברים ג, ה):
"כָּל אֶלֶּה עָרִים בְּצָרוֹת חוֹמָה גְבוּהָ דִלְתַיִם וּבָרִיחַ לְבַד מְעַרְי הַפְּרָזִי הַרְבֵּה מְאֹד". כשם
שהחומה המתוארת ביחס לערים אלו מציינת שהערים הוקפו בחומה על ידי התושבים
הגויים קודם הכיבוש כך גם החומה המופיעה בענין "בית מושב עיר חומה" מציינת ערים
שהיו מוקפות בזמן הכיבוש⁴³.

למדנו אפוא שהקפת העיר בחומה לאחר הכיבוש (גם אם נעשתה על ידי גוים) אינה משנה
דבר; ומה בדבר עיר שהיתה מוקפת בזמן הכיבוש וכעת אינה מוקפת? כתוב בברייתא
בגמרא (ערכין לב, א)⁴⁴:

רבי אלעזר בר יוסי אומר: 'אשר לוא חומה' – אע"פ שאין לו עכשיו והיה לו
קודם לכן.

בפסוק ל שצוטט לעיל יש כתיב וקרי, הכתיב הוא: "וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בְּעִיר אֲשֶׁר לֹא חֹמָה",
והקרי הוא: "וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בְּעִיר אֲשֶׁר לוֹ חֹמָה". צירוף הכתיב והקרי מלמד שמציאות
החומה כעת ("לו חומה") אינה הכרחית, וגם אם אין כעת חומה ("לא חומה"), כיון שהיתה
בעת הכיבוש הבית שבעיר זו נידון כבית מושב עיר חומה.

⁴² מתוקן על פי כ"י ותיקן 120 וכ"י נוספים.

⁴³ ראה לימוד אחר בספרא בהר פרשה ד, א: "ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה, יכול אפי' הקיפוחה חומה
מיכן ולהבא ת"ל בית מושב עיר חומה המוקפת חומה מימות יהושע בן נון, ולא שהקיפוחה מיכאן ולהבא".
וראה משנה ערכין ט, ו (דף לב, א).

⁴⁴ וראה גם: מגילה ג, ב; י, ב; שבועות טז, א. וראה: ספרא בהר פרשה ד, ז.

כעת נעיין בביאורו של הרלב"ג המבאר את הדברים על פי דרכו (עמ' 421):

ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה – לפי שאלו המצוות תלויות בארץ, כמו שהתבאר בראש הענין, והיה מבואר מהשורשים הכוללים כי התארים הנזכרים בתורה אינם לפי המציאות, אבל לפי מה שראוי שיתואר בו בעל התואר ההוא, הנה למדנו כי מה שיתואר בשהוא עיר חומה בעת כיבוש הארץ, אף על פי שאחר זה לא יהיה מוקף חומה, דינו דין עיר חומה.

ב"מקום השמיני" למדנו שהתארים שבתורה אינם מבטאים בהכרח מציאות אלא מבטאים אפשרות; לאור זאת יש ללמוד שמציאותה של החומה במקרה הנדון אינה הכרחית. אבל מאידך אי אפשר גם לומר באופן גורף שעיר הראויה לחומה נחשבת כמוקפת בפועל, כיון שכל עיר ראויה לחומה. לכן מוסיף הרלב"ג להגדרה את ממד הזמן הקובע אם העיר ראויה לחומה או לא, והוא זמן כיבוש הארץ על ידי יהושע. זמן זה נבחר לא בגלל גזירה שווה, אלא לאור העובדה שפרשת בהר פותחת בביטוי "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם... ", המלמד שהמצוות הנידונות בהמשך תלויות בכניסה לארץ, דהיינו שזמן הכניסה לארץ הוא הזמן שבו מתחילים לחול דינים אלו. עיר שהיתה מוקפת חומה בזמן הכיבוש היא העיר הראויה לחומה, ולכן מציאותה של החומה כעת אינה הכרחית; כיון שהעיר ראויה לחומה היא נידונת ככזאת.

יש הבדל בין דוגמה זו לדוגמאות אחרות שעסקנו בהן במסגרת "המקום השמיני": בעוד שבדוגמאות אחרות ראינו שהמציאות אינה משמעותית כלל, בדוגמה זו אנו רואים שהמציאות היא משמעותית, אך לא המציאות הנוכחית היא המשמעותית אלא המציאות שהיתה בתחילת חלות הדינים. אמנם גם דוגמה זו הוגדרה על ידי הרלב"ג כמבוססת על "השורשים הכוללים" דהיינו על "המקום השמיני"; דהיינו שעשויים להיות גוונים שונים ביישומם של הלימודים, אך בכל אופן ניתן לכוללם תחת קורת גג אחת.

פרק י – "המקום התשיעי"

"המקום התשיעי" דן בתורת העונשין. יש הבדל בין עונש לבין אזהרה: אמנם כל דבר שנענשין על עשייתו ברי שישנה אזהרה שלא לעשותו, אך מאידך גיסא לא כל דבר שמוזהרין מלעשותו נענשין על עשייתו. קביעה פשוטה זו יוצרת מדרג שעל פיו מקרים שהתורה מחשיבה אותם כחמורים ייכללו הן באזהרה והן בעונש, ומקרים הנחשבים חמורים פחות תהיה ביחס אליהם אך אזהרה.

במסגרת "המקום התשיעי" דן הרלב"ג באפשרות ללמוד את העונש שנאמר כאשר עוברים על אזהרה באופן מסוים לאופן אחר שבו עוברים על אזהרה זו. העיקרון שקובע הרלב"ג הוא שאפשרות הלימוד תלויה במידת הדמיון בין פרטי שני המקרים, ויש להבחין בשלוש דרגות דמיון. ברור שכאשר אין דמיון לא ניתן ללמוד דבר, אך גם כאשר קיים דמיון בין הפרטים אין זה אומר שניתן ללמוד בהכרח ממקרה למקרה באופן שלם. יש לבחון את מידת הדמיון וההתאמה כדי לדעת אם ניתן להחיל את העונש גם על מקרה שלא נאמר במפורש בתורה. אם הדמיון בין המקרים גדול, הרי שגם על המקרה האחר יחולו הן האזהרה והן העונש (וכפי שעולה מן "המין השני" של "המקום הראשון"). לעומת זאת, אם יש דמיון בין המקרים, אך ההגיון מורה על פער ביניהם מבחינת מידת החומרה שיש ליחס לכל מקרה ומקרה, אזי אין להסיק מן העונש על המקרה החמור הנזכר בתורה אל מקרה דומה לו אך קל ממנו. אין ראוי לענוש את העובר על המקרה הקל בעונש הנזכר בתורה לעובר על המקרה החמור. אף על פי כן, מדגיש הרלב"ג, יש להסיק מן הדמיון בין המקרים **אזהרה גם למקרה הקל יותר.**

נעיין בלשונו של הרלב"ג (עמ' 13):

המקום התשיעי, שכאשר תפליג התורה מאד בעונש על אזהרה אחת, וזכרה באזהרה ההיא הפרט אשר הוא ראוי יותר בזה הדין משאר הפרטים הדומים לו הראויים למנוע גם כן – הנה לא ינהג העונש ההוא החמור כי אם בפרט ההוא, ובמה שידמה לו ממה שהוא ראוי בדין הזה כמוהו; אך בשאר הפרטים הדומים לו, שאין ראוי בהם זה הדין כמוהו – לא ינהג העונש הנפלא ההוא, אך האזהרה תנהג בהם.

כאשר התורה מציינת עונש חמור לאחת מן האזהרות, יש לעיין במקרה שעל עשייתו יש עונש חמור זה, ולסווג את המקרים הדומים למקרה זה בהתאם לחומרתם. מקרים

חמורים יותר או בדרגת חומרה זהה למקרה הכתוב בתורה, ינהג בהם העונש החמור; אולם מקרים קלים יותר, אף שהם דומים למקרה שעליו יש עונש חמור, אין עונש חמור על עשייתם. עד כאן לא חורג כלל זה מקל וחומר פשוט, אך הרלב"ג מוסיף "אך האזהרה תנהג בהם". אמנם עונש חמור אינו נוהג במקרים אלו, אך הדמיון למקרה החמור בכל זאת משפיע על כך שתהיה אזהרה על מעשה זה. דוגמה אחת מציג הרלב"ג ל"מקום התשיעי". נעין בדוגמה זו ונוסיף להדגים שימוש ב"מקום" זה גם במקומות אחרים.

א. כניסה לקודש ולקודש הקדשים שלא לצורך עבודה

פרשת אחרי מות פותחת במצוה לאהרן הכהן (ויקרא טז, א-ב):

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֶהֱרֹן בְּקִרְבָּתָם לִפְנֵי ה' וַיִּמָּתוּ. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן אַחִיךָ וְאֵל יְבֵא בְּכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבַּיִת לַפְּרִכֶּת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאֹרֶן וְלֹא יָמוּת כִּי בְּעֵנַן אֲרָאָה עַל הַכַּפֹּרֶת.

מצוה זו מנה הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה סח – עמ' קיד):

מצוה סח שהזהיר כהן הגדול מהכנס למקדש בכל עת מפני כבוד המקדש וגדולתו ויראה ופחד מן השכינה והוא אמרו ית' 'ואל יבא בכל עת אל הקדש'. ובלאו זה דינין חלוקין. וזה כי כהן גדול הוזהר מהכנס בקדש הקדשים ואפילו ביום הכפורים אלא בעת הידועה בעבודה וכן כל כהן מוזהר מהכנס להיכל כל השנה גם כן אלא בשעת העבודה. ויהיה פירוש ענין האזהרה שכל כהן לא יכנס במקום שאפשר לו ליכנס בעת שאפשר לו שיכנס בו אלא בשעת עבודה בין כהן גדול בפנים בין כהן הדיוט בחוץ.

האזהרה אינה מתייחסת אך ורק לאהרן הכהן הגדול אלא גם לכהנים ההדיוטים¹; אסור להם לכהנים להכנס בין לקודש הקדשים ובין להיכל אלא בשעת העבודה. הכהן הגדול

¹ ספרא אחרי מות פרשה א, ז: "... 'דבר אל אהרן' שאין תלמוד לומר 'אחיד', ומה תלמוד 'אחיד'! לרבות את הבנים". וראה כסף משנה הלכות ביאת המקדש ב, ב: "אע"פ שמפשט הכתוב לא נצטווה בלא יבא אלא אהרן, בתורת כהנים דרשו...".

מוזהר מלהכנס לקודש הקדשים מלבד ביום הכפורים בעת העבודה, ושאר הכהנים מוזהרים גם על הכניסה להיכל שלא בשעת עבודה.

אמנם יש הבדל בין קודש הקדשים לבין ההיכל; כך כתוב בספרא (אחרי מות פרשה א, י):

'מבית לפרכת', להזהיר על כל הבית. יכול על כל הבית במיתה? תלמוד לומר 'אל פני הכפרת אשר על הארץ ולא ימות', הא כיצד? **אל פני הכפרת במיתה,**

שאר כל הבית באזהרה.

וכעין זה מובא בגמרא במסכת מנחות (כז, ב):

תניא ... וטהורים שנכנסו לפני ממציתן להיכל כולו – בארבעים, מבית לפרכת אל פני הכפרת – במיתה; רבי יהודה אומר: כל היכל כולו ומבית לפרכת – בארבעים, ואל פני הכפרת – במיתה. במאי קא מיפלגי? בהאי קרא: 'ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת אל פני הכפרת אשר על הארון ולא ימות', רבן סברי: 'אל הקודש' בלא יבא, 'מבית לפרכת' ו'אל פני הכפרת' בלא ימות; ור' יהודה סבר: 'אל הקודש' ו'מבית לפרכת' בלא יבא, ו'אל פני הכפרת' בלא ימות.

שלושה מקומות נזכרים כאן ושני דינים שונים: "הקדש", "מבית לפרכת" ו"אל פני הכפרת". המקום הראשון הוא ההיכל, ושני המקומות האחרים מצויים בקודש הקדשים. שני הדינים החלוקים הם: מיתה ואזהרה דהיינו מלקות ארבעים. לדעת רבי יהודה חיוב מיתה מתייחס אך ורק לנכנס "אל פני הכפרת", אך הנכנס "מבית לפרכת" וכל שכן הנכנס להיכל אינם במיתה אלא באזהרה. ולדעת רבן גם הנכנס "מבית לפרכת" הוא במיתה, ורק הנכנס להיכל הוא באזהרה. לפי זה יוצא שהספרא שצוטט לעיל הוא כדעת רבי יהודה.² בין כך ובין כך הלכה כרבנן, וכך פסק הרמב"ם (הלכות ביאת המקדש ב, ב-ד):³

והוזהרו כל הכהנים שלא יכנסו לקדש או לקדש הקדשים שלא בשעת עבודה, שני ואל יבוא בכל עת אל הקדש – זה קדש הקדשים, מבית לפרוכת – להזהיר על כל הבית. כהן שנכנס לקדש הקדשים בשאר ימות השנה בין כהן הדיוט בין

² ראה ר"י קורקוס הלכות ביאת המקדש ב, א-ב.

³ וראה הלכות סנהדרין והענין המסורין להם יט, ב (ח); ד (כז).

כהן גדול או כהן גדול שנכנס לו ביום הכפורים שלא בשעת העבודה חייב מיתה בידי שמים שני: 'ולא ימות'... והנכנס לקדש חוץ לקדש הקדשים שלא לעבודה או להשתחויה בין הדיוט בין גדול לוקה, ואינו חייב מיתה, שני אל פני הכפורת ולא ימות, על קדש הקדשים במיתה ועל שאר הבית בלאו ולוקה.

נעיין בביאורו של הרלב"ג. כך כתב בביאור הפסוקים (עמ' 159):

ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת – רוצה לומר בבית קודשי הקודשים...

הרלב"ג מבאר את הפסוק כמתייחס למקום אחד בלבד, והוא קודש הקדשים. הנכנס לקודש הקדשים שלא לצורך עבודה חייב מיתה. לכניסה אל ההיכל לא התייחס הרלב"ג בביאור הפסוקים אלא בחלק התועלות. נצטט את דבריו, ולאחר מכן נבאר את משמעותם (עמ' 230):

התועלת הראשון הוא במצוות, והוא האזהרה מלבוא לפני לפני שלא לצורך עבודה. ותועלת זאת האזהרה מבואר, כי **מה שיורגל האדם בראייתו לא יפליג לחקור על ענינו** ולתת אל לבו למה היה בזה האופן – לחושבו שכבר אפשר לו לראותו תמיד – כמו שיפליג במה שלא יראה אותו כי אם לעיתים רחוקים; ולזה יהיה זה סיבה לעמוד על סוד הענין שהוא אשר פְּנָה בו התורה. עם שמה שלא יִתֵּר לאדם לראותו בכל עת שירצה, כי אם פעם אחת בשנה, ועם כמו זאת העבודה הנפלאה, תגדל מעלתו מאד בנפש; ויהיה זה סיבה שיתבונן בענינו ויחקור על סודו, ובזה יגיע התועלת אשר פְּנָה התורה בו.

טעם איסור כניסה לקודש הקדשים הוא כי "מה שיורגל האדם בראייתו לא יפליג לחקור על ענינו"⁴; בית ה' בכלל וקודש הקדשים בפרט הוא מקום נכבד המעורר את האדם

⁴ ראה גם רמב"ם מורה הנבוכים ג, מז (עמ' תקנג): "וכל דבר נכבד, כשיתמיד האדם לראותו, יחסר מה בנפש ממנו וימעט מה שהיה מגיע בגללו מן ההתפעלות. כבר העירו החכמים ז"ל על זה הענין ואמרו שאין טוב להכנס למקדש בכל עת שירצה, וסמכו זה לאומרו 'הקר רגלך מבית רעך, פן ישבעך ושנאך' (משלי כה, יז)". ראה חגיגה ז, א; וראה ביאור הרלב"ג למשלי שם, וביאורו לפרשת קדושים יט, ל (עמ' 274), וראה ביאורו לשמואל א בתועלות שלאחר פרק ז התועלת השלושים ושנים (בענין ראיית הארון על ידי אנשי בית שמש): "התורה לא התירה ראייתו גם לבני קהת כמו שאמר 'ולא יבאו לראות את הקדש ומתו' וזה כלו היה להפליג בקדושתו ובמעלתו אצל האנשים כי מה שתתכן ראייתו לכל האנשים לא יתנו לו מעלה בנפש

למחשבות אודות הנבואה והצורות הנבדלות. אולם, מטרה זו תושג רק אם לא יתמיד להכנס בכל עת שיחפוץ. ההתמדה והשיגרה מפחיתות את הרושם על האדם. לכן, באה האזהרה "וְאֵל יִבֹּא בְּכָל יְעַת אֶל הַקִּדְשִׁי". הכניסה פעם בשנה לקודש הקדשים במסגרת עבודת יום הכפורים היא שתגדיל את מעלת המקום בנפשו של הכהן, ותעורר אותו למחשבות בהתאם לכוונת התורה.

טעם זה מבואר לדעת הרלב"ג בסופו של הפסוק – "... כִּי בְּעֵינָי אֶרְאֶה עַל הַפְּכֹרֶת"; כך כתב בביאור הפסוק (עמ' 160):

כי בענין אראה על הכפרת – רוצה לומר שכבודי נראה משם בענין, וממנו מגעת הנבואה, כמו שאמר: 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים אשר על ארון העדת' (שמות כה, כב). ולזה ראוי לתת מעלה וכבוד לזה המקום הנכבד שמעיר על אופן הגעת הנבואה ועל מציאות הצורות הנבדלות. ולזה היה נראה שם, על צד המופת, בעת הגעת הנבואה למשה, ענין; להעיר כי שם מה שיעיר על הנמצא אשר ישפיע הנבואה, ושהאדם לא יוכל להשיגו השגה שלמה, כמו שלא יושג בשלמות המוחש לחוש הראות כשהיה ענין בין החוש והמוחש. ולהיות הענין כן, הנה אין ראוי שיתמידו להכנס בזה המקום הנכבד, כי זה ממה שיפחית מעלתו בנפש, ויהיה זה סיבה אל שתעלם הכוונה שכונה התורה בענינו⁵.

במדרגת המעלה שיתנו למה שלא ימשלו על ראייתו. ספר החינוך מצוה קפו. בהמשך דבריו בפרשת אחרי מות מוכיח זאת הרלב"ג מהמציאות המוכרת לנו: "וכבר יתבאר לך מיעוט הבנת האדם בדבר המורגל, שאתה תראה באלו התפילות הנפלאות אשר סידרו לנו אנשי כנסת הגדולה, שלרוב הרגלנו בהם נדבר בהם תמיד, ולא נשתדל לעמוד על סודם, עד שיהיה זה סיבה לרבים מחכמינו שיטעו בהם הרבה בדברים בהם, למיעוט עמידתם על המכוון בהם. וכן תמצא מתורתנו השלמה, שלרוב הרגלנו בה נסתפקנו בקריאתה לבד, ולא נעמיק לעמוד על כונתה, עד שאין לרבים מבקיא חכמינו שום ציור בהרבה מעניניה, כמו מלאכת המשכן וכליו ועניני הקרבנות והטומאות והטהרות ומה שידמה להם". ההתמדה באמירת התפילות גורמת לכך שאין אנו מעמיקים בהבנתם; והוא הדין לגבי התורה, שההתמדה בקריאתה גורמת לכך שאין אנו עומדים על כונתה. באופן כללי ניתן לומר שההרגל עלול למנוע מהשגת האמת. ראה גם רמב"ם מורה הנבוכים א, לא. וראה גם מה שכתב הרלב"ג בענין ההשגה בעניני הקרבנות, בסוף פרשת צו (עמ' 221) לפני הערה 146, ובעניני הטומאות והטהרות, בסוף פרשת שמיני (עמ' 319) לפני הערה 87.

⁵ ראה מה שביאר הרלב"ג בסוף פרשת תרומה, בפסקא "והנה החל" (עמ' 291), ש"הכרוב האחד הוא מעיר על השכל ההיולאני, והכרוב האחר הוא מעיר על השכל הפועל, אשר פניהם איש אל אחיו... והנה היו בארון

לאור בירור טעמו של איסור כניסה לקודש הקודשים יש להסיק שאיסור זה אינו אמור אך ורק ביחס אליו אלא גם ביחס להיכל שאף לגביו שייך אותו טעם. כך ממשיך הרלב"ג את דבריו בתועלת הראשון:

ומכלל זאת האזהרה גם כן שלא יכנס אדם לאהל מועד שלא לצורך עבודה, לזאת הסיבה בעינה. אלא שלא יתחייבו על זה מיתה כמו הענין במי שנכנס לפני לפנים שלא לצורך עבודה, כמו שביארנו בביאורנו לזאת האזהרה מהמקומות הכוללים.

אמנם הטעם שייך גם ביחס להיכל, וממילא יש ללמוד שהוא הדין קיים איסור להכנס להיכל שלא לצורך עבודה, אולם העובדה שהתורה ציינה את העונש הצפוי (מיתה) לנכנס לקודש הקודשים דווקא, מלמדת שהנכנס להיכל אינו חייב מיתה. ההפניה ל"ביאורנו לזאת האזהרה מהמקומות הכוללים" מתייחסת לדבריו המפורטים בהדגמת "המקום התשיעי" (עמ' 13):

והמשל, כי התורה ביארה שאם יכנס אהרן לפני לפנים שלא לצורך עבודה יתחייב מיתה. שנאמר: 'דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארץ ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת' (ויקרא טז, ב). והיה זה כן, לפי שההכנס תמיד במקום ההוא יסיר מהנכנס שם היראה ממנו, וזה הפך מה שכיונה התורה, כי התורה כיונה שנירא מהמקדש כדי שנתישר מזה לעמוד על הכוונות הנפלאות אשר הוא מעיר עליהם, כאומרו: 'ומקדשי תיראו' (ויקרא יט, ל; כו, ב). **והוא מבואר שלזאת הסיבה**

לוחות הברית, להורות על שהגעת הנבואה איננו נמנע, אבל תהיה הגעתה אפשרית באמצעות שני הכרובים האלו... וכדי שנתבונן בזה, ונעמוד על הכוונה הזאת אשר בעבורה היו הכרובים על הארון בזה האופן, סיבב ה' יתעלה בדרך המופת על יד משה רבינו נביאו שבהגיע הנבואה למשה יִרְאֶה על הארון רושם מוחש, והוא הענן, כאילו תגיעהו משם הנבואה... ", וראה גם הערה 56 שם. הענן גם מעיר על כך שאין לאדם אפשרות להשיג את ה' באופן שלם, וכפי שכתב הרלב"ג גם ביחס לנבואתו של משה, ראה פרשת כי תשא חלק ו, ביאור לג, כ-כג (עמ' 422-423), ובתועלת העשרים שם (עמ' 443): "ואולם יושג לאדם עצמות ה' יתעלה באופן חסר, כאילו היתה שם מחיצה מבדלת בינינו וביננו". הבנת עיקרים חשובים אלו משמשת סיבה לאיסור הכניסה אל הקודש שלא לצורך. נמצא שלדעת הרלב"ג אין הענן הנזכר בפסוק רומז לעשן העולה מן הקטורת, אלא לעמוד הענן הנלווה להגעת הנבואה דרך קודש הקודשים. ראה רש"י רשב"ם ראב"ע ורמב"ן.

גם כן ראוי שלא יכנס לאהל מועד שלא לצורך עבודה, אלא שזה ראוי שירוחק יותר בקדש הקדשים. ולזה נלמד מזה, שעל אהל מועד הוא באזהרה, לא במיתה. שאם היה מחוייב מיתה על אהל מועד גם כן – היה ראוי שתלמדנו התורה זה הדין באהל מועד, וממנו נלמד שכן הענין בלא ספק בקדש הקדשים. ואולם ביארה זה לנו בקדש הקדשים, להורות כי על מה שלמטה ממנו לא יתחייב מיתה; ובזה יהיה מאמר התורה מדרך מה הוא.

אילו התורה היתה מודיעה שהעונש הצפוי לנכנס לקודש הוא מיתה, ברור לחלוטין שזהו העונש הצפוי גם לנכנס לקודש הקדשים. אולם התורה הודיעה שהעונש הצפוי לנכנס אל קודש הקדשים הוא מיתה, וכיון שטעם האיסור הוא "לפי שההכנס תמיד במקום ההוא יסיר מהנכנס שם היראה ממנו", וטעם זה שייך גם ביחס לנכנס לקודש, לכן נכללת הכניסה לקודש באזהרה אך העונש לא יועתק למקרה זה. נוסף להדגים שימוש הרלב"ג ב"מקום התשיעי".

ב. עונשו של נהנה מחמץ בפסח

כתוב בפרשת בא (שמות יג, ג):

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זְכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יִצְאֲתֶם מִמִּצְרַיִם מִבְּיַת עֲבָדִים
כִּי בַחֲזֶק יָד הוֹצִיא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֹאכַל חֶמֶץ.
מכאן נלמד איסור אכילת חמץ בפסח⁶; כך כתב הרלב"ג⁷:
ולא יאכל חמץ – היא מצות לא תעשה, הוזהרנו בה מאכילת חמץ.
וכן כתב בחלק התועלות⁸:

התועלת העשרים וששה הוא במצוות, והוא מה שהזהיר מלאכול חמץ בחג המצות, שנאמר: 'ולא יאכל חמץ'.

⁶ אין הכוונה שזהו המקום היחיד שזכר איסור זה, אלא שזהו אחד מהמקומות; בכל אופן בו השתמש הרמב"ם בספר המצוות, לא תעשה קצו (עמ' קמט): "מצוה קצו שהזהירנו מאכול חמץ בפסח, והוא אמרו 'ולא יאכל חמץ'".

⁷ פרשת בא, חלק ב, בביאור יג, ג – עמ' 166.

⁸ התועלת העשרים וששה, עמ' 212.

עונשו של האוכל חמץ בפסח נזכר במפורש בתורה (שמות יב, טו; יט):

שְׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ אֶת בֵּיּוֹם הָרֵאשׁוֹן תִּשְׁבְּתוּ שְׂאֵר מִבִּתְּיֹכֶם כִּי כָּל אֹכֵל

חֶמֶץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרֵאשׁוֹן עַד יוֹם הַשְּׁבִיעִי.

שְׁבַעַת יָמִים שְׂאֵר לֹא יִמָּצֵא בְּבִתְיֹכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מִחֶמֶץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא

מֵעֵדֶת יִשְׂרָאֵל בְּגֵר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ.

וכך פתח הרמב"ם את הלכות חמץ ומצה⁹:

כל האוכל כזית חמץ בפסח מתחלת ליל חמשה עשר עד סוף יום אחד ועשרים

בניסן במזיד – חייב כרת, שנאמר, כי כל אכל חמץ ונכרתה (שמות יב, טו)...

איסור הנאה מחמץ בפסח נלמד אף הוא מהפסוק "וְלֹא יֵאָכֵל חֶמֶץ". כך מובא בגמרא

(פסחים כא, ב):

אמר חזקיה: מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה – שנאמר: 'לא יאכל חמץ' –

לא יהא בו היתר אכילה.

לדעת חזקיה איסור הנאה נלמד מהשימוש בבנין נפעל ולא בבנין קל¹⁰. שימוש זה מלמד

ש"לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה" (רש"י), וכיון ש"סתם הנאות לידי אכילה

הם באות, שלוקח בדמים דבר מאכל" (רש"י), לכן גם איסור הנאה במשמע.

וכך פסק הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה א, ב):

החמץ בפסח אסור בהניה, שנאמר, לא יאכל חמץ (שמות יג, ג) – לא יהיה בו

היתר אכילה¹¹.

⁹ הלכות חמץ ומצה א, א. וראה משנה כריתות א, א: "שלשים ושש כריתות בתורה... האוכל חמץ בפסח...".

¹⁰ "טעמא דכתב רחמנא לא יֵאָכֵל חֶמֶץ אַבֵּל לֹא יֵאָכֵל אִיסוּר אֲכִילָה – מִשְׁמַע, אִיסוּר הִנָּא – לֹא מִשְׁמַע" – המשך הגמרא שם (כך בכ"י מינכן 95 וכעין זה בכ"י נוספים).

¹¹ וכבר העירו על הרמב"ם אשר פסק בזה כחזקיה, אף על פי שבהמשך הגמרא כתוב: "ופליגא דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו – אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה" (התוספת "אמר רבי אלעזר" על פי כתבי יד); והרמב"ם עצמו פסק במקומות אחרים כרבי אבהו. ראה למשל לחם משנה: "ואע"ג דבפי ח' מהל' מאכלות אסורות פסק רבינו כר' אבהו כתב כאן טעמו של חזקיה מפני שקרא מיותר פשוט יותר וכן הביאו הרב אלפסי ז"ל בהלכות בריש פרק כל שעה וכתב הר"ן ז"ל זה הטעם משום דטעמא של חזקיה הוא ופשוט יותר כלומר ור' אבהו לא חלק עליו אלא שמוסיף עליו דאפילו לא תאכלו איסור הנאה וכו' לכן הביאו אותו ההלכות ורבינו". וראה גם כסף משנה.

לעומת זאת הרלב"ג למד בדרך אחרת: בדיונו על "המקום הראשון" הזכרנו והדגמנו אודות איסורי אכילה שהם גם איסורי הנאה¹², ובלשונו של הרלב"ג בעניינו¹³:

ולא יאכל חמץ –... הנה יתבאר מהשורשים הכוללים, שכבר יתבאר מזאת

האזהרה שהחמץ אסור גם כן בהנאה, כי האכילה היא אחת ממיני ההנאה.

אין כוונת האיסור "וְלֹא יֵאָכַל חֶמֶץ" לאסור רק את האכילה בפרט, אלא כוונתו לאסור את הכלל – איסור הנאה – שהאכילה היא רק מייצגת של הכלל. אולם, אף על פי כן חשיבות נודעת לכתיבת האיסור בלשון אכילה. חשיבות זו באה לידי ביטוי בענין עונשו של העובר על האיסור.

כתב הרלב"ג¹⁴:

ואולם לא יתחייב על ההנאה כרת, כי מפני שבא העונש החמור על האכילה –

והיא יותר ראויה בזה הדין משאר מיני ההנאה – ידענו לפי השורשים

הכוללים שעל ההנאה הוא באזהרה, לא בכרת.

הרלב"ג מיישם כאן את שכתב ב"מקום התשיעי". כיון שהתורה כתבה את העונש החמור (כרת), ביחס לאכילה שהיא ההנאה הראויה ביותר להאסר, ניתן ללמוד מזה שרק אכילה היא בכרת, ואלו הנאה היא באזהרה.

ג. מחוסר כפורים שאכל קודש

בפרשת צו כתוב (ויקרא ז, כ):

וְהִנָּפֵשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בְּשֶׁר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה' וְטִמְאַתּוּ עֲלָיו וְנִכְרַתָּה הַנֶּפֶשׁ

ההוא מְעַמְיָהּ.

טמא שאכל את הקודש נמנה בכלל "שלשים" ושש כרתות בתורה¹⁵; וכך פסק הרמב"ם

(הלכות פסולי המוקדשין יח, יג)¹⁶:

¹² פרק ב – "המקום הראשון", סעיף ה.

¹³ פרשת בא, חלק ב, בביאור יג, ג – עמ' 166.

¹⁴ פרשת בא, חלק ב, התועלת העשרים וששה השורש השני – עמ' 212.

¹⁵ משנה כרתות א, א.

¹⁶ וראה ספר המצוות לא תעשה קכט.

כל אדם שנטמא טומאה שחייבין עליה כרת על ביאת המקדש ואכל כזית מן הקדשים בין קדש טהור בין קדש טמא במזיד הרי זה חייב כרת שני והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה...
אזהרתו של טמא על אכילת הקודש למדו מהפסוק בדיני יולדת (ויקרא יב, ד) "בְּכֹל קֹדֶשׁ לֹא תִגַּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תֵבֵא עַד מְלֵאת יְמֵי טְהָרָה"¹⁷. אמנם בפסוק נזכרת נגיעה ולא אכילה, אך מובאת ברייתא בגמרא (מכות יד, ב)¹⁸:

בכל קדש לא תגע – אזהרה לאוכל; אתה אומר: אזהרה לאוכל, או אינו אלא אזהרה לנוגע? ת"ל: בכל קדש לא תגע ואל המקדש וגו', מקיש קדש למקדש, מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה, אף קדש דבר שיש בו נטילת נשמה; ואי בנגיעה, מי איכא נטילת נשמה? אלא באכילה.

ההיקש בין קודש למקדש בפסוק העוסק ביולדת מלמד שכשם שעל ביאת מקדש חייב כרת ("נטילת נשמה") כך גם על הקודש, ומכיון שמצאנו חיוב כרת רק באכילת קודש ולא בנגיעה בו, ממילא יש להבין שהפסוק עוסק באכילה.

עיקר ענייננו כאן הוא בדינו של מחוסר כפורים שאכל קודש. על יסוד הדיוק בביטוי "וְטִמְאַתּוֹ עָלָיו" כתב הרמב"ם (הלכות פסולי המוקדשין יח, יד):

והאוכל קדש אחר שטבל קודם שיעריב שמשו או קודם שיביא כפרתו לוקה ואינו חייב כרת שני וטומאתו עליו עד שתהיה כל טומאתו עליו.

לדעת הרמב"ם, כיון שכתוב בתורה בענין חיוב כרת לאוכל קודש "וְטִמְאַתּוֹ עָלָיו", ניתן ללמוד מכך שבחיוב כרת מתחייב רק מי ש"כל טומאתו עליו", ולא מי שהוא מחוסר כפורים אשר מצוי כבר באחד השלבים של טהרתו¹⁹. דבריו אלו של הרמב"ם עוררו

¹⁷ כך היא דעת ריש לקיש בגמרא מכות יד, ב. אמנם דעת רבי יוחנן שם אחרת, אך הובאה בהמשך "תניא כוותיה דריש לקיש" (מצוטטת להלן), ולכן כתב הרמב"ם (הלכות פסולי המוקדשין יח, יג-יד) כמוהו בזה (ראה למשל כסף משנה). [אמנם בעניינים אחרים פסק לכאורה כרבי יוחנן, וכבר תמחה על כך נושאי כלי, ראה למשל: לחם משנה להלכות סנהדרין יט, א ועוד].

¹⁸ בתיקון קל על פי כ"י מינכן 95 ועוד.

¹⁹ דברים אלו הובאו גם בספר החינוך (מצוה קעא): "ואם אכל אחר שטבל קודם שיעריב שמשו או קודם שיביא כפרתו, כמו היולדת שצריכה להביא כפרה, וכן כל הצריך לכפרה, לוקה ואינו חייב כרת, שנאמר בענין כרת זה וטומאתו עליו (ויקרא ז, כ), ופירשו ז"ל עד שתהיה כל טומאתו עליו". אבל מקור הדרשה בדברי חז"ל אינו ידוע.

התנגדות²⁰, והאריכו נושאי כליו בחיפוש מקורות לדבריו²¹. לענייננו מעניינת אחת מהערותיו של ר"י קורקוס:

ותו קשה דכיון דמיעטיה קרא מ'וטומאתו' מנין ילקה?

גם אם מקבלים את המיעוט "וְטֹמְאָתוֹ עָלָיו" הממעט מחוסר כפורים מכרת, מנין לרמב"ם שהוא לוקה?

כעת נעיין בדברי הרלב"ג. הרלב"ג התייחס לעניין זה בשני מקומות: האחד בפרשת צו, והשני בפרשת אמור. נפתח בפרשת צו: כך כתב הרלב"ג בחלק התועלות²²:

התועלת השבעה עשר הוא במצוות, והוא מה שהזהיר שלא יאכל טמא מבשר קודש, ואם אכל ממנו במזיד ענוש כרת. שנאמר: 'והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטמאתו עליו ונכרתה'. והנה הזהיר גם כן בטמאים שטבלו והם מחוסרי כפרה מלאכול בשר קודש; אמר ביולדת: בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה'. **אלא שאם אכל קודש מי שטבל והוא מחוסר כפרה – אינו ענוש כרת, שנאמר 'וטמאתו עליו', וזה אין טומאתו עליו, כיון שטבל, ואף על פי שנשאר לו עדיין מהטומאה קצת רושם; אבל הוא באזהרה, כמו שביארנו ממה שאמר ביולדת 'בכל קדש לא תגע'.**
כבר נזכר זה בשלישי ממכות.

אמנם בגמרא הובא הפסוק העוסק ביולדת כמקור לאזהרה ל"טמא שאכל את הקדש"²³, אך הפסוק במקורו עוסק ביולדת בימי טהרה שבהם היא מחוסרת כפרה²⁴. כיון שכך, נמצא מקור לאזהרה למחוסר כפרה שאכל קודש.

²⁰ ראה למשל ראב"ד שם: "א"א זה שבוש שכבר כתבנו למעלה שהוא בכרת". ראה דבריו בהלכות ביאת המקדש ג, ט.

²¹ ראה גם תורה שלמה לפרשת צו אות [קמ*] (שנשמטה ממקומה, והושלמה בסוף כרך כח, עמ' שא, וחלק מן ההערה גם כן הושלם שם).

²² פרשת צו, התועלת השבעה עשר – עמ' 239.

²³ ראה גם רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין יח, יג-יד: "והיכן הזהיר על עון זה? ביולדת, שהרי נאמר בה בכל קדש לא תגע, מפי השמועה למדו שזו אזהרה לטמא שלא יאכל קדש קודם שיטבול...".

²⁴ ראה מה שכתבנו לעיל פרק ו – "המקום החמישי", סעיף ז.

כעת נעיין בדברי הרלב"ג בפרשת אמור : בין האזהרות לאהרן ולבניו כתוב (ויקרא כב, ג) :

אָמַר אֱלֹהִים לְדֹרְתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זֶרְעֲכֶם אֶל הַקֹּדְשִׁים אֲשֶׁר יִקְדִישׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַה' וְטַמְּאֹתוּ עָלָיו וְנִכְרַתָּה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִלִּפְנֵי אֲנִי ה'.

כתב הרלב"ג בביאור הפסוק (עמ' 315) :

אמר אליהם לד'רתיכם כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים וגוי' – הנה זאת הקריבה היא לאכול; וזה יתבאר ממה שזכר אחר זה 'בקדשים לא יאכל' (שם פסוק ד); כי על הנגיעה לא יתחייב כרת, כמו שיתבאר במעט עיון ממה שנוכר בפרשת צו.

אין לפרש שהקריבה אל הקודשים בטומאה היא הנגיעה בהם, שהרי אין חיוב כרת על הנגיעה²⁵; לפיכך יש לפרש את איסור הקריבה שבפסוק כאיסור אכילה, וכמו בפסוק הבא שם. נמצא שהפסוק מלמד חיוב כרת לאוכל קדשים בטומאה כמו הפסוק בפרשת צו, וכן מופיע הביטוי "וְטַמְּאֹתוּ עָלָיו" כמו בפסוק בפרשת צו. וביאר הרלב"ג ביטוי זה (עמ' 316) :

וְטַמְּאֹתוּ עָלָיו – למדנו שלא יתחייב כרת אלא כשהיתה טומאתו עליו בשלמות; אבל אם התחיל להטהר מטומאתו, כאלו תאמר שטבל, הנה אין טומאתו עליו, ולזה לא יתחייב כרת, אבל הוא לוקה, כמו שהתבאר מהשורשים הכוללים; וכבר נתבאר שהטמא שטבל והוא מחוסר כיפורים מוזהר מאכילת קודשים ממה שאמר ביולדת: 'בכל קדש לא תגע' (ויקרא יב, ד).

הביטוי "וְטַמְּאֹתוּ עָלָיו" מלמד שחיוב כרת יש רק לאוכל קודשים "כשהיתה טומאתו עליו בשלמות", אבל אם הוא מחוסר כפורים אינו חייב כרת אלא מלקות "כמו שהתבאר מהשורשים הכוללים", דהיינו "המקום התשיעי" – "שכאשר תפליג התורה מאד בעונש על אזהרה אחת, וזכרה באזהרה ההיא הפרט אשר הוא ראוי יותר בזה הדין משאר הפרטים הדומים לו הראויים למנוע גם כן – הנה לא ינהג העונש ההוא החמור כי אם בפרט ההוא... אך בשאר הפרטים הדומים לו, שאין ראוי בהם זה הדין כמוהו – לא ינהג העונש הנפלא

²⁵ ראה פרשת צו, ז, כ-כא; וראה רש"י בפרשת אמור: "... ואי אפשר לומר שחייב על הנגיעה, שהרי נאמר כרת על האכילה בצו את אהרן שתי כריתות זו אצל זו, ואם על הנגיעה חייב לא הוצרך לחייבו על האכילה"; וראה ספרא אמור פרשה ד, ז, וזבחים מה, ב.

ההוא, אך האזהרה תנהג בהם". ראוי לציין, שבמקרה זה העקרון מגובה גם בדיוק הפסוק בענין יולדת.

ד. שיכור משאר משכרין חוץ מיינ שעבד במקדש

האזהרה והעונש על עבודה במקדש מתוך שכרות מופיעים בפרשת שמיני (ויקרא י, ח-יא):

וַיִּדְבֹר ה' אֶל אֶהֱרֹן לֵאמֹר. יַיִן וְשִׁכָר אַל תִּשְׁתֶּה אֶתָּה וּבְנֶיךָ אֶתְּךָ בְּבִאָכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְלֹא תִמְתְּנוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם. וְלֹהֲבַדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֵל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר. וְלִהְיוֹרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֲלֵיהֶם בְּיַד מֹשֶׁה.

בעניין אזהרה זו מצאנו מחלוקת משולשת בברייתא בגמרא (כריתות יג, ב)²⁶:

ת"ר: יין אל תשת – יכול אפילו כל שהוא, אפילו מגתו? ת"ל: ושכר, אין אסור אלא כדי לשכר, וכמה כדי לשכר? רביעית יין בן מ' יום, אם כן מה ת"ל יין? לומר לך, יין מוזהרין עליו כל שהוא ומוזהרין עליו מגתו; ר' יהודה אומר: יין – אין לי אלא יין, שאר משכרין מנין? ת"ל: ושכר, אם כן מה ת"ל יין? לומר לך על היין במיתה, ועל שאר המשכרין באזהרה; ר' אלעזר אומר: יין אל תשת ושכר אל תשת – שלא תשתהו כדרך שכרותו, הא אם הפסיק בו, או נתן לתוכו מים כל שהוא – פטור.

ענייננו כאן בשאלה מה דעת כל אחד מהתנאים בענין שכור משאר משכרין שעבד במקדש. לדעת תנא קמא, הביטוי "יין וְשִׁכָר" עוסק באיכותו של היין "אין אסור אלא כדי לשכר", ולכן לדעתו רביעית יין בן ארבעים יום הוא היין שעל שתייתו מתחייבים מיתה, ואין כל איזכור לשאר משכרין. הוא הדין לדעת רבי אלעזר, שסבר שהפסוק מזהיר על שתייה "כדרך שכרותו", ולאפוקי מזוג במים ומפסיק, אבל גם הוא אינו מזכיר שאר משכרין. כך כתב הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (לא תעשה עג – עמ' רפח):

הרי לדעת תנא קמא אינו חייב אלא על היין לא על שאר המשכרים כלל כמו הנזיר אבל על כל הראוי לשכר כשעור הראוי לשכר חייב אפילו שתאו מזוג. ורי

²⁶ מתוקן על פי כ"י Florence II-I-7 וכ"י נוספים.

אלעזר סובר גם כן שאינו חייב על שאר המשכרים כלל וגם לא על היין אלא

בדרך השכרות אבל במזוג או במפסיק לא.

היחיד שמזכיר שאר משכרין הוא רבי יהודה הלומד ריבוי ל"שאר משכרין" מהמילה "וְיִשְׁכֵּר"; אך הוא מחלק בין יין לשאר משכרין – "על היין במיתה, ועל שאר משכרין באזהרה".

בכל אופן, כדרכם של פסקי הלכה, יש לפסוק כאחת משיטות התנאים. אבל הרמב"ם פסק כך (הלכות ביאת המקדש א, א-ב):

כל כהן הכשר לעבודה אם שתה יין אסור לו להכנס מן המזבח ולפנים, ואם נכנס ועבד עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים שני ולא תמותו, והוא שישתה רביעית יין חי בבת אחת מיין שעברו עליו ארבעים יום. אבל אם שתה פחות מרביעית יין, או שתה רביעית והפסיק בה, או מזגה במים, או שתה יין מגיתו בתוך ארבעים אפילו יתר מרביעית, פטור ואינו מחלל עבודה. שתה יתר מרביעית מן היין אע"פ שהיה מזוג ואע"פ שהפסיק ושתה מעט מעט חייב מיתה ופוסל העבודה.

היה שכור משאר המשכרין אסור להכנס למקדש, ואם נכנס ועבד והוא שכור משאר המשכרין אפילו מן החלב או מן הדבילה הרי זה לוקה ועבודתו כשרה, שאין חייבין מיתה אלא על היין בשעת העבודה, ואין מחלל עבודה אלא שכור מן היין.

בהלכה ב משמע לכאורה שפסק כרבי יהודה שהשכור משאר משכרין הוא באזהרה. כך כתב גם בספר המצוות (לא תעשה עג – עמ' קיז):

מצוה עג שהזהירנו מהכנס למקדש או להורות בדבר מדיני התורה בהיותנו שכורים והוא אמרו ית' יין ושכר אל תשת וגו' בבאכם אל אהל מועד וגו' ולהורת את בני ישראל וגו'... ואם עבד והוא שתוי חייב מיתה בידי שמים. ואם שתה מן המשכרין זולת היין ועבד חייב מלקות לבד ולא מיתה... ולשון ספרא יין ושכר אל תשת אין לי אלא יין מנין לרבות שאר המשכרין תלמוד לומר ושכר אם כן למה נאמר יין על היין במיתה על שאר כל המשכרים באזהרה...

על פי הספרא כתב הרמב"ם גם בספר המצוות שאם שתה משאר משכרין ועבד חייב מלקות ולא מיתה²⁷. אולם בהלכה א פסק הרמב"ם כדעת תנא קמא (ורבי אלעזר), ויש לתמוה כלשונו של הכסף משנה (שם הלכה ב)²⁸:

כיון שרבינו פסק בתחלת הפרק לומר דאיכא איסורא בפחות מרביעית וביין מגתו כתנא קמא היאך פסק כאן כרבי יהודה והוי כמזכה שטרא לבי תרי ויש לתמוה למה לא השיגו הראב"ד.

נעיין בדברי הרלב"ג. בביאורו לביטוי "יין ושכר" כתב הרלב"ג²⁹:

ולפי שהשֶׁכֶר הוא יין, הנה תהיה וא"ו 'ושכר' תנאית, רוצה לומר מיין שיהיה שכר, והוא היין שעברו עליו ארבעים יום.

הרלב"ג כתב, אפוא, כדעת תנא קמא שהביטוי "יין וְשֶׁכֶר" אינו בא לרבות שאר משקין אלא מלמד על איכות היין "יין שיהיה שכר", וכדברי הרמב"ם בהלכה א. אולם הרלב"ג המשיך וכתב גם כדברי הרמב"ם בהלכה ב, אלא שלא נצרך לדברי רבי יהודה מהביטוי "יין וְשֶׁכֶר" אלא למד על פי "המקום התשיעי":

וראוי שיתבאר מזה שהשיכור משאר המשכרין, כמו החלב ומה שידמה לו³⁰, אין ראוי שישמש, כי מפני בלבול המחשבה הזהירה התורה בזה; אבל לא יתחייב על זה מיתה, כי התורה לא חייבה מיתה אלא על היין, ולא נלמד ממנו למיתה מה שלמטה ממנו בפועל השכרות, אבל יתבאר שהוא בלאו לפי מה שהתבאר בשורשים הכוללים; והנה הזכירה התורה היותר מגונה והיותר חזק בפועל הזה למיתה, לפי שלא יתחייבו מיתה אלא עליו.

²⁷ בספרא שמיני פרשה א, א-ב מובאת המחלוקת המשולשת של תנא קמא רבי יהודה ורבי אלעזר, והדברים שכתב הרמב"ם מופיעים במפורש בשם רבי יהודה. לאור זאת לא ברור מדוע נצרך הרמב"ם בהשגותיו לספר המצוות לכלל "סתם ספרא רבי יהודה" כדי לדחות את הספרא מן ההלכה (על מנת לפסוק כרבי אלעזר כדברי הגמרא בכריתות שם: "הלכה כרבי אלעזר, וקרי רב עליה דרבי אלעזר: טובינא דחכימי"). ושמה היתה לו גירסה אחרת בספרא.

²⁸ וראה באריכות: תשובות הרשב"א חלק א סימן שסג.

²⁹ פרשת שמיני י, ט – עמ' 252.

³⁰ על החלב כמשכר, ראה שופטים ה, כה ובדברי הרלב"ג שם. וראה גם פרשת נח, חלק ב, התועלת הראשון והערה 16 שם (עמ' 178).

התורה כתבה אמנם אך ורק אזהרה על שתיית יין ("יין וְשִׁכָּר", כאמור, פירושו: "יין שיהיה שכר"³¹), אולם הסיבה לאזהרה זו – "בלבול המחשבה" – אינה אופיינית אך ורק ליין אלא גם למשקין נוספים. מכיון שהתורה הזכירה מיתה ביין שהוא "היותר מגונה והיותר חזק בפועל הזה", ממילא, לאור "המקום התשיעי", רק בשתיית היין יש חיוב מיתה, אבל גם שאר משקין ששייך בהם טעם האזהרה, הם בכלל האזהרה, אלא שהעונש ביחס אליהם הוא מלקות ולא מיתה.

כן כתב הרלב"ג גם בחלק התועלות³²:

התועלת הששי הוא במצוות, והוא מה שהזהיר שלא יכנס כהן שתוי יין לעבודה.. ואם עבד חייב מיתה בידי שמים... ולפי ששיעור השתייה הוא מלוא לוגמיו, שהוא רביעית³³, הנה לא ינהג זה הדין אלא כששתה רביעית יין בבת אחת, לא אם הפסיק בו. והוא שיהיה נכנס בגדר היין, לא שיהיה יין מגתו, שלא עברו עליו ארבעים יום, כי אינו עדיין נכנס בגדר היין, כי לא נשלמה הוייתו, כי שמריו הם עמו. וכן אם מזגו במים ושתה ממנו רביעית – לא יקרא שתוי יין, כי אינו משכר באופן היותו משכר כשהוא חי. ולפי שזאת האזהרה היתה מפני בלבול מחשבת השיכור – עם מה שיש מהגנות בַּהֶמְשֵׁךְ לשתית היין, כי הוא המביא לרדיפת התאוות, שהוא הפך המכוון בזאת העבודה הנכבדת – למדנו שאיך ששתה היין באופן שיתכן בו השכרות הוא מזהר מאלו הדברים. ולזה יתבאר שאם שתה יותר מרביעית, אפילו מיין מזוג, ואף על פי שהפסיק בו, ועבד – חייב מיתה וחילל עבודתו. כבר נתבאר זה בשלישי מכריתות³⁴. ואולם אם היה שיכור משאר המשכרין, כמו החלב והדומה לו,

³¹ השווה רמב"ן ויקרא י, ט: "יין ושכר אל תשת – יין דרך שכרותו, לשון רש"י. ופירושו, שאם הפסיק בו, או שנתן לתוכו מעט מים פטור. ודעתו של הרב שלא הוזהרו אלא על היין, לא על שאר המשכרים, ונלמוד שכר מן הנזיר. וכן הדבר לפי דעתי. אבל על דעת הרב ר' משה על שאר המשכרים באזהרה, ושכר כפשוטו".

³² התועלת הששי, עמ' 323.

³³ כך עולה מדברי הרלב"ג גם בפרשת אחרי מות טז, כט (עמ' 187). אכן שיעור מלוא לוגמיו ושיעור רביעית שיעורים קרובים הם, אך זיהויים זה עם זה צריך עיון. עיין יומא פ, א-ב, ובתוספות שם. וראה עוד מנחת חינוך מצוה שיג אות ז, ושדי חמד אסיפת דינים מערכת יום הכפורים סימן ג אות ז.

³⁴ ראה כריתות יג, ב.

לפי שהם בגנות למטה משתוי יין הנה הוא מוזהר שלא לעבוד, אך אינו חייב מיתה אם עבד, ולא חילל עבודתו. כבר נתבאר זה בשביעי מבכורות³⁵.

ה. שתוי יין קרוע בגדים ופרוע ראש שנכנסו מן המזבח ולפנים ולא עבדו

את האזהרה והעונש לשתוי יין ראינו לעיל. אזהרה ועונש דומים אמורים גם ביחס לקרוע בגדים ופרוע ראש (ויקרא י, ו):

**וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֱהֲרֹן וְלֹאֲלֵעָזָר וְלֹאִיתָמָר בְּנֵי אֲשֵׁיכֶם אֵל תִּפְרְעוּ וּבְגְדֵיכֶם
לֹא תִפְרְמוּ וְלֹא תִמְתּוּ וְעַל כָּל הָעֵדָה יִקְצַף וְאַחִיכֶם כָּל בַּיִת יִשְׁרָאֵל יִבְכוּ אֶת
הַשְּׂרָפָה אֲשֶׁר שָׂרַף ה'.**

בעקבות מותם של נדב ואביהוא בני אהרון בהקריבם "אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֲתֶם" (שם, פסוקים א-ב) נצטוו אלעזר ואיתמר בני אהרון הנותרים, שלא לפרוע את ראשיהם ולא לפרוס את בגדיהם, דהיינו לא לנהוג מנהגי אבלות. העונש הצפוי להם אם יפרעו ראשיהם ויפרמו בגדיהם בניגוד לציווי הוא מיתה. בפשטות הכוונה היא שהם צפויים להענש אם ימשיכו בעבודתם במשכן פרועי ראש וקרועי בגדים. כך הטעים הרלב"ג (עמי 250-251):

ומה שאמר אחר זה: 'ולא תמיתו', אשר יורה שכבר יתחייבו מיתה אם עברו על אלו האזהרות, הוא מבואר שזה יהיה אם עשו עבודתם בהיותם בזה האופן מהניוול, לא אם לא שימשו במקדש כלל בהיותם בזה האופן. עונש המיתה הוא למקרה שיעבדו פרועי ראש וקרועי בגדים. בהמשך הדברים מבאר הרלב"ג מקור להגבלת חיוב מיתה בידי שמים לשעת העבודה בלבד, בשני אופנים; וכך הוא כותב:

וזה דבר נלמדהו ממה שהזכירה התורה בענין שתיית היין, אשר הניוול בה יותר חזק בחוק ה' יתעלה, כי הוא יבלבל שכל הכהן וימנעהו מהשיג הכוונה אשר בעבורה יעשה מה שיעשה מהעבודות, ועם כל זה לא חייבה התורה בו

³⁵ ראה בכורות מה, ב.

מיתה, אם לא מצד העבודה; ולזה יתבאר שחיוב המיתה הנזכר בזה המקום הוא אם עשו העבודה. ועוד, שאם היתה זאת האזהרה אפילו שלא בשעת עבודה, למה ייוחד בזה כהן גדול מבין שאר הכהנים, שנאמר בו: 'את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרס' (ויקרא כא, י); ואמנם ייוחד בזה מפני היותו תמיד במקדש, ותמיד הוא משמש, כשירצה, ולזה נמנעה ממנו הפריעה והפרימה תמיד; ואמנם כהן הדיוט אינו משמש אלא בעת המשמר שלו, ולזה לא היתה זאת האזהרה לו תמידית כמו הענין בכהן גדול.

שתויי יין חייבים מיתה רק אם היו שתויים בעת העבודה. כך מפורש בתורה (ויקרא י, ט): "יין וְשֵׁכָר אֶל תִּשְׁתֶּה אֹתָהּ וּבְגִידְךָ אֶתְךָ בְּבִאָכֶם אֶל אֱהֹל מוֹעֵד וְלֹא תִמְתּוּ". עבודה במקדש במצב שכרות היא חמורה יותר מאשר עבודה בראש פרוע ובבגדים פרומים, כיון שרק השכרות מונעת מהכהן להשיג את הכוונה הרצויה בעת העבודה. כיון ששתוי יין מתחייב מיתה אך ורק אם עבד במצב זה, קל וחומר שפרוע ראש וקרוע בגדים יתחייב מיתה רק אם עבד כך, אבל אם לא עבד אינו חייב מיתה.

הרלב"ג לומד זאת גם באופן נוסף: לכהן הגדול יש ציווי מיוחד שלא לפרוע את ראשו ולא לפרוס את בגדיו. אילו הציווי ביחס לכהנים הדיוטים היה בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה לא היתה התורה צריכה לייחד ציווי לכהן גדול. אמנם העובדה שייחודה התורה ציווי לכהן גדול מלמדת שרק כהן גדול אסור לפרוע את ראשו ולפרוס את בגדיו תמיד, "מפני היותו תמיד במקדש, ותמיד הוא משמש, כשירצה". לעומתו, כהן הדיוט משמש רק בעת המשמר שלו ולכן האזהרה ביחס אליו אינה תמידית בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה.

אכן יש לברר מה דינו של כהן הדיוט שנכנס למקדש בהיותו שתוי יין או פרוע ראש או קרוע בגדים, אך לא עבד.

בענין שתוי יין כתב הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה עג – עמ' קיז):

ויש חלוק בעונש לאו זה. וזה כי שתויי יין אי אפשר להם להכנס מבין האולם ולמזבח עם כל ההיכל. ואם נכנס חייב מלקות. ואם עבד והוא שתוי חייב מיתה בידי שמים.

שתוי יין שעבד חייב מיתה, אבל אם נכנס ולא עבד – לוקה. הוא הדין גם ביחס לקרוע בגדים ולפרוע ראש. כך כתב הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה קסג-קסד – עמ' קלז-קלח) :

מצוה קסג שהזהיר הכהנים מלהכנס למקדש מגודלי שער כמו שיעשו האבלים שלא יספרו שערם. והוא אמרו ראשיכם אל תפרעו... והעובר על לאו זה במיתה. כלומר בשמש והוא פרוע ראש. ובכלל ואלו שבמיתה פרועי ראש מאמרו ולא תמותו. **אולם כשנכנס למקדש והוא פרוע ראש ולא עבד הרי הוא באזהרה ולא במיתה.**

מצוה קסד שהזהיר הכהנים מלהכנס למקדש והם קרועי בגדים והוא אמרו ית' ובגדיכם לא תפרמו... וכל מי שעבד ובגדיו קרועין הוא גם כן חייב מיתה, שדין פרועי ראש וקרועי בגדים אחד. **ואולם הכנס למקדש בדרך זה הוא בלאו...**

על דין זה של מלקות לשתוי יין או לקרוע בגדים או לפרוע ראש שנכנסו למקדש ולא עבדו, חלק הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות ונעיין בחלק מדבריו (לא תעשה עג – עמ' רפח-רפט)³⁶ :

וכן מה שאמר הרב 'ויש בעונש מניעה זו הפרש כי שתויי יין אין לו להכנס מבין האולם ולמזבח עם כל ההיכל, ואם נכנס חייב מלקות, ואם עבד והוא שתוי הוא חייב מיתה בידי שמים', **גם זו האזהרה שהוא מזכיר לשתויי יין בלא עבודה אזהרה בלא מיתה, לא ידעתי לה מקום**, שזה הכתוב יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבאכם אל אהל מועד אם הוא אמור אפילו בביאה ריקנית רצוני לומר בלא שעבד (בדפוסים: אפילו שלא יעבוד) אם כן חייב הוא עליה מיתה שנאמר בו ולא תמותו, ואם הוא בביאת עבודה בלבד אם כן ביאה בלא עבודה מנין תצא אזהרה שלו. אבל ר' יהודה שחלק בין יין ושכר לפי שניהם הוזכרו בכתוב, ועל שניהם הוא אומר אל תשת, ועל החמור שבהם ולא תמותו מדפוס רחמנא יין, **אבל ביאה ריקנית וביאת עבודה לא הוזכרו שניהם**. והנה הרב תופש לו זו השטה גם בפרועי הראש וקרועי בגדים... וגם שם לא נתבררו דבריו מנין לו אזהרה בכניסה בלא עבודה מאחר שהכתוב ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו אינו אלא בשעת עבודה לאמרו יתברך ולא תמותו, כי

³⁶ וראה דבריו בהשגתו ללא תעשה קסג (עמ' שטז): "אמר הכותב: במאמר במקום הזה שבושים כבר הזכרתי מהם שאזהרת הנכנס למקדש פרוע ראש או שתוי יין אינה מן התורה אבל היא מעלה מדבריהם ובארתי זה במצוה ע"ג".

הכתוב בכהן גדול את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרוס אומר הרב שהוא תוספת בו שאפילו שלא בשעת כניסה למקדש לא הותר לו שיקרע על מת שימות לו, ובשביל זו התוספת כפל מניעה זו בכהן גדול, א"כ הכניסה בכהן הדיוט שלא בשעת עבודה שתהא בלאו מנין.

טענתו של הרמב"ן היא שאין שום מקור לדין מלקות בכניסה ללא עבודה. אילו הפסוק האוסר שתיית יין היה אוסר זאת, העונש היה מיתה כמפורש בפסוק. לשון אחר: עונשים קיימים רק למקרים המופיעים במפורש בפסוק (לדוגמה: יין ושכר לדעת רבי יהודה). בהלכות ביאת המקדש פסק הרמב"ם (א, טו):

יראה לי שכל כהן הכשר לעבודה אם נכנס מן המזבח ולפנים והוא שתוי יין או שכור משאר המשכרין או פרוע ראש או קרוע בגדים כדרך שקורעין על המתים **אע"פ שלא עבד עבודה הרי זה לוקה**, הואיל והוא ראוי לעבודה ונכנס בשעת העבודה מנוול ככה והרי הוא מוזהר שלא יכנס לוקה.

דהיינו, שחיוב מלקות לנכנס ולא עבד הוא מסברתו של הרמב"ם³⁷, אבל גם על כך הגיב הרמב"ן באופן דומה (עמ' רפט):

וראיתי בחבורו הגדול שהיא סברא עלתה בדעתו של הרב, כתב: 'יראה לי שכל כהן הכשר לעבודה אם נכנס מן המזבח ולפנים והוא שתוי יין או שאר המשכרים או פרוע ראש או קרוע בגדים כדרך שקורעים על המתים, אע"פ שלא עבד עבודה הרי זה לוקה הואיל והוא ראוי לעבודה ונכנס בשעת עבודה מנוול ככה, והרי זה מוזהר שלא יכנס', **וגם שם לא פירש אזהרה זו מהיכן**.

³⁷ ראה רמב"ם, איגרות עמ' תמב-תמג – איגרת לרבי פנחס הדיין: "וזה שאמרת שתמצא בחבור דברים הנסתרים, מפני שהם בלא ראייה, ואין דעתך צלולה – לא היה לך לומר כן אלא אלו היו בחבור דברים שהוצאתי אותן מפלפולי ומדעתי, וכתבתי אותן סתם, ולא הבאתי עליהן ראייה, וזה לא עשיתי אותו מעולם... ודבר שהוא מפלפולי אומר בפרוש: 'יראה לי שהדבר כך וכך', או אני אומר: 'מכאן אתה למד שהדבר כך וכך'". אמנם בספר המצוות ציטט הרמב"ם מן הספרא שמיני פרשה א, ד, וראה רמב"ן ספר המצוות שביאר את הבנתו של הרמב"ם, והוסיף "ומן הדומה בעיני שכל זה טעות" (עמ' רפט), וראה ביאורו שם באריכות (וכבר השיג הראב"ד על פסק הרמב"ם מהספרא שם). בכל אופן מעניינת הערתו של הכסף משנה שם: "ולפי שראה רבינו דהאי בשעת עבודה דקתני בסיפרא אפשר לפרשו כדפריש הרמב"ן כתב דין זה בדרך יראה לי ולא כתבו סתם".

נעיין בדברי הרלב"ג. לעניין זה התייחס הרלב"ג בפרשת שמיני בחלק התועלות, וכך כתב³⁸:

ויתבאר מהשורשים הכוללים ששתי יין או קרוע בגדים או פרוע ראש,
שראוין לעבודה, **מוזהרין מלהכנס מן המזבח ולפנים; ואף על פי שאינם
במיתה, אם לא עבדו; ואחד כניסה ואחד יציאה.** כבר נתבאר זה בספרא.

הרלב"ג מבאר דין זה על פי "המקום התשיעי". כבר הזכרנו את טעם האזהרה לעבוד

בשכרות, כעת נבאר את טעם האזהרה לעבוד קרוע בגדים ופרוע ראש³⁹. כתב הרלב"ג⁴⁰:

והנה נמנעה לכהנים הפריעה והפרימה לכבוד ה' יתעלה, שלא יכנסו מנוולים
בעבודתו, אבל יכנסו בבגדי כהונה יהיו להם לכבוד ולתפארת.

בפרשת תצוה מצווה משה (שמות כח, ב):

וְעָשִׂיתָ בְּגָדֵי קֹדֶשׁ לְאַהֲרֹן אֶחֱיֶיךָ לְכָבוֹד וּלְתִפְאֵרֶת.

הכניסה לעבודת ה' בראש פרוע ובבגדים פרומים הוא הפך כוונת התורה שיהיו בגדי

הקודש "לְכָבוֹד וּלְתִפְאֵרֶת"⁴¹. אולם מה טעם וחשיבות יש לכבוד זה ולתפארת זו? כתב

הרלב"ג בפרשת שמיני בחלק התועלות (התועלת השלישי והרביעי – עמ' 321):

התועלת השלישי והרביעי הוא במצוות, והוא האזהרה לכהנים מלשמש פרועי
ראש וקרועי בגדים. כי כמו שהקפידה התורה שיהיו להם בגדים לכבוד
ולתפארת, לכבוד ה' יתעלה, ובזולתם לא ישמשו, כן הקפידה התורה שלא יהיו
פרועי ראש וקרועי בגדים, **כדי שלא יבזום ישראל בלבם ויהיה זה סיבה אל
שיבזו מפני זה זאת העבודה הנכבדת.** הלא תראה כי ישראל בתעותם
בדעותיהם, אשר מפני הטעות ההוא נסתבכו בעבודה זרה, אמרו כי 'שלחן ה'
מג'אל הוא וניבו נבזה אכלוי' (מלאכי א, יב).

להופעתם החיצונית של כהני ה' ישנה השפעה גדולה על עם ישראל. הופעה מרושלת עלולה

לגרום ש"יבזום ישראל בליבם, ויהיה זה סיבה אל שיבזו מפני זאת העבודה הנכבדת".

לעומת זאת הופעה מכובדת תגרום לכבוד ה' בעיני העם.

³⁸ התועלת השלישי והרביעי – עמ' 322.

³⁹ על פי מאמרי: כהן, בקרובי אקדש.

⁴⁰ פרשת שמיני י, ו – עמ' 250.

⁴¹ ראה בדברי הרלב"ג בפרשת תצוה שם (עמ' 308), ובתועלת השני (עמ' 356), ובשורש השלישי (עמ' 359).

טעם זה לאיסור, וכן הטעם לאיסור עבודה בשכרות, שייך בעיקר ביחס לכהן שעובד במקדש באופנים מגונים אלו, אך קיימת גם השפעה שלילית על עם ישראל בהיות כהניו נכנסים למקדש, ואפילו לא עובדים, שכורים קרועי בגדים ופרועי ראש. לכן חיוב מיתה אמנם אין כאן אבל אזהרה יש כאן על פי "המקום התשיעי".

ו. אכל טבל שניטלה תרומתו ולא מעשרו

כל אוכל המיועד לאדם וגידוליו מן הארץ ואינו הפקר, חייב בתרומות ובמעשרות מן התורה⁴². אוכל שחייבים להפריש ממנו תרומות ומעשרות וטרם הפרישם נקרא טבל ואסור לאוכלו. האוכל כזית לפני הפרשת תרומה חייב מיתה בידי שמיים. הפסוק שמהווה מקור לדין מיתה באוכל טבל שלא ניטלה תרומתו הוא הפסוק בפרשת אמור (ויקרא כב, טו):

וְלֹא יִחְלְלוּ אֶת קִדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת אֲשֶׁר יָרִימוּ לָהֶּ.

כך מובא בגמרא (סנהדרין פג, א):

ואלו שבמיתה: האוכל את הטבל... האוכל את הטבל מנלן? דאמר שמואל משום רבי אליעזר: מניין לאוכל את הטבל שהוא במיתה – דכתיב ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה' – בעתידים לתרום הכתוב מדבר, ויליף חילול חילול מתרומה. מה להלן במיתה – אף כאן במיתה.

הפסוק "וְלֹא יִחְלְלוּ אֶת קִדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל..." "אינו עוסק בתרומה שהורמה כבר אלא "בעתידים לתרום הכתוב מדבר"⁴³. דין מיתה במקרה זה נלמד מגזירה שווה "חילול

⁴² כך היא דעת הרמב"ם, ראה הלכות תרומות ב, א. אמנם יש שסוברים שרק דגן תירוש ויצהר חייבים מן התורה, ראה למשל רש"י ברכות לו, א ד"ה "גבי מעשר"; ראב"ד הלכות מעשר א, ט; ועוד. ראה כסף משנה ולחם משנה הלכות תרומות שם.

⁴³ השווה רמב"ן על הפסוק: "טעם הכתוב כי "בני ישראל" נמשך למעלה, ולא יחללו בני ישראל את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה', והוא אזהרה שנית בזר שלא יאכל קדש, בעבור שירצה להזכיר בו העונש ואמר והשיאו את עצמם וגו' כאשר יאכלו את קדשיהם. ורבותינו דרשו מפני יתורו באוכל טבל, אמרו (סנהדרין פג א) מנין לאוכל טבל שהוא במיתה, שנאמר ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה', בעתידין לתרום הכתוב מדבר, ויליף חלול חלול מתרומה. אבל בת"כ (פרק ו ח-ג) מצאתי, ולא יחללו, להביא את הסך ואת השותה. את קדשי בני ישראל, על קדשי בני ישראל חייבין קרן וחומש, ואין חייבין על

חילול", דהיינו שלגבי כהן טמא שאכל תרומה טהורה נזכר חילול ודין מיתה בפסוק "וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלֵיו חֹטֵא וּמִתּוֹ בּוֹ כִּי יִחַלְלֵהוּ אֲנִי ה' מְקַדְּשִׁים" (ויקרא כב, ט)⁴⁴, ולכן גם החילול הנזכר לגבי אוכל טבל כוונתו שהעונש על האכילה הוא מיתה בידי שמים⁴⁵.

הרלב"ג, כדרכו, אינו נזקק לגזירה שווה, וכתב (עמ' 324):

את אשר ירימו לה' – הנה התבאר מזה שאף על פי שלא הרימו התרומה עדיין, אם אכלו מן הטבל הראוי להרים ממנו תרומה – יתחייבו מיתה, לפי שהם חיללו מה שבו מהתרומה.

קדשי גוים קרן וחומש. יכול יהו חייבין על התרומה שבטבל, תלמוד לומר את אשר ירימו לה', על המורם הם חייבים ואין חייבין על התרומה שבטבל. והשיאו אותם עון אשמה, מלמד שאף על הטבל חייבין מיתה. וזה אינו כדרך הגמרא. אלא שאני אומר, רבוי הסך והשותה אסמכתא, כי שתייה בכלל אכילה וסיכה מדרבנן, כך מפורש בירושלמי (מעשר שני פ"ב ה"א). ומפני שאמר בטבל ולא יחללו את קדשי בני ישראל, בעבור שהם עתידין להרים ממנו לה', דרשו מזה שהמורם הוא הנקרא קדש לא הטבל, וא"כ איננו בכלל "כי יאכל קדש בשגגה" שיתחייב בחומש. ולכך חזר ושנה "והשיאו אותם עון אשמה", מלמד שאף על הטבל חייבין מיתה, כי התרומה שבטבל היא שהוזכרה כאן. והכלל, כי הכתוב הזה בטבל, והזהיר וענש תחילה על הקדש המורם, וחזר והזהיר על שירימו בעתיד, כפי מדרש רבותינו".

⁴⁴ ראה סנהדרין פג, א: "ואלו שבמיתה: ... וכהן טמא שאכל תרומה טהורה... וכהן טמא שאכל תרומה טהורה מנלן? דאמר שמואל: מניין לכהן טמא שאכל תרומה טהורה שהוא במיתה בידי שמים – דכתיב ושמרו את משמרתתי ולא ישאו עליו חטא וגו'". רמב"ם הלכות תרומות ז, א. בביאורו לפסוק זה כתב הרלב"ג (עמ' 319): "ושמרו את משמרתתי ולא ישאו עליו חטא ומתו בו כי יחללו – רוצה לומר שישמרו משמרת התרומה, ויזהרו מאכילתה בטומאה. וביאר שאם יאכלוה בטומאה יתחייבו מיתה בידי שמים, לפי שכבר חיללוה והורידוה מקדושתה".

⁴⁵ ביארנו שהלימוד "חילול חילול" הוא מהפסוק "ומתו בו כִּי יִחַלְלֵהוּ" בעקבות רש"י בסנהדרין שם ד"ה "מתרומה". אמנם, ראה רמב"ם ספר המצוות לא תעשה קנג (עמ' קלג-קלד): "מצוה קנג שהזהירונו מאכול טבל והוא הדבר שלא נטלה ממנו תרומה ומעשרות. והוא אמרו ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה'. והעובר על לאו זה ר"ל שאכל טבל חייב מיתה בידי שמים והרמז על זה מאמרו הנה ולא יחללו ואמר בתרומה ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו וילף חלול חלול מתרומה שהיא עון מיתה כמו שבארנו". כלומר שלדעת הרמב"ם הגזירה שווה "חילול חילול" שהגמרא למדה היא מהפסוק בבמדבר יח, לב: "וְלֹא תִשְׂאוּ עָלֵיו חֹטֵא בְּהַרְימְכֶם אֶת חֲלָבוֹ מִמֶּנּוּ וְאֶת קִדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תִחַלְלוּ וְלֹא תִמּוּתוּ", פסוק העוסק אף הוא בתרומה.

אין צורך לגזירה שווה כדי ללמוד אכילת טבל מחילול התרומה כיון שאכילת טבל היא בעצמה חילול התרומה "לפי שהם חיללו מה שבו מהתרומה". ודינו של מחלל תרומה הוא מיתה כמבואר בפסוק הבא⁴⁶:

וְהִשְׂיֵאוּ אוֹתָם עֹון אֲשֶׁמָה בְּאֹכְלֵם אֶת קִדְשֵׁיהֶם כִּי אֲנִי ה' מְקַדְּשָׁם.

וביאר הרלב"ג (עמ' 324-325):

והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם – הרצון ב'עון' – עונש,

וב'אשמה' – שממה, כטעם 'תאשם ש'מרון' (הושע יד, א), שהוא מענין

שממה⁴⁷. ורוצה לומר שכבר ישיאו על עצמם⁴⁸ עונש של שממה באוכלם את

קודשיהם, כי כבר יחללום, כמו שקדם, ויהיה העונש עליהם מיתה.

הזרים, שיאכלו קודשים ועל ידי זה יחללום, ישיאו על עצמם עונש מיתה⁴⁹.

עד כאן בענין טבל שלא ניטלה תרומתו, אמנם עיקר ענינו הוא בטבל שניטלה תרומתו אבל

לא מעשרו. בענין זה כתב הרלב"ג בהמשך דבריו לפסוק טו (עמ' 324):

ולפי שהתורה לקחה החמור שבזה הסוג וחייבה בו מיתה, והוא הטבל

שתרומתו בתוכו, הנה יתבאר מהשורשים הכוללים שהטבל שניטלה תרומתו

ולא מעשרו הוא באזהרה, לא במיתה.

⁴⁶ וכן בפסוק ט בענין כהנים טמאים האוכלים תרומה ובכך מחללים אותה, כדלעיל.

⁴⁷ עוון = עונש; ראה פרשת בראשית חלק ט, ביאור המלות ד, יג (עמ' 120) והערה 20 שם. אשמה = שממה; ראה ראב"ע ורד"ק להושע שם; וראה רמב"ן לויקרא ה, טו; וכעין זה בביאור הרלב"ג למשלי ל, י.

⁴⁸ "אותם" = על עצמם; ראה ספרי במדבר פסקא לב, ורש"י על הפסוק.

⁴⁹ השווה לרש"י ולרמב"ן. וראה רמב"ם הלכות מאכלות אסורות י, יט: "הטבל כיצד, כל אוכל שהוא חייב להפריש ממנו תרומה ומעשרות קודם שיפריש ממנו נקרא טבל ואסור לאכול ממנו שני ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה', כלומר לא ינהגו בהן מנהג חולין ועדיין קדשים שעתידין להתרם לא הורמו. האוכל כזית מן הטבל קודם שיפריש ממנו תרומה גדולה ותרומת מעשר חייב מיתה בידי שמים שני ולא יחללו את קדשי בני ישראל וגוי והשיאו אותם עון אשמה".

כיון שהתורה כתבה דין מיתה בידי שמיים לטבל שלא ניטלה תרומתו (שהיא חמורה ממעשר), ניתן ללמוד שטבל שניטלה תרומתו אך לא מעשרו אינו במיתה; ועל פי "המקום התשיעי" נלמד שהוא באזהרה⁵⁰.

⁵⁰ ראה מכות טז, ב: "אמר רב: אכל טבל של מעשר עני – לוקה. כמאן? כי האי תנא; דתניא, אמר ר' יוסי: יכול לא יהא חייב אלא על הטבל שלא הורם ממנו כל עיקר; הורם ממנו תרומה גדולה ולא הורם ממנו מעשר ראשון, מעשר ראשון ולא מעשר שני ואפי' מעשר עני מנין? ת"ל: לא תוכל לאכול בשעריך וגו', ולהלן הוא אומר: ואכלו בשעריך ושבעו, מה להלן מעשר עני אף כאן מעשר עני, ואמר רחמנא: לא תוכל". וראה ריטב"א שם: "ולהלן הוא אומר ואכלו בשעריך. פירוש ומופנה לגז"ש, ופירש רש"י ז"ל דדרשינן האי קרא לא תוכל לאכול טבל בעוד שיש בו מעשר עני שנאמר בו בשעריך, פירוש לפירושו דכל גז"ש הוא ליתן את האמור של זה בזה והוא כאילו כתיב כאן תרי בשעריך, חד לחייב מלקות על האוכל בגבולין מעשר שני בלא פדיון כדלקמן וחד להביא טבל של מעשר עני". וראה רמב"ם הלכות מאכלות אסורות י, כ-כא: "אבל האוכל מדבר שניטלה ממנו תרומה גדולה ותרומת מעשר ועדיין לא הפריש ממנו מעשרות ואפילו לא נשאר בו אלא מעשר עני הרי זה לוקה משום אוכל טבל ואין בו מיתה שאין עון מיתה אלא בתרומה גדולה ותרומת מעשר. אזהרה לאוכל טבל שלא הורמו ממנו מעשרות בכלל שני לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וגו'...". וראה השגת הראב"ד: "ואפילו לא נשאר בו אלא מעשר עני וכו' עד ואין בו מיתה. א"א סברא היא זו והיא יפה בעיני משום דכתיב בהנך קראי קדש". וראה כסף משנה ולחם משנה ועוד. והרלב"ג כאמור הטעים דין זה על פי דרכו.

פרק יא – "שורשים כוללים" שאינם חלק מה"מקומות"

עד כה עסקנו בעקרונות הפרשניים שהציג הרלב"ג בפתיחה לביאור התורה, ובאופן השימוש בהם בביאור עצמו. ראינו גם כן, שבהתאם להודעתו בפתיחה לביאור התורה (עמ' 13), הרלב"ג אינו מגדיר בפירוש את ה"מקום" המסוים שבו הוא משתמש בביאורו, ולכל היותר מציין באופן כללי שביאורו הוא על פי "השורשים הכוללים" או כעין זה. פעמים רבות, כפי שראינו, אף אין הרלב"ג מציין כלל שביאורו הוא על פי העקרונות שהציג בפתיחה, והלומד צריך להסיק זאת בעצמו.

אמנם, זיהוי הקוד שזיהינו – הביטוי "השורשים הכוללים" – עלול לגרום למחשבה שגויה. ראשית, עלול אדם לחשוב, שקוד זה יופיע בכל המקרים שבהם השתמש הרלב"ג ב"מקומות" בביאורו התורה. השתדלנו לבטל מחשבה שגויה זו על ידי הדגמת מקרים רבים שבהם תשומת הלב לקשר הברור בין הביאור לבין ה"מקומות" שבפתיחה, מלמדת על הזיקה שביניהם.

אולם, קיימת גם מחשבה שגויה נוספת שיש לבטלה. עלול אדם לחשוב, שאמנם אין הקוד "השורשים הכוללים", מופיע, כאמור, בכל הפעמים שבהם נזקק להם הרלב"ג, אך לכל הפחות שימוש בקוד זה יוצר תמיד זיקה ברורה בין הביאור ל"מקומות" שבפתיחה. דא עקא שגם מחשבה זו שגויה היא. הרלב"ג עשוי להשתמש בביטוי "השורשים הכוללים" גם במקרים שבהם אין כל זיקה בין העיקרון אותו הוא מציג לבין אחד מן ה"מקומות" בפתיחה, ואף אין הכוונה לדרך פרשנית כלל, אלא לעיקרון הלכתי כללי. בפרק הנוכחי נדגים ענין זה.

א. אין מביאין קדשים לבית הפסול

כתב הרלב"ג בפרשת בא, ביחס לפסוק העוסק בקרבן הפסח – "וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהֵיֶת מִשָּׁה וְלָקַח הוּא וְשָׁכְנוּ הַקָּרֵב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסֵת נִפְשֵׁת אִישׁ לְפִי אֶכְלוּ תִּכְסּוּ עַל הַשָּׂה"¹:
ואם ימעט הבית מהיות מִשָּׁה – מגיד לך הכתוב שאין ראוי לשחוט את הפסח על הנמנין בו אם לא היו ראויים לאוכלו כולו, כדי שלא יביאו קדשים לפסול.

¹ פרשת בא, חלק ב, בביאור יב, ד – עמ' 127.

וזה, שאי אפשר שיאכלו ממנו אלא הנמנין בו, כמו שיתבאר, ואם לא יוכלו

לאוכלו – ישאר ממנו וישרף, כמו שיתבאר במה שיבוא.

הצגת האפשרות "וְאִם יִמְעַט הַבֵּית מִהֵלֶת מִשֶּׁה" מלמדת, שיש לאמוד בטרם שחיטת הפסח את יכולות האכילה של בני החבורה הנמנית על הפסח. לאור העובדה, שאין אפשרות לאכול מן הפסח למי שלא נמנה עליו בטרם שחיטה², ולאור העובדה, שהנותר מן הפסח נשרף באש³, ניתן ללמוד שהצורך באומדן בטרם שחיטה הוא כדי לא להגיע לידי נותר; לשון אחר: לא לגרום לקדשים להפסל ולהשרף.

עיקרון זה שאין מביאין קדשים לבית הפסול מופיע בכמה מקומות בתלמוד⁴, והוא עיקרון הלכתי ולא פרשני. למרות זאת, כתב הרלב"ג בביאורו לתורה בחלק התועלות שם⁵:

השורש התשיעי הוא שאין ראוי להביא קדשים לפסול, שנאמר 'ואם ימעט

הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו' (שמות יב, ד). **וזה שורש כולל לשאר**

הקדשים⁶... וכבר נשתמשו רבותינו ז"ל בזה השורש במקומות רבים מהתלמוד.

נמצינו למדים, שהרלב"ג עשוי להשתמש בביטוי "שורש כולל" גם ביחס לעיקרון הלכתי שאין לו קשר לדרכי הפרשנות.

ב. במועדו – ואפילו בשבת

כתב הרלב"ג בפרשת בהעלתך ביחס לפסוק "וַיִּעַשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ" (במדבר ט, ב):

למדנו מזה שהפסח דוחה את השבת.

² ראה משנה זבחים ה, ח (דף נו, ב): "הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות, ואינו נאכל אלא למנויו, ואינו נאכל אלא צלי". וראה גם שם כג, א; פסחים סא, א; עח, ב. מכילתא דר"י פרשה ג (עמ' 12); מכילתא דרשב"י (עמ' 10). רמב"ם הלכות קרבן פסח ב, א: "אין שוחטין את הפסח אלא למנויו, שני תכסו על השנה מלמד שהן מתמנין עליו כשהוא חי, ואלו המתמנין על הפסח הן הנקראין בני חבורה".

³ שמות יב, י: "וְלֹא תֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בִּקֹּר וְהִנְתֵּר מִמֶּנּוּ עַד בִּקֹּר בְּאֵשׁ תִּשְׂרְפוּ". ראה רמב"ם ספר המצוות לא תעשה קיז, הלכות קרבן פסח י, יא. ספר החינוך מצוה יד.

⁴ ראה פסחים יג, ב; צח, ב; ביצה יט, ב; זבחים עה, ב; מנחות קה, ב; בכורות ס, ב; נדה ע, ב. וראה אנציקלופדיה תלמודית ערך "אין מביאין קדשים לבית הפסול", כרך א', עמ' תרמג ואילך.

⁵ פרשת בא, חלק ב, התועלת השלישי השורש התשיעי – עמ' 185.

⁶ בדרך הלימוד לשאר קדשים עסקנו לעיל פרק ב – "המקום הראשון", סעיף ו.

דברי הרלב"ג מבוססים למשל על הברייתא (פסחים סו, א)⁷:

נאמר במועדו בתמיד ונאמר במועדו בפסח, מה במועדו האמור בתמיד – דוחה

את השבת אף במועדו האמור בפסח – דוחה את השבת.

וכך סיכם את הענין הרמב"ם (הלכות קרבן פסח א, יח):

שחיטת הפסח וזריקת דמו ומיחוי קרביו והקטר חלביו דוחין את השבת, שאי

אפשר לעשותן קודם השבת, **שהרי קבוע לו זמן שני במועדו**, אבל הרכבתו

והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו בכלי אינן דוחין את השבת, שהרי אפשר

לעשותן קודם השבת...

מהמילה "בְּמוֹעֲדוֹ" הקובעת זמן לעשיית הפסח אנו למדים שעשייתו דוחה את השבת.

אמנם ההלכה היא כרבי עקיבא בכלל שקבע (משנה פסחים ו, ב – דף סו, א)⁸: "כלל אמר

רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר לה לעשות מערב שבת – אינה דוחה את השבת. שחיטה

שאי אפשר לה לעשות מערב שבת – דוחה את השבת". לכן, כל הפעולות בעשיית הפסח

שאי אפשר לעשותן קודם השבת דוחות את השבת, וכל הפעולות שאפשר לעשותן קודם

השבת אינן דוחות את השבת.

כעת נעיין בדברי הרלב"ג בפרשת בא בחלק התועלות⁹:

השורש העשירי הוא ששחיטת הפסח, והנלוה לזה ממה שהוא עצמי לו, שאין

יכול לעשותו קודם ארבעה עשר – הוא דוחה שבת אם חל ארבעה עשר בשבת,

לפי שכבר חייבה התורה שיהיה נעשה במועדו. **וזה שורש כולל לכל מה שקבוע**

לו זמן מן התורה. כבר נתבאר זה בשביעי מפסחים (עז, א) ומהעשירי מעירובין

(קג, א).

ברור שאין מדובר כאן על עיקרון פרשני אלא על עיקרון הלכתי, ובכל זאת נקט הרלב"ג

את הקוד "שורש כולל".

⁷ מתוקן על פי כ"י מינכן 6 וכ"י נוספים. וראה בכל הענין שם סה, ב – סו, א; שם עז, א; מכילתא דר"י בא מסכתא דפסחא פרשה ה (עמ' 17). וראה ספרי בהעלתך פסקא סה (עמ' 61, ובהערת רח"ש הורביץ שם).

⁸ מתוקן על פי כ"י קאופמן.

⁹ פרשת בא, חלק ב, התועלת השלישי השורש העשירי – עמ' 185.

על קוד זה חזר הרלב"ג גם בענין קצירת העומר שקבוע לה זמן ולכן היא דוחה את השבת;
כך כתב בפרשת כי תשא¹⁰:

... וכבר אפשר שנלמד זה הענין ממקום אחר¹¹; וזה, שהוא מבואר **שכל מצוה שיש בה עת מוגבל היא דוחה שבת**; וכבר יתבאר שיש זמן מוגבל מן התורה לקצירת העומר, והוא ליל ששה עשר בניסן; וזה, שכבר צוותנו התורה למנות אחר יום ראשון של פסח שבעה שבועות, אמר בפרשת אמור אל הכהנים: 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה וגו'' (ויקרא כג, טו), ושם אמר: 'מִהַחֵל חֲרַמְשׁ בַּקֶּמָה תַחַל לַסֹּפֵר שִׁבְעָה שָׁבָעוֹת' (דברים טז, ט), והנה החל חרמש בקמה היא קצירת העומר, כי היא ראשית לכל הנקצרים, שנאמר: 'והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן' (ויקרא כג, י); ולמדנו מזה כי זמן קצירת העומר הוא בעת התחלת ספירת השבעה שבועות, שהוא מוגבל, ולזה תדחה קצירת העומר שבת.

הרלב"ג חוזר על הכלל "שכל מצוה שיש בה עת מוגבל היא דוחה שבת", ומאריך להוכיח שקצירת העומר (ולא רק הקרבתו) יש לה זמן מוגבל, והוא ליל ששה עשר בניסן. זמן תחילת ספירת העומר וזמן תחילת הקציר הם שוים ("מִהַחֵל חֲרַמְשׁ בַּקֶּמָה תַחַל לַסֹּפֵר"); וכיון שתחילת הקציר הוא בקצירת העומר ("עֹמֵר רֵאשִׁית קִצִּירְכֶם"), וספירת העומר היא "אחר יום ראשון של פסח" ("מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת"), נמצא שזמן קצירת העומר הוא בליל ששה עשר בניסן.

אמנם, כאן לא משתמש הרלב"ג בקוד "שורש כולל", אבל בחלק התועלות בפרשת כי תשא הוא משתמש בקוד זה; וכה דבריו¹²:

¹⁰ פרשת כי תשא, חלק ו, בביאור לד, כא – עמ' 430.

¹¹ קודם לכן כתב הרלב"ג את שיטת רבי ישמעאל במשנה שביעית א, ד ומקבילות ביחס לפסוק "בְּקִצִּיר תִּשְׁבֹּת" (שמות לד, כא) – "מה חרישה רשות אף קצירה רשות, יצא קציר העומר". יש לציין שבמהדורה קמא ביאר הרלב"ג פסוק זה כמתייחס לשבת, כשיטת רבי ישמעאל, אולם במהדורה בתרא כשהוסיף את התועלת העשרים וארבעה ביאר פסוק זה כמתייחס לשמיטה, כשיטת רבי עקיבא (וכך גם כתב הרמב"ם בספר המצוות עשה קלה ובהלכות שמיטה ויובל א, א); ראה סוף פרשת כי תשא, עמ' 444 הערה 76.

¹² פרשת כי תשא, תועלות חלק ו, התועלת העשרים וארבעה – עמ' 444.

והנה ביארו מזה רבותינו שקצירת העומר דוחה שבת, כמו שזכרנו, **אלא שכבר יתבאר זה מהשורשים הכוללים**, מפני שקבוע לה זמן, ומה שזה דרכו דוחה את לא תעשה.

כאמור, קביעת הזמן כמשמעותית לעניין דחיית השבת אינה עיקרון פרשני אלא עיקרון הלכתי, ובכל זאת כינה זאת הרלב"ג כ"שורש כולל". במקומות אחדים משתמש הרלב"ג בעיקרון זה על דרך השלילה, דהיינו כיון שלא נקבע זמן מוגדר ממילא שבת אינה נדחית; נצטט בקצרה כמה מהם: שריפת הנותר מבשר הפסח¹³:

והנה שריפת הנותר הזה אינה דוחה יום טוב או שבת, **כי התורה לא קבעה זמן לשריפתו**; כבר נתבאר זה בשביעי מפסחים (פג, א)¹⁴. שלמי חגיגה¹⁵:

והנה יתבאר במה שיבוא שזאת החגיגה יש לה תשלומין כל שבעה; כבר נתבאר זה בראשון מחגיגה (ט, א) ובראשון ממגילה (ה, א). ולזה הוא מבואר שאינה דוחה שבת; כבר נתבאר זה בשני מחגיגה (יז, א)¹⁶. בנין בית המקדש¹⁷:

השורש השביעי הוא שאין בנין בית המקדש דוחה שבת ולא יום טוב. והיה זה כן, **כי התורה לא הגבילה זמן בבנינו**. כבר נתבאר זה השורש בשני משבועות (טו, ב)¹⁸.

¹³ פרשת בא חלק ב, התועלת השמיני – עמ' 197.

¹⁴ במשנה: "העצמות והגידין והנותר ישרפו בששה עשר. חל ששה עשר להיות בשבת – ישרפו בשבעה עשר, לפי שאין דוחין לא את השבת ולא את יום טוב". ואמנם בגמרא פג, ב, חיפשו מקורות מן הפסוקים לדין זה, אולם ראה במכילתא דר"י מסכתא דפסחא סוף פרשה ו (עמ' 22), את דעות ר' ישמעאל ור' יונתן, שאין צורך בלימוד מיוחד לדין זה. וראה שבת כד, ב. רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין יט, ה. וראה פרשת צו התועלת החמשה עשר (עמ' 238): "והוא מבואר שאין שריפת הקודשים דוחה לא שבת ולא יום טוב, **כי לא הגבילה התורה לזה זמן מוגבל**". וראה הערה 244 שם.

¹⁵ פרשת בא, חלק ב, התועלת העשירי – עמ' 198.

¹⁶ מן העובדה שיש לחגיגה תשלומין כל שבעה נובע שאין זמנה קבוע בהכרח ליום טוב הראשון דוקא, ולכן לא תדחה שבת.

¹⁷ פרשת תרומה, התועלת הראשון השורש השביעי – עמ' 286.

¹⁸ השווה לרש"י שם ד"ה "אין". רמב"ם הלכות בית הבחירה א, יב. וראה פרשת כי תשא חלק ד בביאור לא, יג – עמ' 389: "... לא קבעה התורה מועד בעשיית המקדש כמו שקבעה מועד בעשיית התמידין והמוספין ומה שידמה להם, ולזה לא תדחה עשיית המקדש לא שבת ולא יום טוב". וראה שם הערה 31.

אפיית לחם הפנים¹⁹ :

ולפי שלא הגבילה התורה זמן לאפייתו, ידענו שאין אפייתו דוחה שבת ולא

יום טוב²⁰.

מיתות בית דין²¹ :

ולפי שאמר 'בכל מִשְׁבְּתֵיכֶם'²², והיה מבואר שכבר נכללו בזה מושבות הדיינים הדנין דיני נפשות, הנה תהיה מזה המקום אזהרה לדיינים שלא יעשו משפטי נפשות ביום השבת, כי השריפה היא אחת ממיתות בית דין, וכבר הוזהרו מעשותה בשבת, והוא הדין לשאר מיתות בית דין²³; **והיה זה כן לפי שאין קבוע להם זמן.**

ג. התראה

ביחס לפסוק שנאמר במעמד הר סיני "וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי ה' לְךָ כֹּד וְעֲלִיתָ אֶתָּה וְאַהֲרֹן עִמָּךְ וְהַכֹּהֲנִים וְהָעָם אֶל יְהִרְסוּ לְעֵלֶת אֶל ה' פֶּן יִפְרָץ בָּם" (שמות יט, כד), כתב הרלב"ג²⁴ :
התועלת העשירי בדיני המצוות התוריות, והוא מה שלמדנו מזה המקום שהטלת העונשים התוריים לא תהיה אלא בהתראה כשעשה מעשה, ואף על פי שהיה העובר על דברי התורה יודע אזהרות התורה והעונשים שיגיעו לעוברים עליהם. הלא תראה כי אף על פי שהיו ישראל יודעים האזהרה מהנגיעה בהר, והעונש שיוטל עליה, ציוה ה' יתעלה להזכירם זה בשעת מעשה. וראוי היה

¹⁹ פרשת תרומה, התועלת השלישי – עמ' 289.

²⁰ ראה משנה מנחות יא, ב ואילך (דף צה, ב; צו, א; ק, ב); ושם (מתוקן על פי כ"י קאופמן): "כלל אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר לה לעשות מערב שבת – אינה דוחה את השבת; ושאי אפשר לה לעשות מערב שבת – דוחה את השבת". ובפרשת אמור כתב הרלב"ג (בביאור כד, ה – עמ' 372): "והנה לא היתה נאפית בשבת, כי התורה לא חייבה שיהיה נעשה בשבת כי אם עריכת המערכות, שנאמר: 'ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני ה' תמיד' (שם כד, ח)". רמב"ם הלכות תמידין ומוספין ה, י.

²¹ פרשת ויקהל בביאור לה, א-ג – עמ' 446-447.

²² שמות לה, ג: "לֹא תִבְעְרוּ אֶשׁ בְּכָל מִשְׁבְּתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת".

²³ מכילתא דר"י (עמ' 347); סנהדרין לה, ב; בימות ו, ב. וראה שם התועלת הראשון (עמ' 468).

²⁴ פרשת יתרו, חלק ב, התועלת העשירי – עמ' 322-323.

להיות כן; וזה כי אולי שכח העובר זאת האזהרה, או העונש שיוטל עליה, או לא ידע. זהו שורש כולל בהטלת העונשים הנזכרים בתורה; כבר נתבאר זה בחמישי מסנהדרין (מ, א – מא, א)²⁵.

הצורך בהתראה כתנאי להטלת עונש הוא עיקרון הלכתי ולא עיקרון פרשני, וגם כאן מכנה זאת הרלב"ג "שורש כולל".

בפרשת כי תשא בדיון על חיוב סקילה למחלל שבת מצרף הרלב"ג לצורך בהתראה גם את הצורך בעדים ומכנה זאת "שורשים כוללים"²⁶:

מחלליה מות יומת – כבר נתבאר בענין המקושש שזאת המיתה היא סקילה²⁷, והיא צואה לבית דין. וזה אמנם יהיה כאשר היה זה בעדים והתראה, כמו שהתבאר בשורשים הכוללים²⁸.

ד. פיקוח נפש

בפרשת יתרו במסגרת הדיון על מצוות השבת, כתב הרלב"ג²⁹:

וכבר ידעת מהשורשים הכוללים שהוא מותר לעשות מלאכה בשבת לפיקוח נפש.

²⁵ אמנם נחלקו ר' יוסי בר יהודה ורבנן אם חבר צריך התראה (סנהדרין ח, ב), אך פסק הרמב"ם כרבנן שצריך התראה: "אחד תלמיד חכמים ואחד עם הארץ צריך התראה, שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, שמא שוגג היה" (הלכות סנהדרין והענשין המסורין להן יב, ב). וראה גם הלכות איסורי ביאה א, ג). הרלב"ג לומד את דין ההתראה ממעמד הר סיני, שלא כגמרא בסנהדרין מ, ב – מא, א; אולם במעמד הר סיני מדובר על עונש מיתה, ודין התראה הוא גם למלקות, ולפיכך הוא ממשיך לבאר בשלושה אופנים שכן ראוי גם בעונש המלקות, ראה בהמשך דבריו שם. עוד יש לציין, שבנידון שבמעמד הר סיני אין גדר הלכתי מלא של התראה, כיון שאין ההתראה מתבצעת בשעת העבירה ממש; אמנם מן העובדה שמשה נצרך להתרות שנית, סמוך יותר למעשה, ניתן ללמוד שאין מתחשבים בידע מוקדם, ויש לחשוש לשכחה. אכן כדי להימנע מחשש זה לחלוטין, על ההתראה להיות בשעת מעשה ממש.

²⁶ פרשת כי תשא בביאור לא, יד – עמ' 390.

²⁷ ראה במדבר טו, לב-לו.

²⁸ ראה תוספתא סנהדרין יא, א. רמב"ם הלכות סנהדרין והענשין המסורין להן פרק יב. וראה סוף פרשת שלח התועלת העשירי.

²⁹ פרשת יתרו, חלק ג, בפסקא "וכבר ידעת" – עמ' 348.

וכן כתב גם בחלק התועלות שם³⁰:

השורש הארבעה עשר הוא שדחוייה שבת אצל סכנת נפשות, כאילו תאמר שחולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת, ואף על פי שיש בהם מלאכה³¹, כי כל המצוות נדחות מפני סכנת נפשות זולתי שלוש, והם: עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים³²; כי התורה ניתנה לבריאות הגוף והנפש, לא לנקמה ולהשחתה, וזה מבואר מדבריה כמו שזכרנו³³, ולזה אמר במצוות התוריות: 'אשר יעשה אתם האדם וחי בהם'³⁴... והנה זה השורש כולל לכל המצוות

באופן שזכרנו.

³⁰ התועלת האחד עשר השורש הארבעה עשר – עמ' 382.

³¹ משנה יומא פג, א. רמב"ם הלכות שבת ב, א. ובענין דחיית שבת מפני פיקוח נפש, ראה עוד מה שכתב הרלב"ג בביאורו לשמואל-א, כא, ז; ומה שכתב על כך בשו"ת ציץ אליעזר חלק יב סימן לג.

³² סנהדרין עד, א. רמב"ם הלכות יסודי התורה ה, א-ב.

³³ עיקרון זה מופיע בדברי הרלב"ג במקומות רבים, ראה למשל: פרשת לך לך, חלק ב, התועלת הראשון (עמ' 202): "אין מצוות ה' יתעלה כי אם להיטיב לאדם, לא שימות בסיבתם"; פרשת יתרו, חלק ב, התועלת השני (עמ' 320): "התועלת השני הוא להודיע שאין התורה נימוס מכריח ההולכים בדרכיה לעשות דבר יְכַבֵּד עליהם לפי האמת, אבל הוא הפך זה, רוצה לומר שהיא תשים אותם בני חורין מכמו אלו הפעולות המגוננות והקשות אשר היה מנהג שאר הנימוסים להנהיג בהם ההולכים בדרכיהם... וזה, כי התורה תכוין לבריאות הנפש והגוף... (וראה הפניות נוספות שכתבנו בהערות 41-42 שם). נצטט מקום אחד נוסף: בביאורו לאיסור כתובת קעקע (ויקרא יט, כח), כתב רלב"ג (עמ' 273-274): "וזה היה מנהג הגויים בזמנים הקודמים, לרשום על עצמם רושם העבודה זרה, להורות שהם עבדים לה; והזהירה התורה מעשות זה אפילו לה' יתעלה, שלא לילך בחוקותיהם. עם שהתורה בכללה היא להיטיב לנו, לא להכאיב גופותינו כמו שהיו עושים הסכלים ההם – ולזה אמר: 'כי גם את בנייהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם' (דברים יב, לא); ואולם ה' יתעלה נהג בזאת התורה השלמה מנהג האב עם הבנים, שישתדל להיטיב להם בכל עוז ולשומרם מהפגעים, ולזה אמר במשנה תורה: 'בנים אתם לה' אלהיכם, לא תתגדדו וגו' (דברים יד, א)".

[ראה מאמרי: כהן, השתדלות, עמ' 109-112].

³⁴ ראה רמב"ם הלכות שבת ב, ג: "... ואסור להתממה בחלול שבת לחולה שיש בו סכנה, שנאמר: אשר יעשה אותם האדם וחי בהם – ולא שימות בהם. הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם. ואלו המינים שאומרין שזה חילול שבת ואסור – עליהם הכתוב אומר: וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם". [בענין מקורו של הפסוק הראשון שבדברי הרמב"ם (שהוא גם הפסוק שציטט הרלב"ג), ראה מאמרי: כהן, וחי בהם, עמ' 74 שם הצעתי שהכוונה לאמור שלוש פעמים ביחזקאל פרק כ (יא, יג, כא) בהתאם לפסוק השני שבדברי הרמב"ם שהוא ביחזקאל כ, כה]. וראה מורה הנבוכים מאמר שלישי פרק ל. וראה גם פרשת אחרי מות בביאור יח, ה – עמ' 211: "אשר יעשה אתם האדם וחי בהם – רוצה לומר שמדרך משפטי ה' יתעלה וחוקותיו שיהיו חיי האדם בהם, כי הם מישירים לשלמות הנפש שהוא החיים הנצחיים; עם שכבר יִמְצָא בהם תועלת גם כן באלו החיים הגופיים, כמו שהתבאר בהרבה מהמצוות". וראה הערה 234 שם.

פיקוח נפש דוחה שבת, כלומר מותר לחלל את השבת במקרה ש"החילול" נועד להצלת נפשות. אכן אין הדברים אמורים אך ורק ביחס לשבת, אלא הם אמורים ביחס לכל המצוות; פיקוח נפש דוחה את כל המצוות. יוצאות מן הכלל הן שלוש עבירות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, עבירות אלו אינן נדחות מפני סכנת נפשות.

העיקרון שפיקוח נפש דוחה את כל המצוות נובע ממטרתן של מצוות התורה להועיל לאדם בתחומי בריאות הגוף והנפש, ולא להשחיתו. הסיבה ששלוש עבירות אינן נדחות מפני פיקוח נפש התבארה בדברי הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ה, ז, על פי יומא פב, א וסנהדרין עד, א): "ומניין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלש עבירות אלו, שנאמר 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך', אפילו הוא נוטל את נפשך. והריגת נפש מישראל לרפות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת נוטה לו הוא, שאין מאבדין נפש מפני נפש. ועריות הוקשו לנפשות, שנאמר 'כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה'".

השימוש בקוד "השורשים הכוללים" ביחס לפיקוח נפש מופיע גם במקומות נוספים, ונצטט שני מקומות:

בסוף פרשת מצורע כשסיכם הרלב"ג תועלות הפרשות תזריע ומצורע סיים את "התועלת השלישי" העוסקת בדיני מילה בדברים הבאים (עמ' 127):

והוא מבואר גם כן מהשורשים הכוללים, שאם היתה סכנה לנולד אם ימול, הנה תהיה המילה נדחית מפני סכנת נפשות, שהרי אפשר לקיימה לאחר זמן. כבר נתבאר זה בתשעה עשר משבת³⁵.

בפרשת אמור ביחס לפסוק "וּנְקַדְשִׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" כתב הרלב"ג³⁶:

זאת המצוה לא יתחייבו בה אם לא היו שם מאנשי האמונה מי שיראה זאת הקדושה, שנאמר: 'בתוך בני ישראל'; והוא מבואר שאומרו 'בתוך בני ישראל'

³⁵ משנה שבת יט, ה (דף קלז, א): "קטן החולה אין מוהלין אותו עד שיבריאו". וראה גם בגמרא שם קלד, א; בימות סד, ב; וראה יומא פב, א: "אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים". רמב"ם הלכות מילה א, טז-יח (מה שכתב הרלב"ג "שהרי אפשר לקיימה אחר זמן" הוא ע"פ לשון הרמב"ם שם: "אין מלין אלא וולד שאין בו שום חולי, שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם").

³⁶ ויקרא כב, לב – עמ' 335.

הוא מעיר על הקיבוץ, רוצה לומר על הקהל, וזה מבואר מצד הוראת הלשון; ולזה לא יחוייב להתיר עצמו למיתה על זה אם לא היו שם עשרה מישראל, כי הוא הקיבוץ הראשון. וראוי שתדע שזה הדין יהיה כשתהיה כונת המכריח על זה להעבירו על מצות ה' יתעלה כדי שימרוד בו; ולזה סמך זה למה שאמר: 'ולא תחללו את שם קדשי'; ואולם אם לא פִּיֵן לחלל ה' יתעלה – כבר יֵתֵר לו לעבור על מצות התורה להציל עצמו מהמיתה; אלא אם היתה העבירה ההיא עבודה זרה או גילוי עריות או שפיכות דמים – **כמו שהתבאר מהשורשים הכוללים**³⁷.
נמצא שגם לעיקרון הלכתי זה נתן הרלב"ג את הכינוי "שורש כולל".

ה. עובר ירך אמו

כתב הרלב"ג בפרשת משפטים³⁸:

השורש העשירי הוא שהעובר הוא כמו אבר מאברי האשה, ולזה היה עונש הנוגף את האשה ויצאו ילדיה – ממון. שאם היו חשובין לנפש, היה ראוי שיהיה בהם חיוב מיתה. והיה זה כן, לפי שהעובר הוא ניזון מן הדם ההווה בכבד אמו, כמו הענין בשאר אברי אמו³⁹. כבר נזכר זה השורש בחמישי מקמא (מו, א) ובתשיעי מסנהדרין (פ, ב) ובמקומות רבים מהתלמוד, **והוא מהשרשים הכוללים**⁴⁰.

³⁷ אם נעשה הדבר בפרהסיא, ואם התכוון האנס להעבירו על מצות ה' (ולא להנאת עצמו), יהרג ואל יעבור בכל המצוות. ראה ספרא אמור פרק ט, ד; סנהדרין עד, א-ב. רמב"ם ספר המצוות עשה ט; הלכות יסודי התורה ה, א-ב, וראה גם איגרות הרמב"ם, עמ' מו-מו. ספר החינוך מצוה רסח. אמנם כאשר אין בדבר חילול השם כנ"ל – יעבור ואל יהרג.

³⁸ פרשת משפטים, תועלות חלק ב, התועלת השמיני השורש העשירי – עמ' 163.

³⁹ ראה גם שם בביאור בפסקא "וכבר יתבאר לך עוד" (עמ' 34) שהשתמש בעיקרון "עובר ירך אמו" כדי להוכיח ש"עין תחת עין" הכוונה לממון: "... וכן הענין בולדות, שהם כמו אבר מאברי האשה – וזה יתבאר מההיזון אשר להם במעי אדם מדמיה כמו הענין בשאר אבריה – ולזה ראוי שיהיה הענין כן באלו הנזקין". כשם שמצאנו בנוגף אשה הרה שחייב ממון על הולדות שהם כאבר מגופה (שהרי העובר ניזון מדמה של האם), כך גם בשאר הנזקין העונש הוא ממון.

⁴⁰ "עובר ירך אמו" – ראה חולין נח, א, וש"נ. וראה גם בדברי הרלב"ג שם חלק ג כב, ד בפסקא "וראוי שתדע שאם הזיקה" (עמ' 73), ליד הערה 141. יתכן שזו גם הכוונה במה שכתב שם חלק ב בפסקא "וראוי שתדע כי דמי ולדות הם לבעלי" (עמ' 38), בענין מי שהיתה מעוברת ואין לה בעל שדמי הולדות שלה: "וזה מבואר בנפשו לפי לשון התורה עם מה שהתבאר מהשורשים הכוללים ומהענין בעצמו".

העיקרון שעובר הוא ירך אמו, דהיינו שהוא "כמו אבר מאברי האשה", הוא עיקרון הלכתי, והוא אמור הן לגבי אשה והן לגבי בהמה; כך כתב הרלב"ג⁴¹:

ונתבאר גם כן מהשורשים הכוללים שמה שיצא מן העובר חוץ מהרחם אינו ירך אמו, ולא יותר בשחיטת אמו.

על פי העיקרון ההלכתי שעובר ירך אמו ביאר הרלב"ג את הדין שאין תמורה באיברים ובעוברים; כך כתב בפרשת בחוקותי בענין הפסוק "לא יחליפנו ולא ימיר אתו טוב בקע או קע בטוב ואם המיר ימיר בהמה בהמה והיה הוא ותמוכתו יהיה קדש"⁴²:

ומזה המקום יתבאר שאין דין תמורה באברים, ולא בעופרים, כי הם אברים, כמו שהתבאר מהשורשים הכוללים, והנה האבר אינו בהמה⁴³.

ו. אין אדם מת ומשלם

לעיתים אדם אמור להתחייב מיתה ותשלומין; לדוגמה: אדם שנגף אשה ויצאו ילדיה משלם דמי הולדות. אם גם האשה ניזוקה מצטרפים לדמי הולדות תשלומים נוספים (נזק, שבת, ריפוי, צער ובושת) בהתאם למהות הפגיעה בה ולהשלכותיה. אולם אם האשה מתה כתוצאה מנגיפתה, האם יצטרף עונש המוות על הריגתה לדמי הולדות? בענין זה אנו למדים שאין אדם מת ומשלם, דהיינו שכיון שהתחייב מיתה לא יתחייב גם עונש ממוני. נענין בדברי הרלב"ג⁴⁴:

וכי ינצו אנשים והכו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון באשה, הנה יענש המכה כאשר ישית עליו בעל האשה לתת בדמי הולדות... ואם אסון יהיה באשה, הנה יקרה הורגה, ולא יענש בממון. וזה אמנם יהיה כשנתכוון לאשה,

⁴¹ פרשת משפטים, חלק ו בביאור כב, ל – עמ' 103.

⁴² פרשת בחוקותי בביאור כז, י – עמ' 472.

⁴³ ראה ספרא בחוקותי פרק ט, ח; משנה תמורה א, ג (דף י, א): "אין ממירין אברים בעוברים, ולא עוברים באברים, ולא אברים ועוברים בשלמים, ולא שלמים בהן". רמב"ם הלכות תמורה א, טז: "אין ממירין איברים או עוברים בשלמים ולא שלימים בהן, כיצד? האומר רגלה של בהמה זו או ידה תחת עולה זו, או שאמר עובר בהמה זו תחת עולה זו, אינה תמורה. וכן האומר בהמה זו תחת ידה או רגלה של עולה זו, או שאמר בהמה זו תחת עוברה של חטאת זו, אינה תמורה".

⁴⁴ פרשת משפטים, חלק ב בביאור כא, כב-כג – עמ' 33.

אבל אם נתכוון לחברו והרג את האשה – פטור, כמו שביארנו במה שקדם⁴⁵, ואז לא יִפְטָר מדמי הולדות, כי התורה לא פטרה אותו מדמי הולדות אם הרג את האשה אלא מפני שיתנו נפש תחת נפש, ואין ראוי שיהיה מת ומשלם⁴⁶. וכן מצאנו במכה רעהו באבן או באגרופ שלא נתחייב ממון אלא כשלא ימות המוכה⁴⁷.

הפטור מדמי ולדות הוא אך ורק במקרה "שיתנו נפש תחת נפש"⁴⁸, ולכן אם אין חיוב מיתה חייב בדמי הולדות למרות שהרג את האשה. יוצא מזה שדין התשלומים בעצם קיים הן במקרה שלא יהיה אסון באשה והן במקרה שיהיה בה אסון, אך החיוב בפועל תלוי בחיוב המיתה, ואם מת אינו משלם⁴⁹.

בחלק התועלות השתמש הרלב"ג בביטוי "כמו שהתבאר בשורשים הכוללים" ביחס לעיקרון זה; וכך כתב⁵⁰:

⁴⁵ ראה שם בביאור פסוקים יב-יד – עמ' 26. וראה גם תועלות חלק ב התועלת הרביעי השורש השני והערה 6 שם (עמ' 154).

⁴⁶ משנה כתובות ג, ב (דף לו, ב): "וכל המתחייב בנפשו אין משלם ממון, שנאמר: 'ולא יהיה אסון – עונש יענש (רש"י: הא אם יהיה אסון – לא יענש)". ועיין ברמב"ם הלכות חובל ומזיק ד, ה-ו. שם פסוקים יח-יט.

⁴⁸ הכוונה היא שהמעשה נעשה על פי התנאים המחייבים מיתה, אמנם אם נעשה בשוגג לא יתחייב מיתה ואף על פי כן לא ישלם. ראה בבא קמא פג, ב. ועיין ברמב"ם הלכות חובל ומזיק ד, ה, ובהלכות נערה בתולה א, יג-יד. ראה גם בהערה הבאה.

⁴⁹ ראה גם שם עמ' 38: "והנה למדנו ממה שאמר 'ולא יהיה אסון עונש יענש', שהדבר שיש בענינו מיתת בית דין – לא יתכן שיהיה בו עונש ממון, כי עונש הגוף ועונש הממון הם ענינים מתחלפים חילוף רב, ולא יתכן שיהיו בנושא אחד. ולזה יתבאר כי מה שיהיה בו עונש מיתה אם היה מזיד – לא יפול בו עונש ממון אפילו אם היה שוגג. כי ההבדל שיש בין שוגג למזיד אינו אלא לחייבו מיתה או לפוטרו". על פי העיקרון שאין אדם מת ומשלם הוכיח הרלב"ג שעין תחת עין הכוונה לממון (אמנם יש לשים לב שבדברים דלהלן לא ידובר על מיתה אלא על "עונש הגוף", ללמדך שיש כאן הרחבת העיקרון), וכך כתב (שם עמ' 35): "ועוד, כי עונש הגוף ועונש הממון הם עונשים אין התיחסות ביניהם, וראוי שיהיה העונש לפי המרי, ובהיות הענין כן הנה הדברים אשר יהיה עונשם בגוף אין להם יחס אל הדברים אשר עונשם בממון, כי ההקש הוא אחד; וכאשר היה זה כן, הנה מן השקר שישתתף בדבר האחד בעינו עונש הגוף ועונש הממון; ולפי שכבר התבאר שבכמו אלו ההיזקים יהיה שם עונש בממון, שנאמר 'רק שבתו יתן ורפא ירפא', הנה הוא בלתי אפשר שיהיה שם עונש גוף גם כן". לא יתכן שעל מעשה אחד יקבל האדם עונש הגוף ועונש ממון גם יחד, כיון שעונשים אלה הם עונשים במישורים שונים מאד, הראויים לבוא על מעשים בסדרי גודל שונים זה מזה. לפיכך, כיון שמצאנו עונש ממון בנזקי גוף, לא יתכן שיהיה בהם גם עונש הגוף.

⁵⁰ פרשת משפטים תועלות חלק ב התועלת השמיני השורש השמיני – עמ' 162.

השורש השמיני הוא שהנוגף את האשה בכוונה לאשה⁵¹, ויצאו ילדיה ולא מתה – משלם דמי הולדות, זולת מה שיתחייב מפני מה שהזיק בגוף האשה לפי מה שקדם; שנאמר: 'ולא יהיה אסון ענוש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה וגו'.

ואם מתה – פטור מדמי ולדות, שהרי הוא חייב מיתה, אם היה מזיד, ולא יתכן שיתקבצו בפועל אחד בעינו עונש המיתה ועונש הממון יחד, כמו שהתבאר בשורשים הכוללים...⁵²

ז. רובו ככולו

מובא בגמרא (הוריות ג, ב וש"נ):

... בכל התורה קיימא לן רובו ככולו...

מספר פעמים משתמש הרלב"ג בכלל זה, ואף מכנהו "שורש כולל". נצטט כמה מהן: בענין פר העלם דבר של ציבור, כשאמרו בית הדין הגדול בטעות "מותרין אתם לעשות זה", ועשו הקהל על פיהם⁵³, כתב הרלב"ג⁵⁴:

ואם עשו אותו ישראל כולם או רובם, מפני הוראתם, אז ינהג בהם זה הדין, כי רובם הוא ככולם לפי מה שהתבאר מהשורשים הכוללים.

⁵¹ ולא בכוונה להכות את חברו. ותנאי זה נחוץ לא למקרה שלא מתה (כי במקרה זה חייב בדמי ולדות אף על פי שלא כוון לאשה), אלא למקרה שמתה, שפטור מן התשלומין רק כאשר כוון לאשה.

⁵² דברים דומים כתב הרלב"ג גם ביחס לעיקרון שאין אדם לוקה ומשלם, ואף שם השתמש בביטוי "כמו שנתבאר בשורשים הכוללים"; כך כתב ביחס למפתה נערה (פרשת משפטים, תועלות חלק ה, התועלת השמונה עשר השורש השלישי – עמ' 209): "השורש השלישי הוא שאם אין הנערה ראויה להיות לו לאשה – כאילו תאמר שהיתה אסורה לו – אינו פטור מפני זה מהקנס, כי לא אמרה התורה 'מהר ימקנה לו לאשה' להקל עליו. אך יהיה פטור בזה מהקנס אם נתחייב מלקות על בעילתה, או אם היתה מהערייות שיש בהם מיתת בית דין, כי אז יפטר גם כן מהקנס אף על פי שלא נתחייב מיתת בית דין, כמו שנתבאר בשורשים הכוללים. כבר נתבאר זה השורש בשלישי מכתובות". ראה משנה כתובות ג, א (דף כט, א) ובגמרא לא, ב – לב, א. רמב"ם הלכות נערה בתולה א, יא. וראה שם בביאור חלק ה, בפסקא "וראוי שתדע שאף על פי" (עמ' 91). ואם נתחייב מלקות – פטור מן הקנס, כיון שאין אדם לוקה ומשלם.

⁵³ ראה רמב"ם הלכות שגגות יב, ב.

⁵⁴ פרשת ויקרא בביאור ד, יג – עמ' 48.

בענין חציצה בטבילה כתב הרלב"ג⁵⁵:

ומזה השורש יתבאר שאין ראוי שיהיה דבר חוצץ בין המטהר ובין המים, שנאמר 'במים יובא' (ויקרא יא, לב), וזה לא בא במים בכללותו. לפיכך אם היה על הכלי זפת או טיט או מה שידמה להם, ממה שלא ימנע בו הכלי מלשמש מעין מלאכתו, ואין הבעלים מקפידין עליו להסירו משם, – אינו חוצץ, שהרי הכל הוא כלי. וכן הענין בטבילת האדם, שהרי הוא בשרו⁵⁶. ואם היה מקפיד עליו, ואינו על רובו – אינו חוצץ, שכיון שאינו מונע ממנו שימושו, ובא כולו במים, הרי אני קורא בו 'במים יובא'. 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 מעירובין⁵⁷.

אם היה על הכלי זפת או טיט והבעלים אינם מקפידים עליו להסירו, נחשב הזפת או הטיט כחלק מהכלי ולכן אינו חוצץ. אפילו אם הבעלים מקפידים אך הזפת או הטיט הם על מיעוט הכלי, עדיין אינו חוצץ. רק במקרה שהזפת או הטיט נמצאים על רובו של הכלי והבעלים מקפידים, חוצץ⁵⁸. הסיבה לכך היא כיון שבמקרה זה רובו של הכלי כבר אינו כלי "לפי מחשבת הבעלים", וכיון שרובו ככולו בטל כל הכלי.

בענין צרעת בגדים כתב הרלב"ג⁵⁹:

והבגד כי יהיה בו נגע צרעת, בבגד צמר או בבגד פשתים – לפי שהיותר נהוג בבגדים הוא שיהיו מצמר או מפשתים, לא הסכימה התורה שיהיה נוהג ענין אלו הנגעים כי אם באלו המינין מן הבגדים⁶⁰. ולזאת הסיבה הוא מבואר שלא

⁵⁵ פרשת שמיני, התועלת העשרים וששה השורש הראשון – עמ' 360-361.

⁵⁶ שהרי הזפת או הטיט נחשבים כבשרו.

⁵⁷ ראה עירובין ד, ב, ומקבילות. וראה משנה מקואות ט, ז. אכן הרלב"ג מבאר את דין תורה, וראה בהערה הבאה.

⁵⁸ זהו דין תורה, אבל "גזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד". רמב"ם הלכות מקוות א, יב.

⁵⁹ פרשת תזריע בביאור יג, מז – עמ' 44-45.

⁶⁰ ראה ספרא תזריע פרק יג, א: "והבגד" – יכול שיריין והסירקין והכלך וצמר גפן וצמר גמלים וצמר ארנבים והנוצה של עזים, תלמוד לומר: 'בבגד צמר או בבגד פשתים'; משנה כלאים ט, א: "ואינו מטמא בנגעים אלא צמר ופשתים"; שבת כו, ב. רמב"ם הלכות טומאת צרעת יג, א. וראה שם התועלת העשירי השורש הששי – עמ' 153. השווה לראב"ע פסוק נב.

ינהג זה בצמר ההווה מהגדל בים, כי אינו נהוג שיעשו מזה בגדים⁶¹. ובכלל, הנה לא ינהג אלא בצמר הבא מן הצאן⁶². וכבר יתבאר מהשורשים הכוללים שאם היה רובו צמר או פשתים הנה יטמא בנגעים⁶³.

לא רק בבגדים העשויים כולם מצמר או מפשתים נוהגת צרעת בגדים, אלא אף אם רובו של הבגד עשוי מצמר או מפשתים. דין זה למד הרלב"ג מ"השורשים הכוללים", דהיינו מהעיקרון ההלכתי שרובו ככולו.

ח. תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם

לאחר מותם של נדב ואביהוא בהקריבם אש זרה ביום השמיני למילואים, שרפו אלעזר ואיתמר את שעיר החטאת ולא אכלוהו. משה קצף עליהם בשל מעשה זה, ואהרן סיפק את ההסבר למעשה (ויקרא י, יט): "הן היום הקריבו את חטאתם ואת עלתם לפני ה' ותקראנה אתי פאֵלָה וְאֶכְלֵתִי חֲטָאת הַיּוֹם הַזֶּה בְּעֵינַי הִ"י". את תשובתו של אהרן למשה, ביאר הרלב"ג כך (עמ' 258):

וידבר אהרן אל משה: הן היום הקריבו בְּנֵי את חטאתם ואת עולתם לפני ה', ותקראנה אותי כמו אלו המקרים הזרים, שהמיתו אותם⁶⁴, ואכלתי חטאת היום הזה בעינו שהיו בו בני חיים ומתים, הייטב בעיני ה' שאהיה אוכל החטאת הזאת, הנוהגת לדורות, באנינות! וזה, כי אף על פי שהקל ה' יתעלה באלו הקודשים, שהן קודשי שעה, שיהיו נאכלים באנינות, אין ראוי שנקל

⁶¹ הגדל בים אינו מיטמא בנגעים, לא כצמר ולא כעור. ראה ספרא תזריע פרק יג, ט ("... מה בגד מן הגדל בארץ..."), וראה בסוף פרשת מצורע התועלת העשירי השורש הששי (עמ' 154), לפני הערה 182. וראה גם סוף פרשת שמיני בפסקא "והנה יקבלו טומאה מהכלים" (עמ' 318), ושם התועלת העשירים וארבעה השורש הראשון (עמ' 339), ובהערה 196 שם.

⁶² כוונת הרלב"ג ב'צאן' לכבשים בלבד, ולא לעזים; ראה לעיל בפרק זה הערה 60. וראה גם משנה נגעים יא, ב. בכורות יז, א. רמב"ם הלכות טומאת צרעת יג, ג. לענין משמעות 'צאן' ראה פרשת בא, יב, כא, ד"ה "צאן" (עמ' 146-147), ובהערה 116 שם, ועוד.

⁶³ משנה נגעים יא, ב; כלאים ט, א. רמב"ם הלכות טומאת צרעת יג, ג. וראה סוף פרשת מצורע, התועלת העשירי השורש הששי (עמ' 154).

⁶⁴ הרלב"ג מפרש ש"הקריבו" מתייחס לנדב ואביהוא. וכן כתב ראב"ע.

בקודשים הנוהגים לדורות; וזה כי זה השעיר ששורף היה שעיר ראש חודש,

כמו שזכרנו, ולולא זה לא היה לאהרן התנצלות בזה המאמר.

שלושה שעירי חטאת היו ביום השמיני למילואים⁶⁵: א. השעיר הנזכר בתחילת פרשת שמיני (ויקרא ט, ג): "וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר קָחוּ שְׁעִיר עִזִּים לְחֻטָּאת...". ב. שעיר נחשון נשיא שבט יהודה⁶⁶. ג. שעיר ראש חודש⁶⁷ שהרי היה זה בראש חודש ניסן⁶⁸. חז"ל מבארים שהשעיר שנשרף היה שעיר ראש חודש. משה ציוה את אלעזר ואת איתמר "קָחוּ אֶת הַמִּנְחָה הַנּוֹתֶרֶת מֵאֲשֵׁי ה' וְאֶכְלוּהָ מִצּוֹת אֶצֶל הַמִּזְבֵּחַ כִּי קֹדֶשׁ קִדְּשִׁים הוּא. וְאֶכְלָתֶם אֹתָהּ בְּמִקוֹם קֹדֶשׁ כִּי חֹק וְחֹק בְּנֵיךְ הוּא מֵאֲשֵׁי ה' כִּי כֵן צִוִּיתִי" (ויקרא י, יב-ג), וביארו חז"ל⁶⁹: "כי כן צויתי – באנינות יאכלוה". מן הכעס שכעס משה על שריפת שעיר החטאת בלבד, משמע שאת הנותרת מן המנחה, ואת החזה והשוק מאיל המילואים, אכלו ולא שרפו, מדוע? הדבר ניתן להסבר לאור ההבחנה בין קדשי שעה לקדשי דורות, דהיינו שאהרן הבין שהציווי לאכול באנינות התייחס רק לקדשי שעה⁷⁰, ואילו קדשי דורות לא הותרו.

ולזה הסכימו רבותינו ז"ל שזה השעיר שנשרף היה שעיר ראש חודש... ולפי שזה השעיר נוהג לדורות, לא הסכים אהרן לאוכלו באנינות, לחושבו שמה שציוה ה' יתעלה שיאכלו אלו הקודשים באנינות לא יהיה נוהג אלא בקודשי שעה⁷¹.

⁶⁵ ראה ספרא שמיני פרק ב, א-ב; זבחים קא, ב. וראה גם רש"י לויקרא י, טז.

⁶⁶ ראה במדבר ז, טז בקרבנות הנשיאים: "שְׁעִיר עִזִּים אֶקְדֹּשׁ לְחֻטָּאת".

⁶⁷ ראה במדבר כח, טו: "וּשְׁעִיר עִזִּים אֶקְדֹּשׁ לְחֻטָּאת לַה' עַל עֲלֹת הַתְּמִיד יַעֲשֶׂה וְנִסְכּוֹ".

⁶⁸ ראה סדר עולם פרק ז; ספרא שמיני פרשה א, א; ועוד.

⁶⁹ ראה ספרא שמיני פרשה א, ח; יומא ה, ב; זבחים קא, א.

⁷⁰ בסיבת ההיתר לאכול קדשי שעה באנינות כתב הרלב"ג (פרשת שמיני בביאור י, טז – עמ' 255): "והיתה מצות ה' יתעלה שיאכלום באנינות, להוראת שעה, לפי שזה הוא תחילת מעשיהם, ולא הסכימה החכמה האלהית שיהיה נגרע חוקם במה שנתחנכו בו מאלו הקודשים".

⁷¹ פרשת שמיני בביאור י, טז – עמ' 256 ובהערות שם. בהמשך (שם שם, יט – עמ' 259) מוסיף הרלב"ג הסבר לכך שהשעיר שנשרף היה שעיר ראש חודש: "ויתבאר גם כן שזה השעיר היה שעיר ראש חודש, לפי שנאמר כאן: ואתה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם' (פסוק יז), וכבר נאמר בשעיר ראש חודש: 'ושעיר חטאת אחד לכפר עליכם' (במדבר כח, כב)". ואמנם הפסוק המצוטט עוסק בחג המצות, אך על שעיר ראש חודש כתב הרלב"ג שם (במדבר כח, טו) שבא לכפר על טומאת מקדש וקודשיו כמו השעיר הנשחט ביום הכיפורים, וכמו שעירי הרגלים.

לאור ההבחנה בין קדשי שעה שהותרה בהם אכילה באנינות לבין קדשי דורות (=שעיר ראש חודש) שלא הותרו, כתב הרלב"ג⁷²:

התועלת השביעי הוא בדעות, והוא מה שלמדנו מזה כי מה שהוא תמידי הוא יותר נכבד ממה שאינו תמידי, ואף על פי שהם שוים בענינם ולא יתחלפו אלא בזה האופן. ולזה תמצא שהותר לאונן לאכול החטאת והמנחה שהם קודשי שעה, עם היותם קודש קודשים, ולא הותר לו לאכול החטאת שהוא נוהג תמיד, כמו שנתבאר מדברינו ממה שאמר אהרן למשה: 'ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'". ומזה המקום יתבאר שהטבע המיני הוא יותר נכבד מהאישי; וכל שכן שיהיה העצם הנצחי יותר נכבד מהעצם הנפסד, כי הוא בעצמו גם כן יותר נכבד מהנפסד⁷³. ומזה המקום יתבאר שהתדיר ושאינו

תדיר תדיר קודם; והוא שורש כולל בסידור עשיית המצוות התוריות.

לדעת הרלב"ג הקדמתו של התדיר לאינו תדיר נובעת מהיות התדיר נכבד יותר. בכל אופן, לענייננו, הרלב"ג מכנה את העיקרון ההלכתי "תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם"⁷⁴ – "שורש כולל".

ט. ספיקא דאורייתא לחומרא

כתב הרמב"ם⁷⁵:

שור שלא נגמר דינו שנתערב בשוורים אחרים – כולן פטורין, לפי שאין גומרין דינו של שור אלא בפני השור, כדין האדם. נגמר דינו ואחר כך נתערב באחרים אפילו באלף – כולן נסקלין ונקברין, והן אסורין בהנייה כדין כל בהמה הנסקלת.

⁷² סוף פרשת שמיני התועלת השביעי – עמ' 323-324.

⁷³ טבעו של מין מסוים נעלה יותר מאשר טבעו של אחד מאישי אותו המין, שהרי האחרון חולף ועובר מן העולם. כל שכן כשמדובר על העצם ולא על הטבע, שהנצחי נעלה מן הנפסד, מצד נצחיותו, וגם מצד מצד טיב העצם שלו, שהוא בדרגה אחרת מטיב עצם נפסד.

⁷⁴ ראה משנה זבחים י, א (דף פט, א): "כל התדיר מחבירו קודם את חבירו", וכעין זה בכמה ענינים בתלמוד. רמב"ם הלכות תמידין ומוספין ט, ב.

⁷⁵ הלכות נזקי ממון יא, י, על פי סנהדרין עט, ב – פ, א.

שור שנגמר דינו לסקילה ונתערב בשוורים אחרים כולם נסקלים. את הסיבה לכך ביאר הרלב"ג בפרשת משפטים⁷⁶:

... ובוזה הביאור יתבאר שהשור שנגמר דינו לסקילה שנתערב באחרים – כולם

נסקלים, כי התורה חייבה לסוקלו, לסלק ההיזק מבין האנשים, **וספק של**

תורה הדין בו להחמיר, כמו שנתבאר בשורשים הכוללים.

ספיקא דאורייתא לחומרא הוא עיקרון נפוץ בתלמוד ובפוסקים⁷⁷, אך כמובן שהוא עיקרון הלכתי ולא פרשני, ואף על פי כן כתב הרלב"ג אודותיו "כמו שנתבאר בשורשים הכוללים". כעין זה כתב הרלב"ג גם ביחס לאשה שהפילה עובר ספק זכר ספק נקבה. יולדת זכר טמאה שבוע לאחר לידתה, ויולדת נקבה טמאה שבועיים לאחר לידתה⁷⁸. מה דין אשה שהפילה עובר שעדיין לא הוכר אם זכר הוא או נקבה? כתב הרלב"ג⁷⁹:

והוא מבואר שאם נסתפק לנו בולד אם הוא זכר או נקבה, כמו הענין ביולדת

טומטום או אנדרוגינוס, או במפלת ולד לא יוכר בו אם הוא זכר או נקבה –

נשפוט בה להחמיר, ותטמא לידה ארבעה עשר יום...⁸⁰

אשה זו טמאה כיולדת נקבה שהוא שיעור הזמן הארוך יותר, דהיינו שמחמירים עליה. החומרה היא גם ביחס לדמי טוהר. יולדת זכר יש לה שלושים ושלושה ימי טוהר, ויולדת

⁷⁶ תועלות חלק ב, התועלת התשיעי השורש הרביעי – עמ' 168.

⁷⁷ ראה לדוגמה ביצה ג, ב (מתוקן על פי כ"י ותיקן 109 וכ"י נוספים): "... מיתבי: אחת ביצה שנולדה בשבת ואחת ביצה שנולדה ביום טוב אין מטלטלין אותה לא לכסות בה את הכלי, ולא לסמוך בה כרעי המטה. אבל כופה עליה את הכלי בשביל שלא תשבר. וספיקא אסור. ואם נתערבה באלף – כולן אסורות. בשלמא לרבה דאמר משום הכנה – הוי ספיקא דאורייתא, וכל ספיקא דאורייתא לחומרא. אלא לרב יוסף ולרבי יצחק, דאמרי משום גזרה, ספיקא דרבנן היא, וכל ספיקא דרבנן לקולא!".

⁷⁸ ויקרא יב, ב; ה.

⁷⁹ פרשת תזריע בביאור יב, ה – עמ' 6.

⁸⁰ ראה ספרא תזריע פרק ב, א: "נקבה" – אין לי אלא נקבה, ומנין לרבות טומטום ואנדרוגינוס? תלמוד לומר 'ואם נקבה תלד' – אין הדבר תלוי אלא בלידה". משנה נדה ג, ג-ו (דף כד, ב ואילך); נדה מ, א: "... סלקא דעתך אמינא זכר ונקבה כתיב, זכר ודאי ונקבה ודאית, ולא טומטום ואנדרוגינוס, קא משמע לך". רמב"ם הלכות איסורי ביאה י, ב; כ; ובהלכות נוספות שם. בהמשך דבריו שם מבאר הרלב"ג מדוע "אין הדבר תלוי אלא בלידה" (כבספרא הני"ל), ומדוע לא נאמר שטהורה לגמרי. וראה גם להלן כאן.

נקבה יש לה ששים וששה ימי טוהר⁸¹. מפלת ספק זכר ספק נקבה יהיו לה דמי טוהר כשיעור הזמן הקצר יותר. כך סיכם הרלב"ג⁸²:

וראוי שיתבאר מהשורשים הכוללים שהיולדת מה שהוא ספק אם הוא זכר או נקבה, הנה תהיה טמאה לידה מספק ארבעה עשר יום; ואם השעיר הולד⁸³, לא יהיו לה דמי טוהר כי אם עד שלמות ארבעים יום. כבר נתבאר זה בשלישי מנדה⁸⁴.

נראה שגם כאן הכוונה בביטוי "השורשים הכוללים" הוא לכלל "ספיקא דאורייתא לחומרא".

י. בני מצוות

בעניין שלמי חגיגה⁸⁵ ועולת ראייה⁸⁶ כתב הרלב"ג⁸⁷:

השורש השני הוא שהראייה אינה נוהגת אלא בזכרים מישראל, שנאמר: 'יראה כל זכורך' (שמות כג, יז) – והם הזכרים שהם מישראל, לא העבדים, כי

⁸¹ ויקרא יב, ד-ה.

⁸² סוף פרשת מצורע התועלת השני השורש השני – עמ' 122.

⁸³ יש דמי טוהר רק אם השעיר הולד, ראה נדה כה, ב. רמב"ם הלכות איסורי ביאה י, ב-ג. וראה להלן פרק יב – עקרונות פרשניים שאינם חלק מה"מקומות", סעיף ד 1.

⁸⁴ משנה נדה ג, ג-ו (דף כד, ב; כח, א; כט, א). רמב"ם הלכות איסורי ביאה י, ב; יח-כ; ובהלכות נוספות שם.

⁸⁵ מצוות שלמי חגיגה נלמדת מהפסוק "שֶׁלֶשׁ רַגְלִים תַּחֲגֵל בַּשָּׁנָה" (שמות כג, יז); וכך כתב הרלב"ג בביאורו שם (פרשת משפטים, עמ' 116): "שלוש רגלים תחג לי בשנה – נתבאר מצד הוראת הגדר כי זאת החגיגה היא שיקריבו שלמים, והם הנקראים שלמי חגיגה". וכן כתב בחלק התועלות (עמ' 231): "מה שצוה לחוג לה' יתעלה שלוש פעמים בשנה, שנאמר: 'שלוש רגלים תחג לי בשנה'. וענין החגיגה הזאת היא – לפי הוראת הגדר – הקרבת שלמי חגיגה". ראה רמב"ם ספר המצוות עשה נב; הלכות חגיגה א, א. ספר החינוך מצוה עא.

⁸⁶ מצוות עולת ראייה נלמדת מהפסוק "וְלֹא יָרְאוּ פְנֵי רִיקָם" (שמות כג, טו), ומהפסוק "שֶׁלֶשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאֲדָן ה'" (שמות כג, יז); וכך כתב הרלב"ג בביאורו שם (פרשת משפטים, עמ' 116-117): "ולא יראו פני ריקם, אבל תחוייב להקריב לי בבואך לראות פני, וזה הקרבן הוא מבואר שהוא עולה, כי הוא לבדו בכללו לה', והוא הנקרא עולת ראייה"; ובהמשך (פרשת משפטים, עמ' 118): "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדן ה' – וזאת הראייה היא עם קרבן עולה, כמו שאמר: 'ולא יראו פני ריקם'". וכן כתב בחלק התועלות (עמ' 231): "ומה שצוה להראות כל זכר אל פני האדון ה', ושלא יראו פניו ריקם, שנאמר: 'שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדן ה'; ואמר בחג המצות: 'ולא יראו פני ריקם', ובפרשת ראה אנכי אמר זה בכל הראיות השלושה (ראה דברים טז, טז): 'שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות ולא יראה את פני ה' ריקם'". וענין הראייה הזאת הוא שיקריב דבר, הוא בכללו לה' יתעלה, והוא מפני זה עולה, וזה יקרא 'עולת ראייה'". ראה רמב"ם ספר המצוות עשה נג; הלכות חגיגה א, א. ספר החינוך מצוה תנב.

⁸⁷ תועלות פרשת משפטים חלק ח, התועלת הארבעים ושמונה והארבעים ותשעה השורש השני – עמ' 232.

אינם 'זכורד'; וכבר אמר גם כן בפרשת אתם נצבים: 'בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך' (דברים לא, יא) – יצאו עבדים שאינם ישראל⁸⁸. והנה היו הנשים פטורות מאלו המצוות, לחסרון דעתם מלעמוד בסיבת הראייה על כוונת עניני בית המקדש⁸⁹. ולזה הוא מבואר שהחרש והשוטה והקטן פטורין מהם, לחסרון דעתם; ועוד, כי אינם בני מצוות, כמו שהתבאר בשורשים

הכוללים.

נראה שכוונתו שהגדרת "בני מצוות" היא מהשורשים הכוללים (ולא רק הפטור של חרש שוטה וקטן). לפי זה יתכן שגם הפטור של נשים ועבדים ממצוות מסוימות הוא חלק מהשורשים הכוללים. כן עולה ממקום נוסף שבו דן הרלב"ג בפטור של נשים ועבדים; כך כתב בענין מחצית השקל⁹⁰:

וראוי שתדע כי הכהנים והלויים הם נכללים בבני ישראל⁹¹, ולזה יתחייבו בשקלים; ואולם הנשים פטורות, שנאמר 'בני ישראל' – ולא בנות ישראל⁹².

⁸⁸ ראה חגיגה ד, א. רמב"ם הלכות חגיגה ב, א.

⁸⁹ דברים אלו מתייחסים לדעתו בענין התועלת שבמצוות שלמי חגיגה ועולת ראייה: "והנה התועלת באלו המצוות הוא לתת מעלה בנפש למועדים ולבית המקדש, כדי שיתבונן האדם בענינם, ויתישר בזה להשכיל ולדעת את ה' יתעלה לפי מה שאפשר... " (פרשת משפטים התועלת הארבעים ושמונה והארבעים ותשעה – עמ' 231).

⁹⁰ פרשת כי תשא חלק א בביאור ל, טז – עמ' 370-371.

⁹¹ שמות ל, טז: "וְיִלְקַחְתָּ אֶת כֶּסֶף הַכֹּהֲנִים מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַתָּ אֹתוֹ עַל עֲבֹדַת אֱהֹל מוֹעֵד וְהָיָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְזָרוֹן לְפָנֵי ה' לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם".

⁹² ראה משנה שקלים א, ג. רמב"ם הלכות שקלים א, ז. למקור פטור נשים ממחצית השקל השהו לרמב"ם ספר המצוות עשה קעא: "והמצוה האחת ושבעים ומאה הוא הצווי שנצטוינו ליתן מחצית השקל בכל שנה, והוא אמרו יתעלה ונתנו איש כפר נפשו, ואמר זה יתנו. וברור הוא שאין הנשים חייבות במצוה זו, לפי שהכתוב כל העובר על הפקודים". אמנם לדעת הרלב"ג פסוק טז בלבד עוסק במצות מחצית השקל הנוהגת לדורות (ראה שם עמ' 369-370). וראה בהרחבה על משמעויותיה הפרשניות וההלכתיות של הבנה זו במאמרי: כהן, דין קטנים ונשים במצוות שקלים), ולכן ברור שאין מקורו של הרמב"ם (המצוי בפסוק יד) יכול להתקבל על דעתו. אגב, ברביד הזהב לרבי דב בער מוילנא כתב: "איש כפר נפשו שנינו פ"א דמס' שקלים איש ולא אשה, ורלב"ג שכח המשנה". אבל כבר העיר הרב כשר בתורה שלמה פרשת כי תשא אות נד: "בחנם השיג עליו כי הדרש איש ולא אשה לא מבואר כלל במשנה". ונראה ברור שרבי דב בער הקשה מן הזכרון וזכר את המשנה עם פירוש ר"ע מברטנורא בחדא מחתא; כך כתב ר"ע מברטנורא בפירושו למשנה שקלים א, ג: "אבל לא נשים – ונתנו איש כופר נפשו כתיב, ולא אשה". (ר"ע מברטנורא נולד כמאה שנה לאחר פטירת הרלב"ג, אבל בכל אופן, לאור ביאורו של הרלב"ג, גם לימוד זה אינו יכול להתקבל על דעתו).

והעבדים הם גם כן פטורין מזה, כי אינם מבני ישראל, ודינם הוא גם כן כדין

הנשים⁹³, כמו שהתבאר בשורשים הכוללים.

הגדרת החייבים והפטורים מן המצוות או מחלקן היא קביעה הלכתית, ועם זאת מחשיב

הרלב"ג קביעה זו כחלק מ"השורשים הכוללים".

נמצאנו למדים מעשר הדוגמאות שהצגנו בפרק זה, שלמרות שהכינוי "השורשים

הכוללים" מתייחס בדרך כלל לעקרונות הפרשניים שהציג הרלב"ג בפתחה לביאור התורה

("המקומות"), עם זאת מצויים לא מעט עקרונות הלכתיים שאף הם נקראים בלשון

הרלב"ג "השורשים הכוללים". חשוב לציין שהדוגמאות שהוצגו אינן כל הדוגמאות

ל"שורשים כוללים" שהם עקרונות הלכתיים.

⁹³ ראה גם פרשת משפטים חלק א ביאור המלות כא, ד – עמ' 2-3: "וכבר יתבאר גם כן שהעבד חייב בהרבה מהמצוות, שהרי חייבה התורה למולו... 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". לפי דעת הרלב"ג "האשה נבראת לעבודת האדם" (תועלות פרשת משפטים חלק א התועלת השני – עמ' 147); ראה פרשת בראשית חלק ח ביאור המלות ב, כא – עמ' 94-95: "ואמנם היה בריאת האשה מן האיש, לפי שהוא הסיבה במציאותה, רוצה לומר שהיא נבראת לעבודתו"; שם ביאור הפרשה ב, יח – עמ' 106: "ולזה גם כן ברא ה' יתעלה האשה, להיות לעזר לאדם בעשותה המלאכות הצריכות לאדם לתיקון גופו, ובזה יהיה לו פנאי להשתדל במושכלות".

פרק יב – עקרונות פרשניים שאינם חלק מה"מקומות"

כבר כתבנו לעיל¹ שעמל וחכמה מרובים הקדיש הרלב"ג בביאורו לתורה כדי לקשור תורה שבכתב עם תורה שבעל-פה. תשעה "מקומות" קבע הרלב"ג בפתיחתו לביאור התורה שבהם השתמש "בביאורי דיני המצוות התוריות שורשיהם וענפיהם"², והדגמנו שימוש זה באריכות לעיל. אכן, עיון בדברי הרלב"ג מלמד שאין אלו הדרכים היחידות שבהם השתמש הרלב"ג בביאורו למצוות התורה, אך העיקרון שהנחה אותו הוא אחד בכל המקומות³: והנה בבארנו המצוות והשורשים אשר מהם יצאו כל דיניהם אשר התבארו בחכמה התלמודיית... נסמוך אותם אל **פשוטי הפסוקים** אשר אפשר שיצאו הדינין האלו מהם, כי בזה תתישב הנפש יותר.

בפרק זה נדגים עקרונות שהשתמש בהם הרלב"ג כדי לקשור תורה שבכתב עם תורה שבעל-פה, ועקרונות אלו אינם כלולים ב"מקומות". מובן שאין הכוונה לזהות ולהציג את כל העקרונות ואת כל האופנים שבהם השתמש הרלב"ג בדרכו זו, אלא רק להצביע על התופעה עצמה ולהדגימה מעט. נשתדל להדגים עקרונות שבהם השתמש הרלב"ג פעמים אחדות.

א. לימודים מייתורים

חלק לא מבוטל מדרשות חכמים מבוסס על לימודים מביטויים שאלמלא הלימוד היו מיותרים. שכיח הביטוי: "מה תלמוד לומר" ודומיו במדרשי ההלכה ובתלמודים, וכמובן שאין כל סיבה שגם הרלב"ג לא ישתמש באופן זה של לימוד. אנו נדגים מקרים שבהם לא למדו חז"ל באופן זה, והלימוד באופן זה הוא חידושו של הרלב"ג.

¹ פרק א – השימוש ב"מקומות" בביאור התורה (לקראת סוף הפרק).

² פתיחה לביאור התורה, עמ' 13.

³ פתיחה לביאור התורה, עמ' 5.

1. מכל האכל אשר יאכל

שנינו במשנה (טהרות ח, ו):

כלל אמרו בטהרות כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מאוכל הכלב וכל

שאינו מיוחד לאוכל אדם טהור עד שיחדנו לאדם.

וכתב הרמב"ם בפירושו למשנה שם:

אין טומאת אכלין אלא למאכל אדם בלבד, וכל שאינו ידוע למאכל אדם צריך

מחשבה כלומר שיחשב עליו למאכל אדם.

טומאת אוכלין (לאחר הכשר באחד משבעה משקין) היא אך ורק למאכל אדם, מאכל

בהמה אינו מקבל טומאה, וכן מובא בספרא (שמיני פרק ט, א)⁴: "... אין אוכלי בהמה

מיטמין באוויר כלי חרס". וכן פסק הרמב"ם (הלכות טומאת אוכלין א, א):

כל אוכל המיוחד למאכל אדם כגון לחם ובשר וענבים וזיתים וכיוצא בהן מקבל

טומאה, וכל שאינו מיוחד למאכל אדם הרי זה טהור ואינו מקבל טומאה אלא

אם כן חשב עליו ויחדו למאכל אדם, וזה וזה אינו מקבל טומאה עד שיבלל

תחלה באחד משבעה משקין וזה הוא הנקרא הכשר שני וכי יתן מים על זרע.

מקור דין זה לא הוברר.

בביאורו לפסוק בפרשת שמיני "מִכֹּל הָאֲכָל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבֹא עָלָיו מִיַּם יִטְמָא וְכֹל

מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתָּה בְּכֹל כְּלֵי יִטְמָא", כתב הרלב"ג⁵:

ואומרו 'מכל האכל אשר יאכל', הרצון בו: שיהיה מיוחד לאכילת אדם; שאם

לא היה הענין כן יהיה אומרו 'אשר יאכל' לבטלה, כי מה שהוא אוכל הוא בלי

ספק אוכל, לפי שהוא אוכל לבעל-חיים-מה⁶.

⁴ וראה גם משנה עוקצין ג, א ואילך: "... כל האוכלים המיוחדים לאדם צריכין הכשר ואינן צריכים מחשבה".

⁵ פרשת שמיני בביאור יא, לד – עמ' 290.

⁶ ראה שם התועלת העשרים וחמישה השורש הראשון (עמ' 351): "השורש הראשון הוא שכל אוכל המיוחד למאכל אדם מצד עצמותו, אף על פי שמנעה התורה מלאוכלו, או שחשב עליו לאוכלו והיה ראוי לאכילה באופן-מה, הרי הוא מקבל טומאה מהראשון לטומאה, כמו שזכרה התורה בכלי חרש, והוא הדין לשאר הכלים שקיבלו טומאה מאב הטומאה. שנאמר 'אשר יאכל' – יצא מאכל בהמה שאינו ראוי לאדם, או מאכל שהוא סרוח ונפסד. כבר נתבאר זה השורש בשמיני מטהרות ובשנים עשר ממנחות ובראשון ובשלישי מפסחים". ראה שם הערה 259.

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

2. סדר כתיבת שמות השבטים על אבני השהם

נדגים כעת לימוד מייטור שחידש הרלב"ג, שבעזרתו ניתן למצוא מקור לפסק שפסק הרמב"ם ונבוכו בו נושאי כליו.

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

וְלָקַחְתָּ אֶת שְׁתֵּי אַבְנֵי שֹׁהַם וּפְתַחְתָּ עֲלֵיהֶם שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. שֵׁשָׁה מְשֻׁמָּתִים
עַל הָאֲבֹן הָאֶחָת וְאֵת שְׁמוֹת הַשֵּׁשָׁה הַנּוֹתָרִים עַל הָאֲבֹן הַשְּׁנִיית כְּתוּלְדוֹתָם.
מַעֲשֵׂה חֶרֶשׁ אָבֹן פְּתוּחֵי חֹתָם תִּפְתַּח אֶת שְׁתֵּי הָאַבְנִים עַל שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
מִסֻּבֹּת מְשֻׁבָּצוֹת זָהָב תַּעֲשֶׂה אֹתָם. וְשָׂמְתָּ אֶת שְׁתֵּי הָאַבְנִים עַל כְּתֹפֶת הָאֲפֹד
אַבְנֵי זָפָרָן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִשְׂא אֶהְרֹן אֶת שְׁמוֹתָם לְפָנָי ה' עַל שְׁתֵּי כְּתָפָיו לְזָפָרָן.

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

כסדר שנולדו, ראובן שמעון לוי יהודה דן נפתלי על האחת, ועל השניה, גד
אשר יששכר זבולן יוסף בנימין מלא, שכן הוא כתוב במקום תולדתו⁷, עשרים
וחמש אותיות בכל אחת ואחת.

על אבן אחת מפותחים ששת הגדולים ועל האבן השניה ששת הצעירים יותר, באופן שעל כל אבן מפותחים ששה שבטים לפי סדר תולדותם. כך כתב גם ראב"ע בפירושו הקצר:
והנה על האבן האחת – ראובן שמעון לוי יהודה דן ונפתלי. ועל האבן השנית
גד אשר יששכר זבולון יוסף ובנימין, וזה טעם כתולדותם.

⁷ ראה בראשית לה, יח.

שיטה מיוחדת יש לרמב"ם בענין זה, בפירוש המשנה יומא ובהלכות כלי המקדש והעובדים בו, ובידינו אפילו שרטוט בכתב ידו של הרמב"ם לסדר כתיבת השמות על אבני השם⁸. השמות כתובים לסירוגין על כתף ימין ושמאל, ראובן מימין שמעון משמאל וכן הלאה.

וכך פסק הרמב"ם (הלכות כלי המקדש והעובדים בו ט, ט):

ותופר עליו (=על האפוד) שתי כתפות כדי שיהיו על כתפות הכהן, וקובע על כל כתף וכתף אבן שוהם מרובע מושקע בבית של זהב, ומפתח על שתי האבנים שמות השבטים, ששה על אבן זו וששה על אבן זו כתולדותם, וכותב שם יוסף יהוסף. ונמצאו חמש ועשרים אות באבן זו וחמש ועשרים אות באבן זו, וכך היו כותבין:

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

והאבן שכתוב בה ראובן על כתיפו הימנית והאבן שכתוב בה שמעון על כתיפו השמאלית...

דברי הרמב"ם האלו עוררו תמיהות אחדות אצל מפרשיו. כולם הבינו אמנם שיסודם של הדברים בגמרא (סוטה לו, א-ב), אולם, עם זאת נבוכו המפרשים בהתאמת דעת הרמב"ם עם אחת משתי הדעות המופיעות בגמרא.

⁸ פירוש המשנה כפורים (יומא) ז, ה: "וכיון שהזכרנו מה היה כתוב בחשן הריני משמיעך איך היו שמות השבטים כתובים על אבני האפוד וזה סדרן (במקור יש שרטוט). ותמצא מספר האותות בכל אבן עשרים וחמש אותות, ושם יוסף כתוב יהוסף כמו שכתבנו והרמז לכך באמרו עדות ביהוסף שמו. והאבן שכתוב בראשה ראובן על כתפו הימנית ושכתוב בראשה שמעון על כתפו השמאלית".

הרלב"ג הלך בדרכו של הרמב"ם, וכך כתב⁹:

... ובכל אחת מהכתפות היה אבן שוהם היו בה ששה משמות בני ישראל
כתולדותם, כאילו תאמר שבאבן הימנית היה כתוב ראובן בשיטה אחת, ואחר
כן היה כתוב שמעון בשיטה הראשונה מהאבן השמאלית, וכן על זה הדרך.
ולא היו כותבין ששה מהשמות כסדר באבן הימנית והששה הנותרים באבן
השמאלית, **כי מפני שהיתה הכונה בזה שתתבודד מחשבת הכהן בעניינים
המשותפים לכל ישראל, מצד מה שהם משותפים להם, היה שתהיה
הכתיבה הזאת באופן שתחבר מה שבצד השמאל משמות השבטים למה
שבצד הימין.** כי הכהן כשיתבונן באלו השמות בסידור, לפי תולדות השבטים,
יחוייב לו שיביט בימין ובשמאל בצד מעורב; עם שכן היה סידור השבטים
בחושן, רוצה לומר שהיו שמות השמאל נמשכות לשמות הימין בכל אחת
מהשיטות¹⁰.

אבני השוהם הן "אֲבָנֵי זָכָרֹן לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל", דהיינו "שהאבנים ההם תהיינה סיבה שיזכור
אהרן תמיד במחשבתו בני ישראל, ותשוטט בהם מחשבתו"¹¹, והחשיבה בענייני בני ישראל
תועיל לכוון את הנבואה בעניינם¹². כיון שכך, כתיבת השבטים כתולדותם באופן שראובן
על כתף ימין ושמעון על כתף שמאל וכן הלאה תועיל למגמה זו של צירוף כל השבטים,
ו"יחוייב לו שיביט בימין ובשמאל בצד מעורב".

⁹ פרשת תצוה, התועלת השני השורש הראשון – עמ' 358.

¹⁰ מכאן משמע שארבעת הטורים מסודרים לדעת הרלב"ג לרוחב החושן, מימין לשמאל (וכפי שצייר
בחזקוני כח, כא), ולא לאורכו.

¹¹ פרשת תצוה, חלק א בביאור כח, יב – עמ' 312. השווה פירוש מקורי זה לפירוש רש"י: "שיראה הקב"ה
השבטים כתובים לפניו ויזכור צדקתם", ולפירוש רשב"ם (להלן פסוק לו): "לזכרון שכיפר הקב"ה על עוון
הקודשים שיקדישו בני ישראל הכתובים... באבני האפוד והחושן".

¹² ראה מלחמות ה' מאמר שני פרק ו הספק השני: "זאת ההודעה תצטרך באופן מה אל שתהיה המחשבה
בענין ההוא למי שגיגע לו, ולזה היה מה שיודיע הקוסם או הנביא מה שישאלוהו או שישתדל בידיעתו
מעצמו. ואם לא ישאלוהו או לא ישתדל בידיעתו, לא תגיגע לו בזה ההודעה כי אם מעט, אם היה שתגיגע;
וזה יהיה מצד שקרה שנפלה המחשבה בענין ההוא אשר בו ההודעה מעצמה". וראה עוד פרשת תולדות סוף
חלק ג בפסקא "וכאשר התישב לנו זה" – עמ' 355, פרשת ויחי חלק א התועלת השמיני – עמ' 540, ופרשת
בלק התועלת החמישי.

בקטע זה שראינו הציע הרלב"ג הסבר רעיוני לשיטתו המיוחדת של הרמב"ם (בלא להזכיר את שמו); בביאור הפרשה הציע הרלב"ג מקור לשיטה זו בעזרת לימוד מייטור; כך כתב הרלב"ג¹³:

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

אילו הכוונה היתה שששת השבטים הגדולים יהיו על כתף ימין וששת ההשבטים הצעירים יותר על הכתף השמאלית, אזי היה די לתאר שהכתיבה על אבני השהם היא כתולדותם, באופן שששה על כתף אחת וששה על כתף שניה; אך התורה הוסיפה מילה לתיאור זה "שֵׁשָׁה מְשַׁמְתֵם עַל הָאֶבֶן הָאֶחָת... ", מה הצורך במילה זו? מה היה הכתוב חסר בלעדיה? אלא, מבאר הרלב"ג, שתוספת המילה "מְשַׁמְתֵם" מלמדת שהכתיבה על כל כתף אינה כסידורן של שבטים, אלא ששה שמות על כתף זו וששה שמות על כתף זו. הצירוף של הדרישה שהסדר יהיה "כְּתוּלְדוֹתָם" והדרישה שעל כל כתף לא יהיו כסדרן, בהכרח מלמד שהשבטים היו כתובים כשיטת הרמב"ם. שמו של הרמב"ם כאמור אינו נזכר כלל בקטע זה, אך אין כל ספק ששיטתו המיוחדת היא שעומדת כאן במרכז הדיון.

¹³ פרשת תצוה, חלק א בביאור כח, י – עמ' 312.

ב. לימודים מעקרונות לשוניים

לעיתים מציג הרלב"ג עיקרון לשוני המהווה בסיס ללימוד המקור. להלן נדגים עקרונות לשוניים אחדים שבהם השתמש הרלב"ג במסגרת עמלו לחבר תורה שבעל פה עם תורה שבכתב.

1. שחיטת הפסח בשלוש כתות

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

וְשַׁחְטוּ אֹתוֹ כָּל קֹהֵל עֵדֹת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֶרְבָיִם.

על פי הביטוי המודגש כתבה המשנה (פסחים ה, ה – דף סד, א):

הפסח נשחט בשלוש כתות שנאמר 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' – קהל

ועדה וישראל.

שחיטת הפסח אינה נעשית על ידי כל ישראל כאחד אלא בשלוש קבוצות זו אחר זו¹⁴. את הצורך בשלוש קבוצות למדו חכמים מהביטוי המשולש "קהל עדת יִשְׂרָאֵל" – קהל, עדה וישראל. שחיטה באופן זה גורמת לפרסום גדול שהתורה חפצה בו; כך כתב הרלב"ג¹⁵:

ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל – הנה למדנו מזה שהתורה רצתה שיתפרסם

זה הפועל, כי בפרסומו תועלת להזכיר נפלאות ה' יתעלה שעשה לישראל

בצאתם ממצרים, ולזה אמרה שישחטו אותו רבים, רוצה לומר שיהיו שם

רבים בעת שחיטתו, לפרסם זה הענין¹⁶.

¹⁴ אמנם בגמרא הסתפקו האם שלוש קבוצות אלו הן זו אחר זו או שהכוונה היא לשלוש קבוצות יחד; פסחים סד, ב: "אמר רבי יצחק: אין הפסח נשחט אלא בשלוש כתות של שלשים שלשים בני אדם. מאי טעמא? קהל ועדה וישראל. מספקא לן, אי בבת אחת אי בזה אחר זה. הלכך, בעינן שלש כתות של שלשים שלשים בני אדם. דאי בבת אחת – הא איכא, ואי בזה אחר זה – הא איכא". ברור שכל אחת מהקבוצות מונה עשרה אנשים ("קהל עשרה, ועדה עשרה, וישראל עשרה" – רש"י שם), אלא שלא ברור אם בבת אחת או בזו אחר זו. הפתרון הוא שבכל קבוצה יהיו שלושים בני אדם כך שאם הצורך הוא שכל הקבוצות תהיינה יחד, הרי הן יחד, ואם הצורך הוא שתהיינה זו אחר זו, הרי הן זו אחר זו. בענין "קהל" = עשרה, ראה גם ברכות נד, ב: "... וצריך לאודווי קמי עשרה, דכתיב וירוממוהו בקהל עם". בענין "עדה" = עשרה, ראה גם משנה סנהדרין א, ו (דף ב, א): "ומנין לעדה שהיא עשרה? שנאמר: 'עד מתי לעדה הרעה הזאת', יצאו יהושע וכלב".

¹⁵ פרשת בא, חלק ב בביאור יב, ו – עמ' 129-130.

¹⁶ בזה מבאר הרלב"ג את הביטוי "ושחטו אותו", שאין הכוונה שיש שוחטים רבים אלא שיש צורך "שיהיו שם רבים בעת שחיטתו, לפרסם זה הענין". ראה לעומת זאת רש"י (על פי המכילתא דר"י פרשה ה – עמ' 17, וקידושין מא, ב): "וכי כולן שוחטין, אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו".

אמנם את הצורך בשלוש קבוצות למד הרלב"ג מאותו פסוק אך באופן אחר; נעיין בדבריו (שם):

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 עדתי' כמו 'שמש ירחי' (חבקוק ג, יא), שהרצון בו: שמש וירח. והנה הרצון בו שישחטו אותו כל קהל ועדה שבישראל בין הערבים. ולפי שלא יתכן שיפול שם 'כלי' 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.

אילו היה כתוב "כל קהל ישראל" או "כל עדת ישראל" משמעות הפסוק היתה שכל אחד מהקהל או העדה צריך להיות שותף בשחיטת הפסח, דהיינו שמילת ההכללה "כל" היתה מתייחסת ל"אישי הקהל". אבל התורה כתבה ביטוי כפול "קהל עדתי" (למרות שקהל ועדה הם שמות נרדפים), ובזה רצתה ללמדנו שמילת ההכללה "כל" מתייחסת ל"קהל עדתי" – ומשמעות ביטוי זה היא כאילו כתובה ו' החיבור, דהיינו "קהל ועדת ישראל" – דהיינו ש"כל קהל ועדה שבישראל" צריכים להיות שותפים בשחיטת הפסח. עד כאן למדנו על הצורך בקבוצות בשחיטת הפסח ולא בשחיטת יחידים, אך מהו מספר הקבוצות? את מספר הקבוצות לומד הרלב"ג מעיקרון שכתב אריסטו, שמילת ההכללה "כל" מתייחסת לכל הפחות לשלושה¹⁷, ועל פי זה למדנו שהפסח נשחט בשלוש כתות.

¹⁷ בעניין עיקרון זה ראה גם יד מלאכי כללי הכף סימן שלו; עין זוכר לחיד"א מערכת כ סעיף ה; שדי חמד מערכת כ כלל לב (עמ' 187-188). וראה גם ר"ע ספורנו לבראשית כו, לג: "ויקרא אותה שבעה. קרא את הבאר שבעה, מפני שהיה מקום שביעי שבו חפרו באר: ג' של אברהם שסתמו פלשתים, כאמרו 'וכל הבארות... סתמום פלשתים', ולא יאמר 'כל' בפחות מג', וג' של יצחק שהן 'עשקי' 'שטנה' ו'רחובות', וזה היה השביעי שקראוהו שבעה". [אגב אורחא נעיר, שהרב יהודה קופרמן במהדורתו לביאור ספורנו על התורה (ירושלים תשנ"ב), עמ' קכב הערה 53 כתב את הדברים הבאים ביחס לכלל המובא בדברי ספורנו: "וכל ימי הייתי מצטער על 'כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך' שחז"ל פירשו על שני אנשים, הלוא הם דתן ואבירם, וה' יאיר את עיני!". ולעני"ד הדברים פשוטים, שדרשת חז"ל מוסיפה שני אנשים על מלך מצרים שמיתתו כתובה במפורש קודם לכן (שמות ב, כג), ונמצא ש"כל האנשים" הם שלושה].

2. אכילת מצה בשאר ימי הפסח (חוץ מליל פסח)

בפרשת בא מופיע הציווי על אכילת מצה בפסח ככולל את כל ימי הפסח (שמות יג, ו-ז):

שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבֵיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חֹג לַה'. מִצֹּת יֹאכַל אֶת שִׁבְעַת הַיָּמִים

וְלֹא יִרְאֶה לְךָ חֶמֶץ וְלֹא יִרְאֶה לְךָ שָׂאֵר בְּכֹל גְּבֻלְךָ.

לעומת זאת בפרשת ראה (דברים טז, ח) מצומצם הציווי לששה ימים:

שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבֵיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצַרְתָּ לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה.

חז"ל כמובן עמדו על סתירה גלויה זו והציעו לה פתרונות; אנו נתייחס לאחד מהם¹⁸, כך

כתוב בגמרא (פסחים קכ, א)¹⁹:

... תניא כוותיה דרבא: ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה'

אלהיך, מה שביעי רשות – אף ששת ימים רשות. מאי טעמא – הוי דבר שהיה

בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו

יצא. יכול אף לילה הראשון רשות – תלמוד לומר על מצת ומררים יאכלהו.

אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים – מניין?

תלמוד לומר בערב תאכלו מצת – הכתוב קבעו חובה.

היום השביעי היה בכלל הימים שאוכלים בהם מצות, בפסוק בפרשת בא ("שִׁבְעַת יָמִים

תֹּאכַל מִצֹּת"), אולם הוא יצא מן הכלל בפסוק בפרשת ראה ("שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת

וּבֵיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצַרְתָּ לַה' אֱלֹהֶיךָ"). על פי אחת המידות שהתורה נדרשת בהן "כל דבר

שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא"²⁰,

¹⁸ פתרון אחר מובא במנחות סו, א כחלק מן הדיון אודות "מִמְחַרְת הַשְּׁבִיעִי" שהוא ממחרת יום טוב ראשון של פסח: "רבי שמעון בן אלעזר אומר, כתוב אחד אומר: ששת ימים תאכל מצות, וכתוב אחד אומר: שבעת ימים מצות תאכלו, הא כיצד? מצה שאי אתה יכול לאוכלה שבעה מן החדש, אתה יכול לאוכלה ששה מן החדש". וראה גם מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא פרשה ח (עמ' 27): "כתוב אחד אומר ששה וכתוב אחד אומר שבעה, כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? אלא ששה מן החדש שבעה מן הישן".

¹⁹ וראה מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא פרשה ח (עמ' 27) וספרא אמור פרק יא, ג-ד. רש"י לשמות יב, טו ולדברים טז, ח.

²⁰ ראה ברייתא דרבי ישמעאל פרשה א, ב. וראה שם פרק א, א (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 7; מהדורת שושנה, עמ' 9): "כל דבר שהיה בכלל יצא מן הכלל [ללמד], לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו. כיצד, והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה, והלא (כל) שלמים בכלל כל הקדשים היו, וכשיצאו מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמן יצאו, אלא ללמד על הכלל כולו, לומר לך מה שלמין מיוחדין קדשין שקדושתן קדושת מזבח, אף אין לי אלא דבר שקדושתו קדושת מזבח".

ולכן היום השביעי, שיצא מכלל הציווי על אכילת מצות, מלמד שכל ימי הפסח אינם בכלל הציווי; לשון אחר: כשם שאכילת מצה ביום השביעי היא רשות ולא חובה (ואם אינו רוצה לאכול פת כלל הרשות בידו), כך גם ששת הימים הקודמים. אמנם ביחס ללילה הראשון מצאנו שהכתוב קבעו חובה²¹ באומרו (גם ביחס לזמן הזה) – שמות יב, ח:

בְּרֵאשֶׁן בְּאַרְבַּעַה עֶשֶׂר יוֹם לַחֲדָשׁ בְּעֶרְבֹ תֹאכְלוּ מִצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים
לַחֲדָשׁ בְּעֶרְבֹ.

נמצא, שמצות אכילת פסח היא אך ורק בלילה הראשון ובשאר הימים רשות; כך כתב הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנח – עמי' עו):

מצוה קנח היא שצונו לאכול מצה בליל חמשה עשר מניסן יהיה שם כבש הפסח או לא יהיה. והוא אמרו ית' בערב תאכלו מצות. ובבאור אמרו: בערב תאכלו מצות, הכתוב קבעו חובה. **וכבר התבאר בפסחים שאכילת מצה בלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות.** והנה התבארו משפטי מצוה זו במסכת פסחים.

וכך פסק גם בהלכות חמץ ומצה (ו, א):

מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר, שנאמר, בערב תאכלו מצות (שמות יב, יח) – בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח, אלא זו מצוה בפני עצמה, ומצותה כל הלילה. **אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות** – רצה אוכל מצה, רצה אוכל אורז או דוחן או קליות או פירות. אבל בליל חמשה עשר בלבד – חובה, ומשאכל כזית – יצא ידי חובתו.

ראינו לעיל את מקור הלימוד להלכה זו; אולם הרלב"ג הציע מקור אחר על פי עיקרון לשוני, שהשימוש בבנין נפעל במשמעות סבילה בצורה "יֵאָכֵל" וכדומה, מורה על רשות ולא על חובה. נצטט שלושה מקומות שהתייחס לכך, שני הראשונים בפרשת בא²² והשלישי בפרשת אמור²³:

²¹ ראה גם מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא פרשה ח (עמי' 27). וראה גם פסחים כח, ב.

²² פרשת בא, חלק ב בבאור יב, יח – עמי' 143-144; פרשת בא חלק ב בבאור יג, ו-ז – עמי' 166-167.

²³ פרשת אמור בבאור כג, ו – עמי' 340.

א. בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב – ... ולמדנו מזה שאכילת מצה בלילה הראשון משבעת ימי הפסח היא חובה, והיא מצות עשה לפי מה שהתבאר מזה הפסוק, לא יותר מזה... שכבר נאמר בפרשת פינחס: 'שבעת ימים מצות יאכל' (במדבר כח, יז), וזה הלשון יאמר על מה שהוא רשות, כאומרו: 'הוא לבדו יעשה לכם' (שמות יב, טז); 'ששת ימים תעשה מלאכה' (שם לה, ב); וכן גם כן אמר בזאת הפרשה: 'מצות יאכל' (שם יג, ז).

ב. שבעת ימים תאכל מצות – רוצה לומר שמה שנאכל מהלחם באלו השבעת ימים יהיה מצה; אך אין חובה לאכול מצה כי אם בלילה הראשון, כמו שביארנו במה שקדם. ולזה אמר בכאן: 'מצות יאכל את שבעת הימים', שהוא לשון מורה על היותו רשות.

ג. שבעת ימים מצות תאכלו – הכוונה בזה שיהיה מה שיאכלו מהלחם באלו השבעה ימים מצה, לא חמץ; לא שיהיה מצוה לאכול מצה כל אלו השבעה ימים; ולזה אמר במקום אחר: 'מצות יאכל את שבעת הימים' (שמות יג, ז), שהוא מורה שזאת האכילה היא רשות. וכבר ביארנו זה בשלמות בפרשת בא אל פרעה.

השימוש בבנין נפעל מלמד על היות הענין רשות כפי שמדגים הרלב"ג ("הוא לבדו יעשה לכם"; "ששת ימים תעשה מלאכה"); וכיון שכך, שימוש בצורה זו ביחס לאכילת מצה ("יאכל") הוא גם המקור ללימוד שאכילת מצה בשאר ימי הפסח היא רשות²⁴.

²⁴ לימוד זה הוא אחד מהלימודים שמציע הרלב"ג לדין זה; בדבריו בפרשת בא (עמ' 144) הוא מציע עוד שני לימודים אפשריים: **א.** חובת האכילה מוגדרת אך ורק לזמן אחד – ליל ראשון של פסח ("בערב תאכלו מצות"), "ומשם עד סוף האחד ועשרים יום לא קבעה להם זמן שיאכלו מצה בכל יום מהם; ולזה הוא מבואר שלא צינתה התורה אלא שיהיה מצה מה שיאכלו מהלחם. שאם היה רצון התורה שיתחייבו לאכול מצה עד סוף האחד ועשרים יום, הנה אם כן יהיו מחוייבים לאכול מצה בלי הפסק עד סוף האחד ועשרים יום, וזה בלתי ראוי שיצו בו, כי הוא בלתי אפשר שיקיימוהו. ולזה הוא מבואר שאין הכוונה בזה אלא שיהיה מה שיאכלו מהלחם – מצה, לא חמץ, עד סוף האחד ועשרים יום". הגדרת הזמן "עד יום האחד ועשרים לחדש בערב" אינה קביעת זמן לאכילת חובה, כיון שאילו היה זה כך, משמעות הפסוק היתה שיש חובה לאכול מצה שבעה ימים רצופים וזה ודאי לא יתכן; לכן יש להבין שהגדרת זמן זו היא לא לחובה אלא לצמצום אפשרויות האכילה של אלו שחפצים לאכול לחם בזמן זה, באופן שיהיה מה שיאכלו מהלחם – מצה, לא חמץ, עד סוף האחד ועשרים יום". **ב.** חיוב אכילת מצה שבעה ימים הסמיכה התורה לאיסור אכילת חמץ בפסוק "שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיתכם כי כל אכל

3. שיעור הלבונה בקרבן המנחה

בפרשת ויקרא נאמר בענין קרבן המנחה (ויקרא ב, א-ב):

וּנְפֹשׁ כִּי תִקְרֵיב קֶרְבַּן מִנְחָה לַה' סֹלֶת יִהְיֶה קֶרְבָּנוּ וְיִצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה. וְהִבִּיֵּאתָ אֶל בְּנֵי אֶהְרֹן הַכֹּהֲנִים וְקִמְצָ מִשֶּׁם מְלֵא קִמְצוֹ מִסֹּלֶתָהּ וּמִשֶּׁמֶןָהּ עַל כָּל לְבֹנֹתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אֲזֵפָרֶתָהּ הַמְזִבְּחָה אֲשֶׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה'.

מבואר, ששיעור הסולת הבלולה בשמן המוקטרת על המזבח הוא קומץ; אך מהו שיעורה של הלבונה? מובא בספרא (דבורא דנדבה פרק י, ט – מהדורת פינקלשטיין, עמ' 70-71)²⁵:

ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה – ואיני יודע כמה; הריני דן: טעונה קמיצה וטעונה לבונה, מה קמיצה מלוא קומץ, אף לבונה מלוא קומץ.

שיעור הלבונה נלמד מקמיצת הסולת, כשם ששיעור הסולת הנקמץ הוא מלוא הקומץ כך גם שיעור הלבונה²⁶. אבל הרלב"ג למד דין זה מעיקרון לשוני, ונעיין בדבריו²⁷:

על כל לבנתה – לפי שאומרנו "דבר על דבר" ירצה בו שיהיה שני לו במספר, והיה מבואר מאחד המספר שהם מתדמים²⁸, כמו שהתבאר במקומותיו, הנה יחוייב שיהיה שיעור הלבונה כשיעור מה שיקח מהסולת והשמן, רוצה לומר קומץ.

חֲמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרֵאשִׁין עַד יוֹם הַשְּׁבִיעִי (שמות יב, טו), ללמדנו שיעקר הענין הוא איסור אכילת חמץ שבעה ימים ולא חובת אכילת מצה שבעה ימים, "ולזה הוא מבואר שמה שאמר 'שבעת ימים מצות תאכלו' אין הרצון בו שיתחייבו לאכול מצה אלא שיהיה מצה מה שיאכלוהו מהלחם".

²⁵ וראה גם ספרא שם פרשה ט, ג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 72): "... מה לבונה קומץ אחד לעשרון אחד וקומץ אחד לששים עשרון, אף קמיצה קומץ אחד לעשרון אחד וקומץ אחד לששים עשרון". וראה משנה מנחות יג, ג (דף קו, ב): "הרי עלי עצים לא יפחות משני גזירין, לבונה לא יפחות מקומץ, חמשה קמצים הן האומר הרי עלי לבונה לא יפחות מקומץ המתנדב מנחה יביא עמה קומץ לבונה...". ובגמרא שם: "לבונה – לא יפחות מן הקומץ. מנלן? דכתיב: והרים ממנו בקומצו מסלת המנחה ומשמנה ואת כל הלבונה, מקיש לבונה להרמה דמנחה, מה הרמה דמנחה קומץ, אף לבונה נמי קומץ". וראה גם מנחות יא, ב.

²⁶ יתכן שהלימוד הוא כעין היקש, ראה מנחות קו, ב (צוטט בהערה הקודמת): "... מקיש לבונה להרמה דמנחה...".

²⁷ פרשת ויקרא בביאור ב, ב – עמ' 23.

²⁸ ראה למשל פרשת בהעלותך בביאור י, ב: "עשה לך שתי חצוצרות כסף מקשה תעשה אתם – התורה הקפידה שתהיינה שתיים, לא פחות ולא יותר, ושתהיינה של כסף לא ממתכת אחר, ושתהיינה מסכימות אחת לאחת, כי האחדים הנמנים הם מסכימים...". ראה ספרי במדבר פסקא עב (עמ' 68): "שתי חצוצרות, שיהו שוות במראה ובקומה ובנוי". וראה גם בהערה הבאה.

במבנה משפט שבו מוצג "דבר על דבר", המילה "על" מבטאת שוויון בין שני הגורמים. לפי זה מהביטוי "מְסַלְתָּהּ וּמְשַׁמְנָהּ עַל כָּל לֶבְנֶתָהּ" ניתן להסיק שיש שוויון בשיעורי הסולת והלבונה, וכשם שהסולת היא מלוא הקומץ כך גם הלבונה²⁹.

ג. לימודים מכתובה כך ולא אחרת

להלן נדגים מקרים שבהם מציג הרלב"ג כתיבה חלופית שיכולה היתה התורה לכתוב, ומכך שבחרה דווקא באופן שבו בחרה לכתוב את הדברים ניתן ללמוד הלכות.

1. גט שחרור לעבד כנעני

עבד כנעני יוצא לחופשי בשן ועין; כך כתוב בפרשת משפטים (שמות כא, כו-כז):

וְכִי יִכֶּה אִישׁ אֶת עֵין עֶבְדוֹ אוֹ אֶת עֵין אִמְתּוֹ וְשַׁחַתָּהּ לַחֲפָשִׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת עֵינוֹ.

וְאִם שָׁן עֶבְדוֹ אוֹ שָׁן אִמְתּוֹ יִפִּיל לַחֲפָשִׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת שָׁנוֹ.

²⁹ בעיקרון זה משתמש הרלב"ג גם בענין לחמי התודה בפרשת צו (ז, יא-יד). נוסף לזבח התודה יש להביא ארבעה מיני לחם, שלושה מצה (חלות ריקיין ורבוכה) ואחד חמץ. מכל מין מביא עשרה ובסך הכל ארבעים לחמים. כמות הסולת בכל לחם חמץ היא עשרון, זאת לומד הרלב"ג משיעור שתי הלחם הבאים עם שני כבשי עצרת שגם הם חמץ, ולגביהם מפורש שכל אחד מהם הוא עשרון (ויקרא כג, יז). ראה ספרא צו פרשה ז, ד-ח: "... נאמר כן לחם חמץ, ונאמר לחם חמץ בשתי הלחם. מה לחם חמץ אמור בשתי הלחם עשרון לחלה, אף לחם חמץ אמור כן עשרון לחלה..". אך מהו שיעור לחמי המצה? כותב הרלב"ג (פרשת צו בביאור ז, יא-יד – עמ' 173): "וראוי שתדע כי מה שיעשה חמץ הוא כשיעור מה שיעשה מצה; שנאמר: 'על חלת לחם חמץ', והנה יורה אומרו 'על' על שניות במספר; ולפי שאחזי המספר יחוייב שיהיו מסכימים, הנה יהיה שיעור החמץ כשיעור המצות בכללם; כמו שביארנו זה בענין הלבונה הבאה עם המנחות". החלות הריקיין והרבוכה הם "על חלת לחם חמץ", דהיינו ששווה שיעור לחמי החמץ לשיעור לחמי המצה "בכללם". שיעור לחמי החמץ הוא איפה (=עשרה עשרונות) ולכן גם שיעור שלושים לחמי המצה הוא איפה; נמצא שכל לחם משלושים לחמי המצה בא משליש עשרון. ראה משנה מנחות ז, א (דף עו, ב – עז, א): "התודה היתה באה... שתי איפות... עשרים עשרון: עשרה לחמץ ועשרה למצה. עשרה לחמץ – עשרון לחלה. ועשרה למצה – ובמצה שלושה מינין: חלות וריקיים ורבוכה; נמצאו שלושה עשרונות ושליש לכל מין; שלוש חלות לעשרון...". ספרא צו פרשה ז, ט: "למדנו לחמץ שהוא עשרה עשרונות. ומניין למצה שהיא עשרה עשרונות? תלמוד לומר: 'על חלת לחם חמץ' – כנגד חמץ מביא מצה, מה חמץ עשרה עשרונות, אף מצה עשרה עשרונות... נמצאו שלושה עשרונות ושליש קרבן אחד; נמצא שליש עשרון חלה; נמצא לחמה של תודה ארבעים חלות. נוטל מהן ארבע ונותן לכהן, שנאמר: 'לכהן הזרק את דם השלמים לו יהיה', והשאר נאכל לבעלים". רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות ט, יז ואילך.

האם יש צורך בגט שחרור לעבד הכנעני ביציאתו לחופשי או שמא יציאתו היא ללא גט שחרור? נחלקו בדבר תנאים כפי שמובא במכילתא דר"י (מסכתא דנזיקין פרשה ט – עמ' 279)³⁰:

'לחפשי ישלחנו', שומע אני יכתוב לו גט שחרור? תלמוד לומר 'תחת עינו'. ר' אליעזר אומר: נאמר כאן 'שילוח', ונא' להלן 'שילוח' – מה להלן גט אף כאן גט.

כלומר, נחלקו תנא קמא ור' אליעזר האם עבד שאדונו הוציא לו את עינו יוצא לחפשי בגט שחרור או בלא כלום. תנא קמא סובר שהיציאה לחפשי היא "תחת עינו" ומשמע שבלא גט שחרור, ור' אליעזר למד גזירה שוה משילוח אשה שהוא בגט ("וְיָכַתֵּב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֶת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ" – דברים כד, א; ג) שאף במקרה זה שגם כן כתוב בו שילוח ("לְחַפְּשֵׁי יִשְׁלַחְנוּ") השילוח הוא בגט. להלכה נפסק שצריך גט שחרור³¹.

הרלב"ג אכן הצריך גט שחרור, אך למד את הצורך בגט זה מפשט המקרא על ידי תשומת לב ללשון התורה, שבחרה להביע את היציאה לחופשי דווקא באופן זה ולא באופן אחר; כך כתב³²:

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 הקניה³³.

השחרור אינו מתואר כיציאה לחופשי של העבד אלא כשילוח שהאדון משלחו; מכך שהתורה מצאה לנכון להביע את הדברים באופן שבו האדון המשלח הוא הפועל, משמע שהאדון צריך לעשות פעולת שחרור, פעולה זו היא גט השחרור שהוא צריך לתת לעבד³⁴. נמצא שהרלב"ג מצא דרך ההולמת את פשט המקרא כדי ללמוד דין זה ולא נצרך לגזירה שווה.

³⁰ ראה גם: קידושין כד, ב וגיטין מב, ב.

³¹ ראה רי"ף קידושין ט, א (בדפי הרי"ף); רמב"ם הלכות עבדים ה, ד.

³² פרשת משפטים חלק ב בביאור כא, כו – עמ' 39. וראה מאמרי: כהן, לדרכו של הרלב"ג, עמ' 175.

³³ ראה גם שם התועלת השמיני השורש השנים 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)..."

³⁴ בהמשך הדברים מבאר הרלב"ג מנין שהשילוח הוא דוקא בגט: "וזה המין לבדו יתכן שיהיה בעבד, כי התורה לא חייבה העבד שיתן כסף לאדונו יפדה בו עצמו; עם זזה 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 ענינו שהוא בן חורין, ויתנו לו, ואז יהיה העבד כישאל; כמו שיתבאר ממה שאמר בשפחה חרופה: 'חפשה לא נתן לה, בקרת תהיה לא יומתו כי לא חפשה' (ויקרא יט, כ)". וראה שם הערה 76.

2. שור שאין לו בעלים

כתוב במשנה (בבא קמא ד, ז – דף מד, ב)³⁵:

שור האשה, שור היתומים, שור האפיטרופים, שור המדבר, שור ההקדש, שור הגר שמת ואין לו יורשים – הרי אלו חייבים מיתה. רבי יהודה אומר: שור המדבר, שור ההקדש, שור הגר שמת – פטורים מן המיתה מפני שאין להם בעלים.

נחלקו תנא קמא ורבי יהודה בצורך בבעלים בשור שהרג אדם ודינו סקילה; לדעת תנא קמא השור נסקל גם אם אין לו בעלים (אף על פי שבמקרה שיש לו בעלים אין גומרין דינו של שור אלא בפני בעליו³⁶), ולדעת רבי יהודה מציאות הבעלים היא תנאי הכרחי לסקילת השור, ואם אין לו בעלים פטור מן המיתה.

הרמב"ם פסק כתנא קמא (הלכות נזקי ממון י, ו):

אין גומרין דינו של שור אלא בפני בעליו אם היו לו בעלים; אבל אם לא היו לו בעלים, כגון שור המדבר, ושור ההקדש, ושור גר שמת ואין לו יורשין, אם המית הרי זה נסקל, וגומרין דינו אע"פ שאין לו בעלים.

מקור דעתו של תנא קמא מבוארת בבבלייתא בגמרא (בבא קמא מד, ב)³⁷:

ת"ר: שור שור שבעה – להביא שור האשה, שור היתומים, שור האפטרופין, שור המדבר, שור ההקדש, שור הגר שמת ואין לו יורשין.

וביאר הרמב"ם בפירוש המשנה שם:

נכפלה מלת שור בתורה כדיני נזקי שור שבע פעמים, חד לגופיה, והששה לרבות אלו המנויין כאן והם שור האשה ושור האפטרופין וכו'.

³⁵ מתוקן על פי כ"י קאופמן.

³⁶ עיין בבא קמא מה, א. רמב"ם הלכות נזקי ממון י, ו. וראה בבא קמא קיב, ב וסנהדרין יט, א: "והועד בבעליו – אמרה תורה: יבוא בעל השור ויעמוד על שורו".

³⁷ מתוקן על פי כ"י Escorial G-I-3 וכ"י נוספים.

כיון שהמילה "שור" מופיעה שבע פעמים בפרשת נוגח אדם, דהיינו שש פעמים יותר מהנצרך, נמצאנו למדים לרבות עוד ששה שוורים המנויים במשנה³⁸. הרלב"ג לעומת זאת ביאר את מקור הדין בדרך ההולמת יותר את פשוטו של מקרא; כך כתב³⁹:

השורש הרביעי הוא שהשור שאין לו בעלים שהרג את האדם – נסקל. וזה, כי הוא מבואר כי כוונת התורה היתה בזה לסלק ההיזקים, ולזה לא התנה בשור הנסקל שיהיו לו בעלים, אבל אמר: 'כי יגח שור', ולא אמר: 'כי יגח שור איש' כמו שאמר בשור שהזיק שור⁴⁰.

הרלב"ג לומד דין זה מהשוואת הפסוק העוסק בשור שהרג אדם "וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה נָמַת" (שמות כא, כח) עם הפסוק העוסק בשור שנגח שור "וְכִי יִגַּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ נָמַת" (שם שם, לה). בעוד שביחס לשור שנגח שור מצוינים בעליו של השור בביטוי הפותח "שור איש" (=שור של איש), בשור שהרג אדם אינו מצוין כן אלא "שור" בלבד. מכאן שבשור שהרג אדם אין הכרח שיהיו בעלים לשור כדי לקיים בו דין סקילה.

³⁸ ראה גם תוספות שם ד"ה "שור שור שבעה": "חד לגופיה ושית לאתויי". וראה גם חידושי הרשב"א שם, ועוד.

³⁹ פרשת משפטים, תועלות חלק ב, התועלת התשיעי השורש הרביעי – עמ' 168.

⁴⁰ ראה גם שם חלק ב בביאור כא, כח – עמ' 43: "והוא מבואר מצד הענין שהשור שאין לו בעלים יסקל גם כן כשהמית את האדם, כי הכוונה היתה בזאת המצוה לסלק ההיזקים הממיתים האנשים, ולא יצטרך לגמור דינו בפני בעליו, כי אין לו בעלים".

ד. משמעות כפולה

הדוגמאות הבאות⁴¹ יעסקו בשתי משמעויות שונות שאפשר להבין בהן את המקראות הנידונות⁴², ומכפל משמעות זה ניתן ללמוד הלכות⁴³.

⁴¹ על פי מאמרי: כהן, כפל משמעות.

⁴² אפשרות קיומה של דו-משמעות מכוונת בדברי התורה היוצרת שתי פרשנויות פשוטות שונות המתקיימות זו לצד זו, הוא נושא שיש לענות בו ואין כאן מקומו. נסתפק בהפניה אחת: ביחס לפסוק "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' מֵלֵא הַעֲמֹר מִמֶּנּוּ לְמִשְׁמֶרֶת לְדַרְתֵיכֶם לְמַעַן יֵרְאוּ אֶת הַלֹּחֶם אֲשֶׁר הָאֲכָלְתִּי אֶתְכֶם בְּמִדְבָר בְּהוֹצִיאִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות טז, לב), כותב רבי חיים בן עטר בפירושו לתורה אור החיים: "ויאמר משה זה וגו' – צריך לדעת אומרו 'הדבר'. עוד צריך לדעת מצוה זו למי מצוה אותה משה? אם לאהרן, הרי הוא אומר אחר כך: 'ויאמר משה וגו''. ועוד כפל הדברים רואני כאן. ונראה כי כוונת משה הוא על זה הדרך: 'זה הדבר אשר צוה וגו' מלא העומר וגו'', ולא אמר ה' מי יקחנו, וגם לא אמר סדר לקיחתו, גם לא אמר מקום הנחתו, אלא זה הוא הדיבור שיצא מפי ה' אלי ולא יותר. ויאמר אל אהרן שפט בצדק דעת חכם, כי פירוש 'למשמרת', סובלת ב' דרכים, ומדרכי התורה כל שהתיבה תסבול ב' דברים, שקולים במשמעותה, תכוין אל השנים, כי איזה מהם תוציא. וב' הדרכים הם, הא' למשמרת מן הטומאה, והב' מן שליחות יד; כנגד שליחות יד, אמר מקום המשתמר באוהל מועד, גם שם מקום שצורכי ישראל נתונים שם, התורה וכלי שרת, וזה גם כן כלי שמשמש הוראת דבר אשר חפץ ה' להראות לדורות, וכמו כן עשה ה', במטה אהרן, ובמחנות עדת קרח, ולזה אמר להניחו לפני ה'. וכנגד שמירת טומאה, אמר צנצנת אחת, ואמרו ז"ל: צנצנת דבר שהוא מציץ מחבירו, שהיא כלי חרס, שכל שצמיד פתיל עליו טהור. ושני פרטים אלו שמעם מדבר ה' באומרו 'למשמרת', ומעתה דן כי אהרן הוא הלוקח כי הוא הכהן המשרת במקדש, ולזה 'ויאמר אל אהרן', ולבל יחשבו העם כי ה' אמר אליו לדבר אל אהרן וליקח צנצנת וגו', לזה אמר הנאמן הגדול 'זה הדבר אשר צוה ה'' ולא יותר, והחכם הבין הכוונה". [השווה בראשית רבה פרשה לא (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 280-281): "עשה לך תבת וגו' אמר ר' איסי בארבעה מקומות נאמר כלשון הזה 'עשה לך', בשלשה נתפרש ובאחד לא נתפרש: 'עשה לך תבת עצי גופר וגו'', ר' נתן אעין דקידרינון; 'עשה לך חרבות צורים' (יהושע ה, ב) נתפרש גלבין דטינר; 'עשה לך שתי חצוצרות כסף' (במדבר י, ב) נתפרש; 'עשה לך שרף' (שם כא, ח) לא נתפרש, ר' יודן בשם ר' אסי 'ישמע חכם ויוסף לקח' (משלי א, ה) זה משה, אמר אם אעשה אותו שלזהב או שלכסף אין הלשון הזה נופל [על הלשון הזה] אלא הריני עושהו שלנחשת שהלשון הזה נופל [על הלשון הזה] נחש הנחשת' (במדבר שם, ט), מיכן שניתנה תורה בלשון הקודש". וראה רש"י ורמב"ן לבמדבר כא, ט]. ראה מאמרי: כהן, כפל משמעות, עמ' 122-124. על השימוש בלשון דו-משמעית וב"משנה הוראה" במקרא, בספרות הנבואית והשירית וגם בסיפור המקראי, ראה ספרות נרחבת אצל גרוסמן, סיפורי מרמה והטעיה, עמ' 483 הערות 1-2.

⁴³ דוגמה מעניינת להתלבטות בין שתי משמעויות בפשט המקרא שחידשה הלכה, ראה במאמרי: כהן, הלכה מחודשת. ראוי לציין שמצאנו בדרכי הדרש שיטה דומה, להכפיל מילה וללמוד מהכפילות שנוצרה הלכה, אך ענייננו כאן הוא בדרכי הפשט. למרות שענייננו בדרכי הפשט, נציין בקצרה דוגמה אחת לנקיטת השיטה בדרך דרש: מקור הדין לצורך בשני קידושין לכל אחת מהטבילות ביום הכפורים (האחת לפשיטה והשניה ללבישה) נלמד מהפסוקים (ויקרא טז, כג-כד): "וּבָא אֶהְרֹן אֶל אֱהֹל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת בְּגָדֵי הַבַּד אֲשֶׁר לְבַשׁ בָּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם. וְרַחֵץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם בְּמִקְוֹם קְדוֹשׁ וּלְבַשׁ אֶת בְּגָדָיו וַיֵּצֵא וַעֲשֶׂה אֶת עֹלְתוֹ וְאֶת עֹלֵת הָעֵם וְכֹפֶר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד הָעָם". כך מובא בגמרא יומא לב, ב: "ומנין שכל טבילה וטבילה צריכה שני קידושין – תלמוד לומר ופשט ורחץ ורחץ ולבש". דהיינו שעל ידי הכפלת המילה "ורחץ" המתפרשת כקידוש ("אם אינו ענין לטבילה, דנפקא ליה מבגדי קדש הם – תנהו ענין לקידוש"), למדים על הצורך בשני קידושין. השווה לדברי רשב"ם לבראשית לו, יב: "ותמנע היתה פילגש – ראיתי בשוחר טוב ותמנע מחובר

1. **וביום השמיני ימול בשר ערלתו**

תחילת פרשת תזריע עוסקת בדיני היולדת לענין טומאה וקפירה, בין שילדה זכר ובין שילדה נקבה⁴⁴. אכן, בדיני יולדת זכר בין דם טמא לדם טהור מופיע פסוק שנראה חורג מסדר הכתובים (ויקרא יב, א-ח):

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תִזְרִיעַ וַיֵּלֶד זָכָר וְטִמְאָה שְׁבַע יָמִים כִּימֵי נְדַת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא. וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בָּשָׂר עֶרְלָתוֹ. וְשִׁלְשִׁים יוֹם וְשִׁלְשֵׁת יָמִים תֵּשֵׁב בְּדָמֶי טְהָרָה בְּכָל קִדְשׁ לֹא תִגַע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֵאת יְמֵי טְהָרָה. וְאִם נִקְבָּה תֵלֵד וְטִמְאָה שִׁבְעִים כְּנֻדְתָּה וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשִׁשֵּׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל דָּמֶי טְהָרָה. וּבְמֵלֵאת יְמֵי טְהָרָה לְבֵן אוֹ לְבַת תָּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שָׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תֹר לַחֲטָאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן. וְהִקְרִיבוּ לִפְנֵי ה' וְכִפֶּר עָלֶיהָ וְטְהָרָה מִמָּקָר דָּמֶיהָ זֹאת תּוֹרַת הַיִּלְדוֹת לְזָכָר אוֹ לְנִקְבָּה. וְאִם לֹא תִמָּצָא יָדָה דֵּי שָׁה וְלִקְחָה שְׁתֵּי תָרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶחָד לְעֹלָה וְאֶחָד לַחֲטָאת וְכִפֶּר עָלֶיהָ כַּכֹּהֵן וְטְהָרָה.

הפסוק "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" נמצא במקומו מבחינת סדר הזמנים המתמייחסים לעת שאחר לידת זכר: האם היולדת טמאה שבעת ימים, וביום השמיני הבן

גם לפסוק העליון, שכן בדברי הימים צפי וגעתם וקנו ותמנע ועמלק, ואחר כך הוא אומר בבני שעיר ואחות לוטן תמנע דוגמת אחות נביות, אחות אהרן, כמו שפירשתי. [וכן כאן ויהיו בני אליפז תימן אומר צפו וגעתם וקנו ותמנע] ותמנע היתה פילגש. הראשון זכר מבני אליפז, והשני נקבה ואחות לוטן תמנע. וכמוהו [ב]יהושע ועתה חלק את הארץ [הזאת] בנחלה לתשעת השבטים וחצי שבט המנשה. עמו הראובני והגדי לקחו נחלתם אשר נתן להם משה בעבר הירדן מזרחה. על כרחיך פסוק שני חסר ממנו, כי היה לו לומר וחצי שבט המנשה השני כבר לקחו נחלתם. לפיכך יש לומר כי פסוק זה עונה על סוף הפסוק שכת' בו וחצי שבט המנשה. אף על פי שמדברים הפסוקים בשני חצאי שבט מנשה, לאחד מהם חילק משה ולשני חילק יהושע. ואני שמואל מצאתי פסוק שלישי בדברי הימים דוגמתן במשפחות בני יהונתן בן שאול, ובני מיכה פיתון ומלך ותארע ואחז. ואחז הוליד את יהועדה ויהועדה הוליד את עלמת וגו'. ואותה פרשה נשנית וכפולה בתוך דף אחד. תחלת הפרשה אשר נשנית ובגבעון [ישב], וסוף הפרשה אלה בני אצל. וכת' ובני מיכה פיתון ומלך ותחרע. ואחז הוליד וגו'. בעל כרחיך חסר ואחז מפסוק זה שהיה לו לכתוב ותחרע ואחז ואחז הוליד, אלא שתיבת ואחז הוליד עונה על פסוק שלמעלה כאילו כתוב ובני מיכה פיתון ומלך ותחרע ואחז ואחז הוליד וגו' שכך כתו' בפרשה ראשונה". נראה שזהו ביטוי קיצוני של דרך הפרשנות הידועה "מושך עצמו ואחר עמו", דהיינו שבשימושים אחרים של דרך זו בעזרת הכפלת המילה מושלם הפסוק, כאן אמנם גם כן מושלם הפסוק על ידי הכפלת המילה אך בשתי משמעויות שונות.

⁴⁴ לניתוח פרשה זו, ראה הרב סמט, עיונים, עמ' 53-62.

נימול. אולם, כאמור, הנושא בפסוקים אלו היא היולדת ומעמדה מבחינת טומאה וטהרה, והפסוק הנזכר אינו עוסק בה כלל⁴⁵.

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

(1) "וביום השמיני – ביום, אפילו בשבת"⁴⁶.

(2) "אמר רבי אסי: כל שאמו טמאה לידה – נימול לשמונה, וכל שאין אמו טמאה לידה – אין נימול לשמונה, שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וגו' וביום השמיני ימול בשר ערלתו"⁴⁷.

(3) "תניא: וביום השמיני ימול בשר ערלתו – מלמד שכל היום כשר למילה"⁴⁸.

(4) "טומטום שנקרע ונמצא זכר... רב שיזבי אמר: אף אינו נימול לשמונה, דאמר קרא:

אשה כי תזריע וילדה זכר... וביום השמיני ימול, עד שיהא זכר משעת לידה"⁴⁹.

(5) "תני תנא קמיה דרב: המפלת בריית גוף שאינו חתוך, ובריית ראש שאינו חתוך, יכול

תהא אמו טמאה לידה – ת"ל אשה כי תזריע וילדה זכר וגו' וביום השמיני ימול וגו' – מי

שראוי לבריית נשמה יצאו אלו שאינן ראויין לבריית נשמה"⁵⁰.

⁴⁵ גם חיוב המילה אינו מוטל עליה, כמבואר בבבלי קידושין כט, א: "ת"ר: האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות; וי"א: אף להשיטו במים... איהי מנלן דלא מיחייבא? דכתיב: 'כאשר צוה אותו אלהים, אותו – ולא אותה'. והשווה ירושלמי קידושין פ"א ה"ז (סא, א): "מצות שהאב חייב לעשות לבנו. למוהלו לפדותו וללמדו תורה וללמדו אומנות להשיאו אשה. ר' עקיבא אומר אף ללמדו לשוט על פני המים. למוהלו – ביום השמיני ימול בשר ערלתו". וראה: הרב סמט, עיונים, עמ' 57 והערה 13 שם.

⁴⁶ שבת קלב, א (מתוקן על פי כ"י מינכן 95 וכ"י נוספים). וראה עוד: משנה שבת יח, ג (קכח, ב); יט, ב (קלג, א); ספרא תזריע פרק א, ג: "בשמיני ימול אפילו בשבת"; סנהדרין נט, ב. רמב"ם הלכות מילה א, ט; ב, ו.

⁴⁷ שבת קלה, א. וראה: הרב סמט, עיונים, עמ' 55-56 והערה 8 שם.

⁴⁸ יומא כח, ב. וראה עוד: ספרא פרק א, ג; פסחים ד, א. רמב"ם הלכות מילה א, ח.

⁴⁹ בבא בתרא קכו, ב – קכו, א. וראה עוד: בית יוסף, יורה דעה סימן רסו ד"ה "גרסינן בפרק יש נוחלין"; רמ"א יורה דעה רסו, י; נודע ביהודה (מהדורה תנינא) יורה דעה סימן קסג.

⁵⁰ נדה כד, ב (מתוקן על פי כ"י מינכן 95 וכ"י נוספים). בדפוס וילנא במקום "לבריית נשמה": "לברית שמנה". וראה רש"י ותוספות שם). השווה לספרא תזריע פרשה א, ח (מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66): "יכול המפלת בריית ראש שאינו חתוך, בירית גוף שאינו חתוך, הואיל ויש בהם מצורת האדם תהא טמאה? תלמוד לומר: וטמאה שבעת ימים ובשמיני ימול – מה זה מיוחד שהוא ראוי לבריית נשמה, יצאו אילו שאינן ראויין לבריית נשמה".

הרלב"ג, גם כן למד מן הפסוקים חלק מן ההלכות הנזכרות⁵¹ אך למד גם דין נוסף (שבמקורות חז"ל לא הוברר מקורו) מתוך הספק במשמעות הפסוק "וַיְבִיזוּם הַשָּׁמַיִם יְמוֹל בְּשָׁר עֶרְלָתוֹ". טרם נצטט מדבריו נקדים:

שנינו במסכת נדה (ג, ז – דף ל, א)⁵²:

המפלת יום ארבעים – אינה חוששת לוולד, יום ארבעים ואחד – תשב לזכר ולנקבה ולנדה. ר' ישמעאל אומר: יום ארבעים ואחד – תשב לזכר ולנדה, יום שמונים ואחד – תשב לזכר ולנקבה ולנדה, שהזכר נגמר לארבעים ואחד והנקבה לשמונים ואחד. וחכמים אומרים: אחד בריית זכר ואחד בריית נקבה זה וזה לארבעים ואחד.

זמן יצירת זכר הוא ארבעים ואחד יום. בענין זמן יצירת נקבה נחלקו רבי ישמעאל וחכמים האם הוא שמונים ואחד יום (רבי ישמעאל) או שהוא גם כן ארבעים ואחד יום כזמן יצירת זכר (חכמים)⁵³. לפי זה יוצא שאשה שהפילה קודם שנשלם זמן היצירה – "אינה חוששת לוולד", דהיינו שכל האמור בדיני יולדת אינו אמור בה; אשה שהפילה לאחר יום שמונים ואחד – "תשב לזכר ולנקבה ולנדה"; ואשה שהפילה לאחר יום ארבעים וקודם יום שמונים ואחד – לדעת רבי ישמעאל "תשב לזכר ולנדה", ולדעת חכמים "תשב לזכר ולנקבה ולנדה". ועוד שנינו (נדה ג, ג – דף כד, ב)⁵⁴:

המפלת שפיר מלא מים, מלא דם, מלא גנינים – אינה חוששת לוולד, אם היה מרוקם תשב לזכר ולנקבה.

לדעת רבי ישמעאל יש לבאר משנה זו במפלת לאחר שמונים יום, ולדעת חכמים גם במפלת לאחר ארבעים יום. בכל אופן בין למר ובין למר ניתן לומר שהמפלת שפיר מרוקם לאחר שנשלמו ימי יצירת נקבה טמאה שבועיים, ולאחר מכן יש לה עשרים וששה ימי טוהר⁵⁵.

⁵¹ לדוגמה: הדין הראשון מופיע בביאור יב, ג (עמ' 4): "מפני שקבעה התורה זמן למילה, למדנו שהיא דוחה שבת ויום טוב, כשחל יום השמיני בהם" (וראה גם סוף פרשת מצורע, התועלת השלישי השורש השני – עמ' 125).

⁵² מתוקן על פי כ"י קאופמן.

⁵³ בענין היחס בין דעת תנא קמא לדעת חכמים, ראה: נדה ל, ב רש"י ותוספות שם.

⁵⁴ מתוקן על פי כ"י קאופמן.

⁵⁵ כיון שנותנים עליה חומרי זכר וחומרי נקבה, נמצא ששבעה ימים הראשונים מימי דם טוהר של זכר חופפים לשבעה ימים שניים מימי דם טמא של נקבה.

אולם בגמרא (נדה כה, ב) מובא לגבי משנה זו :

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

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

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

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

אכן, מקור הדין לא הוברר.

וכתב הרלב"ג בסוף פרשת מצורע⁵⁶:

השורש השני הוא שאין לידה קודם יצירת הולד; וזה מבואר בנפשו. ולפי שאין היצירה לולד נשלמת קודם ארבעים יום, הנה הוא מבואר שהמפלת קודם זה לא תהיה טמאה לידה⁵⁷. ולפי שמלשון התורה יִקָּאָה שתהיה הויה שלמה, לפי שכבר אמר בזכר: 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו', הנה יִקָּאָה מזה שלא נשפוט על היות זאת ההויה שלמה – באופן שִׁנְתָן לה דמי טהרה – עד שישעיר הולד. וזה מבואר חיובו מהסיבה שנתננו בדמי טהרה⁵⁸. **ולפי שהוא מסופק אם**

⁵⁶ התועלת השני השורש השני – עמ' 122.

⁵⁷ "המפלת קודם זה" – קודם יצירת הולד (ולא קודם ארבעים יום) שהרי גם אם ילדה ביום ארבעים אינה טמאה לידה.

⁵⁸ נסתפק בציטוט חלק מדברי הרלב"ג בסיום פרק יב (עמ' 12): "וראוי שיתבאר ממה שזכרנו שלא יהיו ליולדת ימי טהרה ולא ימי טומאת לידה אם הפילה תוך ארבעים יום מעת הריונה, כי אין שם עדיין מותר דם בלתי נאות להולדה, כי אין העובר ניזון אז, ואין שם גם כן משיכה לדם הנאות להולדה אל המקור. ואולם אחר ארבעים יום תטמא לידה, לזכר שבעה ימים ולנקבה ארבעה עשר יום; ואם היה ספק – הולכין בזה להחמיר, כמו הענין במפלת שפיר מרוקם; לפי שיש שם מותר דם בלתי נאות להולדה אשר הוא סיבת

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

מקור הדין, לדעת הרלב"ג, הוא התלבטות במשמעות פשט המקרא. מצד אחד יתכן שמטרת הפסוק "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" ללמד על מצוות מילה בלא כל קשר לדיני יולדת; אך מאידך יתכן שמטרת הפסוק הנזכר הוא ללמד בדיני יולדת שלא מספיקה עת יצירת הולד כדי שינהגו באשה דינים אלו אלא צריך שיגיע זמן "שתהיה זאת ההויה שלמה", דהיינו "עד שישעיר הולד". ספק זה הוא שלימד את הדין: "לחוש – חוששת, ימי טהרה לא יהינן לה עד שישעיר". כלומר, שיש לה ימי טומאה מחשש שהפסוק "וביום השמיני ימול" אכן עוסק רק בדיני מילה; אך ימי טוהר אין לה מחשש שהפסוק הנזכר עוסק בדיני יולדת.

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

2. באש תשרפנו את אשר בו הנגע

בסופה של פרשת תזריע מופיע דין צרעת בגדים (ויקרא יג, מז-נט):

וְהַבֶּגֶד כִּי יְהִי בּוֹ נֶגַע צָרְעַת בְּבֶגֶד צֹמֶר אוֹ בְּבֶגֶד פְּשִׁתִּים. אוֹ בְּשֵׁתִי אוֹ בְּעֶרְבַת לְפָשִׁתִּים וְלִצְמֹר אוֹ בְּעוֹר אוֹ בְּכָל מְלֹאכֶת עוֹר. וְהָיָה הַנֶּגַע רֶקֶק אוֹ אֲדַמְדָּם בְּבֶגֶד אוֹ בְּעוֹר אוֹ בְּשֵׁתִי אוֹ בְּעֶרְבַת אוֹ בְּכָל כְּלִי עוֹר נֶגַע צָרְעַת הוּא וְהָרָאָה אֶת הַכֹּהֵן. וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע וְהִסְגִּיר אֶת הַנֶּגַע שְׁבַעַת יָמִים. וְרָאָה אֶת הַנֶּגַע בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי כִּי פָּשָׂה הַנֶּגַע בְּבֶגֶד אוֹ בְּשֵׁתִי אוֹ בְּעֶרְבַת אוֹ בְּעוֹר לְכֹל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָעוֹר לְמַלְאכָה צָרְעַת מִמָּאֶרֶת הַנֶּגַע טָמֵא הוּא. וְשָׂרַף אֶת הַבֶּגֶד אוֹ אֶת הַשֵּׁתִי אוֹ אֶת

טומאתה. אך לא יתכן שיהיו לה ימי טוהר, על האופן הנזכר, מה שלא נשלמה בריאת העובר באופן שיתחזק על משיכת הדם הנקי, כמו שיתבאר מהסיבה שנתננו בזה; ולזה יראָה שלא ינהג דין ימי טוהר אלא מעת שישעיר הולד, כי אז נשלמה בריאתו באופן-מה, ואז הוא באופן שיתחזק על זאת המשיכה, כי כבר יתלדו אז בגופו מחוזק עיכולו איזים עשניים יתהוו מהם השערות, ולזה יהיה היזונו אז בשלם שבפנים. וכבר העירתנו התורה בזה במה שאמרה: 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו' (יב, ג), רוצה לומר שכבר יחוייב מזה שידבר במי שידמה בהיזונו לולד הנשלם אשר הוא ראוי למול בשר ערלתו". ראה שם הערה 43.

הַעֲרַב בְּצֶמֶר אוּ בַפְּשִׁתִּים אוּ אֶת כָּל כְּלֵי הָעוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ הִנָּגַע כִּי צָרַעַת מִמֶּאֱרַת הוּא בְּאֵשׁ תִּשְׂרֹף. וְאִם יִרְאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה לֹא פָשָׁה הִנָּגַע בְּבֶגֶד אוּ בַשְּׂתֵי אוּ בְעֶרְב אוּ בְכָל כְּלֵי עוֹר. וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְכִבְּסוּ אֶת אֲשֶׁר בוֹ הִנָּגַע וְהִסְגִּירוּ שִׁבְעַת יָמִים שְׁנִית. וְרָאָה הַכֹּהֵן אַחֲרֵי הַכִּבֻּס אֶת הִנָּגַע וְהִנֵּה לֹא הִפְךָ הִנָּגַע אֶת עֵינָו וְהִנָּגַע לֹא פָשָׁה טָמֵא הוּא בְּאֵשׁ תִּשְׂרֹפְנֹו פְּחֻתָת הוּא בְּקִרְחָתוֹ אוּ בְּגִבְחָתוֹ. וְאִם רָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה כִּהָּה הִנָּגַע אַחֲרֵי הַכִּבֻּס אֹתוֹ וְקָרַע אֹתוֹ מִן הַבֶּגֶד אוּ מִן הָעוֹר אוּ מִן הַשְּׂתֵי אוּ מִן הָעֶרְב. וְאִם תִּרְאָה עוֹד בְּבֶגֶד אוּ בַשְּׂתֵי אוּ בְעֶרְב אוּ בְכָל כְּלֵי עוֹר פְּרַחַת הוּא בְּאֵשׁ תִּשְׂרֹפְנֹו אֶת אֲשֶׁר בוֹ הִנָּגַע. וְהַבֶּגֶד אוּ הַשְּׂתֵי אוּ הָעֶרְב אוּ כָּל כְּלֵי הָעוֹר אֲשֶׁר תִּכְבֹּס וְסָר מֵהֶם הִנָּגַע וְכִבֻּס שְׁנִית וְטָהַר. זֹאת תִּזְכְּרוּ נָגַע צָרַעַת בְּגֶד הַצֶּמֶר אוּ הַפְּשִׁתִּים אוּ הַשְּׂתֵי אוּ הָעֶרְב אוּ כָּל כְּלֵי עוֹר לְטָהַרוּ אוּ לְטָמְאוּ.

בגד צמר או פשתים שנראה בו נגע מסגירו הכהן שבעת ימים. בתום שבעת הימים רואה הכהן את הבגד, אם פשה הנגע – שורף את הבגד; ואם לא פשה הנגע – מכבס את הבגד ומסגירו שבעה ימים נוספים. בתום שבעת הימים השניים רואה הכהן את הבגד, אם הנגע לא השתנה (וכל שכן אם פשה) – שורף את הבגד; ואם "כִּהָּה הִנָּגַע אַחֲרֵי הַכִּבֻּס אֹתוֹ" – קורע את הנגע מהבגד.

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

הכחה בשני – קורעו ושורף מה שקרע, וצריך מטלית. רבי נחמיה אומר אינו צריך מטלית.

בענין הקרע מבארת המשנה שיש לשורפו, ומקור הדין התבאר בספרא (תזריע פרק טז, ב)⁵⁹:

... יכול יקרע וישליך את הקרעים לאשפות? תלמוד לומר: באש תשרפנו את אשר בו הנגע – לימד על הקרעים שהן טעונין שריפה.

⁵⁹ מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66.

וכתב הרלב"ג בביאורו⁶⁰:

והנה לא ביארה התורה מה יעשה בזה הנגע שקרע; והנה נלמד מן הענין שהוא נשרף; ולזאת הסיבה הוסר, להציל על שאר הבגד והעור⁶¹.

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

להלכה פסק הרמב"ם כתנא קמא (הלכות טומאת צרעת יב, א)⁶²:

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

מקור הדין התבאר בספרא (פרק טז, ד-ה)⁶³:

ומנין שהוא טולה עליו מטלית? תלמוד לומר: ואם תראה עוד, ואין עוד אלא מקומו, מלמד שהוא טולה עליו מטלית. רבי נחמיה אומר: אינו צריך מטלית.

בפסוק נז כתוב "וְאִם תִּרְאֶה עוֹד בַּבֶּגֶד אוֹ בַשִּׁתִּי אוֹ בְעַרְב אוֹ בְכָל כְּלֵי עוֹר", מכאן למדו בספרא שהנגע שחזר חזר למקומו, ומכאן שצריך לטלות מטלית על מנת שיהיה אפשר לנגע לשוב למקומו הראשון.

הרלב"ג, לעומת זאת, למד דין זה ממילה אחרת בפסוק הנזכר; וכך כתב⁶⁴:

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

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

⁶⁰ פרשת תזריע בביאור יג, נו – עמ' 50.

⁶¹ יש לשים לב שהרלב"ג לא למד את הדין מפסוק נז כפי שנלמד בספרא, ומסתבר שלא ראה בלימוד זה פשט המקרא כיון שהפסוק הנזכר עוסק בבגד שחזר אליו הנגע לאחר הקריעה. אכן, "מן הענין" שבגד מנוגע נשרף ניתן ללמוד שגם קרע מנוגע נשרף.

⁶² אכן, הרמב"ם כתב דין זה בענין ירקרק ונעשה אדמדם או אדמדם ונעשה ירקרק; וכן כתב הרלב"ג בסוף פרשת מצורע התועלת העשירי השורש השני. וראה ראב"ד שהשיג על הרמב"ם בזה וכתב: "... מירקרק לאדמדם או מאדמדם לירקרק אין זה כהה והתורה אמרה (פרי' תזריע) ואם ראה הכהן והנה כהה הנגע וקרע... ", וראה גם ר"ש משאנץ בפירושו למשנה נגעים יא, ד (על פי המשנה שם ועל פי ספרא פרק טו, ז) שסבר שבמקרה זה נשרף כל הבגד כדין עמד הנגע בעינו, וראה כסף משנה על הרמב"ם שם.

⁶³ מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66.

⁶⁴ בביאור יג, נו – עמ' 50.

אכן, במהלך ביאורו לצרעת בתים בפרשת מצורע מוסיף הרלב"ג טעם נוסף לדין המטלית העולה מתוך השוואה שהוא עורך בין צרעת בגדים לצרעת בתים; וכך הוא כותב בענייננו⁶⁵:

ומזה המקום יתבאר, על צד ההתייחס, כי כמו כשיביא ההכרח להסיר חלק

מהבית – ישובו לתקנו בשיקחו אבנים אחרות ועפר אחר, כן כשיביא ההכרח

להסיר חלק מהבגד – ישובו לתקנו בשיטלו בו טלאי ממקום אחר.

דין זה של חליצת האבנים, קציית העפר, הבאת אבנים אחרות וטיחת הבית מבוצע במקרים הבאים: נראה בתוך הבית⁶⁶ נגע כשני גריסין על שתי אבנים סמוכות⁶⁷ והכהן הסגירו שבוע ולאחר שבוע הנגע פשה; או שלאחר השבוע הראשון הנגע עמד בעיניו והכהן הסגיר את הבית שבוע שני, ולאחר השבוע השני הנגע פשה או אפילו עמד בעיניו. בכל אופן, מדין זה לומד הרלב"ג לדין טליית מטלית בבגד.

⁶⁵ פרשת מצורע בביאור יד, מ – עמ' 81.

⁶⁶ את הצורך שהנגע יהיה בכותל הפנימי של הבית לומד הרלב"ג מפשט המקרא (יד, לח – עמ' 78): "ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית – למדנו מזה שהנגע ראוי שיהיה תוך הבית ואז ינהג בו זה הדין, לא אחוריו, כי לא יכנס הכהן בבית בראותו אותו שיתכן שיאמר בו שיצא מן הבית". וראה ספרא פרשה ה, יא: "'בבית' – מתוכו הוא מטמא, אינו מטמא מאחוריו ('משמע שדורש דנגע הנולד בתוך הבית מטמא, ולא הנולד מאחוריו' – תוספות ליבמות קג, ב ד"ה 'מטמא מאחוריו')". וראה משנה למלך הלכות טומאת צרעת טז, ג שהעיר שהרמב"ם לא הביא דין זה שבספרא. וראה מראה כהן סימן ל אות ד.

⁶⁷ הצורך בנגע על שתי אבנים הוא כדעת רבי עקיבא בספרא (פרשה ו, ד; פרק ה, ב) ובמשנה (נגעים יב, ג); וכן פסק הרמב"ם הלכות טומאת צרעת יד, ז [וראה לעיל פרק ח – 'המקום השביעי', סעיף ג 'מספר האבנים שעליהם הופיע הנגע בבית מנוגע']. והצורך בשיעור שני גריסין מבואר בספרא פרשה ו, א; פרק ה, ב; משנה נגעים יב, ג; ת"י (יד, לז): "ויחמי כהנא והא מכתשא כתרין גריסין..."; רמב"ם הלכות טומאת צרעת יד, א; ז. אכן הרלב"ג כתב (יד, לז – עמ' 76-77): "הנה הנגע יחוייב שיהיה על שתי אבנים, ואז ינהג בו זה הדין, שנאמר: 'וחלצו את האבנים אשר בהן הנגע'; והנה אין האבנים נקשרות בבנין באופן שיהיו לאבן אחת; ולזה יחוייב בזה הנגע שיהיה שיעורו כשני נגעים, והוא כגריס ברוחב, ובאורך כשני גריסין". מן העובדה שהרלב"ג למד את הצורך בנגע ששיעורו שני גריסין מהצורך בשתי אבנים משמע שצריך שיהיה שיעור גריס על כל אחת מן האבנים; וראה תפארת ישראל, יכין על המשנה הנ"ל שדייק מדברי רבי עקיבא (שהלכה כמותו) שאין זה משנה כלל "דרך בהא קפדינן שלא יהיו כל ב' גריסי הנגע על אבן א', אבל סגי בשיהיה משהו מהנגע על אבן הב". אמנם רש"י (סנהדרין עא, א ד"ה "גריס" וד"ה "בקרן זוית"; פז, ב ד"ה "עד שיראה כשני גריסין"; נדה יט, א ד"ה "ארכו כשני גריסין ורחבו כגריס") ביאר בדברי רבי אלעזר ברבי שמעון דבעינן שיעור נגע על כל אבן, ולכאורה אין סיבה שיחלוק על זה רבי עקיבא שהרי מחלוקתם היא רק בענין הצורך בקיר אחד או בשתי קירות אך גם בשתי קירות צריך שיהיה "הנגע כולו מחובר כאחד" (רש"י סנהדרין פז, ב); וצריך עיון נוסף. וראה ערוך השלחן העתיד קב, ז שכתב בפשיטות: "... ולכן בכל אבן הוי מרובע גריס על גריס...".

לאחר הקריעה וטלית המטלית מכבס את הבגד כיבוס שני וטובלו⁶⁸. ואם חזר הנגע –
"פְּרַחַת הוּא בָּאֵשׁ תִּשְׂרָפֶנּוּ אֶת אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע".

אכן יש לברר לאן בדיוק חזר הנגע, למטלית או לבגד? והאם יש הבדל בין חזר לזו או לזה?
כך שנינו (נגעים יא, ו) :

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

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

כלשון המשנה מובא גם בספרא (פרק טז, ה); וכן פסק הרמב"ם (הלכות טומאת צרעת יב, ו) :

בגד שקרע ממנו מקום הנגע ותפר מטלית כמו שביארנו וחזר נגע כגריס על

הבגד, מתיר את המטלית ומצילה ושורף שאר הבגד. חזר הנגע על המטלית

שורף את הכל.

אולם מקור הדין לא הוברר.

וכתב הרלב"ג בביאורו⁶⁹ :

ואם תִּרְאֶה עוד באי-זה מקום שיהיה מהעור והבגד, ואפילו במקום שטלו בו

המטלית לתקנו – פרחת הוא, באש תשרפנו את אשר בו הנגע – רוצה לומר

שזה העיפוש צומח בזה הבגד והעור, להיותו דורך אל ההפסד. והנה אם היה

זה הנגע בזולת המטלית – הנה לא יִשְׂרָף המטלית, שנאמר: 'את אשר בו

הנגע', והנה לא היה בו נגע כלל; ואמנם אם היה הנגע במטלית – הנה יִשְׂרָף

עם הבגד והעור, שנאמר: 'באש תשרפנו את אשר בו הנגע' רוצה לומר עם

אשר היה בו הנגע.

הביטוי "בָּאֵשׁ תִּשְׂרָפֶנּוּ אֶת אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע" יכול להתבאר בשני אופנים שונים :

א. "בָּאֵשׁ תִּשְׂרָפֶנּוּ" – את הבגד; והביטוי "אֶת אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע" בא להדגיש שרק הבגד נשרף

ולמעט את המטלית שלא היה בה נגע מעולם ולכן אינה נשרפת.

⁶⁸ כך ביאר הרלב"ג (יג, נח – עמ' 51) ש"יִכְבֵּס שְׁנֵיתָ" מלמד על כיבוס שני, "וְיִטְהַר" מלמד על טבילה; וכדעת הרמב"ם יב, א שצריך כיבוס וטבילה (כפי שהבין החזון איש נגעים סימן א אות ב; אולם ראה תורה שלמה אות קפט); ולא כרש"י (יג, נח ובחולין לא, ב) שפירש שכיבוס שני הוא טבילה (וראה ספרא פרק טז, יא).

⁶⁹ בביאור יג, נו – עמ' 50.

ב. "בְּאֵשׁ תִּשְׂרָפְנוּ" – את המטלית⁷⁰; "אֵת אֲשֶׁר בּוֹ הִנְגַּע" – עם הבגד שהיה בו הנגע (את =

עם); דהיינו שהיה נגע בחלק מהבגד (שלאחר מכן נקרע ממנו).

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

הזכרנו לעיל את ההשוואה שעורך הרלב"ג בין צרעת בגדים לצרעת בתים, ונוסיף שגם את

הדין האחרון שעסקנו בו למד הרלב"ג לצרעת בתים; וכך כתב⁷¹:

ויתבאר ממה שקדם בנגעי בגדים, שאם נראה הנגע באבנים ששמו שם מחדש,

הנה יוציאו האבנים ההם עם שאר אבני הבית חוץ לעיר; ואם נראה בשאר

אבני הבית – לא יוציאו חוץ לעיר האבנים ששמו בו מחדש, אבל שאר כל

האבנים.

והנה, אף על פי שמצאנו אפילו במקורות המאוחרים לרלב"ג השוואות מפורטות בין צרעת

בגדים לצרעת בתים⁷², לא מצאנו שלמדו את הדין הנזכר שנראה שחידשו הרלב"ג מדעתו⁷³.

בארנו שתי דוגמאות לדרכו של הרלב"ג לקשור תורה שבעל-פה עם תורה שבכתב, ובשתי

הדוגמאות למד הרלב"ג הלכות מכפל משמעות הכתובים. אכן, כאמור, יש גם הבדל בין

הדוגמאות: בדוגמה הראשונה עסקנו בהתלבטות בין שתי משמעויות שעצם ההתלבטות

הוא מקור להלכו

ושתיהן כאחת מ

⁷⁰ מטלית בלשון הרלב"ג לשון זכר, אכן בלשון חכמים לשון נקבה.

⁷¹ בביאור יד, מג-מד – עמ' 83.

⁷² ראה למשל אריכות רבה במשנה למלך להלכות טומאת צרעת יב, ו-ז; ובחסדי דוד לתוספתא נגעים ו, יב.

⁷³ השווה ערוך השלחן העתידי קד, יז. וראה משנה אחרונה לנגעים יב, ז שכתב שיש לחלק בענין זה בין

נתיצת בית לשריפת בגד כיון שהפרדת האבנים זו מזו היא נתיצתו מה שאין כן בשריפת בגד. אכן הרלב"ג

דייק בלשונו וכתב שהנפקא מינה מן ההשוואה לבגדים היא לא לענין הנתיצה אלא לענין ההוצאה מחוץ

לעיר [ולכן אין להקשות על הרלב"ג מהספרא פרק ה, ג (וראה גם תוספתא נגעים פרק ו, י): "ובנתיצה נותץ

את האבנים שיש בהם נגע ואת האבנים שאין בהן נגע ובחליצה אינו חולץ אלא את האבנים שיש בהם

הנגע"; וראה גם רמב"ם הלכות טומאת צרעת טו, ב ("... וביום תשעה עשר רואהו אם חזר בו נגע כשני

גריסין הרי זה פשיון אחרי הטוח ונותץ את כל הבית"). ומשמע שהמשנה אחרונה יסכים באופן עקרוני

למה שכתב הרלב"ג אלא שנשאר בצ"ע ממשנה נגעים יג, ג שאבניו מטמאות ומשמע שבכל מקרה כל

האבנים מטמאות.

סיכום

בעבודה זו השתדלתי להאיר פן מיוחד בתורתו של הרלב"ג – עולם התלמוד וההלכה. עד כה, עיקר העיסוק בכתביו הוא בתחומי הפילוסופיה והמדעים לסוגיהם, והשקפת עולמו ההלכתית אינה מוכרת דיה; אבל עיון מדוקדק בכתבתו ההלכתית מלמד על עושר של ידיעות הלכתיות בששה סדרים, בקדשים כמו במועד, ובטהרות כמו בנזיקין. הכל כאשר לכל.

בקיאותו המרשימה של הרלב"ג אינה רק בתלמוד הבבלי אלא בכל ספרות חז"ל לסוגיה, משנה ותוספתא, מכילתא ספרא וספרי, ובבלי וירושלמי. אמנם לא רק בקיאות יש כאן, אלא גם תקיפות הלכתית שאין בה משוא פנים לחכמים אחרים. השפעה וקבלה ודאי שיש אבל התבטלות אין.

דרך חדשה סלל הרלב"ג, דרך המחברת בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה בדרכים חלופיות למידות שהתורה נדרשת בהן. הרלב"ג קבע עקרונות לוגיים החושפים את פשטי המקראות ומגלים בהם את התורה שבעל-פה. אמנם, כפי שראינו, לחלק מן העקרונות שהציג הרלב"ג יש מקבילות בספרות חז"ל ובספרי הקודמים לו; אך הפיכת מקרה בודד לעיקרון כללי, והשיטתיות והיסודיות של יישום השיטה, הן חידושים מבית מדרשו של הרלב"ג.

האם היתה זו השכלתנות, שמילאה את עולמו ההגותי של הרלב"ג, או שמא היתה זו השפעת רדיפת הכנסיה את התלמוד, אשר גרמה לו לרלב"ג לתור דרכים לוגיות לחיבור בין התורה הכתובה לבין המסורת שבעל-פה? גם אם לא נוכל להשיב באופן חד-משמעי על שאלה זו, התוצר מצוי בידינו והוא מאתגר ומרתק.

לאורך העבודה ביארתי כל עיקרון ועיקרון שבתשעת "המקומות" שהציג הרלב"ג בפתחה לביאור התורה. אך לא רק כעקרונות מופשטים נותרו הדברים; כבר הרלב"ג עצמו הדגים כל אחד ואחד מן העקרונות, והשתדלתי לבאר את דבריו באר היטב. ולא זו אף זו, לדוגמאות שהציע הרלב"ג הוספתי דוגמאות רבות נוספות שמטרתן לחדד עד כמה שיכולתי את העיקרון ואת משמעותו המדויקת. בהתאם לעיסוקו המדוקדק של הרלב"ג בכל תחומי התורה, השתדלתי גם אני להציג דוגמאות רבות ומגוונות מכל ששת הסדרים.

דרך אחת לזיהוי דוגמאות המיישמות את העקרונות היא בעזרת השימוש בקוד "השורשים הכוללים". אלא, כפי שנוכחנו לדעת, מלבד העובדה שקוד זה אינו מצביע באופן מדויק על העיקרון המסוים שבו נעשה שימוש, לעתים קוד זה אינו מתייחס כלל לעיקרון פרשני אלא לעיקרון הלכתי, ואין לו דבר עם "המקומות". דבר נוסף, שנוכחנו לדעת, שפעמים רבות מאד לא רק שאין ציון ל"מקום" מסוים (כפי שציון הרלב"ג בפתחה לביאור התורה) אלא אין כל ציון, אפילו כללי, לשימוש בעיקרון מתשעת "המקומות", ושומה על המעיין להעמיק בבירור הענין בספרות התלמודית למצער, בכדי לעמוד על העובדה שחידוש יש כאן בדרך הלימוד. הרלב"ג עצמו אף כאילו מעלים את החידוש שיש כאן על ידי הפניה למקורות התלמודיים, אך עיון במקורות מגלה שהתוצאה היא בדרך כלל אותה תוצאה אך הדרך להגיע אליה שונה בתכלית.

כמו כן הדגמתי שימוש בעקרונות פרשניים שאין להם יסוד בפתחה לביאור התורה. לכל עיקרון כזה הצגתי יותר מדוגמא אחת על מנת שיהיה ברור שאין כאן פרשנות אקראית ותו לא, אלא פרשנות עקרונית יש כאן.

הדוגמאות גם עזרו לחשוף מגמות מעניינות מאד בכתיבתו של הרלב"ג, כמו למשל: יצירת קל וחומר כתחליף לגזירה שווה.

כמו כן, יצאנו נשכרים בעניין יחסו של הרלב"ג לחכמים אחרים ובמיוחד לרמב"ם ולראב"ע. אמנם כל אחד מחכמים אלו מצריך דיון מקיף בדבר יחסו של הרלב"ג אליו, אך עם זאת השתדלתי להראות מגמות מסוימות, כמו למשל העובדה שהרלב"ג הציע מקורות מפשטי המקראות להלכות שכתב הרמב"ם ועוררו תמיהה; וכן העובדה שהרלב"ג השתדל להתאים בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה במקומות שראב"ע ניתק ביניהם וטען שדברי חז"ל אינם תואמים לפשט המקרא.

תקוותי, שגם פתחים שפתחתי כחודה של מחט יעוררו את הלומדים להרחיבם כפתחו של אולם. "יש'טטו רב'ים וְתַרְבֵּה הַדָּעַת".

קיצורים ביבליוגרפיים

אורבך, ההלכה – אפרים אלימלך אורבך, ההלכה – מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים

1984

אידל, אלימנו – משה אידל, "סדר הלימוד של ר' יוחנן אלימנו", תרביץ מח, (תשל"ט),

עמ' 303-331

אלבוים, להבין דברי חכמים – להבין דברי חכמים, מבחר דברי מבוא לאגדה ולמדרש משל

חכמי ימי הביניים, כינס וצירף מבוא והערות: יעקב אלבוים, ירושלים תשס"א

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"ו

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

בן אור, המצוות והפילוסופיה – עשהאל בן אור, המצוות והפילוסופיה במשנת טעמי

המצוות של הרלב"ג, חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', אוניברסיטת בר אילן,

רמת גן תשס"א

בנדיקט, פרובנס – רב"ז בנדיקט, מרכז התורה בפרובאנס, ירושלים תשמ"ה

ברודי, רב נטרונאי גאון – תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, מהדורת ירחמיאל ברודי,

ירושלים תשנ"ד

ברויאר, אוהלי תורה – מרדכי ברויאר, אוהלי תורה – הישיבה תבניתה ותולדותיה,

ירושלים תשס"ד

ברויאר, מקום הישיבה – 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

ברנר, מנין המצוות – ברוך ברנר, "יחסו של הרלב"ג לדרכו של הרמב"ם במנין המצוות",

עיונים וביאורים בדברי הרמב"ם (=מעליות כ), תשנ"ט, עמ' 228-242

ברנר, משלי – ברוך ברנר, "פתיחת הרלב"ג לביאור ספר משלי וגלגולי נוסח החיבור",

תרביץ עג, ב (תשס"ד), עמ' 271-291

גוטל, פולמוס – נריה גוטל, "פולמוס הפשט והדרש: תיחום הוויכוח ומיקומו", בד"ד 18

(ניסן תשס"ז), עמ' 5-22

Bernard. R. Goldstein, *The Astronomy of Levi ben* – **אסטרונומיה**

Gerson (1288-1344): A Critical Edition of Chapters 1-20 with Translation and

Commentary, New York 1985

Bernard. R. Goldstein, 'Preliminary remarks on Levi Ben – **הערות**

Gerson's contributions to astronomy', *Proceedings of the Israel Academy of*

Sciences and Humanities, 3 (1969), pp. 239-254

Bernard. R. Goldstein, "Preliminary remarks on Levi – **קוסמולוגיה**

ben Gerson's Cosmology", *Creation and the End of Days: Judaism and*

Scientific Cosmology (ed. David Novak and Norbert Samuelson), Lanham

1986, pp. 261-276

Bernard. R. Goldstein, "Levi ben Gerson's contributions to – **תרומות**

astronomy", *Studies on Gersonides: A Fourteenth Century Jewish Philosopher-*

Scientist, (ed. G. Freudenthal), Leiden, 1992, pp. 3-19

גילת, הלכה – יצחק ד' גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב

גלזנר, ויכוח – רות גלזנר, ויכוח מדעי פילוסופי במאה הי"ד, ירושלים תשנ"ט

גלינסקי, משפט התלמוד – יהודא דוב גלינסקי, "משפט התלמוד" בשנת 1240 בפריס",

שנתון המשפט העברי כב, תשס"א-תשס"ג [על העטיפה: תשס"א-תשס"ד], עמ' 45-69

גרוסמן, חכמי אשכנז – אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א

גרוסמן, חכמי צרפת – אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה

- גרוסמן, סיפורי מרמה והטעיה – יונתן גרוסמן, "השימוש בלשון דו-משמעית בסיפורי מרמה והטעיה במקרא", תרביץ עג, ד (תשס"ד), עמ' 483-515
- גרוסמן, רלב"ג – אברהם גרוסמן, האנציקלופדיה העברית ערך "לוי בן גרשון", ירושלים-תל אביב תשכ"ט, כרך כא עמ' 384-385
- דינסטאג, רלב"ג ורמב"ם – ישראל יעקב דינסטאג, "יחס הרלב"ג אל הרמב"ם – רשימה ביבליוגרפית מוערת", דעת 23 (תשמ"ט), עמ' 5-13
- האמונה הרמה – ספר האמונה הרמה לר' אברהם בן דאוד הלוי, פרנקפורט תרנ"ב
- היינמן, טעמי המצוות – יצחק היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, חלק ראשון, ירושלים תשנ"ג (מהדורה שישית מתוקנת)
- הלברטל, בין תורה לחכמה – משה הלברטל, בין תורה לחכמה, רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימוניים בפרובנס, ירושלים תשס"א
- הלר-וילנסקי, רלב"ג – שרה הלר-וילנסקי, האנציקלופדיה העברית ערך "לוי בן גרשון", ירושלים-תל אביב תשכ"ט כרך כא עמ' 382-384
- ווייל-גני, לוח כרונולוגי – Weil-Guény Anne-Marie, "Gersonide en son temps: Un tableau chronologique", in Gad Freudenthal (ed.), *Studies on Gersonides - A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, Leiden: Brill, 1992, pp. 355-365
- ויל, ספריית רלב"ג – G.E. Weil, *La Bibliothèque de Gersonide: D'après son Catalogue Autographe*, Louvain-Paris 1991
- 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
- טברסקי, רמב"ם – יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים, תשנ"א
- טואטי, רלב"ג – Charles Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris, 1973

טויטו, רשב"ם – אלעזר טויטו, "הפשטות המתחדשים בכל יום", עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, רמת גן תשס"ג

כהן, אבנט – כרמיאל כהן, "אבנטו של כהן הדיוט", מגדים כט (אייר תשנ"ח), עמ' 41-58
כהן, בקרובי אקדש – כרמיאל כהן, "'בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד'" – משמעות חטאם של נדב ואביהוא על פי הרלב"ג בביאורו לתורה", שמעתין 154 (שנה מא), אלול-כסלו תשס"ד, עמ' 37-41

כהן, דין קטנים ונשים במצוות שקלים – כרמיאל כהן, דין קטנים ונשים במצוות שקלים, מעלין בקודש יג, אדר התשס"ז, עמ' 61-69

כהן, הלכה מחודשת – כרמיאל כהן, "הלכה מחודשת בהלכות עבד עברי בפירוש הרלב"ג לתורה", צהר ד (סתיו תשס"א), עמ' 47-56

כהן, הערה חברתית-כלכלית – כרמיאל כהן, "'שלא יהיו נואשים מטוב, האנשים הקשי-יום'" – הערה חברתית-כלכלית על פי ביאור התורה לרלב"ג", המעין מה (תמוז תשס"ה), עמ' 42-44

כהן, השתדלות – כרמיאל כהן, "השתדלות אנושית וביטחון בה' בביאורי רלב"ג למקרא", מגדים מה (טבת תשס"ז), עמ' 109-123

כהן, וחי בהם – כרמיאל כהן, "עוד בענין יוחי בהם – וגם את שבתותי", המעין מד, ניסן תשס"ד, עמ' 74

כהן, ושמי ה' – כרמיאל כהן, "ושמי ה' לא נודעתי להם", המעין לח (טבת תשנ"ח), עמ' 11-18

כהן, כעיוור במראה – ג'רמי כהן, כעיוור במראה- היהודי בתפיסה הנוצרית בימי הביניים, ירושלים תשס"ב

כהן, כפל משמעות – כרמיאל כהן, "כפל משמעות בלשון המקרא כ'מקור' להלכה, עיון פרשני-הלכתי בביאור הרלב"ג לתורה", מעליות כו, אדר התשס"ו, עמ' 112-127

כהן, לדרכו של הרלב"ג – כרמיאל כהן, "לדרכו של הרלב"ג בביאורו לתורה, חשיפת מקורות בפשט המקרא להלכות מקובלות", צהר יד, אביב תשס"ג, עמ' 169-175

כהן, מורשת אב – כרמיאל כהן, "מורשת אב בכתבתו ההלכתית של רבי אברהם בן הרמב"ם", מעליות כה, קובץ לציון שמונה מאות שנה לפטירת הרמב"ם, אלול תשס"ה, עמ' 184-198

כהן, מתה בשעת מלאכה – 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

כהן, פרטי הקרבנות – כרמיאל כהן, "פרטי הקרבנות בביאור הרלב"ג לתורה", מעלין בקודש ז (אב תשס"ג), עמ' 111-115

כהן, פרשנות הלכתית – פרשנות הלכתית ועיוני נוסח בביאור הרלב"ג לתורה, עבודת גמר (בהנחית פרופ' ירחמיאל ברודי), החוג לתלמוד, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב

כהן, קטע חדש – כרמיאל כהן, "קטע 'חדש' מביאור רלב"ג לתורה – על עיוני האחרונים בקטעים הלכתיים שבביאורו", המעין מ (טבת תש"ס), עמ' 15-21

כהן, שני ענינים – כרמיאל כהן, "שני ענינים בביאור הרלב"ג לתורה", מעליות כד (תשס"ד), עמ' 163-176

כהן, תשובה וכפרה – כרמיאל כהן, "'וסמך ידו על ראש העולה" – תשובה וכפרה בדברי הרלב"ג בביאור התורה", המעין מד, א (תשרי תשס"ד), עמ' 19-22

כהנא, כלל ופרט – מנחם כהנא, "קיום לתולדות התפתחותה של מידת כלל ופרט בתקופת התנאים", מחקרים בתלמוד ובמדרש, ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ (עורכים: מ' בר אשר, י' לוינסון, ב' ליפשיץ), ירושלים תשס"ה, עמ' 173-216

כפתור ופרח – ר' אשתורי הפרחי, כפתור ופרח, הוצאת המכון ללימודי מצוות התלויות בארץ, ירושלים תשנ"ט

ליברמן, יונית ויונות – שאול ליברמן, יונית ויונות בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ד

מדות טובות – מדות טובות, פירוש המכילתא מסכתא דפסחא, חיברו רבי רפאל ביטראן... יוצא לאור... בצירוף מבואות מידי מאיר בניהו ומנחם כהנא, ירושלים תשמ"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

מנחת קנאות – ר' אבא מארי הירחי, מנחת קנאות, מהדורת רח"ז דימיטרובסקי, ירושלים תש"ן

מנצ'ה, התרגום הלטיני – Mancha, José Luis, "The Latin Translation of Levi ben Gerson's 'Astronomy'", *Studies on Gersonides: A Fourteenth Century Jewish Philosopher-Scientist*, (ed. G. Freudenthal), Leiden, 1992, pp. 21-46

מנקין, שערי צדק – בצלאל מנקין, "הספר "שערי צדק" ויחסו לרלב"ג", עלי ספר יד (תשמ"ז), עמ' 55-58

מקראות גדולות הכתר – מקראות גדולות הכתר, מהדורת יסוד חדשה ההדרה מדעית על פי כתבי יד עתיקים, ספר בראשית (שני כרכים), מהדיר ועורך מדעי: מנחם כהן, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ז-תש"ס

מרחביה, התלמוד – ח' מרחביה, התלמוד בראי הנצרות, ירושלים תשל"א

מרכס, התכתבות – Marx, Alexander. "The Correspondence between the Rabbis of Southern France and Maimonides About Astrology," *HUCA* 3 (1926), pp. 311-358
סבתו, דרשות הלכתיות – הרב חיים סבתו, "האם יש רשות לדרוש דרשות הלכתיות מן הפסוקים אף שלא נאמרו בתלמוד?", תשורה לעמוס – אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשת לעמוס חכם (עורכים: מ' בר-אשר, נח חכם, יוסף עופר), אלון שבות תשס"ז, עמ' 499-519

סגל, פרשנות המקרא – משה צבי סגל, פרשנות המקרא סקירה על תולדותיה והתפתחותה, ירושלים תש"ד

סימון, הפרשן – אוריאל סימון, "הפרשן ניכר לא רק בשיטתו אלא גם בשאלותיו", בתוך: פרקי נחמה, ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, עורכים: משה ארנד, רות בן מאיר וגבריאל חיים כהן, ירושלים תשס"א, עמ' 241-261

Shai Simonson, 'The Mathematics of Levi Ben Gershon, – **סימונסון, מתמטיקה**

The Ralbag', *BDD - Bekhol Derakhekha Daehu*, 10 (2000), pp. 5-21

סמט, עיונים – הרב אלחנן סמט, עיונים בפרשות השבוע, ירושלים התשס"ב

ספר האמונות – ספר האמונות לר' שם טוב ב"ר שם טוב, פיררא שט"ז (1556)

ספר החינוך – ספר החינוך, בתוך: תורת חיים, חמשה חומשי תורה, הוצאת מוסד הרב

קוק, ירושלים תשנ"ג

ספר עבודת הקודש – ספר עבודת הקודש להרב הקדוש כמהר"ר מאיר ן' גבאי זלה"ה,

ירושלים תשי"ד

ספרא – 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 רא"א פינקלשטיין, ניו יורק

תשמ"ט; ומהדורת ר"א שושנה, ירושלים תשנ"א-תשנ"ו]

ספרי במדבר – ספרי במדבר, מהדורת הורוביץ, ירושלים תשכ"ו

ספרי דברים – ספרי דברים, מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט

עמינח, ששפורטש – נח עמינח, ר' יוסף ששפורטש וספר תשובותיו, תל אביב תשנ"ה

עמנואל, שברי לוחות – שמחה עמנואל, שברי לוחות - ספרים אבודים של בעלי התוספות,

ירושלים תשס"ז

פונקנשטיין, סגנונות – עמוס פונקנשטיין, סגנונות בפרשנות המקרא בימי הביניים, תל

אביב, תש"ן

פינקלשטיין, מידות – אליעזר אריה פינקלשטיין: "הדעה כי י"ג המידות הן הלכה למשה

מסיני", ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניו יורק וירושלים, תשנ"ג, עמ' 79-84

פירוש המלות הזרות לר"ש אבן תיבון – 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)

Feldman, Seymour, *The Wars of the Lord* (translated with – **פלדמן, מלחמות ה'**

an introduction, an appendix and notes), 3 vols., Philadelphia, 1984-1999

- פרוידנטל, הצלחה נפשית** – גד פרוידנטל, "הצלחה נפשית ואסטרונומיה מלחמתו של הרלב"ג נגד תלמי", דעת 22 (חורף תשמ"ט), עמ' 55-72
- פריימן, קטע** – "קטע מפירוש הרלב"ג על התורה", בתוך: ב' ברנר, ע' קאפח וצ' שמשוני (עורכים), *מעלי עשור*, מעלה אדומים, תשמ"ח, עמ' 162-189
- פריימן, רלב"ג** – "Le commentaire de Gersonide sur le Pentateuque", G. Dahan (ed.), *Gersonide en son temps*, Louvain: Peeters, 1991, pp. 117-132
- פריימן וברנר, רלב"ג** – פריימן אלי וברנר ברוך, "פירוש רלב"ג לתורה", מחניים 4 (תשנ"ג), עמ' 224-241
- פרנקל, דרכי האגדה והמדרש** – יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991
- צוקר, תחציל** – משה צוקר, "קטעים מכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה לרס"ג", תרביץ מא (תשל"ב), עמ' 373-410
- קארל, הרמב"ם** – צבי קארל, "הרמב"ם כפרשן התורה", ספר הרמב"ם של תרביץ, שנה ו (תרצ"ה), עמ' 153-163 [נדפס מחדש במיקראה בחקר הרמב"ם, ליקוטי תרביץ ה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 153-163]
- קופרמן, הכתב והקבלה** – יהודה קופרמן, פרקי מבוא לפירוש הכתב והקבלה, הוצאת "השכל" ליד מכללה ירושלים לבנות, תשמ"ו
- קלנר, ביבליוגרפיה 1992** – Menachem Kellner, "Bibliographia Gersonideana: An Annotated List of Writings by and about R. Levi ben Gershom", *Studies on Gersonides: A Fourteenth Century Jewish Philosopher-Scientist*, (ed. G. Freudenthal), Leiden, 1992, pp. 367-414
- קלנר, ביבליוגרפיה 2003** – Menachem Kellner, 'Bibliographia Gersonideana, 1992-2002', *Aleph*, 3 (2003), pp. 345-374
- קלנר, שיר השירים** – מנחם קלנר (מהדיר), ר' לוי בן גרשום, פירוש לשיר השירים, רמת גן תשס"ב
- קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים** – יעקב קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פילוסופית, ברלין תרפ"ו-תרצ"ד

קרנן אהרן – ספר קרבן אהרן, והוא פירוש לספר ספרא... חברו הרב הגדול כמוהר"ר אהרן אבן חיים..., נדפס מחדש תש"ל

ראב"ם – פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות, לונדון תשי"ח
ראב"ע, **יסוד מורא** – ר' אברהם אבן עזרא, יסוד מורא וסוד תורה, מהדורת כהן-סימון, רמת-גן, תשס"ב

רב נסים גאון – ספר המפתח של מנעולי התלמוד, מסכת ברכות, שחברו מורנו ורבנו רב נסים גאון בן כבוד מורנו ורבנו יעקב זצ"ל, מהדורת דוד מצגר, ירושלים תש"ן
רבינו בחיי – רבינו בחיי, ביאור על התורה, מהדורת הרב חיים דב שעוועל, ירושלים תשמ"א (הדפסה חמישית)

רבינוביץ, רלב"ג – Rabbi Nachum L. (Eliezer) Rabinovitch, 'Rabbi Levi ben Gershon and the origins of mathematical induction', *Archive for History of Exact Sciences*, 6 (1970), pp. 237-248

רביצקי, דרשת הפסח – אביעזר רביצקי, דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט

רביצקי, השפעת הלוגיקה – אבירם רביצקי, השפעת הלוגיקה האריסטוטלית על הבנת דרכי הדרשה ההלכתית בימי-הביניים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשס"ה

רביצקי, מהדורה – אבירם רביצקי, ספר 'שערי צדק' (המיוחס לרלב"ג): מהדורה ביקורתית בתוספת מבוא והערות, ירושלים תשס"א

רביצקי, שערי צדק – אבירם רביצקי, "על זמנו של ספר 'שערי צדק' המיוחס לרלב"ג", תרביץ סח, ג (תשנ"ט), עמ' 401-410

רוזנברג, ספר המבוא – שלום רוזנברג, "פירוש הרלב"ג לספר המבוא", דעת 22 (חורף תשמ"ט), עמ' 85-98

רוזנטל, מסורת הלכה – אליעזר שמשון רוזנטל, "מסורת הלכה וחדושי הלכות במשנת חכמים", תרביץ סג (תשנ"ה), עמ' 321-374

רלב"ג, ביאור התורה – מהדורת ברנר-כהן - 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), מהדורת ברוך ברנר וכרמיאל כהן, מעלה אדומים תש"ס-תשס"ו

רלב"ג, ביאור התורה – מהדורת לוי - פירושי התורה לרלב"ג, ספר בראשית – ספר דברים (5 כרכים), מהדורת הרב יעקב ליב לוי, ירושלים תשנ"ג-תש"ס

רלב"ג, מלחמות ה' – מלחמות ה', ריווא די טרינטו ש"כ-שכ"א

רלב"ג, מעשה חושב – מעשה חושב, מהדורת גרשון לאנגע, פרנקפורט תרס"ט

רמב"ם – משנה תורה לרמב"ם – ספרים: מדע, אהבה, זרעים ושופטים – רמב"ם מדויק, מהדורת ר"י שילת, מעלה אדומים תשס"ד-תשס"ו. ספרים: זמנים, נשים, נזיקין ומשפטים – משנה תורה לרמב"ם עם יד פשוטה, מהדורת רנ"א רבינוביץ, מעלה אדומים תשמ"ד-תשס"ז. ספרים: קדושה, הפלאה, עבודה, קרבנות, טהרה וקנין – מהדורת ר"ש פרנקל, ירושלים תשל"ה-תשס"ג

רמב"ם, איגרות – איגרות הרמב"ם, מהדורת ר"י שילת, הוצאת מעליות ליד ישיבת "ברכת משה" מעלה אדומים, ירושלים התשמ"ז

רמב"ם, הקדמות – הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת ר"י שילת, הוצאת מעליות ליד ישיבת "ברכת משה" מעלה אדומים, ירושלים התשנ"ב

רמב"ם, מורה הנבוכים – 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)

רמב"ם, ספר המצוות – ספר המצוות לרבנו משה ברבי מיימון ז"ל, מהדורת ר"ח העליר, ירושלים – ניו יורק, תש"ו

רמב"ם, פירוש המשנה – משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מהדורת ר"י קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ז

רמב"ן, השגות על ספר המצוות – ספר המצוות להרמב"ם... עם השגות הרמב"ן, מהדורת רח"ד שעוועל, ירושלים תשמ"א

- רס"ג, ספר המצוות** – ספר המצוות לרבינו סעדיה אלפיומי גאון, עם ביאור... דבריו ויסודותיו ושיטתו... חברתו... יהודה ירוחם פישל פערלא, ירושלים תשמ"ט
- רס"ג, פירוש י"ג מידות** – ספר הירושות עם יתר המכתבים בדברי ההלכה... לרבינו סעדיה גאון... , מהדורת יואל הכהן מילר, פאריס תרנ"ז [דפוס צילום: ירושלים תשנ"ה]
- שבות יהודה** – שבות יהודה לר' יהודה נג'אר, בתוך: קובץ ספרי המכילתא, ירושלים תשמ"ט
- שביתת השבת** – ספר שביתת השבת מיוסד לבאר כללי אבות מלאכות ותולדותיהם פרטיהם וגדריהם וענפיהם... ובאר סביב לו נקרא בשם באר רחובות... כ"ז חברתי בעזה"י החונן לאדם דעת יצחק בהרב ר' שמואל מאלצאן ז"ל, נדפס בישראל תשל"ז
- שוורצפוקס, יהודי צרפת** – שמעון שוורצפוקס, יהודי צרפת בימי הביניים, תל אביב, 2001
- 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 ציץ אליעזר** – רבי אליעזר יהודה ולדינברג, חלקים א'-כ"א, ירושלים תש"ה-תשנ"ו
- שערי ציון** – שערי ציון, מהדורת ש"ז הבלין, ירושלים-קליבלנד תשנ"ה
- שצמילר, אוראנז'** – יוסף שצמילר, "הרלב"ג וקהילת אוראנז' בימי חייו", מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל ב (תשל"ב), עמ' 111-143
- שצמילר, רלב"ג** – J. Shatzmiller, "Gersonide et la société juive de son temps", in: *Gersonide en son temps*, (ed. G. Dahan), Louvain-Paris, 1991, pp. 31-42
- תא-שמע, רז"ה** – ישראל מאיר תא-שמע, רבי זרחיה הלוי – בעל המאור ובני חוגו, לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס, ירושלים תשנ"ג
- תוספתא** – זרעים, מועד, נשים, נזיקין (ב"ק, ב"מ, ב"ב) - מהדורת ליברמן, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח (עם תוספתא כפשוטה). נזיקין (סנהדרין, מכות, שבועות, עדויות, עבודה זרה, הוריות), קדשים, טהרות - מהדורת צוקרמאנדל, ירושלים תשל"ה

תוצאות חיים – 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)

תורה שלמה – 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]

תלמוד ירושלמי – 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

תשב"ץ – ספר התשב"ץ, תשובות רבנו שמעון בר צמח דוראן זצ"ל, חלק ראשון, עורך
ראשי: הרב יואל קטן, מכון אור המזרח, מכון ירושלים תשנ"ח

novelty of his approach, by referring the reader to a talmudic discussion which, in fact, is not the source for the law as he presents it. The result – the specific law – is the same, but the method by which it is derived is totally different.

I have also identified Gersonides' use of exegetical principles that are not mentioned in his introduction. When discussing each such principle I cite several illustrations, thereby demonstrating that this is an operative principle in his methodology and not a chance occurrence.

These examples also reveal interesting tendencies in his approach; e.g., he will substitute a *kal vahomer* for a *gezera shava*, thereby utilizing logic as a substitute for a purely formal exegetic device.

His method also reveals Gersonides' attitude towards Maimonides and Ibn Ezra. While his relationship to each of these scholars deserves a detailed study, I have attempted to demonstrate certain trends. For example, Gersonides will suggest that a specific law mentioned by Maimonides, whose rabbinic source is contested by scholars, is actually derived from the straightforward meaning of the Biblical text. On the other hand, Gersonides makes a special effort to show a relationship between the Oral and Written Laws specifically in cases where Ibn Ezra claims there is no connection between them.

He thus pioneered a new approach, an alternative way of associating the Oral and Written Law without using the traditional hermeneutic methodology. His *goal* was not new, for that, too, was the goal of the Sages. However, he innovated a new *method* of his own. In his introduction Gersonides posits nine “Tropes”, or logical principles that he utilized to elicit the law from the Torah verse itself. One can, indeed, find some of his principles utilized by previous authors or even by the Sages themselves, but here his contribution is that he takes an isolated example and transforms it into an operative principle.

In this dissertation I explain each of the nine “Tropes” mentioned in the introduction, defining and clarifying them at length. Gersonides, himself, gave examples of these abstract principles, and I attempt to further clarify them. I have given many additional examples drawn from his commentary, in an attempt to clearly define each underlying principle and its precise meaning.

One way of identifying examples that illustrate these principles is by paying attention to what Gersonides refers to as General Roots (principles, *shorashim kollelim*). By this term he usually means what he otherwise terms “Tropes”. At times this term does not denote a principle of exegesis at all, but rather a halachic principle (for example, “One is strict in a case of doubt concerning a Torah law”).

Many times Gersonides does not refer to these nine “Tropes” at all, giving the impression that the source of his explanation is Talmudic. Only an investigation of the pertinent rabbinic material will reveal that the actual source is one of the “Tropes”. Often Gersonides himself appears to disguise the

received legal traditions with Scripture. Apparently because he felt that human logic was an ultimate standard, and because he thought that not all the hermeneutic rules were logical, he considered it a personal obligation to develop his own method of logical association.

One can also suggest another possible reason, an historical one, for his contribution. In 1239 Pope Gregory IX sent letters about the Talmud to the Bishop of Paris, to prominent leaders of the Church and to various kings. This really marks the first action of the Church against the Talmud; it would lead to the Disputation of Paris (1240) which resulted in the burning of the Talmud (1242) and to the verdict of the Papal representative, Odo of Chartres, affirming previous condemnations of the Talmud (1248). Appended to Gregory's letter was an addendum by the apostate Nicholas Donin that included thirty-five charges against the Talmud. The first nine involved new claims that the Jews preferred the Talmud to the Bible. They are accused of showing disrespect towards the Old Testament, which was sacred to Christians as well, and of preferring a "New Law", that of the Talmud. These arguments influenced the Church's attitude for generations to come: not only did the Talmud contain anti-Christian material; it was also heretical, recognizing an authority superior to that of Scripture.

One can regard Gersonides' method, of demonstrating that rabbinic laws can be shown to be explicit in Biblical texts or that they are implicit in those texts and can be derived from them logically, as a way of refuting the Church's anti-Talmudic argument.

The situation is similar for the book of Leviticus, except that the final recension is available only until the middle of the book, although it is unclear precisely where this final recension ends. In the second section of the book there is both fragmentary material and material which is missing. We have not discovered fragmentary material or a second recension for either Numbers or Deuteronomy.

Gersonides' method of associating the Oral Law with Scripture

Gersonides ascribes importance to the Halacha, but not to the method by which it is derived from Scripture. The Halacha was received by tradition from Moses; our Sages searched for sources for these laws in the Torah and were able to find them by applying the thirteen hermeneutic principles. This approach was not acceptable to him.

His approach is to associate the specific laws to the Torah verse itself. While not claiming that the verse as he reads it is necessarily the source of the Halacha, he does feel that this is a more logical way of presenting this material. He points out that presenting the material in this fashion makes it much easier to remember. Since the Torah is studied often it is easy to memorize; its association with the Halacha therefore makes it easier to remember the Halacha as well.

In Gersonides' opinion the hermeneutic rules of the Rabbis were not the source of their law, but rather a device utilized in order to artificially associate

required much detailed study. However, when he revised and completed the legal section, he also made significant corrections to the lexicographical and Benefits portions of the commentary. The text of the Venice edition is that of the first recension, or perhaps one of the intermediate ones. This edition added the *shorashim*, or Talmudic details, of the final recension. This grafting of sections that represent two different versions led to internal contradictions between the various sections.

Over the last several years --- and I have published several volumes of a critical edition of Gersonides' commentary. After examining and grouping all of the sample texts, we established various representative texts and thoroughly examined them. We also thoroughly examined all manuscripts that represent the final recension. We have created a complete synopsis of the commentary on all of Exodus. Our edition's base text is Florence Lorenciano manuscript Or. 42, corrected on the basis of other manuscripts.

The existence of manuscripts representing both a first recension and a final recension is a result of the book having been published before it was fully completed. Despite the fact that the work had already spread wide and far the author continued to correct, improve and expand it. Thus originated the various recensions.

A further, obvious difference between the recensions is that in the *parshiyot Mishpatim, Tizave and KiTisa* the Benefits are placed consecutively at the end of the entire *parasha* rather than after individual sections of the *parasha*.in which recension?

Until now students have been primarily preoccupied with the philosophic and scientific aspects of Gersonides' works; his stature as a legal authority is insufficiently acknowledged. Careful reading of his halachic writings reveals a total mastery of all six Talmudic orders.

Indeed, his impressive mastery of rabbinic sources is not limited to the Babylonian Talmud, but encompasses all areas of this literature: Mishna, Tosefta, Mechilta, Sifra, Sifrei, and both the Babylonian and Palestinian Talmuds. He does not merely demonstrate textual knowledge, but also presents his own opinions with self-reliant forcefulness and without deferring to other scholars. His opinions, of course, reflect the influence of others and the traditions he received, but they do not reflect abasement before others.

Editions of the Torah Commentary

An investigation of a sampling of all manuscripts of the commentary on Exodus reveals four types of texts: a first recension of the commentary, a final recension and two mixed (intermediary) texts which contain different elements of both recensions.

Gersonides had not yet developed his final format when he wrote the first recension. This stage contains his commentary to the words, the overview and the Benefits sections, but the discussion of the *mitzvot* is unfinished and lacking in detail.

It appears that Gersonides preferred to first construct the overall skeleton of his work, and only afterwards to fill in the halachic-talmudic details which

Because of the importance of the legal sections of the Torah, Gersonides mentioned in his commentary's introduction that he intended to list in the Benefits section important details of the *mitzvot* discussed.

Even such authors as Abarbanel and Rabbi Yizhak Arama (author of the *Akedat Yizhak*), who used his commentary systematically, neglected the legal portion despite its centrality. They, and others, concentrated on the commentarial and ethical-moral sections. His detailed contribution in the legal sections was almost completely forgotten. We will concentrate specifically on this section.

Gersonides as a Talmudist and Halachist

Gersonides is known as a commentator who focused on *peshat*. His stature as a Talmudist and Halachic authority is generally unrecognized. A good deal of the commentary is devoted to Talmudic-halachic matters, and in the introduction to his commentary he wrote that he intended to compose two halachic works: a book of the commandments and a commentary on the Talmud. Apparently this plan was never carried out, although he refers once to his commentary on Tractate Brachot. Perhaps he actually began writing his Talmudic commentary, but nothing is known of it.

His Biblical commentary, however, is filled with Talmudic-halachic material, although this is especially true of the second recension of the commentary, and this recension is complete only through the middle of Leviticus.

The structure of the Torah commentary

In addition to dividing the commentary according to the weekly Torah readings, Gersonides subdivided it, according to content, into three parts.

Explanation of difficult words

Explanation of the *parasha*: a systematic overview of a section without particular attention to specific verses. Gersonides preferred to explain verses within their context rather than use an etymological approach concentrating on specific words and phrases. He therefore felt it necessary to present a contextual overview of the specific Torah section; in so doing he would clarify difficult words with their context.

Benefits (*Toalot*)

The Benefits section is Gersonides' unique contribution. In it he lists the lessons to be learned from the specific section. These benefits are subdivided into three sections.

1. Benefits concerning opinions: the truths of physic, metaphysics and philosophy as expressed in the biblical verses.
2. Ethical and moral benefits; the ethical and moral lessons which can be learned from biblical stories.
3. Benefits concerning the *mitzvot*: a listing of the commandments and their detailed laws which are mentioned in a specific Torah section.

one manuscript of Rabbi Yosef Bechor Shor's commentary survives (Gersonides' other works were also tremendously popular and are found in dozens of manuscripts in libraries throughout the world). One may speculate that the Pope's admiration of his work is responsible for this unusual state; the Church did not suspect his works of being heretical and they were therefore not subjected to censorship or burning.

The existence of Geniza fragments – The National Library's catalogue lists at least six items, belonging to several different copies of the commentary. Examination of the fragments reveals that they reflect the author's first edition of the commentary; so their importance as textual witnesses is not great. Their presence in the Geniza does, however, demonstrate the diffusion of this work.

The early publication of the commentary – Rabbi Raphael Rabinowitz, author of the *Dikdukei Soferim*, complains in the beginning of his introduction to his *Remarks on the Publication of the Talmud* that the first volume of the Talmud was printed only in 1484, whereas Gersonides' Torah commentary was already printed in 1476, just two years after the beginning of Hebrew printing (according to Rabinowitz) and before any volume of the Talmud. The Torah commentary was published several times before the Venice edition of 1547. This became the most popular edition and was later published several times in photo-reproduction.

In addition to his scientific accomplishments, he also excelled as Biblical commentator, Talmudist and legal authority. Neither academic nor traditional scholars have paid particular attention to his mastery of Talmud and Jewish law.

Gersonides commented on most of the Bible. His commentary on the Prophets and part of the Writings appeared in David Bomberg's edition, published in Venice, of the popular *Mikraot Gedolot*. His commentary on the Torah, however, did not appear as part of the *Mikraot Gedolot* (apparently because of its length). It appeared, rather, as a separate volume in Venice, 1547. Undoubtedly this had a direct effect on the availability of this commentary. As it was then neglected for centuries, his distinction as a Talmudist and halachist was also obscured. It is also possible that the strong opposition to certain elements of his philosophy, the length of the commentary and his unusual linguistic style also contributed to this neglect.

However, in Gersonides' day even the Torah commentary was very well known among both Jews and Christians. This can be inferred from the following:

Numerous copies of the Torah Commentary – About 40 manuscript copies are extant, most of them complete, for the entire Torah or for individual books (on average there are approximately 20 mss. for each book). Most are Spanish, German and Italian copies from the 14-15 centuries. In order to appreciate this huge number of manuscripts one need only compare the unfortunate situation of other far more popular works. For example, just one manuscript of the Rashbam's commentary survived, only to be lost during World War II, and only

ABSTRACT

Rabbi Levi Ben Gerson (Rabag or Gersonides), 1288 - April 29, 1344, was born in Bagnols, lived in Orange and Avignon, and apparently died in Perpignan. There is little biographical or historical material about Gersonides, and we are therefore unaware of where he studied or who his teachers were with the exception of several references to his father and grandfather.

Gersonides was a remarkable multi-faceted scholar and a master of many disciplines – Bible, philosophy, mathematics and astronomy – from which he created a philosophical and educational doctrine that established his reputation among medieval thinkers. In his time he was considered a pre-eminent scholar and influenced both the theoretical and practical development of astronomy, mathematics and logic. Some of his work was translated into Latin at the request of the anti-pope Clement VI of Avignon.

Gersonides' extreme rationalism, heavily influenced by Aristotelian philosophy, is expressed in his *Book Of The Wars Of The Lord* and even in his Biblical commentaries. This can be demonstrated by the many references to Aristotle in the latter.

Gersonides also composed supercommentaries to Averroes' Aristotelian commentaries dealing with philosophy, mathematics, logic, biology, physics, metaphysics etc.

TABLE OF CONTENTS

Preface.....	11
Introduction.....	17
Chapter One – The use of “Topics” in the Commentary on the Torah.....	73
Chapter Two – The First “Topic”.....	91
Chapter Three – The Second “Topic”.....	134
Chapter Four – The Third “Topic”.....	158
Chapter Five – The Fourth “Topic”.....	174
Chapter Six – The Fifth “Topic”.....	193
Chapter Seven – The Sixth “Topic”.....	226
Chapter Eight – The Seventh “Topic”.....	239
Chapter Nine – The Eighth “Topic”.....	254
Chapter Ten – The Ninth “Topic”.....	282
Chapter Eleven – “General Roots” which do not refer to “Topics”.....	307
Chapter Twelve – Commentarial Principles that are not included in the “Topics”.....	328
Summary.....	355
Bibliographical Abbreviations.....	357

This Work was carried out under the supervision of

Prof. Robert Brody

and Dr. Isaac Gottlieb

**'Straightforward' Halachic Exegesis
in Gersonides' Commentary on the Torah**

A Thesis submitted for the degree of
Doctor of Philosophy

By
Carmiel Cohen

Submitted to the Senate of the Hebrew University

December 2007