



לשונות ארגמן

עיונים וביאורים על

חילופי הלשונות במסכת תמורה

תוך בירור והעמדת הגירסאות השונות



חיים יצחק משה מצגר

מהדורה זמנית בלתי מוגמרת

תמוז תשע"ט

לקראת לימוד מסכת תמורה בדף היומי

מהדורת ביקורת
להערות: 0583247462
W0583247462@gmail.com
מצגר, לופיאן 18/3 ירושלים

להערות ותיקונים בכתב בגוף הספר: נא לסמן בצורה ברורה, ולציין בדף השער מספר עמוד של התיקון
לתרומות והנצחות, נא ליצור קשר לפי הפרטים שלמעלה

© כל הזכויות שמורות

מסכת תמורה התייחדה בריבוי גדול של חילופי לשונות המצויים בה. כמעט בכל עמוד יש 'לישנא אחרינא' השונה מהלשון שלפניה בסגנון או בגוף הדברים.

המקורות השונים, כתבי היד ונוסחאות הראשונים, אינם שווים היכן להביא 'לישנא אחרינא'. יש מקורות המרבים להביא שינויי לשונות ויש הממעטים, יש שבחרו בשינויי לשונות מסוימים ויש שבחרו באחרים. כך שישנן לשונות המובאות בגמרא ואינן מפורשות על ידי רש"י, או שמפורשות על ידי רש"י ואינן מובאות בגמרא, יש לשונות המובאות רק בפירוש רגמ"ה או בשטה מקובצת, ויש לשונות המובאות רק בכתבי היד או בציטוטי הראשונים. תופעה זו מכבידה מאד על הלומד במסכת אפילו אם הינו לומד רק גמרא ורש"י, ובוודאי אם הינו לומד גם שאר מפרשים. בנוסף מכבידים על הלומד טעויות סופר רבות וחילופי גרסאות בתוך הלשונות, המצויים במסכת למכביר.

על פי הדעה המקובלת, תופעת הלשונות במסכת תמורה אינה מקרה של שיבוש גרסאות שיצר את חילופי הלשונות, אלא יש לפנינו העתקים ממהדורות שונות של המסכת. בעבר, בתקופת הסבוראים או הגאונים, היו מצויות מהדורות שלמות שונות זו מזו, עד שהמעתיקים איחדו את המהדורות על ידי שבחרו אחת מן המהדורות לנוסח עיקרי, וממהדורה אחרת ציטטו את השינויים החשובים בשם 'לישנא אחרינא'.

ככל הנראה, מלאכת איחוד המהדורות נעשתה על ידי מעתיקים שונים, וכל אחד מהם בחר לו כללים אחרים, אלו שינויי נוסח להביא 'לישנא אחרינא' ואלו שינויי נוסח להשמיט. לפני הלומד במסכת תמורה עומדות כעת מספר מהדורות מאוחדות, שנעשו על ידי מעתיקים שונים. נוסח הגמרא שבדפוס הינו מהדורה אחת, נוסח רש"י הינו מהדורה שונה, נוסח רבינו גרשום הינו מהדורה נוספת, בשטה מקובצת נוספו עוד שינויי לשונות וכן הלאה בשאר הראשונים והמקורות.

החיבור שלפנינו הינו ניסיון להציג זו בצד זו את כל הלשונות המצויות בידנו מהמקורות השונים בגרסה מדויקת כמידת האפשר, ולברר את עניין חילופי הלשונות לאשורו. כל מקום שיש בו חילוף לשונות, נפרש מה פשר ההבדל שבין הלשונות, האם לפנינו הבדל ניסוח בלבד או מחלוקת בעצם משמעות הדברים. בנוסף יובא בכל חילוף לשון האם יש נפקא מינה לדינא בין הלשונות. יחד עם זאת נציין את מקורות כל לשון, ולעיתים אף נדון בגלגולי נוסחאות הלשונות מדור לדור.

מאמרים רבים נכתבו סביב אופיין של הלשונות במסכת תמורה, כיצד נוצרו, באיזו תקופה ובאיזה מקום. במבוא לספר ובנספח שבסופו נדון בדעות השונות שנאמרו בנושא. הנוסח השלם של חילופי הלשונות הערוך בחיבור שלפנינו ילמדנו על מערכת מסועפת של לפחות ארבע מסורות נוסח שונות זו מזו, אשר השפיעו זו על זו וחדרו זו לזו.

אם חיבור זה אכן הקל על לומדי מסכת תמורה להבין את סוגיותיה לאשורן, כפי עריכותיהן השונות בידי מסדרי ומוסרי התלמוד, הרי שהספר עמד במטרתו, והיה זה שכרי.

* * *

מסכת תמורה אין לימודה שווה לשאר המסכתות. בשאר המסכתות ניתן ללמוד את המסכת בנוסח אחד, בלא להזדקק לשינויי נוסחאות. מסכת תמורה לעומתן התייחדה בריבוי חילופי גרסאות ונוסחיה, עד כי הפכו שינויי הנוסחאות למרכיב עיקרי בלימוד המסכת. המסכת עצמה הינה בין המשובשות ביותר בשינויי נוסחאות, וכאשר נוסף על כך את שפע ה'לישנא אחרינא' שהתברכה בהם המסכת – נראה שמסכת תמורה הינה המסכת המובילה בעירוב נוסחאות וגירסאות. הלומד את המסכת, אף אם חפץ ללמדה בעיון רגיל, בעל כרחו נזקק הוא לעיין ולהשוות בין מסורות הנוסח השונות.

מה זאת עשה ה' לנו, שדווקא במסכת תמורה ישתבש הנוסח ויכביד על לימוד המסכת?

נראה כי דברים בגו. כך מצוות התמורה: "לא יחליפנו ולא ימיר אתו טוב בך או רע בְּטוֹב וְאִם הָמָר יִמִּיר בְּהֵמָה וְהָיָה הוּא וְתִמְוָרְתּוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ" (ויקרא כז י). מבואר בספה"ק (של"ה ועוד) כי מצוות התמורה מלמדת על הנהגת השם הכללית בעולם – קיימים דברים רבים אשר הינם נגד רצון הבורא שצווה בתורתו, ופוקדת עלינו התורה: "לא יחליפנו ולא ימיר אתו" – אין לשנות מן התורה והמצוות כמלוא נימה. ובכל זאת, "וְאִם הָמָר יִמִּיר... וְהָיָה הוּא וְתִמְוָרְתּוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ" – הקב"ה מחזיר כל רעה לטובה ומביא בריותיו לרצונו. (ראה לדוגמה: של"ה פרשות וישב מקץ ויגש, אות לה).

כמובן, אף שהקב"ה מחזיר כל רעה לטובה אין היתר לעבור עבירות, שכן תפקידנו לעשות מה שצווה הקב"ה עלינו, ללא חילוף ותמורה.

מענה יובן שזהו עניינה של מסכת תמורה. הקב"ה צונו "לא יחליפנו ולא ימיר אתו" – צריך לשמור את התורה כצורתה בלא שכחה הגורמת טעויות ושיבושים. ובכל זאת, "וְאִם הָמָר יִמִּיר... וְהָיָה הוּא וְתִמְוָרְתּוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ" – כפי אשר תשתכח התורה ויוולדו מסורות נוסח שונות ומשונות, כן התורה תפרה ותתרבה, ויתווספו דברי תורה לברר ולעיין בדברי חז"ל על פי הנוסחאות השונות, ככתוב: "קִנְיָן חֶפֶץ לְמַעַן צִדְקוֹ יִגְדִּיל

תורה וְאֵדִיר" (ישעיה מב כא). כך יהיה החושך סיבת האורה – חושך השיבושים יוסיף בבהירות דברי תורה, ללבן ולהעמיק בסברות הסוגיות.

מקובל בקרב בעלי המחשבה שהאגדות שבכל מסכת נוגעים לנפש המסכת. (לדוגמה: פרי צדיק, ערב יוה"כ, סוף אות א). כאשר נתבונן באגדות של מסכת תמורה, נראה כי יסוד עניינם הינו כפי שהגדרנו את התוכן הפנימי של המסכת – ריבוי התורה הנולד מתוך שכחתה.

סוגיית האגדתא הראשונה הינה בדף יד ע"ב – היתר כתיבת התורה מחמת שכחתה על פי הפסוק "עַתָּה לַעֲשׂוֹת לִיקָן הַפָּרוֹ תוֹרָתְךָ" (תהלים קיט קכו). היתר זה פרה ורבה, עד אשר עיקר לימוד תורתנו מפי רבותינו הראשונים והאחרונים ז"ל הינו על פי כתבם. ולולי ההיתר לכתוב – כיצד היינו זוכים לשפע רב טוב סברות ודעות חכמי התורה חדשים עם ישנים.

סוגיית האגדתא השניה הינה בדף טו ע"ב עד טז ע"א – תיאור שכחת התורה לאחר מיתת משה אשר הולידה לעולם את פלפולו של עתניאל בן קנז, ואף המשך שכחת התורה בסוף זמן בית שני אשר הולידה לעולם את ים תורה שבעל פה אשר בדברי התנאים והאמוראים.

הדוגמה היחידה שמובאת לשכחת התורה בזמן פטירת משה הינה יסוד לאחת הסוגיות העיקריות במסכת תמורה – דין חטאת שמתו בעליה. הסוגיה (טז ע"ב) אף מרחיבה לבאר כיצד השכחה הולידה את כל פרטי ההלכות שנמסרו במשנה.

הנה כי כן, תוכן פנימי אחיד ומשותף למצוות התמורה, לצורתה הנוכחית של מסכת תמורה ולאגדותיה של המסכת.

* * *

החיבור שלפנינו אינו מושלם, ויוצא כמהדורה ניסיונית מוקדמת לרגל לימוד מסכת תמורה בדף היומי בחודשים תמוז – אב תשעט. תוכן הספר וסגנונו דורשים ליטוש ועיבוד, עריכה והרחבה, תיקון וביקורת. קיימים חילופי נוסחאות ולשונות במסכת שלא הספיקו להתברר במהדורה זו, וכן קיימים סימנים שלא הושלמו כל צרכם. **נוסח הלשונות המובא בספר שונה מסימן לסימן, יש סימנים שהספקנו לערוך את לשונותיהם עם שינויי נוסחאות מפורטים, ויש סימנים שלא הספקנו אלא להציג נוסח אחד או לערוך נוסח משולב [אקלקטי].**

עם זאת, נראה כי הלומד יוכל להפיק תועלת רבה מן החיבור בצורתו הנוכחית, ולפיכך הוחלט להגישו לפני הלומדים כמות שהוא. תקוותי שהחיבור יתקבל לרצון בקרב לומדי התורה.

ציפיתי ותפילתי לזכות להוציא את החיבור במהדורה משוכללת ומתוקנת, ולזכות אף להדהיר בשלימות את מסכת תמורה, על לשונותיה ומסורות נוסחיה.

"לְכָל תַּכְלָה רְאִיתִי קֶץ רַחֲבָה מִצֹּתְךָ מֵאֵד"

"דֶּרֶךְ שְׁקָר הֵסֵר מִמֶּנִּי וְתוֹרָתְךָ חֲנִנִי"

Rabbi Moshe Yehuda Schlesinger

80, Bayit vegan St. Jerusalem

משה יהודה שלזינגר

רח' בית וגן 80 ירושלים

תמוז תשע"ט

רוב ברכה יחול על ראש נכדי (בעל נכדתי) הרה"ג רבי יצחק מצגר שליט"א על
חבורו בירור הנוסחאות השונות במס' תמורה, והתייחסות לדברי הראשונים
הקשורים לנוסחאות השונות. העמימות במסכת זו הוא מן הידועות, כך שהחיבור
יהיה לבטח לתועלת לעמלי תורה העוסקים במסכת זו.

זכות הלומדים בשמועה זו וזכות ברכתם על הקלת עסק בדברי תורה בזו
המסכת, תעמוד למחבר שליט"א בהמשך עמלו בתורה וההתעלות בה.

בברכה והערכה מרובה


משה יהודה שלזינגר

במקום מבוא

החיבור שלפנינו דורש מבוא. מבוא שיברר את מהותן של מסורות הנוסח השונות במסכת וגלגולי צירופיהן. מבוא שכזה אינו יכול להיכתב לפני הספר, שכן כל כולו מסתמך על התמונה הכללית העולה מתוך ריבוי הפרטים של חילופי הלשונות השונים המצויים במסכת.

רק לאחר שתסתיים מלאכת עריכת סוגיות המסכת למהדורותיהן ולשונותיהן נוכל לנסות להבין את התמונה הכללית של הלשונות השונות, להשתדל לגלות היאך נראתה מסכת תמורה בימים קדמונים, כמה מהדורות היו למסכת ואלו גלגולים עברו על המהדורות השונות.

עם זאת, גם במלאכה שנעשתה עד עתה יש בכדי ללמדנו על תולדותיה של מסכת תמורה. בסעיפים הבאים נציג חלק מן התובנות שעלו בידינו לעת עתה, מהן מסקנות מוחלטות ומהן השערות שלא התבררו כל צרכן.

תמורה נוסח אשכנז ותמורה נוסח צרפת

הלומד את המסכת עם מפרשיה הראשונים יווכח מיד כי נוסחאות הראשונים אינן שוות זו לזו, ונוסח רגמ"ה שונה מאד מנוסח רש"י. פירוש רש"י מתאים לנוסח הדפוס שלפנינו, ואילו פירוש הרגמ"ה מתאים לנוסח אחר שאינו בידינו.

לאחר בדיקה מקיפה של המקורות השונים ניתן לסווג את נוסחאות הראשונים וכתבי היד לשתי קבוצות: קבוצה הגורסת כנוסח רש"י והדפוס וקבוצה הגורסת כנוסח רגמ"ה.

אלו המקורות הגורסים כנוסח רש"י והדפוס:

- א. כל חיבורי בעלי התוספות, בין תוספות המודפסים על הדף ובין קבצי התוספות המצוטטים בשטמ"ק.
- ב. 'פירוש קדמון' לדפים לב – לד, ראה פרטיו בפרק ה הערה 68.
- ג. כל כתבי היד השלמים של המסכת: פלורנץ, פריז, וטיקן 119, וטיקן 120, מינכן.

אלו המקורות הגורסים כנוסח רגמ"ה:

- א. בראשונים: ילקוט שמעוני, ערכי תנאים ואמוראים לריב"ק משפירא.
- ב. כתבי היד ניו יורק, דרמשטדט ופרנקפורט.
- ג. שטה מקובצת כתב יד ירושלים [שטמ"ק דפוס וילנא, במהדורתנו: "שטמ"ק ב"]. כתב יד ירושלים הינו מהדורה מיוחדת של השטמ"ק שנערכה בידי רבי אברהם פיליפ מצפת. חכם זה העתיק את הגהותיו המקוריות של רב"א והוסיף עליהם מכתבי יד שהיו לפניו. כתבי היד שהיו לעינינו גרסו כנוסח רגמ"ה, ולפיכך כל ההגהות הנמצאות בשטמ"ק ב ולא בשטמ"ק א מהוות עד נוסח של נוסח רגמ"ה.
- ד. 'ספר ירושלמי'. רבי בצלאל אשכנזי [- שטמ"ק א] ציטט מספר פעמים את נוסח 'ספר ירושלמי', ונוסחאותיו תואמות לנוסח רגמ"ה.

נוסחאות הראשונים נחלקות בצורה ברורה לפי ארצות מושבותם: רש"י ובעלי התוספות הינם בני צרפת, ואילו רגמ"ה וילקוט שמעוני וריב"ק הינם בני אשכנז. הואיל וכך נתיר לעצמנו לקבוע שם לכל אחת ממסורות הנוסח: תמורה נוסח צרפת ותמורה נוסח אשכנז.

כתבי היד אינם נותנים לנו מידע מפורט על נוסחאות כל ארץ, שכן יש סימנים זהים לכתבי יד אשכנזים וצרפתיים ואין סימנים ברורים להבדיל ביניהם. אדרבה, לגבי חלק מכתבי היד הנזכרים למעלה כעדי נוסח של נוסח צרפת יש המשערים שמוצאם מגרמניה.

עד עתה לא היה מקובל לפצל את כתבי היד האשכנזיים של הש"ס לאשכנזים וצרפתים, וההבחנה שהעלנו במסכת תמורה עשויה לתרום לחלוקה נכונה של ענפי הנוסח במסכתות נוספות¹.

נוסח אשכנז ונוסח צרפת במסכת תמורה שונים מאד זה מזה. שוני אשר מצדיק להתייחס לכל אחד מהם כמהדורה נפרדת של המסכת.

השוני שבין המהדורות נוהג בעיקר הנוסח ונוהג אף בנוסחאות המובאות כלישנא אחרינא, הן בכמות ה'לישנא אחרינא' והן בתוכן. כך שלעיתים ניתן לראות סוגיות המופיעות בארבע נוסחאות שונות: עיקר תמורה נוסח צרפת, לישנא אחרינא נוסח צרפת, עיקר תמורה נוסח אשכנז ולישנא אחרינא נוסח אשכנז.

מסתבר כי ארבע נוסחאות אלו מייצגות ארבע מהדורות שלמות של המסכת שהיו קיימות בשלמותן בימים קדמונים.

ניתן לצפות מכל מסורת נוסח שתביא נוסח אחיד כעיקר הנוסח, אולם לא ניתן לצפות כך לגבי ה'לישנא אחרינא', ומסורת נוסח אחת יכולה לצטט ממספר מסורות מקבילות בשם 'לישנא אחרינא'. לעת עתה נראה כי נוסח צרפת מצטט קטעי 'לישנא אחרינא' ממקור אחד בלבד, ואילו נוסח אשכנז מצטט קטעי 'לישנא אחרינא' ממספר מקורות – כולל מעיקר תמורה נוסח צרפת.

נוסח הגאונים

בעמדתנו לברר את מסורות הנוסח השונות של המסכת, חשוב לנו במאד לבדוק איזו מהדורה של המסכת הייתה בידי גאוני בבל. למרבה הצער כמעט אין בידינו ציטוטים 'גאונים' ממסכת תמורה, ומאד נדיר למצוא ציטוטים שכאלו.

היחיד מבין גאוני בבל שמצאנוהו מעתיק ציטטות נרחבות ממסכת תמורה הוא בה"ג. רוב הציטטות נמצאות בספר בה"ג על אתר במסכת תמורה, וציטטה אחת (תמורה ח ע"ב) נמצאת במסכת בכורות.

על פי הציטוטים שנמצאו, נראה להסיק בזהירות כי בידי הגאונים היה נוסח שונה של המסכת. נוסח שחלקו דומה לנוסח הרווח, חלקו דומה ל'לישנא אחרינא', וחלקו נוסח חדש ובלתי תלוי.

נוסח בה"ג בבסיסו הינו נוסח הגאונים, אך חדרו אליו השפעות מן הנוסח הרווח.

ראה בספר שלפנינו פרק א סימנים כז – כט, ופרק ו סימן יד.

נוסח רמב"ן

כתבי רמב"ן מרובים ועוסקים בכל מקצועות התורה. ריבוי זה הביא לידי כך שמסכת תמורה תצוטט מספר פעמים בפי הרמב"ן. נוסח רמב"ן הינו נוסח חדש שאינו דומה לנוסחים הנפוצים. לעת עתה נראה כי נוסח הרמב"ן זהה לנוסח שהובא בספרי אשכנז בשם 'לישנא אחרינא'.

¹ ידידי הרב אהרן גבאי במכתבו אלי הציע חלוקה זהה לגבי מסכת בבא מציעא. ש"י פרידמן בספרו 'תלמוד ערוך' חילק את כתבי היד של פרק השוכר את האומנין לשני ענפים, ובע' 48 ציין כי רש"י והראב"ן והאור זרוע גרסו בעיקר כנוסח אחד [גה] ואילו בעלי התוספות גרסו כמשנהו [פמ]. הגיוני להניח כי קיימת לפנינו חלוקת 'אשכנז – צרפת'. אם חלוקה זו נכונה תעלה בידינו מסקנה מעניינת שרש"י גרס בתמורה כספרי צרפת ובבבא מציעא כספרי אשכנז. אין בדבר תימה שכן רש"י נולד בצרפת, למד באשכנז וחזר לצרפת.

פרידמן ציין כי נוסח פמ הלך והתפשט באשכנז, ומדור לדור התרבו הציטוטים ממנו. אם אכן בצרפת גרסו תמיד כנוסח פמ מסתבר שאין כאן חדירה חיצונית מספרד וכדומה אלא התפשטות נוסח צרפת לספרי אשכנז. הרב גבאי הוסיף דוגמא לדבר מנוסח הירושלמי האשכנזי המפורסם שהיה בידי קדמוני אשכנז, ואילו בידי הראשונים האשכנזים המאוחרים יותר היה קיים הירושלמי בנוסחו הרווח, כספרי צרפת.

עוד הציע ידידי הנזכר לסווג את כתבי היד ה'אשכנזיים' של הש"ס על פי נוסח התפילה השונה בין אשכנז לצרפת. יש כתבי יד שניכרת בהם השפעה של נוסח התפילה הצרפתי ויש כתבי יד שלא ניכרת בהם השפעה זו. לדוגמה: משנת 'אלו דברים' (פאה פ"א מ"א) מצוטטת במספר מקומות בש"ס. בנוסח התפילה הצרפתי שינו משנה זו לאחר ברכות התורה עם הוספות על עיקר המשנה. בחלק מכתבי היד של התלמוד ניכרת השפעה של נוסח הסידור, והשפעה זו מגלה על 'צרפתיותם' של כתבי היד. כמובן שהעדר השפעה אינה מוכיחה על 'אשכנזיות' של כתב יד, שכן אפשר שהסופר העתיק במדויק מהנוסח שלפניו ולא הושפע כלל מנוסח תפילתו. לפירוט מלא של נוסחאות המשנה והרחבותיה בסידור ובשאר המקורות ראה הרב אהרן גבאי, 'משנת אלו דברים', קובץ בית אהרן וישראל קצט, ע' קטז והלאה, ובפרט אות ט בסיכום השייכות לענייננו.

הרמב"ן אינו יחיד בנוסחתו, וניתן למנות ראשונים נוספים שלמדו וציטטו מנוסח הרמב"ן. מיעוט הציטוטים ופיזורם מצריך בדיקה מדוקדקת לפני שיהיה אפשר לקבוע מסקנות בעניין.

במבוא השלם נברר בס"ד כמידת האפשר איזו מהדורה של מסכת תמורה הייתה בידי כל ראשון וראשון, נבחן האם עדי הנוסח השונים של כל מהדורה נחלקים לשריגים נפרדים, ננסה להגדיר את מאפייניה של כל מהדורה ונתבונן כיצד המהדורות השונות השפיעו זו על זו והשתלבו זו בזו במגוון דרכים ואופנים.

בסוף הספר [במהדורה השלמה] יבוא נספח בשם 'מסירת התלמוד'. שם ננסה לשער כיצד אירעה תופעת שינויי הלשונות והמהדורות. מתוך כך נשתדל אף לברר וללבן את יחס המהדורות זו אל זו, מי שורש ומי ענף, מי קדומה ומי מאוחרת².

וה' אלוקים אמת ינחנו בדרך אמת.

רשימת קיצורים

פל – כת"י פלורנץ [פירינצי]

גליון פל – גליון כת"י פלורנץ [פירינצי]

פר / פ – כת"י פריז / פרקוביץ [- חלק מכתה"י נמצא באוסף פרקוביץ]

119 – כת"י וטיקן

120 – כת"י וטיקן

מ – כת"י מינכן

שא – שטה מקובצת א. ההגהות והחידושים כפי שנכתבו בידי רבי בצלאל אשכנזי, והועתקו במספר כתבי יד.

שא1 – שטה מקובצת הנ"ל בהעתקת ר"ש עדני, נדפסה על ידי הגרי"ד אילן שליט"א

שא2 – שטה מקובצת הנ"ל בהעתקה שונה שצילומה נמצא בידי

שב – שטה מקובצת כפי שנערכה על ידי רבי אברהם פיליפ [כת"י ירושלים], ונדפסה בש"ס וילנא

רוזנטל – מחקרו של רא"ש רוזנטל, פרטים בהערה בתחתית העמוד

אפשטיין – מחקרו של ר"ן אפשטיין, פרטים בהערה בתחתית העמוד

² המחקרים העיקריים עד עתה בנושא הם מחקרו של ר"ן אפשטיין (מבואות לספרות האמוראים, 131-144), וביתר פירוט והרחבה מחקרו של רא"ש רוזנטל (תרביץ נח [תשמט], 317-356). נעזרנו בדבריהם, ובמספר מקומות בספר הפנינו למאמריהם. בע"ה נתייחס לדרכיהם באופן מפורט בנספח הנזכר. לאחרונה יצא ספר שלם [באנגלית] על נוסחאותיה של מסכת תמורה: Binding fragments of Tractate Temurah and the problem of Lishana 'Aharina. הספר מבוסס על קטעי כת"י ניו יורק, ומפרט את שינויי הנוסחאות מן הדפוס וכתבי היד בהקבלה לקטעים אלו. הספר הגיע לידי באמצע המלאכה ולא הספקתי להתייחס לדבריו, אך הספקתי לציין את שינויי הנוסחאות החשובים מכת"י זה.

פרק ראשון

סימן א [ב ע"א – ב ע"ב]

הקדמה

"יורש סומך יורש ממיר דברי ר' מאיר, ר' יהודה אומר יורש אינו סומך ויורש אינו ממיר" (ברייטא בסוגייתנו).

מסבירה הגמרא את טעמו של ר' יהודה הממעט יורש מתמורה:

לשון שניה

יליף סוף הקדש מתחילת הקדש מה
תחילת הקדש יורש אינו סומך אף סוף
הקדש יורש אינו ממיר.

לשון ראשונה

יליף תחילת הקדש מסוף הקדש מה
סוף הקדש יורש אינו סומך אף תחילת
הקדש יורש אינו ממיר.

ממשיכה הגמרא ומסבירה את טעמו של ר' מאיר המרבה יורש לסמיכה:

לשון שניה

ויליף תחילת הקדש מסוף הקדש מה
סוף הקדש יורש מימר אף תחילת
הקדש יורש סומך.

לשון ראשונה

ויליף סוף הקדש מתחילת הקדש מה
תחילת הקדש יורש מימר אף סוף
הקדש יורש סומך.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוספות, רבינו גרשום, אחד הראשונים, תוס'
תלמיד ר"ת ב"ק לג ע"א³, פירוש הראב"ד על תו"כ סוף פרשת בחוקותי, ילקוט ת"ת לר"י סקילי ויקרא כז. בכתבי
היד: פלורנץ, מינכן, וטיקן 119, גניזה 1.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: שטמ"ק אות ז בשם 'גירסת ספרים ישנים', כמו כן מדברי רש"י משמע
שראה גירסה זו. בכתבי היד: כתב יד פריז.

מקורות לשתי הלשונות: בכתבי היד: כת"י וטיקן 120.

מקורות הלשונות בסוגיא המקבילה במנחות צג ע"א

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: מיוחס לרש"י, רש"י כת"י, תוספות, רבינו גרשום, פסקי
הרי"ד.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: תוספות בשם 'אית ספרים דגרסי'.

מקורות לשתי הלשונות: לא מצאתי.

מקורות הלשונות בסוגיא המקבילה בערכין ב ע"א

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוספות, רבינו גרשום, שטמ"ק אות ג בשם תוס'
ותוס' רא"ש.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: שטמ"ק ב תמורה ב ע"א אות ז בשם ס"י⁴.

מקורות לשתי הלשונות: לא מצאתי.

³ כמהדורת אריאלי המדויקת, ולא כמהדורת רמ"י בלוי.

⁴ שטמ"ק ב בתמורה כתב: "גירסת ספרים ישנים היא בענין אחר, וכן היא הגירסא בתחילת ערכין". לכאורה כוונתו
לספרים הישנים שגרסו בתמורה באופן אחר, והם אלו שגרסו כך גם בערכין, שהלא נוסח הדפוס שווה בערכין
ובתמורה.

פירוש הלשונות

הלשון הראשונה מכנה את התמורה כ'תחילת הקדש', ואת הסמיכה כ'סוף הקדש'. ואילו **הלשון השניה** מכנה את הסמיכה כ'תחילת הקדש', ואת התמורה כ'סוף הקדש'.

הלשון הראשונה מתייחסת לסדר הקרבת הקרבן, ולפיכך מגדירה את מעשה ההמרה כתחילת הקדש ואת מעשה הסמיכה כסוף הקדש. הלשון השניה מתייחסת למהות ההקדש ולפיכך מגדירה את בהמת ההקדש הרגילה כתחילת הקדש ואת בהמת התמורה כסוף הקדש.

נעיר כי מסתבר שאין כאן שתי לשונות אלא שתי גרסאות, ורק הסופר של נוסח כתב יד וטיקן 120 הוא שבחר להציג את שתי הגרסאות כשתי לשונות.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה שאין כאן נפקא מינה הלכתית אלא הבדל לשוני בלבד.

דיון בלשונות

הקשו הראשונים כאן על הלשון הראשונה מדברי הגמרא בנזיר (לא ע"א), המכנה הקדש רגיל כ'תחילת הקדש', ותמורה כ'סוף הקדש'. ותימצו שתמורה הינה סוף הקדש כלפי הקדש רגיל, ותחילת הקדש כלפי סמיכה (רש"י, תוס', רגמ"ה, פירוש אחד הראשונים).

יושם לב כי בשלושת הסוגיות מקורותיה של הלשון הראשונה מובהקים בהרבה ממקורותיה של הלשון השניה, ואפשר שהלשון השניה אינה אלא הגהה מסברא על פי הסוגיה בנזיר.

סימן ב [ב ע"ב]

הקדמה

סוגייתנו מוצאת מקור לרבות נשים לתמורה: לשיטת ר' יהודה הריבוי הוא 'המר ימיר', לשיטת ר' מאיר הריבוי הוא 'ואם המר ימיר'.

מקשה הגמרא:

לשון ראשונה

ובין רבנן ובין ר' יהודה אלא טעמא דכתב רחמנא קרא הא לאו דכתב רחמנא קרא לא הוה אתיין נשין,

לשון שניה

ובין ר"מ ובין ר' יהודה טעמא דרבי קרא לאשה הא לא רבייה קרא הו"א נוסח ראשון – כי עבדא תמורה לא לקיא, נוסח שני – לא עבדה תמורה,

והאמר רב יהודה אמר רב וכן תנא דבי רבי ישמעאל איש או אשה כי יעשו מכל חמאת האדם השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: גליון פלורנץ, גניזה 1.

מקורות הלשון השניה - גירסה ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, ילקוט שמעוני רמז תרע"ז, יראים סימן קעד. בכתבי היד: פריז, וטיקן 120.

מקורות הלשון השניה - גירסה שניה: בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119, מינכן.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: פירוש אחד הראשונים.

הערה

הלשונות והגרסאות בסימן ג, הינן המשך ללשונות ולגרסאות בסימן ב: המקורות ללשון הראשונה בסימן ב, הינם מקורות גם ללשון הראשונה בסימן ג. המקורות ללשון השניה - גירסה ראשונה, בסימן ב, הינם מקורות גם ללשון השניה - גירסה ראשונה, בסימן ג. כמו כן, המקורות ללשון השניה - גירסה שניה, בסימן ב, הינם מקורות גם ללשון השניה - גירסה שניה, בסימן ג.

במקורות המביאים שתי לשונות יש הבדל בין סימן ב לסימן ג. פירוש אחד הראשונים הינו מקור בסימן ב לשתי הלשונות, ובסימן ג הינו מקור רק ללשון הראשונה. רש"י וכת"י וטיקן 120 הינם מקור בסימן ג לשתי הלשונות, ובסימן ב הינם מקור רק ללשון השניה - גירסה ראשונה.

פירוש הלשוניות

קושיית הגמרא

בשתי הלשוניות הקושיה שווה - מדוע נצרך פסוק לרבות נשים לתמורה, הלא אשה שווה לאיש לכל העונשים שבתורה.

הבדלים בין הלשוניות

הבדל ראשון: מיהו החולק על ר' יהודה: בלשון הראשונה רבנן, בלשון השניה ר' מאיר. ההבדל הנוכחי קיים במקורות השונים לכל אורך הסוגיה ולא רק בחלק הסוגיה שציטטנו כלשון ראשונה ולשון שניה. הסוגיות המקבילות במנחות צג ע"א וערכין ב ע"א שוות ללשון הראשונה, שכן אף סוגיות אלו מביאות את החולק על ר' יהודה בשם 'רבנן'.

הבדל שני: לשון הגמרא: בלשון הראשונה - 'כתב רחמנא קרא', בלשון השניה - 'רבייה קרא'. שתי הצורות אינן נפוצות בגמרא.

הבדל שלישי: מהי ה'הוה' אמינא' לולי היה פסוק המרבה נשים לדין תמורה. בלשון השניה - גירסה ראשונה, ה'הוה' אמינא' היא שנשים אינן לוקות. בלשון השניה - גירסה שניה, ה'הוה' אמינא' היא שנשים אינן עושות תמורה. בלשון הראשונה כתוב 'לא הוה' אתיין נשין', ולא התפרש אם הכוונה שאינן עושות תמורה או שאינן לוקות, אך בלשון הראשונה בסימן ג [שהינה המשך ללשון הראשונה בסימן ב], מפורש כי ה'הוה' אמינא' היא שנשים אינן לוקות. בנקודה זו מסכימה הלשון הראשונה לגירסה הראשונה שבלשון השניה.

ההבדל שהזכרנו כאן (סימן ב) בקושיית הגמרא, קיים אף בתירוץ הגמרא שנביא בהמשך (סימן ג), כפי שצויין בהערה בתחילת סימן זה.

נפקא מינה בין הלשוניות

נפקא מינה מההבדל הראשון: ניתן לטעון כי קיימת נפקא מינה בין הלשוניות כיצד יש לפסוק להלכה. אם החולק על ר' יהודה הינו ר' מאיר, הרי הלכה כר' יהודה שיוירש סומך וממיר, מפני שהכלל הוא 'ר"מ ור' יהודה הלכה כר' יהודה' (עירובין מו ע"ב). ואם החולקים הינם רבנן, הרי הלכה כרבנן שיוירש אינו סומך וממיר מפני שהחולקים הם רבים.

אכן, גם אם החולק על ר' יהודה הינו ר' מאיר ולא רבנן, הלא דעת המשנה כאן ובמנחות צב ע"א כשיטת ר' מאיר, ומבואר ביד מלאכי סימן תקפ"א שהכלל 'הלכה כסתם משנה' מכריע כנגד הכלל 'ר"מ ור' יהודה הלכה כר' יהודה'. לפי זה יש לפסוק בענייננו כחולק על ר' יהודה אף אם החולק הוא ר' מאיר בלבד. ואכן, הרמב"ם ועוד ראשונים פסקו כר' מאיר, ולא מצאתי מי שחולק על הכרעתם⁵.

נפקא מינה מההבדל השני: אין כאן נפקא מינה הלכתית אלא הבדל לשוני בלבד.

נפקא מינה מההבדל השלישי: שלושה פירושים ניתנים להיאמר בלימוד המרבה נשים לתמורה:

[א]. הלימוד נצרך לעניין מלקות, אך פשוט שאשה יכולה להחיל תמורה⁶.

[ב]. הלימוד נצרך לעניין החלת קדושת תמורה אך פשוט שאשה אינה לוקה⁷.

[ג]. הלימוד נצרך בין לעניין מלקות ובין לעניין החלת קדושת תמורה⁸.

⁵ ראה עוד בעניין: תוס' זבחים ו ע"א ד"ה אחד, כסף משנה מעשה הקרבנות פ"ג ה"ט.

⁶ יש להקשות על פירוש זה, מהיכן היה פשוט לגמרא שאשה עושה תמורה.

⁷ לפירוש זה כך כוונת הסוגיה: קושיה - מדוע הוצרך ריבוי נשים יכולות להחיל תמורה, הלא נשים הושאו לאנשים ולוקות, ואם כן פשוט שיש בכוחן להחיל תמורה. תירוץ - כאן יש סברא המבטלת את הכלל של השוואת הנשים לאנשים, ולפיכך נשים אינן לוקות, ועל כן נדרש פסוק לרבות שיכולות הן להחיל תמורה.

⁸ לכל הפירושים מוסכם שלמסקנה אשה עושה תמורה שכן הדבר מפורש במשנתנו, ולכל הפירושים מוסכם שלפי ההוה אמינא אשה אינה לוקה שכן כך משמעות הסוגיה. הנידון הוא האם לפי ההוה אמינא אשה עושה תמורה וכן האם למסקנה אשה לוקה.

את הפירוש הראשון לא מצאתי מפורש בשום מקור, אמנם יש מי שנקט כי כך דעת הגר"א אליבא דאחד הצדדים בהמשך הסוגיה⁹. הפירוש השני נמצא בספר יבין שמועה סימן קצ"ה ובספר ברכת הזבח כאן. הפירוש השלישי הוא פירוש רש"י¹⁰, וכן פירשו הלחם משנה ועוד אחרונים.

הפירושים השונים תלויים בנוסח הגמרא כדלהלן:

הפירוש הראשון, שהלימוד הוא לעניין מלקות, מפרש את הלשון הראשונה או את הלשון השניה נוסח ראשון, שנאמר בהם כי הלימוד הוא לעניין מלקות.

הפירוש השני, שהלימוד הוא לעניין חלות תמורה, מפרש את הלשון השניה נוסח שני, שנאמר בה כי הלימוד הוא לעניין חלות תמורה¹¹.

הפירוש השלישי, שהלימוד הוא בין לעניין מלקות ובין לעניין חלות תמורה, ניתן להתפרש בכל הנוסחאות, שכן לפירוש זה אין נפקא מינה אם הגמרא הזכירה את עניין המלקות או את עניין חלות התמורה אלא בכל אופן כוונת הסוגיה לשני העניינים.

הפירוש השני נראה דחוק ביותר שכן תירוץ הגמרא הינו שקיימת סברא לפטור נשים ממלקות בתמורה, ולשון התירוץ הינו 'מהו דתימא... קמ"ל'. משמע שהגמרא נוקטת כי רק לפי ה'הוה' אמינא' אשה אינה לוקה, ואילו לפי המסקנה לוקה אף האשה. לפיכך נראה כי לפירוש השני יש למחוק את התיבות 'מהו דתימא' מפתחת תירוץ הגמרא, וכך יכול התירוץ להתפרש בפירוש השני, לומר שאכן האשה אינה לוקה, והלימוד נצרך בכדי ללמדנו שאשה יכולה להחיל קדושת תמורה למרות שאינה לוקה.

ההשערה מתאששת בכת"י וטיקן 120 אשר אינו גורס את התיבות 'מהו דתימא', אלא שתי הלשונות פותחות בתיבות 'הני מילי'¹². הנוסח הכללי שבכתב היד הנזכר וודאי אינו מתפרש כפירוש השני, שכן כתב יד זה שייך לגירסה הראשונה בלשון השניה, אשר מוכח בה כי למסקנה נשים לוקות. לפיכך, הנוסח המתאים ביותר לפירוש היבין שמועה וברכת הזבח הוא אם בתחילת תירוץ הגמרא נגרוס ככת"י וטיקן 120 ללא התיבות 'מהו דתימא', ובסיום תירוץ הגמרא נגרוס כנוסח הלשון השניה – גירסה שניה: 'מהו דתימא... אשה נמי לא עבדה, קמ"ל'.

⁹ הרב אהרן ישעיה בלוי, ביאורים להגהות הגר"א, סיני נ"ח, עמוד קיח, סוף הערה ו, וראה מה שנכתוב בס"ד על הגהת הגר"א.

¹⁰ לפי הגירסה שלפנינו בדפוס ובכתבי היד, הגורסים שלא כהגהת הגר"א בדברי רש"י.

¹¹ לפני רבותינו יבין שמועה וברכת הזבח בעלי הפירוש השני לא היה כלל נוסח שגרס 'לא עבדה' [כלשון השניה נוסח שני], אלא הם שיערו כן מעצמם על פי דקדוק בלשון רש"י. בספר יד דוד פקפק על הדיוק מדברי רש"י ומיאן לקבל שהייתה גירסה כזו, אמנם הנה השערת היבין שמועה וברכת הזבח התאמתה כעת לפנינו בכמה כתבי יד. בעל יבין שמועה שיחזר את הנוסח באופן שזור מהנוסחאות השונות ושילב את התיבות 'לא עבדה' [- הנוסח השני בלשון השניה] אל תוך הלשון הראשונה. לעומתו, אף בעל ברכת הזבח שיער מעצמו אודות קיומו של הנוסח השני בלשון השניה, אולם שיער שנוסח זה היה חלק מהלשון השניה ולא חלק מהלשון הראשונה.

בכתבי היד מצאנו קיום להשערת בעל ברכת הזבח ולא להשערת בעל יבין שמועה.

נבהיר כי יבין שמועה וברכת הזבח לא התייחסו לתיבות הנמצאות בקטע הגמרא הנידון בסימן הנוכחי, אלא לתיבות המקבילות הנמצאות בסוף קטע הגמרא הנידון בסימן הבא, ומשם למדנו לכאן.

¹² אף בציטוטו של רש"י משתי הלשונות פותח הוא בתיבות 'הני מילי' ולא בתיבות 'מהו דתימא'. מלשון רש"י אין ראיה מוכחת, שכן אפשר שהעתיק רק את הנצרך לפירושו. אדרבה, המובאה מרש"י מערערת את סמכות הנוסח של כת"י וטיקן 120 שכן יתכן ששחזר את הנוסח על פי רש"י כדרכו.

סימן ג [ב ע"ב]

הקדמה

הגמרא הקשתה מדוע נצרך לימוד לרבנות נשים לעניין תמורה, הלא קיים כלל שאשה שווה לאיש לכל עונשין שבתורה.

מתרצת הגמרא:

לשון ראשונה	לשון שנייה	לשון שלישית
הו"א הני מילי לאו שיש בו מעשה אבל לאו שאין בו מעשה אימא לא תילקי קמ"ל.	איצטריך מהו דתימא ה"מ עונש דשוה בין ביחיד בין בצבור, אבל הכא כיון דעונש שאינה שוה בכל הוא דתנן אין הצבור והשותפין עושין תמורה, אשה נמי	אצטריך, סד"א הני מילי בדבר שיש בו מעשה אבל מימר דלאו מעשה הוא סד"א לא תיחייב אשה קמ"ל קרא. (ור') [ולר'] יוחנן דאמר [דיבור] כעושה מעשה דמי קרא למאי אתא, אצטריך סד"א הני מילי בלאו ששוה בכל אבל תמורה לא אהכין אצטריך ואם המר ימיר.
	גירסא ראשונה: כי עבדא לא לקיא, קמ"ל.	
	גירסא שנייה: לא עבדה, קמ"ל.	

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: בראשונים: פירוש אחד הראשונים. בכתבי היד: גליון פלורנץ.

מקורות הלשון השנייה - גירסא ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוס' מנחות צג ע"א ד"ה לפי. בכתבי היד: כת"י פריז, [וכן ילקוט] ש וכתב יד וטיקן 120 שמביאים את הלשון השנייה יחד עם עוד לשון, גירסתם בלשון השנייה כגירסה הראשונה.

מקורות הלשון השנייה - גירסא שנייה: בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119, מינכן.

מקורות הלשון השנייה: בראשונים: שטמ"ק אות א בשם תוס', הכרעת הגליון באות יט, ראבי"ה סימן תתק"נ.

מקורות ללשון הראשונה וללשון השנייה: בראשונים: רש"י, רבינו גרשום, שטמ"ק אות א בשם גליון, שטמ"ק ב אות ו בשם תוספות, משמעות שטמ"ק אות יא בשם גליון. [אמנם, מדברי רש"י נראה שעיקר דעתו כלשון הראשונה, מדברי שטמ"ק בשם תוס' נראה שעיקר דעתם כלשון השנייה, ומדברי שטמ"ק בשם גליון משמע ששתי הלשונות הינן מגוף דברי הגמרא]. בכתבי היד: וטיקן 120.

מקורות הלשון השלישית: שטמ"ק אות ד בשם ספרים של קלף.

מקורות ללשון הראשונה וללשון השלישית: גניזה 1.

מקורות ללשון השנייה וללשון השלישית: ילקוט"ש רמז תרעז.

נ"ב, בגניזה 1 אין נמצאת הלשון השלישית במקומה, אלא נדדה להמשך הגמרא, לעמוד הבא. משמע כי באביו של נוסח זה היתה קיימת הלשון הראשונה לבדה [כנוסח שעמד בפני פירוש אחד הראשונים], ובגליון נוספה הלשון השלישית [בדומה לנוסח ילקוט שמעוני שגרס את הלשון הראשונה והשלישית]. בשלב הבא הוכנסה הלשון השלישית לגוף הגמרא, אלא שבשגגה נדדה לעמוד הבא.

סדר הלשונות כסדר שהבאנו: פירוש אחד הראשונים בסימן הקודם, רש"י בסימן הנוכחי.

סדר הפוך: רגמ"ה בסימן הנוכחי, גליון פלורנץ בשני הסימנים.

פירוש הלשונות

הגמרא מתרצת כי קיימת 'הוה אמינא' לגבי הלאו של תמורה, שנשים אינן נכללות בלאו זה מחמת סיבה מסוימת. נחלקו הלשונות מהי הסיבה המדוברת: לפי **הלשון הראשונה** הסיבה היא שלא של תמורה הינו לאו שאין בו מעשה. לפי **הלשון השניה** הסיבה היא שלא של תמורה אינו שוה בכל, שהרי הציבור והשותפים אינם נכללים בלאו זה.

קיים הבדל נוסף בין הלשונות לגבי ה'הוה אמינא' לולי היה פסוק המרבה נשים לדין תמורה. **בלשון הראשונה** ה'הוה אמינא' היא שנשים אינן לוקות, וכן כתוב **בלשון השניה - גירסה ראשונה**. אמנם, **בלשון השניה - גירסה שניה**, ה'הוה אמינא' היא שנשים אינן עושות תמורה.

נפקא מינה בין הלשונות

ממיר בקרבן ציבור ושותפין

נפקא מינה אחת היא לגבי הממיר בקרבן ציבור ושותפין. דעת הרמב"ם בתחילת הלכות תמורה שבציור זה התמורה אינה חלה ובכל זאת הממיר מקבל מלקות. כתבו הלחם משנה ועוד אחרונים, שבלשון השניה מוכח שלא כדעת הרמב"ם, מכיון שבלשון השניה מפורש שבקרבן ציבור ושותפין אין מלקות¹³.

יש מהאחרונים שהוסיפו על כך כי בלשון הראשונה מוכח דווקא כדעת הרמב"ם. שכן בלשון הראשונה נאמר שבתמורה אין מעשה, ודבר זה סותר את דעת ר' יוחנן (לקמן ג ע"ב) הסובר שאיסור תמורה הוא לאו שיש בו מעשה - מעשה של החלת קדושת תמורה. לפיכך פירשו האחרונים את דברי הגמרא כאן בציור שבו התמורה לא חלה וכך אינה מעשה, ובכל זאת יש מלקות. ציור זה הרי הוא כדברי הרמב"ם לגבי תמורת ציבור ושותפין שהתמורה אינה חלה ובכל זאת הממיר לוקה.

אחרונים אחרים חלקו על הוכחה זו, ופירשו את דברי הגמרא בציור רגיל של תמורה שדינה לחול ודין הממיר ללקות. ומה שאומרת הגמרא שבתמורה אין מעשה, הרי זה מפני שסוברת הגמרא [בלשון זו] שדיבור המחיל מעשה אינו נידון כמעשה, כדעת רב (לקמן ג ע"א) ודעת ריש לקיש (ב"מ צ ע"א) ולא כדעת ר' יוחנן שהזכרנו. יש שדחו באופן שונה שמודה ר' יוחנן כי הכלל המשווה אשה לאיש חל רק באופן שנעשה מעשה גמור ולא רק דיבור המחיל מעשה, מפני שמקור הכלל הינו מפסוק שכתובה בו בפירוש לשון עשיה: "איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם".

חיוב נשים בלאו שאין בו מעשה ולא שאינו שוה בכל

הגמרא מסבירה כי באופן עקרוני היה ניתן להגביל את הכלל של השוואת אשה לאיש רק ללאו שיש בו מעשה [בלשון הראשונה] או רק ללאו השוה בכל [בלשון השניה], ולפיכך נצרך לימוד לרבות נשים לענין תמורה.

מה גדר הריבוי? שלוש אפשרויות בדבר:

[א]. ההוה אמינא נכונה שנשים אינן לוקות על לאו של תמורה, והלימוד מרבה כי יש לנשים יכולת להחיל תמורה.

[ב]. ההוה אמינא נכונה שבדרך כלל נשים אינן מזהירות על לאו שאין בו מעשה [בלשון הראשונה] או על לאו שאינו שוה בכל [בלשון השניה], והלימוד מרבה כי הלאו של תמורה הינו יוצא מן הכלל ונשים כן לוקות עליו.

[ג]. ההוה אמינא אינה נכונה כלל, אלא הלימוד מרבה שנשים לוקות על לאו של תמורה, ומכך למדים אנו שלוקות הן על כל לאו שאין בו מעשה¹⁴ [בלשון הראשונה] או על כל לאו שאינו שוה בכל [בלשון השניה].

האפשרות הראשונה תואמת לפירוש שהזכרנו בסימן הקודם תחת השם 'הפירוש השני' [שהלימוד מרבה נשים ליכולת החלת תמורה], האפשרות השניה והשלישית תואמות לפירוש שהזכרנו שם כפירוש

¹³ במפתח שברמב"ם פרנקל ציינו לאחרונים שדחו את ראיית הלחם משנה.

¹⁴ כמובן, מדובר רק על לאו שאין בו מעשה אשר זכרים לוקים עליו, ולא על סתם לאו שאין בו מעשה שאף גברים אינם לוקים עליו.

הראשון [שהלימוד מרבה נשים למלקות בתמורה] או לפירוש שהזכרנו שם כפירוש השלישי [שהלימוד מרבה נשים בין למלקות בתמורה ובין ליכולת החלת תמורה].

ובכן, לפי האפשרות הראשונה והשניה התחדש בלשון הראשונה כי נשים אינן לוקות על לאו שאין בו מעשה, ובלשון השניה התחדש כי נשים אינן לוקות על לאו שאינו שוה בכל. ויש לדון מה תאמר כל לשון על החידוש שבחברתה.

לפי האפשרות השלישית המסקנה הפוכה: בלשון הראשונה התחדש כי נשים לוקות על לאו שאין בו מעשה, ובלשון השניה התחדש כי נשים לוקות על לאו שאינו שוה בכל. ושוב, יש לדון מה תאמר כל לשון על החידוש שבחברתה.

יושם לב כי אין הכרח לסווג את שתי הלשונות תחת אפשרות אחת. אדרבה, בלשון הראשונה מוכח כי למסקנה נשים לוקות על לאו של תמורה, ואילו בלשון השניה יש שתי גרסאות בדבר כפי שהוסבר בסימן הקודם.

האחרונים הרחיבו לדון ולפלפל באפשרויות הנזכרות, ולברר האם יש לחלק בין סוגים שונים של לאו שאין בו מעשה וסוגים שונים של לאו שאינו שוה בכל. ראה באחרונים כאן וביבמות פד ע"ב – פה ע"א, ובפרט בספר מנחת חינוך מצוה ח אות ד.

חוב מלקות לאשה על איסור תמורה

ראה מה שכתבנו בסימן ב, נפקא מינה בין הלשונות – הבדל שלישי.

דיון בלשונות

השטמ"ק אות ו הביא בשם תוספות שתי קושיות על הלשון הראשונה, האומרת שיש הוה אמינא שנשים אינן לוקות על הלאו של תמורה, מחמת שאין בו מעשה. קושיה ראשונה מדברי ר' יוחנן (לקמן ג ע"ב) הוסבר שתמורה הינה לאו שיש בו מעשה, מפני שבדיבורו מחיל קדושת תמורה. קושיה שניה מכך שיש לאוים נוספים שאין בהם מעשה ויש עליהם עונש, ובוודאי גם אשה נענשת עליהם. מלשון תוס' נראה שמכך קושיות אלו מצדדים הם כלשון השניה.

במקורות אחרים מצאנו שמכך הקושיות הנזכרות הוכיחו כי העיקר כלשון השניה. שטמ"ק אות יט הביא בשם גליון להוכיח כך על פי הקושיה השניה. שטמ"ק אות ד הביא בשם הגמרא עצמה ב'ספרים של קלף', להוכיח כך על פי הקושיה הראשונה. [גירסה זו שציטט מ'ספרים של קלף', הבאנו בגמרא על פי השטמ"ק ומקורות נוספים בשם: 'לשון שלישית'].

סימן ד [ב ע"ב]

הקדמה

בבריתא הדנה בהלכות קרבן גויים שנינו כך:

לשון ראשונה ואין מביאין עליהם נסכים.
לשון שניה ואין מביאין נסכים.
 אבל קרבנו טעון נסכים.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: דפוס ונציה, [בדפוסים המאוחרים יותר הקיפו תיבת 'עליהם' בסוגרים עגולות]. בראשונים: 'ספר רבינו גרשום' [כנראה זה ספר גמרא שהוגה על ידי רבינו גרשום] הובא בתוס' מנחות עג ע"ב. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: תוספות. בכתבי היד: פריז, וטיקן 120, מינכן, גניזה 1, גליון פלורנץ. בסוגיה המקבילה: זבחים מה ע"א בגמרא וברש"י.

כלשון זו נראה מדברי מספר ראשונים במנחות. הגמרא שם הביאה את הלימוד 'אזרח מביא נסכים ואין העובד כוכבים מביא נסכים', ופירשו הראשונים (רש"י, רש"י כת"י, רבינו גרשום, מיוחס לרשב"א) שמדובר בנסכים הבאים בפני עצמן.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י ג ע"א [אלא שבדף ב ע"ב מכריע רש"י כלשון השניה]; רגמ"ה; תוס' מנחות ע"ג ע"ב, וכתבו שם שרוב הספרים הם כלשון השניה.

מקורות נוספים: בדף ג ע"א הגמרא מצטטת את הבריתא [כדי לבאר את מקור הדין] ויש שם חילוף לשונות כשם שיש בגוף הבריתא שבדף ב ע"ב. מקורות הלשונות לקמן מקבילים למקורות אצלנו, מלבד גליון פלורנץ שלקמן לא כתב שינוי גירסה, וכנראה סמך על מה שכבר כתב כאן. לעומת זאת לקמן קיים מקור נוסף - ילקוט שמעוני (רמז תע"ו) הגורס כלשון השניה.

פירוש הלשונות

הלשון הראשונה מתפרשת שהגוי אינו מביא נסכים על קרבנו¹⁵, אלא הקרבן מצד עצמו מחויב בנסכים.

הלשון השניה מתפרשת שגוי אינו מביא נסכים בפני עצמם, אלא מביא נסכים יחד עם קרבנו.

בדעת הלשון הראשונה שהגוי אינו מביא נסכים על קרבנו נאמרו שני ביאורים:

[א]. הגוי **פטור** מלהביא נסכים על קרבנו, אולם הקרבן מחויב בנסכים ויכול הגוי להביאם, ואם לא הביאם הגוי יביאו הציבור, (שטמ"ק מנחות עג ע"ב אות ו, ביאור שני).

[ב]. הגוי **אינו יכול** להביא נסכים על קרבנו, אלא הקרבן עצמו מחויב בנסכים, (רבינו גרשום כאן, שטמ"ק שם ביאור שלישי).

לביאור השני קשה המשנה במסכת שקלים (פ"ז מ"ו)¹⁶: "נכרי ששלח עולתו ממדינת הים ושלח עמה נסכים קריבין משלו". וצריך לתרץ שהיתר המשנה הינו מדרבנן¹⁷ (רבינו גרשום), או לתרץ שישראלים אוהביו של הגוי הביאו בשבילו (שטמ"ק).

נפקא מינה בין הלשונות

א. האם גוי **חייב** להביא נסכים על קרבנו. ב. האם גוי **יכול** להביא נסכים על קרבנו.

לכל הדעות קרבנו של הגוי מחויב בנסכים.

לפי לשון ראשונה – ביאור ראשון, הגוי אינו **חייב** להביא את הנסכים על קרבנו אלא **יכול** להביא נסכים אלו.

לפי לשון ראשונה – ביאור שני, הגוי אינו **יכול** להביא נסכים על קרבנו כלל, [אלא שלדעת רבינו גרשום יש דין דרבנן שהגוי כן **יכול** להביא את הנסכים, ובשטמ"ק חלק על כך].

לפי הלשון השניה שמנעה את הגוי רק מנסכים הבאים בפני עצמם, אפשר לטעון שהגוי **חייב** להביא נסכים על קרבנו, אך לענ"ד יותר מסתבר לומר שהלשון השניה מודה שהגוי אינו **חייב** להביא נסכים על קרבנו, אלא **יכול** להביא נסכים אלו. אם כן דעת הלשון השניה כפי הביאור הראשון ללשון הראשונה. שוב ראיתי בדברי מהר"ש סיריליאן שקלים פ"א (הובא בכנסת הראשונים) שמפרש בלשון השניה שגוי **חייב** להביא נסכים על קרבנו¹⁸.

אגב, מהרש"ס שם הוסיף חידוש שאם לא הביאו נסכים נפסל קרבן הגוי. דין זה הוא חידוש גדול, שהרי קרבן ישראל אינו נפסל אם הקריבוהו ללא נסכים.

לסיכום, קיימות שלוש דעות:

[א]. הגוי **חייב** להביא נסכים על קרבנו, (דעת מהרש"ס לפי הלשון השניה).

[ב]. הגוי **יכול** להביא את הנסכים שקרבנו מחויב בהם, (לשון ראשונה – פירוש ראשון, וכן הצענו לפרש בלשון השניה).

[ג]. הגוי **אינו יכול** להביא את הנסכים שקרבנו מחויב בהם, (לשון ראשונה - פירוש שני, אך נחלקו רגמ"ה ושטמ"ק האם מדרבנן כן יכול).

¹⁵ דין הברייתא 'ואינו מביא [עליהם] נסכים' אינו שנוי במחלוקת בין ר' שמעון לר' יוסי, אלא מודה ר' יוסי לר' שמעון. כך משמע בתוספתא זבחים פרק ה. התוספתא שם מקבילה לברייתא שבגמרא, ובמקום המשפט שבדברי ר"ש 'ואין מביאים נסכים אבל קרבנו טעון נסכים' מקצרת התוספתא 'אבל טעון נסכים'. הרי שהדין 'ואין מביאין [עליהם] נסכים' אינו שייך למחלוקתם של ר' שמעון ור' יוסי, אלא הובא בברייתא בדרך אגב.

¹⁶ צוטט במנחות עג ע"ב.
¹⁷ אולי פירושו שרבנן הפקירו את ממונו של הגוי, וממילא אין הנסכים מוגדרים כקרבן נכרי. ויש לעיין האם בכח בית דין להחיל הפקר על נכסי נכרי.

¹⁸ יש לדון אם כוונתו לחיוב ממש, או רק דין על הכהנים שלא יקריבו את קרבן הגוי אם אינו מביא נסכים.

סימן ה [ג ע"א]

הקדמה

שנים בברייתא כי לשיטת ר' שמעון אין מעילה – מדאורייתא – בקדשי גוים. מבארת הגמרא את מקורו של ר' שמעון:

לשון ראשונה	לשון ראשונה	לשון ראשונה	לשון ראשונה
א	ב	ג	ד
מ"ט דכתיב	מאי טעמא גמר	מאי טעמא גמר	מאי טעמא כדר'
נפש כי תמעול	חטא חטא	חטא חטא	אבהו דאמר ר'
מעל וחטאה	מתרומה,	מתרומה, מה	אבהו ילפה מעילה
בשגגה וילפינן	ובתרומה כתיב	להלן ישראל	חט חט מתרומה,
חטא חטא	ולא יחללו את	ולא גוים אף	כתיב במעילה נפש
מתרומה,	קדשי בני	כאן מעילה ¹⁹	כי תמעול מעל
ובתרומה כתיב	ישראל, בני	ישראל ולא	וחטאה וכתיב
בני ישראל ולא	ישראל ולא	גוים.	בתרומה ולא תשאו
עובדי כוכבים.	גוים.		עליו חטא
			בהרימכם. וכתיב
			בתרומה ולא יחללו
			את קדשי בני
			ישראל את אשר
			ירימו, בני ישראל
			ולא גוים.

לשון שניה א

מאי טעמא דכתיב במעילה דבר אל בני ישראל נפש כי תמעול מעל בני ישראל ולא גוים.

לשון שניה ב <נוסח משוער>

מאי טעמא דכתיב בקרבנות דבר אל בני ישראל, בני ישראל ולא גוים.

מקורות הלשונות

לשון ראשונה א: נוסח הדפוס [על פי בה"ז]. בכתבי היד: מינכן.

לשון ראשונה ב: בכתבי היד: וטיקן 120, גליון פלורנץ. בסוגיא המקבילה: זבחים מה ע"א [הנוסח דומה לגליון פלורנץ].

לשון ראשונה ג: בכתבי היד: פריז.

לשון ראשונה ד: בראשונים: שטמ"ק אות ד בשם "ס"א". בכתבי היד: גניזה 1.

לשון שניה א: נוסח הדפוס [עד שהגיהו על פי בה"ז]. בראשונים: שטמ"ק אות ד בשם גליון בשם 'יש ספרים דגרסי', שטמ"ק שם בשם גליון אחר, שטמ"ק שם בשם הרב המעילי, שטמ"ק שם בשם תוס' בשם 'בקצת ספרים איכא לישנא אחרינא'. [הראשונים המובאים בשטמ"ק הקשו על הלשון השניה, ונראה שכולם סברו שהעיקר כלשון הראשונה]. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

לשון שניה ב: רמב"ם הלכות מעילה פרק ה הלכה ט"ו, תועלות הרלב"ג, ויקרא ה, התועלת הכ"א, השורש החמישי. [ייתכן שרלב"ג העתיק מהרמב"ם, אם כי הוא ציין בפירוש לתמורה וזבחים].

מקורות נוספים: שטמ"ק ב אות ה ציטט כלשון הראשונה, ולאורה דבריו הינם ציטוט מלשון תוס' אחרות וכדומה. מספר ראשונים בקידושין ציטטו כלשון הראשונה: תוס', ריטב"א, תוס' רבינו שמואל. הריטב"א ציטט מהסוגיא בתמורה; תוס' רבינו שמואל ציטט מתמורה ומזבחים; תוס' [דפ"ר] ציטטו ממנחות, נוסח זה מוטעה והגיהו כי כוונת התוס' לצטט מזבחים, אכן אפשר גם כי כוונת תוס' לצטט מתמורה. בילקוט שמעוני רמז תעו יש נוסח חמישי ללשון הראשונה! ולא ידוע אם מעתיק מזבחים או מתמורה.

¹⁹ מעילה. תיבה זו נראית כביאור שחדר לתוך הנוסח.

פירוש הלשונות

שתי הלשונות ממעטות גוים מדין מעילה. **הלשון הראשונה** לומדת גזירה שוה למעילה מתרומה שבה התמעטו גוים מן הכתוב 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל'. **הלשון השניה** לומדת מכך שלגבי מעילה עצמה נאמר 'בני ישראל'. בפרשת מעילה לא נכתבו כלל התיבות 'בני ישראל', וישנן שתי גרסאות בלשון השניה מאיזה 'בני ישראל' לומדים. בלשון השניה א' כתוב שהמקור הוא ממה שנאמר: 'דבר אל בני ישראל נפש כי תמעול מעל'. פסוק זה אינו קיים, וראה ב'דיון בלשונות' שהבאנו את דברי המפרשים בעניין. הלשון השניה ב' לומדת מכך שבפרשיות הקרבנות כתוב 'דבר אל בני ישראל', ומכך למדים אנו שרק לבני ישראל יש כח להקדיש קרבנות קדושת הגוף.

הלשון הראשונה הובאה בכתבי היד במספר סגנונות, יש המאריכים בהבאת הפסוקים ויש המקצרים. אין בין סגנונות אלו הבדל בפירוש הענין, אלא שינויי ניסוח בלבד.

נפקא מינה בין הלשונות

תרומת הגוי

הלימוד שבלשון הראשונה מבוסס על ההנחה שלגוי אין כח להחיל תרומה. שטמ"ק אות ה הביא כי ההנחה שנויה במחלוקת תנאים. ראה במסכת תרומות (פ"ג מ"ט): "הגוי והכותי תרומתן תרומה... תרומת הגוי מדמעת וחייבים עליה חומש ור' שמעון פוטר". לשיטת חכמים בטל הלימוד שבלשון הראשונה, ונראה כי חכמים ינקטו שהמקור לפטור מעילה בקדשי גוי הינו כמבואר בלשון השניה.

ממש כדברים האלו כתבו תוס' (ד"ה ומעשר) לגבי המקור לכך שקדשי גויים אין עושין תמורה (לקמן סימן ז). אף שם יש שתי לשונות שאחת מהן מבוססת על דעת ר' שמעון הסובר שאין הגוי יכול להחיל תרומות ומעשרות, וכתבו תוס' כי חכמים ינקטו כלשון האחרת. פלא הוא בעיני מדוע תוס' והראשונים לא כתבו כן גם בענייננו לגבי המקור לפטור קרבן גויים מדין מעילה.

על פי האמור, יתכן כי חילוק הלשונות בסימן ז הינו המשך לחילוק הלשונות בסימן ה: בשני המקומות המחלוקת הינה האם למעט קדשי גוים ממה שנאמר בגוף הפרשה 'בני ישראל', או למעט בגזירה שוה מפטורו של גוי מתרומות ומעשרות כשיטת ר' שמעון הסובר כן. גם על פי כתבי היד רואים שמחלוקות אלו קשורות זו לזו. הגורסים בסימן ז שהמיעוט הוא מן הכתוב 'בני ישראל' [הלשון הראשונה], גורסים כן אף בסימן ה [הלשון השניה]. הגורסים בסימן ז שהמיעוט הוא מגזירה שוה [הלשון השניה], גורסים כן אף בסימן ה [הלשון הראשונה]. אמנם, בסימן ז ישנם גם מקורות הגורסים את שתי הלשונות; חלקם (מינכן, וטיקן 120, דפוסים חדשים) גורסים בסימן ה כלשון הראשונה שהמיעוט הוא מגזירה שוה, וחלקם (דפוסים ישנים) גורסים בסימן ה כלשון השניה שהמיעוט הוא מתיבות 'בני ישראל'.

להלכה

יתכן שיש לפנינו מחלוקת בין הלשונות האם לגבי תרומת גוי הלכה כחכמים או כר' שמעון. לאידך גיסא, יתכן כי הגורסים שהלימודים בסוגייתנו סמוכים על דעתו של ר' שמעון לגבי פטור תבואת הגוי מתרומות ומעשרות, עשו כן מפני שסוגייתנו באה לבאר את דעת ר' שמעון המיקל בקדשי גויים²⁰. אם כן, יתכן להוציא מגירסה זו מסקנא הפוכה – כשם שאין הלכה כר' שמעון לעניין תרומת הגוי, כך אין הלכה כמותו לגבי קדשי גויים.

למעשה, בכל הנידונים שבסוגייתנו פסק הרמב"ם כר' שמעון, בין לגבי תרומת הגוי ובין לגבי קדשי גויים.

מיהו התנא המחלק לגבי מעילה בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית

ראה בסימן ט, נפקא מינה בין הלשונות – ראה שניה, כי תתכן נפקא מינה נוספת ממחלוקת הלשונות בענייננו.

²⁰ בסיום הסוגיה (סימן ט) הגמרא מבארת על פי הגזירה שווה מתרומה את מקור החילוק לגבי מעילה בין קדשי הגוף ובין קדשי בדק הבית. שם נביא כי נחלקו רש"י ור"י אם חילוק זה הינו כדעת ר' שמעון או כדעת ר' יוסי. הדברים שכתבנו כעת אמורים רק לפי שיטת רש"י שהמשך הסוגיה מבאר את דעתו של ר' שמעון.

דיון בלשונות

קושיות על הלשון הראשונה

הקשו הראשונים מדוע אין הלשון השניה דורשת מ'בני ישראל' למעט קרבן גוים ממעילה (קושיית הגליון בשטמ"ק אות ד). ואחרי שלא דורשים כך מדוע לא דורשים למעט נשים ממעילה (קושיית תוס' בשטמ"ק שם). בגליון הנ"ל תירץ את קושייתו שמהתיבות 'בני ישראל' לומדים למעט גוי שמעל; ומהגזירה שוה לומדים למעט קרבן גוי ממעילה, אפילו אם ישראל ימעל בו.

אפשר ליישב את קושיית הראשונים בפשיטות, על פי המבואר בסמוך שבפרשת מעילה כלל לא כתוב 'בני ישראל', ולא שייך להקשות ולדון מה תדרוש הלשון השניה מפסוק שאינו קיים. הפסוק שנצטט שם 'דבר אל בני ישראל' (ויקרא ד ב – תחילת פרשת החטאות), נדרש בתורת כהנים למעט גוים מהבאת קרבן חטאת. ברם, הגמרא במנחות עג"ב דורשת מפסוקים אחרים אלו קרבנות יכולים הנכרים להביא, ואין הגמרא דורשת פסוק זה, ובכך חוזרת למקומה הקושיה מה תדרוש הלשון הראשונה מן הפסוק 'דבר אל בני ישראל'.

קושיות על הלשון השניה

הקשו הראשונים על הלשון השניה א', הלא אין כלל פסוק 'דבר אל בני ישראל' נפש כי תמעול מעל' (שטמ"ק אות ד בשם גליון אחר ובשם הרב המעילי). מחמת קושיא זו הסיק בעל 'גליון אחר', שהעיקר כלשון הראשונה. הרב המעילי רצה לתרץ שסומכים על כך שנאמר בתחילת פרשת החטאות (ויקרא ד ב) 'דבר אל בני ישראל'. אך כתב בעצמו שתירוצו זה דחוק מכיוון שפרשת מעילה נמצאת בפרשה אחרת והרבה עניינים מפסיקים בינה ובין הפסוק 'דבר אל בני ישראל'.

עוד הקשו על הלשון השניה מכך שבהמשך הסוגיא מובא בפירוש שמיעוט קרבן גוים ממעילה הוא על פי הגזירה שוה בין תרומה למעילה. [הגמרא מבארת על פי זה את החילוק בין קדשי בדק הבית לקדשי הגוף, שרק בקדשי הגוף יש גזרה שוה למעילה. לכן קדשי בדק הבית של גוי לא התמעטו מהגזירה שוה ויש בהם מעילה]. הקושיה מובאת בשטמ"ק אות ד בשם גליון ובשם תוס'. הם הקשו על הלשון השניה א', ויש להוסיף שהקושיה קשה גם על הלשון השניה ב'.

תוס' לא תירצו על הקושיה. בעל הגליון תירץ שהמיעוט בתחילת הסוגיא מ'בני ישראל' הוא לפי דעת ר' שמעון שממעט כל קדשי גוים ממעילה, והמיעוט בהמשך הסוגיא מגזירה שוה הוא לפי דעת ר' יוסי הממעט רק קדשי הגוף ולא קדשי בדק הבית. בעל הגליון ציין בעצמו שתירוצו הוא רק לפי שיטת ר"י (תוס' ב ע"ב ד"ה במה דברים אמורים), אך רש"י מסביר את מחלוקת ר' שמעון ור' יוסי באופן שונה: ר' שמעון הוא שמחלק בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית, ור' יוסי סובר שבין בזה ובין בזה יש מעילה, וקדשי גוים כלל לא התמעטו ממעילה.

לפי כתבי היד שבידינו יש תירוץ פשוט על קושיית הראשונים, שכן שני כתבי היד הגורסים בסימן ה את הלשון השניה א' – וטיקן 119 ופלורנץ – אינם גורסים כלל בהמשך הסוגיא את דברי הגמרא על החילוק בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית. אלא הם גורסים שם כפי הלשון השניה בסימן ט. כפי הנראה גם הרמב"ם שהוא המקור ללשון שניה ב גרס בסימן ט כלשון השניה. ראה גם מה שנכתב שם לגבי גירסת ראשונים נוספים. ישנם כתבי יד – פריז ואולי אף גניזה 1 – הגורסים כאן כלשון הראשונה ובסימן ט כלשון השניה, ואין בכך קושיה מכיוון שלגרסתם הגמרא כאן ממעטת מעילה בקדשי גוים מגזירה שוה, ולקמן אין הגמרא עוסקת כלל בדין מעילה.

סימן ו [ג ע"א]

הקדמה

שנינו בברייתא כי לדעת ר' שמעון אין חייבים על קדשי גויים משום פיגול נותר וטמא, וכן שנינו במשנה זבחים מה ע"א.

מבארת הגמרא את טעמו של ר' שמעון:

<p>לשון ראשונה</p> <p>ואין חייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא, דכתיב בה בטומאה דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם [וגו'] . ויליף נותר חילול חילול מטומאה, דכתיב גבי טומאה בני ישראל ולא יחללו וגו', וכתיב גבי נותר ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל. ויליף פיגול עון עון מנותר, דכתיב גבי פיגול והנפש האוכלת ממנו עונה תשא, וכתיב גבי נותר ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל, וינזרו] (וינזרו) [מקדשי בני ישראל ולא יחללו, בני ישראל ולא גוים].</p>	<p>לשון שנייה</p> <p>ואין חייבין עליהן משום פיגול ונותר וטומאה, מאי טעמא דאתי פיגול עון עון מנותר ואתי נותר חילול חילול מטומאה ובטומאה כת"ב בני ישראל ולא גוים. דכ'תיב בה בטומאה דבר אל אהרן ואל בניו, ויליף חילול חילול מטומאה, דכתיב גבי (חילול) טומאה ולא יחללו את שם קדשי וכתיב גבי נותר ואוכליו עונו ישא ויליף עון עון מנותר.</p>	<p>לשון רביעית</p> <p>ואין חייבין עליהן משום פיגול מאי טעמא יליף עון עון מנותר, כתיב גבי פיגול ו[ה]נפש האוכלת ממנו עונה תשא וכתיב גבי נותר ואוכליו עונו [ישא כי את קדש ה' חלל] . ויליף נותר חילול חילול כת"ב גבי נותר (חילול)ל וכתיב גבי ט[ו]מאה (דנזח) [וינזרו] [מקדשי בני ישראל ולא יחללו, בני ישראל ולא גוים].</p>
--	--	---

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בכתב היד: פלורנץ, פריז, וטיקן 119, וטיקן 120.

מקורות הלשון השניה: גליון פלורנץ. [כעין לשון זו כתוב לפנינו בזבחים מה ע"א].

מקורות הלשון השלישית: כת"י מינכן.

מקורות הלשון הרביעית: גניזה 1.

פירוש הלשונות

פירוש כל הלשונות שזה. מקור מיעוט גויים הוא לגבי טומאה [שנאמר 'מקדשי בני ישראל']. מטומאה לומדים בגזירה שזה לנותר, ומנותר חוזרים ולומדים בגזירה שזה לפיגול.

ההבדל בין הלשונות הוא רק בסגנון הנוסח. הלשון הראשונה מתחילה מהמקור שהוא דין טומאה, ולומדת משם לנותר ומנותר לפיגול. הלשון השניה והרביעית מתחילות מסוף הלימוד שהוא פיגול ולומדות אותו מנותר ולומדות נותר מטומאה, ואחר כך מביאות את הלימוד לגבי טומאה שהוא מקור הכל. הלשון השלישית משלבת את הלשון השניה עם הלשון הראשונה, ונראה שהתחברו כאן שתי נוסחאות.

הבדל נוסף בין הלשונות הוא אם להאריך או לקצר. הלשון הראשונה והרביעית מאריכות להביא את פסוקי הלימוד והגזירות השוות. לעומתם הלשון השניה מקצרת ואינה מביאה את לשונות הפסוקים. הלשון השלישית בחלקה מקצרת ובחלקה מאריכה, ונראה שיש שם ערבוב נוסחאות.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה שאין לפנינו הבדל בהלכה או בסברא, אלא הבדל סגנון בלבד.

הערה

קיימת הקבלה חלקית בין סימן ה לסימן ו. חילופי הלשון בסימן ה: לשון ראשונה א, לשון ראשונה ב, לשון ראשונה ד; מקבילות בסגנון לחילופי הלשונות בסימן ו: לשון ראשונה, לשון שניה, לשון רביעית. כפי שניתן להבחין שהסגנון שזה. [לעומת זאת, לשון ראשונה ג בסימן ה, אין שום קשר ללשון השלישית בסימן ו].

לא בכל המקורות אפשר לראות הקבלה כפי ההשוואה הנזכרת. אלו הם המקורות שאפשר לראות בהם הקבלה: נוסח הדפוס, גליון פלורנץ, הסוגיא בזבחים, גניזה 1. ואלו המקורות שאי אפשר לראות בהם הקבלה: וטיקן 120, פריז, מינכן. במקורות הגורסים בסימן ה את הלשון השניה [פלורנץ, וטיקן 119] כמובן אי אפשר לראות הקבלה, שהרי בסימן ה אין הם מביאים גזירה שזה אלא לימוד מעצם הפרשה, וסגנון הגמרא אינו יכול להיות דומה לסימן ו שבו מובאת גזירה שזה.

סימן ז [ג ע"א]

הקדמה

דעת ר' שמעון הינה שקדשי גויים אינם עושים תמורה. מבאר הגמרא את טעמו של ר' שמעון:

לשון ראשונה

ואין עושין תמורה דכתיב לא יחליפנו ולא ימיר, וכתיב בריש עניינא דבר אל בני ישראל לאמר איש כי יפליא נדר בערכך.

לשון שניה

ואין עושין תמורה, מ"ט דאיתקשא תמורת בהמה למעשר בהמה ומעשר בהמה למעשר דגן, וגבי מעשר דגן כתיב (כל) [כי את] מעשר בני ישראל אשר ירימו לה', בני ישראל ולא גויים.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: בראשונים: תוספות זבחים מה ע"א ד"ה ואין, תוספות ערכין ה ע"ב ד"ה יכול. [יתכן שתוספות בזבחים גרסו בסוגייתנו בתמורה גם את הלשון השניה אלא שלא הוצרכו להביאה שם, אך מדברי תוס' בערכין מוכח שהם לא גרסו בסוגייתנו את הלשון השניה כלל]. בכתבי היד: פלורנץ, פריז, וטיקן 119.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: רש"י [על לשון זו כתב רש"י 'ה"ג' ונראה שראה גם את הלשון הראשונה, ורצונו לומר שלא גורסים אותה]. בכתבי היד: גניזה 1, גליון פלורנץ. בסוגיות המקבילות: הגמרא בזבחים מה ע"א מביאה רק את הלשון השניה, ויש שם המשך משא ומתן על לשון זו.

מקורות לשתי הלשונות: נוסח הדפוס. בראשונים: תוספות, רבינו גרשום [בפירוש רגמ"ה מובאת רק הלשון השניה אך היא מתחילה בתיבת 'ל"א', ונראה מכך שהוא גרס גם את הלשון הראשונה]. בכתבי היד: מינכן, וטיקן 120. בכתבי היד סדר הלשונות הפוך, אבל בתוספות ורבינו גרשום סדר הלשונות הינו כמו בדפוס.

פירוש הלשונות

שתי הלשונות ממעטות גוים מדין תמורה. הלשון הראשונה לומדת מכך שבתחילת פרשת תמורה נאמר 'בני ישראל'. הלשון השניה לומדת מכך שבמעשר דגן יש מיעוט שגוים לא יכולים להחיל מעשר. ממעשר דגן הדין נלמד בהיקש למעשר בהמה, וממעשר בהמה הדין חוזר ונלמד בהיקש לתמורה.

נפקא מינה בין הלשונות

גדר מיעוט גוי מתמורה

בספר דבר אברהם (ח"א סימן טו סוף ענף א) כתב שלפי הלשון הראשונה - הלומדת מן הפסוק 'דבר אל בני ישראל... ואם המר ימיר...' - המיעוט הוא כלפי הגוי עצמו, ולפי הלשון השניה - הלומדת ממעשר בהמה - המיעוט הוא כלפי קרבן הגוי. עוד כתב שם שיתכן ותהיה מכך נפקא מינה לדינא לגבי גוי שהפריש קרבן והתגייר ואחר כך המיר בקרבנו, מכיוון שבציור זה הבעלים הוא ישראל, אך יתכן שלקרבן יש שם 'קרבן נכרי'. נראה כי כוונת הדבר אברהם לבאר שהלימוד השני אינו היקש רגיל אלא התורה מלמדתנו שתמורה חלה רק על קרבן הדומה למעשר בהמה, דהיינו קרבן ישראל. לדרך זו אכן יוצא שהמיעוט הוא כלפי קרבן הגוי. אמנם, אפשר לבאר את הלימוד בדרך נוספת שהתורה מלמדתנו כי תמורה שוה למעשר בהמה ורק מי שיכול להחיל מעשר בהמה יכול גם להחיל תמורה. לדרך זו יוצא שגם לפי הלשון השניה המיעוט הוא כלפי הגוי עצמו ולא כלפי קרבן הגוי.

נפקא מינה נוספת: א. כללי הלימודים בקדשים. ב. דין תרומת נכרי.

בלשון השניה כלולים שני חידושים: חידוש אחד הוא שגוים לא יכולים להחיל מעשר דגן. חידוש שני הוא שאפשר ללמוד היקש מהיקש אפילו בענייני קדשים, אם המקור המלמד מדבר בדיני חולין [כגון כאן - מעשר דגן]. החידוש הראשון תלוי במחלוקת תנאים (תוד"ה ומעשר), והחידוש השני תלוי במחלוקת אמוראים (זבחים מה ע"א, נ ע"א). בלשון הראשונה אין הוכחה מה דעת הגמרא לגבי חידושים אלו.

דיון בלשונות

קושיית תוספות בתמורה על הלשון השניה:

תוספות בסוגייתנו (ד"ה ומעשר דגן), הקשו על הלשון השניה הנוקטת בפשיטות שמעשר דגן נוהג רק בישראל, מדברי חכמים הסוברים שגוי כן יכול להפריש תרומות ומעשרות (ראה מסכת תרומות פ"ג מ"ט). תירצו תוספות שבאמת הלשון השניה הינה כדעת ר' שמעון החולק וסובר שגוי לא יכול להפריש תרומה, ואילו חכמים יסברו כלשון הראשונה.

קושיית תוספות בערכין על הלשון הראשונה:

תוס' ערכין דף ע"ב ד"ה יכול] הקשו על הלשון הראשונה שהפסוק 'דבר אל בני ישראל איש...' כבר נדרש לענין אחר בסוגיא בערכין, ואם כן היאך הלשון הראשונה יכולה לדרוש מפסוק זה דרשה שונה. תירצו תוספות: "ו"ל דבפרק ב"ש במסכת זבחים (דף מה.) איכא דרשא אחריתי למעוטי עובדי כוכבים דתמורה ועלה סמך". דהיינו, גם הלשון הראשונה מודה שבאמת הדרשה העיקרית היא כפי הלשון השניה [שתוס' גרסו רק בזבחים ולא בתמורה], אך העדיפה הלשון הראשונה להביא לימוד פשוט מגוף הפרשה, ולא להביא את הלימוד העיקרי שנצרך לראיות מפרשיות אחרות. כסגנון תירוץ זה כתבו תוספות בכמה מקומות שדרך הש"ס להביא דרשה פשוטה אף אם אינה הדרשה העיקרית. ראה לדוגמה תוס' עירובין טו ע"ב ד"ה בכתיבה.

קושיית הגמרא בזבחים על הלשון השניה:

הגמרא במסכת זבחים (מה ע"א) מקשה על הלשון השניה הלומדת בשני היקשים [- היקש מעשר דגן למעשר בהמה והיקש מעשר בהמה לתמורה], הלא הכלל המוסכם הוא שבדיני קדשים אי אפשר ללמוד היקש מהיקש. מתרצת הגמרא שני תירוצים: [א]. מכיוון שהמלמד הראשון [מעשר דגן] הוא חולין, אפשר ללמוד היקש מהיקש. אמנם הגמרא תולה תירוץ זה במחלוקת אמוראים האם באופן כזה אפשר ללמוד היקש מהיקש. [ב]. יש רק היקש אחד והוא הלימוד ממעשר בהמה לתמורה, ומעשר בהמה עצמו אינו נצרך ללמוד בהיקש ממעשר דגן, אלא גם ללא היקש יודעים אנו שגוי אינו יכול לעשר מעשר בהמה.

שלושת המקורות נוגעים זה בזה ומשלימים זה את זה כדלהלן:

תוספות בתמורה נקטו בתירוצם שלדעת חכמים העיקר כמו הלשון הראשונה ולא כמו הלשון השניה. תירוץ זה נסתר מדברי התוספות בערכין הסוברים שהלשון הראשונה אינה עיקר הלימוד כלל. אם כן זקוקים אנו ליישוב אחר על קושיית תוספות בתמורה.

על פי תירוץ הגמרא בזבחים על קושייתה אפשר ליישב גם את קושיית תוספות בתמורה. הגמרא בזבחים בתירוצה השני נוקטת שאיננו זקוקים כלל ללמוד תמורה ממעשר דגן [דרך מעשר בהמה], אלא לומדים תמורה ממעשר בהמה עצמו. על פי זה הרי הלשון השניה הלומדת תמורה ממעשר בהמה, אינה רק לשיטת דברי ר' שמעון, אלא נכונים הדברים גם לשיטת חכמים.

סימן ח [ג ע"א]

בדף ג ע"א שב על עצמו חילוק הלשונות 'ואין מביאים נסכים' – 'ואין מביאים עליהם נסכים'.

חילוק הלשונות הנוכחי הינו המשך של חילוק הלשונות בסימן ד וראה מה שכתבנו שם – מקורות הלשונות, מקורות נוספים.

סימן ט [ג ע"א]

הקדמה

שנינו בברייתא כי ר' יוסי מחמיר בקדשי גויים כמו בקדשי ישראל לענין פיגול נותר וטמא והלכות נוספות. עוד שנינו כי לגבי מעילה בקדשי גויים יש לחלק בין קדשי הגוף שאין בהם מעילה ובין קדשי בדק הבית שיש בהם מעילה. [רש"י ור"י נחלקו האם החילוק האחרון הינו לשיטת ר' שמעון או לשיטת ר' יוסי].

מבארת הגמרא את מקורות הדינים:

לשון ראשונה	לשון שניה	לשון שלישית
אמר ר' יוסי רואה אני בכולן להחמיר, מאי טעמא לה' כתיב ביה. בד"א בקדשי מזבח אבל בקדשי בדק הבית מועלין בהן, מ"ט דכי גמרינן מעילה חטא חטא מתרומה דומיא דתרומה דקדישא אבל קדושת הגוף, אבל בקדושת בדק הבית דקדושת דמים לא.	אמר ר' יוסי רואה אני בכולן להחמיר, מאי טעמא לה' כתיב ביה.	אמר ר' יוסי רואה אני בכולן להחמיר כו'. מאי טעמא קסבר כי גמרה מעילה חטא חטא מתרומה דומיא דתרומה דקדישא אבל קדושת הגוף, אבל קדשי בדק הבית דקדושת דמים לא.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: וטיקן 120. בסוגיות המקבילות: זבחים מה ע"א לפי נוסח שטמ"ק אות יא בשם ספרים ישנים.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: בלשון הראשונה והשלישית הגמרא מביאה טעם לחלק לגבי מעילה בין קדשי בדק הבית של גויים ובין קדשי הגוף של גויים. יש ראשונים שכתבו טעמים אחרים לחילוק זה. מכך מוכח שהם גרסו כאן כלשון השניה שלא מפרשת טעם לחילוק זה. ראשונים אלו הינם: הרמב"ם הלכות מעילה פרק ה הלכה טו, ורובו של רש"י אשר רש"י הביא דבריו בערכין ה ע"ב. רש"י עצמו גרס בסוגייתנו רק את הלשון השניה כפי שמוכח מדבריו ב ע"ב ד"ה אבל, ודף ג ע"א ד"ה ה"ג מאי, אכן סבר רש"י שגם סוגייתנו סוברת את מה שנאמר בלשון השלישית, כפי שהביא בדף ב ע"ב ד"ה אבל. בכתבי היד: פלורנץ, פריז, וטיקן 119, גניזה 1 [אם כי בנוסח הגניזה חסר, ויתכן שיש לגרוס שם כלשון הראשונה].

מקורות הלשון השלישית: בכתבי היד: גליון פלורנץ, מינכן. בסוגיות המקבילות: הגירסה לפנינו בזבחים מה ע"א. כך גם גירסת רש"י ותוס' בזבחים בסוגיה שם, וכן ציטט רש"י בסוגייתנו ובערכין ה ע"ב מן הסוגיה בזבחים.

מקורות ללשון ראשונה או שלישית: בראשונים: מספר ראשונים ציינו כי מפורש בסוגייתנו את סברת החילוק בין קדשי בדק הבית לקדשי הגוף [לגבי מעילה בקרבן נכרים], ומוכח כי ראשונים אלו גרסו כלשון הראשונה או השלישית. ראשונים אלו הינם: רש"י ב ע"ב ד"ה אבל בשם 'אית דגרסי', שטמ"ק אות ד בשם גליון ובשם תוס', שטמ"ק אות טו בשם תוס'.

פירוש הלשונות

ביאור הלשונות

בלשון הראשונה הגמרא מפרשת את טעמו של ר' יוסי המחמיר בקדשי גויים כמו בקדשי ישראל וגם את טעם החילוק לגבי מעילה בין קדשי הגוף לבין קדשי בדק הבית. **בלשון השניה** הגמרא מפרשת רק את טעמו של ר' יוסי. **בלשון השלישית** הגמרא מפרשת רק את טעם החילוק בין קדשי הגוף ובין קדשי בדק הבית.

יש לציין כי בלשון השלישית אשר לא פירשה הגמרא את טעמו של ר' יוסי, פירשה הברייטא עצמה את טעמו של ר' יוסי: "שנאמר בהן לה' ". ואף ב'דיבור המתחיל' שמצטטת הגמרא מהברייטא מובא הלימוד²¹.

ביאור הלימוד הראשון

ר' יוסי מחמיר וסובר שדין קדשי גויים כדין קדשי ישראל. הגמרא מבארת שמקורו של ר' יוסי הינו מתיבת "לה' ", כלומר מן הפסוק שנכתב בו: "דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל ואמרת אליהם איש איש מבית ישראל ומן הגר בישראל אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו ליקוק לעלה", (ויקרא כב יח). חז"ל דרשו מן התיבות 'איש איש' לרבות שגם גויים יכולים להקריב קרבן (מנחות עג ע"ב), ור' יוסי ממשיך ודורש כי התיבה "לה'" שנאמרה בסוף הפסוק מרבה כי גם קדשי גויים הם "לה'" ודינם כקרבן ישראל.

כאמור, הלימוד מופיע בכל הלשונות: בלשון הראשונה ובלשון השניה מופיע בדברי הגמרא ואילו בלשון השלישית מופיע בברייטא עצמה.

ביאור הלימוד השני

שנינו בברייטא - לגבי קדשי גויים - כי בקדשי הגוף אין מעילה ובקדשי בדק הבית יש מעילה. הגמרא מבארת שמקור החילוק הינו מעצם הלימוד המלמד שאין מעילה בקדשי גויים, דהיינו: הגזירה שוה מתרומה למעילה מלמדת שאין מעילה בקדשי גויים, וגזירה שוה זו מוגבלת רק לקדשי הגוף מכיוון שתרומה דומה לקדשי הגוף. יש מן הראשונים שהוסיפו כי אף לימוד זה נזקק לדרוש את תיבת "לה' ". ראה תוס' ד"ה מאי תרומה ותוס' שבשטמ"ק אות טו ומה שנוסיף בהערות על דבריהם.

כאמור, הלימוד מופיע בלשון הראשונה ובלשון השלישית ואינו מופיע בלשון השניה.

בסימן ה הבאנו כי נחלקו הלשונות מהו המקור המלמד שאין מעילה בקדשי גויים: הלשון הראשונה שם לומדת גזירה שווה מתרומה למעילה ואילו הלשון השניה שם לומדת מן התיבות 'בני ישראל'. כעת הבאנו כי הגמרא ממשיכה לדון בנושא ובלשון הראשונה והשלישית בענייננו מבואר כי מיעוט קדשי גויים ממעילה הינו על פי הגזירה שוה מתרומה, והרי זה לכאורה כהמשך ללשון הראשונה שהבאנו בסימן ה. עוד הבאנו בסימן ה [סוף סעיף 'דיון בלשונות'] כי יש נוסח הגורס לעיל כלשון השניה ובענייננו כלשון הראשונה או השלישית, ראה שם ביאור העניין.

כפי שצינינו, הלשון השניה בסימן ה ממעטת קדשי גוים מדין מעילה על פי הפסוק 'בני ישראל' ולא מגזירה שוה. מאחר שכן, בטל הלימוד השני בענייננו הלומד מן הגזירה שוה לחלק לגבי קדשי גויים בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית וזקוקים אנו ללימוד אחר. כמו כן, הלשון השניה בענייננו אינה גורסת שמקור החילוק בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית הינו על פי הגזירה שווה, וניתן לטעון כי לשון זו סוברת שהמקור הינו שונה, בייחוד לאור כך שתוס' כאן ועוד מקומות הקשו על הגירסה הלומדת שמקור החילוק הינו על פי הגזירה שווה ונדחקו לבאר גירסה זו.

²¹ על פי כתב יד מינכן שהינו המקור השלם ללשון השלישית בסוגייתנו. במקורותיה האחרים של הלשון השלישית אין הנוסח שוה: בגליון פלורנץ לא מובא כלל הלימוד בלשון הברייטא. בברייטא עצמה לא הגיה בעל גליון פלורנץ על הנוסח שבגוף כתב היד, וב'דיבור המתחיל' קיצר וכתב רק: "אמר ר' יוסי רואה אני בכולן להחמיר כן". בסוגיה המקבילה בזבחים מה ע"א יש סתירה פנימית בכך שבברייטא עצמה מובא הלימוד ואילו ב'דיבור המתחיל' לא מובא הלימוד אלא כתוב: "אמר רבי יוסי: רואה אני בכולן להחמיר; בד"א - בקדשי מזבח כו'".

ואכן, מצאנו בדברי הראשונים מקורות נוספים לחילוק בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית: רש"י ערכין ה' ע"ב ד"ה 'אבל קדשי' כתב: "ומפי המורה שמעתי בקדשי מזבח דעובדי כוכבים אין מועילין בהם משום דמצינו חילוק בין קדשי מזבח דעובדי כוכבים לקדשי מזבח דישאל שאין חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא כדאמרין בשמעתא קמייטא דתמורה (דף ב:)²², אבל בקדשי בדק הבית דעובדי כוכבים לא מצינו חילוק הלכך מועילין בהן". רש"י עצמו חלק שם על רבו מכיוון שגרס בסוגיה בזבחים כלשון השלישית. יש לציין כי דווקא מסכת זבחים לא למד רש"י מפי רבותיו, שכן במסכת זו הוא מציין תדיר למה שלימדוהו רבותיו במסכתות אחרות, ועל כן אין לידע כיצד גרס רש"י בסוגיה בזבחים.

הרמב"ם (מעילה ה' טו) כתב: "קדשי עכו"ם אם לבדק הבית הקדישו מועילין בהן, ואם קדשי מזבח הן אין בהן מעילה מן התורה שנאמר בקרבנות דבר אל בני ישראל". כלומר, הרמב"ם נוקט כי המקור למעט קדשי גויים ממעילה הינו על פי הכתוב בפרשיות הקרבנות 'דבר אל בני ישראל'. בסימן ה' הבאנו לימוד זה בשם 'הלשון השניה' – ב'. לפי זה מובן כי המקור לחלק בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית הינו מכך שעצם המיעוט ממעילה נאמר לגבי קרבנות שהינם קדשי הגוף ולא לגבי קדשי בדק הבית.

נפקא מינה בין הלשונות

מעצם הדברים האמורים בשלושת הלשונות לא צריך לצאת נ"מ לדינא, שכן אין כאן הלכות חדשות אלא מקורות להלכות שנאמרו בברייתא. אכן, מבין השיטין אפשר להוציא נפקא מינה לדינא כפי שיבואר.

מיהו התנא המחלק בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית

בסיום הברייטא נאמר כי אין מעילה בקדשי הגוף של גויים ויש מעילה בקדשי בדק הבית של גויים. מיהו התנא הסובר חילוק זה? נחלקו בדבר רש"י ור"י (תוס' לעיל ב' ע"ב ד"ה במה): לשיטת רש"י ר' שמעון הוא המחלק בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית, ואילו לדעת ר' יוסי יש מעילה בקדשי גויים בכל אופן. לשיטת ר"י ר' יוסי הוא המחלק בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית, ואילו לדעת ר' שמעון אין מעילה בקדשי גויים בכל אופן. תוס' שם הביאו כי בתוספתא זבחים (פ"ה ה"ד) מוכח כדברי רש"י, וראה בהערות על דברי תוס' שהבאנו ראיות כי בכמה מקומות נקטו בעלי התוס' כשיטת רש"י.

מחילוק הלשונות בסוגייתנו ניתן להביא שלוש ראיות שונות כדברי ר"י:

ראיה ראשונה

בלשון השלישית הגמרא מבארת רק את טעם החילוק בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית, וה'דיבור המתחיל' פותח מהתיבות "אמר ר' יוסי {רואה אני}...", ולא רק מן התיבות "במה דברים אמורים...". משמע שר' יוסי הוא האומר "במה דברים אמורים..." ומחלק בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית.

יתר על כן, בשתיים מתוך שלוש מקורות הלשון השניה – גליון פלורנץ והסוגיה המקבילה בזבחים – נאמר כך: "מאי טעמא קסבר כי גמרה מעילה...". משמע כי ר' יוסי הנזכר הוא המחלק בין קדשי הגוף ובין קדשי בדק הבית.

ראיה שניה

השטמ"ק אות ד הביא בשם גליון ובשם תוס' כי גם הגורסים בסימן ה' כלשון השניה א, גורסים בענייננו כלשון הראשונה או כלשון השלישית. כלומר, בנוסח שציטטו בעלי התוספות – שהוא כנוסח הדפוסים שלפני מהרש"ק – היה סתירה בין תחילת הסוגיה לסופה: בתחילת הסוגיה [שהבאנו בסימן ה'] הובא כי המקור למעט קדשי גויים ממעילה הינו על פי התיבות 'בני ישראל', ואילו בסוף הסוגיה [שהבאנו כאן – סימן ט] הובא כי מקור מיעוט קדשי גויים ממעילה הינו על פי גזירה שוה מתרומה. בעלי התוספות הציגו את הסתירה זו כקושיה על הלשון השניה בסימן ה'. תוספות לא תירצו על קושייתם, אולם הגליון כתב כי על פי שיטת ר"י יש תירוץ לסתירה: תחילת הסוגיה הינה כשיטת ר' שמעון וסוף הסוגיה הינו כשיטת ר' יוסי; ר' שמעון ממעט קדשי גויים ממעילה על פי הפסוק 'בני ישראל' ולכן אינו מחלק בין קדשי הגוף

²² אגב, מוכח מכאן שרבו של רש"י נוקט כי החילוק בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית הינו לשיטת ר' שמעון המיקל בקדשי גויים לענין פיגול נותר וטמא. הרי שסבר רבו של רש"י ולא כר"י, ראה תוס' בעמוד הקודם ד"ה במה.

ובין קדשי בדק הבית, ואילו ר' יוסי ממעט קדשי גויים ממעילה על פי הגזירה שוה ולכן מחלק הוא בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית.

עלה בידינו כי היה נוסח מסויים שעמד לפני הראשונים והוא גם נוסח דפוסים קדמונים, ולא מצאו הראשונים דרך לבאר את הנוסח כי אם על פי שיטת ר"י.

ראיה שלישית

בלשון הראשונה ובלשון השלישית נאמר כי על פי הגזירה שוה מתרומה למעילה יש לחלק לגבי מעילה בקדשי גויים בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית. תוס' בסוגייתנו ועוד מקומות הקשו מפני מה לא נלמד מהגזירה שוה כי החילוק בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית קיים אף לגבי הלכות נוספות הנלמדות בגזירה שוה מתרומה, כגון עצם איסור הלאו על המעילה.

בעלי התוספות תירצו בכמה אופנים (ראה תוס' ושטמ"ק אות טו בשם תוס' ומה שנבאר בהערות). אחד מן התירוצים הוא לנקוט כי אכן לשיטת התנא המחלק לגבי קדשי גויים בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית – יש לחלק גם לגבי הלכות נוספות בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית, ומה שמצאנו מקורות שאינם מחלקים – הרי זה מפני שיש כאן מחלוקת תנאים: לדעת ר' שמעון אין לחלק בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית, אלא בכל אופן אין מעילה בקדשי גויים וכמו כן בכל אופן נוהגים כל הדינים הנלמדים מתרומה למעילה; לדעת ר' יוסי יש לחלק בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית וכל הדינים הנלמדים מתרומה – כולל פטור מעילה בקדשי גויים – נוהגים רק בקדשי הגוף. (תוס' זבחים מה ע"ב, דיבור ראשון, תירוץ שני).

עלה בידינו כי על הלשון הראשונה והשלישית יש קושיה, ואחד מן התירוצים הינו מבוסס על שיטת ר"י.

להלכה

ממחלוקת רש"י ור"י מה דעת ר' שמעון ומה דעת ר' יוסי, תיתכן נפקא מינה לדינא: מחד גיסא מסתבר לפסוק כר' יוסי, שכן: "רבי יוסי ורבי שמעון - הלכה כרבי יוסי", (עירובין מו ע"ב). מאידך, מסתבר לפסוק שלא כר' יוסי, שכן הרמב"ם פסק בשאר ההלכות המוזכרות בברייתא שלא כר' יוסי, וביאר רבנו בצלאל אשכנזי כי הרמב"ם גרס שהחולק על ר' יוסי בברייתא אינו ר' שמעון אלא סתמא דברייתא, (שטמ"ק זבחים מה ע"א אות ג, וראה באחרונים ביאורים רבים נוספים).

אמנם, יש ראיה לפסוק כשיטה המחלקת בין קדשי הגוף ובין קדשי בדק הבית – ר' שמעון או ר' יוסי – מכך שהגמרא ערכין ה ע"ב מביאה שיטה זו בפשיטות. ראה תוס' זבחים מה ע"ב שרבינו אלחנן רצה להוכיח מן הגמרא בערכין כי השיטה המחלקת בין קדשי הגוף ובין קדשי בדק הבית הינה השיטה העיקרית בדברי התנאים, אך ר"י אביו דחה דבריו.

למעשה, הרמב"ם פסק לגבי מעילה בקדשי גויים כי יש לחלק בין קדשי הגוף ובין קדשי בדק הבית (מעילה פ"ה הט"ו).

סימן י [ג ע"ב]

הקדמה

הגמרא מחפשת מקור להתיר להישבע שבועת אמת [כדי שלא נאסור זאת מכח הפסוק 'אם לא תשמור...']. מביאה הגמרא כי הפסוק 'שבועת יקוק תהיה בין שניהם' (שמות כב י) מתיר את שבועת הדיינים, והפסוק 'ובשמו תשבע' (דברים יג) מתיר שבועה לקיים את המצוות. אם כן עדיין קשה מהו המקור להתיר שבועת אמת פשוטה שאינה שבועת הדיינים ואינה שבועה לקיים את המצוות.

מתרצת הגמרא:

לשון ראשונה

הכתיב קרא אחרינא ובו תדבק ובשמו תשבע, אלא למאי אתא למקלל את חבריו בשם.

לשון שניה

ההוא דרב גידל מן ובו תדבק נפקא, אלא ובשמו תשבע למה לי, אם אינו ענין לשבועת הדיינים, דהא נפקא לי משבועת יי' תהיה בין שניהם תנהו ענין לשבועה דעלמא דשריא. ואם אינו ענין לשבועה דמצוה דהא נפקא לי מבו תדבק תנהו ענין לשבועה דחולין דשריא. ליראה את השם הנכבד והנורא והפלה ה' את מכותך דכתב רחמנא למה לי, ש"מ לחיובי למקלל את חבריו בשם הוא דאתא.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, רמב"ם ספר המצוות עשה ז. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: רמב"ן בהשגות על ספר המצוות עשה ז, ילקוט ת"ת לר"י סקילי דברים יג, רבינו יוחנן בן ראובן בפירושו על השאלות (תחילת פרשת בלק, שאלות מהדורת מירסקי כרך ה ע' עד).

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: ילקו"ש תתמד, רבינו גרשום, פירוש אחד הראשונים, שטמ"ק ב. בכתבי היד: כת"י ניו יורק.

פירוש הלשונות

המקורות להתיר שבועת אמת פשוטה ושבועת המצוות

הגמרא מתרצת כי יש פסוק נוסף שעל פיו יובן שמותרת גם שבועת אמת פשוטה. **בלשון הראשונה** מצוטט הפסוק 'ובשמו תשבע', וכוונת הגמרא לומר כי מכך שנאמר בתורה שתי פעמים 'ובשמו תשבע' (דברים ו יג, דברים י כ) למדים אנו להתיר בין שבועת אמת לקיים את המצוות ובין שבועת אמת פשוטה. **בלשון השניה** מצוטט הפסוק 'ובו תדבק' (שם י כ) וממנו לומדת הגמרא להתיר שבועה לקיים את המצוות, וממילא נשאר הפסוק 'ובשמו תשבע' מיותר ללמדנו להתיר אפילו שבועת אמת פשוטה.

הרמב"ם והרמב"ן נחלקו במחלוקת שבין הלשונות, כפי שנראה בסעיף 'נפקא מינה בין הלשונות'.

ניתן גם לבחור בדרך ממוצעת בין שתי הדרכים הנזכרות, ולנקוט כי לדרך זו התכוונו שתי הלשונות. וכך אפשר לומר: הלימוד להתיר שבועה לקיים את המצוות הינו מן כל התיבות 'ובו תדבק' ובשמו תשבע'. דהיינו, התיבות 'ובו תדבק' המזהירות על קיום המצוות, מלמדות על התיבות 'ובשמו תשבע' שמדובר בהן על שבועה לקיים את המצוות. דרך זו מתיישבת הן בלשון הראשונה שציטטה את התיבות 'ובשמו תשבע', והן בלשון השניה שציטטה את התיבות 'ובו תדבק'. במיוחד מתיישבת דרך זו בנוסח הדפוס רוב כתיב, כפי שנביא בסמוך.

בחלק מן המקורות שהביאו רק את הלשון הראשונה, מצוטט הפסוק באופן שונה **'ובו תדבק'** ובשמו תשבע' (נוסח הדפוס. בכתבי היד: פל, מ, 10). נוסח זה אינו ברור ויכול הוא להתפרש בשני אופנים:

[א]. כפי שפירשנו בתחילה את הלשון הראשונה: נאמר בתורה שני פעמים 'ובשמו תשבע' ללמדנו שיש שני היתרים, אחד לשבועה לקיים את המצוות והשני לשבועת אמת פשוטה. אכן בנוסח זה, באזכור השני של התיבות 'ובשמו תשבע', נוספו התיבות 'ובו תדבק' בתור סימן המציין את מקומו של הפסוק השני. [בדומה לכך, בפעם הראשונה שציטטה הגמרא את התיבות 'ובשמו תשבע' נוסף בכתב יד מינכן **'אותו תעבוד'** ובשמו תשבע', לרמז כי מדובר על הפסוק הראשון, דברים ו יג].

[ב]. כפי שביארנו לעיל אשר אפשר להשוות את שתי הלשונות ולומר כי הלימוד הוא מן כל התיבות 'ובו תדבק' ובשמו תשבע'. ביאור זה מתיישב היטב בנוסח האחרון שהביא את כל התיבות הנידונות 'ובו תדבק' ובשמו תשבע'.

איזו שבועה הותרה בפסוק 'ובשמו תשבע' הראשון

בלשון השניה יש תיבות ביאור נוספות שאינן נמצאות בלשון הראשונה, ואלו הן: "אלא ובשמו תשבע למה לי, אם אינו ענין לשבועת הדיינים, דהא נפק'א לי משבועת יי' תהיה בין שניהם תנהו ענין לשבועה דעלמ'א דשריא. ואם אינו ענין לשבועה דמצוה דהא נפק'א לי מבו תדבק תנהו ענין לשבועה דחולין דשריא". בפשטות אין כאן אלא תוספת ביאור ולא נאמר כאן דבר חידוש שלא נאמר כבר בגוף הסוגיה, אכן כשנדייק נמצא דברי חידוש כדלהלן.

סוגייתנו הסבירה כי הפסוק 'שבועת יקוק תהיה בין שניהם' מתיר להשבע שבועת הדיינים, ושאלה הגמרא על כך: "אימא הני מילי לפייס את חבירו אבל מילקא לקי". נחלקו הראשונים בפירוש קושיית הגמרא. רש"י כתב: "לפייס חבירו שלא יהא תובעו ממון. אבל מילקא לילקי הואיל ומביא עצמו לידו שבועה". משמע כי קושיית הגמרא היא שיתכן לחייב מלקות את הנשבע **שבועת הדיינים**, וכן משמע בפירוש הרגמ"ה. אכן הרמב"ן כתב: "לומר, שתהיה שבועת השומרים מותרת להפיס דעתו של בעל הבית, אבל ילקה על שבועת אמת כשנשבע מעצמו שבועת ביטוי". הנה מפרש כי קושיית הגמרא היא שיתכן לחייב מלקות את הנשבע **שבועת אמת פשוטה**.

בתוספת שבלשון השניה מפורש כשיטת הרמב"ן, שכן נאמר בה כי הפסוק 'שבועת יקוק תהיה בין שניהם' מתיר את שבועת הדיינים, וכל הצורך בלימוד נוסף הינו ל"שבועה דעלמ'א". הרמב"ן גרס כלשון השניה ולכן מובן שמפרש כפי שנאמר בלשון זו. רש"י גרס כלשון הראשונה ולכן מובן שיכול לפרש שלא כפי שנאמר בלשון השניה. רגמ"ה גרס את שתי הלשונות, וחידוש הוא שפירש את תחילת הסוגיה שלא כפי המפורש בלשון השניה.

שבועת אמת פשוטה, מצוה או היתר

דבר חידוש נוסף יש בתוספת שבלשון השניה בכך שמודגש בה פעמיים שהלימוד לגבי שבועת אמת פשוטה הוא 'דשריא', ומשמע כי היא רשות ולא מצוה.

נחלקו בדבר רבותינו הראשונים, לדעת הרמב"ם יש מצוה להשבע: "שהשבועה בשמו הגדול והקדוש מדרכי העבודה היא, והידור וקידוש גדול הוא להשבע בשמו", (שבועות פ"א ה"א, ספר המצוות עשה ז). לדעת הרמב"ן אין כאן מצוה אלא היתר: "שאינן השבועה בשמו בעת הצורך חובה ומצות עשה, אבל רשות היא בידנו עם תנאים רבים", (השגותיו על ספר המצוות שם, פירושו לחומש דברים ו' יג)²³.

הרמב"ן (השגות על ספר המצוות, מצווה ז) הוכיח מן התוספת שבלשון השניה כדעתו ששבועת אמת פשוטה הינה היתר, שלא כדעת הרמב"ם הסובר שהיא מצוה. ייתכן בהחלט שהרמב"ם גרס כלשון הראשונה שלא קיימת בה התוספת, וכך יכל לסבור ששבועת אמת פשוטה הינה מצוה. החלוקה שלפנינו תואמת לחלוקה הקודמת לגבי מקור דין שבועת המצוות. אף שם הרמב"ם גרס כלשון הראשונה והרמב"ן גרס כלשון השניה.

נפקא מינה בין הלשונות

לגבי מקור ההיתר של שבועת אמת פשוטה אין מחלוקת בין הלשונות, שכן מסכימים כולם שההיתר נלמד מן התיבות 'ובשמו תשבע'. לגבי שבעה לקיים את המצוות קיימת מחלוקת בין הלשונות: לפי הלשון הראשונה ההלכה נלמדת מן התיבות 'ובשמו תשבע', ולפי הלשון השניה ההלכה נלמדת מן התיבות 'ובו תדבק'.

לגבי שבעה לקיים את המצוות מסכימים הרמב"ם והרמב"ן (שם) שהיא מצוה חיובית. הרמב"ם גרס כלשון הראשונה הלומדת שבועה זו מן הפסוק 'ובשמו תשבע', ולדעת הרמב"ם פסוק זה הינו מצוה חיובית. הרמב"ן גרס כלשון השניה הלומדת שבועה זו מן הפסוק 'ובו תדבק', ומודה הרמב"ן כי פסוק זה הינו מצוה חיובית.

יש נפקא מינה גדולה בין דרך הרמב"ם [- הלשון הראשונה] ובין דרך הרמב"ן [- הלשון השניה]. לשיטת הרמב"ם הסובר שהמצוה להשבע על קיום המצוות נלמדת מ'ובשמו תשבע', הרי החיוב חל על אדם שכבר רוצה לקיים על נפשו את חיוב המצוה, וצוותה התורה שקיום זה יעשה על ידי שבועה. וכן לשון הרמב"ם בספר המצוות שם: "שצונו להשבע בשמו כשנצטרך לקיים דבר מהדברים או להכחישו". לעומת זאת, לדעת הרמב"ן המצוה חלה על אדם שיש לפניו נסיון ויתכן שלא יעמוד בו. במקרה זה צוותה התורה שישבע האדם על קיום המצוה, ובכך יחזק את עצמו לעמוד בנסיון. וכך לשון הרמב"ן בהשגותיו שם: "שתדביק נפשך אל מצותיו ואל עבודתו ותזרז אותה אליו בשבועות ואסרים לקיים חפצו".

במילים אחרות, לדעת הרמב"ם המצוה להשבע שבועת המצוות הינה מהלכות שבועות, ולדעת הרמב"ן המצוה להשבע שבועת המצוות הינה מהלכות קיום המצוות.

למעלה הצענו דרך ממוצעת בין שתי הלשונות שהדרשה בסוגייתנו הינה מכל התיבות 'ובו תדבק ובשמו תשבע', דהיינו, התיבות 'ובשמו תשבע' מתפרשות על שבועה בענייני 'ובו תדבק' שהם ענייני קיום המצוות. לפי דרך זו יש להסתפק האם מצוות 'ובשמו תשבע' היא מפני כבוד ה' שישבעו בשמו [כדרך הרמב"ם], או בכדי לחזק את קיום המצוות [כדרך הרמב"ן].

אם נצרף פרטים מסויימים מדעת הרמב"ם ודעת הרמב"ן תעלה בידינו דרך מחודשת שאף שבועת קיום המצוות אינה מצוה אלא רשות. דהיינו, אם נניח ששבועת קיום המצוות נלמדת מ'ובשמו תשבע' [כדעת הרמב"ם – הלשון הראשונה]²⁴, ובנוסף על כך נניח שדין השבועה בתיבות 'ובשמו תשבע', אינו מצוה אלא היתר [כשיטת הרמב"ן], התוצאה תהיה שאף שבועת קיום המצוות הינה רשות. אמנם לעת עתה לא מצאתי בראשונים מי שסובר כך²⁵.

²³ בספר המצוות הסיק הרמב"ן כי הפסוק הינו 'לאו הבא מכלל עשה', לאסור שבועה בשם ע"ז. אף בפירושו לתורה פתח במהלך זה, אולם שם צידד כי בסוגיה שלפנינו מוכח שהפסוק הינו היתר ולא מצוה.

²⁴ וייתכן שהוא הדין אם שבועת קיום המצוות נלמדת מ'ובו תדבק ובשמו תשבע', ראה פיסקה קודמת.

²⁵ לדיון נוסף בסוגיה ונוסחיה ראה רש"ש על אתר.

סימן יא [ד ע"א]

הקדמה

ר' אלעזר מסר בשם ר' אושעיא כי הפסוק 'אם לא תשמור... והפלא...' מלמד על חיוב מלקות למקלל את חברו בשם. הקשתה הגמרא מדוע לא נאמר כי המלקות הנלמדות מהפסוק הנ"ל הינן למזכיר שם שמים לבטלה, ואילו חטאו של המקלל את חברו הינו לאו חמור, ולא יכפר עליו עונש המלקות²⁶.

מתרצת הגמרא:

לשון ראשונה

לא מצית אמרת דכתיב לא תקלל חרש

נוסח ראשון – ואי אמרת בשלמא

נוסח שני – ואי בעית אימא

לקלל את חבריך אזהרתיה מהכא דכתיב לא תקלל חרש אלא אי אמרת מוציא שם שמים לבטלה אזהרתיה מהכא אלמה לא והכתיב את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד ההוא אזהרת עשה הוא.

לשון שניה

הא לא מצית אמרת דהכתיב ונשיא בעמך לא תאנון בעושה מעשה עמך לא תאנון ומלקות נפקא ליה מאם לא תשמור לעשות והפלה יי' את מכותיך. ואיבעית אימא בשלמא מקלל את חבריך אזהרתיה מהכא דכתיב [נוסח משוער – ונשיא בעמך לא תאנון] אלא אי אמרת מוציא שם שמים לבטלה אזהרתיה מהכא אלמה לא והכתיב את יי' אלקיך תירא ואנון תעבוד ההיא אזהרת עשה היא.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה [עם התיבות 'ואיבעית אימא']: בראשונים: רש"י, תוס', שטמ"ק אות ב בשם תוס', רגמ"ה, פירוש אחד הראשונים. בכתבי היד: פל, פ, מ.

מקורות הלשון הראשונה [ללא התיבות 'ואיבעית אימא']: נוסח הדפוס. בכתבי היד: 10.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: שטמ"ק אות ג. בכתבי היד: גליון פל, 21. [ראה ב'ביאור הלשונות' איזה חלק מן הלשון השניה מצאנו בכל מקור].

מקורות נוספים: רבינו יוחנן בן ראובן²⁷ בפירושו על השאלות ציטט רק תירוץ אחד הפותח בתיבות 'אי אמרת בשלמא', ומוכח שגרס בזאת כלשון הראשונה ללא התיבות 'ואיבעית אימא'. לגבי הפסוק המצוטט כתב: "אזהרה מהכא... מן 'לא תקלל', אי נמי 'ונשיא בעמך לא תאנון'". (תחילת פרשת בלק, שאלות מהדורת מירסקי כרך ה ע' עד). אף בפירוש המיוחס לריב"ן (נדרים ז ע"ב) משמע כי גרס בגמרא רק את התירוץ השני.

²⁶ רש"י כתב כי ההוא אמינא היא שהמקלל ילקה אך המלקות לא יכפרו עליו, וביאר השטמ"ק באות יח [במהלכו השני] שהמלקות יכפרו רק על הזכרת השם ולא על קללת חברו. עוד כתב השטמ"ק שם דרך אחרת [במהלכו הראשון] שההוא אמינא היא לפטור את המקלל ממלקות.

²⁷ מחכמי ביזנטיון בשילהי תקופת הראשונים.

פירוש הלשונות והגרסאות

תירוצי הגמרא

תירצה הגמרא שני תירוצים:

[א]. יש פסוק מפורש לאסור את קללת חברו.

[ב]. אי אפשר להעמיד את המלקות לגבי מזכיר שם שמים לבטלה, מכיוון שאין על כך בתורה לאו אלא עשה בלבד.

התירוצי הראשון קשה להבנה ונאמרו בו מספר פירושים:

[א]. רש"י כתב בפירושו הראשון: "לא תקלל חרש, דמשמע בין קללה סתם בין קללה שבשם דקאי לאו עלה, וקאיתי קרא 'ליראה את השם' לאשמועין דלוקה שנאמר והפלא ה' את מכותך". הדברים אינם ברורים דיים, ובביאור הרגמ"ה פירש יותר: "לא מצית אמרת דלא תיסגי ליה במלקות, דהא כתב 'לא תקלל חרש' אלמא דליתיה אלא בלאו, והאי והפלא לחייבו במלקות אתא". נלע"ד שכך כוונתו: כיוון שנאמר בפסוק 'לא תקלל חרש' בסגנון של שאר הלאוים שבתורה, הרי זה מוכיח שלא זו אינו חמור יותר מהם. אם כן אין מקום לומר שלא זו לא יתכפר על ידי מלקות²⁸.

[ב]. הגמרא קיצרה בלשונה וכוונתה שלמדים אנו איסור קללת חרש מאיסור קללת נשיא. בקללת נשיא מדובר על קללה בשם [כפי שלמדים מאיסור קללת אביו], ובכל זאת המלקות מכפרות על המקלל. מקללת נשיא למדים לקללת חרש. כך כתב רש"י בפירושו השני בשם ר' יצחק בר' מנחם. האחרונים הקשו על הפירוש, הלא עדיין חסר מקור לעצם כך שבאיסור קללת נשיא המלקות מכפרות.

[ג]. עדיף להעמיד את המלקות הנלמדות מהפסוק 'אם לא תשמור' דווקא לגבי החטא של מקלל את חברו מכיוון שלגבי חטא זה נאמר לאו מפורש בתורה (תוס' ד"ה הא, שטמ"ק אות ב בשם תוס').

לפירוש תוספות, התירוצי הראשון דומה לתירוצי השני שבגמרא, אך אין הם שווים. התירוצי הראשון – לפירוש זה – סובר כי היה אפשרי להעמיד את הפסוק 'אם לא תשמור' בין לגבי איסור לאו ובין לגבי איסור עשה. ורק מכיוון שיש לפנינו אפשרות להעמיד את הפסוק לגבי איסור לאו, עדיף להעמידו לגבי איסור זה מאשר להעמידו לגבי איסור עשה. מה שאין כן התירוצי השני סובר כי אין נכון כלל להעמיד את הפסוק לגבי איסור עשה, אפילו אם לא היתה לפנינו אפשרות להעמידו לגבי איסור לאו (שטמ"ק שם בשם תוס').

[ד]. פירוש נאה שמעתי מגיס' רמ"כ שליט"א, שציטוט הפסוק בגמרא מקוצר, וכוונת התרצן ללמוד מסוף הפסוק: "לא תקלל חרש ולפני עיר לא תתן מקלל ויראת מאלוקיך אני יקוק" (ויקרא יט יד). דהיינו, התיבות 'ויראת מאלוקיך' מלמדות כי המקלל חרש אינו ירא את ה', ולפיכך הפסוק "אם לא תשמור לעשות... ליראה את השם הנכבד והנורא... והפלא יקוק את מלתך" (דברים כח, נח-נט) מתפרש דווקא על המקלל חרש ולא על המוציא שם שמים לבטלה²⁹.

בנוסף הדפוס חסרות התיבות 'ואיבעית אימא' שבין שני תירוצי הגמרא, וכך התאחדו שני התירוצים לתירוצי אחד. לנוסח זה ציטוט הפסוק בגמרא אינו תירוצי ראשון אלא הקדמה לתירוצי השני, ואילו התירוצי הראשון אינו קיים כלל.

נוסח הדפוס נמצא גם באחד מכתבי היד (וטיקן 119), ואף בפירוש רבינו יוחנן בן ראובן על השאלות. יש אחרונים שהבינו כי רש"י בפירושו הראשון לתירוצי הראשון מתכוון לנוסח זה. אמנם לשון רש"י לא מתיישבת היטב כביאורם, ולכן החזקנו למעלה בדרך החזו"א הסובר כי רש"י מתייחס גם בפירושו הראשון לנוסח הגורס את התירוצי הראשון כתירוצי נפרד מן התירוצי השני.

²⁸ ראה חזון איש סנהדרין סימן כ ס"ק ה שביאר את דברי רש"י, ויתכן כי כוונתו כביאורו.

²⁹ דוגמה לדבר: במסכת ברכות (לב ע"ב) שנינו: "המתפלל צריך שישהא שעה אחת קודם תפלתו... שנאמר אשרי יושבי ביתך", וכוונת הברייתא ללמוד מן הפסוק השלם: "אשרי יושבי ביתך – עוד יהללך סלה", כפי שפירש רש"י על אתר.

פירוש הלשונות

נחלקו הלשונות איזה פסוק לצטט כמקור לאיסור קללת חבירו בתירוץ הראשון ובתירוץ השני: הלשון הראשונה ציטטה את הפסוק 'לא תקלל חרש', ואילו הלשון השניה ציטטה את הפסוק 'ונשיא בעמך לא תאור'. בפעם הראשונה שהוזכר הפסוק בלשון השניה הוסיפה הגמרא והסבירה כיצד הפסוק מתפרש בדרך הדרש: 'כל שבעמך לא תאור'.

באמת לא מצאתי בשום מקור את הלשון השניה כפי הנוסח שהצגתי בגוף הלשונות, אלא הרכבתי יחד ציטטות שונות של הלשון השניה, ולפיכך כתבתי שם 'נוסח משוער'.

אלו הם המקורות ללשון השניה:

[א]. גליון כת"י פלורנץ. בגוף כת"י פלורנץ הובאה הלשון הראשונה. בגליון שם נוספה 'ל"א' המקבילה לתירוץ הראשון בלבד, ולשון זו גורסת כך: "מן ונשיא בעמך לא תאור, כל העושה מעשה עמך לא תאור. ודלקי נפקא ליה מאם לא תשמור לעשות והפלא י"י את מכותך".

[ב]. כת"י וטיקן 120. כתב יד זה גורס את התירוץ הראשון כנוסח גליון כת"י פלורנץ, ואת התירוץ השני כנוסח כל מקורות הלשון הראשונה, ששם מובא הפסוק 'לא תקלל חרש' למקורו של איסור קללת חבירו.

[ג]. השטמ"ק לא הביא לידיעתנו אחרונא על התירוץ הראשון. בתירוץ השני, כאשר הגמרא ציטטה את הפסוק 'לא תקלל חרש', העיר על כך השטמ"ק אות ג: "ל"א, דכתיב ונשיא בעמך לא תאור".

הדעת נוסה כי הנוסח המקורי של הלשון השניה גרס בשני תירוצי הגמרא את הפסוק "ונשיא בעמך לא תאור", בגליון פלורנץ הובאה לשון זו רק על התירוץ הראשון, בשטמ"ק הובאה לשון זו רק על התירוץ השני, ובכת"י וטיקן 120 נוצרה הרכבה של שתי הלשונות וכך הובאה שם הלשון השניה בתירוץ הראשון יחד עם הלשון הראשונה בתירוץ השני. על פי סברא זו ערכתי את הלשון השניה על ידי צירוף של המקורות הגורסים את הפסוק "ונשיא בעמך לא תאור". מובן כי יתכן גם ששגיתי בהרכבת המקורות, וה' יאיר עיני'.

נפקא מינה בין הלשונות

אין נפקא מינה ישירה בין הלשונות, שכן אין לפנינו נידון הלכתי אלא בקשת מקור בפסוקים להלכות ידועות. תיתכן נפקא מינה בין הלשונות בביאור הפסוקים ובכללי חיובי מלקות.

דיון בגרסאות

מהי הגירסה המקורית: 'ואי בעית אימא בשלמא' או 'ואי אמרת בשלמא'?

רוב עדי הנוסח עומדים לטובת הגירסה הראשונה. לעומת זאת, מי שיטה אזנו לצלילי לשון הגמרא יבחין כי הגירסה השניה מתאימה יותר לסגנון הרגיל בגמרא:

[א]. התירוץ הראשון בגירסה הראשונה סתום וחתום. הבאנו מספר פירושים לתירוץ זה, ועל רובם קשה מדוע לא פירשה הגמרא את כוונתה, ובוודאי נוח יותר לנקוט בגירסה השניה שאין בה אלא תירוץ אחד בלבד.

[ב]. אחרי התיבות 'ואי בעית אימא' – שבהם מדבר התרצן בגוף ראשון – אין דרך הגמרא לתרץ בלשון שאלה בסגנון 'בשלמא... אלא אי אמרת...', ובכל הש"ס אין ביטוי 'ואי בעית אימא בשלמא...', או 'ואי בעית אימא אי אמרת בשלמא'.

[ג]. התיבה 'בשלמא' מופיעה בדרך כלל במשפט בעל שתי צלעות מקבילות, כגון: 'אי אמרת בשלמא... אלא אי אמרת...'. בגירסה הראשונה כתוב רק: 'בשלמא... אלא אי אמרת...', ללא הקבלת צלעות, ואין סגנון זה מצוי בש"ס³⁰.

³⁰ לכאורה ניתן לטעון שמצאנו ביטוי דומה במסכת בבא בתרא (קנה ע"ב): 'בשלמא למאן דאמר... אלא אי אמרת...'. אך אין הנידון דומה לראיה, שכן 'למאן דאמר' יכול להוות כעין צלע מקבילה של 'אי אמרת'.

כיצד אירע חילוף הנוסחאות?

הביטוי 'ואי בעית אימא בשלמא' דומה לביטוי 'ואי אמרת בשלמא', וניתן לטעות ביניהם בשינון בעל פה. יתר מכך ניתן לטעות ביניהם בהעתקה מתוך ספר לפי הקיצורים שהיו מקובלים בכתבי היד: "ואי אימא בשלמא" מול "ואי אמא בשלמא". כמו כן, אם היה כתוב בספר 'וא"א בשלמא' לא יכול המעתיק לדעת כיצד נכון לפענח את ראשי התיבות.

סימן יב [ד ע"ב]

הקדמה

הגמרא הסיקה כי לדעת ר' יוסי ברבי חנינא אין חיוב מלקות על הקדמת תרומה לביכורים. ביאר ר' אבין שטעם הפטור הינו מחמת שאיסור הקדמת תרומה לביכורים הינו 'לאו הניתק לעשה', שהרי המקדים חייב כעת להשלים את ההפרשה שדילג עליה, כפי שנלמד מהפסוק 'מכל מתנותיכם'.

הגמרא תבוא כעת לדון האם בעניין איסור הקדמת תרומה לביכורים יש פטור של 'לאו הניתק לעשה', ולבחון האם איסור זה דומה לציורים שבהם אין פטור של לאו הניתק לעשה. ציורים אלו הינם העובר על איסור תמורה וכן כהן שגירש את אנוסתו [אחרי שנשאה] ואינו יכול להחזירה, שהרי התורה אסרה עליו לשאת גרושה.

ובכן, רב דימי הקשה על הסובר שמקדים תרומה לביכורים הינו בכלל 'לאו שניתק לעשה', מכך שהעובר על איסור תמורה אינו בכלל 'לאו הניתק לעשה'.

מתרצת הגמרא:

לשון ראשונה

הוי להו תרי לאוי וחד עשה, ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי. והרי אונם דחד לאו וחד עשה ולא אתי חד עשה ועקר לאו, דתניא אונם שגירש אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה ואם כהן הוא לוקה ואינו מחזיר. כהנים קאמרת, כהנים טעמא אחרינא הוא, דרבי רחמנא קדושה יתירא.

לשון שניה

שאני מימר דהוי ליה לאו ששוה בכל דאיתיה בצבור ושותפין ועשה דיליה אינו שוה בכל דליתיה בצבור ושותפין הואיל וכך לא אלים עשה דיליה לאפוקי מלאו ששוה בכל. והרי אונם דלאו דיליה אינו שוה בכל דליתיה בכהנים ועשה שוה בכל דאיתיה בכהנים גבי אונם שאם אנס כו' אמר ליה כהנים קאמרת כהנים טעמא אחרינא כו' וגבי ישראל דלאו שוה בכל ועשה שוה בכל אלים לאפוקי מינה.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוס' במספר מקומות [מכות טו ע"א ד"ה תנינא, חולין פא ע"א דיבור ראשון, זבחים קיד ע"ב ד"ה אלמה], תוס' שאנץ מכות טו ע"א, ספר הכריתות חלק ה שער שלישי. בכתבי היד: כל כתבי היד. בכת"י ניו יורק שרדה הלשון הראשונה, ולא ניתן לדעת האם הייתה קיימת שם גם הלשון השניה.

מקורות הלשון השניה: גליון פל.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, פירוש אחד הראשונים, רמב"ם תמורה פ"א ה"א, סמ"ג ל"ת שמ"ה. [תוס' בסוגייתנו ציטטו את הלשון הראשונה בד"ה הרי, ואת הלשון השניה בד"ה כהנים].

פירוש הלשונות

הגמרא תירצה על קושיית רב דימי כי יש סברא מיוחדת לומר שבתמורה אין פטור של 'לאו הניתק לעשה'. חזרה הגמרא והקשתה מכך שלגבי כהן המגרש את אנוסתו אין את הסברא הזו, ובכל זאת אין בו את הפטור של לאו הניתק לעשה. תירצה הגמרא כי לגבי כהן המגרש את אנוסתו יש סברא מיוחדת שונה שמחמתה אין לו פטור של 'לאו הניתק לעשה'.

נחלקו הלשונות מהן הסברות המבטלות את הכלל של 'לאו הניתק לעשה', בתירוץ הקושיה הראשונה ובתירוץ הקושיה השניה.

תירוץ הקושיה הראשונה: יש סברא מיוחדת לגבי איסור תמורה לומר שאין בו פטור של 'לאו הניתק לעשה', ולכן הממיר חייב מלקות. **בלשון הראשונה** סברת החיוב היא בכך שבתמורה נאמרו שני לאוים – 'לא יחליפנו ולא ימיר אותו', ולפיכך אין את הפטור של 'לאו הניתק לעשה'. **בלשון השניה** סברת החיוב היא בכך שתמורה הינה לאו השווה בכל, לעומת האיסור להקדים תרומה לביכורים שאינו לאו השווה בכל.

מה פשר הביטוי בלשון השניה 'לאו השווה בכל'?

רש"י פירש "דכולי עלמא אסירי להמיר", משמע שהאיסור להקדים תרומה לביכורים אין 'כולי עלמא' מצווים עליו, וצריך לברר מי הם אלו שאינם מצווים בלאו זה. שטמ"ק אות כא הוסיף בדברי רש"י "אבל לאו דלא תאחר לא הוי אלא לישראל דמפריש מעשר ראשון". בדומה לכך כתב הגר"א בהגהות החדשות "אבל תרומה ליתיה בכהן". דברים אלו נראים תמוהים שהרי פשוט וידוע שגם כהן מחויב בהפרשת תרומה ומעשרות, ואם כן לכאורה מחויב גם בהקדמת ביכורים לתרומה. ראה בהערות על רש"י מה שכתבנו ליישב קושיה זו.

ראשונים אחרים (רגמ"ה כאן, רמב"ם הלכות תמורה פ"א ה"א, סמ"ג ל"ת שמ"ה) פירשו באופן שונה את הביטוי 'לאו השווה בכל', וזה לשון רגמ"ה: "דהכל אסורין להמיר לכתחילה, ועשה ידיה ואם המיר ימיר אינו שווה בכל דליתיה בציבור ושותפין דאין עושין תמורה אפילו דיעבד, הלכך לא אלים עשה דידה לאפוקי מן לאו ששוה בכל". כלומר, בענין תמורה יש מי שמחויב בלאו ולא בעשה – אלו ציבור ושותפין שנאסר עליהם להמיר אך אין בכוחם להחיל קדושת תמורה. וכיוון שהעשה אינו נוהג בכל אופני הלאו, אין בכוחו לפטור ממלקות.

תירוץ הקושיה השניה: יש סברא מיוחדת לגבי כהן שגירש את אנוסתו אחרי שנשאה, לומר שאין בו פטור של 'לאו הניתק לעשה', ולכן הכהן המגרש חייב מלקות. סברת החיוב היא בכך שהתורה ריבתה בכהנים עוד מצוות. בכל מקורות הלשון הראשונה ובחלק ממקורות הלשון השניה נוספו בתירוץ הגמרא תיבות ביאור: 'כהנים טעמא אחרינא הוא'. בשאר מקורות הלשון השניה כתוב 'עמא' במקום 'טעמא'. [ראה בשינויי נוסחאות (במהדורה השלמה) את מקורות הנוסחאות ואת הגרסאות המדויקות].

מפירוש רש"י ורגמ"ה נראה כי הבינו שאין חילוק בין הגרסאות אלא שתיהן מתפרשות בדרך אחת שיש להחמיר בכהנים ולחייבם כאן מלקות אפילו בלאו הניתק לעשה. חומרא זו נלמדת מכך שבשאר מצוות התורה החמירה בכהנים יותר מבישראל.

פירושים נוספים נאמרו לתירוץ הגמרא על הקושיה השניה, ופירושים אלו אינם תואמים לשתי הגרסאות אלא לאחת מהן. תוס' פירשו כי סברת החיוב בענייננו היא מכך שלגבי כהן התורה הפקיעה את העשה להחזיר את אנוסתו שגירשה, על ידי שאסרה על הכהן לשאת גרושה. מטעם זה אין לכהן פטור של 'לאו הניתק לעשה'³¹. הסבר זה מתיישב רק לפי הגירסה 'טעמא אחרינא' ולא לפי הגירסה 'עמא אחרינא' שהרי לא הביאו תוס' כלל בביאורם את ענין זה שהכהנים הינם קבוצה נפרדת. מ'דיבור המתחיל' של תוס' נראה לכאורה כי לא גרסו כלל את התיבות 'טעמא/עמא אחרינא הוא'.

³¹ אך במקדים תרומה לביכורים יש פטור של 'לאו הניתק לעשה' אפילו אם בציור זה אין העשה נוהג [כפי שכתבו תוס' ד"ה הרי, כי עשה זה אינו נוהג בביכורים כיוון שלא נאמר בהם], מפני שבציור זה לא התורה הפקיעה את העשה אלא מאליו אינו נוהג.

נפקא מינה בין הלשונות

ראה בספר פירושם וחידושים שדן בנפקא מינה שבין הלשונות.

אמימרא דרחמנא

ביטוי זה מופיע בצורות מתחלפות במהדורות שונות של המסכת, ויכול לשמש כאבן בוחן לברר איזו מהדורה של המסכת הייתה בידי כל אחד מן הראשונים.

'אמימרא דרחמנא': ראשוני צרפת ואשכנז: רש"י ותוס' ורגמ"ה לאורך הסוגייה, ילקוט שמעוני במספר מקומות, ר"ש תרומות פ"ג מ"ו, תוס' רשב"א משאנץ כתובות כט ע"ב, תוס' ישנים יבמות פט ע"ב, שו"ת הרא"ש כלל ז סימן ד. נוסף עליהם: ראב"ד ב"מ ק"ג ע"ב (שטמ"ק שם).

אף בספר חסידים סימן מ מוזכר הביטוי 'אמימרא דרחמנא'.

'אה[נ]רמנא דרחמנא': רמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות (לאוין - לאו רכז, שכחת הלאוין - לאו יב).

'אה[נ]רמנא דמלכא': רמב"ן בפירושו לחומש (ויקרא כה כג), ערוך (ערך הרמן א), מגיד משנה (הלכות גזילה ואבידה פ"א ה"ט), ספר החינוך (מצוות שלט, ת, תו). לגבי ספר החינוך ייתכן שהעתיק את גירסת הרמב"ן מכיוון שהוא מתייחס לדבריו, אם כי הינו מתייחס לדברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות הגורס דווקא 'אהורמנא דרחמנא' כנ"ל.

הנוסח האמצעי 'אהורמנא דרחמנא' נראה מורכב משתי הנוסחאות, שכן המושג 'הורמנא' מתאים לכינוי 'מלכא' יותר מלכינוי 'רחמנא'. בהתאם לכך, בדברי חז"ל ניתן למצוא את הביטויים 'הורמנא דמלכא' / 'אמר רחמנא', ולא ניתן למצוא את הצירוף 'הורמנא דרחמנא'.

סימן יג [ה ע"א]

הקדמה

נחלקו אב"י ורבא לגבי 'אי עבד': לדעת אב"י 'אי עבד' – מהני, לדעת רבא 'אי עבד' – לא מהני. פירוש, נחלקו אב"י ורבא לגבי מי שעשה [-עבד] מעשה האמור להחיל איזה דין, אך עשה את המעשה באיסור; האם הדין חל [-מהני] על ידי המעשה, או שהעבירה שבמעשה מעכבת, והדין אינו חל [-לא מהני]. בסוגייתנו מביאה הגמרא מקורות רבים לנסות להוכיח כדעת אב"י או כדעת רבא. הראיה הראשונה הינה מן הברייתא הקובעת כי ישראל שאנס אשה ואחר כך נשאה [כפי המצוה 'ולו תהיה לאשה'] ושוב עבר וגירשה, הרי דינו שצריך להחזיר אותה לאשה ואין עליו חיוב מלקות.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

מיתיבי אונס שגירש, אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה, ואי אמרת כיון דעבר אמימרא דרחמנא לקי, הא נמי לילקי, תיובתא דרבא. אמר לך שאני התם דאמר קרא כל ימיו, כל ימיו בעמוד והחזיר. ולאב"י אי לאו דאמר רחמנא כל ימיו, הוה אמינא איסורא הוא דעבד ליה, אי בעי ליהדר ואי בעי לא ליהדר, קמ"ל.

לשון שניה

מיתיבי אונס שגירש, אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה, ואם כהן הוא לוקה ואינו מחזיר. קתני אם ישראל הוא מחזיר, תיובתא דאב"י. שאני התם, דרחמנא אמר כל ימיו, כל ימיו בעמוד והחזיר. ורבא אמר לך אי לא כתב רחמנא כל ימיו, הוה אמינא לילקי וליהדר דהוה ליה לאו גרידא, דכתיב לא יוכל לשלחה; אהכי כתב קרא כל ימיו לשווייה לאונס ללא תעשה שניתק לעשה, דאין לוקין עליו.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: בראשונים: תוספות. בכתבי היד: פריז, מינכן.

מקורות הלשון השניה: כת"י ניו יורק. בכת"י זה שרדה הלשון השניה ולא ניתן לדעת האם הייתה קיימת שם גם הלשון הראשונה.

מקורות לשתי הלשונות: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, רגמ"ה, פירוש אחד הראשונים. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119, וטיקן 120 [בכת"י זה סדר הלשונות הפוך]. השטמ"ק אות ב כתב <בשם הגליון> לגבי הלשון השניה 'בקצת ספרים איתא ובקצת ליתיה'.

פירוש הלשונות

לפי הלשון הראשונה המקשן הבין כי ההנחה הפשוטה היא שהגירושין חלים [ראה בתוס' מה המקור לכך], וכן פשוט שהמגרש צריך להחזיר את גרושתו [ראה בהערה 34 מה המקור לכך]; אך חיוב המלקות למי שהחזיר [או יכול להחזיר], יהיה תלוי בסברא האם יש חיוב מלקות למי שעבר על התורה ומעשהו לא חל, מכיוון שגם בענייננו יש להתייחס כאילו לא חלה עבירת הגירושין שהרי יכול המגרש להחזיר את גרושתו³². מכך שהברייטא פוטרת את המגרש ממלקות הוכיח המקשן כדעת אב"י שאין חיוב מלקות למי שמעשה העברה שלו לא החיל את החלות של העבירה. התרצן נקט בתחילה כסברת המקשן ותיירץ שלדעת רבא יש לימוד מיוחד מן התיבות 'כל ימיו' לומר שיש מצוות עשה להחזיר את אנוסתו שגירשה³³. לאחר מכן הוסיפה הגמרא כי לדעת אב"י ההנחה הפשוטה היא שהגירושין חלים והמגרש אינו צריך להחזיר את גרושתו, על כן נצרך הפסוק 'כל ימיו' לחייב את המגרש להחזיר³⁴.

לפי הלשון השניה המקשן הבין כי ההנחה הפשוטה היא שעצם חיוב ההחזרה תלוי במחלוקת האם 'אי עבד – מהני'. כלומר, אם בשאר המצוות נתנה התורה כח ביד האדם להחיל חלות על ידי עבירה, מסתבר שגם כאן התורה לא חייבה את המגרש להחזיר; ואם בשאר מצוות לא נתנה התורה כח ביד האדם להחיל חלות על ידי עבירה, מסתבר שגם כאן התורה חייבה את המגרש להחזיר. בברייטא מבואר כי המגרש חייב להחזיר, ומכך הוכיח המקשן כדעת רבא. התרצן לא התווכח בסברא, אלא הביא שיש לימוד מן התיבות 'כל ימיו' לחייב להחזיר. על כך הוסיפה הגמרא כי רבא נצרך לתיבות אלו כדי לפטור את המגרש ממלקות³⁵.

³² רש"י כתב 'יכול להחזירה' והגר"א הגיה 'חייב להחזירה', מפני שסבר הגר"א כי לא די ביכולתו להחזיר ורק החיוב להחזיר הוא שמחשיב את עבירת גירושין כאילו לא חלה.

³³ תוס' הסבירו שהלימוד הוא רק שיש עשה מיוחד להחזיר את גרושתו, וממילא יש פטור של 'לאו הניתק לעשה'; אולם רש"י כתב שהפטור כאן הוא מחמת שהמגרש כלל לא עבר על לאו, והלאו הוא רק למי ששילחה ולא החזירה כל ימיו.

³⁴ מפשטות הגמרא משמע כי לימוד זה התחדש רק עכשיו, ולפני כן היה מקור שונה לחיוב ההחזרה. אכן תוס' כתבו בפירוש שכבר המקשן ידע שחיוב ההחזרה נלמד מהפסוק 'כל ימיו' [אך סברה הגמרא שאין זה נכנס לגדרי 'לאו הניתק לעשה']. לדברי תוס' יוצא כי מה שהגמרא הביאה לימוד זה בסוף הסוגיה, אין זה חידוש שהתחדש אחרי דברי התרצן, אלא רצתה הגמרא לכתוב בפירוש דבר שהיה ידוע כבר מתחילת הסוגיה. על פי הגירסה בפירוש רש"י שלפנינו אשר הבאנו בהערה 32 אפשר לומר ביאור נוסף, והוא שבאמת לדעת המקשן אין חיוב מדאורייתא להחזיר שכן כתב רש"י 'יכול להחזירה', ויש רק הדרכה נכונה או חיוב מדרבנן להחזיר את אנוסתו אחרי שגירשה. [משמע ברש"י כי זו רק הוה אמינא, אך למסקנת הגמרא צריך חיוב החזרה גמור כדי להגדיר את עבירת הגירושין כאילו לא חלה ולפטור את המגרש ממלקות]. מדברי רש"י על פי הגהת החזקוני נראה כי חיוב שגם לדעת המקשן יש חיוב להחזיר אך סובר המקשן שחיוב זה הינו אפילו לולי הפסוק 'כל ימיו'. נראה כי חיוב זה הינו מכח המצוה הראשונה 'ולו תהיה לאשה', ואין המצוה נפקעת על ידי הנישואין והגירושין. כפי ההסבר האחרון היא סברת הלשון השניה [לשיטת רבא] האומרת כי גם ללא לימוד יש חיוב החזרה.

³⁵ יש לדון, לפי דעת המקשן [הסובר כרבא] מהו מקורו של רבא לפטור את המגרש ממלקות. לכאורה יש שתי אפשרויות: [א]. הפטור הוא מן תיבות הפסוק 'כל ימיו', [ואף שהגמרא אמרה זאת רק בסוף, יתכן כי בסוף הסוגיא הגמרא אומרת בפירוש את מה שהיה ידוע קודם לכן, כפי שכתבנו בהערה 34 לפי שיטת התוס' בלשון הראשונה]. [ב]. הפטור הוא ממקור אחר.

שתי האפשרויות מוקשות. על האפשרות הראשונה יש להקשות שאם ידע המקשן שהתיבות 'כל ימיו' מדברות על חיוב ההחזרה [אלא שמסבירם לפי שיטת רבא על פטורו של המחזיר ממלקות], יכל גם לידע מעצמו שאב"י ילמד מהפסוק את עצם חיוב ההחזרה. על האפשרות השניה יש להקשות מכך שבלשון הראשונה משמע שלפי שיטת רבא אין מקור אחר לפטור את המגרש ממלקות אלא התיבות 'כל ימיו'. נראה שבאמת שתי האפשרויות הנ"ל אינן נכונות אלא אפשרות שלישית ממוצעת בין שתיהן, והיא שלמקשן לא היה כלל מקור לפטור ממלקות, ואין באחריות המקשן לבאר את כל הברייטא.

סימן יד [ה ע"א]

הקדמה

הוקשה לגמרא [על שיטת אביי], מפני מה הוצרכה התורה לכתוב 'ולא תשאו עליו חטא', לגבי התורם מן הרע על היפה. מתרצת הגמרא כי לולי הפסוק, אזי היתה 'הוה אמינא' כזו:

לשון שניה

הוה אמינא חט נמי לא אית ביה (אי הכי) [אהכי] כתב חטא.

לשון ראשונה

הוה אמינא הכי אמר רחמנא עביר מצוה מן המובחר, ואי לא עביר חוטא לא מיקרי, קמ"ל.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, פירוש אחד הראשונים. [המשך הפירוש בחיבור זה מטושטש, ויתכן מאד שהיה כתוב שם גם את הלשון השניה]. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות הלשון השניה: גליון פלורנץ.

פירוש הלשונות

הגמרא מתרצת כי לולי הפסוק 'ולא תשאו עליו חטא', היינו סבורים כי העובר על ההלכה להפריש מן המובחר אינו נקרא חוטא. עקב כך צריך הפסוק להשמיענו כי העובר על הלכה זו נקרא חוטא. בלשון הראשונה נוספו עוד כמה תיבות ביאור שלולי הפסוק היינו סבורים שההלכה הנזכרת הינה רק 'מצוה מן המובחר'.

יש להסתפק בכוונת הסוגיה. דרך אחת היא לנקוט שלולי הפסוק 'ולא תשאו עליו חטא' היינו סבורים שההלכה להפריש מן היפה אינה בגדר מצוות עשה גמורה, והפסוק משמיענו שהיא מצוות עשה גמורה. דרך שניה היא לנקוט שלולי הפסוק היינו סבורים שהלכה זו היא מצוות עשה רגילה, והפסוק משמיענו שהיא מצוות עשה יותר חמורה ממצוה רגילה. הלשון הראשונה הוסיפה בהוה אמינא שההלכה הנזכרת הינה 'מצוה מן המובחר', ומשמע כדרך הראשונה [וכן פירש בספר מלאכת חושב]. הלשון השניה קיצרה יותר, וניתן לפרשה בשתי הדרכים.

נפקא מינה בין הלשונות

אם נכונה ההשערה שבסוף 'פירוש הלשונות', נחלקו הלשונות מהי דרגת החומרה של ההלכה המחייבת להפריש מן המובחר. ועדיין לא התפרשה ה'נפקא מינה' המעשית שבין דרגות החיוב השונות.

סימן טו [ה ע"א]

הקדמה

נאמר בפרשת קרח 'כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם אשר יתנו ליקוק לך נתתם'. הוקשה לגמרא [לפי שיטת רבא] מפני מה הוצרכה התורה לכתוב את התיבה 'ראשיתם'. תירצה הגמרא כי לולי תיבה זו היה מובן מהפסוק כי הדין להפריש דווקא ממין על מינו קובע רק שיצהר הינו מין שונה מתירוש ודגן, ואין להפריש מיצהר על תירוש ודגן או מתירוש ודגן על יצהר. אך לגבי תירוש ודגן עצמם היתה 'הוה אמינא' כזו:

לשון שניה

הא תירוש ודגן דחד חלב כתיב בהו
תרים מהאי אהאי, כתב רחמנא
ראשית.

לשון ראשונה

אבל תירוש ודגן דגן ודגן דחד חלב
כתיב בהו, כי תרים מהאי אהאי לא
לקי, כתב רחמנא ראשית ליתן חלב
לזה וחלב לזה.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: בראשונים: פירוש אחד הראשונים. בכתבי היד: מינכן.
מקורות הלשון השניה: בראשונים: רש"י, תוס' בכורות נד ע"ב ד"ה אמר [לא סימנתי עדיין שנו"ס]. שטמ"ק.
בכתבי היד: וטיקן 120. [כמה משינויי הלשון בשטמ"ק ובכתה"י דומים דווקא ללשון הראשונה].
מקורות לשתי הלשונות: נוסח הדפוס. בכתבי היד: פלורנץ, פריז, וטיקן 119.
מקורות נוספים: בכת"י ניו יורק שרדו רק התיבות "ראשיתם ליתן ראשית לזה וראשית לזה".

פירוש הלשונות

התשובה היא כי לולי התיבה 'ראשיתם' שבפסוק, הוה אמינא שלענין תרומה תירוש ודגן הינם מין אחד, ואפשר להפריש מתירוש על דגן או להיפך. בלשון הראשונה נאמר כי ההוה אמינא היא שאינ חיוב מלקות למי שהפריש מתירוש על דגן או להיפך. בלשון השניה נאמר כי ההוה אמינא היא שמותר להפריש מתירוש על דגן או להיפך. על כל פנים, התיבה 'ראשיתם' מלמדת שתירוש ודגן הינם שני מינים שונים ואי אפשר להפריש מאחד על חבירו. מדברי הלשון הראשונה משמע כי העובר ומפריש ממין על שאינו מינו, מתחייב בכך מלקות.

הבדלי נוסח נוספים

יש חילופי גרסאות נוספים בין שתי הלשונות שבנוסח הדפוס:

הבדל ראשון הוא שבלשון הראשונה נאמר 'אבל' ובלשון השניה נאמר 'הא'. אין כאן הבדל מהותי אלא תרגום מעברית לארמית, ואפשר שההבדל שייך לחילופי הניבים שבין הלשונות.

הבדל שני הוא שבלשון הראשונה נוסף ב'הוה אמינא' גם 'דגן ודגן'. כלומר, הגמרא מפרטת שמהתיבה 'ראשיתם' לומדים שגם מין הדגן עצמו מחולק למינים שונים [חמשת מיני דגן] ואי אפשר להפריש ממין על חבירו. ולולי התיבה 'ראשיתם' לא היינו יודעים דין זה. בלשון השניה לא נאמר ב'הוה אמינא' אלא 'תירוש ודגן', ורק לגביהם נדרש בסוגייתנו מתיבת 'ראשיתם' שהינם מוגדרים כשני מינים. מסתבר שהלשון השניה אינה חולקת על הלשון הראשונה שכן בסוגיה בבכורות נד ע"ב מפורש כי גם 'דגן ודגן' מתמעט מתיבת 'ראשיתם'. אלא לא ראתה הלשון השניה צורך להכניס כאן ענין זה, ואולי התיבות 'דגן ודגן' נשמטו בטעות הדומות: 'תירוש ודגן – דגן ודגן'.

הבדל שלישי הוא שבלשון הראשונה נוסף ביאור על הדרשה מתיבת 'ראשיתם': 'ליתן חלב לזה וחלב לזה', [ויש מקורות גורסים: 'ליתן ראשית לזה וראשית לזה'], ואילו בלשון השניה לא נמצאת תוספת זו. ב'נפקא מינה בין הלשונות והגרסאות', נדון האם יש הבדל משמעותי בין הגרסאות השונות.

לפי נוסח הדפוסים נראה שכל חילופי הנוסח הנזכרים הינם חילופים בין שתי הלשונות. אמנם כאשר בודקים בשאר המקורות רואים לכאורה שחילופים אלו אינם תלויים דווקא בשתי הלשונות. שכן חלק ממקורות הלשון השניה גורסים כעין נוסח הדפוס בלשון הראשונה וחלק ממקורות הלשון השניה גורסים כעין נוסח הדפוס בלשון הראשונה. ראה בטבלה המצורפת את חילופי הגרסאות החשובים לענייננו.

ליתן חלב.../ליתן ראשית...	לא לקי	דגן ודגן	אבל/הא/דהא		
מקורות הלשון הראשונה	כי תרים מהאי אהאי לא לקי	V	אבל	דפוס לשון א	
		X	דהא	פלורנץ לשון א	
			הא	פריז לשון א	
			דהא	1ו לשון א	
			דהא	מינכן	
ליתן ראשית לזה וראשית לזה		V	אבל	פירוש אחד הראשונים	
מקורות הלשון השניה	לא גורסים "לא לקי", אלא גורסים "אימא דמצי" תרים מהאי אהאי" [התיבות 'אימא דמצי' נוספו ברש"י וב2].	לכאורה גורס	אבל	רש"י	
		X	הא	דפוס לשון ב	
			הא	פלורנץ לשון ב	
			הא	פריז לשון ב	
			דהא	1ו לשון ב	
ליתן ראשית...		V [לכאורה]	אבל [לכאורה]	שטמ"ק	
ליתן חלב...		V [עם ט"ס]	אבל	2ו	

מהתבוננות שטחית בטבלה נראה לכאורה כי חילופי הנוסח אינם תלויים בשתי הלשונות, אלא יש כאן עירוב נוסחאות ללא חלוקה מסודרת של מקורות שונים לכל נוסח. אולם בהתבוננות מעמיקה ניתן להבחין בסדר ברור בטבלה:

- א. כל מקור הגורס 'אבל' גורס גם 'דגן ודגן'. כל מקור הגורס 'הא' או 'דהא', אינו גורס 'דגן ודגן'. אין סיבה בסברא ששתי גרסאות אלו יהיו תלויות זו בזו, אך רואים כאן שתי ענפי נוסח שונים שכל אחד הצליח לשמור בשני החילופים את הגירסה המקורית של אותו ענף.
- ב. כל מקור שיש בו את שתי הלשונות, גורס בלשון הראשונה 'ליתן ראשית...' או 'ליתן חלב...', ובלשון השניה אינו גורס תוספת זו. אבל כל מקור שיש בו לשון אחת - בין אם מדובר בלשון הראשונה ובין אם מדובר בלשון השניה - גורס הוא 'ליתן ראשית...' או 'ליתן חלב...'. כיצד נהיה דבר זה? נראה כי באמת נכון הדבר שביאור זה מקורו בלשון הראשונה ולא בלשון השניה. אולם מקורות שיש בהם את הלשון השניה בלבד הרי זה מפני שהגיהו את הלשון הראשונה ומחקו בה את התיבות 'לא לקי', וכך נוצר נוסח משולב משתי הלשונות.

נפקא מינה בין הלשונות והגרסאות

נפקא מינה בין הלשונות – חיוב מלקות במפריש ממין על שאינו מינו

ההבדל העיקרי בין הלשונות הינו שבלשון הראשונה משמע שיש חיוב מלקות למי שהפריש ממין על שאינו מינו, ובלשון השניה אין זכר לחידוש זה. בגליון שבדפוסים כתב: "מלת לקי לכאורה צריך תיקון". כוונתו כי תמוה לומר שיש חיוב מלקות בענין זה שלא מצאנו בו לאו בתורה. בשטמ"ק אות י מחק את הלשון הראשונה. לכאורה גם רש"י התכוון למחוק את הלשון הראשונה, שהרי הביא את הלשון השניה בלבד וכתב עליה ה"ג'. מסתבר שטעמם של רש"י והשטמ"ק הוא מפני הקושיה הנזכרת שלא מצאנו מקור לחיוב מלקות בענייננו.

נפקא מינה בין הגרסאות – גדר החיוב להפריש ממין על מינו

הקדמה: הגמרא נוקטת בפשיטות שהסברא היא כי התורם ממין על שאינו מינו הרי הוא בגדר 'אי עביד' ותלוי במחלוקת האם 'אי עביד' – מהני'. סברא זו קשה להבנה, שהלא הסברא הפשוטה היא שהתורם ממין על שאינו מינו לא עשה מאומה, וכל החיוב והאפשרות להפריש תרומה הוא דווקא ממין על מינו, שהרי כך נאמר בעצם המצוה להפריש רק ממין על מינו. נראה ליישב את סברת הגמרא על פי התבוננות בפסוקי התורה המצוים על הפרשת התרומה ונתינתה לכהן. בפסוק אחד נאמר [לאהרן]: "כל חלב יצִהר וְכָל חֶלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רִאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לִיקְנוֹן לָךְ נְתִיתִים", (במדבר יח יב). בפסוק שני נאמר [לכל ישראל]: "ראשית דגנך תירשך ויצִהרך... תתן לו", (דברים יח ד). בפסוק הראשון גדר המצוה הוא שישראל מפרשים תרומה לה', וה' נותנם לכהן. בפסוק השני גדר המצוה הוא שישראל מצווים להפריש תרומה לכהן, כפי שנאמר בפסוק הקודם לכן: "וְזֶה יְהִי מִשְׁפַּט הַלֵּהָנִים מֵאֵת הָעָם"³⁶. על פי זה תובן סברת הגמרא: בפסוק השני לא נאמר כלל להפריש דווקא ממין על מינו, והעובר ומפריש ממין על שאינו מינו מקיים פסוק זה כצורתו, אלא שעובר הוא על הדין האמור בפסוק אחר להפריש דווקא ממין על מינו³⁷. לכן הרי אדם זה נכנס לגדר 'אי עביד'. לדעת אב"י הכלל הוא 'אי עביד' – מהני', ולכן נצרך לדרוש מהתיבה 'ראשיתם' שבענייננו 'אי עביד' – לא מהני'. לדעת רבא הכלל הוא 'אי עביד' – לא מהני', ולכן התיבה 'ראשיתם' מיותרת ללמד שצריך להפריש דווקא ממין על מינו גם בתירוש ודגן [וכן בדגן ודגן].

כעת ניתן להסביר את הלימוד מתיבת 'ראשיתם' שבפסוק הראשון בשני אופנים:

[א]. תיבה זו מלמדת שמכח הציווי שבפסוק הראשון צריך להפריש רק ממין על מינו. היינו התיבה 'ראשיתם' מתייחסת למה שנאמר בתחילת הפסוק 'כל חלב יצִהר וכל חלב תירוש ודגן', ומלמדת שבכל אחד יש דין 'חלב'.

[ב]. תיבה זו שבפסוק הראשון 'ראשיתם', מרמזת לפסוק השני שנאמר בו 'ראשית דגנך...'. והלימוד הוא שמכח הציווי שבפסוק השני צריך להפריש דווקא ממין על מינו.

³⁶ ראה: תורה ודעת, שופטים, תשס"ה.

³⁷ יש להוסיף שפסוק זה אף לא נאמר בלשון נוכח לישראל אלא לאהרן, והמפריש ממין על שאינו מינו מקיים את מה שאמר הקב"ה לישראל בלשון נוכח.

יתכן שבזה נחלקו הגרסאות: המקורות שנאמר בהם 'ליתן חלב לזה וחלב לזה' סוברים כאפשרות הראשונה, והמקורות שנאמר בהם 'ליתן ראשית לזה וראשית לזה' סוברים כאפשרות השנייה. המקורות שלא גורסים כלל את תיבות הביאור הנוספות לא גילו לנו אם סוברים כאפשרות הראשונה או השנייה. הבאנו לעיל שהפסוק הראשון מדבר מצד הנתינה לה' והפסוק השני מדבר מצד הנתינה לכהן. אם כנים דברינו, נחלקו הגרסאות אם חיוב הפרשה דווקא ממין על מינו הינו רק מכח ציווי הנתינה לה' [שנאמרה בה החלוקה 'כל חלב יצהר – וכל חלב תירוש ודגן'], או גם מכח ציווי הנתינה לכהן.

אין בידי נפקא מינה לדינא מסברות אלו.

סימן טז [ו ע"א]

הקדמה

הגמרא הביאה ראייה לדברי אביי הסובר 'אי עביד – מהני', מכך שהגובה משכון באיסור קנאו. הגובה אינו צריך להחזירו לגמרי לבעלים, אלא מחזירו כהלכות משכון שנגבה בהיתר [כסות יום בלילה וכסות לילה ביום]. הסוגיה תדון כעת כיצד כל שיטה תדרוש את הפסוקים בעניין השבת המשכון.

מתרצת הגמרא:

לשון ראשונה

אמר לך רבא שאני התם דאמר קרא השב תשיב. ולאביי אי לאו דאמר רחמנא השב תשיב, הוה אמינא איסורא עבד, אי בעי ניהדר ואי בעי לא נהדר, קמ"ל.

לשון שניה

אמר לך רבא שאני משכון דכת"ב ביה עד בוא השמש תשיבנו לו, מכלל דקני ליה למשכון דיום בלילה וכת"ב קרא אחרינא השב תשיב לו את העבוט כבא השמש מכלל דקני ליה [למשכון דלילה ביום. ואביי סבר הלין קראני] להכי הוא דאתא חד לכסות יום וחד לכסות לילה וצריכי.

המשך בוטיקן 120: דאי אשמעינן לכסות יום כגון מחרישה משום דחיותיה הוא אבל כסות לילה אימא לא ואי כת"ב כסות (לה) [לילה] משום דמצטער אבל כסות יום אימא לא.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: **פל פ מ 10**.

מקורות הלשון השניה: **גליון-פל**.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, פירוש אחד הראשונים. בכתבי היד: **20**, [אלא שבכתב יד זה יש הוספה שאינה בנוסחת הראשונים, וכן אינה בגליון-פל הגורס את הלשון השניה], ניו יורק.

פירוש הלשונות

בלשון הראשונה לומדים מהפסוק 'השב תשיב לו את העבט כבא השמש', שצריך להחזיר את המשכון בלילה [כדין משכון שנגבה בהיתר] אף אם הוא נגבה באיסור. לשיטת רבא הפסוק משמיענו כי **אין צריך להחזיר מיד** את המשכון שנגבה באיסור [כפי שהיה צריך להיות הדין על פי הכלל 'אי עביד – לא מהני']. לשיטת אב"י הפסוק משמיענו כי **צריך להחזיר בלילה** את המשכון שנגבה באיסור כדין משכון שנגבה בהיתר; ואין אומרים שדין ההשבה בלילה נאמר רק במשכון הגבוי בהיתר, ולא במשכון שגבה באיסור וקנאו להיות משכון [על פי הכלל 'אי עביד – מהני'].

בלשון השניה לומדים מהפסוק 'עד בוא השמש תשיבנו לו', וכן מהפסוק הנ"ל 'השב תשיב לו את העבט כבא השמש', שצריך להחזיר את המשכון בלילה או ביום [כדין משכון שנגבה בהיתר] אף אם הוא נגבה באיסור. מוסיפה הגמרא, כי לפי דעת אב"י מה שהוצרכה התורה לכתוב פסוק להשבת המשכון ביום [אם הוא משכון שמשמשים בו ביום] ופסוק נוסף להשבת המשכון בלילה [אם הוא משכון שמשמשים בו בלילה], הרי זה מפני שבכל אחד מהצדדים יש סברא מיוחדת לומר שדווקא בו צוה התורה על השבת המשכון. לכן אי אפשר לכתוב את המצוה רק באחד מהם, אלא צריך לכתוב בשניהם.

לא ברור בדברי הגמרא כיצד בדיוק מרבים מהפסוקים את ההלכות הנזכרות לעיל בלשון הראשונה ובלשון השניה. על כן נחלקו המפרשים כיצד לפרש את דרשות הפסוקים.

דרשת הלשון הראשונה מן הפסוק 'השב תשיב'

שיטת רש"י – הפסוק מלמדנו בכפילות התיבות 'השב תשיב' שצריך להשיב את המשכון כמה פעמים דהיינו בכל לילה ולילה³⁸. דין זה יתכן רק אם המשכון נקנה לגובה וכך יש לו זכות לגבות את המשכון בחזרה כל יום ויום.

שיטת רגמ"ה – אין בפסוק יתור. מעצם דין השבת המשכון בלילה, למדים אנו שהמשכון נקנה לגובהו ולכן אינו צריך להחזירו מיד, אלא יש עליו מצוה להחזירו בלילה.

שיטת תוספות³⁹ והגר"א – הפסוק מלמדנו בכפילות התיבות 'השב תשיב' שדין השבת המשכון בלילה נאמר גם למי שגבה את המשכון באיסור ולא רק למי שגבה אותו בהיתר. דין זה יתכן רק אם המשכון נקנה לגובה אף במקרה שבפעם הראשונה גבה אותו באיסור. רק כך יש לו זכות לגבות את המשכון בחזרה כל יום ויום.

דרשת הלשון השניה מן הפסוקים 'השב תשיב', 'עד בא השמש תשיבנו לו'

שיטת רש"י [כפי שפירשו 'חק נתן'] והגר"א – שני הפסוקים מדברים על משכון שנגבה בהיתר. הפסוק 'השב תשיב' מלמד שצריך להחזיר כסות לילה בלילה, והפסוק 'עד בא השמש תשיבנו לו' מלמד שצריך להחזיר כסות יום ביום [כמבואר בב"מ קיד ע"ב]. לדעת רבא אין צורך בשני פסוקים להלכות אלו, אלא אף אם היה הדין נכתב רק באחד מן הצדדים, היינו יכולים ללמוד מסברא לציור השני. מכך שהתורה כתבה שני פסוקים להלכות אלו, למד רבא כי גם גובה משכון באיסור צריך להשיבו כדין משכון שנגבה בהיתר. דין זה יתכן רק אם המשכון נקנה לגובה אפילו שגבאו באיסור. לדעת אב"י שני הפסוקים נצרכים לעצם ההלכה המחייבת את החזרת המשכון שנגבה בהיתר, כסות יום ביום וכסות לילה בלילה. כיוון שבכל אחד מן הצדדים יש סברא שאין בחבירו.

שיטת רש"י [כפי שפירשו הגר"א] ורגמ"ה – אין בפסוק יתור. מעצם דין השבת המשכון [כסות יום ביום וכסות לילה בלילה], למדים אנו שהמשכון נקנה לגובהו ולכן אינו צריך להחזירו מיד, אלא יש עליו מצוה להחזירו בלילה או ביום. לדעת אב"י הפסוקים מלמדים רק את עצם דין השבת המשכון. מוסיפה הגמרא כי לדעת אב"י יש צורך לכתוב את דין ההשבה בכסות יום ובכסות לילה, מכיוון שבכל אחד מן הצדדים יש סברא שאין בחבירו. פירוש זה ללשון השניה הינו ממש כעין פירוש הרגמ"ה ללשון הראשונה.

³⁸ בדומה ל'הוא אמינא' בבא מציעא ל"א ע"א, שמכפילות 'השב תשיב' בדין השבת אבידה, למדים כי צריך להשיב אפילו כמה פעמים.

³⁹ ד"ה שאני, וכן שטמ"ק אות ח בשם תוס'.

לפי גירסת השטמ"ק וכתבי היד בלשון השניה, משמע כפירוש רגמ"ה. הגמרא אומרת על כל אחד מן הפסוקים 'מכלל דקני', משמע שמכל פסוק בפני עצמו אפשר ללמוד את דין הקנין. יתכן כי זו כוונת רש"י שכתב 'ה"ג' והביא את הלשון השניה כגירסת 'צאן קדשים'. הוקשו לרש"י הקושיות שנביא לקמן על פירוש רגמ"ה, לכן הגיה את הלשון להתאימה לפירושו [כפי שביאר בעל צאן קדשים את דברי רש"י]. אמנם גם את הגירסה הראשונה אפשר לבאר כפירוש רש"י [לפי צ"ק]. דברי הגמרא 'מכלל דקני' הינם מתייחסים למשכון שנגבה בהיתר, ודין זה באמת נלמד מכל פסוק בפני עצמו. מכפילות הפסוקים לומד רבא כי דין זה הינו גם במשכון שנגבה באיסור.

התוספת בכת"י 21: ברוב מקורות הלשון השניה (רש"י, רגמ"ה, פירוש אחד הראשונים, **גליין פל**) לא התפרש מה סברות החילוק בין כסות יום לכסות לילה, אשר סברות אלו מצריכה כי דין השבת המשכון יכתב בכל אחד מן הציורים. רש"י פירש את הסברות כך: כסות יום הינה חיותו של האדם שמתפרנס הוא על ידה [רש"י כתב: 'כסות יום - כגון מחרישה'. הפסוק מדבר על 'שלמת רעך'. יתכן לפרש בכוונת רש"י כי לפי סברה זו הפסוק מדבר דווקא על כסות הנצרכת לו לפרנסתו, כגון שעל ידיה מכבדים את לובשה ומתעסקים עמו במסחר. לכן לקח רש"י לדוגמה חפץ שאינו שלמה, אלא תמיד נצרך הוא לפרנסה, כגון מחרישה]. כסות לילה הינה נצרכת לאדם המצטער מפני קור הלילה. סברות אלו ממש נמצאות בכתב יד 21 כחלק מלשון הגמרא. מסתבר כי זו תוספת שנכנסה לגמרא על פי דברי רש"י.

דיון בלשונות ופירושיהן

קושיות רבות יש להקשות על חלק מהפירושים הנזכרים לעיל. על פירושי רש"י ורגמ"ה ללשון הראשונה וכן על פירוש רגמ"ה ללשון השניה קשה, מהיכן למדה הגמרא כי מדובר בפסוקים על משכון שנגבה באיסור ולא רק על משכון שנגבה בהיתר. הלא יכלה הגמרא להוכיח מכך שיש דין השבה בלילה הראשון ואין מחייבים את הגובה באיסור להחזיר לאלתר את המשכון. עוד קשה על פירושים אלו, למה הוצרכה הגמרא לחפש תירוץ לדעת אב"י, הלא יכלה הגמרא לנקוט בפשיטות כי לדעת אב"י מדובר רק במשכון שנגבה בהיתר. על פירוש רש"י ללשון הראשונה קשה, למה הוצרכה הגמרא להוכיח מכך שיש דין השבה בכל לילה ולילה. על פירוש רגמ"ה ללשון השניה קשה למה הוצרכה הגמרא להביא בשיטת רבא את שני הפסוקים וכן להביא בשיטת אב"י צריכותא בין שני הפסוקים. הלא הדרשה כלל אינה מהכפילות אלא מעצם כך שנאמרו במשכון שנגבה באיסור הלכות השבה כמו משכון שנגבה בהיתר. קושיות אלו כולן הקשה הגר"א על רש"י⁴⁰, ומכוחן הסיק שיש לפרש בלשון הראשונה כפירוש התוס' ובלשון השניה כפירוש שכתב הגר"א עצמו. אכן הצ"ק ביאר את דברי רש"י בלשון השניה כפי שפירש הגר"א את הגמרא.

נפקא מינה בין הלשונות

אין בידי נפקא מינה בין שתי הלשונות.

הערה

נאמר במסכת בבא מציעא לא ע"ב: 'השב תשיב' אין לי אלא שמשכנו ברשות ב"ד, משכנו שלא ברשות ב"ד מנין, ת"ל 'השב תשיב' מכל מקום, עד כאן. דברים אלו לכאורה מתאימים רק ללשון הראשונה בסוגייתנו לפי פירוש תוס'. ראה בתוס' כאן שפירשו בדרך זו כיצד אב"י יבאר וכיצד רבא יבאר, את הציטוט הנ"ל מבבא מציעא.

⁴⁰ לשונו של הגר"א אינה ברורה לי. הבאתי את הקושיות כפי הבנתי.

סימן יז [ו ע"א – ו ע"ב]

הקדמה

רב אחא בריה דרבא שאל איזו נפקא מינה יש ממחלוקת אביי ורבא האם 'אי עביד – מהני'. הגמרא תשיב כעת על שאלתו.

השיב רב אשי:

לשון ראשונה

ברבית קצוצה קמיפלגי, וכדרכי אלעזר. דא"ר אלעזר רבית קצוצה יוצאה בדיינין, אבק רבית אינה יוצאה בדיינין. ור' יוחנן אמר אפי' רבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין.

א"ל התם בסברא פליגי התם בקראי פליגי, דא"ר יצחק מ"ט דרבי יוחנן, אמר קרא בנשך נתן ותרבית לקח וחי לא יחיה, לחיים ניתן ולא להישבון. רב אחא בר אדא אמר מהכא, ויראת מאלקיך אני ה', למורא נתתיו ולא להישבון. רבא אמר מהכא, התועבות האל עשה מות יומת דמיו בו [יהיה] והוליד בן פריץ שופך דם, הוקשו מלוי רבית לשופכי דמים, מה שופכי דמים לא ניתנו להישבון, אף מלוי רבית לא ניתנו להישבון. ואמר רב נחמן בר יצחק, מ"ט דרבי אלעזר דאמר קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה כי היכי דניחי עמך.

לשון שניה

ברבית קצוצה, לאביי לא מהדר רבית, לרבא מהדר רבית.

והא אביי נמי סבר מפקינן ריבית קצוצה בדיינין, דאמר אביי הדין דמסיק בחבריה ארבע זוזי בריביתא, ויהביה ליה למלוה בגוייהו גלימא דשוי חמשה בארבעה, כי מפקינן מיניה ד' מפקינן מיניה, והאי זוזא במתנה הוא דיהב ליה. ורבא אמר חמשה מפקינן מיניה, מ"ט כולה בתורת ריביתא קאתי לידיה.

ואלא במאי קמיפלגי אביי ורבא,

לשון ראשונה: בשינוי קונה.

אלא, כי קא מיפלגי אביי ורבא

לשון ראשונה: בשינוי קונה.

לשון שניה: בהני שינויי דשנינן.

לשון שניה: בהני שינויי דשנינן.

מקורות הלשונות

ראה פירוש ב'פירוש הלשונות'.

מקורות נוספים: בילקוט ת"ת לר"י סקילי ויקרא כה נראה שגרס את הלשון הראשונה בסוגיה. לא ניתן לדעת האם גרס גם את הלשון השניה וכן לא ניתן לדעת כאיזו לשון גרס בתירוצו הגמרא.

פירוש הלשונות

בשתי הלשונות מתרץ רב אשי, שהנפקא מינה ממחלוקת אב"י ורבא היא האם מקבל ריבית קצוצה מחויב להחזירה לנותן. בשתי הלשונות הגמרא דוחה את דברי רב אשי, אלא שבכל לשון טעם הדחייה שונה: בלשון הראשונה הדחייה היא מחמת שהדעות השונות בדין החזרת ריבית קצוצה תלויות בלימודים מפסוקים ולא בסברת 'אי עביד' – מהני'. בלשון השניה הדחייה היא מחמת שבין אב"י ורבא מחייבים להחזיר ריבית קצוצה.

שתי לשונות יש בתירוץ הגמרא האחרון, מה הנפקא מינה ממחלוקת אב"י ורבא: לשון ראשונה היא 'בשינוי קונה'. לשון שניה היא 'בהני שינויי דשנינן'. פירש רש"י בשם רבותיו שכוונת הלשון הראשונה היא כלשון השניה. כלומר המילים 'שינוי קונה' מתפרשים כך: 'שינוי' – 'אי עביד' [ששינה מדעת המקום], 'קונה' – 'מהני' [מעשהו של העובר חל]. אם כך הנפקא מינה בין אב"י ורבא היא רק איך לדרוש את הפסוקים כפי שמבואר בכל הסוגיה. וזה מה שנאמר בלשון השניה 'בהני שינויי דשנינן'. רש"י עצמו כתב פירוש אחר בתירוץ הלשון הראשונה: אב"י ורבא באמת נחלקו האם 'שינוי קונה'. כלומר נחלקו האם הגוזל עצים ועשן כלים וכדומה, קנה או לא קנה.

בסימן זה יש פעמיים חילוק לשונות. הפעם הראשונה היא בסוגיית הגמרא: איזו דחיה לומר על תירוצו של רב אשי. הפעם השניה היא בתירוץ שבסוף הגמרא: האם לתרץ 'שינוי קונה', או 'בהני שינויי דשנינן'. במקורות השונים יש נוסחאות שונות איך לשלב את החילוק הראשון ולאחריו את החילוק השני.

נוסח הדפוסים ושלושה כתבי יד [פ מ 20]: הלשון הראשונה בסוגיית הגמרא עם שתי הלשונות בתירוץ, אחר כך הלשון השניה בסוגיית הגמרא עם הלשון השניה בתירוץ. [תרשים 1].

נוסח רש"י, וכן שתי כתבי יד של הגמרא [פל 10]: הלשון הראשונה בסוגיית הגמרא עם שתי לשונות בתירוץ. [תרשים 2].

נוסח 'פירוש אחד הראשונים' [לכאורה]: הלשון הראשונה בסוגיית הגמרא עם הלשון הראשונה בתירוץ, אחר כך הלשון השניה בסוגיית הגמרא עם הלשון השניה בתירוץ. [תרשים 3].

נוסח פירוש רגמ"ה שלפנינו: כאן התחלף סדר הלשונות בסוגיה. הסדר הוא כך: הלשון השניה בסוגיית הגמרא עם שתי הלשונות בתירוץ, אחר כך הלשון הראשונה בסוגיית הגמרא עם הלשון הראשונה בתירוץ. [תרשים 4].

נוסח שטמ"ק אות ג בשם רגמ"ה ובשם כל הספרים של קלף⁴¹: גם כאן התחלף סדר הלשונות בסוגיה. הסדר הוא כך: הלשון השניה בסוגיית הגמרא עם הלשון הראשונה בתירוץ, אחר כך הלשון הראשונה בסוגיית הגמרא עם שתי הלשונות בתירוץ. [תרשים 5].

⁴¹ כך כנראה אף נוסח כת"י ניו יורק. בפסקה ששרדה מכתב היד נמצאת הלשון השניה בסוגיית הגמרא עם הלשון הראשונה בתירוץ, ולאחר מכן מופיעה הלשון הראשונה בסוגיית הגמרא. באמצע הסוגיה נקטע כתב היד, כך שלא ניתן לדעת איזה לשון תירוצו הייתה בכתב היד השלם.



כיצד נוצרו כל הנוסחאות? בפשטות ניתן לומר כך: בשלב הראשון היו שתי מהדורות ובכל מהדורה היו לשון אחת בסוגיה ולשון אחת בתירוח. בשלב השני היו מעתיקים שהוסיפו תירוח מאחת המהדורות לחברתה בשם 'לישנא אחרינא' [כשם שרואים בנוסח רש"י – תרשים 2]. בשלב השלישי צירפו כבר גם את שתי הלשונות בסוגיה על ידי שהוסיפו 'לישנא אחרינא'. יחד עם אחת הסוגיות באו שתי הלשונות בתירוח [שאוחדו כבר בשלב השני]. שלב זה מונח לפנינו בנוסח הדפוס [תרשים 1], נוסח רגמ"ה [תרשים 4] ונוסח השטמ"ק [תרשים 5]. שונה הוא נוסח 'פירוש אחד הראשונים' [תרשים 3]. בו דולג על השלב הראשון והשלב השני, אלא בשלב אחד בלבד אוחדו שתי המהדורות. בכל לשון הובא ממהדורה אחת את הסוגיה יחד עם התירוח.

אמנם, כאשר באים אנו לדון איזו לשון בתירוח שייכת ללשון הראשונה בסוגיה ואיזו לשון בתירוח שייכת ללשון השניה בסוגיה, נתקלים ונבוכים אנו בסתירה בין המקורות השונים. בשתי מקורות רואים שהתירוח 'בשינוי קונה' שייך ללשון השניה בסוגיה [נוסח הדפוס – תרשים 1, נוסח שטמ"ק – תרשים 5]. בשתי מקורות אחרים רואים שהתירוח 'בשינוי קונה' שייך דווקא ללשון השניה בסוגיה [נוסח 'פירוש אחד הראשונים' – תרשים 3, נוסח רגמ"ה – תרשים 2]. על כרחנו צריכים אנו לומר שיש טעות סופר בחלק מן הנוסחאות.

נפקא מינה בין הלשונות

החזרת ריבית קצוצה: בלשון השניה בסוגיית הגמרא מפורש שמסכימים אביי ורבא כי המקבל ריבית קצוצה מחויב להחזירה. בלשון הראשונה בסוגיית הגמרא נאמר שנחלקו ר' יוחנן ור' אלעזר בדין זה. אם כן אפשר לטעון שלדעת הלשון הראשונה נפסוק הלכה כדעת ר' יוחנן, ונפטור את מקבל הריבית מלהחזירה. אכן כל הפוסקים הכריעו לחייב את מקבל הריבית להחזירה, על פי הסוגיה (בבא מציעא סב.) המביאה את דברי רב ספרא ואמוראים נוספים שמחייבים להחזיר ריבית קצוצה.

שינוי קונה: בלשון הראשונה בתירוח הגמרא נאמר שנחלקו אביי ורבא האם שינוי קונה. פירש רש"י בפירושו השני כי מדובר לגבי שינוי בגזילה. לדבריו יוצאת נפקא מינה לדינא בין הלשונות. לפי הלשון הראשונה נחלקו אביי ורבא בדין שינוי קונה, ויש לפסוק הלכה כרבא ששינוי אינו קונה. לפי הלשון השניה בתירוח הגמרא⁴² לא נחלקו אביי ורבא בדין זה, אלא נשארים אנו עם המבואר בעמוד הקודם ששינוי קונה. אכן מוסכם בפוסקים להלכה ששינוי קונה על פי הסוגיות בבבא קמא שמפורש בהם כי שינוי קונה.

אי עביד מהני: יש שהביאו מהלשון הראשונה בתירוח הגמרא, ראייה כי יש להכריע למסקנא כדעת אביי הסובר 'אי עביד – לא מהני'. נאמר בלשון הראשונה [לפי פירושו השני של רש"י] שהמחלוקת אם שינוי קונה תלויה במחלוקת האם 'אי עביד – מהני'. להלכה פוסקים ששינוי אינו קונה [כפי שהבאנו בקטע

⁴² וכן לפי הפירוש הראשון של רש"י בדברי הלשון הראשונה.

הקודם]. מפסק הלכה זה מוכח כדעת אב"י הסובר 'אי עבד – לא מהני'. (מהר"י קורקוס, מעשר שני, פ"ז הי"ז; לחם משנה בכורות פ"ו ה"ה). אמנם הוכחה זו הינה רק לפי הלשון הראשונה, אבל לפי הלשון השניה בתירוץ הגמרא⁴³, לכאורה יש להכריע כדברי רבא הסובר 'אי עבד – מהני', לפי הכלל המקובל שהלכה כרבא נגד אב"י.

האחרונים הרחיבו לדון עוד האם קיימא לן כדעת אב"י או כדעת רבא, וכן האם יש נפקא מינה לדינא ממחלוקת אב"י ורבא. אין כאן המקום להרחיב בנידון זה.

⁴³ וכן לפי הפירוש הראשון של רש"י בדברי הלשון הראשונה.

סימן יח [ו ע"ב – ז ע"א]

הקדמה

נאמר בפרשת בעלי מומין: "ואשה לא תתנו מהם על המזבח ליקוק" (ויקרא כב כב). דרשה הבריייתא מתיבתא 'ליקוק', לרבות שעיר המשתלח לדין איסור בעל מום. הגמרא הקשתה על כך: הלא אין צורך לריבוי מיוחד לשעיר שעלה בגורלו להשתלח, שהרי בשעת הקדשת השעיר הוא ראוי לעלות בגורל לה', ומחמת כן מובן שאסור להקדיש לכך שעיר בעל מום. כעת הגמרא תדון בישוב קושיא זו.

מתרצת הגמרא:

לשון ראשונה

אמר רבא לא נצרכא אלא כגון שהיה בו מום וחללו על חבירו סליקא דע'תך אמינא בשלמא מעיקרא לא ידעינן אי האי מיקבע לשם אבל הכא כיון דאינכר שם לא לקי, קמ"ל.

לשון שניה גירסת רש"י

אמר רב יוסף הא מני חנן המצרי היא, דאמר אפילו דם בכוס מביא חבירו ומזווג ליה. נהי דשמעת ליה לחנן המצרי דלא הוי דיחוי, דלא צריך הגרלה מי שמעת ליה, דילמא מייתי ומגריל. אלא אמר ר' יוסף הא מני ר"ש היא, דתניא מת אחד מהן מביא חבירו שלא בהגרלה דברי ר"ש. נהי דלא בעינן הגרלה דהא מגריל מעיקרא אלא דלא בעינן גופו דשני דחוי דאפילו בעל מום מי אמר. אלא אמר רבא כגון שהומם וחיללו על אחר דההוא אחר הגרלה לא צריך דהא מכח ראשון קא אתי וראשון הא מגריל מהו דתימא האי אחר לאו בן זוגו של שם הוא ולא יפסיל בו מום קמ"ל. מתקיף לה רבינא וכי קא מעיילת אחר לא תחת ראשון קא מעיילת הא כרעיה דראשון וראשון בן זוגו דשעיר של שם הוא אלא אמר רבינא הב"ע כגון שהיה לו חולה מסוכן בתוך ביתו ושחטיה לאמו דסד"א עזאזל לאו שחטיה היא קמ"ל. כי אתא רב דימי אמר אמרי במערבא דחיתו לצוק היא שחיתתו.

לשון שניה גירסת רגמ"ה

אמר רב יוסף הא מני חנן המצרי היא, דאמר אפילו דם בכוס מביא חבירו ומזווג לו. נהי דשמעת ליה לחנן המצרי דלא הוי דיחוי, דלא צריך הגרלה מי שמעת ליה, דילמא מייתי ומגריל. אלא אמר רב יוסף הא מני ר"ש היא, דתניא מת אחד מהן מביא חבירו שלא בהגרלה דברי ר"ש. נהי דלא בעינן הגרלה דהא מגריל מעיקרא אלא דלא בעינן גופו דשני דחוי דאפילו בעל מום מי אמר. אלא אמר רבא כגון שהומם וחיללו על אחר דההוא אחר הגרלה לא צריך דהא מכח ראשון קא אתי וראשון הא מגריל מהו דתימא האי אחר לאו בן זוגו של שם הוא ולא יפסיל בו מום קמ"ל. מתקיף לה רבינא וכי קא מעיילת אחר לא תחת ראשון קא מעיילת הא כרעיה דראשון וראשון בן זוגו דשעיר של שם הוא אלא אמר רבינא הב"ע כגון שהיה לו חולה מסוכן בתוך ביתו ושחטיה לאמו דסד"א עזאזל לאו שחטיה היא קמ"ל. כי אתא רב דימי אמר אמרי במערבא דחיתו לצוק היא שחיתתו.

מקורות הלשונית

מקורות הלשון הראשונה: פריז, מינכן.

מקורות ללשון שניה גירסת רש"י: נוסח הדפוס, פלורנץ, וטיקן 119.

מקורות ללשון ראשונה וללשון שניה גירסת רש"י: בראשונים: רש"י [כך הגיה רש"י ואין לדעת אם רש"י ראה גירסה כזו או שחידשה]. בכתבי היד: וטיקן 120.

מקורות ללשון ראשונה וללשון שניה גירסת רבינו גרשום: בראשונים: רגמ"ה, פירוש אחד הראשונים, שטמ"ק ב אות יד בשם 'כל הספרים ישנים'.

פירוש הלשוניות⁴⁴

שלושה נוסחים יש לפנינו בסוגיה. כל נוסח גורס את מה שנאמר בנוסח הקודם לו אך מוסיף עליו דברים. הלשון הראשונה גורסת את תירוצו של רבא בלבד. הלשון השניה - לגירסת רש"י - מוסיפה על כך לגרוס את תירוצו של רב יוסף [לפני תירוצו של רבא]. הלשון השניה - לגירסת רגמ"ה - מוסיפה על כך לגרוס קושיה על תירוצי רב יוסף [מיד אחרי תירוצים אלו], וקושיה זו מוכיחה כתירוצו רבא. עוד נוסף בנוסח זה [אחרי תירוצו רבא] קושיה על תירוצו רבא המוכיחה שצריך לתרץ תירוצו אחר, ואכן נוסף גם תירוצו אחר שהוא תירוצו של רבינא.

נפרט יותר: הלשון הראשונה גורסת את תירוצו של רבא הסובר כי הברייטא האוסרת להקדיש שעיר המשתלח בעל מום מדברת בציור שכבר בשעת ההקדשה הרי השעיר המוקדש מיועד להיות שעיר המשתלח בלבד, ולא שעיר לה'. מהו ציור זה? כאשר בשעיר המשתלח המקורי נפל מום, ומחללים אותו על שעיר אחר. בציור זה שעת העברת הקדושה מהשעיר הישן לשעיר החדש מוגדרת כהקדש. הוצרכה הברייטא ללמוד ולחדש שאם גם השעיר השני הינו בעל מום, עובר המחלל את קדושת הראשון על השני משום הקדשת בעל מום.

בלשון השניה - גירסת רש"י - נוספו תירוצי רב יוסף הסובר גם הוא כי הברייטא מדברת בציור שכבר בשעת הקדשת השעיר הרי הוא מיועד להיות שעיר המשתלח בלבד, אכן מדובר בציור שונה מציורו של רבא. מהו ציורו של רב יוסף? כאשר מת השעיר המשתלח ומקדישים שעיר אחר במקומו בלא הגרלה. אכן צריך למצוא תנא הסובר שבמקרה זה מקדישים שעיר אחר ללא הגרלה. בתחילה סבר רב יוסף שר' שמעון סובר כך, ולבסוף הסיק רב יוסף שחנן המצרי סובר כך.

בלשון השניה - גירסת רגמ"ה - נוספו קושיות על תירוצי רב יוסף ורבא⁴⁵. על תירוצי רב יוסף מקשה הגמרא שפשוט מסברא כי השעיר שמקדישים במקום השעיר המשתלח שמת צריך להיות תמים וראוי לה', כמו בהקדשה הראשונה של השעיר המשתלח. בדומה לכך מקשה רבינא על תירוצו רבא שפשוט מסברא כי השעיר שמחללים עליו את קדושת השעיר המשתלח בעל המום צריך להיות תמים וראוי לה', כמו בהקדשה הראשונה של השעיר המשתלח. מחמת כן מתרץ רבינא תירוצו שונה לחלוטין, והוא כי הברייטא מדברת לגבי דין 'אותו ואת בנו' ובאה הברייטא להשמיענו שאם שחטו את אמו של השעיר ביום הכיפורים [כגון שנצרך לשחטה לחולה] הרי אסור לשלח את בנה השעיר המשתלח, משום איסור 'אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד'.

קיים הבדל בסגנון לשונו של רבא בין הלשון הראשונה וכן הלשון השניה - גירסת רש"י, ובין הלשון השניה - גירסת רגמ"ה. בזו האחרונה הנוסח הוא: "דהוא אחר הגרלה לא צריך דהא מכח ראשון קאתי". קל להבחין כי הסבר זה מתאים לאחר הקושיה על שיטת רב יוסף שנוספה בנוסח המדובר. כלומר, הגמרא הקשתה על רב יוסף שפשוט כי השעיר החדש צריך להיות תמים מכיוון שהקדשתו שווה להקדשה הראשונה של השעיר המשתלח, ועל כך מתרץ רבא כי מדובר בציור שבו השעיר החדש הינו המשך של השעיר הראשון [- 'דהא מכח ראשון קאתי'], ולכן אין פשוט מסברא כי השעיר החדש צריך להיות תם. בכת"י וטיקן 120 יש עירוב נוסחאות: מופיעה שם הלשון השניה כגירסת רש"י שאינה מביאה קושיה על דברי רב יוסף, אך סגנון תירוצו של רבא מופיע שם כפי הלשון השניה לגירסת רגמ"ה. נראה כי במקורו של נוסח כת"י זה היתה הלשון השניה כגירסת רגמ"ה, ואחר כך שינו את הנוסח על פי דברי רש"י ומחקו את הקושיה על דברי רב יוסף [וכן את המשך הסוגיה אחרי דברי רבא]⁴⁶, אך סגנון תירוצו של רבא נשאר במקומו כגירסת הרגמ"ה מכיוון שאינו סותר להדיא את דברי רש"י.

נפקא מינה בין הלשוניות

בפשטות אין נפקא מינה בין הלשוניות והגרסאות, שהרי מודים כולם כי אסור להקדיש שעיר המשתלח בעל מום וכן אסור לשלחו, ובנוסף אסור לשלח שעיר שאמו נשחטה באותו יום, כמבואר במסכת יומא (סג ע"א - סד ע"א); וכל המחלוקת בין הלשוניות היא איזה ציור פשוט מסברא ואיזה ציור נצרך ללימוד מיוחד. אכן יתכן שיש נפקא מינה בין הלשוניות כדלהלן.

⁴⁴ לדיון רחב בסוגיה ונוסחיה והנפקא מינות ביניהם ראה דברי הגרי"ג אידלשטיין שליט"א בשלמי יוסף (יומא ח"ב, עמוד יט עד כג), ודברי הגר"ד פוברסקי שליט"א (בד קודש ח"ב סימן יא).

⁴⁵ בנוסף על הקושיה הקיימת בגירסת רש"י ומשמשת מעבר בין תירוצי רב יוסף.

⁴⁶ כדרכו של כתב יד זה להיות מושפע מגרסאות רש"י ותוס' ועוד.

יש לדון אם ריבוי שעיר המשתלח מתיבת 'ליקוק', הינו לאו חדש [כפי שריבוי זריקת דמים מתיבות 'על המזבח' הינו לאו חדש], או שאינו אלא תוספת ללאו הרגיל האוסר הקדשת קרבנות בעלי מומין. אם נניח שנאמר כאן לאו חדש, יש לכאורה נפקא מינה בין הלשונות: איסור שהיה פשוט מסברא הרי הוא נכלל בלאו של כל הקרבנות, אך איסור שהיה נצרך ללימוד מיוחד הרי הוא לאו חדש. נפקא מינה לדינא תהיה במי שעבר על לאו כזה יחד עם לאו של הקדשת בעל מום. אם הלאו שעבר הינו אותו לאו של הקדשת בעל מום לוקה פעם אחת, ואם הלאו הינו לאו נפרד לוקה שני פעמים.

גם אם חשבון זה נכון, יתכן כי אחר שיש ריבוי לשעיר המשתלח, שוב כל המקדיש שעיר המשתלח בעל מום עובר משום לאו זה אפילו אם מדובר בציור שהיה פשוט מסברא מחמת הלאו הרגיל של הקדשת בעל מום. ולפי זה יש לדון אם הריבוי הפקיע את הלאו הרגיל או שבא להוסיף עליו, ואם כן יעבור משום שני לאוים [אחד מצד ראוי לה' ואחד מצד ראוי לעזאזל], ויל"ע בכל זה.

סוגיה מקבילה

במסכת יומא (סג ע"א – סד ע"א) נמצאת סוגיה הדומה מאד לסוגייתנו. נציג כאן בקיצור את מבנה הסוגיה ביומא בכדי להקבילה לסוגיה שאנו עוסקים בה.

נאמר בבביתא שם כי מתיבת 'ליקוק' שנאמרה בפרשת 'אותו ואת בנו', מרבים אף את השעיר המשתלח לאיסורה של פרשה זו. [מקביל למה שבסוגייתנו דורשים מתיבת 'ליקוק' שנאמרה בפרשת איסור בעלי מומין לרבות אף את השעיר המשתלח לאיסורה של פרשה זו.] הבינה הגמרא שם כי לא מדובר ממש לדין 'אותו ואת בנו' שהרי אי אפשר לשחוט את אמו של השעיר ביום הכיפורים, אלא מדובר על 'מחוסר זמן' [-בהמה שאינה בת שמונה ימים] שגם היא נאסרה בפרשת 'אותו ואת בנו'.

ה'משא ומתן' בסוגיה שם מקביל ברובו ל'משא ומתן' שכאן, וזה מבנה הסוגיה: [א]. קושיית הגמרא. [ב]. תירוץ רב יוסף. [ג]. תירוץ רבינא (מקביל לתירוץ רבא בסוגייתנו). [ד]. תירוץ רבא (מקביל לתירוץ רבינא בסוגייתנו).

בולט כי סוגיית יומא מקבילה ללשון שניה גירסת רגמ"ה בסוגיית תמורה. התירוץ האחרון בסוגיית יומא מקביל לתירוץ האחרון בתמורה, הקיים רק בלשון השניה גירסת רגמ"ה. בסוגיית תמורה [לשון שניה - גירסת רגמ"ה] נוספו גם שאלות קישור המשמשות מעבר בין תירוץ רב יוסף לתירוץ רבא ובין תירוץ רבא לתירוץ רבינא.

לשיטת רש"י הרי גירסת רגמ"ה הינה נוסחה משובשת שהעתיקה לסוגיית תמורה את התירוץ האחרון מסוגיית יומא⁴⁷, ונוספו בה גם הקושיות על תירוץ רב יוסף ותירוץ רבא שאינם השפעה מסוגיית יומא. אדרבה, רש"י הוכיח שקושיות אלו אינן קושיות מכך שהגמרא ביומא איננה מקשה אותן⁴⁸.

⁴⁷ אפשטיין (ע' 135) ציין כי "סוגיות שעברו ממקום למקום עם כל המשא-והמתן, בין ששייך למקום השני ובין שאינו שייך לו, ישנם גם בשאר מקומות... עיי' למשל תמיד כז ב".

⁴⁸ רש"י כתב זאת על הקושיה הראשונה, ונראה כי כוונתו שבין לשאול כן גם על הקושיה השניה.

סימן יט [ז ע"א]

הקדמה

נחלקו ר' יוסי בן ר' יהודה ורבנן אם יש מלקות על קבלת דמו של בעל מום. כעת באה הגמרא להסביר את מקורותיהם של ריב"י ותנא קמא [-רבנן]:

לשון ראשונה

אמר מר, משום רבי יוסי ברבי יהודה אמרו אף קבלת הדם. מאי טעמא דרבי יוסי ברבי יהודה, אמר קרא ומעוך וכתות ונתוק וכרות וגו', זו היא קבלת הדם שאמר רבי יוסי בר' יהודה. ולתנא קמא, האי לא תקריבו למה לי, מיבעי ליה לזריקת דמים. והא נפקא ליה מעל המזבח, אורחיה דקרא דמשתעי הכי. ורבי יוסי בר' יהודה נמי, אורחיה דקרא הוא; אין ה"נ, אלא קבלת הדם מנא ליה, נפקא ליה מהא ומיד בן נכר לא תקריבו זו היא קבלת הדם שאמר רבי יוסי ברבי יהודה. ולתנא קמא האי לא תקריבו למה לי, מיבעי ליה להאי ס"ד אמינא הואיל ולא נצטוו בני נח אלא על מחוסרי אברים, לא שנא במזבח דידהו, ולא שנא במזבח דידן, קמ"ל.

לשון שניה

רבי יוסי ברבי יהודה אומר אף על קבלת הדם. מאי טעמא דכתיב ומעוך וכתות וגו' לא תקריבו זו קבלת הדם, וזריקה נפקא ליה מעל המזבח. ולרבנן נמי, תיפוק להו זריקה מן על המזבח; הכי נמי, ואלא לא תקריבו דמעוך למאי אתא, מפקינן לבמת יחיד. ולרבי יוסי ברבי יהודה, האי מיבעי ליה לבמת יחיד, אין הכי נמי, אלא לא תקריבו דקבלה מנא ליה, מיד בן נכר לא תקריבו זו קבלת הדם. ורבנן אצטריך, ס"ד אמינא הואיל ובני נח אין מצווין אלא על מחוסר אבר בבמה דלהו, אימא אנן נמי נקביל מינהו, קא משמע לן מכל אלה דלא מקבלינן.

שינויי נוסחאות

אמרו. כך הוא בכל כתבי היד. בדפוסים חסרה תיבה זו, והוסיפה השטמ"ק אות ב. **ונתוק וכרות וגו'.** במ חסר ונתוק וכרות וגו'. במקום זאת כתוב: **לא תקריבו ליי'.** בדומה לכך בשטמ"ק אות ג נוסף 'לא תקריבו', וכן הגיהו מסברא בגליון ש"ס וילנא. **זו היא.** כך הוא בכל כתבי היד. בדפוסים חסירה תיבת היא, וכן בשטמ"ק אות ג. **שאמר רבי יוסי בר' יהודה.** בשטמ"ק אות ג נמחקו תיבות אלו. במקום זאת נוסף: **וזריקה נפקא ליה מעל המזבח. לא תקריבו.** במ נוסף ליי'. **למה לי.** במ חסירות תיבות אלו. **לא תקריבו.** בפ נוסף את **לחם וגו'.** **זו היא.** כך הוא גם בכתבי היד, מלבד 11 שלא גורס היא. **שאמר רבי יוסי בר' יהודה.** בשטמ"ק אות ו נמחקו תיבות אלו. **מחוסרי אברים.** כן הוא בכל כתבי היד. בדפוסים כתוב **מחוסר אברים**, ונוסח זה נראה מוטעה. בשאר הש"ס הלשון היא **מחוסר אבר**, כמו בלשון השניה כאן. **אלא על מחוסרי אברים... קמ"ל.** במ משפט זה בסגנון שונה [דומה ללשון השניה]: **אלא מחוסרי אברים (בבהמה) [בבהמה] דידהו, אימא נקבל מיניהו במזבח דידן, קמ"ל.** אולי במקור של כת"י זה היו כתובות שתי הלשונות, ואחר כך התערבו.

זו קבלת הדם. בשטמ"ק אות ז הגירסה זו היא קבלת הדם. **ולרבנן נמי תיפוק.** בשטמ"ק אות ז הנוסח הוא **ולת"ק** האי לא תקריבו מיבעי ליה לזריקת דמים, ותיפוק. **להו.** כך הוא בכתבי היד. בדפוס ונציה כתוב בטעות ליה, ובדפוס וילנא תיקנו להו. בשטמ"ק אות ז מועתק ליה. [יש לברר אם כך יצא מתחת ידי רב"א, או שזו העתקה מדפוס ונציה]. נראה שנוסח כתבי היד הוא הנכון, מכיוון שמתאים הוא לביטויים שבהמשך הלשון השניה: 'דלהו' ו'מנהו'. הלשונות 'להו' 'דלהו' ו'מנהו', הינן מיוחדות לאגדות שבש"ס ולמסכתות שלשון משונה, ואילו בשאר הש"ס הגמרא נוקטת בתיבות 'להו' 'דידהו'.

'מינייהו'. **זריקה**. ב1 חסירה תיבה זו. **הכי נמי**. בשטמ"ק אות ז כתוב אין הכי נמי. **מפקינן**. בפל הנוסח **מפקין ליה**. ב1 הנוסח **מפקין ליה**. ◀ נראה שנוסח פל הוא הנכון מביניהם. בשטמ"ק אות ח הגירסה **מיבעי ליה**. **הא**. על פי שטמ"ק אות ח ו1. בדפוסים ובפל כתוב **האי**. **מיבעי ליה**. בפל הנוסח **מיתבעי**. ◀ נראה שכך הגירסה הנכונה, שהרי אין לגמרא מקור שריב"י דורש כך את הפסוק, אלא הגמרא נוקטת מסברא שכך צריך לדרוש את הפסוק. **אלא לא תקריבו**. כן הוא בשטמ"ק אות ח ובכתבי היד. בדפוסים חסירה תיבת **לא** [אולי בדפוס נחסר מחמת טעות הדומות 'אלא – לא']. **מנא ליה**.

בשטמ"ק אות ח נוסף כאן בתחילת התירוץ **נפקא ליה**. **אין מצווין אלא על מחוסר אבר**. כן נוסח הדפוסים. ב1 הנוסח **מצווין על מחוסר אבר**, [כלומר רק על מחוסר אבר]. בפל הנוסח מעורב **אין מצווין על מחוסר אבר**, ונוסח זה וודאי משובש. **אימא**. כן נוסח שטמ"ק אות ט וכתבי היד. בדפוסים הנוסח הוא **דלמא**. **קא משמע לן מכל אלה דלא מקבלינן**. כן נוסח הדפוסים **ופל**. בשטמ"ק אות ט הנוסח הוא **קא משמע לן דלא**, 'מכל אלה' כי **אנן**. ב1 הנוסח הוא רק **קמ"ל**. בפירוש רש"י נראה שגרס כעין גירסתנו, אך בפירוש הרגמ"ה נראה שגרס כגירסת השטמ"ק.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: בראשונים: מושב זקנים [ויקרא כב כב], הרב המעילי [שטמ"ק אות ד]. בכתבי היד: **פ 20 מ**.

מקורות לשתי הלשוניות: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י [על פי הגהת שטמ"ק אות כב], רגמ"ה, שטמ"ק בכל הסוגיה. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

פירוש הלשונות

שתי הלשונות שוות במסקנתן לעניין קבלת דמו של בעל מום לדעת ריב"י – המקור לאסור עבודה זו הינו מן הכתוב 'ומיד בן נכר לא תקריבו'. בנוסף שוות שתי הלשונות מהו הדין הנלמד מפסוק זה לדעת רבנן – האיסור להקריב בעל מום שהקדישו הגוי. עוד שוות הלשונות שמתיבות 'על המזבח ליקוק', מרבים זריקת דמו של בעל מום.

קיימת מחלוקת בין הלשונות מה ללמוד מן התיבות 'על המזבח ליקוק', וכן מן הפסוק 'ומעוך וכתות... לא תקריבו'. הלשון הראשונה סוברת שהתיבות 'על המזבח', אינן מלמדות הלכה אלא הן 'אורחיה דקרא', ומהפסוק 'ומעוך וכתות... לא תקריבו', מרבים איסור זריקת דמו של בעל מום⁴⁹. הלשון השניה סוברת שדווקא מהתיבות 'על המזבח', מרבים זריקת דמו של בעל מום, ומהפסוק 'ומעוך וכתות... לא תקריבו', מרבים איסור הקרבת בעל מום בבמת יחיד.

לפי הגירסה שלפנינו בדפוס ובכתבי היד יש הבדלי ניסוח רבים בין שתי הלשונות. אמנם לפי נוסחת השטמ"ק יש הבדלי ניסוח מועטים וסגנון שתי הלשונות דומה, מפני שבשטמ"ק הגיה בלשון הראשונה הגהות המשוות אותה ללשון השניה, וכן הגיה בלשון השניה הגהות המשוות אותה ללשון הראשונה. לענ"ד מסתבר שהנוסח המקורי הינו הנוסח שיש בו יותר הבדלים בין הלשונות, והנוסח המקרב אותם הינו נוסח שבו הושפעה הלשון השניה מהלשון הראשונה, וכן הלשון הראשונה מהלשון השניה.

עניין לשוני נוסף יש לבאר בסוגיה. ארבעה פעמים כתוב בגמרא 'לא תקריבו, זו קבלת הדם', פעמיים בלשון הראשונה ופעמיים בלשון השניה. התחלפו כאן הנוסחאות אם לגרוס 'זו' או לגרוס 'זו היא'. מסתבר לומר שאם המשך המשפט הוא 'שאמר ריב"י' [כפי הנוסח שלפנינו בלשון הראשונה], אזי מתאימה הגירסה 'זו היא'. אך אם אין המשך למשפט זה [כפי נוסח הלשון השניה, וכן גירסת השטמ"ק בלשון הראשונה], אזי הגירסה הנכונה היא 'זו'. מפני שהביטוי 'זו היא קבלת הדם' מתייחס לאיסור קבלת דמו של בעל מום, בתור מושג שכבר ידוע ללומד, ודבר זה מתאים רק אם המשך המשפט הוא 'שאמר ריב"י', כלומר שהלומד כבר שמע קודם לכן על דברי ריב"י.

הכללים הנזכרים מתאשרים ברוב עדי הנוסח אך לא בכולם. כל הגורסים בלשון הראשונה 'שאמר ריב"י' (דפוס וחמשה כתבי יד), גורסים 'זו היא' בשתי הפעמים שבלשון הראשונה. מלבד נוסח הדפוס בפעם הראשונה, ונוסח כת"י 11 בפעם השניה. כל המקורות שאינם גורסים 'דברי ריב"י' (דפוס ושני כתבי יד בלשון השניה, שטמ"ק בשתי הלשונות), גורסים 'זו' בשתי הפעמים. למעט שטמ"ק בפעם השניה בלשון הראשונה, וכן בפעם הראשונה בלשון השניה.

נפקא מינה בין הלשונות

הקרבת בעל מום של ישראל בבמה: בלשון השניה יש לימוד לאסור הקרבת בעל מום של ישראל בבמה, ואילו בלשון הראשונה אין זכר לדין זה. היה מקום לומר שהלשון הראשונה חולקת על עצם האיסור, אך במסכת זבחים (קכ ע"א) יש ברייתא מפורשת שאיסור בעל מום הינו גם בבמה קטנה, וכנראה אין הלשון הראשונה חולקת על כך – אע"פ שאינה מביאה מקור לדין זה.

הקרבת בעל מום של נכרי בבמה: יש לדקדק נפקא מינה לדינא בין שתי הלשונות, לגבי הקרבת בעל מום של נכרי בבמה. הלשון הראשונה נקטה שיש הוה אמינא להתיר את הקרבתו ב'מזבח דידן', וזוהי ההקדמה שנאסרה בפסוק. הלשון השניה נקטה שיש הוה אמינא 'אימא אן נמי נקביל מינהון', כלומר נקבל מהם את הבעל מום להקריבו, וזוהי ההקדמה שנאסרה בפסוק. הנה בלשון הראשונה משמע שכל האיסור על ישראל להקריב בעל מום של נכרי, הינו רק במזבח של ישראל. ואילו הלשון השניה סתמה דבריה, ואפשר לפרש בה שאיסור זה הינו גם בבמה.

⁴⁹ כתבנו כפשטות הגמרא וכפי שפירשה רגמ"ה. אמנם בספר מושב זקנים (ויקרא כב כב) וכן בדברי הרב המעילי (שטמ"ק אות ד), מבואר שפירשו את דברי הלשון הראשונה להיפך: התיבות 'על המזבח', מרבות איסור זריקת דמו של בעל מום [כדעת הלשון השניה]. והתיבות 'לא תקריבו' בפסוק 'ומעוך וכתות... לא תקריבו', אינן מלמדות הלכה אלא הן 'אורחיה דקרא'.

לכאורה נחלקו הראשונים כיצד לפרש את הלשון השניה: רש"י פירש שהאיסור הוא ב'מזבח המיוחד', ואם כן אין חילוק בין הלשונות, אך רגמ"ה פירש שהאיסור המדובר הוא ב'במה דילן', ואם כן נחלקו הלשונות בהלכה זו.

חיפשי בשאר ראשונים לראות מה דעתם בנושא. מצאתי שבפירוש ר"ח פלטיאל ויקרא כב יח [וכן בחיבורים נוספים מבעלי התוספות שם], מפורש שאיסור הקרבת בעל מום של נכרי הוא דווקא במזבח שבמשכן, אבל לא בבמות שבשדות. כך משמע אף מדברי ספר החינוך (מצוה רצב) הכותב שאיסור זה נוהג רק בזמן שבית המקדש קיים, ומשמע שאין איסור זה נוהג בבמה⁵⁰.

אם אכן נחלקו הלשונות בדין הקרבת בעל מום של נכרי בבמה, אפשר לתלות מחלוקת זו בהבדל אחר שבין הלשונות. הלשון השניה סוברת שיש לימוד מיוחד מיוחד בפרשה לאסור הקרבת בעל מום של ישראל בבמה. לפי זה מובן שכאשר יש לימוד לאסור הקרבת בעל מום של נכרי, לימוד זה מתייחס גם לבמה. בלשון הראשונה לא מצאנו לימוד מפורש בפרשה לאסור הקרבת בעל מום של ישראל בבמה [אפילו שכנראה מודה הלשון הראשונה שהקרבה זו אסורה]. לפי זה מובן שכאשר יש לימוד לאסור הקרבת בעל מום של נכרי, אין הכרח שלימוד זה מתייחס גם לבמה.

הערה

בסוגייתנו יש חידוש גדול בסגנון הלשונות, נראה שבעל הלשון השניה ראה את הלשון הראשונה ורומז במה חולק הוא על הלשון הראשונה. הלשון הראשונה סוברת ש'לא תקריבו' נדרש לרבות איסור זריקת דמו של בעל מום⁵¹. הלשון השניה סוברת ש'לא תקריבו' נדרש ללימוד אחר, ולכן כבר בתחילת הלשון השניה מתרצת הגמרא מהיכן נלמד איסור זריקת דמו של בעל מום: **'וזריקה נפקא ליה מעל המזבח, ולרבנן נמי תיפוק להון זריקה מן על המזבח, הכי נמי...'**. סגנון זה יתכן רק אם בעל הלשון השניה ראה את הלשון הראשונה הדורשת 'מלא תקריבו' איסור זריקת דמו של בעל מום. ואילו אם דברי הלשון הראשונה לא היו לעיני בעל הלשון השניה, לא היה צריך להזכיר כלל בסוגייתנו את איסור זריקת דמו של בעל מום, אלא להניחנו בהבנה הפשוטה שדין זה נלמד מתיבות 'על המזבח', כפי שמובא בבבליטא בעמוד הקודם.

בגרסת השטמ"ק, הועתקו התיבות **'וזריקה נפקא ליה מעל המזבח'** גם לתחילת הלשון הראשונה לפירוש דברי ריב"ז, לפני שהוזכר שת"ק לומד את איסור הזריקה מתיבות 'לא תקריבו'. קשה על גירסה זו מדוע צריכה הגמרא לתרץ את עצמה ולהביא מקור להלכה שעדיין לא הוזכר הקשרה לסוגיה. אי לכך נראה שבאמת תיבות אלו מקומם רק בלשון השניה [והיא הוצרכה לכתוב תיבות אלו כדי לתרץ את עצמה כנגד טענת הלשון הראשונה], ובגירסה שלפני השטמ"ק הושפעה הלשון הראשונה מהלשון השניה בדבר זה ובדברים נוספים כפי שהבאנו בשינויי הנוסחאות ובפירוש הלשונות.

⁵⁰ בסוף ספר תורת הבמה (עמוד שעב), כתב כי יתכן שמודה שיטה זו בזמן היתר במות, לאסור להקריב בעל מום של נכרי אפילו בבמה. ראה שם מה שכתב עוד בעניין הקרבת בעל מום של נכרי בבמה.
⁵¹ ויש אומרים שהלשון הראשונה אמרה זאת רק כ'הוה אמינא' לפי שיטת ת"ק, כפי שהבאנו בהערה 49.

סימן כ [ז ע"א]

הקדמה

ריש לקיש סבר שעל בעל מום מעיקרו [-מתחילתו] אין מלקות. ר' יוחנן הוכיח שלא כדברי ריש לקיש, אלא גם בבעל מום מעיקרו יש מלקות. על כך הקשה ריש לקיש מסברא שבעל מום מעיקרו הינו כדקל בלבד, ומדוע ילקו עליו משום בעל מום.

תירץ על כך ר' יוחנן:

לשון ראשונה

אמר ליה דיקלא לא זילא מילתא מין עצים הוא; בעל מום מעיקרו זילא מילתא, כיון דשביק תמימים ואקדיש בעלי מומין מיחייב.

לשון שניה

א"ל אפילו הכי בזיא מילתא, דדקל ליכא במינו לא לקי; לאפוקי בעל מום, כיון דאיכא במינו לקי.

שינויי נוסחאות

לא. כך הוא בכל כתבי היד ובפירוש אחד הראשונים. בדפוסים כתוב **לאו. זילא.** —כך הוא נוסח הדפוס, רוב כתבי היד ופירוש אחד הראשונים. בכת"י פריז ווטיקן 120 הנוסח **בזיא. מין עצים.** בכת"י וטיקן 119 נוסף **בעלמא. מעיקרו.** כך הוא בדפוס ונציה ובכל כתבי היד. בדפוס וילנא כתוב **מעיקרא. תמימים.** בכל כתבי היד כתוב **תמימים** או **תמימין.** בדפוס ונציה כתוב **תמי'**, ובדפוס וילנא פתחו בטעות **תמים.**

לא לקי. כך הנוסח בדפוסים ובוטיקן 120. בשאר כתבי היד חסירות התיבות **לא לקי.**

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: בכתבי היד: מינכן.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: רש"י, רבינו גרשום.

מקורות לשתי הלשונות: נוסח הדפוס. בראשונים: פירוש אחד הראשונים. [בפירוש זה לא נכתב שיש שתי לשונות, אלא מצטט מתוך שתי הלשונות]. בכתבי היד: פלורנץ, פריז, וטיקן 119, וטיקן 120.

פירוש הלשונות

עיקר התירוץ בשתי הלשונות שווה. ר' יוחנן מתרץ שבהמה בעלת מום מעיקרה איננה כדקל, מכיוון שיש בהמות שאינן בעלות מום וראויות הן להקרבה. לעומת זאת דקל הוא דבר שאין במינו דבר הראוי להקרבה.

בלשון הראשונה נאמר 'ואקדיש'. משמע שריש לקיש והדנים עמו התייחסו למקדיש ולא למקריב, כרש"י ולא כתוס'. ייתכן שתוס' גרסו כלשון השניה שלא קיימת בה תיבה זו.

בלשון הראשונה נוסף בסברת החיוב: "כיון דשביק תמימים ואקדיש בעלי מומין". דהיינו, המביא בהמה לקרבן חלה עליו חובה שקרבנו יהיה בהמה תמימה, ואם הביא בהמה בעלת מום [אפילו אם היא בעלת מום מעיקרה] הרי הוא לוקה על כך שלא הביא בהמה אחרת תמימה. **בלשון השניה** לא נאמרה סברא זו, ואפשר לבאר בה סברות שונות. רש"י ופירוש אחד הראשונים נקטו בפירושם ללשון השניה את סברת הלשון הראשונה. אמנם הרמב"ם הביא את סברת החיוב על הקדשת בעל מום לדמי נסכים במילים אלו 'שבזיון קדשים הוא', ודברים אלו נראים כלקוחים מהלשון השניה בלבד. בספר דבר יהושע (חלק ג, אבן העזר, סימן ט, אות י) חידש שלדעת הרמב"ם סברת הלשון השניה שונה מסברת הלשון הראשונה. לדבריו, סברת הלשון השניה היא שגם בהמה בעלת מום מעיקרה נראית כקרבן, מכיוון שיש בהמות אחרות תמימות הראויות לקרבן. ולפיכך לוקה מי שהביא בהמה זו לקרבן.

עוד הוסיף בעל 'דבר יהושע' וביאר על פי דרך זו הבדל הקיים בניסוח הלשונות, איזה כינוי נקטה כל לשון כלפי הקדשת בעל מום לגבוה. הלשון הראשונה נקטה 'זילא מילתא' והלשון השניה נקטה 'בזיא מילתא'. ביאר בספר הנ"ל ש'זילא מילתא' הינו זלזול בכבוד המלך, על ידי שלא מקדיש את הבהמה שצריך להקדיש. ואילו 'בזיא מילתא' הינו ביזוי הקדשים על ידי עצם הבהמה שמקדיש. יש לדעת שביאור זה אינו תואם לכל כתבי היד, מכיוון שיש כתבי יד שגרסו גם בלשון הראשונה 'בזיא מילתא' כפי שהבאנו בשינויי נוסחאות.

נפקא מינה בין הלשונות

בספר דבר יהושע (שם) חידש כי תתכן נפקא מינה בין הלשונות, לענין המקדיש בהמה בעלת מום לדמי נסכים. לפי הלשון הראשונה פטור מכיון שעל מקדיש זה לא חלה כלל חובת הקרבת בהמה תמימה; אך לפי הלשון השניה חייב, כפי שאומר רבא בגמרא בסמוך: 'השתא דאמור טעמא דבעל מום דלקי משום דבזיא מילתא, אפילו הקדיש ליה לדמי נסכים נמי לקי'⁵². ומחדש בעל 'דבר יהושע' שאולי דברי רבא הם רק כלפי הלשון השניה הסוברת טעם 'בזיא מילתא' ולא לפי הלשון הראשונה הסוברת טעם 'זילא מילתא'.

דברים אלו מחודשים, לומר שדברי רבא מתייחסים רק לאחת מן הלשונות שבגמרא. ולפי זה על כרחנו נאמר שחילוק הלשונות קדם לרבא, שהרי אם כבר היתה הסוגיא ערוכה עם דברי רבא, לא היה שייך להחליף את תחילת הסוגיא לסברא הנוגדת את סברת רבא. ורק אם היו לפני רבא עצמו שתי לשונות, יתכן שרבא התייחס בדבריו ללשון השניה בלבד. ראה עוד מה שנכתוב ב'הערה' לגבי ענין זה.

לענ"ד יתכן לומר נפקא מינה אחרת, בצירוף שבו אין כלל בהמות תמימות שאפשר להקדישן. לפי סברת הלשון הראשונה יתכן שאם כל הבהמות בעולם הן בעלות מום, ואדם אחד הביא בהמה בעלת מום מעיקרה, לא עבר אדם זה בלאו. מכיוון שאין לו אפשרות להביא בהמה תמימה. ואולי אפילו אם יש בהמות תמימות אך ממין הבהמה שהביא אין בעולם בהמה תמימה, הרי הוא פטור מכיוון שלא יכל להביא בהמה תמימה ממין זה. אך לפי סברת הלשון השניה [כפי שביארה בעל דבר יהושע] וודאי חייב המביא בהמה בעלת מום, אף אם כל הבהמות העולם הינן בעלות מום.

הערה

האם המשך הגמרא הוא על פי הלשון השניה?

המשך הסוגיא כך הוא: "אמר רבא השתא דאמור טעמא דבעל מום דלקי משום דבזיא מילתא..." הביטוי 'דבזיא מילתא' תואם ללשון השניה [ובמקצת כתבי יד הינו גם בלשון הראשונה כנזכר למעלה]. בפשטות מסתבר שלשון המשך הגמרא שלפנינו הינו ממהדורת הלשון השניה, ואילו במהדורת הלשון

⁵² העתקתי לשון הגמרא על פי הנוסח המתוקן (שטמ"ק אות טז) ואין שינוי משמעותי.

הראשונה היה כתוב 'אמר רבא... משום דזילא מילתא...'. אמנם בכתבי היד אין כלל מקור להנחה זו, מכיוון שבכל כתבי היד קיימות בדברי רבא רק התיבות 'בזיא מילתא'. ראה גם מה שהבאנו ב'ביאור הלשונות' מספר דבר יהושע.

סימן כא [ז ע"ב]

הקדמה

שנינו בברייתא: 'המקדיש בעלי מומין לגבי מזבח עובר משום חמשה שמות; משום... ומשום בל תקטירו כולו ומשום בל תקטירו מקצתו'. הקשתה הגמרא מן הברייתא על אביי הסובר שעל שני הלאוים האחרונים לוקים רק פעם אחת. מתרצת הגמרא כי אכן כוונת הברייתא לחייב על שני הלאוים האחרונים מלקות פעם אחת בלבד, והלאו החמישי החסר הינו הלאו של קבלת הדם.

על כך מקשה הגמרא:

לשון שניה: ל"א, והא מדסיפא רבי יוסי בר' יהודה היא, רישא רבנן; תיובתא דאביי, תיובתא.

לשון ראשונה: קבלת הדם, לר' יוסי ברבי יהודה אית ליה, לתנא קמא לית ליה, קשיא.

שינויי נוסחאות

לשון שניה – על פי: דפוס וילנא, דפוס ונציה. כתבי יד: פלורנץ, וטיקן 119.

היא. בכתבי היד הוי. שני הסגנונות נמצאים בש"ס במקומות אחרים.

לשון ראשונה – על פי: דפוס וילנא, דפוס ונציה, כל כתבי היד.

קבלת הדם. בדפוס וילנא **קבלת דם**. אך בכתבי היד פלורנץ, פריז, וטיקן 119, וטיקן 120 כתוב **קבלת הדם**, וכן מוכח ברש"י ד"ה וקפריך. בגמרא כתוב **קבלת הדם** שתי פעמים: 'אפיק הקטרת מקצתו ועייל קבלת הדם, קבלת דם לר' יוסי ברבי יהודה אית ליה...'. בדפוס ונציה ובכת"י מינכן נחסרה פעם אחת מפני טעות הדומות. אך גם מכך משמע שהגירסה המקורית היא **קבלת הדם**.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: בראשונים: פריז, מינכן, וטיקן 120. כלשון זו מוכח בשו"ת ראב"ן סימן לד שציטט כי הגמרא מסיקה בקשיא ולא בתיובתא.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: ספר המצוות לרמב"ם ל"ת צד, רמב"ן בהשגות על ספר המצוות שורש ט, תוס' רי"ד פסחים מא ע"א. ראשונים אלו לא ציטטו את כל נוסח הלשון השניה, אלא רק הביאו שהגמרא הסיקה בתיובתא.

מקורות לשתי הלשונות: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. [רש"י לא הזכיר בפירוש שיש שתי לשונות, אמנם ציטט את התיבות 'קבלת הדם' מהלשון הראשונה, ותיבות 'רישא רבנן' מהלשון השניה]. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

פירוש הלשונות

הקושיה שווה בשתי הלשונות, אך לשון הקושיה שונה. הגמרא מקשה מכך שרק ר' יוסי בר' יהודה מחייב מלקות על הלאו של קבלת הדם, ואילו תנא קמא חולק על כך. לכן אי אפשר לומר שהלאו החמישי בדברי תנא קמא הינו הלאו של קבלת הדם, אלא מוכח שיש מלקות נפרדות על הקטרת כולו ועל הקטרת מקצתו. כדעת רבא ולא כדעת אב"י.

מלבד הבדל הניסוח בין שתי הלשונות, קיים הבדל בסיום קושיית הגמרא. הלשון הראשונה מסיקה 'קשיא', והלשון השניה מסיקה 'תויבתא דאב"י תויבתא'.

נפקא מינה בין הלשונות

יש מהראשונים הסוברים שקיים חילוק בין 'קשיא' ל'תויבתא'. 'קשיא' אינו נדחה מהלכה, אך 'תויבתא' דוחה מהלכה. ראה בספר שדי חמד (כללים, כללי הקוף, אותיות ל – לב), שם הביא מדברי האחרונים שדנו בדעת כמה ראשונים, מי סובר כלל זה ומי חולק עליו.

לפי הסוברים חילוק זה יתכן שיש נפקא מינה לדינא בין הלשון הראשונה לשניה. הלשון הראשונה סוברת שדברי אב"י לא נדחו, ואילו הלשון השניה סוברת שדברי אב"י נדחו. יש לטעון על דברינו שגם אם אין קושיה על דברי אב"י, יש לפסוק כרבא על פי הכלל המקובל שהלכה כרבא נגד אב"י. אמנם לרמב"ם (ספר המצוות ל"ט צד) היתה בסוגייתנו גירסה הפוכה, המחליפה את דברי אב"י ודברי רבא, וקושיית הגמרא כעת היא על דברי רבא. לפי גירסה זו יתכן שיש נפקא מינה לדינא בין הלשונות האם יש לפסוק כדברי רבא.

בדברי הראשונים לא מצאתי שדנו בחילוק זה שבין הלשונות, אלא הרמב"ם (ספר המצוות שם, איסורי מזבח פ"א ה"ד) פסק כשיטה הפוטרת על לאו שבכללות, אפילו שגרס 'תויבתא', הרמב"ן (השגות על ספר המצוות, שורש ט) ותוס' רי"ד (פסחים מא.) פסקו כשיטה המחייבת בסוגייתנו על לאו שבכללות, על פי מה שגרסו 'תויבתא'. לעומתם, הראב"ן שגרס 'קשיא' ציין שדברי אב"י לא נדחו מהלכה.

סימן כב [ז ע"ב]

הקדמה

שנינו במסכת מעשר שני (פ"א מ"ב): "בכור מוכרין אותו תם חי". חידוש רב נחמן בסוגייתנו כי אפשרות המכירה נאמרה רק בבכור בזמן הזה שאין בית המקדש קיים.

נימק רב נחמן את טעמו:

לשון ראשונה	לשון שניה	לשון שלישית
הואיל ואית ליה לכהן	הואיל ויש לכהן	
זכייה בגוויה.	שותפות בו.	

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: בראשונים: רש"י, רגמ"ה. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 120, פריז, מינכן.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: שטמ"ק ב אות יז בשם 'ס"א'. בכתבי היד: גליון פלורנץ.

מקורות הלשון השלישית: בכתבי היד: וטיקן 119.

מקורות ללשון הראשונה וללשון שניה: דפוס ונציה. [שתי הלשונות מובאות בזו אחר זו ללא התיבות 'לישנא אחרינא'. בדפוסים חדשים הוסיפו סוגרים סביב תיבות הלשון השניה].

4444444444444444

פירוש הלשונות

לדעת רב נחמן הכהן יכול למכור בכור חי תם רק בזמן הזה שהבכור מיועד לכך שימתינו עד שיפול בו מום ויאכלנו הכהן, ומצב זה גורם שהכהן הינו בעליו של הבכור. אך בזמן המקדש שהבכור התם מיועד להקרבה - אין הכהן בעליו של הבכור.

קיים הבדל בין הלשונות באיזה ביטוי להגדיר את בעלותו של הכהן על בכור תם **בזמן הזה**: הלשון הראשונה נקטה שיש לכהן זכיה בבכור, הלשון השניה נקטה שיש לכהן שותפות בבכור, ובלשון השלישית לא נאמר כלל מה גדר בעלותו של הכהן⁵³.

הסוגיה תמשיך לדון באריכות אם יש לכהן בעלות על בכור תם **בזמן בית המקדש**, ובכל הסוגיה הגמרא תנקוט בלשונה שהנידון הוא האם יש לכהן זכיה בבכור תם בזמן בית המקדש. בשתי המובאות הראשונות שציטטה הגמרא לשון זו הסגירו את תיבות אלו בסוגרים עגולות. איני יודע מי עשה כן ומה טעמו. על כל פנים, נוסח זה נמצא בדפוס ונציה ובכל כתבי היד ואיני רואה סיבה למחקו.

עולה כי הלשון השניה חילקה בין בכור תם בזמן הזה ובין בכור תם בזמן המקדש. לגבי הראשון הסברא היא שיש לכהן שותפות בבכור, ולגבי השני הסברא היא - לפי המקשים על רב נחמן - שיש לכהן זכיה בבכור.

נראה לבאר את טעם החילוק כך: בכור תם עומד לשני יעודים, יעוד אחד הוא שיוקרר הבכור במקדש, יעוד שני הוא שיפול בבכור מום ויאכל לכהן. הבעלות על בכור בזמן הזה - לדעת רב נחמן - היא רק משום היעוד השני שמיועד ליפול בו מום ולהאכל לכהן. אם כן יש לפנינו שותפות בין שני היעודים, ודי בחלק השותפות של היעוד השני כדי לעשות את הכהן לבעלים. לעומת זאת, בעלותו של הכהן על בכור תם בזמן המקדש - לפי המקשים על רב נחמן - אינה שותפות בין שני יעודים, אלא גם היעוד של ההקרבה במקדש מגדיר את הכהן כבעלים שהרי אחרי ההקרבה הכהן יקבל את בשרו של הבכור⁵⁴.

הלשון הראשונה נקטה את הסברא שיש לכהן זכיה בבכור, גם לגבי בכור בזמן הזה לדעת רב נחמן.

הלשון השלישית לא הסבירה כלל מה גדר בעלותו של הכהן בבכור בזמן הזה לדעת רב נחמן.

בתחילת הסוגיה, כאשר רב נחמן חילק בין בכור בזמן הזה ובין בכור בזמן המקדש, הוסיף שטמ"ק ב אות יח תיבות נוספות לגבי בכור בזמן המקדש, וזה לשונו: "ל"א הואיל ואין לכהן זכיה בגויה, ל"א הואיל ואין לכהן שותפות בו". ניכר כי שתי לשונות אלו מקבילות ללשון הראשונה וללשון השניה בתחילת דברי רב נחמן, ובאה הגמרא לומר כי הסברא שנאמרה לגבי הבעלות על בכור תם בזמן הזה אינה שייכת לגבי בכור תם בזמן המקדש. לעומת זאת, בהמשך הסוגיה הגמרא דנה האם באמת יש לכהן בעלות על בכור תם בזמן המקדש, ושם משתמשת הגמרא [לפי שתי הלשונות] רק בסברת הזכיה ולא בסברת השותפות, מחמת שמוסכם כי בנידון זה לא שייכת סברת השותפות אלא סברת הזכיה.

כל הכתוב כאן הוא רק לפי הנוסח שלפנינו בלשון השניה, בו מוזכרת הסברא 'הואיל ויש לכהן שותפות בו' בתחילת הסוגיה בלבד. אכן יש מקום לשער כי בנוסח המקורי של הלשון השניה היתה כתובה סברא זו לכל אורך הסוגיה, בין כאשר מדובר על בכור תם בזמן הזה [לדברי הכל], ובין כאשר מדובר על בכור תם בזמן המקדש [לפי החולקים על רב נחמן]; ומה שהובאה לפנינו גירסתה של הלשון השניה [בדפוס ובגליון פלורנץ ובשטמ"ק] רק בתחילת הסוגיה, הרי זה משום שסמכו על המעיין שיבין כי צריך להחליף בכל הסוגיה את הביטוי "אית/לית - לכהן זכיה בגויה" בביטוי "יש/אין - לכהן שותפות בו". אם השערה זו נכונה, בטל כל מה שכתבנו לעיל בביאור החילוק בין בכור תם בזמן המקדש ובין בכור תם בזמן הזה.

⁵³ אפשר שהלשון השלישית היא המקורית, ושתי הלשונות הראשונות הינן מאוחרות יותר, ומחמת שבמקור לא היה הסבר נחלקו הלשונות איזה הסבר להוסיף. אפשר גם שהלשון השלישית אינה אלא השמטה מאת הסופר שהתלבט אם להעתיק כלשון הראשונה או כלשון השניה, ראה תופעה כזו בפרק ג סימן ב לגבי כת"י וטיקן 119 שהוא הינו המקור ללשון השלישית בענייננו.

⁵⁴ יש להתבונן עוד אם סברת החולקים על רב נחמן הינה משום ההקרבה במקדש או משום שיכול ליפול בבכור מום.

קיים הבדל נוסף בין הלשונות בכך שהלשון הראשונה התנסחה בארמית, והלשון השניה התנסחה בלשון הקודש.

נפקא מינה בין הלשונות

אין בידי נפקא מינה לדינא בין הלשונות.

סימן כג [ח ע"א]

הקדמה

הסוגיה מנסה להוכיח האם יש לכהן בעלות על בכור תם בזמן המקדש. לשם כך מביאה הגמרא את המשנה ביבמות (פ"א מ"ה) שנאמר בה כך: "כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה... בכורן ירעו עד שיסתאבו ויאכלו במומן לבעלים".

ממשיכה הגמרא:

לשון ראשונה

במאי עסקינן אילימא בזמן הזה מאי שנא דידן ומאי שנא דידהו דידן נמי מומין בעינן, אלא לאו בזמן שבית המקדש קיים. אי אמרת בשלמא אית להו לכהן זכייה בגווייה שפיר אלא אי אמרת לית ליה לית גזבר ולישקלא. לעולם בזמן הזה ודקא קשיא לך מאי שנא דידן ומאי שנא דידהו אנן יהבינן ליה לכהן במומייהו אינהו כיון דאיכא בהו מקצת כהן מפקע ליה לכהנים.

לשון שניה

[במאי עסקינן אילימא] בזמן הזה מאי איריא בכורות דהלין ספיקות אפילו דידן נמי ירעו אלא פשיטא בזמן שבית המקדש קיים. ואי בבעל מום ירעו עד שיסתאבו הא מסואבין וקיימין אלא פשיטא בתמין והני הוא דלא מזבני אבל כהנים מזבני ודאי. לעולם בזמן הזה מאי קשיא לך אפילו דילן נמי ירעו לא מצינו מדחית ליה לכהן דלא אית כאן ספק כהונה הני ספיקות מדחו לכהן כל חד וחד אמר ליה לכהן דאנא כהן ואנא כהן.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון הראשונה: בראשונים: רש"י, שטמ"ק אות ט בשם תוס', שטמ"ק אות יא בשם 'ס"א'. בכתבי היד: פריז, 21, מ.

מקורות הלשון השניה: ערוך ערך 'סאב'.

מקורות לשתי הלשוניות: נוסח הדפוס. בראשונים: רגמ"ה?, שטמ"ק בכל הסוגיה. בכתבי היד: פלורנץ, 11.

פירוש הלשונות

ב'הוה אמינא' מוכיחה הגמרא כי המשנה ביבמות אינה עוסקת בבכור בזמן הזה, מכך שלגבי בכור בזמן הזה הדין 'בכורן ירעו עד שיסתאבו...' אינו מיוחד לציור שעליו מדברת המשנה, אלא כל בכור ביד כהן דינו לרעות עד שיסתאב. על פי זה הוכיחה הגמרא כי המשנה עוסקת בבכור בזמן שבית המקדש קיים, ואזי דין בכור תם ביד כהן ליקרב על גבי המזבח ולהאכל לכהן, ורק אם הוא נמצא ביד אדם שהינו ספק כהן [שעליו מדברת המשנה] דינו לרעות עד שיסתאב ולהאכל במומו לבעלים.

מסיקה הגמרא כי על פי הסבר זה במשנה מוכח שיש לכהן בעלות על בכור תם בזמן המקדש. כיצד מוכח הדבר? כאן נחלקו הלשונות: **הלשון הראשונה** טוענת כי לו לא היתה לכהן זכיה בבכור, אף לא היתה לכהן זכות לעכב את הקרבת הבכור לטובת עצמו. במשנה מבואר כי אדם שהינו ספק כהן מעכב את הקרבת הבכור עד שיפול בו מום ויכול בעליו לאכלו בעצמו, ומוכח שיש לכהן זכיה בבכור. **הלשון השניה** טוענת כי דין המשנה 'בכורן ירעו עד שיסתאבו...' פירושו כי אדם זה שהוא ספק כהן אינו יכול למכור את בכורו לכהן אחר. בנוסף על כך הבינה הגמרא - בלשון השניה - כי כוונת המשנה לומר שדין זה הינו רק בספק כהן, אך כהן וודאי יכול למכור את בכורו לכהן אחר. בדרך זו הוכיחה הגמרא כי לכהן יש זכיה בבכור תם בזמן הזה.

דחיית הראיה שווה בשתי הלשונות: הגמרא דוחה כי אפשר להעמיד את המשנה לגבי בכור תם בזמן הזה, ומאמר המשנה "בכורן ירעו עד שיסתאבו...", פירושו שמלבד עצם דין הרעיה [שנאמר בכל הבכורות בזמן הזה] נוסף בבכורו של ספק כהן דין חדש, שהינו פטור מלתת את הבכור לכהן כפי שמסיימת המשנה "ויאכלו במומן לבעלים".

כל מה שכתבנו בביאור הלשון השניה הינו על פי הנוסח שלפנינו. בספר ברכת הזבח מ'אן בנוסח זה והגיה את הלשון השניה להתאים דבריה לדברי הלשון הראשונה, אך בספר צאן קדשים חלק עליו וביאר את כוונת הלשון השניה כפי שהבאנו.

נפקא מינה בין הלשונות

בכל אחת מהלשונות התחדש חידוש לדינא שלא הוזכר בחברתה. בלשון הראשונה התחדש כי לפי הדעה **שאין** לכהן זכיה בבכור בזמן המקדש, הרי לאדם שהוא ספק כהן אין זכות לעכב את בכורו [בזמן המקדש] אלא בא הגזבר ומקריבו ויאכל לכהנים. בלשון השניה נאמר כי לפי הדעה **שיש** לכהן זכיה בבכור בזמן המקדש ויכול הוא למכרו, הרי זה רק בכהן וודאי, אבל אדם שהוא ספק כהן אין לו בעלות על בכורו ואינו יכול למכרו.

האם כל לשון מודה לחידוש הדין שבחברתה? נראה כי הלשון השניה חולקת על חידוש הדין שבלשון הראשונה. שכן אם היתה הלשון השניה סוברת כלשון הראשונה, יכלה להוכיח כהוכחת הלשון הראשונה שהיא הוכחה מעצם הדין המבואר במשנה, ולא היתה הלשון השניה נצרכת להביא הוכחה מדיוק דברי המשנה. [אכן יתכן שהלשון השניה הסתפקה מה הדין לגבי חידושה של הלשון הראשונה, ולכן לא הוכיחה בדומה ללשון הראשונה].

לגבי חידושה של הלשון השניה, אין הוכחה אם הלשון הראשונה חולקת או מסכימה. שכן גם אם הלשון הראשונה מסכימה לעצם החידוש, העדיפה לשון זו להוכיח מעצם הדין שנאמר במשנה ולא להוכיח מדיוק. עוד יתכן שהלשון השניה אינה מסכימה לדיוקה של הלשון השניה במשנה, אף אם מסכימה היא לחידוש הדין של הלשון השניה.

סימן כד [ח ע"א]

הקדמה

סוגייתנו ממשיכה לחפש הוכחה האם יש לכהן בעלות על בכור תם בזמן המקדש. בכדי להוכיח את הדבר מצטטת הגמרא ברייתא הדורשת את הפסוקים לגבי עיר הנדחת, וכך שינו בברייתא: "ר' שמעון אומר 'בהמתה' פרט לבהמת בכור ומעשר שבה, 'שללה' פרט לכסף מעשר שני שבה". ראשית הוכחה הגמרא כי מדובר בזמן המקדש, מכך שדין עיר הנדחת הינו בכלל דיני נפשות הנוהגים רק בזמן המקדש.

ממשיכה הגמרא:

לשון ראשונה

אלא פשיטא בתם ואי אמרת בשלמא אית ליה זכייה בגווייה שפיר אלא אי אמרת לית ליה למה לי מבהמה תיפוק ליה משללה ולא שלל שמים. לעולם בבעל מום ודקא קשיא לך היינו בהמתה מי שנאכל בתורת בהמתה יצאו בכור ומעשר שאינו בכלל בהמתה.

לשון שניה

אלא פשיטא בתם מדקא ממעט ליה קרא מתורת בהמתה אלמא ממונא דכהן הוא. אמר רבינא לעולם בבכור בעל מום ודקא קשיא לך היינו בהמתה הכי קתני מי שנאכל בתורת בהמתה יצאו בכור וכו'.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רגמ"ה. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות הלשון השניה: בכתבי היד: גליון פלורנץ.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י, שטמ"ק.

פירוש הלשונות

פירוש שתי הלשונות שוה: רצתה הגמרא להוכיח שמדובר לגבי בכור תם, שכן סברה הגמרא שבכור בעל מום אינו מתמעט מתיבת 'בהמתה' אלא דינו ליהרג בחרב ככל בהמות העיר הנדחת. על פי האמור, בנתה הגמרא הוכחה שבכור תם בזמן המקדש הינו בבעלות הכהן, שהרי אם לא היה בבעלות הכהן לא היה צורך למעטו מתיבת 'בהמתה' אלא היה אפשר למעטו מתיבת 'שללה' כשם שממעטים מתיבה זו כל שלל שמים.

דחיית הגמרא היא שהברייתא מדברת לגבי בכור בעל מום [בזמן המקדש], והוא זה שמתמעט מתיבת 'בהמתה'. פירוש, גם בכור בעל מום אינו נקרא 'בהמתה' מכיוון שאין זכות למכרו כשאר הבהמות, אלא יש במכירתו הלכות מיוחדות. אבל בכור תם מתמעט מתיבת 'שללה' לפי האומר שבכור זה אינו ממון כהן.

הלשון השניה כתבה את ההוכחה בסגנון דיבור שונה מהלשון הראשונה, אך אין חילוק מהותי בין הלשונות, וכן כתב רש"י: "ומיפרשא נמי כלישנא קמא".

אלו הם השינויים העיקריים בין הלשונות:

[א]. הלשון הראשונה כתבה את ההוכחה בשפה בהירה וברורה, ואילו הלשון השניה כתבה את ההוכחה בצורה קצרה ותמציתית.

[ב]. בלשון הראשונה הגמרא עצמה היא שדוחה את ההוכחה, ובלשון השניה רבינא הוא בעל הדחיה.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין נפקא מינה כלל בין הלשונות.

חסר כאן סימן

ח ע"ב שטמ"ק אות ד (אינו מצויין כל"א).

הלשון השניה פירטה, והלשון הראשונה סמכה שנבין מעצמנו על פי המיתבי הקודם.

סימן כה [ח ע"ב]

הקדמה

בסיום הסוגיה הדנה אם יש לכהן בעלות על בכור תם בזמן המקדש, מביאה הגמרא כי יתכן שנחלקו תנאים בדיון זה.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

לימא כתנאי בכור בבית הבעלים עושין תמורה בבית הכהן אין עושין תמורה רבי שמעון בן אלעזר אומר כיון שבא לידי כהן אין עושין תמורה. היינו תנא קמא מאי לאו הכי קאמר בבית כהן הוא עושה תמורה ואין בעל עושה תמורה אלמא אית ליה לכהן זכייה בגויה לא קשיא הא רבי יוחנן בן נורי הא רבי עקיבא.

לשון שניה

לימא כתנאי בכור אצל ישראל עושה תמורה אצל כהן אין עושה תמורה, ר' שמעון בן אלעזר אומר כיון שבאו לידי כהן זה וזה אין עושה תמורה. סברוה הני תנאי סבירא להו כר' עקיבא דאמר היכן קדושה חלה עליו בבית הבעלים מאי לאו דרב נחמן איכא בינייהו. לא הא ר"ע הא ריב"ן.

לשון שלישית

לימא כתנאי, בכור בבית כהן⁵⁵ אין עושה תמורה. אמורי הוא דלא מימר הא זבוני מזבין, ר"ש אומ' כיון שבא ליד כהן זה וזה אין עושה תמורה ואפי' לזבוני לא מזבין דכל תנא בתרא למפויי אתא⁵⁶, מאי לאו דרב נחמן איכא בינייהו. לא בפלוגתא דר' יוחנן וכו'.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס וכל כתבי היד.

מקורות הלשון השניה: גליון פלורנץ.

מקורות הלשון השלישית: שטמ"ק [עדני] בשם גליון בשם "ס"ג'.

מקורות הלשון הראשונה ושניה: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק.

מקורות לשלושת הלשונות [בשינוי גירסה בלשון השניה]: בראשונים: רש"י.

⁵⁵ נראה חסר.

⁵⁶ ייתכן שהתיבות "דכל תנא בתרא לטפויי אתא" הינן תוספת פירוש של בעל הגליון.

פירוש הלשונות

פתיחה

הברייתא הנידונת קשה להבנה שכן דברי ר' שמעון בן אלעזר נראים שווים לדעת תנא קמא, ומדברי שניהם משמע כי בכור עושה תמורה רק בבית הבעלים ולא בבית הכהן. לפיכך ביארה הגמרא בתחילה שת"ק ורשב"א נחלקו לגבי דין מסויים, ומחלוקתם תלויה האם לסבור את חידושו של רב נחמן. חזרה הגמרא ודחתה שת"ק ור' שמעון בן אלעזר נחלקו במחלוקתם של ר' עקיבא ור' יוחנן בן נורי.

נפלגו הלשונות מהו המקרה שבו נחלקו ת"ק ורשב"א, לפי ההבנה הראשונה שבגמרא המשייכת את המחלוקת לדברי רב נחמן.

לשון ראשונה

הלשון הראשונה סוברת שנחלקו תנא קמא ור' שמעון בן אלעזר לגבי עשיית תמורה בבכור בבית הכהן: ת"ק סובר שהכהן יכול לעשות תמורה, ודברי ת"ק 'בבית הכהן אין עושה תמורה' מתייחסים לבעלים בלבד. על כך חולק רשב"א ואומר: "כיוון שהגיע ליד כהן [זה וזה] אין עושה תמורה".

הגמרא הבינה בתחילה כי מדובר בבכור בארץ ישראל, והמחלוקת היא האם יש לכהן זכיה בבכור. דחתה הגמרא שת"ק ורשב"א נחלקו במחלוקתם של ר"ע וריב"נ. דהיינו, כוונת הגמרא לומר שכשם שהעמדנו את מחלוקתם של ר"ע וריב"נ לגבי בכור בחו"ל – כך נעמיד גם את מחלוקתם של ת"ק ורשב"א בבכור בחו"ל (רש"י ותוס').

לשון שניה

הלשון השניה סוברת [בתחילה] כי מסכימים ת"ק ורשב"א שבכור בבית הכהן אינו עושה תמורה כלל.

אם כן, במה נחלקו? מסביר רגמ"ה שנחלקו האם הכהן יכול לעשות תמורה כאשר הבכור בבית הבעלים, ת"ק סובר שאי אפשר ורשב"א סובר שאפשר⁵⁷. מחלוקת זו תלויה האם להסכים לחידושו של רב נחמן שאין לכהן זכיה בבכור, שכן רק אם יש לכהן זכיה יכול לעשות תמורה בבית הבעלים.

דחתה הגמרא שת"ק ור' שמעון בן אלעזר נחלקו במחלוקתם של ר' עקיבא ור' יוחנן בן נורי. דהיינו, ת"ק ורשב"א נחלקו לגבי בכור בבית הכהן, ויש להסביר את הברייתא כפי דחייתה של הלשון הראשונה.

פירוש זה מתמיה מאד, מהיכתי תיתי שיש לכהן זכיה בבכור שעדיין לא ניתן לו.

יתכן להסביר באופן שונה, שבין ב'לימא כתנאי' ובין בדחיה הבינה הגמרא כי מדובר על בכור בבית הכהן, ומסכימים ת"ק ורשב"א שאינו עושה תמורה. המחלוקת הינה לגבי טעם הדין, שכן יש שני טעמים אפשריים למניעת עשיית תמורה בבכור: הטעם הראשון הוא לימודו של ר' עקיבא שיש דין מהלכות תמורה שכהן אינו יכול לעשות תמורה בבכור, הטעם השני הוא כדעת רב נחמן שלכהן אין זכיה בבכור. [אחת ה'נפקא מינות' בין הטעמים היא לגבי בכור בחו"ל [לדעת ר"ש] שיש את הטעם הראשון ואין את הטעם השני].

בתחילה הבינה הגמרא שמוסכם בין ת"ק ורשב"א שטעמו של ר' עקיבא נכון, והמחלוקת היא לגבי טעמו של רב נחמן. דחתה הגמרא שמוסכם בין ת"ק ורשב"א שטעמו של רב נחמן נכון, והמחלוקת היא לגבי טעמו של ר' עקיבא.

ת"ק ורשב"א אמרו את אותו דין בסגנון שונה זה מזה, והאפשרויות פתוחות כיצד לרמוז את טעם הדין בלשונם של כל אחד מן התנאים.

⁵⁷ לכאורה הכוונה אפילו לדעת ר' עקיבא הסובר שכהן אינו יכול לעשות תמורה בבכור בבית כהן, וכן נאמר בנוסח הלשון השניה שלפנינו: "סברוה הני תנאי סבירא להו כר' עקיבא...".
נעיר כי בעל הגליון המובא בשטמ"ק דף ז ע"ב (אות טו) הסתפק מעצמו האם ישראל עושה תמורה בבכור לפני נתינתו לכהן, ולא הזכיר כלל את סוגייתו, לשונותיה ופירושיה.

לשון שלישית

הלשון השלישית סוברת [בתחילה] כי מסכימים ת"ק ורשב"א שבכור בבית הכהן אינו עושה תמורה כלל.

אם כן, במה נחלקו? מסבירה הגמרא שנחלקו האם כהן יכול למכור את הבכור, ת"ק סובר שאפשר ורשב"א סובר כדעת רב נחמן שאי אפשר.

דחתה הגמרא שת"ק ור' שמעון בן אלעזר נחלקו במחלוקתם של ר' עקיבא ור' יוחנן בן נורי. רש"י סתם ולא פירש, ומשמע שסמך על פירושו לדחיה בפירושים הקודמים. דהיינו, ת"ק ורשב"א נחלקו במחלוקתם של ר"ע ורבי"נ האם בכור [בחו"ל] עושה תמורה בבית הכהן.

ניתן להסביר את הלשון השלישית באופן דומה לפירושו ללשון השניה. דהיינו, עיקר מחלוקתם של ת"ק ורשב"א הינה מה הטעם שבכור בבית כהן אינו עושה תמורה, אלא שהגמרא מדגישה את הנפקא מינה מהמחלוקת – דין מכירת הבכור. [בלשון השלישית התחדש מי בעל כל שיטה – ת"ק סובר שיש זכיה בכור ורשב"א סובר שאין].

משכך, ניתן לפרש גם את הדחיה שבלשון השלישית כפי שפירשנו את הדחיה שבלשון השניה: הגמרא נשארה בהבנה שמדובר בבכור [בארץ ישראל] בבית כהן, ולכאורה עלמא אינו עושה תמורה, והמחלוקת היא לגבי טעם הדין. ודחיית הגמרא היא שטעמו של רב נחמן מוסכם והמחלוקת הינה האם לסבור את טעמו של ר' עקיבא.⁵⁸

הלשון השניה ברש"י

פירושו השני של רש"י בסוגייתנו קשה להבנה.

כתב רש"י: "לישנא אחרינא: עושה תמורה - הישראל והכהן. אין עושה תמורה - לא זה ולא זה. רבי שמעון בן אלעזר כו' זה זה - כהן וישראל. מאי לאו דרב נחמן איכא בינייהו - דהא דקאמר תנא קמא אצל כהן אין עושה תמורה ע"י ישראל קאמר אבל כהן עושה בו תמורה דאית ליה זכייה בגווייה דלא כרב נחמן, ורבי שמעון אית ליה דרב נחמן. לא דכולי עלמא אית להו דרב נחמן בבכור מעליא והכא בפלוגתא דרבי יוחנן בן נורי ורבי עקיבא קא מיפלגי ובבכור בחוצה לארץ ולהכי אמר ת"ק דכהן אין עושה בו תמורה ור' שמעון כו' עקיבא."

עצם פירש"י ל"לימא כתנאי" ולדחיה נראים זהים לפירושו הראשון של רש"י, ומתוך הלשונות שבאו לידינו – מתאים הפירוש רק ללשון הראשונה. אם כן, מה כאן 'לישנא אחרינא'? יתכן שבספר שלפני רש"י היתה כתובה 'לישנא אחרינא' בנוסח ביניים בין הלשון הראשונה ללשון השניה שבאו לידינו, ורש"י פירש את הנוסח כפי שפירש את הלשון הראשונה.

הנחה זו קשה, שכן כאשר אין הבדל בין הלשונות רגיל רש"י להעיר על כך בקצרה, ולא לחזור ולפרש באריכות את הלשון השניה.

קושי נוסף יש בפירושו השני של רש"י בכך שרש"י מקדים לבאר את דברי תנא קמא בברייתא באופן מוקשה מאד:

לגבי דברי תנא קמא "בבית הבעלים עושה תמורה", פירש רש"י: "הישראל והכהן". פירוש זה דחוק, שכן הסברא הפשוטה היא שאין לכהן בעלות על הבכור שעדיין לא ניתן לו. רגמ"ה שהסביר את הלשון השניה לגבי בכור בבית הבעלים הוצרך להדחק כסברא זו לשיטת רשב"א, אולם רש"י שהסביר את הסוגיה לגבי בכור בבית כהן – לא מובן מחמת מה פירש שהכהן יכול לעשות תמורה בבית הישראל.

⁵⁸ הדברים יתכנו רק לפי הגירסה: 'דכולי עלמא אית להו דרב נחמן', ולא לפי הגירסה: 'דכולי עלמא לית להו דרב נחמן'.

לגבי דברי תנא קמא "בבית הכהן אין עושה תמורה" פירש רש"י: "לא זה ולא זה". הדברים יתכנו בדעת תנא קמא [וכך סברת חלק מן הפירושים שהבאנו למעלה], אולם מיד לאחר מכן מביא רש"י כי הגמרא עצמה מפרשת לא כך, וקשה מדוע פירש רש"י שלא כדברי הגמרא בלשון זו.

את הקושיה האחרונה ניתן ליישב בדוחק על פי הכלל הידוע שדרכו של רש"י לפרש בתחילה על פי 'הוה אמינא'. ויתכן כי בדברי הגמרא – בלשון השניה שעמדה לפני רש"י – היה משא ומתן קצר על דברי תנא קמא עד שהגיעה הגמרא למסקנתה, ולכן פירש רש"י בתחילה כפי ההוה אמינא של הגמרא.

האחרונים התקשו בדברי רש"י מחמת הקושיה הנזכרת ומחמת טעויות בדפוס, ועל כן הגיהו את דברי רש"י במספר אופנים. יתכן כי כאשר יפוענח כת"י מזרחי של פירוש רש"י בסוגייתנו, יפתרו כל הקושיה.

סגנון הדחיה

בשלושת הלשונות הגמרא דוחה כי ת"ק ורשב"א נחלקו במחלוקתם של ר' עקיבא וריב"נ. קיימות מספר גירסאות לדחיה:

[א]. לא [קשיא], הא ריב"נ הא ר' עקיבא.

[ב]. לא, [הני תנאי] בפלוגתא דריב"נ ור' עקיבא קא מיפלגי.

יתכן שבמקורן של שתי הלשונות היתה גירסה אחת בדחיה לכל אחת מהלשונות, אולם כפי מסורות הנוסח שהגיעו לידינו אין קשר בין חילוף הלשונות בסוגיה לחילוף הגירסאות בדחיה:

בלשון הראשונה: נוסח הדפוס ורוב כתבי היד כגירסה הראשונה בדחיה, ואילו נוסח רש"י ורגמ"ה והשטמ"ק וכת"י וטיקן 119 כגירסה השניה בדחיה.

בלשון השניה: נוסח שטמ"ק כגירסה הראשונה בדחיה, ואילו נוסח [רש"י] ורגמ"ה וגליון פלורנץ כגירסה השניה בדחיה.

בלשון השלישית: נוסח הגליון כגירסה השניה בדחיה.

בעל 'יפה עינים', שראה בדפוס את הגירסה הראשונה, הקשה על פירש"י [וכן קשה על כל הפירושים שהבאנו] שהלשון 'הא... והא...' מתאימה לשני מקורות שונים ולא לשתי דעות בברייתא. מכח הקושיה הוכיח בעל 'יפה עינים' כפירושו המחודש לסוגייתנו, אולם לפי הגירסה השניה אין מקום לקושייתו.

נפקא מינה בין הלשונות

הלכה במחלוקת ר' עקיבא וריב"נ

מהי ההלכה לגבי תמורה בבכור בבית כהן, כריב"נ הסובר שאפשר לעשות תמורה או כר' עקיבא החולק? בפשטות יש לפסוק כר' עקיבא על פי הכלל "הלכה כר' עקיבא מחבירו" (עירובין מו ע"ב). אכן, אם נאמר בסוגייתנו שתנא קמא חולק על דעת ר' עקיבא – יש מקום לפסוק כריב"נ.

בלשון הראשונה נאמר בפירוש שתנא קמא סובר כריב"נ. בלשון השניה והשלישית נוקטת הגמרא בתחילה שכל התנאים סוברים כר' עקיבא, אולם בדחיה יתכן שנוקטת הגמרא כי תנא קמא חולק על דעת ר' עקיבא, והדבר תלוי בפירושים השונים שהבאנו.

למעשה, פסק הרמב"ם כר' עקיבא (תמורה פ"א ה"ט).

בכור בבית הבעלים

בלשון הראשונה והשלישית לא נאמר בפירוש האם כהן יכול לעשות תמורה בבכור בבית הבעלים. בלשון השניה לפירוש רגמ"ה נוקטת הגמרא בתחילה שנחלקו בכך תנאים, ולא ברור מה דעת הגמרא בדחייתה. בנוסף, רש"י בתחילת פירושו השני כתב [בדעת ת"ק] שהכהן יכול לעשות תמורה בבית הבעלים.

למעשה, משמע מדברי הרמב"ם (תמורה פ"א ה"ט) שכהן אינו יכול לעשות תמורה בבכור בבית הבעלים.

דיון בלשונות

הברייתא שבסוגייתנו נמצאת בתוספתא תמורה (פ"א ה"ב), ושם נוסף בסיום דברי ת"ק: "דברי ר' עקיבא". בעל יפה עינים הקשה מכך על הלשון הראשונה [לפירוש רש"י] הסוברת שדעת ת"ק כדעת ריב"נ. הקושיה קשה גם על הלשון השניה והשלישית – אם נסביר שמסקנתם כלשון הראשונה. אכן, לפי הפירוש שפירשנו ללשון השניה והשלישית – לא נאמר בלשונות אלו שת"ק חולק על ר' עקיבא, ולכן אין סוגייתנו סותרת את גירסת התוספתא.

סימן כו [ח ע"ב]

הקדמה

רב חסדא חידש כי ההיתר למכור בכור הינו מוגבל בכך שמותר למכרו רק לכהן ולא לישראל. מבררת הגמרא מה טעמו של רב חסדא:

לשון ראשונה

מאי טעמא דלמא אזיל ישראל ושרי ביה מומא וממטי לחכם ואומר לו בכור זה נתן לי כהן במומו. ומי שרי חכם הכי והא אומר רב אין רואין בכור לישראל אלא אם כן כהן עמו אומר רב הונא בריה דרב יהושע היינו טעמא דישראל אסור מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות.

לשון שניה

מ"ט, אילימא דלמא מעכב ליה ישראל לבכור דהוי בתוך עדריה עד דנפיל ביה מומא ואמר בכור זה נתן לי כהן, הא לא חזי ליה חכם עד דאתי כהן בהדיה דאמר רב יהודה כו' וכי אתי כהן הוא מגלה. אומר רב הונא בריה דרב יהושע משום דנראה כו'.

מקורות הלשונית

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בגאונים: בה"ג (הלכות בכורות, ע' תרעה). בראשונים: רש"י, תוס' ד"ה דלמא, בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: ראה בחלק החידושים <>, שם הראנו כי יתכן שבעל הגליון גרס רק את הלשון השניה.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק.

פירוש הלשוניות

הגמרא נותנת שני טעמים לדברי רב חסדא, טעם אחד כ'הוה אמינא' וטעם שני כמסקנא. הטעם השני שוה בשתי הלשוניות – מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות. דהיינו, כאשר כהן מוכר לישראל בכור בזול [שכן מחירו של הבכור זול] נראה כי הכהן עושה זאת כדי שגם בפעם הבאה שיהיה בכור לישראל זה, יבחר הישראל להביא את בכורו אליו.

הטעם הראשון [- ה'הוה אמינא'] הינו שחוששים כי המכירה תגרום מכשול אצל הישראל. מהו מכשול זה? כאן נחלקו הלשוניות:

הלשון הראשונה חוששת שאם נתיר למכור בכור תם לישראל, יבוא הישראל להטיל מום בבכור זה, ויטען שקנהו מכהן לאחר שהומם.

הלשון השנייה חוששת שאם נתיר למכור בכור לישראל, שוב יוכל הישראל לחטוא ולא לתת את בכורותיו לכהן אלא ימתין עד שיפול בהם מום, ויטען שקנאם מכהן לאחר שהוממו.

בשתי הלשוניות הגמרא דוחה את הטעם הראשון וסוברת שאין לחשוש לכך שיטען הישראל כי קנה את הבכור מכהן, שהרי אם יטען כן לא יתיר לו החכם את המום עד שיביא את הכהן המוכר שיעיד על המכירה. דין זה הוכיחה הגמרא מן הדין הדומה שנאמר לגבי ישראל הבא לחכם עם בכור שנולד אצל הישראל, ומבקש מן החכם להתיר את מום הבכור בכדי ליתנו לכהן, ואזי הדין הוא שאין לחכם להתיר את המום, אלא אם כן נמצא שם הכהן שהישראל רוצה לתת לו את הבכור⁵⁹.

נפקא מינה בין הלשוניות

איסורו של רב חסדא למכירת בכור - בבכור תם או בעל מום?

רב חסדא אסר על כהן למכור בכור לישראל. לא התפרש בדבריו אם אוסר בבכור תם או בבכור בעל מום, ואפשר גם שאוסר בשניהם. יתכן שהשאלה תיפתר על יד הבנת טעמו של רב חסדא.

לפי ההוה אמינא שבלשון הראשונה חששו של רב חסדא הוא שמא יטיל הישראל מום בבכור שקנה, ויטען שקנהו במומו מן הכהן. בכדי למנוע חשש זה די אם נאסור למכור רק אחד ממיני הבכורות: אפשר לאסור מכירת בכור תם וכך לא יהיה ביד הישראל בכור שיוכל להטיל בו מום. אפשר לאסור מכירת בכור בעל מום וכך לא יתאפשר לישראל לטעון שקנה את הבכור במומו. אפשר גם לאסור את מכירת שני מיני הבכורות, ובכך להבטיח בשני הדרכים שהישראל לא יחטא בהטלת מום בבכור.

מניסוח הגמרא – בלשון הראשונה - משמע שהאיסור הוא דווקא על מכירת בכור תם. שכן הגמרא נוקטת: "מאי טעמא, דלמא אזיל ישראל ושדי ביה מומא". משמע שהאיסור הוא על הבכור התם שבו יש את חשש הטלת המום. אפשרי לדחות ולטעון שכוונת הגמרא לאסור בין בכור תם ובין בכור בעל מום והניסוח 'ושדי ביה מומא' מתייחס בפרט לבכור תם. אמנם לא מסתבר לדחוק שכוונת הגמרא לאסור דווקא מכירת בכור בעל מום.

לפי ההוה אמינא שבלשון השנייה חששו של רב חסדא הוא שמא הישראל יעכב את בכורותיו ויטען שהכהן מכרם לו עם מומם [ראה בחלק החידושים מפני מה לא יטען הישראל שהכהן מכרם לו בתמותם]. לפי הוה אמינא זו מסתבר שאיסורו של רב חסדא הינו רק כלפי בכור בעל מום שהוא הגורם את החשש ולא כלפי בכור תם.

⁵⁹ כך פירש רש"י, אמנם בפירוש הרגמ"ה ובהגהות הגר"א אות ד משמע כי אין כאן הוכחה מדין אחד על דין אחר, אלא הגמרא מביאה דין שנאמר ממש לגבי הנושא שאנו עוסקים בו. דהיינו, רגמ"ה והגר"א מפרשים כי ההלכה 'אין רואין בכור לישראל אלא אם כן כהן עמו' נאמרה לגבי ישראל הטוען כי הבכור ניתן לו על ידי הכהן בהיותו בעל מום. והדין שנאמר בהלכה זו הוא שאין מתירים את הבכור אלא אם כן בא הכהן המוכר ומעיד על המכירה. מדעה זו עולה כי לגבי ישראל הטוען שעתיד לתת את הבכור לכהן, אין מקור בגמרא לחשוד בו ולהצריכו להביא כהן. מהי דעת שאר הראשונים בעניין? רגמ"ה בבכורות לו ע"ב פירש כדעת רש"י כאן. גם בסוגייתנו משמע מדברי תוס' (סוף ד"ה דלמא) והגליון (שטמ"ק אות יב) שמפרשים כרש"י שמדובר לגבי ישראל הטוען שעתיד לתת את הבכור לכהן, ודינו שצריך להביא עמו כהן. אמנם לא מפורש בדבריהם איזה כהן צריך להביא עמו.

ה'הוה אמינא' נדחתה בגמרא, ורב הונא בריה דרב יהושע חידש טעם שונה לאיסורו של רב חסדא. גם לפי הטעם החדש יש לדון אם איסורו של רב חסדא נאמר רק בבכור תם או גם בבכור בעל מום.

במסקנת הגמרא מחדש רב הונא בריה דרב יהושע כי חששו של רב חסדא הוא משום שהכהן המוכר נראה ככהן המסייע בבית הגרנות. כלומר, כהן המוכר בכור לישראל בזול [כיוון שמחירו של הבכור זול], נראה כעושה טובה לישראל בעד קבלת בכורותיו. נראה כי הטעם החדש שייך בבכור תם יותר מאשר בבכור בעל מום, שכן בכור תם נמכר במחיר זול יותר מבכור בעל מום. עולה מכך שאיסורו של רב חסדא נאמר בוודאות כלפי בכור תם, ויש להסתפק אם נאמר גם כלפי בכור בעל מום.

לסיכום, בהוה אמינא שבלשון הראשונה נראה כי האיסור מתייחס לבכור תם ושמא גם לבכור בעל מום, בהוה אמינא שבלשון השניה נראה כי האיסור מתייחס לבכור בעל מום, במסקנת שתי הלשונות נראה כי האיסור מתייחס לבכור תם ושמא גם לבכור בעל מום.

ההנחה הפשוטה היא שאין מחלוקת בין ה'הוה אמינא' למסקנא לאיזה ציור התייחס רב חסדא, וצריך עיון.

רש"י נקט בצורה ברורה הן בהוה אמינא והן במסקנה שהאיסור מתייחס לבכור תם. רש"י גרס כלשון הראשונה ולפיכך אין להסיק מדבריו כיצד יש לפרש את הלשון השניה. לגבי ההוה אמינא שנחלקו בה הלשונות פשוט כי אין להשליך מלשון זו על חברתה. אפילו לגבי המסקנה השוה בשתי הלשונות אין ללמוד מפירוש רש"י ללשון הראשונה כיצד לפרש את הלשון השניה, שהלא ייתכן לפרש מסקנת כל לשון בהתאם להוה אמינא שבלשון זו. הגר"א אף ציין בפירוש שמקורו של רש"י הוא מההוה אמינא [שבלשון הראשונה] האוסרת רק בבכור תם, ולמד מכך רש"י שאף במסקנה מדובר בבכור תם.

סימן כז [ח ע"ב]

הקדמה

הגמרא רוצה ללמדנו כי להלכה מותר לכהן למכור את בכורותיו לישראל. לשם כך מביאה הגמרא מעשה שהיה כאשר התארח מר זוטרא בבית רב אשי והוגש לו בשר לאכול.

וכך אירע המעשה:

לשון ראשונה – נוסח הגאונים	לשון ראשונה – הנוסח הרווח	לשון שנייה
מר זוטרא איקלע לבי רב אשי ⁶⁰ , צבת ליה אומצא, אמר ליה ליכול מר דמברי משום דבוכרא הוא ⁶¹ וטובא מעלי ⁶² . אמר ליה מנא לך האי.	מר זוטרא איקלע לבי רב אשי, אמרו ליה ליטעום מר מידי, אייתו לקמיה בישראל, אמרו ליה ליכול מר דמיברי משום דבוכרא הוא. מנא ⁶³ לכו האי.	מר זוטרא איקלע לבי רב אשי, אייתו לקמיה בישראל, לא קא אכיל, אמרו ליה מאי טעמא לא אכיל מר, א'מר להו חליש לי עלמא. אמרו ליה ליכול מר דראשית הוא דמיברי, אמר להון מנא לכוון הדין.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה נוסח הגאונים: שאלות שאילתא מד (במהדורת מירסקי שאילתא מו), בה"ג (הלכות בכורות, ע' תרעה), המקח והממכר לרה"ג (שער נו)⁶⁴.

מקורות הלשון הראשונה הנוסח הרווח: נוסח הדפוס וכל כתבי היד. בהלכות גדולות מהדורת מק"נ ציינו שבאחד מכתבי היד הנוסח שם כנוסח הרווח.

מקורות הלשון השנייה: בראשונים: רמב"ן (הלכות בכורות, תחילת פרק ה), רא"ש שם (כנראה העתק מרמב"ן), שטמ"ק אות יד בשם ס"א, בשטמ"ק א ציין שהמקור הוא 'בס"י מצאתי נ"א'. בכתבי היד: גליון פלורנץ.

מקורות שתי הלשוניות [בסדר הפוך]: בראשונים: רגמ"ה.

מקורות נוספים: רש"י גרס כלשון הראשונה, ואין לדעת כאיזה נוסח. [בפירש"י מובאות התיבות "ליכול מר דמברי", שהינן מהלשון הראשונה].

כאמור, שטמ"ק ציטט את הלשון השנייה בשם 'בס"י מצאתי נ"א'. בסיום הסוגיה שב השטמ"ק וציטט 'לישנא אחרינא' לכל סיפור המעשה בשם 'כן מצאתי בס"י', כאשר את פתיחת הסיפור המקבילה לסימן הנוכחי קיצר בתיבות "מר זוטרא וכו'". אין לדעת בבירור האם שני ה'ס"י' הינם מקור אחד או שתי מקורות שונים. בכל אופן משמע לכאורה כי המקור הראשון גרס בפתיחת הסוגיה, במקביל לסימן הנוכחי, כגירסת הלשון השנייה, ואילו בהמשך הסוגיה, במקביל לשני הסימנים הבאים, גרס כלשון הראשונה⁶⁵. ה'לישנא אחרינא' המצוטטת במקור השני גרסה בסימנים הבאים כלשון השנייה, ויש להסתפק כיצד גרסה במקביל לסימן הנוכחי. סביר להניח שגרסה באופן הפוך מן ה'ס"י' שהוצגה בהם כ'לישנא אחרינא' כבר מן התיבות "מר זוטרא וכו'", אולם איננו יודעים כיצד גרסו אותם 'ס"י' במקביל לסימן הנוכחי.

⁶⁰ נוסף "אמר ליה ליטעום מר מידי": בה"ג ורה"ג, כמו בנוסח הרווח.

⁶¹ דבוכרא הוא. "דמברי משום דבוכרא הוא": בה"ג ורה"ג, כמו בנוסח הרווח.

⁶² וטובא מעלי. חסר: רה"ג, כמו בנוסח הרווח.

⁶³ מנא. 'א'מר להו מנא: מ, בדומה לנוסח הגאונים, וייתכן שזו הגהה מסברא.

⁶⁴ לשון רה"ג צוטטה בשמו בספר כפתור ופרח פרק טז.

⁶⁵ זכר לדבר בגליון פלורנץ אשר הביא 'לישנא אחרינא' רק במקביל לסימן הנוכחי. אם כי בגוף כתב היד שם מובאת לישנא אחרינא במקביל לסימן כט.

פירוש הלשונות

יש תוספת בלשון השניה על פני הלשון הראשונה. בלשון הראשונה מסופר רק שהביאו בשר בכור לפני מר זוטרא והציעו לו לאכול בנימוק שבשר בכור מבריא. בלשון השניה נוסף כי תחילה סירב מר זוטרא לאכול ותרץ עצמו שטעם סירובו הוא מפני שאינו חש בטוב [יתכן שטעמו האמיתי היה שחשד בכך שהבשר הינו בשר בכור]. על כך הוסיפו להפציר בו לאכול באמרם לו שבשר הבכור יחזקהו.

מלבד הנ"ל קיימים עוד מספר הבדלים לשוניים, וחלקם הינם הבדלי סגנון קבועים בין הלשון הרגילה ללשון ה'ירושלמית'.

בלשון השניה נוספו פרטים לסיפור. אם כן, נראה שבסוגייתנו הלשון הראשונה הינה עיבוד וקיצור של הלשון השניה.

נוסח הגאונים

נוסח הגאונים דומה ללשון הראשונה, אם כי יש בו שינויי סגנון.

נוסח השאלתות הינו הרחוק ביותר מהנוסח הרווח, ונוסח רה"ג הינו הקרוב ביותר לנוסח הרווח. אפשר שהנוסח המקורי הינו כשאלתות, והנוסחים האחרים הושפעו מהנוסח הרווח. אפשר גם שבעל השאלתות קיצר את הנוסח שהיה לפניו. בסימן כט נראה כי נוסח בה"ג הינו שילוב של נוסח השאלתות והנוסח הרווח, ובכך מסתייע הצד הראשון לומר שאף כאן נוסח בה"ג הינו שילוב בין הנוסחאות.

קיים הבדל לכל אורך הסוגיה בין נוסח הגאונים לנוסחאות האחרות. בנוסח הגאונים הסיפור מופיע בלשון יחיד על רב אשי, ובשאר הנוסחים הסיפור מופיע בלשון רבים על אנשי בית רב אשי.

את נוסח הגאונים מצאנו בשלושה מקורות: שאלתות, בה"ג ורה"ג. לגבי רה"ג אפשר כי אינו אלא מעתיק מדברי קודמיו, ולשונו קרובה ללשון בה"ג. לגבי בה"ג לא ניתן לטעון שהינו מעתיק מן השאלתות, שהלא הציטטה בבה"ג ארוכה יותר מהציטטה בשאלתות וכוללת אף את ההוא אמינא בגמרא אשר עסקנו בה בסימן כו.

נפקא מינה בין הלשונות

בלשון השניה מסופר כי מר זוטרא נמנע בתחילה מלאכול. אם נניח שטעמו מפני שחשד בכך שמגישים לו בשר בכור, יהיה מוכח מכאן שיש הלכה או הידור להמנע מלאכול בשר בכור שנמכר באיסור [לפי האומרים שיש איסור], ואולי יהיה מוכח מכאן גם לגבי מאכל שנעשו בו איסורי דרבנן אחרים. כל האמור אינו אלא הרהורי דברים, שכן איננו יודעים באמת מפני מה נמנע מר זוטרא מלאכול.

סימן כח [ח ע"ב]

הקדמה

בבית רב אשי הגישו למר זוטרא לאכול בשר בכור ושאלם מר זוטרא מהיכן יש להם את הבכור. כעת תציג הגמרא את המשך המשא ומתן בין מר זוטרא ובין אנשי בית רב אשי.

והנה הוויכוח ביניהם:

לשון ראשונה

אמרו ליה דזבן לן פלוני כהן. אמר להו לא סבירא לכו הא דאמר רב הונא בריה דרב יהושע מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות? אמרו ליה לא סבירא לן דאנן מיזבן קא זבנינן. אמר להו ולא סבירא לכו הדתנן עד כמה ישראל חייב ליטפל בבכור בדקה שלשים ובנסה חמשים יום ואם אמר לו תנהו לי בתוך זמנו הרי זה לא יתננו לו ואמר רב ששת מה טעם מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות.

לשון שניה

אמרו ליה שמכרו לנו פלוני כהן במומו, אמר להו לא שמיע לכו הא דאמר רב חסדא, ל"ש אלא מכהן לכהן אבל מכהן לישראל לא, ואמר רב הונא בריה דר"י משום דנראה ככהן המסייע בבית הגרנות, אמרו ליה לא שמיע לן כלומר לא סבירא לן, אמר להו והא מתניתין היא, דתנן אמר לו כהן בתוך הזמן תנהו לי הרי זה לא יתננו לו, ואמר רב ששת מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות.

מקורות הלשונית

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: נוסח השטמ"ק [את הלשון השניה ציטט בשם 'מצאתי בס"י', ומשמע שבשאר כתבי היד שעמדו לפניו היתה רק הלשון הראשונה]. בכתבי היד: כל כתבי היד. בהלכות גדולות מהדורת מק"נ ציינו שבאחד מכתבי היד הנוסח שם כלשון הראשונה.

מקורות הלשון השניה: בגאונים: שאלות שאילתא מד (במהדורת מירסקי שאילתא מו), בה"ג (הלכות בכורות, ע' תרעה), המקח והממכר לרה"ג (שער נו)⁶⁶, למרות שבסימן הקודם ובסימן הבא גרסו הגאונים כלשון הראשונה [בסימן הבא קיים ציטוט רק מבה"ג]. בראשונים: רמב"ן (הלכות בכורות, תחילת פרק ה), רא"ש שם (כנראה העתק מרמב"ן).

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה [בסדר הפוך], שטמ"ק אות יט בשם 'ס"י'. ברגמ"ה ובשטמ"ק מאוחד שינוי הלשוניות הנוכחי עם השינוי שבסימן הבא, אולם הסימן הבא קובע מקום לעצמו במקורות וענפי נוסח שונים.

⁶⁶ לשון רה"ג צוטטה בשמו בספר כפתור ופרח פרק טז.

פירוש הלשונות

קיימים מספר הבדלי ניסוח בין הלשונות, ואלו העיקריים שבהם:

[א]. בלשון הראשונה ציטט מר זוטרא כמקור לאיסור את דברי רב הונא בריה דרב יהושע שביאר את טעם האיסור. בלשון השניה הקדים מר זוטרא לפני דברי ר"ה בדר"י את דברי רב חסדא שהינם עצם מקור האיסור, ובנוסח הגאונים ציטט מר זוטרא רק את דברי רב חסדא.

[ב]. בלשון הראשונה ענו אנשי בית רב אשי: "לא סבירא לן", ובלשון השניה ענו: "לא שמיעא לן", והגמרא היא שביארה "כלומר לא סבירא לן".

[ג]. בציטוט מהמשנה במסכת בכורות, הלשון הראשונה האריכה לצטט את המשנה בשלימותה, ואילו הלשון השניה ציטטה בקצרה רק את הדין הנצרך לענייננו⁶⁷.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין נפקא מינה כלל בין הלשונות, בין לפירוש הסוגיה ובין לפסק הלכה.

⁶⁷ מלבד נוסח בה"ג שבו המשנה מצוטטת באריכות כבלשון הראשונה.

סימן כט [ח ע"ב]

הקדמה

מר זוטרא שאל את בני ביתו של רב אשי מפני מה הינם מתירים לקנות בכור מן הכהן ואינם חוששים שיראה כמו "כהן המסייע בבית הגרנות". הוסיף מר זוטרא להוכיח שיש לחשוש כן, מדין המשנה בבכורות החוששת כחשש הנזכר ואוסרת לתת בכור לכהן בתוך הזמן שמוטל על הישראל לטפל בבכור.

על כך ענו אנשי בית רב אשי:

לשון ראשונה	לשון שניה	נוסח השאלות
אמרו ליה ⁶⁸ התם מוכחא מילתא הכא מזבן קא זבנינן. [מאי אמרת דילמא ⁷² מווייל ⁶⁹ גבן. לאיי, מסיק אדעתיה ⁷⁰ בוצינא טב מקרא].	אמרו ליה הכא לא יהיב דמי הכא קא יהיב דמי ⁷¹ . מאי אמרת דילמא ⁷² מווייל כהן גביה דסבר כהן דכי הוי ליה בכור אחרינא יהיב ניהלי, לא ⁷³ , מסיק ⁷⁴ אדעתיה ⁷⁵ בוצינא טב מקרא.	א"ל ⁷⁶ התם ודאי קא מסייע, הכא שביק ודאי ⁷⁷ דנקיט בידיה ונקיט ספק דלא ידע אי הוה ליה אי לא ואי יהיב ליה ⁷⁸ אי לא ⁷⁹ , אמרי אינשי ⁸⁰ בוצינא טב מקרא.

ל"א בס"י בשטמ"ק	נוסח רמב"ן	נוסח בה"ג
אמרו ליה התם לא יהיב דמי הכא הא יהבינן דמי. מאי אמרת דילמא מווייל גבן דסבר כהן דכי הוי ליה בכור אחרינא ליתניניה לי. לאיי, מסיק אדעתיה מי יימר דהוי ליה, השתא מיהא בוצינא טב מקרא, ולא מווייל.	אמרו ליה התם לא יהיב דמי, הכא יהיבנא דמי, מאי אמרת דילמא מווייל כהן לגביה דסבר דכי הוי ליה בכור אחרינא יהיב לי, לא מסיק אדעתיה, לא שביק ודאי דנקיט בידיה ונקיט ספק דלא ידע אי הוה ליה אי לא ואי יהיב ליה או לא ⁸¹ . אמרי אינשי בוצינא טב מקרא.	אמר ליה התם מוכחא מילתא דודאי קמסייע, הכא שביק ודאי דנקיט בידיה ונקיט ספק דלא ידע אי הוי ליה אי לא ואי יהיב אי לא, הכא מזבן קא זבנינן, דאמרי אינשי בוצינא טב מקרא.

⁶⁸ אמרו ליה. פ. בטעות 'אמר ליה': דפ"ר. 'א"ל': שאר כתה"י ודפ"ח.
⁶⁹ דלמא מווייל. 'דמוזיל': 21.
⁷⁰ מווייל. נוסף 'כהן': שטמ"ק. ייתכן שהוא ט"ס, שכן שטמ"ק לא כתב בשלימות את הנוסח הנוכחי אלא הגיה את הלשון השניה להתאימה לנוסח זה, ואפשר שתיבת 'כהן' נשארה בטעות.
⁷¹ לאיי, מסיק אדעתיה. "לא קעביד, דמסיק אדעתיה": מ.
⁷² הכא לא יהיב דמי הכא קא יהיב דמי. "הכא הא קא יהיב ליה [דמי] התם לא קא יהיב ליה דמי"; 11. [תיבת דמי נוספה בגליון].
⁷³ דילמא. חסר: דפוס.
⁷⁴ לא. "לאיי לאו": פל.
⁷⁵ מסיק. 'דמסיק': דפ"ח על פי בה"ז. לנוסח זה יש לסמן פסיק לאחר תיבת 'לא', לפי הנוסח 'מסיק' יש גם אפשרות לסמן פסיק לאחר תיבת 'אדעתיה'. ראה הערה הבאה ובגוף הסימן.
⁷⁶ אדעתיה. נוסף מימר אמר; פל. לנוסח זה יש לסמן פסיק לאחר תיבת 'אדעתיה' ולא לאחר תיבת 'לאן'].
⁷⁷ ודאי. על פי שני כתבי יד של השאלות, וכונוס המקביל בבה"ג וברמב"ן. בשאר עדי הנוסח של השאלות: 'האי' / 'מאי' / ליתא תיבה זו.
⁷⁸ ואי יהיב ליה. בחלק מכתבי היד: "ואי הוה, לא ידע אי יהיב ליה".
⁷⁹ אי לא. באחד מכתבי היד נוסף: 'הווי ספק ספיקא'. ראה פסחים ע"ב שהגמרא נוקטת 'ספק ספיקא' [- 'תרי ספיקין' כלפי עניין שאינו הלכתי אלא תלוי בהחלטת האדם].
⁸⁰ אמרי אינשי. בחלק מכתבי היד: "היינו דאמרי אינשי".
⁸¹ הוה ליה... או לא. חסר בדפוס בטה"ד ואיתא בכת"י, וכע"ז ברא"ש (בכורות פרק ה סימן א) אשר העתיק את לשון הרמב"ן.

מקורות הלשונות

ראה פירוט בגוף הסימן.

סיכום חלקי של שינויי הנוסחאות בסימנים האחרונים:

רגמ"ה גרס בכל הסוגיה כלשון השניה ואת הגמרא שלנו גרס כלישנא אחרינא.

רמב"ן גרס בכל הסוגיה כלשון השניה. [בסימן הנוכחי יש ענפי נוסח שונים של הלשון השניה.

לגאונים היה נוסח ייחודי, חלקו כלשון הראשונה, חלקו כלשון השניה, חלקו ייחודי לכתבי הגאונים.

הסוגיה מצוטטת בקצרה בגאניקה ב' ע' 368. לא ניתן להוכיח משם מה הייתה גירסתם בסוגיה, אם כי יש משמעות קלושה שגרסו בסוף הסוגיה כלשון השניה.

ראה 'מקורות הלשונות' בסימן כז אודות גירסת השטמ"ק לאורך הסוגיה.

פירוש הלשונות

ביאור הסוגיה

אנשי בית רב אשי ענו כי החשש "מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות", נאמר רק כאשר מוכח שהכהן עושה טובה לישראל בעד קבלת הבכור, ולא כאשר הוא קונה ממנו את הבכור בכסף. תירוצ זה שוה בכל הגרסאות, ואין ביניהם אלא הבדל ניסוח.

הסוגיה שלפנינו הינה מרובת הנוסחאות במסכת. שבע נוסחאות מצאנו לסוגיה, שלוש נוסחאות יסוד וארבע נוסחאות מורכבות / מורחבות.

שלושת נוסחאות היסוד הינן הלשון הראשונה והשניה המוצגות בגוף הגמרא שלפנינו, ונוסח השאלות. נוסחאות אלו שונות לחלוטין זו מזו, וכמעט שאין להן תיבות משותפות. למעט הביטוי 'בוצינא טב מקרא' המופיע בלשון השניה ובנוסח השאלות.

להלן נדון בארבעת הנוסחאות המורכבות / המורחבות.

הלשון הראשונה עם התוספת המוסגרת

הלשון הראשונה תמציתית מאד, ובחלק ממקורותיה מצאנו שהוסיפו עליה דברי הסבר המקבילים לדברי ההסבר שבלשון השניה – אם כי בניסוח קצר יותר. דברי הסבר אלו הצבנו בסוגריים ובאותיות מוקטנות.

הלשון הראשונה מופיעה כלשון יחידית, בנוסח התמציתי וללא הסבר רק במקור אחד – כת"י פריז⁸². בשאר עדי הנוסח שהלשון הראשונה מופיעה בהם כלשון יחידית, מופיעה היא עם תוספת ההסבר המקוצרת – כת"י וטיקן 120 ומינכן, שטה מקובצת⁸³, משמעות רש"י⁸⁴.

במספר עדי נוסח מופיעה הלשון הראשונה בנוסח התמציתי ללא תוספת ההסבר, אולם לאחריה מופיעה הלשון השניה עם תוספת ההסבר בניסוח הארוך – כך הוא בנוסח הדפוס, כת"י פלורנץ וטיקן 119.

אין זה מן הנמנע שהנוסח המקורי בלשון הראשונה כלל את תוספת ההסבר, אלא שעדי הנוסח שהציגו את הלשון השניה עם ההסבר המוארך ויתרו על הצגת ההסבר המקוצר המקביל בסיום הלשון הראשונה, ועורך נוסח כת"י פריז שרצה להציג רק את הלשון הראשונה השמיט את הלשון השניה כולה יחד עם ההסבר שבסופה. אכן השערה זו תלויה על בלימה, ומוטב להניח כי הנוסחאות התמציתיות של הלשון הראשונה מייצגות נוסח מקורי ואמין. אדרבה, סביר להניח כי נוסחאות הלשון הראשונה הכוללות את תוספת ההסבר הושפעו מן הלשון השניה ושילבו לתוכן את ההסבר שבלשון זו – אם כי בקצרה.

נוסח 'לישנא אחרינא' של ס"י בשטמ"ק

שטמ"ק הביא בשם ס"י שגרסו בסוגייתנו 'לישנא אחרינא'.

לשון זו דומה ללשון השניה בשינויים מועטים, אלא שהמשפט האחרון מורחב בתיבות הבאות:

"לאי, מסיק אדעתיה מי יימר דהוי ליה, השתא מיהא בוצינא טב מקרא, ולא מויל".

התיבות "מי יימר דהוי ליה, השתא מיהא..." דומות במקצת לתיבות שבנוסח השאלות "ונקיט ספק דלא ידע אי הוה ליה אי לא", ואפשר שהנוסח הנוכחי הושפע מנוסח השאלות.

⁸² כת"י פריז הינו המקור ששמר בקביעות על הלשון הראשונה בטהרתה, והקפיד לא להכניס הוספות ללא ציון מפורש שהינן 'לישנא אחרינא'. ראה מבוא <.>

⁸³ היינו הגהת שטמ"ק בנוסח הגמרא שלפנינו.

⁸⁴ רש"י פירש: "מאי אמרת דלמא מוזיל כהן, כי היכי דנתיב ליה בכורות דידן ולא לכהן אחר". בתוספת ההסבר המקוצרת שבלשון הראשונה נאמר רק 'דלמא מוזיל [כהן] גבן', ויש צורך לפירוש רש"י 'כי היכי...'. לעומת זאת, בלשון השניה הוסבר באריכות "מאי אמרת דילמא מוזיל כהן גביה דסבר כהן דכי הוי ליה בכור אחרינא יהיב ניהלי", ואין צורך לפירוש רש"י. משמע שרש"י גרס כלשון הראשונה עם תוספת ההסבר המקוצרת.

נוסח רמב"ן

אף הרמב"ן (הלכות בכורות, תחילת פרק ה) גרס כלשון השניה עם שינויים מועטים, אלא שהמשפט האחרון מורחב בגירסתו באופן שונה:

"לא מסיק אדעתיה, לא שביק ודאי דנקיט בידיה ונקיט ספק דלא ידע אי הוה ליה אי לא הוה ליה, אי ידויב ליה או לא⁸⁵. אמרי אינשי בוצינא טב מקרא."

הרחבה זו הינה השפעה ברורה מנוסח השאלות הגורס: "הכא שביק ודאי דנקיט בידיה ונקיט ספק דלא ידע אי הוה ליה אי לא ואי יהיב ליה אי לא? אמרי אינשי בוצינא טב מקרא".

נוסח הרמב"ן מוכיח על עצמו שהינו נוסח מורכב ולא מקורי, שכן הכפילות "לא מסיק אדעתיה – לא שביק ודאי..." מראה כי יש לפנינו שילוב נוסחאות.

נוסח בה"ג

בעל הלכות גדולות (הלכות בכורות, ע' תרעו), גרס כך:

"אמר ליה התם מוכחא מילתא דודאי קמסייע, הכא שביק ודאי דנקיט בידיה ונקיט ספק דלא ידע אי הוה ליה אי לא ואי יהיב ליה אי לא? הכא מזבן קא זבנינן, דאמרי אינשי בוצינא טב מקרא."

נוסח זה קשה קצת לקריאה והבנה. פותח הוא ב'התם': "התם מוכחא מילתא דודאי קמסייע", ומסיים הוא בשני 'הכא': "הכא שביק ודאי..." / "הכא מזבן קא זבנינן".

מהשוואה לנוסחאות האחרות ניכר בבירור כי לפנינו הרכבת נוסחאות - הרכבת הלשון הראשונה לתוך נוסח השאלות. בלשון הראשונה נאמר "התם מוכחא מילתא", בנוסח השאלות נאמר "התם ודאי קא מסייע", ובנוסח בה"ג הורכבו שתי הנוסחאות: "התם מוכחא מילתא דודאי קמסייע". בלשון הראשונה נאמר "הכא מזבן קא זבנינן", בנוסח השאלות נאמר: "הכא שביק ודאי", ובנוסח בה"ג הורכבו שתי הנוסחאות: "הכא שביק ודאי... הכא מזבן קא זבנינן".

מהי הגירסה המקורית בנוסח זה ומהי הגירסה שהשתלבה בה? ניתן להוכיח שגירסת השאלות היא המקורית כאן ובתוכה השתלבה גירסת הלשון הראשונה, שכן בה"ג גרס מתחילת הסיפור את התשובות למר זוטרא בלשון יחיד [בשם רב אשי], כנוסח הגאונים. ואילו בתיבות הזהות כאן ללשון הראשונה מופיע "הכא מזבן קא זבנינן" בלשון רבים [בשם אנשי בית רב אשי], כנוסח הרווח.

ראה אף בסימן כז שנוסח בה"ג נראה כשילוב של נוסח השאלות ונוסח הלשון הראשונה.

נציין כי אין לדעת האם הנוסח הנמצא לפנינו בהלכות גדולות הינו הנוסח המקורי שיצא מידי בעל הספר. אפשר כי בה"ג גרס במדויק כנוסח השאלות, ושילוב הנוסחאות נוצר על ידי מעתיקי הספר.

לא מסיק אדעתיה

בלשון השניה ובנוסחאות המושפעות ממנה נמצא הביטוי "לא מסיק אדעתיה", בניסוח זה או אחר. משמעות הביטוי מתחלפת בין הנוסחאות השונות, ואף בתוך ענפי הנוסח יש חילופי נוסחאות בנוגע למשפט הנוכחי.

בלשון השניה עצמה יש שלוש נוסחאות:

"לא מסיק אדעתיה בוצינא טב מקרא" (דפו"ר, וטיקן 119)

"לאיי, לא מסיק אדעתיה, מימר אמר בוצינא טב מקרא" (פלורנץ)

⁸⁵ הוה ליה... או לא. חסר בדפוס בטה"ד ואיתא בכת"י, וכע"ז ברא"ש (בכורות פרק ה סימן א) אשר העתיק את לשון הרמב"ן.

"לא, דמסיק אדעתיה בוצינא טב מקרא" (דפו"ח על פי בה"ז⁸⁶)

לנוסח השלישי, התיבות '[ד]מסיק אדעתיה' פותחות את המשפט 'בוצינא טב מקרא'. דהיינו שהכהן שם ליבו [- מסיק אדעתיה] לכלל 'בוצינא טב מקרא'. לנוסח זה התיבה 'לא' הינה תיבה עצמאית השוללת את החשש שבמשפט הקודם [- "מאי אמרת, דילמא..."].

לנוסח השני, התיבות '[לא] מסיק אדעתיה' הינן משפט עצמאי השולל את החשש שבמשפט הקודם [- "מאי אמרת, דילמא..."]. דהיינו שהכהן אינו מתחשב [- לא מסיק אדעתיה] באפשרות הרווח העתידי מקבלת בכורותיו של הישראל. נוסח זה משתמש בשלילה כפולה: "לא", "לא", והתיבות 'בוצינא טב מקרא' הינן משפט סגור הנותן טעם לכך שהכהן אינו מתחשב באפשרות הרווח הנזכרת.

לנוסח הראשון, ניתן לפסק "לא מסיק אדעתיה, בוצינא טב מקרא" ולפרש כנוסח השלישי, וניתן לפסק "לא, מסיק אדעתיה בוצינא טב מקרא" ולפרש כנוסח השני.

בתוספת שבלשון הראשונה מצאנו שתי נוסחאות: יש גורסים "לא", מסיק אדעתיה בוצינא טב מקרא" (שטמ"ק וכת"י וטיקן 120), ויש גורסים "לא קעביד, דמסיק אדעתיה בוצינא טב מקרא"⁸⁷ (מינכן).

שתי הנוסחאות מתפרשות כנוסח השני שבלשון השניה.

נוסח 'לישנא אחרינא' של ס"י שבשטמ"ק גורס "לא", מסיק אדעתיה מי ימר דהוי ליה, השתא מיהא בוצינא טב מקרא, ולא מוזיל", ומתפרש מעין הנוסח השני שבלשון השניה.

נוסח הרמב"ן גורס "לא מסיק אדעתיה, לא שביק ודאי...", ומתפרש כנוסח הראשון שבלשון השניה.

נוסח רגמ"ה

בפירוש רגמ"ה נמצא נוסח הפוך, הגורס בתחילה את הלשון השניה יחד עם התוספת, ולאחריה את הלשון הראשונה⁸⁸. בלשון הראשונה [שהובאה שם שניה] לא הובאה התוספת, ואין לדעת אם רגמ"ה לא גרס שם את התוספת, או שמא כן גרס את התוספת ולא הוצרך להביאה מפני שסמך על מה שפירשה לפני כן.

אין לדעת האם רגמ"ה גרס את הלשון השניה [שהביאה ראשונה] כנוסח הרווח או כנוסח ס"י בשטמ"ק או כנוסח הרמב"ן.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין נפקא מינה בין הלשונות והנוסחאות, וכולן מתפרשות באופן שווה.

⁸⁶ כנראה בה"ז הגיה על פי רש"י שפירש "לא עביד הכי, דמסיק אדעתיה...". ייתכן שרש"י גרס כנוסח הראשון וכתב כן כפירוש ולא כגירסה. מזכיר את אשר צידדנו למעלה (הערה 84) כי ככל הנראה רש"י לא גרס כלשון השניה אלא כלשון הראשונה עם התוספת.

⁸⁷ כעין זה בפירוש רגמ"ה ללשון השניה [שהביאה ראשונה]: "לא עביד דסבר בוצינא טב מקרא", ושמא גרס רגמ"ה שם באופן דומה, לגירסת כת"י מינכן כאן.

⁸⁸ על פי כת"י רומי. בנוסח הרגמ"ה שבשטמ"ק השתרבבו תיבות מן הלשון הראשונה [המובאת שניה] לתוך הלשון השניה [המובאת ראשונה], ולא ניכר ההבדל שבין הלשונות.

סימן ל' [ט ע"א]

הקדמה

אין בתורה פסוק מפורש לאסור המרת טוב בטוב, אך יש מקום ללמוד זאת בקל וחומר מאיסור המרת טוב ברע. לדעת רבא עדיין צריך לימוד לאסור המרת טוב בטוב מכיוון שהכלל הוא: "אין עונשין מן הדין", [דין = קל וחומר]. לדעת אב"י אין צריך לכך לימוד אלא אפשר ללמוד את האיסור מקל וחומר, והכלל 'אין עונשין מן הדין' אינו תקף כאן.

מבאר הגמרא את טעמו של אב"י:

לשון ראשונה	לשון שניה	לשון שלישית
ואב"י סבר האי גילוי מילתא בעלמא הוא.	ואב"י אמר לך הא לאו דינא הוא מי גרע טוב מרע.	ואב"י אמר לך הא לאו דינא הוא, אלא גלוי מילתא בעלמא הוא, מי גרע טוב מרע.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: מדרש לקח טוב (פסיקתא זוטרתי) ויקרא כז י', תוספות השלם ויקרא כז י' אות א.

מקורות הלשון השניה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רגמ"ה, רשב"ץ (יבין שמועה, ברייתא דר' ישמעאל, המדה הראשונה, אות ז), שטמ"ק ב אות יב בשם 'ס"א'.

מקורות הלשון השלישית: שטמ"ק ב אות יב.

פירוש הלשונות

תירצה הגמרא כי לדעת אביי ה'קל וחומר' שכאן אינו קל וחומר רגיל, אלא הדבר מובן מאליו שכאשר נכתב בתורה איסור המרת טוב ברע נכלל בזה איסור המרת טוב בטוב⁸⁹.

יש הבדל ניסוח בין הלשון הראשונה לשניה: הלשון הראשונה כתבה: "האי גילוי מילתא בעלמא הוא". בדומה לכך כתבה הלשון השניה: "האי לא דינא הוא". עוד הוסיפה הלשון השניה ביאור בתיבות אלו: "מי גרע טוב מרע", ויש גורסים: "מי גרע טוב לרע".

הנוסח הראשון - מי גרע טוב מרע - הינו נוסח רש"י ונוסח הדפוס, וביאורו הוא שאפשר להבין מסברא כי הטוב אינו גרוע מהרע, ואיסור שנאמר כלפי הרע וודאי שייך גם כלפי הטוב.

הנוסח השני - מי גרע טוב לרע - הינו נוסח רגמ"ה והרשב"ץ ונוסח כל כתבי היד. בפשטות ניתן לבאר נוסח זה בדומה לנוסח הראשון, אך עם הבדל קטן: הנוסח 'מי גרע טוב מרע', פירושו: "וכי הטוב גרוע מן הרע?". הנוסח 'מי גרע טוב לרע', פירושו: "וכי הטוב גרוע [=מגרע] את הרע?". כוונת הנוסח הראשון היא שאפשר ללמוד קל וחומר מרע לטוב מכיוון שהטוב אינו גרוע מן הרע. כוונת הנוסח השני היא שהטוב הינו רע עם תוספת. כלומר, לו יצויר הקדש בעל מום [=רע] שנהיה תמים [=טוב], וודאי אין טובתו מגרעת את דינו. על כן מובן כי כל דין שנאמר לגבי בהמה בעלת מום [=רע] נאמר גם לגבי בהמה תמימה [=טוב].

מדברי רגמ"ה נראה שמפרש באופן שונה, וזה לשון רגמ"ה: "דמי גרע טוב לרע, דכתיב לא יבקר בין טוב לרע, דקא מעלי ליה דלקי טפי מטוב בטוב דלא קא מעלי ליה ולא לקי". כפי הנראה כוונתו לומר שהתיבות בגמרא 'טוב לרע', הינן ציטוט מהפסוק שנאמר במעשר בהמה: "לא יבקר בין טוב לרע, ולא ימירנו", וצ"ע לפרש דבריו.

נפקא מינה בין הלשונות

בספר יבין שמועה לרשב"ץ (ברייטא דר' ישמעאל, המדה הראשונה, אות ז), הסביר כי יש לפנינו שני גדרים שונים מהו קל וחומר שאפשר להעניש על פיו ולא נאמר בו הכלל 'אין עונשין מן הדין'. לפי הלשון הראשונה הגדר הוא כל קל וחומר שהוא 'גילוי מילתא'. לפי הלשון השניה הגדר הוא כל דבר שהוא בכלל מה שנאמר בפסוק, כגון כאן שכל טוב הינו בכלל רע שהרי טובתו אינה מגרעת את כוחו.

הרשב"ץ תלה במחלוקת זו את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן כיצד ללמוד איסור אכילת בעלי חיים שחסרים להם שני סימני טהרה מן הפסוקים האוסרים אכילת בעלי חיים שיש להם סימן טהרה אחד: הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת קעב) סובר שלומדים קל וחומר של 'גילוי מילתא', ואילו הרמב"ן (ויקרא יא ג) סובר שבעלי חיים שאין להם סימן טהרה הינם בכלל בעלי חיים שחסר להם סימן טהרה אחד.

ודע שנחלקו האחרונים אם להלכה קיימא לן כדברי אביי [בלשון השניה] שבגילוי מילתא עונשין מן הדין, שכן יתכן שרבא חולק על עצם כללו של אביי. ראה לדוגמה: נודע ביהודה חלק אבן העזר תניינא סימן ג, ובהערות האחרונים עליו.

⁸⁹ אולי פירושו שאיננו נזקקים להלכה למשה מסיני של דין קל וחומר, אלא גם לולי הלכה זו היינו יכולים ללמוד כאן מסברא.

סימן לא [ט ע"א]

הקדמה

לדעת ר' שמעון אין ממירין אלא אחד באחד, שלא כדעת חכמים הסוברים שאפשר להמיר אפילו אחד במאה או מאה באחד. מצאנו שתי מקורות לדברי ר' שמעון: במשנה הביא ר' שמעון כמקור לדבריו את הפסוק: "והיה הוא ותמורתו..." בבבליא הביא ר' שמעון כמקור לדבריו את הפסוק: "ואם המר ימיר בהמה בבהמה..." הגמרא הקשתה שיש לפנינו סתירה בין המשנה לברייתא מה מקורו של ר' שמעון.

מתרצת הגמרא:

לשון ראשונה

אמר ר"ל מודה ר"ש שממירין וחוזרין וממירין. מ"ט...

לשון שניה

מעיקרא אמר להן ר"ש מן והיה הוא ותמורתו וכי חזא דדרשי רבנן מבהמה בבהמה אמר להם איהו מהתם נמי מצינן למילף טעמא דידי.

אמר ר"ל מודה ר"ש שממירין וחוזרין וממירין. מ"ט...

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: בכתבי היד: פריז, וטיקן 120.

מקורות הלשון השניה: נוסח הדפוס. בראשונים: ילקו"ש רמז תרעז. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119. [תוס' מצדדים שהעיקר כלשון זו].

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י [אך את הלשון השניה מביא רש"י בשם 'אמר לי רבי'], רגמ"ה. בכתבי היד: מינכן. [בכת"י זה מופיע התירוץ שבלשון השניה, אך לפנינו נוספה תיבת ל"א. אם כן, נרמז בכת"י שיש לשון ראשונה שאינה גורסת את תירוץ הלשון השניה].

פירוש הלשונות

לפי הלשון הראשונה ריש לקיש בא לתרץ את הקושיה הנ"ל, ותירוצו הוא כי הלימוד העיקרי של ר' שמעון הינו מהפסוק המובא במשנה: "והיה הוא ותמורתו..." והפסוק שהובא בברייתא: "ואם המר ימיר בהמה בבהמה..." הינו כדי ללמדנו כי דינו של ר' שמעון נאמר רק בשעת ההמרה, אך אחר שהמירו אחד באחד אפשר לשוב ולהמיר באותה בהמת הקדש שהמירו בה תחילה.

בלשון השניה נאמר בגמרא תירוץ אחר על הקושיה, והוא כי הלימוד העיקרי של ר' שמעון הינו מהפסוק המובא במשנה: "והיה הוא ותמורתו..." והפסוק שהובא בברייתא: "ואם המר ימיר בהמה בבהמה..." הינו רק משום שחכמים למדו מפסוק זה את סברתם, והשיב על כך ר' שמעון שלדעתו גם מפסוק זה משמע כדבריו. גם בלשון השניה מופיעים דברי ריש לקיש, אולם בלשון זו דברי ריש לקיש אינם באים כתירוץ על קושיית הגמרא, אלא כתחילת סוגיה חדשה.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה שאין נפקא מינה בין הלשונות מהי שיטתו של ר' שמעון להלכה. מלבד זאת, לעניין פסק הלכה וודאי אין נפקא מינה בין הלשונות, שכן הלכה כדעת חכמים הסוברים שאפשר להמיר אפילו אחד במאה או מאה באחד, (רמב"ם הלכות תמורה פ"א הי"ד).

דיון בלשונות

תוס' הקשו על הלשון הראשונה מכך שבברייתא משמע כי הפסוק 'בהמה בבהמה', הובא למעט שממירים רק אחד באחד, וכיצד יתכן - לפי תירוץ ריש לקיש - כי פסוק זה מרבה שיש ציור בו אפשר להמיר כמה בהמות בבהמה אחת [אם ממירים אותן בזו אחר זו]. נראה מלשון תוס' כי מכח קושיה זו הינם מצדדים כלשון השניה. בהגהות הגר"א אות ג תירץ את קושיית התוספות כי הפסוק 'בהמה בבהמה' באמת ממעט שממירים רק אחד באחד, אך אינו ממעט כל ציור אלא רק כאשר ממירים שנים באחד בבת אחת. וממילא יודעים אנו שאפשר להמיר שנים באחת אם עושים את ההמרה בזו אחר זו.

קיים קושי בלשון הראשונה בכך שאין הסוגיה בסגנון הרגיל של הש"ס, שהרי הגמרא מביאה את דברי ר' יוחנן החולק על דינו של ריש לקיש, ואין הגמרא דנה מה יענה ר' יוחנן על הקושיה הראשונה שעליה תירץ ריש לקיש.

סימן לב [ט ע"א – ט ע"ב]

הקדמה

ריש לקיש ור' יוחנן נחלקו האם לדעת ר' שמעון אפשר להמיר בבהמה שכבר המירו בה, והביאה הגמרא כי כבר הבריייתות נחלקו במחלוקת זו. דעת ר' יוחנן אליבא דר' שמעון שאין ממירים בבהמה שהמירו בה, ודן ר' אבין לגבי מספר אופנים האם בהמת הקדש מוגדרת כבהמה שהמירו בה.

ואלו דברי הסוגיה:

לשון ראשונה

בעי רבי אבין לדברי האומר אין ממירין וחוזרין וממירין הפריש אשם להתכפר בו והומם וחללו על אחר ונתקן לעולה מהו שימיר בו. אמר אבין מאי קא מיבעיא ליה אי ב' גופים וקדושה אחת תיבעי ליה בלא מתכפר אי ב' קדושות וגוף אחד תיבעי ליה בלא הומם. ורבי אבין חדא מגו חדא קמיבעיא ליה ואם תימצא לומר שני גופין וקדושה אחת לא משום דבההיא קדושה הא איתקן בה חדא זימנא שני גופין ושתי קדושות מהו תיקון.

לשון שניה

בעי רבי אבין לרבי יוחנן דאמר אין ממירין וחוזרין וממירין הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו והומם וחללו על אחר מהו שיחזור וימיר, נתכפר באשם אחר וניתקן זה לעולה מהו שיחזור וימיר. אמר אבין הי קא מיבעיא ליה קדושה אחרת באותו הגוף לא ניבעי הומם וחללו באחר אי גוף אחר באותה קדושה לא ניבעי נתכפר באשם אחר. ורבי אבין חדא מגו חדא קא מיבעיא ליה הומם וחללו על אחר מהו שיחזור וימיר מי אמרינן באשם ראשון הוא דאין חוזר וממיר אבל בגוף אחר אף על גב דקדיש אותה קדושה חוזר וממיר או דלמא כל באותה קדושה אין חוזר וממיר. ואם תימצא לומר הדין גוף אחד כיון דבאותה קדושה קאים אין חוזר וממיר אלא נתכפר באשם אחר וניתקן זה ראשון לעולה מהו שיחזור וימיר בו מי אמרינן כי אין ממיר וחוזר וממיר הני מילי אותו הגוף באותה קדושה אבל אותו הגוף בקדושה אחרת חוזר וממיר או דלמא אף על קדושה אחרת כיון דאותו הגוף הוא אין חוזר וממיר תיקון.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: בראשונים: מוכח מתוס' אחרות (שטמ"ק ב אות כא) שכן היתה הגירסה לפנינו [אלא שהיו לפנינו גם ספרים עם הלשון השניה], ספר הכריתות (לשון לימודים, שער ג אות קח). בכתבי היד: פריז, וטיקן 120.

מקורות הלשון השניה: בתוס' משמע לכאורה כי לפנינו היה בדברי רש"י פירוש רק על הלשון השניה. תוס' חיצוניות הביאו את הלשון השניה בשם 'יס"ג' [- יש ספרים גורסים]. לא התפרש בדבריהם אם בספרים אלו היתה כתובה גם הלשון הראשונה, אך משמעות דבריהם היא שבספרים אלו היתה כתובה רק הלשון השניה.

בכת"י ניו יורק שרדו חלקים מהלשון השניה בסימן הנוכחי ובסימן הבא. ייתכן שאפשר לבדוק לפי המרווחים בגוף כתה"י האם הייתה קיימת שם גם הלשון הראשונה.

מקורות לשתי הלשונות: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י [כפי הנוסח שלפנינו], רגמ"ה, תוס'. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119, מינכן [אמנם בכת"י האחרון מובאת רק תחילת הלשון השניה].

פירוש הלשונות

ר' אבין דן בשני אופנים שהמירו בבהמת הקדש ואחר כך היה שינוי בחלות ההקדש, האם בהמת ההקדש שלפנינו מוגדרת כבהמה שהמירו בה. אופן אחד הוא שבהמת ההקדש הוממה וחילולה על בהמה אחרת; אופן שני הוא שבהמת ההקדש היתה מיועדת להיות אשם, ואחר כך הוחלפה להיות מיועדת לעולה [שכך דינו של מותר אשם - ירעה עד שיסתאב ודמיו יפלו לעולה].

קיים הבדל בין שתי הלשונות לאיזה ציור התייחס ר' אבין:

לפי הלשון הראשונה ר' אבין הסתפק לגבי ציור אחד שאירעו בו שני האופנים יחד.

לפי הלשון השניה ר' אבין הסתפק לגבי שני ציורים שבכל ציור אירע אופן אחד.

בשתי הלשונות אב"י מקשה על ר' אבין מפני מה לא הציג את ספיקו בציור שאירע בו רק אחד מן האופנים, והגמרא עונה כי ספיקו של ר' אבין הוא בשני שלבים בדרך 'אם תמצא לומר'. השלב הראשון הינו ספק לגבי האופן הראשון בלבד, והשלב השני הינו כך: **בלשון הראשונה** – ספק לגבי שני האופנים יחד; **בלשון השניה** – ספק לגבי האופן השני בלבד.

שאלת אב"י שבשתי הלשונות דורשת ביאור, שכן לכאורה לא מובן איזה פגם מצא אב"י בדברי ר' אבין שהסתפק בציור הכולל את שני האופנים [בלשון הראשונה], או בשני ציורים שבכל אחד מהם אירע אחד מן האופנים [בלשון השניה]. תוס' אחרות (שטמ"ק ט ע"א, אות כא) ביארו את הענין, להלן תוכן דבריהם בתוספת ביאור:

בלשון הראשונה הבין כי לא יתכן שהיה פשוט לר' אבין מה הדין בשני גופים וקדושה אחת או בשתי קדושות וגוף אחד⁹⁰, ולפיכך הקשה מדוע תיאר ר' אבין ציור הכולל את שני האופנים ולא ציור שאירע בו אופן אחד. על כך תירצה הגמרא כי אכן ר' אבין התכוון להסתפק גם לגבי ציור שאירע בו אופן אחד בלבד, ומה שהסתפק לגבי ציור הכולל את שני האופנים הרי זה בדרך 'אם תמצא לומר'. כלומר, ספקו של ר' אבין הינו רק אם נניח שבציורים הכוללים רק אחד מן האופנים דינם שאי אפשר להמיר בבהמה.

בלשון השניה הבין אב"י כי שני הציורים אינם שווים ובוודאי באחד מהם הסברא נוטה לחומרא יותר מאשר בחבירו, ולפיכך הקשה מדוע לא הזכיר ר' אבין רק את הציור שהינו עיקר שאלתו⁹¹. על כך תירצה הגמרא כי ר' אבין הסתפק בדרך 'אם תמצא לומר', וכך יכל להסתפק לגבי שני הציורים בזה אחר זה.

נפקא מינה בין הלשונות

פתיחה

סוגייתנו דנה לגבי שלשה ציורים שהמיר בבהמה ואחר כך היה שינוי בהקדשה של הבהמה הראשונה, האם אפשר לחזור ולהמיר בה [לפי הסוברים שלא ניתן להמיר פעמיים בבהמת הקדש אחת].

אלו הם הציורים:

[א]. הבהמה התחלפה אך הקדושה נשארה [- נפל מום בבהמת ההקדש הראשונה וחלולה על בהמה אחרת].

[ב]. הקדושה התחלפה אך הבהמה נשארה [- הבהמה הראשונה היתה קרבן אשם והתכפרו הבעלים באשם אחר, ואזי דינו של האשם הראשון לרעות עד שיפול בו מום ובדמיו יקנו עולה].

⁹⁰ תוס' אחרות התבטאו: "שהיה יודע שלא היה [פשוט לר' אבין]. נראה שהכוונה לידיעה מסברא ולא לידיעה ממסורת.

⁹¹ שאלת אב"י שבלשון השניה עודנה מתמיהה אף לאחר הסבר תוס' אחרות, שכן היה צריך ר' אבין להסתפק בין בציור שיותר מסתבר להקל ובין בציור שיותר מסתבר להחמיר.

[ג]. התחלפה הבהמה והתחלפה הקדושה [- אירעו שני האופנים הקודמים בזה אחר זה: הפריש אשם ונפל בו מום וחללו על בהמה שניה, אחר כך התכפר באשם אחר ואזי דינה של הבהמה השניה לרעות עד שיפול בה מום ובדמיה יקנו עולה].

בלשון הראשונה ר' אבין הסתפק לגבי הציור הראשון והשלישי, בלשון השניה ר' אבין הסתפק לגבי הציור הראשון והשני. מעתה מוטל עלינו לדון מה דעת כל לשון לגבי הציור שלא התייחסה אליו בפירוש.

הציור הראשון – הבהמה התחלפה והקדושה נשארה

בשתי הלשונות מופיע הציור הראשון כספיקו הראשון של רבי אבין, ובשתי הלשונות לאחר הספק נמצא הביטוי 'אם תמצי לומר'. לדעת הרמב"ם הידועה ש'אם תמצי לומר' הינו פסק הלכה, עולה כי הגמרא הכריעה שכאשר הבהמה התחלפה והקדושה נשארה, הרי הבהמה השניה נידונה כהמשכה של הבהמה הראשונה ואי אפשר להמיר בה [לדעת האומרים שאי אפשר להמיר שני פעמים באותה בהמה]. ואכן ראה בסימן הבא שהרמב"ם פסק שם כדרך זו בהלכה דומה⁹².

הציור השני - הקדושה התחלפה והבהמה נשארה

בלשון השניה מופיע הציור השני כספיקו השני של ר' אבין, בלשון הראשונה אין התייחסות מפורשת לציור השני. וודאי שלא היה פשוט לר' אבין בלשון הראשונה כי בציור זה שהתחלפה הקדושה ונשארה הבהמה נידונה כהקדש חדש, שהרי אפילו לגבי הציור השלישי שהתחלפה הקדושה וגם התחלפה הבהמה הסתפק ר' אבין האם הבהמה השניה נידונה כהמשכה של הבהמה הראשונה. נותר לדון האם היה פשוט לר' אבין שכאשר התחלפה הקדושה ונשארה הבהמה נידונה כהמשך של הקדושה הראשונה⁹³, או שר' אבין הסתפק בכך כשם שהסתפק בציור שהתחלפה הבהמה ונשארה הקדושה. בחלק החידושים נרחיב בנידון וננסה לדקדק מדברי הראשונים מהי דרכם בהבנת הסוגיה.

הציור השלישי – התחלפה הבהמה והתחלפה הקדושה

בלשון הראשונה מופיע הציור השלישי כספיקו השני של ר' אבין, בלשון השניה אין התייחסות מפורשת לציור זה. בספר לחם משנה (ערכין פ"ז ה"ו) דן לגבי האיבעיא הבאה בגמרא [שמקבילה לאיבעיא שאנו עוסקים בה], וכתב שם: "ועוד אי רבינו ז"ל היה פוסק כלישנא בתרא, הוה ליה למימר דבשתי קדושות ושני גופין מוסיף חומש". הרי שהיה ברור לו כי הלשון השניה לא הסתפקה לגבי ציור זה, אלא היה פשוט לה שכאשר התחלפה הבהמה והתחלפה הקדושה אין הבהמה השניה נידונה כהמשכה של הראשונה. אמנם צריך עיון מנין לו לומר כן.

⁹² בענייננו אין פסק מאת הרמב"ם, שכן הרמב"ם (פ"א הט"ו) פסק שניתן להמיר פעמיים בבהמה אחת, ואין מקום לספקותיו של ר' אבין.

⁹³ לצד זה יוצא כי הציור השני בו התחלפה הקדושה ונשארה הבהמה הינו קל מן הציור הראשון בו התחלפה הבהמה ונשארה הקדושה. סברא זו הינה הפוכה מסברת הלשון השניה בה נאמר שגם אם תמצי לומר שבציור הראשון יש להקל, בכל זאת יתכן שבציור השני יש להחמיר.

סימן לג [ט ע"ב - י ע"א]

הקדמה

"אמר ר' יהושע בן לוי הקדש ראשון מוסיף חומש, ואין הקדש שני מוסיף חומש". כלומר, הפודה הקדש ראשון מוסיף חומש ואילו הפודה הקדש שני [כגון שהקדש זה עצמו הינו פדיונו של הקדש אחר] אינו מוסיף חומש. ר' אבין דן לגבי מספר אופנים האם בהמת הקדש מוגדרת כבהמה שכבר נפדית.

ואלו דברי הסוגיה:

לשון ראשונה

בעי רבי אבין הפריש אשם להתכפר בו והומם וחללו על לוי חומש וחללו על חבירו ונתכפר באשם אחר וניתק זה לעולה מהו שיוסיף עליו חומש. אמר אבין מאי קא מיבעיא ליה אי שני גופין וקדושה אחת קא מיבעיא ליה תיבעי ליה בלא נתכפר אי שתי קדושות וגוף אחד קא מיבעיא ליה תיבעי בלא הומם. ורבי אבין חדא מגו חדא קמיבעיא ליה אם תימצא לומר שני גופין וקדושה אחת לא משום דבההיא קדושה איתוסף בה חדא זימנא חומש שני גופין ושתי קדושות מאי תיקו.

לשון שניה

בעי רבי אבין הפריש אשם להתכפר בו והומם וחללו על אחר והוסיף חומש [מהו שיוסיף עליו חומש]⁹⁴ נתכפרו באשם אחר וניתק זה לעולה מהו שיוסיף עליו חומש. אמר אבין הי דין קא מיבעיא ליה אי קדושה אחרת באותו הגוף קא מיבעיא ליה לא ניבעי הומם וחללו ואי גוף אחד באותה קדושה לא ניבעי ניתכפר באשם אחר. ור' אבין חדא מגו חדא קמיבעיא ליה הומם וחללו⁹⁵ על אחר מהו שיוסיף עליו חומש מי אמרי' באשם קמא הוא דמוסיף אבל בגוף אחר אף על גב דקאים באותה קדושה אין מוסיף חומש או דילמא כל אותה קדושה אינו מוסיף חומש. ואם תימצא לומר הדין גוף אחד כיון דבאותה קדושה קאים מוסיף חומש אלא נתכפר באחר וניתק זה לעולה מהו כי מוסיף חומש באותו הגוף באותה קדושה אבל [אותו הגוף] בקדושה אחרת לא או דילמא כיון דאותו הגוף הוא מוסיף חומש תיקו.

מקורות הלשונית

כל המקורות זהים למקורות שהובאו בסימן הקודם, מלבד כתב יד מינכן שבסימן הקודם גרס מקצת מהלשון השניה, וכאן לא גרס כלל את הלשון השניה. כמו כן בתוס' חיצונית לא ברור אם היו לפנייהם ספרים שגרסו כאן את הלשון השניה.

⁹⁴ חוק נתן. חסר בדפוס ובשני כתה"י. לא עוד אלא שבכת"י 11 כתוב 'ונתכפר' בוא"ו החיבור. שטמ"ק הוסיף 'א"נ', צ"ק הוסיף 'מהו שיחזור ויוסיף חומש', הגר"א תיקן 'מהו שיוסיף חומשא', ולפי ציון ההגהה נראה שהגר"א לא מוסיף אלא מחליף את התיבות 'והוסיף חומש' בתיבות 'מהו שיוסיף חומשא'. הצגנו בפנים את הגהת חוק נתן מכיוון שעל פיה מובן כיצד אירעה הטעות: טה"ד 'חומש – חומש', והגהתו אף מתאימה לסגנון שאר הסוגיה. חוק נתן ורש"ש הוסיפו להגיה ולהקדים את התיבות 'והוסיף חומש' לפני התיבות 'וחללו על אחר' בדומה ללשון הראשונה, ואינו מוכרח.

⁹⁵ בדפוס ונציה חסר בטה"ד 'הומם וחללו' – 'הומם וחללו', וכתוב שם רק "לא ניבעי ליה הומם וחללו על אחר..."

פירוש הלשונות

סוגיית הגמרא באיבעיא הנוכחית דומה ממש לסוגיה הקודמת, ובפשטות נראה כי פירוש שתי הסוגיות שווה, ואכן תוס' כתבו באיבעיא הראשונה: "וכן גבי מוסיף חומש יש שתי לשונות כי הכא". ברם, מדברי רש"י נראה שמפרש את הלשון הראשונה שבאיבעיא השניה באופן שונה ממה שפירש את הלשון הראשונה שבאיבעיא הראשונה, ובסמוך נדון בדבריו.

וכה מתפרשת הלשון השניה לדעת רש"י: אביי סבר כי ר' אבין התכוון להסתפק בשני ציורים שונים, ציור ראשון של שני גופים וקדושה אחת, וציור שני של שתי קדושות וגוף אחד, [ממש כמו בלשון השניה]. על כך שאל אביי מפני מה לא הסתפק ר' אבין בציור שהוא עיקר ספיקו [ממש כשאלת אביי בלשון השניה]. תירצה הגמרא כי ר' אבין הסתפק במקרה שאירעו בו שני האופנים יחד, ומלבד זאת הוסיפה הגמרא כי ר' אבין הסתפק בדרך 'אם תמצי לומר'. דהיינו, הספק הראשון הינו בציור של שני גופים וקדושה אחת, ועל הצד שבציור זה נידונת הבהמה כהקדש ראשון ואינו מוסיף חומש, הסתפק ר' אבין במקרה המשולב של שני גופים ושתי קדושות [הביאור הסופי בכוונת ר' אבין הינו שווה לביאור דברי ר' אבין בלשון הראשונה באיבעיא הראשונה, כפי שהיינו מבינים לולי דברי רש"י].

בתחילת הסעיף ציינו כי תוס' חולקים על רש"י. מהי דעת שאר הראשונים? בתוס' חיצוניות (שטמ"ק אות י) מפורש שביארו את האיבעיא השניה כתוס' ולא כרש"י. דברי רגמ"ה בענין אינם ברורים, וראה מה שנכתוב בעז"ה בהערות על פירוש רגמ"ה.

חידושו של ריב"ל שהסוגיה הנוכחית עוסקת בו מתייחס לציור שבהמת ההקדש אינה הבהמה המקורית שהוקדשה, שכן זהו עצם הדין 'הקדש שני אינו מוסיף חומש'. נקודה זו מעוררת שני קשיים:

[א]. קשה כיצד ניתן להסתפק לגבי ציור של שני גופים וקדושה אחת, הלא לכאורה פשוט שציור זה עצמו הוא הוא 'הקדש שני' שפטרו ריב"ל מחומש. רש"י תירץ את הקושיה באמרו שדברי ריב"ל מתייחסים רק לקדשי בדק הבית, בהם הקדושה השניה הינה המשך של הקדושה הראשונה, וניתן לכנותה 'הקדש שני'. לעומת זאת, בקדשי מזבח שפודה בהמה בעלת מום שאינה מיועדת להקרבה על בהמה תמימה המיועדת להקרבה אפשר שכל בהמה מוגדרת כהקדש עצמאי, ולפיכך הסתפק ר' אבין אם הבהמה השניה מוגדרת כהקדש ראשון או כהקדש שני.⁹⁶

[ב]. קשה כיצד ניתן להסתפק לגבי ציור של שתי קדושות וגוף אחד, הלא לכאורה פשוט שבציור זה בהמת ההקדש נחשבת כהקדש ראשון ומוסיפים חומש בשעת פדיונה. על כך צריך לענות שהבינה הגמרא כי יתכן להגדיר אשם שניתק לרעיה כהקדש שני, ושתי פנים להגדרה זו: רש"י ותוס' חיצוניות (שטמ"ק אות י) כתבו כי האשם שבו התכפר מוגדר כהקדש ראשון והאשם האבוד שהופרש ראשון וניתק לרעיה מוגדר כהקדש שני.⁹⁷ בגליון (שטמ"ק אות יא) משמע לכאורה כי בהמה זו עצמה בשעה שהיתה אשם היתה נחשבת כהקדש ראשון, ובשעה שניתקה לעולה הפכה להקדש שני.

נוסחאות האחרונים בלשון השניה

בתירוץ הגמרא בלשון השניה יש חילופי נוסחאות משמעותיים. שש פעמים מתבטאת הגמרא מוסיף / אין מוסיף [חומש], ובכולם יש חילופי נוסחאות כיצד נכון לגרוס. בדפו"ר ובכתת"י יש נוסח אחד, והאחרונים הגיהו בארבעה אופנים שונים – ראה טבלה בסוף הסימן.

בכדי להבין את הנוסחאות השונות נתבונן תחילה מה גרם לריבוי הנוסחאות האפשריות:

א. בסוגיה הנוכחית פועלות שתי סברות הפוכות זו מזו. סברא אחת הינה שככל שבהמת ההקדש מתרחקת מהקדושה הראשונה מוגדרת היא כהקדש שני ונפטרת מחומש, סברא שניה היא שככל שבהמת ההקדש מתרחקת הרבה מהקדושה הראשונה שוב אינה נטפלת לקדושה

⁹⁶ כדברי רש"י כתבו תוס' אחרות (שטמ"ק אות י).

⁹⁷ שמא כוונתם שהאשם הקרב מוגדר כתשלום על האשם האבוד, ובכך עובר שם 'הקדש ראשון' מהאשם הראשון לאשם השני.

הראשונה כלל אלא נחשבת היא כהקדש ראשון חדש. היפוך זה גרם שכלפי אותו אופן / סברא יוכלו להתקיים גרסאות הפוכות.

ב. תירוץ הגמרא בלשון השניה פותח במשפט מוקשה: "מי אמרין באשם קמא הוא ד... אבל בגוף אחר אף על גב דקאים באותה קדושה...". הלא הספק אינו האם ציורי הספק מקבילים להקדש ראשון, אלא האם מקבילים הם להקדש שני! [לגבי הקדש ראשון פשוט שמוסיף חומש ולגבי אשם שני פשוט שאינו מוסיף חומש].

ג. בנוסח דפ"ר וכתה"י קיימת סתירה פנימית בכך שבהסבר לספק הראשון מוצג הספק אם 'אינו מוסיף' או 'אינו מוסיף' – שני צדדים זהים!

ובכן, אלו הן נוסחאות הסוגיה:

אשם קמא

כאמור, הגמרא מסתפקת האם לדמות ל'אשם קמא' את ציור הספק הראשון [- התחלפה הבהמה ונותרה הקדושה]. בנוסח הדפוס וכתה"י נאמר ש'אשם קמא' חייב בחומש ור' אבין הסתפק האם לחלק ולנקוט שציור הספק הראשון פטור מחומש, וכן גרס הרש"ש. רוב האחרונים הגיהו בגמרא ש'אשם קמא' פטור מחומש ור' אבין הסתפק האם לחלק ולנקוט שציור הספק הראשון חייב בחומש (שטמ"ק, גר"א, חוק נתן, צאן קדשים).

הקשו האחרונים, מיהו 'אשם קמא' המדובר? הלא אשם רגיל שנפל בו מום וודאי חייב בחומש, ולא שייך כלל לדמותו למקרה שהתחלפה הבהמה.

יש שתירצו ש'אשם קמא' הוא ציור הספק השני – התחלפה הקדושה ונותרה הבהמה (רש"ש ועולת שלמה)⁹⁸, ויש שתירצו ש'אשם קמא' הוא אשם שנפל בו מום וחיללו על בעל מום אחר ושב ומחללו בשנית, בהסתמך על העולה מדברי רש"י שהחילול השני פטור מחומש (קדשי דוד ודברי פנחס).

הגר"א טען שהביטוי 'אשם קמא' דחוק לפירוש רש"י [והראשונים]. לפיכך פירש הגר"א ש'אשם קמא' הוא אשם שהקדישו על ידי התפסה ב'אשם קמא', והאשם השני פטור מחומש בשעה שמחללים אותו⁹⁹.

התירוץ הראשון תואם לשתי הגרסאות, שכן בציור שהתחלפה הקדושה ונותרה הבהמה ניתן לקבל בין את הגירסה המחייבת בחומש ובין את הגירסה הפוטרת מחומש, ור' אבין עצמו מסתפק בכך בספיקו השני. ואכן, הרש"ש תירץ את התירוץ לגירסתו המחייבת בחומש, ועולת שלמה הוסיף שהתירוץ נכון גם לגירסת האחרונים הפוטרת מחומש.

התירוץ השני אינו תואם אלא לגירסה השניה, שכן אשם שנפל בו מום וחיללו על בעל מום אחר ושב ומחללו פטור מחומש.

אף מהלך הגר"א תואם רק לגירסה השניה, שכן לשיטתו אשם שהוקדש על ידי התפסה באשם אחר פטור מחומש בשעה שמחללים אותו. ואכן, הגר"א הוא מבעלי הגירסה השניה.

לכל הדעות, הגמרא מסתפקת האם יש לחלק בין 'אשם קמא' לבין ציור הספק הראשון, או שציור הספק הראשון נידון כ'אשם קמא'. ולפיכך יש לגרוס: "מי אמרין באשם קמא הוא דמוסיף אבל בגוף אחר אף

⁹⁸ לתירוץ זה הגמרא נוקטת את דין 'אשם קמא' בדרך 'אם תמצ' לומר, ולא כהלכה ברורה.

⁹⁹ לדרך הגר"א, כל הסוגיה עוסקת בדיני התפסה. פטורו של ריב"ל להקדש שני מתפרש על בהמה שהתפסה באחרת, וחילל את הבהמה העיקרית ושב וחילל את הבהמה המותפסת, שאזי החילול השני פטור מחומש. ספיקותיו של ר' אבין מתפרשות על בהמה שהתפסה באשם שהיה חילוף בקדושתו. שורש הספק הוא האם הבהמה המוחלפת נחשבת כהמשך לבהמה המוקדשת. הנפקא מינה היא לגבי הבהמה המותפסת, האם הוספת החומש בבהמה המוקדשת פוטרת מחומש את הבהמה שהותפסה בבהמה המוחלפת. מלשון הגר"א משמע כי דעתו ש'הקדש שני' מתפרש רק על בהמה מותפסת ולא על בהמה שחיללו עליה את קדושת הראשונה. תמה הגר"ז על כך מן הסוגיה בב"מ (נד ע"ב - נה ע"א) שמשמע שם כי אף על ידי חילול נעשה ההקדש להקדש שני [וכן פירשו הראשונים שם]. נוסף כי גם בתלמוד ירושלמי (מע"ש פ"ג ה"ב) משמע כסוגיה בבבא מציעא.

יש ליישב בדוחק שכוונת הגר"א כי בין התפסה ובין חילול מחילים דין 'הקדש שני', וסוגייתנו עוסקת בהקדש שני שעל ידי התפסה.

נציין כי הוכחתו של הגר"א הינה מן הלשון השניה, ואילו הלשון הראשונה מתיישבת היטב כפירוש רש"י. פירוש רש"י אינו ייחודי לרש"י, אלא כך פירשו כל הראשונים: רגמ"ה, תוס' אחרות, גליון, רמב"ם.

על גב דקאים באותה קדושה אין מוסיף חומש או דילמא כל אותה קדושה מוסיף חומש (רש"ש). או לחילופין: "מי אמרין באשם קמא הוא דאינו מוסיף אבל בגוף אחר אף על גב דקאים באותה קדושה מוסיף חומש, או דילמא כל אותה קדושה אינו מוסיף חומש" (שטמ"ק, גר"א, ח"נ, צ"ק).

יוצאות מכלל זה גירסת הדפוס וכתה"י וגירסת בה"ז. הדפוס וכתה"י גורסים: "מי אמרין באשם קמא הוא דמוסיף אבל בגוף אחר אף על גב דקאים באותה קדושה אין מוסיף חומש או דילמא כל אותה קדושה אינו מוסיף חומש". כך ששני צדדי הספק זהים, וזו טעות ברורה. בה"ז גורס: "מי אמרין באשם קמא הוא דמוסיף אבל בגוף אחר אף על גב דקאים באותה קדושה מוסיף חומש, או דילמא כל אותה קדושה אינו מוסיף חומש". כך שלא ברור מהו ה'אבל' המחלק בין אשם קמא לציור הספק הראשון.

אפשר שבה"ז התכוון להגיה גם את התיבה 'דמוסיף' לתיבות 'דאינו מוסיף' כהגהת השטמ"ק וסיעתו, אלא שנשמטה ההגהה בדפוס.

כעת נלמד את המשך הסוגיה לפי הנוסחאות השונות:

נוסח שטמ"ק, גר"א וחוק נתן

שטמ"ק גורס בכל הסוגיה שכלל שהבהמה הנוכחית קרובה להקדש הראשון דינה 'אינו מוסיף' וככל שהינה רחוקה מההקדש הראשון דינה 'מוסיף'. לדרכו פשוט שהבהמות הנידונות מספיק רחוקות מהקדושה הראשונה בכדי להיות מוגדרות כהקדש שני, וספיקות הגמרא הם האם שינוי הבהמה או הקדושה הינם שינוי גדול דיו בכדי להגדיר את הבהמה כהקדש ראשון חדש. גירסה זו היא המרובה בהגהה, וגורסת את כל מופעי הביטוי מוסיף / אינו מוסיף בהיפוך מהנוסח הישן, לבד מהמופיע "או דילמא כל אותה קדושה אינו מוסיף חומש".

הגר"א וחוק נתן הגיהו מסברא כהגהת השטמ"ק.

אף בה"ז גורס מעין נוסח זה, למעט לגבי 'אשם קמא' ששם השאיר את נוסח הדפוס על כנו. ראה בסוף הסעיף הקודם שאפשר וכוונת בה"ז לנוסח השטמ"ק וסיעתו.

נוסח הרש"ש

נוסח הרש"ש הפוך מנוסח השטמ"ק.

הרש"ש גורס בכל הסוגיה שכלל שהבהמה הנוכחית קרובה להקדש הראשון דינה 'מוסיף' וככל שהינה רחוקה מההקדש הראשון דינה 'אין מוסיף'. לדרכו כל ספיקות הגמרא הינם האם שינוי הבהמה או הקדושה הינם שינוי גדול דיו בכדי להגדיר את הבהמה כהקדש שני. לגירסת הרש"ש יש מעלה בכך שהוא ממעט בהגהה, ומגיה רק פעם אחת את הנוסח הישן: "או דילמא כל אותה קדושה אין מוסיף".

לגבי שני גופין וקדושה אחת עולה מגירסת הרש"ש הסבר מחודש. ההנחה הפשוטה היא שברור כי הבהמה השניה מספיק רחוקה בכדי להיות מוגדרת כהקדש שני, שהלא חיללו עליה את הבהמה הראשונה, וכל הספק הינו האם קדושתה יותר רחוקה עד שתהיה מוגדרת כהקדש ראשון חדש. מגירסת הרש"ש עולה לא כן, אלא הצד שאינו מוסיף הוא משום שייתכן כי הבהמה השניה מוגדרת כהמשכה של הראשונה¹⁰⁰.

נוסח צאן קדשים

בעל צאן קדשים גורס את חציה הראשון של הסוגיה כנוסח השטמ"ק ואת חציה השני כנוסח הדפוס וכתה"י והרש"ש. צ"ק מתבסס על בה"ז שהעלה אפשרות לגרוס באופן זה¹⁰¹ וביאר בקצרה את הנוסח. בעל דברי נחמיה ציין לנוסח צ"ק ותמה עליו. נוסח זה אכן קשה להבנה, וראה בחלק החידושים שייתכן וכוונת בה"ז [בהצעתו השניה] לנוסח שונה מעט.

¹⁰⁰ ומה בין זה להקדש שני שפטרו ריב"ל מחומש? צריך לחלק בין קדשי בדק הבית לקדשי מזבח ולומר שבקדשי מזבח יש סברא שהבהמה השניה הינה ממש המשך קדושתה של הראשונה. סברא זו הפוכה מסברת רש"י ותוס' אחרות שכתבו כי בקדשי מזבח יש להקל יותר מבקדשי בדק הבית.
¹⁰¹ למעט ההגהה הראשונה לגבי 'אשם קמא' שבה"ז אינו מתייחס אליה, ראה למעלה.

נפקא מינה בין הלשונות

בסימן הקודם פירטנו את דיני חילוף הקדושה או הגוף לפי שתי הלשונות. הדברים שנאמרו שם תקפים אף לגבי הסימן הנוכחי. כאן נוסף פסק מפורש מאת הרמב"ם (ערכין וחרמין, פ"ז הלכות ה' ו'):

"לפיכך אם חלל בהמה על בהמה שניה בין בקדשי בדק הבית בין בקדשי מזבח שנפל בהם מום, או שהמיר בקדשי מזבח, כשהוא פודה את השניה שחלל עליה או את התמורה לעצמו אינו מוסיף חומש.

המפריש אשם להתכפר בו ונפל בו מום והוסיף עליו חומש וחללו על בהמה אחרת ונתכפר באשם אחר ונתקה הבהמה שחלל עליה לרעה כמו שיתבאר במקומו, הרי הוא ספק אם מוסיף עליה חומש, הואיל והוא קרבן עולה והרי הוא גוף (אחד) [אחר] וקדושה אחרת, או אינו מוסיף עליה חומש מפני שהיא באה מכח הקדש ראשון שכבר הוסיף עליו חומש."

הרי שפסק להקל בציור שהתחלף הגוף ונתרה הקדושה, והשאיר בספק את הציור שהתחלפה הקדושה והגוף. הסביר בעל לחם משנה שהרמב"ם פסק כלשון הראשונה, ולפיכך היקל בציור הראשון שהגמרא פושטת אותו על ידי 'אם תימצי לומר'¹⁰², והשאיר בספק את הציור השני שהוא הינו ספיקה השני של הלשון הראשונה.

בחלק החידושים נסביר במספר דרכים מדוע פסק הרמב"ם כלשון הראשונה.

הגר"א פירש את הסוגיה בדרך חדשה. דרך הגר"א מבוססת על משמעות הלשון השניה (ראה הערה 99). ואין מן הנמנע לנקוט שנחלקו הלשונות האם לפרש את דברי האמוראים כדרך הראשונים או כדרך הגר"א.

תוס' הרי"ד [לרידב"ז] על הירושלמי (מע"ש פ"ג ה"ב) העמיק לדון במה נחלקו הלשונות. הרידב"ז התייחס ללשון השניה כתלמוד ירושלמי למסכת תמורה, ופירש על פיה את דברי הירושלמי. ראה מבוא <> שיחס זה צ"ע.

¹⁰² כשיטת הרמב"ם הידועה ש'אם תמצי לומר' מהווה פשיטות לספק.

דפ"ר וכתה"י	שטמ"ק גר"א וח"נ	בה"ז	צ"ק	רש"ש	
ור' אבין חדא מגו חדא קמיבעיא ליה. הומם וחללו על אחר מהו שיוסיף עליו חומש					
מ' אמרין באשם קמא הוא	דמוסיף	דאינו מוסיף	דמוסיף	דאינו מוסיף	דמוסיף
אבל בגוף אחר אף על גב דקאים באותה קדושה	אין ¹⁰³ מוסיף	מוסיף	מוסיף	מוסיף	אין מוסיף
או דילמא כל אותה קדושה	אינו מוסיף	אינו מוסיף	אינו מוסיף	מוסיף	מוסיף
ואם תימצא לומר הדין גוף אחר כיון דבאותה קדושה קאים	מוסיף	אין מוסיף	אינו מוסיף	מוסיף	מוסיף
אלא נתכפר באחר וניתק זה לעולה מהו					
כי	מוסיף	אין מוסיף	אינו מוסיף	מוסיף	מוסיף
אבל [אותו הגוף] בקדושה אחרת לא					
או דילמא כיון דאותו הגוף הוא	מוסיף	אין מוסיף	אינו מוסיף	מוסיף	מוסיף
חומש, תיקו.					

¹⁰³ בדפ"ר הקיפו תיבה זו בסוגריים מרובעות.

סימן לד [י ע"א – י ע"ב]

הקדמה

סוגייתנו מוסרת שתי מימרות של ר' יוחנן. מימרא אחת היא: "קדושה חלה על עוברין", [על מימרא זו חלק בר פדא]. מימרא שניה היא: "הקדיש חטאת מעוברת וילדה, רצה בה מתכפר, רצה בוולדה מתכפר". הגמרא תבאר מפני מה צריך שתי מימרות דומות, ובלשון השניה והשלישית הגמרא תקדים לבאר מעט את המימרא השניה.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

וצריכא דאי אשמעינן בהך קמייתא התם הוא דאקדשיה לעוברת גופיה, אבל הכא דאקדשיה לאימיה הוא בכלל אימיה לא קדוש. ואי אשמעינן בתרייתא התם הוא דאקדיש לה וכל דאית בה, אבל הכא דאקדשיה ליה כיון דליתיה אבראי לא קדיש, צריכא.

לשון שנייה

מאי קמ"ל אם שיירו משוייר ועובר לאו ירך אמו הוא. ותרתי למה לי, צריכא דאי אתמר בהא משום דאימיה חזיא לגופה, מגו דנחתא קדושה לה נחתא נמי לולד אבל אידך לא קמ"ל הדא, ואי אתמר בהא משום דקא מפרש קדושה על (האם) הולד אבל ההיא לא, צריכא.

לשון שלישית

מאי קמ"ל אם שיירו משוייר ועובר לאו ירך אמו הוא. ותרתי למה לי, צריכא דאי אמר הפריש חטאת ה"א התם הוא דא"ר יוחנן רצה בולדה מתכפר משום דאימיה חזיא לגופיה מגו דנחתא קדושה לאימיה נחתא נמי קדושה לולד [לגופיה], אבל הכא כיון דאימיה לא קדשה אלא ולד אימא לא תיחות קדושה לגופיה קמ"ל הדא דהכא. ואי אתמר בהא משום דקא מפיק קדושה על ולד אבל ההיא דלא אפיק קדושה אלא על אימיה דולד אימא דולד לא מיקדיש כלל, צריכי.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: בראשונים: תוס'. בכתבי היד: פריז, וטיקן 120, מינכן. בגליון כת"י פריז נוספו התיבות המקדימות ללשון השניה שאינן נמצאות בלשון הראשונה: "מאי קא משמע... תרתי למה לי".

מקורות הלשון הראשונה והלשון שניה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

מקורות הלשון הראשונה והלשון שלישית: בראשונים: שטמ"ק. בכתה"י: ניו יורק.

מקורות נוספים: ברש"י ורגמ"ה מוכח כי הם גרסו את הלשון הראשונה ולשון נוספת, אך לא התפרש בדבריהם אם גרסו את הלשון הנוספת כלשון השניה או כלשון השלישית.

פירוש הלשונות

הצריכותא נאמרה בשלושת הלשונות, ועיקר הדברים שוה בשלושתן.

הסוגיה מסבירה כי המימרא הראשונה נצרכה כדי להשמיענו שקדושה עצמית חלה על עובר אפילו כאשר מקדישו בפני עצמו ולא יחד עם אמו הראויה כעת להקרבה¹⁰⁴, והמימרא השניה נצרכה כדי להשמיענו שקדושה עצמית חלה על עובר אפילו כאשר הקדישו בהקדש אחד יחד עם אמו ולא רק כאשר ייחדו להקדישו בפני עצמו¹⁰⁵.

ישנם לב כי סדר הסוגיה שונה בין הלשונות: בלשון הראשונה מוסברת תחילה ה'הוה אמינא' אם היה אומר ר' יוחנן רק את המימרא הראשונה ואחר כך מוסברת ה'הוה אמינא' אם היה אומר ר' יוחנן רק את המימרא השניה. בלשון השניה והשלישית סדר הסוגיה הפוך.

בלשון השניה והשלישית נוסף ביאור אחרי המימרא השניה [לפני הצריכותא] בדברים אלו: "מאי קמ"ל אם שייירו משוייר, ועובר לאו ירך אמו הוא". ר' יוחנן קבע שעובר שהוקדש יחד עם אמו לחטאת אינו נחשב וולד חטאת אלא חטאת ממש. כעת מסבירה הגמרא כי דינו של ר' יוחנן מיוסד על כך שלשיטתו עובר אינו כירך אמו וניתן לשייר את העובר לחולין, ולולי כן היה חל על העובר דין וולד חטאת.

סוגייתנו עוסקת בעיקר בנידון החלת קדושה עצמית על עוברים, ור' יוחנן סובר שקדושה עצמית חלה על עוברים בין בפני עצמם ובין יחד עם אמם. הלשון השניה מדגישה את החידוש הכלול בדברי ר' יוחנן בכך שקדושת האם אינה חלה על העובר לעשותו ולד חטאת. משמע מההקשר כי סברות הנידונים תלויים זה בזה¹⁰⁶, וכשם שהנידון של החלת קדושת האם על העובר תלוי בסברת 'עובר ירך אמו', כך הנידון של החלת קדושה עצמית על העוברים [בפני עצמם או יחד עם אמם] תלוי בסברת 'עובר לאו ירך אמו'¹⁰⁷.

¹⁰⁴ לולי המימרא הראשונה היינו סבורים שקדושה עצמית יכולה לחול רק יחד עם אמו ולא בפני עצמו. ומדוע? שתי דרכים בדבר: [א]. עובר טפל לאמו ואינו יכול להתקדש מבלעדי אמו. [ב]. עובר אינו ראוי לקרבן בפני עצמו. לשתי הדרכים, כאשר מקדיש את האם חל דין מורכב שמצד אחד העובר נכלל בקדושת האם, ומצד שני היכללות זו מחילה עליו קדושה עצמית ולא קדושת וולד. נראה שהיכללות בקדושת האם הינה לגבי ההקרבה, והקדושה העצמית הינה לגבי חלות ההקדש. ראה לקמן הערה 125 את סברת הגר"ז בעניין.

לשתי הדרכים יש לדון לגבי מי שהקדיש בפירוש את העובר יחד עם האם ואמר 'היא וילדה שלמים', או באופן שהקדיש את האם מבלעדי עברה ושב והקדיש את העובר, האם קדושת האם מועילה לעברה אשר הוקדש בפני עצמו.

¹⁰⁵ לולי המימרא השניה היינו סבורים שקדושה עצמית יכולה לחול רק כאשר מקדיש את העובר בפני עצמו ולא כאשר מקדישו יחד עם אמו. ומדוע? שלוש דרכים בדבר: [א]. עובר טפל לאמו, ורק כאשר מקדישו בפני עצמו מפקיעו מלהחשב כירך אמו. [ב]. אין מניעה כלל להקדיש עובר, אולם כאשר הקדיש את אמו אין סיבה לומר שהקדיש את העובר בפני עצמו. [ג]. באופן עקרוני ניתן להקדיש עובר, אולם כאשר מקדיש את האם נטפל הוולד לקדושת האם. במילים אחרות, 'חולין' אינו דין ו'קדשים' הוא דין. לפיכך, כאשר האם חולין הוולד יכול להיות קודש וכאשר האם קודש אין הוולד יכול להיות חולין.

בשלושת הלשונות משמע כדרכים הראשונות ולא כדרך האחרונה, שכן הגמרא אינה מזכירה כלל את העובדה שקדושת האם מטפילה אליה את העובר, ותוס' הם שהוצרכו להדגיש נקודה זו.

קיימת נפקא מינה בין הדרכים לגבי מי שהקדיש בפירוש את העובר יחד עם האם ואמר 'היא וילדה שלמים', או באופן שהקדיש את האם מבלעדי עברה ושב והקדיש את העובר. לדרך הראשונה יש להסתפק האם באופנים אלו הופקע הוולד מלהטפל לאם. לדרך השניה פשוט שהעובר קדוש בקדושה עצמית שכן הקדישו בפירוש. לדרך השלישית לא ניתן לשייר את העובר, ופשוט שהוא נטפל לאמו.

¹⁰⁶ עצם ההסבר למימרא השניה אמר אף בסוגיה המקבילה שבדף כה ע"א, ודיוקינו הוא מהצגת ההסבר כאן, כחלק מן הנידון אודות חלות קדושה עצמית על עוברים. לכאורה ניתן לדחות ולפרש באופן הפוך שההסבר "מאי קמ"ל אם שייירו משוייר ועובר לאו ירך אמו הוא" הוצג בכדי להשמיענו את החידוש שיש במימרא השניה ואין בראשונה, לומר שחלה קדושה עצמית על עובר אפילו באופן שאימו קדושה, ואין הוא נטפל לקדושת אמו. אכן, מכך שהגמרא נדרשת להמשיך ולהסביר את הצריכותא משמע כי ההסבר שבפתיחה אינו משמש כצריכותא אלא כפירוש למימרא השניה.

¹⁰⁷ אם נניח שסברות הנידונים אינן תלויות זו בזו, נסביר כי הנידון אודות קדושת העובר תלוי בסברא האם העובר נחשב כבהמה גמורה, והנידון אודות חלות קדושת האם על העובר תלוי בהיטפלותו לאמו, ואין הסברות תלויות זו בזו. אם נניח כפי שמשמע מהלשון השניה שהסברות תלויות זו בזו, אפשר שהסברות זהות לסברות הנזכרות, אלא שתלויות הן זו בזו בכך שאם העובר חשוב כבהמה גמורה אינו טפל לאמו ואם טפל הוא לאמו אינו חשוב כבהמה גמורה. ואפשר גם שהסברות אינן כסברות הנזכרות, והנידון אודות קדושת העובר אינו תלוי בחשיבותו, אלא תלוי רק בהיטפלותו לאמו, שאם נטפל הוא אליה אין אפשרות להקדישו בפני עצמו.

בלשון הראשונה לא התפרשה נקודה זו, והיה ניתן לטעון שכל נידון תלוי בסברא נפרדת¹⁰⁸, אולם ניתן להביא מספר מקורות המפרשים את הלשון הראשונה כלשון השניה:

רש"י (י"ע"א ד"ה 'אין קדושה') ביאר את דעת בר פדא שאין קדושה חלה על העוברים, וכתב כך: "אין קדושה חלה על העוברים, אם הקדיש עובר במעי בהמה אינו קדוש ליקרב, ואם מקריב ליה כשנולד ולא אקדשה משנולד מייתי חולין לעזרה, ואם הפריש חטאת מעוברת לא הוו כשתי חטאות לאחריות דעובר מכח אמיא הוא דקדיש ולא מכח עצמו והוי כולד חטאת ולמיתה אזיל". תוס' שם העתיקו את דברי רש"י ובד"ה 'ורבי יוחנן' הוסיפו לכתוב על פי דרך זו: "ורבי יוחנן אמר קדושה חלה על העוברים - ואם הקדיש עובר במעי אמו חולין קדיש, ואם הפריש חטאת מעוברת הוי כמפריש שתי חטאות לאחריות, ולא הוי כולד חטאת אלא הולד קדושתו קדושת הפה מכח האדם ולא מכח האם". משמע מכל סגנון הדברים ששני הנידונים תלויים זה בזה מצד הסברא ולא רק מצד חשבון השיטות.

בנוסף, בעמוד הבא הגמרא מציגה מחלוקת ברייתות לגבי השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבעה חי, ומציעה לתלות את הנידון במחלוקתם של ר' יוחנן ובר פדא לגבי החלת קדושה על העוברים. יש אומרים כי כוונת הגמרא שם לקשר בין שני הנידונים על ידי סברת עובר ירך אמו / לאו ירך אמו, ולפירוש זה מוכח כי נידון החלת קדושה על העוברים תלוי בסברת עובר ירך אמו¹⁰⁹.

נדגיש כי אף אם נידון החלת קדושה על עוברים שווה לנידון החלת קדושת האם על העובר, ושני הנידונים תלויים בסברת עובר ירך אמו, עדיין אין הנידונים תלויים לחלוטין זה בזה, אלא ניתן לנקוט שבאחד מן הנידונים הוולד נידון כירך אמו ובחבירו אין הוולד נידון כירך אמו. הן הגמרא מלמדת כי יש מקום לנקוט שעובר יכול להתקדש בפני עצמו, ויחד עם זאת לנקוט שכאשר הקדיש את האם הרי העובר נטפל לאמו, [ובכך ביארה הגמרא מדוע צריך את המימרא השניה של ר' יוחנן ולא די במימרא הראשונה¹¹⁰]. במקביל לכך, תוס' לימדו כי מסברא יש מקום לנקוט שעובר אינו יכול להתקדש בפני עצמו, ויחד עם זאת לנקוט שכאשר הקדיש את האם אין העובר נטפל לאמו, [ורק מכח המשנה בדף כה הקובעת שהעובר קדוש בשעת הקדשת אמו הוכיחו תוס' כי חייבים לקבל שיש דרך כלשהיא להקדיש עובר]¹¹¹.

נפקא מינה בין הלשונות

דין מקדיש בהמה מעוברת לפי ה'הוה אמינא'

אם היה אומר ר' יוחנן רק את המימרא הראשונה לגבי מקדיש עובר ולא את המימרא השניה לגבי מקדיש בהמה מעוברת, אזי הוה אמינא שאין דין מקדיש בהמה מעוברת שווה לדין מקדיש עובר. מה היינו סבורים בדין של מקדיש בהמה מעוברת? יש הבדל בין הלשונות באילו תיבות להגדיר את ההלכה שב'הוה אמינא':

לשון ראשונה – "הוא בכלל אימיה לא קדוש".

לשון שניה – "אבל ההיא, לא". [כלומר, אין הדין כמו במקדיש עובר, ולא התפרש מה כן הדין ב'הוה אמינא'].

לשון שלישית – "אימא דולד לא מיקדיש כלל".

תוס' (ד"ה אבל) גרסו כלשון הראשונה, וסברו בתחילה לפרש את התיבות 'לא קדוש' כפשוטן. כלומר, הוולד אינו קדוש כלל. אכן הוכיחו תוס' כי אי אפשר לומר כן שהרי מפורש במשנה לקמן (כה ע"א) שהמקדיש בהמה הקדיש בכך גם את וולדה¹¹². לפיכך פירשו תוס' כי כוונת הגמרא בתיבות 'לא קדוש'

ההסברים השונים שכאן שייכים לדרכים השונות שבהערות הקודמות להסברת הצריכותא, ראה והבן. אם כי בהערות הקודמות מדובר על הוה אמינא לו ר' יוחנן היה אומר רק אחת מן המימרות, וכאן מדובר על המסקנה לאחר שיש בידינו את שתי מימרותיו של ר' יוחנן.

¹⁰⁸ דהיינו, הנידון של החלת קדושת האם על העובר תלוי בסברת 'עובר לאו ירך אמו', והנידון של החלת קדושה עצמית על העוברים תלוי בסברא האם העובר נחשב כבהמה גמורה.

¹⁰⁹ הכוונה למהלכו של בעל שפת אמת, הניתן להתפרש אף בדעת הר"ש. ראה סימן לה סוף סעיף 'מהלך ראשון'.
¹¹⁰ על פי תוס' י"ע"ב, ד"ה אבל.

¹¹¹ מאידך, ניתן לטעון שתוס' כאן חזרו בהם מדבריהם הראשונים, וכעת חולקים הם על רש"י וסוברים כי הנידון של החלת קדושה על עוברים אינו תלוי כלל בסברת 'עובר ירך אמו'.

¹¹² ראה בתוס' קושיה נוספת.

לומר שהעובר אינו קדוש בקדושה עצמית אלא בקדושת האם ודינו כוולדה של האם. פירוש זה של תוס' מתיישב היטב בדברי הלשון השניה שלא פירשה את הדין שב'הוה' אמינא'. אמנם בלשון השלישית נאמר כי ה'הוה' אמינא' היא שהולד אינו קדוש כלל, ומשמע כי אינו קדוש אף בקדושת אמו. 'הוה' אמינא' זו מוקשה מחמת קושיית תוס'. בדוחק יש ליישב שכוונת הגמרא לומר רק שעל פי המימרא הראשונה היה אפשר לומר שהולד אינו קדוש כלל, אבל ממקום אחר - מהמשנה לקמן – אכן אפשר להוכיח כי יש בולד קדושה, ונותרה רק 'הוה' אמינא' שהולד קדוש אגב אמו.

דין מקדיש עובר לפי ה'הוה' אמינא'

אם היה אומר ר' יוחנן רק את המימרא הראשונה לגבי מקדיש בהמה מעוברת ולא את המימרא השניה לגבי מקדיש עובר, אזי הוה אמינא שאין דין מקדיש עובר שוה לדין מקדיש בהמה מעוברת. מה היינו סבורים בדינו של מקדיש עובר? יש הבדל בין הלשונות באילו תיבות להגדיר את ההלכה שב'הוה' אמינא':

לשון ראשונה - "כיון דליתיה אבראי לא קדיש".

לשון שניה - "אבל אידך, לא". [כלומר, אין הדין כמו במקדיש בהמה מעוברת, ולא התפרש מה כן הדין ב'הוה' אמינא'].

לשון שלישית - "אימא לא תיחות קדושה לגופיה".

תוס' (דיבור הראשון בעמוד) כתבו כי גם לפי בר פדא הסובר שקדושה אינה חלה על עוברים, אפשר להקדיש עובר, והולד לא יתקדש לקדושת הגוף אלא לקדושת דמים. תוס' הוכיחו את דבריהם מן המשנה לקמן (כה ע"א), האומרת כי אפשר להקדיש ולד לעולה¹¹³. מובן כי הדבר שאמרו תוס' לפי דעת בר פדא, נכון אף לפי ה'הוה' אמינא' בדעת ר' יוחנן שאין קדושה חלה על עובר אם מקדישו ללא אמו. הביאור דחוק בלשון הראשונה [שאותה גרסו תוס'] שנאמר בה 'לא קדיש', הביאור מתיישב בלשון השניה שלא פירטה מה הדין לפי ה'הוה' אמינא', והביאור מתיישב היטב בדברי הלשון השלישית שנאמר בה 'לא תיחות קדושה לגופיה', משמע שקדושת דמים וודאי חלה על העובר.

ראה סימן לו בסוף 'פירוש הלשונות' מה שנכתוב עוד לגבי נושא זה.

¹¹³ הגמרא עצמה נוקטת כן בהמשך הסוגיה בכדי ליישב את המשנה והברייתא המאפשרות להחיל קדושה על עוברים, ותוס' חידשו כי כבר בהוה אמינא היה פשוט שניתן להחיל קדושת דמים על עוברים.

ביאורי נוסח [י ע"ב – יא ע"א]

להלן ביאור תמציתי לחילופי לשונות ונוסחאות בדף י ע"ב, יא ע"א. במהדורה הבאה נרחיבם לסימנים בע"ה.

שטמ"ק אות ו ואות יג ציטט נוסח שונה לתירוציו של ר' זירא. שטמ"ק א ציטט בשם 'בקצת ס"י כתוב ל"א', ושטמ"ק ב ציטט בשם 'ס"א'. משמע לכאורה שרא"פ ראה ספרים שבהם היה כן עיקר הנוסח.

בכתבי היד הרגילים הנוסח כלפנינו. בכת"י ניו יורק ודרמשטדט מוצגים שתי הלשונות – כמו בשטמ"ק א. מכת"י נ"י שרד במקביל לשטמ"ק אות ו ומכת"י דרמשטדט שרד במקביל לשטמ"ק אות יג. בהשוואת המקורות השונים ניתן לשחזר תיבות נוספות כהמשך לשטמ"ק אות יג. ברגמ"ה חסר ביאור על סוגייתנו, וחבל.

בנוסח הרווח ר' זירא מתרץ שהמשנה והברייתא המאפשרות להקדיש עובר מתפרשות על קדושת דמים. בנוסח החדש ר' זירא מתרץ לגבי המשנה שהמקדיש את האם קדושת דמים, ואזי קדוש גם הוולד לדמיו. לגבי הברייתא מתרץ ר' זירא 'ה"נ דאמר תקדש וולד בדמיה'.

משמעות התירוץ הראשון שכל האם הוקדשה קדושת דמים. תמוה מדוע הגמרא הוצרכה לכך, תמוה כיצד ניתן לפרש כן את המשנה, וכן תמוה מאחר שכל הבהמה הוקדשה – מדוע לומר שהוקדשה קדושת דמים ולא קדושת הגוף.

בתירוץ על הברייתא לא ברור האם מדובר במקדיש את העובר לדמיו, או במקדיש את האם לדמיה. בכל אופן, התירוץ מקביל לתירוץ על המשנה כאמור 'הכא נמי'. שמא מוכח מכל זה שיש לפרש את התירוץ על המשנה בדוחק שלא הקדיש את כל האם אלא הקדיש את העובר במעי האם, וכוונת ר' זירא שהמקדיש חלק מהאם לדמים, והיינו את העובר שהוא ירך אמו. אם כן צ"ב מהו המיגו מהאם לוולד, ונראה שהמיגו חל בשעת הלידה שמיגו שהעובר כירך אמו היה קדוש קדושת דמים כך אף בשעת לידתו קדוש הוא קדושת דמים. עולה מכאן כדעת רש"י והרב המעילי ותו"ח שגם לאחר הלידה העובר קדוש קדושת דמים, שלא כדעת תוס' והגליון.

סימן לה [יא ע"א]

הקדמה

נחלקו הבריות לגבי השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבעה ח', האם דינו כבשר חטאת או כבשר חולין.

מסבירה הגמרא את המחלוקת בשלושה מהלכים:

מאי לא תנאי היא דמר סבר קדושה חלה על עוברין ומר סבר אין קדושה חלה על עוברין.

לא הני תנאי בהא קא מיפלגי דמר סבר ולדות קדשים בהוייתן הן קדושים ומר סבר ולדי קדשים במעי אמן הן קדושים.

נוסח ראשון	נוסח שני	נוסח שלישי	נוסח רביעי - משוער
ואיבעית אימא, חד תנא הוא, חדא מהלין מתנייתא במקדיש בהמה ואח"כ נתעברה ¹¹⁴ וחדא מנהון שהקדישה מעוברת.	ואיבעית אימא, חד תנא הוא, חדא מהלין מתנייתא במקדיש בהמה ואח"כ נתעברה ¹¹⁴ וחדא מנהון שהקדישה מעוברת.	ואיבעית אימא, חד תנא הוא, וקדמאה ¹¹⁵ כגון דאקדשה ולבסוף נתעברה דולדי קדשים במעי אמן הן קדושים ובתרייתא דנתעברה ולבסוף הקדישה דלא קדיש ולד (יש מוסיפים:) עד דמקדיש ליה בפני עצמו.	[ואיבעית אימא, אידי ואידי חד תנא הוא] ¹¹⁶ קמיייתא בהפריש רקנית וסבר במעי אמו הן קדושים ובתר[יי]תא בהפריש חטאת מעוברת וסבר אין קדושה חלה על העוברין.

מקורות הנוסחים

מקורות נוסח ראשון: בכתבי היד: פ, 21, מ. בראשונים: בתוס' שבשטמ"ק אות יא משמע קצת שכן הייתה גירסתם העיקרית, ואת הנוסחאות האחרות הביאו בשם רש"י ובשם "יס"ג'. בנוסחים האחרים ניכר שאינם בסגנון הבבלי הרגיל, בפרט בנוסח השני.

מקורות נוסח שני: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: פל, 11.

מקורות נוסח שלישי: רגמ"ה, שטמ"ק. בדפוס וילנא ביקשו להגיה ברגמ"ה, אולם מהשוואה לנוסח השטמ"ק ניכר כי נכון הנוסח המקורי ברגמ"ה.

מקורות ההוספה בנוסח השלישי: שב.

מקורות נוסח רביעי: תוס' בשטמ"ק אות יא בשם "יס"ג'. לא ברור בנוסח זה מה ציטוט ומה פירוש, ויתכן שכולו ציטוט חופשי מהנוסח השלישי.

¹¹⁴ תוס' שבשטמ"ק ב אות יא ציינו שגירסת רש"י "ואיבעית אימא אידי ואידי חד תנא הוא, וקמיייתא בהפריש מעוברת כו". מתוך פירוש רש"י אין סיבה להניח שרש"י לא גרס כשאר עדי הנוסח של נוסח זה. ונראה שתוס' שיחזרו מסבירא מה היה נוסח רש"י.

¹¹⁵ וקדמאה. "וקדמת": שב.

¹¹⁶ השלמתי על פי הציטוט של תוס' שבשטמ"ק מגירסת רש"י.

פירוש הלשונות

הגמרא נותנת שלושה הסברים למחלוקת הברייתות לגבי דין העובר:

- הברייתות נחלקו במחלוקת ר' יוחנן ובר פדא לגבי החלת קדושה על עוברים.
- הברייתות נחלקו במחלוקת התנאים האם וולדי קדשים קדושים מהויתם או ממעי אימם.
- הברייתות לא נחלקו, אלא כל ברייתא עוסקת באופן שונה. ברייתא אחת עוסקת בבהמה שהוקדשה ולבסוף נתעברה, וברייתא שניה עוסקת בבהמה שהתעברה ולבסוף הוקדשה.

לסוגייתנו יש סוגיה תאומה בדף כה ע"ב. אף שם מציגה הגמרא את שתי הברייתות ואת שלושת המהלכים, אם כי יש שינויי סגנון בין הסוגיות.

המהלכים הנזכרים אינם פשוטים אלא דורשים עיון והעמקה. הבה נבחנם אחד לאחד, לאור מסורות הנוסח השונות שבכל סוגיה.

מהלך ראשון – הברייתות תלויות במחלוקת ר' יוחנן ובר פדא

מאי לאו תנאי היא

דף כה			דף יא
וטיקן 120	נוסח רש"י ותוס' 119	הנוסח הרווח 117 / נוסח הר"ש 118	
דמר סבר קדושה חלה על עוברין ומר סבר אין קדושה חלה על עוברין.	דתנא קמא סבר שיירו משוייר אינו משוייר ומר סבר שיירו משוייר.	דתנא קמא סבר שיירו משוייר ומר <י"ג> ותנא בתרא 120 סבר שיירו משוייר.	

המהלך הראשון תולה את מחלוקת הברייתות במחלוקת ר' יוחנן ובר פדא לגבי 'עובר ירך אמו'. כל סוגיה מדגישה נקודה שונה במחלוקת ר' יוחנן ובר פדא. הסוגיה בדף יא מדגישה את הנידון האם קדושה חלה על העוברים, והסוגיה בדף כה מדגישה את הנידון האם 'שיירו משוייר'. נושאים אלו שלובים זה בזה, כפי שהבהירה הגמרא בפתיחת כל אחת מן הסוגיות.

נחלקו הנוסחאות השונות כיצד לתלות את מחלוקת הברייתות במחלוקתם של ר' יוחנן ובר פדא. יש הגורסים שלדעת בר פדא העובר הנמצא במעי החטאת נאכל בקדושה ולדעת ר' יוחנן נאכל כחטאת, ויש הגורסים להיפך מכך. הנוסח הראשון והנוסח האחרון לא ציינו בפירוש איזו ברייתא סוברת כאיזו דעה, וניתן לפרש נוסחאות אלו כשתי השיטות¹²².

¹¹⁷ נוסח הדפוס וכתבי היד [מלבד 20 שגירסתו מובאת בטור האחרון].

¹¹⁸ פרה פ"ב מ"א, הועתק בפירוש הרא"ש שם. החזו"א הוא שמצא כי הר"ש גורס כנוסח הדפוס ולא כרש"י ותוספות. שאר האחרונים התייחסו לנוסח זה כנוסח הדפוס אשר תוס' ציטטוהו בשם 'יש ספרים' ודחוהו.

¹¹⁹ אף שטמ"ק א הגיה כן בגמרא. שטמ"ק ב העתיק את הגהת שטמ"ק א והוסיף עליה, אך ציין גם ס"א הגורסים בדומה לנוסח הדפוס. רגמ"ה כתב בתחילה

¹²⁰ תוספות [אם כי תוספות מייאנו בנוסח הראשון], שב כת"י בשם ס"א, דפוס ונציה רפט (צוין במהדורת עוז והדר) [ייתכן שזה מקור הס"א של שב]. רגמ"ה בפירושו הראשון, אם כי יתכן ששינה בציטוט למען הבהירות. בר"ש וברא"ש לא מפורש כיצד גרסו.

¹²¹ מר. נדצ"ל 'דמר'.

¹²² הצגנו כאן את הנוסחאות המשמעותיות. לפירוט מלא יותר ראה בסימן המקביל בדף כה - פרק ה סימן ד. נעיר רק כי שטמ"ק ב מצטט שם ממסורת נוסח שונה, ומסורת זו גורסת בענייננו כרש"י ותוס' ולא כר"ש וכנוסח הרווח.

נפרט:

לנוסח הר"ש, הברייטא הראשונה הקובעת שהעובר הנמצא נאכל בקדושה מתפרשת על פי שיטת בר פדא הסובר שעובר ירך אמו, ולפיכך נאכל כדיני אמו¹²³. לעומת זאת, הברייטא השניה הקובעת שהעובר הנמצא נאכל כחולין מתפרשת על פי שיטת ר' יוחנן הסובר שעובר לאו ירך אמו, ולפיכך לא חלים עליו דיני אמו¹²⁴.

לנוסח רש"י ותוס', הברייטא הראשונה הקובעת שהעובר הנמצא נאכל בקדושה מתפרשת על פי שיטת ר' יוחנן הסובר שהעובר קדוש, ולפיכך נאכל בקדושה¹²⁵. לעומת זאת, הברייטא השניה הקובעת שהעובר הנמצא נאכל כחולין מתפרשת על פי שיטת בר פדא הסובר שהעובר אינו קדוש, ולפיכך נאכל כחולין¹²⁶.

כאמור בתחילת הסעיף, הסוגיה בדף יא מדגישה את הנידון של החלת קדושה על עוברים, והסוגיה בדף כה מדגישה את הנידון של 'שיירו'. וצריך להסביר את לשון הגמרא לפי הפירושים השונים.

לנוסח הר"ש, דין הוולד הנמצא תלוי בסברת עובר ירך אמו / לאו ירך אמו. הסוגיה בדף יא מתפרשת כך: "דמר סבר קדושה חלה על עוברין" - ומוכח שעובר אינו כירך אמו, "ומר סבר אין קדושה חלה על עוברין" - ומוכח שעובר נחשב כירך אמו¹²⁷. הסוגיה בדף כה מתפרשת כך: "דתנא קמא סבר שיירו אינו

¹²³ ואם תאמר, הלא רש"י כתב שלשיטת בר פדא שהוולד אינו קדוש בקדושה עצמית, תלוי הוולד במחלוקת התנאים לגבי וולדי קדשים האם קדושים הם ממעי אימם או בהוייתם, ומדוע כאן התקדש הוולד בקדושת אמו? שלושה מהלכים ניתנים להאמר:

א. הר"ש מסכים לדרכו של רש"י בנקודה הנזכרת, ואכן האוקימתא הנוכחית הינה רק למאן דאמר שוולדי קדשים קדושים במעי אימם, ואילו למאן דאמר 'בהוייתם' הוולד עודנו חולין.
ב. הר"ש חולק על רש"י וסובר שלשיטת בר פדא וולד הנמצא במעי בהמה בשעת שחיטה נידון כירך אמו ונאכל בקדושתה, אפילו למאן דאמר שקדושתו הפרטית חלה בהווייתו, (חזו"א בליקוטים לדף כה ע"ב, ד"ה ונראה).

ג. הר"ש חולק על רש"י וסובר שלשיטת בר פדא כאשר האדם מקדיש בהמה מעוברת הרי הקדושה חלה לאלתר על הבהמה ועוברתה כאחד, אפילו למאן דאמר 'בהוייתם', וכל המחלוקת 'בהוייתם' / 'במעי אימם' נאמרה באופן שהקדישה ולבסוף נתעברה. חידוש דומה נמצא בתוס' דף כה ע"ב (ד"ה תנא קמא), אם כי תוס' חידשו רק שיש קדושה מסויימת שמיעדת את העובר לקדושת הקרבן שתחול עליו משתולד, וכעת אנו מוסיפים שיתכן שלשיטת הר"ש חלה קדושה גמורה.

¹²⁴ ואם תאמר, הלא העובר קדוש בקדושת עצמו, כדין כל מקדיש בהמה מעוברת, והיאך יאכל כחולין? יש לומר שכאן מדובר כאשר שייר בפירוש את העובר שלא תחול עליו קדושת האם (חזון איש שם). ועוד יש לומר שהקדושה חלה על העובר, אולם פוקעת בשעת מיתת האם כאשר הוולד אינו ראוי להקרבה (שפת אמת כה ע"ב).
¹²⁵ למהלך זה עולה דבר חדש, שהעובר הקדוש בקדושה עצמית נאכל כקרבן למרות שלא הוקרב בפני עצמו. הגרי"ז הגדיר את החידוש באמרו: "יסוד הדין של שיירו משוייר ועובר לאו ירך אמו הוא רק לעניין דין הקדש, דאם עובר ירך אמו קדושת הולד הוא מכח אמו ואם עובר לאו ירך אמו הוא איכא על הולד חלות מעשה הקדש בפ"ע, והויין שני הקדשות האם והוולד. אבל בדין קרבנות הלא זה ודאי דהעובר והאם חד קרבן כינהו אף אם עובר לאו ירך אמו הוא, והוא קרב אגב אמו אף כשהוקדש בפ"ע, וכמבואר בתמורה דף כה..." (חידושי מרן רי"ז הלוי, הלכות תמורה, בסעיף המתייחס לתמורה דף יט). בדומה לכך, עובר חולין נותר בשחיטת אמו אף למאן דאמר עובר לאו ירך אמו.

¹²⁶ ואם תאמר, למרות שלא חלה על הוולד קדושה עצמית, מדוע שלא תחול עליו קדושת אמו? יש לומר שכוונת הגמרא להעמיד את הברייטא כמאן דאמר 'בהוייתם הם קדושים' (רש"י). ועוד יש לומר שלשיטת בר פדא כאשר האדם מקדיש בהמה מעוברת הרי הקדושה אינה חלה על העובר לאלתר אלא בהוייתו לכשיוולד (שטמ"ק ב אות יא בשם תוס').

הסברא האחרונה הינה סברא הפוכה מהסברא שלעיל הערה 123 אות ג, ועולה כי קיימות שלוש אפשרויות לזמן קדושת העובר אליבא דבר פדא: [א]. הקדושה חלה לאלתר (מהלך שלישי בדעת הר"ש). [ב]. הקדושה חלה לכשיוולד (תוס' בשטמ"ק). [ג]. תלוי במחלוקת התנאים לגבי 'במעי אימם' / 'בהוייתם' האם הקדושה חלה לאלתר או לכשיוולד (רש"י). שיטת רש"י נכפלה בדבריו מספר פעמים לאורך הסוגיות הנוגעות.

¹²⁷ ראה דיון בסימן לד האם המחלוקת אודות החלת קדושה על העוברים תלויה בסברות עובר ירך אמו / לא ירך אמו.

משויר" - ומוכח שעובר נחשב כירך אמו¹²⁸, "ומר סבר שיירו משויר" - ומוכח שעובר אינו נחשב כירך אמו¹²⁹.

לנוסח רש"י ותוס', דין הוולד הנמצא תלוי בנידון האם חלה עליו קדושה עצמית. הסוגיה בדף יא מתפרשת כך: "דמר סבר קדושה חלה על עוברין" - ולכן נאכל בקדושה, "ומר סבר אין קדושה חלה על עוברין" - ולכן נאכל כחולין. הסוגיה בדף כה מתפרשת כך: "דתנא קמא סבר שיירו משויר" - ולכן יכולה לחול עליו קדושה עצמית ונאכל בקדושה, "ומר סבר שיירו אינו משויר" - ולכן אין יכולה לחול עליו קדושה עצמית אלא יאכל כחולין.

לא מוסכם שאפשר לפרש את הסוגיה בדף יא כגירסת הר"ש בדף כה. הבאנו כי לגירסת הר"ש יש לפרש שהמונחים 'קדושה חלה' / אינה חלה על עוברים' הובאו כדוגמה למושגים 'עובר ירך' / לאו ירך אמו'. תוספות בדף כה הביאו את גירסת הר"ש [בשם 'יש ספרים דגרסי'] והקשו שפירוש לא מתיישב בסוגיית הגמרא בדף יא. ייתכן שכוונת תוספות להקשות מפשטות הגמרא שמקשרת את קדושת הוולד הנמצא למחלוקת אודות החלת קדושה על עוברים, ובאופן טבעי מבין הלומד שאם קדושה חלה על עוברים הרי הוולד שלפנינו קדוש ואם קדושה אינה חלה על עוברים אין הוולד שלפנינו קדוש. תוס' סברו כי לא ייתכן שהגמרא ציפתה מהלומד שיבין את הדברים בצורה מפולפלת, לומר שאם קדושה חלה על עוברים הרי הוולד שלפנינו חולין ואם קדושה אינה חלה על עוברים הרי הוולד שלפנינו קדוש. ולו הייתה הגמרא מתכוונת לכך הייתה מלמדת זאת בפירוש. עוד ייתכן שתוס' סוברים כי הנידון אודות החלת קדושה על עוברים אינו תלוי בנידון אודות עובר ירך אמו, ראה סימן לד והערה 111 שם.

האחרונים חתרו להעמיד את גירסת הר"ש בדף כה. יש מהם שקיבלו את טענת התוספות לגבי הסוגיה בדף יא, ונקטו שכל סוגיה מתפרשת באופן שונה (חזו"א ועולת שלמה)¹³⁰. ויש שנקטו כי לגירסת הר"ש יש לפרש אף את הסוגיה בדף יא כסוגיה בדף כה (שפת אמת).

¹²⁸ 'שיירו אינו משויר' משמש הן כהוכחה לכך שהעובר נחשב כירך אמו, והן כסיבה לעצם כך שהעובר קדוש בקדושת אמו.

¹²⁹ לפירוש השפת אמת (לעיל הערה 124) לא מדובר באופן ששיירו, והתיבות 'שיירו משויר' משמשות כסימן לכך שהעובר אינו נחשב כירך אמו. לפירוש החזו"א (שם) מדובר באופן ששיירו, והתיבות 'שיירו משויר' משמשות כסיבה לכך שקדושת האם לא חלה על העובר.

¹³⁰ אין סתירה בסברות הסוגיות לפרש כל סוגיה באופן שונה, שכן אם נבחר בצירוף של סברות מסוימות מתוך כל השיטות הנזכרות תעלה בידינו האפשרות לפרש כל סוגיה באופן שונה: [א]. לשיטת ר' יוחנן ששיירו משויר קדושת העובר תלויה במציאות אם שיירו או לא שיירו (כשיטת חזו"א אליבא דהר"ש, לעיל הערה 124). [ב]. עובר קדוש יכול להכלל בהקרבת אמו, אפילו כאשר קדושתו הינה קדושה עצמית (כשיטת רש"י, וכהסבר הגרי"ז לעיל הערה 125). [ג]. לשיטת בר פדא שעובר קדוש בקדושת אמו, קדושת העובר תלויה במחלוקת התנאים 'בהויתן' / 'במע' אימן', בין לגבי זמן קדושתו ובין לגבי הצטרפותו להקרבת אמו (כשיטת רש"י).

אם אכן נבחר בכל הסברות הנזכרות יעלה בידינו שבי' ר' יוחנן ובין בר פדא יכולים לפרש את שתי הבריות כשיטתם. ר' יוחנן יכול לפרש שהברית הראשונה עוסקת בצירוף שלא שייר את העובר ולפיכך העובר קדוש ואף יכול להכלל בהקרבת אמו, ואילו הברית השנייה עוסקת בצירוף שהמקדיש שייר את העובר ולפיכך העובר חולין. בר פדא יכול לפרש שהברית הראשונה הינה כמאן דאמר 'במע' אימן' ואילו הברית השנייה כמאן דאמר 'בהויתן'.

מכיוון שכך, כל סוגיה יכולה לבחור איזו ברייתא להעמיד כר' יוחנן ואיזו ברייתא להעמיד כבר פדא, ואין סתירה בין הסוגיות.

כך נלענ"ד לפרש את דבריו הקצרים של בעל מלאכת חושב. את דברי החזו"א בעניין לא זכיתי להבין, כפי שיוסבר בחלק החידושים.

מהלך שני – הבריות תלויות במחלוקת התנאים לגבי 'בהוייתן' / 'ממע' אימן

דף יא	דף כה
לא, הני תנאי בהא קא מיפלגי דמר סבר ולדות קדשים בהוייתן הן קדושים ומר סבר ולדי קדשים במע' אמן הן קדושים.	אמר לך רבי יוחנן דכולי עלמא אם שיירו משויר, והני תנאי ¹³¹ בהא קמיפלגי ¹³² דמר סבר ולדי קדשים בהוייתן הן קדושים ומר סבר ולדי קדשים במע' אמן הן קדושים.

המהלך השני תולה את מחלוקת הבריות במחלוקת התנאים לגבי שעת קדושת וולדות קדשים, האם קדושים הם ממע' אימן או רק משעת הוייתם [- לידתם]. הבריות הראשונה הקובעת שהעובר הנמצא נאכל בקדושה מתפרשת על פי הדעה שוולדות קדשים קדושים ממע' אימן, הבריות השניה הקובעת שהעובר הנמצא נאכל כחולין מתפרשת על פי הדעה שוולדות קדשים קדושים רק משעת הוייתם.

במהלך הנוכחי יש לברר שתי נקודות: [א]. לפי איזו שיטה מתפרשות הבריות, כשיטת ר' יוחנן או כשיטת בר פדא או כשתי השיטות. [ב]. באיזה אופן מעמידים את הבריות, בהקדישה ולבסוף התעברה או בהתעברה ולבסוף הקדישה או בשני האופנים.

ובכן, לשיטת ר' יוחנן פשוט כי מחלוקת התנאים 'בהוייתן' / 'ממע' אימן' שייכת רק באופן שהקדישה ולבסוף התעברה, ובאופן זה מעמידים את מחלוקת הבריות לגבי אכילת העובר הנמצא. באופן שהתעברה ולבסוף הקדישה סובר ר' יוחנן שחלה על הוולד קדושה עצמית, ואינו שייך לנידון של 'בהוייתן' / 'ממע' אימן'.

לשיטת בר פדא אין הדברים פשוטים. מחד, יש אומרים שלשיטתו הנידון של 'בהוייתן' / 'ממע' אימן' אינו נוגע כלל לעובר הנמצא במע' בהמה שנשחטה, אלא ברור שהוולד טפל לקדושת אמו (חזו"א אליבא דהר"ש, לעיל הערה 123 אות ב). מאידך גיסא, יש אומרים שלשיטתו הנידון של 'בהוייתן' / 'ממע' אימן' שייך אפילו באופן שהתעברה ולבסוף הקדישה, מכיוון שלשיטת בר פדא לא חלה על הוולד קדושה עצמית אלא קדושת אמו (רש"י, ר"ש לפי המהלך הראשון לעיל הערה 123). ויש אומרים שהמהלך הנוכחי מתפרש לשיטת בר פדא כמו לשיטת ר' יוחנן, שהבריות עוסקות דווקא באופן שהקדישה ולבסוף התעברה, ונחלקו במחלוקת התנאים לגבי 'בהוייתן' / 'ממע' אימן'. ואילו באופן שהתעברה ולבסוף הקדישה פשוט שהקדושה חלה בהוייתם (תוס' בשטמ"ק), או שפשוט שהקדושה חלה כבר ממע' אימן (מהלך שלישי אליבא דהר"ש, לעיל הערה 123).

הסוגיה בדף כה ציינה בפירוש כי המהלך הנוכחי הינו לשיטת ר' יוחנן "אמר לך רבי יוחנן דכולי עלמא אם שיירו משויר"¹³³, ובכתב יד מינכן נוספה אף האוקימתא לשיטת ר' יוחנן "ובהקדיש ולבסוף נתעברה". לדרך החזו"א אליבא דהר"ש מובן שהמהלך הנוכחי יכול להתפרש רק כשיטת ר' יוחנן. לשאר הדרכים צריך לומר שהגמרא בדף כה ציינה את ר' יוחנן מכיוון שכל הסוגיה שם עוסקת בשיטתו, וכלל לא הוזכרה שם שיטת בר פדא.

¹³¹ והני תנאי. 'והכא': 21.

¹³² והני תנאי בהא קמיפלגי. 'ובהקדיש ולבסוף נתעברה': מ.

¹³³ בנוסח שלפנינו. לעומת זאת, בנוסח שטמ"ק ב נאמר רק "לא, הני תנאי בהא פליגי".

מהלך שלישי – הברייתות תלויות האם קדם הקדשן לעיבורן או להיפך

דף כה	דף יא			
	נוסח ראשון	נוסח שני	נוסח שלישי	נוסח רביעי
ואיבעית	ואיבעית	ואיבעית	ואיבעית	ואיבעית
אימא חד תנא	אימא חד תנא	אימא חד תנא	אימא חד תנא	אימא חד תנא
הוא, חדא	הוא, חדא	הוא	ואידי חד תנא	קשיא ¹³⁷ כאן
מהלין	מהלין	וקדמא ¹³⁵	הוא ¹³⁶	בשהקדישה
מתנייתא	מתנייתא	כגון דאקדשה	קמיייתא	ולבסוף
במקדיש	במקדיש	ולבסוף	בהפריש	נתעברה כאן
בהמה ואח"כ	בהמה ואח"כ	נתעברה	רקנית וסבר	בשנתעברה
נתעברה ¹³⁴	נתעברה ¹³⁴	דולדי קדשים	במעי אמו הן	ולבסוף
וחדא מנהון	וחדא מנהון	במעי אמן הן	קדושים	הקדישה.
שהקדישה	שהקדישה	קדושים	ובתר[יי]תא	
מעוברת.	מעוברת.	ובתרייתא	בהפריש	
		דנתעברה	חטאת	
		ולבסוף	מעוברת וסבר	
		הקדישה דלא	אין קדושה	
		קדיש ולד ניש	חלה על	
		מוסיפים: עד	העוברין.	
		דמקדיש ליה		
		בפני עצמו.		

המהלך השלישי טוען שהברייתות אינן חולקות זו על זו אלא נאמרו בשיטת תנא אחד [חד תנא הוא"], וכל אחת מן הברייתות עוסקת באופן שונה, אחת מהן עוסקת באופן שקדם ההקדש לעיבור וחברתה עוסקת באופן ההפוך.

בנוסח השלישי והרביעי שבדף יא התפרש כי הברייתא הראשונה עוסקת באופן שהקדישה ולבסוף התעברה והברייתא השניה עוסקת באופן שהתעברה ולבסוף הקדישה. בדף כה וכן בנוסח השני בדף יא לא התפרש איזו מן הברייתות עוסקת באיזה אופן, וניתן להעמיד גם באופן הפוך מהנוסחאות הנזכרות. בנוסח הראשון בדף יא לא הוצג כלל המהלך השלישי.

המהלך הנוכחי מתפרש במספר דרכים ונתיבות, בהתאם לדרכים השונות שהתפרשו בהן המהלכים הקודמים.

¹³⁴ תוס' שבשטמ"ק ב אות יא ציינו שגירסת רש"י "ואיבעית אימא אידי ואידי חד תנא הוא, וקמיייתא בהפריש מעוברת כו". מתוך פירוש רש"י אין סיבה להניח שרש"י לא גרס כשאר עדי הנוסח של נוסח זה. ונראה שתוס' שיחזרו מסברא מה היה נוסח רש"י.

¹³⁵ וקדמא. "וקדמת": שב.

¹³⁶ השלמתי על פי הציטוט של תוס' שבשטמ"ק מגירסת רש"י.

¹³⁷ לא קשיא. חסר: 21. "דכולי עלמ' אם שיירו משויר וכולי עלמ' בהוייתן הן קדושין ולא קשיא": מ.

דרך ראשונה: הברייטא הראשונה הקובעת שהוולד נאכל בקדושה עוסקת באופן שהקדישה ולבסוף התעברה, והברייטא השניה הקובעת שהוולד נאכל כחולין עוסקת באופן שהתעברה ולבסוף הקדישה. הדרך הראשונה מפורשת בחלק מהנוסחאות כפי שצינינו למעלה.

דרך זו מחמירה בעובר שנוצר לאחר הקדשת אמו יותר מעובר שכבר היה במעי אמו בשעת הקדשתה. החומרא בעובר שנוצר לאחר הקדשת אמו הינה כדעת האומרים שוולדות קדשים קדושים ממעי אימם¹³⁸. הקולא בעובר שהיה במעי אמו בשעת ההקדש מובנת יפה לשיטת ר' יוחנן שעובר שהיה קיים בשעת הקדשת אמו אינו טפל לקדושת אמו, אם נחזיק בדעת הר"ש שעובר שאינו טפל לאמו אינו נאכל בקדושת אמו¹³⁹. הקולא מובנת אף לשיטת בר פדא שתמיד העובר טפל לאמו, אם נחזיק בדעת תוס' בשטמ"ק שלשיטת בר פדא עובר שהוקדש יחד עם אמו אינו קדוש לאלתר אלא לכשיוולד – אפילו למ"ד שבדרך כלל עוברים קדושים ממעי אימן¹⁴⁰.

בנוסח הרביעי מפורש שהמהלך השלישי הינו כדעת בר פדא: "וסבר אין קדושה חלה על העוברים", ובכך הוכחה לשיטת התוס' בשטמ"ק שאכן ציטטו נוסח זה כמקור לדבריהם¹⁴¹.

בנוסח השלישי נאמר כי בברייטא השניה העוסקת באופן שהעיבור קדם להקדש "לא קדיש ולד". ביטוי זה מובן הן לשיטת ר' יוחנן אליבא דהר"ש שהעובר אינו טפל לאמו ואינו קדוש בקדושת עצמו¹⁴², והן לשיטת בר פדא אליבא דתוס' שהעובר טפל לאמו אך הקדושה מתעכבת מלחול עד שעת לידתו¹⁴³.

שטמ"ק ב הוסיף בסיום הנוסח השלישי: "דלא קדיש ולד עד דמקדיש ליה בפני עצמו". נוסח זה מתפרש רק כשיטת ר' יוחנן אליבא דהר"ש ולא כשיטת בר פדא אליבא דתוס', שכן לשיטת בר פדא אין העובר קדוש אף כשהוקדש בפני עצמו. לפיכך תימה על רא"פ בעל שטמ"ק ב שכתב על נוסח זה: "וללשון זה כולי עלמא סברי כבר פדא דאין קדושה חלה על העובר".

דרך שניה: הברייטא הראשונה הקובעת שהוולד נאכל בקדושה עוסקת באופן שהתעברה ולבסוף הקדישה, והברייטא השניה הקובעת שהוולד נאכל כחולין עוסקת באופן שהקדישה ולבסוף התעברה. הדרך השניה הינה דרכו של רש"י בסוגייתנו.

דרך זו מחמירה בעובר שהוקדש יחד עם אמו יותר מעובר שנוצר לאחר הקדשת אמו. הקולא בעובר שנוצר לאחר הקדשת אמו הינה כדעת האומרים שוולדות קדשים קדושים רק בשעת הווייתם. החומרא בעובר שהוקדש יחד עם אמו מובנת יפה לשיטת ר' יוחנן שעובר שהוקדש יחד עם אמו קדוש בקדושה עצמית, אם נחזיק בדעת רש"י שקדושה עצמית מחילה על הוולד דיני אכילת חטאת כאשר נתר בשחיתת אמו¹⁴⁴. החומרא מובנת אף לשיטת בר פדא שהעובר טפל לאמו, אם נחזיק במהלך השלישי

¹³⁸ לעיל הערה 123 הזכרנו את שיטת החזו"א שגם מ"ד 'בהוייתן' מודה שהעובר שניתר בשחיתת אמו נאכל בקדושת אמו. כאן לא ניתן להתבסס על סברא זו, שהלא הסברא נאמרה דווקא לשיטת בר פדא אליבא דהר"ש שבין אם קדם ההקדש לעיבור ובין אם קדם העיבור להקדש הרי העובר טפל לאמו ונאכל בקדושת אמו, וכעת אנו עומדים בשיטה שעובר שהיה קיים בשעת הקדשת אמו אינו נאכל בקדושת אמו.

¹³⁹ ראה לעיל הערה 124 מדוע הוולד שאינו טפל לאמו נאכל כחולין.

¹⁴⁰ כעת עומדים אנו בשיטה שוולדות קדשים קדושים ממעי אימן, שהלא זה טעם הברייטא הראשונה להחמיר בעובר שנוצר לאחר הקדשת אמו.

¹⁴¹ ראה 'מקורות הלשונות' שלא וודאי כי תיבות אלו הינן גירסה ולא פירוש.

¹⁴² לדרך החזו"א אליבא דהר"ש שמדובר באופן ששיירו (לעיל הערה 124), ומכאן הוכחה לדרך החזו"א.

¹⁴³ רגמ"ה שגרס כנוסח השלישי פירש: "ובתראה דנתעברה ובסוף הקדישה דלא קדיש וולד - דלא אקדיש אלא אם לחודה". משמע שלו היה רוצה היה יכול להקדיש את הוולד, אלא ששייר ולא הקדישו, וזה פשר הברייטא השניה המתירה לאכול את הוולד כחולין – כפירוש הר"ש אליבא דהחזו"א. בדוחק ייתכן לפרש כי דברי רגמ"ה 'דלא אקדיש אלא אם לחודה' אינם מתייחסים להחלטתו של המקדיש אלא להלכה שאינה נותנת כוח בידי המקדיש להקדיש עובר, ולפיכך יאכל כחולין – כשיטת בר פדא אליבא דתוס' בשטמ"ק.

בדף כה פירש רגמ"ה כדרך השניה, ראה הערה 144.

¹⁴⁴ וכן פירש רגמ"ה בדף כה: "הא דמשוי ליה דינו כאמו מיירי דנתעברה ולבסוף הקדיש, כיון דהיה יכול להקדיש עובר לחוד ואימיה לחוד יש לו דין חטאת. ואידך תנא דלא משוי דינו כחטאת מיירי בהקדישה ולבסוף נתעברה, כיון דבשעת הקדש ליכא עובר דמצי מקדיש ליה הלכך לא הוי דינו כאמו".

אליבא דהר"ש (לעיל הערה 123) שלשית בר פדא עובר שהוקדש יחד עם אמו קדוש לאלתר – אפילו למ"ד שבדרך כלל עוברים קדושים רק בשעת הוייתם¹⁴⁵.

בכת"י מינכן בדף כה יש במהלך השלישי תוספת נוסח המוכיחה כדרכו של רש"י: "דכולי עלמ' אם שייר משוייר וכולי עלמ' בהוייתן הן קדושין". כת"י זה עצמו גורס במהלך הראשון כנוסח הרווח וכגירסת הר"ש, ומוכח כי התוספת הנוכחית אינה גירסה מקורית אלא פירוש שכנראה נכתב במקורו בגליון גמרא נוסח רש"י, והשתרבב בשגגה לתוך נוסח שאינו מתאים לו.

לסיכום שתי הדרכים, המהלך השלישי מחלק בין בהמה שהוקדשה ולבסוף התעברה ובין בהמה שהתעברה ולבסוף הוקדשה. לשיטת ר' יוחנן פשוט כי קיים חילוק בין הציורים, שכן לדעתו עובר לאו ירך אמו, וכאשר היה הוולד קיים בשעת ההקדש אין הוא טפל להקדשת אמו. הואיל וכך ניתן להעמיד את הברייטות כדעת ר' יוחנן, כאשר עובר שהיה קיים בשעת ההקדש תלוי במחלוקת רש"י והר"ש, ועובר שנוצר לאחר הקדשת אמו תלוי במחלוקת התנאים האם וולדות קדשים קדושים ממעי אימן או בהוייתן.

לשיטת בר פדא נחלקו המפרשים האם קיים חילוק בין הציורים, ורק לפי המחלקים בין הציורים ניתן להעמיד את המהלך השלישי כדעת בר פדא.

בנוסח שלפנינו בדף כה משמע שהמהלך השלישי נאמר בשיטת ר' יוחנן, שכן מפורש שם שהמהלך השני נאמר בדעת ר' יוחנן (ראה לעיל סוף סעיף 'מהלך שני'), והמהלך השלישי מופיע כהמשך למהלך השני ללא ציון שהוחלפה השיטה המדוברת.

אין בכך סתירה למעמידים את המהלך השני בדף יא בשיטת בר פדא, שכן מודים הם שניתן גם להעמיד כר' יוחנן¹⁴⁶, אלא שהסוגיה בדף יא עוסקת בשיטת בר פדא¹⁴⁷ ותירצה כשיטתו והסוגיה בדף כה עוסקת בשיטת ר' יוחנן¹⁴⁸ ותירצה כשיטתו¹⁴⁹.

הנוסח הראשון בדף יא לא גרס כלל את המהלך השלישי¹⁵⁰, ולעומת זאת בדף כה כל עדי הנוסח גורסים אף את המהלך השלישי. לנוסח הראשון, מדוע יגרע חלקה של הסוגיה בדף יא, לבלתי יימסר בה המהלך השלישי? הזכרנו בסמוך כי מוסכם בין המפרשים שהמהלך השלישי יכול להתקיים לשיטת ר' יוחנן, אך אין מוסכם האם המהלך השלישי יכול להתקיים לשיטת בר פדא. לשיטות הסוברות שבר פדא אינו מסכים למהלך השלישי יובן הנוסח הראשון כמין חומר: המהלך השלישי נאמר בשיטת ר' יוחנן בלבד, לפיכך מקומו בסוגיה שבדף כה העוסקת בשיטת ר' יוחנן ולא בסוגיה שבדף יא העוסקת בשיטת בר פדא.

¹⁴⁵ כעת עומדים אנו בשיטה שוולדות קדשים קדושים בשעת הוייתם, שהלא זה טעם הברייטא השניה להקל בעובר שנוצר לאחר הקדשת אמו.

¹⁴⁶ הודאה זו הינה באופן ניגודי: ר' יוחנן ובר פדא נחלקו מה דין העובר הנמצא בציור שהתעברה ולבסוף הוקדשה (כמפורש במהלך הראשון), אלא שנחלקו המפרשים מה דעת ר' יוחנן ומה דעת בר פדא. מעתה, אם בר פדא העמיד את הברייטא הראשונה בהתעברה ולבסוף הקדישה ר' יוחנן יחלוק ויעמיד בהקדישה ולבסוף התעברה, ואם בר פדא העמיד את הברייטא הראשונה בהקדישה ולבסוף התעברה ר' יוחנן יחלוק ויעמיד בהתעברה ולבסוף הקדישה.

¹⁴⁷ כמוכח מכל ראיותיו של ר' ירמיה המתייחס לשיטת בר פדא ומקשה עליו בדרך 'איתיביה'. אף על דברי הגמרא "יתב ר' זירא וקאמר להא שמעתא" הוסיף / פירש שטמ"ק ב: "דבר פדא".

¹⁴⁸ כמוכח מכל הסוגיה בדף כה שמזכירה את שיטת ר' יוחנן ואינה מזכירה כלל את שיטת בר פדא.

¹⁴⁹ לגבי הסוגיה שבדף יא ניתן אף לומר שהגמרא התכוונה להעמיד כר' יוחנן וכבר פדא, כל אחד כדרכו.

¹⁵⁰ ראה 'מקורות הנוסחים' שנראה כי הנוסח הראשון הינו הנוסח המקורי של מהדורת תמורה העיקרית שלפנינו.

סימן לו [יא ע"א]

הקדמה

סוגייתנו מוכיחה מן המשנה והברייטא בסוף פרק שני שניתן להקדיש עובר.

וכה אומרת הסוגיה:

תניא רבי אליעזר אומר כלאים וטרפה ויוצא דופן טומטום ואנדרונינוס לא קדושין ולא מקדישין, ואמר שמואל לא קדושין בתמורה ולא מקדישין [לעשות] תמורה, ותניא א"ר מאיר מאחר שאינן קדושין היאך מקדישין, אי אתה מוצא אלא במקדיש בהמה ואחר כך נטרפה, במקדיש ולד ויצא [דרך] דופן.

לשון ראשונה

אלמא קדיש ולד, אמרי בתם במעי תמימה אפילו בר פדא נמי מודי דקדיש, לא נחלקו אלא בתם במעי בעלת מום, בר פדא סבר כיון דאימיה לא מקדישין קדושת הגוף הוא נמי לא קדיש, ורבי יוחנן סבר הני כב' בהמות נינהו אימיה היא דלא מיקדשא אבל הוא קדוש.

לשון שניה

אבל כלאים וטומטום ואנדרונינוס אי אתה מוצא אלא בולדי קדשים וקרבי יהודה שהיה אומר הולד עושה תמורה, הלן הוא דלא קדשי גופיהו אבל עוברין אחרים קדושין. אמר אביי תם במעי תמימה דברי הכל קדיש גופיה אלא כי פליגי במעי בעלת מום, דבר פדא סבר כיון דאימיה נמי לא קדיש גופה איהו נמי לא קדיש אלא לדמי, רבי יוחנן סבר עובר לאו ירך אמו הוא ואף על גב דאימיה לא קדשה לגופה ולד מיהא קדיש לגופיה.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: בראשונים: רש"י [הדגשת התיבות "כלאים וטומטום..."] כ"דבור המתחיל, הינה ט"ס כפי שהעיר הצ"ק. בכתבי היד: פריז, וטיקן 120, מינקן.

מקורות לשתי הלשונות: נוסח הדפוס. בראשונים: רגמ"ה. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

פירוש הלשונות

במשנה שבסיום פרק שני אמר ר' אליעזר כי יש בהמות הפסולות לגמרי לקרבן, ומפני כך אין קדושת הגוף חלה עליהן, ואף כאשר הן קדושות אינן עושות תמורה. בהמות אלו הינן: כלאים, טריפה, יוצא דופן, טומטום ואנדרוגינוס. בברייתא הקשה רבי מהו המקרה שבו הן קדושות ואינן עושות תמורה, הלא אין חלה עליהן קדושת הגוף כלל. תירץ רבי כי מדובר שחלה עליהן הקדושה לפני שחל עליהן הפסול. כיצד חלה עליהן הקדושה לפני הפסול? מבאר רבי כך: לגבי טריפה פשוט כי אפשר להעמיד במקדיש בהמה בריאה ואחר כך נטרפה. לגבי יוצא דופן אפשר להעמיד במקדיש עובר ואחר כך יצא דרך דופן. לגבי כלאים וטומטום ואנדרוגינוס שפסולם חל מיד בשעת הווצרותם במעי הבהמה, אין ברירה אלא להעמיד שאמם היתה קדושה לפני שנוצרו, וקדושת האם חלה על וולדה¹⁵¹.

מתוך דברים אלו הוכיחה הגמרא כי אפשר להקדיש עובר הנמצא במעי אמו. **הלשון הראשונה** הוכיחה בפשטות מכך שלגבי יוצא דופן מבואר כי אפשר להקדיש עובר וקדושתו נשאת עליו אף אם יצא דרך דופן [אמנם יציאתו דרך דופן גורמת שלא יהיה אפשר להמיר בו]. **הלשון השניה** הוכיחה מכך שלגבי כלאים וטומטום ואנדרוגינוס אמרה הברייתא שאינם יכולים להתקדש במעי אמן [כיוון שכבר חל עליהם פסול]. משמע שעוברים אחרים כן יכולים להתקדש במעי אימן. לעומת זאת, הלשון הראשונה לא הזכירה כלל את סיום הברייתא לגבי כלאים וטומטום ואנדרוגינוס.

בשתי הלשונות מקבלת הגמרא את ההוכחה שניתן להקדיש עובר, ומסיקה מכך כי שיטת בר פדא השוללת הקדשת עובר נאמרה רק כלפי בהמה בעלת מום, שאזי סובר בר פדא כי אי אפשר להקדיש עובר של בהמה שאינה ראויה לקרבן. **בלשון הראשונה** הגמרא עצמה עונה תשובה זו ו**בלשון השניה** אביי הוא שעונה תשובה זו.

הבדל נוסף יש בין הלשונות בכך ש**בלשון הראשונה** הסוגיה סובבת סביב הנקודה האם אפשר להקדיש עובר, אך **הלשון השניה** מוסיפה להדגיש בכל הסוגיה כי פשוט שאפשר להקדיש את הוולד קדושת דמים והנושא הוא רק האם אפשר להקדישו קדושת הגוף.

הבדל זה שבין הלשונות ראינו כבר בסימן לד כהבדל בין הלשון הראשונה לשלישית¹⁵², והבאנו שם כי תוס' קבעו שגם לפי הלשון הראשונה וודאי אפשר להקדיש את הוולד קדושת דמים והנידון בסוגיה הינו האם אפשר להקדיש את הולד קדושת הגוף.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין נפקא מינה כלל בין הלשונות.

דיון בלשונות

מדוע כל לשון לא כתבה את ההוכחה כפי הלשון האחרת? נראה כי הלשון הראשונה העדיפה להביא מדין יוצא דופן שבו נאמר בפירוש כי אפשר להקדיש עובר קדושת הגוף. כנגד זאת, הלשון השניה העדיפה להעתיק את כל הברייתא ואחר כך לסכם את כללות הברייתא בצורה זאת: בסיפא – דין כלאים וטומטום ואנדרוגינוס – אי אפשר להקדיש עובר, ורק בבהמות רגילות וכן במציעתא – דין יוצא דופן – אפשר להקדיש עובר.

גירסת הגר"א

בגוף הגמרא, כמו תמיד, מופיעה הלשון השניה לאחר סיום הלשון הראשונה. בסוגייתנו הדבר מקשה על הבנת הלשון השניה, שכן היא פותחת באמצע עניין – באמצע דברי רבי, וקשה ללמוד למצוא את מקומה המתאים של הלשון השניה. לפיכך כפל הגר"א בתחילת הלשון השניה את כל הציטוט מהמשנה שבסוף פרק שני עם המימרא והברייתא המבארות את המשנה – כפי שציטטו בלשון הראשונה. במהדורתנו הצגנו את המשנה והמימרא ותחילת הברייתא בטור רחב מעל שתי הלשונות, ובכך פתרנו בדרך אחרת את חוסר הבהירות.

¹⁵¹ משמע שכאשר האם קדושה וקדושתה חלה על ולדה, יכול הולד לעשות תמורה – אלא אם כן יש עליו פסול של כלאים או טומטום או יוצא דופן. מכאן הוכיח רבי כי ר' אליעזר סובר כדעת ר' יהודה שוולד עושה תמורה.

¹⁵² ראה שם: נפקא מינה בין הלשונות, דין מקדיש עובר לפי ה'הוה' אמנא'.

סימן לז [יא ע"ב]

הקדמה

דעת ר' מאיר ור' יהודה כי המקדיש רגלה של בהמה לעולה, חלה קדושה על אותו אבר בלבד. דין בהמה זו להמכר לאדם החייב עולה. הגמרא תדון כיצד הקונה יוצא ידי חובתו בבהמה זו שרגלה כבר קדושה.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

והא קמיייתי בהמה מחוסרת אבר,
אמר רבא באומר הרי עלי עולה
בחייה.

לשון שנייה

הא קמיייתי בהמה דאקדיש גופה כי
ליתיה כוליה לדיליה, דחר אבר
מחוסר מיניה כי מקדש לראשון
קדושת הגוף, א'מר רבא כגון דא'מר
בזוזא מן הדא לעולה.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: פירוש רבינו הלל על תורת כהנים (בחוקותי פרק ט), משמעות 'תוספות השלם' ויקרא כז ט אות ה. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות הלשון השנייה: בראשונים: רמב"ם מעשה הקרבנות פט"ו ה"ב, פירוש הראב"ד על תורת כהנים (בחוקותי פרק ט), מאירי קידושין ז ע"א. בכתבי היד: גליון פלורנץ.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק.

פירוש הלשונות

בשתי הלשונות הגמרא מקשה כיצד הקונה יכול לצאת ידי חובתו בבהמה זו, הלא רגלה של הבהמה כבר הוקדשה על ידי המוכר. ובשתי הלשונות רבא מתיר כי מדובר בקונה שנדר בצורה מסוימת שאינה מחייבת אותו להביא בהמה שלמה, ולכן יכול הוא לצאת ידי חובתו בבהמה זו אף שלא הוא הקדיש את רגלה.

יש חילוק בין הלשונות מהו בדיוק הנדר שנדר הקונה. **בלשון הראשונה** נאמר "הרי עלי עולה בחייה", ופירש רש"י: "הרי עלי להקריב כל האברין שהבהמה חיה ממנה". **בלשון השניה** נאמר "כזוזא מן הדא לעולה", ופירש רש"י: "כלומר שזה זוז מבהמה זו לעולה".

בלשון השניה משמע שהקונה נדר לגבי בהמה זו שרגלה כבר קדושה ונדר הוא להביא זוז ממנה לעולה, ואף בדברי רש"י ורגמ"ה משמע שכך פירשו את הלשון השניה. אמנם הרמב"ם (מעשה הקרבנות טו ב) כתב בדרך שונה וזה לשונו: "והוא שיהיה זה המחוייב עולה שקנה אותה, נדר עולה בדמים קצובים". משמע כי מדובר בציור שהקונה לא נדר לגבי בהמה זו אלא סתם נדר להביא עולה בסכום מסוים. בעל כסף משנה כתב כי הרמב"ם גרס כלשון השניה שנאמר בה כי הנודר פירש סכום דמים, אבל בספר אבן האזל (בהשטות) העיר שדברי הרמב"ם אינם תואמים במדויק לדברי הלשון השניה, ולכן הסיק שהרמב"ם גרס כעין הלשון השניה אך ללא התיבות: "מן הדא [בהמה]". כדברי אבן האזל משמע במאירי קידושין ז ע"א שהביא את דברי סוגיתנו בלשון זו: "ותירצה [-הגמרא] באומר הרי עלי עולה בדינר. ר"ל שלא נדר בהמה שלמה עולה אלא מה ששוה דינר מבהמה זו". אין לדעת האם המאירי העתיק במדויק את גירסת הגמרא שלפניו או שציטט בלשון חופשית, אך בכל זאת משמע שבגירסתו לא היו התיבות: "מן הדא [בהמה]". אכן ראה נא את לשון הרב"ד בפירושו על תורת כהנים (בחוקותי פרק ט) שכתב כך: "ומתיר באומר בזוזא מן הדא בהמה לעולה, פירוש אין מוכרין אותה אלא למי שנדר להביא בהמה אחת חוץ מרגלה". הרי שגרס הרב"ד בלשון השניה כגירסת רש"י ורגמ"ה, אך פירשה כדעת הרמב"ם והמאירי, וצ"ע. ראה עוד בספר אבן האזל שם שרצה לחדש בלשון השניה גירסה חדשה עם פירוש חדש.

נפקא מינה בין הלשונות

בפני כל הלשונות והפירושים עומדת מטרה אחת: למצוא נדר שבו לא התחייב הנודר להביא בהמה שלמה, אלא גם אם יביא בהמה זו שרגלה כבר קדושה יקיים בכך את נדרו. כפי הנזכר, יש חילוק בין הלשונות והפירושים מהו בדיוק הנדר המדובר. לכאורה אין כאן מחלוקת בדין אלא חילוף דוגמאות בלבד, אמנם בספר אבן האזל (מעשה הקרבנות פט"ו ה"ב) תמה על פירוש הרמב"ם ללשון השניה, וזה לשונו: "מה מהני זה היכי שנדר עולה בדמים קצובים, דבזה אינו מוכח שלא נדר עולה שלימה עם כל האברים, דהא אפשר לקנות בעד הדמים הקצובים עולה שלימה ותהי' קטנה מזו". לאור תמיהה זו יש לומר כי אכן הלשון הראשונה וכן הלשון השניה – גירסת רש"י, חולקים על דינו של הרמב"ם וסוברים כסברת אבן האזל.

דיון בלשונות

בספר אבן האזל שם הקשה על פירוש רש"י ללשון השניה כיצד אפשר להעמיד את הברייתא שנאמר בה בסתם 'תימכר לחייבי עולות' לגבי מי שנדר בצורה מסוימת דווקא על הבהמה המדוברת, וסיים שם שזו אוקימתא דחוקה מאד. עוד יש להקשות על פירוש זה שאם הנודר נדר לגבי בהמה זו עצמה שרגלה כבר קדושה, אינו מובן מדוע ינקוט בלשונו את סכום הדמים שמקבל עליו, הלא יכול לידור להביא את בהמה זו כמות שהיא.

סימן לח [יא ע"ב]

הקדמה

למדנו כי לדעת ר' מאיר ור' יהודה אפשר להקדיש אבר אחד מבהמה, והקדושה תחול על אותו אבר בלבד. שאל אב"י את רבא¹⁵³ מה דינו של אותו אבר, האם אסור הוא בגיזה¹⁵⁴. ענה לו רבא¹⁵⁵ שאפשר לפשוט ספק זה על פי ההלכה המתירה גיזה בבכור שחלקו קדוש [כלומר, רק חלקו שייך לישראל] ואם כן הוא הדין לבהמה המדוברת שרק אבר אחד ממנה קדוש.

דחה אב"י את הראיה:

לשון ראשונה	לשון שנייה	לשון שלישית	לשון רביעית
התם לא נחתא	התם אין בידו	התם לא נחתא	התם לא נחתא
ליה קדושה	להקדישו הכא	ליה קדושה	ליה קדושה
כלל, הכא	בידו להקדישו.	כלל, הכא	בכולה בהמה,
נחתא ליה		נחתא ליה	הכא נחתא ליה
קדושה.		קדושה, א"נ	קדושה בכולה
		התם אין בידו	בהמה.
		להקדישו הכא	
		בידו להקדישו.	

מקורות הלשונית

מקורות הלשון הראשונה: בכתבי היד: פריז, וטיקן 120, מינכן.

מקורות ללשון הראשונה וללשון השנייה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

מקורות הלשון השלישית: בראשונים: שטמ"ק.

מקורות הלשון הרביעית: שטמ"ק ב, רגמ"ה.

מקורות נוספים: רש"י מסביר את הדחיה הראשונה ואת הדחיה השנייה, אך אין לדעת אם גרסן כשתי לשונות או כלשון אחת. בעלי התוס' ¹⁵⁶ מסבירים את הדחיה הראשונה, ואין לדעת אם גרסו גם את הדחיה השנייה. גם אם גרסוה אין לדעת אם גרסוה כלשון נפרדת או כתירוץ נוסף. בפירוש רגמ"ה יש הסבר ללשון הרביעית ואחר כך כתוב: "הקדיש שה' כי לישנא אחרינא". יש כאן ט"ס ולא ברור מה היה הנוסח המקורי, אך משמע שרגמ"ה גרס לשון נוספת.

¹⁵³ יש גורסים: 'רבה'.

¹⁵⁴ לדעת רש"י הספק רק על גיזה ואילו בעבודה וודאי אסור, לדעת הרמב"ם (הלכות מעילה סוף פרק א) הספק הינו גם לגבי עבודה.

לדעת רש"י [נוסח שטמ"ק וכת"י מזרחי] הספק הינו על אותו אבר בלבד ומשמע ששאר הבהמה וודאי מותרת בגיזה, לדעת הרמב"ם הספק הינו על כל הבהמה. [יתכן שלדעת הרמב"ם הרי האבר הקדוש עצמו וודאי אסור בגיזה].

¹⁵⁵ יש נוסחאות בדברי הגמרא שהמשך המשא ומתן אינו בין אב"י לרבא אלא הגמרא היא שדנה לגבי ספקו של אב"י.

¹⁵⁶ תוס' ד"ה התם, שטמ"ק אות כא (בשטמ"ק עדני מובא בשם גליון), שטמ"ק אות לז בשם גליון – לשון תוס'.

פירוש הלשונות

שתי דחיות שונות נאמרו כאן: **בלשון הראשונה** הדחיה היא שבבכור המדובר כיוון שחציו של נכרי הרי חצי זה מונע מן הקדושה לחול אף על החצי השייך לישראל¹⁵⁷. מה שאין כן בבהמה הנדונת בסוגייתנו יש אבר קדוש, ושאר הגוף אינו מונע מן האבר להיות קדוש, ולפיכך יתכן שחל איסור גיזה. **בלשון השניה** הדחיה היא שבבכור המדובר אין קדושה חלה עליו כיוון שלא ניתן להקדיש את חציו השני בקדושת בכור¹⁵⁸. מה שאין כן בבהמה המדוברת בסוגייתנו קיימת אפשרות להקדיש גם את שאר הגוף, ולפיכך יתכן שגם כאשר לא הוקדש שאר הגוף חל איסור גיזה.

הלשון השלישית מקורה בשטמ"ק. לשון זו גורסת את הדחיות שבשתי הלשונות הקודמות כשתי דחיות בגמרא עצמה, כשבין הדחיות מקשרות התיבות: "אי נמי".

הלשון הרביעית הינה הרחבה של הלשון הראשונה, בשינויים דלהלן: "התם לא נחתא ליה קדושה (כלל) [בכולה בהמה], הכא נחתא ליה קדושה [בכולה בהמה]". בנוסח זה התחדש כי הסברא לאסור את כל הבהמה בגיזה הינה שקדושה מסויימת מתפשטת על כל הבהמה – למרות ששאר הבהמה נשארת חולין¹⁵⁹. בחידושי הגרי"ז ביאר כי גדר הקדושה המתפשטת על כל הבהמה הינו דין שתהיה הבהמה מיועדת להקרבה. הגדרת הגרי"ז מחודשת, והגרי"ז עצמו תמה שגם להגדרה זו לא מובן מדוע תיאסר הבהמה כולה בגיזה. לולי סברת הלשון הרביעית היה ניתן לנקוט שהסברא לאסור את כל הבהמה בגיזה הינה מחמת שהגיזה מתייחסת לכל הבהמה, ויש בכך זלזול לאבר הקדוש.

שטמ"ק ב הגיה להחליף בגמרא את התיבות 'לישנא אחרינא' בתיבות 'אי נמי' כלשון השלישית [כשטמ"ק א], ואף העתיק בגליון את הלשון הרביעית [- נוסח רגמ"ה] בשם 'ל"א'. בדפוס צירפו את שתי ההגהות להגהה אחת, אולם באמת אין הכרח שהיה לפני ר"פ נוסח שהיו בו הלשון השלישית והרביעית, אלא אפשר שהעתיק את הלשון השלישית משטמ"ק א ואת הלשון הרביעית ממקור אחר. בפרט לאור כך שבאופן קבוע שטמ"ק ב מעתיק משטמ"ק א ומספרים שגרסו כנוסח רגמ"ה.

נפקא מינה בין הלשונות

בשלושת הלשונות הראשונות לא התפרש האם הספק הינו לגבי האבר הקדוש או לגבי שאר הבהמה. בספר שפת אמת דן לפרש שהספק הינו לגבי האבר הקדוש, אולם ציין כי מוכח ברמב"ם שהספק הינו לגבי שאר הבהמה.

בלשון הרביעית נאמר בפירוש כי הספק הינו לגבי שאר הבהמה.

תיתכן נפקא מינה בין סברות הלשונות לגבי אופנים שונים של מקדיש אבר, כגון שותף שהקדיש את חלקו בבהמה. נשאיר את העניין לעיונו והכרעתו של הלומד.

¹⁵⁷ רש"י פירש שמכיוון שחצי הבכור שייך לנכרי, הרי חצי זה מפקיע מהבכור כל דיני בכורה ולכן מותר הוא בגיזה. מה שאין כן הבהמה המדוברת בסוגייתנו שאבר אחד ממנה קדוש, עדיין יש לדון אם אבר זה מחיל איסור גיזה. בעלי התוס' פירשו על פי הגמרא בבכורות (ט ע"ב) המבארת כי הלימוד הממעט בכור שחציו של נכרי מאיסור גיזה נאמר לפי שיטת ר' יהודה הסובר שעל בכור זה כן חלים דיני בכור, והמיעוט הוא שאיסור גיזה לא חל עליו. ולכך מתייחסת סוגייתנו באמרה שגם על חצי הבהמה השייך לישראל לא חלה קדושה גמורה ולפיכך לא חל עליו איסור גיזה. מה שאין כן הבהמה המדוברת בסוגייתנו שאבר אחד ממנה קדוש, עדיין יש לדון אם אבר זה מחיל איסור גיזה. (תוס' ד"ה התם, שטמ"ק אות כא [בשטמ"ק עדין מובא בשם גליון], שטמ"ק אות לז בשם גליון – לשון תוס').

¹⁵⁸ רש"י פירש: "אין בידו להקדישו - הואיל ויש לעובד כוכבים שותפות בו". הגדרה זו טעונה ביאור שהרי כלל אין ביד האדם להקדיש בהמה בקדושת בכור אפילו אם הבכור יהפך להיות שלו. אפשר שכוונת רש"י לומר שאם היה אפשר להקדישו לקרבן אחר היה די בכך כדי לאסרו בגיזה, וצ"ע.

¹⁵⁹ מדברי כל הראשונים מוכח שהספק הינו למאן דאמר שאין דין 'פשטה', ואילו למאן דאמר הסובר דין 'פשטה' ברור כי הבהמה אסורה לחלוטין בגיזה.

אפשרי לטעון שהלשון הרביעית חולקת על כך וסוברת שהספק הינו לשיטת הסוברים 'פשטה', אולם אם כן לא מובן הצד הפוטר את הבהמה מאיסור גיזה.

סימן לט [יב ע"א]

הקדמה

אב"י שאל את רב יוסף לגבי בהמת חולין שעוברה קדוש ושחטה בחוץ, האם מתחייב על העובר משום שחוטא חוץ.

ענה רב יוסף:

לשון ראשונה

א"ל מי קרינא ביה והביאום לה'.

לשון שניה

א"ל ראוי לפתח אהל מועד חייבין עליו בחוץ.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: בראשונים: רש"י, שטמ"ק אות א בשם 'ס"א', אמרי נועם ויקרא כב כח, 'ילקו"ש תקפב [הילקוט ציטט את האיבעיות על הפסוק "והביאום לה'", ולפיכך הקדים את האיבעיא 'היא חולין וולדה שלמים' לפני האיבעיא ההפוכה]. בכתבי היד: פריז, וטיקן 120, מינכן.

הגרי"ז כאן דייק מהרמב"ם (מע"ה ק פ"ח הי"ג) כלשון השניה, אמנם עיין בלשון הרמב"ם הזהה בהי"א, וצ"ע.

מקורות לשתי הלשונות: נוסח הדפוס. בראשונים: רגמ"ה, שו"ת הרשב"ש סימן תפט. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

פירוש הלשונות

בשתי הלשונות ענה רב יוסף שאין השוחט חייב משום שחוט' חוץ. בלשון הראשונה רב יוסף מנמק שחייב שחוט' חוץ הינו רק בקרבן שחל עליו חיוב הבאה, כאמור בפרשת שחוט' חוץ "והביאום ליקוק" (ויקרא יז ה). בלשון השניה רב יוסף מנמק שחייב שחוט' חוץ הינו רק בקרבן הראוי לפתח אהל מועד, כאמור בפרשה הנזכרת "אל פתח אהל מועד".

כרקע להבנת הלימוד נסכם כאן את דרשות חז"ל השייכות לענייננו.

בפרשת שחוט' חוץ (ויקרא יז) נאמר:

(ג) איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה:
(ד) ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן ליקוק לפני משכן יקוק דם יחשב לאיש
ההוא דם שפך ונכרת האיש ההוא מקרב עמו: (ה) למען אשר יביאו בני ישראל את זבחייהם
אשר הם זבחים על פני השדה והביאם ליקוק אל פתח אהל מועד אל הפה וזבחו זבחי שלמים
ליקוק אותם:

בתורת כהנים על אתר נדרש פסוק ד כך:

'אל פתח אהל מועד' – למעט קדשי בדק הבית שאינם ראויים לפתח אהל מועד.

'להקריב' – למעט קרבנות הפסולים מהקרבה כגון רובע ונרבע.

'ליקוק' – למעט פרת חטאת ושעיר המשתלח שאינם מיוחדים לה'.

'לפני משכן יקוק' – למעט קרבנות הפסולים עכשיו וכשרים לאחר זמן, כגון מחוסר זמן¹⁶⁰.

פסוק ה נדרש שם לרבות שקיים איסור אף בקדשים שהקדישם בשעת היתר הבמות והקריבם בשעת איסור הבמות.

במשנה בזבחים (פרק יד) נדרש פסוק ד כך:

'אל פתח אהל מועד' – למעט פרת חטאת ושעיר המשתלח שאינם ראויים לפתח אהל מועד.

'לפני משכן יקוק' – למעט קרבנות הפסולים מהקרבה כגון רובע ונרבע.

סוגיית הגמרא שם (ק"ג ע"ב – ק"ד ע"א) עוסקת בסתירה לגבי מקור מיעוטו של שעיר המשתלח, ואף במקור המיעוט לגבי הקרבנות הפסולים. בדף קטו ע"א מצטטת הגמרא ברייתא הממעטת מחוסר זמן מן הפסוק 'אל פתח אהל מועד', ובתחילת פרק יג נוקטת הגמרא כדעת התנא "כ שפסוק ה מלמד על קדשים שהוקדשו בשעת היתר הבמות.

מעתה נבחין שיש חידוש בכך שהלשון הראשונה ממעטת את העובר מן התיבות 'והביאום ליקוק' שבפסוק ה. הלא פסוק זה נדרש לגבי קדשים שהקדישם בשעת היתר הבמות, וחידוש הוא ללמוד מן הפסוק דין כללי לגבי שחוט' חוץ.

נראה כי מכיוון שפשוטו של פסוק ה הינו נימוק לחיוב הכרת שבפסוק ד, לכן ניתן ללמוד מפסוק ה הגבלות לגבי חיוב הכרת שבפסוק ד.

הלשון השניה מנמקת את הפטור בכך שהעובר אינו ראוי לפתח אהל מועד. ברור שהנימוק מבוסס על אזכורו של פתח אהל מועד בפרשת שחוט' חוץ, אולם פתח אהל מועד הוזכר ארבעה פעמים בפרשה, ולא ברור לאיזו מהן הכוונה.

ואלו הם הפסוקים:

"וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֵבִיאוּ" (פסוק ד).

¹⁶⁰ מחוסר זמן אינו כולל עובר. ראה תוס' לעיל י ע"ב סוף דיבור ראשון.

"וְהָיָאָם לִיקוּק אֶל פֶּתַח אֶהֱל מוֹעֵד" (פסוק ה).

"וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבֵּחַ יְקוּק פֶּתַח אֶהֱל מוֹעֵד" (פסוק ו).

"אֲשֶׁר יַעֲלֶה עֹלָה אוֹ זֶבַח: וְאֶל פֶּתַח אֶהֱל מוֹעֵד לֹא יִבְיָאָנוּ" (פסוק ח ט).

מסתבר שהכוונה לפסוק ד הנדרש בתו"כ ובמשנה או לפסוק ה שהינו המשך של הפסוק 'והביאום ליקוק' המצוטט בלשון הראשונה, ולא נצרך רב יוסף לאחר עד פסוק ו, ובוודאי לא עד פסוק ט שאינו עוסק בשחיטה אלא בהעלאתה.

הביטוי 'ראוי לפתח אהל מועד' קיים אף בברייתא המצוטטת מספר פעמים בש"ס (כגון לעיל ו ע"ב) לגבי מקור מיעוטם של קדשי בדק הבית, ושם בוודאי הכוונה לתיבות 'ואל פתח אהל מועד' שבפסוק ד. הברייתא הנזכרת הינה מקבילה לנוסח התו"כ שבידינו בשינויי לשון וסגנון.

נפקא מינה בין הלשונות

יתכן לחדש נפקא מינה בגדר איסור שחיטת חוץ. לפי הלשון הראשונה גדר האיסור הוא ביטול מצוות 'והביאום ליקוק', לפי הלשון השניה גדר האיסור הוא ביטול דין הקרבן שהינו שייך 'אל פתח אהל מועד'.

בחידושי הגרי"ז כאן חידש שהלשון הראשונה הממעטת מן 'והביאום ליקוק' מפקיעה את העובר לחלוטין מדיני קרבן, ואילו הלשון השניה שממעטת מכך שהעובר אינו ראוי לפתח אהל מועד מתייחסת לעובר כקרבן שאינו ראוי מחמת פסול זמני. המשיך הגרי"ז כי קיימת נ"מ בין הלשונות לדעת ר' שמעון הסובר שבקרבן שיש עליו פסול זמני קיים איסור לאו שלא להקריבו בחוץ.

סימן מ [יג ע"א]

הקדמה

במשנתנו שנינו כי קדשי בדק הבית אינם עושים תמורה, וביאר ר' שמעון כי מקור דין זה הינו מכך שאיסור תמורה נאמר שוב בפרשת מעשר בהמה, ומכאן למדים אנו שתמורה חלה רק על קדשים הדומים למעשר בהמה, דהיינו קדשי הגוף ולא קדשי בדק הבית. בברייטא הראשונה שבסוגיה מובא טעם אחר לדברי ר' שמעון והוא מעצם כך שנאמר בפרשת תמורה שהאיסור הוא לעשות תמורה על 'קרבן', וקדשי בדק הבית אינם נקראים קרבן. על הטעם שבברייטא הראשונה הקשתה הגמרא מברייטא שניה העוסקת בפרשת שחוטי חוץ, בה נאמר שעל פי תיבת 'קרבן' שנכתבה בפרשת שחוטי חוץ היה נכון לרבות גם קדשי בדק הבית לאיסור שחוטי חוץ, ולכן מצריכה הברייטא השניה לימוד מיוחד למעט קדשי בדק הבית מאיסור שחוטי חוץ. אם כן יש סתירה בין הברייטות אם תיבת 'קרבן' כשלעצמה כוללת קדשי בדק הבית.

מתרצת הגמרא:

לשון ראשונה

אמר רבי חנינא לא קשיא הא ר"ש הא רבנן, לר"ש איקרי קרבן לרבנן לא איקרי קרבן. ולא, והכתיב ונקרב את קרבן ה', קרבן ה' איקרי קרבן לה' לא איקרי. ת"ר: לא יבקר...

לשון שנייה

הא ר' שמעון הא ר', לר' שמעון אקרו קרבן לר' לא אקרו קרבן. מאי ר' ומאי ר' שמעון דתניא לא יבקר בין טוב כו'.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: פלורנץ, פריז, וטיקן 119, וטיקן 120.

מקורות הלשון השנייה: בכתבי היד: גליון פלורנץ.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה [בסדר הפוך]. בכתבי היד: מינכן, ניו יורק. בכת"י ניו יורק מופיעה השאלה "ולא..." בשתי הלשוניות.

נראה שתוספת השאלה והתשובה "ולא והכתיב..." לא איקרי' הינה תוספת מאוחרת שנוספה רק לאחר התפצלות הלשוניות. [אם כי רש"י כבר גרסה]. רגמ"ה גרסה על שתי הלשוניות אם כי סדר הלשוניות הפוך כדרכו.

פירוש הלשונות

הגמרא מתרצת כי יש מחלוקת תנאים אם קדשי בדק הבית נקראו 'קרבן'. לדעת ר' שמעון הרי הם נקראים 'קרבן' ולכן מצריך הוא במשנה לימוד מיוחד למעט קדשי בדק הבית מדין תמורה. כמו כן לגבי הברייטא השניה המצריכה לימוד מיוחד למעט קדשי בדק הבית מאיסור שחטי חוץ אע"פ שנאמר בהם 'קרבן', יש לומר שברייטא זו הינה כדעת ר' שמעון. לעומת זאת, החולקים על ר' שמעון סוברים כי קדשי בדק הבית אינם נקראים 'קרבן' ולכן אפשר למעט קדשי בדק הבית בין מפרשת תמורה ובין מפרשת שחטי חוץ על פי מה שבפרשיות אלו נכתב בתורה שהאיסור הוא על 'קרבן', ודעה זו היא הדעה שמצאנו בברייטא הראשונה הממעטת קדשי בדק הבית מדין תמורה על פי התיבה 'קרבן'.

יש הבדל בין הלשונות בשם מי נאמרה הדעה החולקת על ר' שמעון. **בלשון הראשונה** מובא כי 'רבנן' הם החולקים על ר' שמעון, והברייטא הראשונה היא כדעת רבנן. ביארו רש"י ורגמ"ה כי המקור לומר שרבנן חולקים על ר' שמעון הינו תנא קמא של המשנה שלא הביא לימוד לדין הממעט קדשי בדק הבית מדין תמורה, ודרך הגמרא תמיד לכוון את תנא קמא בשם 'רבנן' מפני שרבי סתם את המשנה כדעת הרבים. רגמ"ה הוסיף עוד שמעצם כך שתנא קמא לא הביא מקור לדבריו אפשר להבין כי לדעתו אפשר להבין את הדין מפשטות הפסוקים שנאמר בהם כי איסור תמורה הוא לגבי 'קרבן'¹⁶¹. לעומת כל זאת, **בלשון השניה** מובא כי 'רבי' הוא החולק על ר' שמעון כפי שיבואר בסמוך.

הסוגיה ממשיכה ומביאה ברייתא שלישית, בה נחלקו ר' שמעון ורבי האם המקור למעט קדשי בדק הבית מדין תמורה הינו מתיבת 'קרבן' או מכך שאיסור תמורה נשנה בפרשת מעשר בהמה. **בלשון הראשונה** ברייתא זו מובאת כתחילת ענין חדש. **בלשון השניה** מובאת ברייתא זו כהמשך רצף הדברים שהרי ממנה אנו למדים שרבי הוא החולק על ר' שמעון.

חילוק נוסף בין הלשונות

החולקים על ר' שמעון סוברים כי קדשי בדק הבית אינם נקראים 'קרבן', וסוגייתנו מביאה על כך תוספת של שאלה ותשובה: שאלה מהפסוק 'ונקרב את קרבן יקוק' (במדבר לא נ), בו מוכח שקדשי בדק הבית נקראו קרבן, ותשובה כי אף שלדעה זו קדשי בדק הבית אינם יכולים להיקרא 'קרבן ליקוק', בכל זאת יכולים הם להיקרא 'קרבן יקוק'. ברוב המקורות תוספת זו של שאלה ותשובה נמצאת בלשון הראשונה בלבד. אם התוספת כבר נמצאה בגמרא לפני זמן התפצלות הלשונות כנראה היתה התוספת נשאת גם בלשון השניה. מכך שבלשון השניה לא נמצאת תוספת זו אפשר להוכיח שהתוספת נוספה לאחר זמן התפצלות הלשונות. אכן בפירוש רגמ"ה מובאת התוספת בין על הלשון הראשונה ובין על הלשון השניה [אגב, סדר הלשונות הפוך כמצוי ברגמ"ה]. אין לדעת אם הנוסח המקורי של הלשון השניה כלל את התוספת ומשום מה נשמטה ברוב המקורות, או שהיפך הוא הנכון שהתוספת שייכת ללשון הראשונה בלבד ולפני רגמ"ה היה נוסח שבו הושפעה הלשון השניה מהלשון הראשונה והובאה התוספת גם בלשון השניה [שהוא הביאה ראשונה]. הדעת נוטה שהאפשרות השניה היא הנכונה מכיוון שיותר מצוי שסופר יוסיף מאשר שסופר יחסיר, ועוד יש להוכיח כן מכך שגירסת רגמ"ה הינה מקור יחיד כנגד כמה מקורות.

נפקא מינה בין הלשונות

לכאורה המחלוקת בין ר' שמעון ובין רבנן או רבי אינה מחלוקת הלכתית. אמנם אף אם נמצא שיש ביניהם מחלוקת הלכתית אין נפקא מינה אם נקרא לחולקים על ר' שמעון רבנן או רבי שהרי בין כך ובין כך על פי כללי הפסוק יש לפסוק כדעתם.

¹⁶¹ לולי דברי רש"י ורגמ"ה היה נראה לפרש שהגמרא קוראת 'רבנן' לברייטא הראשונה. ודוחק הוא לומר שתנא קמא במשנה חולק על דברי ר' שמעון, שהרי ר' שמעון בא לפרש את דברי תנא קמא.

סימן מא [יג ע"ב]

הקדמה

איסור תמורה נכתב בתורה פעמיים. הפעם הראשונה לגבי כלל הקרבנות (ויקרא כז י), הפעם השנייה לגבי מעשר בהמה (שם פסוק לג). ר' שמעון התייחס לכפילות ודרש את הפסוקים באופן מסוים. רבי אינו מסכים לדרשתו של ר' שמעון, ומסביר את הכפילות באופן שונה:

נוסח ראשון

רבי אומר למה יצאת מעשר מעתה לידון בתמורת שמו ובתמורת גופו לומר לך תמורת שמו קריבה תמורת גופו אינה קריבה תמורת שמו נגאלת תמורת גופו אינה נגאלת תמורת גופו חלה על דבר הראוי ועל דבר שאינו ראוי ותמורת שמו אינה חלה אלא על דבר הראוי בלבד.

נוסח שני

ר' אומר למה יצא מעשר מעתה לפי שיצא מעשר לידון בתמורת שמו ותמורת גופו ולחלק בין תמורת שמו לתמורת גופו תמורת שמו קריבה ותמורת גופו אינה קריבה תמורת שמו חלה על דבר הראוי ותמורת גופו חלה אפילו על דבר שאינו ראוי תמורת שמו נגאלת ותמורת גופו אינו נגאלת.

אמר מר לידון בתמורת שמו מנלן דת"ר מניין שאם קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי ששלשתן מקודשין ת"ל כל מעשר תמורת גופו דכתיב ואם המר ימיר והיה הוא ותמורתו יהיה קודש לא יגאל. תמורת שמו קריבה דתניא בקר לרבות י"א לשלמים תמורת גופו אינה קריבה דגמר עברה עברה מבכור. תמורת שמו נגאלת מאי מעמא שלמים הן וכשלמים דנגאלין תמורת גופו אינה נגאלת דכתיב ביה לא יגאל. תמורת שמו אינה חלה אלא על דבר הראוי (כמעשר) ותמורת גופו חלה אפילו על דבר שאינו ראוי כמעשר.

משום דרבי רחמנא תמורת שמו איתמעט ליה מתמורת גופו אין מה דרבי רבי ומה דלא רבי לא רבי ואימא דרבי רחמנא תמורת שמו אבל תמורת גופו כדקיימא קיימא והא מהיכא תיתי אמר רב הונא בריה דרב יהושע משום דהוה דבר הבא לידון בדבר החדש ואין בו אלא חידושו בלבד.

אמרי משום דרבי רחמנא דאית ביה תמורת שמו איגרועי איגרע, אין דאמרין מאי דרבי רבי ומאי דלא רבי לא רבי. והא מהיכא תיתי, אמר רב הונא בריה דרב יהושע משום דהוה דבר הבא לידון בדבר החדש ואין בו אלא חידושו בלבד.

מקורות הנוסחאות

מקורות נוסח ראשון: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: כל כתבי היד <לא בדקתי מאטזה>, ראה לקמן לגבי כת"י ניו יורק.

מקורות נוסח שני: בראשונים: רגמ"ה; ילקוט שמעוני (בחקותי) רמז תרע"ו; שטמ"ק אות א בשם גמרת [קלף] ישנה. שטמ"ק א' צ"ן בשם 'קצת ספרי יד', ואילו שטמ"ק ב כתב: "כל הגמרות הישנות לא נמצא בהם גירסת רש"י כלל, רק גירסת הרגמ"ה".

כת"י ניו יורק גרס בברייתא כנוסח השני ובגמרא כנוסח הראשון.

פירוש הנוסחאות

פתיחה

בסוגייתנו יש שני סוגים של שינויי נוסח, הראשון הינו שינוי גדול בנוסח הסוגיה אולם אין בו שינוי משמעות, השני הינו שינוי של תיבות ספורות, אולם משנה את כל מהלך הסוגיה.

השינוי הראשון הוא השינוי אשר הבאנו בשמות 'הנוסח הראשון' ו'הנוסח השני', השינוי השני קיים בין בנוסח הראשון ובין בנוסח השני.

נבאר קודם את השינוי הראשון אשר הוא בולט יותר, ולאחריו נבאר את מהלך הסוגיה לפי הנוסחאות השונות.

הנוסח הראשון והנוסח השני

רבי לימד בברייתא כי יש מספר הבדלים בין תמורת שמו ובין תמורת גופו. בנוסח הראשון לא פירשה הגמרא את מקורו של כל דין והשאירה זאת לרש"י, בנוסח השני פירשה הגמרא עצמה את מקורות רוב הדינים.

אין סתירה בין פירוש רש"י לנוסח הראשון ובין פירוש הגמרא בנוסח השני, ולא מן הנמנע לומר שרש"י ראה את הנוסח השני והשתמש בו כדי לפרש את הנוסח הראשון¹⁶².

מהלך הסוגיה בנוסחים השונים

כך מבנה הסוגיה: הסברו של רבי מדוע נכפלה מצוות התמורה לגבי מעשר בהמה, הסבר החילוקים בין תמורת שמו ובין תמורת גופו, [בנוסח השני נוסף: הסבר מקורות דיני תמורת שמו ותמורת גופו], שאלה ותשובה, המשך השאלה ותשובת רב הונא בריה דרב יהושע.

שתי נקודות שניות במחלוקת בין המפרשים והנוסחים השונים: [א]. כיצד מסביר רבי את כפילותה של מצוות התמורה לגבי מעשר בהמה. [ב]. על איזה דין סובב המשא ומתן בסוף הסוגיה.

ובכן, קיימות שתי אפשרויות מהו הסברו של רבי לכפילותה של מצוות התמורה, ונביאם בלשון התוספות: "לדון בתמורת גופו - דס"ד דאין עושין כלל תמורה משום דיצא לדון בדבר החדש כדמפרש תלמודא. אי נמי, לדון בתמורת גופו לומר דחלה על דבר שאינו ראוי".

הפירוש הראשון – פירוש רש"י והגליון¹⁶³ – הינו שהפסוק מלמד את עצם דין תמורת גופו במעשר בהמה, שכן, לאחר שחידשה התורה דין תמורת שמו במעשר בהמה, הוה אמינא שבמעשר בהמה נוהגת רק תמורת שמו ולא תמורת גופו¹⁶⁴.

הפירוש השני – פירוש רגמ"ה – הינו שהפסוק מלמד כי יש חילוק בין תמורת שמו ובין תמורת גופו. רבי ציין שלושה חילוקים בין תמורת שמו לתמורת גופו, לאיזה מהם מכון הלימוד? רגמ"ה פירש כי הכוונה לחילוק הראשון שתמורת שמו קריבה ותמורת גופו אינה קריבה. נראה כי רגמ"ה נקט את החילוק הראשון כדוגמה וכוונתו לכל שלושת החילוקים. תוס' פירשו כי הכוונה לחילוק השלישי שתמורת גופו חלה אף על דבר שאינו ראוי ותמורת שמו אינה חלה אלא על דבר הראוי. נראה כי תוס' נקטו בדווקא חילוק זה שלא מצאנו לו מקור מפורש, ולא את החילוקים הקודמים שיש להם מקורות בפסוקים כמבואר ברש"י ובנוסח השני. תוס' נקטו בלשונם כי הלימוד הוא "לדון בתמורת גופו לומר דחלה על דבר שאינו ראוי", ובפשטות משמע כי הלימוד הוא לגבי תמורת גופו. אכן לא ברור אם דין זה זקוק ללימוד חדש¹⁶⁵, ואפשר לפרש דבריהם כך: "לדון בתמורת גופו לומר ד[רק היא] חלה על דבר שאינו

¹⁶² ראה מבוא <>

¹⁶³ שטמ"ק אות ג.

¹⁶⁴ לפירוש זה נראה כי לכל החילוקים בין תמורת שמו לתמורת גופו יש מקורות אחרים מלימוד או מסברא, ורובם התבארו בפירוש רש"י ובנוסח השני.

¹⁶⁵ בפשטות אפשר ללמוד דין זה מההלכה הכללית בתמורה "טוב ברע או רע בטוב, ואם המר ימיר...", וכן כתבו רגמ"ה והגליון, אכן רש"י הביא מקור שונה מהשוואת תמורת גופו למעשר בהמה אשר חל אף על דבר שאינו ראוי. וראה באחרונים שדנו מדוע לא פירש רש"י כרגמ"ה והגליון.

ראוי", כלומר, הייתור של תמורת גופו מלמד כי רק תמורת גופו חלה על דבר שאינו ראוי, ואילו תמורת שמו אינה חלה אלא על דבר הראוי¹⁶⁶.

תוס' סיימו: "ושניהן פירש רש"י. אכן, בפירוש רש"י שלפנינו נמצא הפירוש הראשון בלבד, ורק לגבי המשך המשא ומתן בגמרא נמצאים ברש"י שני פירושים המקבילים לשני הפירושים שכאן [בסדר הפוך]¹⁶⁷.

מאחר שקיימות שתי אפשרויות קיימת גם אפשרות שלישית - לנקוט בשתי האפשרויות נכונות ורבי התכוון לשתייהן. הגר"א בהגהותיו אות ב בחר באפשרות השלישית, ולא מן הנמנע לומר שאף רש"י והגליון התכוונו לכך¹⁶⁸.

הבה ונבחון את הפירושים השונים לפי הנוסחאות השונות.

הנוסח הרווח: "רבי אומר, למה יצא מעשר מעתה, לידון בתמורת שמו ובתמורת גופו, לומר לך תמורת שמו קריבה...". כך נוסח הדפוס ורוב כתבי היד.

כת"י מינכן: "רבי אומר, למה יצא מעשר מעתה, לידון בתמורת שמו ובתמורת גופו, ולומר לך תמורת שמו קריבה...". זהו לנוסח הקודם, אך עם תוספת וא"ו החיבור.

הנוסח השני: "רבי אומר, למה יצא מעשר מעתה, **לפי שיצא מעשר** לידון בתמורת שמו ובתמורת גופו, **ולחלק בין תמורת שמו לתמורת גופו**, לומר לך תמורת שמו קריבה...". כך הביא השטמ"ק וכך נוסח רגמ"ה.

ילקוט שמעוני: "רבי אומר למה יצא מעשר מעתה לפי שיצא לידון בתמורת שמו ובתמורת גופו, לומר לך תמורת שמו קריבה...". מכיוון שבשאר הסוגיה גורס הילקוט כנוסח השני, מסתבר שגם כאן גרס כנוסח השני, ונשמטו התיבות "ולחלק בין תמורת שמו לתמורת גופו" בטעות הדומות.

הצעת ר' אברהם פיליף: "רבי אומר, למה יצא מעשר מעתה, **לפי שיצא מעשר** לידון בתמורת שמו **יצא לידון** בתמורת גופו, לומר לך תמורת שמו קריבה...". כך הציע בעל שטמ"ק ב לשחזר על פי רש"י וראה הערה¹⁶⁹.

יש מן הנוסחאות שנוטות לאחת מן האפשרויות, אולם לאחר התבוננות ניתן לכאורה להסביר – ברווח או בדוחק – כל אחת מן הנוסחאות ככל אחת מן האפשרויות, ונשאיר את ההכרעה בנידון ביד הלומד.

קעת נעבור למשא ומתן שבסוף הסוגיה.

הגמרא מקשה קושיה על הברייתא, לא ברור על איזו נקודה בברייתא הגמרא מקשה, ויחד עם זאת לא ברור מה הקושיה.

¹⁶⁶ ראה בסמוך שיש אומרים כי הגמרא מקשה מניין שתמורת שמו אינה חלה אלא על דבר הראוי, ולכאורה לדבריהם אי אפשר לומר שיש לכך לימוד מפורש.

¹⁶⁷ ראה עולת שלמה שנדחק בזה.

¹⁶⁸ יש להקשות על אפשרות זו, כיצד ניתן ללמוד שני לימודים מפסוק אחד?

¹⁶⁹ כתב בעל שטמ"ק ב על נוסחתו: "כן נראה לי לגירסת רש"י ז"ל, וכן משמע בלשון רש"י שתי פעמים, אבל לא מצאתי בשום גמרא כי כל הגמרות הישנות לא נמצא בהם גירסת רש"י כלל, רק גירסת הרגמ"ה אשר כתבתי למעלה". לשון רש"י כך היא: "**לפי שיצא מעשר לידון בתמורת שמו** – דכתיב... הלכך איצטרך למכתב נמי אם המר ימירנו **לידון בתמורת גופו** אם העמיד..." נראה כי 'שתי הפעמים' שהזכיר רא"פ מכוונות לשתי ההדגשות שהדגשנו.

אכן, כנגד זאת נביא שתי פעמים שמשמע ברש"י כי גירסתו שונה. בסוף הדיבור הנזכר כתב רש"י: "להכי אהדריה קרא ויצא **לידון בתמורת שמו וגופו**". ובהמשך הסוגיה כתב רש"י (בפיסקה החסירה בדפוסים, כפי שיתבאר בהמשך): "לרבי פרכין דאמר לך יצא מעשר **לידון בתמורת שמו ובתמורת גופו**". בעל שטמ"ק ב, אשר העתיק שם בתחילה משטמ"ק א את הפיסקה החסירה, שב ומחק את התיבות "בתמורת שמו ו", כשיטתו כאן. עולה כי יתכן שרש"י גרס, במשפט הנידון, כנוסח השני "לפי שיצא מעשר לידון בתמורת שמו ובתמורת גופו", ומה שכתב בתחילה רק "לפי שיצא מעשר לידון בתמורת שמו", הרי זה מפני שרש"י שוקד להדגיש כי באמת המשפט "לפי שיצא מעשר לידון בתמורת שמו ובתמורת גופו", מתפרש כפי המשפט שניסח בעל שטמ"ק ב: "לפי שיצא מעשר לידון בתמורת שמו יצא לידון בתמורת גופו".

קיימות שתי אפשרויות בלבד:

יש אומרים שהקושיה היא על סוף דברי רבי. רבי¹⁷⁰ לימד כי בתמורת שמו יש קולא שאינו נוהג בדבר שאינו ראוי. מקשה הגמרא: וכי חומרתו של מעשר בהמה - דין תמורת שמו - מהוה סיבה לומר שבתמורת שמו יש קולא שאינה חלה אלא על דבר הראוי?

ויש אומרים שהקושיה היא על תחילת דברי רבי. רבי הסביר כי מחמת שבמעשר בהמה נוהג דין תמורת שמו נצרך פסוק לומר שנוהג בו אף דין תמורת גופו. מקשה הגמרא: וכי חומרתו של מעשר בהמה - דין תמורת שמו - מהוה סיבה להוה אמינא לומר שיש במעשר קולא שלא ינהג בו דין תמורת גופו?

רש"י הביא את שני הפירושים והכריע כפירוש השני. רגמ"ה הביא רק את הפירוש הראשון, ורבינו יהודה שירליאון בתוספותיו לברכות (כא ע"ב ד"ה והלא אוב וידעוני) הביא רק את הפירוש השני.

לכאורה הפירוש הראשון שייך רק אם אין לימוד מפורש לכך שתמורת שמו חלה על דבר שאינו ראוי, שהרי אם יש לימוד מפורש לא שייך להקשות על הלימוד. הנחה זו מתיישבת עם כל המפרשים שהבאנו למעלה, שכן, גם הסוברים שרבי למד מן הפסוק כי יש לחלק בין תמורת שמו לתמורת גופו, לא כתבו בפירוש אם גם הדין הנוכחי נלמד מן הפסוק.

מובן כי הפירוש השני שייך רק אם נניח שרבי מצריך פסוק לעצם חלות דין תמורת שמו במעשר בהמה, ואזי אפשר לדון מדוע רבי הצריך לכך פסוק. הנחה זו שנויה במחלוקת בין המפרשים כפי שצינו למעלה.

הגמרא ממשיכה לדון בשאלה עד שמסיקה כי יש לתרצה על פי הכלל "דבר הבא לידון בדבר החדש - ואין בו אלא חידושו בלבד".

כלומר, תמורת שמו הינה 'דבר החדש' ולכן:

לפי הפירוש הראשון - יש להקל בתמורת שמו בכל דבר שאין מקור מפורש להחמיר, ולפיכך אינה נוהגת אלא בדבר הראוי.

לפי הפירוש השני - הוה אמינא שתמורת שמו הינה החומרא היחידה שנוהגת במעשר בהמה ואין נוהגת בו החומרא של תמורת גופו, ולפיכך צריך פסוק מפורש להחמיר בתמורת גופו.

וכמו בנידון הקודם, נבחון את הפירושים השונים לפי הנוסחאות השונות.

נוסח רוב המקורות: "אמרי, משום דרבי ביה רחמנא דאית ביה תמורת שמו איגרועי איגרע?". כך נוסח הדפוס וכל כתבי היד, וכך נוסח כל הראשונים: רש"י, רגמ"ה וילקוט שמעוני.

נוסח שטמ"ק: "משום דרבי רחמנא תמורת שמו, איתמעט ליה מתמורת גופו?".

הנוסח הראשון יכול להתפרש כשני הפירושים, ואילו נוסח השטמ"ק יכול להתפרש רק כפירוש השני.

בעל השטמ"ק כתב כי הנוסח שהביא הינו כנוסח הרגמ"ה. על פי מה שראינו כעת מתברר כי הדבר נכון רק כלפי כלל הסוגיה, אולם כלפי המשפט הנוכחי ההיפך הוא הנכון: רגמ"ה שפירש כפירוש הראשון אינו יכול כלל לגרוס את נוסח השטמ"ק שמוכח בו כפירוש השני.

נפקא מינה בין הנוסחאות

כל הדינים הנידונים בסוגייתנו הינם דינים מוסכמים שאין בהם מחלוקת. תיתכן מחלוקת לגבי כללי הדרש, מהו גדרו של הכלל 'דבר הבא לידון בדבר החדש', אולם בדורותינו אין מוציאים הלכות חדשות מדרשות הפסוקים, כך שאין נפקא מינה לדינא.

עירוב הגרסאות ברש"י

בפירוש רש"י בסוגיה חלו שיבושים רבים בעדי הנוסח השונים, ובמהדורתנו תיקננו את השיבושים על פי שטמ"ק ב. כעת נראה את גלגולי הנוסח במקורות השונים.

¹⁷⁰ או הברייתא המסבירה את דברי רבי.

בנוסח הדפוס אין שיבושים גדולים, אולם הפירוש השני ברש"י הינו מקוצר מאד וממש קשה להבינו. כתבי היד אינם פותרים את הבעיה אלא מגדילים אותה: הפירוש השני נשאר מקוצר, ואילו הפירוש הראשון השתבש באופן שמעורבים בו שני הפירושים יחדו. כך המצב בכתב היד [או כתבי היד] שהיה לפני רב"א בעל השטמ"ק, וכך המצב בשני כתבי היד שבידינו. בעל השטמ"ק וכן המגיה של כתב יד רוסיא העירו על כך שחלק מן הפירוש הראשון שבנוסחתם שייך לפירוש השני. המגיה של כתב יד מזרחי לא העיר על הטעות, אולם הביא את הנוסח הנכון בפירוש הראשון כנ"ל.

מה אירע כאן? נראה כי באב הנוסח של כל המקורות נחסרה פיסקה מהפירוש השני ברש"י, לאחר מכן נכתבה הפיסקה החסירה בגליון, המעתיק הבא העתיק את הפיסקה שלא במקומה אלא באמצע הפירוש הראשון, ולא עוד אלא שאף החסיר מן הפירוש הראשון את הפיסקה המקבילה. בדפוס נשאר הנוסח שהיה לאחר הטעות הראשונה, וכך רק חסר חלק מן הפירוש השני. בשאר המקורות מופיע הנוסח שנוצר לאחר כמה גלגולים, וכך הפירוש הראשון משובש והפירוש השני חסר.

רא"פ בעל שטמ"ק ב העתיק בתחילה בגליון גמרתו את נוסח שטמ"ק א המוסיף בתוך הפירוש הראשון את הפיסקה השייכת לפירוש השני, ואף העתיק את הערתו של רב"א כי הפיסקה הנוספת שייכת באמת לפירוש השני. לאחר מכן שב רא"פ ותיקן באופן שונה: מחק את הציון ששייך את הפיסקה הנוספת לפירוש הראשון, וסימן תחתיו ציון ששייך את הפיסקה לפירוש השני; הוסיף בתחילת הפיסקה משפט חדש שיקשר את הפיסקה לתוך הפירוש השני, וכנגד זאת מחק מספר תיבות מן הפירוש השני; שינה מעט את נוסח הפיסקה; ולסיום, מחק את הערתו של רב"א שהפיסקה שייכת לפירוש השני, שכן לאחר התיקונים נעשית ההערה מיותרת.

מעניין לדעת האם רא"פ תיקן מסברא, או שהיה לפניו נוסח מקורי ברש"י – מדויק יותר מכל שאר עדי הנוסח.

נמחיש את אשר התבאר עד כה, בעזרת הגופנים דלהלן¹⁷¹:

הנוסח הנכון בפירוש הראשון, שהושמט בכתבי היד כאשר הוכנסה במקומו הפיסקה הנודדת.

הפיסקה הנודדת במקומה המוטעה, כנוסח שטמ"ק א, ובהדגשת התיבות אשר נמחקו לאחר מכן בשטמ"ק ב

מחיקת בעל שטמ"ק ב

הוספת בעל שטמ"ק ב על הפיסקה הנודדת

הפיסקה הנודדת במקומה הנכון, כנוסח שטמ"ק ב

"וקפריך משום דרבי ביה רחמנא דעביד תמורת שמו איגרועי מיגרעא - דלא חיילא על בעל מום הא לרבי פרכין דאמר לכך יצא מעשר לידון בתמורת שמו ובתמורת גופו דהוי אמינא כיון דאית בה תמורת שמו לא להוי תמורת גופו וקא פריך משום דרבי ביה קרא תמורת שמו איגרועי מיגרע משאר קדשים דלא להוי בו תמורת גופו דאיצטריך קרא לפרושי ביה תמורת גופו בהדיא אדרבה כ"ש דבעי למיזל ביה טפי לחומרא הואיל וחמור כל כך דאיתיה בתמורת שמו. מאי דרבי רבי - וקרא לא רבי אלא מידי דחזי לשלמים כדקתני הבקר לרבות י"א לשלמים. מהיכא תיתי - דאמרין הכי. דבר החדש - תמורת (גופו) [שמו]¹⁷².

לישנא אחרינא - נתפרש תמורת שמו אינה חלה אלא על דבר הראוי וסברא היא משום דלא חמיר' כשאר קדשים-תמורת גופו איצטריך קרא לרבוי¹⁷³. והא דפריך תלמודא משום דרבי רחמנא כו' אתמורת גופו פריך ולרבי פרכין דאמר דלכך יצא מעשר לידון בתמורת גופו דהוי אמינא כיון דאית בה תמורת שמו לא להוי תמורת גופו וקא פריך משום דרבי ביה קרא תמורת שמו איגרועי מיגרע משאר קדשים דלא להוי בו תמורת גופו דאיצטריך קרא לפרושי ביה תמורת

¹⁷¹ לא דייקנו כאן בשנו"ס קטנים, והחפץ ימצאם בפירוש רש"י שבמהדורתנו.

¹⁷² בכל המקורות 'גופו', אך צריך לומר 'שמו' לפי שני הפירושים ברש"י. ואלו שתיקנו 'שמו': דפו"ח על פי בה"ז, שטמ"ק ב, המגיה בכתב יד מזרחי.

¹⁷³ המשפט האחרון הובא כנוסח דפו"ר, וראה בסמוך את הנוסחאות השונות.

גוֹפֵן בַּהֲדָיָא ומשני אין דאי לא כתב ביה אמרינן למאי דרבי רבי כו' - והא מהיכא תיתי דלימא הכי דהא אינה מן המדות שהתורה נדרשת בהן ואכתי למאי כתביה לידון בדבר חדש בתמורת שמו אין לך בו אלא חידושו להכי איצטריך לרבוויי."

עדיין לא יצאנו ידי חובתינו, שכן המשפט הראשון בפירוש השני אינו ברור כלל, ורבו בו חילופי נוסחאות בין המקורות השונים.

וּכְרָא אֹמֵר רִשִׁי: "לִישְׁנָא אַחֲרִינָא [לֹא]¹⁷⁴ נִתְפָּרֵשׁ תַּמּוּרֵת שְׁמוֹ [שְׁ]אִינָה¹⁷⁵ חֵלָה אֵלָּא עַל דְּבַר הָרָאוּ".

ממשיך רש"י:

דפו"ר	וסברא	היא				משום	דלא	חמיר'	כשאר							תמורת	גופו	איצטריך	קרא	לרביי.
	וסברא	היא					דלא	חמיר	כשאר							תמורת	גופו	דאיצטריך	קרא	לרביי.
	וסברא	היא					דלא	חמיר	כשאר	קדשים						תמורת	שמו	דאיצטריך	קרא	לרביי.
	וסברא	היא				משום	דלא	חמיר'	כשאר						תמורת	גופו	דאיצטריך	קרא	לרביי.	
שטמ"ק א	דסברא	היא				משום	דלא	חמיר'	כשאר	קדשים.										
	וסברא	היא				משום		דאחמרא	כשאר	שלמים		איגרועי	מיגרע	תמורת	גופו	איצטריך	קרא	לרביי.		
	וסברא	היא				משום		דאחמרה	כשאר	שלמים				תמורת	גופו	איצטריך	קרא	לרביי.		
	וסברא	היא				משום	דלא	חמירא	כשאר	שלמים	ופרך	איגרועי	איגרע	אתמורת	גופו	דאיצטריך	קרא	לרביי.		
צי"ק	וסברא	היא				משום		דחמירא	משאר	קדשים				תמורת	גופו	איצטריך	קרא	לרביי.		
	וסברא	היא	וקא	פריז	משום									תמורת	גופו	איצטריך	קרא	לרביי.		
חי"נ																				

נפתח בשאלה: כיצד נשמטה הפיסקה הנודדת מן הפירוש השני?

נראה כי נחסרה בטעות הדומות 'כשאר קדשים' – 'משאר קדשים', ואזי היה הנוסח: "לישנא אחרינא לא נתפרש תמורת שמו אינה חלה אלא על דבר הראוי, וסברא היא משום דלא חמיר' כשאר קדשים דלא להוי בו תמורת גופו דאיצטריך קרא לפרושי ביה תמורת גופו בהדיא"¹⁷⁶. המשפט לא היה ברור ולכן התגלגל בהגהות שונות ככל הנוסחים דלעיל.

ננסה לפרש את הנוסחים השונים:

דפו"ר: מכיוון שתמורת שמו אינה חמורה כתמורת גופו, צריך פסוק מפורש לומר שאף היא חלה על דבר שאינו ראוי. ומכיוון שאין כזה פסוק – אינה חלה אלא על דבר הראוי¹⁷⁷.

כת"י רוסיה: בתמורת גופו צריך פסוק לומר שחלה על דבר שאינו ראוי, ויש סברא שתמורת שמו אינה חמורה כתמורת גופו¹⁷⁸.

כת"י מזרחי: יש סברא שתמורת שמו אינה חמורה כשאר קדשים, ולכן צריך פסוק מפורש לומר שאף היא חלה על דבר שאינו ראוי, ומכיוון שאין כזה פסוק – אינה חלה אלא על דבר הראוי¹⁷⁹.

שטמ"ק א: ככתב יד רוסיא.

שטמ"ק ב: יש סברא שתמורת שמו אינה חמורה כשאר קדשים, ולכן אינה חלה אלא על דבר הראוי.

¹⁷⁴ כך הנוסח בשני כתבי היד ובשתי מהדורות השטמ"ק. בדפוסים חסירה תיבה זו, ואף המגיה של כת"י מזרחי. מחקה. הנוסח 'לא נתפרש' מתפרש שלא התפרש המקור לכך שתמורת שמו אינה חלה אלא על דבר הראוי. הנוסח 'נתפרש' מתפרש כמותרת כללית לפירוש השני: "לישנא אחרינא נתפרש..." (ראה הגהות הב"ח אות ד). נראה שהנוסח הראשון הוא הנכון והיה כתוב בראשי תיבות "ל"א לא נתפרש", והושמטה התיבה 'לא' מפני דמיונה לתיבת 'ל"א'.

¹⁷⁵ בכל המקורות 'אינה', מלבד דפו"ח הגורס 'שאינה'. יתכן כי כבר לפני בעל צ"ק היה כתוב 'שאינה' והוא חזר והגיה 'אינה'.

176 הנוסח מבוסס על שטמ"ק ב שגרס כאן את הפיסקה הנודדת. אם נניח ששטמ"ק ב הגיה מסברא ולא מכתב יד – יתכן שבנוסח המקורי הייתה סוף הפיסקה בנוסח שדומה יותר לסיום דברי רש"י שלפנינו.

¹⁷⁷ לא מובנת ההנחה הפשוטה שתמורת שמו אינה חמורה כתמורת גופו, הלא תמורת שמו קריבה ותמורת גופו אינה קריבה. לכל היותר אפשר לומר ששני מיני התמורה אינם שווים, וכל אחד צריך לימוד בפני עצמו.

¹⁷⁸ לא מובנת ההדגשה 'דאיצטריך קרא', והיה יותר נכון לגרוס 'דאיכא קרא'. אף קשה הקושיה שהקשנו על נוסח דפו"ר.

¹⁷⁹ לנוסח זה ראוי להגיה 'איצטריך' במקום 'דאיצטריך'.

דפו"ח: כנוסח בה"ז שיתבאר בסמוך, אולם הוסיפו חצי מהגהת צ"ק, ללא שינוי משמעות.

בה"ז: מעשר חמור מפני שתמורת שמו חמורה כשאר שלמים, ומכיוון שיצא לידון בחומרא חדשה - צריך פסוק לרבות שיש גם תמורת גופו¹⁸⁰.

צ"ק: מתפרש כנוסח שטמ"ק ב, אך גורס 'שלמים' במקום 'קדשים', וחציו השני של המשפט הינו ביאור קושיית הגמרא.

ח"נ: הדין שתמורת שמו חלה רק על דבר הראוי הינו סברא¹⁸¹. חציו השני של המשפט הינו ביאור קושיית הגמרא.

לפי נוסח שטמ"ק ב / כת"י מזרחי / צ"ק, קשה מדוע הוצרכה הגמרא לומר שתמורת שמו אינה חמורה כשאר קדשים או שלמים, הלא הם חלים רק על דבר הראוי¹⁸², ואף אם תמורת שמו שווה להם לא תחול אלא על דבר הראוי. בנוסף, לא מובנת ההנחה הפשוטה שתמורת שמו אינה חמורה כשאר קדשים או שלמים, שכן היא קרבה כשם שהם קרבים.

לפיכך נראה להגיה 'משאר' במקום 'כשאר', וכך הכל יבוא על מקומו בשלום – רש"י מסביר שתמורת שמו חלה רק על דבר הראוי מכיוון שאינה חמורה משאר קדשים או שלמים, אשר אינם חלים אלא על דבר הראוי¹⁸³.

¹⁸⁰ לא מובנת ההדגשה שתמורת שמו חמורה כשלמים, הלא לענייננו די בכך שהתורה חידשה את עצם דין תמורת שמו.

¹⁸¹ נראה כי הסברא היא שאין להחמיר בתמורת שמו יותר משאר קדשים אשר חלים רק על דבר הראוי.

¹⁸² כפי שכתב רש"י בד"ה 'תמורת שמו אינה חלה'.

¹⁸³ א. השערנו זו משתלבת עם השערנו הקודמת שאירעה ברש"י טעות הדומות (כ) [מ]שאר קדשים – 'משאר קדשים'. כל אחת מן ההשערות מסתברת בזכות עצמה ואף מסייעת לחברתה.

ב. אפשר לפרש באופן דומה גם ללא הגהה: "דלא חמירא, כשאר קדשים". כלומר, כשם ששאר קדשים אינם חמורים כך תמורת שמו אינה חמורה, אולם האמת תורה דרכה שפירוש זה דחוק.

סימן מב [יג ע"ב]

הקדמה

מובא בגמרא כי לדעת ר' שמעון עולה הבאה מן המותרות [-מותר דמי חטאת ואשם] אינה עושה תמורה. לעיל דף ט למדנו כי ר' אבין הסתפק לגבי עולה הבאה הן המותרות אם אפשר לעשות בה תמורה אחר תמורה באופנים מסויימים.

מבררת הגמרא מיהו התנא שר' אבין דן בשיטתו:

לשון ראשונה

אי הכי דבעי ר' אבין הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו ונתכפר באשם אחר וניתק זה לעולה מהו שיחזור וימיר בו, אליבא דמאן, אי אליבא דר' שמעון הא אמרת ר' שמעון סבירא ליה דעולה הבאה מן המותרות לא עבדה תמורה. ר' אבין הכי מיבעיא ליה אי משכחת תנא דקאי בר' שמעון דאמר אין ממירין וחוזרין וממירין וסבירא ליה בר' אליעזר דאמר עולה הבאה מן המותרות עושה תמורה מהו שיחזור וימיר בו, הכי הוא דקמיבעיא ליה.

לשון שניה

אי הכי הא דבעי ר' אבין הפריש אשם להתכפר בו והומם וחללו על אחר א"נ נתכפר באחר וניתק ראשון לעולה מהו שיחזור וימיר בו, אליבא דמאן קמיבעיא ליה אי אליבא דר' שמעון הא ממעשר ילפינן דאפילו חדא תמורה נמי לא עבדה. ר' אבין אליבא דר' אליעזר קא מיבעיא ליה והכי מיבעיא ליה אי סבירא ליה לר' אליעזר בר' שמעון דאמר אין מימר חוזר ומימר בשני גופין וקדושה אחת מאי אם תימצי לומר קדושה אחת לא אלא שתי קדושות וגוף אחד מאי תיבעי.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: כל כתבי היד מלבד כת"י נ"י. [בכת"י מינכן יש שינוי קטן שבו לקח את גירסת הלשון השניה].

מקורות הלשון השניה: בראשונים: רש"י על פי גירסת כת"י מזרחי, שטמ"ק אות יב בשם 'ס"א' [חסר בשטמ"ק עדני]. בכתבי היד: גליון פלורנץ.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י על פי גירסת שטמ"ק אות כח בשם 'ס"א' [בשטמ"ק עדני בשם 'נ"א בס"י'], רגמ"ה [בהעתקת השטמ"ק חסרה הלשון השניה וכן סוף הלשון הראשונה, ואין הוכחה כאיזו לשון גרס רגמ"ה]. בכתבי היד: כת"י נ"י.

מקורות מורכבים משתי הלשונות: נוסח הדפוס, גירסת רש"י שבדפוס, כת"י מינכן.

פירוש הלשונות

לספיקו של ר' אבין יש מקום רק אם נניח שתי הנחות: הנחה אחת היא שאפשר לעשות תמורה בעולה הבאה מן המותרות [כדעת ר' אלעזר ולא כדעת ר' שמעון]. הנחה שניה היא שאי אפשר לעשות תמורה אחר תמורה [כדעת ר' שמעון אליבא דר' יוחנן]. לאחר שתי הנחות אלו יש לדון במקרים מסוימים של עולה הבאה מן המותרות, האם יש בבהמת העולה את החסרון של 'תמורה אחר תמורה', וחסרון זה יגרום שלא יהיה אפשר להמיר בבהמה.

הגמרא שאלה מיהו התנא שסובר את שתי ההנחות הנזכרות, הלא ר' שמעון שהינו המקור להנחה השניה [לפי דעת ר' יוחנן] אינו סובר את ההנחה הראשונה. תשובת הגמרא היא כי כוונת ר' אבין היא לומר שאם נמצא תנא הסובר את שתי ההנחות, יש להסתפק מה יאמר בצירוף של ר' אבין. ראה בסמוך 'ההבדלים שבין הלשונות – הבדל רביעי', שם נפרט יותר בביאור תשובת הגמרא.

ההבדלים שבין הלשונות

הבדל ראשון ושני – מהו הצירוף בו הסתפק ר' אבין.

ספיקו של ר' אבין הינו לגבי בהמה שהמירו בה ואחר כך היה שינוי בהקדשה, האם ניתן לשוב ולהמיר בבהמת ההקדש. בסוגיה שבדף ט מובאות שתי לשונות מהו השינוי שהיה בהקדש: לפי הלשון הראשונה שבדף ט ר' אבין הסתפק לגבי ציור שהיו שני שינויים בהקדש, שינוי ראשון בכך שהקדושה עברה לבהמה אחרת [על ידי שהבהמה הראשונה הוממה וחללה על אחרת], ושינוי שני בכך שהקדושה עצמה התחלפה מקדושת אשם לקדושת עולה [על ידי שהבעלים התכפר באשם אחר, וממילא דין האשם הראשון לרעות עד שיסתאב ודמיו מיועדים לעולה]. לפי הלשון השניה שבדף ט ר' אבין הסתפק לגבי שני ציורים שונים שבכל אחד מהם אירע שינוי אחד בהקדש, הציור הראשון הוא שהקדושה עברה לבהמה אחרת, הציור השני הוא שהקדושה עצמה התחלפה מקדושת אשם לקדושת עולה.

כעת נדון לפי שתי הלשונות שבסוגייתנו, על איזה ציור הסתפק ר' אבין. בלשון הראשונה לא מוזכר כלל שהיה שינוי בהקדש על ידי שהקדושה עברה לבהמה אחרת, ומוזכר רק שהיה שינוי שהקדושה עצמה התחלפה מקדושת אשם לקדושת עולה. אפשר לפרש כי מדובר כשהיה באותו ציור שינוי נוסף שהקדושה עברה לבהמה אחרת [כלשון הראשונה בסוגיה שבדף ט], אלא שהגמרא כאן לא הוצרכה את השינוי הנוסף שאינו שייך לסוגיה כאן. עוד אפשר לפרש כי מדובר כשהיה רק את השינוי המוזכר בסוגייתנו, דהיינו שהקדושה עצמה התחלפה מקדושת אשם לקדושת עולה, וכוונת סוגייתנו שר' אבין הסתפק בשני ציורים שונים [כלשון השניה בסוגיה שבדף ט] אך לא הוצרכה הגמרא כאן להביא את הספק הראשון מהסוגיה שם מפני שאינו שייך לסוגייתנו. לעומת כל זאת, בלשון השניה מוזכר בפירוש כי ר' אבין הסתפק בשני מקרים שונים שבכל מקרה היה שינוי אחד בהקדש [כלשון השניה שבדף ט]. אמנם עיקר הנידון בסוגייתנו הינו לגבי ספיקו השני של ר' אבין, והספק הראשון לא הובא אלא בדרך אגב.

הבדל זה שבין הלשונות הינו בין בתחילת הסוגיה שהביאה הגמרא את דברי ר' אבין ובין בסוף הסוגיה שביארה הגמרא את דברי ר' אבין. להבדל שבתחילת הסוגיה הננו קוראים 'הבדל ראשון', ולהבדל שבסוף הסוגיה הננו קוראים 'הבדל שני'.

הבדל שלישי – כיצד להזכיר את דעת ר' שמעון.

הגמרא הקשתה שספיקו של ר' אבין אינו שייך לפי דעת ר' שמעון, מכיוון שר' שמעון סובר כי עולה הבאה מן המותרות אינה עושה תמורה. קיים הבדל בין הלשונות בצורת הזכרת דעתו של ר' שמעון. בלשון הראשונה נאמר: "אי אליבא דר' שמעון הא אמרת רבי שמעון סבירא ליה עולה הבאה מן המותרות לא עבדה תמורה". בלשון השניה נאמר: "אי אליבא דר' שמעון, הא אמרת ממעשר יליף – אפילו חדא תמורה נמי לא עבדה". אין כאן הבדל משמעותי, אלא הלשון הראשונה העדיפה להביא את עצם דינו של ר' שמעון, והלשון השניה העדיפה להביא את מקורו של ר' שמעון.

הבדל רביעי – מיהו התנא שר' אבין דן בשיטתו.

יש הבדל בין הלשונות בסגנון תשובת הגמרא: בלשון הראשונה הגמרא לא מזכירה תנא מסוים אלא אומרת שדברי ר' אבין הם לפי שיטת איזה תנא שנמצא כי סובר הוא את שתי ההנחות. בלשון השניה

הגמרא מזכירה בפירוש את ר' אלעזר הסובר את ההנחה הראשונה, ואומרת שר' אבין הסתפק לפי שיטת ר' אלעזר על הצד שננקוט כי סובר ר' אלעזר גם את ההנחה השניה.

הבדל חמישי – סיום הסוגיה.

הגמרא הסבירה מהו ספיקו של ר' אבין, ונצרך עוד משפט סיום לסוגיה. **בלשון הראשונה** הסיום הוא: "הכי הוא דקמיבעיא ליה". **בלשון השניה** הסיום הוא: "תיבעי". התיבה 'תיבעי' הינה לשון ירושלמי, ואכן מתאימה היא רק ללשון השניה.

נוסחאות מורכבות משתי הלשונות

כתבנו את נוסח הלשון הראשונה על פי כל כתבי היד של הגמרא [מלבד כת"י מינכן] ואת הלשון השניה על פי גליון כת"י פלורנץ ושיטה מקובצת. נוסח רש"י כת"י מזרחי מתאים ללשון השניה בכל חמשת ההבדלים. רגמ"ה הביא שתי לשונות המקבילות לשתי הלשונות שהבאנו. אמנם לא צוטטה שם כל הסוגיה אלא בלשון הראשונה צוטט רק החלק המקביל להבדל החמישי, ובלשון השניה צוטט החלק המקביל להבדל השני השלישי הרביעי והחמישי.

במקורות אחרים מצאנו נוסחאות מורכבות משתי הלשונות, ונדון כאן בכל נוסח:

נוסח הדפוס. בדפוסים מובאת תחילת הסוגיה כגרסת הלשון הראשונה וסיום הסוגיה כגרסת הלשון השניה. עולה כי לגבי ההבדל הראשון השני והשלישי נוסח הדפוס כלשון הראשונה, ולגבי ההבדל הרביעי והחמישי נוסח הדפוס כלשון השניה. יתכן שנוסח זה הינו העתק ממקור שהיו בו שתי הלשונות. בזו אחר זו, ועל ידי המעתיקים נחסר חציה השני של הלשון הראשונה וחציה הראשון של הלשון השניה.

נוסח כת"י מינכן. נוסח זה הינו כלשון הראשונה מלבד סיום הסוגיה. דהיינו, בהבדל הראשון, השני, השלישי והרביעי הינו כלשון הראשונה ורק בהבדל החמישי הינו כלשון השניה.

נוסח רש"י שבדפוס. נוסח זה הינו כלשון השניה לגבי כל ההבדלים מלבד ההבדל הרביעי שבו גורס כלשון הראשונה.

נוסח רש"י שבשטמ"ק. השטמ"ק הביא שבספרים אחרים יש בפירש"י ביאור על שתי הלשונות, ולשונות אלו מקבילות בעיקרן לשתי הלשונות שהבאנו. אכן הובא מהם רק החלק המקביל להבדל השני והרביעי, ובשטמ"ק עדני משמע לכאורה כי גם הלשון הראשונה שברש"י מקבילה דווקא ללשון השניה לענין ההבדל הראשון והשלישי.

נפקא מינה בין הלשונות

אם נחלקו הלשונות כאן במחלוקת הלשונות שבדף ט, אזי יש להעתיק את כל מה שכתבנו ב'נפקא מינה בין הלשונות' שבסימן לב.

פרק שני

סימן א [יד ע"ב]

הקדמה

כאשר עלה רב דימי לארץ ישראל שמע דבר חידוש [בענין הקרבת מנחת נסכים בלילה], ואמר שברצונו לשלוח מכתב לרב יוסף ובו יהיה כתוב החידוש ששמע. הקשתה הגמרא על כך ממספר מקורות שנאמר בהם כי אין לכתוב דברי תורה שבעל פה.

מתרצת הגמרא:

לשון ראשונה נוסח א	לשון ראשונה נוסח ב	לשון שניה
אמרי, דילמא מילתא חדתי שאני.	אמרי, רבנן אנירסייהו סמיכי, וכיוון דאיכא [שר של] שכחה כתבין ומחתין, דאי משתכחא מילתא מנהון מעיינין בסיפרא.	

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה נוסח א: נוסח הדפוס. בראשונים: הגהות סמ"ק קצ"ה אות ד. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות הלשון הראשונה נוסח ב בלבד: אין.

מקורות המשלבים את שתי נוסחאות הלשון הראשונה: רש"י, ילקוט שמעוני סימן תד, ילקוט שמעוני סימן תפא, אגודה בסוגייתנו.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: אור זרוע אלפא ביתא סימן נג (ד"ה ש"ן ת"ו), ספר העיטור (בהקדמה). יש ראשונים נוספים שהעתיקו את הלשון 'שר של שכחה', ומשמע שגורסים כלשון השניה. ראשונים אלו הינם: תשב"ץ ח"א סימנים ב, קמז; שבלי הלקט סימן ל"א בשם תשובת רבנו אביגדור כהן צדק; בעל המאור שבת מב ע"ב (בדפי הרי"ף). ראשונים רבים ציטטו מסוגייתנו שמחמת השכחה התירו לכתוב, ומשמע קצת שגורסים כלשון השניה שהזכירה בפירוש שכחה. אמנם דבר זה אינו מוכרח שכן גם הלשון הראשונה יכולה להתפרש על ענין השכחה.

מקורות לשתי הלשונות כאשר הלשון הראשונה כגירסה הראשונה: רמב"ם [ראה ביאור הלשונות], ספר חסידים מהדורת מקיצי נרדמים [כת"י פארמה] סימן תתתקנ"א.

מקורות לשתי הלשונות כאשר הלשון הראשונה כגירסה השניה: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק ב בשם ס"א. בשטמ"ק א יש הרכבת נוסחאות שכן מובא שם 'לישנא אחרינא' אחד שחוברו בו הנוסח השני בלשון הראשונה יחד עם הלשון השניה.

פירוש הלשונות

בלשון הראשונה מתרצת הגמרא שדבר חידוש מותר לכתוב. **בלשון השניה** מתרצת הגמרא שחכמים סומכים על גירסתם, וכיון שיש שכחה מותר לכתוב. בשתי הלשונות הגמרא מביאה ראיה להיתר מכך שר' יוחנן וריש לקיש היו מעיינים בספר אגדה בשבת על סמך הפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

שני התירוצים אינם ברורים דיים ויש לדון בכוונתם המדויקת.

את התירוץ שבלשון הראשונה ניתן לבאר בשני אופנים:

[א]. לרב דימי היה מותר לכתוב דבר חידוש כדי שהוא עצמו לא ישכחנו.

[ב]. לרב דימי היה מותר לכתוב דבר תורה כדי לחדשו לרב יוסף.

קיימות שתי גרסאות בלשון הראשונה, ויתכן שכל גרסה היא כאחד האופנים דלעיל. גרסה אחת היא: "דילמא מילתא חדתי שאני", (נוסח הדפוס וכתבי היד). פירוש גרסה זו הוא כאופן הראשון. וכן כתב בהגהות סמ"ק (קצה אות ד): "ומשני אמרי דילמא מילתא חדתא שאני... ופירוש מילתא חדת' דבר חדש וירא שמא ישכחנו". גרסה שניה היא: "דילמא חדותי מילתא שאני", ופירש רש"י: "חדותי – לחדש דבר". בפשטות פירוש גרסה זו הוא כי היה מותר לרב דימי לכתוב כדי לחדש לרב יוסף. אכן רגמ"ה גרס כעין הגרסה השניה ופירש: "חדושי מילתא שאני, דבר חדוש הוה אותו היקישא ומשום הכי מותר". משמע קצת שמבאר גרסה זו כשם שביארנו את הגרסה הראשונה, וההיתר הוא משום החידוש שהיה לרב דימי בדבר.

מדברי רש"י נראה כי בנוסח שלפניו היו כתובות שתי הגרסאות שבלשון הראשונה, ולכן פירש את שתיהן. בדפו"ח אף הוסיפו ברש"י בסוגרים את התיבה "ל"א" לפני ביאור הגרסה השניה. את הלשון השניה עצמה לא פירש רש"י וכנראה לא היתה כתובה לפניו.

קיימת גרסה נוספת המשולבת משתי הגרסאות, והיא: "חדותי מילתא חדתא שאני", (גרסת ילקוט שמעוני). גרסה זו נוחה להתפרש כשם שפירשנו את הגרסה השניה, שהיתר הכתיבה של רב דימי הוא כדי לחדש לרב יוסף. אכן גם כאן יש דברי ראשון שמשמע קצת כי אינו מפרש כדרכנו, והוא בעל ספר האגודה (כאן) שכתב: "אבל חדוש מילתא חדתי שרי". מכך שכתב 'חדוש' ולא 'לחדש' משמע שההיתר הוא מצד עצם דבר החידוש [שלא ישכחוהו], ולא רק כדי לחדשו לאחרים.

גם את התירוץ שבלשון השניה ניתן לבאר בשני אופנים:

[א]. לא הותר לכתוב אלא בדבר שהחכם זוכרו בעל פה, והכתיבה נועדה כדי לסייע לזכירתו שבעל פה שלא ישכחה. בדומה לכך מצאנו בהלכות עדות: "כל זמן שזוכר האדם, יכול להעיד לעולם, ואינו חושש שמא מתוך שנתיישר הדבר הרבה אינו זוכרו על בוריו. אפילו אינו נזכר לעדות אלא מתוך הכתב, שכשנסרוהו לו כתבו בפנקסו לזכרון דברים ושכח הדבר ואינו נזכר אלא מתוך הכתב, יכול להעיד והוא שאחר שראה הכתב נזכר לדבר", (שו"ע חו"מ כח יג, על פי הגמרא כתובות כ ע"א).

[ב]. כל סמיכתם של חכמים הינה על הגרסה שבעל פה וגרסה זו יכולה להשתכח, ומפני כן התיירו כתיבה. כך גם אם ישתכח דבר יוכלו להחזירו על פי הכתב¹⁸⁴.

גירסת הרמב"ם

כתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה:

"ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה. אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו **זכרון השמועות ששמע מרבתי** והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו **מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע. ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור** בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות והסכימו עליהם בית דין הגדול. וכן היה הדבר תמיד

¹⁸⁴ בחידושי הגר"ז ביאר בדרך נוספת, שחכמים לימדו לאחרים בגרסה אך הכתיבה היתה לעצמם בלבד. אמנם בשיעורי הגרמ"ד תמה על פירוש זה: הלא רב דימי רצה לשלוח מכתב לרב יוסף.

עד רבינו הקדוש והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממשה רבינו ושלמדו בית דין שבכל דור ודור בכל התורה כולה וחיבר מהכל ספר המשנה. ושננו לחכמים ברבים ונגלה לכל ישראל וכתבוהו כולם. ורצו בכל מקום. **כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל.** ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה. לפי שראה שתלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת. וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות. חיבר חיבור אחד להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהרה ולא ישכח.

יתכן כי הרמב"ם כיוון לצטט משתי הלשונות. שכן, בלשון הראשונה מובא היתר הכתיבה כלפי דבר חידוש ובלשון השניה מובא היתר הכתיבה כלפי דבר הנלמד בגירסה [-במסורת], ובמקביל לכך ציין הרמב"ם גם 'זכרון השמועות ששמע מרבתי' וגם 'דברים שנתחדשו בכל דור ודור'.

נפקא מינה בין הלשונות

ב'פירוש הלשונות' כתבנו על פי הלשונות והגירסאות מספר אפשרויות מהו גדר ההיתר המדויק של 'עת לעשות'. אמנם, ראשונים רבים ציטטו בפשיטות מסוגייתנו כי הותר לכתוב תורה שבעל פה משום שכחה, ולא קבעו לכך גדרים. רק הרמב"ם [בהקדמתו למשנה תורה] כתב חילוק שההיתר הוא רק לעצמו ולא לאחרים, וקשה למצוא גדר זה בדברי סוגייתנו, כפי שהבאנו בהערה 184.

סימן ב [יד ע"ב]

הקדמה

שנינו בברייתא שבעמוד א כי אברים ופדרים יכולים להתעכל כל הלילה על גבי המזבח. על כך הוסיפה הסוגיה כי גם מנחת נסכים קריבה כל הלילה. כעת תשמיע הגמרא מה דינם של קרבנות אלו בבקר שלאחר הלילה.

אמר רב אדא בר אהבה:

לשון ראשונה

ועולת השחר פוסלת בהן כאברים / כאברים.

לשון שניה

ועולת השחר פוסלת בהן כאברים / כאברים.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: בראשונים: רגמ"ה. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119, וטיקן 120.

מקורות הלשון השניה: נוסח הדפוס. בראשונים: ילקוט שמעוני סימן תפא, הגהת 'הרב' ברש"י, רמב"ם מעשה הקרבנות פ"ד ה"ה. בכתבי היד: פריז, מינכן.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י [הנוסח הקדום].

פירוש הלשונות

רב אדא בר אהבה חידש שבבוקר חל פסול על הקריבין בלילה.

החילוף העיקרי בין הלשונות הינו שבלשון הראשונה נאמר כי הפסול הוא 'עולת השחר' דהיינו קרבן התמיד [ופסולו הוא לגבי אברים שלא חל עליהם פסול לינה מכיון שהיו על גבי המזבח]. לעומת זאת, בלשון השניה נאמר כי הפסול הוא 'עולת השחר' [ופסולה הוא מדין לינה, לאברים שלא היו על גבי המזבח].

קיים חילוף נוסח נוסף בסוגיה האם לגרוס 'כאברים' או 'באברים'. לפי הנוסח הראשון 'כאברים', מדובר על מנחת נסכים הקריבה בלילה ונאמר שבבוקר חל עליה פסול 'כאברים'. כלומר, לגבי האברים עצמם פשוט שחל פסול בבקר, וחידושו של רב אדא בר אהבה הוא שדין מנחת נסכים כדין האברים. לעומת זאת, לפי הנוסח השני 'באברים' מדובר על האברים עצמם.

מדברי רש"י (בנוסח הקדום) ובעל שיטה מקובצת (אותיות ח ט) משמע כי חילוף הנוסחאות הינו המשך של חילוף הלשונות, הלשון הראשונה שגרסה 'עולת השחר' גורסת 'באברים', ואילו הלשון השניה שגרסה 'עולת השחר' גורסת 'כאברים'.

בשאר עדי הנוסח אין רואים כלל חלוקה כזו, אלא חילוף הנוסחאות קיים בין במקורות הלשון הראשונה ובין במקורות הלשון השניה.

מסברא מובן כי יתכן שחילוף הנוסחאות 'באברים' – 'כאברים', תלוי בחילוף הלשונות 'ועולת השחר' – 'עולת השחר'. שכן, לולי דברי רב אדא בר אהבה וודאי היינו סבורים שעולת השחר פוסלת באברים [מדין לינה] ואילו עולת השחר אינה פוסלת בהם כלל. מעתה, אם חידושו של רב אדא בר אהבה הוא פסולה של עולת השחר מסתבר שחידש זאת לגבי האברים עצמם, שהרי לא ידענו חידוש זה וצריך רב אדא בר אהבה ללמדנו לגבי האברים לפני שתולה את הנסכים באברים. לעומת זאת, אם חידושו של רב אדא בר אהבה הוא הפסול של עולת השחר, מסתבר שחידש זאת לגבי מנחת נסכים וחידש שדינה כאברים, שהרי לגבי האברים עצמם ידוע כי עולת השחר פוסלת בהם ולא היה רב אדא בר אהבה צריך להשמיענו זאת.

נפקא מינה בין הלשונות

האם יש פסול נוסף מלבד פסול לינה

בלשון השניה התחדש חידוש גדול שאברים ופדרים שנתעכלו כל הלילה קרבים רק עד תמיד השחר ולא לאחריו¹⁸⁵.

הקשה בספר מלאכת חושב [וכעין זה בחידושי הגרי"ז] מן המשנה בתמיד (סוף פרק ב) שנאמר בה כי כאשר מסדרים את המערכה מסלקים את האברים שלא נתעכלו ומחזירים אותם לאחר סידור המערכה. וכן מן הסוגיה ביומא במשנה (מג ע"ב) ובגמרא (מה ע"א), אשר נאמר שם כי עושים מערכה מיוחדת לאברים שלא נתעכלו מבערב.

בפשטות אפשר לומר שזמן הקטרת האברים המדובר בסוגיות הנזכרות הינו רק עד שיתחילו להקטיר את אברי התמיד, ולאחר מכן עבר הזמן וצריך להורידם מן המזבח. אפשרות זו דחוקה מאד, שכן לא נאמר בסוגיות הנ"ל שזמן מה לאחר החזרת האברים צריך לשוב ולהורידם מן המזבח. על כן נראה לחדש כך: זמן הקטרת האברים הינו רק עד שיתחילו להקטיר את אברי התמיד, אולם לאחר שהאברים כבר על המערכה – יכולים הם להשאר שם אף לאחר הקטרת אברי התמיד¹⁸⁶.

¹⁸⁵ ראה בהערות על פירוש הרגמ"ה נידון האם באמת כך כוונת הלשון השניה.

¹⁸⁶ עולה כי יש חילוק בין מקום המערכה ובין שאר המזבח: אברים שבמקום המערכה נחשבים כמוקטרים כבר [ואפשר להמשיך את הקרבתם לאחר התמיד], אברים שעל גבי המזבח אמנם אינם נפסלים בלינה, אך אין הם נחשבים כמוקטרים. ראה חילוק דומה בחידושי הרגמ"ד זבחים <.

כל המדובר הינו על פי הלשון השניה, אולם על פי הלשון הראשונה אין מקור לחידושים אלו אלא אפשר להקריב את האברים גם לאחר הקרבת התמיד¹⁸⁷.

דיון בלשונות

ניתן להביא הוכחות מסגנון הגמרא, לנסות להכריע בין הלשונות והגרסאות.

ראיות ללשון הראשונה 'ועולת השחר':

[א]. התיבה 'פוסלת' בלשון נקבה מתאימה לעולת השחר יותר מאשר לעולת השחר. בכל המקורות הגירסה 'פוסלת' בלשון נקבה, מלבד בכת"י וטיקן 119 הגורס 'פוסל', וכן הגיה בה"ז על פי הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ה).

[ב]. חז"ל אינם רגילים להשתמש בביטוי 'עולת השחר' אלא 'עמוד השחר', מלבד בציטוטי פסוקים. [יוצאת מן הכלל היא סוגיית פסחים צג ע"ב – צד ע"א].

ראיות ללשון השניה 'ועולת השחר':

[א]. חז"ל אינם משתמשים באף מקום בביטוי 'עולת השחר'.

[ב]. אם רב אדא בר אהבה חידש לגבי עולת השחר, הרי זה חידוש לגבי הסוגיות בזבחים העוסקות בדיני לינה, והייתה הגמרא צריכה להביא שם את דבריו.

ראיות לנוסח 'כאברים':

[א]. סוגייתנו עוסקת בדיני מנחת נסכים, ומסתבר שאף דברי רב אדא בר אהבה הינם כלפי מנחת נסכים. לולי כן הייתה הגמרא מביאה את דבריו בזבחים – בסוגיות העוסקות בדין לינה באברים.

[ב]. הביטוי 'בהן באברים' אינו נשמע טבעי ללשון הגמרא, ואילו הביטוי 'בהן כאברים' הינו יפה ונכון. בכל עדי הנוסח קיימת התיבה 'בהן' מלבד כת"י וטיקן 119.

¹⁸⁷ בחידושי הגרי"ז כאן ציין למחלוקת ראשונים הפוכה: האם אפשר להקריב את האברים מאתמול גם לפני הקרבת תמיד של שחר או שאפשר להקריבם רק אחריו.

סימן ג [יד ע"ב]

הקדמה

"כי אתא רב דימי א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק: אלה תעשו לה' במועדיכם... ולשלמיכם - לרבות שלמי נזיר". כלומר, התיבה 'ולשלמיכם' מיותרת כדי ללמדנו שמותר להקריב שלמי נזיר במועד. הקשה אב"י, הלא שלמי נזיר הינם מוגדרים בעצמם ל'נדר ונידב' ואין צורך בריבוי מיוחד להתיר את הקרבתם במועד. את היסוד ששלמי נזיר מוגדרים ל'נדר ונידב' הוכיח אב"י מברייטא שנאמר בה בשם ר' מאיר ששלמי נזיר קרבים בבמה, והכלל הוא שרק דברים המוגדרים ל'נדר ונידב' קרבים בבמת יחיד. כעת תתפרץ הגמרא את קושיית אב"י ובנוסף תדון הגמרא האם ניתן להוכיח ממעשה אבשלום שאפשר להקריב קרבן נזירות בבמת יחיד.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

סמי מכאן נזירות; מי איכא למ"ד נזיר לאו נידר ונידב הוא? והכתיב: מקץ ארבעים שנה ויאמר אבשלום אל המלך אלכה נא ואשלם את נדרי אשר נדרתי לה' בחברון כי נדר נדר עבדך וגו', מאי לאו אקרבן? לא - אעיקר נדרו אמר. עיקר נדרו בחברון הוה? והלא בגשור הוה! אמר רב אחא ואיתימא רבה בר רב חנן: לא הלך אבשלום אלא להביא כבשים מחברון. ה"נ מסתברא, דאי תימא לאקרובי הוא דאזיל - שביק ירושלים ואזיל ומקריב בחברון? ואלא מאי - להביא כבשים מחברון, האי אשר נדרתי לה' בחברון, מחברון מיבעי ליה! אלא לעולם לאקרובי, ודקא קשיא לך אמאי שבק ירושלים ומקריב בחברון; תיקשי לך גבעון, דמקום קדוש הוא! אלא, כיון שהותרו הבמות - כל היכא דבעי מקריב.

לשון שנייה

אמר רב יוסף סמי מכאן נזירות ורב דימי סבר תנאי היא, ומי איכא למ"ד נזירות לא קרבה בבמת יחיד והא כתיב ויהי מקץ וגו', ותניא ר' אומר אבשלום נזיר עולם היה וההיא שעתא זמן היתר הבמות היה שבק לבמה גדולה ואזיל לחברון לשלומי נדריה לאו ש"מ קרבה נזירות בבמת יחיד דעקר נדריה בחברון. נדריה בחברון הוה תמן. מאי נפקא ליה מינה ותו הא בגשור הוה אלא אמר רב יהודה ואיתימא רבה בר חנן שחלך ליטול כבשים מחברון, דאי לא תימא הכי נזירות דח"ל היא ואין עולה לו מן המנין אלא ש"מ ליטול כבשים מחברון, [ומ"ד נזירות קריבה בבמת יחיד פריך] אי הכי מחברון מיבעי ליה אלא שעת היתר הבמות ולקרובי נדריה בבמת יחיד אזיל.

ספרים אחרים

אלא אמר רב יוסף סמי מכאן נזירות ורב דימי סבר תנאי היא הא ר"מ והא רבנן, ומי איכא למ"ד נזירות לא קרבה בבמת יחיד והא כתיב ויהי מקץ וגו', ותניא ר' אומר אבשלום נזיר עולם היה וההיא שעתא זמן היתר הבמות היה ואמאי שבק לבמה גדולה ואזיל לחברון לשלומי נדריה לאו ש"מ קרבה נזירות בבמת יחיד לא כי אזיל לחברון משום דעקר נדריה בחברון. והא עיקר נדרו בשבתו בגשור בארם הוה [אין בשבתו בגשור הוה ו] כגון דאמר רבי מטינא לירושלם אזילנא לחברון והוינא תמן ומאי נפקא ליה מינה אלא אמר רב אויה ואיתימא רבא רב חנן לא הלך אבשלום אלא להביא כבשים מחברון הכי נמי מסתברא דאי אמרת לאקרובי הוא דאזיל שביק ירושלים ומקריב בחברון ואלא מאי להביא כבשים מחברון האי אשר נדרתי לה' בחברון מיבעי ליה לא לעולם לאקרובי ודקא קשיא לך אמאי שביק ירושלים ואזיל מקריב בחברון תיקשי לך גבעון דמקום קדוש הוא אלא כיון שהותרו הבמות כל היכא דבאעי מקריב.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: רגמ"ה, ילקוט שמעוני (פנחס סימן תשפב, שמואל ב סימן קמט פסוק טו), שטמ"ק אות יד בשם ס"א¹⁸⁸.

ספרים אחרים: כתב יד הגניזה גורס את תחילת הסוגיה [עד החלק המודגש] כלשון השניה ואת סוף הסוגיה [לאחר החלק המודגש] כלשון הראשונה. החלק המודגש הינו תוספת שאינה מובאת בלשון הראשונה ובלשון השניה, אך מובאת בשטמ"ק אות יז בשם 'ס"א'¹⁸⁹, ובשטמ"ק א בשם 'בקצת ספרים נ"א'. התוספת יכולה להשתלב בין בלשון הראשונה ובין בלשון השניה, אמנם התוספת דומה ללשון השניה בכך שיש בה את הקושיה: "ומה נפקא ליה מינה"¹⁹⁰. בשטמ"ק אף משמע בפירוש שהתוספת הינה חלק ממקור שגרס את הלשון השניה, אלא שגרס גם את תוספת נוסח זה. למרות זאת, בחרנו להציג את התוספת בתוך נוסח הגניזה המורכב משתי הלשונות ולא כנוסח משני בתוך הלשון השניה. שכן מתוך הנוסחים השלמים שבידינו, נוסח הגניזה הינו הנוסח היחיד הגורס את התוספת.

התיבות שבנוסח ספרים אחרים 'הא ר"מ הא רבנן' מוזכרות בדברי בעל הגליון (שטמ"ק ב אות יט) בשם 'ולספרים דגרסי'.

¹⁸⁸ בשטמ"ק א הובא בשם 'בקצת ס"י' כתוב כאן לישנא אחרינא'. זהו המקור היחיד המגדיר את חילופי הנוסח בסוגייתנו כשתי לשונות.

¹⁸⁹ אין אלו אותם 'ס"א' שהביאו את הלשון השניה, אלא יש כאן שני מקורות שונים הנקראים 'ס"א'.

¹⁹⁰ אם כי כתבנו לעיל שפירוש הקושיה אינו שוה בין הלשון השניה ובין נוסח זה.

פירוש הלשונות

תירוצ קושיית אביי

הגמרא משיבה: "סמי מכאן נזירות". פירשו הראשונים¹⁹¹ כי יש למחוק את התיבה 'נזירות' מדברי ר' מאיר, ואם כן מודה ר' מאיר שנזירות אינה קרבה בבמת יחיד, וכך לא תהיה קושיה על דברי רב דימי הסובר שנזירות אינה מוגדרת כ'נדר ונידב'. דברים אלו נאמרו בכל הלשונות והגרסאות, אכן בחלק ממקורות הלשון השניה [שתי מהדורות השטמ"ק] הובאה תשובה זו בשם רב יוסף, ולא כסתמא דגמרא.

בלשון הראשונה הובאה רק התשובה הנזכרת. לעומת זאת, **בלשון השניה** הובאה תשובה נוספת: "ורב דימי אמר תנאי היא". פירוש, המימרא המצריכה ריבוי בכדי להתיר הקרבת שלמי נזיר במועד צוטה על ידי רב דימי, ואם כן דעת רב דימי שיש לפנינו מחלוקת תנאים: המימרא סוברת ששלמי נזיר אינם מוגדרים כ'נדר ונידב', ולכן נצרך ריבוי להתיר את הקרבתם במועד, ואילו ר' מאיר סובר ששלמי נזיר כן מוגדרים כ'נדר ונידב', ולכן אינם קרבים בבמה¹⁹².

בנוסח הגניזה הורחב הסברו של התירוצ השני: "ורב דימי סבר תנאי היא הא ר"מ והא רבנן". בעל הגליון (שטמ"ק ב אות יט) ציטט נוסח זה, ולא ברור האם עיקר כוונתו לעצם התירוצ 'תנאי היא' הנמצא גם בלשון השניה, או דווקא לניסוח 'הא רבנן' הקיים בנוסח הגניזה בלבד. עיין שם בדברי בעל הגליון.

סוגיית קרבן אבשלום

הגמרא מנסה להביא ראיה שאפשר להקריב קרבנות נזיר בבמת יחיד, מכך שאבשלום הקריב את קרבן נזירותו בחברון, ובחברון לא היתה במת ציבור. בפסוק המספר את מעשה אבשלום נאמר כך: "וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיֹּאמֶר אֲבִשְׁלוֹם אֶל הַמֶּלֶךְ אֶלְכָּה נָא וְאֶשְׁלַם אֶת נְדָרֵי אֲשֶׁר נָדַרְתִּי לִיקוֹק בְּחֶבְרוֹן" (שמואל ב, טו ז). התיבה 'בחברון' אינה ברורה דיה, ובסוגייתנו נאמרו שלושה מהלכים כיצד לפרש תיבה זו. בתחילה הבינה הגמרא כי אבשלום הלך להקריב את קרבן נזירותו בחברון ולכן הוכיחה הגמרא כי אפשר להקריב קרבן נזירות בבמת יחיד. דחתה הגמרא דחיה ראשונה שתיבת 'בחברון' פירושה שאבשלום נדר בשעה שהיה בחברון. עוד דחתה הגמרא דחיה שניה שתיבת 'בחברון' פירושה שאבשלום הלך להביא כבשים מחברון. לבסוף חזרה הגמרא להבנה הראשונה שפירוש תיבת 'בחברון' הוא שאבשלום הלך להקריב את קרבן נזירותו בחברון, ואם כן יש ראיה שאפשר להקריב קרבן נזירות בבמת יחיד.

כל המהלכים הנזכרים נאמרו בכל הלשונות והגרסאות, אמנם יש חילופי נוסחאות אלו פירוכות נאמרו בין מהלך למהלך, וכן כיצד להגדיר במדויק את המהלכים עצמם. נבאר כעת כל שלב בסוגיה לפי הנוסחאות השונות.

הראיה מאבשלום

בתחילה הבינה הגמרא כי אבשלום הלך להקריב את קרבן נזירותו בחברון ולכן הוכיחה הגמרא כי אפשר להקריב קרבן נזירות בבמת יחיד. הוכחה זו שווה בכל הלשונות והגרסאות.

דחיה ראשונה

דחתה הגמרא דחיה ראשונה שתיבת 'בחברון' פירושה שעיקר נדרו של אבשלום היה בחברון. קיים הבדל בין הלשונות כיצד להביא דחיה זו. **בלשון הראשונה** נאמר: "לא, אעיקר נדרו". פירש רש"י: "אעיקר נדרו קאי האי 'בחברון', וה"ק אלכה נא לבמה גדולה בגבעון דהתם הוא מזבח שעשה משה ואשלמה נדרי שנדרתי בחברון אבל לא שיביא הקרבן בחברון". פירוש לפירוש, בפסוק נאמר: "ואשלם את נדרי אשר נדרתי ליקוק בחברון". בתחילה הבינה הגמרא שתיבת 'בחברון' הינה המשך לתיבת 'ואשלם', דהיינו שישלם את נדרו ויקריב את קרבנו בחברון. דחתה הגמרא כי אפשר לפרש את תיבת 'בחברון' על תיבות 'אשר נדרתי', דהיינו שנדרו היה בחברון אך יכול לשלם את נדרו ולהקריב את קרבנו במקום אחר, ולפי האומר שקרבן נזירות קרב רק בבמת ציבור, היה צריך אבשלום ללכת לגבעון כדי

¹⁹¹ ראה בחלק החידושים שהעלנו אפשרות שונה.

¹⁹² אפשר שלדעת רב דימי יש לר' שמעון בן יהוצדק בעל המימרא כח לחלוק על ר' מאיר (ראה תוס' סוכה יא ע"ב ד"ה דברי ר"ש בן יהוצדק). ואפשר גם שסובר רב דימי כי חכמים בברייתא חולקים על דברי ר' מאיר, דעת הגמרא בזבחים (ק"ז ע"ב).

להקריב את קרבנו. **בלשון השניה** נאמר: "לא, כי אזל לחברון, משום דעיקר נדריה בחברון הוה". נלע"ד שגם לשון זו מתפרשת כדרך הלשון הראשונה, אלא שהלשון השניה הוסיפה כי אבשלום אף הלך לחברון מפני שנדרו היה בחברון. גם לפי הלשון הראשונה מוכרחים אנו לומר שאבשלום הלך לחברון, שהרי כך מפורש בהמשך הפסוקים, ואם כן נראה שאין מחלוקת בין הלשונות.

הגמרא פורכת את הדחיה הראשונה. פירכה אחת היא שהלא עיקר נדרו של אבשלום היה בגשור ולא בחברון, כפי שנאמר בפסוק הבא: "כִּי יָדָר נָדָר עֲבָדְךָ בְּגֶשׁוֹר...". פירכה זו נמצאת בשתי הלשונות, אמנם בנוסח 'ספרים אחרים' הגמרא דחתה את הפירכה. וכך נאמר בנוסח זה: "אין, בשבתו בגשור הוה, וכגון דאמר דכי מטינא לירושלים אזילנא לחברון והוינא תמן". פירוש, התיבה 'בחברון' הינה המשך לתיבות 'אשר נדרתי', אך אין הכוונה שנדר בחברון אלא שנדרו היה לגבי חברון.

בלשון הראשונה נמצאת רק הפירכה הנזכרת, אך **בלשון השניה** וכן בנוסח 'ספרים אחרים' נוספה עוד פירכה על הדחיה הראשונה. פירכה זו היא: "מאי נפקא ליה מינה"¹⁹³. בלשון השניה מופיעה פירכה זו מיד לאחר הדחיה הראשונה [ורק אחר פירכה זו מובאת הפירכה מכך שאבשלום נדר בגשור]. בגירסת "ס"א" מופיעה פירכה זו לאחר התירוץ שתיצצה גירסה זו על הפירכה הראשונה.

מה כוונת הפירכה "מאי נפקא ליה מינה"? נראה כי יש שינוי בכוונת הפירכה בין הלשון השניה ובין גירסת 'ספרים אחרים'. בלשון השניה סוברת הגמרא כעת שאבשלום נדר בחברון, ואם כן כוונת הפירכה היא כפי שפירש רגמ"ה: "מאן"¹⁹⁴ נפקא ליה מינה היכא נדר ואמאי אזיל להתם בשביל כך". בגירסת 'ספרים אחרים' סוברת הגמרא כעת שאבשלום נדר בגשור להקריב בחברון, ואם כן כוונת הפירכה היא להקשות מפני מה נדר אבשלום ללכת לחברון.

מכח הפירוכות הנזכרות מיאנה הגמרא לקבל את הדחיה הראשונה וכך נזקקה הגמרא להביא דחיה שניה.

דחיה שניה

דחתה הגמרא דחיה שניה שתיבת 'בחברון' פירושה שאבשלום הלך להביא כבשים מחברון.

בשתי הלשונות הגמרא מביאה סייעתא לדחיה השניה. **בלשון הראשונה** מביאה הגמרא סייעתא מכך שפשוט מסברא כי עדיף להקריב בירושלים מאשר בחברון. אם כן וודאי לא הלך אבשלום מירושלים לחברון לצורך הקרבה אלא לצורך הבאת כבשים. **בלשון השניה** מביאה הגמרא סייעתא מכך שאבשלום היה בחוצה לארץ, ונזירות חוצה לארץ אינה עולה מן המנין, ואם כן עדיין לא יכל אבשלום להקריב את קרבן נדרו¹⁹⁵. נראה כי כוונת הגמרא לומר שאבשלום התכוון שיקח את הכבשים מחברון וימתין עד שישלמו ימי נזירותו ולאחר מכן יקריבם.

מסקנת הגמרא

הגמרא מקשה על הדחיה השניה, הלא בפסוק נאמר 'בחברון' ולא 'מחברון', ואם כן משמע שאבשלום הקריב את קרבנותיו בחברון ולא רק הביא את הכבשים מחברון. מכח הקושיה מסיקה הגמרא שאבשלום אכן הקריב את קרבנותיו בחברון, ומוכח כי אפשר להקריב קרבנות נזירות בבמת יחיד¹⁹⁶.

¹⁹³ יש הבדלי נוסח קטנים בין המקורות, כפי שהבאנו בשינויי נוסחאות.

¹⁹⁴ נדצ"ל 'מאי'.

¹⁹⁵ כלומר, נזיר עולם מגלח פעם בתקופה מסוימת, ולאבשלום עדיין לא שלמה תקופה זו מאז שעלה לארץ ישראל. ראה בחידושי הגר"ז נזיר יד ע"א שדן בגדר עלייה למנין בנזיר עולם וכן בגדר נזירות חוץ לארץ שאינה עולה מן המנין.

במסכת נזיר (ד ע"ב – ה ע"א) הוזכרו מספר שיטות מהי משך התקופה שצריך נזיר עולם להמתין בין גילוח לגילוח. הקשה בעל משך חכמה (במדבר ו כא), הלא אבשלום ישב שנתיים בירושלים לאחר שעלה מגשור, ורק אחר כך הלך לחברון. אם כן, לפי כל השיטות כבר הגיע הזמן שיכול לגלח, ולא מובן מה הקשתה הגמרא כאן בלשון השניה מכך שלפני שנתיים אלו היה אבשלום בחוץ לארץ.

¹⁹⁶ בכת"י פלורנץ חסירה הפירכה על הדחיה השניה, ונראה פשוט כי נחסרה בטעות הדומות 'ומקריב בחברון' – ומקריב בחברון'. אכן, נוסח זה ניתן להבנה גם ללא הגהה, שכן גם ללא פירכה על הדחיה השניה יתכן כי הגמרא מקשה על מביא הסייעתא לדחיה, ולכן מסיקה שאפשר לפרש כפי ההבנה הראשונה ולא כפי הדחיה. בגליון פלורנץ תיקן והוסיף את הפירכה על הדחיה השניה, אמנם הפירכה נכתבה שם בנוסח שאינו דומה לנוסח הפירכה שבלשון הראשונה אלא דומה קצת לנוסח הפירכה שבלשון השניה. בנוסף, הפירכה נכנסה שלא במקומה, 144

המסקנה נאמרה בשתי הלשונות, אכן בחלק ממקורות הלשון השניה הגמרא אינה מציגה דברים אלו כמסקנה ברורה, אלא מתבטאת כך: "ומאן דאמר נזירות קרבה בבמת יחיד פריך..."¹⁹⁷. נראה כי בעל גירסה זו ראה את גירסת סוגייתנו המסיקה כי יש לפרש את הפסוק כדעת האומר נזירות קרבה בבמת יחיד, אך לא רצה לפסוק כן להלכה, ולכן כתב שדברי הסוגיה הינם רק לפי הדעה הסוברת כי נזירות קרבה בבמת יחיד.

בלשון הראשונה מוסיפה הגמרא ופורכת את הסייעתא לדחייה השניה. המסייע טען כי רק אם מדובר בפסוק על הבאת כבשים מובן מדוע הלך אבשלום לחברון, ואילו היה מדובר על הקרבה הרי היה אבשלום מקריב בירושלים עיר הקודש. כעת הפורך מתקיף את המסייע מדוע הזכיר את ירושלים ולא את גבעון שבה היה המשכן, ומסיק הפורך שבשעת היתר הבמות יתכן לבחור מקום מסויים להקרבה למרות שקדושתו פחותה.

נפקא מינה בין הלשונות

הקרבת קרבנות נזיר בבמת יחיד

יש שני שלבים בסוגיה, השלב הראשון הינו תירוץ [או תירוץ] הגמרא על קושיית אב"י. שלב שני הינו מסקנת הגמרא בסוגיית קרבנות אבשלום.

בשלב הראשון לפי **הלשון הראשונה** מסקנת הגמרא היא: "סמי מכאן נזירות". הראשונים פירשו כי כוונת הדברים היא שקרבן נזירות אינו קרב בבמת יחיד, ובחלק החידושים הצענו פירוש הפוך שכוונת הגמרא לומר כי קרבן נזירות כן קרב בבמת יחיד. **בלשון השניה** נוסף כי הדעה הנזכרת הינה דעת רב יוסף, אך לדעת רב דימי יש מחלוקת תנאים אם קרבן נזירות קרב בבמת יחיד.

בשלב השני מסקנת הגמרא היא שקרבן נזירות קרב בבמת יחיד, אמנם **בחלק ממקורות הלשון השניה** נאמר כי מסקנה זו הינה רק לפי דעה מסויימת ואין דעה זו מוסכמת.

כל הנידון אינו נפקא מינה להלכה למעשה, מכיוון שכבר בטלו הבמות.

הסוגיה עוסקת בנידון נוסף והוא הקרבת קרבן נזירות במועד. נידון זה אינו נידון הלכתי כלל מכיוון שמוסכם כי אפשר להקריב קרבנות נזיר במועד, והשאלה היא רק האם צריך לימוד לכך או שהדין פשוט מסברא.

סוגיות מקבילות

במסכת סוטה דף לד ע"ב נאמר: "ויהי מקץ ארבעים שנה ויאמר אבשלום אל המלך אלכה נא וגו', ואמר רב אויא, ואיתימא רבה בר בר חנן שהלך להביא כבשים מחברון". שם אין הגמרא מקשה על פירוש זה כלל. וראה גם ברש"י (שמואל ב, טו ז) שהביא פירוש זה כפירוש הפשוט בפסוקים.

שכן נכתבה בגליון מיד לאחר הדחיה השניה לפני שהובאה הסייעתא לדחיה זו. נוסח זה מוטעה שכן לאחר שפרכה הגמרא את הדחיה השניה לא שייר לומר 'הכי נמי מסתברא' ולהביא סייעתא לדחיה השניה.

¹⁹⁷ שטמ"ק עדני וילקוט שמעוני. לעומת זאת, בשטמ"ק ב לא מובאות תיבות אלו. מצאנו מספר ראשונים שהביאו כי מסקנת סוגייתנו הינה שקרבן נזירות קרב בבמת יחיד, ואם כן מוכח כי לא גרסו תוספת זו. ראשונים אלו הינם: רד"ק (שמואל ב, טו ז), מאירי נזיר ה ע"א, הגהת תוספות זבחים קיז ע"ב דיבור ראשון, תוספות זבחים קיט ע"ב דיבור ראשון, שטמ"ק כאן אות יט בשם גליון.

סימן ד [טו ע"א]

הקדמה

שנינו בברייתא: "מקדיש חטאתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה קיימת והרי שתיהן עומדות... איזו מהן שירצה יביא". כעת תדון הגמרא מה דין החטאת שלא הקריבוה.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

ואותה שניה מה תהא עליה. אמר רב המנונא, תניא ר' יהודה אומר תרעה, רבי שמעון אומר תמות. ומי אמר ר' יהודה תרעה, והא ר' יהודה תמות שמעינן ליה. איפוך, רבי יהודה אומר תמות ר' שמעון אומר תרעה. ומי אמר ר"ש תרעה, והא אמר רבי שמעון חמש חטאות מתות. אלא לעולם לא תיפוך, ולא קשיא, כאן באבודה בשעת הפרשה כאן באבודה בשעת כפרה. ואיבעית אימא, אידי ואידי בשעת הפרשה, ולא קשיא הא רבי יהודה אליבא דרבי, הא רבי יהודה אליבא דרבנן.

לשון שניה [נוסח משוער]

ואותה שניה מה תהא עליה, אמר רב המנונא תנא ר' שמעון אומר מתה, רבי יהודה אומר רועה. ומי אמר ר' יהודה רועה והא ר' יהודה מתה שמעינן ליה, איפוך, ר' שמעון אומר רועה רבי יהודה אומר מתה. ומי אמר ר"ש רועה, והא אמר רבי שמעון חמש חטאות מתות, אלא לעולם לא תיפוך, ולא קשיא ברייתא באבודה בשעת הפרשה, מתניתין באבודה בשעת כפרה. ואיבעית אימא אידי ואידי בשעת הפרשה ולא קשיא, מתניתין רבי יהודה אליבא דרבי, ברייתא רבי יהודה אליבא דרבנן.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס וכל כתבי היד.

מקורות הלשון השניה: גליון פלורנץ.

מקורות נוספים: רש"י מצטט את הביטויים 'תמות' ו'תרעה' כמו הלשון הראשונה. לעומת זאת, בביאורו לתירוץ הגמרא האחרון, משתמש רש"י בביטויים 'מתניתין' ו'ברייתא', במקום 'הא' ו'הא'. לכאורה נראה מכך כי רש"י גרס בתירוץ האחרון כפי הלשון השניה¹⁹⁸. אמנם, יותר נראה כי רש"י כתב בלשון שלו את התיבות 'מתניתין' ו'ברייתא', כדי לבאר את התיבות 'הא' ו'הא' שנאמרו בגמרא בלשון הראשונה.

רגמ"ה מצטט את הביטויים 'מתה' ו'רועה' כמו בלשון השניה. לעומת זאת בהמשך פירושו מביא הוא את הביטויים 'הא' ו'הא' במקום 'מתניתין' ו'ברייתא', כמו בלשון הראשונה.

¹⁹⁸ קיימת גם אפשרות שלישית: רש"י גרס כלשון הראשונה, אולם ראה את הלשון השניה והשתמש בביטויים ממנה. ראה במבוא > שכך דרכו של רש"י.

פירוש הלשונות

ביאור הסוגיה

רב המנונא הביא ברייתא, בה נחלקו ר' יהודה ור' שמעון אם דין החטאת שלא הקריבוה למות או לרעות. הקשתה הגמרא כי בין ר' יהודה ובין ר' שמעון סוברים שחטאת אבודה דינה למיתה, ואם כן לא מובן מה שנאמר בברייתא כי לדעת ר' יהודה דין החטאת לרעות, וכן לא יועיל אם נהפוך את הברייתא ונקוט שר' שמעון הוא שאמר כי דין החטאת לרעות.

הגמרא מתרצת כי הברייתא נכונה כצורתה המקורית שר' יהודה הוא האומר שדין החטאת לרעות, וטעם הדין הוא מכיוון שחטאת זו היתה אבודה בשעת הפרשה ולא בשעת כפרה. ומה שנאמר במשנה כי לדעת ר' יהודה דין החטאת למות - הרי זה רק בחטאת שהיתה אבודה גם בשעת כפרה, או שהמשנה הינה כדעת רבי הסובר שדין החטאת למות אפילו אם היתה אבודה רק בשעת הפרשה.

ביאור הלשונות

מהלך הסוגיה שוה בכל הלשונות והגירסאות, ואין ביניהם אלא חילופי נוסח בלבד.

ללשון השניה בשלמותה לא מצאנו מקור. אך בגליון כתב יד פלורנץ מופיעה 'לישנא אחרינא' בנוסח זה: "אמר ר' שמעון אומר מתה ר' יהודה אומר רועה מתניתין באבודה ונמצאת בשעת הפרשה רבי יהודה אליבא דרבי ברייתא רבי יהודה אליבא דרבנן". הדברים אינם מובנים כלל, וכפי הנראה יש כאן קטעי העתקות מתוך הלשון השניה, ועל פיהם ניתן לנסות לשחזר לשון זו. למעלה הצגתי את נוסח הלשון השניה כפי שעלה בידי לשחזרה.

אלו הם שינויי הנוסח שבלשון השניה:

[א]. בברייתא הוזכרה דעת ר' שמעון לפני דעת ר' יהודה.

[ב]. הביטויים הם: 'מתה' ו'רועה', במקום: 'תמות' ו'תרעה'.

[ג]. הביטויים הם: 'מתניתין' ו'ברייתא', במקום: 'הא' ו'הא'.

בלשון הראשונה עצמה יש חילופי גרסאות בכך שבחלק מן המקורות נאמר: "הא ר' יהודה אליבא דרבי, הא ר' יהודה אליבא דרבנן". ובמקורות אחרים סדר המשפט הפוך: "הא ר' יהודה אליבא דרבנן, הא ר' יהודה אליבא דרבי".

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין נפקא מינה כלל בין הלשונות.

סימן ה [טו ע"ב]

הקדמה

בשעה שעלה עזרא לארץ ישראל הקריבו קרבנות לה', וביניהם שנים עשר פרים ושנים עשר שעירי חטאת. ר' יוסי פירש בברייתא כי הפרים והשעירים הינם מדין פר עבודה זרה ושעיר עבודה זרה לכפר על חטאם של עם ישראל בעבודה זרה בזמן בית ראשון. הבינה הגמרא שבציבור שייך להגדיר 'חטאת שמתו בעליה' וכאן מתקיימת הגדרה זו שהרי כבר מתו החוטאים, ולמרות זאת הקריבו את החטאות. אם כן, כשם שאפשר להקריב חטאת ציבור שמתו בעליה, כך גם אין דין מיתה על חטאת ציבור שנתכפרו בעליה באחרת, וזו קושיה על שיטת ר' יהודה הסובר כי יש דין מיתה לחטאת ציבור שנתכפרו בעליה.

דוחה הגמרא:

לשון ראשונה

אמר רב פפא, אפילו למאן דאמר חטאת צבור שכפרו בעליה מתה, חטאת צבור שמתו בעליה אינה מתה לפי שאין הצבור מתים. מנא ליה לרב פפא הא, אי נימא משום דכתיב תחת אבותיך יהיו בניך, אי הכי אפי' יחיד נמי. אלא היינו טעמא שאין הציבור מתים משעירי רגלים וראשי חדשים, דאמר רחמנא אייתינהו מתרומת הלשכה, ודלמא מתו מרייהו דהני זוזי, אלא לאו ש"מ אין הצבור מתים. ואיבעית אימא, כי אקרובינהו להני חטאות אחיי אקרובינהו, דכתיב ורבים מהכהנים הלויים וראשי האבות הזקנים אשר ראו את הבית הראשון ביסדו זה הבית בוכים בקול גדול ורבים בתרועה. ודילמא הנך מיעוטא, לא מצית אמרת דכתיב ולא הכירו העם בתרועה ושמחה לקול בכי העם.

לשון שניה

אמר רב פפא, אפילו למאן דאמר חטאת צבור שכפרו בעליה מתה, חטאת צבור שמתו בעליה אינה מתה לפי שאין הצבור מתים. מנא ליה לרב פפא הא, אי נימא משום דכתיב תחת אבותיך יהיו בניך, אי הכי אפי' יחיד נמי. אלא דיוקא דרב פפא משעירי הרגלים כו' אלא לאו ש"מ חטאת שמתו בעליה קרבה בצבור ודילמא שאני שעיר דר"ח דקא (אתיא) [איתיה] לרוב צבור בימי עזרא נמי רובא הוה דכתי' ורבים מהכהנים וגו' ודילמא מיעוטין הוו לא מצית אמרת דכתי' ואין העם מכירין וגו'.

לשון שלישית

אמר רב פפא, כי נמירי חטאת שמתו בעליה במיתה הני מילי ביחיד אבל לא בצבור, לפי שאין מיתה בצבור. מנא ליה לרב פפא הא, אילימא מדכתיב תחת אבותיך יהיו בניך, אי הכי אפילו ביחיד נמי. אלא דוקא דרב פפא משעיר דראש חדש, דאמר רחמנא מייתי מתרומת הלשכה, והא מייתי להו מישראל, והנך דפיישי היכי מייתו, אלא שמע מינה חטאת שמתו בעליה בצבור קרבה. מי דמי, שעיר ר"ח דלמא לא מייתו מצבור, אבל הכא ודאי מייתו, אלא טעמא דרב פפא מהכא, דכתיב כפר לעמך ישראל אשר פדית ה', ראוייה כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים, מדכתיב אשר פדית. מי דמי? התם כולחו איתינון, מגו דמכפרה אחיים מכפרה נמי אמתים, אלא הכא מי הוו חיים, אין הכי נמי דכתיב ורבים מהכהנים והלויים וראשי האבות וגו'. ודלמא מועטין הוו ולא רבים הוו, הכתיב ולא הכירו בקול תרועת ושמחה מקול בכי העם והקול נשמע מרחוק.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות הלשון השניה: שטמ"ק אות ו בשם ס"א. בשטמ"ק עדני הובא בשם 'בס"י ישן'¹⁹⁹ כתוב כאן לישנא אחרינא'. לא ברור אם באותו ספר ישן היתה הלשון השניה לבדה או שתי הלשונות בזו אחר זו.

מקורות הלשון השלישית: גליון פלורנץ. לשון זו היא כנוסח הסוגיה הוריות דף ו ע"א, נוסח זה נמצא שם בכל הראשונים וכתבי היד [לפי כתבי היד שהועלו עד עתה בפרוייקט פרידברג: מינכן פריז וגניזה מקמברידג']. יתכן שבעל גליון פלורנץ העתיק לכאן משם, כן המיוחס לר"ח שם כתב: "וכל זו השמועה ישנה נמי בתמורה בפרק יש בקרבנות היחיד", ואף הרשב"ש סימן רפב ציטט מסוגייתנו את הראיה מעגלה ערופה, ומשמע כי גרסו בסוגייתנו את הלשון השלישית.

נוסח מורכב: מדברי רגמ"ה נראה שהיה לפניו נוסח מורכב מן הלשון הראשונה והשניה, כפי שנביא בפירוש הלשונות.

מקורות נוספים: ראה בילקו"ש עזרא רמז תתרסט שציטט את פתיחת וסיום סוגייתנו, ואילו את החלק הנוגע לענייננו קיצר ב'כולי'. כך הוא בדפו"ר וכל הדפוסים ואף בכתב יד משנת רעג.

¹⁹⁹ הלשון 'ס"י ישן' הינה עמומה, וכנראה צ"ל 'ספר ישן'.

פירוש הלשונות

הערה: הלשון השלישית זהה לנוסח הסוגיה המקבילה בהוריות דף ו' ע"א ואולי אף נלקחה משם. לכן נביא את דברי הראשונים בהוריות בכדי לפרש את הלשון השלישית. במקביל לכך נביא את דברי האחרונים הדנים בהבדל שבין הסוגיה בתמורה [בלשון הראשונה] ובין הסוגיה בהוריות, בכדי להסביר את ההבדל שבין הלשון הראשונה ובין הלשון השלישית.

מהלך ראשון – תירוצו רב פפא

רב פפא מתיר כי בקרבן ציבור לא שייכת כלל הגדרת 'חטאת שמתו בעליה', לפי שכלל הציבור אינו מת לעולם – 'אין ציבור מתים'. הגמרא תחפש כעת מקור לכללו של רב פפא.

מקור ראשון

מן הפסוק 'תחת אבותיך יהיו בניך' (תהלים מה יז) יש להוכיח שהבנים עומדים במקום האבות שמתו. דוחה הגמרא שאם נזדקק לפסוק זה, בעל כרחנו נלמד שגם בקרבן יחיד אין דין 'חטאת שמתו בעליה' שהרי צאצאיו עומדים תחתיו. וכשם שלא נכון ללמוד לגבי יחיד, כך לא נכון ללמוד לגבי ציבור. המקור הראשון עם דחייתו שווים בכל הלשונות.

מקור שני

שעירי החטאת של המוספים²⁰⁰ קרבים מתרומת הלשכה, למרות שיתכן כי מתו חלק מן הציבור בעלי הקרבן. מכך מוכח כללו של רב פפא 'אין ציבור מתים'.

בלשון הראשונה הגמרא מקבלת את המקור השני ואינה מקשה עליו.

בלשון השניה הגמרא מקשה על המקור השני, שיתכן לחלק כי הקרבת שעירי המוספים כשרה דווקא מפני שרוב הציבור אשר הקדישו את הקרבן קיימים בשעת הקרבתו, ועדיין אין מקור למקרה שרוב הציבור מתו.

בלשון השלישית הגמרא דוחה את המקור השני, שיתכן לחלק כי הקרבת שעירי המוספים כשרה דווקא מפני שאין וודאות שמתו מהציבור²⁰¹, ועדיין אין מקור למקרה שוודאי מתו מהציבור.

כאמור, המקור השני הינו מכך שמקריבים את שעירי המוספים למרות שיתכן ומתו חלק מן הציבור בעלי הקרבן. קיימות מספר אפשרויות ודעות מי הם אלו שמיתתם עלולה לפסול את הקרבן לולי הדין שאין ציבור מתים, ויתכן שנחלקו בכך הלשונות.

אלו הן האפשרויות: [א]. האנשים הפרטיים שהקדישו את המעות שבהם קנו חטאת זו²⁰². [ב]. כל אחד שהפריש שקלים בשנה זו²⁰³. [ג]. כל אחד מישראל. [ד]. אם מתו כל החוטאים בחטא שעליו מכפרת החטאת.

²⁰⁰ קיים הבדל בין הלשונות אלו שעירים להזכיר: **בלשון הראשונה** הוזכרו שעירי הרגלים וראשי חדשים, **בלשון השניה** הוזכרו בתחילה שעירי רגלים בלבד אך נכתב "כו", ויתכן שבמקור הוזכרו גם שעירי ראשי חדשים. בהמשך לשון זו הוזכרו שעירי ראשי חדשים בלבד, **בלשון השלישית** הוזכרו שעירי ראשי חדשים בלבד. בכל הלשונות לא הוזכרו כלל שעירי ר"ה ויוה"כ.

בפשטות נראה כי אין כאן הבדל משמעותי בין הלשונות אלא חילוק דוגמאות בלבד, אכן ראה מרומי שדה בהוריות שפלפל לבאר כי חילוק הדוגמאות בין הלשונות הינו מכונן ולא מקרי.

²⁰¹ תוס' הרא"ש הוסיף על כך שיש לאנשים חזקת חי.

²⁰² אפשרות זו מבוססת על ההנחה שלאיש הפרטי שהקדיש את המעות יש זכות מיוחדת בקרבן שקנו ממעותיו. הנחה זו אינה פשוטה, והרבו לדון ולהביא ראיות אם נכונה היא או לאו. ראה: אמרי בנימין [יושר הורין] הוריות דף ו' ע"א, הערות הרד"א מנדלבוים על ספר זרע אברהם סימן ד הערה רא, בית ישי [דרושים] פרשת קורח - סימן נו.

²⁰³ אפשרות זו מבוססת על ההנחה שלמקדישי המעות בשנה זו יש זכות מיוחדת בקרבנות השנה. עיין בספר אור שמח הלכות שקלים פ"ד ה"ט שהביא מספר שיטות בדבר.

בלשון הראשונה נוסח הקושיה הוא: "ודלמא מתו מרייהו דהני זוזי". נוסח זה נוח להתפרש כאפשרות הראשונה, ניתן להתפרש כאפשרות השניה, ניתן בדוחק להתפרש כאפשרות השלישית ולא ניתן כלל להתפרש כאפשרות הרביעית.

רש"י פירש כאפשרות השניה, וכן נראה מדברי רגמ"ה.

בלשון השניה קיצר בעל השטמ"ק את דברי הגמרא בהסבר המקור וכתב "כו", אולי מוכח מכך שהלשון השניה גרסה כלשון הראשונה.

בלשון השלישית נוסח הקושיה הוא: 'והא מייתי להו מישראל'. נוסח זה נוח להתפרש כאפשרות השלישית, ניתן להתפרש כאפשרות השניה או הרביעית וניתן בדוחק להתפרש כאפשרות הראשונה.

במפרשי הסוגיה בהוריות [המקבילה ללשון השלישית], ניתן למצוא את כל ארבעת האפשרויות:

תוס' הרא"ש פירש כאפשרות הראשונה, המיוחס לר"ח פירש כאפשרות השניה, מדברי רש"י²⁰⁴ נראה כאפשרות השלישית, ומרומי שדה פירש כאפשרות הרביעית.

תוס' ישנים ביומא מצטט את דברי רבו בנוגע לסוגיה בהוריות, ויש סתירה בדבריו: בתחילת הדיבור נוקט כאפשרות הראשונה ובסוף דבריו נוקט כאפשרות השלישית.

בחלק החידושים נביא את לשונות הראשונים כדי להוכיח מדבריהם את אשר ציטטנו בשמם, ונוסיף לדון בסברות המחודשות העולות מן הפירושים השונים.

מקור שלישי

בפרשת עגלה ערופה נאמר: "כָּפַר לְעַמֶּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ יְקֻקֶּךָ... וְנִכְפַּר לָהֶם הַדָּם" (דברים כא ח), דרשו חז"ל שעגלה ערופה ראויה לכפר אף על יוצאי מצרים²⁰⁵. מכאן הוכיחה הגמרא שיש כפרה למתים, כשיטת רב פפא שאין ציבור מתים.

מקשה הגמרא, הלא עגלה ערופה מכפרת על החיים, והמתים מתכפרים רק אגב החיים, ואין ראייה לשעירים שבזמן עזרא, אם נניח שהחוטאים כבר מתו.

המקור השלישי עם הקושיה עליו נמצאים בלשון השלישית בלבד.

מהלך שני

בסופו של דבר הביאה הגמרא תירוץ שבזמן עזרא יכלו להקריב חטאות על חטאם שבזמן בית ראשון, מפני שרוב הציבור בזמן עזרא היו מאנשי בית ראשון. מהו היחס בין תירוץ זה ובין תירוצו של רב פפא הסובר 'אין ציבור מתים'? כאן נחלקו הלשונות:

בלשון הראשונה, בה קיבלה הגמרא את המקור השני למהלך הראשון, מופיעים שני התירוצים כשני מהלכים שונים שאינם תלויים זה בזה.

בלשון השניה, בה הקשתה הגמרא על המקור השני למהלך הראשון, מופיע המהלך השני כהשלמה למקור זה. דהיינו, המקור השני הינו מהיתר הקרבת שעירי המוספים; הגמרא מקשה על המקור מכך שרק מיעוט מן הציבור מתו ולא רובם, ומתמצתה הגמרא כי אכן אפשר ללמוד משעירי המוספים רק למקרה שרוב הציבור קיים, ולכן נזקקת הגמרא למה שהוכח במהלך השני כי בזמן עזרא רוב הציבור היה קיים.

בלשון השלישית, בה דחתה הגמרא את המקור השני למהלך הראשון והקשתה אף על המקור השלישי, מופיע המהלך השני כהשלמה למקור השלישי של המהלך הראשון. דהיינו, המקור השלישי הינו מכך שעגלה ערופה מכפרת אף על יוצאי מצרים; הגמרא טוענת על כך שכפרה למתים שייכת רק

²⁰⁴ או המפרש המיוחס לרש"י.

²⁰⁵ בשנו"ס הבאנו כי יש חילוף גירסאות האם ללמוד זאת מן התיבות "אֲשֶׁר פָּדִיתָ" או מן התיבה "וְנִכְפַּר", ויש שגרסו את שני הלימודים. מסברא נראה כי העיקר כגירסה הראשונה, וכן הוא בספרי פיסקה רי'.

כאשר יש כפרה גם על החיים, ולכן ממשיכה הגמרא ומביאה את המהלך השני שגם בזמן עזרא הייתה כפרה על החיים על ידי שרוב הציבור היה קיים.

נפקא מינה בין הלשונות

פתיחה

חטאת יחיד שמתו בעליה דינה למיתה, חטאות הציבור והשותפים אין מוסכם מה דין כאשר מתו בעליהן. הנידון לגבי חטאות הציבור והשותפים שמתו בעליהן מסתעף לאופנים ונידונים רבים כאשר יבואר לפנינו.

חטאות הציבור והשותפים נחלקות לשלושה מינים: שעירי המוספים שאינם באים על חטא מבורר, פר העלם דבר ושעירי ע"ז הבאים על חטא מבורר ופר יום הכיפורים הבא על חטא שאינו מבורר ואינו מכפר אלא על הכהנים²⁰⁶.

לגבי פר העלם דבר ושעירי ע"ז קיימת מחלוקת האם הם קרבן ציבור או קרבן של בית הדין שהורו להתיר את האיסור, ויש אומרים שבין הציבור ובין בית הדין חייבים בקרבן (משנה הוריות: ד ע"ב – ה ע"א; גמרא שם: דף ד תחילת ע"א, דף ו סוף ע"א).

לגבי פר יום הכיפורים קיים נידון האם הוא קרבן ציבור או קרבן השותפים (יומא נ ע"א, הוריות ו ע"א – ע"ב).

בכל אחת מחטאות הציבור והשותפים יש לדון לגבי אופן שמתו כל בעליה או רובם ולגבי אופן שמתו מקצת בעליה.

הנה כי כן, הנידון לגבי חטאות הציבור והשותפים שמתו בעליהן מסתעף לנידונים רבים, חמשה שהם עשרה:

[א]. שעירי המוספים. [ב]. פר העלם דבר ושעירי ע"ז, כאשר הינם קרבן השותפים [- בית דין]. [ג]. פר העלם דבר ושעירי ע"ז, כאשר הינם קרבן ציבור. [ד]. פר יוה"כ, לפי הסוברים שהינו קרבן השותפים. [ה]. פר יוה"כ, לפי הסוברים שהינו קרבן ציבור.

כל אחד מחמשת האופנים מתפצל לאופן שמתו כל הבעלים או רובם ולאופן שמתו מקצת הבעלים.

בסימן זה נעסוק רק בנידונים הנוגעים באופן ישיר למחלוקת הלשונות בסוגייתנו. בשאר הנידונים נעסוק בחלק החידושים, אם יגמור ה' עלי.

חטאת ציבור הבאה על חטא מבורר שמתו רוב בעליה

הערת פתיחה: חיוב על חטא מבורר יכול להיוותר לאחר מיתה אף אם לא הפרישו קרבן או מעות, ולפיכך הנידון הנוכחי לגבי חטאת ציבור הבאה על חטא מבורר מאגד בקרבו שני נידונים: מתו בעליה לאחר הפרשה ומתו בעליה לפני הפרשה. באופן כללי הנידונים שווים, כל עוד שלא נפרש שיש חילוק ביניהם.

לגבי חטאת ציבור הבאה על חטא מבורר שמתו רוב בעליה קיימת סתירה בין דברי התנאים במשנה ובברייתא ובין סוגיית הגמרא. נדון בכל מקור בפני עצמו, ולבסוף נבאר מה יישוב הסתירה ובאיזה ציור עוסק כל מקור.

²⁰⁶ המשנה והגמרא בפרק ראשון של שבועות מאריכות לבאר על אילו חטאים מכפרות החטאות שאינן באות על חטא מבורר - שעירי המוספים ופר יוה"כ.

את חטאות המוספים ופר יוה"כ כינינו 'חטאות שאינן באות על חטא מבורר', ואת פר העלם דבר ושעירי ע"ז כינינו 'חטאות הבאות על חטא מבורר'. הגמרא בזבחים (ק"ח. – ק"ט). משתמשת בביטויים 'קבוע להן זמן' ו'אין קבוע להן זמן', והספרא (דיבורא דחובה פרק ח) משתמש בביטויים 'אינם באים על חטא ידוע' ו'באים על חטא ידוע'. את הביטוי 'חטא מבורר' לקחנו מדברי תוס' ישנים ביומא שהשתמשו בו מספר פעמים לאורך המסכת.

בדברי ר' שמעון במשנה (טו.) ובברייתא (טז.) מפורש כי פשוט שציבור אינם מתים ולא שייך בהם דין חטאת שמתו בעליה. מפשטות המשנה והברייתא משמע כי ר' יהודה אינו חולק על ר' שמעון בנקודה זו, וכן נקטו המפרשים כפי שנביא לקמן.

דברי ר' שמעון ניתנים להתפרש בשני אופנים: ניתן לפרש שמבחינה הלכתית לא שייך שימותו הציבור, מכיוון שהציבור הנותר ממשיך את הקודם, כפי שכתבו תוס' אחרות: "שאיין ציבור מתים - כלומר אפי' מתו כולם אין להם תורת מתה". וניתן לפרש שמבחינה מציאותית לא שייך שימותו, כפי שכתב המאירי בהוריות: "אי אתה אומר בהם מתו בעליה, שאין רוב צבור מתים בחיי בהמה זו". כמובן, ניתן גם לשלב את שני האופנים ולפרש את דברי ר"ש שבחלק מן הציורים אומרים מבחינה הלכתית 'אין ציבור מתים', ובחלק מן הציורים אומרים מבחינה מציאותית 'אין ציבור מתים'²⁰⁷.

ומה דין החטאת? אם ר' שמעון אמר שמבחינה מציאותית לא שייך שימותו הציבור - אין מקום לדון מה דין החטאת במקרה לא מציאותי. אם ר' שמעון אמר שמבחינה הלכתית לא שייך שימותו הציבור - מסתבר כי דין החטאת להקרב, אם כי אין הדבר מוכרח שכן אפשר לומר שכלפי הבעלות אומרים מבחינה הלכתית 'אין ציבור מתים', ואילו כלפי הכפרה אין אומרים כן, ויתכן כי דין 'חטאת מתה' תלוי בבעלות ולא בכפרה²⁰⁸.

כניגוד לפשטות המשנה והברייתא שר' יהודה מסכים בענייננו עם דברי ר"ש, אומרת הגמרא: "קא סלקא דעתין, למאן דאית ליה חטאת צבור שנתכפרו בעליה מתה [- ר' יהודה], אית ליה נמי חטאת צבור שמתו בעליה מתה". 'סלקא דעתך' זו אינה רק 'הוה אמינא', אלא לכאורה נותרת היא למסקנת הגמרא לפי המהלך השני בלשון הראשונה, וכן לפי הלשון השניה והשלישית, שכן בדרכים אלו מקבלת הגמרא את טענת ה'קס"ד', ומעמידה את היתר ההקרבה רק באופן שרוב הציבור קיים²⁰⁹.

בסמוך נביא מדברי המפרשים כי הגמרא עוסקת בציור שיתכן כי אין תקף בו הכלל 'אין ציבור מתים', ולפיכך 'קא סלקא דעתין' שסובר ר"י כי דין החטאת למיתה. בציור זה עוסקת סוגייתנו ובו נחלקו המהלכים והלשונות.

רב פפא מגיב כי בציור שבו עוסקת הסוגיה קיים מבחינה הלכתית הכלל 'אין ציבור מתים', לכולי עלמא. מאחר שכן, ניתן לפרש את דברי ר' שמעון במשנתנו שכוונתו לכלל זה, ולומר שדברי ר' שמעון במשנה כוללים אף את הציור שעוסקת בו הסוגיה. הלשונות והמהלכים נחלקו האם לקבל את דברי רב פפא, וממילא תהיה נפקא מינה כיצד לפרש את דברי ר"ש במשנה.

מאחר שקיים ציור שיתכן כי אין תקף בו הכלל 'אין ציבור מתים', מוטל עלינו לדון מה דעתו של ר' שמעון לגבי אותו ציור. פשטות הסוגיה הינה שלשיטת ר' שמעון הסובר כי אין דין 'חטאת שמתו בעליה' בציבור, ברור כי אפשר להקריב חטאת ציבור שמתו בעליה, בין אם מתו לפני הפרשה ובין אם מתו לאחר הפרשה, שכן הגמרא אומרת שלדעת ר' שמעון מובן כי היה אפשר להקריב את החטאות בזמן עזרא, למרות שמתו בעליהם לפני הפרשה. אמנם יתכן שכוונת הסוגיה רק לומר שלפי ר' שמעון אין זה מן הנמנע שאפשר להקריב חטאת ציבור שמתו בעליה קודם הפרשה, אך לאחר שחודש לשיטת ר' יהודה המהלך השני שהיתר ההקרבה הינו מחמת שרוב הציבור היה מן החוטאים - אפשר להעתיק את המהלך לשיטת ר' שמעון, ולנקוט כי לדעת ר' שמעון אי אפשר להקריב חטאת שמתו בעליה לפני הפרשה, ואולי אי אפשר להקריב אפילו אם מתו לאחר הפרשה²¹⁰.

²⁰⁷ בחלק החידושים נדון מה דעת הרמב"ם בעניין.

²⁰⁸ בהמשך הדברים נביא שיש אומרים כי קיים ציור שבו לא תקף הכלל 'אין ציבור מתים', ונחלקו ר' שמעון ור' יהודה האם דין החטאת למיתה, ונדון האם לפי ר' שמעון דין החטאת להקרבה. ובכן, אם בציור זה סובר ר"ש שאפשר להקריב את החטאת, קל וחומר שבציורנו שתקף בו הכלל 'אין ציבור מתים', יסובר ר"ש שאפשר להקריב את החטאת. ורק אם בציור הנזכר סובר ר"ש שאי אפשר להקריב את החטאת משום שמתו הציבור [והחטאת תרעה] - שייך להסתפק האם בכח הכלל 'אין ציבור מתים' להתיר את הקרבת החטאת.

²⁰⁹ לפי זה תמוה מדוע נקטה הגמרא 'קא סלקא דעתין'. לגבי הלשון הראשונה ניתן ליישב שהתירוץ העיקרי הוא התירוץ הראשון הדוחה את ה'קס"ד', והתירוץ השני הובא רק 'לרווחא דמילתא'. ואף מדברי הרמב"ם בפירושו למשנה נראה להוכיח כן, כפי שנכתב בחלק החידושים. לגבי הלשון השניה והשלישית ניתן לתרץ כי שמא באמת לא גרסו לשונות אלו את ה'קא סלקא דעתין'.

²¹⁰ תוס' בסוגייתנו ותוס' הרא"ש בהוריות ביארו כי הקושיה על דעת ר' יהודה הינה בדרך 'כל שכן': אם אי אפשר להקריב חטאת ציבור שמתו בעליה לאחר שהפרישו, כל שכן שאי אפשר להקריב חטאת ציבור שמתו בעליה

יתכן כי נחלקו בדבר שתי המהדורות של מסכת הוריות²¹¹. הגמרא שם דף ו' ע"א מקשה כמו סוגייתנו כיצד הקריבו בזמן עזרא על הציבור שמת כבר. במהדורה המקובלת משמע כי הקושיה היא מדין 'חטאת שמתו בעליה'. אם כן, הקושיה הינה רק על דעת ר' יהודה, וכמו בסוגייתנו – יש להסתפק האם המהלך השני נכון גם לשיטת ר' שמעון. במהדורה השניה הקושיה היא מצד 'אין כפרה למתים', ומשמע כי יש כלל שאי אפשר בשום אופן להקריב חטאת על מתים – אפילו אם אין דין החטאת למיתה. אם כן, הנידון אינו נוגע למחלוקתם של ר"י ור"ש, אלא אף לדעתו של ר' שמעון נכונה הקושיה וקיימת המסקנה²¹².

סיכום ביניים: קיימים שני ציורים שונים לגבי חטאת ציבור שמתו בעליה. בציור אחד אומר ר' שמעון במשנה ובברייתא את כללו 'אין ציבור מתים', ולפיכך אין דין החטאת למיתה. ר' יהודה לא נחלק עליו בציור זה, ולפיכך יש לדון לכולי עלמא האם החטאת קריבה או לא. בציור השני עוסקת סוגייתנו, ובציור זה נחלקו המהלכים והלשונות האם קיים הכלל 'אין ציבור מתים' או לא. אם הכלל אינו תקף, לדעת ר' יהודה דין החטאת למיתה, ולדעת ר' שמעון יש לדון האם דין החטאת לרעה או להקרבה.

כעת נותר לבאר מהו הציור הראשון ומהו הציור השני.

בעלי התוספות נקטו כי יש לחלק בין אופן שמתו כל הציבור ובין אופן שמתו רוב הציבור, אכן נחלקו בעלי התוספות כיצד ליישם את החילוק: תוס' שלנו כתבו כי המשנה עוסקת במתו כל הבעלים והגמרא עוסקת במתו רוב הבעלים, ואילו תוס' אחרות (שטמ"ק אות ד) כתבו כי המשנה עוסקת במתו רוב הבעלים והגמרא עוסקת במתו כל הבעלים.

בספר שער יוסף²¹³ על הוריות (ו' ע"א, ד"ה ואשים) הקשה על דברי תוס' אחרות, הלא בפסוקים מפורש שבבית שני היו זקנים שנותרו מתקופת בית ראשון, וכיצד ניתן לומר שהגמרא הבינה כי מתו כל הבעלים²¹⁴.

לפיכך פירש החיד"א את דברי תוספות אחרות באופן שונה, שהמשנה עוסקת במתו מקצת הבעלים והגמרא עוסקת במתו רוב הבעלים. פשטות דברי תוספות אחרות הינה כפי הבנתו הראשונה של החיד"א, אולם כדאי הוא החיד"א שנלמד את הסוגיה כביאורו, אף אם תוס' אחרות לא התכוונו לכך.

לדעת תוס' שלנו ר' שמעון מניח שמבחינה מציאותית לא שייך 'חטאת שמתו בעליה' במיתת כל הציבור, וזה פשר דבריו: "מה מצינו... ובחטאת שמתו בעליה - ביחיד דברים אמורים ולא בצבור", ואכן ר' יהודה אינו חולק על כך. לגבי מיתת רוב ציבור לא היתה לר"ש הנחה פשוטה מבחינה מציאותית או הלכתית. ציור זה תלוי במחלוקת ר"ש ור"י, ובו עוסקת הסוגיה²¹⁵.

לדעת תוס' אחרות [כפי פשטות דבריהם] ר' שמעון מניח שמבחינה הלכתית לא שייך 'חטאת שמתו בעליה' במיתת רוב הציבור, וזה פשר דבריו: "מה מצינו... ובחטאת שמתו בעליה - ביחיד דברים אמורים

לפני שהפרישו. אם כן, אפילו אם מתיר ר' שמעון להקריב חטאת ציבור שמתו בעליה לאחר הפרשה, מובן כי יש מקום לקושיה גם לשיטת ר' שמעון: למרות שהתיר ר' שמעון להקריב חטאת ציבור שמתו בעליה לאחר שהפרישו, עדיין אין זה אומר שאפשר להקריב חטאת ציבור שמתו בעליה לפני שהפרישו.

²¹¹ למסכת הוריות קיימות שתי מהדורות – ספרי אשכנז וספרי ספרד, ראה במבוא < >.

²¹² ננסה לפשוט את הספק על פי הראשונים: תוס' הרא"ש שם גרס כמהדורה השניה 'והא אין כפרה למתים', ופירשה כמהדורה הראשונה: "כלומר... דחטאת שמתו בעליה למיתה אזלא". ומשמע כי הבין הרא"ש שלשיטת ר"ש אין מקום לקושיה. מנגד, המאירי פסק כר"ש, ולמרות זאת הביא כי קיים הכלל 'אין כפרה למתים', והביא אף את מסקנת הסוגיה [בלשון השלישית] כי החטאות שהקריבו בזמן עזרא הינן רק מחמת שרוב הציבור היה מימי בית ראשון.

²¹³ לחיד"א. החיד"א השתמש בשטמ"ק כת"י ירושלים [פיליף] שהיה בישיבת בית יעקב בירושלים, אם כי לא ידעו מי המחבר, והחיד"א כותב כאן: "כנראה שהוא מטהרת יד הקדש הרב הגאון כמהר"ר בצלאל אשכנזי זצ"ל".

²¹⁴ את קושיית החיד"א יש ליישב בדוחק שניתן לומר כי הזקנים הנותרים היו מן הגולים בגלות יכניה ולא מן הגולים אחר כך בגלות צדקיהו, וגם יתכן שהיו מן הגולים בגלות צדקיהו אך לא היו מן החוטאים – אך ליישוב זה יש להוסיף הנחה שעיקר החיוב חל על החוטאים בלבד. עוד יש ליישב שהזקנים הנותרים בזמן זרובבל מתו עוד לפני הקרבת הקרבנות בזמן עזרא. ואדרבה, אפשרות זו הינה קושיה על המשך הגמרא.

חלף קושיית החיד"א ניתן להקשות קושיה שונה: אם ר' יהודה מודה שכאשר נותרו מקצת הבעלים אפשר להקריב, מדוע לא תירצה הגמרא בפשיטות שנותרו מספר אנשים מן החוטאים ולכן הקריבו את החטאות.

²¹⁵ על פי חק נתן. חלק מן האחרונים הבינו כי כוונת תוס' שבמתו כל הציבור סוברים ר' יהודה ור' שמעון שמבחינה הלכתית אומרים 'אין ציבור מתים'. ולפיכך הקשו האחרונים על דברי תוס': כיצד יתכן שסובר ר' יהודה שכאשר מתו רוב הציבור אין להקריב את החטאת, ואם ימותו כולם כן יתאפשר להקריב את החטאת.

ולא בצבור", ואכן ר' יהודה אינו חולק על כך. לגבי מיתת כל הציבור לא היתה לר"ש הנחה פשוטה מבחינה מציאותית או הלכתית. ציור זה תלוי במחלוקת ר"ש ור"י, ובו עוסקת הסוגיה.

לדעת תוס' אחרות [כפי ביאור החיד"א] ר' שמעון מניח שמבחינה הלכתית לא שייך 'חטאת שמתו בעליה' במיתת מקצת הציבור²¹⁶, וזה פשר דבריו: "מה מצינו... ובחטאת שמתו בעליה - ביחיד דברים אמורים ולא בצבור", ואכן ר' יהודה אינו חולק על כך. לגבי מיתת רוב הציבור לא היתה לר"ש הנחה פשוטה מבחינה מציאותית או הלכתית. ציור זה תלוי במחלוקת ר"ש ור"י, ובו עוסקת הסוגיה.

לולי דמסתפינא הייתי מציע מהלך נוסף: ר' שמעון מניח שמבחינה מציאותית לא שייך 'חטאת שמתו בעליה' בציבור, בין במיתת כל הציבור ובין במיתת רוב הציבור, ואכן ר' יהודה אינו חולק על כך. סוגייתנו מחדשת [ב'סלקא דעתך'] כי יש מחלוקת 'תאורטית' בין ר"י לר"ש האם יש דין מיתה באותו ציור שלא שייך מבחינה מציאותית. לגבי מתו בעליה לאחר הפרשה אין נפקא מינה, שכן ציור זה לא שייך מבחינה מציאותית, אלא הנפקא מינה היא לגבי מתו בעליה קודם הפרשה – האם החיוב נותר לדורות הבאים²¹⁷.

לסיכום: הנושא שבכותרת 'חטאת ציבור הבאה על חטא מבורר שמתו רוב בעליה' מתפצל למספר ציורים: מתו רוב הציבור ומתו כל הציבור; מתו לפני הפרשה ומתו לאחר הפרשה. הסברות הנידונות לגבי כל ציור הינן: [א]. האם קיים כלל הלכתי 'אין ציבור מתים'. [ב]. אם נניח שהכלל קיים – האם הוא מתיר את ההקרבה. [ג]. אם נניח שהכלל לא קיים – האם לחטאת ציבור שמתו בעליה יש דין מיתה. [ד]. אם נניח שהכלל לא קיים, ונניח שלחטאת ציבור שמתו בעליה אין דין מיתה – האם ניתן להקריב את החטאת.

מחמת מורכבות השיטות והאפשרויות עולה כי אפילו לר' שמעון אין ציור שפשוט כי אפשר להקריב, ואפילו לר' יהודה אין ציור שפשוט כי אי אפשר להקריב²¹⁸.

חטאת ציבור הבאה על חטא מבורר שמתו מקצת בעליה

מפורש בסוגייתנו כי אפשר להקריב חטאת ציבור הבאה על חטא מבורר שמתו מקצת בעליה, אפילו אם מתו לפני הפרשה.

קיימת מחלוקת בין המהלכים והלשונות מהו גדרו של היתר ההקרבה.

לפי המהלך הראשון בלשון הראשונה אפשר להקריב אפילו אם מתו רוב ציבור, ולפיכך, גם באופן שמתו מקצת מן הציבור נראה כי ההקרבה היא על כל הציבור שהיה קיים בשעת החטא.

המהלך השני שבלשון הראשונה מגדיר: "כי אקרובינהו להני חטאות - אחיי אקרובינהו", ומהלך זה מובא כניגוד למהלך הראשון הסובר 'אין ציבור מתים'. משמע כי לפי המהלך השני, ההקרבה על רוב הציבור הינה הקרבה על החיים ולא על המתים, ומהלך זה אינו סובר כלל את היסוד 'אין ציבור מתים'²¹⁹.

בלשון השניה ובלשון השלישית הגמרא פותחת ביסוד 'אין ציבור מתים' ונושאת ונותנת בדבר עד שמגיעה למסקנה כי האפשרות להקריב הינה בתנאי שרוב הציבור הנמצא התחייב בקרבן. אי לכך, לא ברור האם למסקנה נזקקת הגמרא ליסוד 'אין ציבור מתים' עם מקורותיו, וסוברת שיסוד זה מוגבל לאופן שרוב הציבור הנמצא הינו מן הציבור הקודם ואזי הכפרה היא על כל הציבור הקודם – חיים ומתים

²¹⁶ להנחה הלכתית זו קיימים שני פירושים: יתכן כי הכלל 'אין ציבור מתים' קובע שהמיעוט שמתו נחשבים כחיים ומתכפרים בקרבן, ויתכן כי הכלל 'אין ציבור מתים' קובע שאין מתחשבים במיעוט שמתו והכפרה הינה רק על הרוב החיים. בסעיף הבא נדון בצדדים אלו.

²¹⁷ א. ניתן למצוא נפקא מינה גם לאחר הפרשה, אם הפרישו מעות ולא בהמה.

ב. נראה להוכיח מדברי המאירי כמהלך שחידשנו, שכן הוא כותב שמבחינה מציאותית לא שייך בציבור 'חטאת שמתו בעליה', אפילו במיתת רוב ציבור. המהלך היחיד התואם לכך הינו המהלך שחידשנו בס"ד.

²¹⁸ לפי האופן והדעה שצריך שישאר רוב הציבור או מקצתו, יש לדון האם צריך שיהיו הנותרים דווקא מן החוטאים, וראה מה שנכתב בזה בחלק החידושים.

²¹⁹ וכן משמע ברש"י ד"ה ודלמא.

כאחד, או שמא למסקנה סוברת הגמרא כי הכפרה היא על רוב הציבור הקיים כעת, ובטל היסוד 'אין ציבור מתים'²²⁰.

נראה שנחלקו הראשונים בנידון.

המאירי בהוריות כתב: "יראה מפשוטה של סוגיא זו שכל שהוא בכלל צבור לחיוב קרבנותיהם ומת לו, שאף הוא מתכפר בקרבן זה אף לאחר מיתתו בכלל הצבור. וכמו שאמרו כפר לעמך ישראל אשר פדית, שאין תלמוד לומר ונכפר להם ומה תלמוד לומר ונכפר להם ראויה כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים, ופי' בה מגו דאכפר להני דאינון חיי מכפר נמי להני דאינון מתי. ומכאן הייתי דן בפר העלם דבר של צבור שהוא נגבה בתחלה כמו שבארנו, שאף הוא נגבה מממון המתים שמתו משעת ההוראה ואילך. ומ"מ יראה לי שאין זה נאמר אלא דרך משא ומתן ודחיה בעלמא, שהקרבנות עיקר כפרתם בתשובה וידידי כמו שביארנו בילדותנו בחבור התשובה (משיב נפש, מאמר א פרק א). ואם מת לו בתשובה אין כאן צרך לקרבן, ואם שלא בתשובה אין כפרת קרבן עולה לו עוד. ואחר שכן, אין גוביינת פר העלם נגבית אלא מן החיים וכן עיקר".

כלומר, המאירי דן האם למסקנה אומרים שהמתים מתכפרים אגב החיים, או שהכפרה רק על החיים. המאירי אף הוסיף נפקא מינה הלכתית – האם המתים צריכים להשתתף בתשלום החטאת²²¹. למעשה, מכריע המאירי כצד השני, ונראה שהכרעתו היא מסברא, שלא ראוי הקרבן לכפר על המתים²²².

תוס' ישנים ותוס' הרא"ש (יומא דף נ ע"א) הביאו כי מסקנת הסוגיה בהוריות הינה שר' יהודה סובר לגבי חטאות הציבור את היסוד 'אין ציבור מתים', כפי שמוכח מעגלה ערופה. הרי שסוברים הם כי היסוד 'אין ציבור מתים' לא נדחה, למרות שמוגבל הוא לאופן שרוב הציבור הקיים הינו מן הציבור הקודם.

הנידון כאן הוא לפי דעת ר' יהודה הסובר שכאשר מתו רוב בעליה יש חסרון מצד 'חטאת שמתו בעליה', ועל כן יש לדון מה מתקן את החסרון כאשר רוב הציבור קיים: הלכה שדיינו אם רוב הציבור חי ומתכפר, או הלכה שהמיעוט המת מתכפר יחד עם הרוב החי, או ששתי ההלכות נכונות.

בדומה לכך, אם למסקנה ר' שמעון סובר שכאשר מתו רוב בעליה יש חסרון מצד 'אין כפרה למתים'²²³, יש לדון מה מתקן את החסרון כאשר רוב הציבור קיים: הלכה שדיינו אם רוב הציבור חי ומתכפר, או הלכה שהמיעוט המת מתכפר יחד עם הרוב החי, או ששתי ההלכות נכונות²²⁴. אולם כעת מצטרף צד נוסף, שיתכן כי לדעת

²²⁰ א. הסברא הפשוטה הינה שלא צריך מקור בכדי להתיר את ההקרבה על הרוב החיים, אך כן צריך מקור בכדי לומר שגם המיעוט המתים מתכפרים בקרבן. אמנם, לא מן הנמנע לקבל סברות אחרות: מצד אחד ניתן לומר שהכפרה כוללת את המיעוט המתים, ובכל זאת אין צריך לכך מקור אלא יודעים זאת מסברא. מצד שני ניתן לומר שהכפרה הינה רק על הרוב החיים, ובכל זאת צריך לכך מקור. הצד השני יתכן רק לפי הלשון השניה שמקורה משעירי המוספים, ואילו בלשון השלישית שמקורה מעגלה ערופה - כל המקור הוא ללמד שיש כפרה על המתים. ב. אם נניח שהגמרא משתמשת בכלל 'אין ציבור מתים' לומר שהכפרה הינה גם על המתים, יש לדון האם הכלל נצרך כדי להתיר את עצם ההקרבה כאשר מתו מקצת הציבור או רק כדי לומר שגם המתים מתכפרים. ג. הגמרא בהוריות (ו ע"א) דנה לגבי בית דין שהתחייבו בקרבן ומתו מקצתם, האם הנותרים יכולים להביא קרבן, ואומרת הגמרא שלשיטת ר' יהודה וודאי אי אפשר להביא.

אין משם ראייה לנידוננו מכיוון שבציבור יש סברא להקל כאשר נותרו רובם, אף ללא הסברא שאין ציבור מתים.²²¹ לא מוכרח ששאר הראשונים יודו לנפקא מינה של המאירי, שכן יתכן שאם משתמשים בכלל 'אין ציבור מתים', פירושו שהציבור הקיים כעת מייצג את הציבור הקודם, והחיוב הוא רק על הציבור הקיים. לפי צד זה מסתבר שאף אלו שנולדו [או בגרו] לאחר החטא חייבים להשתתף במחיר הקרבן, ואילו לדברי המאירי נראה כי הנולדים [או הבוגרים] מחדש אינם חייבים כלל להשתתף.

²²² המאירי דן לגבי קרבנות ע"ז, ומשמע כי פשוט לו שבעגלה ערופה המתים מתכפרים מדין 'אין ציבור מתים'. באמת יש מקום לומר שאחר שמעלה הגמרא [בלשון השלישית ובהוריות] את הסברא "מגו דמכפרה אחיים מכפרה נמי אמתים" - תקפה סברא זו אף ללא הסברא 'אין ציבור מתים'.²²³ ראה בסעיף הקודם לפני סיכום הביניים.

²²⁴ בחלק החידושים נביא לגבי חטאת השותפים [בית דין] שמתו מקצת בעליה, כי נחלקו הראשונים האם לדעת ר' שמעון תקרב. יתכן כי הספק כאן תלוי באותה מחלוקת ראשונים, ובחלק החידושים נרחיב בזה.

שעירי המוספים שמתו רוב בעליהם

בסוף סעיף 'חטאת ציבור הבאה על חטא מבורר שמתו רוב בעליה', סיכמנו את הנידונים והסברות השייכים בחטאת ציבור שמתו רוב בעליה. לענייננו יש להעתיק את המסגרת של הנידונים והסברות²²⁵, אך לא את מה שנאמר לגבי כל נידון וסברא שכן קיימים מקורות שונים לחטאת הבאה על חטא מבורר ולחטאת שאינה באה על חטא מבורר.

ראשית יש להקדים כי חטאת הבאה על חטא מבורר וחטאת שאינה באה על חטא מבורר אינן שוות זו לזו אלא ניתן לחלק ביניהן לחומרא או לקולא. מצד אחד ניתן להתיר את ההקרבה רק בחטאת הבאה על חטא מבורר, שחיוב האחריות יכול להשאר לאחר מיתת הבעלים, מה שאין כן שעירי המוספים שאינם באים על חטא מבורר – הציבור שמת מעולם לא התחייב בהם²²⁶. מצד שני ניתן להתיר את ההקרבה רק בחטאת שאינה באה על חטא מבורר, אשר אפשרי לומר כי המעות לא הוקדשו לשם הציבור שהיה קיים בשעת ההקדשה אלא לשם הציבור שיהיה בשעת ההקרבה, מה שאין כן חטאת הבאה על חטא מבורר החיוב המבורר היה על הציבור שמתו ואינם עוד.

האפשרות לחלק בין מיני החטאות קיימת בין כשדנים על אחד הציורים האם שייכת בו סברת 'אין ציבור מתים', בין כשדנים על הצד שציבור אינם מתים האם אפשר להקריב את החטאת, ואף כשדנים על הצד שציבור כן מתים וחטאתם אינה מתה האם אפשר להקריבה. בכל אחד מן הדיונים ניתן לחלק בין שני מיני החטאות להקל או להחמיר.

כעת נביא את המקורות לגבי שעירי המוספים שמתו רוב בעליהם.

במשנה (טו.) ובברייתא (טז.) אומר ר' שמעון כי פשוט שציבור אינם מתים ולא שייך בהם דין חטאת שמתו בעליה, ואף ר' יהודה אינו חולק על ר' שמעון בנקודה זו כפי שהבאנו למעלה.

למעלה הבאנו נידון אחד האם ר' שמעון האומר 'אין ציבור מתים' התכוון מבחינה מציאותית או הלכתית, ונידון שני מהו האופן שר' שמעון דיבר עליו – מתו כולם או רובם או מקצתם.

דברי ר' שמעון מתייחסים לחטאת שאינה באה על חטא מבורר כמו לחטאת הבאה על חטא מבורר, ועל שתיהן אומר ר"ש 'אין ציבור מתים'. לפיכך, הנידונים שהבאנו לגבי חטאת הבאה על חטא מבורר שייכים אף לגבי חטאת שאינה באה על חטא מבורר, אם כי כבר הקדמנו שהנידונים אינם תלויים זה בזה ויש לדון על כל מין חטאת בפני עצמו²²⁷.

מן הלשון הראשונה אין ראייה לנידון²²⁸.

בלשון השניה נאמר כי אין מקור להתיר את הקרבת שעירי המוספים שמתו רוב בעליהם²²⁹.

גם **בלשון השלישית** מוכח כי אין להתיר את הקרבת שעירי המוספים שמתו רוב בעליהם. אף כאשר מתו מקצת הבעלים אין פשוט שאפשר להקריב, וראה בהמשך את הצדדים בעניין.

יתכן כי כל הנידון הינו רק לשיטת ר' יהודה הסובר שחטאת ציבור שמתו בעליה מתה, ולפיכך זקוקים אנו לכלל 'אין ציבור מתים' להתיר את הקרבת החטאות, ואם אין מקור אי אפשר להקריב. אולם לשיטת

²²⁵ למעט החילוק בין מתו לפני הפרשה ומתו לאחר הפרשה. לגבי שעירי המוספים אין מציאות של מתו לפני הפרשה, שכן אין שום צד להתייחס לציבור שמתו לפני שהופרשו המעות.

²²⁶ אף לו יצויר [ח"ו] שמתו רוב הציבור ביום הקרבת הקרבן, עדיין מסתבר שאין על המתים חיוב אחריות, ואין זה דומה לחטאות הבאות על חטא ידוע.

²²⁷ לעניין הנידון הראשון, ניתן לומר שבאחד מן המינים אומרים 'אין ציבור מתים' מבחינה מציאותית, ובשני אומרים 'אין ציבור מתים' אף מבחינה הלכתית. מנגד, לא יתכן לנקוט שבאחד מן המינים אומרים 'אין ציבור מתים' מבחינה מציאותית, ובשני אומרים 'אין ציבור מתים' רק מבחינה הלכתית, שכן אם באחד מהם המציאות היא 'אין ציבור מתים' – כך היא המציאות אף בחבירו.

²²⁸ ואף שרב פפא מדמה את שעירי המוספים לחטאת הבאה על חטא מבורר שמתו רוב בעליה, והמהלך הראשון מקבל את הדימוי ומתיר הקרבת חטאת הבאה על חטא מבורר שמתו רוב בעליה – יתכן כי לעניין 'אין ציבור מתים' שווים שעירי המוספים שמתו מקצת בעליהם [כפי הפירושים השונים], לחטאת הבאה על חטא מבורר שמתו רוב בעליה.

²²⁹ אם כי יש להסתפק האם כוונת הגמרא לרוב ציבור ממש או לרוב נותני המעות.

ר' שמעון הסובר שחטאת ציבור שמתו בעליה אינה מתה – יכול הציבור הקיים להקריב את שעירי המוספים, אף אם מתו הציבור שהקדישו את השעירים²³⁰.

שעירי המוספים שמתו מקצת בעליהם

מבואר בסוגייתנו כי אפשר להקריב את שעירי המוספים, למרות שיתכן ומתו מקצת מן הציבור.

נחלקו הלשונות והמהלכים בטעם היתר ההקרה:

לפי לשון ראשונה, מהלך ראשון – ההיתר הינו על פי הכלל 'אין ציבור מתים'.

לפי לשון ראשונה, מהלך שני – משמע כי הכלל 'אין ציבור מתים' אינו נכון, והיתר הקרבת שעירי המוספים הינו מטעם אחר.

לפי הלשון השניה – ההיתר הינו מחמת שרוב הציבור קיים. יש להסתפק האם היתר זה זקוק לכלל 'אין ציבור מתים', או שההיתר עומד בזכות עצמו בלא להזדקק לסברות נוספות²³¹.

לפי הלשון השלישית – ההיתר הינו מחמת שיתכן כי לא מתו מקצת מן הבעלים. בסיום הלשון השלישית נאמר כי לגבי חטאות הבאות על חטא מבורר יש היתר מחמת שרוב הציבור קיים, ויתכן כי כוונת הגמרא שנבין מעצמנו כי היתר זה תקף אף לגבי שעירי המוספים שאינם באים על חטא מבורר²³².

כל המדובר נכון רק אם נצא מנקודת הנחה שהסוגיה מתייחסת לחשש שמא מתו מקצת מן הציבור, אולם למעלה הבאנו מספר אפשרויות ודעות מהו החשש שסוגייתנו מתייחסת אליו. אם נניח שהסוגיה מתייחסת לאחד החששות האחרים, אזי משמע שפשוט כי מיתת מקצת מן הציבור אינה יכולה לפסול את הקרבת שעירי המוספים – אף ללא הסברא 'אין ציבור מתים'²³³.

לגבי דעת ר' שמעון, ראה בסוף הסעיף הקודם.

²³⁰ בדומה לכך, למעלה הבאנו נידון מה דעת ר' שמעון לגבי חטאת ציבור הבאה על חטא מבורר שמתו רוב בעליה, לפי הצד והאופן שלא קיים בו הכלל 'אין ציבור מתים'. וכבר הקדמנו כי אין לדמות בין חטאת הבאה על חטא מבורר ובין חטאת שאינה באה על חטא מבורר.

²³¹ ובמילים אחרות, יש להסתפק אם הכפרה הינה גם על המיעוט המתים או רק על הרוב החיים.

²³² א. בחלק החידושים הבאנו ראייה לצד זה.

ב. כמו בלשון השניה, יש להסתפק האם ההיתר של רוב ציבור קיים זקוק לכלל 'אין ציבור מתים'.

²³³ א. בדוחק יש לדחות כי היה פשוט לגמרא שהכלל 'אין ציבור מתים' נוהג כשמתו מיעוט הציבור, וחיפשה הגמרא מקור שנוהג כלל זה אף כשמתו רוב הציבור.

ב. המשא ומתן שכתבנו מתבסס על דברי תוס' ישנים ביומא דף נ ע"א. בעל התוס' [בשם רב] רצה לייסד כי בחטאת שאינה באה על חטא מבורר, אין מיתת מקצת הבעלים פוסלתה, אף אם חטאת השותפים היא ולא שייך בה הכלל 'אין ציבור מתים'. בעל התוס' המשיך ותלה את נכונות היסוד בפירושים השונים לראיה שבסוגייתנו, וראה בחלק החידושים שביארנו את עצם דבריו ואף את הסתירה שבדבריו בעניין.

סימן ו' [טו ע"ב]

הקדמה

מובא בסוגייתנו: "אמר רב יהודה אמר שמואל, כל אשכולות שעמדו להן לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יעזר היו למדין תורה כמשה רבינו, מכאן ואילך לא היו למדין תורה כמשה רבינו". מבואר בגמרא כי מדובר לגבי ההלכות שלא נשכחו בימי אבלו של משה, ורק אותן היו למדים כמשה רבינו.

הגמרא מקשה על דברי שמואל מברייטא שנאמר בה: "משמת משה, אם רבו מטמאין טמאו, אם רבו טהורין טיהרו".

מתרצת הגמרא:

לשון שניה

ליבא דאימעיט, מיגמר הוו גמירי להו
כמשה רבינו.

לשון ראשונה

במאי דאשתכח רבו מטהרין, במאי
דהוו גמירין הוו גמירין ליה כמשה.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: גליון פלורנץ בשם נ"א²³⁴.

מקורות הלשון השניה: נוסח הדפוס. בגאונים: בה"ג. בראשונים: רש"י, תוס', שטמ"ק אות יד בשם 'פירוש מתוספות'. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק אות יד בשם 'קצת ס"י'. [בכל כתבי היד של השטמ"ק מובאות שתי הלשונות, אולם בכתב יד ירושלים הועבר קולמוס על הלשון השניה (כנראה מפני שהיא כתובה כבר בנוסח הגמרא שבדפוס), ועל פי מחיקה זו לא העתיקו בשטמ"ק שבדפוס את הלשון השניה].

²³⁴ יתכן שבמקור שהיה לפני בעל גליון פלורנץ היו כתובות שתי הלשונות, והלשון שהבאנו כראשונה [על פי שטמ"ק] היתה ראשונה גם שם, ולכן לא הביאה בעל גליון פלורנץ כל"א' אלא כ"נ"א'.

פירוש הלשונות

בלשון הראשונה מתרצת הגמרא כי המחלוקות בין החכמים שבדורות ההם היו רק לגבי ההלכות שנשכחו בימי אבלו של משה²³⁵.

בלשון השניה מתרצת הגמרא: "ליבא דאימעיט, מיגמר הוּ גמירי להו כמשה רבינו". תיבות אלו אינן ברורות ונאמרו בהן שני פירושים:

[א]. הלב התמעט ולא יכלו להחזיר בשלימות את ההלכות שנשכחו בימי אבלו של משה, ולכן נחלקו בהם. כך פירשו רוב הראשונים - רש"י, תוס' ורגמ"ה. לפירוש זה הלשון השניה זהה ללשון הראשונה, אלא שהלשון השניה הוסיפה שהמחלוקת היתה מחמת שהתמעט הלב²³⁶.

[ב]. המסורת ממשה היתה רק לגבי ההלכות העיקריות ומסורת זו נשמרה היטב עד זמן יוסף בן יועזר ויוסף בן יוחנן, אולם יש הלכות פרטיות שהיו צריכים להוציא מתוך ההלכות העיקריות והלכות אלו לא נמסרו ממשה, ולכן נחלקו בהם מאחר פטירת משה והלאה. כך נוסח 'ס"א' ברש"י (- שטמ"ק אות כג וגליון כ"י מזרחי)²³⁷.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין כלל נפקא מינה הלכתית מסוגייתנו העוסקת בדברי אגדה.

²³⁵ כך פשטות הגמרא בתירוץ הנוכחי ובתירוץ על הקושיה הקודמת בסוגיה, אולם יתכן שכוונת הגמרא כי כשם שנשכחו הלכות בימי אבלו של משה – כך נשכחו הלכות נוספות במשך הדורות.

²³⁶ מהרש"א הקשה מפני מה הוצרכה הגמרא להוסיף נקודה זו, ובמקום תירוץ כתב: "וי"ל" [- ויש ליישב].

²³⁷ א. נראה להוסיף כי הגמרא בקושייתה כבר הבינה שהמסורת ממשה הינה רק לגבי עיקרי ההלכות. סברת הקושיה היא ש'הוּ גמירי כמשה' כולל אף את יכולת הוצאת פרטי ההלכות מתוך עיקרי ההלכות, וסברת התירוץ היא ש'הוּ גמירי כמשה' כולל רק את ידיעת עיקרי ההלכות.

ב. שטמ"ק אות יד הביא 'פירוש מתוספות', ונראה כי הפירוש משלב את שני הפירושים: הגמרא מתרצת כי המחלוקת היו רק לגבי ההלכות שהשתכחו, ורק לגבי הוצאת פרטי ההלכות מתוך עיקרי ההלכות. פירוש זה ניתן להאמר אף לנוסח הלשון הראשונה.

סימן ז [יז ע"א]

הקדמה

שנינו במשנה: "ר' יוסי בר' יהודה אומר עשה שוגג כמזיד בתמורה, ולא עשה שוגג כמזיד במוקדשין". שאלה הגמרא: "היכי דמי שוגג כמזיד?".

על כך מביאה הגמרא ארבע דעות:

--- ראה בעמוד הבא ---

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: בראשונים: בכתבי היד: פריז, מינכן.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: רבינו ברוך (הובא בתוספות). בכתבי היד: וטיקן 120.

מקורות הלשון השלישית: שטמ"ק אות ב בשם ספרים אחרים, רבינו אברהם מן ההר נזיר לא ע"א [מצטט רק את הדעה השניה].

מקורות נוספים: קיימים מקורות רבים המורכבים מלשונות שונים, ראה בגוף הסימן תחת הכותרת 'מקורות מורכבים מלשונות שונים'.

דעה ראשונה

אמר חזקיה כסבור מותר להמיר, גבי קדישים כסבור מותר להקדיש בעלי מומין לגבי מזבח.

לשון ראשונה	לשון שניה	לשון שלישית
גבי תמורה לקי גבי קדישים לא לקי.	גבי תמורה קדיש גבי קדישים לא קדיש.	-----

דעה שניה

ור' יוחנן אמר כסבור לומר תמורת עולה ואמר תמורת שלמים*, כסבור לומר שחור ואמר לבן.

לשון ראשונה	לשון שניה	לשון שלישית
גבי תמורה לקי גבי קדישים לא לקי.	גבי תמורה קדיש גבי קדישים לא קדיש.	-----

דעה שלישית

ריש לקיש אמר באומר תצא זו ותכנס זו, גבי קדישים נמי באומר קדישים שנולד בהן מום נאכלים בלא פדיון.

לשון ראשונה	לשון שניה	לשון שלישית
גבי תמורה לקי גבי קדישים לא לקי.	גבי תמורה קדיש גבי קדישים לא קדיש.	-----

דעה רביעית

רב ששת אמר באומר אכנס לבית זה ואקדיש ואמיר מדעתי, ונכנס והמיר והקדיש שלא מדעתו.

לשון ראשונה	לשון שניה	לשון שלישית
גבי תמורה לקי גבי קדישים לא לקי.	גבי תמורה קדיש גבי קדישים לא קדיש.	-----

* הלשון השלישית מוסיפה: 'דלא קדיש'.

** הלשון השלישית מוסיפה: 'דקדיש, דכוותה גבי קדישים דלא קדיש'. קיימות גירסאות נוספות כפי שנביא בגוף הסימן.

פירוש הלשונות²³⁸

ביאור דעות האמוראים

נאמרו כאן ארבע אפשרויות להסביר מהי השגה שבה נאמר החילוק בין תמורה לקדשים: א) שגגה בדין – סבר שמעשהו מותר. ב) שגגה בדיבור – התכוון לומר דבר אחד ואמר דבר שונה²³⁹. ג) שגגה בחלות הדין – חשב שמעשהו מחיל דין שונה שבו אין את האיסור. ד) שגגה בכוונתו – בשעה שחלה התמורה לא היה בדעתו להמיר²⁴⁰.

ביאור הלשון הראשונה והלשון השניה

בסיומה של כל דעה מבארת הגמרא מהו החילוק לדינא בין תמורה לקדשים. הלשון הראשונה גרסה 'גבי תמורה לקי גבי קדשים לא לקי', והלשון השניה גרסה 'גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש'. [את ביאור הלשון השלישית נדחה להמשך הדברים].

ממיר בשוגג

דינו של ממיר בשוגג: לפי הלשון הראשונה - 'גבי תמורה לקי', לפי הלשון השניה - 'גבי תמורה קדיש'.

בפשטות יש לפנינו מחלוקת להלכה בין שתי הלשונות מה דינו של הממיר בשוגג: לפי הלשון הראשונה יש על הממיר חיוב מלקות; ולפי הלשון השניה אין חיוב מלקות, והחידוש שנאמר בדברי ר' יוסי בר' יהודה הינו רק עצם חלות הקדושה על בהמת התמורה. הביאו תוספות (ב ע"א ד"ה הא, ובסוגייתנו ד"ה גבי) כי נחלקו הראשונים בדבר. לדעת רבינו ברוך יש חיוב מלקות - כפי הגירסה 'גבי תמורה לקי', ולדעת הר"ש משאנץ אין חיוב מלקות - כפי הגירסה 'גבי תמורה קדיש'. רש"י ורגמ"ה בסוגייתנו גורסים 'גבי תמורה לקי', ומוכח מדבריהם שמפרשים לשון זו כדעת רבינו ברוך ומחייבים מלקות את הממיר בשגגה²⁴¹.

ישנם ראשונים שגרסו כלשון הראשונה 'גבי תמורה לקי', ובכל זאת דחקו לפרש שאין חיוב מלקות על הממיר בשגגה: הראב"ד פירש שחלה קדושה על בהמת התמורה ויש חיוב מלקות למי שגזזה ועבד בה²⁴². והגליון (שטמ"ק אות א) הביא בשם 'יש מפרשים', כי פירוש 'לקי' הוא שהתמורה חלה ובעליה מפסיד את הבהמה²⁴³. לפי פירושים אלו, אין הלשון הראשונה חולקת על הלשון השניה כלל, אלא המשפט: 'גבי תמורה לקי גבי קדשים לא לקי', מתפרש ממש כמו המשפט: 'גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש'.

אין מן הנמנע לנקוט להיפך, שהלשון 'קדיש' ולא קדיש' מתפרשת כמו הלשון 'לקי' ולא לקי'. כלומר, 'קדיש' פירושו 'קדיש ולקי', ולא קדיש' פירושו כפשוטו. אכן אין מי שמבאר כן, מפני שהסברה הפשוטה היא כי אין חיוב מלקות על שוגג, ואם לא מפורש בגמרא לחייב מלקות - אין טעם לחדש כך בלא ראיה.

²³⁸ לדין בסוגיה ונוסחיה ראה רוזנטל ע' 320, 340 – 341.

²³⁹ בהמשך הסימן, תחת הכותרת 'חילופי הנוסח בדעה השניה', נסביר באיזו טעות מדובר.

²⁴⁰ נאמרו מספר דעות בראשונים באיזה ציור מדובר. לדעת רש"י (בסוגייתנו) והרמב"ם (תמורה פ"ב ה"א) הציור הוא שבשעה שהאדם המיר לא היתה דעתו מיושבת עליו אלא יצא מפיו 'תמורה' על ידי שהחליט קודם לכן להמיר. לדעת תוס' מדובר באדם שבתחילה אמר שתחול התמורה בשעה שיכנס לבית, אך בשעת כניסתו לבית לא זכר שמעשהו מחיל תמורה. לדעת הראב"ד (בהשגותיו על הרמב"ם שם) מדובר באדם שרצה להמיר כאשר יהיה בבית מסוים ובטעות המיר כאשר היה בבית אחר.

כל הדוגמאות הנזכרות הינן לגבי תמורה, ועל פיהן ניתן להבין מהם הציורים לגבי קדשים. דהיינו: לדעת רש"י והרמב"ם - המקדיש הוציא מפיו שלא בכוונה 'הקדש' על ידי החלטתו שקודם לכן; לדעת תוס' - המקדיש לא זכר בשעת כניסתו לבית שכניסתו מחילה הקדש; לדעת הראב"ד - המקדיש טעה והקדיש בבית שלא רצה להקדיש בו.

²⁴¹ א. ראה ב'מקורות לשתי הלשונות', נוסח נוסף בדברי רש"י.

ב. לטעם חיוב המלקות לממיר בשוגג [לפי שיטת המחייבים], ראה מה שכתבנו בחלק החידושים.

²⁴² השגות הראב"ד על הרמב"ם (תמורה פ"א ה"ב), פירושו על תורת כהנים (בחוקותי פרק ט). ביאורו הועתק בפירוש המיוחס לר"ש על התו"כ שם.

²⁴³ בעל הגליון ציין לסוגיות נוספות בהן פירשה הגמרא את התיבה 'לוקה' לגבי הפסד ממון (כתובות מו ע"א, ערכין כ ע"א).

מקדיש בשוגג

דינו של מקדיש בשוגג: לפי הלשון הראשונה - 'גבי קדשים לא לקי', לפי הלשון השניה - 'גבי קדשים לא קדיש'.

האם קיים הבדל בין 'לא לקי' ובין 'לא קדיש'? קיים הבדל אפשרי אך אינו מוכרח. התיבות 'לא קדיש' הינן ברורות לחלוטין - הקרבן אינו קדוש. התיבות 'לא לקי' אינן ברורות כל צרכן: מובן שהאדם אינו לוקה, אך לא התפרש האם הקרבן קדוש או לאו. הבדל נוסף: מן התיבות 'לא לקי' משמע כי מדובר בצירוף שבו יש 'הוא אמינא' לחייב מלקות, אך מן התיבות 'לא קדיש' אי אפשר להוכיח באיזה ציור מדובר.²⁴⁴

בכל אחד מן הציורים הגמרא מקבילה את התמורה לקדשים, ואומרת שהדין המשווה שוגג למזיד נאמר רק בתמורה ולא בקדשים. מהו המעשה שבו מזכרת כאן השגגה לגבי קדשים? כתבו המפרשים מספר אפשרויות, ויתכן שתלויות הן בדעות האמוראים בסוגיה: א. מקדיש קרבן בעל מום²⁴⁵. ב. מקדיש קרבן תמים. ג. מועל בקרבן²⁴⁶.

בדברי חזקיה [- הדעה הראשונה] מפורש כי מדובר לגבי מקדיש בהמה בעלת מום למזבח. בדברי שאר האמוראים לא נאמר בפירוש באיזה ציור הם עוסקים.

מענה מוטל עלינו לברר לפי כל אחת מדעות האמוראים, מהו הציור שבו נזכרת השגגה לגבי הקדשים, ומהי ההלכה באותו ציור, ואף לדון האם שאלות אלו תלויות בחילוף הלשונות.

דעה ראשונה - דעת חזקיה - מדובר באדם שטעה וסבר שמותר להקדיש בהמה בעלת מום וכן עשה.

בלשון הראשונה נאמר 'לא לקי', ולא התפרש אם הבהמה עצמה קדושה. אף רש"י כתב²⁴⁷: 'לא לקי' - דלא מצינו מלקות אלא בעדים והתראה'. משמע שחידוש המשנה הינו רק לגבי פטורו של המקדיש ולא התפרש האם השגגה מפקיעה את קדושתה של הבהמה. כנגד זאת, השטמ"ק אות ל"ד הביא נוסח הפוך ברש"י: 'לא לקי... כיון דסבר מותר להקדיש, הקדש טעות הוא...'. כלומר, המשנה חידשה שלא חלה קדושה על הבהמה, וזו סיבת פטורו של המקדיש²⁴⁸. הרמב"ם (איסורי מזבח פ"א ה"ג) פירש

²⁴⁴ בפסיקה זו וכן בהמשך הדברים, דברינו הינם על פי הראשונים המפרשים את הביטויים 'לקי' ו'לא לקי' כפשוטם. אכן לפי הראב"ד ולפי ה'ש מפרשים' שהבאתי למעלה - הביטויים 'לקי' ו'לא לקי' מתפרשים כמו הביטויים 'קדיש' ו'לא קדיש'.

²⁴⁵ דין בהמה בעלת מום שהקדישוה במזיד נקבע במשנה שבסוף פרק ה: "אם אמר על בהמה טמאה ועל בעלת מום הרי אלו עולה - לא אמר כלום; הרי אלו לעולה - ימכרו ויביא בדמיהם עולה".

כאשר הקדיש בשוגג, אם אמר 'הרי זו עולה' פשוט שהקדשו אינו חל, ואם אמר 'הרי זו לעולה' - מבחינה עקרונית יתכן שהקדשו חל, אך יתכן גם שטעות השגגה תפקיע את ההקדש מלחול.

בין אם נאמר בסוגייתנו שהקדושה חלה על בהמה בעלת מום, ובין אם נאמר שהשגגה מפקיעה את חלות ההקדש - מדובר באופן שמבחינה עקרונית הקדושה יכולה לחול, הלא הוא האומר 'הרי זו לעולה'.

אם נאמר בסוגייתנו שלמקדיש בשוגג יש פטור ממלקות, יתכן שמדובר אף באופן שהקדושה מצד עצמה אינה יכולה כלל לחול - הלא הוא האומר 'הרי זו עולה'.

²⁴⁶ הירושלמי בנזיר (פ"ה ה"א) מסיק שאם משנתנו עוסקת בשגגת איסור, מדובר על איסור שונה - איסור הקדשת תמימים למזבח, לפי שיטת ר' יהודה הסובר שאיסור זה הינו איסור לאו.

²⁴⁷ בנוסח הדפוס ובשני כתבי היד.

²⁴⁸ ראה בביאור הדעה השניה וביאור הדעה הרביעית, שם הבאנו כי שיטת רש"י היא שחידוש משנתנו הוא שבכח השגגה להפקיע את ההקדש, שלא כפי שיטתו כאן שחידוש משנתנו הוא שבכח השגגה לפטור את המקדיש. כנראה דעת רש"י לחלק שבכח השגגה לפטור רק את השוגג באיסור ההקדש, אך המתכוון להקדיש באיסור ושגג בצורת ההקדשה, אין לפטור מחמת עצם שגגתו אלא מחמת שהשגגה מפקיעה את ההקדש.

שמה ניתן גם להעלות השערה שרש"י כתב שתי מהדורות: במהדורה אחת פירש בכל דעות האמוראים שהקדש בשגגה אינו חל ומחמת כן פטור המקדיש [והיא המהדורה המובאת בשטמ"ק בשם 'נ"א'], ובמהדורה אחרת פירש שפטורו של המקדיש הוא מן הדין הכללי ששוגג בלאו פטור, והנוסח שלפנינו הורכב משתי המהדורות. כך הובא בביאור הדעה הראשונה שהפטור הינו מחמת עצם השגגה, וביאור הדעה השניה והדעה הרביעית שהפטור הינו מחמת שההקדש אינו חל.

כאופן הראשון, והוסיף בפירוש כי ההקדש כן חל: "מי שדימה שמותר להקדיש בעל מום למזבח והקדיש, הרי זה קדוש ואינו לוקה"²⁴⁹.

בלשון השניה נאמר 'לא קדיש', כלומר הבהמה אינה קדושה, שהרי אם היה האדם יודע שאסור להקדיש לא היה מקדיש.

דעה שניה – דעת ר' יוחנן – מדובר באדם שנכשל בדיבורו ואמר דבר שונה ממה שהתכוון לומר. לא התפרש בגמרא מהי הבהמה שהקדישוה, האם היא תמימה או בעלת מום.

בלשון הראשונה נאמר 'לא לקי', משמע כי מדובר באופן שיש הוה אמינא לחייבו מלקות דהיינו מקדיש בהמה בעלת מום, ומחדשת הגמרא שהמקדיש אינו חייב מלקות. כך גם מפורש בדברי רש"י המביא רק את הלשון הראשונה וכותב: 'אם בעל מום הוא למזבח'. לגבי הבהמה עצמה לא התפרש בגמרא אם היא קדושה או לאו, אך רש"י כתב: 'לא לקי' – דהא לא קדיש²⁵⁰. גם הרמב"ם, הגורס כלשון הראשונה, פירש שמדובר לגבי בהמה בעלת מום ודינה שאינה קדושה (איסורי מזבח פ"א ה"ג).

בלשון השניה נאמר 'לא קדיש', ואין ראיה האם כוונת הגמרא לדבר על בהמה תמימה או על בהמה בעלת מום. מסברא נראה שאין חילוק ביניהם, אלא אם הדין הוא 'לא קדיש' מחמת הטעות בדיבורו, הרי שדין זה הינו בין לגבי תמימה ובין לגבי בעלת מום. ואכן כך כתב בהשמטות השטמ"ק אות יב בשם תוס' (על הדעה הרביעית בגמרא): "ולגירסא דגריס קדיש ולא קדיש, ודאי ר"ל בין הקדיש תמימה בין הקדיש בעלי מומין, וכן בכל הסוגיא". כלומר, הגמרא עצמה מדברת בין על בהמה תמימה ובין על בהמה בעלת מום.

בתלמוד ירושלמי (נזיר פ"ה ה"א) מבואר כלשון 'לא קדיש', ומוכח שם שלדעת ר' יוחנן אין צורך להעמיד במקדיש באיסור אלא אפשר להעמיד אף במקדיש בהיתר²⁵¹.

דעה שלישית – דעת ריש לקיש – מדובר באדם שטעה בדין וסבר כי בהמת הקדש שנפל בה מום מותרת באכילה בלי שצריך לפדותה. לא התפרש בגמרא וברש"י מהו המעשה שעשה האדם מחמת טעותו. תוס'²⁵² הבינו שמעשהו הוא שאכן אכל את בשר הבהמה מחמת שסבר כי מותר לעשות כך. על פי הבנתם כתבו תוס' שהגירסה הנכונה בדעה השלישית היא 'לא לקי' ולא 'לא קדיש', שהרי מדובר בבהמה שכבר קדושה וכל הנידון הוא לגבי המלקות מחמת איסור המעילה.

מדברי תוספות משמע שלא היה לפנייהם נוסח המחלק בין הדעה השלישית לשאר הדעות, אלא בכל הדעות היו ספרים הגורסים את הלשון הראשונה וספרים הגורסים את הלשון השניה, ותוס' עצמם חילקו מסברא שהלשון השניה 'לא קדיש' אינה מתיישבת בדעה השלישית. כפי הנוסחאות שהיו לפני תוס' כך נשאר הנוסח בכל המקורות המצויים בידינו: אין אף מקור המחלק בין הדעה השלישית לשאר הדעות. [אולם לקמן בביאור הלשון השלישית נכתוב כי יתכן ששם מצאנו נוסח הגורס כעין דעת תוס']. גם מדברי הראב"ד וה'יש מפרשים' שהזכרנו לעיל משמע שלא כדברי תוס', שכן הם פירשו את הלשון 'לקי' ולא 'לקי' כמו הלשון 'קדיש' ולא קדיש, ולא הזכירו כי בדעה השלישית שבגמרא צריך לפרש את התיבות 'לקי' ולא לקי כפשוטן.

לפיכך נראה כי צריך ליישב את הלשון השניה הגורסת 'קדיש' ולא קדיש' אף בדעה השלישית, למרות שתוס' מיאנו בגירסה זו. וכך יש לבאר: מדובר במקדיש בעל מום למזבח, אך מעשהו היה בשגגה שסבר

²⁴⁹ א. קשה להוציא מדברי הרמב"ם מסקנה ברורה כיצד הינו מפרש את דעת חזקיה, שכן הרמב"ם לא פסק את דברי חזקיה כצורתם, אלא בין לגבי ממיר (תמורה פ"א ה"ב) ובין לגבי מקדיש בהמה בעלת מום (איסורי מזבח פ"א ה"ג), פסק הרמב"ם שהשווג באיסור מעשהו חל ואינו לוקה.

ב. הראב"ד בהלכות איסורי מזבח השיג על הרמב"ם וכתב שההקדש אינו חל. הראב"ד נאמן לשיטתו המפרשת את הלשון הראשונה כלשון השניה.

²⁵⁰ וכן כתב רש"י לעיל (יג ע"א ד"ה לרבות): "לרבות שוגג כמזיד - ולקמן בפרק שני מפרש לה כסבור להמיר שחור והמיר לבן, דגבי קדישים לא קדיש דהוי הקדש טעות וגבי תמורה קדיש". אכן שם לא מפורש ברש"י שהינו גורס כלשון הראשונה.

²⁵¹ הציור בירושלמי הוא: "בא לומר חולין ואמר עולה", אולם נראה כי ציור זה שווה לציור שבבבלי: "כסבור לומר תמורת עולה ואמר תמורת שלמים". ראה ירושלמי שם בתחילת הפרק.

²⁵² תוס' על הדף ד"ה גבי, תוס' בשטמ"ק אות ט.

כי על הבהמה שמקדיש לא חלה קדושה אלא אפשר לאכלה ללא פדיון²⁵³. על כך אומרת הגמרא 'גבי קדשים לא קדיש', דהיינו שמחמת שגגתו אין חלה כלל קדושה על הבהמה. אם כנים דברינו בביאור הדעה השלישית לפי הלשון השניה, שוב אפשר לבאר בדומה לכך את הדעה השלישית לפי הלשון הראשונה. כלומר, גם לפי הלשון הראשונה הגורסת 'גבי קדשים לא לקי' מדובר במקדיש בעל מום למזבח, ששגג במעשהו מפני שסבר כי על הבהמה שמקדיש לא חלה קדושה. על כך אומרת הגמרא 'גבי קדשים לא לקי', דהיינו שאין בכך חיוב מלקות. אמנם בלשון זו לא התפרש אם ההקדש עצמו חל או שאינו חל.

ביאור זה לכאורה מתיישב היטב בדברי הגמרא ודברי רש"י, ופלא הוא בעיני מפני מה לא פירשו כן תוס'. ויותר מתפלא אני על כך שלא מצאתי ביאור זה בכל דברי המפרשים בסוגייתנו.

דעה רביעית – דעת רב ששת – מדובר באדם שרצה להכנס לבית מסוים ולהקדיש אך בשעת חלות ההקדש היתה לו טעות, [ראה לעיל הערה 240 באיזו טעות מדובר]. גם בדעה זו יש לדון האם מדובר בבהמה תמימה או בבעלת מום, וכן לברר מה דינה של הבהמה²⁵⁴. **בלשון הראשונה** נאמר 'לא לקי' ומשמע שיש הוה אמינא לחיבו מלקות. אם כן, מדובר במקדיש בהמה בעלת מום, ולגביו מחדשת הגמרא שאינו חייב מלקות. כלפי הבהמה עצמה לא התפרש בגמרא אם היא קדושה או לאו, וראה בסמוך שנדון האם ניתן להוכיח מפירוש רש"י מה דעתו בעניין. **בלשון השניה** נאמר 'לא קדיש', ואין הוכחה אם כוונת הגמרא לדבר על בהמה תמימה או על בהמה בעלת מום. מסברא נראה שאין חילוק ביניהם, אלא אם הדין הוא 'לא קדיש' מחמת הטעות בדיבורו, הרי שדין זה הינו בין לגבי תמימה ובין לגבי בעלת מום. וכן כתב בהשמטות השטמ"ק אות יב בשם תוס': 'ולגירסא דגריס קדיש ולא קדיש, ודאי ר"ל בין הקדיש תמימה בין הקדיש בעלי מומין'. כלומר, הגמרא עצמה מדברת בין על בהמה תמימה ובין על בהמה בעלת מום.

בפירוש רש"י לא ברור אם גרס בדעה הרביעית כלשון הראשונה או כלשון השניה. וזה לשונו: "בתמורה קדשי ולקי דגלי קרא שוגג כמזיד. בקדשים לא קדיש, ואי בעל מום למזבח לא לקי, דהא לא קדיש דהקדש טעות הוא". כלומר, לדעת רב ששת דין משנתנו 'לא עשה שוגג כמזיד במוקדשים' עוסק במקדיש בהמה בעלת מום, והדין הוא שאין הבהמה קדושה ומחמת כן המקדיש אינו לוקה. בדפוסים סימנו את התיבות 'בקדשים לא קדיש' כדיבור המתחיל, וכן נראה בכתבי היד. אם המעתיקים צודקים, רש"י גרס בדעה הרביעית כלשון השניה 'לא קדיש'. יתכן לטעון שהמעתיקים אינם צודקים ורש"י גרס כלשון הראשונה 'לא לקי', והתיבות 'בקדשים לא קדיש' הינם מפירושו של רש"י.

אם נניח שרש"י גרס כלשון הראשונה 'לקי ולא לקי', הנה מפורש בדבריו כפי שכתבנו שלשון זו מדברת על מקדיש בהמה בעלת מום, ועוד מפורש בדבריו שגם לפי הלשון הראשונה אין חלה קדושה על הבהמה. אם נניח שרש"י גרס כלשון השניה 'קדיש' ולא קדיש' [כפי שסימנו המדפיסים], הנה מפורש בדבריו כי אפילו לפי הלשון השניה מדובר רק לגבי בהמה בעלת מום, שלא כדברי השטמ"ק בשם תוס'. יתכן כי מודה רש"י לתוס' שאין חילוק בסברא בין בהמה תמימה לבהמה בעלת מום, אך סובר הוא שהגמרא עצמה מדברת על ציור של בהמה בעלת מום, מפני שבשאר הסוגיה מדובר על ציור זה.

ביאור הלשון השלישית

שיטה מקובצת אות ב הביא בשם 'ס"א' נוסח שונה בכל הסוגיה, והוא מקור הנוסח שהבאנו כלשון שלישית²⁵⁵. לשון זו אינה גורסת כלל בסוף כל דעה 'גבי תמורה... וגבי קדשים...', ולכאורה אפשר לנקוט כלשון הראשונה ואפשר לנקוט כלשון השניה. אכן, בנוסח זה נוספו כמה תיבות בגוף דברי הגמרא שמוכח מהן כפי הלשון השניה. דהיינו, במקום התיבות 'גבי קדשים כסבור...', נכתב בנוסח זה 'גבי קדשים **דלא קדישי** כסבור...'. משמע שלפי נוסח זה החילוק בין שגגה בתמורה לשגגה בקדשים הינו לעניין עצם חלות ההקדש. אמנם, תיבות אלו נוספו רק בדעה הראשונה ובדעה השניה, ואילו בדעה השלישית ובדעה הרביעית לא הובאו תיבות אלו. אם כן אפשר לומר ששתי הדעות האחרונות

²⁵³ כנראה מדובר שטעה לומר כי דין בהמה בעלת מום שהקדישוה, כעין דין בכור בעל מום – אין בו דין הקרבה ודין מעילה אולם יש בו קדושה מסוימת האוסרת לנהוג בו כחולין גמורים ולמכרו באיטליז. [ראה דברי מהרי"ט אלגאזי בקהלת יעקב אות רסה אשר האריך לפלפל האם דין זה הינו מדאורייתא או מדרבנן].

²⁵⁴ הנידונים בדעה הרביעית דומים לנידונים בדעה השניה, אך חילקתי וכתבתי את הנידונים על כל דעה בפני עצמה, מפני שחלק מן האמור ייחודי לכל דעה כפי שיראה הלומד.

²⁵⁵ רבינו אברהם מן ההר (נזיר לא ע"א) מצטט את הדעה השניה, ומביאה כנוסח הלשון השלישית.

מתפרשות כדרך הלשון הראשונה הגורסת 'לקי' ולא לקי'. מה הטעם לחלק בין הציורים של הדעות השונות? לגבי הדעה השלישית יש טעם ברור, שכן מפורש בתוס' בסוגייתנו כי דעה זו מתפרשת רק על פי הלשון השניה הגורסת 'לקי' ולא לקי' כפי שהבאנו למעלה. לגבי הדעה הרביעית לא מצאתי מקור המחמיר דווקא בו לחייב מלקות בתמורה, אך ניתן להבין כי הציורים אינם דומים זה לזה, ואפשרי לסבור כי שגגת הממיר בציור של הדעה הרביעית חמורה משגגת הממיר בציור של הדעה הראשונה והדעה השניה.

מקורות מורכבים מלשוניות שונים

יש מן המקורות שגרסו בחלק מן הדעות כלשון הראשונה ובחלק מן הדעות כלשון השניה.

רש"י – לפי הנוסח שלפנינו רש"י גרס בשלושת הדעות הראשונות כלשון הראשונה 'לקי' ולא לקי', ובדעה האחרונה כלשון השניה 'קדיש' ולא קדיש'. לגבי הדעה הראשונה הובא בשטמ"ק את לד נוסח אחר בדברי רש"י, שבתחילה כתב רש"י 'ה"ג' ופירש את הלשון השניה, ולאחר מכן כתב "לא גרסי", ופירש את הלשון הראשונה. לגבי הדעה הרביעית כתבנו למעלה כי יתכן שהדגשת הדיבור המתחיל הינה ט"ס, ובאמת גם בדעה הרביעית גרס רש"י כלשון הראשונה.

תוספות – משמע מדברי תוספות כי בספרים שלפניהם היו נוסחאות שגרסו בכל הסוגיה כלשון הראשונה ונוסחאות שגרסו בכל הסוגיה כלשון השניה, והביאו תוספות כי נחלקו רבינו ברוך והר"ש משאנץ מה הגירסה הנכונה. תוספות עצמם סוברים כי בדעה השלישית נכונה הלשון הראשונה בלבד, ויתכן כי דעת תוספות הינה שלגבי הדעה השלישית מודה הר"ש לרבינו ברוך.

רגמ"ה – מדברי רגמ"ה נראה כי בדעה הראשונה והשלישית גרס כלשון הראשונה ובדעה השניה גרס כלשון השניה [או השלישית]. רגמ"ה לא פירש את הדעה הרביעית, ואין לדעת כיצד גרס בה.

ילקוט שמעוני – בילקוט שמעוני רמז תרעז גרס בדעה הראשונה כלשון הראשונה, בדעה השניה כלשון השלישית, בדעה השלישית כלשון הראשונה, בדעה הרביעית כלשון השניה.

שטמ"ק – השטמ"ק בסוף אות ב הביא קצת ספרים שגרסו בדעות הראשונה, השלישית והרביעית כלשון הראשונה ובדעה השניה כלשון השניה.

השטמ"ק באותיות ה ו הביא ספרים שגרסו בדעה השניה כלשון השלישית. בשאר הדעות לא הגיה השטמ"ק, ומשמע לכאורה כי ספרים אלו גרסו בשאר הסוגיה כנוסח הדפוס – הלשון הראשונה²⁵⁶. נוסח זה הובא רק בשטמ"ק ירושלים.

הנוסח המוטעה - בהמשך הסימן, תחת הכותרת 'הנוסח המוטעה', נביא כי יתכן ששרד בידינו גלגול של נוסח השטמ"ק סוף אות ב או של נוסח השטמ"ק אותיות ה ו.

ברכת הזבח וחוק נתן – לקמן 'חילופי נוסח בדעה השניה – הנוסח המוטעה', נביא כי בה"ז וח"נ גרסו בכל הסוגיה כלשון הראשונה, ורק בדעה הראשונה גרסו גם 'לישנא אחרינא' – הלשון השניה.

תלמוד ירושלמי – בירושלמי נזיר (פ"ה ה"א) נמצאת סוגיה המקבילה לסוגייתנו, אלא שמובאות בה רק שתי הדעות הראשונות [דעת חזקיה ור' יוחנן]. לגבי דעת חזקיה דן הירושלמי מהו איסור הלאו שהיתה בו שגגה לגבי קדשים. מכך שהירושלמי מחפש דווקא איסור לאו ולא מסתפק באיסור עשה, משמע לכאורה כי הנידון הוא לגבי חיוב המלקות כפי הלשון הראשונה 'לקי' ולא לקי'. לגבי דעת ר' יוחנן מוכח שם כלשון השניה 'קדיש' ולא קדיש, כפי שהבאנו למעלה: 'מקדיש בשוגג – דעה שניה'²⁵⁷. בשיירי קרבן על הירושלמי שם אכן הוכיח מן הירושלמי שבדברי חזקיה יש לגרוס כלשון הראשונה ובדברי ר' יוחנן יש לגרוס כלשון השניה.

²⁵⁶ ראה מה שנכתב בהערות על השטמ"ק.

²⁵⁷ אם כי לא מוכח שם שאין חיוב מלקות לממיר בשגגה.

חילופי הנוסח בדעה השניה

הנוסחים הנכונים

שלושה נוסחים אפשריים יש לפנינו בדעה השניה:

נוסח א: **כסבור לומר תמורת עולה ואמר תמורת שלמים**, **כסבור לומר שחור ואמר לבן**; נוסח 'חך נתן'. בכתבי היד: פריז, וטיקן 120. תוס' 258 ושיטה לחכמי איוורא נזיר לא ע"א, ולכאורה כן נוסח הרא"ש בפירושו שם²⁵⁹.

נוסח ב: **כסבור לומר תמורת עולה ואמר תמורת שלמים**; **גבי קדשים** **כסבור לומר שחור ואמר לבן**; שטמ"ק אותיות ה ו, שטמ"ק אות ב בשם 'ס"א', רבינו אברהם מן ההר (נזיר לא ע"א), וכן משמע מהמפרש שם. בכתבי היד: מינכן. [שטמ"ק וראמ"ה הוסיפו גם את התיבות 'לא קדיש', ראה למעלה 'ביאור הלשון השלישית'].

נוסח ג: **כסבור לומר תמורת עולה ואמר תמורת שלמים** (גבי תמורה – לקי/קדיש, גבי קדשים – לא לקי/לא קדיש). **ל"א כסבור לומר שחור ואמר לבן**; נוסח צאן קדשים והגר"א (ללא המובא בסוגרים). כעין זה תיקנו הדפוסים החדשים וכן 'נ"א' שהוא בגליון הדפוסים, אכן הם גרסו גם את הנוסח שהוא בסוגרים.

את הנוסח הראשון נראה לבאר כך: הציור הראשון [כסבור לומר תמורת עולה...] נאמר לגבי תמורה, הציור השני [כסבור לומר שחור...] נאמר בין לגבי תמורה ובין לגבי קדשים. על ציורים אלו אומרת הגמרא: 'גבי תמורה – לקי/קדיש', כלומר, בשני הציורים התמורה חלה [ויש מוסיפים אף חיוב מלקות]. ממשיכה הגמרא: 'גבי קדשים – לא לקי/לא קדיש'. כלומר, בציור השני שהוא 'כסבור לומר שחור ואמר לבן', אם אירע הדבר בקדשים אזי דינו שאינו לוקה או שאין הקרבן קדוש כלל²⁶⁰.

ביאור הנוסח השני הוא שהציור הראשון [כסבור לומר תמורת עולה...] נאמר רק לגבי תמורה, והציור השני [כסבור לומר שחור...] נאמר רק לגבי קדשים. על הציור הראשון אומרת הגמרא 'גבי תמורה – לקי/קדיש', ועל הציור השני אומרת הגמרא 'גבי קדשים – לא לקי/לא קדיש'²⁶¹.

ביאור הנוסח השלישי הוא שיש כאן שתי לשונות שונות זו מזו. בלשון הראשונה מדובר על הציור הראשון [כסבור לומר תמורת עולה...], ובלשון השניה מדובר על הציור השני [כסבור לומר שחור...]. בלשון הראשונה נאמר על הציור הראשון 'גבי תמורה – לקי/קדיש', וממשיכה הגמרא על ציור זה עצמו 'גבי קדשים – לא לקי/לא קדיש'. בלשון השניה נאמר על הציור השני, השייך בין בתמורה ובין בהקדש: 'גבי תמורה – לקי/קדיש, גבי קדשים – לא לקי/לא קדיש'.

הלשון הראשונה שבנוסח השלישי אינה בהירה, שכן בציור הראשון [כסבור לומר תמורת עולה...], מדובר רק לענין תמורה ולא לענין הקדש, וכיצד ניתן להמשיך 'גבי קדשים – לא לקי/לא קדיש'? צריך

²⁵⁸ דברי תוס' אף צוטטו בחידושי רבינו פרץ הכהן שם.

²⁵⁹ כך לשון הרא"ש [עם תוספת ביאורים בסוגרים]: "מה תמורה אפי' בטעות כדאמר' בתמורה פ' יש בקרבנות יהיה לרבות שוגג כמזיד, ומפרש ר' יוחנן התם [לגבי תמורה] כסבור לומר שור שחור ואמר לבן כסבור לומר תמורת עולה ואמר תמורת שלמים. וה"ה נמי [לגבי קדשים, לפי שיטת ב"ש] כסבור לומר שור שחור יהיה הקדש ואמר לבן קדוש, וכן במתניתין נמי [-במשנה בנזיר, לשיטת ב"ש] אי אמר שור שחור שיצא מבית ראשון ויצא לבן קדוש". בדפוס וילנא הגיהו את לשון הרא"ש, אולם הגהתם מוטעת כפי שהביאו בדפוס עוז והדר בשם פני צבי. נוסח הרא"ש הינו מקביל לנוסח א, אלא שהרא"ש הפך את הסדר וכתב קודם את הציור 'כסבור לומר שחור...', ואחר כך את הציור 'כסבור לומר תמורת עולה...'. יתכן מאד שהרא"ש גרס ממש כנוסח א אך הפך את הסדר בכדי להקדים את הציור הנצרך לענין שעוסקת בו הסוגיה בנזיר, והוא הציור 'כסבור לומר שחור...'.²⁶⁰

²⁶⁰ ניתן לומר ביאור שונה בנוסח הראשון: בין לגבי הציור הראשון [כסבור לומר תמורת עולה...] ובין לגבי הציור השני [כסבור לומר שחור...] אומרת הגמרא: 'גבי תמורה – לקי/קדיש, גבי קדשים – לא לקי/לא קדיש'. לגבי הציור השני מובן פשר המשפט 'גבי קדשים – לא לקי/לא קדיש', ולגבי הציור הראשון כוונת הגמרא שהמעין 'בין לבד מהו הציור המקביל בהקדש, כפי שכתבתי בביאור הנוסח השלישי'.

²⁶¹ מדברי רש"י בסוגייתנו וכן לעיל דף יג ע"א (ראה הערה 250) מוכח כי לא גרס כנוסח זה, אלא גרס שהציור 'שחור ואמר לבן' שייך גם לגבי תמורה.

לדחוק ולומר שהגמרא סמכה על המעיין שיקיש מעצמו לציור המקביל בהקדש, דהיינו שלגבי הקדש היה סבור לומר עולה ואמר שלמים²⁶².

הנוסח המוטעה

בנוסח הדפוס וכן בכתבי היד פלורנץ ווטיקן 119 מובא נוסח משובש לדעה השניה:

"כסבור לומר תמורת עולה ואמר תמורת שלמים. לישנא אחרינא גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש. כסבור לומר שחור ואמר לבן, גבי תמורה לקי גבי קדשים לא לקי."

בנוסח זה נוספו באמצע הדעה השניה התיבות: "לישנא אחרינא גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש"²⁶³. הנוסח נראה כטעות ברורה, והגיהו האחרונים במספר אופנים.

שטמ"ק מחק לחלוטין את התיבות המיותרות. ברכת הזבח וחק נתן העבירו את התיבות המיותרות לסוף הדעה הראשונה. צאן קדשים והגר"א מחקו את רוב התיבות המיותרות והשאירו רק את התיבות 'לישנא אחרינא', ובזאת פיצלו את הדעה השניה לשתי לשונות שונות. בדפוסים החדשים תיקנו באופן קרוב על ידי שהגיהו: "גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש לישנא אחרינא...", ובזאת שייכו את הנוסח 'קדיש' ו'לא קדיש' דווקא ללשון הראשונה שבדעה השניה²⁶⁴. בגליון הדפוסים הובא בשם ספרים אחרים נוסח דומה: "גבי תמורה לקי גבי קדשים לא לקי לישנא אחרינא...", ובזאת תיקנו שתהיה כל הסוגיה בנוסח שווה: 'לקי' ו'לא לקי'.

לאחר התבוננות בנוסחאות הראשונים וכתבי היד, נראה כי אין מקור להגהות הצ"ק והגר"א והדפוסים החדשים לפצל את הדעה השניה לשתי לשונות שונות. בעל צ"ק ציין כי בספר קרבן אהרן גרס כמותו, אכן המעיין בספר קרבן אהרן (בחוקותי פרק ט אות טז) יראה שדבריו מתיישבים יותר לפי נוסח שטמ"ק או בה"ז, וצ"ע.

כיצד באמת השתרבבו לתוך הדעה השניה התיבות "לישנא אחרינא גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש"? נראה כי הנוסח המקורי [אבי הנוסח המשובש] גרס בכל הסוגיה כלשון הראשונה - 'לקי' ו'לא לקי' בלבד [כנוסח כתב יד פריז ומינכן], בגליון הספר הובאה לשון נוספת: "גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש", והסופר הבא העתיק את הגליון שלא במקומו – באמצעה של הדעה השניה.

מה הייתה הכוונה המקורית של בעל הגליון? שתי אפשרויות בדבר:

אפשרות ראשונה: בעל הגליון התכוון להעתיק את הלשון השניה - "לישנא אחרינא גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש".

לאיזו מן דעות האמוראים שייך הגליון? יתכן ששייך רק לאחת מן הדעות: בה"ז וח"נ הבינו שהיה שייך רק לדעה הראשונה, ולכן העבירוהו לשם. יתכן שהיה שייך רק לדעה השניה, שכן השטמ"ק בסוף אות ב הביא קצת ספרים שגרסו רק בדעה השניה 'קדיש' ו'לא קדיש'. ואין מן הנמנע לומר שהיה שייך רק לדעה השלישית או הרביעית.

מלבד כל זאת, יתכן שהגליון לא היה שייך לדעה מסויימת, אלא בעל הגליון התכוון כלפי כל ארבעת הדעות - "לישנא אחרינא גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש".

אפשרות שניה: בעל הגליון התכוון להעתיק את הלשון השלישית, הגורסת באמצע הדעה השניה: "כסבור לומר תמורת עולה ואמר תמורת שלמים **דקדיש, דכוותה גבי קדשים דלא קדיש** כסבור לומר שחור ואמר לבן". אם כן אפוא, הגליון הועתק במקומו – באמצע הלשון השניה, אולם נוסחתו השתבשה

²⁶² כביאור הנוכחי מוכח מדברי הרמב"ם (תמורה פ"א ה"ב) הפוסק את הדין של ממיר ששגג בדיבורו, ומביא הרמב"ם דווקא את הציור: "המתכוין לומר הרי זו תמורת עולה שיש לי, ואמר הרי זו תמורת שלמים שיש לי". דברי הרמב"ם אף הועתקו בחינוך (מצוה שנא) ובמאירי (חולין ב ע"א). ראה הערה 260 שאף הנוסח הראשון יכול להתפרש כפירוש האחרון.

²⁶³ בסוף הדעה השניה, וכן בשאר הסוגיה, גורסים מקורות אלו כלשון הראשונה - 'לקי' ו'לא לקי'.

²⁶⁴ א. כשיטת צאן קדשים והגר"א הסוברים שהדעה השניה מורכבת משתי לשונות.

ב. בדפוסים עירבו את הגהת בה"ז עם הגהת נוספת: העתיקו את הלישנא אחרינא גם בסוף הדעה הראשונה כהגהת בה"ז, וגם באמצע הדעה השניה כפי הגהתם.

מעט - במקום: "[ואמר תמורת שלמים] דקדיש, דכוותה גבי קדשים דלא קדיש", נכתב: "[ואמר תמורת שלמים] גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש"²⁶⁵.

ניתן להביא אסמכתא לאפשרות האחרונה מנוסח ילקוט שמעוני ושיטה מקובצת הגורסים את הלשון השלישית דווקא בדעה השניה, (ראה למעלה: 'מקורות מורכבים מלשונות שונים'). זכר לנוסחאות אלו נמצא בכתב יד מינכן, הגורס בכל הסוגיה כלשון הראשונה 'לקי' ולא 'לקי', ובאמצע הדעה השניה גורס את התיבות 'גבי קדשים'. נוסח זה משאיר בדעה השניה את גירסת הלשון הראשונה 'לקי' ולא 'לקי', אולם מפרש את כוונת דברי ר' יוחנן [-הדעה השניה] כפי שפירשה אותם הלשון השלישית. דהיינו, הציור 'כסבור לומר תמורת עולה' מתייחס לתמורה בלבד, והציור 'כסבור לומר שור שחור' מתייחס לקדשים בלבד.

שמות האמוראים

בכל המקורות מלבד נוסח הדפוס, אלו הם שמות האמוראים: דעה א – חזקיה, דעה ב – ר' יוחנן, דעה ג – ריש לקיש, דעה ד – רב ששת. בנוסח הדפוס יש שינוי לגבי הדעה השניה והשלישית: דעה ב – ר' יוחנן וריש לקיש, דעה ג – ר' יוחנן.

מדברי הרמב"ם נראה שאינו פוסק את דברי הדעה הראשונה, שכן בין לגבי תמורה (הלכות תמורה פ"א ה"ב) ובין לגבי מקדיש בעל מום (איסורי מזבח פ"א ה"ג), פסק הרמב"ם שהתמורה או ההקדש חלים אך אין בהם חיוב מלקות. אחרונים רבים, שהיה לפניהם את נוסח הדפוס, רצו לנמק את פסק הרמב"ם שאין הלכה כדעת חזקיה [בעל הדעה הראשונה] מפני שר' יוחנן וריש לקיש חולקים עליו בדעה השניה, (ראה מהר"י קורקוס בהלכות תמורה שם ועוד). אכן, לפי הנוסח שלפנינו בשאר המקורות, שכל דעה מובאת בשם אמורא אחד בלבד, נשמט הבסיס לנימוק זה וצריך לבאר את פסקי הרמב"ם בדרך אחרת.

נפקא מינה בין הלשונות

שגגה בתמורה

ר' יוסי בר' יהודה חידש כי 'עשה שוגג כמזיד בתמורה'. לדעת הלשון הראשונה יש אף חיוב מלקות לממיר בשגגה, ולדעת הלשון השניה אין חיוב מלקות למרות שהתמורה חלה. הראב"ד וה'יש מפרשים' שבגליון פירשו את הלשון הראשונה כלשון השניה.

תוספות שבשטמ"ק (אות יב) הבינו כי אין מחלוקת בין האמוראים בסוגייתנו וכל הציורים שבגמרא שווים בדינם, אולם למעלה, 'מקורות מורכבים מלשונות שונים', הבאנו כי ישנם מפרשים רבים הסבורים שיש לחלק בין הציורים, בחלקם לגרוס 'לקי' ובחלקם לגרוס 'קדיש'. משכך, ניתן להבין כי אין מן הנמנע לנקוט כי האמוראים חולקים זה על זה לגבי המלקות או לגבי עצם חלות התמורה²⁶⁶.

נראה כי דברי הראב"ד וה'יש מפרשים' שבגליון, המפרשים 'לקי' כמו 'קדיש', שייכים רק לפי הנוסח הגורס בכל הסוגיה 'לקי', ואפשרי לומר שנקט 'לקי' בלשון מושאלת. אולם הנוסחאות הגורסות בחלק מן הדעות 'לקי' ובחלק מן הדעות 'קדיש' – משמע מהן שנקטו בדווקא 'לקי' ו'קדיש', והיכן שנקטו 'לקי' כוונתן לחיוב מלקות ממש.

הרמב"ם (תמורה פ"א ה"ב) פסק לגבי שגגה בדין [-הדעה הראשונה] ולגבי שגגה בכוונה [-הדעה הרביעית] שהתמורה חלה ואין חיוב מלקות, אולם לגבי שגגה בדיבורו [-הדעה השניה] פסק הרמב"ם שהתמורה חלה ויש אף חיוב מלקות²⁶⁷.

²⁶⁵ יש לחזק השערה זו מנוסח הדפוס הגורס 'גבי תמורת שלמים' במקום 'גבי תמורה', ובכך הנוסח המשובש קרוב יותר לנוסח הלשון השלישית.

²⁶⁶ בירושלמי נזיר (פ"ה ה"א) מפורש כי חזקיה חולק על דעת ר' יוחנן וסובר שבשגגה בדיבורו אף תמורה אינה חלה.

²⁶⁷ את הציור של שגגה בחלות הדין [-הדעה השלישית] לא הביא הרמב"ם כלל.

מפרשי הרמב"ם הסבירו את הכרעתו במגוון דרכים ואופנים, ודבריהם נחלקים לשתי דרכים עיקריות: יש שפירשו כי הרמב"ם גרס בחלק מן הסוגיה 'לקי' ובחלק מן הסוגיה 'קדיש', ויש שפירשו כי הרמב"ם גרס בכל הסוגיה 'לקי' אולם סבר כי האמוראים בסוגייתנו חולקים זה על זה, והכריע ביניהם כנזכר.

מהי סברת החלוקה בין הצירים שבדעות השונות? ניתן להבין כי בכל ציור יש שגגה מיוחדת, אשר יכולה להקל או להחמיר בדינו – בין לגבי חלות התמורה ובין לגבי חיוב המלקות.

בייחוד ניתן להבין את השוני של הציור הראשון משלושת הציורים הבאים, שכן בראשון מדובר על אדם ששגג באיסור תמורה ובציורים האחרים מדובר על אדם שהתכוון לחטוא ולהמיר אלא שהייתה לו טעות צדדית. אף טענתו של הר"ש משאנץ כנגד הלשון הראשונה: "דהא אמרינן אין מלקות בשוגג", נראית כמופנית בעיקר כלפי הציור הראשון שהממיר שגג בעצם האיסור.

שגגה בקדשים

משנתנו מלמדת: "לא עשה שוגג כמזיד במוקדשין", והובאו בגמרא מספר דעות מהי השגגה הנזכרת במשנה. **בלשון הראשונה** נאמר כי דין השוגג בהקדש הוא 'לא לקי', ולא התפרש האם הקדושה חלה. **בלשון השניה** נאמר כי דין השוגג בהקדש הוא 'לא קדיש' – אין חלה קדושה על הבהמה.

למעלה הבאנו את הציורים השונים של שגגה בהקדש ואת הלכותיהם, על פי דעות האמוראים, גירסאות הגמרא ופירושי הראשונים. על כך יש להוסיף את הנידון שבסעיף הקודם האם דברי כל אמורא מוסכמים, או שהאמוראים בסוגייתנו חולקים זה על זה.

כאן נותר להביא בשלמות את פסקי הרמב"ם לגבי שגגה בהקדש ובתמורה, ונציגם בטבלה:

תמורה		קדשים
א – שגגה בדין	חל ואינו לוקה	חל ואינו לוקה
	חל ולוקה	אינו חל ואינו לוקה
ב – שגגה בדיבור	----	----
ג – שגגה בחלות הדין	חל ואינו לוקה	----
ד – שגגה בכוונתו		

פסקי הרמב"ם לגבי תמורה בשגגת הדין או בשגגת כוונה הועתקו במאירי (חולין ב ע"א) ובספר החינוך (מצוה שנא), אך בעל ספר החינוך לא כתב האם התמורה חלה כאשר הממיר שגג בדין.

המפרשים תמחו על מספר נקודות בדברי הרמב"ם, והתמיהה החזקה ביותר הינה לגבי שגגה בדין: הרמב"ם אינו מחלק בין תמורה לקדשים, אלא בשניהם כתב שכאשר הממיר והמקדיש שגגו בדין – דינם שמעשיהם חלו ואינם לוקים.

הראב"ד השיג על פסקי הרמב"ם, בין לגבי שגגה בתמורה ובין לגבי שגגה בהקדש, ושיטתו של הראב"ד פשוטה בהרבה: בכל אופני השגגה סובר הראב"ד שבתמורה מעשהו חל והוא אינו לוקה, ואילו בהקדש מעשהו אינו חל ואף הוא אינו לוקה.

פרק שלישי

סימן א [יז ע"ב]

הקדמה

נאמר בפרשת ראה: רק קדשִׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבֹאֵת אֶל הַמִּקְדָּשׁ אֲשֶׁר יִבְחַר יְקֹנֶה: וְעָשִׂיתָ עֲלֵיהֶם הַבָּשָׂר וְהָדָם עַל מִזְבֵּחַ יְקֹנֶה אֶלְקֶיךָ... (דברים יב כו-כז). בסוגייתנו מובאת ברייתא הדורשת את הפסוק לגבי תמורות ולגבי וולדות. הברייתא מסבירה כי לו הייתה התורה כותבת רק את תחילת הדין 'תשא ובאת אל המקום אשר יבחר יקוק', ללא המשך הדין 'ועשית עולותיך הבשר והדם...', היה מובן מן הפסוק כי דין בהמות אלו לעלות לבית הבחירה ולא להקרב אלא למות שם. הקשטה הגמרא כי גם לולי שנכתב בפירוש המשך הדין, יכולנו לדעת שאין דין בהמות אלו למיתה, הואיל ואפשר להסיק זאת מן ההלכה האומרת שבולדות ותמורות של חטאת יש דין מיתה, ומשמע מכך כי בולדות ותמורות של קרבנות אחרים אין דין מיתה.

מתרצת הגמרא:

לשון שניה

סד"א חמש חטאות מתות דממיתין²⁷²
להם²⁷³ בידים הני²⁷⁴ גרמא אין בידים
לא אהכין איצטריך²⁷⁵ ועשית.

לשון ראשונה

מהו דתימא חמש חטאות מתות בכל
מקום והני²⁶⁸ ימותו בבית²⁶⁹
הבחירה²⁷⁰, קמ"ל²⁷¹.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י בגירסת שטמ"ק אות לג, חידושי רבנו פרץ נזיר כה ע"א. בכתבי היד: כל כתבי היד [כולל כתב יד הגניזה].

מקורות הלשון השניה: שטמ"ק אות כא בשם ס"א. שטמ"ק א ציטט לשון זו בשם: "בקצת ס"י כתוב כאן לישנא אחרינא". ובסיום הציטוט כתב: "כן מצאתי בספרי יד ישנים קלף".

מקורות לשתי הלשוניות: ילקו"ש פרשת ויקרא רמז תנט, שם פרשת ראה רמז תתפד. [ראה בגוף הסימן לגבי גירסת הילקו"ש].

²⁶⁸ והני. 'והנה': דפוס, רש"י בשטמ"ק אות לג, ילקו"ש כת"י [כתה"י קיים ברמז תתפד וחסר ברמז תנט].
²⁶⁹ בבית. דפוס, מ, ילקו"ש. 'בית': פר, 20, גניזה. [ראה בסמוך לגבי פל, 10].
²⁷⁰ הבחירה. דפו"ח, 20, גניזה, רש"י בשטמ"ק, ילקו"ש. 'הבחירה': דפו"ר, פר, מ. בבית הבחירה. חסר: פל, 10.
²⁷¹ ימותו בבית הבחירה. 'בבית הבחירה ימותו': ילקו"ש כת"י.
²⁷² קמ"ל. חסר: ילקו"ש.
²⁷³ מתות דממיתין. 'ממיתין': ילקו"ש.
²⁷⁴ להם. 'להון': ילקו"ש דפו"ר. 'אותן': ילקו"ש כת"י.
²⁷⁵ הני. 'והני': ילקו"ש.
²⁷⁶ אהכין איצטריך. 'ת"ל': ילקו"ש תנט, 'קמ"ל': ילקו"ש תתפד.

פירוש הלשונות

הגמרא מתרצת כי לולי שנכתב בפסוק 'ועשית עולותיך הבשר והדם...' היינו סבורים שיש דין מיתה על וולדות ותמורות של עולה ושלמים, אולם באופן שונה מדין המיתה שנאמר על וולדות ותמורות של חטאת, ומפני כן לא יכולנו להסיק מההלכה שנאמרה לגבי חטאת כי בעולה ושלמים אין דין מיתה.

מהו החילוק לפי ההוה אמינא בין וולדות ותמורות של חטאת ובין וולדות ותמורות של שלמים? כאן נחלקו הלשונות: **בלשון הראשונה** נאמר כי ההוה אמינא היא שבולדות ותמורות של עולה ושלמים נאמר דין מיוחד שמיתתם תהיה דווקא בבית הבחירה. **בלשון השניה** נאמר כי ההוה אמינא היא שבולדות ותמורות של עולה ושלמים יש הלכה להמית אותן דווקא בדרך גרמא, ואילו וולדות ותמורות של חטאת יש להמית בידיים.

מהו דתימא / סלקא דעתך אמינא

קיים הבדל לשוני בין הנוסחים האם לגרוס 'מהו דתימא' או 'סלקא דעתך אמינא'.

בפשטות נראה שאין משמעות להבדל זה, אולם כשנעמיק נבחין כי הביטוי 'מהו דתימא' מתאים להוה אמינא שבלשון הראשונה שחידשה דין פרטי בוולדות שלמים, והביטוי 'סלקא דעתך אמינא' מתאים להוה אמינא שבלשון השניה שחידשה גדר שונה אף לוולדות חטאת.

גירסת ילקוט שמעוני

נוסח הקושיה בגמרא הינו: "אמר מר תשא ובאת יכול יכניסנו לבית הבחירה, מנא תיתי הא כיון דגמרי חמש חטאות הנך מקרב קרבי", ולאחר מכן מופיעות שתי לשונות התירוץ.

בילקוט שמעוני כת"י ודפו"ר מופיע נוסח ביניים²⁷⁶:

"אמר מר יכניסנו לבית הבחירה וכו'. הא מהיכא תיתי והא גמרא גמירין דחמש חטאות מתות בכל מקום והנך בבית הבחירה ימותו. לא, סד"א חמש חטאות ממיתין אותן בידיים והני גרמא אין בידיים לא, קמ"ל ועשית."

פירש המהדיר במהדורת מוה"ק (ברמז תתפד) כי התיבות 'והנך בבית הבחירה ימותו' מתפרשות בתמיה, והינן חלק מהשאלה. למהלך זה הרי המקשן נוגע בסברת התירוץ של הלשון הראשונה, ומתייחס אליה כמופרכת. לחילופין, ברמז תנט ציטט המהדיר את התיקונים שבדפוס ליוורנו: "והא גמרא גמירי דחמש חטאות מתות [מהו דתימא הני] בכל מקום והני ימותו בבית הבחירה. (לא) [ל"א], סד"א..."

נראה פשוט כי הנכון כעין הגהת דפוס ליוורנו, אולם יש להגיה באופן שונה מעט: בנוסח שלפני בעל הילקוט הושמטו התיבות "הנך מקרב קרבי", מהו דתימא חמש חטאות" על ידי טעות הדומות 'חמש חטאות' – 'חמש חטאות'. כהמשך לטעות זו הושמטה התיבה 'קמ"ל' שבסוף הלשון הראשונה – כאילו התיבות ששרדו מלשון זו הינן סיום הקושיה. ואילו התיבה 'ל"א' שבפתיחת הלשון השניה הפכה לתיבה 'לא' – כאילו תיבה זו הינה פתיחת תירוץ הגמרא.

נפקא מינה בין הלשונות

הריגת חטאות המתות בידיים

דין של חטאות המתות שהורגים אותן בדרך גרמא ולא בידיים. יש לחקור האם האיסור להרגן בידיים הינו מגוף ההלכה של חטאות המתות, דהיינו שבהלכה למשה מסיני נאמר להמית חטאות אלו בדרך גרמא, או שמא האיסור להרגן בידיים הוא משום קדושתן (ראה עבודה זרה יג ע"ב גדר איסור הריגת קדשים בידיים).

מן הלשון השניה משמע לכאורה כצד השני, שכן לשון זו הסכימה לקבל כ'הוה אמינא' שדין חטאות המתות להרגן בידיים, ומשמע כי לא נמסר בהלכה למשה מסיני שאופן המתת חטאות אלו הוא דווקא שלא בידיים, אלא חכמים הם שקבעו כן מפני קדושתן של הבהמות. לעומת זאת, מן הלשון הראשונה אין ראייה לחקירתנו.

²⁷⁶ העתקתי כנוסח כתה"י ברמז תתפד וכעין זה נוסח דפו"ר שם וברמז תנט [כתה"י חסר ברמז תנט].

מדברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ד ה"א) משמע כצד הראשון, שכן כתב הרמב"ם: "ולד חטאת ותמורת חטאת וחטאת שמתו בעליה וחטאת שאבדה ונמצאת אחר שכיפרו הבעלים הרי אלו ימותו... וכיצד הן מתות לא שיהרגם בכלי או בידו אלא יכניסם לבית ונועל עליהם עד שימותו, **ודברים אלו כולם** מפי משה רבינו נשמעו". משמע כי גם הדין 'לא שיהרגם בכלי או בידו' הוא חלק מן הנשמע מפי משה רבינו בהלכה למשה מסיני.

סימן ב [יה ע"א]

הקדמה

הקשתה הגמרא לאיזה דין נצרך הפסוק 'רק קדש'... תשא ובאת' (דברים יב כו), לפי השיטה שאינה לומדת מפסוק זה דין וולדות ותמורות.

עונה הגמרא:

לשון ראשונה

אפילו ממירעיהו²⁷⁷.

לשון שניה

אפילו ממורגיהו²⁷⁸.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: בראשונים: תוס' בשם ר"י בר שניאור. בכתבי היד: מינק.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: תוס' בשם ר"י, ערוך ערך 'מרג', רמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות עשה פה. בכתבי היד: פריז, וטיקן 120, גניזה.

מקורות לשתי הלשונות: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס', רגמ"ה [בסדר הפוך], שטמ"ק.

מקורות נוספים: בכת"י פלורנץ כתוב: "אפילו ממאליהן", ואינו מובן. בכתב יד וטיקן 119 כתוב רק: "אפילו". כנראה לא היתה התיבה ברורה לסופר והשאיר את הנייר חלק על מנת להשלימה לאחר זמן.

²⁷⁷ ממרעיהו. 'למרעיהו': דפו"ר, ותוקן בשטמ"ק ודפו"ח. 'ממרעהו': מ. 'מן מרעיהו': רגמ"ה.

²⁷⁸ ממורגיהו. 'ממרגיהו': רש"י ותוס'. 'למורגיהו': דפו"ר, ותוקן בשטמ"ק ודפו"ח. 'מן מרגיהו': רגמ"ה. 'ממורגיהו': ערוך.

פירוש הלשונות

הלשון הראשונה מתרצת: "אפילו ממירעיהו". פירשו רש"י ורגמ"ה שהפסוק בא ללמדנו כי החיוב להביא את הבהמה בחג מצריך את המקדיש אף לטרוח ולהביא את הבהמה ממקום רעייתה בשדה. ואילו תוס' מפרשים בשם ר"י בר שניאור כי הפסוק בא ללמדנו שאפשר להביא קדשים מחוץ לארץ, וחוזר לארץ נקרא 'מירעיהו' מפני שמותר לרעות שם בהמות.

הלשון השניה מתרצת: "אפילו ממורגיהו". פירשו רש"י, רגמ"ה²⁷⁹ ורמב"ן כי 'מורגיהו' הינו מלשון 'מורגים' שהם כלי הדישה, וכוונת הגמרא שהחיוב להביא את הבהמה בחג מצריך את המקדיש להביא את הבהמה אפילו אם היא דשה כעת את תבואתו²⁸⁰. תוס' בשם ר"י גרסו לשון זו באופן שונה מעט: "אפילו מדארגיהו", ופירשו כי משמעות תיבת 'מדארגיהו' היא שהבהמה דלת בשר ותשושת כח²⁸¹. ר"י הוסיף כי לא מדובר כאן לגבי בהמת הקדש רגילה אלא לגבי וולדות ותמורות, ולגביהם זקוקים אנו ללימוד מיוחד המחייב את הבאתם אף באופן שהבהמה נמצאת במצב שאינו משובח²⁸².

תוס' הקשו על פירוש רש"י **ללשון השניה**, הלא אסור לדוש בבהמת הקדש, והיאך יתכן שהבהמה נמצאת במורגים? בפירוש רש"י שלפנינו מתיישבת הקושיה בכך שכתב רש"י שהבהמה אינה קדושה עדיין אלא מדובר בבהמה שהאדם רוצה להקדישה²⁸³. ככל הנראה לא היה כתוב פרט זה בפירוש רש"י שהיה מונח לפני בעל התוס'. בפירוש רגמ"ה יש יישוב אחר על קושיית תוס' בכך שכתב רגמ"ה שהבהמה דשה מאליה ללא שהאדם לקחה לדוש²⁸⁴.

שטמ"ק ב (אות לא) הביא שהר"י הקשה על פירוש רש"י **לשתי הלשונות**, מפני מה זקוקים אנו ללימוד המחייב את הבאת הבהמה כאשר היא רועה או דשה, הלא פשוט שמצבים אלו אינם פוטרים את האדם מחיוב 'בל תאחר'²⁸⁵.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין נפקא מינה לדינא בין הלשונות והפירושים, אלא בכל האופנים המדוברים בסוגייתנו מוטלת על האדם מצוות הבאת הקרבן ללא שום פטור.

²⁷⁹ פירוש רגמ"ה הועתק בערוך ערך 'מרג', כדרכו של הערוך להעתיק מפירושי רגמ"ה בסתמא.

²⁸⁰ פירוש נוסף ציין אפשטיין במבואות לספרות האמוראים ע' 142: 'מרגא' בסורית הינו שדה, והלשון השניה 'ממורגיהו' מתפרשת כמו הלשון הראשונה 'ממרעיהו'.

²⁸¹ ושטמ"ק הגיה בתוס' כנוסח הגמרא: 'ממרגיהו'. [בשטמ"ק שבדפוס הועתקה ההגהה בצורה משובשת].

²⁸² כלומר, לדעת ר"י הברייטא הראשונה מקבלת את דברי הברייטא השניה לפרש את הפסוק 'רק קדש' לעניין וולדות ותמורות, אלא שסוברת הברייטא הראשונה שהפסוק לא נצרך להתיר את הקרבנות אלא להחמיר בחיוב הקרבנות. שאר הראשונים חולקים ומפרשים כי הברייטא הראשונה אינה מקבלת כלל את דברי הברייטא השניה, אלא מפרשת כי הפסוק בא להחמיר בחיוב ההקרבנה של קרבנות רגילים.

²⁸³ לפירוש זה לכאורה מדובר כאשר האדם חייב בקרבן, אמנם רש"י כתב: "דאם דשה הבהמה שאתה רוצה להקדיש", משמע שרצון האדם להקדיש מחייב אותו להקדיש, וזה צ"ע.

²⁸⁴ וכן בערוך, ראה הערה 279.

²⁸⁵ נראה כי אכן יודה רש"י שאין צורך במקור ללמד שחיוב 'בל תאחר' נוהג אף במקום קושי, וכל הצורך בלימוד הוא לגבי החיוב 'ובאת שמה והבאתם שמה', ללמד שנוהג הוא אף במקום קושי. דין 'בל תאחר' הוא ענף של חיוב הבאת הקרבן, ופשוט שחיובים נוהגים אף במקום קושי. דין 'ובאת שמה והבאתם שמה' הינו מדיני העלייה לרגל, שכאשר עולה האדם לביהמ"ק צריך להביא אתו קרבנותיו, ולפיכך יש הוה אמינא שהחיוב נוהג רק בקרבנות המצויים בידו בשעה שבא לעלות. הלימוד 'תשא ובאת' מלמד לכאורה שיש דין כללי של חיוב הבאת קרבנות, וזמן קיומו הוא בשעה שעולה האדם לרגל. דין זה הוא המחייב לטרוח להביא את הבהמה אף ממרעיהו / ממורגיהו.

סימן ג [יח ע"א]

הקדמה

שנינו במשנתנו: "ר' אליעזר אומר ולד שלמים לא יקרב שלמים, וחכמים אומרים יקרב."

ממשיכה המשנה:

נוסח ראשון	נוסח שני	נוסח שלישי
אמר ר' שמעון, לא נחלקו על ולד ולד שלמים ועל ולד תמורה שלא תמורה שלא יקרב...	אמר ר' שמעון, לא נחלקו על ולד ולד שלמים ועל ולד תמורה שלא יקרב...	אמר ר' שמעון, לא נחלקו על ולד ולד שלמים ועל ולד תמורה שלא יקרב...

מקורות הנוסחאות

מקורות נוסח ראשון: נוסח הדפוס. בראשונים: רמב"ם (תמורה פ"ד ה"א), וכן משמע בפירוש המשניות כאן. בכתבי היד: גניזה. בעדי הנוסח של המשנה: נוסח כל הדפוסים וכן שלושת כתבי היד הנודעים [קויפמאן, פארמה, לו]. לא בדקתי בכת"י נוספים של המשנה.

מקורות נוסח שני: בראשונים: רגמ"ה [על פי כתיב"], שטמ"ק בשם 'נ"א'. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 120, מינכן.

מקורות נוסח שלישי: בראשונים: רש"י, תוס'. [רש"י ותוס' אינם מבארים את הנוסח, אולם לפי כל עדי הנוסח שבידינו הרי רש"י ותוס' מעתיקים נוסח זה]. בכתבי היד: פריז, וטיקן 119.

פירוש הנוסחאות

הנוסח הראשון והנוסח השני נחלקו ביניהם כיצד להתייחס לוולד תמורה, כולד ראשון או כולד הוולד [- וולד שני]. ר' שמעון התייחס בפתיחת דבריו לוולד וולד שלמים וצירף אליו את אחד מוולדות התמורה. לנוסח הראשון ר' שמעון צירף את **ולד וולד התמורה** לוולד ולד השלמים, ואילו ולד תמורה נידון כולד שלמים. לנוסח השני ר' שמעון צירף את **ולד התמורה** לוולד ולד השלמים, וכל שכן שוולד ולד התמורה מצטרף לקבוצה זו.

הנוסח השלישי אינו מחזור מכיוון שנאמר בו שוולד שלמים אינו קרב. דין זה נסתר מהמשך דברי ר' שמעון "ועל מה נחלקו על הוולד..." לפיכך על כרחינו נפרש כי 'ולד שלמים' שהוזכר בתחילת דברי ר"ש הינו ולד הוולד, ומשכך – ניתן לפרש כי גם 'ולד תמורה' הינו ולד הוולד.

נפקא מינה בין הנוסחאות

ולד תמורת שלמים

לנוסח הראשון ולד תמורת שלמים נידון כולד ולד שלמים, ודינו שני במחלוקתם של רבא וריב"ל בסוגיה. לנוסח השני ולד תמורת שלמים נידון כולד שלמים, ודינו שני במחלוקתם של ר' אליעזר וחכמים במשנה.

בין כך ובין כך, תנא קמא בתחילת הפרק סובר בין לגבי שלמים ובין לגבי תמורתם שיקרבו ולדותיהם וולדות ולדותיהם (ראה במפרשי המשנה).

ראה בחלק החידושים בתחילת הפרק האם הלכה כתנא קמא.

עיון בנוסחאות

הגמרא לקמן דף כ עמוד ב נוקטת כי ולד תמורת **אשם** נידון כולד הוולד, ורואה סתירה בין דברי רב נחמן המתיר להקריב ולד תמורת **אשם** ובין דברי ריב"ל האוסר להקריב ולד ולד **שלמים**. מכאן ראה לנוסח השני המצרף את ולד תמורת **שלמים** אל ולד ולד **שלמים**. ראה בהגהות הרש"ש כאן ובחידושי רא"ל מאלין (ח"ב, סוף סימן נה) שהקשו מהגמרא הנזכרת על הנוסח הראשון [- נוסח הרמב"ם], ויישבו בדוחק בכמה אופנים.

סימן ד [יה ע"א]

הקדמה

שנים במשנה: "ר' אליעזר אומר ולד שלמים לא יקרב שלמים וחכמים אומרים יקרב. אמר ר' שמעון לא נחלקו על ולד ולד שלמים ועל ולד ולד תמורה שלא יקרב, על מה נחלקו על הולד שר' אליעזר אומר לא יקרב וחכמים אומרים יקרב".

הגמרא תברר כעת מה דינו של ולד ולד שלמים לדעתו של ר' שמעון לפי שיטות ר' אליעזר וחכמים.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

איבעיא להו היכי קתני לא נחלקו²⁸⁶ שלא יקרב אלא יקרב או דילמא לא נחלקו שיקרב²⁸⁷ אלא לא יקרב. אמר רבא²⁸⁸ מסתברא לא נחלקו שלא יקרב אלא יקרב, מ"ט ע"כ לא פליגי ר' אליעזר²⁸⁹ אלא בולד אבל ולד ולד אקראי בעלמא הוא. ור' יהושע בן לוי אמר לא נחלקו שיקרב אלא לא יקרב, מ"ט ע"כ לא פליגי רבנן עליה דר"א אלא בולד אבל ולד ולד מתוך מעשיו²⁹⁰ ניכרת מחשבתו דלגדל קא בעי ליה²⁹¹.

לשון שניה

איבעיא להו היכי קתני לא נחלקו חכמים שיקרב אלא לא יקרב דאפי' רבנן מודו ליה לר' אליעזר דלא יקרב או דילמא הכי קתני לא נחלקו ר' אליעזר בולד ולד שלא יקרב אלא יקרב דכי גזר בולד ראשון אבל ולד ולד יקרב דאשתכחן להון דרי. אמר רבא מסתברא לא נחלקו ר' אליעזר בולד ולד שלא יקרב אלא יקרב דכי גזר בולד²⁹² ראשון אבל בולד ולד לא גזר, וריב"ל אמר לא נחלקו רבנן עליה דר' אליעזר שיקרב אלא אף רבנן מודו ליה דלא יקרב.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רמב"ם בפירוש המשנה ובמשנה תורה (תמורה פ"ד ה"א). בכתבי היד: כל כתבי היד [כולל כתב יד הגניזה].

מקורות הלשון השניה: שטמ"ק אות י"ד בשם 'ס'א'; שטמ"ק א ציין בשם "בספרי היד כתוב כאן לישנא אחרינא", ובסיום הציטוט כתב: "כן מצאתי בכמה ספרי יד".

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רגמ"ה לפי נוסח כתי"ר, אולם לפי נוסח שטמ"ק לא ציטט רגמ"ה אלא את הלשון השניה.

מקורות נוספים: מדברי רש"י נראה שהיה לפניו נוסח משולב משתי הלשונות.

²⁸⁶ היכי קתני לא נחלקו. חסר: מ.

²⁸⁷ שיקרב. חסר: 11.

²⁸⁸ רבא. דפ"ר וכל כתבי היד. 'רבה': דפ"ח, תוס' ד"ה אמר.

²⁸⁹ לא פליגי ר' אליעזר. פר, 21, מ, שטמ"ק. בדפ"ר בטעות: "לא פליגי רבנן עליה דר"א", ובדפ"ח תיקנו על פי בה"ז: "לא פליגי ר"א עליה דרבנן". בפל ובו 1 יש כאן דילוג בטה"ד "מ"ט ע"כ לא פליגי" - "מ"ט ע"כ לא פליגי", וכנראה זהו מקור השיבוש שבדפ"ר.

²⁹⁰ מעשיו. מ, שטמ"ק א, גר"א. 'מעשה': דפוס. 'מעשה': פל, 11, 21. בפר משובש.

²⁹¹ ליה. 'לה': 11, מ, שטמ"ק.

²⁹² 1 א ושב, ב-א 2 כתוב דכי גזרינן ולד ראשון.

פירוש הלשונות

ביאור הסוגיה

תוכן דברי המשנה הינו שבוולד שלמים נחלקו ר' אליעזר וחכמים, ור' שמעון חידש כי בוולד ולד הושוו הדעות ודינו של ולד הוולד מוסכם לכולי עלמא. אכן, בדברי ר' שמעון לא ברור מהו הדין המוסכם לגבי ולד הוולד, אם לכולי עלמא יקרב או שמא לכולי עלמא לא יקרב. הנידון הוא על התיבות "לא נחלקו..." שלא יקרב". מחד גיסא ניתן להבין: 'לא חלקו ואמרו לא יקרב'. פירוש, לא אמרו לא יקרב אלא אמרו יקרב. מאידך, ניתן להבין בצורה הפוכה: 'לא חלקו אלא אמרו לא יקרב'. פירוש, לא חלקו לומר שיקרב אלא אמרו לא יקרב²⁹³. הגמרא מסתפקת איזו מן הדרכים היא הנכונה ומביאה כי נחלקו בכך רבא²⁹⁴ ור' יהושע בן לוי. בנוסף לכך מסבירה הגמרא את סברת כל שיטה כפי שנביא בהמשך הדברים.

החילוק שבין שתי הלשונות

בעיקר מבנה הסוגיה שתי הלשונות שוות ואין ביניהן אלא חילופי ניסוח בלבד. נציין לכך שהלשון הראשונה הזכירה בצדדי הספק כצד ראשון את ביאור המשנה כדעת רבא וכצד שני את ביאור המשנה כדעת ריב"ל ואילו בלשון השנייה סדר צדדי הספק הפוך²⁹⁵. עוד נציין כי בלשון הראשונה קיצרה הגמרא בצדדי הספק והאריכה בביאור דעות רבא וריב"ל, ואילו בלשון השנייה להיפך.

לעומת זאת, בביאור סברת כל דעה קיים הבדל של ממש בין הלשונות.

דעת רבא הינה שוולד ולד שלמים יקרב אפילו לפי שיטת ר' אליעזר הסובר שוולד שלמים לא יקרב. הלשון הראשונה ביארה את סברת רבא כך: "ולד ולד - אקראי בעלמא הוא". כלומר, לא גזרו חכמים על דבר שאינו מצוי. הלשון השנייה ביארה את סברת רבא כך: "ולד ולד יקרב - דאשתכחן להון דרי". כלומר, אף אם נתיר להקריב את ולד הולד לא יגרם מכך שגם הרואים ישהו את קרבנותיהם לצורך הולדת וולדות, שכן לגבי ולד הולד כבר לא זוכרים הרואים שהינו מוולדות שלמים. עולה כי לפי הלשון הראשונה גדר ההיתר הוא שאף אם יש חשש מכשול, אין צורך לגזור עליו כיון שאינו מצוי, ולפי הלשון השנייה גדר ההיתר הוא שאין כלל חשש מכשול.

דעת ריב"ל הינה שוולד ולד שלמים לא יקרב אפילו לפי שיטת חכמים הסוברים שוולד שלמים יקרב. הלשון הראשונה ביארה את סברת ריב"ל כך: "ולד ולד - מתוך מעשיה ניכרת מחשבתו דלגדל קא בעי ליה". כלומר, מכך שרואים כי נולד ולד ולד, הרי זה מוכיח שבעליו של הקרבן חושב לגדל ממנו עדר ועל כן יש לאסור את הולד בהקרבה. בציטוט הלשון השנייה שנמצא לפנינו בדברי השטמ"ק לא נאמר כלל מהי סברתו של ריב"ל.

אין הלשונות שוות במקום שבו נאמרה הסברה. בלשון הראשונה נאמרה סברת רבא בדבריו של רבא וסברת ריב"ל בדבריו של ריב"ל. בלשון השנייה נאמרה סברת רבא כאשר הביאה הגמרא את צד הספק שהינו כדעת רבא, ואילו סברת ריב"ל לא הוזכרה כלל.

נוסח רש"י לכאורה משולב משתי הלשונות. שכן בפירש"י נראה שבצד הספק שהינו כדעת רבא גרס את הסברה שנאמרה שם בלשון השנייה, ובדברי רבא עצמו גרס את הסברה שנאמרה שם בלשון השנייה. לנוסח רש"י, אף על פי שרבא סובר להלכה כאחד הצדדים בספק הגמרא, אין רבא מסכים לסברה שאמרה הגמרא לפי צד זה אלא מציג סברה שונה.

²⁹³ דעת סתם משנה בתחילת הפרק שוולד ולד שלמים קרב. אם כן, לפי הצד הראשון שיטת חכמים אליבא דר' שמעון תואמת לדעת המשנה בתחילת הפרק, ואילו לפי הצד השני חולק ר' שמעון על המשנה שם ונוקט כי בין חכמים ובין ר' אליעזר אינם סוברים את דין המשנה.

²⁹⁴ בדפוס ראשון ובכל כתבי היד הגירסא 'רבא' אולם בדפוסים החדשים הגירסא 'רבה'. בדברי תוס' מובאת הגירסא 'רבה' בין בדפוסים החדשים ובין בדפוס ראשון.

²⁹⁵ נראה שאין בכך שינוי משמעות. לא ידוע לי אם רגילה הגמרא להביא באופן קבוע את הצד המסתבר כצד ראשון או כצד שני או שאין לצד המסתבר מקום קבוע.

נפקא מינה בין הלשונות

ולד תמורת שלמים

תתכן נפקא מינה בין הלשונות לגבי ולד תמורת שלמים לשיטת רבא אליבא דר"ש אליבא דחכמים. שכן אפשר לתלות את דין ולד תמורת שלמים בטעמים השונים שנאמרו להיתרו של ולד הוולד בשלמים: לפי הלשון הראשונה שההיתר הינו מחמת שוולד הוולד לא שכיח, יתכן להתיר אף בוולד תמורת שלמים שאינו שכיח. לפי הלשון השניה שההיתר הינו מחמת שבוולד הוולד אין זוכרים את מוצאו, אין מקור להתיר בוולד תמורת שלמים. בסימן הקודם הוצגה מחלוקת הגרסאות והראשונים לגבי ולד תמורת אשם, וראה בחלק החידושים בעניין וולדות קדשים בערך ולד תמורת שלמים שנוסיף לדון בעניין.

סימן ה [יח ע"ב – יט ע"א]

לתשומת לב: בסוגיה הקרובה (יח: - יט:) תוס' מזכירים כמה פעמים 'לשון ראשון' ו'לשון שני'. ברוב הפעמים, תוס' אינם מתכוונים לחילופי הלשונות בגמרא שנביא בסימנים הקרובים (ד – ז) אלא לשני פירושים ברש"י (יח סוף ע"ב).

הקדמה

שינוי במשנתנו כי דין ולד תמורת עולה להקרב כעולה, ואילו לגבי ולד בהמה נקבה שהופרשה לעולה נחלקו ר' אלעזר וחכמים: לדברי ר' אלעזר דינו כעולה ולדברי חכמים ירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו עולה.

והנה סוגיית הגמרא:

לשון ראשונה

מאי שנא רישא דלא פליגי ומאי שנא סיפא דפליגי, אמר רבה בר בר חנה במחלוקת שנויה ור' אלעזר²⁹⁶ היא, ורבא אמר אפילו תימא רבנן עד כאן לא פליגי [רבנן]²⁹⁷ עליה דר' אלעזר אלא גבי מפריש נקבה לעולה דאימיה לא קריבה²⁹⁸ אבל גבי ולד²⁹⁹ תמורה דאימיה נמי קריבה אפילו רבנן מודו. ומי אמר רבי אלעזר יקרב עולה הוא עצמו³⁰⁰ ורמינהו תמורת אשם ולד תמורה ולדן ולדן עד סוף העולם³⁰¹ ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהן³⁰² לנדבה רבי אליעזר אומר ימותו ר' אלעזר אומר יביא בדמיהן עולה בדמים אין הוא עצמו לא, אמר רב חסדא ר' אלעזר לדבריהם דרבנן קאמר להו לדידי סבירא³⁰³ לי דאפילו

לשון שניה

וכליל לאשים דברי הכל ורמינהו המפריש נקבה לעולה וילדה זכר ירעה וכו' ר' אלעזר³¹³ אומר הוא עצמו יקרב עולה אבל לרבנן ימכר. אמר רבה בר רב הונא במחלוקת שנויה וכליל לאשים ר' אלעזר היא, רבא אמר אפי' תימא כליל לאשים רבנן³¹⁴, תמורת עולה שנייה להך קדמייתא דאפריש דקדמייתא דאפריש זכר הוה והוה חזי להקרבה וכיון דהוה חזי להקרבה בשעת הפרשה לא קנסו רבנן בולד דתמורה ואמרי רבנן ולד דתמורה נמי מיקרב אבל מפריש נקבה לעולה כיון דבשעת הפרשה לא אפריש זכר קנסוה רבנן בולד ואמרו דולד דנקבה ניזבן³¹⁵ כיון דאמיה לא קרב גופה ולד נמי לא ניקרב³¹⁶ גופיה³¹⁷ אלא ימכר. ורמי דר' אלעזר אדר' אלעזר מי³¹⁸ א"ר אלעזר אע"ג דאמיה לא קריב גופה דלא חזיא ולד מיהא כיון דחזי קריב גופיה³¹⁹, ורמינהו

²⁹⁶ ור' אלעזר. כרגיל יש בכתבי היד ובדפוסים ערבוביא לאורך הסוגיה האם לגרוס 'אליעזר' או 'אלעזר'. רק כתי' פלורנץ מדויק בכך שגורס בכל הסוגיה 'אלעזר' מלבד הציטוט "ר' אליעזר אומר ימותו" ששם אכן ר' אליעזר הוא הדובר. אף השטמ"ק תיקן את הדרוש תיקון.

²⁹⁷ רוב כתבי היד, חסר בדפוס ובפר, אם כי בפר נראה שהסופר התחיל לכתוב 'רבנן' והתחרט.

²⁹⁸ לא קריבה. "לא קדש": מ.

²⁹⁹ גבי ולד. חסר: דפוס ותוקן בשטמ"ק. במ' חסר ונוסף בגליון.

³⁰⁰ ומי אמר רבי אלעזר יקרב עולה הוא עצמו. "וא"ר אלעזר לקרב עולה הוא עצמו": פל, פר, ולנוסח זה המשפט נקרא בתמיה. "ר' אליע' או' כ": מ, ולנוסח זה המשפט הינו דיבור המתחיל. בכת"י 11 המשפט חסר, ודומה לנוסחתו של כת"י מ. בכת"י 21 מופיע המשפט בדומה ללשון השניה: "ומי אמר רבי אלעזר דאע"ג דאימיה לא קרבא ולא חזיא ולד מיהא קרב כיון דחזי".

³⁰¹ סוף העולם. כתבי היד [מלבד מ שקיצר את המשפט ב"כו"]. בדפוס: "סוף כל העולם".

³⁰² וימכרו ויפלו דמיהן. כתבי היד [כנ"ל]. בדפוס: "וימכר ויפלו דמיו".

³⁰³ סבירא. בטעות 'לא סבירא': מ.

³¹³ ר' אלעזר. בשא2 ובשב כמה פעמים 'אליעזר' במקום 'אלעזר', ובשב מסומנים הידו"ם למחיקה.

³¹⁴ רבנן. נוסף 'היא': שב.

³¹⁵ ניזבן. 'נזבין': שב, וכן הוא נכון.

³¹⁶ לא ניקרב. שא1. 'לא קרב': שא2, וכן נראה משב שדילג בטה"ד 'לא קרב' – 'לא קרב'.

³¹⁷ גופיה. שא2, שב. 'גופה': שא1.

³¹⁸ מי. 'ומי': שב, ויתכן שהוא תיקון בכתה".

³¹⁹ גופיה. שא2, שב. 'גופה': שא1.

ולד נמי קרב³⁰⁴ עולה לדידכו
דאמריתו³⁰⁵ לא יקרב³⁰⁶ אודו לי³⁰⁷
מיהת דמותרות לנדבת יחיד אזלי
ואמרי ליה³⁰⁸ מותרות לנדבת ציבור
אזלי. רבא אמר עד כאן לא קאמר ר'
אלעזר הוא עצמו יקרב עולה [אלא
במפריש נקבה לעולה]³⁰⁹ דאיכא שם
עולה על אמו אבל גבי ולד תמורת
אשם³¹⁰ דליכא שם עולה על אמו מודי
רבי אלעזר דבדמיו אין הוא עצמו
לא³¹¹ קרב³¹².

תמורת אשם וכו' ר' אלעז' אומי³²⁰ יביא
בדמיו עולה בדמיו הוא דמייתי אבל ולד
גופיה³²¹ לא יקרב. אמ' רב חסדא³²² ר'
אלעז' לדבריהם דרבנן קאמר להו
לדילי³²³ אע"ג דאמיה לא קריב גופה³²⁴
לאשם ולדה קרב דהא חזי לדילכון³²⁵
אודו לי³²⁶ דולד ימכר הוא ויביא בדמיו
עולות לנדבת יחיד ורבנן אמרי יפלו דמיו
לנדבה לנדבת צבור. רבא אמר אפי'
תימא כדקתני מפריש נקבה לעולה איכא
שם עולה על אמו ונחתא קדושה לגופה
ולד נמי קדיש לגופיה תמורת אשם דליכא
שם עולה על אמו ולא קדישא אלא לדמי
ולד נמי לא קדיש גופיה אלא ימכר.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: פלורנץ, פריז, וטיקן 119, מינכן.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק. בדברי רגמ"ה ה'לישנא אחרינא' מפוצלת לשני חלקים, וסדר הסוגיה כך הוא: [א]. הלשון הראשונה - שאלה ראשונה עם ב' התשובות. [ב]. הלשון השניה - שאלה ראשונה עם ב' התשובות. [ג]. הלשון הראשונה - שאלה שניה עם ב' התשובות. [ד]. הלשון השניה - שאלה שניה עם ב' התשובות. מדברי השטמ"ק יח ע"ב אות יט משמע שהיו לפניו ספרים שגרסו כגירסת רגמ"ה.

מקורות נוספים: בכת"י וטיקן 120 יש שילוב בין שתי הלשוניות. השאלה הראשונה עם ב' התשובות מובאות בנוסח הלשון הראשונה, השאלה השניה עם ב' התשובות מובאות מן הלשוניות.

³⁰⁴ קרב. בטעות 'קרב' דפוס.

³⁰⁵ דאמריתו. 'לא אמריתו': פר, ומתפרש בתמיה.

³⁰⁶ לא יקרב. כתה"י ושטמ"ק [בשם בטעות 'לא יקרב']. נוסף 'עולה': מ וכן צוין בגליון הדפוס בשם 'נ"א', ואינו נכון. בטעות 'עולה': דפו"ר, ותוקן בדפו"ח ע"פ בה"ז 'רועה'.

³⁰⁷ אודו לי. נוסף 'איזלי': פר, 10. 'איזלי': מ, בשיבוש 'אחי': רגמ"ה כתי"ר [ברגמ"ה שבשטמ"ק הושמטה תיבה זו].

³⁰⁸ ואמרי ליה. נוסף 'רבנן לא': מ.

³⁰⁹ חסר בעדי' הנוסח והוסיפוהו בדפו"ח. כנראה ההוספה על פי תוס', אם כי תוס' ציטטו 'בדמפריש'. יתכן שהתיבות נשמטו בטה"ד. 'אלא משום': מ, ושם הוא תיקון מסברא.

³¹⁰ ולד תמורת אשם. פל, רש"י, ח"נ, רש"ש, ד"נ. 'ולד תמורה אשם': 10. 'תמורת אשם': פר, 10, מ, רגמ"ה, שטמ"ק. 'תמורת ולד אשם': דפוס, ושיבוש הוא. יתכן שהטעות אירעה מחמת שהיה הנוסח 'תמורת אשם' ונוסף בגליון 'ולד' ונכנס התיקון שלא במקומו.

³¹¹ לא. 'אינו': מ.

³¹² בכת"י 20 מופיע הקטע האחרון בנוסח שונה המלוקט משתי הלשוניות: 'ורמי דר' אלעז' אדר' אלעז' ומי אמר רבי אלעזר דאע"ג דאמיה לא קרבא ולא חזיא ולד מיהא קרב כיון דחזי' ורמינהי תמורת אשם ולד תמורה ולדן ולדן עד סוף העולם ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהן לנדבה רבי אלעז' אומר ימותו ר' אלעז' אומר יביא בדמיה' עולה בדמים אין הוא עצמו לא אמר רב חסדא ר' אלעז' לדבריהם דרבנן קאמר להו לדידי' סבירא לי אע"ג דאימי' גופה לא קרבה לאשם ולד דחזי' קרב עולה לדידכו אודו לי מיהא דולד ימכר ויביא בדמיו עולה לנדבת יחיד רבנן ואמרי לה יפלו דמיו לנדבת ציבו' רבא אמר אפילו תימ' ר' אלעז' עד כאן לא קאמר ר' אלעזר הוא עצמו יקרב עולה דאיכא שם עולה על אמו ונחתא לה קדושה אבל גבי תמורת אשם דליכא שם עולה על אמו דלא קדשא אלא לדמי ולד נמי לא קדיש גופיה אלא ימכר.

³²⁰ אומי. חסר: שא 1. שב השמיט את התיבות 'ר' אלעזר... עולה'.

³²¹ גופיה. בטעות 'גופייה': שא 1.

³²² חסדא. חסר: שא 1.

³²³ לדילי. שא 2. 'לדידי': שא 1. בשב כנראה נכתב 'לדילי' [מטושטש] ותוקן לאלתר בגוף הטקסט 'לדידי'.

³²⁴ גופה. בטעות 'גופיה': שב.

³²⁵ לדילכון. 'לדידכון': שא 1.

³²⁶ אודו לי. נוסף 'מיהא': שב.

פירוש הלשונות

ביאור הסוגיה

עיקר הסוגיה שווה בשתי הלשונות, וכה מבנה הסוגיה:

שאלה ראשונה: מפני מה אין חכמים חולקים על דין הרישא – הקרבת וולד תמורת עולה, כשם שחולקים על דינו של ר' אלעזר בסיפא – הקרבת וולד בהמה נקבה שהופרשה לעולה.

תירוץ רבה בר בר חנה / רבה בר רב הונא: אכן חכמים חולקים גם על דין הרישא וסוברים שוולד תמורת עולה אינו קרב.

תירוץ רבא: חכמים מודים לדין הרישא מכיוון שההקדש הראשון היה בהמה הראויה להקרבה ורק אחר כך הוקדשה בהמת התמורה שאינה ראויה להקרבה. מה שאין כן בסיפא ההקדש הראשון היה בהמה נקבה שאינה ראויה להקרבה עולה, ורק מחמת כן חלקו חכמים על דעת ר' אלעזר ואמרו שוולדה של בהמה זו אינו קרב.

שאלה שניה: יש סתירה בדברי ר' אלעזר בנוגע לוולדה של בהמת הקדש שאינה ראויה להקרבה, האם וולד זה קרב בעצמו או שרק מביאים קרבן בדמיו: לגבי ולדה של בהמה נקבה שהופרשה לעולה אמר ר' אלעזר במשנתו שדינו להקרבה בעצמו לעולה, ואילו לגבי ולדה של תמורת אשם אמר ר' אלעזר במשנה לקמן (כ"ע"ב) שדינו לרעות עד שיסתאב ויפלו דמיו לנדבה.

תירוץ רב חסדא: דברי ר' אלעזר במשנה לקמן הינם רק לשיטת רבנן. כלומר, עיקר כוונת ר' אלעזר שם הינה לטעון כי ייעודו של וולד תמורת אשם הוא לנדבת ציבור ולא לעולת יחיד, ולכך אומר הוא כי גם אם ננקוט כשיטת רבנן בכך שהוולד אינו קרב בעצמו – ייעודו של הוולד הינו לנדבה, ולא כדעת חכמים במשנה שם הסוברים כי ייעודו של הולד הינו לעולת יחיד.

תירוץ רבא: ר' אלעזר סובר ממש כפי שהובא במשנה לקמן בשמו שדינו של וולד תמורת אשם לרעות עד שיסתאב ויביא בדמיו עולה, מכיוון שיש לחלק בין ולדה של בהמה נקבה שהופרשה לעולה ובין ולדה של תמורת אשם. סברת החילוק הינה שבעניין וולדה של תמורת אשם אין ייעודו של הוולד שווה ליעוד שלשמו הקדישו את בהמת ההקדש הראשונה. הבהמה הראשונה הוקדשה לשם אשם, ואילו וולד תמורתה מיועד לעולה, ולכך אין הוא יכול להקרבה בעצמו לעולה אפילו לשיטת ר' אלעזר³²⁷.

החילוקים שבין הלשונות

יש חילופי סגנון רבים בין הלשונות, ונמנה כאן את השינויים המשמעותיים.

שורש דין מניעת הקרבת הוולד לשיטת חכמים

בלשון הראשונה נאמר בקיצור שמניעת הקרבת הוולד לשיטת חכמים הינה מחמת שאמו אינה ראויה להקרבה, ולא פורש מה שורשו של דין זה. **בלשון השניה** – בתירוצו של רבא על השאלה הראשונה – התחדש בדרך אגב כי שורש הדין הינו קנס מדרבנן על כך שהקדישו בהמה שאינה ראויה לקרבן.

גדר קדושתה של בהמה שאינה עומדת להקרבה

בלשון הראשונה לא נאמר מהו גדר הקדושה. **בלשון השניה** – בתירוצו של רבא על השאלה השניה – נאמר אודות בהמה שאינה ראויה להקרבה, שקדושתה היא קדושת דמים בלבד. ולדעת חכמים שהוולד אינו קרב, גם הוא קדוש קדושת דמים בלבד.

החילוף הנוכחי הינו חילוף קבוע בין שתי הלשונות לאורך הפרק. הלשון השניה משתמשת בביטוי 'קדושת דמים' כלפי בהמה שאינה עומדת להקרבה, אפילו באופן שלא ניתן לפדותה בלא מום, ואילו בלשון הראשונה לא נמצא שימוש לשון זה.

³²⁷ כתבנו את החילוף המקובל על רש"י ותוס'. רש"י נימק בחילוף נוסף שבמפריש נקבה לעולה הרי האם נידונה כראויה לעולה, מכיוון שקיימת מציאות של הקדשת נקבה לעולה, הלא היא עולת העוף. תוס' חלקו על רש"י ומיאנו לקבל את החילוף הנוסף.

בפשטות אין לפנינו הבדל בהלכה או בגדרי הקדושה אלא צורת התבטאות בלבד.

מיהו בעל התירוץ הראשון על השאלה הראשונה

בלשון הראשונה רבה בר חנה. בלשון השניה רבה בר רב הונא.

נפקא מינה בין הלשונות

עבר והקריב

כאמור, בלשון השניה התחדש שהפסול שפסלו חכמים את וולד הנקבה שהופרשה לעולה הינו גזירה דרבנן. בלשון הראשונה לא התפרש כן, ולפיכך הבינו האחרונים מפשטות הגמרא³²⁸ כי הפסול הינו פסול גמור מדין דחוי או מדין דומה, אלא שנחלקו ביניהם מהו גדרו המדויק של הפסול. ראה: שער המלך קרבן פסח (פ"ד ה"ד), פירושים וחיידושים כאן, גרי"ז על הרמב"ם ובחיידושו כאן, אבי עזרי מעשה הקרבנות (פט"ו ה"ד).

מובן כי ממחלוקת זו תיתכנה כמה וכמה 'נפקא מינות'. לדוגמה, כאשר עבר והקריב את הקרבן, אם הפסול הוא פסול גמור הרי הקרבן פסול, אולם אם הפסול הוא רק משום גזירה יתכן כי אם עבר והקריב כשר הקרבן בדיעבד.

³²⁸ ואף מן הסוגיה המקבילה בכריתות כח ע"א.

סימן ו' [יט ע"א]

הקדמה

נחלקו רב חסדא ורבא מהי דעתו של ר' אלעזר אודות ולד תמורת אשם. לשיטת רב חסדא סובר ר' אלעזר שהוולד יקרב בעצמו לעולה. לשיטת רבא סובר ר' אלעזר שהוולד ירעה עד שיתאב ובדמיו יביאו עולה. הגמרא תדון כעת האם ניתן להביא ראיה לאחת מן הדעות מברייטא העוסקת בדיני וולדה של נקבה שהפרישוה לקרבן פסח.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

איתיביה אביי ומי בעי רבי אליעזר שם עולה על אמו והא תניא המפריש נקבה לפסחו תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמיה פסח ילדה ירעה עד שיתאב וימכר ויביא בדמיו פסח נשתיירה אחר הפסח תרעה עד שתסתאב ויביא בדמיה שלמים ילדה ירעה עד שיתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים ר' אלעזר אומר הוא עצמו יקרב שלמים והא הכא דליכא שם שלמים על אמו ואמר רבי אלעזר יקרב שלמים. אמר ליה אחר הפסח קא אמרת שאני אחר הפסח דמותר פסח גופיה קרב שלמים. אי הכי ניפלוג נמי ברישא, אמר ליה אין ה"נ ופליג. אביי אמר לא פליג מידי דגמירי למקום שהמותר הולך לשם הולך הולך לאחר הפסח דמותר קרב שלמים ולד נמי קרב שלמים אבל לפני הפסח אימיה למאי אקדשה לדמי פסח ולד נמי לדמי פסח.

לשון שניה

א"ל אביי מי בעי ר' אלעזר שם קרבן על אמו והתניא המפריש נקבה לפסחו וכו' והא פסח דליכא שם שלמים על אמו דלא קדיש גופה אלא לדמי, ולד קאמר ר' אלעזר דקדיש גופיה לשלמים. א"ל שאני פסח דכי מקדיש פסח בשאר ימות השנה קרב שלמים. ואי טעמא דר' אלעזר דכיון דאיכא שם עולה על אמו קדישה לגופה ולד נמי קדיש לגופיה ניפלוג ר' אלעזר ברישא

[כי היכי דקאמר] בילדה קודם בתמורת עולה הפסח דהוא עצמו דהא איכא שם קרב שלמים דהא עולה על תמורה איכא שם שלמים (נימא) [ואמר] ר' על אמו, אלעזר דהוא עצמו יקרב עולה,

הכי נמי [ו]אמתין לרבנן עד דסיימין מלתיה[ו] וסוף פליג עליהון. אביי אמר היינו טעמא דר' אלעזר דקסבר למקום שהמותרות הולכים לשם הולך הולך מותר עולה דקרב עולה ולד תמורת עולה נמי קרב עולה מותר אשם דלא קרב אשם אלא ירעה ולד דתמורת אשם נמי ירעה וכן מותר פסח [אחר הפסח] דקרב שלמים ולד נמי קרב שלמים [אבל לפני הפסח אימיה למאי אקדשה³²⁹ לדמי ולד נמי לדמי].

³²⁹ אקדשה. צ"ל 'אקדשה'.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י [לפי הנוסח שלפנינו]. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י [לפי הנוסח שעמד לפני תוס'], תוס' [בייחוד לפי נוסח שטמ"ק א], הר"י בגליון [שטמ"ק אות ו], רגמ"ה, שטמ"ק.

לגבי רש"י ותוס' והגליון אין הכרח שהיה לפניהם שתי לשונות נוסח בגמרא, אלא אפשרי לטעון שהיה לפניהם רק את נוסח הלשון הראשונה ורש"י הוא שפירשה בשתי לשונות [- פירושים]. ראה מה שנכתוב בזה בגוף הסימן.

בלשון השניה:

מקורות נוסח ראשון: שטמ"ק א, והוא הנוסח שנכתב בתחילה בשטמ"ק ב.

מקורות התיקונים שבנוסח ראשון: שטמ"ק ב בשם 'ס"א'.

מקורות נוסח שני: רגמ"ה, שטמ"ק ב.

פירוש הלשונות

ביאור הסוגיה [לשתי הלשונות]

אביי ציטט ברייתא שנאמרו בה הלכותיו של וולד הנולד מבהמה נקבה שהפרישוה לפסח: [א]. לפני פסח דינו שירעה עד שיסתאב ויביאו בדמיו פסח. [ב]. לאחר פסח, לדעת תנא קמא ירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו שלמים, לדעת ר' אלעזר יקרב בעצמו לשלמים.

טען אביי כי עולות מן הברייתא שתי קושיות על דברי רבא:

קושיה ראשונה: שיטת רבא הינה כי ר' אלעזר סובר שוולדה של בהמה נקבה שהופרשה לאשם אינו קרב בעצמו לעולה, מכיוון שעל אמו אין שם עולה. אם כן קשה מפני מה אמר ר' אלעזר בברייתא האחרונה כי וולדה של בהמה נקבה שהופרשה לפסח יקרב לשלמים בעצמו, הלא על אמו אין שם שלמים. תירץ רבא כי על אמו של הוולד יש שם שלמים מחמת שעבר הפסח ודינה להקרב לשלמים, ולפיכך גם דין וולדה להקרב לשלמים.

קושיה שניה: מדוע ר' אלעזר אינו חולק גם ברישא בנוגע לדין הוולד לפני פסח, לומר שיקרב בעצמו, כשם שחולק ר' אלעזר בסיפא בנוגע לדין הוולד לאחר פסח ששם אמר ר' אלעזר שיקרב הוולד בעצמו. תירץ רבא שאכן ר' אלעזר חולק גם על דין הרישא וסובר הוא שאף לפני פסח הוולד קרב בעצמו. כנגד זה, אביי חזר והחזיק בדעתו כפי שהציגה בתחילה, וסובר אביי כי ר' אלעזר לא חלק ברישא, אלא מודה ר' אלעזר שלפני פסח הוולד אינו קרב בעצמו.

נוסחאות הלשון השניה

קושיית אביי השנייה שבלישנא אחרינא קיימת לפנינו בשלוש נוסחאות. הקושיה פותחת מדוע לא חלק ר' אלעזר ב'רישא', ונחלקו הנוסחאות כיצד להמשיך ולהסביר את הקושיה.

בשטמ"ק א [הנוסח הראשון לפני התיקונים] הקושיה הינה מדוע לא חלק ר' אלעזר ברישא של המשנה לגבי תמורת עולה. נוסח זה תמוה מאד שכן לגבי וולד תמורת עולה מפורש במשנתנו שקרב, ואדרבה, יש אומרים שאף חכמים מודים לכך.

שטמ"ק ב העתיק בתחילה את נוסח שטמ"ק א. לאחר מכן שב ותיקן בכך שהוסיף בצד נוסח חדש – הנוסח השני, והמשיך וכתב בשם 'ס"א' נוסח הדומה לנוסח הראשון – אולם בצורה מתוקנת יותר. רגמ"ה גרס כנוסח השני, ואפשר שרא"פ בעל שטמ"ק ב העתיק את הנוסח השני מפירוש רגמ"ה.

לנוסח השני הקושיה הינה מדוע לא חלק ר' אלעזר ברישא של הברייתא דהיינו לגבי וולד נקבת פסח לפני הפסח. קושיה זו זהה לחברתה שבלשון הראשונה.

לנוסח 'ס"א' [הנוסח הראשון לאחר התיקונים] הקושיה הינה כנוסח השני – מדוע לא חלק ר' אלעזר ברישא של הברייתא [ולד נקבת פסח לפני הפסח], ומאריך אביי בקושייתו ושואל מדוע לא חלק ר' אלעזר כאן כשם שחלק לגבי תמורת עולה. נוסח זה אינו מופרך, אולם עדיין מתמיה מה ראה אביי לקשר לכאן דווקא את וולד תמורת עולה, בפרט לאור כך שיש אומרים שחכמים מודים שם לר' אלעזר.

הנתונים שהצגנו מראים לכאורה שהגירסה ה'מתוקנת' בנוסח הראשון אינה גירסה מקורית, אלא נסיון שיפוץ. הטעות אירעה על ידי שהחליף הסופר בין הרישא של הברייתא [ולד נקבת פסח] לרישא של המשנה [ולד תמורת עולה], והמתקן שיער שוולד תמורת עולה הוזכר כאן כהוכחה לקושיה ולא כעצם הקושיה. אכן הגירסה המקורית [לכאורה] היא כנוסח השני שמתייחס רק לרישא של הברייתא – כמו הלשון הראשונה.

מאידך, קיימים בלשון השניה ביטויים המראים על מקוריותו של הנוסח הראשון:

א. אביי פותח את קושייתו באזכור דבריו הראשונים של רבא: "ואי טעמא דר' אלעזר דכיון דאיכא שם עולה על אמו קדשה לגופה וולד נמי קדיש לגופיה". אזכור זה לכאורה תואם דווקא לנוסח הראשון הממשיך לדון בוולד תמורת עולה שיש שם עולה על אמו³³⁰.

³³⁰ בחלק החידושים נדון בפשר המשפט המצוטט, לאור הפירושים השונים בסוגייתנו.

ב. במהלכו של אביי הוזכר דווקא וולד תמורת עולה ולא וולד נקבת עולה: "מותר עולה דקרב עולה וולד תמורת עולה נמי קרב עולה". [בפירוש רגמ"ה חסר משפט זה בדברי אביי].

לפיכך נראה להסיק, בזהירות המתבקשת, כי הלשון השניה כולה הגיעה אלינו בנוסח משובש [הנוסח הראשון] המתייחס לרישא של המשנה במקום לרישא של הברייתא, והנוסח השני וכן הנוסח המתוקן בנוסח הראשון הינם ניסיונות שיפוץ להתאים את הלשון השניה למהלך המקורי של הסוגיה.

אף אם כנים הדברים, ניתן ללמוד מן הלשון השניה חידושים במהלך הסוגיה, שכן כל משפט ומשפט שבה יכול להיות שריד מקורי לנוסח הקדום לפני שאירעה השגגה.

חילוקים בין הלשונות

קיימים חילופים רבים בין שתי הלשונות, ונמנה את העיקריים שבהם:

ההוכחה שפסח נקרא שלמים

לדעת ר' אלעזר וולדה של בהמה נקבה שהופרשה לפסח יכול לאחר הפסח לקרב בעצמו לשלמים. בתירוץ על קושיית אביי הראשונה טען רבא כי הסיבה לכך היא מפני שלאמו של הוולד אשר הקדישוה לפסח יש גם שם שלמים, שכן לכל קרבן פסח יש גם שם שלמים. מהי ההוכחה ליסוד זה? **בלשון הראשונה** רבא מוכיח מכך שמותר הפסח קרב שלמים. **בלשון השניה** רבא מוכיח מכך שפסח שהקדישוהו בשאר ימות השנה קרב שלמים.

דברי הלשון השניה תמוהים שכן לכאורה לא חל דין מותר פסח לפני פסח, אלא אף המקדיש פסחו בסיוון ימתין עד ניסן ויקריב לפסח את השה או את דמיו.

ביאור קושיית אביי השניה

אביי הקשה על דברי רבא מפני מה ר' אלעזר חלק בסיפא – דין הוולד לאחר הפסח, ולא חלק ברישא – דין הוולד לפני הפסח. רבא השיב כי לדעתו ר' אלעזר חולק גם ברישא. **בלשון הראשונה** לא מפורשת כוונת אביי בקושייתו ורבא בתירוץ, האם הוולד לפני הפסח צריך להיות פסח או שלמים. רש"י [לפנינו] ורגמ"ה פירשו כי הוולד יקרב שלמים. תוס' (על פי נוסח שטמ"ק א) הביאו שכן פירש רש"י בלשון אחרת, אך בלשון ראשונה פירש רש"י שהוולד יקרב פסח. **בלשון השניה – הנוסח השני** נאמר בפירוש כי הוולד יקרב שלמים. **בלשון השניה – הנוסח הראשון** לא נאמר בפירוש למה יקרב הוולד אם דינו להקרב בעצמו, אולם יש לדקדק כי הנוסח הראשון מתפרש כנוסח השני. בתגובתו של רבא נאמר: "הכי נמי [ו]אמתין לרבנן עד דסיימין מלתיה[ו] וסוף פליג עליהו". משמע כי לתירוץ רבא דברי ר' אלעזר בסיפא "הוא עצמו יקרב שלמים" מתייחסים גם לרישא – לוולד שנולד לפני הפסח³³¹.

יתכן שבפירוש רש"י אשר עמד לפני התוס' הובאו שתי הלשונות [גרסאות] שבגמרא, ורש"י פירש כי לפי הלשון הראשונה הוולד יקרב פסח ולפי הלשון השניה הוולד יקרב שלמים, אולם יתכן גם שרש"י הביא את נוסח הלשון הראשונה בלבד ופירשה בשתי לשונות [פירושים]. אסמכתא לכך יש להביא מפירוש רש"י שלפנינו אשר גורס כלשון הראשונה ומפרש אותה כלשון השניה.

על פי הדעות השונות, מתחלפת כוונת קושייתו השניה של אביי, כפי שיוסבר בחלק החידושים.

דעת אביי לגבי וולד תמורת אשם

נחלקו רב חסדא ורבא [אליבא דר' אלעזר] האם דין וולד תמורת אשם להקרבה או לרעה. אביי הקשה על דברי רבא, ולבסוף אמר אביי את דעתו בסוגיה. **בלשון הראשונה** לא מפורש מה דין וולד תמורת אשם לדעת אביי. **בלשון השניה** נאמר בפירוש כי לדעת אביי וולד תמורת אשם ירעה – כדעת רבא.

מהי באמת דעת הלשון הראשונה? רש"י ותוס' פירשו כי לדעת אביי וולד תמורת אשם ירעה [כדעת רבא], ולפירושם אין מחלוקת בין הלשונות. ראה בהגהות הגר"א מה הכריח את רש"י לפרש כן. אמנם

³³¹ א. בדוחק יש לדחות שר' אלעזר חולק בסיפא שהוולד יקרב בעצמו לשלמים, ומצפה שניסיק מכך כי ברישא יקרב הוולד בעצמו לפסח.

ב. לעומת הדקדוק הנזכר, במשפט הפותח את קושיית אביי משמע קצת שהוולד צריך להיות פסח, כפי שיוסבר בחלק החידושים. ראה דברינו למעלה שיתכן כי בלשון השניה קיימים עירובי גרסאות.

מדברי "הר"י ז"ל בגליון" שציטט השטמ"ק בסוף אות ו ובאות ט משמע כי לפי הלשון הראשונה דעת אב"י היא שוולד תמורת אשם יקר. וזה לשון הר"י בשטמ"ק סוף אות ו [בביאור שיטת רב חסדא]: "וללשון ראשון³³² לכאורה משמע דלא פריך לרב חסדא, דטעמא משום דקרב למה שהאם עומדת מכאן ואילך, בין בולד תמורת אשם ובין במפריש נקבה לעולה". מכך שפשוט לבעל הגליון כי קושיית אב"י אינה קשה על רב חסדא, משמע שאב"י מופיע כאן כממשיך דרכו של רב חסדא. בנוסף, הסברא "דקרב למה שהאם עומדת" הינה ביאור דברי אב"י, כפי שביאר הר"י בשטמ"ק אות ט. ומכיוון שהר"י מבאר את דברי רב חסדא על פי דברי אב"י, משמע שאב"י סובר כרב חסדא.

נפקא מינה בין הלשונות

הסברנו כי יתכן שנחלקו הלשונות מהי דעתו של רבא לגבי המפריש נקבה לפסחו וילדה קודם הפסח, וכן מהי דעתו של אב"י לגבי ולד תמורת אשם. אכן, כל המדובר הינו אליבא דר' אלעזר, ואילו לשיטת חכמים שהלכה כמותם – פשוט שבשני הציורים דין הוולד לרעות ולא להקרב.

³³² היינו לשון פירוש ראשונה של רש"י לקושיית אב"י, ולא לשון פירוש ראשונה של רש"י לתירוץ רבא. ראה תוד"ה אי הכי.

סימן ז [יט ע"א]

הקדמה

נחלקו רבא ואב"י אליבא דר' אלעזר מה הדין לגבי וולדה של בהמה נקבה שהופרשה לפסח וילדה קודם הפסח. לדעת רבא הוולד עצמו יקרב לפסח, לדעת אב"י הוולד ירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו פסח.

רב עוקבא בר חמא הוכיח כדעת רבא מברייטא ששנינו בה: "המפריש נקבה לפסח, היא וולדותיה ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויביא בדמיהם פסח. ר' אלעזר אומר הוא עצמו יקרב פסח".

מסיים רב עוקבא את ההוכחה:

לשון ראשונה

והא הכא דאימיה לדמי ואמר רבי אלעזר הוא עצמו יקרב פסח ולא מוקמינן ליה באימיה.

לשון שנייה

והא מותר פסח דשלמים הוא דקרב, ולד אמר רבי אלעזר קרב פסח.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק.

פירוש הלשוניות

הלשון הראשונה מזכירה כי אמו של הוולד מיועדת להמכר ויהיו דמיה לפסח, הלשון השניה מזכירה כי מותר פסח קרב שלמים. שתי הלשוניות מסיימות את ההוכחה מכך שר' אלעזר אומר שדין הוולד להקרב בעצמו לפסח.

הלשון השניה מתמיהה, שכן ענייננו כעת באם ובוולד לפני הפסח, ולא במותר הפסח לאחר הפסח שקרב שלמים. אם כוונת הלשון השניה לומר שהאם לפני הפסח מוגדרת כמותר פסח שקרב שלמים, הרי זה אינו נכון, ולא עוד אלא שאף מקלקל את ההוכחה - שכן כל הנידון הוא לגבי ולד שאמו לא קרבה בעצמה.

ראה בסימן יא חילוף לשונות דומה לחילוף הנוכחי.

נפקא מינה בין הלשוניות

הלשון השניה אינה ברורה, ולפיכך קשה לקבוע נפקא מינה בין הלשוניות.

סימן ח [יט ע"ב]

הקדמה

דעת ר' אלעזר במשנתנו אודות וולדה של בהמה נקבה שהופרשה לעולה שדינו להקרב לעולה בעצמו. כעת תדון הגמרא לפי שיטת ר' אלעזר מה דין וולדה של בהמה נקבה שהופרשה לאשם.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

אמר ר' יוסי בר' חנינא ומודה רבי אלעזר במפריש נקבה לאשם דאין בנה קרב אשם. פשיטא עד כאן לא קאמר רבי אלעזר אלא במפריש נקבה לעולה דאיכא שם עולה על אמו אבל גבי מפריש נקבה לאשם דליכא שם אשם על אמו אפילו רבי אלעזר מודה דלא קרב אשם. אי לאו דאשמעינן הוה אמינא טעמא דרבי אלעזר לאו משום דשם עולה על אמו אלא משום דחזי ולד להקרבה והאי נמי הא חזי להקרבה. אי הכי אדמשמע לן דאין בנה קרב אשם נישמעין דאין בנה קרב עולה והוא הדין לאשם. אי אשמעינן עולה הוה אמינא עולה הוא דלא קרבה דלא אקדשה לאמה קדושת עולה אבל אשם כיון דאקדשה לאימיה לאשם אימא ולד קרב אשם קמ"ל.

לשון שניה

א"ר יוסי בר' חנינא ומודה ר' אלעזר וכו' דאין בנה קרב אשם. פשיטא עד כען ר' אלעזר נמי לא קאמ' אלא במפריש נקבה לעולה אי למ"ד איכא שם עולה על אמו קדוש ולד קדושת הגוף אי למ"ד למקום שהמותרות הולכים שם הולד הולך קדיש ולד קדושת הגוף דמותרות לנדבת צבור אזלי, אבל מפריש נקבה לאשם דליכא שם אשם על אמו א"נ מותר אשם לא קרב אשם ולד נמי לא קדיש קדושת הגוף. סד"א טעמ' דר' אלעזר משום דקסבר כיון דאקדשה אמה קדושת דמים ולד נמי קדוש קדושת דמים ומגו דקדיש קדושת דמים קדושת הגוף נמי מחתא ליה דהא חזי. ואימ' ה"נ, א"כ ניפלוג ר' אלעזר במקדיש נקבה לאשם ואנא אמינא כ"ש מפריש נקבה לעולה וילדה זכר דאיכא שם עולה על אמו א"נ משום דלמקום שהמותרות הולכין לשם הולד הולך³³³.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס'. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק.

³³³ שא סיים 'ע"כ מצאתי', ונראה שהבין מהסגנון כי חסר כאן סיומה של הלשון השניה. רגמ"ה סיים את פירושו ללשון השניה בכתבו: "אלא מדפליג במפריש נקבה לעולה ולא פליג במפריש נקבה לאשם ש"מ דמודי דאין בנה קרב אשם". מסתבר שתיבות אלו הינן פראפזה לסיום המקורי של הלשון השניה, כדרכו של רגמ"ה לצטט את הגמרא בתוספת ביאור ופירוש.

פירוש הלשונות

ביאור הסוגיה

עיקר הדברים בשתי הלשונות שוה.

ר' יוסי בר' חנינא חידש כי למרות שלדעת ר' אלעזר וולדה של בהמה נקבה שהופרשה לעולה קרב בעצמו לעולה, בכל זאת סובר ר' אלעזר כי וולדה של בהמה נקבה שהופרשה לאשם אינו קרב בעצמו לאשם.

הגמרא הקשתה שדברי ר' יוסי בר' חנינא נראים פשוטים ואין צורך לאמרם [בהמשך הדברים יבואר מדוע סברה הגמרא כי דברי ריב"ח פשוטים]. תירצה הגמרא כי לולי דברי ר' יוסי בר' חנינא היה מקום לומר כי לדעת ר' אלעזר מקריבים את הוולד עצמו בכל מקרה בו הוולד ראוי להקרבה, ואפילו בציור של וולד בהמה נקבה שהופרשה לאשם.

חילוקים בין הלשונות

טעמו של ר' אלעזר

בלשון הראשונה נוקטת הגמרא בפשיטות שטעמו של ר' אלעזר הוא שכל היכן שכבר על האם יש את שם הקרבן שהוולד מיועד לו, מקריבים את הולד עצמו – כסברת רבא בעמוד הקודם. לעומת זאת, **בלשון השניה** מציגה הגמרא שני צדדים מה סברת ר' אלעזר: צד ראשון כדעת רבא בעמוד הקודם [במקביל ללשון הראשונה], וצד שני כדעת אב"י בעמוד הקודם הסובר שטעמו של ר' אלעזר הינו שדין הוולד כדין המותר.

בשתי הלשונות הגמרא מציגה בתחילה את טעם ר' אלעזר האמיתי [בלשון הראשונה טעם אחד ובלשון השניה שני טעמים כנ"ל]. מכך מקשה הגמרא שדברי ר' יוסי בר' חנינא פשוטים ואין צורך לאמרם, שהלא טעמו האמיתי של ר' אלעזר אינו שייך לגבי וולדה של בהמה נקבה שהופרשה לאשם. מתרצת הגמרא כי לולי דברי ר' יוסי בר' חנינא היינו סבורים שטעמו של ר' אלעזר אינו כטעמים הנזכרים, אלא סבור ר' אלעזר שבכל מקרה בו הוולד ראוי להקרבה יש להקריבו בעצמו, והוצרכו דברי ר' יוסי בר' חנינא להצילנו מלטעות ולסבור כסברא זו.

סיום הסוגיה

בכל אחת מהלשונות נוספו בסיום הסוגיה שאלה ותשובה, שאלה ותשובה ללשון הראשונה ושאלה ותשובה ללשון השניה.

בלשון הראשונה מקשה הגמרא מפני מה נקט ר' יוסי בר' חנינא בדבריו שוולד הנקבה שהופרשה לאשם אינו קרב לאשם, הלא מוטב להשמיענו חידוש יותר גדול שהוולד אינו קרב לעולה אף על פי שאמו מיועדת שיקנו בדמיה עולה. הגמרא מתרצת כי על אף שדמי אמו מיועדים לעולה, בכל זאת מכיוון שעצם הקדשה היה לאשם יש חידוש מיוחד בכך שוולדה אינו קרב לאשם.

בלשון השניה שואלת הגמרא מה מקורו של ר' יוסי בר' חנינא לומר שמודה ר' אלעזר בוולדה של בהמה נקבה שהפרישו לאשם. הגמרא עונה כי המקור הינו מכך שדברי ר' אלעזר במשנתו נאמרו לענין וולדה של בהמה נקבה שהופרשה לעולה ולא לענין וולדה של בהמה נקבה שהופרשה לאשם, ומשמע כי בציור האחרון מודה ר' אלעזר שאין להקריב את הוולד.

יושם לב לדמיון הקיים בין שתי הלשונות בכך שהדיון הינו האם היה צריך להציג את ההלכה כלפי אשם או כלפי עולה. בלשון הראשונה הדיון מתייחס למימרא של ריב"ח, בלשון השניה הדיון מתייחס למשנתו של ר' אלעזר.

הדמיון שבין שתי הלשונות עשוי ללמד שאחת מהן הינה גלגול של חברתה.

גדר קדושתה של בהמה שאינה עומדת להקרבה

גם בסוגייתנו שב ועולה החילוק הקבוע שבין הלשונות, בכך שבלשון השניה נאמר שבהמה שאינה עומדת להקרבה קדושה קדושת דמים בלבד ולא קדושת הגוף.

נפקא מינה בין הלשונות

אין ביד' נפקא מינה להלכה בין הלשונות אליבא דר' אלעזר. על כל פנים נראה פשוט שאין נפקא מינה לעניין פסק הלכה מאחר שאין הלכה כלל כר' אלעזר.

סימן ט [יט ע"ב]

הקדמה

שנינו במשנה: "המפריש נקבה לאשם תרעה עד שתסתאב ותימכר ויביא בדמיה אשם ואם קרב אשמו יפלו דמיו לנדבה. ר' שמעון אומר תימכר שלא במום".

הגמרא תדון מפני מה לדעת תנא קמא אין הבהמה נפדית בעודה תמימה:

לשון ראשונה

ולמה לי תסתאב תימכר כיון דלא חזיא למילתא היינו מומא. אמר רב יהודה אמר רב היינו טעמא דאמרינן מיגו דנחתא לה קדושת דמים נחתא לה נמי קדושת הגוף.

לשון שניה

אמר מר תרעה למה לי רעיה הא נקבה לא חזיא לאשם קדושת דמים הוא דנחיתא ליה. אמר רב יהודה אמ' רב כגון שהקדישה קדושת הגוף דנחי דלא חזיא לאשם לשלמים מיהא הא חזיא. איכא דאמרי לה להדין³³⁴ לישנא אמ' רב יהודה אמר רב כגון שהקדישה קדושת דמים ומגו דנחתא לה קדושת דמים קדשה נמי קדושת הגוף.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: שטמ"ק אות ו.

מקורות נוספים: ראה בסוף 'נפקא מינה בין הלשוניות'. שם הצבנו את דברי תוס' והרמב"ם בהקבלה לשתי הלשוניות.

³³⁴ להדין. 'כהדין': שב.

פירוש הלשונות

ביאור הסוגיה

הגמרא מקשה על תנא קמא מפני מה אין הוא מתיר לפדות את הבהמה בעודה תמימה כדעת ר' שמעון. מתרצת הגמרא כי מכיוון שהבהמה עצמה ראויה להקרבה הרי חלה עליה קדושת הגוף ואי אפשר לפדותה בלי מום.

החילופים בין הלשונות

עיקר הקושי והתירוץ שווה בשתי הלשונות, אמנם יש חילופים גדולים בין הלשונות, ואלו הם:

גדר הקדושה לפי הקושיה

הגמרא הקשתה מפני מה אין תנא קמא סובר כר' שמעון המתיר לפדות את הנקיבה בעודה תמימה מחמת שאינה ראויה להקרבה. **בלשון הראשונה** נוסף כי לפי הקושיה הרי הבהמה נידונה כבעלת מום. **בלשון השניה** נוסף כי לפי הקושיה חלה על הבהמה קדושת דמים בלבד. הוספות אלו הינן נצרכות גם למסקנה, שכן ניתן ללמוד מהן מה גדר קדושתה של בהמה שאינה ראויה לאף קרבן.

ההוספה שבלשון השניה – שעל בהמה שאינה ראויה להקרבה חלה קדושת דמים בלבד – אינה דבר חידוש אלא תוספת ביאור, ונראה כי אין הלשון הראשונה חולקת על תוספת זו.

ההוספה שבלשון הראשונה הינה מחודשת, וייתכן שהיא המקור לפסק מחודש של הרמב"ם כדלהלן.

נחלקו תנאים במשנה (בכורות מא ע"א) אם נקבותו של אנדרוגינוס מוגדרת כמום לגבי בכור. לדעת תנא קמא הנקבות אינה מוגדרת כמום, לדעת ר' ישמעאל הנקבות מוגדרת כמום, ולדעת חכמים הנקבות מונעת את חלות קדושת בכור. הרמב"ם בהלכות בכורות (פ"ב ה"ה) פסק כחכמים שקדושת בכורה אינה חלה כלל. בהלכות איסורי מזבח (פ"ג ה"ג) הוסיף הרמב"ם שטומטום ואנדרוגינוס אינם ראויים כלל לקרבנות, והבליע בדבריו שהנקבות אף מוגדרת כמום.

עיקר פסקו של הרמב"ם השולל חלות קדושת בכור על האנדרוגינוס מובן, שכן פסק בזאת כדעת חכמים בתראי³³⁵. ברם, פסקו המובלע של הרמב"ם, המכריע שאנדרוגינוס נידון גם כבעל מום [מלבד פסולו העצמי], הינו פסק מחודש. הלא תנא קמא חולק בזאת על ר' ישמעאל, ומדוע הכריע הרמב"ם כדעת יחיד. ואכן, הרא"ש (בכורות פ"ו סימן ח) הביא את דעת רש"י ותוס' הפוסקים שחלה קדושת בכור על טומטום ואנדרוגינוס, והמשיך הרא"ש והסיק שאין לאכלו עד שיפול בו מום – כדעת תנא קמא ולא כדעת ר' ישמעאל.

בלשון הראשונה שבסוגייתנו הוזכר שנקבה מוגדרת כבעל מום לקרבן שאינה ראויה לו, והרי לנו מקור לפסק הרמב"ם שטומטום ואנדרוגינוס מוגדרים כבעלי מום.

החידוש שבלשון הראשונה הינו מחודש יותר מדעת ר' ישמעאל ופסק הרמב"ם. לא רק טומטום ואנדרוגינוס מוגדרים כבעלי מומים, אלא אף נקבה תמימה מוגדרת כבעלת מום.

ומהו המום? לגבי אנדרוגינוס מפורש בסוגיה בבכורות שלדעת ר' ישמעאל האנדרוגינוס הינו בעל מום מדין 'חרוץ', ונקבותו מוגדרת כמום. לגבי נקבה ניתן לחדש שאף היא בכלל 'חרוץ' כלפי קרבנות שרק זכר כשר להם. לגבי טומטום צריך עיון מהו מומו.

גדר הקדושה לפי התירוץ

בלשון הראשונה מופיע תירוץ אחד בלבד, הטוען כי 'מיגו דנחתא לה קדושת דמים נחתא נמי קדושת הגוף'. **בלשון השניה** מופיעים שני תירוצים. התירוץ הראשון טוען כי מדובר כאשר הקדיש את הבהמה קדושת הגוף, ולפיכך אין צורך שהבהמה תהיה ראויה לקדושה שלשמה הקדיש [קדושת אשם], אלא אף אם ראויה הבהמה לקדושה אחרת [קדושת שלמים] חלה עליה קדושת הגוף. התירוץ השני טוען כי

³³⁵ ראה במפרשים שקישרו בין סוגייתנו לבין שאר הסוגיות העוסקות בהלכות טומטום ואנדרוגינוס. וראה בטור ושו"ע י"ד סימן שטו דעת הראשונים החולקים על פסקו של הרמב"ם.

מדובר כאשר הקדיש את הבהמה קדושת דמים ואזי נוהג הכלל 'מיגו דנחתה לה קדושת דמים קדשא נמי קדושת הגוף'.

התירוץ השני שבלשון השניה הינו דומה מאד לתירוץ של הלשון הראשונה בכך שבשניהם תירוץ הגמרא מתבסס על 'מיגו'. החילוק ביניהם הוא שבלשון השניה נוסף כי ה'מיגו' חל באופן שהקדיש את הבהמה קדושת דמים.

יש להעיר כי התירוץ השני שבלשון השניה אשר הובא בשם 'איכא דאמרי', לא צויין בביטוי המקובל בש"ס 'איכא דאמרי' אלא בביטוי מיוחד: 'איכא דאמרי לה כהדין לישנא' - ביטוי ייחודי שכמעט לא נמצא לפנינו בשאר הש"ס³³⁶. התבטאות ייחודית זו מעוררת חשד שמא במקור הלשון השניה הובא התירוץ הראשון בלבד, ובעל הנוסח שלפני השטמ"ק איחד את שתי הלשונות על ידי הבאת 'איכא דאמרי לה כהדין לישנא', כפי שראינו מספר פעמים שעורכו של נוסח זה איחד את שתי הלשונות במגוון דרכים.

יתר על כן, ניתן להעזיז ולשער כי בין בלשון הראשונה המקורית ובין בלשון השניה המקורית לא התפרש כלל האם הבהמה הוקדשה קדושת הגוף או קדושת דמים. אלא, הלשון הראשונה המקורית הייתה כפי שהיא מופיעה לפנינו בגמרא: 'אמר רב יהודה אמר רב היינו טעמא דאמרינן מיגו דנחתא לה קדושת דמים נחתא נמי קדושת הגוף'. והלשון השניה המקורית הייתה כעין סגנון זה: 'אמר רב יהודה אמר רב נהי דלא חזיא לאשם לשלמים מיהא חזיא'. לאחר מכן בא בעל מהדורת 'לישנא אחרינא' של השטמ"ק ואיחד את שתי הלשונות על ידי שהציג בתחילה את הלשון השניה המקורית, ולאחריה קבע את הלשון הראשונה המקורית בשם 'איכא דאמרי לה כהדין לישנא'. בנוסף, בכדי לבאר את החילוק שבין הלשונות ציין העורך כי הלשון השניה [המובאת כראשונה] עוסקת באופן שהבהמה הוקדשה קדושת הגוף, והלשון הראשונה [המובאת כשניה] עוסקת באופן שהבהמה הוקדשה קדושת דמים.

המסורות השונות בשם רב משפיעות על המשך מהלך הסוגיה. רבא מסיק מדברי רב: "זאת אומרת, הקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף". פירוש ה'זאת אומרת' מתחלף בהתאם למסורות השונות בנוסח דברי רב.

נסביר מהסוף להתחלה:

למסורת התירוץ השני בלשון השניה רב נקט את המיגו לגבי מקדיש נקבה **קדושת דמים** לאשם. מובן כי רבא יכול להסיק מכך שהמיגו נוהג לגבי מקדיש זכר קדושת דמים לעולה, שכן ניתן ללמוד קל וחומר ממקדיש נקבה שאינה ראויה לאשם למקדיש זכר הראוי לעולה.

למסורת התירוץ הראשון בלשון השניה רב נקט את המיגו לגבי מקדיש נקבה **קדושת הגוף** לאשם. קשה כיצד רבא הסיק מכך שהמיגו נוהג לגבי מקדיש זכר קדושת דמים לעולה, הלא רב נקט את המיגו דווקא באופן שהבהמה הוקדשה קדושת הגוף. צריך לומר שרבא הבין כי ניתן להחיל מיגו פעם אחת בלבד: לגבי מקדיש נקבה **קדושת הגוף** לאשם חל מיגו אחד – מתוך שנקבה ראויה לשלמים חלה עליה קדושת הגוף לאשם. מכך ניתן להסיק לגבי מקדיש זכר **קדושת דמים** לעולה שיחול מיגו אחד – מתוך שחלה קדושת דמים חלה אף קדושת הגוף. מה שאין כן לגבי מקדיש נקבה קדושת דמים לאשם זקוקים אנו לשני מיגו, ותרי מיגו לא אמרינן³³⁷. ראה בהמשך הסבר זהה בשם האחרונים.

למסורת הלשון הראשונה לא פירש רב האם מדובר במקדיש את הנקבה קדושת דמים או קדושת הגוף או בשני האופנים, ולפיכך ניתן לבאר את ה'זאת אומרת' בשתי הדרכים.

³³⁶ ראה ביטוי מקביל בנדרים לד ע"א ובר"ן שם. בשאר הש"ס מצוי שמובא בשם אמורא או אחת הישיבות "... מתני לה בהאי לישנא".

³³⁷ בדומה לכך הסתפק רבא לעיל יא ע"ב האם חלים שני מיגו לגבי מקדיש אבר לדמיו, מיגו מאבר לגוף שלם ומיגו מקדושת דמים לקדושת הגוף.

שמא ניתן להגדיר באופן שונה: בכל האופנים הנידון הוא סביב מיגו אחד – מיגו מקדושת דמים לקדושת הגוף. אפילו כאשר הקדיש את הנקבה קדושת הגוף חלה עליה רק קדושת דמים, אלא שקדושה זו מפעילה 'מיגו' המחיל גם קדושת הגוף. באופן שהקדיש את הבהמה לקרבן שאינה ראויה לו [נקבה לאשם] אין המיגו יכול לחול אלא אם גילה דעתו שחפץ בקדושת הגוף, וזה פשר דברי רב. באופן שהקדיש את הבהמה לקרבן שהיא ראויה לו חל המיגו אף באופן שהתכוון לקדושת דמים, וזה פשר דברי רבא.

נפקא מינה בין הלשונות

גדר קדושתה של בהמה שאינה ראויה להקרבה

ב'פירוש הלשונות' הצבענו על החידוש שבלשון הראשונה הדין את הנקבה שאינה ראויה להקרבה כבעלת מום. ייתכן שמחידוש זה תצא הלכה חדשה ואדם המקריב נקבה לקרבן שאינה ראויה לו ילקה משום מקריב בעל מום 'חרוץ'. מאידך, אפשרי בהחלט שסוגייתנו לא התכוונה לדיני מום לגבי הקרבה, אלא לגבי פדיון בלבד.

גדר קדושתה של בהמה הראויה להקרבה

לדעת תנא קמא חלה קדושת הגוף על הבהמה הנקבה הראויה לקרבן שלמים, אף שאינה ראויה לקרבן אשם שלשמו הקדישוה.

מהם גדריו וכללי קדושה זו?

לפי הלשון השניה, תירוץ שני – מדובר באופן שהקדיש את הבהמה קדושת דמים, ואזי אומרים: 'מיגו דנחתא לה קדושת דמים קדשה נמי קדושת הגוף'. לא ברור האם הכוונה לרבות שמדובר אף בקדושת דמים וקל וחומר לאופן שהקדיש קדושת הגוף, או שמא הכוונה למעט שמדובר דווקא בקדושת דמים. אם הכוונה לרבות שמדובר אף בקדושת דמים מובנת הסברה שבכל אופן הנקבה קדושה קדושת הגוף³³⁸. אם הכוונה למעט שמדובר דווקא באופן שהקדיש קדושת דמים ולא באופן שהקדיש קדושת הגוף הרי הדין שלפנינו דומה לדין שקבעה המשנה בסוף פרק חמישי (כז ע"ב): "אמר על הבהמה טמאה ועל בעלת מום הרי אלו עולה לא אמר כלום, הרי אלו לעולה ימכרו ויביא בדמיהם עולה".

לפי הלשון השניה, תירוץ ראשון – מדובר דווקא באופן שהקדיש את הבהמה קדושת הגוף, ואזי אומרים שאם ראויה הבהמה לקדושה אחת [קדושת שלמים] חלה עליה קדושת הגוף אף אם הקדישוה לקדושה אחרת [קדושת אשם].

לפי הלשון הראשונה – 'מיגו דנחתא לה קדושת דמים נחתא נמי קדושת הגוף'. בלשון זו לא התפרש האם מדובר באופן שהבהמה הוקדשה קדושת דמים או באופן שהוקדשה קדושת הגוף או בשני האופנים.

כיצד גרסו הראשונים והיאך פירשו את גירסתם?

נקדים להציג סוגיה במסכת שבועות המקבילה או מנוגדת לסוגייתנו בתמורה, ובתוך המשא והמתן ביישוב הסוגיות נשתדל לברר את גרסאות הראשונים ופירושם בסוגייתנו. במסכת שבועות (יא ע"א) מחלק רבה שמצד אחד מקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף ומצד שני מקדיש בהמה לדמי נסכים חלה בכך קדושת דמים ולא קדושת הגוף.

מה פשר החילוק בין דמי עולה לדמי נסכים?

רש"י בשבועות פירש שהחילוק הוא בכך שהבהמה אינה ראויה לנסכים, והמקדיש בהמה לדמי קרבן שאינה ראויה לו החיל בכך קדושת דמים בלבד.

בחידושים המיוחסים לרשב"א מנחות קא ע"א הסביר שהחילוק הוא בכך שנסכים עצמם אינם יכולים להתקדש קדושת הגוף בפה אלא בכלי שרת.

אם נניח שהסוגיה בתמורה קובעת שקדושת הגוף חלה אף במקדיש נקבה לדמי אשם [כתירוץ השני בלשון השניה או כפירוש הראשון ללשון הראשונה], ונניח אף שהסוגיה בשבועות קובעת שמקדיש בהמה לדמי קרבן שאינה ראויה לו החיל קדושת דמים בלבד [כהבנת רש"י בשבועות], תתייצב לפנינו סתירה בין הסוגיות האם חל 'מיגו' מקדושת דמים לקדושת הגוף באופן שהבהמה המוקדשת אינה ראויה לקרבן שלשמו הופרשה.

³³⁸ אלא שבאופן שהקדיש את הבהמה קדושת הגוף יש להסתפק האם קדושת הגוף חלה לאלתר או שבתחילה חלה קדושת דמים והיא מחילה קדושת הגוף.

את הסתירה הקשו בעלי התוספות כאן (ד"ה זאת אומרת)³³⁹ ובנזיר דף כו ע"ב (ד"ה אבל בהמה)³⁴⁰. מכך שתוספות הקשו את הסתירה משמע שגרסו בסוגייתנו כלשון הראשונה שלא פירשה אם מודבר במקדיש קדושת דמים או קדושת הגוף, והבינו תוספות כפירוש הראשון שמדובר באופן שהקדיש קדושת דמים³⁴¹. לו היו תוספות גורסים כלשון השניה היו מתייחסים במישרין למחלוקת שבין תירוצי הגמרא האם מדובר כשהקדיש קדושת דמים או קדושת הגוף.

ובמה ניישב את הסתירה?

תוספות כאן תירצו בדרך 'שמא' שהסוגיה בשבועות הינה כדעת ר' שמעון שחולק כאן לגבי מקדיש נקבה לאשם, ויחלוק גם לגבי מקדיש נקבה לדמי נסכים.

תוספות בנזיר תירצו שיש לחלק שבהמה אינה נקראת ראויה לנסכים ובכל זאת נקבה נקראת ראויה לאשם, שכן כל קרבנות הבהמה נחשבים כמין אחד.

בשול"ת חת"ס (או"ח קמג) תירץ שיש להסביר את הגמרא בשבועות באופן שונה [כדרך החידושים המיוחסים לרשב"א], שבמקדיש לדמי נסכים יש מניעה מיוחדת לחלות קדושת הגוף. בשול"ת אחיעזר (חלק ב - י"ד, סימן מט סוף אות ח) ציין את החידושים המיוחסים לרשב"א כמקור לתירוצי החת"ס.

מרכבת המשנה (מעשה הקרבנות פט"ו ה"ה) והאחיעזר (שם) תירצו שיש להסביר את הסוגיה בתמורה באופן שונה, שבמקדיש נקבה לאשם חלה קדושת הגוף רק אם התכוון להקדישה קדושת הגוף. זאת משום שבשעה שהבהמה אינה ראויה לקרבן שלשמו הוקדשה משתמשים ב'מיגו' בכדי להחשיב את הבהמה כראויה לקרבן, ואין אפשרות להחיל מיגו נוסף מקדושת דמים לקדושת הגוף.

מרכבת המשנה והאחיעזר התייחסו ללשון הראשונה שהיא הייתה לפנייהם בנוסח הדפוס, ודרכם מתיישבת אך בדוחק בלשון זו שנקטה לגבי מקדיש נקבה לאשם "מיגו דנחתא לה קדושת דמים נחתא לה נמי קדושת הגוף"³⁴². אכן מהלכם מתיישב היטב בתירוצי הראשון שבלשון השניה שהודיע בפירוש כי הנקבה קדושה רק באופן שהקדישה קדושת הגוף.

האחרונים דנו מה דעת הרמב"ם בסוגיה, וציינו לכמה מפסקי הרמב"ם בעניין:

[א]. המפריש נקבה לאשם קדושה קדושת הגוף (פסוה"מ פ"ד הט"ז).

[ב]. מקדיש בהמה לדמי עולה, אם ראויה לעולה חלה קדושת הגוף ואם לאו חלה קדושת דמים (מע"ה ק פט"ו ה"ה).

[ג]. מקדיש דמי בהמה לנסכים קדושה כקדשי בדק הבית (מעילה פ"ג הי"ג).

[ד]. מקדיש דמי בן יונה לשלמים קדוש כקדשי בדק הבית (שם).

הסיקו מרכה"מ והאחיעזר כי הרמב"ם למד כמהלך האחרון, לחלק שבמקדיש בהמה לקרבן שאינה ראויה לו חלה הקדושה רק בתנאי שההקדש היה לשם קדושת הגוף. כבר ציינו שמהלכם מתיישב בדוחק בלשון הראשונה ומתיישב ברווח בתירוצי הראשון שבלשון השניה.

נמצא כי תוס' גרסו כלשון הראשונה, והרמב"ם יכול לגרוס כשתי הלשונות.

סוגיה מקבילה

בסוף פרק חמישי (כז ע"ב) שבה הגמרא ומתייחסת בקצרה למחלוקתם של ר' שמעון וחכמים. בסוגיה שם קיימות שתי לשונות, וניתן להבחין כי קיימת הקבלה מסויימת בין ובין הלשונות שבסוגייתנו. הלשון הראשונה שם לא נימקה את טעמם של חכמים, ואילו הלשון השנייה נימקה: "אבל אמר על נקבה דחזיא לשלמים – מגו דקדישא קדושת הגוף לשלמים קדיש גופה נמי".

³³⁹ להבנת לשון תוספות בקושייתם ראה שפת אמת כאן.

³⁴⁰ ציין בגליון הש"ס בשבועות.

³⁴¹ ויש להסתפק מה יאמרו תוספות במקרה שהקדיש את הבהמה קדושת הגוף.

³⁴² בהערה 337 ניסו להציע פירוש הדומה למהלכם של מרכה"מ והאחיעזר, אולם יתיישב בדברי הלשון הראשונה.

ההתבססות על אפשרות הקדשת הנקבה לשלמים מקבילה ללשון השניה שבסוגייתנו, אם כי גם הלשון הראשונה מתבססת על כך שנקבה הינה בהמה הראויה להקרבה בשאר קרבנות.

סימן י [יט ע"ב]

הקדמה

שנינו במשנה: "המפריש נקבה לאשם תרעה עד שתסתאב ותימכר ויביא בדמיה אשם ואם קרב אשמו יפלו דמיו לנדבה. ר' שמעון אומר תימכר שלא במום".

בסימן הקודם הובא ביאורה של הגמרא מפני מה לדעת תנא קמא אין הבהמה נפדית בעודה תמימה. כעת תדון הגמרא בצד ההפוך: מפני מה לדעת ר' שמעון הבהמה כן נפדית בעודה תמימה.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

א"ל ר' חייא בר אבא לר' יוחנן מינו
דנחתא לה קדושת דמים תיחות לה
נמי קדושת הגוף. א"ל ר' שמעון
לטעמיה דאמר כל מידי דלא חזי ליה
לגופיה לא נחתא ליה קדושת הגוף.
דתניא...

לשון שניה

מ"ט דר"ש דקסבר כל מידי דלא חזי
להקרבה לאלתר לא קדיש קדושת
הגוף. ומנא תימרא דתניא...

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס וכל כתבי היד [כולל כת"י הגניזה].

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק אות יג.

פירוש הלשונות

ביאור הגמרא

סוגייתנו מסבירה כי לדעת ר' שמעון אין קדושת הגוף חלה על בהמה שאינה ראויה להקרבה. הגמרא תמשיך לדון בדברי ר' שמעון, ותסיק כי לדעתו אין קדושת הגוף חלה אלא כאשר הבהמה ראויה להקרבה כעת. אמנם, יש יוצא מן הכלל והוא 'מחוסר זמן', שעליו חלה קדושה אף שכעת אינו ראוי להקרבה.

החילופים בין הלשונות

בעל הסוגיה

בלשון הראשונה רחב"א הקשה מפני מה אין ר' שמעון סובר את סברת 'מיגו', ור' יוחנן הוא שהשיב לו. **בלשון השניה** הגמרא עצמה היא השואלת בקצרה 'מאי טעמא דר' שמעון', והגמרא עצמה היא זו שאף מתרצת.

יש להוסיף כי הלשון השניה לא יכלה לגרוס בקושיה: 'מיגו דנחתא ליה קדושת דמים תיחות ליה נמי קדושת הגוף'. מאחר שבסוגיה הקודמת, המבארת את דברי תנא קמא, התירוץ הראשון שבלשון השניה לא גרס כלל את סברת 'מיגו'.

גדרו של ר' שמעון

לדעת ר' שמעון אין הקדושה חלה על דבר שאינו ראוי להקרבה. מהו דבר שאינו ראוי להקרבה? **בלשון הראשונה** נאמר בפשיטות: "כל מידי דלא חזי ליה לגופיה". **בלשון השניה** נאמר: "כל מידי דלא חזי להקרבה לאלתר".

גם הלשון הראשונה מודה כי לדעת ר' שמעון צריכה הבהמה להיות ראויה להקרבה לאלתר, כפי שמבואר במסקנת הסוגיה. אכן, הלשון השניה הוסיפה פרט זה כבר בתחילת הסוגיה. הלשון השניה מוקשה, שכן הגמרא מתלבטת בדבר עד שמכריעה כי באמת לדעת ר' שמעון צריך שהבהמה תהיה ראויה להקרבה לאלתר, ואין דרך הגמרא להכניס את המסקנה כבר בתחילת הסוגיה.

בדומה לכך העיר רגמ"ה: "והאי דאמר הכא לאלתר לאו דוקא קאמר דהא לא לאלתר [ולא] לאחר זמן לא חזי אלא אגב דקא בעי למימר אשם בן שתי שנים והביאו בן שנה ומחוסר זמן דלאלתר לא חזי ולאחר זמן חזי קאמר הכא לאלתר".

יש מקום לחדש כי הלשון השניה לא גרסה כלל את כל המשך הסוגיה, והביאה לפנינו רק את המסקנה בקיצור. אכן, זו דרך מחודשת ואינה מבוססת דיה.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין כלל נפקא מינה בין הלשונות.

סימן יא [כ ע"א]

הקדמה

"ת"ר, המקדיש נקבה לעולתו ולפסחו ולאשמו עושה תמורה. רבי שמעון אומר לעולתו עושה תמורה לפסחו ולאשמו אין עושה תמורה שאין לך דבר עושה תמורה אלא הרועה להסתאב. אמר רבי אין אני רואה דבריו של ר"ש בפסח".

מנמק רבי:

לשון ראשונה

הואיל ומותר הפסח קרב שלמים.

לשון שניה

שהמקדיש לשום פסח בא שלמים.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, רגמ"ה, גליון. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: שטמ"ק ב.

פירוש הלשוניות

רבי טוען כי גם לו נקבל את שיטת ר"ש שאין קדושה חלה על נקבה שהופרשה לעולה – אין לקבל את שיטת ר' שמעון לגבי נקבה שהופרשה לפסח, אלא חלה על נקבה זו קדושת הגוף.

בלשון הראשונה רבי מנמק את דינו בכך שמותר פסח קרב שלמים, **בלשון השניה** רבי מנמק את דינו בכך שהמקדיש נקבה לשם פסח הרי היא מיועדת לשלמים. בשתי הלשוניות תוכן הנימוק הוא שמכיוון שהבהמה הנקבה שהוקדשה לפסח ראויה לשלמים מתקדשת היא בקדושת הגוף.

בדף הקודם (יט ע"א) פורטו דיני נקבה שהוקדשה לפסח: לפני הפסח מיועדת שיקנו בדמיה פסח, לאחר הפסח מיועדת שיקנו בדמיה שלמים. כוונת **הלשון הראשונה** לטעון שאף שהבהמה אינה מיועדת להקרבה, נחשבת היא כראויה להקרבה מחמת שמיועדת היא [אם תיוותר] לקרבן שלמים אשר נקבה כשרה לו (רש"י). כוונת **הלשון השניה** אינה ברורה: אפשר כי כוונתה שהמקדיש נקבה לשם פסח הרי דמיה קרבים לשלמים באופן שנותרה לאחר הפסח – כלשון הראשונה. ואפשר כי כוונתה שהמקדיש נקבה לשם פסח הרי היא קרבה לשלמים בכל אופן. אם הכוונה כאפשרות האחרונה הרי הלשון השניה נסתרת לכאורה מן הסוגיה הנזכרת בדף הקודם הקובעת כי דין הנקבה לפני הפסח שיהיו דמיה מיועדים לפסח. וראה לעיל סימן ז שאף בסוגיה למעלה נראה כי הלשון השניה סוברת כי דין נקבה זו להקרב בעצמה לשלמים, וצ"ע.

נפקא מינה בין הלשוניות

ראה את המשא ומתן בסעיף הקודם לגבי דינה של נקבה שהופרשה לפסח.

סימן יב [כ ע"א]

הקדמה

בשלב הנוכחי סבורה הגמרא [אליבא דר' שמעון] כי חלות קדושת הגוף של קרבן מסויים על בהמה שאינה ראויה לו תלויה בתנאי הבא: אם כלפי המקדיש עצמו קיים אופן שנקבה תכשר לקרבן זה אזי חלה קדושת הגוף, ואם לאו אין חלה קדושת הגוף.

ממשיכה הסוגיה:

לשון ראשונה

חטאו עד שלא נתמנו כי מפריש שעיר לשעירתו תיקדוש דהא אילו חטא השתא בר איתויי שעיר הוא. התם הא לא חטא ולא איחייב בשעיר. אי הכי הכא נמי הא לאו עולת העוף קמייתי, ר"ש סבר לה בר' אלעזר בן עזריה, דתנן הרי עלי...

לשון שניה

חטאו עד שלא נתמנו ונתמנו והפרישו³⁴³ תעשה תמורה דאי אתיידע להון מקמי דנתמנו הווי מחייבין שעירה. הא לא אתיידע להון מעיקרא. אי הכי הכא נמי הא עשיר הוא, אלא היינו טעמ' דר"ש גבי עולה דסבר אי בעי פטר נפשיה בעולת העוף בר' אלעזר ב"ע, כדתנן הרי עלי וכו'.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס', רגמ"ה. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: שטמ"ק.

³⁴³ בדפוס הוסיפו בסוגריים: '[שעירה]'.

פירוש הלשונות

הגמרא מציגה אופן שבו יש אדם ששייכים לגביו שני סוגי חטאות: הדיוט שחטא והתמנה לנשיא ושב וחטא. על החטא הראשון חייב שעירה נקבה, על החטא השני חייב שעיר זכר. מקשה הגמרא מדוע לר' שמעון אין חלה קדושת הגוף באופן שהחליף בין המינים והקדיש את המין שאינו ראוי.

בלשון הראשונה הקושיה היא מאופן שהקדיש זכר לחיוב הראשון, **בלשון השניה** הקושיה היא מאופן שהקדיש נקבה לחיוב השני. בלשון זו הגמרא אף מוסיפה כבדרך אגב שהחיוב הראשון חל רק בתנאי שנודע לו על חטאו לפני שהתמנה לנשיא.

ממשיכה הגמרא ודוחה שכאן לא חל החיוב של המין שאינו ראוי.

בלשון הראשונה הדחיה היא שמדובר באופן שהנשיא לא חטא ולא התחייב בשעיר זכר. **בלשון השניה** הדחיה היא שלא נודע לנשיא על חטאו עד שהתמנה לנשיא, ולפיכך החיוב הראשון כלל אינו חל.

הלשון הראשונה נקטה בקושיה ובדחיה שחיוב הנשיא על חטאיו הקודמים לנשיאותו מותנה בכך שיתוודע לו חטאו לפני מינויו לנשיא. הלכה זו הינה דעת יחיד – דעת ר' שמעון בהוריות פרק ג משנה ג. אין קושי בכך שהלשון השניה בוחרת בדעת יחיד, שכן בין כה וכה כל הסוגיה כאן דנה בדעתו של ר' שמעון עצמו.

סימן יג 1 [כ ע"א]

הקדמה

שנינו במסכת שקלים (פ"ד מ"ז): "המקדיש נכסיו והיה בהן בהמה ראויה לגבי מזבח זכרים ונקבות, ר"א אומר זכרים ימכרו לצרכי עולות ונקבות ימכרו לצרכי שלמים ודמיהן יפלו עם שאר נכסים לבדק הבית. ר' יהושע אומר זכרים עצמן יקרבו עולות ונקבות ימכרו לצרכי שלמים ויביא בדמיהן עולות ושאר נכסים יפלו לבדק הבית".

מוסרת הגמרא את דיונם של רחב"א ור' יוחנן:

לשון ראשונה

א"ל ר' חייא בר אבא לרבי יוחנן לרבי יהושע דאמר זכרים עצמן יקרבו עולות ונקבות היכי מקרבין שלמים הא מכה קדושה דחוייה קאתיין.

לשון שניה

א"ל ר' חייא בר אבא לרבי יוחנן מדקאמר ר' יהושע זכרים עצמן יקרבו עולות למימרא דקדושת הגוף אקדשינהו אי הכי נקבות אמאי ימכרו לצרכי שלמים בעיא רעייה.

מקורות הלשונות

מקורות לשתי הלשונות: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י [בפירוש רש"י מחוברת ה'לישנא אחרינא' שהבאנו בסימן זה ל'לישנא אחרינא' שנביא בסימן הבא]; רגמ"ה, שטמ"ק אותיות יג יד. בכתבי היד: כל כתבי היד.

פירוש הלשונות

ביאור הקושיה

בין לדעת ר' אליעזר ובין לדעת ר' יהושע הנקבות ימכרו לצריכי שלמים. רחב"א הקשה לפני ר' יוחנן על שיטת ר' יהושע, כיצד ניתן להקריב את הנקבות לשלמים, הלא ר' יהושע סובר שהבהמות הוקדשו לשם עולה [שכן לגבי הזכרים אמר ר' יהושע שיקרבו בעצמם לעולות], ובמשנתנו שנינו שנקבה אשר הופרשה לעולה אינה יוצאת מקדושתה בלא מום.

חילופים בין הלשונות

עצם הקושיה שווה בשתי הלשונות, אולם ישנם מספר חילופי סגנון. החילוף המשמעותי ביותר הוא בכך שבלשון השניה נאמר 'למימרא דקדושת הגוף אקדשינהו'. כלומר, הלשון השניה סוברת כי דין משנתנו המצריכה מום כדי להתיר את פדיית הנקבה מדברת רק באופן שהקדישוה קדושת הגוף. וכדי לבסס את הקושיה שכאן, נזקקה הלשון השניה להוכיח כי גם במשנה בשקלים מדובר באופן שכל הבהמות הוקדשו קדושת הגוף.

חידוש זה למדנו כבר בסימן ט, וראה מה שכתבנו שם בסעיף 'גדר הקדושה לפי התירוצ'.

חילוף נוסף קיים בכך שהלשון הראשונה מכנה את קדושת הנקבות 'קדושה דחווה'. כינוי זה הינו מחודש, שכן לכאורה סברת המקשה היא שהנקבות אינן ראויות להקרבה מכיוון שהינן קדושות לעולה ואין בהן מום [כפי שביאר רש"י], ואין צורך להגיע לסברת 'קדושה דחווה'. ראה בספר 'פירושים וחידושים' מה שדן בעניין.

נפקא מינה בין הלשונות

במשנתנו נאמר כי נקבות שהופרשו לעולה אין לפדותן בעודן תמימות. כפי שכתבנו ב'חילופים בין הלשונות', הלשון השניה מגבילה את דין המשנה רק לאופן שהנקבות הוקדשו קדושת הגוף. עוד הזכרנו כי חידוש זה כבר נאמר בלשון השניה בתחילת הסוגיה (דף יט ע"ב, בספרנו סימן ט), וראה מה שכתבנו ב'נפקא מינה בין הלשונות' שבסימן הנ"ל.

סימנים יג1 יג2 במקורות השונים

בנוסח הדפוס מובאת הלשון השניה רק במקביל לסימן יג1 ולא במקביל לסימן יג2. מצב זה קיים בכל כתבי היד ואף בפירוש רגמ"ה. בפירוש רש"י ובשטמ"ק מובאת הלשון השניה בין במקביל לסימן יג1 ובין במקביל לסימן יג2. קיים הבדל בין הבאת רש"י להבאת השטמ"ק בכך שרש"י הביא את שתי ה'לישנא אחרינא' כשהן מאוחדות, בתחילה הביא את הלשון הראשונה במקביל לשני הסימנים, ואחר כך הביא את הלשון השניה במקביל לשני הסימנים. לעומת זאת, השטמ"ק השאיר את נוסח הדפוס הגורס [בעמוד א] את ה'לישנא אחרינא' במקביל לסימן יג1, ושוב הביא השטמ"ק בעמוד ב (אות ג) את ה'לישנא אחרינא' המקבילה לסימן יג2. יתכן שהמקור שעמד לפני השטמ"ק גרס כמו רש"י, אך בעל השטמ"ק לא ראה צורך להביא את ה'לישנא אחרינא' המקבילה לסימן יג1 מכיוון שהיא מובאת כבר בדפוס.

מחמת המורכבות הצגתי את ה'לישנא אחרינא' כשני סימנים הנקראים: יג1 יג2.

סימן יג 2 [כ ע"א – ע"ב]

הקדמה

הגמרא תבוא כעת לתרץ את קושיית ר' חייא בר אבא המצוטטת בסימן הקודם.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

אמר ליה רבי יהושע סבר לה כרבי שמעון דאמר כל מידי דלא חזי ליה לגופיה לא נחתא ליה קדושת הגוף דתנן רבי שמעון אומר תמכר שלא במום ולא א"ר שמעון כיון דלא חזיא נקבה לאשם לא נחתא ליה קדושת הגוף [ה"נ כיוון דלא חזיא נקבה לעולה לא נחתה לה קדושת הגוף]³⁴⁴. אימור דא"ר שמעון גבי נקבה לאשם דליכא שם אשם על אמו אבל גבי נקבה לעולה דאיכא שם עולה על אמו אפילו רבי שמעון מודה ועוד הא שמעינן ליה לר' שמעון לעולתו עושה תמורה. אמר ליה ר' יהושע סבר ליה כאידך תנא אליבא דרבי שמעון דתניא ר' שמעון בן יהודה אומר משום ר' שמעון אף לעולתו אין עושה תמורה.

לשון שניה

א"ל ר' יהושע סבר לה כר"ש דאמר כל מדעם דלא חזי להקרבה לאלתר לא נחתא קדושה לגופיה. אי כר"ש סוף סוף נקבות נקדושו גופיהו לעולה דהא קאמר אי בעי פטר נפשיה בעולת העוף דהא תניא ר"ש אומר לעולתו עושה תמורה. א"ל ר' יהושע סבר לה כר' שמעון בן יהודה דתניא ר"ש וכו'.

מקורות הלשונית

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רגמ"ה. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, שטמ"ק אות ג.

³⁴⁴ ש.ב. שא רק ציין על תיבת לעולה: "נ"א לאשם". נראה שהנוסח המקורי הינו כשטמ"ק ב, ואילו הנוסח הרווח והנוסח האחר שבשטמ"ק א נוצרו מטה"ד, הנוסח הרווח נוצר מטה"ד 'לא נחתה לה קדושת הגוף' – 'לא נחתה לה קדושת הגוף', והנוסח האחר נוצר מטה"ד 'כיוון דלא חזיא נקבה' – 'כיוון דלא חזיא נקבה'. ייתכן שנוסח שטמ"ק ב הינו שחזור מסברא של רא"פ על ידי צירוף שני הנוסחים.

פירוש הלשונות

ביאור התירוץ

ר' יוחנן תירץ שר' יהושע סובר כדעת ר' שמעון במשנתנו. לפי שיטת ר' שמעון בהמה נקבה שהוקדשה לקרבן שאין נקבות ראויות לו יכולה להפדות בעודה תמימה, ולכן מובן כי גם בציורו של ר' יהושע אפשר לפדות את הנקבות התמימות מקדושת עולה ולהקריבן לשלמים. ר' חייא בר אבא חזר והקשה הלא דברי ר' שמעון נאמרו רק כלפי נקבה שהוקדשה לאשם ולא כלפי נקבה שהוקדשה לעולה, שהלא נקבה נחשבת ראויה לעולה על ידי כך שאפשר להקדיש עוף נקבה לעולה. שב ר' יוחנן ותירץ שאין כוונתו לדברי ר' שמעון המפורסמים אלא לדברי ר' שמעון בן יהודה בשם ר' שמעון הסובר כי אף נקבה שהוקדשה לעולה יכולה להיפדות בעודה תמימה.

חילופים בין הלשונות

עיקר התירוץ והמשא ומתן שעליו שווים בשתי הלשונות. אכן, יש בין הלשונות חילופי ניסוח, ואלו החשובים שבהם:

[א]. בתירוץ ר' יוחנן הראשון הובא כי לדעת ר' שמעון אין קדושת הגוף חלה על הנקבה, שכן אינה ראויה להקרבה. כיצד מגדיר ר' שמעון את הבהמות שלא חלה עליהן קדושת הגוף? **בלשון הראשונה** הנוסח הוא: 'כל מידי דלא חזי ליה לגופיה'. **בלשון השניה** הנוסח הוא: 'כל מדעם דלא חזי להקרבה לאלתר'.

חילוף זה שבין הלשונות מקביל לחילוף שהבאנו בסימן י. אמנם, שם נוסח הלשון השניה מעורר קושי שכן הגמרא שם עודנה ב'הוה' אמינא' לפני שהוסק כי לדעת ר' שמעון הגדר הוא האם הבהמה ראויה **כעת** להקרבה. לעומת זאת סוגייתנו באה אחר מסקנת הסוגיה הנזכרת, ואין שום קושי בכך שבלשון השניה הובא גדרו של ר' שמעון על פי המסקנא.

[ב]. **בלשון הראשונה** הגמרא מאריכה להביא את דברי ר' שמעון בפירוט, ואילו **בלשון השניה** הגמרא מקצרת וסומכת על המעיין שכבר בקי הוא בשיטת ר' שמעון.

[ג]. ר' חייא בר אבא הקשה על תירוץ ר' יוחנן, הלא ר' שמעון מודה כי נקבה שהופרשה לעולה אינה נפדית. רחב"א בנה את קושייתו על שתי מקורות: מקור ראשון מכך שדברי ר' שמעון במשנתנו נאמרו לגבי אשם ולא לגבי עולה, ויש סברא לחלק בין אשם לעולה. מקור שני מכך שיש ברייתא מפורשת שנאמר בה כי ר' שמעון מודה במפריש נקבה לעולה שנקבה זו עושה תמורה. **בלשון הראשונה** הובאו שתי המקורות כמקורות שונים שביניהם תיבת 'ועוד'. **בלשון השניה** הובאו שתי המקורות כהמשך אחד, בתחילה הובאה הסברא לחלק בין עולה לאשם, ואחר כך הובא המקור השני כאשר לפניו מקדימה תיבת 'דהא'. כלומר, המקור השני הינו הראיה לכך שיש לחלק מסברא בין עולה לאשם.

חילוף זה הינו רק על פי נוסח הלשון השניה שבשטמ"ק. אכן, רש"י גרס גם בלשון השניה את שתי המקורות כמקורות שונים שביניהם מפרידה תיבת 'ועוד'.

[ד]. סגנון הסברא מדוע מודה ר' שמעון לגבי מקדיש נקבה לעולה [בקושיית רחב"א]: **בלשון הראשונה** נאמר: 'דאיכא שם עולה על אמו'. **בלשון השניה** נאמר: 'דהא קאמר אי בעי פטר נפשיה בעולת העוף'.

אין כאן חילוף משמעות, שכן בסוגיה הקודמת מבואר שסברת 'דאיכא שם עולה על אמו' מבוססת על הדין: 'אי בעי פטר נפשיה בעולת העוף'. אכן יש כאן הבדל סגנון בכך שהלשון השניה טורחת להדגיש את מה שהתבאר בסוגיה הקודמת³⁴⁵. ביטוייה של הלשון הראשונה 'שם עולה על אמו' מתמיה קצת, שכן בסוגייתנו הנידון אינו שם עולה על אמו של וולד, אלא שם עולה על הבהמה המוקדשת עצמה.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה שאין נפקא מינה בכל החילופים שהבאנו.

³⁴⁵ בחלק החידושים נדון שמא בכל זאת יש חידוש בלשון השניה שאינו קיים בלשון הראשונה.

סימן יד [כ ע"ב]

הקדמה

שנינו במשנה כי נחלקו חכמים ור' אליעזר [בן הורקנוס] לגבי דינם של מספר בהמות אשם: תמורת אשם, ולדה, ולד ולדה, אשם שמתו בעליו ואשם שנתכפרו בעליו. לדעת חכמים דין כולן להקרב³⁴⁶, לדעת ר' אליעזר דין כולן למות. במשנה פוצלה מחלוקת זו לשתי בבות שונות: בבא אחת לתמורת אשם וילדה וילד ולדה, ובבא שניה לאשם שמתו בעליו ונתכפרו בעליו. מצריכה הגמרא:

לשון ראשונה	לשון שניה נוסח א	לשון שניה נוסח ב
וצריכא, דאי אשמעינן	[נוסח משוער]	וצריכא, דאי תנא
אשם בהא קאמר רבי	[וצריכא, דאי	וצריכא, דאי תנא
אליעזר ימותו משום	אשמעינן גבי תמורה	תמורת אשם קמייתא
דגזר לאחר כפרה אטו	בההיא קאמר ר'	הו"א התם הוא דפליגון
לפני כפרה אבל גבי	אליעזר תמות היא	משום דאתו לאחלופי
תמורת אשם ולד	וולדותיה משום דאתי	אבל בתרייתא אימא
תמורתה אימא מודי	לאיחלופי אבל אשם	לא, אהכין תנא
להו לרבנן, ואי	שכפרו בעליו דלא אתי	בתרייתא. ואי תנא
אשמעינן התם בהא	לאיחלופי אימא מודה	אשם שמתו בעליו
קאמרי רבנן אבל גבי	להו לרבנן, ואי	הו"א בהדא אמר ר'
אשם מודו ליה לר'	אשמעינן התם בההיא	אליעזר משום דלא
אליעזר, צריכא.	קאמר ר' אליעזר, אבל	מחלפן אבל תמורת
	גבי תמורה מודי להו	אשם מחלפן אימא לא,
	לרבנן, צריכא.	אהכין תנא תמורת
		אשם.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: מנוסח ס"א' ברש"י משמע שכן היה כתוב ברוב הספרים. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות הלשון הראשונה ולשון שניה נוסח א: רש"י.

מקורות הלשון הראשונה ולשון שניה נוסח ב: רגמ"ה, שטמ"ק.

מקורות הלשון השניה נוסח א: תוס' ד"ה בדמיה, נוסח ס"א ברש"י בשם 'קצת ספרים' [ניתכן שבאותם ספרים היתה כתובה אף הלשון הראשונה], תוס' אחרות בשטמ"ק אות ג ואות כ, וכן משמע מדבריהם בשטמ"ק אות יד.

את הלשון השניה נוסח א שחזרתי על פי המקורות הנזכרים, כאשר את הסגנון והניסוח לקחתי מהלשון הראשונה. אפשר שנכון יותר לקחת את הסגנון והניסוח של הלשון השניה נוסח ב. מהשוואה לשאר ה'לישנא אחרינא' במסכת מסתבר כי אף אחת מן האפשרויות אינה מדוייקת, שכן 'לישנא אחרינא' שהייתה בידי רש"י ותוס' יש סגנון עצמאי, לא כלשון הרווחת ולא כלישנא אחרינא של רגמ"ה ושטמ"ק.

³⁴⁶ לדעת תנא קמא יקרבו כנדבת ציבור ולדעת ר' אלעזר [בן שמוע] יקרבו לעולת יחיד לשם בעליו של האשם.

פירוש הלשונויות

סוגייתנו מסבירה מפני מה הוצרכה המשנה להשמיענו את מחלוקתם של ר' אליעזר וחכמים בשתי הבבות, ומדוע לא יכלה המשנה ללמדנו את המחלוקת רק באחת מן הבבות ולסמוך על כך שנבין מעצמנו כי הוא הדין לחברתה. בכל לשון נאמרה צריכותא שונה בין שתי הבבות שבמשנה. דרך כל צריכותא היא להסביר מדוע באחת מן הבבות יש טעם מיוחד לנקוט כאחת מן הדעות, אשר מחמתו הוצרכה המשנה להשמיענו כי מחלוקתם של חכמים ור' אליעזר תקפה בין בבבא זו ובין בחברתה.

בלשון הראשונה נאמר כי בבבא השניה – אשם שמתו בעליו או שכפרו בעליו – יש טעם מיוחד לנקוט כדעת ר' אליעזר הסובר כי דין הבהמה למיתה, והטעם הוא שיש לגזור לאחר כפרה משום לפני כפרה. כלומר, אם ננקוט כדעת חכמים שאשם זה ירעה עד שיסתאב ויפלו דמיו לנדבה, יש לחוש שמא יעשו כן לאשם המיותר אף לפני שהתכפרו הבעלים בחבירו³⁴⁷.

בלשון השניה נוסח א נאמר כי בבבא הראשונה – תמורת אשם ולדה וולד ולדה – יש טעם מיוחד לנקוט כדעת ר' אליעזר הסובר כי דין הבהמה למיתה, והטעם הוא שאם ננקוט כדעת חכמים שדין הבהמה לרעיה יש לחוש שמא יתחלפו לבעל הקרבן שתי הבהמות ובטעות ישלח לרעיה [עד שתסתאב ויפלו דמיה לנדבה] את בהמת האשם הכשרה ויקריב במקומה את בהמת התמורה³⁴⁸.

בלשון השניה נוסח ב נאמר כי בבבא הראשונה – תמורת אשם ולדה וולד ולדה – יש טעם מיוחד לנקוט כדעת חכמים הסוברים כי דין הבהמה לרעיה, והטעם הוא שאם ננקוט כדעת ר' אליעזר שיש על הבהמה דין מיתה יש לחוש שמא יתחלפו לבעל הקרבן שתי הבהמות ובטעות ימית את בהמת האשם הכשרה במקום את תמורתה.

לכל הגרסאות, מאחר שהבבות אינן שוות זו לזו, הוזקקה המשנה להשמיענו כי נחלקו חכמים ור' אליעזר בכל האופנים.

נפקא מינה בין הלשונויות

בחלק החידושים יתבאר כי לדרך הרגמ"ה קיים הבדל בין הלשונויות מהו טעמו של ר' אליעזר, ואף יוסבר שם כי תתכן נפקא מינה הלכתית בין הטעמים השונים בשיטת ר' אליעזר. אכן אין נפקא מינה למעשה מאחר שאין הלכה כר' אליעזר.

קיימת גם נפקא מינה בין הלשונויות מהי הדעה ה'פשוטה' ומהי הדעה ה'מיוחדת'. לפי הלשון הראשונה וכן לפי הלשון השניה נוסח א הרי דעת חכמים היא הדעה הפשוטה, ודעתו של ר' אליעזר הינה חידוש משום גזירה דרבנן או משום טעם אחר, ולפי הלשון השניה נוסח ב להיפך.

דיון בלשונויות

בלשון השניה נוסח ב נאמר כי לפי ההוא אמינא קיימת סברה מיוחדת לגבי תמורת אשם וולדותיה שאף אם דינם למיתה, יש לחוש שמא ימית את בהמת האשם, ומחמת כן נקבע כי דין הבהמה לרעיה ולא למיתה. דרך זו קשה להבנה. שכן, אם דין הבהמה למיתה, היאך שייך לומר שתרעה עד שתסתאב

³⁴⁷ הגזירה משום לפני כפרה שייכת בעיקר באשם שכפרו בעליו, ומה נאמר באשם שמתו בעליו? גזירה משום לפני מיתה, שמא יטעה לומר שכל אשם שנפל בו מום דינו שיקנו בדמיו עולה, או גזירה משום 'אשם שכפרו בעליו' לפני כפרה [כלומר, אשם אשר בעליו הפריש אשם נוסף, ויש לחשוש שמא יקריב אחד מן האשמות לעולה לפני שיקריב את חבירו לאשם].

³⁴⁸ א. נראה כי כאשר המיר בזכר הגזירה הינה שמא יקריב את התמורה עצמה לאשם, וכאשר המיר בנקבה הגזירה היא שמא יקריב את דמיה לאשם. וראה בתוס' אחרות שלפי ההוא אמינא בסמוך שתמורת אשם לפני כפרה ראויה להקרב אשם [לשיטת תוס' אחרות], הגזירה כאן הינה רק משום ייעוד האשם עצמו לעולה ולא משום ייעוד תמורתה לאשם.

ב. מפשטות הגמרא ודברי רש"י היה ניתן להבין כי החשש שייך גם בוולד תמורה, אכן תוס' ד"ה בדמיהן כתבו שהחשש שייך רק בתמורה עצמה, ואילו ולדה נאסר ממילא מחמת דיחוי אמו.

ג. מדוע חשש התחלפות הבהמות שייך רק כאשר דין הבהמה לרעיה ולא כאשר דין הבהמה למיתה? רש"י פירש כי מכיון שגם הבהמה שאינה קרבה עומדת להקרבה [על ידי דמיה] שוב לא איכפת לבעלים שיתחלפו הבהמות. לכאורה ניתן גם לפרש שמדובר באדם שכן איכפת לו אלא יש לחוש להתחלפה כיון שדין שתיהן להקרבה [אחת להקרבה בעצמה והשניה להקרבה על ידי דמיה]. פירוש נוסף, אם דין הבהמה למיתה הרי כבר מתה תוך כמה ימים ואין לחוש שתתחלף, מה שאין כן בהמות העומדות לרעיה והקרבה יכולות לשהות משך זמן בחיים לפני שיקיימו את דינן, ובזמן זה יכולות הן להתחלף.

ויפלו דמיה לנדבה, הלא מבטלים את דינה האמיתי של הבהמה שהוא למיתה. וכן קשה היאך יחול פדיונה נגד דין התורה, וצ"ע.

סימן טו [כ ע"ב]

הקדמה

נחלקו חכמים ור' אליעזר במשנה האם דין תמורת אשם למיתה או לרעה. הגמרא תדון כעת האם דברי ר' אליעזר וחכמים אמורים לפני שהתכפרו הבעלים באשם או לאחר מכן, ומה דינו של הוולד בכל אחד מן המקרים.

תחילת הגמרא

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבון מחלוקת לאחר כפרה אבל לפני כפרה דברי הכל הוא עצמו יקרב אשם. אמר רבא שתי תשובות בדבר חדא דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה, ועוד התני רב חנניא לסיועי לר' יהושע בן לוי דאמר ולד ראשון קרב ולד שני אינו קרב.

לשון ראשונה

אלא אי איתמר הכי איתמר אמר רב נחמן אמר רבה בר אבון מחלוקת קודם כפרה אבל לאחר כפרה הוא עצמו קרב עולה. והתני רב חנניא לסיועי לר' יהושע בן לוי, קשיא.

לשון שניה

אלא אימא יביא בדמיו עולה. איכא דאמרי אמר רב נחמן אמר רבה בר אבון מחלוקת לפני³⁴⁹ כפרה וכו' [והתני רב חנניא כו' אלא אימא יביא בדמיו עולה]³⁵⁰.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רמב"ם (תמורה פ"ד ה"ד). בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רגמ"ה; שטמ"ק. [בשטמ"ק א ציין כי המקור בו נכתב "לישנא אחרינא..."], הינו 'בקצת ס"י'.

³⁴⁹ לפני. 'קודם': שב.

³⁵⁰ שב מחק את התיבות 'אלא אימא יביא בדמי עולה' מתחילת הלישנא אחרינא, והוסיף את המוסגר כאן. מסתבר שכתב את ההוספה רק בשעה שמחק את התיבות המקבילות שבתחילת הלישנא אחרינא. ברגמ"ה מוכח כי שני המופעים נכונים. רגמ"ה ציטט תיבות נוספות מן הלישנא אחרינא, ובחלקן משמע שבנוסח הלישנא אחרינא יש מעט שינויי סגנון מן הנוסח שלפניו. קשה להפריד בין ציטוטי רגמ"ה ובין פירושו, ולפיכך לא העתקנו שינויים אלו.

פירוש הלשוניות

בשתי הלשוניות מוצגים דברי רב נחמן בשני אופנים: אופן ראשון שמחלוקתם של חכמים ור' אליעזר נאמרה דווקא לאחר שהתכפרו הבעלים, ואופן שני שמחלוקתם של חכמים ור' אליעזר נאמרה דווקא לפני שהתכפרו הבעלים. **בלשון הראשונה** האופן הראשון הינו הוה אמינא שנדחתה והאופן השני הינו מסקנה. **בלשון השניה** לא נדחה האופן הראשון לגמרי³⁵¹, אלא מובא האופן השני כ'איכא דאמרי'.

מה דינו של וולד התמורה במקרה בו לא נחלקו חכמים ור' אליעזר? לדעת רב נחמן באופן הראשון, לא נחלקו ר' אליעזר וחכמים לפני כפרה אלא דין הולד ליקרב בעצמו לאשם³⁵². לדעת רב נחמן באופן השני, לא נחלקו ר' אליעזר וחכמים לאחר כפרה אלא דין הולד ליקרב בעצמו לעולה³⁵³. בשתי הלשוניות רבא מקשה שתי קושיות על דברי רב נחמן שבאופן הראשון וקושיה אחת על דברי רב נחמן שבאופן השני. **בלשון הראשונה** דוחה הגמרא מכח הקושיות את דברי רב נחמן שבאופן הראשון ואילו על דברי רב נחמן שבאופן השני מסיקה הגמרא 'קשיא'. **בלשון השניה** דוחה הגמרא מכח הקושיות את דברי רב נחמן שבשני האופנים, ובכל אחד מן האופנים אומרת הגמרא שבמקרה בו לא נחלקו חכמים ור' אליעזר מוסכם כי דין הולד לרעות עד שיסתאב ויביאו בדמיו עולה.

סיומה של הלשון השניה לאופן הראשון מחודש. משמע שהגמרא מסיימת את התייחסותה לאופן הראשון באומרה שלפני כפרה דברי הכל יביא בדמיו עולה. דהיינו, לשיטת חכמים בין לפני כפרה ובין לאחר כפרה יביא בדמיו עולה [- עולת נדבה], ולשיטת ר' אליעזר לפני כפרה יביא בדמיו עולה ולאחר כפרה ימות. חלוקתו של ר' אליעזר כאן אינה תואמת ליסודות סוגייתנו בגמרא ומפרשיה, ודורשת היא הסבר מחודש.

נראה שמחמת כן מחק רא"פ את התיבות שבסיום האופן הראשון 'אלא אימא יביא בדמיו עולה'. אם כי בכך השאיר לנו רא"פ את הלשון השניה מקוטעת, בלא שנדע להיכן לקשר את ה'איכא דאמרי'.

שמא ניתן לפסוע בדרך חדשה ולהציע כי בתירוץ הגמרא לאופן הראשון אין דברי רב נחמן מתייחסים למחלוקתם של חכמים ור' אליעזר אלא למחלוקתם של חכמים ור' אלעזר, וחידוש רב נחמן כי לפני כפרה מודים חכמים לר' אלעזר שיביא בדמיו עולה ולא נדבה. טעם החילוק ייתכן שלפני כפרה עדיין הוולד נחשב כמיועד לדמי אשם לכפרת בעליו, ולכן אף שמקריבים אותו לעולה קרב הוא לשם בעליו. מה שאין כן לאחר כפרה סוברים חכמים שכבר פקעה הזיקה שבין הוולד לבעליו, ולפיכך יקרב כנדבת ציבור. ראה בסוף הסימן הבא דברים ברוח דומה.

נפקא מינה בין הלשוניות

דיני וולד תמורת אשם

מסקנת הלשון הראשונה הינה כי לדעת חכמים [שהלכה כמותם] הרי לפני כפרה דין הולד לרעות עד שיסתאב ויביאו בדמיו עולה ואילו לאחר כפרה דין הולד להקרב בעצמו לעולה, [אכן הגמרא מסיקה על כך 'קשיא']. דעת הלשון השניה לפי שני האופנים, כי לדעת חכמים הרי בין לפני כפרה ובין לאחר כפרה דין הולד לרעות עד שיסתאב ויביאו בדמיו עולה.

הרמב"ם פסק כלשון הראשונה, ואלו דבריו (תמורה פ"ד ה"ד): "ולד תמורת האשם וולד ולדה עד סוף העולם ירעו עד שיפול בהם מום וימכרו ויפלו דמיהן לנדבה, ואם ילדה זכר אחר שהקריב אשמו הולד עצמו יקרב עולה". ביארו המפרשים כי דעת הרמב"ם לפסוק כפי שהסיקה הגמרא אליבא דרב נחמן אף על פי שהגמרא הקשתה על דבריו, מכיוון שהכלל הוא שכאשר הגמרא מסיקה 'קשיא' על דברי אמורא, אין כוונתה לדחות את דבריו מהלכה. יש שהוסיפו עוד כי קושיית הגמרא מתייחסת רק למה

³⁵¹ היינו שלא נדחה בסגנון 'אלא אי איתמר הכי איתמר', אלא בסגנון 'אלא אימא'.

³⁵² לדעת חכמים דר' אלעזר בדף יח ע"ב, כאשר האם אינה ראויה להקרבה חל דיחוי אף על הוולד. נחלקו אמוראים שם מה הדין כאשר ההקדש הראשון היה ראוי להקרבה. המחלוקת שם הינה לגבי וולד תמורת עולה, ונראה שיש להעתיקה אף לעניינינו לגבי וולד תמורת אשם. דהיינו, האופן הראשון בדברי רב נחמן בסוגייתנו, המכשיר את וולד תמורת אשם להיקרב לאשם, תואם לשיטת תלמידו רבא לעיל, המכשיר את וולד תמורת עולה להיקרב לעולה. ונראה שזו כוונת תוס' אחרות בשטמ"ק ב סוף אות ג.

³⁵³ מלשון הגמרא והרמב"ם 'יקרב עולה' משמע שמודים חכמים לר' אלעזר בין בכך שהוולד יקרב בעצמו, ובין בכך שיקרב עולת יחיד ולא נדבת ציבור. לביאור העניין עיין בסימן הבא.

שאמר רב נחמן לפי שיטת ר' אליעזר ולא למה שאמר רב נחמן לפי שיטת חכמים³⁵⁴, ומכיוון שהלכה כחכמים אין הקושיה מפקפקת כלל את דברי רב נחמן הנוגעים להלכה (אור שמח שם).

הראב"ד השיג על פסק הרמב"ם לגבי וולד שנולד לאחר הקרבת האשם וכתב: "א"א, זה אין לו שורש, מאי שנא ממפריש נקבה לעולה וילדה זכר שירעה ויביא בדמיו עולה, אף זה אף על פי שדמי אמו עומדין ליקרב עולה הולד לא יקרב עולה". יתכן כי גירסת הראב"ד היתה כלשון הראשונה וסובר הוא כי מאחר שהסיקה הגמרא 'קשיא' נדחו דברי רב נחמן. יתכן גם כי גירסת הראב"ד כלשון השניה שמפורש בה כי הולד אינו קרב עולה אלא ירעה עד שיסתאב ויפלו דמיו לעולה. בין כך ובין כך קשה מפני מה דן הראב"ד מסברא ולא הזכיר כלל את דברי הגמרא.

³⁵⁴ על פי תוד"ה ולד.

סימן טז [כא ע"א]

הקדמה

ר' אבין בר כהנא [-ראב"כ] חידש כי לשיטת ר' אלעזר יש להקריב עולה את ולדה של בהמה נקבה שהופרשה לאשם. ר' אבין בר חייא הקשה על כך מן המבואר במשנתנו כי לשיטת ר' אלעזר אי אפשר להקריב עולה את ולדה של בהמה נקבה שהיא תמורת אשם, אלא ירעה הוולד עד שיסתאב ובדמיו יקחו עולה.

מתרצת הגמרא:

לשון ראשונה

א"ל משנינא לך שינויי דחיקי בבלאי כגון שילדה דחיקי בבלאי כגון שילדה נקבות עד סוף העולם.

לשון שניה

א"ל משנינא לך שינויי דחיקי בבלאי כגון שילדה נקבות והלכה עד סוף הדורות. דאי לא הוה משני ליה שינויי דחיקי בבלאי מאי הוה משני ליה?

נוסח ראשון

זכר יקרב עולה נקבה אי לפני כפרה תניא³⁵⁵,
זכר יפלו דמיו לנדבה.
נקבה יביא בדמיה עולה.
אי לאחר כפרה תניא,
זכר יקרב עולה נקבה
יפלו דמיה לנדבה.

נוסח שני

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס וכל כתבי היד.

מקורות הלשון השניה נוסח ראשון: רגמ"ה, ערכי תנאים ואמוראים (לריב"ק משפירא) ערך ר' ירמיה.

מקורות הלשון השניה שתי הנוסחאות: שטמ"ק. [הנוסח השני הובא בשטמ"ק ב בשם 'ס"א', ובשטמ"ק א בשם 'בקצת ס"י נ"א'].

מקורות נוספים ללשון השניה: רש"י. [אין הוכחה אם רש"י גרס כנוסח הראשון או השני].

³⁵⁵ תניא. נדצ"ל 'תנן' כאן ובסמוך.

פירוש הלשונות

ר' אבין בר כהנא ענה כי ניתן ליישב בדוחק [- תירוץ בבלי] שמשנתנו עוסקת במקרה שכל וולדות הבהמה לדורותיהן היו נקבות, ולכן לא היה אפשר להקריב לעולה.

בלשון הראשונה אין הגמרא מוסיפה דבר על תירוצו של ר' אבין בר כהנא.

בלשון השניה הבינה הגמרא כי מכך שהגדיר ר' אבין בר כהנא את תירוצו כתירוץ דחוק [שינוי דחיקא בבליה] משמע שהסתיר תחת לשונו תירוץ מרווח יותר, ומבקשת הגמרא לדעת מהו התירוץ המרווח.

הלשון השניה מתפצלת בזה לשני נוסחים שונים:

בנוסח הראשון נאמר כי התירוץ המרווח הינו לפרש שדברי ר' אלעזר במשנה מכוונים כלפי הנקבות בלבד, אולם הזכרים יכולים להקרב בעצמם לעולות. תירוץ זה דומה לתירוץ הדחוק שבפי ר' אב"כ, אלא שמופיע בדרך פרשנות ולא בדרך אוקימתא.

בתירוץ הנוכחי נאמר כבדרך אגב שנקבה יפלו דמיה **לנדבה**. נקודה זו מתמיהה שכן אוחזים אנו כעת בשיטת ר' אלעזר הקובע שבדמים יקנו עולת יחיד ולא נדבת ציבור. אפשר שכוונת התרצן לחדש ולהעמיד את היתרו של ר' אב"כ אף לשיטת חכמים, ולומר שאף הם מודים שאפשר להקריב את הוולד עצמו לעולה. חידוש זה דומה למסקנת הגמרא אליבא דרב נחמן בסוגיה הקודמת שמודים חכמים כי לאחר כפרה הוולד עצמו קרב לעולה. מנגד, ייתכן שאין לפנינו אלא שיגרא דלישנא, ובאמת צריך לומר "זכר יקרב עולה, נקבה יביא בדמיה עולה".

בנוסח השני פורטו כללים חדשים לדיני וולד תמורת אשם: לפני כפרה זכר יפלו דמיו לנדבה ונקבה יביא בדמיה עולה, לאחר כפרה זכר יקרב עולה ונקבה יפלו דמיה לנדבה.

תוכן התירוץ הוא שדברי ר' אב"כ, המכשיר את הוולד להקרב בעצמו לעולה, נאמרו רק כלפי זכר לאחר כפרה, ואילו דברי המשנה נשנו באופן שונה.

ההגיון שבכללים הנזכרים הוא שדין 'נדבה' חל כאשר פוקעת הזיקה שבין הוולד לבעליו. לפני כפרה הוולד נחשב כאילו מיועד להקרב לאשם, ולפיכך נקבה תקרב לעולת יחיד. מה שאין כן זכר, מכיוון שראוי בעצמו לאשם ונדחה מהקרבה פקעה זיקתו ויפלו דמיו לנדבת ציבור. לאחר כפרה אין הוולד נחשב כמיועד לאשם ולפיכך נקבה שאינה קריבה בעצמה יפלו דמיה לנדבת ציבור. מה שאין כן זכר שקרב בעצמו לעולה, עדיין לא פקעה זיקתו לבעליו ויקרב בעצמו לעולת יחיד³⁵⁶.

הכללים הנזכרים כמעט ואינם יכולים להתיישב בלשונו של ר' אלעזר במשנה, ולכן נראה שהתרצן בעל הכללים בא לייצג את שיטת חכמים, כפי שהצענו בפירושו לנוסח הראשון.

נוסחאות האחרונים

רש"י ציטט את שאלת הלשון השניה 'מאי הוה משני ליה', ולא ציטט את תשובת הגמרא מהו התירוץ שיכל ר' אב"כ לתרץ. לפיכך ניסו האחרונים לשחזר מסברא מהו התירוץ שהיה ביד ר' אב"כ:

הגר"א כתב³⁵⁷ כי ר' אב"כ יכל לחלק בין וולד תמורת אשם ובין וולד נקבה שהופרשה לאשם, ולומר שבראשון יש חומרא מיוחדת האוסרת להקריבו לעולה, משום שקיים חשש שמא יחליפו בין האשם המקורי לוולד תמורתו ויקריבו את וולד התמורה. מה שאין כן בוולד נקבה שהופרשה לאשם אין חשש כזה ועל כן מקריבים את הוולד עצמו לעולה.

בעל 'פירושים וחידושים' כתב כי ר' אב"כ יכל לתרץ שדברי ר' אלעזר 'יביא בדמיה עולה' נאמרו רק לדבריהם של חכמים בעניין דיחוי הוולד, כתירוצו של ר' חסדא בדף יח ע"ב.

³⁵⁶ בדומה לכך צידדנו בסימן הקודם הערה 353 שלמסקנת הגמרא אליבא דרב נחמן מודים חכמים כי לאחר כפרה הוולד הזכר יקרב בעצמו לעולה. בדומה לדומה, בסוף 'פירוש הלשונות' בסימן הנזכר צידדנו שלמסקנת הגמרא באופן הראשון בלשון השניה מודים חכמים כי לפני כפרה דמי הוולד מיועדים לעולה, ואפילו אם זכר הוא. [ולא כנאמר כאן שזכר יפלו דמיו לנדבה].

³⁵⁷ על פי תוס' האחרון בעמוד הקודם.

נפקא מינה בין הלשונות נפקא מינה בין שתי הלשונות

יתכן שקיימת נפקא מינה בין הלשונות האם נדחו דברי ר' אבין בר כהנא מכח הקושיה עליו. שכן, לפי הלשון הראשונה תירוצו של ר' אבין בר כהנא הינו 'שינויא דחיקא בבלאה' ואפשר לומר שהתירוצ נאמר לפלפולא בעלמא ולא למסקנא. לעומת זאת, בלשון השניה אומרת הגמרא שהיה בידי ר' אבין בר כהנא תירוצ נוסף, ואין סיבה לומר שנדחו דבריו.

אכן, בין כה ובין כה משמע מן הגמרא שנוקטת היא לעיקר את דברי ר' יוסי בר' חנינא החולק על דברי ר' אבין בר כהנא וסובר כי גם לדעת ר' אלעזר אין הוולד קרב בעצמו לעולה. ובפשטות משמע מדברי הגמרא כי ברור שר' אבין בר כהנא היה חוזר בו לו היה ידוע לו כי ר' יוסי בר' חנינא חולק עליו³⁵⁸.

מכל האמור אין נפקא מינה לדינא, הואיל ואין הלכה כר' אלעזר, בין לגבי ולד נקבה שהופרשה לעולה ובין לגבי ולד תמורת אשם.

נפקא מינה בין שני הנוסחים שבלשון השניה

בנוסח השני של הלשון השניה התחדשו חידושים גדולים בדיני וולד תמורת אשם. למעלה צידדנו כי החידושים נשנו אליבא דחכמים שהלכה כמותם, ואם כן יש לפנינו חידושים הנוגעים לענין הלכה.

³⁵⁸ הגמרא מקשה על דברי ראב"כ מדברי ריב"ח ומתרתצת 'לא שמיע ליה'. תוס' אחרות פירשו: "לא שמיע ליה. כלומר לא סבירא ליה" (שטמ"ק ב אות יז), ולעומתם רגמ"ה פירש: "לא שמיע ליה. לא למדה מעולם". דברי תוס' אחרות לקוחים מהביטוי המקובל בש"ס "לא שמיע לי, כלומר לא סבירא לי" (עירובין קב ע"ב, ושם נסמן). אכן, הפירוש 'כלומר לא סבירא לי' מובא בש"ס רק כלפי מקרים שאמורא השיב 'לא שמיע לי', ואילו במקרים רבים אחרים מוכח שהביטוי 'לא שמיע' מתפרש כפשוטו. לדוגמה: "במערבא הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו ובעו לה מיבעיא" (ברכות ב ע"ב). לא עוד אלא שאף ברוב המקומות שהגמרא מתרתצת דברי אמורא מסויים באמרה '... לא שמיע ליה', מוכח כי הכוונה כפשוטה. בדרך כלל הביטוי הנזכר מופיע כלפי ברייתא, ומכיוון שאמורא אינו יכול לחלוק על ברייתא מוכח שלא שמע כלל את הברייתא. בחלק מן המקורות מוכח ביתר שאת שהאמורא לא שמע כלל את הברייתא (לדוגמה: עירובין יט ע"ב, פסחים קא ע"ב. ראה אף שבת סא ע"א). רק במקום אחד מצאתי את הביטוי '... לא שמיע ליה' כאשר הקושיה הינה מדברי אמורא קדום על אמורא מאוחר [במקביל לסוגייתנו], ולא מוכח שם אם הפירוש כרגמ"ה או כתוס' אחרות: סוכה יב ע"א - "ור' יעקב הא דרחב"א לא שמיע ליה".

סימן יז [כא ע"א]

הקדמה

ר' יוסי מסר את דיונו של ר' ישמעאל אודות אכילת מעשר שני בירושלים בזמן הזה. למסקנה דרש ר' ישמעאל כי יש היקש בין מעשר לבכור, המלמד שכשם שבכור אינו נאכל בירושלים בזמן הזה כך הדין גם לגבי מעשר. הגמרא תברר כעת האם דברי ר' ישמעאל הינם על פי הדעה הסוברת כי קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא או על פי הדעה החולקת.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

ומאי קסבר, אי קסבר קדושה ראשונה קידשה³⁵⁹ לשעתה וקידשה לעתיד לבא לא שנא בכור ולא שנא מעשר בני הבאה ניהו, ואי קסבר קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא אפילו בכור נמי תיבעי לך³⁶⁰. לעולם קסבר קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא, והכא במאי עסקינן כגון שנזרק דמו של בכור בפני הבית וחרב הבית ועדיין בשרו קיים, כיון דאי איתיה לדם לא בר זריקה הוא אתי בשר יליף מדם ואתי מעשר ויליף³⁶¹ מבכור.

לשון שניה

ומאי קסבר³⁶², אי קסבר קדושה ראשונה קידשה³⁶³ לשעתה וקידשה לעתיד לבא בכור נמי ליבעי³⁶⁴, ואי קסבר לא קידשה³⁶⁵ לעתיד לבא מעשר נמי לא ליבעי³⁶⁶. [אמר רבינא]³⁶⁷ לעולם קסבר³⁶⁸ קידשה³⁶⁹ לעתיד לבא³⁷⁰, והכא³⁷¹ בבכור שנזרק דמו³⁷² בפני הבית³⁷³ וחרב הבית ועדיין בשרו קיים³⁷⁴, דמקשינן³⁷⁵ בשרו לדמו מה דמו במזבח אף בשרו במזבח, ומקיש³⁷⁶ מעשר לבכור³⁷⁷.

³⁵⁹ קידשה. בעדי הנוסח השונים יש חילופי נוסחאות לאורך הסוגיה האם לגרוס 'קידשה' או 'קדשה', וכן נפוץ חילוף זה ברחבי הש"ס. מבחינה דקדוקית נוח יותר הנוסח 'קדשה'.

³⁶⁰ אפילו בכור נמי תיבעי לך. נוסח הדפוס. 'תיבעי לך בכור': פל, פ, 11. 'תיבעי ליה נמי בכור': רש"י [ולא ברור מה ציטוט ומה פירושו]. 'אפילו בכור נמי תיבעי': הסוגיות המקבילות בזבחים ומכות [בנוסח הדפוס הגורס כאן כלשון הראשונה]. 21 גורס כאן כלשון השניה.

³⁶¹ ויליף. דפ"ח, פל. 'יליף': דפ"ר, פ, 11, מ.

³⁶² ומאי קסבר. על פי גליון פלורנץ שלא העתיק תיבות אלו וסמך על הלשון הראשונה. 'מאי קסבר': פ.

³⁶³ קידשה. חסר: פ.

³⁶⁴ בכור נמי ליבעי. רש"י, גליון פל. 'אפילו בכור נמי': פ, וכן הוא בכל הראשונים ועדי הנוסח במכות ובזבחים. רגמ"ה כתב 'אפילו בכור נמי לייתי'.

³⁶⁵ לא קידשה. בלשון הראשונה: 'קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה'. עדי הנוסח בזבחים כלשון השניה ובמכות כלשון הראשונה [מלבד כת"מ הגורס כלשון השניה].

³⁶⁶ ראה פירוט בגוף הסימן.

³⁶⁷ [אמר רבינא]. פ, רגמ"ה, וכן הוא בכל עדי הנוסח בזבחים ובמכות. בפלורנץ חסר אולם אין ראיה לא לגרוס מכיוון שהלישנא אחרינא בגליון מסיים בתיבות הקודמות והלישנא אחרינא שבגוף הטקסט מתחילה מהתיבות הבאות. ברש"י נראה שחסר.

³⁶⁸ לעולם קסבר. חסירות התיבות 'קדושה ראשונה קידשה לשעתה' הקיימות בלשון הראשונה. רוב עדי הנוסח בזבחים גורסים כלשון השניה [מלבד כתב היד התימני הגורס כלשון הראשונה]. במכות הנוסח כלשון הראשונה, אכן בדפוס הנוסח מקוצר: 'קדושה לשעתה'.

³⁶⁹ קידשה. כאן נמצא ההבדל העיקרי בין הלשונות שהלשון הראשונה גורסת 'לא קידשה'. רוב עדי הנוסח בזבחים גורסים כלשון הראשונה [מלבד 11]. עדי הנוסח במכות גורסים כלשון השניה [אם כי בדפ"ח הגיהו כלשון הראשונה]. יש שינויים קטנים בין המקורות בהתאם לשינויים שבהערה הקודמת: 'לא קידשה' / 'נקידשה', [מלבד השינויים המזכירים בהערה 359].

³⁷⁰ לעתיד לבא. חסר בחלק מעדי הנוסח בזבחים: דפוס, 21, מ.

³⁷¹ והכא. רש"י, פל. 'והכא במאי עסקינן': פ. כל עדי הנוסח גורסים במכות כנוסח הראשון ובזבחים כנוסח השני.

³⁷² בבכור שנזרק דמו. רגמ"ה, פל, פ, וכן הוא בכל עדי הנוסח בזבחים ובמכות. לעומת נוסח הלשון הראשונה: 'כגון שנזרק דמו של בכור'.

³⁷³ בפני הבית. רש"י, פל [כנוסח הלשון הראשונה]. 'קודם חורבן': פ. 'קודם חורבן הבית': רגמ"ה, וכן הוא בכל עדי הנוסח בזבחים ובמכות.

³⁷⁴ בשרו קיים. בלשון הראשונה נוסף כאן 'כיון דאי איתיה לדם לא בר זריקה הוא', וחסר בלשון השניה ובכל עדי הנוסח בזבחים ובמכות.

³⁷⁵ דמקשינן. פל, 21, כתבי היד התימניים במכות ובזבחים. 'ואיתקש': פ, שאר עדי הנוסח בזבחים. 'ומקשינן': נוסח הדפוס במכות. בכת"מ במכות חסר כאן בטה"ד 'בשרו' – 'בשרו'.

³⁷⁶ ומקיש. כן הוא בכל עדי הנוסח של גירסה זו, מלבד פל הגורס בטעות 'מקיש'.

³⁷⁷ דמקשינן... ומקיש מעשר לבכור. פל, 21, וכן הוא במכות ובכתה" התימני בזבחים. ברש"י וברגמ"ה משמע שגרסו מעין נוסח הלשון הראשונה: 'אתי בשר יליף מדם ואתי מעשר ויליף מבכור', אלא שגרסו בתווך גם את המשפט 'מה דמו...'. בפ' נוסח ממוצע: 'ואיתקש בשרו לדמו ואתי מעשר ויליף מבכור'. כן הוא אף בנוסח הדפוס בזבחים, אלא ששם נוסף המשפט 'מה דמו...'. ב21 נוסח כלאים: "דמקשינן בשרו לדמו ויליף מדם מה דמו במזבח אף בשרו במזבח ומקיש מעשר לבכור" [לגבי כת"י זה ראה גם סוף הערה 360]. בכתבי היד האשכנזיים בזבחים [11, 21, מ] נוסח מקוצר: "ואיתקש בשרו לדמו". בהערה הנוכחית התעלמנו משינויים קטנים, וראה הערות קודמות.

מקורות הלשונות

סוגיית תמורה

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רמב"ן במכות בשם 'עיקר נוסחי'. הרמב"ן ציטט בגירסה מעורבת מהנוסחאות השונות כפי שיובא בסמוך. אין לדעת האם הרמב"ן ציטט במדויק מהנוסח שעמד לפניו בתמורה, ולפיכך לא ציינתי לדבריו בשנו"ס. בכתבי היד: 10, מ. אף 20 גורס בעיקר כלשון הראשונה, אם כי גירסתו מעורבת משתי הלשונות.

מקורות הלשון השניה: בכתבי היד: גליון פל.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י, תוס', רגמ"ה [בסדר הפוך]; והכריעו כולם כלשון השניה. בכתבי היד: פ. פ. פל העתיק רק את חציה השני של הלשון השניה, ובעל גליון פל השלים את החצי הראשון.

הרמב"ן (מכות יט ע"א) ציטט את סוגייתנו בתמורה בנוסח ייחודי: "אי קסבר קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא אפילו בכור נמי, ואי קסבר לא קדשה אפילו בכור נמי תיבעי. לעולם קסבר קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, והכא בכור שנוזק דמו קודם חרבן ועדיין בשרו קיים דמקשינן בשרו לדמו".

סוגיות מקבילות

עדי הנוסח במכות גורסים כלשון הראשונה 'קידשה' [ובדפוס: ח תקנו 'לא קדשה'].

עדי הנוסח בזבחים גורסים 'לא קידשה', מלבד כתי"י 10 הגורס 'קידשה'.

הראשונים התייחסו לשתי הנוסחאות.

פירוש הלשונות

פתיחה

הגמרא בקושייתה טענה כי בין אם ננקוט שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא ובין אם ננקוט שלא קדשה לעתיד לבוא, לא מובנים דברי ר' ישמעאל הלומד מעשר שני מבכור. הואיל ויש להבין מסברא מה דינם של בכור ומעשר ולא נצרך לכך לימוד, או על כל פנים יש להשוות מסברא את הבכור והמעשר וממילא אין מקום ללמוד מעשר מבכור. [בהמשך הדברים נבהיר יותר את קושיית הגמרא].

בלשון הראשונה מתרצת הגמרא כי לדעת ר' ישמעאל קדושה ראשונה [- קדושת הבית] לא קדשה לעתיד לבא ובנוגע לדברים הנאכלים בירושלים יש לדון³⁷⁸. אכילת בשר בכור התמעטה על ידי הקשת הבשר לדם, וכהמשך לכך לומדים מבכור למעשר שכשם שבכור אינו נאכל בירושלים כך הדין אף לגבי מעשר.

בלשון השניה מתרצת הגמרא כי לדעת ר' ישמעאל קדושה ראשונה [- קדושת הבית וירושלים] קדשה לעתיד לבא, ואף על פי כן יתכן שיש מצוות שאינן נוהגות מפני שאין מזבח. אכילת בשר בכור התמעטה על ידי הקשת הבשר לדם, [את הדם פשוט שאי אפשר לזרוק שהרי אין מזבח]. כהמשך לכך לומדים מבכור למעשר שכשם שבכור אינו נאכל כאשר אין מזבח כך הדין אף לגבי מעשר.

שיטות הראשונים בסוגיה

רש"י פירש בתחילה כלשון הראשונה, ובהמשך הסוגיה (עמוד ב, ד"ה 'מאי') חזר בו רש"י ופירש את הסוגיה כפי הלשון השניה וכתב שכן קיבל [מרבתי] במסכת מכות. אמנם, תוס' בסוגייתנו הביאו כי רש"י פירש כלשון הראשונה, וכמו כן בדברי רש"י במסכתות מכות (יט.) וזבחים (ס:) מפורש כלשון הראשונה. לכאורה יתכן לטעון כי דברי רש"י בהמשך הסוגיה אינם פרי עטו של רש"י אלא הינם תוספת גליון שנכנסה לתוך דברי רש"י, אולם לאחר התבוננות רואים שסגנון הדברים אינו נראה כגליון אלא כחלק מגוף הפירוש, ואף התשב"ץ (ח"ג סימן רא) ציטט את הדברים בשם רש"י³⁷⁹. כפי הנראה מדובר בתוספת שהוסיף רש"י במהדורה שניה ולפני תוס' היתה המהדורה הראשונה. אכן, צריך עיון מפני מה פירש רש"י במסכת מכות שלא כפי המסורת שקיבל מרבתי על הסוגיה שם.

רוב הראשונים חלקו על רש"י והכריעו כלשון השניה – כמסקנת רש"י בתמורה בנוסח שלפנינו (תוס' ורגמ"ה כאן³⁸⁰, תוס' ותור"פ בזבחים, תוס' ותוס' שאנץ ותור"פ וריטב"א במכות, שו"ת התשב"ץ ח"ג סימן רא). לשיטה זו מצטרף אף הרמב"ם שפסק כי קדושה ראשונה [- קדושת עזרא] קדשה לעתיד לבוא אף לגבי מעשר שני (בית הבחירה פ"ו הט"ו), ולמרות זאת אין מעשר שני נאכל בזמן שאין מזבח (מע"ש פ"ב ה"א, ראה דרך אמונה שם בשם מעשה רוקח וחזו"א)³⁸¹.

כנגד כל הראשונים עומדים רק דברי הרמב"ן והמאירי במכות שהראו פנים לכאן ולכאן ולא הכריעו בין הנוסחאות.

³⁷⁸ הראשונים הקשו על הלשון הראשונה, הלא פשוט מסברא כי קדושת ירושלים תלויה בקדושת ההיכל וכל קדושתה של ירושלים היא מפני שירושלים מוגדרת כ'לפני יקוק' דהיינו לפני ההיכל, ואם כן לא מובנת הלשון הראשונה שמצריכה לימוד מיוחד לומר שכאשר בטלה קדושת הבית אין דין אכילת קדשים קלים ומעשר שני בירושלים.

יש מן הראשונים שפיצלו קושיה זו לקושיות שונות. כגון להקשות קושיה אחת לגבי אכילת מעשר שני וקושיה שניה לגבי אכילת בכור [שיש בו אף פסול יוצא], או כגון להקשות קושיה אחת על ה'הוא אמינא' וקושיה שניה על המסקנא, אך לכל הקושיות כוונה אחת.

³⁷⁹ וזה לשונו: "והתם מסיק דקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא. וזאת היא גרסתו של רש"י ז"ל שם בתמורה, אף על פי שלא היה נראה כן מפירושו למס' מכות".

³⁸⁰ אלא שרגמ"ה גורס את הלשונות בסדר הפוך.

³⁸¹ ראה עוד בדברי הרמב"ם הלכות מע"ש סוף פ"ו שמשמע מדבריו להיפך שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, ועיין במפרשים שעמלו ליישב את פסקי הרמב"ם.

ההבדלים העיקריים בין הלשונות

אלו הם ההבדלים העיקריים בין שתי הלשונות:

[א]. מהי ה'הוא אמינא' לפי הצד שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא.

[ב]. מהי ה'הוא אמינא' לפי הצד שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא.

[ג]. האם לפי תירוץ הגמרא קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא או לאו.

[ד]. היאך הגדירה הגמרא את ההיקש בין דם לבשר.

לפני פירוט ההבדלים נזכיר את המבואר בפתיחה כי **בלשון הראשונה** פשוט לגמרא שאם קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא אזי בכור ומעשר נאכלים בירושלים, וכל מה שיש לדון הוא לפי הצד שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא. לעומת זאת, **בלשון השניה** פשוט לגמרא שאם קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא אזי בכור ומעשר אינם נאכלים בירושלים, וכל מה שיש לדון הוא לפי הצד שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא.

הבדל ראשון - מהי ה'הוא אמינא' לפי הצד שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא:

בלשון הראשונה נאמר: "אי קסבר קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא – לא שנא בכור ולא שנא מעשר בני הבאה ניהו". לפי שיטת הלשון הראשונה דברים אלו מובנים כפשוטם שאם ננקוט כדעה הסוברת כי קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא אזי פשוט כי דין הבכור והמעשר להיכלל בירושלים ולכן לא יתכן שר' ישמעאל נוקט כדעה זו. גם לפי השיטה הסוברת בכללות את הלשון השניה אפשר לגרוס לגבי ההבדל הראשון כלשון הראשונה, ולבאר כי דברי הגמרא 'לא שנא בכור ולא שנא מעשר בני הבאה ניהו' הינם רק הוה אמינא אך למסקנה [- מסקנת הלשון השניה] גם אם קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא יש למעט אכילת בכור ומעשר מכיוון שאין מזבח. ואכן, תוס' בסוגייתנו הסוברים בכללות כשיטת הלשון השניה לא הזכירו כלל את עניין שינוי הנוסחאות שהבאנו כאן בהבדל הראשון, מפני שסברו כי גם הנוסח שנאמר בלשון הראשונה יכול להתפרש לפי הלשון השניה. לעומת זאת, כאשר רש"י בהמשך סוגייתנו הביא את הלשון השניה, הזכיר הוא גם את שינוי הנוסחאות אשר הבאנו כאן בשם 'הבדל ראשון'.

בלשון השניה נאמר: "אי קסבר קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא – בכור נמי ליבעי". כלומר, כשם שהבין ר' ישמעאל כי יש לדון לגבי מעשר כאשר אין מזבח [אף אם קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא] כך יש לדון לגבי בכור, ועל כן קשה מהיכן פשוט לר' ישמעאל כי בכור אינו נאכל בירושלים כאשר אין מזבח. דברים אלו מתיישבים רק לפי שיטת הלשון השניה, אולם לפי שיטת הלשון הראשונה אין הדברים נכונים כלל אלא פשוט כי אם ננקוט שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא אזי בכור ומעשר נאכלים בירושלים בזמן הזה.

ציטטנו את הלשון השניה כנוסח רש"י וגליון פלורנץ, אולם בפירוש רגמ"ה ובכת"י פריז מופיע נוסח שונה מעט: "אפילו בכור נמי"³⁸². נוסח זה יכול להתפרש כלשון הראשונה – אפילו בכור יאכל בירושלים, או כנוסח הקודם בלשון השניה – אפילו לגבי בכור יש להסתפק האם נאכל בירושלים. בסוגיות המקבילות בזבחים ובמכות כל עדי הנוסח גורסים כנוסח האחרון, ופירשו כל הראשונים כפירוש הראשון – אפילו בכור יאכל בירושלים, וכבר כתבנו למעלה שפירוש זה מתיישב לפי שתי הלשונות.

הבדל שני - מהי ה'הוא אמינא' לפי הצד שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא:

בלשון הראשונה נאמר: "אי לא קידשה – אפילו בכור נמי תיבעי לך"³⁸³. כלומר, כשם שהבין ר' ישמעאל כי יתכן שמעשר נאכל בירושלים אף אם קדושת הבית בטלה, כך יתכן גם לגבי אכילת בכור, ועל כן קשה מהיכן פשוט לר' ישמעאל שבכור אינו נאכל בירושלים כאשר חרב המקדש. דברים אלו מתיישבים רק לפי שיטת הלשון הראשונה, אולם לשיטת הלשון השניה אין הדברים נכונים כלל אלא פשוט כי אם ננקוט שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא אזי בכור ומעשר אינם נאכלים בירושלים בזמן הזה.

³⁸² רגמ"ה כתב 'אפילו בכור נמי לייתי', ואין לדעת האם מדובר בציטוט מגירסתו או בפירוש.

³⁸³ כן הוא נוסח הדפוסים. בכתבי היד מובא באופן דומה: "תיבעי לך בכור" ואין כאן חילוף משמעות.

ואכן, כל הראשונים הדנים במחלוקת הלשונית התייחסו להבדל הנוכחי וצינו כי הלשון השניה גורסת באופן שונה.

בלשון השניה נאמר: "אי לא קידשה – מעשר נמי לא ליבעי"³⁸⁴. לפי שיטת הלשון השניה דברים אלו מובנים כפשוטם שאם ננקוט כדעה הסוברת כי קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא אזי באמת גם ללא לימוד מיוחד פשוט שבכור ומעשר אינם נאכלים בירושלים, ולכן לא יתכן שר' ישמעאל נוקט כדעה זו. גם לפי השיטה הסוברת בכללות את הלשון הראשונה אפשר לגרוס לגבי ההבדל השני כלשון השניה, ולבאר כי דברי הגמרא 'מעשר נמי לא ליבעי' הינם רק לפי ההוא אמינא, בה הבינה הגמרא כי ר' ישמעאל למד מסברא כי לשיטה זו בכור אינו נאכל בירושלים בזמן הזה; אך למסקנה [-מסקנת הלשון הראשונה], גם אם קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, צריך לימוד למעט את אכילת הבכור. ורק אחרי שנמצא בידינו לימוד זה [-היקש בשר לדם], אפשר למעט את אכילת המעשר על ידי הקשת מעשר לבכור. ואכן, בדברי הלשון הראשונה שבגמרא לפנינו וברש"י בתחילת הסוגיה הוסיף השטמ"ק כלשון נוספת את חילוף הנוסח מן הלשון השניה שהבאנו כאן כהבדל שני³⁸⁵.

לסיכום הסעיף הנוכחי והסעיף הקודם: ההנחה הפשוטה הינה כי אם קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא אזי בכור ומעשר נאכלים בירושלים ואם לא קדשה לעתיד לבוא אזי בכור ומעשר אינם נאכלים בירושלים, כך ששתי הלשוניות יסכימו כי ניתן לגרוס הנחות אלו בדברי המקשן. החילוק בין הלשוניות הינו שללשון הראשונה פשוט כי אם קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא אזי אין מקום להסתפק בדיני הבכור והמעשר, וללשון השניה פשוט כי אם קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא אזי אין מקום להסתפק בדיני הבכור והמעשר, ולפיכך כל אחת משתי הלשוניות אינה מסכימה לקבל נוסח שבו המקשן מסתפק בדבר אשר פשוט בעיניה.

הבדל שלישי - האם לפי תירוץ הגמרא קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא או לאו:

כאן נמצא ההבדל העיקרי בין הלשוניות. **בלשון הראשונה** נאמר כי לדעת ר' ישמעאל קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא. **בלשון השניה** נאמר כי לדעת ר' ישמעאל קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא.

הבדל רביעי - היאך הגדירה הגמרא את ההיקש בין דם לבשר:

בלשון הראשונה נאמר: "כיון דאי איתיה לדם לא בר זריקה הוא, אתי בשר יליף מדם". **בלשון השניה** נאמר: "ואתי בשר ויליף מדם, מה דמו במזבח אף בשרו במזבח".

כבר יודעים אנו שלפי הלשון הראשונה דעת ר' ישמעאל שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, והלימוד בנוי בשלבים אלו:

[א]. כיוון שאין קדושת בית אין דם. [ב]. כיוון שאין דם אין בשר. [ג]. כיוון שאין בכור אין מעשר.

לעומת זאת, לפי הלשון השניה דעת ר' ישמעאל שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, והלימוד בנוי בשלבים אלו:

[א]. כיוון שאין מזבח אין דם. [ב]. כיוון שאין דם אין בשר. [ג]. כיוון שאין בכור אין מעשר.

נמצא כי לפי הלשון הראשונה הכל תלוי האם יש קדושת בית ולפי הלשון השניה הכל תלוי האם קיים מזבח.

גדר הלימוד שניתן בלשון השניה: "ואתי בשר ויליף מדם, מה דמו במזבח אף בשרו במזבח", נכון רק לפי הלשון השניה, שכן בנוסח זה נאמר בפירוש כי הלימוד תלוי דווקא במזבח ולא בקדושת בית. כנגד זה, גדר הלימוד שניתן בלשון הראשונה: "כיון דאי איתיה לדם לא בר זריקה הוא, אתי בשר יליף מדם", נכון לכאורה לפי שתי הלשוניות, שכן לא נאמר בו האם הלימוד תלוי במזבח או בקדושת בית. אכן,

³⁸⁴ העתקתי כנוסח המצוטט בפירוש רש"י בהמשך הסוגיה, אולם יש כאן מספר נוסחאות שונות. בהמשך הדברים, בסעיף 'חילופי גירסאות נוספים', נציין את שינויי הנוסחאות ונדון במשמעותם. לענייננו אין נפקא מינה בין הנוסחים השונים בלשון השניה אלא מוסכם בכל הנוסחים כי אם לא קדשה אזי מעשר שני אינו נאכל בירושלים.

³⁸⁵ בשטמ"ק נכנסה ההוספה בגמרא וברש"י לפני הנוסח המקורי של הלשון הראשונה, כך שלגבי ההבדל השני מופיעות שתי לשונות [בתוך הלשון הראשונה]: לשון ראשונה כנוסח הלשון השניה, ולישנא אחרינא' כנוסח המקורי בלשון הראשונה. בשטמ"ק א' ההוספה צויינה רק ברש"י, ושטמ"ק ב' העתיקה גם בגוף הגמרא.

כאשר רש"י בהמשך הסוגיה חזר בו ממה שנקט כלשון הראשונה ושב ונקט כלשון השניה, ציין גם את חילוף הנוסח שהבאנו כאן כ'הבדל רביעי'. משמע שהבין רש"י כי התיבות 'לאו בר זריקה הוא' מתאימות רק לפי הלשון הראשונה שמניעת הקרבת הדם הינה מחמת שאין קדושת בית ולא לפי הלשון השניה שמניעת הקרבת הדם הינה מחמת שאין מזבח, ולכך ציין כי הלשון השניה אינה גורסת תיבות אלו אלא אדרבה גורסת "מה דמו במזבח אף בשרו במזבח".

יתכן לדחות את הדיוק מדברי רש"י ולנקוט כי דעת רש"י כפי שכתבנו בתחילה שהתיבות 'לאו בר זריקה הוא' מתיישבות בין אם מניעת הקרבת הדם היא מחמת שאין קדושת בית [כלשון הראשונה] או מחמת שאין מזבח [כלשון השניה]. ומה שציין רש"י את חילוף הנוסחאות, הרי זה בכדי להביא שבלשון השניה מפורש שמניעת הקרבת הדם היא מחמת שאין מזבח.

תוספות במכות ובתמורה נקטו בפירוש כמשמעות רש"י בסוגייתנו שללשון הראשונה שורש החיסרון הינו בכך שאין בית, והקשו על לשון זו מן הסוגיה בזבחים שלמדה מכאן כי העדרו של המזבח אוסר את אכילת הקדשים, ואין לאכלם בשעה שהמזבח פגום. תוספות בזבחים אף הם נקטו כמהלך זה, ותירצו את הקושיה באמרם שאכן צריך בית ומזבח, אלא שהצורך בבית בנוי בדווקא תלוי במחלוקת האם קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא³⁸⁶.

לעומת כל המקורות הנזכרים, רש"י במכות ובזבחים הסביר את הלשון הראשונה שהחיסרון הוא בכך שאין מזבח. לדרכו מובן כיצד הגמרא בזבחים למדה מכאן שאכילת הקדשים תלויה בשלמותו של המזבח, אולם בחילופה יצוצו קושיות אחרות:

- א. מניין לה לברייטא עצמה שההיקש מלמד על הצורך במזבח ולא על הצורך בבית או על הצורך בבית ובמזבח.
- ב. מניין לגמרא בזבחים שהברייטא מתפרשת על הצורך במזבח ולא על הצורך בבית.
- ג. מה עניין המזבח לנידון על 'קדושה ראשונה'. הלא אם ר' ישמעאל תלה את אכילת המעשר והבכור בשלמותו של המזבח, מה פשר דברי הגמרא [או רבינא] שהלימוד הינו למ"ד לא קדשה לעתיד לבוא.

את הקושיה האחרונה ניתן לנסות לתרץ בסברא שהעדרו של המזבח מוגדר כחורבן הבית, והנידון לגבי 'קדושה ראשונה' תקף אף לגבי המזבח. כך שלמ"ד קדשה לעתיד לבוא אין חסרונו של המזבח יכול לפסול את אכילת הקדשים. במילים אחרות, מ"ד קדשה לעתיד לבוא אינו סובר שלא צריך בית, אלא שהקדושה שקדשה לעתיד לבוא נחשבת 'כאילו' יש בית. לפיכך אף כאשר חסר מזבח דנים 'כאילו' יש מזבח, וחוסר האפשרות המעשית להקריב את הדם אינו פוסל את אכילת הבשר.

מהלך רש"י בזבחים ומכות מוכרח לכאורה מן עדי הנוסח הגורסים 'לעולם קסבר לא קדשה' וגורסים אף את המשפט 'מה דמו במזבח...' – משמע כי גם ללשון הראשונה הברייטא תולה את אכילת הבכור והמעשר דווקא בקיום המזבח. עדי נוסח אלו הלא הם נוסח הדפוס וכתה"י התימני בזבחים, והנוסח שעמד לפני תור"פ במכות. תור"פ שם פירש את הלשון הראשונה כמהלך הקודם שהברייטא תולה את אכילת הבכור והמעשר בקיום הבית, והקשה על כך מדוע נקטה הגמרא [בנוסחתו הנזכרת] 'מה דמו במזבח'. על כך תירץ בדוחק: "לאו דווקא מזבח, דכיוון דאמר 'לא' (קדשי) [קדשה] לא קאי אלא אבית". לעומת זאת, רש"י במכות וזבחים יסביר נוסח זה כפשוטו. תור"פ עצמו ממשיך ומכריע כלשון השניה הגורסת 'קדשה'.

חילופי גרסאות נוספים

על ההבדלים העיקריים שבין הלשונות נוספו מספר הבדלי ניסוח. והחשוב שבהם הוא שבלשון הראשונה תירוצו הגמרא מופיע בסתמא ללא שם אמורא ואילו בלשון השניה תירוצו הגמרא מובא בשם רבינא.

³⁸⁶ תוספות שם הסבירו כי מכך שהברייטא נקטה 'בפני הבית' מוכח שצריך בית. לדרכם יש להוסיף כי הסוגיה בזבחים הסיקה מסברא שכשם שהיקש בשר לדם מצריך בית בנוי כך מצריך הוא אף מזבח שלם.

מלבד ההבדלים בין הלשונות יש חילופי נוסח בין מקורותיה השונים של הלשון השניה, כיצד להציג את ה'הוא אמינא' מה היה הדין אילו היינו נוקטים שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא [-ההבדל השני]. ואלו הן הגרסאות השונות:

אפילו מעשר נמי³⁸⁷.

אפילו מעשר נמי לא³⁸⁸.

מעשר נמי לא ליבעי³⁸⁹.

אפילו מעשר נמי לא נייתי³⁹⁰.

כוונת כל הגרסאות לומר שכשם שהיה פשוט לר' ישמעאל שבכור אינו נאכל בירושלים, כך צריך להיות פשוט לו שמעשר אינו נאכל בירושלים, ועל כן קשה מפני מה נזקק ר' ישמעאל להקיש מעשר לבכור. במבט ראשון נראה כי אין חילוף משמעות בין הגרסאות, וגם בדברי רוב הראשונים שהביאו את שינוי הנוסחאות בין שתי הלשונות לא מצאנו שדנו מה הגרסה המדויקת בדברי הלשון השניה. אכן, תוס' בזבחים (ו: - סא.) כן ראו חילוף משמעות בין שינויי הנוסח הנזכרים, כפי שנבאר.

נקדים כי קיים נידון מה דינו של מעשר שני בשעה שאין קדושת בית. יש אומרים שאינו נאכל כלל, ויש אומרים להיפך שהינו נאכל בכל ערי ישראל ואין צריכים להביאו לירושלים, ונידון זה תלוי בשתי גרסאות במשנה בסוף מסכת זבחים (ק"ב ע"ב)³⁹¹. בסוגייתנו³⁹² נאמר כי בשעה שאין קדושת בית אזי אין מעשר שני נאכל בירושלים³⁹³, ומוטל עלינו ליישב את שתי הסוגיות יחדיו.

שלושה מהלכים יש בעניין:

[א]. האמת כגורסים בסוף זבחים שכאשר אין קדושת בית מעשר שני אינו נאכל כלל, וזהו עצמו הדין שנאמר בסוגייתנו בתמורה, אלא שבסוגייתנו נוסף גם מקור הדין [-בלשון הראשונה לימוד ובלשון השניה סברא].

[ב]. האמת כגורסים בסוף זבחים שכאשר אין קדושת בית מעשר שני נאכל בכל ערי ישראל. ומה שנאמר בסוגייתנו כי בזמן שאין בית אזי מעשר שני אינו נאכל בירושלים, כוונת הדברים הינה שמעשר שני אינו נאכל בירושלים אלא בכל ערי ישראל.

[ג]. בכל סוגיה נאמר דין הפוך מחברתה. בסוף זבחים נאמר שכאשר אין קדושת בית מעשר שני נאכל בכל ערי ישראל [כמהלך השני], ובתמורה נאמר שכאשר אין קדושת בית מעשר שני אינו נאכל כלל [כמהלך הראשון]. המהלך השלישי מבאר כי אין כאן מחלוקת אלא מדובר באופנים שונים. המשנה בזבחים מדברת על מעשר שני רגיל בזמן שאין בית, ודינו להאכל בכל

³⁸⁷ "לא בכתי"פ בתמורה, כת"י 10 ו 21 בזבחים, תוס' בזבחים ומכות. לגבי תוס' בזבחים ראה הערה הבאה. תוס' במכות לא גרסו תיבת 'אפילו'. הנוסח הנוכחי מקביל לנוסח שגרסו מקורות אלו במשפט המקביל בגמרא "אפילו בכור נמי".

³⁸⁸ גליון פל בצורה משובשת ["מעשר לישנא אחרינא נמי לא, מעשר נמי לא"]. כתבי היד התימניים במכות וזבחים, רמב"ן וריטב"א במכות.

³⁸⁹ רש"י, ו 21 [הגורס כאן כלשון השניה]. "מעשר שני לא ליבעי": שטמ"ק [בלשון הראשונה שבתוך הלשון הראשונה]. "נמי לא ליבעי לך": כת"מ בזבחים [משובש].

³⁹⁰ רגמ"ה [בלשון הראשונה – מקביל ללשון השניה ברש"י]. "מעשר שני לא נייתי": תוס' שאנץ במכות. "מעשר שני לא לייתי": תוס' בתמורה. "מעשר שני נמי לא מייתי": תור"פ במכות.

³⁹¹ "באו לנוב וגבעון הותרו הבמות, קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים, קדשים קלים בכל ערי ישראל", ויש גורסים "קדשים קלים ומעשר שני בכל ערי ישראל".

³⁹² כלומר הסוגיה שנאמרה שלוש פעמים: תמורה כ"א, זבחים ס', מכות י"ט. להלן לשם הקיצור נקרא לסוגיה זו 'הסוגיה בתמורה'.

³⁹³ לפי הלשון הראשונה מניעת אכילת מעשר שני נלמדת מהיקש, ולפי הלשון השניה נלמדת היא מסברא.

ערי ישראל. כנגד זה, הסוגיה בתמורה מדברת על מעשר שני שגדל בזמן שהיתה קדושת בית וכבר חל עליו חיוב העלאה לירושלים, ומפני כן אם אין קדושת בית אינו נאכל כלל³⁹⁴.

תוס' בתמורה הביאו את המהלך השלישי בלבד, אך תוס' בזבחים (ס: - סא.) הביאו את שלושת המהלכים, והוסיפו כי יש לתלות את המהלכים בגרסאות השונות שהבאנו למעלה. תוכן דברי תוס' הינו שבגירסה 'אפילו מעשר נמי' לא התפרש מה דין המעשר לפי הצד שאינו נאכל בירושלים, ולכן אפשר לבאר ככל המהלכים דלעיל³⁹⁵. מה שאין כן בגירסה 'אפילו מעשר נמי לא', מכיוון שבגירסה זו משמע כי לפי הצד שמעשר שני אינו נאכל בירושלים אזי דינו שאינו נאכל כלל, ולכן אי אפשר לפרש בגירסה זו כמהלך השני אלא רק כמהלך הראשון או השלישי³⁹⁶.

תוס' לא דנו בגירסה השלישית והרביעית. נראה כי הגירסה השלישית 'לא ליבעי' שווה לגירסה הראשונה שלא התפרש בה מה דין המעשר, ואליהן מצטרפת אף הגירסה הרביעית 'לא ליית' המתייחסת רק לביטול החיוב להעלאה לירושלים, ולא התפרש בה מה דין המעשר כאשר אין מעלים אותו לירושלים.

נפקא מינה בין הלשונות

נפקא מינה ראשיתית היא כמובן לגבי קדושה ראשונה, האם קדשה היא לעתיד לבוא או לא. נפקא מינה זאת הינה לגבי דעת ר' ישמעאל המוסברת בסוגייתנו, אולם אין מוכרח שהלכה כר' ישמעאל.

נפקא מינה שניה הינה לגבי אכילת מעשר שני בירושלים לפי האומרים שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא. בלשון הראשונה משמע שלפי דעה זו מעשר שני נאכל בירושלים, בלשון השניה נאמר שגם לפי דעה זו מעשר שני אינו נאכל בירושלים³⁹⁷.

נפקא מינה שלישית הינה לגבי קדושת ירושלים בשעה שאין בית המקדש קיים – למ"ד שקדושת המקדש אינה קדושה לעתיד לבוא. לפי הלשון הראשונה הסברא היא שקדושת ירושלים אינה תלויה בקדושת המקדש, לפי הלשון השניה קדושת ירושלים תלויה ועומדת בקדושת המקדש. אכן ייתכן בהחלט שמודה הלשון הראשונה שמאחר ויש לימוד התולה את אכילת הבכור והמעשר בקדושת המקדש, יש להסיק מכך כלשון השניה שקדושת ירושלים תלויה בקדושת המקדש³⁹⁸.

תיתכן נפקא מינה האם אכילת מעשר שני תלויה בקיומו של המזבח או בקיומו של הבית. ראה פירוט בסעיף 'הבדל רביעי'.

³⁹⁴ תוס' בתמורה נקטו כי הגבול הינו אם המעשר שני נזרע בזמן הבית. תוס' בזבחים ומכות נקטו כי הגבול הינו אם המעשר שני גדל בזמן הבית. הרש"ש בתמורה הציע להגיה בדברי תוס' שהגבול הינו אם המעשר שני הופרש בזמן הבית.

נראה להציע אפשרויות נוספות בשלבי גידול המעשר: השרשה, הבאת שליש, קצירה, מירוח. כל אחד מזמנים אלו יכול להיות הגבול שבו חל החיוב להביא את המעשר השני לבית המקדש. יתכן כי כוונת תוס' בתמורה להשרשה וכוונת תוס' בזבחים ומכות להבאת שליש. לפי כל האפשרויות יש לחקור מה הדין אם הפריש מדגן שלא חל עליו חיוב הבאה לבית על דגן שכן חל עליו חיוב הבאה לבית.

³⁹⁵ אם כי די בשני המהלכים הראשונים ליישב בסוגייתנו את שתי הדעות לגבי אכילת מעשר שני, ואין צריך להדחק וללכת במהלך השלישי.

³⁹⁶ דברי תוס' שם אינם בהירים דיים, וביארתי על פי דברי בעל 'מלאכת יו"ט' הנדפס בין המפרשים שבסוף הגמרא.

³⁹⁷ ראה למעלה בסעיף 'חילופי גרסאות נוספים' האם נאכל בכל ערי ישראל או שאינו נאכל כלל.

³⁹⁸ ראה ספר קדושת אביב עמוד 394 שהסתפק בזה.

פרק רביעי

סימן א [כב ע"א]

הקדמה

שנינו במשנתנו: "ושעברה שנתה ושאבדה ונמצאת בעלת מום, אם משכפרו הבעלים – תמות, ואינה עושה תמורה לא נהנין ולא מועלין. ואם עד שלא כיפרו הבעלים – תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמיה אחרת, ועושה תמורה ומועלין בה". הסבירה הגמרא [אליבא דריש לקיש] כי דין המשנה 'אם כפרו הבעלים תמות' מייחס רק לציור של 'אבדה ונמצאת בעלת מום' ולא לציור של 'עברה שנתה', ורבה הוסיף כי למהלך זה הרי סיום דברי המשנה 'ואם עד שלא כפרו הבעלים – תרעה עד שתסתאב', מתייחס לחטאת שהינה כבר בעלת מום.

רבא דוחה את המהלך הנזכר מכח שתי קושיות. קושיה ראשונה הינה שאם כבר יש מום עובר בבהמה, היה נכון לשנות במשנה 'ישמור', ראה את פירוש הקושיה ברש"י ותוס'. את הקושיה השניה נלמד כעת.

וכך מקשה הגמרא:

לשון ראשונה

ועוד שעברה³⁹⁹ שנתה למאי
הילכתא⁴⁰⁰ קתני⁴⁰¹.

לשון שניה

ותוב, כי קתני תמות על אבודה
ונמצאת בעלת מום דהייא תמות, אי
הכי⁴⁰² ביני הני שעברה שנתה למה לי
למתנייה.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רגמ"ה; שטמ"ק אות ח [בשטמ"ק א הובא בשם 'ספרי כתיבת יד'].

³⁹⁹ 'עברה': רש"י, תוס' שבשטמ"ק ב אות ז.

⁴⁰⁰ 'הילכתא' חסר: רש"י, תוס' הנ"ל.

⁴⁰¹ נוסף 'לה': רש"י, תוס' הנ"ל, כתי"מ.

⁴⁰² בדפוס וילנא הוסיפו בסוגריים "[מה דתני]".

פירוש הלשונות פירוש הקושיה השניה

בשתי הלשונות מתפרשת הקושיה השניה באופן שווה. הגמרא הביאה מהלך כי הדין 'תמות' שבמשנה נאמר רק כלפי הציור השני שבמשנה 'שאבדה ונמצאת בעלת מום', ולא כלפי הציור הראשון העוסק בחטאת שעברה שנתה. מקשה הגמרא כי כעת לא מובנת כוונת המשנה בכך שהביאה את הציור הראשון 'שעיברה שנתה', שכן לפי המהלך הנזכר לא לימדנו המשנה מה דינו של הציור הראשון.

הבדלים בין הלשונות

לא ברור היכן בדיוק למקם את הלשון השניה בתוך נוסח הגמרא שלפנינו⁴⁰³.

אפשרות אחת הינה לנקוט כי הלשון השניה פותחת כהמשך לדברי רבה. פירוש, רבה אמר: "הכי קאמר, שאבדה ונמצאת בעלת מום עובר, אם אחר שכפרו בעלים מתה, אם קודם שכיפרו בעלים תרעה עד שתסתאב במום קבוע ותימכר". ממשיכה הלשון השניה את דברי רבה: "ותוב כי קתני תמות על אבודה ונמצאת בעלת מום דהיא תמות". ומסיימת הלשון השניה בקושיה: "אי הכי ביני הני שעיברה שנתה למה לי למתנייה". קושיה זו הינה קושיית רבא השניה בלשון הראשונה.

אפשרות שניה הינה לנקוט כי הלשון השניה מקבילה רק לקושייתו השניה של רבא. פירוש, רבה תירץ: "הכי קאמר, שאבדה ונמצאת בעלת מום עובר, אם אחר שכפרו בעלים מתה, אם קודם שכיפרו בעלים תרעה עד שתסתאב במום קבוע ותימכר". הציגה הגמרא את טענת רבא: "אמר רבא שתי תשובות בדבר, חדא דאם כן ישמור מיבעי ליה למיתני". כעת מציגה הגמרא את טענתו השניה של רבא, וכאן הוא המקום בו מתחילה הלשון השניה. במקום הסגנון הקצר שבלשון הראשונה: "ועוד שעיברה שנתה למאי הלכתא קתני". מאריכה הלשון השניה: "ותוב, כי קתני תמות על אבודה ונמצאת בעלת מום דהיא תמות, אי הכי [מה דתני] ביני הני שעיברה שנתה למה לי למתנייה". כלומר, כפתיחה לקושיה מסכמת הלשון השניה את דברי רבה: "ותוב, כי קתני תמות על אבודה ונמצאת בעלת מום דהיא תמות", ומקשה על כך: "אי הכי [מה דתני] ביני הני שעיברה שנתה למה לי למתנייה".

התיבה 'ותוב' מסייעת לכאורה לדרך הראשונה, שכן תרגומה המילולי הוא 'ושוב' ולא 'ועוד'. אכן, כאשר נחפש נמצא שמצוי בכתבי הגאונים ובפרט בחיבורי ר"ח להשתמש בתיבה 'ותוב' בהקשר המתאים לתיבה 'ועוד'. לא זאת אלא שאף בכתבי היד של הש"ס ניתן למצוא מידי פעם את התיבה 'ותוב' במשמעות זו, ורק בדפוסים כמעט שלא נשאר זכר לשימוש זה⁴⁰⁴. ומדוע רק 'כמעט'? משום שמצאנו שריד אף בדפוסים: דף מא במסכת נזיר פותח בתיבת 'ותו', ובדפוס ראשון, שומר הדף שבסוף דף מ הינו תיבת 'ותוב'!

דוגמה מאלפת ניתן למצוא לקמן כז ע"ב, במשפט "ותו[ב] תלתא ותלתא". בדפוס [וברגמ"ה] הנוסח 'ותו', ואילו בכל כתבי היד הנוסח 'ותוב'.

מבדיקה זו עולה להיפך מהלכאורה. שכן מצאנו את התיבה 'ותוב' משמשת רק בפתיחת משפט, כפתיח להצגת טיעון / נתון חדש – במקביל לדרכינו השניה. ולא מצאנוה באמצע משפט, כפתיח להסקת מסקנה – במקביל לדרכינו הראשונה.

נפקא מינה בין הלשונות

לפי הדרך השניה אין כלל הבדל בין הלשונות. לפי הדרך הראשונה ישנם הבדלים בין הלשונות:

[א]. בלשון הראשונה רבא הוא המקשה, ואילו בלשון השניה סתמא דגמרא היא המקשה.

[ב]. בלשון הראשונה הובאו שתי קושיות ואילו בלשון השניה הובאה הקושיה השניה בלבד.

מובן מאליו כי ההבדלים הנזכרים אינם נוגעים לדינא אלא לביאור הסוגיה.

⁴⁰³ במקורותיה של הלשון השניה הביאה לאחר סיום הלשון הראשונה, ולפיכך אין ידוע היכן מקומה בגוף הגמרא. ⁴⁰⁴ הנושא טעון בדיקה מקיפה, אלו עדי נוסח ואלו מסורות נוסח מכירים את התיבה במשמעות הנזכרת, ואין ביכולתנו למצות את הנושא בשלב זה.

סימן ב [כב ע"א]

הקדמה

רבא ביאר כי נאמרו במשנה שני ציורים בדין חטאת שאבדה. ציור ראשון הוא 'עברה שנתה ואבדה', ציור שני הוא 'אבדה ונמצאת בעלת מום'. לדעת רש"י חידוש המשנה הינו שהחיסרון של עברה שנתה או שנעשית בעלת מום מחיל דין מיתה על הבהמה [בצירוף עצם כך שהבהמה אבדה]. לדעת תוס' חידוש המשנה הינו שהחיסרון של עברה שנתה או שנעשית בעלת מום אינו מבטל דין מיתה מהבהמה [שהוטל עליה דין המיתה על ידי שאבדה].

הגמרא תפרש כעת מפני מה הוצרכה המשנה להשיענו את חידושה בשני אופנים שונים – עברה שנתה ובעלת מום.

ואלו דברי הגמרא:

וצריך למיתנא⁴⁰⁵ אם אבדה גבי שעיברה שנתה וצריך למיתנא אבדה⁴⁰⁶ גבי⁴⁰⁷ בעלת מום:

לשון ראשונה / גירסת רש"י

דאי תנא⁴⁰⁸ גבי שעיברה שנתה⁴⁰⁹ הוה אמינא התם הוה דמהניא לה⁴¹⁰ אבדה⁴¹¹ משום דלא חזיא למילתה⁴¹² אבל בעלת מום דאי לא מומא חזיא אימא לא תהני לה אבדה. ואי תני גבי בעלת מום התם הוה דמהניא לה אבדה⁴¹³ משום דלא חזיא להקרבה אבל עיברה שנתה דחזיא להקרבה אימא לא תהני לה אבדה צריכא.

לשון שניה / גירסת תוספות

דאי תנא גבי⁴¹⁴ שעיברה שנתה הוה אמינא⁴¹⁵ התם הוה דמהניא לה אבדה משום דחזיא להקרבה אבל בעלת מום דלא חזיא להקרבה⁴¹⁶ אימ' לא תהני לה אבדה ואי תנא גבי בעלת מום התם הוה דמהניא לה אבדה משום דאי לאו מומא חזיא⁴¹⁷ אבל עיברה שנתה דלא חזיא למילתא אימ' לא תהני לה אבדה צריכא⁴¹⁸.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: תוס' ד"ה 'אי' [נוסח התוס' לפנינו משובש. נראה שצריך להגיהו על פי הלשון השניה, וכן הגיהו שטמ"ק א, ח"נ ורש"ש], שטמ"ק ב ד"ה 'דאי לאו' בשם רבינו ברוך. בכתבי היד: וטיקן 120.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: שטמ"ק אות י בשם גליון [שם מובאת הלשון השניה בשם 'יש ספרים דגרסי', משמע שראה בעל הגליון את שתי הגירסאות]; שטמ"ק אות יא בשם תוס'. בכתבי היד: פריז, מינכן. [רק בכתבי היד הובאו שתי הנוסחאות כשתי לשונות. בכת"י מינכן הובאה הלשון השניה בשם: 'ל"א והכי גרסינן'. לעת עתה לא מצאתי ביטוי מקביל בשאר חילופי הלשוניות במסכת].

⁴⁰⁵ 'וצריך למיתנא' ואיבעי ליה למיתנייה: כתי"מ.

⁴⁰⁶ 'גבי – אבדה' חסר בטה"ד: דפוס. [בדפו"ח תיקנו במוסגר על פי צ"ק באופן שונה קצת].

⁴⁰⁷ 'וצריך – גבי', 'וגבי': כתי"מ.

⁴⁰⁸ נוסף 'אם אבדה': כתי"מ.

⁴⁰⁹ נוסף בטעות 'או גבי בעלת מום': כתי"מ.

⁴¹⁰ 'דמהניא לה'. ביטוי זה מופיע ארבעה פעמים בכל אחת מן הלשוניות, ואין המקורות שווים האם לגרוס 'לה' או 'ליה', וברוב המקורות אין אחידות כיצד לגרוס בכל מופעי התיבה. כנראה נכונה הגירסה 'לה'.

⁴¹¹ 'אבידה': מ. וכן הוא בכל מופעי התיבה בשתי הלשוניות בכת"י זה, וכן אף במופע האחרון בו.

⁴¹² 'למילתא': כתבי היד [מלבד 11 הגורס 'למילת'"]. שים לב לשינוי המשמעות.

⁴¹³ 'התם – אבדה' חסר: כתי"מ.

⁴¹⁴ 'גבי' חסר: פ.

⁴¹⁵ 'הוה אמינא' חסר: פ.

⁴¹⁶ 'להקרבה' חסר: פ.

⁴¹⁷ נוסף 'למילתא': 21.

⁴¹⁸ 'קמ"ל': 21.

פירוש הלשונות

הצריכותא

הגמרא מסבירה כי הציורים של עברה שנתה ושל נמצאת בעלת מום אינם שווים זה לזה. מחד גיסא, חטאת שעברה שנתה נחשבת כיותר ראויה להקרבה, שכן ראויה היא להקרבה בשאר קרבנות. מאידך, חטאת בעלת מום נחשבת כיותר ראויה להקרבה, שכן המום אינו אלא פסול חיסרון ואינו כעברה שנתה שהינו פסול הגוף בעצם הבהמה⁴¹⁹.

מחמת כן הוצרכה המשנה להשמיענו את חידושה בשני הציורים.

ההבדל בין הלשונות

שתי הלשונות תלויות במחלוקת רש"י ותוס' בסוגייתנו ובתחילת הפרק. **הלשון הראשונה** הינה כשיטת רש"י **והלשון השניה** הינה כשיטת תוס'.

לשיטת רש"י נאמר במשנתנו כי החיסרון שבבהמה בכך שאינה ראויה להקרבה [עברה שנתה / בעלת מום] מצטרף לחיסרון האבדה, ולפיכך דין הבהמה למיתה⁴²⁰. מבארת **הלשון הראשונה** שהוצרכה המשנה להשמיענו את ההלכה בין בציור של עברה שנתה ובין בציור של נמצאת בעלת מום, כדי שנדע כי גם בפסול שבו נחשבת החטאת **כיותר** ראויה להקרבה, מצטרף הפסול יחד עם עצם האבדה להטיל על החטאת דין מיתה.

לשיטת תוס' נאמר במשנתנו כי החיסרון שבבהמה בכך שאינה ראויה להקרבה [עברה שנתה / בעלת מום] אינו מבטל את דין המיתה שהוטל על החטאת על ידי שאבדה⁴²¹. מבארת **הלשון השניה** שהוצרכה המשנה להשמיענו את ההלכה בין בציור של עברה שנתה ובין בציור של נמצאת בעלת מום, כדי שנדע כי גם בפסול שבו נחשבת החטאת **כפחות** ראויה להקרבה, הפסול אינו מבטל את דין המיתה שהוטל על החטאת על ידי עצם האבדה.

נפקא מינה בין הלשונות

כאמור, נחלקו שתי הלשונות במחלוקת רש"י ותוס' בסוגייתנו. נמצא כי במקרה של חטאת שאבדה ונמצאת **לפני** כפרה ואירע בה פסול נוסף שעברה שנתה או שנעשית בעלת מום ונתכפרו הבעלים בחטאת אחרת, קיימת מחלוקת בין הלשונות אליבא דרבנן האם דין החטאת למיתה או לרעיה.

⁴¹⁹ כך פשטות רוב המפרשים וראה בשטמ"ק ביאור מחודש בשם רבינו ברוך.

⁴²⁰ לדעת רש"י משנתנו עוסקת באופן בו עצם האבדה אינה מחילה דין מיתה על הבהמה. והיינו כגון שנמצאה לפני שהתכפרו הבעלים, לפי שיטת חכמים הסוברים שבאופן זה אין דינה של הבהמה למיתה. חידוש המשנה הוא שאם באופן זה של אבדה מצטרף חיסרון נוסף הפוסל את הבהמה מהקרבה, כגון שעברה שנתה או שנעשית בעלת מום, אזי דינה של הבהמה למיתה.

⁴²¹ לדעת תוס' משנתנו עוסקת באופן בו עצם האבדה מחילה דין מיתה על הבהמה. דהיינו, לפי שיטת חכמים - כגון שנמצאה לאחר שהתכפרו הבעלים, ולפי שיטת רבי - אף אם נמצאה לפני שהתכפרו הבעלים. חידוש המשנה הוא שאף אם באופן זה של אבדה הצטרף חיסרון נוסף הפוסל את הבהמה מהקרבה כגון שעברה שנתה או שנעשית בעלת מום, בכל זאת דינה של הבהמה למיתה.

סימן ג [כב ע"א]

הקדמה

ריש לקיש חידש כי חטאת שעברה שנתה דינה לרעה. רבא הוסיף שגם במקרה שהחטאת אשר עברה שנתה אבדה ונמצאה, אם עדיין לא התכפרו הבעלים אזי דין החטאת לרעה.

כעת תקשה הגמרא מדיני שני שעירי יום הכיפורים שמת אחד מהם.

ואלו דברי הגמרא:

תנן השני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה לפי שאין חטאת ציבור מתה הא דיחיד מתה⁴²² ואמר רבי יוחנן בעלי חיים נדחין וכשהוא מתכפר בשני שבזוג שני מתכפר,

לשון ראשונה

ואידך קמא הוה ליה כי עיברה שנתה וטעמא דציבור הא דיחיד מתה אמר לך⁴²³ דחויין לחוד ואבודין לחוד.

לשון שניה

אלמא⁴²⁴ אע"ג⁴²⁵ דאידחייא⁴²⁶ לה ולא חזיא להקרבה גבי יחיד למיתה אזלא, שעברה שנתה נמי אע"ג⁴²⁷ דלא חזיא להקרבה כיון דאבדה תמות. קסבר דחויין לחוד אבודים לחוד⁴²⁸.

מאי טעמא, אבודין דעתיה עליהון⁴²⁹ דילמא משתכחין⁴³⁰ דחויין לא הררי מתחזיין⁴³¹.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס', רבנו ברוך [מובא בשטמ"ק אות לג]. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות הלשון השניה: שטמ"ק אות יג בשם גליון [הגליון מפרש את הלשון השניה, ואין לדעת אם לפני בעל הגליון הייתה גם הלשון הראשונה].

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק אות יג.

⁴²² 'הא דיחיד מתה' חסר: מ, אולי בטה"ד.

⁴²³ 'אמר לך' נוסף 'רבא': תוס', מ, וראה בסוף 'פירוש הלשונות'.

⁴²⁴ לא מפורש במקורות היכן יש למקם את הלשון השניה, ומסתבר כפי שערנו.

⁴²⁵ 'הואיל': רגמ"ה, וכן מסתבר.

⁴²⁶ 'דאי דחייא': שטמ"ק א2 וב. 'דאי דחויית': כת"י פירוש רגמ"ה. 'דאידחו': רגמ"ה בשטמ"ק א1. 'ואידחו': רגמ"ה בשטמ"ק א2. מסתבר כנוסח שהבאנו למעלה משטמ"ק א1: 'דאידחייא'.

⁴²⁷ בגוף הסימן נציע להגיה 'הואיל'.

⁴²⁸ 'דחוייה לחוד ואבודה לחוד': שטמ"ק ב.

⁴²⁹ 'אבודין דעתיה עליהון' 'אבודה דעתה עילוה': מ. יושם לב שתיבת 'עליהון' בניב הירושלמי.

⁴³⁰ 'משתכחי': מ, בניב הבבלי.

⁴³¹ 'מיחזיין': כתבי היד מלבד מ, אולי יש כאן הבדל בין שני הניבים. המשפט האחרון מזכיר קצת את סגנון הלשון ה'ירושלמית', ואין מן הנמנע לשער כי מקור המשפט בלשון השניה ומשם השתרבב לכל מקורות הלשון הראשונה.

פירוש הלשונות

הגמרא תוכיח כי דין חטאת דחוייה הינו למיתה. לגבי שני שעירי יום הכיפורים שנינו ביומא (פ"ו מ"א) שאם מת אחד מהם אזי השני אינו ראוי להקרבה, ומכיוון שחטאת ציבור אינה מתה אזי דינו לרעה. המקשן ביקש להשליך מכאן כי חטאת יחיד אשר נדחתה באופן דומה דינה למיתה, ולהקשות על דברי ריש לקיש או רבא. מתרצת הגמרא שיש לחלק בין דחויים לאבודים.

כוונת הסוגיה אינה ברורה בין בקושיה ובין בתירוץ. המקשן הוכיח משעירי יום הכיפורים כי דין חטאת דחוייה למיתה והקשה מכך על הנאמר בסוגייתנו לגבי אחת החטאות שדינה לרעה ולא למיתה, באופן שהותיר לנו לברר איזוהי החטאת אשר סבר המקשן להשוותה לדין שעיר יום הכיפורים שמת חברו. **בלשון הראשונה** לא התפרש איזוהי החטאת שעליה נסבה קושיית המקשן. רש"י ותוס' הבינו כי הקושיה הינה על דברי ריש לקיש לגבי חטאת שעברה שנתה שפסק ריש לקיש את דינה לרעה. מחמת כן לא היה לרש"י ותוס' ביאור מרווח בתירוץ הגמרא המחלק בין אבודים לדחויים וביארוהו באופנים דחוקים.⁴³² רגמ"ה הבין כי הקושיה הינה על דברי רבא לגבי חטאת שעברה שנתה ואבדה ונמצאת ועדיין לא התכפרו הבעלים, וכן פירש הגר"א אות ג. לפירושם של רגמ"ה והגר"א מובן בפשיטות תירוץ הגמרא המחלק בין אבודים לדחויים, שכן הקושיה היתה על מקרה שהחטאת אבדה בנוסף על כך שעברה שנתה. **בלשון השניה** מפורש כדברי רגמ"ה והגר"א שהקושיה הינה לגבי חטאת שעברה שנתה ואבדה: "שעברה שנתה נמי אע"ג דלא חזיא להקרבה **כיון דאבדה תמות**", והגליון הוסיף לבאר כי מדובר לפני שהתכפרו הבעלים. רגמ"ה לשיטתו כתב: "ל"א... כלישנא קמא לית ביניהו אלא שינוי לשון".

בלשון הראשונה התירוץ מובא בשם 'אמר לך', ויש גורסים 'אמר לך רבא' [- תוס' וכת"י מינכן⁴³³]. לפירוש תוס' נח יותר הנוסח שאינו גורס 'רבא', שכן לשיטתם כל הנידון בקושיה ובתירוץ הינו סביב חידושו של ריש לקיש. עם זאת, דווקא תוס' הינם מקור לגירסה 'אמר לך רבא', ולדרכם צריך לפרש שהוזכר רבא כנציג שיטתו של ריש לקיש.

אף על גב

הלשון השניה [גירסת שטמ"ק] נקטה בביטוי מחודש ומוקשה: "**אלמא אף על גב דאידחייא לה ולא חזיא להקרבה**, גבי יחיד למיתה אזלא. שעברה שנתה נמי אף על גב דלא חזיא להקרבה, כיון דאבדה תמות". משמע שהריעותא של 'אידחייא לה' הינה סיבה **לפטור** את הבהמה ממיתה, ולמרות זאת חל חיוב מיתה, ומנסה המקשן לדמות לכך חטאת אבודה שלמרות שהריעותא של 'עברה שנתה' הינה סיבה **לפטור** את הבהמה ממיתה, בכל זאת: 'כיון דאבדה – תמות'. הרי לנו לכאורה כסברת תוספות [- הלשון השניה בסימן הקודם] שריבוי ריעותות מהווה סיבה לפטור ממיתה⁴³⁴. מאידך, כל קושיית הגמרא משעירי יום הכיפורים מובנת רק אם המקשן נוקט כסברתו של רש"י [- הלשון הראשונה בסימן הקודם] שריבוי ריעותות מצטרף לחייב במיתה, ובכך משווה הוא בין הריעותות של השעיר הנותר ובין הריעותות של חטאת שעברה שנתה ואבדה. לו נניח שמחזיק המקשן בסברת תוספות שהריעותות אינן מהוות גורמים לחייב מיתה, לא יובן יפה הדימוי בין השעיר הנותר ובין חטאת אבודה, ואף אם יש מקום לדמותם – היה המקשן צריך להקשות על כל חטאת אבודה שנמצאה לפני כפרה, ולא רק על אופן שנוספה לה ריעותא בכך שעברה שנתה.

לפיכך נראה כנוסח רגמ"ה הגורס 'הואיל' במקום 'אף על גב', וכך יבא הכל על מקומו בשלום: המקשן סובר כדעת רש"י שריבוי ריעותות מהווה סיבה **לחייב** את הבהמה במיתה, ולכן משווה הוא בין הריעותות של השעיר הנותר ובין הריעותות של חטאת שעברה שנתה, ומקשה שכשם שהריעותא של השעיר הנותר חייבתהו במיתה כך אף הריעותא של חטאת שעברה שנתה תצטרף לחייב במיתה את החטאת האבודה.

⁴³² וראה עוד בשטמ"ק ב אות לג בשם רבינו ברוך.

⁴³³ אף בפירושי רש"י ורגמ"ה נכתב 'אמר לך רבא', אכן אין לדעת אם כתבו כן כציטוט או כפירוש.

⁴³⁴ לנוסח השטמ"ק שהלשון השניה מראה כסברת תוספות, הרי סימננו מקביל לסימן הקודם שגם הלשון השניה מייצגת את סברת תוספות. אם כי יש לציין שמקורות הלשון השניה שבסימננו אינם מקבילים למקורות הלשון השניה שבסימן הקודם. מקורות הלשון השניה בסימננו מטים כי מדובר ב'לישנא אחרינא' של מסכת תמורה, ואילו מקורות הלשון השניה שבסימן הקודם מטים כי מדובר בחילוף נוסחאות מקומי.

רגמ"ה עצמו ציטט רק את תחילת הלשון "אלמא הואיל..." , במקום שהשטמ"ק ציטט "אלמא אע"ג..." , ויש לשער שאף בהמשך הלשון השניה גרס רגמ"ה "שעברה שנתה נמי הואיל דלא חזיא להקרבה - כיון דאבדה תמות", במקום שהשטמ"ק גרס "שעברה שנתה נמי אף על גב דלא חזיא להקרבה - כיון דאבדה תמות".

נפקא מינה בין הלשונות

לפי הלשון הראשונה נחלקו רש"י ותוס' האם חידושו של ריש לקיש נדחה במסקנת הגמרא. לפי הלשון השניה פשוט כי חידושו של ריש לקיש לא נדחה במסקנת הגמרא, והגמרא אף לא הקשתה עליו כלל.

הרמב"ם פסק כחידושו של ריש לקיש (פסולי המוקדשין פ"ד ה"ז), והשווה ללשון התוספות המצוטט בשטמ"ק מעילה (יא ע"א אות כ): "וצ"ע בתמורה אם שום אמורא פליג על רשב"ל".

בסעיף 'אף על גב' הובא כי יתכן שקיימת נפקא מינה בין שתי הלשונות שכאן במקביל לנפקא מינה הקיימת בין שתי הלשונות שבסימן הקודם. אולם סיימנו בסעיף הנזכר שמסתבר להגיה באופן שהמקשן שבשתי הלשונות שכאן מחזיק בסברת הלשון הראשונה שבסימן הקודם.

סימן ד [כב ע"ב]

הקדמה

סוגייתנו דנה 'היכי דמי אבודה'. ר' אושעיא אמר: 'אפילו אחת בעדרו ואפילו אחת באחת', ור' יוחנן אמר: 'אחורי הדלת'. הגמרא תברר כעת מה פשר הגדרתו של ר' יוחנן.

מסתפקת הגמרא:

לשון ראשונה

איבעיא להו היכי קאמר, אחורי הדלת הוא דליכא דקא חזי לה אבל אבראי דאיכא דחזי לה לא הויא אבודה⁴³⁵, או דילמא אחורי הדלת דאי מהדר אפיה חזי לה הויא אבודה וכל שכן אבראי דלא קחזי לה, תיקו.

לשון שניה

איבעיא להו היכי קאמר אחורי הדלת הוא דהויא אבודה משום דלא קחזי לה אבל נתחלפה בעדר דקא חזי לה לא הויא אבודה דאמרינן⁴³⁶ דלמא מידבר סימנא⁴³⁷ ופליג, או דלמא ה"ק אחורי הדלת הויא אבודה דאע"ג דאי מהדר אפיה חזי לה הויא אבודה וכל שכן אבודה בעדר דלא קא ידע⁴³⁸ דהויא אבודה ולא פליגי, תיבעי.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רמב"ם (הלכות פסולי המוקדשין פ"ד הי"ג). בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק אות ד, שטמ"ק ב סוף אות ג בשם גליון [הגליון כתב 'לשון ראשונה דרש"י', משמע שבגוף הגמרא לפניו הייתה לשון אחת בלבד ורק בדברי רש"י ראה שתי לשונות. וראה בציונים על השטמ"ק שהערנו כי יתכן ואין כאן אלא דברי רב"א].

⁴³⁵ "אבל אבראי... אבודה". בכת"מ: "הויא אביד". יתכן שבמקורו נוסף 'הויא אבידה' לפני 'אבל', וטעה המעתיק בטה"ד: 'הויא אבידה' - 'לא הויא אבידה'.

⁴³⁶ 'דאמר': שא"ל. 'דאמ': שא"ל. 'דאמרינן': רגמ"ה, שב.

⁴³⁷ 'סימנא' חסר: שא"ל.

⁴³⁸ 'דלא קא ידעי לה': שא"ל.

פירוש הלשונות

בלשון הראשונה הגמרא מסתפקת מה דינה של אבודה בשדה לפי שיטת ר' יוחנן. מחד גיסא, בהמה שאבדה בשדה הינה פחות אבודה מאשר בהמה שאבדה אחורי הדלת, שכן בהמה שאבדה בשדה יכולה להיראות על ידי אנשים. מאידך, בהמה שאבדה בשדה הינה יותר אבודה מבהמה שאבדה אחורי הדלת, שכן בהמה שאבדה אחורי הדלת יכול הבעלים להסב פניו ולראותה. במילים אחרות, הגמרא דנה האם הגדרתו של ר' יוחנן 'אחורי הדלת' באה להגביל כי דין אבודה הינו דווקא כגון אחורי הדלת שהבהמה אינה נראית, או שהגדרתו של ר' יוחנן באה לרבות כי אפילו במקרה של 'אחורי הדלת' שהבעלים יכול להסב פניו ולראות את הבהמה הרי דינה כאבודה.

בלשון השניה הגמרא מסתפקת מה דינה של אבודה בעדר לפי שיטת ר' יוחנן. מחד גיסא, בהמה שהתערבה בעדר הינה פחות אבודה מאשר בהמה שאבדה אחורי הדלת, שכן בהמה שהתערבה בעדר נראית על ידי הבעלים, ויתכן שייזכר בסימן מסוים שיש בבהמת החטאת. מאידך, בהמה שהתערבה בעדר הינה יותר אבודה מבהמה שאבדה אחורי הדלת, שכן בהמה שאבדה אחורי הדלת יכול הבעלים להסב פניו ולראותה. במילים אחרות, ר' אושעיא פסק כי בהמה שאבדה בעדר מוגדרת כאבודה, והגמרא דנה האם דברי ר' יוחנן 'אחורי הדלת' באו לחלוק על דברי ר' אושעיא או להוסיף על דברי ר' אושעיא.

נפקא מינה בין הלשונות

בכל אחת מן הלשונות לא התפרש מה הדין במקרה בו הסתפקה הלשון האחרת. אכן, השטמ"ק⁴³⁹ סוף אות ג הביא כי יש מקצת ספרים הגורסים בדברי ר' יוחנן 'אפילו אחורי הדלת', משמע כי ר' יוחנן מודה לדברי ר' אושעיא ובא להוסיף עליהם. כתב השטמ"ק כי לנוסח הלשון השניה בלתי אפשרי לגרוס כן שהרי בלשון זו הגמרא מסתפקת האם ר' יוחנן מודה לדברי ר' אושעיא, ורק לנוסח הלשון הראשונה אפשרי לגרוס כספרים אלו 'אפילו', לפשוט את ספקה של הלשון השניה ולנקוט שר' יוחנן מודה לדברי ר' אושעיא ובא להוסיף עליהם.

הרמב"ם לא הזכיר כלל את ציורו של ר' אושעיא אשר הלשון השניה הסתפקה בו. אכן הביא הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ד הי"ג) את הציור שהלשון הראשונה הסתפקה בו, וזה לשונו: "היתה בשדה או באגם הרי זו ספק אבודה שמא יש שם אדם רואה אותה בשעת כפרה, לפיכך תמות מספק".

⁴³⁹ בשטמ"ק ב צוינו דברים אלו בשם 'גליון', וראה מה שצוין למעלה בסוף 'מקורות הלשונות'.

סימן ה [כב ע"ב]

הקדמה

רב פפא הסתפק מה דינה של חטאת 'אבודה בכוס'. מבררת הגמרא אליבא דאיזו שיטה דן רב פפא, ומהו הציור שבו הסתפק. בדרך ראשונה הסבירה הגמרא כי רב פפא דן לפי שיטת חכמים המחלקים בין חטאת שנמצאת לפני כפרה ובין חטאת שנמצאת לאחר כפרה, והסתפק מה דינה של חטאת שנמצאת כאשר דם השניה כבר נמצא בכוס ועמוד לזריקה.

בדרך שניה הסבירה הגמרא כי דיונו של רב פפא תקף [אפילו] לשיטת רבי, והספק הינו לגבי חטאת אשר קיבל את דמה בשתי כוסות ואבדה אחת מהן.

מרחיבה הגמרא לבאר את הדרך השניה:

לשון ראשונה

ואליבא דמאן דאמר כוס עושה חבירו דחוי לא תיבעי לך, כי תיבעי לך אליבא דמאן דאמר כוס עושה חבירו שיריים, הני מילי⁴⁴⁰ היכא דאיתנהו לתרויהו דכל היכא דבעי זריק אבל הכא הא אבד⁴⁴¹ או דלמא לא שנא, תיקון⁴⁴².

לשון שניה

ומאי קסבר אי קסבר כוס עושה חבירו דחוי⁴⁴³ אף על גב דאיתיה ההוא כוס דלא זריק מינה לאמה משתפיד, אלא קסבר כוס עושה חבירו שיריים מי אמרי' כי אמרי' עושה שירים ה"מ כי איתינון לתרויהו⁴⁴⁴ אבל אבד⁴⁴⁵ אחד מהן מהניא ביה אבידה או דלמא לא שנא, תיבעי.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, שטמ"ק אות כה בשם גליון. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק אות י'.

⁴⁴⁰ 'הני מילי' חסר: פל, 1ו, מ.

⁴⁴¹ 'אבד': 2ו, מ. 'איבד': פל, 1ו. 'איכ': דפו"ר. 'ליכא': דפו"ח על פי בה"ז.

⁴⁴² 'תיבעי': רש"י ורגמ"ה.

⁴⁴³ 'דחוי': שא"ב.

⁴⁴⁴ 'לתרויהו': שב [בניב הבבלי].

⁴⁴⁵ 'אבד' חסר: שא"ב.

פירוש הלשונות

תוכן הסוגיה

קיים נידון האם כוס עושה את חברו 'דחוי' או 'שיריים'. פירוש, כאשר קיבל את דם החטאת ביותר מכוס אחת ועשה את הזריקות מכוס אחת בלבד, יש לדון האם הכוס שלא זרק ממנה הינה דחוי ונשפכת לאמה או שחל עליה דין שיריים ונשפכת על יסוד המזבח. מבהירה הגמרא כי כאשר קיבל את הדם בשתי כוסות ואבדה אחת מהן, אזי דינה של הכוס הנשארת תלוי בדעות הנזכרות: לפי הצד שכוס עושה את חברו דחוי הרי חל דין דחוי על הכוס האבודה, אולם לפי הצד שכוס עושה את חברו שיריים ניתן להסתפק האם חל על הכוס האבודה דין שיריים או שמא דחוי היא.

לסיכום, אם כוס עושה את חברו דחוי וודאי שחל פסול, ואם כוס עושה חברו שיריים יש להסתפק אם חל פסול. על מה חלים פסולים אלו? רש"י מבאר כי הנידון הינו לגבי עצם כשרות החטאת. שכן, אם חל פסול אבוד על אחת מן הכוסות אזי נפסלה החטאת כולה. לעומת זאת, שאר המפרשים (רגמ"ה, שטמ"ק אות כה בשם גליון, גר"א אות ד)⁴⁴⁶ חולקים על רש"י ומבארים כי הנידון הינו לגבי הכוס האבודה בלבד, האם דינה להדחות ולהשפך לאמה, או שמא חל עליה דין שיריים ונשפכת היא על יסוד המזבח.

החילוקים בין הלשונות

מחלוקת רש"י ושאר המפרשים

הסבירה הגמרא כי לפי הצד שכוס עושה חברו דחוי, וודאי שחל פסול. **בלשון הראשונה** לא הסבירה הגמרא על מה חל הפסול, ולפיכך נחלקו רש"י ושאר המפרשים האם הפסול חל על כל החטאת או על הכוס האבודה בלבד. **בלשון השניה** יש תוספת הסבר שמכאן ממנה כשאר המפרשים ולא כרש"י. וכך נאמר בלשון זו: "אי קסבר כוס עושה חברו דחוי, אף על גב דאיתיה ההוא כוס לא זריק מיניה אלא לאמה משתפך". נראה כי כוונת הסוגיה להשוות דין כוס אבודה לדין כוס נמצאת, ומבהירה הגמרא כי לפי הצד שכוס עושה חברו דחוי, כשם שכאשר הכוס השניה נמצאת לפנינו ולא זרקו ממנה נדחית היא מהקרבה, כמו כן כאשר היא אבודה ולא זרקו ממנה נדחית היא משמע כי כשם שכאשר הכוס נמצאת ולא זרקו ממנה חל פסול דחוי עליה בלבד, כך גם כאשר הכוס אבודה ולא זרקו ממנה חל פסול דחוי עליה בלבד, כדעת שאר מפרשים החולקים על רש"י.

רגמ"ה לשיטתו הביא את הלשון הראשונה, וכתב אחר כך: "ול"א האי נמי קאמר, אלא דמשני לשון".

סגנון הבאת הסברות

קיים הבדל נוסף בין הלשונות בצורת הבאת הצדדים האם כוס עושה את חברו דחוי או שיריים. **הלשון הראשונה** מביאה 'מאן דאמר כוס עושה חברו דחוי' ו'מאן דאמר כוס עושה חברו שיריים'. **הלשון השניה** מביאה רק 'אי קסבר עושה חברו דחוי' ו'אלא קסבר כוס עושה חברו שיריים'. אכן כנראה גם הלשון השניה מודה שיש בכך מחלוקת תנאים, כמבואר ביומא דף נז ע"ב.

תיקון / תיבעי

כרגיל, הלשון הראשונה נוקטת בניב הבבלי "תיקו", והלשון השניה נוקטת בניב ה'ירושלמי' "תיבעי". מעניין שרש"י ורגמ"ה גרסו בלשון הראשונה 'תיבעי', וכנראה יש כאן השפעה מהלשון השניה⁴⁴⁷.

נפקא מינה בין הלשונות

הרמב"ם פסק כי כוס עושה את חברו דחוי (פסולי המוקדשין פ"ב הכ"א), ולא הביא הרמב"ם את הדיון בסוגייתנו מהי ההלכה כאשר הכוס שלא נזרק ממנה הינה אבודה. לפי הלשון השניה ולפי פירוש רוב המפרשים בלשון הראשונה אין חידוש מיוחד לגבי הכוס האבודה אלא דינה להידחות כשם שהיה דינה אם לא היתה אבודה. לפי פירוש רש"י בלשון הראשונה יש חידוש בסוגייתנו שאם הכוס שלא זרקו ממנה

⁴⁴⁶ בדברי הגליון והגר"א מפורש כי חולקים הם על שיטת רש"י, בדברי רגמ"ה אין הדבר מפורש אולם ניתן להוכיח כן מדבריו כפי שנכתב בס"ד בהערות על פירוש רגמ"ה.

⁴⁴⁷ כנראה זה טעמו של מעתיק השטמ"ק לדפוס שלא העתיק את תיבת 'תיבעי' כסיום הלשון השניה אלא כהגהה נפרדת בגוף דברי הגמרא שלפנינו. אכן בכתב היד מופיע 'תיבעי' כסיום הלשון השניה.

הינה אבודה אזי נפסלת כל החטאת. מכך שהרמב"ם שתק ולא הזכיר את המקרה שבסוגייתנו משמע לכאורה כי מפרש הוא כשאר המפרשים בסוגייתנו הסוברים כי לא נאמר בסוגייתנו דין חדש.

סימן ו [כב ע"ב - כג ע"א]

הקדמה

נחלקו רבי וחכמים אימתי נוהגת ההלכה שחטאת אבודה מתה. לדעת חכמים ההלכה נוהגת דווקא כאשר נמצאת החטאת לאחר שהתכפרו הבעלים. לדעת רבי ההלכה נוהגת אף כאשר נמצאת החטאת לפני שהתכפרו הבעלים.

הגמרא מקשה שקיימת במשנתנו סתירה האם סוברת המשנה כרבי או כחכמים. ברישא נאמר: "המפריש חטאת ואבדה והקריב אחרת תחתיה ואחר כך נמצאת הראשונה, תמות". הרי שסוברת המשנה כדעת חכמים הסוברים שדין מיתה נוהג רק כאשר נמצאה האבודה לאחר כפרה. לעומת זאת, במציעתא נאמר: "המפריש מעות לחטאת ואבדו והפריש מעות אחרות תחתיהן ולא הספיק ליקח חטאת מהן עד שנמצאות הראשונות, יביא מאלו ומאלו חטאת והשאר יפלו לנדבה". פירוש, אע"פ שהמעות נמצאו לפני שהתכפרו הבעלים יש עליהם דין מיתה [במעות מתבטאת המיתה ב'ילכו לים המלח'], וכדי שלא יחול עליהם דין מיתה אמרה המשנה 'יביא מאלו ומאלו חטאת'. הרי שסוברת המשנה כדעת רבי שדין מיתה נוהג גם בחטאת שנמצאה לפני כפרה.

הגמרא נגשת לתרץ את הסתירה:

--- ראה בעמוד הבא ---

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס וכל כתבי היד.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: תוספות [העתיקו את פירוש רש"י על הלשון השניה, ואין לדעת בבירור איזו לשון הייתה כתובה לפניהם]; בעל הגליון המצוטט בשטמ"ק אות ד [לכאורה, וראה בהערות על השטמ"ק].

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק אות ד.

לשון ראשונה

הניחא לרב הונא אמר רב⁴⁴⁸ דאמר רב
הונא אמר רב⁴⁴⁹ הכל מודים שאם
משך אחת והקריבה⁴⁵⁰ שהשניה⁴⁵¹
מתה הא נמי⁴⁵² משכחת לה כגון
שמשך אחת מהן והקריב ודברי הכל,
אלא לרבי אבא אמר רב דאמר⁴⁵³ הכל
מודים במתכפר בשאינה אבודה
שאבודה מתה על מה נחלקו במתכפר
באבודה דרבי סבר מפריש לאיבוד⁴⁵⁴
כאבוד⁴⁵⁵ דמי ורבנן סברי לאו כאבוד
דמי רישא סתם לן כרבנן סיפא⁴⁵⁶
סתם לן כרבי, אין רישא רבנן וסיפא
רבי⁴⁵⁷.

לשון שניה⁴⁵⁸

הניחא לרב הונא אמר רב דאמר⁴⁵⁹
הכל מודים וכו' מתה בין כי נתכפר
באבודה ובין שנתכפר בשאינה
אבודה ההיא חטאת דפיישא מתה
איכא למימר מאי הקריב הקריב
לשחיטה מדעתו ואח"כ נמצאת חטאת
האבודה ונתכפר בה הראשונה תמות
ההיא ראשונה⁴⁶⁰ דהקריב מדעתו
תמות ואיכא למימר אפילו רישא רבי
היא, אלא לרבי אבא אמר רב דאמר
הכל מודים שאם נתכפר בשאין
אבודה דאבודה דפיישא⁴⁶¹ מתה על
מה נחלקו על נתכפר באבודה דרבי
סבר מפריש לאבוד⁴⁶² כאבוד דמי
ורבנן סברי לאו כאבוד דמי גבי מעות
נמי מפריש לאיבוד לאו כאבוד דמי⁴⁶³
ואע"ג דהביא מאלו ולא הביא מאלו⁴⁶⁴
מעות דפיישן יפלו לנדבה אלא
פשיטא סופא רבי היא דאמר מפריש
לאבוד כאבוד דמי רישא רבנן וכו' –
וסיפא רבי, אין רישא רבנן וסיפא
רבי⁴⁶⁵.

⁴⁴⁸ 'אמר רב' חסר: דפוס.

⁴⁴⁹ 'דאמר רב הונא אמר רב': דפוס. "דאמ'": פל, 21, [ותואם למשפט המקביל בהמשך הפסקה]. "דא' רב הונא":
11. חסר: מ.

⁴⁵⁰ 'משך אחת והקריבה', 'הקריב אחת': מ.

⁴⁵¹ 'שניה': 11, מ.

⁴⁵² 'הא נמי' חסר: דפוס.

⁴⁵³ 'דאמר' חסר: מ [ותואם לגירסתו במשפט המקביל הקודם בתחילת הפסקה, אך אינו מובן].

⁴⁵⁴ 'לאבוד': 21. כך משמע גם ברש"י ובע"ז ברגמ"ה.

⁴⁵⁵ 'כאיבוד' דפו"ח כאן ובסמוך. כע"ז בפל, אך שם האות י כתובה בצורה מוזרה ויתכן שמדובר בהוספה או בנסיון
מחיקה.

⁴⁵⁶ 'וסיפא': 11, מ.

⁴⁵⁷ 'אין... רבי': חסר בדפוס, כנראה בטה"ד.

⁴⁵⁸ בגוף הסימן נביא כי הלשון השניה נראית חסירה ולפני רש"י הייתה קיימת בנוסח מלא.

⁴⁵⁹ 'דאמר' חסר: שב.

⁴⁶⁰ 'תמות ההיא ראשונה' נשמט בשב בטעות הדומות.

⁴⁶¹ 'דפרשה': א2 [בטעות].

⁴⁶² 'לאיבוד': שא2 [כאן ובסמוך]. 'לאבודה': שב.

⁴⁶³ 'לאו כאבוד דמי' חסר: שא1. 'גבי... דמי' חסר: שב [אולי בטה"ד]. הנוסח המלא על פי שא2 וכן משמע ברש"י.

⁴⁶⁴ 'מאלו' חסר: שא2.

⁴⁶⁵ כך מסתבר להשלים.

פירוש הלשונות

דעות רב הונא ור' אבא

מצטטת הסוגיה שתי שיטות המגבילות את מחלוקתם של רבי וחכמים.

רב הונא ור' אבא חידשו כי דברי חכמים נאמרו רק באופן מסוים וישנם אופנים אחרים שבהם מודים חכמים כי אף אם נמצאת החטאת לפני כפרה חל דין 'חטאת המתה'. לשיטת רב הונא חכמים מודים כי:

[א]. אם הבעלים לא נמלך בבית דין, הרי דין החטאת הנותרת למיתה בין אם היא החטאת הראשונה ובין אם היא החטאת השניה.

[ב]. אם נותרה החטאת האבודה הרי דינה למיתה, ודברי חכמים – שהחטאת רועה – נאמרו רק באופן שקרבה החטאת האבודה ונותרה החטאת שאינה אבודה. ר' אבא אינו מסכים לכללו הראשון של רב הונא לגבי בעלים שלא נמלך, אולם מסכים הוא לכללו השני של רב הונא כי אם החטאת האבודה עצמה נותרה מודים חכמים שדינה למיתה⁴⁶⁶.

ביאור המשנה לפי שתי הלשונות

סוגייתנו מבהירה כי לשיטת רב הונא ניתן ליישב את הסתירה בין הרישא למציעתא, אולם לשיטת ר' אבא אין דרך ליישב, ובעל כורחנו ננקוט כי אכן הרישא הינה כדעת חכמים והמציעתא הינה כדעת רבי.

קיים חילוק בין הלשונות לאיזה חלק מהמשנה מתייחסת הגמרא בתירוצה. **בלשון הראשונה** הגמרא אומרת כי לשיטת רב הונא יש ליישב את המציעתא כדעתם של חכמים, ולכן אין סתירה, אך לשיטתו של ר' אבא נפל התירוצו. **הלשון השניה** מסכימה לכל האמור בלשון הראשונה, אולם מוסיפה הלשון השניה כי לשיטתו של רב הונא יש ליישב גם את הרישא כדעתו של רבי, וממילא אין כלל סתירה במשנה. שכן, בין הרישא ובין המציעתא ניתנות להתפרש בין כדעת רבי ובין כדעת חכמים. אמנם לשיטת ר' אבא נפל כל התירוצו, ובעל כרחינו נאמר כי יש במשנה סתירה, הרישא כדעת חכמים והמציעתא כדעת רבי.

נפרט יותר. התירוצו של **בלשון הראשונה** עוסק במציעתא שנאמר בה: "המפריש מעות לחטאת ואבדו והפריש מעות אחרות תחתיהן ולא הספיק ליקח חטאת מהן עד שנמצאו הראשונות, יביא מאלו ומאלו חטאת והשאר יפלו לנדבה". משמעות הדברים הינה שאם יביא רק מאחד מצבורי המעות הרי חברו ילך לים המלח. מכך מובן כי בין אם נותרה החטאת האבודה ובין אם נותרה החטאת שאינה אבודה הרי דין הנותרת למיתה אע"פ שהאבודה נמצאה לפני שהתכפרו הבעלים, והרי זה לכאורה כדעת רבי ולא כדעת חכמים. דוחה הגמרא כי לשיטת רב הונא ניתן לתרץ שמדובר באדם שלא נמלך בבית דין, ולכן מודים חכמים שחל דין 'חטאת המתה' על המעות שאינן קרבות, אפילו אם האבודות נמצאו לפני שהתכפרו הבעלים, ולפיכך נפסק דינו שיביא מאלו ומאלו וכך לא יזדקק להוליך את אחד מצבורי המעות לים המלח. הדחיה הינה רק לפי שיטת רב הונא, אולם לפי שיטת ר' אבא בכל מקרה שהחטאת האבודה נמצאת לפני כפרה סוברים חכמים שאם התכפר באבודה דין החטאת שאינה אבודה לרעה, ואין אופן שידו בו חכמים כי על כל אחת מן החטאות יכול לחול דין חטאת המתה.

הלשון השניה מסכימה לכל האמור. אכן, התירוצו של בלשון השניה עוסק גם ברישא של המשנה שנאמר בה: "המפריש חטאת ואבדה והקריב אחרת תחתיה ואחר כך נמצאת הראשונה, תמות", ובפשטות מפורש כאן כדעת חכמים הסוברים כי דין מיתה הינו דווקא כאשר החטאת נמצאת לאחר שכפרו הבעלים. דוחה התרצו כי ניתן לפרש תיבת 'הקריב' על מי שהקריב לשחיטה ועדיין לא שחט, ואזי נידון

⁴⁶⁶ רב הונא חידש אף הגבלה בדעת רבי: אם נותרה החטאת שאינה אבודה הרי דינה לרעה, ודברי רבי – שהחטאת תמות – נאמרו רק באופן שקרבה החטאת שאינה אבודה ונותרה החטאת האבודה. מאחר שצמצם רב הונא את מחלוקת התנאים באמרו שחכמים מודים לרבי ורבי מודה לחכמים עד שאין חטאת מסוימת שיחלקו בה התנאים, מסביר הוא שהמחלוקת הינה האם קיימת חובה להעדיף להקריב דווקא את החטאת האבודה ובכך להציל את החטאת הנותרת ממיתה.

ר' אבא חולק על הגבלתו של רב הונא ונוקט הוא כי לדעת רבי יש דין מיתה אף כאשר נותרה החטאת שאינה אבודה וסובר רבי 'מפריש לאבוד כאבוד דמי'.

הבעלים כ'אינו נמלך' ולשיטת רב הונא יהיה דין החטאת למיתה לכולי עלמא – בין אם נותרה החטאת האבודה ובין אם נותרה החטאת שאינה אבודה⁴⁶⁷.

חילופי נוסח בין מקורות הלשון השניה

הזכרנו כי בלשון השניה נאמר שלדעת רב הונא יש ליישב גם את חלקה הראשון של המשנה וגם את חלקה השני בין לפי דעת חכמים ובין לפי דעת רבי, ובנוסף נאמר בלשון השניה כי לפי שיטת ר' אבא בטל התירוץ לחלקה הראשון של המשנה ואף בטל התירוץ לחלקה השני של המשנה.

פירשנו את הלשון השניה על פי המבואר ברש"י. אמנם בנוסח שטמ"ק ובפירוש הרגמ"ה לא מצאנו את הדברים בשלימותם. במקורות אלו של הלשון השניה נאמר כי לפי שיטת רב הונא יש ליישב את חלקה הראשון של המשנה כדעת רבי, ואחר כך נאמר כי לפי שיטת ר' אבא אין אפשרות ליישב את חלקה השני של המשנה כדעת חכמים אלא כדעת רבי. לכאורה נראה לומר כי נוסח מקורות אלו מקוטע וכוונתו כפי פירוש רש"י. אמנם, בפירוש רגמ"ה על דברי הגמרא 'הניחא לרב הונא' כתב: "סיפא דדייקין ילכו לים המלח אתיא כרבי". משמע כי הלשון השניה לא באה כלל לתרץ את חלקה השני של המשנה. לפירוש תמוה המשך הסוגיה המקשה על ר' אבא מכך שלשיטתו אין יישוב לחלקה השני של המשנה.

נפקא מינה בין הלשונות

בלשון השניה התחדש חידוש גדול בשיטת רב הונא שבעלים אשר הקריב לשחיטה ולבסוף לא שחט מוגדר הוא כ'אינו נמלך', ואזי לכולי עלמא יחול דין מיתה על החטאת הנותרת בין אם נותרה החטאת האבודה ובין אם נותרה החטאת שאינה אבודה.

הרמב"ם פסק כרב הונא (פסוה"מ פ"ד ה"ג, פירוש המשנה מהדו"ב כאן)⁴⁶⁸, ולא הזכיר את חידושה של הלשון השניה.

⁴⁶⁷ לשון המשנה הינה "ואחר כך נמצאת הראשונה תמות", כאשר הפיסוק המקובל והפשוט הינו "ואחר כך נמצאת הראשונה, תמות". מדברי רש"י נראה כי אף התרצן שבלשון השניה מפסק כן, אלא שמפרש את התיבה 'תמות' אודות החטאת שתוותר לבסוף, הראשונה או השניה. לעומת זאת, מנוסח הלשון השניה שברגמ"ה ובשטמ"ק מוכח כי התרצן שבלשון השניה מפסק "ואחר כך נמצאת, הראשונה תמות", ומפרש הוא כי 'הראשונה' הינה דווקא החטאת שאינה אבודה, שאפילו אם היא הנותרת חל עליה דין מיתה מחמת שלא נמלך. על שני הפירושים יש להקשות מהציר השני שברישא: "המפריש מעות לחטאתו ואבדו והקריב חטאת תחתיהם ואחר כך נמצאו המעות, יולכים לים המלח". בציר זה וודאי נשנה דין המיתה דווקא כלפי החטאת האבודה [- המעות האבודים], ואין אפשרות לפרש כאן כפירושים הנזכרים, וצ"ע.

⁴⁶⁸ שלא כמהדו"ק שפסק בה כר' אבא.

סימן ז [כג ע"ב]

הקדמה

רב הונא ור' אבא חידשו הגבלות שונות לשיטתם של חכמים בדיני חטאת אבודה, הגמרא תברר האם ניתן להוכיח ממשנתנו שלא כדבריהם של רב הונא ור' אבא:

תנן המפריש חטאת ואבדה והקריב⁴⁶⁹ אחרת תחתיה תמות.

לשון ראשונה

טעמא דמשום⁴⁷⁰ דהקריב⁴⁷¹ הא לא הקריב⁴⁷² תרעה לא שנא מתכפר באבודה⁴⁷³ לא שנא מתכפר בשאינה אבודה לא שנא משך ולא שנא לא משך, תיובתא דתרוייהו. מילתא דפסיקא ליה⁴⁷⁴ קתני מילתא דלא פסיקא⁴⁷⁵ ליה לא קתני.

לשון שניה

הא נמצאת מעיקרא רועה. הניחא אי הקריב אבודה דשאיין אבודה רועה אלא אי הקריב שאין אבודה ונשתירה האבודה אמאי רועה, קסבר כי קתני דהקריב אבודה⁴⁷⁶ דשאיין אבודה רועה. אי הכי מאי איריא תני⁴⁷⁷ הקריב ואח"כ נמצאת [ו]מתה⁴⁷⁸ ניתני נמצאת מעיקרא, ההיא דלא פסיקא ליה לא תני הקריב ואח"כ נמצאת דפסיקא ליה תני.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס וכל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק אות ג.

⁴⁶⁹ 'והקריב' חסר בדפ"ר ותיקנו בדפ"ח על פי בה"ז.

⁴⁷⁰ 'דמשום' חסר: דפוס. 'משום': ו1. נוסח הדפוס או ו1 מצויים בש"ס, ואילו נוסח שאר כתבי היד 'טעמא דמשום' נמצא לפנינו רק בב"ב יח ע"א. בפל הנוסח הראשון היה 'משום' ונוסף ד בין השיטין, יתכן שהמקן טעה והתכוון לתקן את התיבה הבאה בכתב היד שחסירה בה ד.

⁴⁷¹ 'דהקריבה': ו1. 'דקריבה': דפוס. 'הקריבה' פל [וראה הערה קודמת]. 'דהקריב': ו2, מ.

⁴⁷² 'הקריבה': דפוס, פל.

⁴⁷³ 'באבודה... מתכפר.' "ולא שנא שאינו מתכפר": מ, ונראה מוטעה.

⁴⁷⁴ 'ליה' חסר: מ, [וכן בסמוך].

⁴⁷⁵ 'דפסיקא... דלא פסיקא': על פי רש"י והדפוס. ברגמ"ה ובכתבי היד: 'דפשיטא... דלא פשיטא'. מחד גיסא נראה אפשרי שנוסח רש"י והדפוס הינם השפעה מהלשון השניה. מאידך, הביטוי המתאים יותר הינו 'פסיקא' ולא 'פשיטא', ראה עירובין יח ע"א ונדה סט ע"ב. החילוף הנוכחי קיים בצורה זהה בכל המקורות המקבילים בסימן הבא, מלבד רגמ"ה שלא העתיק שם את לשון הגמרא והותיר לנו לשער שכנראה גרס אף שם כגירסת כתבי היד 'פשיטא'.

⁴⁷⁶ 'האבודה': שא1.

⁴⁷⁷ 'דתני': שב.

⁴⁷⁸ התיקון בגליון כת"י שטמ"ק ב.

פירוש הלשונות

פירוש הסוגיה

שנינו במשנתנו: "המפריש חטאת ואבדה והקריב אחרת תחתיה ואחר כך נמצאת הראשונה תמות". מדייקת הגמרא שאם נמצאה הראשונה לפני שהקריב חטאת אחרת לא חל בשום אופן דין מיתה, והרי זו הוכחה כי דברי חכמים נאמרו בכל אופן, שלא כדעותיהם של רב הונא ור' אבא. דוחה הגמרא כי אפשר להשאר בדעה שיש אופנים שבהם מודים חכמים כי חל דין מיתה אף אם נמצאה החטאת לפני כפרה, ומה שנקטה המשנה דוגמה שהחטאת נמצאת לאחר כפרה, הרי זה כדי לבחור דוגמה שבה אין חילוקים בין האופנים השונים אלא בכל אופן דין החטאת למיתה. ולא רצתה המשנה לנקוט דוגמה שהחטאת נמצאת לפני כפרה, מפני שבדוגמה זו הייתה צריכה המשנה לחלק בין אופנים שונים כפי שחידשו רב הונא ור' אבא.

ההבדל בין הלשונות

בלשון הראשונה הובאו הקושיה והתירוץ בין על כללו של רב הונא לגבי בעלים שאינו נמלך ובין על כללם של רב הונא ור' אבא לגבי החטאת האבודה עצמה. **בלשון השניה** הובאו הקושיה והתירוץ רק על הכלל השני לגבי החטאת האבודה עצמה. נראה כי הלשון השניה עשתה כן בכוונה תחילה. שכן, ביחס לכלל השני הקושיה חזקה והתירוץ דחוק, ולעומת זאת ביחס לכלל הראשון התירוץ פשוט ומרווח ואפשר מראש לוותר על עצם הקושיה.

נבאר דברינו. הכלל הראשון שחידש רב הונא [ולא הסכים עמו ר' אבא] הינו כי חכמים מודים באופן שהבעלים לא נמלך. אין שום דוחק בתירוץ הטוען כי המשנה דיברה בציור שהבעלים כן נמלך. לעומת זאת, הכלל השני [שמסכם על רב הונא ור' אבא] הינו כי באופן שנותרה החטאת האבודה מודים חכמים שחל דין מיתה ונחלקו רק באופן שנותרה החטאת שאינה אבודה. בפשטות, משנתנו מדברת על החטאת האבודה עצמה, ובכל זאת נקטה המשנה דוגמה שהחטאת האבודה נמצאה לאחר כפרה. כדי ליישב את הכלל השני דחק התרצן שנקטה המשנה דוגמה של חטאת שנמצאה לאחר כפרה משום שבדוגמה זו תמיד החטאת הנותרת היא החטאת האבודה אך הוא הדין אם נמצאה האבודה לפני שהתכפר הבעלים בחטאת אחרת. התירוץ הינו דחוק ומחמת כן ראתה הגמרא צורך להציע את העניין לפנינו כקושיה ותירוץ.

הסברנו את הלשון השניה לפי הנוסח המצוטט בשטמ"ק אות ג ובפירוש רגמ"ה. רגמ"ה עצמו פירש כי בלשון השניה הקושיה הינה על ר' אבא, ונראה כי כוונתו כדברינו שהקושיה הינה על עצם הכלל השני הטוען כי חכמים מודים באופן שנותרה החטאת האבודה. הכלל השני תקף בין לשיטת רב הונא ובין לשיטת ר' אבא, ונקט רגמ"ה בשמו של ר' אבא מפני שדבריו בעניין יותר מפורשים.

בפירוש רש"י נראה לכאורה שגרס באופן שונה, שכן כתב רש"י: "ל"א... והיינו הך אלא שלשון ירושלמי הוא". משמע כי הלשון השניה זהה בתוכנה ללשון הראשונה וכוללת קושיה אף על חילוקו הראשון של רב הונא. ואכן, רבינו הגר"א [שלא היו לפניו דברי רגמ"ה וגירסת השטמ"ק] שיחזר את הלשון השניה על פי פירוש רש"י, וגרס בקושיית הגמרא: "הניחא דקריב האבודה שאינה אבודה תרעה דמפריש לאיבוד לאו כאיבוד דמי, אלא אי קריב שאינה אבודה האבודה מתה, ולרב הונא הניחא אי נמלך בבית דין אלא אי משך מדעתו השניה מתה". אמנם, אחרי שיש בידינו את גירסת הלשון השניה על פי רגמ"ה והשטמ"ק ניתן לחילופין לשער כי באמת גם לגירסת רש"י קיים ההפרש שבין הלשונות, וכוונת רש"י הינה לומר שפירוש שתי הלשונות דומה אך לא ממש שווה.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין כלל נפקא מינה לדינא בין הלשונות.

סימן ח [כג ע"ב]

הקדמה

הסוגיה ממשיכה בנסיון להביא ראיה נגד חילוקיהם של רב הונא ור' אבא. כעת תקשה הגמרא מהמציעתא ששינו בה מספר פעמים 'יביא מאלו ומאלו'.

ואלו דברי הגמרא:

תנן המפריש מעות לחטאת ואבדו והפריש אחרים תחתיהם ואחר כך נמצאו המעות⁴⁷⁹ יביא מאלו ומאלו חטאת והשאר יפלו לנדבה.

לשון ראשונה

טעמא דמתכפר מאלו ומאלו הא מאחד⁴⁸⁰ יוליכם לים המלח לא שנא מתכפר באבודה ולא שנא מתכפר בשאינה אבודה ולא שנא משך ולא שנא לא משך תיובתא דתרווייהו, הכא⁴⁸¹ נמי מילתא דפסיקא ליה קתני ומילתא דלא פסיקא⁴⁸² ליה לא קתני.

לשון שניה

הניחא דאם⁴⁸³ הביא משאין אבודין דאבודין ילכו לים המלח אלא אם הביא מאבודין שאין אבודין אמאי ילכו לים המלח קסבר ר' אבא כי קתני בהביא משאין אבודין דאבודין ילכו לים המלח. אי הכי מאי איריא דתני יביא מאלו ומאלו דהשאר⁴⁸⁴ יפלו לנדבה ניתני הביא מעות האבודין דשאין אבודין יפלו לנדבה וכ"ש הביא מאלו ומאלו ההוא דפסיקא ליה [קתני]⁴⁸⁵ וכו'.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס', גליון רש"י (שטמ"ק אות טז). בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק אות ו.

⁴⁷⁹ "ואח"כ נמצאו המעות." "ולא הספיק ליקח בהן חטאת עד שנמצאו הראשונות." מ [כמו במשנה].
⁴⁸⁰ 'מאחד'. בכתבי היד לא ברור ההבדל בין דל"ת לר"י ש ונראה שכתוב כאן 'מאחר', אולם וודאי נכונה גירסת הדפוס 'מאחד'.
⁴⁸¹ 'הא': מ.
⁴⁸² ראה הערה 475.
⁴⁸³ 'אם': שב. באמת ליתא בש"ס הביטוי 'הניחא ד...'. הביטוי 'הניחא' בין כה אינו רווח במשמעות הנוכחית, וכמעט תמיד מופיע ביחס לשיטה מסויימת: 'הניחא לפלוני', 'הניחא למ"ד...', 'הניחא אי סבר...'. כאן לכאורה היה מתאים יותר הביטוי 'בשלמא', אם כי אחרי הביטוי 'בשלמא' רגיל להופיע טעם והסבר וכאן אין הגמרא מסבירה מאומה.
⁴⁸⁴ 'והשאר': שב [כמו במשנה].
⁴⁸⁵ שב.

פירוש הלשונות

פירוש דברי הגמרא

משנתנו מציירת מספר אופנים שנמצאים ביד הבעלים דמיהן של שתי חטאות על ידי שאבדה אחת מהן והפרישו שניה במקומה. [דמי חטאת היינו כגון שהפריש בהמה ונעשית בעלת מום ופדה אותה או כשהפריש מעות]. בכל האופנים פוסקת המשנה: "יביא מאלו ומאלו חטאת והשאר יפלו לנדבה". מדיוקת הגמרא כי אם הביא רק מאחד מן ציבורי המעות הרי חל על השני דין מיתה וילך לים המלח. הדיוק מראה שלא כדבריהם של רב הונא ור' אבא הנוקטים [אליבא דרבנן] כי קיימים אופנים שבהם לא חל דין מיתה על דמי החטאת הנותרים אלא יפלו לנדבה⁴⁸⁶.

מתרצת הגמרא כי המשנה נקטה 'יביא מאלו ומאלו' משום שבדוגמה זו אין חילוק בין אופן לאופן אלא בכל אופן לא חל דין מיתה. מה שאין כן אם היתה המשנה נוקטת שיביא רק מאחד מציבורי המעות הרי הייתה צריכה לחלק באלו אופנים חל דין מיתה ובאלו אופנים לא חל דין מיתה.

ההבדל בין הלשונות

קיים הבדל בין שתי הלשונות הנוכחיות בדומה להבדל שהובא בסימן הקודם בין שתי הלשונות. **הלשון הראשונה** מציגה את הקושיה בין על דברי רב הונא ובין על דברי ר' אבא. **הלשון השנייה** מציגה את הקושיה רק על החילוק בין נותרה האבודה לבין נותרה החטאת שאינה אבודה, ובתירוץ של הלשון השנייה מפורש כי הקושיה הייתה על ר' אבא. נראה כי הלשון השנייה עשתה כן בכוונה תחילה. שכן, ביחס לדברי רב הונא התירוץ פשוט שיתכן להסביר כי משנתנו דיברה באופן שהבעלים לא נמלך ולכן הדין הוא 'יביא מאלו ומאלו' ולולי זאת יחול דין מיתה על המעות הנותרות ויצטרך להוליכן לים המלח, ולא ראתה הלשון השנייה צורך להציג את העניין כקושיה ותירוץ. מה שאין כן ביחס לדברי ר' אבא הקושיה חזקה מאד, שהרי לשיטתנו לעולם אין הדין האמיתי 'יביא מאלו ומאלו' אלא יכול הבעלים להביא רק מן האבודה ודמי החטאת שאינה אבודה יפלו לנדבה. רק בדוחק גדול תירצה הגמרא שהמשנה נקטה 'יביא מאלו ומאלו' משום שזה אופן שבו תמיד יפלו המעות הנותרים לנדבה. התירוץ דחוק עד כדי כך שהסוגיה בעמוד א לא הסכימה לקבלו [כפי שהעירו תוס'], ומחמת כן היה צורך אף ללשון השנייה להציג את העניין כקושיה ותירוץ.

יתר על כן. המקשן שבלשון הראשונה סבור כי החלק השני שבמשנתנו מוכיח כי בכל אופן דין החטאת הנותרת למיתה, ומחמת כן הקשה בין על רב הונא ובין על ר' אבא. יש לתמוה על סגנון הקושיה, שהלא אם אכן כך משמע מהמשנה, הרי גם ללא דברי רב הונא ור' אבא ניתן להקשות מן הרישא של משנתנו עצמה אשר משמע בה כי יש אופנים שבהם דין החטאת הנותרת לרעה, [וזו קושיית הגמרא בסוגיה הקודמת]. לפיכך הקשתה הלשון השנייה רק על דברי ר' אבא, וכוונת המקשן הינה להוכיח כרב הונא ולא כר' אבא. עניין זה עצמו הוא המבואר בסוגיה הקודמת: 'הניחא לרב הונא...', אלא שתירוץ הגמרא כאן שונה כפי שכתבו תוס'.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין כלל נפקא מינה לדינא בין הלשונות.

⁴⁸⁶ הקושיה הנוכחית הפוכה מקושיית הגמרא הקודמת: בקושיה הקודמת רצתה הגמרא להוכיח כי לשיטת חכמים אם נמצאת החטאת או דמיה לפני כפרה אזי בכל אופן לא חל דין מיתה, בקושיה הנוכחית רוצה הגמרא להוכיח כי אם נמצאת החטאת או דמיה לפני כפרה אזי בכל אופן כן חל דין מיתה.

סימן ט [כג ע"ב]

הקדמה

חידש ר' אמי: "המפריש שני ציבורי מעות לאחריות מתכפר באחד מהן ושני יפלו לנדבה". הגמרא תדון כעת לפי איזו שיטה הוצרך ר' אמי לחדש את חידושו.

ואלו דברי הגמרא:

אליבא דמאן:

לשון ראשונה

אילימא אליבא⁴⁸⁷ דרבי פשיטא דיפלו לנדבה⁴⁸⁸ ע"כ לא קאמר רבי⁴⁸⁹ אלא במפריש לאבוד אבל לאחריות⁴⁹⁰ מודה, ואלא אליבא דרבנן פשיטא⁴⁹¹ דיפלו לנדבה קל וחומר השתא מפריש לאיבוד אמור רבנן לאו כאיבוד דמי לאחריות⁴⁹² מיבעיא.

לשון שניה

אילימא אליבא דרבנן [השתא]⁴⁹³ יש לומר אבודה בשעת הפרשה רועה שני צבורי מעות לא כ"ש, ואלא לרבי ע"כ לא קאמר רבי אלא אבודה בשעת הפרשה אבל שני צבורי מעות לא.

ואלא⁴⁹⁴ אליבא דרבי שמעון איצטריכא ליה מהו דתימא לית ליה לרבי שמעון נדבה⁴⁹⁵ קא משמע לן דאית ליה נדבה.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוס'. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק אות ח.

⁴⁸⁷ 'אליבא' חסר: 1ו, מ [כנראה מחמת הדמיון 'אילימא' – 'אליבא'].

⁴⁸⁸ 'לנדבה'. 'דמיו': מ.

⁴⁸⁹ 'רבי' חסר: מ.

⁴⁹⁰ 'לאחריות'. 'במפריש לאחריות': מ.

⁴⁹¹ נוסף 'ליה': דפוס.

⁴⁹² 'לאחריות'. 'מפריש לאחריות': מ.

⁴⁹³ תיקון הדפוס.

⁴⁹⁴ 'אלא': מ, וכן מסתבר.

⁴⁹⁵ 'לית ליה לר'ש נדבה'. 'לית ליה לר'ש': 1ו. 'לית ליה לר'ש': 2ו. 'לר'ש לית ליה נדבה': מ.

פירוש הלשונות

פירוש שתי הלשונות שווה. הגמרא טוענת כי דברי ר' אמי מובנים מאליהם בין לשיטת חכמים ובין לשיטת רבי ואין צורך לאמרם. לפיכך מסיקה הגמרא כי דברי ר' אמי הוצרכו לפי שיטת ר' שמעון הסובר שבאופנים רבים דין החטאת הנותרת למיתה ולא לרעה, ובכל זאת מודה הוא כי במפריש שני ציבורי מעות לאחריות הרי דין המעות הנותרים שיפלו לנדבה.

לענין עצם הנידון בסוגייתנו אין בין שתי הלשונות אלא חילוף סדר האם להקדים לדון בדברי חכמים או בדברי רבי, ובסמוך תתבאר הנפקא מינה בין הלשונות.

יש לציין כי בפירוש רגמ"ה מוצגים חלקי הסוגיה בסדר שונה. בתחילה מובא הדיון בדברי חכמים בנוסח הלשון הראשונה, אחר כך מובא הדיון בדברי חכמים בנוסח הלשון השניה, ולבסוף מובא הדיון בדברי רבי בנוסח הלשון הראשונה. נוסח הלשון השניה לגבי הדיון בדברי רבי אינו מוזכר כלל, ויתכן כי רגמ"ה גרסו אלא שלא ראה צורך לפרשו.

נפקא מינה בין הלשונות

קיים הבדל משמעותי בין הלשונות כיצד לצטט את דבריהם של חכמים ורבי. **בלשון הראשונה** מוזכר שנחלקו חכמים ורבי לגבי 'מפריש לאיבוד', **בלשון השניה** מוזכר כי נחלקו חכמים ורבי לגבי 'אבודה בשעת הפרשה'. בסוגיה הקודמת הובא כי לדעת ר' אבא מחלוקתם של חכמים ורבי היא לגבי 'מפריש לאיבוד', ואף שיטת רב הונא דומה לכך, וסוברים ר' אבא ורב הונא כי אם נותרה החטאת שהייתה 'אבודה בשעת הפרשה' הרי לכולי עלמא דינה למיתה. תוס' לעיל (כב ע"ב ד"ה אפי') כתבו כי ישנן סוגיות אחרות בש"ס החולקות על דברי ר' אבא וסוברים שחכמים מקילים אף בחטאת 'אבודה בשעת הפרשה'. שינוי הניסוח שבין הלשונות מהווה מחלוקת הלכתית האם סוגייתנו סוברת כר' אבא או חולקת על דבריו.

שינוי הניסוח העקרוני שבין שתי הלשונות מושך אחריו חילוף סגנון בתיאור המקרה הנידון בסוגיה: **בלשון הראשונה** הוזכר כי פשוט שחכמים ורבי סוברים את דינו של ר' אמי באחריות, **בלשון השניה** הוזכר כי פשוט שחכמים ורבי סוברים את דינו של ר' אמי בשני ציבורי מעות. 'אחריות' הינו גדר הדין ואילו 'שני ציבורי מעות' הינו ציור המציאות. נראה לבאר כי הלשון הראשונה שהזכירה גדר *דין* של 'מפריש לאיבוד' הקבילה לכך *גדר דין* של 'אחריות', וכניגוד לכך, הלשון השניה שהזכירה *ציור* של 'אבודה בשעת הפרשה' הקבילה לכך *ציור* של 'שני ציבורי מעות'.

המשך הסוגיה

בעמוד הבא קיימים מספר חילופי נוסחאות השייכים לענייננו וממשיכים את המחלוקת שבין הלשונות:

- א. בדיון בדברי ר' הושעיא הלשון הראשונה מזכירה כי דברי חכמים נאמרו לגבי 'מפריש לאיבוד' והלשון השניה מזכירה כי דברי חכמים נאמרו לגבי 'אבודה בשעת הפרשה'. אף חילוף הסגנון 'באחריות' / 'בשני ציבורי מעות' ממשיך באופן מקביל: 'באחריות' / 'שתי חטאות לאחריות'⁴⁹⁶.
- ב. בראיה משעירי יום הכיפורים ממשיך חילוף הסגנון בין הלשונות 'באחריות' / 'שתי חטאות לאחריות'⁴⁹⁷.
- ג. בדחיית הראיה מוסיף השטמ"ק (אות י) תיבות המתאימות רק ללשון הראשונה: "והויה לה כמפריש לאיבוד וכל המפריש לאבוד כאבוד דמי".

לסיום יש להפנות לברייתא של רב שימי בר זירי בעמוד הבא ולסוגיה שעליה המשתמשות בביטוי 'אב[ו]דה בשעת כפרה' ולכאורה משמע מכך דלא כר' אבא. וראה עוד בסימן הבא סעיף 'הלשונות ברש"י השייך לענייננו.

⁴⁹⁶ מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס וכל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: שטמ"ק אות ב ואות ד. (השטמ"ק פיצל את הלשון השניה לשני חלקים, אך נראה כי הכל המשכו של עניין אחד).

⁴⁹⁷ מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוס', שטמ"ק אות ח בשם תוס' חיצוניות וגליון. מקורות לשתי הלשונות: שטמ"ק אות ט בשם ס"י.

סימן י [כד ע"א]

הקדמה

דעת ר' הושעיא לגבי המפריש שתי חטאות לאחריות שהאחת תקרב וחברתה תרעה, אפילו לשיטת רבי המחמיר בעניין חטאת אבודה. הגמרא תברר האם ניתן להוכיח כנגד דברי ר' הושעיא.

ואלו דברי הגמרא:

תנן⁴⁹⁸ המפריש חטאת והרי היא בעלת מום מוכרה ומביא אחרת תחתיה⁴⁹⁹ ר"א ברבי שמעון אומר אם קרבה שניה קודם שנשחטה ראשונה תמות שכבר כיפרו בעלים⁵⁰⁰.

לשון ראשונה

קא סלקא דעתך דרבי אלעזר ברבי שמעון כרבי סבירא ליה ואפילו באחריות נמי, לא⁵⁰¹ דלמא ר"א ברבי שמעון כאבוה סבירא ליה⁵⁰² דאמר חמש חטאות מתות.

לשון שניה

והא הכא דליכא למימר מצוה בראשון⁵⁰³ דראשונה בעלת מום היא וקתני תמות אלמא קדושת דמים נדחית מאי לאו אפילו רבי סבר לה כי הא לא ר' אלעזר בר' שמעון סבר לה כאבוה.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י [לכאורה]. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה; שטמ"ק אות ו.

⁴⁹⁸ לנוסח רגמ"ה מופיעה ראייה זאת לפני הראיה הקודמת, וכן כתב השטמ"ק בשם ספרי היד.

⁴⁹⁹ 'תחתיה'. 'בדמיה': פל, 21, מ. בו1 כתוב בתחילת המשפט 'המפריש חטאת בדמיה', וברור שיש כאן הגהת 'בדמיה' שהשתרבה שלא במקומה.
⁵⁰⁰ 'בעלים'. בדפוס: 'בעליה'.

⁵⁰¹ בכתבי היד נוספה כאן תיבה: פל ומ - "א", 11 - "או", 21 - "אמ". נראה שהוא קיצור של "אמרי", ואם כן יש לפסק ולפרש כך: "ואפילו באחריות נמי לא [- לא רועה]. אמרי דילמא...". לנוסח שלפנינו נראה לפסק ולפרש כך: "ואפילו באחריות נמי [- מתה]. לא דילמא...". מפירוש רש"י ורגמ"ה נראה כי גרסו בשאלה כפיסוק האחרון "ואפילו באחריות נמי", ללא תיבת 'לא'. ומלשוננו של רגמ"ה נראה כי היה לו נוסח שונה בתירוץ: "ואפילו באחריות נמי. אמר לך לא, דלמא...".

⁵⁰² 'ליה' חסר: מ.

⁵⁰³ 'בראשון'. 'משום': שא1. נוסח זה אינו מובן ואפשר לגרוס 'בראשון משום'.

פירוש הלשונות

פירוש הסוגיה

הגמרא מקשה על ר' הושעיא מברייטא שהובאו בה דברי ר' אלעזר בן ר' שמעון, וזה לשון הברייטא: "המפריש חטאת והרי היא בעלת מום מוכרה ומביא אחרת תחתיה, ר"א בר"ש אומר אם קרבה שניה קודם שנשחטה ראשונה תמות שכבר כיפרו בעליה". דברי ר' אלעזר בן ר' שמעון חולקים בוודאי על דברי ר' הושעיא, שכן אם יש דין מיתה בציורו של ר"א בר"ש שהחטאת הראשונה התחללה על השניה וודאי שיש דין מיתה גם בציורו של ר' הושעיא ששתי החטאות ראויות להקרבה. בתחילה סברה הגמרא כי דברי ר' אלעזר בן ר' שמעון נאמרו לפי שיטת רבי ולפיכך הקשתה מדבריו על דברי ר' הושעיא שגם הם נאמרו לפי שיטת רבי. דוחה הגמרא כי דברי ר"א בר"ש נאמרו לפי שיטת ר' שמעון ולא לפי שיטת רבי, ובטלה הקושיה על דברי ר' הושעיא שנאמרו לפי שיטת רבי.

הבדלים בין הלשונות

עצם פירוש הקושיה והתירוצ שווה בשתי הלשונות, אך קיימים שני הבדלים ביניהן:

[א]. בלשון השניה נוסף יחס לתירוצ הגמרא על הקושיה הבאה. בהמשך הגמרא מובאת ראייה [נגד דברי ר' הושעיא] משני שעירי יום הכיפורים, ודחיית הגמרא היא: "רב לטעמיה דאמר מצוה בראשון". במקביל לכך מזכירה הלשון השניה בקושיה הנוכחית: "והא הכא דליכא למימר מצוה בראשון, דראשונה בעלת מום היא". נוסח הלשון השניה מתיישב רק לפי נוסח רגמ"ה והשטמ"ק⁵⁰⁴ הגורס את ההוכחה הבאה לפני ההוכחה הנוכחית, וכך מובנת התייחסות הגמרא כאן לתירוצ שנאמר על הקושיה ההיא.

[ב]. בלשון הראשונה ההדגשה בקושיה היא על ציורו של ר' הושעיא: 'ואפילו באחריות נמי לא', והכוונה היא שניתן ללמוד ציור זה בקל וחומר מדברי ר"א בר"ש שנאמרו לגבי חטאת בעלת מום. בלשון השניה ההדגשה בקושיה היא על ציורו של ר' אלעזר בן ר' שמעון: 'אלמא קדושת דמים נדחית', והכוונה היא שמתוך דברי ר"א בר"ש אפשר ללמוד קל וחומר לציורו של ר' הושעיא לגבי מפריש לאחריות. לשתי הלשונות כוונה שווה ואין ביניהן אלא חילוף סגנון⁵⁰⁵.

הלשונות ברש"י

רש"י בסוגייתנו ציין שתי לשונות, ובפשטות נראה כי אין כוונתו לחילוף לשונות הנוסח בסוגייתנו, אלא לשתי לשונות פירוש בגירסת הלשון הראשונה⁵⁰⁶.

לשונות הפירוש ברש"י מקבילים לחילוף לשונות הנוסח אשר עסקנו בהן בסימן הקודם, אם כי בסדר הפוך: בלשון הראשונה מוזכרים דברי רבי לגבי 'אבודה בשעת הפרשה', ובלשון השניה מוזכרים דברי רבי לגבי 'מפריש לאיבוד'.

אין לדעת האם רש"י פירש כאן על פי חילוף לשונות הנוסח שלמעלה [אף ששם לא הזכיר רש"י את קיום שתי הלשונות], או שפירש כן מעצמו. אין להתעלם מן האפשרות שגרס רש"י בשתי הלשונות שבענייננו גירסה מקבילה לשתי הלשונות שנידונו בסימן שלמעלה⁵⁰⁷.

'לשון זה פשוט': רש"י הציג את שתי הלשונות ובסיום הלשון הראשונה כתב 'לשון זה פשוט'. בהגהות הגר"א מוגה בדברי רש"י כי התיבות 'לשון זה פשוט' משמשות כפתיחה ללשון השניה. כמדומה שאין דרכו של רש"י לכתוב הערה כזו בתחילת לשון אלא בסוף לשון, וזו קושיה על הגהת הגר"א. באמת יתכן כי הגר"א לא התכוון כלל להגיה בדברי רש"י אלא לחלוק עליו, ובגמרא שהייתה בידו הצמיד את

⁵⁰⁴ שטמ"ק א ציין בשם 'ספרי היד', ושטמ"ק ב שינה כדרכו ל"ס"א'.

⁵⁰⁵ נעיר כי הלשון השניה מכנה את חטאת בעלת מום שנפדתה 'קדושת דמים', והכוונה היא שהייתה קדושה לדמים לפני שנפדתה. כינוי זה מתמיה, הלא אדרבה לכאורה ירדה ממנה קדושת הדמים לחלוטין, ונשאר עליה רק מעט מקדושת הגוף שחלה עליה לפני שהוממה.

⁵⁰⁶ אף הגר"א לא שחזר בדברי הגמרא את נוסחתה של הלשון השניה על פי דברי רש"י, וכנראה סבר הגר"א שאין כוונת רש"י לשתי גרסאות אלא לשני פירושים.

⁵⁰⁷ ה'דיבור המתחיל' בשתי הלשונות שברש"י מציין תיבות הקיימות לפנינו רק בלשון הראשונה: 'כרבי סבירא ליה'. אם נכונה האפשרות שהייתה לרש"י גירסה שונה בשתי הלשונות שבסוגייתנו, יתכן כי יש להדגיש כ'דיבור המתחיל' תיבות נוספות מדברי רש"י, אם כי קשה לדעת באלו תיבות לעשות כן.

התיבות 'לשון זה פשוט' לתחילת הלשון השניה, ומעתיקי הגהות הגר"א הם שהעתיקו את הסימון כהגהה.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין נפקא מינה בין לשונות הנוסח כפי שהן מופיעות לפנינו ברגמ"ה ובשטמ"ק. לעומת זאת, יש נפקא מינה בין שתי לשונות הפירוש ברש"י כמבואר למעלה.

פרק חמישי

סימן א [כד ע"ב]

הקדמה

רב יהודה התיר להטיל מום בבכור לפני לידתו, והגמרא הגבילה שההיתר נוהג רק בזמן הזה שבכור אינו קרב. הסבירה הסוגיה כי רב יהודה הוצרך להשמיענו שאין גוזרים שמא יטיל בבכור מום לאחר שיצא רוב ראשו.

מנמקת הגמרא מפני מה אכן אין מתייחסים לחשש המדובר:

ואימא הכי נמי?

לשון ראשונה

אפילו הכי הא עדיפא יתיר⁵⁰⁸ מדאתי⁵⁰⁹ ביה לידי גיזה ועבודה.

לשון שניה

הא קמ"ל חסירה עדיפא דלא ניתי ביה לידי תקלה דגיזה ועבודה.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוס'. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: תוס' המצוטטים בשטמ"ק אות ה. [הדברים אשר נאמרו בתחילת תוס' שלנו על הלשון הראשונה נאמרו בתוס' שבשטמ"ק על הלשון השניה. לגבי תוס' שלנו יתכן לומר כי גרסו את שתי הלשונות והעדיפו לומר את דברם על הלשון הראשונה, אולם לגבי תוס' שבשטמ"ק לכאורה משמע כי גרסו רק את הלשון השניה, אחרת היו אומרים את דברם על הלשון הראשונה].

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק אות ה.

⁵⁰⁸ יתיר. בדפו"ר 'יתירא'. צ"ק הגיה 'להתיר(י)' על פי רש"י שפירש 'עדיפא – למשרי', ואין הדברים מוכרחים. בדפו"ח הקיפו את התיבה בסוגריים וכתבו שצ"ק מחקה, ואינו נכון.

⁵⁰⁹ מדאתי. יתכן שרגמ"ה גרס 'דלמא אתי', וראה בגוף הסימן גירסת שטמ"ק ב.

פירוש הלשונות

מסבירה הגמרא: נכון שאם נתיר להטיל מום יש מקום לחשוש שמא יטיל מום לאחר שיצא רוב ראשו של הבכור, אולם אם נאסור להטיל מום יש חשש יותר גדול שמא יבואו לגיזה ועבודה בבכור בזמן שצריך להמתין עד שיפול בו מום מאליו⁵¹⁰.

עצם התירוצ שווה בשתי הלשונות ואין ביניהן אלא חילופי ניסוח בלבד.

גירסת השטמ"ק

בשטמ"ק שבדפוס (אות ה) מובאת הגהה המוסיפה על גירסת הגמרא, ויוצא נוסח הלשון הראשונה כך: "אפילו הכי הא עדיפא יתיר מדאתי ביה לידי גיזה ועבודה, דלמא⁵¹¹ ניתי ביה לידי תקלה דגיזה ועבודה". נוסח זה מוארך וכפול אם כי אפשר להבינו. בעיון בכתב היד של שטמ"ק ב רואים שההגה נכתבה בתחילה ושוב הועבר עליה הקולמוס, ובשטמ"ק א לא העתיק כלל את ההגהה. אולי מקור ההגהה משילוב לא מוצלח של שתי הלשונות יחד, שכן ניתן לראות שהתיבות שנוספו בהגהה נלקחו מן הלשון השניה.

הנוסח המקורי בלשון השניה

הלשון השניה פותחת בתיבות 'הא קמ"ל'. תיבות אלו אינן מתיישבות היטב בסוגיית הגמרא שלפנינו, ויש לשער כי ללשון השניה היה נוסח שונה גם בחלקה הקודם של הסוגיה.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין כלל נפקא מינה בין הלשונות.

⁵¹⁰ נראה כי החשש הגדול בגיזה ועבודה הינו מחמת שכיחות האיסור ולא מחמת חומרתו.
⁵¹¹ בדפוס העתיקו 'דלא', וכן הנוסח בלשון השניה.

סימן ב [כד ע"ב]

הקדמה

במשנתנו שנינו: "כיצד מערימין על הבכור: מבכרת שהיתה מעוברת, אומר מה שבמעיה של זו אם זכר - עולה, ילדה זכר - יקרב עולה. ואם נקבה זבחי שלמים; ילדה נקבה - תקרב שלמים. אם זכר עולה ואם נקבה זבחי שלמים, ילדה זכר ונקבה - הזכר יקרב עולה, והנקבה תקרב שלמים. ילדה שני זכרים - אחד מהם יקרב עולה, והשני ימכר לחייבי עולה, ודמיו חולין. ילדה שתי נקבות - אחת מהם תקרב שלמים, והשניה תימכר לחייבי שלמים, ודמיה חולין".

המקרה הראשון - 'אם זכר עולה' - עוסק בבהמת חולין שהבעלים רוצה לפטור את עוברת מקדושת בכורה. המקרה השני - 'אם נקבה זבחי שלמים' - עוסק בבהמת הקדש שהבעלים רוצה לפטור את עוברת מקדושת האם. [כך פירשה הגמרא בסוגיה שלמעלה].

המקרה השלישי הינו 'ילדה שני זכרים'. הגמרא תברר כעת באיזה ציור עוסקת הבבא השלישית.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

אמרי⁵¹² אי בהמה דהקדש האיך⁵¹³ דאקדיש עולה ליהוי⁵¹⁴ עולה אידך נהוי בקדושתה⁵¹⁵ דאימיה⁵¹⁶, סיפא אתאנן לבהמת חולין⁵¹⁷.

לשון שניה

הך מבכרת מאי היא⁵¹⁸ מבכרת דהקדש זכר קדמא ניהוי⁵¹⁹ עולה זכר בתראה ניקום בקדושתה דאימיה, א"נ⁵²⁰ במבכרת דחולין⁵²¹ קדמא ניהוי עולה זכר בתראה חולין בעלמא הוא, [דלא ידעינן הי נפיק ברישא]⁵²².

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק אות ח.

⁵¹² אמרי. על פי דפוס וו. 2. 'אמאי': פל, ו. 1. 'א' מרי': מ. [נכון הנוסח הראשון].

⁵¹³ האיך. על פי דפוס, פל, ו. 1. 'היאך': דפוס, ו. 2. [בטעות]. 'הך': מ.

⁵¹⁴ ליהוי. על פי רש"י וכתבי היד. 'ליהדר': דפוס. [בכתי"מ חסירות התיבות 'ליהוי עולה' בטה"ד].

⁵¹⁵ בקדושתה. כך הוא בפל ובו. 2. 'בקדושתיה': דפוס, ו. 1. "בקדושת": מ.

⁵¹⁶ דאימיה. כך הוא בדפוס ובו. 2. בשאר כתבי היד משובש - 'אאימיה': פל; "אימ'": ו. 1; "ואימ'": ו. 2.

⁵¹⁷ בשטמ"ק ב נוסף כאן: "וכגון דלא ידיעא מהי זכר מינייהו אמר ליהוי עולה", וראה בגוף הסימן. יש מקום להגיה 'אהי' במקום 'מהי'.

⁵¹⁸ מאי היא. נראה שיש להוסיף 'אי'.

⁵¹⁹ ניהוי. 'ניהוי': שא 1 [בטעות].

⁵²⁰ א"נ. על פי שא 1. 'א"ל': שא 2 [בטעות], 'אלא': שב.

⁵²¹ דחולין. 'דחולין': שא 2, וכן בסמוך.

⁵²² [דלא... ברישא]. על פי שב וכע"ז ברגמ"ה. יתכן שרא"פ שחזר על פי רגמ"ה, ואכן נוסח שטמ"ק א מקוטע וחסר.

פירוש הלשונות

המקרה השלישי במשנה: בהמת הקדש או בהמת חולין?

בשתי הלשונות הסוגיה דנה באיזה אופן מדובר במקרה השלישי – 'ילדה שני זכרים'. הגמרא טוענת כי לו היה מדובר בבהמת הקדש אזי הוולד שאינו קרב לחובת עולה היה קדוש בקדושתה של אמו, ורק אם מדובר בבהמת חולין מובן מדוע הוולד שאינו קרב לחובת עולה דינו להקרב עולה על ידי שימכר לחיבי עולה. כך מוכיחה הגמרא כי במקרה השלישי מדובר בבהמת חולין כמו במקרה הראשון, למרות שבמקרה השני מדובר בבהמת הקדש.

גדר קדושת הוולד שאינו קרב לחובת עולה

{לתשומת לב: ברוב הפעמים שנכתוב 'הוולד הראשון' או 'הוולד השני', אין הכוונה שיש ולד מסויים המוגדר כראשון וולד מסויים המוגדר כשני, אלא הכוונה שאחד מן הוולדות דינו כך והשני דינו כך. רק לגבי הלשון השניה נביא כי הוולד שנולד ראשון מוגדר כראשון והוולד שנולד שני מוגדר כשני.}

במשנה מבואר כי האומר 'וולדה של זו עולה' וילדה שני זכרים, אחד מהם קרב לחובת עולה והשני קרב עולה על ידי שימכר לחיבי עולה. לגבי הוולד הראשון מובן כי קדושתו הינה קדושה רגילה ככל נדבת עולה. לגבי הוולד השני טעון ביאור מה גדרה של קדושה זו אשר מחייבתו להקרב לעולה אך מתירה למכרו לחיבי עולה ודמיו יהיו חולין.

בלשון הראשונה - נוסח הדפוס וכתבי היד, לא דובר כלל על העניין.

בשטמ"ק ב אות ח נוסף משפט בסיום הלשון הראשונה: "וכגון דלא ידיעא מהי זכר מינייהו אמר ליהוי עולה". פירוש, כיוון שבדברי המקדיש לא נאמר איזה מן הוולדות יקדש לעולה, הרי מספק יש להקריב את שניהם לעולה, אולם יכול הבעלים למכור את הוולד שהינו חולין, יהיה מי שיהיה. אין לדעת אם השטמ"ק התכוון להגיה כך בגמרא, או שרק הביא דברי ראשון שפירש כך את הגמרא. בפירוש רגמ"ה נמצאות תיבות דומות, וגם שם אין לדעת אם מדובר בציטוט מהגמרא או שאלו דברי רגמ"ה עצמו, וממנו הועתקו התיבות לשטמ"ק.

בלשון השניה הוסבר – כמו בלשון הראשונה – כי המקרה השלישי במשנתנו עוסק בבהמת חולין, אך תוך כדי הדברים נוסף נידון מה גדר קדושתו של הוולד שאינו קרב לחובת עולה. בתחילה הבינה הגמרא כי המקרה השלישי מדבר בבהמת הקדש והקשתה – כמו בלשון הראשונה – שאם כן הרי הוולד שאינו קרב לחובת עולה צריך להיות קדוש בקדושת אמו ולא להיות חולין, והוסיפה הלשון השניה בתוך קושייתה כי הוולד שנולד שני הוא זה שאינו קרב לחובת עולה. מכח הקושיה הסיקה הגמרא כי מדובר בבהמת חולין. כאן המשיכה הגמרא להקשות מפני מה השני צריך להמכר לחיבי עולה ואין הוא חולין כאמו, ותרצה כי מדובר באופן שלא ידוע איזה וולד נולד ראשון, ולפיכך מסופקים אנו מי מהזכרים עולה ומי חולין. קבעה המשנה כי הפתרון הוא להקריב את שניהם לעולה מספק, אך יכול לקבל דמים תמורת אחד מהם, שהרי באמת רק אחד מהם קדוש.

עולה כך:

דין המשנה הינו: "ילדה שני זכרים – אחד מהם יקרב עולה, והשני ימכר לחיבי עולה ודמיו חולין". ושלושה פירושים ניתנים להאמר:

בלשון הראשונה - נוסח הדפוס, לא התפרש מה גדר קדושתו של הוולד השני. ניתן לטעון כי התחדש כאן סוג חדש של קדושת קרבן, אשר הבהמה עצמה קדושה לקרבן ולמרות כן אפשר למכרה למי שמחוייב בקרבן. כנגד זה, ניתן גם לטעון כי הלשון הראשונה בנוסח שלפנינו תודה לפירושים השונים שנביא בסמוך.

בלשון הראשונה – נוסח רגמ"ה ושטמ"ק⁵²³, התפרש כי יש כאן דין ספק שהרי אחד מן הוולדות קדוש לעולה והשני אינו קדוש. לפיכך קבעה המשנה כי שניהם יקרבו לעולה ויכול הבעלים לקבל דמים תמורת אחד מהם.

⁵²³ או לחילופין, פירוש רגמ"ה ושטמ"ק על הלשון הראשונה.

בלשון השניה התפרש כמו בלשון הראשונה – נוסח רגמ"ה ושטמ"ק, אך בלשון השניה נוסף כי באמת הוולד שנולד ראשון הוא זה שדינו להקרב לעולה והוולד שנולד שני הוא זה שדינו להיות חולין, ומדובר כאשר אין יודעים מי נולד ראשון.

מהי דעת הראשונים בנושא?

דעת רש"י: הרש"ש ציין סתירה בדברי רש"י. בפירושו של רש"י על המשנה נכתב: "ילדה שני זכרים - על שניהן חלה קדושת עולה דהא קאמר אם זכר יהא עולה, ומיהו לא נדר אלא חד. הלכך הוא יקריב האחד לנדרו והב' ימכר לצרכי עולה ודמיו חולין". משמע כי יש לוולד השני גדר מחודש, והרי הוא קדוש בקדושת עולה אלא שאין חיוב על הבעלים להקריבו, ומחמת כן יכול הבעלים למכרו לאחר לשם הקרבה ודמיו חולין⁵²⁴. לעומת זאת, בפירושו של רש"י על שאלת הגמרא נכתב: "אי בהמת הקדש היא - אמאי השני ימכר לחיבי עולה, האי קמא דנפיק ליהוי עולה, ואידך לכי מתייליד ליהוי בקדושתה דאימיה". משמע כדעת הלשון השניה שבאמת חלה קדושת עולה רק על הוולד שנולד ראשון, והוולד השני נשאר בדינה של אמו – חולין או קודש, ורק מספק קבעה המשנה [באופן שאמם חולין] ששניהם יקרבו לעולה ויכול לקבל דמים תמורת אחד מהם.

נראה לומר כי אין כאן סתירה מפורשת בדברי רש"י. שכן, דברי רש"י במשנה הינם לפי המסקנא שמדובר בבהמת חולין, ודברי רש"י בגמרא הינם לפי ההוה אמינא שמדובר בבהמת הקדש. לגבי גדר הקדושה המחודש של הוולד השני - קדושת עולה ללא חיוב הקרבה - אפשרי לטעון שקדושה כזו יכולה לחול על וולדה של בהמת חולין שאין עליו שום חיובים, ולא על וולדה של בהמת הקדש שנמשכים עליו הקדושה וחיוב ההקרבה מאמו, וכדי להפקיעם צריך להקדיש את הוולד קדושה גמורה עם חיוב הקרבה. מחמת כן, כאשר מבאר רש"י את דברי ההוה אמינא שמדובר באופן שהאם הקדש – נוקט רש"י שהמקדיש קידש רק את הוולד שנולד ראשון, וקדושת השני הינה מפני שאין יודעים מי הוא הראשון.

כיצד הגיע רש"י לפירושו? יתכן שמסברא היה נראה לו כן, אך יתכן גם כי בגמרא לפניו היה נוסח משולב משתי הלשונות⁵²⁵. לכן, אף שה'דיבורים המתחילים' שסומנו ברש"י תואמים ללשון הראשונה ואף שפירוש רש"י במשנה על מסקנת הגמרא אינו תואם ללשון השניה, ביאר רש"י את קושיית הגמרא כפי הלשון השניה.

דעת הרמב"ם: הרמב"ם (מעשה הקרבנות סוף פרק טו) העתיק את משנתנו ללא פירוש, ואף בפירוש המשניות לא האריך בביאור המשנה, ואין לדעת כיצד פירשה.

דעת תוס' אחרות: השטמ"ק למעלה (דף י"ב אות לז), הביא את דברי תוס' אחרות שדנו כיצד לפרש את משנתנו, ובסיום דבריהם כתבו: "דראשון קדוש קדושת הגוף ושני חולין, דהרי חולין שנתערבו בקדשים מפרש פרק התערובת דימכרו לצרכי אותו המין ודמיהן חולין חוץ מדמי אותן קדשים שקרב בדמי עולה". משמע כי מפרשים את משנתנו מדין תערובת, כגירסת רגמ"ה ושטמ"ק בלשון הראשונה, או כלשון השניה.

באחרונים מצאנו שלושה פירושים, כשלושת הנוסחאות:

מקדש דוד: בספר מקדש דוד קדשים (סימן יח) פירש את משנתנו כפשטות דברי רש"י במשנה, כי הוולד השני קדוש בגדר קדושה מחודש: קדושת עולה ללא חיוב הקרבה. פירוש זה יכול להתיישב רק בלשון הראשונה כפי שהיא בנוסח הדפוס וכתבי היד, ללא הוספת גירסת רגמ"ה ושטמ"ק.

עוד הוסיף המקדש דוד להביא דוגמה לגדר הקדושה מדין 'פשטה' לשיטת מרכבת המשנה, אשר גם שם יש קדושת קרבן ללא חיוב הקרבה, ואפשר למכור את הבהמה לאחר שיצא בה ידי חובת הקרבה.

חזון איש: בספר חזון איש (בכורות סימן יח ס"ק ט"ז) פירש את דין משנתנו כפי שהתבאר בלשון הראשונה – גירסת רגמ"ה ושטמ"ק, ואף כתב שיש לדחוק כפירוש זה בדברי רש"י במשנה. את דברי רש"י שבגמרא לא הביא החזון איש.

⁵²⁴ בחלק החידושים נקשה על דעה זאת מהסוגיה לעיל דף י'.

⁵²⁵ או שרש"י עצמו ראה את שתי הלשונות ושילב ביניהן.

רש"ש: הרש"ש פירש את משנתנו כלשון השניה וכפי שמשמע בדברי רש"י בגמרא, וציין הרש"ש כי קיימת סתירה בדברי רש"י.

הערה

חשוב לציין כי אפשרי לדחוק ולבאר את הלשון הראשונה גירסת רגמ"ה והשטמ"ק ואת דברי החזו"א כפי הלשון השניה, ולומר שהספק המוזכר בדבריהם הינו ספק מי נולד ראשון, ולא 'דין ספק' על כל אחד מן הוולדות. אכן מפשטות לשונם משמע כפי שנקטנו למעלה.

נפקא מינה בין הלשונות

למעלה הבאנו שלושה פירושים לדין המשנה:

פירוש ראשון - הוולד השני, יהיה מי שיהיה, קדוש בקדושת עולה אלא שאין עליו חיוב הקרבה.

פירוש שני - הוולד השני, יהיה מי שיהיה, הינו חולין גמורים אך כיוון שאיננו יודעים מי החולין צריך להקריב את שניהם.

פירוש שלישי - הוולד השני, שנולד שני, הינו חולין גמורים אך כיוון שאיננו יודעים מי נולד שני צריך להקריב את שניהם.

קיימות מספר 'נפקא מינות' בין הפירושים:

[א]. דין מעילה: אם מעל באחד מן הוולדות, לפי הפירוש השני והשלישי שכל אחד מן הוולדות הינו ספק - אינו חייב לשלם, ראה במסכת כריתות פרק ה משניות ב-ג דיני מעילה בספק. אך לפי הפירוש הראשון יתכן לחייבו כדין מעילת וודאי. אמנם יש לדון לגבי וולד הקדוש קדושת עולה ואין עליו חיוב הקרבה, האם יש בו דין מעילה.

[ב]. דיני ההקרבה: לפי הפירוש השני והשלישי מקריבים את שני הקרבנות כשם שמקריבים קרבנות שהתערבו אשר שייכים לשני אנשים. וכתב החזון איש (בכורות סימן יח ס"ק ט"ז) שצריך לפרש כי מדובר בקרבן נשים, שהרי קרבנות שהתערבו ושייכים הם לשני אנשים, אין מקריבים אותם מחמת שאי אפשר לסמוך מספק (ראה זבחים עד ע"ב). לעומת זאת, לפי הפירוש הראשון נראה כי מדובר גם בקרבן של איש אשר מוכר את הוולד השני לאיש, וכל קרבן יקרבו בוודאי לשם בעליו.

[ג]. האם יש סדר להקרבה: לפי הפירוש השני והשלישי שלאחר המכירה שני הקרבנות קדושים בשווה, כל אחד לשם בעליו, הרי אין סדר מסוים להקרבה ויכול להקדים מי שירצה. לפי הפירוש הראשון יתכן לומר כי כל עוד שלא יצא הבעלים הראשון ידי חובתו הרי כל אחד מן הוולדות עומד להוציאו ידי חובת עולה, ורק אחרי שיצא ידי חובתו יכול השני להקרב לשם אדם אחר, ויתכן עוד כי אף עצם המכירה יכולה להתקיים רק אחרי שיצא הבעלים ידי חובתו.

[ד]. ידוע מי נולד ראשון: לפי הפירוש הראשון והשני אין נפקא מינה אם ידוע מי נולד ראשון. לפי הפירוש השלישי, אם ידוע מי נולד ראשון הרי הוא קדוש בוודאי והשני חולין בוודאי.

סימן ג [כה ע"א]

הקדמה

"אמר ליה רב עמרם לרב ששת: אמר על הבכור 'עם יציאת רובו עולה', עולה הוי או בכור הוי?".

מסבירה הגמרא את צדדי הספק:

לשון ראשונה	לשון שניה	לשון שלישית / נוסח
עולה הוי ⁵²⁶ דכל	[עולה הוי] ⁵³⁰ שכן	רש"י
פורתא ופורתא דקא	קדושה חילא ⁵³¹	עולה הוי שכן כליל
נפיק הוא כליל או ⁵²⁷	עילוי ⁵³² או דלמא	או ⁵³³ בכור הוי שכן
בכור הוי ⁵²⁸ דכל	בכור הוי שכן קדושתו	קדושתו מרחם.
פורתא ופורתא דקא	מרחם.	
נפיק קאי ⁵²⁹ במילתיה.		

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: כת"י מודנה.

מקורות הלשון הראשונה ולשון שניה: נוסח הדפוס. בראשונים: רגמ"ה. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

מקורות הלשון השלישית: בראשונים: רש"י.

מקורות הלשון השניה ולשון שלישית [בסדר הפוך]: בכתבי היד: מינכן.

מקורות נוספים: בכת"י וטיקן 120 קיימת טעות הדומות, וכתוב שם רק: "עולה הוי שכן קדושתו מרחם". נוסח זה יכל להווצר בטעות הדומות 'הוי שכן' – הוי שכן, מן הלשון השניה או השלישית. וכן יכל להווצר בטעות הדומות 'הוי' – הוי, מן כל אחת מהלשונות כאשר אחריה באה הלשון השניה או השלישית.

⁵²⁶ עולה הוי. נוסף 'דעולה עדיפה': מו.

⁵²⁷ או. נוסף 'דלמא': מו, וכן משמע ברגמ"ה.

⁵²⁸ הוי. 'עדיף': מו, וכן משמע ברגמ"ה.

⁵²⁹ קאי. כן הוא בכתבי היד הרגילים וברגמ"ה. בדפוס חסרה התיבה ולפיכך הגיהו בדפוס 'במילתיה הוא'. שטמ"ק הוסיף כמו בכתבי היד הרגילים 'קאי', ושטמ"ק ב שב ומחק את ההגהה ותיקן 'קא קאים' [- בניב ה'ירושלמי'], וכן נמצא בכת"י מודנה.

⁵³⁰ [עולה הוי]. על פי מ, ושאר המקורות סמכו על התיבות 'עולה הוי' שבפתיחת הלשון הראשונה.

⁵³¹ קדושה חילא. 'חילא קדושה': מ. הנוסח הראשון נח יותר, ואף ברגמ"ה משמע שגרס כן.

⁵³² עילוי. 'עליה': דפוס.

⁵³³ או. כך הוא ברש"י. בכתב היד [- כתי"מ]: 'אי'.

פירוש הלשונות

ביאור הסוגיה

הגמרא מנמקת את צדדי הספק: צד אחד שהוולד קדוש לעולה וצד שני שהוולד קדוש בבכורה.

למען הבהירות, נסביר את הלשונות בסדר הפוך, מן הקל אל הכבד.

לשון שלישית: הגמרא מנמקת כי לכל אחד מן הקרבנות הנידונים - עולה ובכור - יש מעלה על פני חבריו: עולה הינה כליל ובכור הינו קדוש מרחם. אף בשאר הש"ס רגילה הגמרא להביא כי בעולה יש מעלה בכך שהיא כליל ובבכור יש מעלה בכך שהינו קדוש מרחם.

לשון שניה: הגמרא מנמקת כי מצד אחד מסתבר לומר שחלה קדושת עולה מחמת 'שכן קדושה חיילא עילוי', ומצד שני מסתבר לומר שחלה קדושת בכור מחמת ש'קדושתו מרחם'. בפשטות כוונת הגמרא לומר כי קדושת עולה הינה קדושה שחלה על ידי הקדשת הבעלים, וקדושת בכור הינה קדושה שחלה מאליה. יש סברא לומר כי הקדשה בפעולה עדיפה ויש סברא לומר כי קדושה שמאליה עדיפה. כפירוש זה פירש במלאכת חושב ובדומה לכך בחידושי הגר"ס. אכן הביא במלאכת חושב כי רגמ"ה פירש בדרך אחרת, וזה לשון רגמ"ה: "עולה הוי שכן קדושה חמורה וחיילא עילוי או דלמא בכור הוי שכן קדוש מרחם משא"כ בשאר קדשים וחמור". הנה מוכח שפירש את הלשון השניה כלשון השלישית, ויתכן אף שגרס בלשון השניה בפירוש: 'שכן קדושה חמורה'. בספר עולת שלמה פירש מעצמו כדברי רגמ"ה למרות שלא הזכיר את דבריו.

לשון ראשונה: הגמרא מנמקת כי מצד אחד מסתבר לומר שחלה קדושת עולה מחמת 'דקא נפיק - הוי כליל', ומצד שני מסתבר לומר שחלה קדושת בכור מחמת 'דקא נפיק - קאי במילתיה'. נראה לכאורה כי הלשון הראשונה נקטה כי הסברא לומר שחלה קדושת עולה הינה כלשון השלישית - שבעולה יש מעלה שהינה כליל, ואילו הסברא לומר שחלה קדושת בכורה הינה כפשטות הלשון השניה - שקדושת הבכור חלה מאליה ואין הקדושה החדשה של העולה יכולה לבטלה.

בלשון הראשונה נוספו עוד תיבות לפני כל אחת מן הסברות: 'דכל פורתא ופורתא'. וכך אומרת לשון זו: "עולה הוי - דכל פורתא ופורתא דקא נפיק הוא כליל, או בכור הוי - דכל פורתא ופורתא דקא נפיק במילתיה הוא". על פי תיבות אלו יתכן לבאר את סברות הלשון הראשונה בדרך שונה: מצד אחד יש סברא לומר שחלה קדושת עולה מחמת שכל מעט שיוצא הרי מתאים לו שם עולה יותר מאשר שם בכור, שכן בעולה כל מעט ממנה קרב כליל, ואילו בבכור אין משמעות למקצתו אלא לכולו. מצד שני יש סברא לומר שחלה קדושת בכורה מחמת שכל מעט שיוצא הרי הוא עומד לקדושת בכורה שכן טבעו להוולד ולחול עליו קדושה זו, מה שאין כן קדושת עולה אינה נידונת כעומדת לחול עליו אלא כאשר יצא רובו אזי חלה עליו קדושת עולה בבת אחת⁵³⁴.

זמן חלות קדושת עולה ובכור

הביטוי 'כל פורתא ופורתא' אשר נמצא בלשון הראשונה משתייך לנידון הנמצא במפרשי הסוגיה לגבי זמן חלות קדושתם של עולה ובכור, ומוטל עלינו להכנס לנושא.

מוסכם כי קדושה חלה על בכור בשעה שיצא רובו או רוב ראשו, אולם נחלקו האמוראים (חולין סט ע"ב) בגדרה של קדושה זו: לדעת רב הונא הקדושה חלה למפרע משעת תחילת הלידה, לדעת ר' אבא הקדושה חלה מכאן ולהבא.

בספר עולת שלמה פירש את ביטוי של הלשון הראשונה 'כל פורתא ופורתא' כשיטתו של רב הונא. דהיינו, קדושת הבכור מבקשת לחול למפרע על כל מעט ומעט בשעת יציאתו. בהתאם לכך ביאר בעל עולת שלמה כי גם האומר על עובר בהמה 'עם יציאת רובו - עולה', הרי בשעה שיצא רובו מתקדש הוא למפרע⁵³⁵. כעת ששתי הקדושות מבקשות לחול באותו זמן, הסתפק רב עמרם איזו קדושה חלה⁵³⁶.

⁵³⁴ אפשר גם לבאר את הסברא לגבי עולה כדרך השניה ואת הסברא לגבי בכור כדרך הראשונה.

⁵³⁵ בחלק החידושים נרחיב בידי קדושת 'כל פורתא ופורתא'.

⁵³⁶ כדרך זו פירש בספר 'פירושים וחיידושים' את ספיקו של רב עמרם, אך לא ביאר את התיבות 'כל פורתא ופורתא'.

בספר נתיבות הקודש ביאר באופן שונה, ומסביר כי הביטוי 'כל פורתא ופורתא' מתפרש על החלק היוצא בשעה שיצא רוב ראשו של הוולד, ולדבריו הביטוי הנזכר מתפרש גם כדעת רבה. הפירוש הנוכחי דחוק מאד, שכן מהביטוי 'כל פורתא ופורתא' משמע כי יש שלבים רבים של התקדשות ולא רגע אחד בלבד.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין נפקא מינה מן הסברות השונות בצדדי הספק. אכן יש נפקא מינה בביטוי 'כל פורתא ופורתא' הנמצא בלשון הראשונה. ציינו כי בעל עולת שלמה פירש ביטוי זה על פי שיטת רב הונא הסובר כי בכור קדוש למפרע. אם כן, מן הלשון הראשונה עולה לכאורה כי יש לפסוק כרב הונא, ואילו מן הלשונות האחרות אין ראיה לדבר⁵³⁷.

להלכה, הרמב"ם (בכורות פ"ד הי"ד) פסק כשיטת רב הונא שהבכור קדוש למפרע, והרא"ש (חולין פרק ד סימן ד) פסק כרבה שהבכור אינו קדוש אלא מכאן ולהבא. בשלחן ערוך (יו"ד שיט ס"א) פסק כדעת הרמב"ם, אך הרמ"א שם הביא את דעת הרא"ש בשם 'יש אומרים'.

אם אכן הביטוי 'כל פורתא ופורתא' רומז לשיטת רב הונא שהבכור מתקדש למפרע משעת תחילת הלידה, תעלה בידינו מסקנה נוספת שהקדושה שלמפרע חלה רק על החלקים הנולדים ולא על שאר העובר. נקודה זו נתונה לוויכוח בספרי האחרונים: מהרש"א במסכת חולין (סט ע"ב) הוכיח מתחילת דברי תוס' שם שהקדושה שלמפרע חלה רק על החלקים הנולדים, ולעומתו רעק"א (בחידושו לשו"ע יו"ד סימן שיט) הוכיח מסוף דברי תוס' שהקדושה חלה למפרע על כל העובר⁵³⁸.

⁵³⁷ אדרבה, תוס' בחולין סט ע"ב בסוף העמוד מצדדים כי מסוגייתנו יש ראיה נגד דעת רב הונא.

⁵³⁸ אף בחידושו לחולין הוכיח רעק"א כן, אלא שהוא עצמו צידד כדעת מהרש"א ולא כפי שהוכח מדברי תוס'. רעק"א היסס לחלוק בפירוש על רבותינו בעלי התוספות, אולם כמקור לשיטתו ניתן לציין את דברי הרמב"ם החולק על שיטת התוספות. תוספות נקטו כי לשיטת רב הונא שהקדושה חלה למפרע תקף ספקו של רב עמרם כלפי מקדיש עובר בשעת תחילת יציאתו, ולעומתם הרמב"ם פסק כרב הונא שהקדושה חלה למפרע מתחילת הלידה (בכורות פ"ד הי"ד), ובכל זאת ציטט את ספקו של רב עמרם לגבי בכור שהוקדש לעולה לשעה שיצא רוב ראשו (תמורה פ"ד הי"ב) – למרות שלכאורה כבר קדש לבכורה.

רעק"א טען שלסברת מהרש"א יש לדחות את דברי התוספות ולנקוט שמודה רב הונא במקדיש לעולה לפני יציאת הרוב שתחול קדושת עולה על החלק שבמעו הבהמה [שלא חלה עליו קדושה למפרע], וממילא תיפקע קדושת הבכור מכל הוולד. רעק"א בחידושו לשו"ע הציג את המהלך כקושיה מן התוספות על סברת מהרש"א, ובחידושו לחולין הציג את המהלך כדחיה אפשרית לדברי התוספות. ניתן גם להציג את המהלך בצורה של ביאור לדברי הרמב"ם החולק על דברי התוספות. להרחבה נוספת ראה בספר עולת שלמה ובספר שפת אמת כאן.

סימן ד [כה ע"ב]

הקדמה

ר' יוחנן חידש: "הפריש חטאת מעוברת וילדה, רצה בה מתכפר, רצה בולדה מתכפר". פירשה הגמרא כי לדברי ר' יוחנן העובר נידון כדבר נפרד מן הבהמה הקדוש בקדושה עצמית, והמפריש בהמה מעוברת הרי הוא כמפריש שתי בהמות לאחריות. ר' אלעזר הקשה ממשנתנו שנאמר בה: "האומר... היא שלמים וולדה עולה - הרי זה וולד שלמים, דברי ר' מאיר". ביטוי של ר' מאיר 'הרי זה וולד שלמים' מלמד כי הוולד קדוש אגב האם ואין לו קדושה עצמית. תירץ רב טבלא על פי דברי רב הגורס 'הרי זה שלמים' במקום 'הרי זה וולד שלמים'.

ממשיכה הסוגיה:

--- טבלה בעמוד הבא ---

הערות הנוסח בסוף הכרך.

מקורות הנוסחים

מקורות נוסח ראשון: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, רגמ"ה, תוס' סנהדרין פ ע"ב, תוס' מנחות פ ע"א, תוס' אחרות שם [- שטמ"ק שם אות א], תלמיד ר"ת ב"ק מז ע"א [בשם ר"י ור"ת], ראבי"ה סימן אלף כו בשמו ובשם אביו, ספר המכריע ערך סה, ר"ן חולין יט ע"א [בדפי הרי"ף]. בכתבי היד: כל כתבי היד שבידינו, כולל כת"י מודנה המייצג ענף נוסח נפרד [כת"י זה נקטע לאחר מספר תיבות מן הלשון הראשונה, וחבל].

מקורות נוסח שני: בראשונים: מלחמות ה' סוכה ה ע"א [בדפי הרי"ף], חידושי הרמב"ן חולין נח ע"א. שטמ"ק ב אות טו בשם 'כל הספרים ישנים של כתיבת יד', [לא הובא בשטמ"ק א].

נוסח ראשון

מיתבי האומר לשפחתו הרי" את שפחה וולדך בן חורין אם היתה עוברה זכתה לו
אי אמרת בשלמא אם שיירו אינו משוייר עובר ירך אמו^א משי"ה זכתה לו דהוה ליה
כמשחרר חצי עבדו ומני רבי' היא דתניא^ב ר' אומי' המשחרר חצי עבדו יצא לחירות
ניטו וידו באין באחת אלא אי אמרת שיירו^ג משוייר עובר לאו ירך אמו הוא אמאי
זכתה לו והא תניא נראין דברים^ד שהעבד זוכה לקבל גט חבירו מיד רבו שאינו שלוי^ה
ולא^ו מיד רבו שלוי^ז אלא שמע מינה^ח אם שיירו אינו משוייר

נוסח שני

מתקף לה רבא ממאי כו'
אמר ליה רב המנונא כו',
וא"א מתניתין כשהפריש
בהמה ולבסוף נתעברה וכי
קאמ' רבי יוחנן שהפריש
בהמה מעוברת דאם שיירו
לולד משוייר, וא"א אפילו
תימא מתניתין שהפריש
בהמה מעוברת תנא
דמתניתין סבר ולד קדשים
במעי אימן הן קדושין וולד
קאים בקדושת' דאימיה
ור"י סבר ולד קדשים
בהוייתן הן קדושין הואיל
וכך אם שיירו משוייר.
מיתבי האומר לשפחתו הרי
את בת חורין וולדך עבד
כו'^א משו' שנאמר כו'
שנאמר למאן אילימא
ל[רבנן]^ב פשיטא הכי איתה
דגט לנפשה הוא דזכיא
ולולדא^ג לא דהא שייריה,
ועוד אי נמי זכי ליה הא לית
ליה יד, ועוד אדרבא קרא
קשיא להו לרבנן, אמר רבא
שנאמר לרבי יוסי הגלילי.
אלמא לרבי יוסי הגלילי אם
שיירו אינו משוייר, אמר לך
ר"י בעלמא קא סבר ר"י
הגלילי אם שיירו משוייר
והכא אשכח ודרש כו'.
מיתבי האומר לשפחתו הרי
את שפחה כו', תיובתא דר"י
תיובתא. נימא כתנאי תני
הדא השוחט כו' ותניא אידך
כו' [מאי לאו בהא פליגי,
דת"ק דקא משוי' לעובר
כאימיה סבר שיירו משוייר,
ותנא בתרא דלא משוי'
לעובר כאימיה סבר שיירו
אינו משוייר.] לא הני תנאי
בהא פליגי כו' וא"א כו'.

הנוסח הרווח^א:

ותיובתא דרבי יוחנן ותיובתא דרבי יוחנן. לימא אמ' לך ר' יוחנן הא מני
תיובתא. לימא אם שיירו^ב אם שיירו משוייר תנאי ר' היא ואנא דאמרי
משוייר תנאי היא היא

נוסח רבינו תם^ב

כת"י ושיקן 120

דתניא האומר לשפחתו הרי את בת חורין וולדך עבד ולדה כמוה דברי רבי יוסי
הגלילי וחכמים אומרים דבריו קיימין משום^א שנאמר האשה וילדיה תהיה לאדוניה
קרא מאי תלמודא לרבנן אמר רבא קרא^ב לרבי יוסי הגלילי^ג דקתני ולדה כמוה
שנאמר האשה וילדיה תהיה לאדוניה בזמן^ד שהאשה לאדוניה ולדה לאדוניה אין
האשה לאדוניה אין ולדה לאדוניה^ה.

הנוסח הרווח^א

ושיקן 120

מאי לאו בהא קמיפלגי^ב דרבי יוסי ואפילו ר' יוסי הגלילי לא קאמ' אלא
הגלילי^ג סבר שיירו אינו משוייר ורבנן משום דאמ' קרא האשה וילד' תה'
סברי אם שיירו^ד משוייר. לאדנ' אבל בעלמ' סביר' ליה כוות'.

אמר לך רבי יוחנן דכולי עלמא שיירו משוייר והכא היינו טעמא דאמר קרא האשה
וילדיה תהיה לאדוניה.

הנוסח הרווח

ושיקן 120

אלא ודאי לימא^א כי הני תנאי לימא כתנאי

דתניא השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבעה חי תני חדא אינה נאכלת אלא לזכרי
כהונה ואינה נאכלת אלא ליום אחד^א ואינה נאכלת אלא לפנים מן הקלעים ותניא
אידך נאכלת לכל אדם ונאכלת בכל מקום ונאכלת לעולם מאי לאו תנאי היא^ב

הנוסח הרווח / נוסח הר"ש^א

נוסח רש"י ותוס'

ושיקן 120

דתנא קמא סבר שיירו אינו משוייר ומר [י"ג] ותנא משוייר ותנא בתרא סבר שיירו אינו משוייר.
בתרא^א סבר שיירו משוייר.

אמר לך רבי יוחנן דכולי עלמא אם שיירו משוייר והני תנאי^א בהא קמיפלגי^ב דמר
סבר ולדי קדשים בהוייתן הן קדושין ומר סבר ולדי קדשים במעי אמן הן קדושין
ואיבעית אימא לא קשיא^ג כאן בשהקדישה ולבסוף נתעברה כאן בשנתעברה
ולבסוף הקדישה.

המשך הסוגיה

מתקיף לה^א רבא^ב ממאי דטעמא דרבי יוחנן אס^ג שיירו משוייר, דלמא היינו טעמא דר' יוחנן דאדם^ד מתכפר בשבח
הקדש. אמר ליה רב המנונא רבי אלעזר תלמידיה דרבי יוחנן ויתיב קמיה^ה דרבי יוחנן ולא אהדר ליה האי^ו שינויא,
ואת אמרת טעמא דר' יוחנן משום דאדם מתכפר בשבח הקדש.

פירוש הנוסחים⁵³⁹

החילוף הבולט בין הנוסחים הינו שינוי המבנה והסדר בסוגיה, אולם ישנם חילופים משמעותיים נוספים.

אלו הם חלקי סוגייתנו הדנה בדברי ר' יוחנן, לפי סדרם **בנוסח הראשון**: [א]. קושיית ר' אלעזר ממשנתנו, ותירוץ הקושיה. [ב]. קושיה מדין האומר לשפחתו: "הרי את בת חורין וולדך עבד". [ג]. נידון האם יש לשייך לענייננו את מחלוקת התנאים לגבי האומר לשפחתו: "הרי את שפחה וולדך בן חורין". [ד]. נידון האם יש לשייך לענייננו את מחלוקת הבריייתות לגבי השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבעה ח. וויכוח בין רבא לרב המנונא האם יש דרך שונה לפרש את דברי ר' יוחנן.

בנוסח השני מופיעים אותם חלקים לסוגיה, אך בסדר שונה. הסדר בנוסח השני הינו: א ה ג ב ד ה. כלומר, הויכוח בין רבא לרב המנונא {ה} מופיע פעמיים, פעם ראשונה מיד לאחר תירוצו של רב טבלא על קושיית ר' אלעזר ופעם שניה בסוף הסוגיה. והנידון על מחלוקת התנאים לגבי האומר לשפחתו: "הרי את שפחה וולדך בן חורין" {ג}, קודם לקושיה מדין האומר לשפחתו: "הרי את בת חורין וולדך עבד" {ב}.

כאמור, קיימים חילופים נוספים בין הנוסחים, ואלו העיקריים שבהם:

[א]. **בנוסח הראשון** מופיע תירוץ אחד בלבד על קושיית ר' אלעזר⁵⁴⁰, הלא הוא תירוצו של רב טבלא. **בנוסח השני** נוספו עוד שני תירוצים: התירוץ הראשון מעמיד את משנתנו לגבי מקדיש בהמה טרם שהתעברה, ולכן יש לוולדה דין 'ולד שלמים' ולא דין שלמים. התירוץ השני טוען כי מדובר במשנה במקדיש בהמה אחר שהתעברה - כהבנת המקשה, ואכן המשנה סותרת את דברי ר' יוחנן, אולם ר' יוחנן יכול לסבור שלא כמשנה, מכיוון שהנידון לגבי 'מפריש חטאת מעוברת' תלוי במחלוקת התנאים הידועה לגבי וולדות קדשים האם קדושים הם ממעי אימן [-מתחילת הריונם] או מהויתן [-משעת לידתם]⁵⁴¹.

התירוצים החדשים לא נוספו בסמיכות לתירוצו של רב טבלא, אלא לאחר דברי רב טבלא הובא ויכוחם של רבא ורב המנונא, ורק לאחר הויכוח הובאו שני התירוצים הנוספים⁵⁴².

יש להעיר כי שני התירוצים הנוספים הינם מחודשים. התירוץ הראשון העמיד את משנתנו לגבי מקדיש בהמה טרם שהתעברה. מתירוץ זה עולה כי אפשר להקדיש עובר עוד בטרם שנוצר במעי הבהמה, ואזי הקדושה חלה עליו כדין ולד ולא כקדושה עצמית⁵⁴³. התירוץ השני תלה את נידונו של ר' יוחנן לגבי מקדיש חטאת מעוברת בנידון הידוע לגבי וולדות קדשים האם קדושים הם ממעי אימן או מהויתן, לומר שאם ולדי קדשים קדושים ממעי אימן הוולד קדוש אגב אמו ואם ולדי קדשים קדושים מהויתן לא חלה עליו קדושת אמו אלא קדושה עצמית מפי המקדיש. תירוץ זה מחודש מכיוון שמפשטות כל הסוגיות נראה כי אין הנידונים תלויים זה בזה, אלא נידונו של ר' יוחנן נוגע לגבי מקדיש בהמה מעוברת והנידון השני נוגע לגבי מקדיש בהמה אחר כך התעברה⁵⁴⁴.

[ב]. בשלב השלישי שבנוסח הראשון [שהוא השלב השני שבנוסח השני] הובאה בסוגייתנו מחלוקת תנאים לגבי: "האומר לשפחתו הרי את בת חורין וולדך עבד". לדעת ר"י הגלילי ולדה כמוה, לדעת חכמים דברי האדון קיימים. בתחילה טוענת הסוגיה כי דברי ר' יוחנן תואמים רק לשיטת חכמים, שכן לדבריו 'עובר לאו ירך אמו', וממילא אין סיבה ששחרורה של האם ישפיע על הוולד. אכן, שבה הסוגיה

⁵³⁹ דיון מפורט בסוגיה ובנוסחיה ראה אצל רוזנטל, ע' 333 - 339.

⁵⁴⁰ דברי רבי אלעזר ורב טבלא הוזכרו בהקדמה לסימן.

⁵⁴¹ לתירוץ זה עולה כי ר' יוחנן פסק נגד משנתנו, ובכך משתייכת סוגייתנו למחלוקת הידועה האם ר' יוחנן פסק תמיד כסתם משנה.

⁵⁴² בסעיף 'סוגיה הפוכה' ננסה לשער כיצד אירע שינוי הנוסחאות בסוגייתנו.

⁵⁴³ נראה כי גדר הדין הינו שאפשר להקדיש את הבהמה לגבי ולדה כמו מכירת דקל לפירותיו, והדברים מחודשים מאד.

⁵⁴⁴ רק לשיטת בר פדא החולק על ר' יוחנן וסובר שהעובר טפל לאמו שייך לדון אף כשקדם העיבור להקדש האם קדושת האם חלה על הוולד לאלתר או רק בשעת לידתו. ראה מה שכתבנו בס"ד בדף יא ע"א אודות מחלוקת הראשונים בעניין.

רש"י לעיל יז ע"א השתמש במושג 'עובר ירך אמו' כלפי בהמה שהוקדשה ולבסוף נתעברה. ראה בחידושי הגר"ז שם שתמה על כך, ולאחר מכן דן ליישב.

ודוחה כי אפשר שגם ריה"ג סובר כר' יוחנן שעובר אינו טפל לאמו, ורק לעניין שפחה מחדש ריה"ג שהשחרור חל על הבן מכיוון שיש לכך לימוד מיוחד.

קיים הבדל בין הנוסחים באיזו צורה להציג את מחלוקת התנאים ואת התירוץ. **בנוסח הראשון** מתבטאת הגמרא 'לימא כתנאי', ודוחה כי אפשר שגם ריה"ג סובר כר' יוחנן. **בנוסח השני** מתבטאת הגמרא 'מיתיבי' מדברי ריה"ג, ודוחה כי אפשר שריה"ג סובר כר' יוחנן.

טעון ביאור מדוע בנוסח השני מקשה הגמרא מדברי ריה"ג כאשר חכמים חולקים עליו ודבריהם מסייעים לר' יוחנן. נראה כי כך סברת הנוסח השני: אם ננקוט 'עובר לאו ירך אמו' ודאי שאין שחרורה של השפחה מועיל לולדה, ואם ננקוט 'עובר ירך אמו' יש לדון אם שחרורה של השפחה מועיל לולדה. אשר על כן, מדברי חכמים האומרים כי שחרורה של השפחה לא הועיל לולדה, אין ראייה לדעת ר' יוחנן, ואילו מדברי ריה"ג הסובר כי שחרורה של השפחה הועיל לולדה יש קושיה על דברי ר' יוחנן.

בכת"י וטיקן 120 קיים נוסח נוסף. בכת"י זה מציגה הגמרא את הנידון לגבי האומר לשפחתו: "הרי את בת חורין וולדך עבד", כתירוץ על הנידון לגבי האומר לשפחתו: "הרי את בת חורין וולדך עבד". בשלב הקודם [בנוסח הראשון] הקשתה הגמרא על ר' יוחנן מדברי הבריייתא הסוברת כי האומר לשפחתו: "הרי את בת חורין וולדך עבד", הרי ולדה בן חורין, שכן מדין הבריייתא עולה הכלל 'עובר ירך אמו'. בנוסח הדפוס ורוב כתבי היד מסיימת הגמרא את הנידון הראשון בתיבות: "ותיבתא דר' יוחנן תיבתא", ולאחר מכן פותחת 'לימא אם שייירו משוייר תנאי היא' – מחלוקת התנאים לגבי האומר לשפחתו: "הרי את בת חורין וולדך עבד". לעומת זאת, בכת"י וטיקן 120 הגמרא מקשרת בין הנושאים בצורה זו: "ותיבתא דר' יוחנן, אמר לך ר' יוחנן הא מני ר' היא ואנא דאמרי כרבנן, דתניא...". כמו כן, בהמשכו של נוסח זה אין הגמרא מקשה כלל מדברי ריה"ג. נהפוך הוא – הגמרא טוענת כי בין לדברי חכמים ובין לדברי ריה"ג הסברא הפשוטה הינה 'עובר לאו ירך אמו' ושחרור השפחה אינו אמור להשפיע על הוולד, וריה"ג חלק רק לגבי שחרור שפחה מפני שהיה לו לימוד מיוחד, אך במקום אחר מודה ריה"ג כי 'עובר לאו ירך אמו'. בכך מצרפת הגמרא את דעתו של ריה"ג לדעתם של חכמים המסכימים לכללו של ר' יוחנן 'עובר לאו ירך אמו', כמשקל נגד לדעתו של רבי בבריייתא הקודמת הסובר 'עובר ירך אמו'⁵⁴⁵.

נראה כי גירסת כת"י וטיקן 120 אינה מסורת קדמונית אלא הגהה מאת אחד הראשונים. שכן נחלקו הראשונים במספר מקומות אם להלכה עובר ירך אמו או לאו ירך אמו. הראשונים דנו אם מכך שחררה הגמרא 'תיבתא דר' יוחנן תיבתא' יש להוכיח כי להלכה עובר ירך אמו, למרות שיש בסוגייתנו תנאים הסוברים כר' יוחנן. דעת רבנו תם היא כי להלכה עובר לאו ירך אמו, ולפיכך סובר ר"ת כי יש להגיה קצת בסוגיה – למחוק את תיבת 'תיבתא' השניה, ולגרוס רק: 'תיבתא דר' יוחנן, לימא אם שייירו משוייר תנאי היא', (ראה תוס' סנהדרין פ"ב ד"ה 'עובר ירך אמו'). ליבי אומר לי כי גירסת כת"י וטיקן 120 – הנוגדת את שאר המקורות בראשונים ובכתבי היד – הינה הגהה מאת אחד הראשונים הסובר כר"ת, והגיה את הגמרא יותר מר"ת כדי ליישב היטב את גירסת הגמרא כשיטת ר"ת.

ההשערה מתבססת על העובדה שבכתב יד וטיקן 120 נמצאים שינויי נוסח רבים שאינם מקוריים לענף הנוסח הכללי שבכתב היד אלא הינם תיקוני נוסח על פי רש"י ותוס' ומקורות נוספים. ראה במבוא <> שהבאנו ראיות לדבר.

[ג]. בבריייתא הנזכרת שנינו כך: "האומר לשפחתו הרי את בת חורין וולדך עבד - ולדה כמוה, דברי ר' יוסי הגלילי. וחכמים אומרים דבריו קיימין, משום שנאמר האשה וילדיה תהיה לאדוניה". הלימוד שבדברי חכמים אינו מתאים לשיטתם אלא לשיטתו של ריה"ג. **בנוסח הראשון** הגמרא מקשה זאת בקיצור: "קרא מאי תלמודא לרבנן". **בנוסח השני** הגמרא מאריכה בקושיות על הבריייתא: קושיה ראשונה – דברי חכמים אינם צריכים לימוד אלא פשוטים הם מסברא, שכן האדון לא התכוון לשחרר את הוולד,

⁵⁴⁵ נעיר כי נוסח כת"י וטיקן 120 [21 -] הינו מנוגד לנוסח השני [-] נוסח השטמ"ק]. לנוסח 21 פשוט לגמרא כי דברי חכמים מהווים מקור לשיטת ר' יוחנן 'עובר לאו ירך אמו', והגמרא מחדשת שאף ריה"ג מודה לעיקרון זה. לנוסח השטמ"ק פשוט לגמרא כי דברי חכמים אינם מהווים מקור לכלל 'עובר לאו ירך אמו', וקיים נידון סביב דברי ריה"ג. הנוסח הרווח עומד בתווך בין שתי הקצוות. לנוסח זה בעל ההוה אמינא סבר כי דברי חכמים מהווים מקור לשיטת ר' יוחנן 'עובר לאו ירך אמו', ודברי ריה"ג מהווים מקור לסבור 'עובר ירך אמו', ודוחה הגמרא כי יתכן שאף ריה"ג סובר 'עובר לאו ירך אמו' – כתירוץ הגמרא בנוסח השטמ"ק.

יתכן שהנוסח הרווח מודה שאפשר גם לדחות שדברי חכמים אינם מהווים מקור לכלל 'עובר לאו ירך אמו' [כדעת נוסח 21], אלא שנדרשה הסוגיה לתרץ את שיטת ר' יוחנן ולא את השיטות החולקות.

ואדרבה, ריה"ג הוא הצריך להביא מקור לדבריו. קושיה שניה – קשה כנ"ל שדברי חכמים פשוטים מסביר, מכח סברא נוספת שאי אפשר לזכות שטר שחרור לוולד שאין לו יד. קושיה שלישית – כקושיית הנוסח הראשון, אך בניסוח שונה: "אדרבה, קרא קשיא להו לרבנן".

[ד]. **בנוסח הראשון** הגמרא מאריכה בהסבר הלימוד מן הפסוק: "האשה וילדיה תהיה לאדוניה". **בנוסח השני** לא קיימת אריכות זו⁵⁴⁶.

[ה]. בשלב הרביעי שבנוסח הראשון שהינו השלב החמישי בנוסח השני הובאה בסוגייתנו מחלוקת ברייתות לגבי השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבעה ח'. **בנוסח הראשון** פותחת הגמרא 'אלא לימא ודאי כי הני תנאי, או 'אלא ודאי לימא כי הני תנאי'. **בנוסח השני** פותחת הגמרא 'נימא כתנאי'. **בכת"י וטיקן 120** פותחת הגמרא 'לימא כתנאי'.

חילוף הגרסאות מובן יפה על פי המובא למעלה בחילוף ב. **הנוסח הראשון** גרס כבר 'לימא כתנאי' – 'לימא אם שירי משויר תנאי היא'. לאחר שנדחה ה'לימא כתנאי' הראשון, מביאה הגמרא 'לימא ודאי כי הני תנאי'. לעומת זאת **בנוסח השני** וכן **בכת"י וטיקן 120** לא גרסה הגמרא עדיין 'לימא כתנאי', ולכן פותחת היא כעת 'לימא/נימא כתנאי'.

[ו]. הוזכרה בסוגייתנו מחלוקת ברייתות לגבי השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבעה ח'. לפי הברייתא הראשונה הוולד נאכל כדין חטאת, לפי הברייתא השניה הוולד נאכל כחולין. ב'הוה אמינא' רצתה הגמרא לומר שנחלקו הברייתות בדיון 'שירי משויר'. במסקנה דחתה הגמרא כי אפשר לבאר את המחלוקת באופנים אחרים. **בנוסח הראשון** הובא כי התיירוצים נאמרו בכדי ליישב כי שתי הברייתות סוברת כר' יוחנן שאם 'שירי משויר'. **בנוסח השני** לא התפרש כאיזה צד סובר התרצן, ויתכן לבאר כי התיירוצים נאמרו לפי הדעה החולקת על ר' יוחנן וסוברת 'שירי אינו משויר'. העניין שייך לנידון שיוצג בסעיף 'גרסאות הראשונים לגבי השוחט חטאת ומצא בה בן ארבעה ח', וכבר ביררנו את משמעות הנוסחים השונים בסוגיה המקבילה בפרק א (סימן לה).

האם הנוסח השני שייך ללשון ה'ירושלמית'?

אין מקור מפורש לומר שהנוסח השני הינו ממהדורת 'הלשון הירושלמית', שכן לא מצאנוהו כנוסח 'לישנא אחרינא' אלא כנוסח כתבי היד שעמדו לפני השטמ"ק ועוד ראשונים. אכן יש בנוסח השני ביטויים המתאימים ללשון הירושלמית. ביטוי אחד הינו 'קאים' במקום 'קאי'. ביטוי זה הוזכר שלושה פעמים בלשון השניה בסוגיה לעיל ט"ב – י"ע"א. הביטוי נמצא מפוזר ברחבי הש"ס אך בעיקר במסכת נזיר שהינה מהמסכתות המשוונות. בכל הש"ס מלבד נזיר למעלה מ-95% מן המקומות כתוב 'קאי', ואילו במסכת נזיר ברוב הפעמים כתוב 'קאים'. ביטוי שני הינו 'הואיל וכך'. ביטוי זה הוזכר בלשון השניה שבעמוד הבא (סימן ה). בשאר הש"ס נמצא הביטוי רק במסכת כריתות [שלושה פעמים] ובמסכת הוריות [פעם אחת]. מסכת כריתות הינה בניב ה'ירושלמי', ואף למסכת הוריות יש סגנון ייחודי⁵⁴⁷. אגב, אף במסכתות כריתות והוריות מצוי הביטוי הנפוץ בשאר הש"ס 'הלכך', ומצוי הוא יותר מן הביטוי 'הואיל וכך'.

גרסאות הראשונים בסדר הסוגיה

במקורות הנוסחים ציינו לנוסחאות הראשונים. לגבי רוב הראשונים סמכנו כדרכנו על הלומד שיעיין בדבריהם וימצא כפי שציינו. לגבי הרמב"ן והר"ן נחוץ לפרט יותר.

⁵⁴⁶ ידידי הרב אהרן גבאי הציע כי ייתכן שהאריכות אינה מדברי רבא אלא סיום לשון הברייתא. בנוסח הרווח הגמרא סידרה את דברי רבא כהערת ביאור בתוך הברייתא [כנפוץ בש"ס], ואילו בנוסח השני שההערה התארכה על ידי מספר קושיות כבר לא היה אפשר להכניס את ההערה לתוך הברייתא ולפיכך הוצבה ההערה לאחר הברייתא. אם נכונים הדברים אפשר שאריכות ההסבר הייתה קיימת בנוסח השני בסיום הברייתא לפני ההערה אלא שקוצרה על ידי ה"וכו" שכתב רא"פ בסוף הברייתא, או על ידי טה"ד 'לאדוניה - לאדוניה' מסיום הפסוק לסיום הברייתא.

⁵⁴⁷ מבדיקה אקראית נראה שיש קשר מיוחד בין לשון הוריות ללשון כריתות, והעניין דורש בדיקה מקיפה. אגב, יש לציין כי למסכת הוריות קיימת מהדורה שונה מהנוסח הרווח, המהדורה השונה נמצאת בכת"י פריז והוצאה לאור על ידי הג"ר בצלאל דבליצקי. בהקדמה למהדורתו הוכיח הרב דבליצקי כי נוסח כת"י פריז הוא הינו הנוסח המובא בראשונים בשם 'ספר ספרד'. מבדיקה אקראית נראה כי הנוסח השונה שווה בסגנונו לשאר הש"ס ואינו בסגנון הייחודי של הנוסח הרווח, ואף נקודה זו דורשת בדיקה מעמיקה.

במלחמות ה' לרמב"ן סוכה דף ה ע"א [בדפי הרי"ף] ציטט את סוגייתנו כך: "... במס' תמורה בפ' כיצד מערימין א"ר יוחנן הפריש חטאת מעוברת וילדה רצה בה מתכפר רצה בולדה מתכפר ומפרשין טעמיה דר' יוחנן משום דאם שיירו משויר וכו' ואותבינא עלה ואסיקנא תיובתא ...". הלומד את הדברים במקורם יראה כי עיקר ציטוטו של הרמב"ן מכוון כלפי טענתו של רב המנונא לרבא, המוכיחה כי אכן טעמו של ר' יוחנן משום 'שיירו משויר' ולא משום 'אדם מתכפר בשבח הקדש'. מסדר הציטוט ברמב"ן נראה ברור כי גרס כלשון השניה שהוויכוח בין רבא לרב המנונא קודם לתיובתא שעל דברי ר' יוחנן.

מדברי הרמב"ן במסכת חולין נח ע"א מוכח כי שני הנידונים של 'האומר לשפחתו' גרס הרמב"ן כנוסח השני המקדים את הנידון של שחרור האם בפני עצמה לנידון של שחרור הוולד בפני עצמו. עולה כי הרמב"ן גרס בסדר הסוגיה כגירסת השטמ"ק.

מאידך, הרמב"ן בחולין שם ציטט מסוגייתנו את התיבות 'לימא שיירו משויר תנאי היא' הנמצאות רק בלשון הראשונה. יתכן לומר שהרמב"ן גרס כלשון השניה, ואת התיבות הנזכרות ציטט מדברי הראשונים שקדמוהו כגון רבינו תם אשר הרמב"ן מתייחס שם לשיטתו.

את הר"ן מנינו בין מקורות הלשון הראשונה אך ורק מחמת שציטט את התיבות 'לימא שיירו משויר תנאי היא'. על פי האמור בבירור גירסת הרמב"ן ניתן לדחות שהר"ן גרס כלשון השניה, ואת הציטוט הנזכר העתיק מקודמיו.

גרסאות הראשונים לגבי השוחט חטאת ומצא בה בן ארבעה חי

סוגייתנו מצטטת שתי ברייתות החולקות זו על זו בעניין השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבעה חי. לפי הברייתא הראשונה הוולד נאכל כדין חטאת, לפי הברייתא השניה הוולד נאכל כחולין. ב'הוא אמינא' רצתה הגמרא לומר שנחלקו הברייתות בדיון 'שיירו משויר'. דהיינו, הנידון לגבי דין העובר הנמצא תלוי בנידון הקיים לגבי אפשרות הקדשת בהמה מעוברת בלא ולדה. ישנם חילופי גרסאות מיהו התנא הסובר 'שיירו משויר' ומיהו התנא הסובר 'שיירו אינו משויר'. יש הגורסים כי הברייתא הראשונה סוברת 'שיירו משויר' והברייתא השניה סוברת 'שיירו אינו משויר', ויש הגורסים להיפך.

הר"ש והרא"ש במסכת פרה (פ"ב מ"א) סוברים כגירסה הראשונה, רש"י ותוס' בסוגייתנו סוברים כגירסה השניה⁵⁴⁸, רגמ"ה בסוגייתנו הביא את שתי הדעות⁵⁴⁹.

נוסח הדפוס [כולל דפו"ר] ורוב כתבי היד הינו כגירסה הראשונה⁵⁵⁰, אכן סגנון הגמרא אינו נראה 'טבעי', שכן במקורות אלו נאמר: "מאי לאו תנאי [היא], דתנא קמא סבר שיירו אינו משויר, ומר סבר שיירו משויר". נראה כי יש כאן הרכבה בין שתי נוסחאות – נוסח אחד הגורס 'דתנא קמא סבר... ותנא בתרא סבר...', ונוסח שני הגורס 'דמר סבר... ומר סבר...'. ואכן מצאנו מקורות לשתי הנוסחאות: בדפוס ונציה רפט הגירסה היא 'דתנא קמא סבר... ותנא בתרא סבר...' ⁵⁵¹, ובכת"י וטיקן 120 הגירסה היא 'דמר סבר... ומר סבר...'. את הגירסה האחרונה ניתן לבאר בין כרש"י וסיעתו ובין כר"ש וסיעתו⁵⁵².

שטמ"ק א הגיה בגמרא כנוסח רש"י ותוס', והחליף את הביטויים 'משויר' – 'אינו משויר'. להגהתו עולה הנוסח: "דתנא קמא סבר שיירו משויר, ומר סבר שיירו אינו משויר", אולם ייתכן שבמקור הנוסח היה המשפט כתוב בסגנון אחיד 'דתנא קמא סבר... ותנא בתרא סבר...', או 'דמר סבר... ומר סבר...', אלא שרב"א לא נדרש לצייין כאן הגהה שאינה משמעותית להבנת הסוגיה.

שטמ"ק ב הגיה במספר שלבים. בשלב ראשון כנראה העתיק את הגהת רב"א. לאחר מכן הגיה והעתיק נוסח מקביל בצורה מוארכת: "מאי לאו בהא פליגי, דת"ק דקא משוי לעובר כאימיה סבר שיירו משויר,

⁵⁴⁸ תוס' הזכירו את הגירסה השניה ומיאנו בה.

⁵⁴⁹ רגמ"ה ציין את הדעה השניה בשם 'איכא דאמרי איפכא', ואין לדעת אם כוונתו לשתי גרסאות או לשני פירושים. ביאורו של רגמ"ה לדחיית הגמרא מהווה המשך לנוסח 'איכא דאמרי'.

⁵⁵⁰ ולכן הבאנוה ראשונה.

⁵⁵¹ צוין בש"ס 'עוז והדר'. כנוסח זה משמע בתוס' [אם כי תוס' עצמם דוחים את נוסח הר"ש], וכן ברגמ"ה בפירושו [או בנוסחו] הראשון.

⁵⁵² מובן כי הנוסחים שבשני המקורות חשודים להוות הגהות מסברא ולא העתקות מנוסחים מקוריים.

ותנא בתרא דלא משוי לעובר כאימיה סבר שיירו אינו משוי⁵⁵³. בנוסף, ציטט בשם 'ס"א' גירסה זהה לנוסח ונציה רפט, וייתכן ש'ס"א' אינם אלא דפוס ונציה רפט.

לסוגייתנו יש מקבילה בדף יא עמוד א, אף שם דנה הגמרא במחלוקת הבריות, ואף שם יש חילוף נוסחאות בהתאמה לחילוף שכאן. הסימן הנוכחי התארך דיו, ולפיכך נפנה את הלומד לעיין בפרק א סימן ? שם השתדלנו לברר כשמלה את שיטות הראשונים והאחרונים בפשר סוגייתנו ונוסחיה.

נפקא מינה בין הנוסחים

עובר ירך אמו

כידוע, נחלקו הראשונים במספר מקומות האם להלכה עובר נידון כירך אמו או לאו. חילופי הנוסחאות בסוגייתנו תופסים מקום נכבד בדיון זה. נוסח רבינו תם – המוחק את תיבת 'תיובתא' השניה – נועד בפירוש להגן מחמת הנוסח הרווח הגורס 'תיובתא דר' יוחנן תיובתא' ולתת מקום לפסוק כר' יוחנן, ואף נוסח כת"י וטיקן 120 נראה כמיועד להמשיך את דרכו של רבנו תם ולצדד לפסוק שעובר אינו כירך אמו.

בנוסח הרווח משמע בפשטות כי אין הלכה כר' יוחנן: "ותיובתא דר' יוחנן תיובתא", אם כי יש מן הראשונים שפסקו 'עובר לאו ירך אמו' אף שגרסו כנוסח זה (ראה תוס' סנהדרין פ ע"ב ועוד).

בנוסח השני [נוסח השטמ"ק] משמע בצורה מובהקת יותר כי אין הלכה כר' יוחנן, ומשמעות זו חוזרת על עצמה פעמיים:

- א. לגבי האומר לשפחתו 'הרי את בת חורין וולדך עבד', לנוסח הראשון חכמים סוברים כר' יוחנן ואילו לנוסח השני אין הוכחה משיטת חכמים.
- ב. לגבי מחלוקת הבריות בעניין השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבעה חי, הנוסח הראשון דחה: "אמר לך רבי יוחנן דכולי עלמא אם שיירו משוייר", ואילו הנוסח השני דחה: "לא הני תנאי בהא פליגי", בצורה הנותנת מקום להבין כי ניתן להעמיד את הבריות שלא כדעת ר' יוחנן. ראה בפירוט בפרק א סימן ? האם ניתן להוכיח שלפחות אחת מן הבריות סוברת כר' יוחנן.

סוגיה הפוכה

דבר פלא בסוגיה. נמצאות לפנינו שתי מהדורות לסוגיה, וכל מהדורה הינה כבבואה הפוכה לחברתה. למעלה חילקנו את הסוגיה [בנוסח הראשון] לחמשה חלקים: [א]. קושיית ר' אלעזר ממשנתנו, ותירוץ הקושיה. [ב]. קושיה מדין האומר לשפחתו: "הרי את בת חורין וולדך עבד". [ג]. נידון האם יש לשייך לנידונו את מחלוקת התנאים לגבי האומר לשפחתו: "הרי את שפחה וולדך בן חורין". [ד]. נידון האם יש לשייך לדברי ר' יוחנן את מחלוקת הבריות לגבי השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבעה חי. [ה]. ויכוח בין רבא לרב המנונא האם יש דרך שונה לפרש את דברי ר' יוחנן.

בנוסח השני, משלב ב והלאה, מופיעים חלקי הסוגיה בסדר הפוך: [ה]. הוויכוח בין רבא לרב המנונא. [ד]. שני התירוץ שנאמרו בחלק ד מופיעים כאן [בסדר הפוך!] בהקשר שונה כהמשך לחלק א. [ג]. האומר לשפחתו: "הרי את שפחה וולדך בן חורין". [ב]. קושיה מדין האומר לשפחתו: "הרי את בת חורין וולדך עבד". אחר כך ממשיכה הסוגיה להביא את שלב ד ושלב ה בדומה לשלבים המקבילים בנוסח הראשון.

בעמוד הבא תרשים להמחשת העניין, מימין הנוסח המקובל ומשמאל נוסח השטמ"ק.

אם מותר להניח כי הנוסח השני נוצר על ידי היפוכו של הנוסח הראשון יפתרו מספר תמיהות שהערנו עליהן למעלה: יובן כיצד נוצר בין עדי הנוסח שינוי מפליג במבנה ותוכן הסוגיה, יובן מדוע התירוצים שנוספו בנוסח השני על קושיית ר' אלעזר הובאו רק אחרי דברי רבא ורב המנונא, ויובן כיצד הובאו בזה תירוץ שאינם מסתברים.

⁵⁵³ נראה שאיכא דאמרי' של רגמ"ה גרסו כנוסח המורחב, שכן בהסברו של רגמ"ה לנוסח 'איכא דאמרי' משתמש רגמ"ה בביטויים "דמשוי ליה דינו כאמו" וכדומה. מסתבר שהנוסח המורחב הוא חלק מהנוסח השני לסוגיה, שכן הנוסח המורחב צוטט על ידי שטמ"ק ב, ושם כתוב כי כל הספרים ישנים של כתיבת יד גורסים כנוסח השני. אם כן, קיימת אפשרות שרגמ"ה ראה את הנוסח השני בשלמותו כנוסח שטמ"ק ב, ובחר לצטט משם 'איכא דאמרי' רק את המשפט הנידון כעת.

הלומד וודאי הבחין כי אין כאן היפוך מושלם: בנוסח השני קיים כל החלק האחרון של הסוגיה {ד ה} במקביל לנוסח הראשון. בנוסף, בחלק האמצעי שבנוסח זה אשר הצגנוהו כבבואה הפוכה לנוסח הראשון חסר אחד מחלקי הסוגיה – לימא כתנאי 'השוחט את החטאת' {ד-1}.

למרות שאין כאן היפוך מושלם, נראה כי עדיין אין לשלול את האפשרות שהנוסח השני נוצר על ידי היפוך בלתי מושלם של הנוסח הראשון⁵⁵⁴.

נעיר כי שלב ה- [הויכוח בין רבא לרב המנונא] כפול בנוסח השני ומופיע בו פעמיים. נראה כי במקור הנוסח השני הופיע הויכוח רק בראשון מבין שני המופעים, והמופע השני הינו השפעה מן הנוסח הראשון. לחילופין יתכן גם שבמקור הנוסח השני הופיע הויכוח רק בשני מבין שני המופעים, והמופע הראשון הינו שרבוש שלא במקומו. אם נכונה ההשערה האחרונה בטלה ההשערה שלמעלה בדבר היפוך הסוגיה, ואף יובן בדרך אחרת כיצד הורחקו תירוצי הנוסח השני על קושיית ר' אלעזר ממקומם המתאים בסמיכות לדברי ר' אלעזר ורב טבלא, שכן המפריד ביניהם אינו אלא שרבוש מוטעה של דברי רבא ורב המנונא.

א – קושיית ר' אלעזר ותירוץ רב טבלא	
<p>ה – ויכוח רבא ורב המנונא</p> <p>3ד – דחיה שתלוי האם קדם ההקדש לעיבור או קדם העיבור להקדש</p> <p>2ד – דחיה שתלוי בהוייתן / במעי אימן</p> <p>ג – "הרי את שפחה וולדך בן חורין"</p> <p>ב – "הרי את בת חורין וולדך עבד"</p> <hr/> <p>1ד – לימא כתנאי – השוחט את החטאת</p> <p>2ד – דחיה שתלוי בהוייתן / במעי אימן</p> <p>3ד – דחיה שתלוי האם קדם ההקדש לעיבור או קדם העיבור להקדש</p> <p>ה – ויכוח רבא ורב המנונא</p>	<p>ב – "הרי את בת חורין וולדך עבד"</p> <p>ג – "הרי את שפחה וולדך בן חורין"</p> <p>1ד – לימא כתנאי – השוחט את החטאת</p> <p>2ד – דחיה שתלוי בהוייתן / במעי אימן</p> <p>3ד – דחיה שתלוי האם קדם ההקדש לעיבור או קדם העיבור להקדש</p> <p>ה – ויכוח רבא ורב המנונא</p>

⁵⁵⁴ היפוך סדר האברים כפי שבסוגיה זו הוא תופעה נדירה. ר' יואב רוזנטל, המומחה לנוסחאות התלמוד, כתב לי שאף הוא סבור שהתופעה הבסיסית כאן היא היפוך סדר האברים בסוגיה, ואף שבהחלט מצויה בש"ס תופעה של חילופי סדר מסוגים שונים, הוא אינו מכיר היפוך סדר נוסף מסוג זה שכאן.

סימן ה [כו ע"א]

הקדמה

במשנתנו שנינו: "הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים - הרי זו תמורת עולה, דברי רבי מאיר. אמר רבי יוסי: אם לכן נתכין תחלה, הואיל ואי אפשר לקרות ב' שמות כאחת - דבריו קיימים. ואם משאמר תמורת עולה נמלך ואמר תמורת שלמים - הרי זו תמורת עולה". ר' יצחק בר יוסף חידש בשם ר' יוחנן כי באומר 'תחול זו ואחר כך תחול זו', הרי לדברי הכל חל רק דיבורו הראשון. ובאומר 'לא תחול זו אא"כ חלתה זו', לדברי הכל חלות שתי הקדושות. ומחלוקת התנאים נאמרה רק באופן המובא במשנתינו, הלא הוא באומר "הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים".

הגמרא ממשיכה ומבארת את דברי ר' מאיר ור' יוסי לפי שיטת ר' יוחנן:

--- ראה בעמוד הבא ---

מקורות הלשונית

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוס', פירוש המשניות לרמב"ם. בכתבי היד: כל כתבי היד. [ראה בגוף הסימן לגבי הלשון הנוספת בכת"י מינכן].

מקורות הלשון השניה: בראשונים: תשובות רבינו מיימון סימן ה. [מעניין שהרמב"ם לא גרס כאביו, ואפשר ששניהם גרסו את שתי הלשונות אלא שכל אחד ציטט לשון שונה].

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק אות ג.

לשון ראשונה

ר' מאיר⁵⁵⁵ סבר מדהוה ליה למימר תמורת עולה ושלמים ואמר תמורת עולה תמורת שלמים הויא ליה⁵⁵⁶ כאומר תחול זו ואח"כ תחול זו ותפוס לשון ראשון⁵⁵⁷, ורבי יוסי סבר⁵⁵⁸ אי אמר⁵⁵⁹ תמורת עולה ושלמים הוה אמינא קדושה ואינה קריבה קמ"ל.

לשון שניה

[דר' מאיר סבר האי גברא דאמר⁵⁶⁰ תמורת עולה תמורת שלמים]⁵⁶¹ מיהדר קא הדר ביה מתמורת עולה לתמורת שלמים והואיל וכך תפוס תחלת דבריו תמורת עולה. ור' יוסי סבר הדין גברא הוא דקא טעי דסבר אי לאו אמינא תמורה (של) [על]⁵⁶² עולה [ו] על⁵⁶³ שלמים לא תפסה תמורה דתרווייהו ומשום הכי הוא דאמר תמורת עולה (ו) תמורת⁵⁶⁴ שלמים. אלא בדין הוא דתמורת עולה ושלמים בעי דנימא⁵⁶⁵ והואיל וכך⁵⁶⁶ בדקין ליה אי אמר מיהדר הוא דאהדרי בי תפוס לשון ראשון ואי אמר לתמורת שניהם דבריו קיימין⁵⁶⁷.

והתניא⁵⁶⁸ הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים הכל⁵⁶⁹ תמורת עולה דברי ר"מ וחכמים אומרים תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמי חציה תמורת עולה ובדמי חציה תמורת שלמים ר' יוסי אומר יבדק אם אמר לכך נתכוונתי אלא שלא הייתי יכול לקרות (שני)⁵⁷⁰ שמות כאחד דבריו קיימין אם אמר משקריתי שם לראשון חזרתי וקריתי שם לשני אין דבריו האחרונים כלום. ר' יוסי היינו רבנן

כולה ר' יוסי קתני לה. ל"א: הא קמ"ל (דאמ')⁵⁷¹ [דמאן]⁵⁷¹ חכמים ר' יוסי.

⁵⁵⁵ ר' מאיר. "ור' מאיר: דפו"ר. "דר' מאיר: דפו"ח.

⁵⁵⁶ הויא ליה. 'הוה': מ.

⁵⁵⁷ ואח"כ... ראשון. חסר: דפו"ר. בדפו"ח השלימו רק "ואח"כ תחול זו", ואכן תיבות אלו יכולות להשמט בטה"ד.

⁵⁵⁸ ורבי יוסי סבר. "ורבי יוסי א'מר לך קסבר": מ.

⁵⁵⁹ אי אמר. על פי הדפוס ורגמ"ה. 'אי אמינא': רש"י. בכת"י מינכן קיימות נוסחאות שונות, ראה פירוט בגוף הסימן.
⁵⁶⁰ האי גברא דאמר. 'מדאיתבעי ליה למימר': תשובת רבינו מיימון. בתשובה שם מועתקת פיסקה שלימה מן הגמרא [עד והתניא]. ציטטנו רק את השינויים החשובים, שכן לא ניתן לדעת אם ציטט מהנוסח שלפניו במדוייק או בעיבוד לשון כדרך הראשונים.

⁵⁶¹ השלמה על פי רש"י.

⁵⁶² תיקון בגליון שטמ"ק ב. הנוסח המקורי בשטמ"ק ב הינו 'תמורת' במקום תמורה, ואף נוסח זה תוקן בגליון כתה"י. כעין התיקון מופיע בנוסח שבתשובת רבינו מיימון: "תמורה על עולה תמורה על שלמים".

⁵⁶³ תיקון בתוך כת"י ב כנ"ל.

⁵⁶⁴ התיקון על פי תשובת רבינו מיימון, וכצ"ל.

⁵⁶⁵ דנימא. בתשובת רבינו מיימון: 'למימר'.

⁵⁶⁶ וכן. 'וכך': רבינו מיימון.

⁵⁶⁷ רבינו מיימון סיים: "והלכה כר' יוסי", ולא ברור בהמשך דבריו האם התיבות המזכרות הינן מדבריו או מגירסתו בגמרא.

⁵⁶⁸ והתניא. פירש רש"י: "והתניא – בניחותא, דפולוגטייהו בהכי".

⁵⁶⁹ הכל. בגליון שטמ"ק ב תוקן 'הרי זו'.

⁵⁷⁰ שני. בגליון כת"י ב תיקן 'שתי'.

⁵⁷¹ תיקון בכת"י ב, כתב על גבי כתב.

פירוש הלשוניות

עיקר הסוגיה

הגמרא מבארת [לפי שיטת ר' יוחנן] את מחלוקתם של ר' מאיר ור' יוסי לגבי האומר 'הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים': ר' מאיר סובר כי מכיוון שלא אמר הממיר 'תמורת עולה שלמים', אלא 'תמורת עולה תמורת שלמים', מוכח כי אין כוונתו שיחולו שתי הקדושות יחד. בשל כך פסק ר' מאיר כי חלה תמורת עולה בלבד. ר' יוסי סובר כי הממיר התכוון שיחולו שתי הקדושות יחד, ונמנע הממיר מלומר 'תמורת עולה תמורת שלמים', מחמת שרצה שתחול קדושת עולה שלמה וקדושת שלמים שלמה, ולא שתחול מכל מין רק חצי קדושה.

החילופים בין הלשוניות

קיימים מספר חילופים בין הלשוניות, ואלו העיקריים שבהם:

[א]. הסבר דברי ר' מאיר: האומר 'הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים', לדעת ר' מאיר חלה רק תמורת עולה. **בלשון הראשונה** נאמר כי לדעת ר' מאיר דנים את הממיר כאומר תחול תמורת עולה ואחר כך תחול תמורת שלמים. **בלשון השניה** נאמר כי לדעת ר' מאיר הממיר חזר בו בתוך דבריו, בתחילה התכוון לתמורת עולה ואחר כך התכוון לתמורת שלמים. על כן חל רק דיבורו הראשון – תמורת עולה⁵⁷².

סוגייתנו מופיעה אף במסכת זבחים (ל ע"ב), ושם מפורש כלשון השניה: "רבי מאיר סבר, מדהוה ליה למימר תמורת עולה ושלמים ואמר תמורת עולה תמורת שלמים, שמע מינה מיהדר קא דר ביה".

[ב]. הסבר דברי ר' יוסי: הממיר נקט 'הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים', ולא 'הרי זו תמורת עולה ושלמים'. לדעת ר' יוסי נקט כך הממיר בכדי שתחול קדושה שלמה מכל סוג קדושה, ולא רק חצי קדושה. מה ההבדל בין שתי קדושות לבין שתי חצאי קדושות? **בלשון הראשונה** נאמר כי אם יחולו שתי חצאי קדושות לא ניתן להקריב את התמורה, והממיר סבור כי אם יחיל שתי קדושות שלמות כן יתאפשר להקריב את התמורה. [אכן האמת היא שבין כה וכה אי אפשר להקריב את התמורה]. **בלשון השניה** נאמר כי הממיר סבור [בטעות] שאם יחיל שתי חצאי קדושות לא יחולו הקדושות כלל, ולפיכך מחיל שתי קדושות שלמות.

סוגייתנו מופיעה גם במסכת זבחים, ושם נאמר בסגנון שלישי המתאים לשתי הלשוניות: "ור' יוסי - אי אמר תמורת עולה ושלמים, הוה אמינא פלגא תמורת עולה ופלגא תמורת שלמים. להכי אמר תמורת עולה תמורת שלמים, למימרא דכולה עולה וכולה שלמים הויא". רש"י שם נקט כלשון הראשונה בסוגייתנו.

[ג]. המשך הסוגיה: **בלשון השניה** קיים המשך לסוגיה. שם הובא כי לשיטת ר' יוסי עדיין קיימת הטענה מפני מה לא נקט הממיר 'הרי זו תמורת עולה ושלמים', וזהו הטעם לדינו של ר' יוסי במשנה המצריך לבדוק שמא הממיר התכוון לחזור בו. בנוסף הביאה הגמרא ראייה מברייטא שהובאה בה דברי ר' מאיר, דברי חכמים ודברי ר' יוסי. הברייטא זהה למדי לדברי ר' מאיר ור' יוסי במשנתנו, ולא ברור מה הסיקה הגמרא מתוך הברייטא.

לבסוף דנה הגמרא בפירוש הברייטא עצמה שהוזכרו בה דברי חכמים ולאחריהם דברי ר' יוסי, בשעה שדברי ר' יוסי תואמים לדברי חכמים. הגמרא תירצה זאת בשתי לשונות: לשון ראשונה – 'כולה ר' יוסי קתני לה'. לשון שניה – 'הא קמ"ל דמאן חכמים ר' יוסי'. כמדומה שדווקא הלשון השניה מתאימה לסגנון הרגיל בש"ס. ראה מקבילות - יבמות יד ע"ב, סז ע"ב, חולין קלז ע"א, ואף בהמשך סוגייתנו.

הסוגיה הבאה

לאחר הסוגיה הנוכחית מצוטטת ברייתא המוסרת מחלוקת נוספת בין ר' מאיר לחכמים לגבי האומר 'בהמה זו חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים'. בנוסח הרווח מובאת הברייטא בשם 'תנו רבנן', אולם שטמ"ק ב ציין כי בספרים אחרים הברייטא מובאת בשם 'תניא אידך'. נראה כי נוסח 'ספרים

⁵⁷² מתגובתו של ר' יוסי לר' מאיר משמע קצת כלשון השניה. שכן ר' יוסי במשנתנו מגיב על חומרתו של ר' מאיר ומחלק בין מקרה שהתכוון הממיר להחיל את שתי הקדושות ובין מקרה שהתכוון להחיל תמורת עולה ונמלך להחיל תמורת שלמים. משמע כי ר' מאיר סובר שבכל אופן הרי הממיר נידון כנמלך.

אחרים' תואם לנוסח 'לישנא אחרינא' שבסוגייתנו. שכן, רק לאחר שצוטטה בסוגייתנו – בלישנא אחרינא - ברייתא אחת, שייך לצטט את הברייתא הבאה בשם 'תניא אידך'.

מהנוסח 'תניא אידך' מוכח שב'לישנא אחרינא' צוטטו שתי הבריות בזו אחר זו, שלא כדברי רזנטל (ע' 329) שהבין כי הברייתא המצוטטת בלשון השניה באה להחליף את הברייתא המצוטטת בלשון הראשונה.⁵⁷³ מאידך, הדמיון שבין הבריות וההקבלה בסוגיית הגמרא בסיום כל אחת מן הבריות עשוי להראות כדברי רזנטל שהברייתא וסוגיית שבלשון השניה הינן מהדורה מקבילה לחברותיהן שבלשון הראשונה. אפשר שבאמת כך השתלשלו העניינים: בתחילה היו שתי מהדורות שבכל אחת צוטטה ברייתא אחת עם סוגיית הגמרא עליה, לאחר מכן חדרה לתוך הלשון השניה הברייתא עם סוגיית מן הלשון הראשונה, ובשלב זה הברייתא שחדרה נותרה עדיין עם כותרתה המקורית 'תנו רבנן',⁵⁷⁴ ובשלב האחרון תוקנה הכותרת לביטוי 'תניא אידך', כשיפור לשון ובהקבלה ל'תניא אידך' שבהמשך הגמרא.

ולאחר הכל, חובה להבדיל בין עובדות ובין השערות. עובדה היא שבלשון הראשונה צוטטה ברייתא אחת, עובדה היא שהיה קיים נוסח של הלשון השניה שצוטט בו שתי הבריות⁵⁷⁵, והשערה היא שהיה קיים נוסח של הלשון השניה שצוטטה בו רק הברייתא המיוחדת ללשון השניה.

דברי רגמ"ה בענייננו אינם בהירים. רגמ"ה מפרש את הסוגיה הראשונה על שתי לשונותיה כאשר הלשון השניה מצטטת את הברייתא 'תמורת עולה תמורת שלמים', כנוסח השטמ"ק. לאחר מכן מביא רגמ"ה 'לתנו רבנן' את הברייתא 'חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים', כאשר לא ברור אם כוונתו להמשיך את הלשון השניה או לחזור ללשון הראשונה. את הברייתא וסוגיית פירש רגמ"ה בכתבו: "הילוכה כברייתא דלעיל דחכמים היינו ר' יוסי, אלא שמקצר הברייתא". מכך שמציין 'ברייתא דלעיל' משמע לכאורה כי בלישנא אחרינא שלפניו היו קיימות שתי הבריות. התיבות 'אלא שמקצר הברייתא' כנראה מתייחסות לקיצור שבסוף דברי ר' יוסי: בברייתא הראשונה [שבלשון השניה] שנינו: "ר' יוסי אומר יבדק אם אמר לך נתכוונתי אלא שלא הייתי יכול לקרות שני שמות כאחד דבריו קיימין. אם אמר משקריתי שם לראשון חזרתי וקריתי שם לשני אין דבריו האחרונים כלום". ואילו בברייתא השניה [שבשתי הלשונות] שנינו: "אם לך נתכוון מתחלה הואיל וא"א להוציא שני שמות כאחת דבריו קיימין". ייתכן שכוונת רגמ"ה לומר שהברייתא השניה במקורה הייתה ארוכה יותר, אלא שקיצורה מחמת שסמכו על הברייתא הראשונה. אם כנים הדברים, יש לתמוה מדוע גם בלשון הראשונה שמביאה רק את הברייתא השניה מופיעה ברייתא זו בקצרה.

אי אמר / אי אמינא

בלשון הראשונה למדנו כך: "ורבי יוסי סבר אי אמ' תמורת עולה ושלמים הוה אמינא קדושה ואינה קריבה קמ"ל".

נחלקו הגרסאות האם לגרוס "אי אמר" או "אי אמינא". הדפוס ורגמ"ה גורסים 'אי אמר', ולנוסחתם יש לפסק: "ור' יוסי סבר, אי אמר...". רש"י גורס 'אי אמינא', ולנוסחתו יש לפסק: "ור' יוסי, סבר [-הממיר] אי אמינא...", כפי שהדגיש רש"י עצמו.

ברוב כתבי היד אין הוכחה לנידונו שכן שנים מהם קיצרו את התיבה "אמינא" / "אמר", וכתבו רק "אמ' " או "א", וכתב היד השלישי [21] גרס בשיבוש "אמרת".

בכתי"י מינכן מופיעה נוסחה חדשה: "ורבי יוסי א'מר לך סבר אי אמינא תמורת עולה ושלמים הוה אמינא קדושה ואינה קריבה קמ"ל". נוסח זה גורס "אמינא" כרש"י, אלא שהוסיף את התיבות 'אמר לך' כתוספת ביאור, והדעת נותנת שזו תוספת על פי פירוש רש"י.

⁵⁷³ רזנטל ציטט את הסוגיה הנוכחית כמקור לך שכל אחת ממהדורות מסכת תמורה השתמשה כאן בקובץ ברייתות שונה.

⁵⁷⁴ כפי שמוכח מכך שרק 'ס"א' שבשטמ"ק גרסו 'תניא אידך', וראה בסמוך לגבי נוסח רגמ"ה.

⁵⁷⁵ כמוכח מ'ס"א' שבשטמ"ק.

בכת"י מינכן הובא נוסח נוסף בשם 'ל"א' [ללא שייכות ללישנא אחרינא המרכזית בסוגייתנו⁵⁷⁶], הגורס כך: "ר' יוסי סבר אי אמ' תמורת עולה ושלמי' הוה אמינ' קדוש' דקריבה קמ"ל". נוסח זה קרוב לנוסח הרגיל בכך שאינו גורס 'אמר לך', ומחמת הקיצור "אי אמ'" לא התחוויר האם נוסח זה גרס 'אי אמר' או 'אי אמינא'. בל"א הנוכחית קיימת טעות בכך שכתוב 'דקריבה' במקום 'ואינה קריבה'.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין נפקא מינה לדינא בין הלשונות.

⁵⁷⁶ יש מקום לשער כי העובדה שבסוגייתנו הובאה לישנא אחרינא ברש"י ולא בגמרא גרמה לסופר לנסות לשחזר את הלישנא אחרינא, ולכן הציג כשינוי לשונות את שינוי הנוסחאות שהכיר. אם כי אין קשר בין הנוסח השני ובין הדברים המובאים ברש"י בשם לישנא אחרינא.

סימן ו [כו ע"ב]

הקדמה

במשנתנו שנינו לגבי קדשי מזבח: "הרי זו תחת זו, תמורת זו, חליפת זו - הרי זו תמורה. זו מחוללת על זו - אין זו תמורה". מוכח כי הביטוי 'זו תחת זו' מקביל לביטוי 'זו תמורת זו'. מקשה הגמרא מברייטא ששנינו בה לגבי קדשי בדק הבית: "אמר חליפת זו תמורת זו - לא אמר כלום, תחת זו מחוללת על זו - דבריו קיימין". כעת תסיים הגמרא את קושייתה על ידי שתוכיח מן הברייטא כי הביטוי 'זו תחת זו' אינו מקביל לביטוי 'זו תמורת זו'.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

ואי סלקא דעתך⁵⁷⁷ לישנא דאתפוס
הוא⁵⁷⁸ מאי שנא רישא ומאי שנא
סיפא.

לשון שניה

קדשי בדק הבית מי תפסן פדיונן
והתניא קרבן יצאו קדשי בדק הבית
שאינן קרבן.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק אות ז.

⁵⁷⁷ ואי סלקא דעתך. נוסף 'דתחת': מ.

⁵⁷⁸ דאתפוס הוא. 'דאיתפוס' היא: דפוס. בפל בטעות 'דאתפוס' הוא.

פירוש הלשונות

בלשון הראשונה מוכיחה הגמרא מכך שבברייתא נאמר בפירוש לגבי קדשי בדק הבית כי דין האומר 'זו תחת זו' אינו מקביל לביטוי 'זו תמורת זו'. **בלשון השניה** מוכיחה הגמרא מן הדין שנאמר בברייתא כי אפשר לחלל קדשי בדק הבית על ידי הביטוי 'זו תחת זו', וטוענת הגמרא כי אם ביטוי זה היה שווה לביטוי 'זו תמורת זו' הרי שלא היה חל הפדיון, כפי שנאמר בתורת כהנים שאי אפשר להחיל תמורה על קדשי בדק הבית.

המשך הסוגיה שווה בשתי הלשונות.

נוסח הגר"א

לרבינו הגר"א לא היה את הלשון השניה בשלימותה אלא את ציטוטה החלקי ברש"י, ולפיכך שחזר: "ואי ס"ד לישנא דאתפוס' הוא מי תפסי פדיון". גרסה זו זהה ללשון הראשונה ואין ביניהן אלא שינוי ניסוח בלבד.

דיון בלשונות

הלשון הראשונה ברורה והלשון השניה עמומה. שכן קשה, מדוע הוזקקה הגמרא להביא ברייתא מתורת כהנים ולא להוכיח מגוף הברייתא שעסוקים בה.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין נפקא מינה בין הלשונות.

סימן ז [כז ע"א]

הקדמה

למדנו במשנה (כו:) כי יש חילוק בין תמורה לחילול. בתמורה מתקדשת בהמת החולין בקדושת בהמת הקודש ושתייה קדושות. בחילול יוצאת בהמת הקודש [אם היא בעלת מום] מקדושתה, ותחתיה נכנסת בהמת החולין. הביאה הגמרא כי הביטוי 'זו תחת זו' יכול להתפרש מלשון תמורה ויכול להתפרש מלשון חילול. מתי כך ומתי כך? בקדשי מזבח תמימים הביטוי מתפרש מלשון תמורה, בקדשי בדק הבית הביטוי מתפרש מלשון חילול, ואילו בקדשי מזבח בעלי מום תלוי הדבר על איזו בהמה הניח האדם את ידו – אם הניחה על בהמת ההקדש מתפרש 'זו תחת זו' מלשון תמורה ואם הניחה על בהמת החולין מתפרש הביטוי מלשון חילול.

כעת תסתפק הגמרא לגבי מספר מקרים האם המשפט 'אלו תחת אלו' מתפרש מלשון תמורה או מלשון חילול.

וכה מסתפקת הגמרא:

--- ראה בעמוד הבא ---

<הערות נוסח בסוף הכרך>

מקורות הלשונית

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוס', גליון בשם ר"י (שטמ"ק אות יא ואות כה), רמב"ם (תמורה פ"ב ה"ג). בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק, פירוש קדמון⁵⁷⁹.

⁵⁷⁹ פירוש קדמון נדפס על ידי הרב שלמה גאטעסמאן בישרון כרך י"ד עמודים ל"ו – ל"ט, בשם: 'פירוש קדמון לסדר קדשים'. החלק שנדפס הוא מדף לב ע"א עד לד ע"א [סוף המסכת].
קיימים עוד שני קטעים מכתב היד של 'פירוש קדמון' הנ"ל. אחד מהם באוקספורד - בודלי [MS. HEB.D.14/80] והשני בספריית ביהמ"ל בניו יורק [ENA 3593.6] קטעים אלו לא נדפסו על ידי הרב גאטעסמאן. כנראה לא רצה להעתיקם מפני שהם רק קרעי דפים ולא ניתן לפענח אפילו משפט אחד שלם. בחלקי הדף ששרדו במצב יותר טוב אפשר לקרוא לכל היותר כחצי שורה ברצף. החלק שלא נדפס הינו מדף כו ע"ב עד דף כח ע"א, ומעיון בכתה"י ניתן לראות כי פירוש זה גרס את שתי הלשוניות בסוגייתנו.
אגב, במחשבה ראשונה נראה אפשרי ש'פירוש קדמון' שהזכרנו כאן ו'פירוש אחד הראשונים' שהדפסנו ב??? הינם חלקי העתקות של חיבור אחד, מכיוון ששרדו מן הפירושים חלקים שונים של המסכת. אך לאחר התבוננות קלה ניתן להבחין כי שני הפירושים אינם באותו סגנון כלל.

לשון ראשונה

לישנא אחרינא

בעי אביימ^ה היו לפניו שתי בהמות של קדש בעלות^ט מום ושתי בהמות של חולין תמימות ואמר הרי אלו תחת אלו מהו^י, מי אמרינן לאתפוס^י ולקי או דלמא כל היכא דאיכא היתרא לא שביק איניש^ט היתרא^י ועביד איסורא. ואת"ל כל היכא דאיכא היתרא לא שביק איניש ועביד איסורא^י, היו לפניו שתי בהמות של קודש^י ואחת מהן בעלת מום^י ושתי בהמות של חולין ואחת מהן בעלת מום ואמר הרי אלו תחת אלו מהו, מי אמרינן תמימה תחת תמימה לאתפוס^י בעלת מום תחת בעלת מום לאחולי^י, או דלמא תמימה דחולין תחת בעלת מום דהקדש בעלת^י מום דחולין תחת תמימה דהקדש ותרוייהו^י לקי^י. ואם ת"ל כל היכא דאיכא היתרא לא עביד איסורא^י ולאחולי הוא ולא לקי^י, היו לפניו שלש בהמות של קדש ואחת מהן בעלת מום ושלוש בהמות של חולין תמימות ואמר הרי אלו תחת אלו מהו^י, מי אמרינן^י מדתמימות תחת תמימות לאתפוס^י תמימה נמי תחת בעלת מום לאתפוס^י, או דלמא הכא נמי כל היכא דאיכא היתרא לא עביד איסורא^י וההיא בתרייתא לאחולי הוי. ואם תימצי לומר הכא נמי כיון דאכתי גברא לא איתחזק באיסורי לא שביק היתרא ועביד איסורא, בעי רב אשי היו לפניו ארבע בהמות של קדש ואחת מהן בעלת מום וארבע בהמות של חולין תמימות^י ואמר הרי אלו תחת אלו מהו, הכא ודאי כיון דאיתחזק גברא באיסורי^י בכולהו^י לקי ארבע^י מלקיות, או דלמא אף על גב דאיתחזק באיסורי לא שביק איניש^י היתרא ועביד איסורא והקדש בתרייתא לאחולי הוי תיקו.

בעי אביי היו לפניו שתי בהמות של קדש ואחת מהן^י בעלת מום ושתי בהמות תמימות של חול והניה ידו על בהמות תמימות של חול ואמר הרי אלו תחת אלו מי אמרי^י מדתמימה תחת תמימה לאתפוס^י תמימה תחת בעלת מום לאתפוס^י, או דלמא תמימה תחת תמימה לאתפוס^י דחויא אבל תמימה תחת בעלת מום לאחולי דבעלת מום הא לא חויא. ואת"ל הכא כיון דבעא למימר חדא לאתפוס^י וחדא לאחולי תרוייהו תפסו ותרוייהו כי הדדי דמגו דבעי לאתנוחי ידיה על ההיא בעלת^י מום מדלא אתנח ידיה [אלא]^י על תרוייהו [דחולין]^י תפסו, אלא היו לפניו שתי בהמות של קודש ואחת מהם בעלת מום ושלוש בהמות של חול תמימות ואמר הרי אלו תחת אלו מהו, מי אמרינן מדהני תרתין בהמות לאתפוס^י ההיא בהמה תמימה של חול תחת בהמה של קדש בעלת מום נמי לאתפוס^י, או דילמא ההיא בהמה בעל מום של קדש לאחולי והאי דלא אתנח ידיה עלה דההיא דבהדי בעלת מום משום דסבר רובא עדיף, תבעי^י. בעי רב אשי

רמי^י רמויי חדא ל"א: רמי רמויי^י להדי חדא להדי הדדי

ואמר הרי אלו תחת אלו מאי מי אמרינן כיון דרמי חדא להדי חדא ההיא^י בעלת מום מתחלא או דלמא

בתר דיבוריה ל"א: בתר רבויא^י, אזלינן

תיבעי.

פירוש הלשונות

פתיחה

המקרים שבשתי הלשונות אינם שווים זה לזה, אם כי דומים הם במקצת. **בלשון הראשונה** קיימים ארבעה מקרים ו**בלשון השניה** קיימים שלשה מקרים.

אלו הם המקרים ש**בלשון הראשונה**:

- א. שתי בהמות קודש בעלות מום, ושתי בהמות חולין תמימות.
- ב. שתי בהמות קודש שאחת מהן תמימה ואחת מהן בעלת מום, ושתי בהמות חולין שאחת מהן תמימה ואחת מהן בעלת מום.
- ג. שלוש בהמות קודש ששתיים מהן תמימות ואחת מהן בעלת מום, ושלוש בהמות חולין תמימות.
- ד. ארבע בהמות קודש ששלוש מהן תמימות ואחת מהן בעלת מום, וארבע בהמות חולין תמימות.

ואלו הם המקרים ש**בלשון השניה**:

- א. שתי בהמות קדש שאחת מהן תמימה ואחת מהן בעלת מום, ושתי בהמות חולין תמימות.
- ב. שתי בהמות קדש שאחת מהן תמימה ואחת מהן בעלת מום, ושלוש בהמות חולין תמימות.
- ג. שלוש בהמות קודש ששתיים מהן תמימות ואחת מהן בעלת מום, ושלוש בהמות חולין תמימות [מנין הבהמות שווה למקרה השלישי שבלשון הראשונה], ומדובר כאשר העמיד את הבהמות החולין כנגד הבהמות הקודש, בהמה מול בהמה.

נקדים הבדל כללי בין שתי הלשונות, והוא ש**בלשון הראשונה** פירש רש"י (ד"ה ואמר) לגבי הספק הראשון שמדובר כאשר האדם לא הניח ידו כלל בין על בהמת ההקדש ובין על בהמת החולין, ובפשטות נראה כי גם בשאר הספיקות שבלשון הראשונה מדובר באופן זה⁵⁸⁰. לעומת זאת, **בלשון השניה** בכל הספיקות מדובר כאשר הניח ידו על בהמת/ות החולין.

כעת נבאר את הספיקות אחד לאחד:

ספיקות הלשון הראשונה

ספק ראשון

מקרה - שתי בהמות קודש בעלות מום ושתי בהמות חולין תמימות ואמר 'הרי אלו תחת אלו'. מדובר כאשר לא הניח ידו על הבהמות (רש"י).

צד חומרא – 'תחת' הינו לשון התפסה כל עוד שאינו מניח ידו על בהמת הקודש.

צד קולא – בסתמא מניחים שכוונת האדם להיתר [חילול] ולא לאיסור [תמורה]⁵⁸¹, ויש אומרים שצד הקולא הוא לנקוט כי 'תחת' הינו לשון חילול כל עוד שאינו מניח ידו על בהמת החולין⁵⁸².

כתבו רש"י ותוס' כי יכלה הגמרא להסתפק בספק הנוכחי גם במקרה שיש בהמת הקדש אחת בעל מום ובהמת חולין אחת תמימה, אך נקטה הגמרא מקרה שהיו שתי בהמות הקדש ושתי בהמות חולין משום שצירוף זה דומה לצירוף הבא בגמרא.

⁵⁸⁰ בדרך זו הלך בעל לחם יהודה (למהר"י עייאש) על הרמב"ם הלכות תמורה פ"ב ה"ג, אמנם בספר מרכבת המשנה שם משמע שמפרש כי בשאר הספיקות שבלשון הראשונה מדובר כאשר הניח ידו על בהמת החולין, וצ"ע.

⁵⁸¹ כך מפורש בגמרא בנוסח הדפוס ורגמ"ה וכתבי היד.

⁵⁸² הגר"א (אות א) דקדק מדברי רש"י שכך הייתה גירסתו בגמרא, וסיים הגר"א: "וכ"ה [וכן היא] הגירסא נכונה".

ספק שני

מקרה - שתי בהמות קודש שאחת מהן תמימה ואחת מהן בעלת מום ושתי בהמות חולין שאחת מהן תמימה ואחת מהן בעלת מום, ואמר 'הרי אלו תחת אלו'. כפי הנראה מדובר כשלא הניח ידו על הבהמות (כנ"ל בסוף הפתיחה)⁵⁸³.

צד קולא – כוונתו להציג את בהמת החולין התמימה תחת בהמת ההקדש התמימה [לתמורה], ואת בהמת החולין בעלת המום תחת בהמת ההקדש בעלת המום [לפדיון]⁵⁸⁴.

צד חומרא – כוונתו להציג את בהמת החולין התמימה תחת בהמת ההקדש בעלת המום [לתמורה], ואת בהמת החולין בעלת המום תחת בהמת ההקדש התמימה [ואף היא לתמורה]⁵⁸⁵.

ביארנו על פי הנוסח שלפנינו, אולם בהגהות הגר"א אות ב הגיה את נוסח הגמרא באופן המסביר את הספק בצורה הפוכה:

צד חומרא - כוונתו להציג את בהמת החולין התמימה תחת בהמת ההקדש התמימה [לתמורה], ואת בהמת החולין בעלת המום תחת בהמת ההקדש בעלת המום [ואף היא לתמורה].

צד קולא - כוונתו להציג את בהמת החולין התמימה תחת בהמת ההקדש בעלת המום [לחילול], ואת בהמת החולין בעלת המום תחת בהמת ההקדש התמימה [לתמורה].

ראוי לציין כי נוסח הגמרא שלפנינו הינו נוסח כל הראשונים [רש"י, תוס', גיליון בשם ר"י (שטמ"ק אות כה), רגמ"ה, רמב"ם] וכן נוסח כל כתבי היד. והגהות הגר"א הינה נוסח מחודש נגד כל מקורות אלו.

ספק שלישי

מקרה - שלוש בהמות קודש ששתיים מהן תמימות ואחת מהן בעלת מום ושלוש בהמות חולין תמימות, ואמר הרי אלו תחת אלו. כפי הנראה מדובר כשלא הניח ידו על הבהמות (כנ"ל בסוף הפתיחה).

לגבי שתי בהמות הקודש התמימות פשוט הוא שהאדם המירן בשתי בהמות תמימות מבהמות החולין, והנידון הינו לגבי בהמת ההקדש בעלת המום שאדם זה החיל את קדושתה על בהמת החולין התמימה השלישית.

צד חומרא – כשם שהתכוון להמיר את בהמות הקודש התמימות כך התכוון להמיר אף את בהמת ההקדש בעלת המום.

צד קולא - מסתבר שכוונת האדם להיתר [חילול] ולא לאיסור [תמורה].

ספק רביעי

מקרה - ארבע בהמות קודש ששלוש מהן תמימות ואחת מהן בעלת מום וארבע בהמות חולין תמימות.

⁵⁸³ כל הנידון הינו לגבי מלקות משום איסור תמורה, אך בנוסף על כך לוקה על בהמת החולין בעלת המום משום מקדיש בעלת מום למזבח. חייב המלקות הנוכחי נוגע בין לפי הצד הראשון שחל על בהמה זו חילול [כמבואר לעיל] ו'ב' בסוף העמוד שהמחלל על בעלת מום לוקה, ובין לפי הצד השני שחלה על בהמה זו תמורה [כמבואר לעיל] ז' ע"א שהממיר על בעלת מום לוקה משום מקדיש בעלת מום בנוסף על חייב המלקות של איסור תמורה.
⁵⁸⁴ הראשונים ביארו במספר אופנים מהיכן פשוט לגמרא שלא חלה כאן תמורה בעלת מום תחת בעלת מום, ראה רש"י ותוס' ושטמ"ק אות כה בשם גיליון.

⁵⁸⁵ תוספת הסבר: צד חומרא – כשם שהתכוון להמיר את בהמת הקודש התמימה כך התכוון להמיר אף את בהמת ההקדש בעלת המום, ולצורך כך עלינו לנקוט שכוונתו להציג את בהמת החולין התמימה תחת בהמת ההקדש בעלת המום ואת בהמת החולין בעלת המום תחת בהמת ההקדש התמימה (רש"י).
צד קולא - מסתבר שכוונת האדם להיתר [חילול] ולא לאיסור [תמורה], ולצורך כך עלינו לנקוט שכוונתו להציג את בהמת החולין התמימה תחת בהמת ההקדש התמימה ואת בהמת החולין בעלת המום תחת בהמת ההקדש בעלת המום (גמרא בסמוך, בפתיחת הספק הבא).

צד חומרא – כשם שהתכוון להמיר את בהמות הקודש התמימות, ואף הוחזק באיסור על ידי שהחיל תמורה שלושה פעמים, כך התכוון להמיר אף את בהמת ההקדש בעלת המום.

צד קולא – בכל אופן מניחים כי כוונת האדם להיתר [חילול] ולא לאיסור [תמורה].

ספיקות הלשון השניה

ספק ראשון

מקרה - שתי בהמות קדש שאחת מהן תמימה ואחת מהן בעלת מום ושתי בהמות חולין תמימות, ואמר הרי אלו תחת אלו. מדובר כאשר הניח ידו על בהמות החולין (מפורש בגמרא).

צד חומרא – כשם שהתכוון להמיר את בהמת הקודש התמימה כך התכוון להמיר אף את בהמת ההקדש בעלת המום, בפרט לאור כך שהניח את ידו על בהמות החולין.

צד קולא – לא התפרש. נראה להסביר שיתכן לנקוט כי הנחת היד על החולין אינה מהווה ראייה לכוונת תמורה, שכן אפשר שסיבת הנחת היד על החולין הינה מחמת הבהמה השניה של החולין שהיא וודאי תמורה⁵⁸⁶.

ספק שני

מקרה - שתי בהמות קודש שאחת מהן תמימה ואחת מהן בעלת מום ושלוש בהמות חולין תמימות, והניח ידו על בהמות החולין.

צד חומרא - כשם שהתכוון להמיר שתיים מבהמות החולין בבהמת ההקדש התמימה כך התכוון להמיר אף את בהמת החולין השלישית בבהמת ההקדש בעלת המום, בפרט לאור כך שהניח את ידו על בהמות החולין.

צד קולא - הנחת היד על החולין אינה מהווה ראייה לכוונת תמורה, שכן אפשר שסיבת הנחת היד על החולין הינה מחמת שתי הבהמות הראשונות של החולין שהינן וודאי תמורה, והעדיף להניח את היד על השלוש שהן הרוב ולא על השתיים שהן המיעוט.

קשה, מהיכן פשוט לגמרא לחלק את הבהמות באופן זה, שתי בהמות חולין תחת בהמת ההקדש התמימה ובהמת חולין אחת תחת בהמת ההקדש בעלת המום. הלא יתכן לחלק להיפך, בהמת חולין אחת תחת בהמת ההקדש התמימה ושתי בהמות חולין תחת בהמת ההקדש בעלת המום.

עוד קשה, הלא בספק הבא בגמרא מוכח שמדובר כשיש שלוש בהמות חולין כנגד שלוש בהמות קודש, וכן פירשו רש"י ורגמ"ה, ומדוע קיצרה הגמרא בספק הבא ולא הודיעה בפירוש שעוברים למקרה של שלוש ושלוש.

לולי דמסתפינא הייתי מציע להגיה בגמרא בספק הנוכחי שהמקרה הוא שתי בהמות קודש תמימות ובהמת הקדש נוספת בעלת מום, ובכך יש שלוש בהמות קודש כנגד שלוש בהמות חולין. כך יובן שפשוט כי כל אחת מבהמות החולין הינה כנגד אחת מבהמות הקודש, ויובן אף כיצד סמכה הגמרא בספק הבא שנדע כי מדובר במקרה של שלוש ושלוש.

צד החומרא יתפרש כנזכר למעלה, צד הקולא יתפרש שהעדיף האדם להניח ידו על בהמות החולין מכיוון שהוא מחיל תמורה על רובן [- שתיים מתוך שלוש]⁵⁸⁷.

חשוב לציין כי הגרסה הראשונה הינה גירסת רש"י ורגמ"ה ושטמ"ק, והגרסה האחרונה אינה אלא השערה.

⁵⁸⁶ סברה זו לכל היותר יכולה להחשיב את נידונו כמקרה שלא הניח ידו כלל – הלא הוא הספק הראשון בלשון הראשונה [ראה שם את סברות הצד המיקל]. מכך שהלשון השניה לא מזכירה את הספק ההוא, ומשתמשת בצד המיקל שם כהנחה פשוטה, נראה שהיה פשוט ללשון השניה כצד המיקל.

⁵⁸⁷ מאחר שהסברנו כך את צד הקולא שבגרסה השניה, ניתן לשוב ולפרש כן אף את צד הקולא שבגרסה הראשונה. אכן ההסבר שלמעלה לצד הקולא מקורו מפירוש רגמ"ה.

מקרה - שלוש בהמות קודש ששתיים מהן תמימות ואחת מהן בעלת מום ושלוש בהמות חולין תמימות [מנין הבהמות שווה למקרה השלישי שבלשון הראשונה], והעמיד את הבהמות החולין כנגד הבהמות הקודש, בהמה מול בהמה⁵⁸⁸. מדובר כאשר הניח ידו על הבהמות החולין, (רש"י ורגמ"ה).

צד חומרא – צד החומרא התפצל בגמרא לשתי לשונות. **בלשון הראשונה** נאמר: "או דילמא בתר דיבוריה אזלינן". פירוש, כיוון שהאדם כלל בדבריו את כל הבהמות הרי שהחיל על כולם דין שווה, וממילא כשם שעל הבהמות ההקדש התמימות החיל תמורה, כך גם על בהמת ההקדש בעלת המום החיל תמורה (רגמ"ה). **בלשון השניה** נאמר: "או דילמא בתר ריבויא". פירוש, כיוון שיש שלוש בהמות חולין ועל רובן - שתיים מתוכן - החיל תמורה, דנים אנו שאף על הבהמה השלישית החיל תמורה ולא חילול (רש"י)⁵⁸⁹.

צד קולא – מכיוון שהעמיד בהמה מול בהמה, כל זוג [- בהמת הקדש ובהמת חולין שכנגדה] עומד בפני עצמו, והעובדה שבחלק מן הזוגות כוונתו להמיר אינה מוכיחה שגם בזוג של בהמת הקדש בעלת מום ובהמת חולין תמימה כוונתו להמיר.

מיהו האמורא בעל הספיקות

בנוסח הגמרא שלפנינו צוטטו הספיקות בשם אב"י, והספק האחרון בשם רב אשי. בדומה לכך, בלשון השניה הוזכרו הספיקות בשם אב"י והספק האחרון בשם רב אשי. בתוספות הראשון בעמוד מובא הספק הראשון בנוסח 'בעי רב אשי...'. נוסח רוב כתבי היד הינו כנוסח הדפוסים, מלבד כתב יד וטיקן 120 אשר העתיק כנוסחת תוס', כדרכו של כתב יד זה להיות מושפע מנוסחאות רש"י ותוס'.

הדעת נותנת כי לפי גירסת תוס' שבתחילת האיבעיות נאמר 'בעי רב אשי' אין טעם לשוב ולהקדים לאיבעיא האחרונה 'בעי רב אשי'. אמנם כת"י וטיקן 120 גורס בתחילת האיבעיות 'בעי רב אשי' ולפני האיבעיא האחרונה גורס שוב 'בעי רב אשי', ומסתבר שיש כאן עירוב נוסחאות.

בספר מרומי שדה כתב הנצי"ב כי הגירסה הנכונה היא 'בעי רב אשי', והוכיח זאת מדברי רש"י המבאר כי לדעת סוגייתנו אין דין תמורה ברע ברע', וסובר הנצי"ב שדין זה הינו שנוי במחלוקת בין אב"י לרבא לעיל דף ט ע"א.

נציין כי סוגייתנו מבוססת על ההנחה שהתיבה 'תחת' לגבי בהמת הקדש בעלת מום מתפרשת מלשון חילול, ועל ההנחה שהכלל הקודם מוגבל למקרה שהניח ידו על בהמת הקודש. ההנחה הראשונה הינה מדברי רבא בסוגיה הקודמת וההנחה השניה הינה מדברי רב אשי שם, ואילו אב"י שקדם להם נקט בהכללה שבקדשי מזבח התיבה 'תחת' מתפרשת מלשון תמורה.

אין הוכחה שאב"י חולק על חילוקיהם של רבא ורב אשי, אולם וודאי נוח הנוסח הגורס את האיבעיות בשם רב אשי ואינו מזקיקנו לחדש שחילוקיהם של רבא ורב אשי היו מוסכמים כבר בבית מדרשו של אב"י.

⁵⁸⁸ הביטוי שבו השתמשה הגמרא לומר שהעמיד את הבהמות בהמה כגד בהמה התפלג לשתי לשונות. **בלשון הראשונה** נאמר: "רמי רמויי חדא להדי חדא". **בלשון השניה** נאמר: "רמי רמויי להדי הדדי". בפירוש רגמ"ה גרס כלשון הראשונה ובפירוש רש"י אין הוכחה כאילו לשון גרס, ויתכן גם שגרס רק "רמי רמויי" ללא תיבות נוספות. נראה כי אין חילוק כלל בין לשונות אלו.

⁵⁸⁹ רגמ"ה כתב בדרך שונה: "דהנהו דחולין הוו רובה". משמע שמפרש כי בהמות החולין הינן רוב כלפי בהמות ההקדש [בדומה לפירושו על האיבעיא השניה]. איני מבין פירוש זה שהרי רגמ"ה עצמו כתב: "חדא להדי חדא - כלומר אם חיבר כל אחת של הקדש כנגד אחת של חולין". משמע שבאיבעיא השלישית מדובר כאשר כנגד כל בהמת הקדש יש בהמת חולין אחת, ואם כן לא מובן היאך שייך כאן רוב.

נפקא מינה בין הלשונות

הכרעת הספיקות

הלשונות עוסקות במקרים שונים ומחמת הסתעפות הסברות קשה לדעת מה תאמר כל לשון על הספיקות שבחברתה. נציין רק לאשר צידדנו בהערה 586 שהלשון השניה סוברת להקל בספק הראשון שבלשון הראשונה.

הרמב"ם (תמורה פ"ב ה"ג) הכריע לקולא בכל ספיקות הלשון הראשונה. וראה במפרשי הרמב"ם שדנו מה טעם הכרעתו⁵⁹⁰.

שתי בהמות קודש שאחת מהן בעלת מום ושתי בהמות חולין תמימות

יש להסתפק באופן של שתי בהמות קודש שאחת מהן בעלת מום ושתי בהמות חולין תמימות, ולא הניח ידו לא על זו ולא על זו.

מהספק השני שבלשון הראשונה יש להוכיח לחומרא: הגמרא נוקטת [בנוסח המקובל]⁵⁹¹ שאם העמיד את בהמת החולין התמימה תחת בהמת ההקדש בעלת המום אזי החיל בכך תמורה ולא חילול. לכאורה הטעם הוא מחמת שבאותו סיפור מעורב אף מעשה תמורה אחר [- בהמת החולין בעלת המום תחת בהמת ההקדש התמימה], ומעשה זה גורם שנפרש כי אף בזוג של בהמת החולין התמימה ובהמת ההקדש בעלת המום כוונתו לתמורה ולא לחילול. אם כן, אף בענייננו ששתי בהמות החולין הינן תמימות, הרי הבהמה שהומרה תחת בהמת ההקדש התמימה תוכיח שאף הבהמה שהועמדה תחת בהמת ההקדש בעלת המום הועמדה כחילול ולא כתמורה⁵⁹².

מהספק השלישי שבלשון הראשונה יש להוכיח לקולא: הגמרא מסתפקת לגבי מקרה שיש שלוש בהמות הקדש שאחת מהן תמימה ושלוש בהמות חולין תמימות, האם העובדה ששתיים מבהמות החולין הוקדשו כתמורה תוכיח שאף השלישית שהועמדה תחת בהמת ההקדש בעלת המום הועמדה כתמורה ולא כחילול. מכך שהגמרא נוקטת את ספיקה רק באופן שרוב בהמות החולין המעורבות הינן תמורה, משמע שבאופן שיש רק שתי בהמות חולין אזי אין האחת מוכיחה על חברתה.

מהספק הראשון שבלשון השניה יש להוכיח לקולא: הגמרא מסתפקת במקרה מקביל, באופן שהניח ידו על בהמות החולין, ומשמע כי לולי הנחה זו וודאי כוונתו לחילול ולא לתמורה.

ראה בספר הר המורה על הרמב"ם הלכות תמורה פ"ב ה"ג שנגע בנידוננו.

⁵⁹⁰ האגודה כאן חולק לגבי הספק האחרון ופוסק: "לא שביק התיירא ועביד איסורא, כל כמה דלא איתחזק גברא באיסורא".

⁵⁹¹ לאפוקי מנוסח הגר"א.

⁵⁹² ההוכחה הנוכחית וההוכחה הבאה מבוססות על ההנחה שהלשון הראשונה כולה עוסקת באופן שלא הניח ידו כלל על הבהמות, ראה למעלה הערה 580.

סימן ט [כז ע"ב]

הקדמה

במשנתנו שנינו: "זו מחוללת על זו... ואם היה הקדש בעל מום - יוצא לחולין, וצריך לעשות דמים". נחלקו ר' יוחנן ור' לקיש האם הדין 'צריך לעשות דמים' הינו מדאורייתא או מדרבנן. הגמרא ביארה בשלב הנוכחי כי אם הפרש המחיר הינו בכדי אונאה - עד שתות, אזי וודאי אין צריך לעשות דמים מדאורייתא, ומחלוקתם של ר' יוחנן ור' לקיש הינה באופן שהפרש המחיר הינו בשיעור ביטול מקח - יתר על שתות. בנוסף הביאה הסוגיה כי נחלקו ר' ירמיה ור' יונה אליבא דר' יוחנן האם יש בהקדשות ביטול מקח באופן שהפרש המחיר הינו יתר על שתות. בשלב הנוכחי סבורה הגמרא כי ר' ירמיה ור' יונה, אשר נחלקו אליבא דר' יוחנן, נחלקו לגבי עצם מחלוקתם של ר' יוחנן ור' לקיש, מי הוא המחמיר ומי הוא המיקל.

ממשיכה הסוגיה:

לשון ראשונה

לימא בדשמואל קא מיפלגי דאמר שמואל הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל, דר' יונה לית ליה דשמואל ורבי ירמיה אית ליה דשמואל. לא בין מר ובין מר⁵⁹³ אית ליה דשמואל, דרבי יונה⁵⁹⁴ סבר כי אמר שמואל דיעבד אבל לכתחלה לא אמר⁵⁹⁵, ורבי ירמיה סבר אפילו לכתחלה. ואיבעית אימא לעולם לא תיפוך ודקא קשיא לך מתניתין אלו⁵⁹⁶ דברים הקדשות, כדרב חסדא דאמר רב חסדא מאי⁵⁹⁷ אין להן אונאה אינן בתורת אונאה דאפילו פחות מכדי אונאה חוזר.

לשון שניה

במאי קא מפלגי בדשמואל דאמר שמואל הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל ואיבעית אימא כ"ע אית להון דשמואל ואי קא מכוין לאחולי ודאי מתחיל אלא שאני הכא דלא קא מכוין לאחולי⁵⁹⁸, ואיבעית אימא כו"ע לית להו דשמואל וכי פליגי בכדי אונאה ומתריץ לה⁵⁹⁹ ר"ל לאלו דברים שאין להם אונאה כדרב חסדא וכו'⁶⁰⁰.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוס' כאן, תוס' שאנץ ב"מ נז ע"א [לגבי השלב הראשון, הבדל שלישי]. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות הלשון השניה: רמב"ן ריטב"א ור"ן בבא מציעא נז ע"א [לגבי השלב השני], שטמ"ק אות ה בשם 'קצת ספרים'.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק אות ה.

מקורות נוספים: נראה כי רש"י גרס בתחילת הסוגיה כלשון השניה ובסוף הסוגיה כלשון הראשונה.

⁵⁹³ בין מר ובין מר. מ, 1, פל. "בין דמר ובין דמר": דפוס. "בין למר בין למר": רש"י, וכע"ז בוצ. לפי הסגנון המורגל בש"ס היה צריך לנקוט 'דכולי עלמא'.

⁵⁹⁴ דרבי יונה. "והכא בהא קמיפלגי דמר": מ, וכע"ז בב"מ.

⁵⁹⁵ אמר. חסר: מ, 1.

⁵⁹⁶ אלו. 'דאילו': 1, שטמ"ק ב.

⁵⁹⁷ מאי. חסר: דפוס, תוקן בשטמ"ק.

⁵⁹⁸ הריטב"א הביא את המשפט האחרון בשינויים מעטים ובצירוף תוספת: "איבעית אימא דכו"ע אית להו דשמואל ואי דקא מכוין לאחולי הכי נמי ושאני הכא דלא מכוין לאחולי מר סבר כי לא מכוון נמי ומר סבר היכא דלא מכוון לא יצא".

⁵⁹⁹ לה. חסר: שב.

⁶⁰⁰ ההמשך כלשון הראשונה.

פירוש הלשונות

ביאור הסוגיה⁶⁰¹

הגמרא נותנת שתי אפשרויות כיצד לפרש את המחלוקת לגבי ביטול מקח בהקדש. אפשרות ראשונה הינה שנחלקו האם נכונים דברי שמואל האומר כי הקדש שוה מנה שחללו על שוה פרוטה מחולל. אפשרות שניה הינה שדברי שמואל מוסכמים, ובכל זאת קיימת מחלוקת לגבי ביטול מקח בהקדשות [אפשרות זו תבואר בהמשך הדברים: חילופים בין הלשונות, החילוף העיקרי]. בנוסף מחדשת הסוגיה כי יתכן שמחלוקתם של ר' יוחנן וריש לקיש אינה לגבי ביטול מקח כפי שהבינה הגמרא עד עתה, אלא לגבי אונאה. ההבנה הקודמת בגמרא הייתה שלגבי אונאה לא יתכן שנחלקו, ובוודאי אין צריך לעשות דמים מדאורייתא, והבנה זו התבססה על המשנה בבבא מציעא הקובעת כי אין אונאה להקדשות. כעת דוחה הגמרא כי ניתן לפרש את המשנה שהקדשות אינן בתורת אונאה, ואפילו פחות משתות צריך להחזיר.

לסיכום, סוגייתנו בנויה משלושה שלבים:

שלב ראשון – הסבר כי החולקים לגבי ביטול מקח בהקדש נחלקו לגבי דינו של שמואל.

שלב שני – הסבר כי דינו של שמואל מוסכם ובכל זאת קיימת מחלוקת לגבי ביטול מקח בהקדש.

שלב שלישי – מהלך חדש הטוען שמחלוקתם של ר' יוחנן וריש לקיש אינה לגבי ביטול מקח אלא לגבי אונאה.

חילופים בין הלשונות

חילופים במבנה הסוגיה

[א]. **בלשון הראשונה** מופיע השלב הראשון בדרך 'לימא כתנאי' והשלב השני בדרך דחייה. **בלשון השניה** מופיעים שני השלבים כשני מהלכים נפרדים, כאשר השני שבהם פותח 'ואי בעית אימא'.

[ב]. **בלשון הראשונה** לא הוזכר יחסו של השלב השלישי לדברי שמואל, **בלשון השניה** פותח השלב השלישי: "ואי בעית אימא כולי עלמא לית להו דשמואל".

[ג]. **בלשון הראשונה** מפורש בשני השלבים הראשונים כי הנידון הינו לגבי דברי ר' ירמיה ור' יונה שנחלקו האם יש ביטול מקח בהקדש, **בלשון השניה** לא מפורש בשני השלבים הראשונים האם הנידון הינו לגבי דברי האמוראים הנזכרים או לגבי דברי ר' יוחנן וריש לקיש שנחלקו האם חייב משנתנו לעשות דמים הוא מן התורה או מדרבנן. מן ההבדל הקודם יש להוכיח שהאפשרות האחרונה היא הנכונה, שכן ההיגד הפותח את השלב השלישי שבלשון השניה: 'ואי בעית אימא דכולי עלמא לית להו דשמואל', מהווה מקבילה לשונית מובהקת להיגד הפותח את השלב השני שבלשון זו 'ואי בעית אימא דכולי עלמא אית להו דשמואל'. ההקבלה הלשונית מוכיחה שכשם שהשלב השלישי עוסק בדברי ר' יוחנן וריש לקיש כך אף השלב השני וחבירו השלב הראשון עוסקים בדברי ר' יוחנן וריש לקיש. רגמ"ה פירש כך כבר בשלב הראשון שבלשון השניה, וכן ניתן להביא מדברי רש"י שגרס בהבדל הנוכחי כלשון השניה, ופירש מסברא שהנידון הינו לגבי דברי ר' יוחנן וריש לקיש⁶⁰².

ההבדל הנוכחי אינו הבדל מהותי, שכן בשלבים המדוברים סבורה הגמרא שמחלוקתם של ר' יוחנן וריש לקיש הינה לגבי ביטול מקח ומקבילה היא למחלוקתם של ר' ירמיה ור' יונה.

⁶⁰¹ הסוגיה הנוכחית כפולה במסכת בבא מציעא (דף נז). נצטט בסתמא מדברי הראשונים בשתי המסכתות, ורק לגבי ראשונים שכתבו על שתי המסכתות נציין באיזו מהן נמצא הציטוט.

⁶⁰² כתבנו 'מסברא' שכן בהבדל הקודם גרס רש"י כלשון הראשונה ולא היה בידו להוכיח את פירושו בדרך שהוכחנו מגירסת הלשון השניה בהבדל הקודם. אף הסוגיה בבבא מציעא גורסת בהבדל השני כלשון הראשונה ובהבדל השלישי כלשון השניה (ראה לקמן בסעיף 'סוגיה מקבילה'), ותוס' שאנץ שם דן האם השלבים הראשונים מתייחסים לדברי ר' יוחנן וריש לקיש או לדברי ר' ירמיה ור' יונה או לדברי כולם, עיין בלשוננו אשר צוטטה בשטמ"ק שם.

[ד]. השלב השלישי שבשתי הלשונות פותח בדרך 'ואי בעית אימא', ומתייחס לדברי ר' יוחנן וריש לקיש. **בלשון הראשונה**, שבה השלבים הראשונים עסקו בדברי ר' ירמיה ור' יונה, הרי הביטוי 'ואי בעית אימא' מחזיר אותנו לתחילת הסוגיה, אל הדיון בדברי ר' יוחנן וריש לקיש. **בלשון השניה**, שבה השלבים הקודמים עסקו בדברי ר' יוחנן וריש לקיש, הרי הביטוי 'ואי בעית אימא' שבשלב השלישי מהווה המשך טבעי לשני השלבים הראשונים, ומצטרף הוא בכך אל חבירו 'ואי בעית אימא' הפותח את השלב השני שבלשון זו.

ההבדל האחרון אינו שינוי נוסח חדש, אלא תוצאה של ההבדל הקודם.

החילוף העיקרי - ביאור דברי שמואל

השלב השני בסוגייתנו נוקט כי יתכן שבין ר' יוחנן ובין ריש לקיש סוברים כשמואל שהקדש שוה מנה שחללו על שוה פרוטה מחולל, ולמרות זאת סובר ר' יוחנן כי בביטול מקח צריך לעשות דמים מדאורייתא. כיצד יתכן הדבר? כאן יש חילוף בין הלשונות: **בלשון הראשונה** הוגד כי דברי שמואל נאמרו לגבי 'דיעבד' ודברי ר' יוחנן נאמרו לגבי 'לכתחילה'. **בלשון השניה** הוגד כי דברי שמואל נאמרו באופן שהתכוון לחלל את ההקדש בפחות משוויו, ודברי ר' יוחנן נאמרו באופן שלא התכוון לחלל את ההקדש בפחות משוויו.

החילוף שחילקה הלשון הראשונה בין לכתחילה ובין דייעבד אינו בהיר, ונחלקו הראשונים בפירושו⁶⁰³: תוס' וסיעתם⁶⁰⁴ נקטו כי 'לכתחילה' פירושו שהמחלל התכוון לעשות מעשה המותר לכתחילה, דהיינו שלא התכוון לחלל את ההקדש בפחות משוויו. ואילו 'דיעבד' פירושו שהמחלל התכוון לעשות מעשה שאינו מותר לכתחילה, דהיינו שהתכוון לחלל את ההקדש בפחות משוויו. מפירוש התוס' עולה כי אין מחלוקת בין הלשונות אלא הלשון הראשונה מתפרשת על פי האמור בשפה ברורה בלשון השניה.

לעומתם, רש"י וסיעתו⁶⁰⁵ פירשו 'לכתחילה' ו'דיעבד' כפשוטו – מחלוקת האם מותר לכתחילה לחלל הקדש בפחות משוויו.

מה עניין 'לכתחילה' ו'דיעבד' אצל חיוב התשלומין?

תוס' רא"ש [אליבא דרש"י] מסביר בפשטות: אם המעשה מותר אזי אין חיוב תשלומין [מדאורייתא] ואם המעשה אסור אזי יש חיוב תשלומין.

הרשב"א והר"ן נוקטים כי במקרה שהתכוון לחלל על שווה פרוטה מוסכם כי אין חיוב תשלומין כפשטות דברי שמואל, אלא שקיים דיון האם חילול זה הינו לכתחילה או דייעבד, ובכך תלויה מחלוקתם של ר' יוחנן וריש לקיש לגבי פודה שהתכוון לחלל בשוויו.

דרכם של הרשב"א והר"ן מתפצלת למספר דרכים. הרשב"א במהלכו הראשון טוען כי אף במקרה שהפודה התכוון לחלל בשוויו אין כלל חיוב תשלומין, והמחלוקת הינה האם המעשה הינו לכתחילה [מדאורייתא]⁶⁰⁶ או דייעבד⁶⁰⁷.

הרשב"א במהלכו השני טוען כי יש כאן שתי מחלוקות התלויות זו בזו – מחלוקת האם החילול על שווה פרוטה מותר לכתחילה ומחלוקת האם מי שהתכוון לחלל בשוויו האמיתי צריך להשלים את המחיר.

⁶⁰³ דהיינו הראשונים על הסוגיה בב"מ הגורסת כלשון הראשונה בתמורה.

⁶⁰⁴ תוס' כאן ובתמורה, ריטב"א, תוס' רא"ש אליבא דנפשיה, מהלך ראשון בתור"פ.

⁶⁰⁵ ראב"ד, רשב"א ור"ן.

⁶⁰⁶ בזאת נחלק המקרה שהתכוון הפודה לחלל בשוויו מהמקרה שהתכוון לחלל על שווה פרוטה, שהשני הינו לכתחילה גמור והראשון הינו לכתחילה מדאורייתא ואסור מדרבנן.

⁶⁰⁷ למהלך הנוכחי, תיבות המשנה 'וצריך לעשות דמים' מתפרשות על שעת החילול עצמה [ראה בדעות שיוזכרו בסוף הסימן], ומכיוון שהפודה התכוון לחלל בדרך שווי ולא על שווה פרוטה, צריך הוא לדקדק במחיר ולחלל בשוויו המלא.

הר"ן נוקט כמהלך האחרון ומוסיף ומסביר: באופן עקרוני אין חיוב תשלומין, אולם מכיוון שמדובר במי שסבר לחלל בשווי האמיתי וטעה, אזי אם מעשה החילול הינו מעשה אסור אומדים שאין רצון האדם לאיסורים אלא כוונתו לשלם לאחר מכן⁶⁰⁸.

גירסת רש"י

מפירוש רש"י בסוגייתנו עולה כי היה לפנינו נוסח ממוצע בין שתי הלשונות:

בהבדל הראשון גרס רש"י כלשון הראשונה, שכן ציין דיבור המתחיל: "לא, בין למר בין למר אית להו דשמואל". הרי שגרס את השלב הראשון והשלב השני בדרך 'לימא כתנאי' עם דחייה.

בהבדל השני גרס רש"י כלשון הראשונה, שכן ציין דיבור המתחיל: "ואיבעית אימא אפילו לר' יונה לא תיפוך".

בהבדל השלישי גרס רש"י כלשון השניה, שכן פירש את השלב הראשון והשלב השני כלפי דברי ר' יוחנן וריש לקיש, וכן העיר הגר"א אות א' וב'.

בהבדל הרביעי יפרש רש"י כלשון השניה, שכן לגרסתו ופירושו כל הסוגיה עוסקת בדברי ר' יוחנן וריש לקיש.

בחילוף העיקרי – ביאור דברי שמואל – גרס רש"י כלשון השניה, כפי שהעירו שטמ"ק אות ה והגר"א אות ב.

סוגיה מקבילה

במסכת בבא מציעא פרק הזהב (נד ע"א) מצויה סוגיה המקבילה לסוגייתנו. כנוסח רש"י, אף סוגיית בבא מציעא גורסת בנוסח ממוצע בין שתי הלשונות:

בהבדלים הראשון והשלישי ובחילוף העיקרי גורסת סוגיית בבא מציעא כלשון השניה.

בהבדל השני גורסת סוגיית בבא מציעא כלשון הראשונה.

לגבי ההבדל הרביעי ראה הערה 602.

מאחר שמצאנו עירוב נוסחאות בסוגיית תמורה, שמא יש מקום לשער שסוגיית תמורה המקורית גרסה בכל ההבדלים בנוסח המנוגד לסוגיית בבא מציעא, וכל שינויי הנוסחאות בסוגיית תמורה הינן השפעות שונות מסוגיית בבא מציעא.

נפקא מינה בין הלשונות

סוגייתנו מסתעפת למספר ענפי הלכה, התלויים ואחוזים בשריגי סוגייתנו; שיטותיה, לשונותיה, תירוציה ומהלכיה. ויותר ממה שכתוב כאן יש עוד להוסיף ולהעלות מדברי רבותינו הראשונים והאחרונים ז"ל.

כדרכנו, נתמקד ונצביע על ה'נפקא מינות' שבין הלשונות:

[א]. המהלך הראשון. בתחילה נקטה הגמרא כי ר' יוחנן וריש לקיש נחלקו לגבי עצם דברי שמואל. בלשון הראשונה מהלך זה הינו רק הוה אמינא, ואילו בלשון השניה מהלך זה הינו מהלך מן השורה העומד במקביל למהלכים הבאים – ובכך נותן מקום לפסוק שלא כדברי שמואל.

[ב]. המהלך השני. בלשון הראשונה המהלך סתום ונאמרו בו מספר פירושים, ואילו בלשון השניה המהלך מבואר ומחזור. מהלשון הראשונה נראה כי אין שיטה המתירה לכתחילה לחלל הקדש בפחות משוויו, ואילו בלשון השניה משמע בפשטות כי יש המתירים חילול כזה. המעיין הנבון ימצא בשלב הנוכחי מספר 'נפקא מינות' נוספות.

⁶⁰⁸ מדברי הר"ן עולה כי לכולי עלמא מותר לכתחילה לחלל על שווה פרוטה אם בדעתו להשלים את המחיר לאחר מכן. כנגד זאת, מדברי תוס' רא"ש הנזכרים משמע כי לדברי המחמיר הפדיון עצמו צריך להיות בשוויו, ולמרות שחייב הפודה להשלים את המחיר לא יצילנו התשלום מן האיסור שעשה בשעת החילול.

כעזר ללומד החפץ להמשיך ולעיין בסוגיה, נציג מחלוקת יסודית בין פרשני סוגייתנו. השיטה המחמירה בסוגייתנו סוברת 'יוצא לחולין וצריך לעשות דמים מן התורה'. והגמרא מקבילה לכך את השיטה 'ביטול מקח יש להן'. קיימות שלושה שיטות כיצד יתקיימו שני כתובים הללו:

יש אומרים כי העיקר ככלל 'ביטול מקח יש להן', ועל פיו יש לפרש את ההלכה 'יוצא לחולין וצריך לעשות דמים מן התורה' שאין ההקדש יוצא לחולין עד שיפדנו בשווי. (תוס' בתמורה, רש"י בשתי המסכתות⁶⁰⁹, מהלך שני בראב"ד, ריטב"א בשם ר"י).

יש אומרים כי העיקר כהלכה 'יוצא לחולין וצריך לעשות דמים מן התורה', ועשיית הדמים הינה כתשלומין בעלמא, והכלל 'ביטול מקח יש להן' פירושו שמחמת שאמור לחול ביטול מקח אזי חל חיוב תשלומין ואין המקח מתבטל. (רי"ד, רמב"ן, ר"ן, מהלך ראשון בראב"ד).

ויש המקיימים את שני הכתובים, יצא לחולין כנגד המעות ששולמו, ועל שאר ההקדש חל ביטול מקח (תוס' בבבא מציעא, תוס' שאנץ, תור"פ, תוס' רא"ש, רשב"א⁶¹⁰).

⁶⁰⁹ אם כי הריטב"א הבין שכוונת רש"י כדעה השניה, וצ"ע.

⁶¹⁰ אם כי בשלב השני בסוגיה צידד הרשב"א כעין הדעה הראשונה (ראה הערה 607).

סימן י [כז ע"ב]

הקדמה

במשנתנו שינוי כי הפודה הקדש בפחות משוויו צריך לעשות דמים. הגמרא תדון כעת מהי ההלכה כאשר יש דעות חלוקות בין השמאים מהו שוויו של ההקדש שנפדה.

ואלו דברי הסוגיה:

לשון ראשונה

אמר עולא לא אמרין⁶¹¹ אלא דשמוי⁶¹² בתרי אבל שמויה⁶¹³ בתלתא אף⁶¹⁴ על גב דאתי במאה⁶¹⁵ לא הדר. איני והאמר רב ספרא היכא אמרינן⁶¹⁶ מאה כתרי ותרי כמאה לענין עדות⁶¹⁷ אבל לענין אומדנא בתר דעות אזלינן, ותוב⁶¹⁸ תלתא ותלתא לא⁶¹⁹ אזלינן בתר בתרא דיד הקדש על העליונה. קסבר עולא צריך לעשות דמים מדבריהם הוא⁶²⁰ וכל דרבנן אקילו בה⁶²¹ רבנן.

לשון שניה

[וצריך לעשותו דמים⁶²²].⁶²³ אמר עולא לא שנו אלא בשלא⁶²⁴ נשום הקדש בשלשה אבל⁶²⁵ נשום הקדש⁶²⁶ בשלשה אינו⁶²⁷ חוזר. והא אמר⁶²⁸ רב ספרא [אפילו למאן דאמר מאה כתרי ותרי כמאה הני מילי לענין עדות אבל לענין אומדנא דברי הכל בתר דעות אזלינן, עולא סבר לה כרבי יוחנן דאמר צריך לעשותו דמים מדבריהם וספקא דרבנן לקולא].

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס', רמב"ם ערכין ז' [מכיוון שאין מחלוקת בין הלשוניות אי אפשר לברר בוודאות את גירסת הרמב"ם, המעתיק את הגמרא בלשונו שלו. אכן, סגנון הרמב"ם נראה כמועתק מן הלשון הראשונה]. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: רבנו חננאל בבא מציעא נז ע"א [הובא בשטמ"ק שם].

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה [בסדר הפוך]; שטמ"ק אות ז' [בשטמ"ק א הביא בשם 'כן מצאתי בס"י']. אגב, כאן מוכח לכאורה כי בספר שהיה לפני בעל השטמ"ק היו כתובות שתי הלשוניות, שאם לא כן – מנין לבעל השטמ"ק לכתוב את הלשוניות בסדר הפוך מדברי רגמ"ה. אכן יש לדחות כי בעל השטמ"ק הציג בקביעות את הלשון שמצא בספר אחר כלישנא אחרינא, וכאן ציין כי רגמ"ה גרס כלשון ראשונה את נוסחתו של הספר האחר.

⁶¹¹ אמרין. כתבי היד ושטמ"ק ב. 'אמרו': דפוס.

⁶¹² דשמוי. מ ורגמ"ה ושטמ"ק ב, וכע"ז ברש"י ושאר כתה". 'בשמוי': דפוס.

⁶¹³ שמויה. 21 וכע"ז ברש"י ושטמ"ק ב. 'דשמוי': מ ורגמ"ה, וכע"ז 11 ופל. 'בשמוי': דפוס.

⁶¹⁴ אף. כתבי היד ורגמ"ה. 'ואף': דפוס.

⁶¹⁵ בתרי... בתלתא... במאה. "בי תרי... בי תלתא... בי מאה" שטמ"ק ב. "בי תרי... בי תלתא... בי מאה" רש"י. "בתרי... בתלתא... בי מאה": רגמ"ה.

⁶¹⁶ אמרינן. רוב כתה". 'דאמרי': 11. "אמר": דפוס [בדפוס "אמ"].

⁶¹⁷ עדות. 'עדות אשה': מ.

⁶¹⁸ ותוב. 'ותו': דפוס. 'ותיב': 11 [בשיבוש]. 'ואפילו': רש"י. ברגמ"ה משמע שגרס 'ותו אפילו'. אודות משמעות התיבה 'ותוב' ראה מה שכתבנו בפרק ד סימן א.

⁶¹⁹ לא. על פי הדפוס ורוב כתבי היד. חסר: מ. לנוסח זה המשפט נקרא בניחותא ולא בתמיה. ברגמ"ה משמע כנוסח הראשון וברש"י משמע קצת כנוסח השני.

⁶²⁰ הוא. חסר: דפוס, 11.

⁶²¹ בה. 'ביה': מ.

⁶²² וצריך לעשותו דמים. הוא 'דיבור המתחיל' מהמשנה. ליתא בלשון הראשונה.

⁶²³ הקטעים המוקפים בסוגריים הינן השלמות על פי הציטוט בדברי ר"ח. אין לדעת האם הציטוט מיועד להיות מדויק, וראה בדבריו של רזנטל... הכותב כי לאחר שנחשפו כתבי היד של התלמוד התגלה כי רבים מציטוטי ר"ח הינם יותר מדויקים מאשר היה נראה לפני חשיפת כתבי היד.

⁶²⁴ בשלא. ע"פ ר"ח. 'שלא': שטמ"ק. יתכן שהגירסה 'בשלא' הינה מן הניב הירושלמי. את צירוף אותיות השימוש 'בש...' מצאתי בתענית יז ע"ב ופעמיים בסוגיית נדרים לג ע"ב – לד ע"א.

⁶²⁵ אבל. נוסף 'אם': שא1.

⁶²⁶ הקדש. חסר: ר"ח.

⁶²⁷ אינו. 'אין': ר"ח.

⁶²⁸ והא אמר. 'והאמר': ר"ח.

פירוש הלשונות

ביאור הסוגיה

עולא חידש כי אם נישום ההקדש על ידי שלושה שמאים במחיר מסויים ואחר כך נישום על ידי שמאים אחרים – אפילו מאה שמאים – במחיר יקר יותר, אין צריך להוסיף דמים כפי השומא השניה. הקשתה הגמרא מדברי רב חסדא הפוסק שאומדנא נקבעת לפי רוב דעות. תירצה הגמרא שעולא סובר כי דין המשנה המצריך להוסיף דמים הינו מדרבנן, לפיכך כאשר קיימים חילוקי דעות בין השמאים אפשר להקל כפי השומא הראשונה – בתנאי שנעשית על ידי שלושה.

באופן כללי שתי הלשונות זהות ואין ביניהן מחלוקת, אכן קיימים מספר חילופים כפי שיתבאר בסמוך.

החילופים בין הלשונות

נקדים להציג את מקורותיה השונים של הלשון השניה: בעל שיטה מקובצת הביא 'לישנא אחרינא' רק לגבי דברי עולא, ולא לגבי המשך הסוגיה. לעומת זאת, בפירוש רבינו חננאל בבא מציעא נז ע"א [בשטמ"ק שם] ציטט את דברי עולא כנוסח 'לישנא אחרינא' וציטט אף את המשך הסוגיה בנוסח שונה מהנוסח שלפנינו. לכאורה אפשרי לטעון כי רבינו חננאל ציטט את הגמרא בלשונו שלו, ולא היה לפניו נוסח שונה בגמרא, אולם מכך שיש הקבלה [חלקית] בין לשון ר"ח ללשונו של רגמ"ה בסוגייתנו⁶²⁹, יש להוכיח כי לפני ר"ח הייתה גירסה שונה בסוגייתנו, והיא המשכה של גירסת 'לישנא אחרינא'. ההקבלה בין ר"ח לרגמ"ה הינה בסוף הסוגיה כאשר הגמרא מפרשת שעולא סובר כי דין המשנה הינו מדרבנן. בנוסח הרווח הובאה הגירסה: 'קסבר עולא צריך לעשות דמים מדבריהם...'. בפירושי ר"ח ורגמ"ה הובאה הגירסה: 'עולא סבר לה כר' יוחנן...!'

למרות ההקבלה בין ר"ח לרגמ"ה, חשוב לציין כי בדברי רגמ"ה ישנם 'דיבורים המתחילים' המתאימים דווקא לגירסת הגמרא שלפנינו ולא לגירסת ר"ח, [אם נניח כי אכן דברי ר"ח הינם ציטוט מדוייק - או קרוב למדוייק - מתוך גירסת הגמרא שעמדה לפניו]. עולה מכך כי כפי הנראה הייתה לפני רגמ"ה גירסה משולבת מגירסת הנוסח הרווח [הלשון הראשונה] וגירסת ר"ח [- הלשון השניה].

נציין שני הבדלים עיקריים בין הלשונות⁶³⁰:

[א]. **בלשון הראשונה** הובא שלב נוסף בקושיית הגמרא: הסוגיה מקשה שגם אם בשתי השומות היה מספר שמאים שווה – 'תלתא ותלתא' – היה צריך לפסוק כשומא המחמירה. **בלשון השניה** לא הובא שלב זה בשאלה, והגמרא מקשה רק לגבי ציורו של עולא, בו היו יותר שמאים בשומא השניה. נראה כי אין כאן מחלוקת של ממש, אלא צורה שונה של הצגת הקושיה.

[ב]. **בלשון הראשונה** הגמרא מתרצת כי חכמים הקילו בדין דרבנן. **בלשון השניה** הגמרא מתרצת כי בדין דרבנן פוסקים על פי הכלל 'ספיקא דרבנן לקולא'. יש לעיין אם הבדל זה הינו מחלוקת בגדר הדין⁶³¹.

נפקא מינה בין הלשונות

בפשטות אין מחלוקת להלכה בין הלשונות, אכן אם נניח כי יש הבדל בגדר הדין בין 'כל דרבנן אקילו בה רבנן', ובין 'ספיקא דרבנן לקולא', יתכן ותצא מכך נפקא מינה לדינא.

⁶²⁹ דברי רגמ"ה הינם כהמשך ללשון הנקראת בשטמ"ק 'לישנא אחרינא', אלא שרגמ"ה הביאה ראשונה.

⁶³⁰ בהבדל הראשון גרס רגמ"ה בלשון השניה [שהביאה ראשונה] כלשון הראשונה שלפנינו, ההבדל השני אינו מצוטט ברגמ"ה כלל.

⁶³¹ השווה לדברי הרמב"ן בתורת האדם ענין הקריעה, הכותב שלגבי קריעה הכלל הוא 'ספיקא דרבנן לקולא' ולגבי אבילות הכלל הוא 'אקילו בה רבנן', ומחמת כן יש להקל באבילות יותר מבקריעה.

סימן יא [כז ע"ב]

הקדמה

שנינו במשנתנו: "אמר על הבהמה טמאה ועל בעלת מום הרי אלו עולה - לא אמר כלום, הרי אלו לעולה - ימכרו ויביא בדמיהם עולה".

אומרת הגמרא:

לשון ראשונה

טעמא דבהמה טמאה ובעלת מום דלא חזיין לא בעיין מומא, אבל מפריש נקבה לאשם או לעולה בעיא מומא⁶³², א"ר יהודה אמר רב מתני' דלא כר"ש דתנן ר"ש אומר תימכר שלא במום.

לשון שניה

טעמא דאמר על בהמה טמאה ועל בעלת מום אבל אמר על נקבה דחזיא לשלמים מגו דקדישא קדושת הגוף לשלמים קדוש⁶³³ גופה נמי. מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב דלא כר"ש בן יהודה דתני אר"ש בן יהודה אומר משום ר"ש אף לעולתו אינו עושה תמורה.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119, וטיקן 120.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק אות יא. [שטמ"ק א 1 ציין בחתימה 'כצ"ל', אולי מפני שרש"י ציטט את הלשון השניה]. בכתבי היד: מינכן. [כת"י זה מצטט רק את החלק האחרון והחשוב מן הלשון השניה, ויתכן שאין כאן אלא שחזור על פי רש"י. ראה פרק ו סימן יא, שהראנו כי בכת"מ קיים נוסח שאינו אלא נסיון שחזור על פי רש"י].

⁶³² בעיא מומא. על פי רש"י ורגמ"ה וכתבי היד. 'בעיין מומא': דפוס. 'בעיא מומא גופא קדיש': מ.
⁶³³ קדוש. 'קדיש': שא2, 'קדש': רש"י.

פירוש הלשונות

ישנן שלוש שיטות לגבי מקדיש נקבה לעולה או לאשם: לדעת חכמים בכל אופן אינה נפדית בלא מום, לדעת ר' שמעון בן יהודה אליבא דר' שמעון בכל אופן נפדית היא בלא מום, לדעת תנא קמא אליבא דר' שמעון יש לחלק בין מיני הקרבנות: אם הפריש את הנקבה לעולה אינה נפדית בלא מום, ואם הפרישה לאשם נפדית היא בלא מום.

במשנתנו הובאה הדוגמה לבהמות שאינן ראויות להקרבה ואין קדושת הגוף חלה עליהם: "בהמה טמאה ועל בעלת מום", ולא הובאה דוגמה של מפריש נקבה לעולה או לאשם. מכך מדייקת הגמרא כי במקדיש נקבה לקרבן שאינה ראויה לו אין נכון דין המשנה שתימכר הבהמה לאלתר, אלא הדין הוא שתערה עד שתסתאב.

נחלקו הלשונות האם לדייק ממשנתנו רק לגבי מקדיש נקבה לעולה או אף לגבי מקדיש נקבה לאשם. **בלשון הראשונה** הגמרא מדייקת כי מכך שלא הובאה במשנה דוגמה של הקדשת נקבה, מוכח לגבי כל מיני הקרבנות שאין הנקבה ראויה להם כי כאשר הקדיש נקבה דין הבהמה לרעות עד שתסתאב, ואפילו אם הקדישה לאשם. מכך מסיקה הגמרא כי המשנה הינה כדעת חכמים ולא כדעת ר' שמעון כלל. **בלשון השניה** הגמרא מדייקת כי מכך שלא הובאה במשנה – המדברת לגבי מקדיש עולה – דוגמה של הקדשת נקבה, מוכח לגבי עולה כי כאשר הקדיש נקבה דין הבהמה לרעות עד שתסתאב. מכך מסיקה הגמרא כי המשנה הינה כדעת חכמים או כדעת תנא קמא אליבא דר' שמעון, ולא כדעת ר' שמעון בן יהודה אליבא דר' שמעון.

הלשון השניה מנמקת כבדרך אגב את טעמה של המשנה שנקבה יכולה להתקדש בקדושת הגוף **לעולה**: "אבל אמר על נקבה דחזיא לשלמים – מגו דקדישא קדושת הגוף לשלמים קדיש גופה נמי". ופירש רגמ"ה: "אבל אמר על נקבה הרי זו לעולה קדשה קדושת הגוף לעולה ותמכר ועושה תמורה מגו דחזיא לגופיה לשלמים".

נימוק זה מתמיה מעט שכן נכון הוא רק לדעת חכמים ולא לדעת ת"ק אליבא דר' שמעון. לדעת חכמים סיבת קדושת הנקבה הינה משום שהבהמה ראויה לשלמים, וטעם זה שייך בין לגבי אשם ובין לגבי עולה. לעומת זאת, לדעת ת"ק אליבא דר' שמעון סיבת קדושת הנקבה הינה משום שהנקבה נחשבת ראויה לקרבן עולה בכך שקיימת אפשרות של הקדשת נקבה לעולה בעולת העוף. מעתה צ"ע מדוע הלשון השניה מביאה נימוק הנכון רק לדעת חכמים בעוד שלשון זו אינה רואה סתירה ממשנתנו לשיטת ת"ק אליבא דר' שמעון.

ראה בפרק ג סימן ט סעיף 'סוגיה מקבילה' שהשווינו שם בין סוגייתנו לסוגיה שבדף יט ע"ב.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין נפקא מינה לדינא בין הלשונות, שהרי בין כה וכה אין הלכה כדבריו של ר' שמעון, בין כפי שהביאם תנא קמא ובין כפי שהביאם ר' שמעון בן יהודה. להלכה נפסק כדברי חכמים הסוברים אפילו במקדיש נקבה לאשם שאינה נפדית בלא מום (רמב"ם פסוה"מ פ"ד הט"ז, תמורה פ"א הכ"א).

פרק שישי

סימן א [כח ע"א]

הקדמה

סוגיתנו מציגה שלוש משניות הדנות באיסורים שאינם בטלים ברוב.

המשנה הראשונה הינה משנתנו: "כל האסורין לגבי מזבח אסורין בכל שהן הרובע, והנרבע, והמוקצה, והנעבד, והאתנן, ומחיר, והכלאים, והטרפה, ויוצא דופן."

המשנה השניה הינה ממסכת זבחים (פ"ח מ"א): {רישא} - "כל הקדשים שנתערבו בחטאות מתות או בשור הנסקל, אפי' אחד ברבוא ימותו." {סיפא} - "נתערבו רובע ונרבע - ירעו עד שיסתאבו, וימכרו, ויביא בדמי יפה שבהן מאותו המין."

המשנה השלישית הינה ממסכת עבודה זרה (פ"ה מ"ט): "ואלו אסורין ואסורין בכל שהן: יין נסך, ועבודת כוכבים, וציפורי מצורע, ועורות לבובין, ושיער נזיר, ופטר חמור, ובשר בחלב, ושור הנסקל, ועגלה ערופה, וחולין שנשחטו בעזרה - הרי אלו אסורין ואסורין בכל שהן."

הגמרא תדון מפני מה הוצרכו שלושת המשניות להשמיענו דין אחד, ומהו החידוש המיוחד שבכל משנה.

וכה מצריכה הגמרא:

--- ראה בעמוד הבא ---

מקורות הלשוניות והנוסחאות

מקורות הנוסח הראשון: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: כל כתבי היד [מלבד כת"י פרנקפורט].

מקורות הנוסח השני [ס"י] כולל 'לישנא אחרינא' שבתוכו: בראשונים: רגמ"ה; שטמ"ק בשם ס"י. בכתבי היד: פרנקפורט. הקטע ששרד מכתב יד פרנקפורט מתחיל מאמצע ה'לישנא אחרינא', ואין לדעת האם גרס את הלשון הראשונה והאם גרס כספרים שלנו או כס"י.

מקורות 'נוסח הראשונים': בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק אות י [כאן לא ציטט השטמ"ק 'ס"י', אלא הביא את התוספת בסתמא]. הראשונים בע"ז: ראב"ד, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, רא"ש, ר"ן. בכתבי היד: פרנקפורט. הדפוס ושאר כתבי היד לא גרסו תוספת זו.

ספרים שלנו

ס"י – נוסח משוחזר

איצטריך, ס"ד אמינא: התם הוא – דאיסורי הנאה, אבל הכא, דלאו איסורי הנאה – אימא ליבטל ברובא, קמ"ל. ורובע ונרבע נמי תנינא! נתערבו רובע ונרבע – ירעו עד שיסתאבו, וימכרו, ויביא בדמי יפה שבהן מאותו המין,

[איצטריך ס"ד אמינא] ה"מ נתערב במידעם דאסור בהנאה אבל כי נתערב במידעם דלא אסור בהנאה לא, אהכי אשמועינן הדא. הא נמי תנינא בסיפא דההיא דקתני סיפא דההיא נתערבו ברובע [ונרבע ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויביא בדמי יפה שבהן מאותו המין].



אמר רב כהנא, אמריתיה לשמעתיא קמיה דרב שימי בר אשי, אמר לי: חדא בחולין וחדא בקדשים; וצריכי, דאי אשמועינן גבי קדשים – משום דמאיסי, אבל גבי חולין – אימא ליבטלי. ובחולין נמי תנינא, ואלו אסורין ואוסרין בכל שהן: יין נסך, ועבודת כוכבים, וציפרי מצורע, ועורות לבובין, ושיער נזיר, ופטר חמור, ובשר בחלב, ושור הנסקל, ועגלה ערופה, וחולין שנשחטו בעזרה, [ושעיר המשתלח] – הרי אלו אסורין ואוסרין בכל שהן! צריכי, דאי אשמועינן התם – דאיסורי הנאה דלא בטלי, אבל הכא – ליבטלי, ואי אשמועינן הכא – דלגבוה דמאים, אבל להדיוט – אימא – איסורי הנאה ליבטלו ברובא, קמ"ל.

ל"א אמר רב כהנא [אמריתיה לשמעתיא קמיה דרב שימי בר אשי], אמר לי אי מההיא הו"א ה"מ בקדשים אבל בחולין אימא לא, אשמועינן הדא בחולין. ודאסור בהנאה נמי תני חדא זימנא דתנן אלו אסורין [ואוסרין בכל שהן יין נסך ועבודת כוכבים וציפרי מצורע ועורות לבובין ושיער נזיר ופטר חמור ובשר בחלב ושור הנסקל ועגלה ערופה וחולין שנשחטו בעזרה, הרי אלו אסורין ואוסרין בכל שהן. הני מילי איסורין דאסורי בהנאה ואיתערבו בחולין, אבל איסורין דלא אסורין בהנאה כי נתערבו בחולין אימא ליבטלן, קמ"ל. [אולי צ"ל: 'אהכי אצטריך']



תוספת – נוסח הראשונים

ומאי שנא לענין תערובות קדשים דתני איסורי הנאה ואיסורי אכילה בהדי הדדי ותערובות חולין אפסיק ותני איסורי הנאה לחוד ואיסורי אכילה לחוד כי קאים בע"ז משום דבעי לפרושיה איסורי דין נסך פריש נמי כל איסורי הנאה דדמייין ליה כי קאים הכא משום דבעי לפרושי מוקצה ונעבד ואתנן ומחיר מפרש נמי כל דאסורים לגבי מזבח דדמייין ליה.

פירוש הלשונות

חילופי הנוסח בסוגיה

קיימים בסוגייתנו שלושה סוגים של חילופי נוסח: ס"י, לישנא אחרינא, נוסח הראשונים.

נוסח ס"י' [- 'ספרים ישנים' / 'ספרי יד'], הובא בשטמ"ק ב אותיות ד ה. יש לציין שבשטמ"ק א לא הובא נוסח ס"י' המקביל לשטמ"ק ב אות ד [מפני שאינו שונה בהרבה מהנוסח הרגיל], ורק סופו⁶³⁴ הובא כפתיחה לציטוט מ'ס"י' המקביל לשטמ"ק ב אות ה.

'לישנא אחרינא' הובאה בשטמ"ק אות ח, אך הובאה בשם ס"י'. כלומר, רק בס"י הובא שיש לשון נוספת [לאחר שהובאה באותם ספרים הלשון הראשונה כנוסח שלפנינו]. בשטמ"ק קטועה ה'לישנא אחרינא' וגירסתה מצוטטת רק לגבי תירוצו של רב שימי בר אשי והקושיה שאחריו, ולא לגבי תירוצו הקושיה. לעומת זאת, בכת"י פרנקפורט שרד רק סוף ה'לישנא אחרינא', ואף השריד הנשאר נראה מקוטע וחסר מחמת טעויות סופר. בעיקר יש להשלים את תירוצו ה'לישנא אחרינא' על פי דברי רגמ"ה.

'נוסח הראשונים'. רש"י מפרש קושיה ותירוצו שאינם נמצאים בגמרא לפנינו. צ"ק הגיה ברש"י לומר שהקושיה והתירוצו הינם מדברי רש"י עצמו, אולם בה"ז והגר"א כתבו שרש"י גרס את הקושיה והתירוצו בגמרא. וודאי שהאמת עם בה"ז והגר"א שכן הקושיה והתירוצו המדוברים מובאים אף ברגמ"ה ובשטמ"ק ובכת"י פרנקפורט, וכן בראשונים רבים בע"ז דף עד ע"א. כנגד נוסח זה עומד נוסח הדפוס וכל כתבי היד [למעט כת"י פרנקפורט], שאינם גורסים כלל את הקושיה והתירוצו.

עולה כי כת"י פרנקפורט שווה לנוסח שהיה לפני רגמ"ה, ולא לנוסח הדפוס ושאר כתבי היד. כך עולה גם מן הסימן הבא, וחבל שמכת"י חשוב זה לא שרד אלא דף אחד.

פירוש הסוגיה

הצריכותא בין המשנה בתמורה לרישא של המשנה בזבחים

מקשה הגמרא מפני מה הוצרכה משנתנו ללמד שפסולי המוקדשים אוסרים בתערובת, הלא כבר שנינו **ברישא** של המשנה בזבחים שחטאות המתות ושור הנסקל אוסרים בתערובת, אפילו אחד בריבוא. מתרצת הגמרא שהוצרכה משנתנו ללמד שאף בהמות שאינן אסורות בהנאה אסורות בתערובת.

התירוצו שווה בשתי הלשונות ואין ביניהן אלא חילוף ניסוח בלבד.

הצריכותא בין המשנה בתמורה לסיפא של המשנה בזבחים

מקשה הגמרא מפני מה הוצרכה משנתנו ללמד שפסולי המוקדשים אוסרים בתערובת, הלא כבר שנינו **בסיפא** של המשנה בזבחים שרובע ונרבע ודומיהם אוסרים בתערובת. מתרצת הגמרא שהוצרכה משנתנו ללמד שאפילו אם פסולי המוקדשים התערבו בבהמות חולין, הרי בהמות אלו נפסלו מספק ואי אפשר להקדישן להקרבה.

בלשון הראשונה הובאה גם צריכותא לצד ההפוך: הסיפא של המשנה בזבחים הוצרכה ללמדנו שאפילו אם פסולי המוקדשים התערבו בבהמות שכבר מוקדשות, הרי בהמות אלו נפסלות מספק ואי אפשר להקריבן. **בלשון השניה** אין הגמרא עוסקת בהצרכת הסיפא של המשנה שבזבחים, אלא בהצרכת משנתנו בלבד.

הצריכותא בין המשנה בתמורה למשנה בעבודה זרה

מקשה הגמרא מפני מה הוצרכה משנתנו ללמד שפסולי המוקדשים אוסרים בתערובת, הלא כבר שנינו בע"ז רשימה של איסורים האוסרים בתערובת. מתרצת הגמרא שהוצרכה משנתנו ללמד שאף איסורים שאינם איסורי הנאה אוסרים בתערובת. בה"ז הגיה תירוצו אחר במקום התירוצו שבגמרא לפנינו, אך הגר"א ובעל חק נתן דחו את דבריו וקיימו את הנוסח הישן. הנוסח הישן שבדפוס הינו הנוסח הקדום הנמצא בכל כתבי היד, ונמצא אף בלשון השניה.

⁶³⁴ התיבות 'אהכי אשמועין הדא'.

בלשון הראשונה הובאה גם צריכותא לצד ההפוך: המשנה בע"ז הוצרכה ללמדנו שהתערובת אסורה אפילו להדיוט. **בלשון השניה** – כפי הנראה מפירוש רגמ"ה - אין הגמרא עוסקת בהצרכת המשנה בע"ז, אלא בהצרכת משנתנו בלבד.

ההבדל שבין שתי הלשוניות מקביל להבדל הקודם. אף שם לא עסקה הלשון השניה בהצרכת משניות ממסכתות אחרות אלא בהצרכת משנתנו עצמה. בדומה לכך, בחלק הראשון של סוגייתנו עוסקת הגמרא – בשתי הלשוניות - בהצרכת משנתנו בלבד, ולא בהצרכת הרישא של המשנה בזבחים. לעומת זאת, הסוגיה בזבחים עוסקת בהצרכת כל המשניות.

קיים הבדל בין שתי הלשוניות בצורת הצבת השאלה. **בלשון הראשונה** נאמר: "ובחולין נמי תנינא". **בלשון השניה** נאמר: "ודאסור בהנאה נמי תני חדא זימנא". הנוסח שבלשון השניה קשה, שכן המשנה בתמורה אינה עוסקת באיסורי הנאה, וכיצד שייך לשאול 'ודאסור בהנאה נמי תנינא חדא זימנא'. נראה שרגמ"ה התכוון לבאר העניין בכתבו: "ודאסורין בהנאה. כגון מוקצה ונעבד דלא בטלי בחולין, אמאי איצטריך למיתני במתניתין הא תנא ליה חדא זימנא דתנן אלו אסורין ואסורין בכל שהן יין נסך ועבודה זרה ועורות לבובין דלא בטלי בחולין". כלומר, במשנה בתמורה נשנו גם מוקצה ונעבד שהינם איסורי הנאה. ואת תירוץ הגמרא ביאר כך: "אי מההיא הוה אמינא הני מילי איסור' לחודיהו דאסורין בהנאה כגון אלו דכולהו אסורין בהנאה כי נתערבו בחולין דלא בטלי, אבל איסורין דאינן אסור בהנאה כגון אתנן ומחיר והכלאים והטרפה כי נתערבו בחולין אימא ליבטלן, להכי איצטריך מתניתין דלא". כלומר, המשנה בתמורה נצרכה למען פסולי המוקדשים המותרים בהנאה ולא למען מוקצה ונעבד. דברי רגמ"ה קשים מאד, שכן מוקצה ונעבד אינם אסורים בהנאה, אלא להיפך - מותרים אף באכילה, כשם ששינונו בסוף משנתנו: "אלו ואלו מותרים באכילה". ראה בסמוך בביאור 'נוסח הראשונים', שהקושי יחזור על עצמו בהמשך דברי רגמ"ה.

בשטמ"ק עדני הובאה הלשון השניה בנוסח שונה מעט: "ל"א אמר רב כהנא אמריתא לשמעתא קמיה דרב שימי בר אשי אי מההיא ה"א ה"מ בקדשים אבל בחולין אימ' לא אשמועי' הדא בחולין ודאסיר בהנאה הא נמי תנא ליה חדא זימנא דתנן אלו אסורין ואסורין וכו'". לפי נוסח שטמ"ק עדני ניתן לכאורה לפסק באופן שונה – תירוץ רב שימי בר אשי מסתיים בתיבות: 'אשמועינן הדא בחולין ודאסיר בהנאה', ועל כך מקשה הגמרא: 'הא נמי תנא ליה חדא זימנא'. לפי פיסוק זה מפורש בגמרא כדברי רגמ"ה שבמשנה בתמורה נשנו גם איסורי הנאה, והדברים קשים כנזכר בקטע הקודם. רגמ"ה עצמו גרס כנוסח שטמ"ק ירושלים ולא כנוסח שטמ"ק עדני.

נוסח הראשונים - ההבדל בין המשניות בקדשים למשנה בעבודה זרה

בנוסח הראשונים נוספה קושיה – מפני מה לגבי תערובת קדשים הביאה המשנה דוגמאות של איסורי הנאה ואיסורי אכילה יחד, ואילו לגבי תערובת חולין חילקה המשנה דוגמאות של איסורי הנאה בפני עצמן ודוגמאות של איסורי אכילה בפני עצמן. מתרצת הגמרא שלגבי תערובת חולין הנושא העיקרי הוא יין נסך, ולכן הביאה המשנה יחד עם יין נסך דוגמאות הדומות לו, הלא הן איסורי הנאה. אך בקדשים הנושא הינו פסולי המוקדשין, ולכן מביאה המשנה את כל הדוגמאות של פסולי המוקדשין, בלי חילוק בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה.

לא ברור לאלו משניות הגמרא מתייחסת בקושייתה.

הגמרא הביאה כי לגבי תערובת קדשים שנינו איסורי הנאה ואיסורי אכילה יחד. רש"י פירש שהכוונה למשנה בזבחים - חטאות המתות ושור הנסקל שברישא הינם איסורי הנאה, וטריפה שהינה אחת מהדוגמאות שבסיפא הינה איסור אכילה. רגמ"ה פירש שהכוונה בין למשנה בזבחים ובין למשנה בתמורה - מוקצה ונעבד הינם איסורי הנאה, וטריפה הינה איסור אכילה. דברי רגמ"ה מתמיהים מאד, שכן מוקצה ונעבד מותרים אפילו באכילה, כמבואר בסוף משנתנו: "אלו ואלו מותרים באכילה". אף בפסיקה הקודמת הבאנו כי רגמ"ה כתב שמוקצה ונעבד אסורים בהנאה, וגם שם תמהנו על דבריו. הרמב"ן (ע"ז עד ע"א) כתב: "פי' דהתם קתני הרובע והנרבע וכו' דלאו איסורי הנאה נינהו ואסורין בכל שהן, אלמא כל איסורין שבמנין עושין תערובתן כהם". כלומר, אכן בתמורה לא נשנו איסורי הנאה, וכוונת הגמרא לומר שהמשנה בתמורה אינה מחלקת בין איסורי הנאה ובין איסורי אכילה. כפירוש הרמב"ן כתבו ראשונים נוספים בע"ז, וכן הגר"א בביאורו לשו"ע (או"ח תמצ"ס ט).

עוד הביאה הגמרא שלגבי תערובת חולין שנינו איסורי הנאה לחוד ואיסורי אכילה לחוד. במסכת ע"ז קיימות שתי משניות המפרטות את הרשימה של איסורי הנאה. המשנה הראשונה הינה בפרק ב (מ"ג): "אלו דברים של עכו"ם אסורין ואיסורן איסור הנאה היין והחומץ של עכו"ם שהיה מתחלתו יין וחרס הדרייני ועורות לבובין". הנושא ממשיך בשלושת המשניות ג ד ה, ולאחריו מגיעה משנה ו: "אלו דברים של עכו"ם אסורין ואין איסורן איסור הנאה...". המשנה השניה העוסקת באיסורי הנאה הינה בפרק ה (מ"ט): "אלו אסורין ואסורין בכל שהן יין נסך וע"ז ועורות לבובין ושוור הנסקל ועגלה ערופה וצפורי מצורע ושער נזיר ופטר חמור ובשר בחלב ושעיר המשתלח וחולין שנשחטו בעזרה. הרי אלו אסורין ואסורין בכל שהן". עד עתה עסקה סוגייתנו במשנה האחרונה, וכעת מביאה הגמרא שלגבי תערובת חולין שנינו איסורי הנאה לחוד ואיסורי אכילה לחוד. לאיזו משנה מתכוונת הגמרא? אם הכוונה למשנה שבפרק ב, קשה הלא שם לא מדובר כלל על תערובת. אם הכוונה למשנה שבפרק ה, קשה הלא שם מובאים רק איסורי הנאה ולא איסורי אכילה כלל.

אף דברי רש"י אינם ברורים. רש"י מצטט לשון מעורבת משתי המשניות הנזכרות: "דקתני - ואלו אסורין ואסורין בכל שהן ואסורין בהנאה יין נסך". וממשיך רש"י להתייחס למשנה שבפרק ב: "והדר תני בשיטה אחרית ואלו דברים שאין אסורין איסור הנאה חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו כו". רגמ"ה מתייחס למשנה שבפרק ב, וזה לשונו: "ואיסור אכילה לחוד. דקתני סיפא ואלו אסורין באכילה ומותר בהנאה חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו כו". וקשה כנ"ל הלא המשנה שבפרק ב אינה עוסקת כלל בתערובת. בעל 'חשק שלמה' בהגהותיו הקשה כך על דברי רש"י ורגמ"ה, ובאמת קשה להבין אף את עצם דברי הגמרא שבנוסח הראשונים.

הרמב"ן ושאר הראשונים בע"ז פירשו כך: "ותערובת דחולין פסיק ותני איסורי הנאה לחוד ואיסורי אכילה לחוד, פי' בדמיתנין דהכא דמיתניא בחולין לא קתני אלא איסורי הנאה"⁶³⁵. כלומר, המשנה בע"ז פרק ה מחלקת בין איסורי הנאה ובין איסורי אכילה בכך שהיא מביאה רק את איסורי ההנאה. ראה בביאור הגר"א הנ"ל שהציב את פירוש הראשונים בע"ז לעומת פירוש רש"י.

פירוש הרמב"ן וסיעתו דחוק בלשון הגמרא, בין לגבי המשנה בתמורה ובין לגבי המשנה בע"ז, אולם לפירושם נאמרו בגמרא שאלה ותשובה ברורות ומובנות.

מהי ה'לישנא אחרינא' המקורית

כאמור, ישנם בסוגייתנו שלושה סוגים של חילופי נוסח: ס"י, לישנא אחרינא, נוסח הראשונים.

אפשר שכל הנוסחים החילופיים הינם חלקים שונים מן מסכת תמורה מהדורת 'לישנא אחרינא'. בנוסח המובא בשם 'ס"י' נמצאות תיבות רבות בניב המכונה 'ירושלמי', בין בציטוט שבשטמ"ק ובין בציטוטים שבפירוש רגמ"ה. 'לישנא אחרינא' שבסוגייתנו, שמה מעיד שהינה ממהדורת 'לישנא אחרינא', ואף יש בה תיבה אחת בניב המכונה 'ירושלמי' – 'הדא'. בתוספת של 'נוסח הראשונים', יש פעמיים תיבה בניב הירושלמי [קאים], אם כי בכת"י פרנקפורט כתוב 'קאי' ולא 'קאים'. בנוסח הראשונים נמצאת נקודה נוספת בלתי שגרתית, והיא התיבה 'בע"ז' שבמשפט 'כי קאים בע"ז'. דהיינו, הסוגיה כאן קוראת למסכת אחרת – מסכת ע"ז – בשמה. תופעה כזו אינה מצויה בש"ס⁶³⁶, ועושה רושם כי התוספת אינה חלק 'טבעי' מסוגייתנו. גם מעצם העובדה שחלק מן הסוגיה קיים רק במקצת מן המקורות, ניתן להניח שחלק זה לא היה במהדורה הרגילה שנמצאת לפנינו אלא נכנס מן החוץ, ובדרך זו נכנס רק למקצת מן עדי הנוסח. כך עולה האפשרות שמקורו של חלק זה הינו ממהדורת 'לישנא אחרינא'.

אם כנים הדברים, הרי שבמהדורת 'לישנא אחרינא' היתה סוגייתנו בנויה כנוסח ס"י – לישנא אחרינא – נוסח הראשונים. במהדורה שעמדה לפני רש"י הוכנס רק החלק האחרון ממהדורת לישנא אחרינא, מכיוון שחלק זה הינו תוספת על הסוגיה ולא שינוי בגוף הסוגיה. המהדורה שעמדה לפני רש"י היא גם זו שעמדה לפני השטמ"ק כנוסח המקורי [ולא כ"ס"]. במהדורה שלפני רגמ"ה הובאה כל הסוגיה כמהדורת 'לישנא אחרינא', מלבד חלק מסויים באמצע הסוגיה שבו הובאו שתי הלשונות, ולא עוד אלא

⁶³⁵ העתקתי את לשון הרשב"א.

⁶³⁶ הרב ראובן מרגליות, בסוף ספרו 'יסוד המשנה ועריכתה', ליקט מהתלמוד ושאר ספרי חז"ל את האזכורים של שמות המסכתות. המעיין בציטוטיו יווכח כי הדוגמה שלפנינו הינה דוגמה יוצאת דופן שאינה מדרך הש"ס.

שהובאה הלשון הרגילה ראשונה ורק לאחריה הובאה 'לישנא אחרינא'. המהדורה שעמדה לפני רגמ"ה היא זו שעמדה לפני השטמ"ק ב'ס"י.

נפקא מינה בין הלשונות

ביטול איסורי אכילה

מן הצריכותות שבגמרא לכאורה לא יוצאת נפקא מינה, אך מהתוספת שבנוסח הראשונים נראה שיוצאת נפקא מינה כדלהלן.

המשנה בעבודה זרה פסקה לגבי איסורי הנאה שאינם בטלים ברוב, בתנאי שהם 'דבר שבמניין'. נחלקו הראשונים שם האם המשנה נקטה איסורי הנאה בדווקא למעט איסורי אכילה, או שמא נקטה המשנה איסורי הנאה כדוגמה בלבד לדברים האוסרים את התערובת בהנאה, אך אף איסורי אכילה שהינם דבר שבמניין אינם בטלים ברוב אלא אוסרים הם את התערובת באכילה. כתבו הראשונים שם בשם הראב"ד שמהסוגיה בתמורה [- התוספת שבנוסח הראשונים] מוכח בפירוש שהמשנה בע"ז נקטה איסורי הנאה כדוגמה בלבד, ואף שאר איסורי אכילה שהינם דבר שבמניין אינם בטלים ברוב.

לעניין הלכה מוסכם שאין חילוק בין איסורי הנאה לאיסורי אכילה אלא שניהם אינם בטלים ברוב, אם חשובים הם. ראה פרטי הדין ביורה דעה סימנים ק, קא, קי.

סימן ב [כח ע"ב]

הקדמה

"מן הבקר - להוציא את הנעבד; והלא דין הוא, ומה אתנן ומחיר שציפויין מותרין - הן אסורין, נעבד שציפויין אסור - אינו דין שהוא אסור? או חילוף, ומה אתנן ומחיר שהן אסורין - ציפוייהן מותרין, נעבד שמותר - [אינו דין ש]יהא ציפויין מותר? א"כ ביטלת לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך!" (סוגייתנו בשם ברייתא - תו"כ נדבה פרשה ב.).

ממשיכה הגמרא:

לשון ראשונה

אני אקיימנו, לא תחמוד כסף וזהב - בדבר שאין בו רוח חיים, אבל בדבר שיש בו רוח חיים, הואיל והן מותר - יכול יהא ציפוי מותר - ת"ל מן הבקר - להוציא את הנעבד. מתקיף לה רב חנניא: טעמא - דמעטי קרא, הא לא מעטי קרא - ציפוי מותר? והכתיב: ואבדתם את שמם - כל העשוי לשמם, ההוא - לכנות להם שם הוא דאתא, לבית גליא - קרינן אותו בית כריא, פני המולך - פני כלב, עין כל - עין קוץ. ואיפוך אנא: מן הבהמה - להוציא את הנעבד, מן הבקר - להוציא רובע ונרבע! התם מעניינא דקרא, כתיב גבי בהמה - ואיש כי יתן שכבתו בבהמה מות יומת, גבי בקר כתיב - וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב.

לשון שניה

אימ' אשכחן הינו? ציפוי? [שאיין] [בו רוח חיים אבל בדבר שיש] בו רוח חיים הואיל והוא מותר יהא ציפויין מותר בעלי חיים מנלן א"ר חנינא [אמר קרא] ואבדתם את שמם. ולמאי דסליק [אדעתין] מעיקר' דכי כת' קרא לא ש[נא] דבר שיש בו רוח חיים ולא שנא דבר שאין בו רוח חיים 'לא תחמוד כסף וזהב', ואבדתם את שמם למאי אתא מיתבעי ליה לכנות לה שם. ואימ' איפכא גבי בהמ' כת' ואשה לא תעמד לפני בהמ' לרבעה גבי בקר כת' וימי[רו] את כב[ודם] בתבנית שור.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס', תוס' חולין מ ע"א סוף ד"ה הא, תוס' ע"ז מה ע"א ד"ה תנא, תוס' ר"י מפריש שם, פירוש המיוחס לר"ש משאנץ על תו"כ (דיבורא דנדבה פרשה ב). בכתבי היד: כל כתבי היד [מלבד פרנקפורט].

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: הספר שעמד לפני בעל פירוש רגמ"ה [אם כי יתכן שרבו של המפרש לא גרס את הלשון השניה]. בכתבי היד: פרנקפורט.

פירוש הלשונות

פתיחה

'לישנא אחרינא' בסוגייתנו הינה המקום היחיד במסכת שבו היה ידוע שיש 'לישנא אחרינא' אך לא היה ידוע מה היא. רגמ"ה בסוגייתנו כתב: "האי לישנא אחרינא אימא אשכחן כו' לא אמר לן רבי". משמע שבספר שלפניו היתה לישנא אחרינא הפותחת בתיבות 'אימא אשכחן'. 'לישנא אחרינא' זו אינה מוזכרת בשאר הראשונים, ואף אינה נמצאת בכל כתבי היד השלמים של מסכת תמורה. לפני מספר שנים פרסם ר' עזרא שבט שנמצאה בכת"י פרנקפורט הלישנא אחרינא האבודה. כת"י פרנקפורט הינו דף בודד השונה בנוסחאותיו משאר כתבי היד של המסכת, ודומה באופן מיוחד לנוסח שעמד לפני רגמ"ה.

חלק מהלישנא אחרינא מטושטש או מכוסה במדבקה, ונראה שאף יש טעות הדומות בנוסח. למעלה הצגנו את הנוסח המלא כפי השערתנו. אף מיקומה של הלישנא אחרינא בתוך טקסט הגמרא הינו בגדר השערה.

פירוש הסוגיה

הברייטא פתחה בלימוד: 'מן הבקר - להוציא את הנעבד', והמשיכה לדון מה היינו סבורים לולי הלימוד. הברייטא מקשרת את הנידון לנידון נוסף, והוא - האם יש מקור לאסור ציפוי של בעל חי שנעבד. אם יש מקור, אפשר ללמוד קל וחומר מאתנן לנעבד: אתנן ציפיו מותר והוא אסור, ומכיוון שציפוי נעבד אסור – גם הנעבד עצמו אסור. אם אין מקור, בטל הקל וחומר, מכיוון שאפשר גם ללמוד קל וחומר הפוך: אתנן ציפיו מותר והוא אסור, ומכיוון שהנעבד בעצמו מותר – גם ציפיו יהא מותר.

יוצא כך: אם יש מקור לאסור ציפוי בעל חי, נדע מכך [על ידי קל וחומר] שגם הנעבד עצמו אסור, וממילא יוקשה מפני מה הוצרכנו ללימוד 'מן הבקר - להוציא את הנעבד'.

מביאה הברייטא פסוק שנאמר בו: 'לא תחמוד כסף וזהב עליהם' (דברים ז כה), ומפסוק זה ניתן לכאורה ללמוד שציפוי בעל חי אסור, וממילא לא נצטרך ללימוד לאסור את הנעבד עצמו.

המשך הסוגיה אינו שווה בשתי הלשונות.

בלשון הראשונה המשיכה הברייטא שאת הפסוק 'לא תחמוד כסף וזהב עליהם' אפשר להעמיד לגבי ציפוי דבר שאין בו רוח חיים, ולא לגבי ציפוי בעלי חיים, ולכן צריכים אנו ללמוד לאסור את הנעבד עצמו. הלימוד הוא המאמר שפתחה בו הברייטא: 'מן הבקר - להוציא את הנעבד'. רב חנניא הקשה הלא מן הפסוק 'ואבדתם את שמם' ניתן ללמוד שציפוי אסור, ושוב קשה שאיננו צריכים ללימוד לאסור את הנעבד עצמו. על כך תירצה הגמרא שהפסוק 'ואבדתם את שמם' אינו מלמד לאסור ציפוי אלא מלמד הלכה אחרת [לכנות שם לעבודה זרה], ושוב חזרנו לנקודה שזקוקים אנו ללימוד 'מן הבקר - להוציא את הנעבד'.

בלשון השניה הברייטא אינה מסיימת את דבריה, אלא הגמרא היא שממשיכה לומר שאת הפסוק 'לא תחמוד כסף וזהב עליהם' אפשר להעמיד לגבי ציפוי דבר שאין בו רוח חיים, ולא לגבי ציפוי בעלי חיים, ולכן אין מקור ללמוד קל וחומר מציפוי כדי לאסור את הנעבד עצמו. בשלב זה אין הגמרא מביאה שוב את הלימוד שבפתיחת הברייטא: 'מן הבקר - להוציא את הנעבד', אלא ר' חנינא מביא לימוד שונה – 'ואבדתם את שמם'. יתכן שכוונת ר' חנינא ללמוד מן הפסוק 'ואבדתם את שמם' שהנעבד אסור להקרבה, אך יותר נראה שכוונת ר' חנינא ללמוד מהפסוק שציפוי נעבד אסור, וממילא אפשר ללמוד קל וחומר שגם הנעבד עצמו אסור להקרבה. הגמרא מקשה, לפי ההוה אמינא הלומדת את איסורו של הציפוי מן הפסוק 'לא תחמוד כסף וזהב עליהם', מה נלמד מן הפסוק 'ואבדתם את שמם'. מתרצת הגמרא שמפסוק זה ניתן ללמוד שצריך לכנות שם לעבודה זרה.

תוכן העניין: **בלשון הראשונה** הסוגיה כולה באה לבאר שאין מקור לאסור ציפוי, ולכן אין קל וחומר מציפוי לנעבד אלא זקוקים אנו ללימוד מיוחד לאסור את הנעבד. **בלשון השניה** הסוגיה באה לבאר את ההפך הגמור: יש מקור לאסור ציפוי, ולכן יש קל וחומר מציפוי לנעבד, ושוב אין אנו זקוקים ללימוד מיוחד לאסור את הנעבד.

המשך הסוגיה

לסיום שואלת הגמרא מדוע 'מן הבקר' ממעט נעבד ואילו 'מן הבהמה' ממעט נרבע. מתרצת הגמרא שכך מתאים על פי לשונות פסוקים אחרים: עבודה זרה נקראת 'בקר' – 'וימירו את כבודם בתבנית שור', רובע ונרבע נקרא 'בהמה'. היכן נקרא 'בהמה'? כעת קיים הבדל בין הלשונות: **הלשון הראשונה** מביאה פסוק לגבי נרבע – 'ואיש כי יתן שכבתו בבהמה מות יומת', **הלשון השניה** מביאה פסוק לגבי רובע – 'ואשה לא תעמד לפני בהמה לרבעה'. בנוסף, הפסוק **שבלשון הראשונה** עוסק בעונש ואילו הפסוק **שבלשון השניה** עוסק באזהרה.

דיון בלשונות

הסוגיה המקורית

מי מהלשונות היא המקורית והנכונה? נראה פשוט שהלשון הראשונה היא האמיתית, שכן הסגנון הרגיל של הברייתות והש"ס הוא לנסות להצריך את הלימוד שבפתיחת העניין, ולא לטרוח דווקא להסביר מדוע אין צורך בלימוד. בנוסף, הלשון הראשונה מביאה את הברייתא כפי שהיא נמצאת לפנינו בתורת כהנים, והלשון השניה קטעה באמצע הברייתא.

אף רבו של בעל פירוש רגמ"ה לא פירש את הלשון השניה, וכנראה סבר שהיא לא נכונה. אם בטופס שלפניו לא היתה כתובה הלשון השניה, למרות שטופס זה מרבה להביא את הלשון השניה – הרי שהעורך אשר לפניו סבר שהלשון השניה אינה נכונה ולכן החליט להשמיטה.

חשוב לציין תיבה נדירה שבלשון השניה: 'מיתבעי'. לפי הסגנון הרגיל בש"ס היה צריך לומר: 'מיבעי', ואילו התיבה 'מתבעי' בדרך כלל היא משורש 'תבע' ולא משורש 'בעא'.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה שאין נפקא מינה לדינא בין הלשונות.

סימן ג [כח ע"ב]

הקדמה

הגמרא מביאה כי הפסוק 'ואבדתם את שמם' נדרש שיש לכנות לעבודה זרה שם גנאי.

מפרטת הגמרא לדוגמה:

לשון ראשונה	לשון שניה	לשון שלישית
בית גליא קורין אותה	בית גליא קורין אותה	בית גדיא קורין אותה
בית בליא.	בית כריא.	בית כריא.

מקורות הלשונות

הערה: השינוי 'כליא/כריא' הינו שינוי קטן, ועל כן מוטב לבדוק בכל עדי הנוסח של כל אחד מן המקורות. לעת עתה לא עשיתי כן, אלא בדקתי כל מקור בנוסח שבפרוייקט השו"ת בלבד. יש לציין כי ברבים מן המקורות לא מוגדר האם הינם מצטטים מסוגייתנו או מהסוגיה המקבילה בע"ז מו ע"א.

מקורות הלשון הראשונה 'כליא': בראשונים: רגמ"ה. בכתבי היד: פלורנץ, מינכן.

מקורות הלשון השניה 'כריא': נוסח הדפוס. בראשונים: שאלתות שאלתא נב, רש"י דברים יב ג, רד"ק מ"ב כג ו, חזקוני במדבר כא יט, רבינו בחיי דברים ז כו, רא"ם שמות כג ט ודברים לב לח. בכתבי היד: וטיקן 119, וטיקן 120. בסוגיה המקבילה: עבודה זרה מו ע"א בגמרא ובר"ח וברש"י. בפסקי ריא"ז שם גרס 'קריא'.

מקורות ללשון הראשונה והשניה: בראשונים: רש"י.

מקורות לשלושת הלשונות: בראשונים: ערוך ערך 'בית גליא'. תוס' ר"י מבירינא ע"ז מו ע"א [בשם רבו בשם הערוך]. בראשונים אלו הוקדמה הלשון השניה ללשון הראשונה. בערוך הובאה הלשון השניה בשם 'ואמרי לה'.

פירוש הלשונות פירוש לשון ראשונה

רש"י פירש:

"בית גליא - לשון גובה. בית כלייא - כמו כלוא כליון". הערוך פירש: "גליא - לשון שמחה, ומכנה לה כליא - שתכלה מן העולם." פירוש נוסף פירש הערוך: "בית גליא - גלויה ומפורסמת. בית כליא - שתכלה ולא תִּרְאֶה". ויש שגרסו בסוף דברי הערוך: "בית כליא - מלשון בית הכלא." רגמ"ה פירש: "בית גליא - כלומר גלויה ומפורסמת לכל. קורין אותה בית כליא - כלומר לכלות עיניהם".

פירוש לשון שניה

רש"י בתמורה פירש: "בית גליא - לשון גובה... בית כריא בית הכסא לשון כרו שוחה (ירמיהו יח)". רש"י בע"ז פירש: "בית גליא - לשון גובה גלי. בית כריא - לשון חפירה ושפלות." כך כתב גם רבינו בחיי (דברים ז כו). בדומה לכך פירש הערוך: "בית גליא - שם גבהות, כמו גל. מכנין לה בית כריא - שתפול לשחת, כמו כרו שוחה".

ריא"ז בע"ז גרס 'קריא' במקום 'כריא', ופירש: "בית גלייא - לשון גילוי עיניים. קורין אותה בית קריא - מלשון יקרוה עורבי נחל".

ראה פירושים נוספים במוסף הערוך ובערוך השלם.

פירוש לשון שלישית

פירש הערוך: "גדיא גדי, כריא חזיר, בלשון יוון קורין לחזיר כירי".

דיון בלשונות

האם חילוק הלשונות שלפנינו שייך לחלוקת המהדורות של מסכת תמורה? נראה שלא. אדרבה, המהדורה השניה נמצאת לפנינו ב'לישנא אחרינא' אשר הבאנו בסימן הקודם, ושם לא הוזכר כלל פירוש שמות הגנאי לעבודה זרה. מאידך, יתכן שהפירוט היה כתוב במקורה של ה'לישנא אחרינא', אלא שהמעתיק קיצר ולא העתיק את הפירוט מחמת שסמך על כך שכבר הועתק הפירוש בלשון הראשונה.

מכך שבכל כתבי היד של המסכת לא הוזכר בענייננו 'לישנא אחרינא', יש להוכיח כדברינו שאין כאן חילוק מהדורות אלא חילוף נוסחאות רגיל.

נוסח הירושלמי והתוספתא

בתוספתא (ע"ז פ"ז ה"ג) ובירושלמי (ע"ז פ"ג ה"ו) הנוסח הוא: 'גדיא קורין אותו גליא'. וכע"ז הנוסח בירושלמי שבת פ"ט ה"א. לנוסח התוספתא והירושלמי מסתבר כי 'גדיא' הינו שם הע"ז 'גד' הנזכרת בישעיה (סה יא), ובמסכת שבת (סז ע"ב) ובמסכת סנהדרין (צב ע"א). עבודה זרה זו היא הינה המוזכרת במשנה מסכת זבים בשם 'גד יוון' (סנהדרין סג ע"ב).

פני משה ביאר את שם הגנאי: "גלייא מלשון גילוי ערוה". וקרבן העדה פירש: "גליא שיהא נגלה למקום אחר".

נפקא מינה בין הלשונות

בחלק מן הלשונות והפירושים שם הגנאי הינו היפוכו של שם השבח, ובחלקם אין שייכות בין שם הגנאי לשם השבח. שמא יש לפנינו מחלוקת הלכתית האם צריך לבחור דווקא בשם גנאי שהינו היפוכו של שם השבח.

סימן ד [כח ע"ב]

הקדמה

במשנתנו שינוי שרובע ונרבע ונעבד פסולים להקרבה. הגמרא מצטטת ברייתות הדורשות את דין המשנה מן הפסוקים. הברייתא הראשונה [-תורת כהנים], למדה כך: "מן הבהמה – להוציא רובע ונרבע. מן הבקר – להוציא את הנעבד". כעת תצטט הגמרא ברייתא שונה הלומדת מפסוק אחר, ותדון הגמרא במה נחלקו הברייתות.

וכך היא הסוגיה:

לשון ראשונה

והאי תנא מייתי לה מהכא, דתניא: הרובע והנרבע וכו' הם כקדשים שקדם מום עובר להקדשן, וצריכין מום קבוע לפדות עליהן, שנאמר כי משחתם בהם מום בם. מאי תלמודא? חסורי מיחסרא והכי קתני: מנין שהן אסורין – ת"ל כי משחתם בהם מום בם, ותנא דבי ר' ישמעאל: כל מקום שנאמר השחתה אינו אלא דבר ערוה ועבודת כוכבים; דבר ערוה דכתיב כי השחית כל בשר וגו', עבודת כוכבים דכתיב פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל, כל שהמום פוסל בהן – דבר ערוה ועבודת כוכבים פוסלין בהן. ותנא דבי ר' ישמעאל מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן מאי דריש בהו? מיבעי ליה: פרט לחולה זקן ומזוהם. ות"ק, דאפקינהו להני קראי לרובע ונרבע, חולה זקן ומזוהם מנא ליה? נפקא ליה מן הצאן מן הכבשים ומן העזים – ולתנא דבי ר' ישמעאל – אורחיה דקרא לאישתעווי הכי.

לשון שניה

והדין תנא מייתי לה מהכא, דת"ר הרובע והנרבע והמוקצה והנעבד והמחיר והכלאים והטרפה הרי הן כקדשים שקדם מום עובר להקדשן וצריכין מום קבוע לפדות עליהן שנאמר כי משחתם בהם מום בם, מאי תלמודא חסורי מחסרא והכי קתני ומנין שאסורין שנאמר כי משחתם בהם מום בם ואמר מר כל שהמום פוסל בו השחתה פוסלת בו ושאיין המום פוסל בו אין השחתה פוסלת בו שנאמר כי משחתם בהם מום בם, ותנא דבי רבי ישמעאל כל מקום שנאמר השחתה אינו אלא דבר ערוה ועבודת פסל, דבר ערוה דכתיב כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ, פסל פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל, ומאן דאמר דנפקא ליה ממזן הבהמה תיפוק ליה מכי משחתם בהם לא משמע ליה ומאן דנפקא ליה מכי משחתם בהם תיפוק ליה ממזן הבהמה קסבר מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן פרט לזקן ולחולה ומזוהם. וההוא דנפקא ליה לרובע ונרבע ממזן הבהמה זקן וחולה ומזוהם מנא ליה נפקא ליה מדתניא מן הכבשים ומן העזים תקחו הרי אלו מעוטיין פרט לזקן ולחולה ולמזוהם, וההוא תנא דבי רבי ישמעאל סבר מן הכבשים ומן העזים תקחו אורחיה דקרא הוא לאשתעווי הכי.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס'. בכתבי היד: כל כתבי היד מלבד כת' פרנקפורט.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: רגמ"ה, ילקוט שמעוני פרשת בא רמז קצד ופרשת ויקרא רמז תלו. בכתבי היד: פרנקפורט.

מקורות לשתי הלשונות: שטמ"ק אותיות י"ג [חלקים מן הלשון השניה. בשטמ"ק א נקראת כאן הלשון השניה 'לשון אחר ירושלמי'].

פירוש הלשונות

תמצית הסוגיה

הברייתא השניה דורשת את הפסוק שנאמר בפרשת מומין: 'כי משחתם בהם מום בם'. התיבה 'משחתם' מרבה בהמות שאירעו בהם איסורים המכונים בתורה 'השחתה', הלא הם איסור ערוה ועבודה זרה.

לדעת התנא של הברייתא השניה הרי הפסוק 'מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן' ממעט זקן וחולה ומזוהם מהקרבה, והפסוק 'מן הצאן קרבנו מן הכשבים או מן העזים' אינו מיותר לדרשה. לדעת התנא של הברייתא הראשונה הרי הפסוק 'מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן' ממעט נרבע ונעבד מהקרבה, והפסוק 'מן הצאן מן הכשבים או מן העזים' ממעט זקן וחולה ומזוהם מהקרבה.

ההבדלים בין הלשונות

אין הבדלים משמעותיים בין הלשונות, אם כי ישנם מספר הבדלים בולטים ואלו הם:

דעת הברייתא הראשונה על דרשת התיבה 'משחתם'

בלשון השניה נוסף משפט שאינו קיים בלשון הראשונה: "ומאן (דאמר) דנפקא ליה ממין הבהמה תיפוק ליה מכי משחתם בהם, לא משמע ליה". כלומר, התנא הראשון סובר שאין לדרוש את הפסוק 'כי משחתם' כדרשת התנא השני.

המשפט המדובר נמצא רק בילקוט שמעוני ולא בכת"י פרנקפורט, ונראה שנשמט בטעות הדומות 'ומאן – ומאן'. לעומת זאת, מצאנו מקור אחר למשפט המדובר והוא בגליון כת"י פלורנץ. כתב היד עצמו גורס כלשון הראשונה, ולאחר התיבות 'כל שהמום פוסל בהם דבר ערוה וע"ז פוסל בהן', נוסף בגליון: "ההוא לא משמע ליה". לולי שהיה בידינו את הלשון השניה היו דברי הגליון חידה סתומה, אולם לאחר שמונחת הלשון השניה לפנינו – ברור כי התוספת שבגליון הינה ציטוט נודד מתוך הלשון השניה. יתכן כי הסופר ידע שמקום התוספת לאחר התיבה 'בהם', כפי שבלשון השניה מקום תיבות אלו לאחר התיבות 'כי משחתם בהם', ולכן שגה הסופר וציין את התוספת לאחר תיבת 'בהן' הנמצאת במשפט 'דבר ערוה וע"ז פוסל בהן'.

שמות הברייתות

הגמרא דנה מה דעת כל ברייתא בדרשות הפסוקים, וקיים הבדל בין הלשונות כיצד לכנות כל ברייתא. **בלשון הראשונה** נקראת הברייתא הראשונה 'תנא קמא' והברייתא השניה 'תנא דבי רבי ישמעאל'. **בלשון השניה** נקראות הברייתות בשמות סתמיים: 'מאן דנפקא ליה מכי משחתם', 'ההוא דנפקא ליה ממין הבהמה', 'האי תנא'.

למסקנה האמורה נגיע רק אחר צירוף מקורותיה השונים של הלשון השניה. שכן בשטמ"ק מצוטט רק חלק מן הסוגיה, ואילו בילקוט שמעוני ובכת"י פרנקפורט הדעה השניה מוזכרת באחת הפעמים בשם 'תנא דבי רבי ישמעאל', וכנראה זו השפעה מן הלשון הראשונה.

אפשרי לטעון כי הנוסח שבילקוט ובכת"י פרנקפורט אינו אקראי אלא מכוון: ברוב הסוגיה בחרה הגמרא לא לכנות שמות לברייתות, אולם כאשר תירצה הגמרא 'ההוא מן הכשבים ומן העזים אורחיה דקרא הוא', בחרה הגמרא לקרוא לדעה השניה בשם 'תנא דבי רבי ישמעאל'. שכן, ר' ישמעאל מחזיק תמיד בדעה 'אורחיה דקרא הוא', או 'דיברה תורה כלשון בני אדם' וכדומה.

נזכיר כי הדעה השניה הובאה בשתי ברייתות שונות: הראשונה ברייתא סתמית, והשניה תנא דבי רבי ישמעאל.

הכלל 'כל שהמום פוסל בו – דבר ערוה וע"ז פוסלין בו'

הדעה השניה הובאה בגמרא בשלושה מאמרים שונים - שתי ברייתות ומימרא אחת. הברייתא הראשונה מביאה בקצרה שהפסול נלמד מן הפסוק 'כי משחתם'. הברייתא השניה מסבירה שדבר ערוה וע"ז מכונים 'השחתה'. המימרא אומרת כלל: 'כל שהמום פוסל בו – דבר ערוה וע"ז פוסלין בו'.

כאן יש הבדל קטן בין הלשונות: **הלשון הראשונה** הביאה את המימרא לאחר הברייטא השניה, **הלשון השניה** הביאה את המימרא לפני הברייטא השניה.

המפרשים התקשו: מדוע הגמרא הוצרכה להביא את המימרא? הלא הלימוד מובן היטב מן הברייטא, והמימרא אינה מבהירה מאומה. תוס' הניחו את השאלה בצריך עיון. האחרונים תירצו שהגמרא רצתה לרבות שיש פסול 'השחתה' לגבי פרה אדומה או מנחות שהמום פוסל בהם, או למעט שאין פסול 'השחתה' במעשר בהמה שאין המום פוסל בו, (ראה ע"ז כג ע"ב לגבי פרה, בכורות נז ע"א לגבי מעשר). הגרי"ז (דף יג:) תירץ שכוונת הגמרא לומר שגדר פסול השחתה הוא כגדר פסול מום, עיין שם.

תוספות לא תירצו כתירוצי האחרונים, שכן ניתן לראות שגם לאחר התירוצים סגנון הגמרא חריג ואינו 'חלק'. לפי גישת תוספות שהניחו את הגמרא ב'צריך עיון', ניתן לאמור בפשיטות שיש כאן טעות סופר על ידי 'שיגרא דלישנא'. בסוגיות המקבילות שהובאה בהם הברייטא השניה, הובאה לאחריה גם המימרא, פעם כהוא אמינא ופעם כמסקנא. בגין כך, גם כאן שהובאה הברייטא המשיך אחד המעתיקים - בכתב או בעל פה - והביא אף את המימרא, למרות שאינה שייכת לכאן. תופעה זו של 'שיגרא דלישנא' מצויה מאד בירושלמי, ולא מן הנמנע לומר שאירע כן גם בבבלי.

המהלך הנזכר מתיישב רק בלשון הראשונה שהוזכרה בה המימרא לאחר הברייטא השניה, ואינו מתיישב בלשון השניה שהוזכרה בה המימרא לפני הברייטא השניה. אם נרצה להמשיך את המהלך כלפי הלשון השניה - נצטרך לנקוט שהלשון השניה הינה עריכה מאוחרת של הלשון הראשונה. דהיינו, בלשון הראשונה היתה טעות של 'שיגרא דלישנא' אשר הביאה את המימרא לאחר הברייטא השניה, ולאחר מכן בא העורך של הלשון השניה וסידר את המימרא לפני הברייטא השניה. השערה זו מתאימה להשערה שהעלנו במקומות שונים כי הלשון השניה הינה עריכה של הלשון הראשונה.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה שאין נפקא מינה בין הלשונות.

סימן ה [כח ע"ב]

הקדמה

המוקצה, דהיינו מוקצה לעבודה זרה, נמנה במשנתנו בין האסורים לגבי מזבח.

"אמר ריש לקיש":

אין אסור⁶³⁷ אלא מוקצה⁶³⁸ לשבע⁶³⁹ שנים.

מקורות הנוסחאות

המקורות צוינו בגוף הסימן ובטבלה המצורפת.

⁶³⁷ אסור. יש מספר נוסחאות חילופיות לתיבה זו: מוקצה / מוקצה לע"ז / אןִיִסור מוקצה / מוקצה אסור. ראה בגוף הסימן ובטבלה המצורפת.

⁶³⁸ מוקצה. יש שלא גרסו תיבה זו.

⁶³⁹ לשבע. יש גורסים 'שבע'.

פירוש הנוסחאות

שיטות הראשונים

שלוש שיטות נאמרו בביאור דברי ריש לקיש.

יש אומרים שמוקצה אסור רק כאשר יחדוהו להתפטם שבע שנים, ואיסורו חל בשעה שמייחדים אותו לכך (פירוש ראשון ברש"י, רד"ק שופטים ו' כה⁶⁴⁰, רבינו אברהם בן שלמה שם⁶⁴¹, ריב"א ויקרא א' ב, שטמ"ק ב"ב קכט ע"ב בשם תוס' הרא"ש. אף תוס' שם והא"ז בסימן קיב הביאו את הדברים שבתוס' הרא"ש, אולם הביאום כספק ולא כוודאי⁶⁴²).

יש אומרים שמוקצה אסור רק אם עברו עליו שבע שנים שהיה מיועד בהם להקרבה לע"ז⁶⁴³ (רגמ"ה כאן, רשב"א ב"ק מ ע"ב⁶⁴⁴, ר"י קרקושא ב"ב שם. כך הביאו אף תוס' והא"ז הנ"ל בשם ר"י, והם פקפקו על דבריו כנ"ל⁶⁴⁵).

יש אומרים שמוקצה אסור לאלתר בלי תנאי של משך זמן, ואדרבה – ריש לקיש מחדש שאם עברו שבע שנים בטלה הקצאתו ופקע איסורו (פירוש שני ברש"י, רמב"ן בב"ב שם).

נוסחאות הסוגיה

בסוגייתנו קיימות מספר נוסחאות, המהוות בסיס ויסוד לפירושים השונים בסוגיה. עם זאת, פירוש הראשונים אינם מתחלקים לפי נוסחאותיהם, אלא יש הגורסים כנוסח המסייע לאחד מן הפירושים ולמרות זאת מפרשים פירוש אחר.

המילים הנמצאות בכל הנוסחאות הינן: **"אין... אלא {ל}שבע שנים"**. שלד זה אינו מהווה משפט קריא, ונוספו עליו תיבות שונות בעדי הנוסח השונים. בכל המקורות יש תיבה או תיבות בין המילים **"אין... אלא"**. התיבות הנוספות הינן: **אסור / מוקצה {לע"ז}**⁶⁴⁶ / **אסור מוקצה / מוקצה אסור**. בחלק מעדי הנוסח נוספה גם התיבה 'מוקצה' בין המילים **"אלא {ל}שבע"**. בכל המקורות קיימת התיבה 'מוקצה' באחד מחלקי המשפט, שכן ללא תיבה זו חסר הנושא במשפט, אולם קיים הבדל בין המקורות באשר למקומה של תיבה זו: יש שגרסוה רק בחלקו הראשון של המשפט, יש שגרסוה רק בחלקו השני, ויש שגרסוה בין בחלקו הראשון ובין בחלקו השני⁶⁴⁷.

ובכן, אם נגרוס את תיבת 'מוקצה' בחלקו השני של המשפט, אזי תהיה משמעות הנוסח כאחד הפירושים הראשונים ולא כפירוש השלישי. שכן, מן הביטוי **"מוקצה {ל}שבע שנים"** משמע כי שבע השנים הינן תוארו ותנאו של המוקצה ולא הגבלת זמן איסורו. ואזי, אם נגרוס 'לשבע' יסייע הנוסח לפירוש הראשון שהאיסור חל מיד בשעת ההקצאה⁶⁴⁸, ואם נגרוס 'שבע' יסייע הנוסח לפירוש השני שהאיסור חל רק לאחר שחלפו שבע שנות הקצאה⁶⁴⁹.

וליהפך, אם לא נגרוס את תיבת 'מוקצה' בחלקו השני של המשפט, הדבר תלוי: אם נגרוס את התיבה 'אסור' בתחילת המשפט – אזי משמעות הנוסח כפירוש השלישי שהאיסור קיים רק למשך שבע שנים

⁶⁴⁰ ואפשר לדחות שהרד"ק סובר כדעה השניה.

⁶⁴¹ חכם קדמון מתימן.

⁶⁴² על כל פנים, ראשונים אלו הסתפקו בין שני הפירושים הראשונים ולא סברו כלל את הפירוש השלישי.

⁶⁴³ יש להסתפק האם צריך אף שיחדו להקרבה היה על מנת שימתין שבע שנים, או שמא אף אם יחדו להקרבה סתם יאסר לכשיעברו שבע שנים.

⁶⁴⁴ שמא יש לדחות שהרשב"א סובר כדעה הראשונה.

⁶⁴⁵ יש מקום לטעון שגם הפקפוק הינו מדברי ר"י, אולם הפשטות אינה כן.

⁶⁴⁶ תיבה זו נוספה בחלק מהמקורות, ואינה משנה את משמעות המשפט.

⁶⁴⁷ מבחינה מספרית, יש 14 נוסחאות אפשריות. שכן בחלקו הראשון של המשפט יש ארבע אפשרויות, ובחלקו השני של המשפט יש שתי אפשרויות [-האם לגרוס 'מוקצה' או לא]. ארבע כפול שתיים הן שמונה, ומנה יורדת האפשרות שאינה גורסת כלל את תיבת 'מוקצה'. בסוף המשפט יש שתי אפשרויות האם לגרוס 'שבע' או 'לשבע', ושבע אפשרויות כפול שתיים הינן ארבע עשרה.

בעדי הנוסח שבידינו מצאנו רק שמונה או תשע נוסחאות מתוך ארבע עשרה הנוסחאות האפשריות.

⁶⁴⁸ ויש לדחות שהפירוש השני מודה לפירוש הראשון כי צריך הקצאה לשבע שנים, אלא שמקל ואומר שהאיסור אינו חל עד שיעברו שבע שנים בפועל (ראה הערה 643).

⁶⁴⁹ ויש לדחות ש'מוקצה' שבע שנים הינו תואר לבהמה שהקצוה לשבע שנים, אף לפני שעברו השנים בפועל.

ופוקע לאחר שחולפות השנים, ואם לא נגרוס את התיבה 'אסור' בתחילת המשפט – אזי הגענו לנוסח משותף שכל פירוש ופירוש יכול להתיישב בו, שכן בנוסח זה נאמר רק שבמוקצה יש דין של שבע שנים ולא התפרש כלל גדר הדין.

נציג כאן טבלה המדגימה את כל האמור, ואף מראה כי יש מן הראשונים שגרסו כנוסח המסייע לאחד הפירושים ולמרות זאת פירשו באופן שונה. בטבלה כינינו את הפירושים על שם הראשונים המפורסמים המחזיקים בכל פירוש: פירוש ראשון – רא"ש, פירוש שני – ר"י, פירוש שלישי – רמב"ן.

נוסח הגמרא		פירוש פשוט		מקור הנוסח	פירושי הראשונים
אין אסור	אלא מוקצה	לשבג	שנים	פשוטו כראש, אפשר להסביר כר"י.	כתב חיד
אין אסור	אלא מוקצה	שבג	שנים	פשוטו כר"י, אפשר להסביר כראש.	רמב"ן
אין אסור	אלא	-----	לשבג		
אין אסור	אלא	שבג	שנים		
אין מוקצה	מוקצה	לשבג	שנים	פשוטו כראש, אפשר להסביר כר"י.	רבי א' ורבי אברהם בן שלמה
אין מוקצה	אלא מוקצה	שבג	שנים	פשוטו כר"י, אפשר להסביר כראש.	תוס' הרא"ש
אין מוקצה	אלא	לשבג	שנים	נח כל הפירושים.	רשב"א ורי"ק כר"י, א"ו' הסתפק כר"י או כראש.
אין מוקצה	אלא	שבג	שנים	נח כל הפירושים	רש"י (לכאורה), תוס' כר"י או כראש.
אין אסור מוקצה	מוקצה	לשבג	שנים	פשוטו כראש, אפשר להסביר כר"י.	
אין אסור מוקצה	אלא מוקצה	שבג	שנים	פשוטו כר"י, אפשר להסביר כראש.	
אין אסור מוקצה	אלא	לשבג	שנים	רמב"ן	פרנקפורט, וטיקן 120, המגימה בפלורנץ
אין אסור מוקצה	אלא	שבג	שנים	רמב"ן	
אין מוקצה אסור	מוקצה	לשבג	שנים	פשוטו כראש, אפשר להסביר כר"י.	י"לקו"ש שופטים סב, שטמ"ק ב (לכאורה), דר"ק, רגמ"ה?
אין מוקצה אסור	מוקצה	שבג	שנים	פשוטו כר"י, אפשר להסביר כראש.	רגמ"ה?
אין מוקצה אסור	אלא	לשבג	שנים	רמב"ן	
אין מוקצה אסור	אלא	זבג	זבג	רמב"ן	

גרסת רש"י ולשונותיו

רש"י בסוגייתנו הביא שתי לשונות, הלשון הראשונה כפירוש הראשון והלשון השניה כפירוש השלישי. לא ברור האם רש"י התכוון לשתי גרסאות או לשני פירושים לנוסח אחד, הלא הוא: "אין מוקצה אלא שבע שנים".

בלשון הראשונה כתב רש"י: "שבע⁶⁵⁰ שנים – שהוקצה עד לשבע שנים...". מכך שרש"י לא כתב בפתיחת הדיבור '**מוקצה** שבע שנים' משמע כי לא גרס בסוף המשפט את תיבת 'מוקצה'. אם כך, עולה כי בתחילת המשפט כן גרס רש"י תיבה זו, וכנראה לא גרס שם את התיבה 'אסור'.

בלשון השניה כתב רש"י: "ל"א, אין איסור מוקצה אלא⁶⁵¹ שבע שנים, ומז' שנים ואילך לא הוי מוקצה..." . אפשר שכוונת רש"י להביא נוסח הגורס את התיבה 'אסור' [או 'איסור'] בתחילת המשפט, ומכיוון שרש"י לא גרס בסוף המשפט את התיבה 'מוקצה' ביאר את הנוסח כפירוש השלישי. אולם אפשר גם שרש"י גרס בלשונו השניה כשם שגרס בראשונה "אין מוקצה אלא שבע שנים", וכעת פירש את התיבות 'אין מוקצה' באמרו 'אין איסור מוקצה'.

הנוסח 'אין אן'־סור מוקצה' נמצא במספר כתבי יד: בכת"י פרנקפורט וכת"י וטיקן 120 הנוסח 'אין איסור מוקצה', ולגבי האחרון יתכן בהחלט לטעון כי הנוסח הינו הגהה על פי [הלשון השניה ב]רש"י, כדרכו של כת"י זה. בכת"י פלורנץ כתב הסופר הראשון כנוסח רוב כתבי היד 'אין איסור אלא מוקצה...'; אולם לאחר מכן באו שני מגיהים ותיקנו 'אין איסור מוקצה אלא...'; ויתכן שגם הם תיקנו על פי הלשון השניה ברש"י.⁶⁵²

נפקא מינה ביו הנוסחאות

למעלה הבאנו את שיטות הראשונים בסוגיה, וכאן נציין לשתי נקודות נוספות:

[א]. הרא"ש והריב"א הנזכרים הביאו הוכחות לפירוש הראשון כנגד הפירוש השני. הוכחתו של הריב"א מוכיחה גם כנגד הפירוש השלישי, ואילו הוכחתו של הרא"ש מוכיחה רק כנגד הפירוש השני. קיצרנו כאן וסמכנו על המעיין שיבין מעצמו.

⁶⁵⁰ כן הוא בשני כתבי היד. בדפוסים 'לשבעה'.

651 שטמ"ק הוסיף 'עד'. ותיבה זו אינה נמצאת בשאר עד' הנוסח.

מגיה אחד סימן כי יש להחליף את סדר התיבות 'אלא' שמוקצה'. מגיה שני הוסיף את התיבה 'אלא' מעל השורה. לאחר תיבת 'מוקצה' [ולא סימן למחוק את תיבת 'אלא' שלפני תיבת 'מוקצה'].

[ב]. הרמב"ם (איסורי מזבח פ"א, ה"א וה"ד) הביא את איסור המוקצה, ולא הזכיר כלל כי יש תנאי או הגבלה של שבע שנים, וראה בספר הר המוריה שדן בדבר. בכל אופן, מסתימת כל הראשונים הנזכרים נראה כי אינם סוברים כרמב"ם, אלא נוקטים כי דברי ריש לקיש נכונים להלכה.

סימן ו [כט ע"א]

הקדמה

סוגייתנו עוסקת בהגדרת דיני מוקצה לע"ז:

לשון ראשונה	לשון ראשונה	לשון שנייה	לשון שנייה
נוסח ראשון	נוסח ראשון	נוסח ראשון	נוסח שני
אין מוקצה	אין מוקצה	אין מוקצה	אין מוקצה
אסור עד	אסור אלא עד	אסור אלא עד	אסור אלא עד
שיעברו בו ⁶⁵³ .	שיעברו בו.	שיעשה בו	שיעשו בו
		מעשה.	מעשה לשם ע"ז.

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה נוסח ראשון: דפו"ר (בשיבוש). בכתבי היד: מינכן (בשיבוש), וטיקן 120.

מקורות הלשון הראשונה נוסח שני: דפו"ח (על פי בה"ז). בראשונים: רש"י, שטמ"ק. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

מקורות הלשון השנייה נוסח ראשון: שטמ"ק ב בשם 'ל"א'.

מקורות הלשון השנייה נוסח שני: רגמ"ה.

מקורות נוספים: מספר ראשונים ציטטו את סוגייתנו בציטוט חופשי: הרמב"ם בפירושו למשניות כאן ובחיבורו (איסורי מזבח פ"ד ה"ד), ראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם שם, רמב"ן בבא בתרא קכט ע"ב. מדברי כולם נראה כי גרסתם היא 'אלא עד ש...', ויתכן שבגירסת הראב"ד נוסף 'אלא עד [שעה] ש...'.⁶⁵³

⁶⁵³ בדפוסים חסירה תיבת 'בו', והוספנו על פי שטמ"ק ב ושאר המקורות. בכת"י מינכן הנוסח 'עד שיעבדו אותו', ונוסח זה הינו טעות ברורה שכן לאחר שיעבדו את הבהמה יחול עליה איסור נעבד.

פירוש הלשונות

דעות הראשונים

כמו בסימן הקודם, נפתח בדעות הראשונים ורק לאחר מכן נדון בנוסחאות השונות.

בסוגייתנו מובאות מספר הגדרות לאיסור המוקצה: מעשה של גיזה או עבודה, מסירה לכמרים, האכלת כרשיני עבודה זרה.

נחלקו הראשונים האם ההגדרות הנ"ל מהוות תנאים המחילים את איסור המוקצה או הגבלות המפקיעות את איסור המוקצה⁶⁵⁴.

אלו הסוברים שההגדרות הינן תנאי: רגמ"ה כאן, רמב"ם (איסורי מזבח פ"ד ה"ד, ובפירוש המשניות כאן), רש"י (לקמן לא ע"א ד"ה הכי נמי), תוספות (ב"ב קכט ע"ב, ע"ז כב ע"ב), ר"י קרקושא (ב"ב שם), תוס' רי"ד (קידושין נז ע"א), אור זרוע (ב"ב סימן קיב), רא"ש (ויקרא א ב), מאירי (ע"ז כב ע"ב⁶⁵⁵), רשב"א (ב"ק מ ע"ב), ריטב"א (נדה מא ע"א), תשב"ץ (ח"ג סימן קלג), אגודה ע"ז תחילת פרק ב.

אלו הסוברים שההגדרות הינן הגבלה: רבו של רש"י (מובא ברש"י כאן), רש"י (נדה מ ע"ב)⁶⁵⁶, ראב"ד (על הרמב"ם שם; ב"ק מ ע"ב), רמב"ן (ב"ב קכט ע"ב).

רש"י בסוגייתנו הביא את שני הפירושים וצידד כפירוש השני, ואף תוס' כאן העתיקו את דברי רש"י.

לעניין סתירת דברי רש"י ראה בספר יד דוד כאן ובספר חובת הקודש איסורי מזבח פ"ד ה"ד (חיבת הקודש אות ב).

המאירי בע"ז מצא מציאה חשובה: בתוספתא ע"ז פ"ד מפורש כדעה הראשונה: "מאימתי נקרא מוקצה, משנעשה בו מעשה", וכעין זה שנינו בתוספתא תמורה תחילת פרק ד.

נוסחאות הסוגיה

נוסחאות סוגייתנו הינן שתיים שהן ארבע: לשון ראשונה על שני נוסחיה ולשון שניה על שני נוסחיה.

לשון ראשונה נוסח ראשון - "אין מוקצה אסור עד שיעבדו בו"⁶⁵⁷. נוסח זה מתפרש כפירוש הראשון שהגדרות סוגייתנו הינן תנאי האיסור.

לשון ראשונה נוסח שני - "אין מוקצה אסור אלא עד שיעבדו בו", נוסח זה לכאורה מתפרש בפשטות כפירוש השני שהגדרות סוגייתנו הינן הגבלות האיסור, שהרי בנוסח זה נאמר 'אלא עד', ובשפת חז"ל על פי רוב ביטוי זה מופיע במשמעות של 'רק לפני', לדוגמה: 'הפסח אינו נאכל אלא עד חצות' (זבחים סוף פרק ה). אף רש"י ותוס' כתבו שמלשון 'אלא עד' משמע כפירוש השני. אכן, הרמב"ם גרס 'אלא עד', ובכל זאת פירש כפירוש הראשון⁶⁵⁸. כאשר נחפש בדברי חז"ל נמצא כי יש בסיס גם לדרך הרמב"ם הואיל ולעיתים השתמשו חז"ל בביטוי 'אלא עד' במשמעות של 'רק אחרי', לדוגמה: 'אינו מתחיל למנות אלא עד שיטהר' (נזיר פ"ז מ"ב). עולה לכאורה כי הפשטות הינה כדעת רש"י ותוס', ויש מקום לשיטת הרמב"ם. אמנם, כאשר נתבונן בכל היוצאים מן הכלל נבחין שיש כלל ליוצאים מן הכלל, והכלל הינו שהביטוי 'אלא עד' מתפרש 'רק לפני', ואילו הביטוי 'אלא עד ש...' מתפרש 'רק אחרי'⁶⁵⁹. כלל זה הינו חזק למדי, וכמעט שאין לו יוצאים מן הכלל. אם כן, אדרבה, גם הנוסח 'אלא עד שיעבדו בו' מתפרש

⁶⁵⁴ כל אחד מן הראשונים התייחס רק להגדרות שציטט (ראה בחלק החידושים מי מן הראשונים ציטט כל הגדרה), אולם מסתבר שכל ההגדרות שוות – כולן תנאי או כולן הגבלה, שכן הינן מובאות בסוגיה ברצף אחד.

⁶⁵⁵ אם כי הזכיר אף את הדעה השניה. ראה עוד בדבריו בעניין ב"ק מ ע"ב, ולא זכיתי להבין.

⁶⁵⁶ ראה ריטב"א שם.

⁶⁵⁷ בדפוסים חסירה תיבת 'בו', והוספנוה על פי שטמ"ק ב ושאר המקורות. בכת"י מינכן הנוסח 'עד שיעבדו אותו', ונוסח זה הינו טעות ברורה שכן לאחר שיעבדו את הבהמה יחול עליה איסור נעבד.

⁶⁵⁸ הראב"ד הבין כי מכך שפירש הרמב"ם כפירוש הראשון מוכח שגרס כגירסה מסויימת, ולכן כתב הראב"ד: "יש בספרים שלנו נוסחא אחרינא - אין מוקצה אסור אלא עד שעה..." יתכן שכונת הראב"ד לחלק בין הנוסח 'עד' ובין הנוסח 'אלא עד', ויתכן שכונת הראב"ד לחלק בין הנוסח 'אלא עד' ובין הנוסח 'אלא עד שעה' [ראה הערה 660]. כך או כך, בידינו פירוש המשניות לרמב"ם, ושם מובאת הגירסה 'אלא עד'.

⁶⁵⁹ וכאשר רוצים לומר 'רק לפני', משתמשים בביטוי 'אלא עד שלא'. ראה ב"מ פ"ז מ"א: "אלא עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמור להם..."

בפשטות כפירוש הראשון [כדעת הרמב"ם], ותימה על רש"י ותוס' שהבינו כי נוסח זה מתפרש בפשטות כפירוש השני⁶⁶⁰.

לשון שניה נוסח ראשון – "אין מוקצה אסור אלא עד שיעשה בו מעשה". נוסח זה מקביל לנוסח השני בלשון הראשונה, וכל הנאמר שם שייך אף לכאן. אגב, נוסח זה נראה כשיבוש שלשון הברייטא שבהמשך הסוגיה השתרבבה אף למימרא של רב יצחק.

לשון שניה נוסח שני – "אין מוקצה אסור אלא עד שיעשו בו מעשה לשם ע"ז". הנוסח הנוכחי מתפרש כפירוש הראשון, שהרי נאמר בו 'מעשה לשם ע"ז', ומוכח שהמעשה הינו התנאי המחיל את האיסור ולא ההגבלה המפקיעה את האיסור. בנוסח זה נאמר 'אלא עד ש...', ולפי דרכנו למדנו מכאן כדעת הרמב"ם שהביטוי 'אלא עד ש...' מתפרש במשמעות 'רק אחרי'.

נוסח הברייטא

תנאי המעשה בבהמת המוקצה הוזכר פעמים בסוגייתנו, פעם ראשונה במימרת רב יצחק ופעם שניה בברייטא ששנה רב חנניה טריטאה. בפתיחת הסימן הצגנו את המקורות השונים לגבי המימרא, וכאן נציג את המקורות השונים לגבי הברייטא.

"אלא עד שיעשו בו מעשה" – נוסח הדפוס. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 120, גניזה.

"עד שיעשה בו מעשה" – כת"י מינכן.

"אלא שיעשו בו מעשה" – כת"י וטיקן 119. [נוסח זה ודאי מתפרש 'רק אחרי'].

ניתן להבחין בבירור כי בחלק מהמקורות אין עקביות לגרוס בברייטא כמו במימרא. לדעת הרמב"ם וסיעתו אכן כל הנוסחאות מתפרשות באופן שוה ואין סיבה לשמור על עקביות בסגנון, אולם לדעת רש"י וסיעתו כל נוסח מתפרש באופן שונה, והמקורות שהביאו נוסחאות שונות הינם מוטעים.

הקבלת הסימן לסימן הקודם

בסימן הקודם הבאנו מחלוקת פירושים וגרסאות האם הגדרת 'שבע שנים' הינה תנאי או הגבלה, והרי זה דומה מאד למחלוקת הפירושים והגרסאות שכאן האם ההגדרות שבסוגייתנו הינן תנאי או הגבלה. הרמב"ם בב"ב קכט ע"ב אף הקביל בפירוש בין הנושאים, ולא מצאתי חולק על דבריו.

נפקא מינה בין הלשונות

מחלוקת הפירושים והנוסחאות התפרשה למעלה, ומחלוקת הפירושים הינה מחלוקת בהלכה.

להערות הנוסח [כט ע"א]

(ד)תני⁶⁶¹ רב חנניא טריטאה קמיה דר' יוחנן...

⁶⁶⁰ אף הראב"ד כתב שמהנוסח 'אלא עד' משמע כפירוש 'רק לפני'. אכן, על הראב"ד אין התמיהה קשה כל כך, שכן גירסתו היא 'אלא עד שעה שיגזזו או שיעבדו בו', ואפשרי לטעון כי ביטוי זה מתפרש 'רק לפני'. אמנם, עדיין דברי הראב"ד קשים משני פנים: [א]. הנוסח 'אלא עד שעה' אינו נראה נכון, שכן חז"ל משתמשים בביטוי זה רק כאשר יש בכך צורך למבנה המשפט, במקרים שבלשוננו היינו אומרים 'עד מתי ש...', (ראה נדרים פ"ח משניות ה, ו, נדה פ"ז מ"ב). [ב]. מצאנו מקום אחד שחז"ל משתמשים בביטוי 'אלא עד שעה ש...' בצורה מקבילה לכאן [- שהשעה היא שעת פעולה מסויימת], והמשמעות שם הינה 'רק אחרי'! ראה ירושלמי גיטין (פ"ח ה"א): "לא קנה אלא עד שעה שיגביה או עד שעה שימשוך ויוצא".

⁶⁶¹ בדפוס וברוב כתבי היד הנוסח 'דתני', בכת"י וטיקן 120 הנוסח 'תני' ויתכן שזו הגהה מסברא כדרכו של כת"י זה, בכת"י הגניזה היה כתוב 'דתני' אלא שבא מגיה ומחק את האות ד. הנוסח 'דתני' מבוסס יותר מצד המקורות, אולם הנוסח 'תני' מובן בהרבה. בעל הגליון (המובא בשטמ"ק א) גרס 'דתני' וביאר גירסה זו, וראה בחלק החידושים מה שנכתב על דבריו.

סימן ז [כט ע"א]

הקדמה

במשנתנו שנינו לגבי מוקצה ונעבד האסורים למזבח: "זה וזה מותרין באכילה".

להלן סוגיית הגמרא:

לשון ראשונה

מנא הני מילי אמר רב פפא דאמר קרא ממשקה ישראל מן המותר לישראל ואי ס"ד אסירי להדיוט למה לי קרא מעטינהו מגבוה. וכל היכא דאסירי להדיוט לא בעי קרא והא טרפה דאסירא להדיוט ומעטיה קרא מגבוה, דתניא כשהוא אומר מן הבקר למטה שאין ת"ל אלא להוציא את הטרפה. איצטריך סד"א הני מילי דנטרפה ואחר כך נתקדשה אבל נתקדשה ואחר כך נטרפה אימא דתישרי לגבוה. והא מהכא נפקא כל אשר יעבור תחת השבט פרט לטרפה שאינה עוברת, ההוא נמי איצטריך סלקא דעתך אמינא הני מילי היכא דלא היתה לה שעת הכושר דנולדה טרפה ממעי אמה אבל היכא דהיתה לה שעת הכושר ויצאת לאויר העולם ואח"כ נטרפה אימא תשתרי לגבוה קמ"ל.

לשון שניה

מה"מ אמר רב פפא דאמר קרא ממשקה ישראל מן המותר לישראל, אא"ב לישראל שרי מש"ה אצטריך קרא למיסר לגבוה אלא אי אמרת אסורין להדיוט למה להון קרא מן הבקר להוציא נעבד ומן הצאן להוציא את המוקצה, פשיטא כיון דאסורין להדיוט לא מייתנין מנהון דהא נפקא ליה ממשקה ישראל מן המותר לישראל, אלא ש"מ שרי להדיוט. וכל היכי דאסורא להדיוט לא כתיב קרא למיסר לגבוה והתניא כל אשר יעבור בו, ועד כען כל היכי דאסורא להדיוט לא כתיב קרא לגבוה דאסור והא תניא כשהוא אומר הבקר למטה שאין ת"ל אלא להוציא את הטרפה. הני תלתא קראי צריכי דאי כתיב קרא ממשקה ישראל מן המותר לישראל ה"מ היכא דלא היתה לו שעת הכושר לא להדיוט ולא לגבוה אבל היתה לו שעת הכושר להדיוט נותר לגבוה כתב רחמנא מן הבקר למטה שאין ת"ל אלא להוציא את הטרפה. וכל אשר יעבור תחת השבט למאי אתא אי מהתם הו"א דלא תקדיש טריפה אבל אקדיש כשרה והוות טריפה ברשות הקדש אימא שפיר דמי קמ"ל.

מקורות הלשונית

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תשב"ץ ח"א סימן טז, רא"ם ויקרא א ב. בכתבי היד: כל כתבי היד. [כת"י פרנקפורט וכת"י הגניזה נקטעים באמצע הלשון הראשונה ויתכן שגרסו גם את הלשון השניה, בפרט כת"י פרנקפורט אשר ע"פ רוב דומה לנוסח הרגמ"ה].

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק ב. [בעל הילקוט בחר להביא את הסוגיה המקבילה במנחות, בפרשת ויקרא (רמז תלו) ובספר יחזקאל (רמז שפג), כך שאין לדעת כיצד גרס בסוגייתנו].

פירוש הלשונות

מבנה הסוגיה

סוגייתנו עוסקת בשני נושאים: היתר אכילת מוקצה ונעבד, והצרכת שלושת המיעוטים המונעים הקרבת טריפה. שני הנושאים קשורים זה לזה, שכן הלימוד 'ממשקה ישראל' מופיע בשניהם. בנושא הראשון מופיע הלימוד כהוכחה לכך שמוקצה ונעבד מותרים להדיוט, שאם לא כן היינו יכולים למעטם מכח הפסוק 'ממשקה ישראל' ולא היינו נזקקים למיעוט מפורש. בנושא השני מופיע הלימוד כאחד מן המקורות המונעים את הקרבת הטריפה, ונדרשת הגמרא להסביר מדוע נצרכים כל הלימודים. יתר על כן, הגמרא מקשרת בין שני הנושאים בצורת שאלה: אם אכן הפסוק 'ממשקה ישראל' פוסל הקרבת דברים האסורים באכילה, מדוע נכתבו לימודים אחרים למעט הקרבת טריפה?

יש בין הלשונות הבדל קטן במבנה הסוגיה: הלשון הראשונה מציגה את הקושיה על הלימוד 'מן הבקר' ומתרצת את הקושיה, ולאחר מכן מקשה מן הלימוד 'אשר יעבור'. הלשון השנייה מציגה לאלתר את הקושיה על שני הלימודים.

ניתן לזהות בלשון השנייה את הניב וסגנון ההסברה של הלשון ה'ירושלמית'.

מחלוקת הסוגיות והלשונות

קיימים שלושה לימודים לאסור הקרבת טריפה: 'ממשקה ישראל', 'מן הבקר', 'אשר יעבור'. סוגייתנו, על שתי לשונותיה, והסוגיה המקבילה במנחות (ה ע"א) עוסקות בהצרכת שלושת הלימודים. בסוגיה שבמנחות הוסבר כך:

'ממשקה ישראל' – טריפה מלידה ואח"כ הקדישה.

'מן הבקר' – הקדישה ואח"כ נטרפה.

'אשר יעבור' – נטרפה ואח"כ הקדישה.

בלשון השנייה שבסוגייתנו הוסבר כך:

'ממשקה ישראל' – טריפה מלידה ואח"כ הקדישה.

'מן הבקר' – נטרפה ואח"כ הקדישה.

'אשר יעבור' – הקדישה ואח"כ נטרפה.

בלשון הראשונה אין הדברים בהירים. הפשטות היא כסוגיה במנחות וכן פירש רש"י, אולם ניתן גם לבאר כלשון השנייה וכן פירש רגמ"ה. בזאת רגמ"ה לשיטתו בכמה מקומות שמאחר וגרס את הלשון השנייה ביאר על פיה את הלשון הראשונה. נאמן לפירושו כתב רגמ"ה בביאורו ללשון השנייה: "כלישנא קמא, אלא דבהאי לישנא מפורש טפי"⁶⁶².

נפקא מינה בין הלשונות

לכאורה אין כלל נפקא מינה בין הלשונות אלא 'משמעות דורשים איכא ביניה'.

⁶⁶² המחלוקת בין רש"י לרגמ"ה מורגשת כבר בקושיית הגמרא על ייתורו של הלימוד 'אשר יעבור'. רש"י פירש כי הקושיה היא שהפסוק מלמד על נטרפה ולבסוף הקדישה, ורגמ"ה פירש כי הקושיה היא שהפסוק מלמד על הקדישה ולבסוף נטרפה.

עיקר הלימוד 'אשר יעבור' מלמד שמעשר בהמה לא חל על טריפה. בפשטות מסתבר כלשון הראשונה אליבא דרש"י שהלימוד נצרך לבהמה שנטרפה לפני הקדשה, שכן גם במעשר בהמה מדובר באופן זה. רגמ"ה מתרץ את שיטתו [ואת שיטת הלשון השנייה] באמרו: "כלומר, אף על גב דקודם לכן לא הויה טרפה אלא לאחר שנכנסה לדיר נעשת טרפה... אף הכא אף על פי דלא נטרפה אלא מאחר שהקדישה לא קרבה". פירוש, בהמה שנכנסה לדיר ואח"כ נטרפה [לפני שהספיק לעשר] מקבילה לבהמה שהקדישה ואח"כ נטרפה.

סימן ח [כט ע"א]

הקדמה

"ואיזהו אתנן, האומר לזונה הא ליך טלה זה בשכרך, אפילו הן מאה כולן אסורין".

מבררת הסוגיה:

לשון ראשונה

היכי דמי אילימא דשקלה אנרא מאה בהמות פשיטא דכולהו אסירי מה לי חד מה לי מאה, לא צריכא דשקלה אנרא חדא ויהיב לה מאה דכולהו מכח אתנן קאתי.

לשון שניה

אי דהוה אנרא מאה פשיטא דכולן אסורין, לא צריכא דהוי אנרא חדא ויהיב לה חד ואיתפיסת לה מן קדמאה וקא הדר ומשדר לה עד מאה דמהו דתימא כיון דאיתפסת לה מן קדמאה הילין דקא משדר לה מתנה נינהו קמ"ל דהאי מרבה באתננה הוא.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רמב"ם (איסורי מזבח פ"ד הי"א). בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק.

פירוש הלשונות

הגמרא טוענת שהציור המובן מפשטות המשנה הינו פשוט מכדי לשנותו במשנה, ולפיכך מעמידה הגמרא את המשנה בציור מחודש יותר – התנה לתת לה טלה אחד ולבסוף נתן מאה. כיצד נתן את המאה? **בלשון הראשונה** משמע כי נתן לה את המאה בבת אחת, **ובלשון השניה** נאמר כי נתן לה את המאה בזה אחר זה.

נפקא מינה בין הלשונות

בלשון השניה יש חידוש שאין בראשונה בכך שהלשון השניה אוסרת אף באופן שנתן את המאה בזה אחר זה. הרמב"ם (איסורי מזבח פ"ד הי"א) נקט כלשון הראשונה, באופן שמשמע מדבריו כי האיסור נאמר באופן שנתן לה את המאה בבת אחת⁶⁶³.

דיון בלשונות

אפילו הדין של הלשון הראשונה נראה מחודש, לומר שאתנן יכול לחול על יותר ממה שהתנה. לפיכך יש להקשות על הלשון השניה, הלא כל ראיית הגמרא לפירושה היא מכך שדין המשנה פשוט, ואם כן, מדוע לא העמידה הלשון השניה את המשנה בציור של הלשון הראשונה? וכי גם ציור זה פשוט מכדי לשנותו במשנה?

אמנם, הציור של הלשון הראשונה מעורר את המחשבה ואין בו מושכל ראשון, אלא כל דין שנאמר בו יהיה מחודש – בין אם נאמר שלא חל אתנן כלל, בין אם נאמר שניתן לברור ולהחליט שהאתנן יחול רק על אחת מהבהמות⁶⁶⁴, ובין אם נאמר שכל הבהמות אסורות. על כן מובן כי יתכן שסברה הלשון השניה שפשוט כי הדין האחרון נכון, ואין המשנה צריכה לאמרו.

⁶⁶³ יש שני טעמים לחלק בין הציורים ולהחמיר רק כאשר נתן לה מאה בבת אחת: [א]. כאשר נתן לה מאה בבת אחת כל אחד ואחד ראוי להיות עיקר האתנן. [ב]. כאשר נתן לה מאה בבת אחת כל תשעים ותשעת הנוספים נטפלים לאחד שניתן עמהם.

⁶⁶⁴ בדומה למבואר לקמן (ל ע"א) לגבי מחליף עשרה כבשים בתשעה וכלב.

להערות הנוסח [כט ע"א – ע"ב]

- א. ולא נתן לה. בשטמ"ק ב נוסף: אתננה מותר.
- ב. מאי יהיב לה. בשטמ"ק ב נוסף: הא לא יהיב לה ולא מיד⁶⁶⁵.
- ג. וליחול עליה אתנן למפרע. <בטור מקביל – לישנא אחרינא⁶⁶⁶ אמאי מותר, תיגלי מילתא למפרע דכי בא עליה ויהיב לה דמעיקרא אתנן הוא.
- ד. ואלא דאמר לה לא ניקני לך עד שעת ביאה. <בטור מקביל – לישנא אחרינא⁶⁶⁷ ואי דלא אקני לה.
- ה. ניקני לך מעכשיו. <בטור מקביל – לישנא אחרינא⁶⁶⁸ אפקיה [למאי דבעית]⁶⁶⁹.
- ו. אבל הקדישתו. בשטמ"ק ב נוסף: דאיתיה בשעת ביאה.
- ז. היא גופה קמיבעיא ליה, הקריבתו והא ליתיה בשעת ביאה מותר, אבל הקדישה בשעת ביאה אסור. <בטור מקביל – נוסח שטמ"ק ב⁶⁷⁰ דר' אלעזר גופא קמיבעי' ליה, מי אמרין הקריבתו אמר ר' אלעזר דמותר דהא ליתיה בשעת ביאה אבל הקדישה דאיתא בשעת ביאה אסור.
- ח. או דלמא כיון דתנן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, הקדישתו מותר וכל שכן הקריבתו, תיקו. <בטור מקביל – לישנא אחרינא⁶⁷¹ או דילמא הקריבתו גופה דאמר ר"א הקדישתו הוא דהא אמרי' אמירתו לגבוה [כמסירתו להדיוט, הקדישתו מותר וכל שכן הקריבתו]⁶⁷² תיבעי.
- ט. טלה זה. בשטמ"ק ב הנוסח: וכי אמר לה הבעלי בטלה זה מי מתסר⁶⁷³.
- י. דלא קניא במשיכה. <בטור מקביל – לישנא אחרינא⁶⁷⁴ דבמעות קניא.

⁶⁶⁵ כעין זה בסוגיה המקבילה בעבודה זרה (סב ע"ב), אולם יש שם גם נוסח חילופי - ראה הגו"צ שם.

⁶⁶⁶ הובאה בשטמ"ק ב. בסוגיה המקבילה בע"ז שם הנוסח דומה ללשון הראשונה.

⁶⁶⁷ הובאה בשטמ"ק ב וברגמ"ה. לגבי נוסחי הסוגיה המקבילה בע"ז עיין בחלק החידושים.

⁶⁶⁸ הובאה בשטמ"ק ב וברגמ"ה. בשטמ"ק ב נמצאת 'לישנא אחרינא' זו כהמשך ללישנא אחרינא הקודמת. אף בסוגיה המקבילה בע"ז יש שתי נוסחאות: קני מעכשיו / שקליה.

⁶⁶⁹ כך נוסף ברגמ"ה.

⁶⁷⁰ לפי הסגנון נראה כי נוסח זה הינו חלק מהלישנא אחרינא שנביא בסמוך, אולם בעל שטמ"ק ב הביא נוסח זה בסתמא. נוסח הסוגיה המקבילה בע"ז דומה יותר לנוסח שטמ"ק ב ונוסח הלישנא אחרינא.

⁶⁷¹ הובאה בשטמ"ק ב.

⁶⁷² מקוצר בתיבת "וכו", והשלמנו על פי הדפוס.

⁶⁷³ נדצ"ל מי מתסר.

⁶⁷⁴ הובאה בשטמ"ק ב וברגמ"ה. בסוגיה המקבילה בע"ז הנוסח כלשון הראשונה.

סימן ט [כט ע"ב]

הקדמה

הגמרא הקשתה סתירה בין הבריות האם יש דין אתנן בציור שבא עליה ואח"כ נתן לה. רב חנן בר רב חסדא תירץ כי הברית האוסרת עוסקת באופן שהתחייבות הייתה על 'טלה זה', וביארה הגמרא [במהלך השני] שמדובר בזונה ישראלית שאינה קונה במשיכה, וקנתה את הטלה בקניין חצר.

ממשיכה הסוגיה:

לשון ראשונה

[ו] הא יהבית לה מעיקרא? דשוויה לה אפותיקי, ואמר לה אם עד יום פלוני יהיבנא לך זוזי מוטב, ואם לאו – מלה באתננך.

לשון שניה⁶⁷⁵

אי הכי⁶⁷⁶ הרי נתן לה ואח"כ בא עליה [הוא]⁶⁷⁷? אלא⁶⁷⁸ כגון דאתפסיה ניהלה⁶⁷⁹ <נוסח ראשון> במשכון <נוסח שני> במשיכה.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס וכל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: רגמ"ה, שטמ"ק.

⁶⁷⁵ לשון זו מובאת בשני נוסחים שונים, כאשר ההבדל העיקרי בין הלשונות הינו במילה האחרונה. בשטמ"ק א העתיק את כל תיבות הלישנא אחרינא בכל אחד מן הנוסחים, ובשטמ"ק ב העתיק רק את שלושת התיבות האחרונות. כאן איחדנו את הנוסחים השונים [מלבד התיבה האחרונה], ואת השינויים ביניהם הבאנו בהערות.

⁶⁷⁶ אי הכי. בנוסח השני [בשטמ"ק א] 'והרי'.

⁶⁷⁷ הוא. על פי הנוסח השני [בשטמ"ק א].

⁶⁷⁸ אלא. על פי רגמ"ה ושטמ"ק א [בשני הנוסחים]. בשטמ"ק ב חסר. יתכן שבאמת יש לגרוס 'אלא' רק בנוסח השני, כפי שנכתוב בגוף הסימן.

⁶⁷⁹ דאתפסיה ניהלה. בשטמ"ק א נוסח א 'דאתפסה ניהלה', בנוסח ב 'דאתפסיה ניהלה', בשטמ"ק ב נוסח א 'דאתפס' ניהלה" ובנוסח ב "דאתפס" ניהלה". הצגתי למעלה את הנוסח הנכון מבין כולם.

פירוש הלשונות

קושיית הגמרא

הגמרא מקשה, אם הטלה נמצא בחצר הזונה כבר לפני הזנות, הלא אין זה מוגדר כבא עליה ואחר כך נתן לה. הלשון השניה מוסיפה לטעון כי ציור זה מוגדר כנתן לה ואחר כך בא עליה.

תירוץ הגמרא

לפי הנוסח הראשון בלשון השניה, הרי הלשון השניה שווה ללשון הראשונה, והגמרא מתרצת כי מדובר באופן שהזונה זכתה בטלה כמשכון או אפותיקי, ואזי חל דין אתנן – למרות שבפועל זכתה הזונה בטלה רק לאחר הביאה.

את הנוסח השני בלשון השניה פירש רגמ"ה כך: "כגון דאתפסיה⁶⁸⁰ ניהלה במשיכה ואח"כ בא לידו של רבו ולא נתנה לה עד לאחר ביאה". פירוש לפירוש, לפני הזנות הזונה משכה את הטלה והחזירה את הטלה לנותנו [- רבו של הטלה, דהיינו בעליו], ולאחר הזנות הבועל נתן בשנית את הטלה לזונה.

בפשטות מדובר כאן באופן שלפני הזנות ביצעו קניין משיכה רגיל, אולם אם כן הרי אין זה 'נתן לה ואחר כך בא עליה' אלא 'נתן לה ואחר כך בא עליה', ולא מובן כיצד ניתן לפרש כן את הברייתא, ואף לא מובן היאך חל דין אתנן. לפיכך צריך לפרש שהמשיכה לא היתה לשם קניין רגיל אלא לשם קניית אפותיקי, ובכך מתפרש הנוסח השני כנוסח הראשון וכלשון הראשונה, אולם בקניין משיכה חלף קניין חצר.

נוסח רש"י

את קושיית הגמרא מביא רש"י כנוסח הלשון הראשונה. לגבי תירוץ הגמרא לא ברור כיצד גרס רש"י, בדפוס ר' יש תיבה לא ברורה 'נמשכין' אשר שטמ"ק א הגיה אותה 'במשכון', ואילו שטמ"ק ב מחק אותה. אף בדפוס ח מחקו תיבה זו [על פי בה"ז], וכן בכתבי היד אינה נמצאת [וגם התיבות שלאחריה אינן].

שטמ"ק א – על פי גרסתו 'במשכון' - כתב כי רש"י גרס בקושיית הגמרא כלשון הראשונה ובתירוץ הגמרא כנוסח הראשון בלשון השניה.

נפקא מינה בין הלשונות

משכון או אפותיקי

משכון אינו אפותיקי ואפותיקי אינו משכון. משכון הינו חפץ הנמסר למלוה כפקדון שיוכל לעכבו עד תשלום החוב, אפותיקי הינו חפץ שנקבע כי הוא זה שמיועד לפרוע את החוב⁶⁸¹. כמובן, יתכן שחפץ מסויים יהיה גם משכון וגם אפותיקי.

הלשון הראשונה תירצה כי מדובר באפותיקי והלשון השניה [נוסח א] תירצה כי מדובר במשכון. בלשון השניה נוסח ב מבואר שהיה קניין משיכה, והסברנו כי המשיכה היתה לשם אפותיקי. לא מסתבר שהמשיכה היתה לשם משכון, שכן הזונה החזירה לאלתר את הטלה לנותנו. בסוגיה המקבילה בע"ז מפורש כלשון הראשונה שמדובר באפותיקי⁶⁸².

בלשון הראשונה המעמידה באפותיקי לא התפרש האם האפותיקי צריך להיות גם משכון. על כל פנים, מסתבר שללשון זו אין חל דין אתנן על משכון שאינו אפותיקי ואין הוא עצמו מיועד להיות אתנן.

בלשון השניה [נוסח א] המעמידה במשכון לא התפרש האם המשכון צריך להיות גם אפותיקי, וכן לא התפרש מה דין אפותיקי שאינו משכון. אם נכונים דברי בעל שטמ"ק א שרש"י גרס 'משכון', מוכח שגם ללשון השניה מדובר באפותיקי, שכן רש"י כתב בפירוש שהטלה מיועד להוות פרעון.

⁶⁸⁰ בדפוס וילנא הוסיפו כאן 'רועה' ללא מקור, ובכך שינו את המכוון.

⁶⁸¹ יש חילוקי אופנים ושיטות בפרטי דיני אפותיקי, ראה חו"מ סימן קיז ואנציקלופדיה תלמודית ערך אפותיקי.

⁶⁸² אגב, המאירי שם כתב שאם לא ישלם נקנה הטלה למפרע. יש להקשות, הלא להלכה בעל חוב גובה רק מכאן ולהבא, כל עוד שלא אמר בפירוש 'קנה מעכשיו' (פסחים ל ע"ב, או"ח סימן תמא). אף בדברי רש"י בסוגייתנו לפי גירסת צ"ק נאמר כי הטלה נקנה למפרע, אולם אין זו הגירסה המקורית ברש"י.

שעת זכיית הטלה וצורת קניינו

שאלה: לאחר שהעמידה הגמרא את הברייטא באפותיקי או משכון, האם משאירה הגמרא את האוקימתא הקודמת שמדובר בחצר, או שאין צורך לאוקימתא זו? ובכן, הראשונים כולם הסבירו כי גם למסקנא נשארת האוקימתא שמדובר בחצר⁶⁸³. כך כתבו: רש"י וריטב"א ומאירי בע"ז (סג ע"א) ורמב"ם (איסורי מזבח פ"ד הי"ג), וכן משמע בפירוש מתוס' ותוס' ר"י מפריש בע"ז שם.

הנידון תלוי כיצד הציגה הגמרא את האוקימתא האחרונה שמדובר באפותיקי או משכון. בסוגיה בע"ז האוקימתא פותחת בתיבות 'לא צריכא ד...', בלשון הראשונה בתמורה האוקימתא פותחת ללא תיבת קישור, ובלשון השניה בתמורה [לגירסת שטמ"ק א] האוקימתא פותחת בתיבת 'כגון'. מכל אלו משמע כי הגמרא אינה חוזרת בה מהאוקימתא הקודמת. לעומת זאת, בלשון השניה גירסת רגמ"ה ושטמ"ק ב האוקימתא פותחת בתיבת 'אלא', ומשמע כי הגמרא חוזרת בה מהאוקימתא הקודמת. יתכן שבאמת יש לגרוס את התיבה 'אלא' רק בלשון השניה נוסח ב ולא בלשון השניה נוסח א, שכן בלשון השניה נוסח ב הגמרא וודאי חוזרת בה ומעמידה שהטלה נקנה במשיכה ולא בקניין חצר.

הלשון השניה [נוסח ב] העמידה באופן שהזונה קנתה את הטלה במשיכה לפני הביאה, והסברנו כי הקניין היה לשם אפותיקי.

מה דעת הלשונות זו על זו? לפי הלשון הראשונה שמדובר דווקא בקניין חצר בשעת ביאה [כפירוש הראשונים], משמע כי כאשר נעשתה משיכה לפני ביאה אין חל דין אתנן, משום שקניין האפותיקי או המשכון לא יכול להתבצע לפני שחלה ההתחייבות, או משום שדין אתנן חל רק בקניין שבשעת ביאה. לפי הלשון השניה [נוסח ב] שמדובר בקניין משיכה לפני ביאה, מסתבר כי יש ללמוד בקל וחומר לקניין חצר בשעת ביאה.

⁶⁸³ יש להסתפק האם הקניין נצרך לעצם קניית האפותיקי או המשכון, או שמא נקנים הם ללא קניין, והקניין נצרך כדי להחיל דין אתנן בכך שהטלה בא לידה בשעת ביאה, ויתכן גם שהקניין נצרך לשתי המטרות. לפי הלשון השניה נוסח ב שהטלה נקנה במשיכה נראה כי הקניין נצרך רק לעצם קניית הטלה, שכן מבצעים את הקניין לפני הביאה.

אם נניח שהטלה מהוה משכון ואפותיקי כאחד, ונניח שהקניין נעשה לצורך קניית הטלה, יש להסתפק האם הקניין נצרך לקניית האפותיקי או לקניית המשכון או לשניהם.

סימן י [כט ע"ב]

לתשומת לב: סדר הלשונות 'הלשון הראשונה' ו'הלשון השניה' הינו כסדרן בדברי רוב הראשונים, ולא כסדרן בגמרא שבדפוס.

הקדמה

נחלקו אב"י ורבא האם אתננה של זונה ישראלית אסור לגבוה.

מקשה הגמרא:

מיתיבי, אחד זונה גויה ואחד זונה ישראלית אתננה אסור, תיובתא דאב"י.

[אמר לך אב"י] כי קתני הא בעריות שאין קדושין תופסין בה. והא קתני סיפא אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט אתננה אסור והא הני קדושין תופסין בהן.

לשון ראשונה

רבי אלעזר היא דאמר פנוי הבא על הפנויה שלא לשום אישות עשאה זונה. אי ר' אלעזר מאי איריא אלמנה ניתני פנויה, אלמנה איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל ובנין אב הוא לא ניתסרו קא משמע לן.

לשון שניה

(אמר לך אב"י) הא מני ר' עקיבא היא דאמר אין קדושין תופסין בחייבי לאוין והא קמשמע לן דכל זונה לא תפסי בה קדושין דומיא דאלמנה דלא תפסי בה קדושין. ולרבא מאי שנא דקתני כגון אלמנה לכ"ג, דומיא דאלמנה מה אלמנה לא לקי עד דמתרי בה אף זונה עד דאמר הא לך לאפוקי מדרבי אלעזר דאמר רבי אלעזר פנוי הבא על פנויה שלא לשום אישות עשאה זונה אבל היכא דזונה מעיקרא ה"נ דאסור.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: אין מקורות שיש בהן רק את הלשון הראשונה, אך בעל לחם משנה רצה לומר שכך הייתה גירסת הרמב"ם.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: רבינו אברהם מן ההר (יבמות סא ע"ב), מגדל עוז (איסורי ביאה פרק יח), זוהר הרקיע לרשב"ץ חלק הלאוין סימן צא. בכתבי היד: וטיקן 120, אכן כתב היד משובש ויתכן שבמקור הנוסח היו קיימות שתי הלשונות.

מקורות לשתי הלשונות: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס', רגמ"ה, שטמ"ק. בכתבי היד: כל כתבי היד [למעט וטיקן 120, ראה למעלה].

פירוש הלשונות

ביאור הלשונות

תחילת הסוגיה

הגמרא הקשתה על דעת אביי מברייטא המחמירה בפירוש לאסור אתן זונה ישראלית. תירצה הגמרא שלדעת אביי יש להעמיד את הברייטא באופן שהזונה היא ערוה שאין הקידושין תופסים בה. חוזרת הגמרא ומקשה: הלא בסוף הברייטא מבואר שאתן חל גם באופן של 'אלמנה לכהן גדול', גרושה וחלוצה לכהן הדיוט'.

תירוץ הלשון ראשונה

מתרצת הגמרא שהברייטא הינה כשיטת ר' אלעזר הסובר שביתא פנוי ופנויה נקראת זנות. מקשה הגמרא: אם הברייטא מחמירה אפילו בפנויה – מדוע הוצרכה הברייטא להשמיענו 'אלמנה לכהן גדול'. הגמרא עונה שלולי דברי הברייטא היה מקום להוה אמינא שאיסור אתן חל רק בפנויה ולא באלמנה לכהן גדול. ראה ברש"י ובתוס' את ביאור ההוה אמינא.

תירוץ הלשון שניה

מתרצת הגמרא שהברייטא הינה כשיטת ר' עקיבא הסובר כי אף אלמנה לכהן גדול הינה בכלל 'אין קידושין תופסין בה'. מקשה הגמרא: לדעת רבא הסובר שהברייטא מחמירה אפילו בפנויה – מדוע הוצרכה הברייטא להשמיענו 'אלמנה לכהן גדול'.

משיבה הגמרא באריכות: "דומיא דאלמנה מה אלמנה לא לקי עד דמתרי בה אף זונה עד דאמר הא לך. לאפוקי מדברי אלעזר דאמר רבי אלעזר פנוי הבא על פנויה שלא לשם אישות עשאה זונה אבל היכא דזונה מעיקרא ה"נ דאסור".

התשובה אינה בהירה, ונאמרו בה מספר ביאורים:

הראשונים בסוגייתנו פירשו שיש הגבלה שאתן חל רק אם אמר 'הילך אתן'. הגבלה זו השמיעתנו הברייטא באמרה 'כגון אלמנה לכהן גדול...'; דהיינו: כפי שיש מלקות באלמנה רק לאחר התראה, כך חל דין אתן רק על ידי אמירת 'הילך אתן'. ומוסיפה הגמרא שההגבלה שחידשה הברייטא הינה נגד שיטת ר' אלעזר. ראה ברש"י ותוס' מה הינם כלליה של הגבלה זו.

הגר"א והחזו"א פירשו שהברייטא השמיעתנו שאתן חל רק באופן של 'אלמנה לכהן גדול'. דהיינו, אם לא חל על האשה דין זונה מתחילה – יכול לחול כעת רק באופן של איסור כגון אלמנה לכהן גדול. הגר"א הגיה ומחק את התיבות "דומיא דאלמנה מה אלמנה לא לקי עד דמתרי בה, אף זונה עד דאמר הא לך", ואילו החזו"א הסביר את התיבות לשיטתו.

רבינו אברהם מן ההר (יבמות סא ע"ב) נקט כשני הפירושים, וסובר שהברייטא השמיעתנו שני חידושים. לרבינו אברהם מן ההר יש פירוש מחודש לכל הסוגיה, ולדבריו יתפרשו החידושים באופן שונה מאשר פירשום המפרשים הנזכרים.

יש להקשות על שיטת רבינו אברהם מן ההר, כיצד ניתן ללמוד שני חידושים מברייטא אחת, הלא יתכן שהברייטא באה להשמיענו רק חידוש אחד [- החידוש השני שנלמד מעצם דברי הברייטא], ושוב אין לנו מקור לחידוש הראשון שנלמד רק מכך שדברי הברייטא מיותרים.

נוסח הלשונות וסדרן

בסוגייתנו יש ערבוב בסדר הלשונות.

הסוגיה נחלקת לשלושה חלקים: חלק ראשון הינו ה'מיתבי'; חלק שני הינו התירוץ הראשון עם הקושיה עליו; חלק שלישי הינו המשך המשא ומתן בסוגיה.

חילוף הלשונות קיים רק בחלק השלישי שבסוגיה, ואכן, בטקסט הגמרא העתקנו שתי לשונות רק לגבי החלק השלישי.

בנוסח הדפוס סדר הלשוניות הפוך מסדרן שבראשונים. מלבד ההיפוך, אירעה טעות של ממש בצורת הבאת הלשוניות: בתחילה הובא חלקה הראשון של הסוגיה; לאחריו הובא חלקה השלישי של הסוגיה, כנוסח הלשון השני; לאחריו הובא חלקה השני של הסוגיה; ולבסוף הובא חלקה השלישי של הסוגיה, כנוסח הלשון הראשונה. בצורה זו אין הבנה ללשון השניה [אשר הובאה ראשונה] מפני שעדיין חסר ללומד את חלקה השני של הסוגיה. ואכן, שטמ"ק ב והגר"א העירו שיש לתקן את הטעות.

כיצד אירעה הטעות? נראה כי הלשון השניה הייתה כתובה בגליון הגמרא, והמעתיק שילבה שלא במקומה: לא העתיקה לאחר הלשון הראשונה, אלא בין חלקה הראשון של הסוגיה ובין חלקה השני.

נוסח הדפוס נראה כנוסח כללי לעדי הנוסח הצרפתיים המאוחרים – הטעות חוזרת על עצמה בשלושת כתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119, מינכן. בכת"י וטיקן 120 הסוגיה משובשת, אולם גם שם נראה כי נוסח המקור של כתב היד הינו כנוסח הדפוס. [בכת"י זה לא נמצא כלל חלקה השני של הסוגיה, אלא מיד לאחר חלקה הראשון של הסוגיה מופיע חלקה השלישי של הסוגיה. החלק השלישי מופיע בנוסח הלשון השניה, אך סופו מופיע כעין נוסח הלשון הראשונה: "ולרבה מאי אירא אלמנה אפילו פנויה נמי, אלמנה איצטריכא ליה". הצריכותא עצמה - חסירה.]

בחלק מן המקורות הובאו חלקים נוספים מהסוגיה בלשון השניה, דהיינו שחלקים אלו נכתבו פעמיים – בלשון הראשונה ובלשון השניה. שטמ"ק כפל את חלקה השני של הסוגיה בלשון השניה, ותוספות כפלו אף את חלקה הראשון של הסוגיה בלשון השניה.

מהו הסדר הנכון של הלשוניות? רוב המקורות גורסים כסדר שהבאנו בטקסט הגמרא: רש"י שבדפוס, תוס', רגמ"ה, שטמ"ק ב בשם 'גירסת ספרים ישנים'. נוסח הדפוס וכתבי היד גורס לכאורה בסדר הפוך, אולם לאחר ששיערנו כיצד אירעה הטעות – עולה כי כפי הנראה מקורו של נוסח זה גרס את הלשוניות בסדר הנזכר.

ישנם מקורות שבאמת גרסו בסדר הפוך: רש"י כת"י, שטמ"ק ב בשם 'מקצת ספרים ישנים', שטמ"ק א. לגבי שטמ"ק ב ניתן לדחות, שמא 'מקצת ספרים ישנים' גרסו כנוסח שבדפוס, ואין כאן הוכחה על סדר מקורי. לגבי שטמ"ק א ניתן לדחות שהוא הגיה את הלשוניות לפי סדרן שבדפוס, ולא נזקק לסדר הלשוניות.

נפקא מינה בין הלשוניות

אמירת 'הילך אתנן'

בלשון השניה התחדש שאתנן חל [באופנים מסויימים] רק אם אמר לזונה 'הילך אתנן', ואילו **בלשון הראשונה** לא הוזכר חידוש זה.

הרמב"ם (איסורי מזבח פ"ד ה"ח) פסק את חידושה של הלשון השניה: "אי זהו אתנן האומר לזונה הא לך דבר זה בשכריך". ראה בסמוך שנדון כאילו לשון פסק הרמב"ם.

אתנן פנויה לדעת רבא

בספר לחם משנה (איסורי מזבח פ"ד ה"ח) הבין כי נחלקו הלשוניות מהי דעתו של רבא לגבי אתנן פנויה. בברייתא שנינו שאתנן הינו אף בזונה ישראלית כגון אלמנה לכהן גדול, ובשתי הלשוניות הגמרא מקשה מן הברייתא על דעת אביי. **בלשון הראשונה** הגמרא אינה דנה כלל כיצד יסביר רבא עצמו את הברייתא. **בלשון השניה** הגמרא נזקקת אף להקשות ולבאר לפי דעת רבא מדוע נאמר בברייתא 'כגון אלמנה לכהן גדול'. מכך שהלשון הראשונה לא דנה בנושא, הוכיח בעל לחם משנה כי סוברת הגמרא בלשון הראשונה שרבא אינו מחמיר בכל פנויה אלא בביאת איסור כגון אלמנה לכהן גדול.

הרמב"ם (איסורי מזבח פ"ד ה"ח) פסק כאפשרות השניה בדעת רבא: "אי זהו אתנן... אחד זונה כותית או שפחה או ישראלית שהיא ערוה עליו או מחייבי לאוין, אבל הפנויה אפילו היה כהן אתננה מותר". בעל לחם משנה הסביר שהרמב"ם גרס כלשון הראשונה, וכעין זה כתב מהר"י קורקוס על אתר.

יש להקשות על ההנחה שהרמב"ם פסק כלשון הראשונה, הלא לגבי אמירת 'הילך אתנן' הוכחנו שהרמב"ם פסק כלשון השניה. אפשר ליישב כעין דרך הלחם משנה ולומר שהרמב"ם גרס את שתי הלשוניות: לגבי אתנן פנויה שנחלקו הלשוניות פסק הרמב"ם כלשון הראשונה [אולי מחמת שכך פשטות

הברייטא], אך לגבי אמירת 'הילך אתנן' פסק הרמב"ם כלשון השניה, הואיל והלשון הראשונה אינה חולקת על כך בפירוש.

דברי בעל לחם משנה אינם מוסכמים, אלא יש הסוברים שאף בלשון הראשונה רבא מחמיר באתנן פנויה ויש הסוברים שאף בלשון השניה רבא מיקל באתנן פנויה.

נבאר דברינו. **לגבי הלשון הראשונה** כתבו תוס' שרבא מחמיר באתנן פנויה. אפשר לטעון שתוס' כתבו זאת רק לפי ההוה אמינא ולאחר שהגמרא הביאה את הסיפא של הברייטא יש להסיק שרבא החמיר רק באתנן אלמנה לכהן גדול ולא באתנן פנויה. אכן, מכך שתוס' לא כתבו כך, משמע שאין כאן הוה אמינא ומסקנא בדעת רבא, אלא מה שביארו תוס' בדעת רבא בתחילת הסוגיה נכון גם בסוף הסוגיה.

אם כן, מה נענה לקושיית הלחם משנה – מדוע בלשון הראשונה לא הקשתה הגמרא מן הברייטא על דעת רבא? יש לומר שהקושיה על דעת אביי חזקה יותר, וסומכת הגמרא שמתוך המשא ומתן על דברי אביי נבין גם מהו הביאור לפי שיטת רבא: כשם שלשיטת אביי הברייטא מתפרשת כשיטת ר' אלעזר המחמיר אף באתנן פנויה, ו'אלמנה לכהן גדול' נכתב לחדש שאף כאשר יש איסור אחר מחמיר ר' אלעזר – כך גם לשיטת רבא הברייטא מתפרשת שיש להחמיר אף באתנן פנויה [אפילו לשיטת חכמים], ו'אלמנה לכהן גדול' נכתב לחדש שאף כאשר יש איסור אחר הרי האתנן אסור.

בסגנון דומה כתב החזון איש: "ויש לומר דלתרווייהו פריך".

לגבי הלשון השניה כתב רבינו אברהם מן ההר (יבמות סא ע"ב) שרבא סובר כפשטות הברייטא - להחמיר רק באתנן אלמנה וכדומה, ולהקל באתנן פנויה. אם כן, מה הקשתה הגמרא על דעת רבא מן הברייטא? מבאר ראמ"ה שם: "ולרבא דאמר דאפילו (לא) תפסי בה קידושי הוויא זונה למאי הלכתא אמר כגון אלמנה, וכי אכתי לא ידעינן דאלמנה [תפסי בה] קידושי, [הא כולהו תנאי] הכי סבירא להו חוץ מר' עקיבא." הלשון אינה נהירה, ונראה שלשיטת ראמ"ה עיקר הקושיה היא מייתורן של התיבות 'כגון אלמנה לכהן גדול', שכן לשיטה זו פשוט (!) שאתנן פנויה מותר.

הרמב"ם אינו יחיד בדעה שזנות מחייב לאוין מחילה דין אתנן. שיטתו הועתקה בספר החינוך (מצוה תקעא), וכבר בעל היראים – ללא תלות ברמב"ם – כתב לגבי אתנן: "ומוקמין לה בגמרא באסור לאו ודלא כר' אלעזר דאמר בהבא על יבמתו [ס"א ב'] פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה הלכך לא מקריא זונה אלא באסורה לו" (ספר יראים סימן רצג). אף רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב כג חלק א) כתב: "כי עקר דין אתנן זונה כתוב במסכת תמורה. ושם פשוט (!) כי אינו קרוי אתנן מפנוייה להאסר לגבי מזבח, אפילו היה הבועל כהן ובא על הפנויה אתננה מותר, כי אין קרוי אתנן זונה אלא מזונה דוקא שהיא ערוה על הבא עליה **אפילו מחייב לאוין** או גויה זונה או שפחה".

להערות הנוסח [ל ע"א]

<לשון ראשונה⁶⁸⁴ > אצלו קאמר והא דקתני [עבדי] לישנא מעליא קאמר. <בטור מקביל – לישנא אחרינא⁶⁸⁵ > מאן עבדי הוא⁶⁸⁶ [עצמו]⁶⁸⁷ ומאי קרו⁶⁸⁸ ליה עבדי לישנא מעליא.

<לשון ראשונה⁶⁸⁹ > אימא אתנן ממש⁶⁹⁰. אם כן הוו להו תלתא, גם שניהם כתיב ולא שלשה. מי קאמרינן אנן אתנן ומחיר, אתנן ולא מחיר קאמרינן. אם כן נימא⁶⁹¹ קרא לא תביא אתנן זונה וכלב מדכתיב אתנן זונה ומחיר כלב שמע מינה מחיר הוא דקאמ'ר רחמ'נא ולא אתנן ש"מ⁶⁹². <בטור מקביל – לישנא אחרינא⁶⁹³ > אימא מאי מחיר כלב אתננה של כלב א"כ נכתוב קרא אתנן זונה וכלב. אימא אתנן זונה ומחיר כלב דמחיר כלב מוסיף על ענין ראשון וקרי ביה הכי אתנן ומחיר כלב. תועבת ה' גם שניהם כתיב שניהם ולא שלשה.

⁶⁸⁴ נוסח הדפוס ורש"י וכל כתבי היד.

⁶⁸⁵ מקורות לשתי הלשונות: רגמ"ה ושטמ"ק א בשם 'קצת ס"י'. מן הלשון השניה משמע דלא כרש"י שפירש כי 'עבדי' הינו כינוי לאבר, ועיין בחלק החידושים.

⁶⁸⁶ בשטמ"ק א1 חסרה בטעות תיבת 'הוא'.

⁶⁸⁷ כך נראה מרגמ"ה.

⁶⁸⁸ ומאי קרו. נדצ"ל 'ואמאי קרי'.

⁶⁸⁹ נוסח הדפוס וכל כתבי היד.

⁶⁹⁰ ממש. שטמ"ק וכל כתבי היד. נראה שכך גם גירסת רש"י, וצריך להגיה את סימון דיבור המתחיל ברש"י. **זונה:** דפוס. במ נוספו כאן תיבות **אימא אתנן זונה ומחיר**. תיבות אלו השתרבו מהלשון השניה, כנראה הן העתק של גליון שהוסיף את נוסח הקושיה של הלשון השניה בצד הלשון הראשונה.

⁶⁹¹ **נימא**. במ לימא. לכאורה נוסח זה נכון יותר.

⁶⁹² **מחיר... שמע מינה**. חסר בטה"ד: דפוס. באופן כללי המשפטים האחרונים משובשים בדפוס, ותיקנו על פי כתה"י ושטמ"ק.

⁶⁹³ מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, פירוש אחד הראשונים ושטמ"ק. בכת"י מ חדר ללשון הראשונה שריד מן הלשון השניה, כנזכר למעלה. תוכן הלשון השניה שווה ללשון הראשונה, אולם סדר הסוגיה הפוך, וראה בחלק החידושים שהלשון הראשונה נוחה מן השניה.

סימן יא [ל ע"א]

הקדמה

במשנתנו שנינו: "וכן שני שותפין שחלקו, אחד נטל עשרה ואחד תשעה וכלב, שכנגד הכלב אסור ושעם הכלב מותר".

מבררת הסוגיה:

לשון ראשונה

ניפוק חדא להדי כלבא והנך כולוהו לישתרו, הכא במאי עסקינן כגון דטפי דמי כלב מחד מינייהו והאי טיפונא דכלב שדי בכולוהו.

לשון שניה

שכנגד הכלב אמאי אסורין אחד דבהדי כלב ניתסר וט' אחריני נישתרו, אמר רב אשי כגון דשוון כולוהו כל חד וחד ארבעה ד' זווין ופלגו חומשא וכלבא שוי חמשה זווין דזוזא יתירא דכלבא משיך בכולוהו⁶⁹⁴.

מקורות הלשונית

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רמב"ם בפירושו וחיבורו. בכתבי היד: כל כתבי היד, [לגבי כתי"י מינכן ראה הערה בשינויי הנוסחאות].

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, פירוש אחד הראשונים ושטמ"ק.

⁶⁹⁴ בכתב יד מינכן מופיעה הלשון השניה בנוסח שונה [סימנתי תיקונים נצרכים]: "ל"א, כגון דשוי כל חד וחד מא[ן]תן שכנגדו [ד'] זוזי ופלג' [חומשא] דזוזא (חומשא) דהוו להו מן כל חד וחד ארבעין וחד זוזי, ואותן שעמו לא שוי כל חד וחד אלא ד' זוזי דהוו להו ל' זוזי, וכלבא שוי חמשה והוו ארבעין וחד והוא טופי"ל דכלבא שדי בכולוהו". ניתן להבחין בקלות שאין זה נוסח מקורי אלא שחזור על פי רש"י, מעורב בתיבות מן הלשון הראשונה.

פירוש הלשוניות

לדעת רש"י ורגמ"ה הלשוניות שוות בתוכן, אלא שהלשון השניה הסבירה באופן מפורט, [ואף הוסיפה שהתרצן הינו רב אש]. לדעת הרמב"ם⁶⁹⁵ הלשון הראשונה מתפרשת באופן שונה מהלשון השניה. אם נניח שהלשון הראשונה קדמה ללשון השניה והלשון השניה באה לפרש את הלשון הראשונה, יעלה בידינו כי יש מחלוקת בין הרמב"ם ובין בעל הלשון השניה כיצד לפרש את הלשון הראשונה.

נסביר דברינו. בלשון הראשונה תורץ כי הכלב שווה יותר מאחד מן הכבשים, כלומר – יותר מכל אחד מן הכבשים שכנגדו. לא נאמר בלשון הראשונה מה שוין של הכבשים זה לעומת זה. הרמב"ם אכן לא הזכיר שמתייחסים להשוואת מחירי הכבשים זה לזה, וציטט רק את מה שנאמר בפירוש בלשון הראשונה. ואלו דברי הרמב"ם: "אבל העשרה שכנגדו, אם יש אחד מהם דמו כדמי הכלב או יתר על דמי הכלב מוציאו מן העשרה כנגד הכלב ויהיה מחירו ושארן מותרים, ואם כל אחד ואחד מהן דמיו פחותין מדמי הכלב הרי העשרה כולן אסורים." לעומת זאת, הלשון השניה הוסיפה להסביר שהכבשים שכנגד הכלב יקרים יותר מהכבשים שעם הכלב, והכלב יקר יותר מהכבשים באופן שמחירו של הכלב משלים את גרעונם של הכבשים שעמו⁶⁹⁶. רש"י ורגמ"ה הסבירו כי כוונת הלשון הראשונה כפי שהתפרש בלשון השניה, אם כי רש"י נקט דוגמה עם מחירים שונים.

בסעיף 'נפקא מינה בין הלשוניות' נדון האם יש כאן מחלוקת של ממש.

סוגיות מקבילות

בבכורות דף נז ע"א מופיעות שאלה ותשובה בדומה לסוגייתנו, אלא ששם מופיעה השאלה כקושיה על ר' אלעזר הסובר אין ברירה.

בסוגיה שם יש שתי נוסחאות במקביל ללשוניות סוגייתנו. הנוסח הראשון מתרץ באופן כללי, והנוסח השני מביא את הדוגמה הניתנת כאן בלשון השניה. בדפוס ובכל כתבי היד מובא רק הנוסח הראשון, וכן הוא הנוסח שעמד בפני רש"י ורגמ"ה, אלא שרש"י הביא את הנוסח השני תחת הכותרת 'והמורה גריס'.

יש לציין כי בסגנון ובביטויים שני הנוסחים בבכורות דומים דווקא ללשון השניה בתמורה, ולא ללשון הראשונה. בנוסח הראשון בבכורות יש אף רמז לכך שהכבשים שעם הכלב שוים פחות מן הכבשים שעם הכלב – "הכא במאי עסקינן, דלא שוו כולו להדדי", אם כי אפשר לדחות ולפרש שכוונת התרצן רק לומר שהכלב אינו שווה לכבשים, ואין התרצן דן בשוין של הכבשים זה לעומת זה. הדמיון ללשון השניה בתמורה מורגש אף בכך שבשני הנוסחים בבכורות התרצן הינו רב אש – בדומה ללשון השניה בתמורה.

נפקא מינה בין הלשוניות

על פי דברינו בפירוש הלשוניות עולה לכאורה כי קיימת מחלוקת מה דין הכבשים שכנגד הכלב באופן ששוים הם למחיר הכבשים שכנגדם, ומחיר הכלב יתר על מחיר הכבשים. אכן, ניתן לשלול את המחלוקת משני כיוונים הפוכים:

מחד גיסא, ניתן לומר שבציור שהזכרנו מוסכם כי כל הכבשים שכנגד הכלב אסורים, ומה שנקטה הלשון השניה ציור שהכבשים שכנגד הכלב שווים יותר מהכבשים שעמו הרי זה רק כדוגמה להסביר מדוע

⁶⁹⁵ איסורי מזבח פ"ד ה"ז, ופירוש המשניות כאן.

⁶⁹⁶ גם הלשון השניה קיצרה בהסבר: הדוגמה שהובאה הינה שמחיר הכלב חמשה זוזים ומחיר כל אחד מהכבשים שכנגד הינו 4.1 זוזים, ועל כך אומר בעל הלשון השניה שהזוז החמישי של הכלב מתחלק בין כל הכבשים שכנגדו. ברור מתוך הדברים שכל אחד מהכבשים שעם הכלב עולה ארבעה זוזים, והזוז החמישי של הכלב מיועד להשלים את היתרון של 0.1 זוז בכל אחד מעשרת הכבשים שכנגדו, וכן פירש רש"י. אכן, הלשון השניה לא הזכירה בפירוש את מחירים של הכבשים שעם הכלב – ארבעה זוזים לכבש.

נראה כי הלשון השניה סמכה על כך שמובן מאליו שמחיר כבש הינו ארבעה זוזים, ושתי סיבות לדבר: [א]. ארבעה זוזים היה סכום קצוב ומקובל למחיר של דברים רבים, ובהלכות רבות ברחבי הש"ס רגילים חז"ל לנקוט כדוגמה סכום של ארבעה זוזים. ראה לדוגמה לעיל ו' ע"ב בלישנא אחרינא: "הדין דמסיק בחבריה ארבע זוזי בריביתא ויהיב ליה למלוה בגויהו גלימא דשוי חמשא". [ב]. אכן מחיר כבש היה כארבעה זוזים, ראה מנחות פ"ג מ"ח וכריתות דף י' ע"ב.

הסכים אחד מהשותפים לקבל עשרה כבשים כאשר מחיר הכלב יתר על מחיר כל אחד מהכבשים וחבירו נטל תשעה כבשים וכלב.

מאידך, ניתן לומר שבציור שהזכרנו מוסכם כי אין כל הכבשים שכנגד הכלב אסורים, אלא אפשר לברור אחד מהם ולהחליט שהוא לבדו מוגדר כמחירו של הכלב, ואף הרמב"ם התכוון לומר שאיסור עשרת הכבשים חל רק באופן שמחירם גבוה ממחיר הכבשים שכנגדם והכלב משלים מחיר כולם, ומה שלא כתב הרמב"ם כן בפירוש הרי זה משום שסמך על המובן שאם מחיר הכלב גבוה ממחיר כל אחד מהכבשים שכנגדו הרי הכבשים שעמו שווים פחות מהכבשים שכנגדו, ולולי זאת לא יסכים בעל עשרת הכבשים לחלוקה.

סימן יב [ל ע"ב]

הקדמה

רבא מפרזקיא שאל את רב אשי, מהו המקור למקובל בפי החכמים שאין זנות לבהמה.
השיב לו רב אשי:

לשון ראשונה **לשון שניה**
א"ל⁶⁹⁷: לא נישמוט⁶⁹⁸ קרא לכתוב⁶⁹⁹ ולא הוה ליה קרא אשתמוטי ומכתב
אתנן זונה וכלב. אתנן⁷⁰⁰ ומחיר כלב וזונה.

תניא נמי הכי

נוסח ראשון	נוסח שני	נוסח שלישי
אתנן כלב ומחיר זונה	מנין לאתנן כלב ומחיר	אתנן כלב ומחיר זונה
מותרין שנאמר 'שנים'	זונה שמותרין שנאמר	מותרין, ואם תאמר
ולא ארבעה.	'שנים' ולא ארבעה.	ליתן את האמור של זה
		בזה ושל זה בזה, ת"ל
		כי תועבת ה' אלוקיך
		גם שניהם, 'שנים' ולא
		ארבעה.

ולדוניהן מותרין, שנאמר 'גם שניהם' הם ולא ולדוניהן.

מקורות הלשונית

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוס' סוטה כו ע"ב [ראה הגו"צ שם], תוס' רא"ש יבמות
ז ע"ב. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה ושטמ"ק.

מקורות נוסח ראשון: נוסח דפו"ר וכל כתבי היד. כך הוא אף נוסח הסוגיות המקבילות ביבמות (נט ע"ב)
ובסוטה (כו ע"ב).

מקורות נוסח שני: בראשונים: רש"י. כנוסח זה הגיהו בגמרא בדפו"ח על פי בה"ז, אם כי יתכן שבה"ז לא
התכוון להגיה אלא לציין את נוסח רש"י, עיין שם.

מקורות נוסח שלישי: בראשונים: רגמ"ה, פירוש אחד הראשונים, שטמ"ק. ר' שלמה עדני הבין כי נוסח זה
הינו המשך של הלישנא אחרינא, אך בראשונים לא נראה כן.

⁶⁹⁷ אמר ליה. בשטמ"ק ב נוסף: "דכתיב לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב". יתכן שהוספה זו השתרבבה מנוסח הסוגיות
המקבילות ביבמות (נט ע"ב) וסוטה (כו ע"ב).

⁶⁹⁸ מישתמיט. 11, 20. 'לשתמיט': מ. 'נישמוט': פל. 'נישמוט': דפוס. בשאר הש"ס הביטוי הוא 'לישתמיט' ופעם אחת
'נישתמיט'.

⁶⁹⁹ כך נוסח הדפוס וכל כתבי היד, ואף הראשונים גרסו כן: רגמ"ה בסוגייתנו, תוס' בסוטה שם, תוס' הרא"ש ביבמות שם.
בה"ז וגליון הדפוס העירו כי מדברי תוס' בסוגייתנו נראה שגרסתם היתה 'לא לשתמיט תנא דלתני'. ברם, מתחילת דברי
תוס' משמע שגרסתם כלפינו, ושמה תוס' גרסו באופן מקוצר קצת שלא היה בו לא את תיבת 'קרא' ולא את תיבת 'תנא'.
⁷⁰⁰ בשטמ"ק 2 א נוסף בטעות 'זונה'.

פירוש הלשונות שאלת רבא מפרזקיא

שאלת רבא מפרזקיא נמצאת בנוסח אחד בכל המקורות, ולמרות זאת יתכן שפירוש השאלה תלוי בגרסאות השונות בהמשך הסוגיה, כפי שיתבאר לפנינו.

רבא מפרזקיא שאל מנין שאין זנות לבהמה. כל הראשונים בסוגייתנו (רש"י, תוס', רגמ"ה, אחד הראשונים) הבינו כי השאלה היא מעניין הסוגיה – מנין שבהמה אינה בכלל דין אתנן זונה.

הגר"א הסביר שהשאלה היא האם אשה נאסרת בזנות בהמה כדיני זנות רגילה, וכן הוא הקשר השאלה בסוגיות המקבילות ביבמות (נט ע"ב) ובסוטה (כו ע"ב).

מדברי הגר"א מוכח שכוונתו לפרש כי שאלת רבא מפרזקיא היתה **רק** לגבי איסור האשה ולא לגבי אתנן. מדברי הראשונים לא מוכח כי כוונתם לפרש שהשאלה הינה **רק** לגבי האתנן, אלא יתכן כי כוונתם לפרש שהשאלה היא לגבי כל הדינים השייכים לזנות הבהמה, וכן משמע לכאורה מתוס' בסוגייתנו בסוף הדיבור.

במשנתנו כבר מובא לימוד לכך שאתנן כלב מותר, והקשו תוס' מדוע ביקש רבא מפרזקיא מקור לדין אשר במשנה התפרש מקורו, וכיצד רב אשי מביא לימוד שונה מלימודה של משנתנו.

שלוש תשובות בדבר:

[א]. תוס' עצמם תירצו שרבא מפרזקיא ביקש מקור לדין שלא התפרש במשנה: המשנה עוסקת באתנן שנותן הנואף לבעלי הכלבה, ורבא מפרזקיא עוסק באתנן שנותן בעלי הכלב לזונה. מהלך תוס' בסוגיה דחוק כפי שיתבאר בהמשך, ויש מן הראשונים שמוכח מדבריהם שלא הסבירו כתוס'⁷⁰¹, ולפיכך יש לחפש מהלך נוסף.

[ב]. לדברי הגר"א אין מקום לקושיה, שכן הוא פירש ששאלת רבא מפרזקיא היתה לגבי דין שונה לחלוטין – איסור האשה – ולא לגבי אתנן כלל.

[ג]. אפשר כי כוונת רבא מפרזקיא שהמשנה ביארה רק מדוע לא נלמד ממחיר כלב לאתנן זונה שיש אף דין אתנן כלב, והוא בא לשאול מדוע אין אתנן כלב נכלל בדין אתנן זונה, ולא נכלל למעט זאת מלימוד המשנה, שכן אם נרבה בדרך זו לא יהיו כאן 'שלושה' אלא 'שנים' – אתנן זונה [הכולל אתנן כלב] ומחיר כלב.

אף בהמשך הדברים נסביר את שלבי הסוגיה לפי שלושת המהלכים שהצגנו.

תשובת רב אשי

דברי רב אשי בלשון הראשונה

רב אשי השיב לרבא מפרזקיא כי מכך שכתבה התורה 'אתנן זונה ומחיר כלב' ולא התייחסה לאתנן כלב, מוכח שאתנן כלב מותר.

מה תוכן התשובה?

לפירוש תוס' שהנושא הוא חיפוש מקור להיתר אתנן שנתן בעל הכלב לזונה, ניתן לפרש כי רב אשי למד מן הפסוק למעט אתנן כלב באופן זה.

⁷⁰¹ [א]. רש"י בסוגייתנו כתב שרבא מפרזקיא עוסק בציור של המשנה.

[ב]. תירוצ' תוס' בנוי על פירוש רש"י במשנה שהמשנה מתייחסת לאתנן שנתן הנואף לבעלי הכלבה, וכן דעת המאירי ביבמות. אולם יש מן הראשונים שפירשו כי המשנה מתייחסת לאתנן שנתן בעלי הכלב לזונה (רש"י ביבמות וסוטה, מאירי בסוטה ופירוש אחד הראשונים כאן), ויש מן הראשונים שפירשו כי המשנה מתייחסת לשני האופנים (ראה רמב"ן ורשב"א וריטב"א ביבמות), ולפירושם בטל תירוצ' תוס'.

לפירוש הגר"א שהנושא הוא חיפוש מקור להיתר אשה לאחר זנות בהמה, צריך לפרש כי רב אשי טען לרבא מפרזיקא שהשאלה הכללית בתורה לגבי זנות בהמה שייכת גם לדין אתנן כלב, ומאחר שאתנן כלב מותר ניתן להסיק כי אף בכל דיני התורה אין זנות לבהמה.

לפירוש השלישי שהנושא הוא מדוע אין אתנן כלב נכלל ב'אתנן זונה', יש לפרש כי רב אשי השיב שחלוקת התורה 'אתנן זונה ומחיר כלב' מוכיחה שכלב אינו בכלל זונה.

דברי רב אשי בלשון השניה

בלשון השניה רב אשי מתייחס ל'הוא אמינא' שבין אתנן ובין מחיר נוהגים בין בכלב ובין בזונה, והוא אמינא זאת זהה להוה אמינא שבמשנה לאסור אף אתנן כלב ומחיר זונה. המשנה מיעטה מכך שכתוב 'שנים' ולא 'ארבעה', ורב אשי מיעט מעצם כך שכתוב 'אתנן זונה ומחיר כלב', ומשמע כך ולא אחרת.

לשלושת הפירושים שלמעלה רבא מפרזיקא לא שאל לגבי מחיר זונה, וצריך לפרש [בדוחק] שרב אשי הזכיר מחיר זונה כדוגמה בלבד – כשם שמחלוקת התורה 'אתנן זונה ומחיר כלב' מתמעט מחיר זונה כך גם מתמעט אתנן כלב.

הראיה מהברייתא / מהמשנה

הגמרא מביאה ראיה לדברי רב אשי ממקור תנאי שהתמעט בו אתנן כלב ומחיר זונה מן הלימוד 'שנים' ולא ארבעה. לנוסח הראשון המקור הינו משנתנו, לנוסח השני המקור הינו ברייתא שנוספה בה תיבת 'מניין', לנוסח השלישי המקור הינו ברייתא שנוספה בה כי ההוה אמינא לרבות אתנן כלב ומחיר זונה הינה בדרך 'ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה'⁷⁰².

לפירוש תוס' האמוראים עוסקים בציור שונה מציורם של התנאים, וכתבו תוס' כי הגמרא מצטטת כאן ברייתא ולא משנה, וראיית הגמרא הינה מכך שדרך הברייתות לפרש והברייתא לא חילקה בין אופנים שונים של אתנן כלב.

לפירוש הגר"א רב אשי קישר את הנושא של זנות בהמה לנושא של אתנן כלב, והגמרא מצטטת את היתר המשנה באתנן כלב כראיה לעצם דברי רב אשי, למרות שלימוד המשנה שונה מלימודו של רב אשי.⁷⁰³

לפירוש השלישי נידון הגמרא הוא נידון המשנה - עצם ההיתר של אתנן כלב, ואכן מוקשה מה מוכיחה הגמרא מן הברייתא או המשנה, ולפיכך צידד רש"י כי יש למחוק את הראיה.

⁷⁰² יש מספר 'הוה אמינות' אפשריות המצריכות את הלימוד 'שנים' ולא ארבעה:

הברייתא שבנוסח השלישי מציגה הוה אמינא 'ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה'. ייתכן שכוונת ה'הוה אמינא' ללימוד כן מפשטיה דקרא. ראה ל"ב מידות שהתורה נדרשת בהם, מידה יט: "מדבר שנאמר לזה והוא הדין לחבירו". המדרש מסביר את המידה על ידי דוגמה: "אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה. אין אתה יכול לומר שיש לצדיק אור בלא שמחה ולישרי לב שמחה בלא אור. אלא אור לצדיק והוא הדין שמחה, שמחה לישרי לב והוא הדין אור" (כלשון משנת רבי אליעזר פרק ב). אפשר שמידה זו אינה אלא אחד ממיני ההיקש, וראה בסמוך בשם תוספות ביבמות. לביאור המידה ודין בכלליה ראה: מדרש תנאים למהרז"ל מידה יט, אילת השחר למלבי"ם אות רכג ובמצוין שם.

מדרש תנאים (דברים כג יט) מציג הוה אמינא ללימוד בקל וחומר מאתנן זונה לאתנן כלב וממחיר כלב למחיר זונה, אם כי המדרש עצמו מסיק בלימודו של רב אשי ולא בלימודה של המשנה: "אתנן זונה ומחיר כלב אסורין, אתנן כלב ומחיר זונה מותרין, שהיה בדין מה אם אתנן שהוא מותר בכלב אסור בזונה מחיר שהוא אסור בכלב דין הוא שיהא אסור בזונה. או חילוף מה אם המחיר שהוא מותר בזונה הרי הוא אסור בכלב אתנן שהוא [אסור] בזונה דין הוא שיהא אסור בכלב. ת"ל לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב, אתנן זונה ומחיר כלב אסורין אתנן כלב ומחיר זונה מותרין". בהמשך הדברים המדרש מצטט אף את לימוד המשנה בשם 'ד"א'.

תוספות ביבמות הסבירו כי יש הוה אמינא ללימוד בהיקש מאתנן זונה למחיר כלב וממחיר כלב לאתנן זונה ששני האיסורים נוהגים בשני הציורים (תוס', תוס' מהר"ם, תוס' הרא"ש).

⁷⁰³ אין קושי בכך שלימודה של המשנה אינו כלימודו של רב אשי, שכן כל לימוד מתייחס להוה אמינא שונה. רב אשי מתייחס להוה אמינא שיש זנות בבהמה ואתנן כלב הינו בכלל אתנן זונה, ומדייק מן הפסוק כי לא שייך זנות בכלב [בדומה לפירוש השלישי]. המשנה, לעומת זאת, מתייחסת להוה אמינא שניתן ללימוד אתנן כלב מאתנן זונה ומחיר זונה ממחיר כלב באחד מדרכי הלימודים (ראה הערה 702), ולפיכך נזקקת המשנה ללימוד 'שנים' ולא ארבעה.

פירוש תוספות מסתמך על כך שהנוסח התנאי המצוטט בגמרא שונה מנוסח המשנה. תוס' התייחסו לנוסח שלפניהם, הוא הנוסח השני השונה מעט מלשון המשנה, ודברי תוס' מתאימים ביותר לנוסח השלישי השונה בהרבה מלשון המשנה. מנגד, פירוש תוס' לא יכון בנוסח הראשון הזה ללשון המשנה. הוא אשר ייעדנו בפתיחת הסימן להסביר כיצד תוכן שאלת רבא מפרזקיא תלוי בחילופי הנוסחאות שבהמשך הסוגיה.

סוגיות מקבילות

הסוגיה שלפנינו כפולה ביבמות (נט ע"ב) ובסוטה (כו ע"ב). באופן כללי, הסוגיה מקבילה בכל שלביה: שאלת רבא מפרזקיא, תשובת רבא אשי והציטוט מהמשנה / הבריייתא.

לעומת המבנה הכללי המשותף, בסוגיות המקבילות יש שינויי סגנון משמעותיים שעשויים להעמידנו על כוונתם של רבא מפרזקיא ורבא אשי.

עצם פירוש שאלת רבא מפרזקיא מתחלף לפי ההקשר, וביבמות ובסוטה משמע כי השאלה הייתה לגבי מקור המושג כללי בתורה 'אין זנות לבהמה' – כפירוש הגר"א כאן⁷⁰⁴. כך אף פירשו רש"י בסוטה והריטב"א ביבמות.

תשובת רבא אשי מקוצרת שם, ואינו אלא מצטט את הפסוק "דכתיב, לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב".

המקור לדברי רבא אשי מצוטט כנוסח המשנה שלנו [כנוסח שהבאנו בגמרא בשם 'הנוסח הראשון']. ולפתיחתו יש מספר גרסאות: 'ותנן' / 'ותניא' / 'ותניא נמי הכי'.

'ותנן': דפוסים ביבמות, פסקי רי"ד שם במהדורה הישנה הנקראת 'תוספות רי"ד'. ראה גם הערה 706 בשם נימוקי יוסף.

'ותניא': כתבי היד האשכנזיים ביבמות ובסוטה, הדפוס בסוטה, קטע גניזה בסוטה, פסקי רי"ד ביבמות הנדמ"ח על פי כתבי יד⁷⁰⁵, המגיה לכתב היד הספרדי בסוטה, ספר רושינא (ויקרא ע' קפג) בציטוט מיבמות, ילקוט ת"ת לר"י סקילי (דברים כג יט).

'ותניא נמי הכי': כתב יד ספרדי בסוטה, כתב יד ספרדי וקטע גניזה ביבמות.

לפי הנוסח האחרון תשובת רבא אשי הינה מאמר נפרד שאינו תלוי בבריייתא. הגמרא בתמורה, בשתי לשונותיה, פירשה את אשר סתמה הגמרא ביבמות ובסוטה, ופירטה כיצד רבא אשי מדייק מהפסוק את היתרו של אתנן כלב.

את הנוסחים 'ותנן' / 'ותניא' ניתן להסביר באופן זהה, ולנקוט שדברי רבא אשי הינם מאמר עצמאי המדייק את הפסוק כדברי רבא אשי בתמורה, והבריייתא או המשנה מצוטטת כמקור לדבריו. ניתן גם לטעון כי לנוסחים אלו רבא אשי לא למד ישירות מן הפסוק אלא ציטט את הפסוק והמשנה יחדו, לאמור שלאחר לימודה של המשנה מוכח כי אין זנות לבהמה, ואתנן כלב אינו בכלל אתנן זונה.

נראה כי נחלקו ראשונים בדבר:

רש"י ביבמות הסביר את הציטוט מהמשנה, וסיים: "ומדשרי אתנן כלב אלמא לאו זנות הוא". משמע בפשטות כי תשובת רבא אשי מבוססת על המשנה, ולא חידש רבא אשי לימוד מבלעדי המשנה. ריב"ן העתיק את לשון רש"י, ובדומה לכך פירש רש"י בסוטה. כך משמע אף בתוס' ר"י מבריינא ע"ז לו ע"ב שציטט את הסוגיה ביבמות בקיצור: "מנא הא מילתא דאמור רבנן אין זנות לבהמה, מדתנן אתנן כלב ומחיר זונה מותרין משום דכתיב שניהם". בעל התוס' השמיט בציטוטו את לשון הפסוק שבדברי רבא אשי, ונראה שפירש כי הפסוק לא הובא כמקור עצמאי אלא כהקדמה למשנה הדורשת את הפסוק.

לעומת זאת, הרי"ד בפסקיו ליבמות העתיק את דברי רבא אשי המצטט את הפסוק כתשובה לרבא מפרזקיא, והמשיך הרי"ד: "אבל מחיר זונה ואתנן כלב תביא. פי' אתנן כלב כגון שאמ' לה בעל הכלב היבעלי לכלבי ואתן לך טלה זה, ומחיר זונה שהחליף הזונה בטלה, ואותו טלה מותר למזבח. ומדשרי

⁷⁰⁴ אפשטיין (ע' 137) ציין זאת בקצרה בשתי מילים בהעירו על הקבלת הסוגיה בתמורה לסוגיה ביבמות: 'ומשם לקוח'.

⁷⁰⁵ מלבד כת' 'במ' של פסקי הרי"ד שאינו גורס תיבה זו.

אתנן כלב ש"מ אין זנות לבהמה". וסיים הרי"ד: "ותניא / ותנן, אתנן כלב ומחיר זונה מותרין משום שנאמר 'גם שניהם' שנים ולא ארבעה". הנה מפורש שדיוק רב אשי הינו דיוק עצמאי שאינו תלוי בלימוד המשנה. הפירוש הנזכר נמצא רק בחלק מעדי הנוסח של פסקי הרי"ד, ראה שם הערה 73 בהוצאת מכון התלמוד הישראלי.

בדומה לרי"ד כתב הרמ"ה בסנהדרין (נד ע"ב): "דאין זנות לבהמה כדאמרינן ביבמות מדקאמר רחמנא אתנן זונה ומחיר כלב הא אתנן כלב ומחיר זונה שרי דאין זנות לבהמה". הרי שיש לימוד עצמאי מהפסוק שלא כלימודה של המשנה⁷⁰⁶.

הניסוח 'ותניא נמי הכי' בו"ו החיבור מוקשה מעט. במבט ראשון הקושי מעלה חשד שמא הנוסח המקורי הוא 'ותניא' ואילו התיבות 'נמי הכי' נלקחו ממקור מקביל, אולי סוגיית תמורה. אכן, בחיפוש בש"ס מצאנו כי יש שימוש מועט בביטוי 'ותניא נמי הכי'. רוב הפעמים יש צורך בביטוי לשלימות המשפט בתוך הקשרו, ובמיעוטם אין צורך מיוחד לביטוי אלא הינו משמש במשמעות הביטוי הרווח 'תניא נמי הכי'. למופעים מהסוג האחרון ראה שבת נז ע"ב, פסחים מ ע"ב, בכורות מד ע"ב, ובכתבי היד ניתן למצוא אזכורים נוספים.

נפקא מינה בין הלשונות

הנידון בסוגיה אינו נידון הלכתי אלא דיון במדרש הפסוקים ודרכי הדרש. אפשר שתצא נפקא מינה לכללי הדרש, אך בזמננו אין בכוחנו להשתמש בכללי הדרש להלכה.

⁷⁰⁶ נימוקי יוסף ביבמות (יט ע"א בדפי הרי"ף) העתיק את הלימוד הנזכר בשם המשנה: "דאין זנות לבהמה, כדתנן אתנן זונה ומחיר כלב אבל אתנן כלב לא כתיב מכאן שאין זנות לבהמה", וצריך עיון.

סימן יג [לא ע"א]

הקדמה

נחלקו ר' אליעזר וחכמים בדין ולד טריפה, ר' אליעזר סובר שדינו כדין אמו וחכמים חולקים. בגמרא הובאו שתי דעות האם מדובר דווקא בנטרפה ולבסוף עיברה או דווקא להיפך – עיברה ולבסוף נטרפה.

כעת תדון סוגייתנו בעניין אפרוח ביצת טריפה:

לשון ראשונה

א"ר הונא: מודים חכמים לר' אליעזר באפרוח ביצת טרפה – שאסור, מ"ט – ע"כ לא פליגי עליה דרבי אליעזר אלא בולד בהמה – דמאורא קא רביא, אבל ביצת טרפה – מגופה דתרנגולתא קא רביא – אפי' רבנן מודו.

לשון שניה

אמ' רב הונא מודים חכמים לר' אליעזר באפרוח שיצאת מביצת טריפה שאסורה מאי טעמא עד כאן⁷⁰⁷ לא פליגי רבנן עליה דר' אליעזר אלא בולד טריפה דאי ללישנא קמא משום דזה וזה גורם מותר ואי ללישנא בתרא משום דעובר לאו ירך אמו הוא ומותר אבל באפרוח⁷⁰⁸ שיצא⁷⁰⁹ מביצת טריפה אי ללישנא קמא התם איכא התרא בגויה באפרוח ליכא היתרא בגויה ואסור ואי ללישנא בתרא התם אמאי שרו רבנן דעובר לאו ירך אמו הוא אבל ביצה גופה⁷¹⁰ דאימיה היא דהא תניא ושויין⁷¹¹ בביצת טריפה שאסורה מפני שגדלה באיסור.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוספות, תוס' תלמיד ר"ת (ב"ק מז ע"א). בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה [בסדר הפוך], פירוש אחד הראשונים.

⁷⁰⁷ בשטמ"ק א: "עד כען".

⁷⁰⁸ בשטמ"ק ב: 'אפרוח'.

⁷⁰⁹ בשטמ"ק ב: 'שיצאת'.

⁷¹⁰ בשטמ"ק ב: 'גופא'.

⁷¹¹ בשטמ"ק א: 'שויין'.

פירוש הלשונות

ביאור הלשונות

רב הונא חידש כי אפרוח ביצת טריפה אסור לכולי עלמא – גם לשיטת חכמים המתירים ולד בהמה טריפה.

בלשון הראשונה הוסבר כי חומרתו של האפרוח הינה מחמת שהביצה גדילה מגוף האם ואינה כולד בהמה הגדל מן האויר⁷¹².

בלשון השניה הוסבר כי דברי רב הונא ניתנים להאמר לפי שתי הדעות בהסבר מחלוקת התנאים⁷¹³. הדעה הראשונה סוברת כי המחלוקת עוסקת בבהמה שנטרפה ולבסוף עיברה, וטעמם של חכמים המתירים הוא 'זה וזה גורם מותר'. כלפי סברא זו טען רב הונא שבביצה יודו חכמים לאסור מחמת שבביצה יש רק גורם של איסור [בסמוך נבאר מדוע]. הדעה השניה סוברת כי המחלוקת עוסקת בבהמה שעברה ולבסוף נטרפה, וטעמם של חכמים המתירים הוא 'עובר לאו ירך אמו'. כלפי סברא זו טען רב הונא שבביצה יודו חכמים לאסור מחמת שהביצה נחשבת כגופה של התרנגולת.

עוד נוסף בלשון השניה, כהוכחה לדברי רב הונא, ציטוט של ברייתא / משנה: "דְּהָא תַּנְיָא: 'וְשׁוּיִין⁷¹⁴ בְּבִיצַת טְרִיפָה שֶׁאִסּוּרָה מִפְּנֵי שֶׁגְּדִלָה בְּאִסּוּר⁷¹⁵'. ציטוט זה הוזכר אף בסוגיה המקבילה בחולין (נח ע"א) ונחלקו שם רש"י והראשונים האם מדובר בברייתא או במשנה בעדויות (תחילת פרק ה).

דעת כל לשון על חברתה

בלשון הראשונה הוסבר בדעת רב הונא כי הביצה נחשבת כגופה של התרנגולת לעומת ולד שאינו נחשב כגופה של הבהמה. לשון זו סתמה ולא פירשה האם רב הונא מעמיד את מחלוקת התנאים בבהמה שנטרפה ולבסוף עיברה או בבהמה שעברה ולבסוף נטרפה. כמו כן לא נאמר האם איסורו של רב הונא בביצה שייך בנטרפה ולבסוף עיברה או בעיברה ולבסוף נטרפה או בשני האופנים.

בעל צאן קדשים טוען כי הסברא המחשיבה את הביצה כגופה של התרנגולת שייכת דווקא בעיברה ולבסוף נטרפה. לפיכך נוקט הצ"ק כי רב הונא מעמיד את מחלוקת התנאים בעיברה ולבסוף נטרפה [כדעה השניה], וכלפי אופן זה חידש רב הונא שביצה אסורה לכולי עלמא.

בעל דברי נחמיה טוען כי הסברא המחשיבה את הביצה כגופה של התרנגולת שייכת אף בנטרפה ולבסוף עיברה⁷¹⁶. לכן נוקט הד"נ כי רב הונא יכול להעמיד את מחלוקת התנאים בכל אחד מן האופנים, ובאיזה אופן שתועמד מחלוקת התנאים – הוא האופן שבו אמר רב הונא כי ביצה אסורה לכולי עלמא⁷¹⁷.

יתכן להציע אפשרות שלישית: הסברא המחשיבה את הביצה כגופה של התרנגולת שייכת דווקא בעיברה ולבסוף נטרפה כטענת צאן קדשים, אך אין זה מונע את רב הונא מלהעמיד את מחלוקת התנאים בנטרפה ולבסוף עיברה. אפשרות זו אמנם דחוקה, אך בסמוך נביא כי כך לכאורה פירשו הראשונים את הדעה הראשונה בלשון השניה, ואם כן אין להתעלם מן האפשרות לפרש כך את הלשון הראשונה.

בלשון השניה הוסבר כי דברי רב הונא יתכנו לפי כל אחת מן הדעות בהסבר מחלוקת התנאים⁷¹⁸.

⁷¹² רש"י הביא שתי לשונות מהו 'מאורא קא רבי'. בפשטות מדובר בשני פירושים ולא בשתי גרסאות, אכן הגר"א הבין שמדובר בשתי גרסאות. כך או כך, גם ה'ל"א' שהביא רש"י מתייחסת לגרסה שהבאנו כלשון ראשונה, ואילו את הגרסה שהבאנו כלשון שניה הביא רש"י 'כלשון הירושלמי'.

⁷¹³ הלשון השניה מכנה דעות אלו בשמות 'לישנא קמא' ו'לישנא בתרא'. אנו נקרא להן 'דעה ראשונה' ו'דעה שניה', כדי להבדיל ביניהן ובין שתי הלשונות בסוגייתנו.

⁷¹⁴ בשטמ"ק א: 'שוין'.

⁷¹⁵ הציטוט הובא לאחר ביאור הדעה השניה, אולם נראה כי הוא מתייחס לשתי הדעות.

⁷¹⁶ א. בעל ד"נ מבסס את סברתו על דברי המהרש"א בחולין נח ע"א, וראה בחלק החידושים שנביא כי יתכן שנחלקו הראשונים בסברא זו.

⁷¹⁷ בחלק החידושים נבאר את המשך הסוגיה לפי הפירושים השונים.

⁷¹⁸ הלשון השניה מכנה דעות אלו בשמות 'לישנא קמא' ו'לישנא בתרא'.

הלשון השניה יותר מבוארת מהלשון הראשונה בכך שנאמר בה בפירוש כי דברי רב הונא יתכנו אף לפי הדעה הראשונה בהסבר מחלוקת התנאים, אולם גם הלשון השניה לא פירשה – אליבא דהדעה השניה – האם רב הונא דיבר על ביצה באופן של נטרפה ולבסוף עיברה או להיפך. בנוסף, הלשון השניה סתמה דבריה בביאור טעמו של רב הונא – בדעה הראשונה לא מוסבר הטעם כלל אלא נאמר: "באפרוח ליכא היתרא בגויה", בדעה השניה הוסבר הטעם בקיצור: "ביצה גופה דאימיה היא".

נדון בדברי הלשון השניה לפי כל אחת מן הדעות.

הדעה הראשונה סוברת כי מחלוקת התנאים הינה לגבי בהמה שנטרפה ולבסוף עיברה, וטעמם של חכמים המתירים הוא 'זה וזה גורם מותר'. כלפי סברא זו טען רב הונא שבביצה יודו חכמים לאסור מחמת שבביצה יש רק גורם של איסור.

מהו הציור שבו אסר רב הונא את הביצה, ומהו טעם האיסור?

ההנחה הפשוטה היא שרב הונא אסר את הביצה באותו אופן שבו נחלקו התנאים לגבי ולד בהמה, ומכיוון שבשלב זה מחזיקים אנחנו בדעה הראשונה המעמידה את מחלוקת התנאים לגבי בהמה שנטרפה ולבסוף עיברה – יש להעמיד אף את איסורו של רב הונא בנטרפה ולבסוף עיברה.

לפי אפשרות זו סוברים חכמים כי בהמה שנטרפה ולבסוף עיברה יש להתיר מטעם 'זה וזה גורם', ולמרות זאת, ביצה שנוצרה על ידי 'נטרפה ולבסוף עיברה' יש לאסור מחמת שהביצה נחשבת כגופה של האם, וזרע הזכר אינו נחשב כלל כגורם⁷¹⁹. האפשרות הנוכחית זהה לפירוש של 'דברי נחמיה' ללשון הראשונה, וראה למעלה מה שהערנו על דבריו.

הראשונים (רש"י, רגמ"ה, פירוש אחד הראשונים) לא פירשו כאפשרות הנזכרת, אלא נקטו שגם לפי הדעה המעמידה את מחלוקת התנאים לגבי בהמה שנטרפה ולבסוף עיברה – יש להעמיד את איסורו של רב הונא דווקא בעיברה ולבסוף נטרפה: 'שיחלא קמא'. ונראה פשוט כי הראשונים פירשו כן כדי להתאים את דברי רב הונא בסוגייתנו לדברי אמימר בחולין (נז: - נח.).

לפי אפשרות זו סוברים חכמים כי בין בבהמה ובין בעוף יש להתיר בנטרפה ולבסוף עיברה, מטעם 'זה וזה גורם', ומחדש רב הונא כי בעוף יש לאסור בעיברה ולבסוף נטרפה. ומה דין בהמה שעיברה ולבסוף נטרפה? נראה כי ולדה מותר, שכן רב הונא חידש איסור בביצה, וכל סוגייתנו עוסקת בסברות לגבי ביצה, ומשמע כי ולד בהמה מותר [בציור שבו אסר רב הונא את הביצה]⁷²⁰.

הדעה השניה סוברת כי סוברת כי מחלוקת התנאים הינה לגבי בהמה שעיברה ולבסוף נטרפה, וטעמם של חכמים המתירים הוא 'עובר לאו ירך אמו'. כלפי סברא זו טען רב הונא שבביצה יודו חכמים לאסור מחמת שהביצה נחשבת כגופה של התרנגולת.

עולה כי לפי שתי הדעות שבלשון השניה סובר רב הונא שהביצה נחשבת כגופה של התרנגולת. בדעה הראשונה מוכחת הסברא ממהלך הסוגיה, ובדעה השניה נאמרה הסברא בפירוש: "ביצה גופה דאימיה היא".

⁷¹⁹ לא ניתן להעמיד בביצה שנולדה מנקבה בלי זכר 'ספנא מארעא', שהלא מדובר בסוגייתנו על ביצה שנולד ממנה אפרוח.

⁷²⁰ [א]. נראה כי הוולד מותר אפילו לשיטת ר' אליעזר, שכן כעת אנו אוחזים בשיטה הראשונה הסוברת כי התנאים נחלקו רק לגבי נטרפה ולבסוף עיברה, ולא לגבי עיברה ולבסוף נטרפה. משכך, אם חכמים מתירים ולד בהמה שעיברה ולבסוף נטרפה – אף ר' אליעזר מתיר.

[ב]. אמימר סובר כרב הונא, ואוסר ביצה באופן של 'עיברה ולבסוף נטרפה' (חולין נז: - נח.). לא ברור מה סובר אמימר לגבי ולד בהמה שעיברה ולבסוף נטרפה, וראה בחלק החידושים שנביא את דברי הראשונים בעניין.

[ג]. לפירוש הראשונים יוצא כי דברי רב הונא קצת מוקשים. רב הונא התבטא: "מודים חכמים לר' אליעזר באפרוח שיצאת מביצת טריפה שאסורה", ולפירוש הראשונים עולה כי לפי הדעה הראשונה תחילת המשפט אינו מקביל לסופו: מחלוקת חכמים ור' אליעזר הינה בנטרפה ולבסוף עיברה, ואילו האיסור בביצת טריפה הינו בעיברה ולבסוף נטרפה.

נראה כי בעל 'פירוש אחד הראשונים' הרגיש בקושי זה, ועל כן פירש שביצה במצב של 'עיברה ולבסוף נטרפה' [שיחלא קמא], נקראת בשם 'נטרפה ולבסוף עיברה', מכיוון שרק לאחר שתצא הביצה מהשיחלא למעי אמה תהיה מוגדרת כנמצאת במצב של עיבור. לפי הגדרות אלו מובן כי בין מחלוקתם של התנאים בוולד בהמה ובין איסורו של רב הונא בביצה נאמרו לגבי 'נטרפה ולבסוף עיברה', אם כי ההגדרה 'נטרפה ולבסוף עיברה' מתפרשת בכל מקום באופן שונה.

בלשון השניה לא התפרש מדוע הביצה נחשבת כגופה של התרנגולת, אך נראה כי הלשון הראשונה תגלה לנו מהו הסבר הסברא בלשון השניה: "בולד בהמה - דמאירא קא רביא, אבל ביצת טרפה - מגופה דתרנגולתא קא רביא". וראה בפירוש רש"י שני ביאורים [או 'לשונות'] מה פשרה של סברא זו.

נפקא מינה בין הלשונות

הבאנו מספר פירושים לכל אחת מן הלשונות, ופירושי הלשון הראשונה זהים לכאורה לפירושי הלשון השניה: פירוש בעל 'צאן קדשים' ללשון הראשונה זהה לדברי הלשון השניה אליבא דהדעה השניה; פירוש בעל 'דברי נחמיה' ללשון הראשונה זהה לדברי הלשון השניה אליבא דהדעה הראשונה לפי האפשרות הראשונה שהבאנו⁷²¹; הפירוש השלישי שהבאנו ללשון הראשונה זהה לדברי הלשון השניה אליבא דהדעה הראשונה לפי פירוש הראשונים.

כלום נסיק מכך שהלשונות אינן חולקות זו על זו? לא בהכרח. הלשון הראשונה לא פירשה שדברי רב הונא נאמרו לפי שתי הדעות בביאור מחלוקת התנאים, ועל כן סבר בעל צ"ק כי יש לפנינו מחלוקת בין הלשונות האם דברי רב הונא נאמרו גם לפי הדעה הראשונה. לשיטת צ"ק סוברת הלשון הראשונה כי דברי רב הונא ודברי כל האמוראים הדנים בדבריו שייכים רק לפי הדעה השניה.

גם לשיטת צ"ק שהלשון הראשונה סוברת כדעה השניה, עדיין אין בכך בכדי הוכחה שהלכה כדעה השניה, שכן בסוגיה שבחולין (נז: - נח.) נחלקו אמוראים מאוחרים במחלוקת הדעה הראשונה והדעה השניה, ומכיוון שהלכה כבתראי – אין נפקא מינה מה הייתה דעתם של האמוראים הקודמים להם.

דיון בלשונות

מהו הנוסח המקורי בסוגייתנו? נראה כי הנוסח המקורי בסוגייתנו הינו כלשון הראשונה, והלשון השניה הינה עיבוד וקיצור של הסוגיה המקבילה בחולין דף נז – נח. כלומר, בעל הלשון השניה רצה לפרש שדברי רב הונא נכונים לפי שתי הדעות בביאור מחלוקת התנאים, ולכן בחר להחליף את הנוסח המקורי – נוסח הלשון הראשונה, בנוסח חדש שהינו תמצית של הסוגיה בחולין.

נבסס את השערתנו בשני שלבים. השלב הראשון הוא להראות כי הלשון השניה דומה מאד לסוגיה בחולין, השלב השני הוא להראות כי הלשון השניה אינה מקורית בסוגייתנו, ואין היא מתמזגת היטב במבנה הסוגיה.

אלו הסימנים המשייכים את סוגיית הלשון השניה לסוגיה בחולין:

- א. ניכר לעין כל כי מבנה הסוגיות שווה, ובשתיהן שוקדת הגמרא ליישב לפי שתי הדעות את איסורה של ביצת הטריפה.
- ב. הסברות שבשתי הסוגיות מקבילות זו לזו: סברת הדעה הראשונה: בלשון השניה – "התם איכא התרא בגויה באפרוח ליכא היתרא בגויה ואסור", בסוגיה בחולין – "דחד גורם הוא". סברת הדעה השניה: בלשון השניה – "אבל ביצה גופה דאימיה היא", בסוגיה בחולין – "מאי טעמא – גופה היא".
- ג. בלשון השניה ובסוגיה בחולין הובאה המשנה / הברייתא, המוכיחה את איסורה של הביצה.

אלו הסימנים המראים כי סוגיית הלשון השניה אינה מקורית במבנה סוגייתנו בתמורה:

- א. הלשון השניה קיצרה מאד בהסברת הדעה הראשונה, ולא ביארה מה חומרתה של ביצה על פני וולד בהמה. תופעה זו מתאימה לסוגיה בחולין שעיקר עניינה אינו הניגוד בין וולד בהמה לביצה⁷²², ואין התופעה מתאימה לסוגיה בתמורה אשר באה להסביר את חומרתה המיוחדת של הביצה, ואף ממשיכה לדון האם יש חומרא מיוחדת לביצה.
- ב. הלשון השניה מכנה את הדעה הראשונה והדעה השניה 'לישנא קמא' ו'לישנא בתרא'. ביטויים אלו אינם מתאימים לסוגיה בתמורה שהביאה את שתי הדעות כ'מאן דאמר' ו'מאן דאמר', אלא לסוגיה בחולין שנאמר בה: "רב אחא סבר לה כרב אחא בר יעקב, ומתני לה לדאמימר כדאמרן

⁷²¹ למעלה קראנו לאפשרות זו 'ההנחה הפשוטה'.

⁷²² אדרבה, הראשונים בחולין הסבירו כי בתחילה הבינה הגמרא כי מבחינה עקרונית וולד בהמה שווה לביצה, ויש אומרים כי הדעה הראשונה נשארה בהבנה זו אף למסקנת הסוגיה. ראה בחלק החידושים שנרחיב בנושא.

[הדעה הראשונה]; רבינא לא סבר לה כדרב אחא בר יעקב, ומתני לה לדאמימר בהאי לישנא
[הדעה השניה] "...".

סימן יד [לא ע"א]

הקדמה

רב הונא חידש כי ביצת טריפה אסורה לכולי עלמא. רבא הביא לכך ראיה מרימת המת, ואביי דחה שברימה יש חומרא מיוחדת.

מסיים אביי:

לשון ראשונה	לשון שנייה	נוסח בה"ג
אבל גבי ביצה אפילו ר' אליעזר מודה.	אבל אפרוח אימת קא גביל ⁷²³ מביצה בתר ⁷²⁴ דמסרחא ההיא שעתא עפרא בעלמא [הוא] ⁷²⁵ ואשתרי ליה וכי אסירא ביצה ⁷²⁶ מעיקרא הוא דאסירא דבת אוכלא הויא השתא לא אסירא.	אמר רב יצחק בר יוסף א"ר יוחנן ביצה טריפה אסורה, אפרוח של ביצה טריפה מותר, מאי טעמא, דכמה דלא מסרח לא גביל אפרוח, בעידנא דקא גביל עפרא בעלמא הוא. ועוד תניא בהדיא, מודה רבי אליעזר לחכמים באפרוח ביצה טריפה שמותר.

מקורות הלשון הראשונה

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס [לפני הגהת בה"ז]. בכתבי היד: כל כתבי היד מלבד וטיקן 120.

מקורות הלשון השנייה: בראשונים: תוספות בסוגייתנו; שטמ"ק בשם נ"א; אור זרוע הלכות טריפות (חלק א סימן תלו); פסקי רי"ד חולין סד ע"ב (בשתי המהדורות); הראב"ד בהשגותיו (מאכ"א פ"ג הי"א); תורת הבית הארוך בית ב שער ג; ר"ן על הרי"ף (ע"ז ט"ז ע"ב בדפי הרי"ף, חולין יט ע"א בדפי הרי"ף); אגודה בסוגייתנו. בכתבי היד: וטיקן 120 [באופן חסר, וכנראה זה נסיון שחזור על פי הראשונים, כדרכו של כת"י זה].

מקורות לשתי הלשונות: רש"י, רגמ"ה, מגדל עוז (מאכ"א פ"ג הי"א), וכך כתב על הלשון השנייה: "שאותו טעם לא נאמר בעיקרי הסוגיא הקבועה בספרים שלנו, אלא לפום לישנא אחרינא שהיא על רוב מס' תמורה".

מקורות נוסח בה"ג (חלקם גרסו בגמרא כנוסח השני): בה"ג סימן טז (הלכות יו"ט) וסימן סג (הלכות ביצים); רי"ף מסכת חולין כב ע"ב (בדפי הרי"ף); ראב"ן חולין סימן רסג; ראב"ה הלכות יום טוב סימן תשכד ובחלק תשובות וביאורי סוגיות סימן תתקמה; אור זרוע הלכות טריפות (חלק א סימן תלו); מרדכי חולין רמז תרמ"א; ספר העיטור הלכות שחיטה דף מה טור ג; רמב"ן הלכות בכורות פרק א (ד ע"א) ובחידושו לחולין (דף סד ע"ב); תורת הבית הארוך בית ב שער ג; רא"ש חולין פרק ג סימן סד; נימוקי יוסף חולין (סד ע"א); האגודה חולין סד ע"ב; מגיד משנה מאכלות אסורות פ"ג הלכה יא; ספר אהל מועד שער הטריפות דרך י נתיב ג; ספר איסור והיתר הארוך שער מב.

מקורות נוספים הגורסים כלשון השנייה או מצטטים את גירסת בה"ג, ואין ידוע אם כך או כך: תוספות חולין (סד ע"ב); הר"ן על הרי"ף (חולין פ כב ע"ב בדפי הרי"ף); מאירי חולין (נח ע"א); אורחות חיים הלכות איסורי מאכלות (אות ל); ספר כלבו סימן קא; רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה, נתיב טו אות כא); אולי אף מעייני הישועה מעיין יב שער ב תמר ו.

⁷²³ בשטמ"ק ב: 'גדיל'.

⁷²⁴ בשטמ"ק א: 'לבתר'.

⁷²⁵ שטמ"ק ב.

⁷²⁶ בשטמ"ק ב: "אסורה הביצה".

פירוש הלשונות

לאחר שדחה אב"י את הראיה מרימת המת, ממשיך הוא לטעון כי אדרבה, באפרוח שיצא מביצת טריפה גם ר' אליעזר יודה כי יש להתיר. **בלשון הראשונה** לא התפרש מה סברתו של אב"י, ופירש רש"י: "דהא גופא אחרינא הוא, וגוף זה לא היה במעי הטרפה"⁷²⁷. **בלשון השניה** התפרש כי סברת ההיתר הינה שאיסור הטריפות פוקע בשעה שהביצה מסרחת, ורק לאחר מכן נוצר האפרוח. **בשתי הלשונות** ממשיך אב"י ומביא ראיה מברייטא שנאמר בה בפירוש כי ר' אליעזר מודה להתיר באפרוח שיצא מביצת טריפה.

מדוע הוצרך אב"י לטעם ההיתר? תוס' הקשו: "תימה למה הוצרך לומר האי טעמא, [תיפוק לי דאדם איקרי רימה אבל גבי ביצה לא שייך האי טעמא]⁷²⁸". כלומר, תוס' סוברים כי בשעה שדחה אב"י את הראיה מרימת המת, חלק אב"י על עצם סברת רב הונא, והתיר את הביצה, ועל כן הוקשה לתוס' מדוע הוצרך אב"י לטעם ההיתר הנוסף של סרחון הביצה.

מתרצים תוס': "וי"ל דאינו אלא לרווחא דמילתא, דכי נמי אדם לא מיקרי רימה מ"מ לא דמי לביצת אפרוח". כלומר, אב"י השיג על דברי רב הונא בשתי טענות שאינן תלויות זו בזו. הטענה הראשונה היא שיש לדחות את הראיה מרימת המת ולהתיר את הביצה, הטענה השניה היא שגם אם הביצה אסורה הרי האפרוח מותר מחמת שהביצה כבר הסריחה.

לשיטת תוס' הלשון הראשונה מובנת יותר מן הלשון השניה, שכן בה אב"י חולק על דברי רב הונא מכיוון אחד בלבד, ומתיר אף את הביצה. ואין צורך להסברו של רש"י אשר הוסיף סברת היתר ללשון הראשונה.

לכשנתבונן נמצא כי דברי תוס' אינם פשוטים, וניתן למצוא שתי סיבות מדוע הוצרך אב"י לסברת ההיתר השניה [- היתר סרחון הביצה]:

סיבה אחת היא היתר האפרוח לשיטת חכמים. אב"י חלק על הראיה מרימת המת, אולם לא דחה את עצם סברת רב הונא כי יש לאסור את ביצת הטריפה לכולי עלמא. אדרבה, אב"י מקבל את סברת רב הונא לגבי הביצה עצמה [למרות שאינו מקבל את הראיה], ומחדש הוא כי למרות שהביצה אסורה יש להתיר את האפרוח.

סיבה שניה היא היתר האפרוח לשיטת ר' אליעזר. נראה כי לשיטת ר' אליעזר האוסר את וולד הטריפה, וודאי שיש לאסור את ביצת הטריפה, אף לולי חידושו של רב הונא שחכמים מודים לאיסור הביצה. לפיכך, כאשר בא אב"י לומר שהאפרוח מותר אפילו לשיטת ר' אליעזר - נזקק הוא לסברת היתר סרחון הביצה.

כאמור, תוס' לא קיבלו את שתי הסברות ולכן כתבו כי הסברא הנוספת הינה 'לרווחא דמילתא'. לגבי הסיבה הראשונה ניתן להבין כי תוס' סברו שאב"י חלק על עצם דברי רב הונא והתיר אף את הביצה. אם כי ראשונים רבים חולקים ונוקטים בפירוש שהביצה אסורה והאפרוח מותר⁷²⁹. לגבי הסיבה השניה איני מבין מדוע תוס' לא קיבלוה, וה' יאיר עיני.

⁷²⁷ א. בש"ס מתיבתא הצביעו על כך שנראה כי רש"י גרס את שתי הלשונות ומפרש כאן את הלשון הראשונה. ב. להסבר רש"י עולה כי ר' אליעזר אמר דבר מחודש: וולד בהמה אינו נידון כ'גופא אחרינא', אך וולד עוף [אפרוח] כן נידון כ'גופא אחרינא'. טעם הדבר הוא שוולד הבהמה היה במעי אמו, ואילו האפרוח לא היה בצורתו הנוכחית במעי אמו אלא נולד מן הביצה שהיתה במעי אמו.

ג. נקודה נוספת, עולה כי יש שלוש דרגות זו למעלה מזו: בביצת עוף מודים כולי עלמא כי היא נידונה כ'המשך' של העוף, בוולד בהמה נחלקו ר' אליעזר וחכמים אם הוא נידון כ'המשך' של הבהמה, בוולד עוף [אפרוח] מודים כולי עלמא כי הוא אינו נידון כ'המשך' של העוף.

ההלכות נכונות גם לפי הלשון השניה, אולם טעמיהן שונים.

⁷²⁸ על פי שטמ"ק, ונראה חסרון בטעות הדומות.

⁷²⁹ היינו הראשונים הרבים המעתיקים את הלשון השניה או את גירסת בה"ג, ועליהם יש להוסיף את הראשונים שציטטו בקצרה כי הביצה אסורה והאפרוח מותר: רמב"ם מאכלות אסורות פ"ג הלכות י' יא; סמ"ג לאוין קלב; רוקח סימן תלו.

עוד יש להוסיף את רש"י שאף בפירושו ללשון הראשונה הסביר כי יש סברא מיוחדת להתיר את האפרוח, ומשמע כי הביצה עצמה אסורה.

על כל פנים, ככל שנבין את שיטת תוס' שאין צורך בסברת היתר לאפרוח - נבין יותר את הלשון הראשונה שלא כתבה בפירוש סברת היתר לאפרוח, וככל שנבין את שיטת הראשונים שיש צורך בסברת היתר לאפרוח - נבין יותר את הלשון השניה שכן כתבה בפירוש סברת היתר לאפרוח.

הערה: בנוסח הדפוס ובכתבי היד מצאנו בעיקר את הלשון הראשונה, ובדברי הראשונים מצאנו בעיקר את הלשון השניה, או את שתי הלשונות. למרות זאת, אין מכר ראה נוסח הדפוס וכתבי היד לא היה מקובל בין הראשונים, שכן גם אם היה נוסח זה ביד ראשונים רבים מובן שלא היינו זוכים לציטוט שלו מכיוון שאין בו סברא שאפשר לצטטה, ורק הלשון השניה שיש בה סברא צוטטה במספר ראשונים. בדרך זו מובן גם לגבי ראשונים שציטטו את הלשון השניה שיתכן כי באמת גרסו את שתי הלשונות, וציטטו רק את הלשון שמבארת את הסברא.

נוסח בה"ג

בספר הלכות גדולות [- בה"ג] הביא מימרא שאינה נמצאת לפנינו בש"ס:

"אמר רב יצחק בר יוסף א"ר יוחנן (תמורה לא א) ביצה טריפה אסורה, אפרוח של ביצה טריפה מותר, מאי טעמא, דכמה דלא מסרח לא גביל אפרוח, בעידנא דקא גביל עפרא בעלמא הוא, וכן הלכה⁷³⁰. ועוד תניא בהדיא, מודה רבי אליעזר לחכמים באפרוח ביצה טריפה שמותר."

כך נמצא בבה"ג הלכות יום טוב (סימן טז), ובנוסח דומה בהלכות ביצים (סימן סג).

הראשונים הביאו את סברת ההיתר. חלקם העתיקו את לשון בה"ג, וחלקם העתיקו את הלשון השניה. לא מצאתי אף ראשון שניתן להוכיח מדבריו כי בספרי התלמוד שלפניו היה כתוב נוסח בה"ג.

הרי"ף (חולין כב ע"ב) ציטט את דברי בה"ג בשם 'גרסין'. בדפו"ח תיקנו 'גרסין' [בתמורה], אולם בדפו"ר ובכתבי היד כתוב רק 'גרסין'⁷³¹. הפתיחה 'גרסין' לא ציון מקום הינה חריגה מאד, ויתכן כי הרי"ף הבין שבה"ג מצטט מנוסח הגמרא, אולם לא היה כתוב כן לפני הרי"ף באף מסכת, ולכן כתב רק 'גרסין'.

בעל נימוק"י העתיק את דברי הרי"ף וכתב 'גרסין' בתמורה'. אין לדעת אם כך היה כתוב ברי"ף לפניו, או שהנימוק"י כתב 'בתמורה' כפירוש לתיבת 'גרסין'. כך או כך, אין ראייה מה היה הנוסח בתמורה לפני הנימוק"י, שכן יתכן כי הבין הוא מסברא שבה"ג גרס כן בתמורה.

נפקא מינה בין הלשונות

בלשון השניה [ובנוסח בה"ג] התחדשו שני חידושים. החידוש הראשון הוא שבתהליך של היווצרות האפרוח בביצה יש שלב שבו הביצה הינה 'עפרא בעלמא' ואינה יכולה להיות אסורה. החידוש השני הוא שדבר איסור שנהפך ל'עפרא בעלמא' וחזר ונהיה ראוי לאכילה – כבר פקע איסורו ואין האיסור שבו וחל עליו.

החידוש הראשון נפסק על ידי רבינו אליעזר ממיץ (בעל היראים) כהיתר גמור, וצוטט בספר הראב"ה בחידושו (ביצה תשכ"ד) ובתשובותיו (תתקמ"ה), ובספר אור זרוע (הלכות טרפות תל"ו), ובספר המרדכי (חולין תרמ"א). הבית יוסף (יו"ד סימן ס"ו, סוף סעיף ב) ציטט את ההיתר וכתב עליו: "ונראה דדברים אלו דחויים הם ואין כן דעת הפוסקים". וראה מה שכתבו בעניין הדרכי משה (שם) והש"ך והפר"ח בסימן פו סעיף ח.

החידוש השני צוטט בכל הראשונים שהזכירו את הלשון השניה / נוסח בה"ג. חלקם קישרו את הנידון לנושאים שונים, והר"ן (ע"ז ט"ז ע"ב בדפי הרי"ף) אכן למד מכאן הלכה חדשה: "ואחרים פירשו... שדרך הוא לערב בדבש דברים אחרים ונימוחו בתוכו וחוזרין דבש. ליכא למיחש בהכי לפי שהמתערב בו עד שלא נמוח מסריח ומותר, וכדאמרי' בתמורה בפרק כל האסורין (דף לא א) אפרוח ביצה טריפה מותר

⁷³⁰ שתי תיבות אלו הינן מדברי בה"ג עצמו.

⁷³¹ כך כתב לי ר' עזרא שבט.

דאימת קא גדיל לך מסרח ההיא שעתא עפרא בעלמא הוא⁷³². לעניין הלכה בנידון הדבש ראה יו"ד סימן ק"ג ס"ד ואו"ח סימן תסז ס"ח בשו"ע ובאחרונים.

בלשון הראשונה התחדש חידוש אחר שאיסור אשר השתנה למהות אחרת מותר לאוכלו [אף לולי שהיה 'עפרא בעלמא'], וכן פירשו תוספות את הלשון השניה.

יש שהביא מדברי תוספות ראייה כי באופן כללי יש להתיר איסור שהשתנה למהות אחרת⁷³³, ולדרכו יש להוסיף שלשית תוספות כך תתפרש הלשון הראשונה. ניתן לדחות כי ההיתר הינו רק כאשר הדבר האסור הוליד דבר אחר כגון ביצה, ולא כאשר הדבר האסור עבר עיבוד שהפך אותו לחומר אחר⁷³⁴. מלבד זאת, דברי תוספות להיתר הביצה הינם שיטת יחיד נגד עשרות ראשונים כנזכר למעלה.

יתר על כן, מכל המשא ומתן בסוגייתנו ובסוגיה בחולין (נח ע"א) עולה כי בין בוולד בהמת טריפה ובין בביצת טריפה היה צריך לאסור לולי סברת 'עובר לאו ירך אמו' או סברת 'זה זזה גורם מותר'⁷³⁵. ואם כן, גם אם אביי חולק על סברת 'ביצה גופה דאימה' ומתיר את הביצה – ההיתר הינו רק באופן ששייכת אחת מן הסברות הנזכרות ולא באופן שהאיסור גרם לבדו את ההיתר⁷³⁶.

לפירוש רש"י גם הלשון הראשונה לא התירה את הביצה אלא את האפרוח היוצא ממנה, שכבר אינו נידון כהמשך של בהמת הטריפה, וקשה למצוא נידון שיהיה אפשר לדמותו לכאן⁷³⁷. אם נדחוק בדברי תוספות שכוונתם להתיר רק את האפרוח – אף מדבריהם לא יהיה ניתן להביא ראייה להתיר.

בעל מגן אברהם (רט"ז סק"ג) הביא ראייה בכיוון ההפוך: מכיוון שהלשון השניה התירה רק באופן שהיה שלב שהאיסור נהפך לעפרא בעלמא – מוכח שסתם שינוי למהות אחרת אינו מתיר את האיסור⁷³⁸. האחרונים דחו את הראייה והסבירו כי באפרוח יש סברת איסור מיוחדת, אשר מחמתה זקוקים אנו להיתר סרחון הביצה. מהי סברת האיסור בהוה אמינא? [א]. דרך הביצה להפוך לאפרוח, (מקור חיים [לבעל הנתבות], תסז סק"ד). [ב]. האפרוח הינו מין שיכול לחול עליו איסור טריפה, (חתם סופר, ח"ו סימן כב).

להלכה פסק הפרי מגדים בנידון המוסק כי באופן שהאיסור הינו דרבנן יש להקל מדין ספיקא דרבנן לקולא (משב"ז רטז סק"ג). יש שהביא ראייה מכאן שכך הפסק בכל איסור שהשתנה⁷³⁹, אך ניתן לדחות

⁷³² יתכן שכל ההיתר הינו דווקא כאשר האיסור נהפך לחומר אחר ולא כאשר חזר לצורתו הראשונה.
⁷³³ הרב לוי יצחק הלפרין זצ"ל, לגבי מספר נידונים: [א]. חומצה סטיארית, (מעשה חושב, ח"ה סימן א). [ב]. כונדראוטיין, (שם, סימן ט). [ג]. גליצירין, (שם, סימן יב). [ד]. גלוקזה ומלח לימון המופקים מחיטה, (שם, חלק ו סימן א). כאן לא נגענו בראיות מסוגיות אחרות, אלא בראייה מסוגייתנו בלבד.

בכ"ד בסיון תשע"ח שלחתי את הסימן הנוכחי לעיון הרב הלפרין זצ"ל, ונעניתי שהרב אינו חש בטוב ולכשיבריא יעבירו אליו את המכתב. לא זכינו, ונח נפשיה דמר בט"ז במרחשון תשע"ט.

⁷³⁴ ניתן להוכיח את הדחיה מכך שכלפי ביצה שייכת לכלול עלמא סברת 'זה זזה גורם', והנידונים הינם רק האם שייכת מציאות של 'זה זזה גורם' וכן מה הדין כאשר 'זה זזה גורם'. נראה כי חומר שעבר עיבוד אינו מוגדר כגורם אלא כעצם הדבר.

⁷³⁵ סברת 'עובר לאו ירך אמו' שייכת רק באופן של 'עיברה ולבסוף נטרפה'.

⁷³⁶ לכאורה דחיה זו יכולה להוות ראייה לאיסור, אולם באמת וולד וביצה חמורים יותר משאר הנידונים, מחמת שהוולד והביצה הינם המשך טבעי של אמם, ובעין סברת 'מקור חיים' שנביא בסמוך.

⁷³⁷ כלומר, עצם האיסור הינו האם ולא הביצה, ולפיכך הנידון הוא האם האפרוח הינו המשך של אמו, ולא האם האפרוח הינו המשך של הביצה.

⁷³⁸ הנידון שם הינו לגבי מוסק אשר הינו דם שהשתנה, ולגבי דבר איסור שנפל לדבש. רבינו יונה התיר בשני המקרים מחמת שהאיסור השתנה להתיר, והרא"ש פקפק על דבריו (ברכות, פ"ו סימן לד). יש לציין כי לגבי הדבש דברי רבינו יונה דומים לדברי הר"ן שהזכרנו למעלה, אולם טעמיהם שונים: הר"ן התיר מחמת שהאיסור מסריח לפני שנהפך לדבש [בדומה ללשון השניה], ואילו רבינו יונה מתיר מחמת שהאיסור השתנה [בדומה ללשון הראשונה]. יש מן האחרונים שהתייחסו לדבריהם כשיטה אחת, וצ"ע.

אחד מן האחרונים הינו בעל כנסת הגדולה במספר מקומות (שכנה"ג או"ח רטז, כנה"ג יו"ד סו, בעי חיי יו"ד קג). אף הוא משייך את נידון המוסק לסברות השונות בסוגייתנו, אולם דבריו הפוכים מדברי המגן אברהם והאחרונים: מביא הוא ראייה להתירו של רבינו יונה דווקא מן הלשון השניה, וסובר הוא שמן הלשון הראשונה אין ראייה. לדרכו הוקשה לו מפני מה לא הביא רבינו יונה ראייה מסוגייתנו, ועל כן כתב שרבינו יונה גרס כלשון הראשונה.

⁷³⁹ הרב לוי יצחק הלפרין, במאמרו הנזכרים בהערה 733.

שההיתר הינו רק בציור הדומה למוסק שיש אומרים כי במצב הנוכחי הינו 'עפרא בעלמא'⁷⁴⁰, ויש אומרים כי יתכן שהוא מסריח לפני שנהפך לצורתו הנוכחית⁷⁴¹.

נסיים את הפרק בדבר אגדה השייך לסוגייתנו:

"וכבר בא בחכמה הטבעית שהטבע לא תפעול ההויה עד שיפסד הנושא בצורתו, כמו שגרעין החטה לא תצמח שבע שבליים עולות בקנה אחד בריאות וטובות כי אם אחרי התעפש הגרעין והפסדו, וכן הביצה לא תוליד האפרוח בעל חי עד שתפסד ותסריח מרוב עפושה, לכן היתה הגבול מה שאליו היתה התנועה בגאולה והישועה עתידה כגבול ממה שממנו בתכלית הגלות וצרתו. והנביא העיד על זה באמרו (ישעיה סא, יא) כי כארץ תוציא צמחה וכו', רצה לומר כי כמו שהארץ תוציא צמחה אחרי עפוש הזרע והפסדו כן תשועת האומה תבא אחרי שפלותה והפסדה, ועל זה אמר המשורר (תהלים מד, כו) כי שחה לעפר נפשנו וגו', רוצה לומר כיון שהגענו לתכלית השפלות ששחה לעפר נפשנו כולו משל להפלגת השפלות והצרות אחר זה קומה עזרתה לנו, כי היה ברור אצל הנביאים כי קודם הישועה ירבו הצרות."

(ר"י אברבנאל, מעייני הישועה, מעיין יב שער ב תמר ו)

⁷⁴⁰ שו"ת 'מים חיים' לבעל הפר"ח, סימן י. הפמ"ג ציין לשם לפני שהכריע את הכרעתו הנזכרת.

⁷⁴¹ מקור חיים שם, וצד זה הוזכר במגן אברהם כצד אפשרי מבחינה עקרונית.

פרק שביעי

סימן א [לא ע"א]

הקדמה

שנינו במשנתנו: "סתם הקדשות לבדק הבית", משמע אפילו בהמות. כנגד זאת שנינו במסכת שקלים (פ"ד מ"ז): "המקדיש נכסיו והיתה בהן בהמה ראויה לגבי המזבח זכרים ונקבות; רבי אליעזר אומר זכרים ימכרו לצרכי עולות ונקבות ימכרו לצרכי זבחי שלמים, ודמיהן יפלו עם שאר נכסים לבדק הבית. רבי יהושע אומר זכרים עצמן יקרבו עולות, ונקבות ימכרו לצרכי זבחי שלמים ויביא בדמיהן עולות, ושאר נכסים יפלו לבדק הבית". ר' חייא בר אבא קבע כי דין משנתנו תלוי במחלוקת שבמסכת שקלים, שכן רק לדעת ר' אליעזר דמי הבהמות לבדק הבית, ואילו לדעת ר' יהושע הבהמות קדושות למזבח ויקרבו למזבח הן עצמן או דמיהן.

ממשיכה הסוגיה:

--- ראה בעמוד הבא ---

<הערות נוסח בסוף הספר>

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס'. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: רגמ"ה, גירסת הספרים שהובאו בשטמ"ק אות יא, [בשטמ"ק ירושלים הביא בשם 'ס"א', ולבסוף כתב 'כך גירסת הספרים'. בשטמ"ק א הביא בשם 'נ"א בקצת ס"י', ולבסוף כתב: "כך מצאתי בספ' יד והוא לשון ירושלמית"].

לשון ראשונה

ופליגא דרב אדא בר אהבה^פ, דאמר רב אדא בר אהבה אמר רב^ב בעדר שכולו זכרים אפי' ר' אליעזר מודה דלא שביק איניש קדשי מזבח ומקדיש לבדק הבית, לא נחלקו אלא בעדר שיש בו^פ מחצה זכרים ומחצה נקבות, ר'פ' אליעזר סבר אין [אדם]^ב חולק את נדרו ומדנקבות לאו עולות זכרים נמי לאו עולות^פ, ור' יהושע סבר [אדם]^פ חולק את נדרו. ל"א^א אמרי לה^א, אמר רב אדא בר אהבה אמר רב^ב בשלא הקדיש אלא בהמה^א אפי' ר"א מודה דלא שביק איניש קדשי מזבח ומקדיש לבדק הבית, לא נחלקו אלא בשיש^א שאר נכסים עמהן, ר' אליעזר^א סבר אין אדם חולק את נדרו ומדשאר^א נכסים לא לקדשי מזבח בהמה נמי לא לקדשי מזבח, ורבי יהושע סבר אדם חולק את נדרו. תנן^א ודמיהן יפלו עם שאר נכסים לבדק הבית,

נוסח א' – בשלמא ללישנא בתרא היינו דקתני עם שאר נכסים לבדק הבית, אלא ללישנא קמא ליתני יפלו לבדק הבית, תני נמי הכי^א ודמיהן יפלו לבדק הבית.

נוסח ב' – הניחא ללישנא בתרא דרב אדא בר אהבה אלא ללישנא קמא דרב אדא בר אהבה^א מאי איכא למימר, (תנן) [תני]^א ודמיהן יפלו לבדק הבית.

לשון שניה^א

ושאר נכסים לבדק הבית במאי פליגי ר' אליעזר סבר אין אדם חולק את^א נדרו מדנקבות לא אקדשינהו לעולה זכרים נמי לא אקדשינהו לעולה^א ור' יהושע סבר אדם חולק את נדרו ופליגא דרב אדא דאמ' רב אדא בר אהבה אמר רב בעדר כולה^א זכרים לא פליגי^א דלא שביק איניש קדושת הגוף ומקדש קדושת דמים^א כי פליגי בעדר שיש בו זכרים ונקבות. ל"א אמרין^א לה אמר רב אדא אמר רב בשלא הקדיש אלא בהמה לא פליגי דלא שביק איניש קדושת הגוף וכו' כי פליגי בשיש^א שאר נכסים עמה דר' אליעזר סבר אין אדם חולק את נדרו דמדשאר נכסים לבדק הבית וכו' ר' יהושע סבר אדם חולק את נדרו בשלמא להאי דאמ'^א כי פליגי בשיש^א שאר נכסים היינו דקתני ודמיהן יפלו עם שאר נכסים וכו' אלא להאי לישנא דאמרת כי פליגי בעדר שיש בו זכרים ונקבות אי דליכא שאר נכסים ליתני ודמיהן יפלו לבדק הבית תני הכי ולא ליתני שאר נכסים.

פירוש הלשונות

לתשומת לב: בסוגיית הגמרא לפנינו הובאו שתי לשונות, ובשטמ"ק הובא נוסח אחר לשתי הלשונות, ואם כן הלשונות נמצאות כעת במצב 'שתיים שהן ארבע'. למען הבהירות, נקרא לנוסח הגמרא 'לשון בבלי' ולנוסח השטמ"ק 'לשון ירושלמית'. ואת שמות הלשונות נכנה כך: לשון בבלי – לשון ראשונה, לשון בבלי – לשון שניה, לשון ירושלמית – לשון ראשונה, לשון ירושלמית – לשון שניה.

נוסיף כי הלשון הראשונה והלשון השניה הינן מגוף דברי הגמרא, ואין הן כשאר 'לישנא אחרינא' שבמסכת אשר יש שם חילוף בין לשון בבלי ובין הלשון הנקראת 'לשון ירושלמית'.

שלוש ראיות לדבר:

[א]. עצם כך שיש לפנינו לשון בבלי ולשון ירושלמית שבכל אחת מהן מופיעות הלשון הראשונה והלשון השניה.

[ב]. הלשון השניה מובאת בשם: 'ל"א אמרי לה' ולא בשם 'ל"א' כשאר המסכת. [יתר על כן, בכתב יד מינכן הובאה הלשון השניה בשם "איכא דא'מרי"].

[ג]. הגמרא עצמה דנה על פי הלשונות: "בשלמא ללישנא בתרא... אלא ללישנא קמא...".

פירוש הסוגיה – לשון בבלי

הגמרא מבהירה כי דברי ר' חייא בר אבא בשם ר' יוחנן אינם מוסכמים. ר' חייא בר אבא [להלן: רחב"א] הבין בדעת ר' אליעזר כי בכל אופן שאדם הקדיש בהמה ולא פירש למה הקדיש, דמי הבהמה שייכים לבדק הבית. מחמת כן הסביר רחב"א כי משנתנו תואמת לדעת ר' אליעזר שהרי נאמר בה: "סתם הקדשות לבדק הבית", ומשמע כי מדובר אפילו במקדיש בהמות. סוגייתנו מציגה, לעומת שיטת רחב"א, את שיטת רב אדא בר אהבה בשם רב. רב אדא בר אהבה [להלן: ראב"א] הבין את דעת ר' אליעזר בצורה שונה, וסובר כי מודה ר' אליעזר באופנים מסויימים שהמקדיש בהמה הרי היא קדושה למזבח בלבד, ורק באופנים אחרים פסק ר' אליעזר כי דמי הבהמה שייכים לבדק הבית. הגמרא מסבירה כי לפי שיטת ראב"א אין דברי משנתנו "סתם הקדשות לבדק הבית" תואמים לדעת ר' אליעזר יותר ממה שתואמים הם לדעת ר' יהושע, שכן אפילו לדעת ר' אליעזר קיימים אופנים שבהם סתם הקדשות אינם לבדק הבית, וממילא אין בסיס לדברי רחב"א המוכיח ממשנתנו כדעת ר' אליעזר⁷⁴².

שיטת ראב"א היא כי דברי ר' אליעזר - שדמי הבהמות לבדק הבית – לא נאמרו בכל אופן, אלא ישנם אופנים שבהם ר' אליעזר מודה וישנם אופנים שבהם ר' אליעזר חולק. מתי מודה ומתי חולק? כאן נחלקו הלשונות. לפי הלשון הראשונה ר' אליעזר מודה לגבי מקדיש זכר שיקרב לעולה, וחולק הוא לגבי מקדיש נקבה, או לגבי מקדיש נקבות וזכרים כאחד, שדמי כולם לבדק הבית. לפי הלשון השניה ר' אליעזר מודה לגבי מקדיש בהמה שקדושה היא למזבח ותיקרב לעולה היא או דמיה, וחולק הוא רק לגבי מקדיש בהמה יחד עם שאר נכסים, שדמי כולם לבדק הבית.

כוונת שתי הלשונות דומה. שתיהן טוענות כי מודה ר' אליעזר שמקדיש בהמה הראויה לקרבן הרי היא קדושה לעולה, [ללשון ראשונה – דווקא זכר, ללשון שניה – אפילו נקבה]. אך באופן שהמקדיש כלל בהקדשו דבר שאינו ראוי לקרבן [ללשון ראשונה – נקבה, ללשון שניה – שאר נכסים], חולק ר' אליעזר וסובר ש'אין אדם חולק את הקדשו', וכשם שהדבר שאינו ראוי לקרבן קדוש לבדק הבית בלבד, הוא הדין לבהמה הראויה לקרבן.

החילוף העיקרי בין לשון בבלי ללשון ירושלמית

את הלשון הבבלי ביארנו בסעיף הקודם. בלשון הירושלמית יש חידוש שכבר כהמשכם של דברי רחב"א, לפני ציטוט דברי ראב"א, מבארת הגמרא כי סברת ר' אליעזר היא 'אין אדם חולק את הקדשו'.

⁷⁴² נראה כי כוונת הגמרא לומר שאם המשנה לא תואמת לדעת ר' אליעזר יותר מאשר לדעת ר' יהושע, על כרחך המשנה נכונה לדברי הכל. ומה שנאמר "סתם הקדשות לבדק הבית", ומשמע כי מדובר אפילו על בהמות, הרי זה באופן שהקדיש בפירוש את הבהמות לבדק הבית.

ומחמת שהנקבות קדושות רק לבדק הבית חלה קדושה זו גם על הזכרים. המשך הסוגיה שווה בין הלשון הבבלי ללשון הירושלמית, ואין ביניהן אלא חילופי סגנון קלים שנביא בהמשך הדברים.

סוגיית הגמרא שבלשון הירושלמי אינה מובנת, שכן אם רחב"א הבין כשיטת רב"א שסברת ר' אליעזר היא 'אין אדם חולק את הקדשו', שוב לא היה מקום לעצם דברי רחב"א, [כפי שביארה הגמרא בלשון הבבלי שלפי שיטת רב"א אין מקום לדברי רחב"א]. כמו כן לא מובן מדוע אומרת הגמרא כי יש מחלוקת בין שיטת רב"א לשיטת רחב"א, הלא הגמרא מבארת את דברי רחב"א בדיוק כפי הלשון הראשונה שבדברי רב"א.

לפי נוסח הלשון הירושלמי בשטמ"ק שבדפוס מתורצת הקושיה השניה, שכן שם כתוב 'ופליג' בדבר אדא בר אהבה', במקום 'ופליגא דרב אדא בר אהבה'. פירוש הנוסח: הסוגיה אכן אינה טוענת שרחב"א חולק על רב"א אלא באה הסוגיה להוסיף את דברי רב"א כהסבר למחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע שהזכיר רחב"א. כעת ניתן לנסות ליישב בדוחק את קושייתנו הראשונה ולומר שהלשון הירושלמית חולקת על הלשון הבבלי וסוברת כי דברי רחב"א נכונים גם לפי שיטת רב"א. מפני שדברי המשנה "סתם הקדשות לבדק הבית", מתפרשים גם באופן שהקדיש את הזכרים יחד עם הנקבות או את הבהמות יחד עם הנכסים, ובאופנים אלו קיימת מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע אפילו לפי שיטת רב"א.

אכן, המהלך הנזכר אינו נראה נכון מכמה פנים:

[א]. הנוסח שבדפוס "ופליג" בדבר אדא בר אהבה", אינו הנוסח האמיתי בדברי השטמ"ק. בשטמ"ק א מובא "ופליגא דרב אדא", כמו בלשון הבבלי. בכת"י ירושלים כתוב: "ופליגא רב אדא בר אהבה", כאשר לפני התיבה 'רב' יש מחק מחמת שהתבלה קצה הדף. המעתיק לדפוס וילנא הוסיף בהעתקו שתי אותיות 'בד' וכתב 'בדבר' ועוד הוסיף להגיה 'ופליגא' במקום 'ופליג' [אולי מתוך כוונה לתרץ את הקושיה השניה כפי שכתבנו]. אולם המתבונן היטב יראה שבמחק יש מקום לאות אחת ולא לשתיים, וממילא וודאי שהנוסח הנכון בדברי השטמ"ק הוא 'ופליגא דרב' כמו בשטמ"ק א וכמו בלשון הבבלי.

[ב]. רגמ"ה גרס כלשון השניה [כפי שהעיר השטמ"ק עצמו], והינו גורס 'ופליגא דרב' ולא 'ופליג' בדבר'.

[ג]. לפי המהלך הנזכר קשה הלשון השניה שבלשון הירושלמי, שכן הסבר דברי רחב"א שבלשון הירושלמי מתאים ללשון הראשונה ולא ללשון השניה, ואם נגרוס 'ופליג' בדבר אדא בר אהבה', חסר ציון בגמרא שהלשון השניה חולקת על מה שהוסבר בדברי רחב"א.

[ד]. אין סגנון הגמרא לומר 'ופליג' בדבר פלוני', כאשר מדובר באמורא המסביר את מחלוקת התנאים.

על פי כל האמור נראה לחדש בזהירות כי הלשון הירושלמית הייתה לפני רגמ"ה והשטמ"ק בנוסח מוטעה. שתי דרכים ישנן בידינו לבאר מהי הטעות.

מהלך ראשון [פשוט] – יש סירוס סדר בקטעי הגמרא שבלשון הירושלמית, וההסבר שהביאה הגמרא לאחר דברי רחב"א שייך לסוף הלשון הראשונה שבדברי רב"א.

כך נוסח הלשון הירושלמית לגירסת רגמ"ה ושטמ"ק:

פיסקה א - "במאי פליגי ר' אליעזר סבר אין אדם חולק את נדרו, מדנקבות לא אקדשינהו לעולה זכרים נמי לא אקדשינהו לעולה, ור' יהושע סבר אדם חולק את נדרו".

פיסקה ב - "דאמר רב אדא בר אהבה אמר רב בעדר כולה זכרים לא פליגין דלא שביק איניש קדושת הגוף ומקדש קדושת דמים כי פליגי בעדר שיש בו זכרים ונקבות".

פיסקה ג - לישנא אחרינא אמרין לה, אמר רב אדא אמר רב בשלא הקדיש אלא בהמה לא פליגי דלא שביק איניש קדושת הגוף וכו', כי פליגי בשיש שאר נכסים עמה.

פיסקה ד - "דר' אליעזר סבר אין אדם חולק את נדרו דמדשאר נכס' לבדק הבית וכו', ר' יהושע סבר אדם חולק את נדרו".

פיסקה ה - "בשלמא להאי דאמרת..."

לדרכינו יש להגיה ולגרוס את פיסקה א לאחר פיסקה ב - בדומה ללשון הבבלי.

יש לציין כי לפי הגהתנו הרי התיבות 'במאי פליגי' קצת מיותרות, ויתכן שהן נוספו רק לאחר שהקטע השתרבב בטעות בסיום דברי רחב"א.

ניתן להוכיח את הגהתנו על ידי השוואת הלשון הראשונה ללשון השניה. בהשוואה רואים כי בסוף הלשון השניה [- פיסקה ד] קיים הסבר למחלוקתם של ר' אליעזר ור' יהושע⁷⁴³, וחסר הסבר מקביל בסוף הלשון הראשונה. על ידי הגהתנו מושלם היטב החלק החסר.

מהלך שני [מורכב] - יתכן כי הלשון הירושלמית המקורית כללה רק את הלשון השניה בדברי רב"א ולא את הלשון הראשונה⁷⁴⁴. אם כן מובן כי רחב"א סבר כלשון ראשונה של רב"א [כפי שכתוב בלשון הירושלמית לגרסת רגמ"ה ושטמ"ק], ולפיכך קבעה סוגיית הלשון הירושלמית שרחב"א חולק על רב"א, פירוש - על הלשון השניה של רב"א אשר רק אותה הכירה הלשון הירושלמית.

יושם לב כי לפי המהלך הנוכחי אין רחב"א חולק על עצם דברי רב"א הסובר שדברי ר' אליעזר נאמרו רק באופנים מסויימים, אלא חולק הוא בנקודה זו שהינו סובר כלשון הראשונה של רב"א ולא כלשון השניה. אם כן דחוקים דברי רחב"א התולה את משנתנו במחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע [שהרי בלשון הבבלי⁷⁴⁵ מבואר שאם ננקוט כשיטת רב"א המחלק בין אופן לאופן שוב אין מקום לדברי רחב"א]. ובכל זאת יתכן כי יש מקום לקיים את דברי רחב"א גם לפי שיטת רב"א, כפי שכתבנו לעיל בשעה שביארנו את גירסת השטמ"ק שבדפוס.

אם נכונה ההשערה שהלשון הירושלמית המקורית גרסה רק את הלשון השניה בדברי רב"א, אזי מסתבר לומר כי הלשון הבבלי המקורית גרסה רק את הלשון הראשונה בדברי רב"א, ובשלב מאוחר יותר הושפעו הלשון הבבלי והלשון הירושלמית זו מזו וכך הוצגו בכל אחת מהן שתי הלשונות שבדברי רב"א.

על מהלך זה יש להקשות: הגמרא ממשיכה לדון לפי שתי הלשונות שבדברי רב"א [- פיסקה ה]. אם נניח שבלשון הבבלי או הירושלמית המקוריות לא היו קיימות שתי הלשונות בדברי רב"א, עולה כי סיום הסוגיה הדן בשתי הלשונות הינו מאוחר מאד, לאחר שהושפעו הלשונות זו מזו. והנה, הפיסקה הדנה בשתי הלשונות שבדברי רב"א מופיעה לפנינו בלשון הבבלי ובלשון הירושלמית בשתי סגנונות. אם כן מסתבר כי פיסקה זו קדמה לזמן התפצלות הלשון הבבלי והירושלמית זו מזו, וממילא מוכח שגם בלשון הבבלי והלשון הירושלמית המקוריות כבר היו קיימות שתי לשונות בדברי רב"א.

אגב, יש להעיר כי הפיסקה הנזכרת - הדנה בשתי הלשונות - מופיעה בכתב יד מינכן בסגנון שלישי, ואיני יודע פשר דבר.

⁷⁴³ בשטמ"ק עדני. לעומת זאת בשטמ"ק שבדפוס מקוצר המשך הלשון השניה על ידי "כו", ולא ניתן לדעת מה הייתה הגרסה המקורית.

⁷⁴⁴ ובמהדורת השטמ"ק נוספה הלשון הראשונה מן הלשון הבבלי, כדרכה של מהדורה זו שהלשון הירושלמית והלשון הבבלי מושפעות בה זו מזו.

⁷⁴⁵ וכן בהגהה הקודמת שהצענו ללשון הירושלמית.

מכל האמור נראה כי האמת הינה כפי השערותנו במהלך הראשון הפשוט. אכן, חשוב לציין כי רגמ"ה גרס כלשון הירושלמית כפי שהיא מובאת בשטמ"ק. מי שיפרש גירסה זו רופא אומן יקרא ושכר הרבה [משמים] יטול.

להקל על המבקש, אציג כאן את פירוש רגמ"ה שלא הבנתיו: "והאי דקאמר ר' אליעזר אין אדם חולק את נדרו, דזכרים לא אקדשינהו אלא לדמי, היינו פליגא דרב אדא בר אהבה, דאמר רב אדא בר אהבה כו' דאפילו ר' אליעזר מודה (דאין) [דהן] עצמן יקרבו עולות. אלא כי פליגי בעדר שיש בו כו'".

חילופים נוספים בין לשון בבלי ללשון ירושלמית

ישנם מספר חילופי סגנון בין הלשונות, ונביא שנים מהם:

[א]. בלשון הירושלמית [בשטמ"ק א1] נמצאות תיבות בניב הירושלמי: פליגין, אמרין⁷⁴⁶.

[ב]. בלשון הבבלי מופיעים הביטויים 'קדשי מזבח' ו'קדשי בדק הבית'. לעומת זאת, בלשון הירושלמית [בשטמ"ק א] מופיעים הביטויים 'קדושת הגוף' ו'קדושת דמים'.

נפקא מינה בין הלשונות מחלוקת ר' יהושע ור' אליעזר

לפי כל הלשונות, השיטות והפירושים, מוסכם כי דעתו של ר' יהושע היא שאין חילוקים בין האופנים אלא בכל אופן הדין הוא כפי שאמר ר' יהושע במשנה בשקלים: "המקדיש נכסיו והיתה בהן בהמה ראויה לגבי המזבח זכרים ונקבות... רבי יהושע אומר זכרים עצמן יקרבו עולות, ונקבות ימכרו לצרכי זבחי שלמים ויביא בדמיהן עולות, ושאר נכסים יפלו לבדק הבית".

בדעת ר' אליעזר נחלקו השיטות, ונציג כאן טבלה המסכמת את דיני המקדיש בהמה, על פי כל המבואר למעלה:

לשון בבלי	לשון ירושלמית – גירסת רגמ"ה ושטמ"ק	לשון ירושלמית – גירסת שטמ"ק דפוס וילנא	לשון ירושלמית – מהלך ראשון	לשון ירושלמית – מהלך שני
ר' חייא בר אבא	תלוי אם הקדיש רק זכרים או שהקדיש גם נקבות	בכל דמיה לבדק הבית	אופן לבדק הבית	תלוי אם הקדיש רק זכרים או שהקדיש גם נקבות
רב אדא בר אהבה – לשון ראשונה	תלוי אם הקדיש רק זכרים או שהקדיש גם נקבות	בכל דמיה לבדק הבית	אופן לבדק הבית	תלוי אם הקדיש רק זכרים או שהקדיש גם נקבות
רב אדא בר אהבה – לשון שניה	תלוי אם הקדיש רק זכרים או שהקדיש גם נכסים. (במהלך השני כתבנו שאולי בלשון הבבלי המקורית לא הייתה קיימת לשון שניה בדברי ר' אבא).	בכל דמיה לבדק הבית	אופן לבדק הבית	תלוי אם הקדיש רק זכרים או שהקדיש גם נכסים. (במהלך השני כתבנו שאולי בלשון הבבלי המקורית לא הייתה קיימת לשון שניה בדברי ר' אבא).

פסק ההלכה

הכלל הפשוט הינו שהלכה כר' יהושע נגד ר' אליעזר. לדעת ר' אבא שמשנתנו חולקת על דברי ר' יהושע, לכאורה יש לפסוק כדעת ר' אליעזר. בלשון הבבלי מבואר כי ר' אבא חולק על ר' אבא, ונראה כי יש לפסוק כר' יהושע. כמו כן מבואר עניין זה בלשון הירושלמית לפי הגירסה שהצענו במהלך הראשון. אמנם, בלשון הירושלמית לפי גירסת שטמ"ק שבדפוס ולפי מה שרצינו להגיה במהלך השני, אין ר' אבא

⁷⁴⁶ תיבה זו נמצאת אף בא2.

חולק על עצם דברי רחב"א, וחזר למקומו העיקרון שאם המשנה סוברת כדעת ר' אליעזר לכאורה יש לפסוק כדעתו.

את הלשון הירושלמית לפי גירסת רגמ"ה ושטמ"ק לא זכינו להבין, והיה נראה לכאורה כי לפי לשון זו ראב"א חולק על רחב"א [ויש מקום לפסוק כר' יהושע]. אכן ראה בפירוש רגמ"ה שהבאנו לעיל, שם נראה כי פירש בדרך אחרת, [ואם כן לכאורה אין הלכה כר' יהושע אלא כר' אליעזר].

הרמב"ם פסק כר' אליעזר (פירוש המשניות שקלים פ"ד מ"ז, הלכות ערכין פ"ה ה"ז). מפרשי הרמב"ם ביארו כי טעמו משום שר' עקיבא במשנה בשקלים סובר כר' אליעזר, וכטעם זה משמע בפירוש המשניות הנ"ל שכתב כי הלכה כר' עקיבא. יש מי שהוסיף כי טעם הרמב"ם גם על פי דברי רחב"א בסוגייתנו הסובר שמשנתנו חולקת על ר' יהושע, (לחם משנה, מעשה הקרבנות סוף פרק ה). כטעם זה משמע בדברי הרמב"ם בפסקיו שכתב כך: "המקדיש את בהמתו סתם... זכרים ימכרו לצרכי עולות... והנקבות ימכרו לצרכי שלמים... והדמים יפלו לבדק הבית, שסתם הקדשות לבדק הבית". הרי שרמז בלשון זהבו כי דברי המשנה 'סתם הקדשות לבדק הבית', הינם מוכיחים כדעת ר' אליעזר נגד דעתו של ר' יהושע.

לגבי המחלוקת בסוגייתנו באיזה אופן דיבר ר' אליעזר; הרמב"ם פסק כר' אליעזר אפילו באופן שהקדיש בהמות בלבד [נגד דעת הלשון השניה], אך לא ביאר הרמב"ם מה דעתו לגבי מקדיש זכרים בלבד. מצד אחד נראה לומר שהרמב"ם פסק כרחב"א [שדמי הזכרים שייכים לבדק הבית], שכן דייקנו מדבריו שפסקו בנוי על שיטת רחב"א. אכן קיים גם צד שני: מכך שהזכיר הרמב"ם רק 'המקדיש בהמתו' ולא 'המקדיש זכרים' משמע כי רצונו לפסוק כלשון הראשונה בדברי ראב"א [שאם הקדיש זכרים הרי הם קדושים לעולה בלבד]. באמת יתכן כי לא היה לרמב"ם הכרעה ברורה בעניין ולכן סתם הדברים.

חשוב לציין כי הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות סוף פרק ה סתר את דבריו, ופסק כדעת ר' יהושע. ראה במפרשים שם שעמלו ליישב את פסקי הרמב"ם זה עם זה.

סימן ב [לב ע"א]

הקדמה

לדעת רב הונא, קדשי מזבח שהתפיסן לחרמי כהנים לא עשה כלום. הקשתה הגמרא מברייטא העוסקת בשלושת סוגי ההקדש [-בדק הבית, קדשי מזבח, חרמי כהנים], וכך נאמר בה: "קדשי בדק הבית שהתפיסן, בין לקדשי מזבח בין לחרמי כהנים, לא עשה כלום. חרמי כהנים שהתפיסן, בין לקדשי מזבח בין לקדשי בדק הבית, לא עשה כלום". לדברי רב הונא היה מתאים כי תהיה בבא נוספת המלמדת כי קדשי מזבח שהתפיסן לא עשה כלום, וחסרון בבא כזו הינו קושיה על דברי רב הונא.

תירצה הגמרא כי גם לדברי רב הונא לא היה נכון לקבוע בברייטא שקדשי מזבח שהתפיסן לא עשה כלום, שהרי ניתן להתפיסם לבדק הבית. שבה הגמרא והקשתה על דברי רב הונא מדוע לא נוספה בברייטא בבא הנוקטת בפירוש כי קדשי מזבח שהתפיסן לחרמי כהנים לא עשה כלום.

מתרצת הגמרא:

לשון ראשונה

תנא, דאית ביה תרתי קתני, דלית ביה תרתי לא קתני.

לשון שניה

דניתנהו בתרתי קתני⁷⁴⁷.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, פירוש קדמון. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רגמ"ה.

⁷⁴⁷ ראה בגוף הסימן השערות שונות להגיה ולהשלים בנוסח הלשון השניה.

פירוש הלשונות

ביאור התירוצ

הגמרא מתרצת כי בחרה הברייטא לנקוט רק סוגי הקדש שבהם בכל אופני ההתפסה המוזכרים בברייטא לא חלה ההתפסה, ולפיכך לא יכלה הברייטא לנקוט 'קדשי מזבח שהתפיסן', שכן בהם יש חילוק, אם התפיסן לחרמי כהנים ההתפסה אינה חלה [כדעת רב הונא] ואם התפיסן לבדק הבית ההתפסה חלה.

החילוף בין הלשונות

התירוצ שווה בשתי הלשונות, ואין ביניהם אלא חילוף סגנון קל, ואף רגמ"ה כתב על הלשון השניה: "והיינו הך". מחמת כן, רק רגמ"ה גרס כאן את שתי הלשונות, ואילו שאר המקורות לא ראו צורך לגרוס את הלשון השניה.

גירסת הלשון השניה

רגמ"ה ציטט: 'ל"א דניתנהו בתרתי קתני'. תרגום חופשי: "מה שאפשר לשנותו בשתי אפשרויות – שונים בברייטא". יתכן שיש להגיה 'דאיתנהו' במקום 'דניתנהו', ואזי התרגום הוא: "מה שישנו בשתי אפשרויות – שונים בברייטא".

בכל אופן, יתכן שרגמ"ה העתיק רק את תחילת הלשון השניה, והיה לה המשך כעין זה: "דלא ניתנהו בתרתי לא קתני". ואם נכונה ההגהה 'דאיתנהו', ונכון גם שהיה המשך ללשון השניה, אזי היה כנוסח זה: "דליתנהו בתרתי לא קתני".

בציטוט שברגמ"ה, הלשון הראשונה פתחה בתיבת 'תנא', והלשון השניה לא. אמנם יתכן שאף הלשון השניה גרסה תיבה זו, ורגמ"ה לא הוצרך להעתיקה מחמת שכבר כתבה בפתיחת הלשון הראשונה.

נפקא מינה בין הלשונות

על פי האמור, פשוט כי אין נפקא מינה בין הלשונות.

סימן ג [לב ע"א – לב ע"ב]

הקדמה

רב הונא טען כי קדשי מזבח שהתפיסן לחרמי כהנים לא עשה כלום, ולמד זאת מן הפסוק 'כל חרם קדש קדשים הוא ליקוק'. הגמרא פרכה את דברי רב הונא והסיקה כי ניתן להתפיס קדשי מזבח לחרמי כהנים.

ממשיכה הסוגיה:

---ראה בעמוד הבא---

<השלמת שינוי נוסחאות בסוף הכרך>

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: ילקוט שמעוני סוף רמז תרעח, פירוש קדמון. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה.

מקורות הלשון השניה: שטמ"ק אות ה בשם 'ס"א'. בשטמ"ק א ציין נוסח זה בשם 'לישנא אחרינא', ולבסוף כתב: "כך מצאתי בגמ'רא ירושלמית". לא ברור אם בגמרא ירושלמית שהיתה לפני בעל השטמ"ק היו נמצאות שתי הלשונות או הלשון השניה לבדה. [ושמא גמרא ירושלמית זו הינה גמרא בנוסח כתה"י האשכנזיים, והיה בה את שתי הלשונות כמו בפירוש רגמ"ה].

לשון ראשונה

והא רב הונא קרא קאמר, אמר עולא⁷⁴⁸
אמר קרא⁷⁴⁹ חרם כל חרם⁷⁵⁰. ומי אמר
עולא⁷⁵¹ הכי והא אמר עולא המתפס
עולה לבדק הבית אין בה⁷⁵² אלא עיכוב
גזברין⁷⁵³ בלבד, (לעולם) מדרבנן⁷⁵⁴ וקרא
למעילה הוא⁷⁵⁵ דאתא⁷⁵⁶. למעילה למה
ליה⁷⁵⁷ קרא קדש קדשים⁷⁵⁸ כתיב⁷⁵⁹ ביה.
וליטעמין הא דא"ר ינאי אין מעילה
מפורשת מן התורה אלא בעולה בלבד
שנא' נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה
מקדשי ה'⁷⁶⁰ קדשים⁷⁶¹ המיוחדין לה⁷⁶²,

הנוסח הרווח – אבל חטאת ואשם לא
נפקא אלא מדרבי דתניא רבי אומר⁷⁶³ כל
חלב לה' לרבות אימורי קדשים קלים⁷⁶⁴
למעילה⁷⁶⁵,

ס"א⁷⁶⁶ – חטאת ואשם מניין ת"ל נפש כי
תמעול מעל ריבה,

למה לי⁷⁶⁷ קרא קדש קדשים כתיב בהו⁷⁶⁸.
[אלא]⁷⁶⁹ אף על גב דקדש קדשים כתיב
בהו בעי קרא לרבויהנהו⁷⁷⁰ למעילה,
חרמים⁷⁷¹ נמי אף על גב דקדש קדשים
כתיב בהו בעי קרא לרבויהנהו למעילה.

לשון שניה

והא רב הונא קרא קאמר, מיבעי ליה
ההוא קרא לכדתנן חכמים⁷⁷² אומרים
סתם חרמים לכהנים שנאמר כל חרם
בישראל לך יהיה א"כ מה ת"ל כל חרם
קדש קדשים לה' מלמד שחל על קדשי
קדשים ועל קדשים קלים. מנא לן דתפסין
חרמים⁷⁷³ אמר עולא דכתיב חרם⁷⁷⁴ כל
חרם על כל קדש וקדש חייל חרם. ומי
אמר עולא הכי והאמר עולא עולה
שהתפיסה לבדק הבית אין בה אלא עכוב
גזברים בלבד אלמא לא תפסי קדשי בדק
הבית קדשי מזבח, מדרבנן. והא קרא
קאמר כל חרם קדש וכו'⁷⁷⁵, אסמכתא
בעלמא. ואלא קרא למאי אתא, מיבעי
ליה למעילה דחרמים. למעילה תיפוק
ליקט מקדש קדשים, קדש קדשים לא
משמע ליה, מי לא אמר ר' ינאי אין מעילה
מפורשת וכו' המיוחדים לה' איזהו קדש
המיוחד לה' קי' הוי אומר זה קי' עולה אבל
חטאת ואשם לא אתיין אלא מן דרבי קי'
דתניא ר' אומר כל חלב לה' לרבות אמורי
קדשי קדשים⁷⁷⁶ וקדשים קלים למעילה,
אלמא קדש קדשים⁷⁷⁷ לא משמע ליה
לעולא נמי קדש קדשים לא משמע ליה.

⁷⁴⁸ קרא קאמר אמר עולא. חסר: 11. כנראה מעין טה"ד: 'קרא קאמר' – 'אמר קרא'.

⁷⁴⁹ אמר קרא. חסר: מ, ילקו"ש.

⁷⁵⁰ חרם. חסר: מ.

⁷⁵¹ אמר עולא. "אמר": ילקו"ש.

⁷⁵² בה. כאן: ילקו"ש.

⁷⁵³ גזברין. גזבר: ילקו"ש.

⁷⁵⁴ לעולם מדרבנן. פל, 11, מ [בכל חסרה ד']. 'לעולם רבנן': דפוס. 'מדרבנן': רש"י, ילקו"ש, שטמ"ק, 21.

⁷⁵⁵ הוא. חסר בדפוס, ותוקן בשטמ"ק.

⁷⁵⁶ וקרא למעילה הוא דאתא. שטמ"ק ציין נ"א: "קרא אסמכתא בעלמא, ואלא קרא למאי אתא מיבעי ליה למעילה דחרמים". נראה שיש כאן השפעה מהלשון

השניה, ובראשונים משמע כנוסח הרווח.

⁷⁵⁷ למה ליה. "למה ליה": 21, מ, ילקו"ש, שטמ"ק.

⁷⁵⁸ קדש קדשים. ציטוט זה מופיע ארבעה פעמים בסוגיה. בדפוס בכל המופעים "קדשי קדשים", וכן הוא במופע השני בנוסח 'ס"א שבשטמ"ק ב, ובמופע השלישי

ב2. שטמ"ק תיקן את המופע הראשון, ורע"ב ציין לתקן בכל המופעים.

⁷⁵⁹ כתיב. 'כתוב': דפ"ר ותוקן בשטמ"ק.

⁷⁶⁰ וחטאה בשגגה מקדשי ה'. חסר: מ.

⁷⁶¹ קדשים. חסר: דפוס, ותוקן בשטמ"ק.

⁷⁶² בילקו"ש נוסף: "איזהו קדש המיוחד לשם", והוסיף המהדיר בסוגריים: "הוי אומר זו עולה".

⁷⁶³ רבי אומר. חסר: מ.

⁷⁶⁴ לא נפקא... רבי אומר. "לא אלא מדתני": ילקו"ש.

⁷⁶⁵ קלים. חסר: ילקו"ש.

⁷⁶⁶ למעילה. בכת"מ תיבה זו כפולה, הראשונה סיום הלימוד והשניה תחילת השאלה.

⁷⁶⁷ ש. השטמ"ק המשיך להעתיק מנוסח זה במקביל לנוסח שלפניו עד תיבת 'אלמא'.

⁷⁶⁸ למה לי. דפ"ח, 11, 21, ש. 'למה ליה': דפ"ר, פל.

⁷⁶⁹ אבל חטאת... בהו. "חטאת ואשם מניין ת"ל נפש כי תמעול מעל ריבה, למה לי קרא קדשי (!) קדשי' כתיב בהו, אלמא כו": שב בשם ס"א.

⁷⁷⁰ [אלא]. ילקו"ש, דפ"ח, 21. 'אלמא': שב על הגמרא וכן בהמשך ציטוט מ'ס"א' במקביל לנוסח הרווח. "מאי אית לך למירר": מ. חסר: דפ"ר, פל, 11. לפי הסגנון

הרגיל בש"ס היה צריך לגרוס: "אלא מאי אית לך למירר".

⁷⁷¹ לרבויהנהו. כתיב היד. 'לרבויהנהו': דפוס, ובדפ"ר כן הוא גם בסמוך.

⁷⁷² חרמים. 'הכא': מ.

⁷⁷³ לכדתנן חכמים. 'לכדתניא וחכמים': שב, ועיין במשנה ערכין פ"ח מ"ו.

פירוש הלשונות פירוש הסוגיה – לשון ראשונה

שלב ראשון

הגמרא מקשה על המסקנה, כיצד ניתן לחלוק על רב הונא, הלא רב הונא למד את דינו מפסוק⁷⁷³. מתרצת הגמרא בשם עולא כי יש לימוד 'כל חרם'. מה פשר הלימוד? רש"י ורגמ"ה מסבירים כי התיבה 'כל' מלמדת שהפסוק בא לרבות ולא למעט, לרבות שעל 'כל' יכול לחול חרם⁷⁷⁴. הגר"א והרש"ש מסבירים שהתיבה 'כל' מלמדת כי גם חרמי כהנים יכולים לחול על קדשי מזבח⁷⁷⁵.

שלב שני

הגמרא מקשה סתירה בדברי עולא: מימרא אחת של עולא היא הלימוד שהזכרנו, המלמד כי חרמי כהנים יכולים לחול על קדשי מזבח. מימרא שניה של עולא היא: "המתפיס עולה לבדק הבית אין בה אלא עיכוב גזברין בלבד".

מתרצת הגמרא כי מדאורייתא נכונה המימרא השניה של עולא, ואילו המימרא הראשונה מדברת על דין דרבנן, והלימוד הינו אסמכתא.

נאמרו בראשונים מספר פירושים מה פשר דינו של עולא 'אין בה אלא עיכוב גזברין', ומהי הסתירה שהציגה הגמרא.

רש"י, רגמ"ה, פירוש קדמון וריב"ק משפירא⁷⁷⁶: 'עיכוב גזברין' פירושו שאין צורך לתת דמים להקדש וחל רק דין של 'עיכוב גזברין'⁷⁷⁷. [במשנה ובברייתא נאמר כי חלה קדושה על הבהמה וצריך לתת דמים להקדש, ועולא מחדש כי מדאורייתא חל רק 'עיכוב גזברין']. קושיית הגמרא הינה על כך שמלימודו של עולא [- המימרא הראשונה], משמע כי דין נתינת הדמים שנאמר במשנה ובברייתא הינו מדאורייתא. הגמרא מתרצת כי לימודו של עולא הינו אסמכתא בלבד, ואכן מדאורייתא חל רק עיכוב גזברין [כפי שאמר עולא במימרא השניה], ודין המשנה והברייתא הינו מדרבנן.

תוס' פירוש א: 'עיכוב גזברין' פירושו שהגזברים מעכבים מלהקריב עד שישלם, ועולא מחדש כי הקדושה חלה רק כנדר לתת את דמי הקרבן, ואין להקדש בעלות ממונית על הקרבן. קושיית הגמרא הינה על כך שעולא סובר כי אפשר להתפיס קדשי מזבח לחרמי כהנים [נגד דברי רב הונא], וסוברת הגמרא כי קדושה המקבילה ל'עיכוב גזברין' אינה יכולה לחול על חרמי כהנים, שכן אין לאדם אפשרות לחייב את עצמו להביא חרמי כהנים. הגמרא מתרצת כי לימודו של עולא [הנותן להחיל חרמי כהנים על קדשי מזבח] הינו אסמכתא בלבד לאחר שתיקנו חכמים כי קדושת בדק הבית יכולה לחול על גוף הקרבן ובכך

⁷⁷³ נחלקו המפרשים כיצד מתפרש הפסוק 'כל חרם קדש קדשים הוא ליקוק', לפי דרשת רב הונא. רש"י ורגמ"ה מסבירים: כל המחרים [לחרמי כהנים] את 'קדש קדשים' הרי הוא לה'. כלומר, החרם אינו חל אלא נשאר ההקדש בקדושתו הקודמת.

הגר"א (אות ג) מסביר: כל המחרים את 'קדש קדשים' הרי הוא לה'. כלומר, אפשר לקחת קדש ולהחיל עליו חרמי שמים [=לה], ומשמע שאי אפשר לקחת קדש ולהחיל עליו חרמי כהנים.

הגר"א אף מגיה את הגמרא כדי שתתאים להסברו. בסוגרים שבהגהות הגר"א צוין כי מדברי תוס' משמע כפירושו, ולא ברור האם הסוגריים הינם מדברי הגר"א או מדברי המעתיק.

⁷⁷⁴ בדומה לכך פירש בפירוש קדמון. אכן, שם משמע כי גם עולא מסכים ללימוד מתיבת 'ליקוק', וסובר הוא כי המתפיס קדשי מזבח לחרמי כהנים הרי חל עליהם חרמי בדק הבית. דין זה הינו חידוש מופלג ובדברי הרמב"ם (ערכין פ"ו ה"א) מפורש שלא כחידוש זה.

יש מעט חילוק בפירוש תיבת 'כל' בין רש"י ופירוש קדמון לבין רגמ"ה. רש"י ופירוש קדמון הסבירו כי 'כל' בא לרבות קדשי מזבח. כלומר, לא רק חולין נתפסים לחרמי כהנים אלא אף קדשי מזבח. רגמ"ה מסביר כי 'כל' בא לרבות את המינים השונים של הקודש. כלומר, בין קדשי קדשים ובין קדשים קלים נתפסים לחרמי כהנים.

⁷⁷⁵ דברי רש"י והגר"א תלויים במחלוקתם בביאור דברי רב הונא (הערה 773). רש"י הסביר כי לדעת רב הונא הפסוק בא למעט כי הרוצה להחיל חרמי כהנים על קדש קדשים לא חל חרמו. כאן מסביר רש"י כי לדעת עולא הפסוק מלמד להיפך כי חרם יכול לחול על 'כל'. הגר"א הסביר כי לדעת רב הונא הפסוק בא לרבות שאפשר להחיל חרמי בדק הבית על קדשי מזבח, ודייק רב הונא כי אי אפשר להחיל חרמי כהנים על קדשי מזבח. כאן מסביר הגר"א כי לדעת עולא יש ריבוי מתיבת 'כל' המלמד כי אף חרמי כהנים יכולים לחול על קדשי מזבח.

⁷⁷⁶ בספרו 'יחסי תנאים ואמוראים', ערך 'זעיר'.

⁷⁷⁷ ראה ב'נפקא מינה בין הלשונות' מהי משמעותו ההלכתית של דין 'עיכוב גזברין'.

התאפשרה החלת קדושת בדק הבית אף על חרמי כהנים. ואכן מדאורייתא חל רק עיכוב גזברין [כפי שאמר עולא במימרא השניה], וממילא מדאורייתא אין מקום להחיל חרמי כהנים על קדשי מזבח.

תוס' פירוש ב: 'עיכוב גזברין' פירושו כנ"ל [שהקדושה חלה רק כנדר לתת את דמי הקרבן]⁷⁷⁸, והגמרא סברה שקדושה כזו יכולה לחול גם על חרמי כהנים. קושיית הגמרא הינה על כך שעולא סובר כי אפשר להתפס קדשי מזבח לחרמי כהנים [נגד דברי רב הונא], והבינה הגמרא כי מדברי עולא [במימרא השניה] 'המתפס עולה לבדק הבית', משמע כי אפשר להתפס עולה לבדק הבית בלבד ולא לחרמי כהנים. הגמרא מתרצת כי לימודו של עולא [הנותן להחיל חרמי כהנים על קדשי מזבח] הינו אסמכתא בלבד ואילו מדאורייתא אפשר להקדיש קדשי מזבח רק לבדק הבית.

ראה סיכום ב'נפקא מינה בין הלשונות – דינים העולים'.

שלב שלישי

מקשה הגמרא, מאחר שלימודו של עולא הינו אסמכתא, מהו הלימוד האמיתי מן הפסוק 'כל חרם קדש קדשים הוא ליקוק'. הגמרא מתרצת כי הפסוק מלמדנו שיש מעילה בחרמים. מוסיפה הגמרא להסביר כי נצרך ריבוי מיוחד לדין מעילה [אף שנאמר בחרמים 'קדש קדשים'], כשם שלענין חטאת ואשם מצריך ר' ינאי ריבוי מיוחד לדין מעילה [אף שנאמר בחטאת ואשם 'קדש קדשים'].

הלשון השניה

חילופי הלשון השניה

בלשון השניה ישנם מספר חילופים. חלקם שווים בשני נוסחי הלשון השניה, וחלקם נמצאים רק באחד מן הנוסחים.

ואלו החילופים העיקריים:

[א]. **בלשון הראשונה** לימודו של עולא [- המימרא הראשונה] מופיע כתירוץ על הקושיה "והא רב הונא קרא קאמר". **בלשון השניה** [בשני הנוסחים] הגמרא עצמה היא שמתרצת את הקושיה על פי הלימוד המבואר במשנה בערכין (כח ע"ב), ודברי עולא מופיעים כהסבר למשנה⁷⁷⁹.

[ב]. מהו לימודו של עולא: **בלשון הראשונה** נאמר בקיצור 'חרם, כל חרם'. פירוש, לימודו של עולא הוא מכך שיכלה התורה לכתוב 'חרם' ובכל זאת כתבה 'כל חרם'. **בלשון השניה** [בשני הנוסחים] צוטט הלימוד מהמשנה בערכין⁷⁸⁰: "כל חרם קדש קדשים לה", מלמד שחל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים". ואת המשנה הסביר עולא: "חרם, כל חרם – על כל קדש וקדש חייל חרם".

מה פשר הלימוד? למעלה ציינו כי נחלקו המפרשים בביאור דברי עולא שבלשון הראשונה: רש"י פירש כי עולא לומד מן הפסוק את עצם אפשרות החלת חרמים על קדשי מזבח, ואילו הגר"א פירש כי כבר רב הונא הסכים לכך, ועולא בא לרבות כי אף חרמי כהנים יכולים לחול על קדשי מזבח.

הלשון השניה מסייעת לדרכו של רש"י. שכן, לדרך הגר"א דברי רב הונא עצמו בנויים על לימודה של המשנה בערכין, ואין טעם להביא את דברי המשנה כמשקל נגד לדברי רב הונא.

חידוש נוסף יש בלשון השניה שנאמר בה כי תיבת 'כל' מתפרשת על 'כל קדש וקדש'. ראה סוף הערה 774 שנחלקו הראשונים בפירוש הלשון הראשונה כיצד לפרש תיבת 'כל'.

[ג]. הסתירה בדברי עולא: **בלשון הראשונה** הגמרא מציגה את שתי המימרות של עולא ומקשה שהינן סותרות זו את זו. הגמרא אינה מבארת את קושייתה, ומחמת כן נחלקו הראשונים בפירוש הקושיה כפי שהבאנו למעלה. **בלשון השניה** הגמרא מציגה את הסתירה, ובסיום המימרא השניה מוסיפה הגמרא: "אלמא לא תפסי קדשי בדק הבית", ובנוסח הראשון הגירסה יותר מבוארת: "אלמא לא תפסי קדשי

⁷⁷⁸ על פי חק נתן.

⁷⁷⁹ לשון זו הקדימה לדברי עולא תיבת שאלה 'מנלן', וביאר רש"י: "כלומר, מאי משמע האי כל חרם דחייל אקדשי מזבח".

⁷⁸⁰ בשטמ"ק א כתוב 'לכדתנן', בשטמ"ק ב כתוב 'לכדתניא'. נראה כי נוסח שטמ"ק א הוא הנכון, אע"פ שיש מעט שינויים בין המשנה בערכין ובין הציטוט שבלשון השניה.

בדק הבית קדשי מזבח⁷⁸¹. דברי הלשון השניה מתפרשים היטב על פי דרך רש"י וסיעתו הסוברים כי הסתירה הינה לעניין עצם התפסת החרמים על קדשי מזבח [מדאורייתא]. עוד מתפרשת הלשון השניה בדוחק כדרך הביאור הראשון בתוס' המסביר כי הסתירה הינה לעניין התפסת חרמי כהנים על קדשי מזבח, אלא שצורת ההוכחה [מהמימרא השניה] שחרמי כהנים אינם חלים כלל הינה מכך שקדשי בדק הבית אינם חלים על גופם של קדשי מזבח. אכן, הביאור השני של תוס' המסביר כי הסתירה הינה רק לעניין התפסת חרמי כהנים על קדשי מזבח, אינו יכול להתיישב בדברי הלשון השניה כלל, שכן לדרכו של ביאור זה אין משמעות למשפט "אלמא לא תפסי קדשי בדק הבית [קדשי מזבח]".

[ד]. לימודו של רבי: רבי לומד מן הפסוק "כל חלב לה", לרבות אימורים למעילה. אילו אימורים? כאן נחלקו הלשונות והנוסחאות. **הלשון הראשונה** לומדת "לרבות אימורי קדשים קלים", **הלשון השניה** לומדת "לרבות אימורי קדשי קדשים וקדשים קלים". אכן בכל לשון קיימות חילופי נוסחאות: **בלשון הראשונה** הילקו"ש גורס רק "לרבות אימורי קדשים", ושטמ"ק ב מצטט נוסח חילופי הגורס לימוד שונה: "חטאת ואשם מנין ת"ל נפש כי תמעול מעל ריבה"⁷⁸². **בלשון השניה** בעל שטמ"ק ב הגיה "לרבות קדשים קלים".

לכל נוסח יש מעלה שאין בחבירו: לנוסחים הגורסים רק 'קדשים קלים' יש עדיפות שהינם תואמים לציטוט דברי רבי בשאר הש"ס (חולין קיז ע"א, כריתות כג ע"ב, מעילה טו ע"א). לנוסחים הגורסים אף 'קדשי קדשים' יש עדיפות בכך שדברי רבי תואמים לדברי ר' ינאי. ר' ינאי טען כי ללא לימוד מיוחד היה דין מעילה נוהג רק בעולה ולא בשאר קדשים, והגמרא מצרפת לטענת ר' ינאי את לימודו של רבי. אם כן נוח לנקוט שלימודו של רבי מתייחס לכל הקדשים ולא רק לקדשים קלים. רש"י שגרס כנוסח הרווח בלשון הראשונה התייחס לשוני שבין דברי ר' ינאי לדברי רבי וכתב: "מההיא דרבי מפיק ר' ינאי נמי קדשי קדשים דכל חלב כתיב. ורבי היינו טעמא דאמר קדשים קלים דלדידיה משמע ליה דחטאת ואשם בכלל קדשי ה' הואיל ואין לבעלים בהן כלום ולא איצטריך לרבוויי אימורים, ולר' ינאי מיהא איצטריך לרבוויניה ואף על גב דכתיב בין בחטאת בין באשם קדשי קדשים בצו את אהרן".

מקורות הלשון השניה

הלשון השניה מופיעה לפנינו במספר מקורות: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק.

בשטמ"ק עצמו יש שינויי נוסחאות כדלהלן: בשטמ"ק א היה כתוב נוסח אחד, ונוסח זה הועתק במהדורה הראשונה של שטמ"ק ירושלים. לאחר מכן סומנו בכתב יד ירושלים מספר תיקונים של מחיקות והוספות, והנוסח המשופץ הינו זה שהועתק בשטמ"ק דפוס וילנא [אם כי יש שם מעט שגיאות בהעתקת התיקונים]. חלק מהתיקונים הינם תיקוני טעויות, וחלקם מהווים מהדורה שונה של הלשון השניה. להלן נקרא לנוסח שלפני התיקונים 'נוסח ראשון' ולנוסח שלאחר התיקונים 'נוסח שני'. הציטוטים והביאורים בפירושי רש"י ורגמ"ה מתאימים דווקא לנוסח השני.

דברי בעל השטמ"ק על הלשון השניה: בתחילה היה כתוב בכתב יד ירושלים: "ואינו שוה מכל וכל עם לשון ירושלמית שהיה לרש"י ז"ל, אבל הראב"ק ז"ל גריס לה", ולאחר מכן הוגה בכתב היד: "ושוה מכל וכל עם לשון ירושלמית שהיה לרש"י ז"ל והראב"ק ז"ל"⁷⁸³. נראה כי כוונת בעל השטמ"ק להסביר כי הנוסח הראשון היה שוה לדברי הראב"ק ולא לדברי רש"י, והנוסח השני הינו שוה לדברי שניהם, ולכן אחרי שהוגה הלשון השניה לנוסח השני הוחלפה גם הקביעה לגבי גירסת רש"י. לגבי הנוסח השני הקביעה נכונה שתואם הנוסח לציטוטי רש"י ורגמ"ה. לעומת זאת, מתמיהה הקביעה לגבי הנוסח הראשון, הלא נוסח זה אינו תואם לדברי רגמ"ה כשם שאינו תואם לדברי רש"י.

בשטמ"ק א מופיעים דברי בעל השטמ"ק באופן שונה: "כך מצאתי בגמ'רא ירושלמית, ואינו שוה מכל וכל עם לשון ירושלמית שהיה לרש"י ז"ל [ו] הרגמ"ה ז"ל". הרי כדברנו שהנוסח הראשון [אותו גרס שטמ"ק א] אינו מתאים לא לדברי רש"י ולא לדברי רגמ"ה.

⁷⁸¹ בנוסח הדפוס העתיק 'אקדשי מזבח', ונוסח זה מרווח. אכן, אין מקור לנוסח זה, ומלבד זאת התערבבו כאן בנוסח הדפוס שני נוסחי השטמ"ק כפי שנכתבו בסמוך.

⁷⁸² לנוסח זה הלימוד אינו דברי רבי אלא המשך לדברי ר' ינאי.

⁷⁸³ הפירוש המובא בגליון הגמרא ובשטמ"ק א בשם 'רגמ"ה', מובא בשטמ"ק ב בשם 'ראב"ק'.

שני נוסחי הלשון השניה

בלשון השניה – נוסח ראשון, הגמרא מציגה את הסתירה כפי שציטטנו למעלה: "אלמא לא תפסי קדשי בדק הבית קדשי מזבח", מתרצת הגמרא: "מדרבנן", שבה הגמרא ומקשה: "והא קרא קאמר כל חרם קדש וכו'", ומתרצת הגמרא: "אסמכתא בעלמא". **בלשון השניה – נוסח שני**, התיבות 'קדשי מזבח' אינן שייכות למשפט הראשון, אלא הן תחילת משפט שכך נאמר בו: "וקדשי מזבח מי מקריבין, והא קרא קאמר וכל חרם קדש קדשים הוא לה".⁷⁸⁴ ורק לאחריו הגמרא מתרצת: "מדרבנן".⁷⁸⁴ שני התירוצים שבגמרא מובאים כרצף אחד, כאשר בתוכם מובלע זכרה של הקושיה השניה: "מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא".⁷⁸⁵

הנוסח השני קשה להבנה. רש"י גרסו [אלא שגרס 'מי קרבי' במקום 'מי מקריבין'], ופירש כך: "מי קרבי" - כלומר אם התפיסם לבדק הבית אמאי מקריבניהו להו בלא פדיון דקאמר אין בה אלא עיכוב גזברין, והאי קרא כתיב לעיל כל חרם קדש דמשמע דחרם חייל אכל הקדש וקדש אסור לשחיטה ולהקרבה עד שתפדה הקדש בעילוי". עולה כי התוספת שבנוסח השני אינו אלא הסבר מוארך של הסתירה בדברי עולא.

מדוע הנוסח השני כתוב בצורה דחוקה? אפשר כי הנוסח המשופץ שבשטמ"ק ב אינו הנוסח המקורי שעמד לפני רש"י ורגמ"ה, אלא הינו שחזור על פי פירוש רש"י, או שילוב של נוסח רש"י עם הנוסח הראשון, וכך יצא נוסח דחוק.

לולי דמסתפינא הייתי אומר כי הנוסח המקורי של הלשון השניה הינו כנוסח הראשון, ונוסח רש"י ורגמ"ה הינו גלגול שלו. ראה נא את שני הנוסחים זה כנגד זה:

נוסח ראשון	אלמא	לא	תפסי	קדשי	בדק הבית	קדשי	מזבח	מדרבנן	והא	קרא	קאמר	כל	חרם	קדש	וכי'	אסמכתא	בעלמא
נוסח שני	אלמא	לא	תפסי	קדשי	בדק הבית	וקדשי	מזבח	מי מקריבין	והא	קרא	קאמר	וכל	חרם	קדש	קדשים	הוא	לה' מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא

ניתן לראות כי בקלות יכל הנוסח השני להתגלגל מן הנוסח הראשון: בתחילה הוחלף 'מדרבנן' ל'מקריבין', וכן נוספה התיבה 'מי' לפני התיבה 'מקריבין' [- כפי שמצוי בכתבי היד שכאשר יש רווח בסוף שורה, כותבים את תחילת התיבה הבאה, ופעמים רבות הועתקה בטעות חצי התיבה ונוצרה ממנה תיבה]. במהדורה שלפני רש"י היה גלגול אחר לתיבת 'מקריבין' על ידי שהפכה לתיבות 'מי קרבי'. לאחר שהיה כתוב 'מי מקריבין' או 'מי קרבי', כבר קצרה הדרך לפני המגיה להוסיף בסוף המשפט את התיבות 'מדרבנן וקרא' בכדי להפוך את המשפט למובן⁷⁸⁶, וכך נוצר הנוסח השני. מובן כי החילוף בין ציטוט הפסוק בקיצור או באריכות אינו משמעותי כלל⁷⁸⁷.

נפקא מינה בין הלשונות

דינים העולים

לכל הפירושים בסוגיה, לאחר תקנת חכמים הדין הוא שהמתפיס קדשי מזבח לקדשי בדק הבית או לחרמי כהנים צריך לשלם להקדש או לחרמי כהנים כפי טובת ההנאה שיש לו מהקרבת הקרבן⁷⁸⁸.

⁷⁸⁴ כך הביא בשטמ"ק נוסח הדפוס. בכת"י ירושלים תיבה זו מחוקה, אולם אפשר ללמוד על קיומה של תיבה זו מהשוואה לשטמ"ק א.

⁷⁸⁵ בשטמ"ק נוסח הדפוס העתיק בטעות 'והא קרא'. לפנינו כתוב 'והא וקרא', ונראה כי הנוסח הראשון היה 'והא קרא', ובנוסח השני נוספה האות ו' [כפי שרואים מכך שצר לה המקום] ליצירת המשפט 'וקרא אסמכתא בעלמא', ונמחקה התיבה 'והא'. אכן, הקו שהועבר על תיבת 'והא' הטשטש, ומחמת כן לא שם המעתיק אל ליבו שיש תיקון לפניו.

⁷⁸⁶ יתכן גם כי מגיה אחד כתב בגליון תיבת 'מדרבנן' לתקן את תיבת 'מקריבין', והמעתיק שלאחריו הכניס את התיבה שלא במקומה.

⁷⁸⁷ ההגהה בשטמ"ק ב - ההופכת את נוסח א לנוסח ב - אינה ערוכה בדרך זו, אלא לאחר התיבות "[ו]קדשי מזבח" נוספו התיבות: "מי מקריבין והא קרא קאמר כל חר' קדש קדשים הוא לה", ובמקביל לכך לאחר התיבות ("והא") [ו]קרא" נמחקו התיבות "קאמר כל חרם קדש". חלף זאת יכל בעל השטמ"ק לערוך את ההגהה בדרך הנזכרת: להחליף את התיבה 'מדרבנן' בתיבות 'מי מקריבין', ולהוסיף לאחר התיבות "כל חרם קדש" את התיבות "קדשים הוא לה' מדרבנן וקרא".

⁷⁸⁸ היינו הדמים ששוים קדשי מזבח להקרבה, כמבואר במשנה בערכין כח ע"ב, ובתוס' בכורות נג ע"ב ד"ה הקדש.

כשהקדישם לבדק הבית נאמר כי אסור [מדרבנן] לשחטם עד שיפדו, ואולי הוא הדין אף כשהחריםם לחרמי כהנים. בכל אופן, אם עבר ושחט הרי הקרבן כשר.

נחלקו המפרשים מה היה הדין דאורייתא לפני תקנת חכמים:

לרש"י - במקדיש קדשי מזבח לבדק הבית היו הגזברים צריכים להיות נוכחים בשעת הקרבה, ושמא אף במחרים לחרמי כהנים היו הכהנים צריכים להיות נוכחים בשעת הקרבה.

לסיעתו של רש"י [רגמ"ה, פירוש קדמון, ריב"ק] - במקדיש קדשי מזבח לבדק הבית יש דין של 'עיכוב גזברין', ושמא אף במחרים לחרמי כהנים יש דין של 'עיכוב כהנים'. בראשונים אלו לא התפרש מה פשרו של 'עיכוב גזברין'. יתכן שכוונתם כרש"י שהגזברים צריכים להיות נוכחים בשעת הקרבה, ויתכן שכוונתם כי יש לגזברים בעלות להחליט מתי יוקרב הקרבן.

לפירוש ראשון בתוס' - במקדיש קדשי מזבח לבדק הבית חל חיוב דמים לבדק הבית, ואילו על הבהמה עצמה לא חלה קדושה כלל ואפשר להקריבה אף לפני הפדיון, אם כי הגזברים מעכבים את ההקרבה עד שישומו את הבהמה⁷⁸⁹. במחרים לחרמי כהנים לא חל חיוב כלל [מדאורייתא].

לפירוש שני בתוס' - במקדיש קדשי מזבח לבדק הבית הדין כנ"ל, אך דין חרמי כהנים כדין בדק הבית.

כבר כתבנו כי הלשון השניה מתפרשת היטב על פי דברי רש"י וסיעתו, מתפרשת בדוחק על פי הפירוש הראשון בתוס', ואינה מתפרשת כלל על פי הפירוש השני בתוס'.

⁷⁸⁹ ראה בחלק היחידושים מהו גדרו של דין עיכוב גזברין.

סימן ד [לב ע"ב]

הקדמה

שינוי במשנתנו: "אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית... ואם מתו יקברו, רבי שמעון אומר קדשי בדק הבית אם מתו יפדו". ר' שמעון נקט בדבריו 'קדשי בדק הבית' ועל כן מוסכם בין האמוראים כי לשיטת ר' שמעון הדין כך: קדשי מזבח אם מתו - יקברו, קדשי בדק הבית אם מתו - יפדו. תנא קמא לא פירש כלפי מה אמר 'אם מתו יקברו', ונחלקו בכך האמוראים: לדעת ר' יוחנן תנא קמא אמר את דינו בין כלפי קדשי מזבח ובין כלפי קדשי בדק הבית. לדעת ריש לקיש תנא קמא אמר את דינו רק כלפי קדשי בדק הבית, ואילו קדשי מזבח אם מתו - יקברו.

ממשיכה הסוגיה:

לשון ראשונה

תנן ר' שמעון אומר⁷⁹⁰ קדשי בדק הבית שמתו⁷⁹¹ יפדו בשלמא לרבי יוחנן דאמר לרבנן אחד זה ואחד זה היו בכלל העמדה והערכה⁷⁹² היינו דאיצטריך ר"ש לפרושי קדשי בדק הבית שמתו יפדו אלא לר"ל למה לי⁷⁹³ לפרושי לימא אם מתו יפדו אמר לך ריש לקיש ר"ש לא הוה ידע⁷⁹⁴ מאי דאמר ת"ק וה"ק ליה אי בקדשי מזבח מודינא לך⁷⁹⁵ בקדשי בדק הבית אם מתו יפדו.

לשון שניה

תנן ואם מתו יקברו מאי לאו ארישא דקתני⁷⁹⁶ אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית אין משנין אותן ותיובתא דריש לקיש⁷⁹⁷, לא תרגומה⁷⁹⁸ אקדשי בדק הבית. אי הכי אימא סיפא ר"ש אומר קדשי⁷⁹⁹ בדק הבית אם מתו יפדו ואמאי כיון דתנא קמא⁸⁰⁰ אקדשי בדק הבית קאי לימא⁸⁰¹ ר' שמעון אם מתו יפדו אמר לך רשב"ל ר"ש סבר דתנא קמא יקברו אתרוייהו⁸⁰² קתני ואמר ליה⁸⁰³ ר"ש אי בקדשי מזבח קאמרת⁸⁰⁴ מודינא לך ואי בקדשי בדק הבית קאמרת לא מודינא לך.

מקורות הלשונית

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס' [כך משמע בתוס' ד"ה ורשב"ל שהוצרכו לבאר מעצמם את מה שנאמר בפירוש בלשון השניה], פירוש קדמון. בכתבי היד: כל כתבי היד מלבד וטיקן 120.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק אות ט [בשטמ"ק עדני לא הובא]. בכתבי היד: וטיקן 120. [ברגמ"ה ובכתב היד הובאה הלשון השניה כהמשך ללשון הראשונה, ללא שהוקדמה לה תיבת 'ל"א'].

⁷⁹⁰ ר' שמעון אומר. 21, מ, שב, דפ"ח ע"פ בה"ז. "א"ר שמעון: דפ"ר, פל, 11.

⁷⁹¹ שמתו. 'אם מתו': 21, מ. במ' כן הוא גם בסמוך.

⁷⁹² היו בכלל העמדה והערכה. חסר: פל. בכלל העמדה והערכה. חסר: 11, 21.

⁷⁹³ למה לי. "למה ליה": דפ"ח, רש"י. <יש לבדוק לאחר ההדרת רש"י>

⁷⁹⁴ לא הוה ידע. "לא היה יודע": 21.

⁷⁹⁵ מודינא לך. נוסף 'אי': 11, שטמ"ק. נוסף 'ואי': מ.

⁷⁹⁶ דקתני. 'קתני': שטמ"ק.

⁷⁹⁷ דריש לקיש. 'דרשב"ל': שטמ"ק.

⁷⁹⁸ תרגומה. 'תרגימא': שטמ"ק. לפי המקובל בש"ס צ"ל 'תרגומה' או 'תרגומא'.

⁷⁹⁹ קדשי. בטעות 'קדושת': 21.

⁸⁰⁰ קמא. חסר: שטמ"ק.

⁸⁰¹ לימא. 'אימא': שטמ"ק דפוס. כתה"י התבלה וקצת נראה שרואים את קצה האל"ף. נוסף 'ליה': שטמ"ק.

⁸⁰² אתרוייהו. "אתרוייהו": 21.

⁸⁰³ ליה. 'להו': 21, וכן המשך המשפט בלשון רבים.

⁸⁰⁴ קאמרת. חסר: 21.

פירוש הלשונות

שתי הלשונות טוענות כי מכך שר' שמעון הוצרך לנקוט בלשון 'קדשי בדק הבית' - אם מתו יפדו, מוכח כי תנא קמא אמר בין באופן זה [-קדשי בדק הבית] ובין באופן נוסף [-קדשי מזבח] שאם מתו יקברו, ולפיכך נזקק ר' שמעון להדגיש שחולק הוא רק כלפי האופן של קדשי בדק הבית. מה שאין כן אם תנא קמא היה אומר את דינו - 'אם מתו יקברו' - רק לגבי קדשי בדק הבית, הרי יכל ר' שמעון לנקוט בפשיטות 'אם מתו יפדו' בלא לפרט לאיזה אופן הינו מתייחס.

בשתי הלשונות דוחה הגמרא כי אין להביא ראיה מהבנתו של ר' שמעון בדברי תנא קמא, ואף אם ר' שמעון הבין כי תנא קמא דיבר גם על קדשי מזבח, ניתן לפרש כי האמת אינה כן אלא תנא קמא התייחס רק לקדשי בדק הבית. אכן, יש הבדל קטן בין הלשונות כיצד להציג את הנקודה שר' שמעון הבין כי תנא קמא דיבר גם על קדשי מזבח: **בלשון הראשונה** מופיע כי ר' שמעון הסתפק האם תנא קמא התייחס גם לקדשי מזבח, ואילו **בלשון השניה** משמע לכאורה כי באמת סבר ר' שמעון שתנא קמא התייחס גם לקדשי מזבח. אמנם סגנון הדברים בלשון השניה אינו בהיר וקשה לדעת מה היתה כוונת בעל הלשון השניה.

עוד נוסף **בלשון השניה** שהגמרא פותחת להביא ראיה מעצם דברי תנא קמא, מכך שפשטות דבריו מתפרשת שהדין 'אם מתו יקברו' מתייחס לכל מה שהוזכר בפתיחת המשנה 'אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית'. ורק לאחר שהגמרא דוחה כי יתכן שהדין 'אם מתו יקברו' מתייחס רק לקדשי בדק הבית, חוזרת הגמרא להביא ראיה מדברי ר' שמעון.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין כלל נפקא מינה לדינא בין הלשונות.

סימן ה [לג ע"א]

הקדמה

הגמרא מבקשת להכריע במחלוקתם של ר' יוחנן וריש לקיש, ומצטטת ברייתא המפרשת את הפסוק 'והעמיד...' והעריך' כלפי קדשי מזבח.

מסיקה הסוגיה:

לשון ראשונה

לשון שניה

מדקתני הרי בהמה⁸⁰⁵ טמאה אמור
מכלל דכי הדדי נינהו וקסבר כתיבי
קדשי מזבח וכתיבי קדשי בדק הבית
ועליהון כתיב והעמיד והעריך.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס'. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק אות ג [בשטמ"ק א הובא בשם 'כן מצאתי בספרי יד'].

מקורות נוספים: בילקוט שמעוני רמז תרעז ציטט את הסוגיה בצורה מקוצרת, ואין לדעת כאיזו לשון גרס.

⁸⁰⁵ בהמה. הגהה בשב. 'בבהמה': שא והנוסח המקורי בשב.

פירוש הלשונות

בסוף חומש ויקרא (פרק כז) התפרשו דיני ההקדש, ושתי פעמים נאמר שם דינה של בהמה טמאה שהוקדשה:

הכתוב הראשון - ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן ליקחוק והעמיד את הבהמה לפני הפה: והעריך הפה אתה בין טוב ובין רע כערך הפה כן יהיה: (פסוקים יא-יב).

הכתוב השני - ואם בבהמה הטמאה ופדה בערך ויסף חמשתו עליו ואם לא יגאל ונמכר בערך: (פסוק כז).

סוגייתנו מצטטת ברייתא המפרשת כי מכך שדין פדיונה של בהמה טמאה נאמר פעמיים, מוכח כי בכתוב הראשון לא מדובר על בהמה טמאה אלא על בהמה טהורה שהוקדשה [לקדושת מזבח] ונפל בה מום. בכתוב הראשון נאמר "והעמיד... והעריך", ואם כן מוכח מן הברייתא כי קדשי מזבח טעונים העמדה והערכה ואם מתו יקברו, והרי זו הוכחה לדעת ר' יוחנן הטוען שכך היא ההלכה אף לדעת חכמים.

בלשון הראשונה לא התפרש מהיכן יודעת הגמרא כי הברייתא מייצגת את שיטת חכמים, ובדברי הראשונים התפרש העניין בשתי דרכים: רש"י ותוס' פירשו כי ההוכחה הינה מכך שסתם סיפרא הינו כשיטת ר' יהודה. רגמ"ה פירש באופן שונה כפי שנביא בהמשך.

הלשון השניה כן פירשה כיצד יש להוכיח מן הברייתא שהינה כשיטת חכמים, וכך נאמר בלשון השניה: "מדקתני הרי בהמה טמאה אמור מכלל דכי הדדי נינהו". פירוש, מכך שהברייתא טענה כי דין בהמה טמאה מפורש בכתוב השני ואין צורך בכתוב הראשון ללמדנו את דינה של בהמה טמאה, מוכח כי הדין המבואר בכתוב הראשון 'והעמיד... והעריך' נכון גם לגבי בהמה טמאה שהינה קדושה בקדושת בדק הבית. מאחר שהברייתא סוברת כי קדשי בדק הבית טעונים העמדה והערכה, מוכח כי הברייתא מייצגת את שיטת חכמים, ובכל זאת מבואר בברייתא כי קדשי מזבח טעונים העמדה והערכה. הרי שעלתה בידנו ראייה לשיטת ר' יוחנן.

עוד הוסיפה **הלשון השניה**: "וקסבר כתיבי קדשי מזבח וכתיבי קדשי בדק הבית, ועליהן כתיב והעמיד והעריך". יתכן לפרש, הלשון השניה מסבירה כי למסקנת הברייתא הרי הכתוב הראשון מדבר בין על בהמה טמאה ממש [כפשט הפסוק] ובין על בהמה טהורה שנפל בה מום לאחר הקדשה [כפי דרך הדרש], ועל שניהם אומרת התורה: 'והעמיד... והעריך'. אכן, בסימן הבא נביא כי בלשון השניה מבואר שהכתוב הראשון עוסק בקדשי מזבח והכתוב השני עוסק בקדשי בדק הבית, וכלפי שני הכתובים שייך הפסוק 'והעמיד... והעריך'. ראה שם שתמהנו על כך וניסינו ליישב.

רגמ"ה פירש את הלשון הראשונה בסגנון הלשון השניה: "תניא כותיה דר' יוחנן... ואם כל בהמה טמאה וגו' והעמיד את הבהמה לפני הכהן", דבעי העמדה והערכה בין קדשי מזבח ובין קדשי בדק הבית. דבעלי מומין קבועין היינו שהיו קדשי מזבח, ובהמה טמאה ממש היינו קדשי בדק הבית דאינה קדושה אלא לדמיה. וכת' בתרוייהו העמדה והערכה". ובהתאם לכך כתב על הלשון השניה: "ל"א מדקתני וכו' - כלישנא קמא".

נפקא מינה בין הלשונות

נראה לכאורה כי אין נפקא מינה כלל בין הפירושים והלשונות.

סימן ו [לג.]

הקדמה

הגמרא דורשת את הפסוקים לפי השיטות השונות.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

אמר רב גידל אמר רב מ"ט דריש לקיש דאמר לרבנן קדשי בדק הבית היו⁸⁰⁶ בכלל העמדה והערכה⁸⁰⁷ קדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה⁸⁰⁸ דאמר קרא

לשון שניה

אמר רב גידל אמר רב מ"ט דר' יוחנן אליבא דרבנן⁸⁰⁹ דכתיב⁸¹⁰ ואם⁸¹¹ כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה וכתיב ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך, כתיבי קדשי מזבח וכתיבי קדשי בדק הבית ועליהו⁸¹² כתיב והעמיד והעריך. ורשב"ל מאי טעמא דכתיב⁸¹³

והעריך הכהן אותה⁸¹⁴ בין טוב ובין רע איזהו דבר שאינו חלוק בין טוב ובין רע⁸¹⁵ הוי אומר זה⁸¹⁶ קדשי ב"ה ואמר קרא אותה למעוטי קדשי מזבח.

מקורות הלשונות

מקורות נוסח ראשון: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, פירוש קדמון. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות נוסח שני: בראשונים: רגמ"ה, ילקו"ש תרעז, שטמ"ק ב אות ד, [לא מובא בשטמ"ק א].

⁸⁰⁶ היו. שטמ"ק, דפו"ח, פל, 21. חסר: דפו"ר, 11, מ.

⁸⁰⁷ היו בכלל העמדה והערכה. 'בכלל העמדה והערכה היו': מ.

⁸⁰⁸ בכלל העמדה והערכה. חסר: פל 11. לא היו בכלל העמדה והערכה. 'בכלל העמדה והערכה לא היו': מ.

⁸⁰⁹ אליבא דרבנן. חסר: ילקו"ש.

⁸¹⁰ דכתיב. 'כתיב': ילקו"ש.

⁸¹¹ ואם. העתקתי את הפסוקים כנוסח המצטט במדויק, ויש כאן שינויים קטנים בין המקורות.

⁸¹² ועליהו. ועליהן: שב. ובדפוס העתיק 'ועליהו'.

⁸¹³ דכתיב. על פי ילקו"ש. בשב ההעתקה מסתיימת בתיבת 'טעמא'.

⁸¹⁴ אותה. חסר: מ.

⁸¹⁵ בין טוב ובין רע. 'בין טוב לרע': דפוס, רגמ"ה.

⁸¹⁶ הוי אומר זה. 'זו': פל, 11.

פירוש הנוסחים והלשונות

חילופי הנוסחאות והלשונות

שלוש שיטות עיקריות יש בסוגיה: שיטת תנא קמא אליבא דר' יוחנן – בין קדשי מזבח ובין קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה. שיטת תנא קמא אליבא דריש לקיש – רק קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה. שיטת ר' שמעון – רק קדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה.

בנוסח הראשון הובא הסבר רק לשתי השיטות האחרונות: רב גידל בשם רב הסביר את שיטת תנא קמא אליבא דריש לקיש ורב יהודה בשם רב הסביר את שיטת ר' שמעון.

בנוסח השני הובא הסבר לכל השיטות: רב גידל בשם רב הסביר את שיטת תנא קמא אליבא דר' יוחנן, הגמרא עצמה הסבירה את שיטת תנא קמא אליבא דריש לקיש⁸¹⁷ ורב יהודה בשם רב הסביר את שיטת ר' שמעון. בפירוש רגמ"ה לא הובאו כלל שמות האמוראים, והבאנו את שמותם על פי גירסת הילקו"ש ועל פי הנראה משילוב הגהת השטמ"ק בתוך דברי הגמרא שלפנינו⁸¹⁸.

חידוש נוסף יש בפירוש רגמ"ה בכך שהסבר לדברי ר' שמעון מובא בשם 'ל"א'⁸¹⁹. ניתן להבין נוסח זה לאור העובדה שהסבר לדברי ר' שמעון דומה מאד להסבר לשיטת תנא קמא אליבא דריש לקיש. שני ההסברים מבוססים על דרשת הפסוק שנאמר בו: 'בין טוב ובין רע', אלא שדורשים את הפסוק בצורות הפוכות זו מזו.

החידוש האחרון הינו ייחודי לגירסת רגמ"ה, אך הילקו"ש גורס בזה כנוסח הראשון, וכמו כן השטמ"ק לא הביא את גירסת רגמ"ה.

דרשות הפסוקים לפי השיטות השונות

שיטת תנא קמא אליבא דר' יוחנן – בין קדשי מזבח ובין קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה.

הסבר [– תחילת הלשון השניה]: "מ"ט דר"י אליבא דרבנן, דכתיב ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' וכתוב ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך. כתיב קדשי מזבח וכתוב קדשי בדה"ב, ועליהן כתיב והעמיד והעריך". מתמיה כיצד התיבות 'והעמיד...' והעריך' שנאמרו לגבי הפסוק 'ואם כל בהמה טמאה' [העוסק בקדשי מזבח], משתייכות גם לפסוק 'ואם בבהמה הטמאה' [העוסק בקדשי בדק הבית]. שמא יש כאן מעין גזירה שוה, ושני הפסוקים מתפרשים כמשלימים זה את זה למרות שכל אחד מהם נדרש לעניין אחר.

שיטת תנא קמא אליבא דריש לקיש – רק קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה.

הסבר: באותו מקום שכתבה התורה דין העמדה והערכה נאמר: "והעריך הפה אתה בין טוב ובין רע". התיבות 'בין טוב ובין רע' מתפרשות דווקא על קדשי בדק הבית שאפשר להקדיש לו 'רע' [– בעל מום], והתיבה 'אותה' ממעטת שרק בקדשים אלו [קדשי בדק הבית] יש דין העמדה והערכה. הגמרא ממשיכה ודנה מה מתמעט מתיבת 'אותה' לפי השיטות השונות.

שיטת ר' שמעון – רק קדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה.

הסבר: באותו מקום שכתבה התורה דין העמדה והערכה נאמר: "והעריך הפה אתה בין טוב ובין רע". התיבות 'בין טוב ובין רע' מתפרשות דווקא על קדשי מזבח שיש בהם חילוק בין טוב [– תמים] לרע [– בעל מום]. הגמרא מקשה על ההסבר כי לפי פירוש זה היה מתאים שיכתב בפסוק 'בין טוב לרע' במקום 'בין טוב ובין רע'⁸²⁰.

⁸¹⁷ אפשר לטעון כי הסברם של דברי ריש לקיש הינו המשך דברי רב גידל בשם רב, אולם אין סיבה לחשוב כך. אדרבה, תמוה לטעון כי רב יסביר את דברי ריש לקיש.

⁸¹⁸ אגב, בפירוש רגמ"ה שבדפוס יש שיבוש בכך שדבריו על ההסבר לשיטה הראשונה ודבריו על ההסבר לשיטה השניה מחוברים יחד ללא סימן פיסוק ביניהם.

⁸¹⁹ יש לציין כי בסוגיה שבעמוד ב קיימת 'לישנא אחרינא' המתייחסת לסוגייתנו ומזכירה את החצי הראשון של הסוגיה, אשר לגירסת רגמ"ה חלק זה הינו הלשון הראשונה.

⁸²⁰ להבנת הקושיה עיין בחלק החידושים.

דיון בלשונות

אם נניח כי הנוסח הראשון הינו הלשון הבבלי והנוסח השני הינו הלשון הירושלמית, תתייצבנה לפנינו שלוש עובדות יוצאות דופן:

[א]. רגמ"ה וילקו"ש הביאו רק את הלשון הירושלמית ולא את הלשון הבבלי.

[ב]. השטמ"ק הביא את הלשון הירושלמית כהגהה על נוסח הבבלי בלי לכתוב 'לישנא אחרינא'. אכן, אין לדעת אם בעל השטמ"ק התכוון להגיה או רק להציע נוסח חילופי.

[ג]. הלשון הירושלמית נחלקת לשתי לשונות [בגירסת רגמ"ה].

בנוסח השני שהביא השטמ"ק שבדפוס יש תיבה אחת בסגנון 'ירושלמי': 'עליהון'. אכן, בשטמ"ק כת"י ירושלים כתוב 'עליהון' במקום 'עליהון', ובילקו"ש כתוב 'עליהון'. אם כן, לכאורה אין בסיס לטעון שהנוסח השני הינו הלשון הירושלמית.

כנגד זאת, בסימן הקודם הבאנו 'לישנא אחרינא' בשם רגמ"ה והשטמ"ק. 'לישנא אחרינא' זו דומה מאד לנוסח השני שאצלנו, ושם ככל הנראה מדובר באמת בלשון הירושלמית. בנוסף על כך, שם כתוב בכל המקורות 'עליהון' ולא 'עליהון'. ואם כן, יש בסיס לטעון כי גם אצלנו הנוסח השני הינו הלשון הירושלמית, ואולי אף צודק המעתיק לשטמ"ק שבדפוס שכתב 'עליהון' במקום 'עליהון'.

יש עדיפות לגירסת הנוסח השני בכך שרבו מסביר את דברי ר' יוחנן שהיה כבן גילו, ולא את דברי ריש לקיש הצעיר ממנו. אציין גם כי בכל הש"ס לא מצאתי שרבו יפרש 'מאי טעמא' על דברי אמורא אלא על דברי תנאים בלבד.

נפקא מינה בין הנוסחים

אפשר שמשינוי הנוסחאות תצא נפקא מינה לפסק הלכה. שכן, לפי הנוסח הראשון שרבו הסביר את דברי ריש לקיש ולא את דברי ר' יוחנן הרי זו לכאורה סיבה לפסוק כדברי ריש לקיש⁸²¹. מה שאין כן בנוסח השני אין הוכחה זו וממילא יש לפסוק כר' יוחנן נגד ריש לקיש.

הרמב"ם (ערכין וחרמין פ"ה ה"ב) פסק כדברי ר' יוחנן, וזה לשונו: "כל המקדיש בהמה בחייה בין טהורה בין טמאה בין קדשי הבית בין קדשי מזבח שנפל בהן מום או תמימה הראויה ליקרב כמו שיתבאר, הרי זו צריכה העמדה בבית דין שנאמר והעמיד את הבהמה, לפיכך אם מתה הבהמה קודם שתערך ותפדה אין פודין אותה אחר שמתה אלא תקבר".

⁸²¹ יש לעיין בכללי הפוסקים, כיצד יש לפסוק במחלוקת רב [ורב גידל] וריש לקיש נגד ר' יוחנן.

סימן ז [לג.]

לתשומת לב: רש"י בסוגייתנו משתמש בביטויים: 'לישנא דלעיל' ו'האי לישנא'. רש"י אינו מתכוון למחלוקת הנוסחאות והלשונות בסוגיה, אלא לברייתא הראשונה ולברייתא השניה.

הקדמה

הגמרא מנסה להכריע במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש על ידי הוכחות מבריות.

וכה דנה סוגייתנו:

---ראה בעמוד הבא---

מקורות הנוסחים

מקורות נוסח ראשון: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י; תוס' [ציטטו בתחילת ע"ב את התיבות שבסוף הנוסח הראשון] ה"נ דפליג ר"ש; פירוש קדמון. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות נוסח שני: רגמ"ה [אם כי הנוסח שעמד לפניו הושפע מן הנוסח הראשון]; שטמ"ק אות ט. [בשטמ"ק שבדפוס הביא בשם 'ס"א' ובשטמ"ק א הביא בשם "גמ'רא ירושלמי"ת", ולבסוף סיים: "כך כתוב בירושלמי"].

מקורות נוספים: מלבד כך שרש"י ותוס' ופירוש קדמון מאזכרים ציטטות מהנוסח הראשון, נוסף גם זאת שמוכח מדבריהם כי גירסתם היא 'ריש לקיש מיפך אפיך...'. הרי כנוסח הראשון, או כלשון השניה בנוסח השני.

נוסח ראשון

נוסח שני

מיתבי מתו תמימין יקברו ובעלי מומין יפדו במה דברים אמורים בקדשי מזבח אבל בקדשי בדק הבית בין תמימין בין בעלי מומין יקברו⁸²² ר"ש אומר אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית תמימים יקברו בעלי מומין יפדו, תיובתא דרבי יוחנן מרישא⁸²³, אמר לך ר' יוחנן הכא במאי עסקינן בבעל מום מעיקרו. הכי נמי מסתברא דאי תימא שקדם הקדישן את מומן ליפלוג ר"ש עלה אלא לאו ש"מ בבעל מום מעיקרו. אלא לימא תיהוי תיובתיה דריש לקיש, ריש לקיש מוקים לה בשקדם הקדישן את מומן. אי הכי ניפלוג ר' שמעון עלה⁸²⁴, ריש לקיש מיפך אפיך והכי מותיב [מ]מכילתא⁸²⁵ אחריתי מתו בין תמימין בין בעלי מומין יקברו ר"ש אומר תמימים יקברו⁸²⁶ ובעלי מומין יפדו⁸²⁷ בד"א בקדשי בדק הבית אבל בקדשי מזבח תמימים יקברו ובעלי מומין יפדו⁸²⁸, תיובתא דרבי יוחנן מסיפא⁸²⁹. א"ל ר' יוחנן הכא במאי עסקינן בבעל מום מעיקרו הכי נמי מסתברא דאי תימא בשקדם הקדישן את מומן ניפלוג ר' שמעון עלה אלא לימא תיהוי תיובתיה דריש לקיש אמר לך ריש לקיש הכא במאי עסקינן בשקדם הקדישן את מומן⁸³⁰ וניפלוג ר' שמעון עלה אמר לך ריש לקיש הכי נמי דפליג ר' שמעון.

מיתבי קדשי מזבח תמימים יקברו בעלי מומין יפדו קדשי בדק הבית בין תמימים ובין בעלי מומין יקברו ר"ש אומר אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית תמימים יקברו בעלי מומין יפדו, מאי לאו בתם ונעשה בעל מום [קשיא לר"י מרישא]⁸³¹, א"ל ר' יוחנן לא בבעל מום מעיקרו. הכי נמי מסתברא דאי תימא בתם ונעשה בעל מום

לשון ראשונה: ניפלוג ר"ש ל"א: קשיא סיפא ברישא, לר"ש,

אלא לאו ש"מ בבעל מום מעיקרא ש"מ. אבל בתם ונעשה בעל מום מאי בעי העמדה והערכה נימא תהוי תיובתיה דר"ל, ר"ל מוקים בתם ונעשה בעל מום. אי הכי קשיא סיפא לר"ש,

לשון ראשונה: אמר לך ל"א: ר"ל אפיך תני בסיפא בקדשי מפך והכי מותיב מזבח ר"ש אומר בין מכילתא אחריתי, תמימין בין בעלי מומין מתו יקברו. מיתבי

בין תמימין בין בעלי מומין יקברו ר"ש אומר⁸³² תמימין יקברו בעלי מומין יפדו בד"א בקדשי ב"ה אבל בקדשי מזבח תמימים יקברו בעלי מומין יפדו, מאי לאו בתם ונעשה בעל מום ותיובתא דר' יוחנן, לא בבעל מום מעיקרו. הכי נמי מסתברא דאי תימא בתם ונעשה ב"מ ניפלוג ר"ש בסיפא בקדשי מזבח אלא לאו ש"מ בבעל מום מעיקרו ש"מ. אבל תם ונעשה ב"מ מאי בעי העמדה והערכה נימא תהוי תיובתיה דר"ל, ר"ל מוקים בתם ונעשה בעל מום. אי הכי ניפלוג ר"ש בסיפא בקדשי מזבח, אמר לך רשב"ל תני בסיפא⁸³³ בקדשי מזבח ר"ש אומר בין תמימין בין בעלי מומין יקברו.

⁸²² יקברו. חסר: פל, 11. [במ' חסר כאן בטה"ד 'בדק הבית' – בדק הבית].

⁸²³ מרישא. 'ארישא': פל, 11, מ.

⁸²⁴ ניפלוג ר' שמעון עלה. "ר' שמעון פלוג עלה": פל.

⁸²⁵ [מ]מכילתא. התיקון בדפ"ח על פי צ"ק [בדפ"ח של בה"ז הכניסו בטעות את התיקון לתוך בה"ז]. "לה כדאשכח במכילתא אחריתי": 21 [על פי פירוש רש"י].

⁸²⁶ יקברו. חסר: 11.

⁸²⁷ יפדו. חסר: מ. 11 כתב בתחילה 'יקברו' ותיקן.

⁸²⁸ בד"א... יפדו. חסר בטה"ד: דפוס, 21. בדפ"ח תיקנו על פי בה"ז בכך שהוסיפו בסיום דברי ת"ק: "בד"א בקדשי בדק הבית אבל בקדשים יפדו". צ"ק תיקן מסבירא כנוסח כתי"מ שנביא בסמוך.

⁸²⁹ תמימים יקברו ובעלי מומין יפדו. 'יפדו': מ, והכוונה כנוסח הרווח.

⁸³⁰ מסיפא. חסר: מ.

⁸³¹ את מומן. חסר: פל.

⁸³² נוסף בגליון שב, ואפשר שנוסח זה שייך ללשון השניה של הנוסח השני.

⁸³³ שב העתיק בתחילה את נוסח שא [הלשון הראשונה שבנוסח השני], אלא שדילג בטה"ד ר"ש אומר' – ר"ש אומר'. בשלב שני תיקן והגיה מעט בנוסח שבפנים להתאימו ללשון הראשונה שבנוסח השני [אם כי לא השלים את המלאכה], ובגליון הוסיף בשם ל"א את הלשון השניה שבנוסח השני.

⁸³³ בסיפא. 'בריש? בסיפא': שב, ובדפוס סימנו למחיקה את תיבת 'ברישא'.

פירוש הנוסחים והלשונות

הסוגיה ונוסחיה

סדר הסוגיה בקיצור: הוכחה כשיטת ריש לקיש מן הברייטא הראשונה, הסבר הברייטא כשיטת ר' יוחנן, הוכחה להסבר כשיטת ר' יוחנן וקושיה על ריש לקיש.

סדר זה חוזר על עצמו אף לגבי הברייטא השניה: הוכחה כשיטת ריש לקיש מן הברייטא השניה, הסבר הברייטא כשיטת ר' יוחנן, הוכחה להסבר כשיטת ר' יוחנן וקושיה על ריש לקיש.

בסיום הסוגיה הגמרא מסבירה כיצד ריש לקיש יבאר לשיטתו את הברייטא השניה⁸³⁴.

הסוגיה שווה בכל הנוסחים והלשונות, ורוב השינויים אינם אלא חילופי סגנון בלבד.

קיים חילוף אחד משמעותי בין הגרסאות, כיצד לסיים את הנידון לגבי הברייטא הראשונה: **בנוסח הראשון** וכן **בנוסח השני – לשון שניה**, הגמרא נשארת בכך שהברייטא הראשונה מובנת רק כשיטת ר' יוחנן, וממשיכה הגמרא כי לשיטת ריש לקיש יש להביא ברייתא שונה אשר ניתן להסבירה כדעתו. **בנוסח השני – לשון ראשונה**, הגמרא מתרצת לפי שיטת ריש לקיש את הברייטא הראשונה בדומה לתירוץ שנאמר לפי שיטת ריש לקיש על הברייטא השניה. בנוסח זה הברייטא השניה מובאת כ'מיתיבי' חדש.

בפירוש רגמ"ה נראה כי גרס את התיבה 'מיתיבי' מן הלשון הראשונה גם בלשון השניה.

חילופים נוספים בין הנוסחים

קיימים חילופים רבים בין הנוסחים ונזכיר חלק מהם. חשוב לציין כי לכאורה אין אף חילוף המצביע כי הנוסח השני הינו בניב הירושלמי. עם זאת, בשטמ"ק א נכתב כי הנוסח השני נמצא ב'גמרא ירושלמית'.

ואלו הם החילופים:

[א]. פתיחת הברייטות: **בנוסח הראשון** פותחת הברייטא הראשונה להסביר את המקרה הכללי לכל הברייטא בתיבת 'מתו', ואילו **בנוסח השני** חסירה תיבה זו והברייטא נגשת ישירות לפרטי הדינים.

הברייטא השניה, בכל המקורות פותחת בתיבת 'מתו', מלבד הלשון הראשונה שבנוסח השני⁸³⁵.

נראה כי הנוסח שאינו גורס 'מתו' משובח יותר. שכן, ר' זירא (בתחילת עמוד ב) מפרש כי לשיטת ריש לקיש הרי בחלק מהדינים בברייטות מדובר על בהמה שנשחטה ולא על בהמה שמתה.

[ב]. ניתן לראות כי קיים הבדל בין הנוסחים במבנה של דברי תנא קמא בברייטא הראשונה.

[ג]. כיצד לכנות את היפוכו של 'בעל מום מעיקרו'. בנוסח הראשון הכינוי הוא: 'קדם הקדישן את מומן'. בנוסח השני הכינוי הוא: 'תם ונעשה בעל מום'.

נציין כי בדברי רגמ"ה לאורך כל הסוגיה הכינוי הוא: 'קדם הקדישן את מומן' כנוסח הראשון, אע"פ שבאופן כללי גורס רגמ"ה כנוסח השני.

[ד]. **חילוף הלשונות הראשון שבנוסח השני**. הסוגיה טוענת כי לשיטת ריש לקיש, המבאר את הברייטות באופן שקדם הקדישן את מומן, הברייטא הראשונה מוקשה. יש הבדל בין הגרסאות כיצד להציג את הקושיה: **בנוסח הראשון** וכן **בנוסח השני – לשון ראשונה**, סגנון הקושיה הוא: "לפלוג ר"ש עלה" / "נפלוג ר"ש ברישא". **בנוסח השני – לשון שניה**, סגנון הקושיה הוא: "קשיא סיפא לר"ש". פירש רגמ"ה, הסיפא - בה הובאו דברי ר' שמעון – קשה לשיטת ר' שמעון הידועה לנו מן המשנה.

⁸³⁴ בנוסח הראשון ריש לקיש מפרש את הברייטא השניה, בנוסח השני הגמרא מתרצת את שיטת ריש לקיש בתירוץ 'תני', בלא להבהיר האם מדובר בפירוש או בהגהה.

⁸³⁵ שמא התיבה 'מיתיבי' שבגירסה זו הינה בת זוגה של מקבילתה 'מתו' שבגרסאות האחרות, ואחת מבנות הזוג הינה גלגול של חברתה.

יש לציין כי בתוספתא פ"ד הלכה ד נמצאת ברייתא הדומה לברייטא השניה, והברייטא שם פותחת בתיבות 'אם מתו'.

הקושיה מוצגת בגמרא שתי פעמים בזו אחר זו – פעם ראשונה כסייעתא לר' יוחנן, ופעם שניה כקושיה על ריש לקיש. בפעם השניה כבר אין חילוף לשונות, אלא בנוסח הראשון הגירסה היא: "ניפלוג ר"ש עלה", ובנוסח השני הגירסה היא: "קשיא סיפא לר"ש". יתכן כי גם בפעם הראשונה שהובאה הקושיה הרי הגירסה המקורית בנוסח השני הייתה: "קשיא סיפא לר"ש", אך הושפע הנוסח השני מהנוסח הראשון וכך הובא בו הנוסח הראשון כלשון ראשונה והגירסה המקורית של הנוסח השני כלשון השניה.

בנוסח השני יש שתי התפצלויות של 'לישנא אחרינא', בראשונה שבהן עסקנו כעת ואילו בשניה כבר עסקנו למעלה תחת הכותרת 'הסוגיה ונוסחיה'. כעת נדגיש כי קיים הבדל בין שני ההתפצלויות: בהתפצלות הראשונה – בה עסקנו כעת – הלשון הראשונה שבנוסח השני מתאימה לנוסח הראשון. לעומת זאת, בהתפצלות השניה – בה עסקנו למעלה –דווקא הלשון השניה שבנוסח השני מתאימה לנוסח הראשון.

קיים הבדל נוסף בין שני ההתפצלויות לגבי המובאות בשטמ"ק א: בהתפצלות הראשונה הובאו שתי הלשונות, ואילו בהתפצלות השניה הובאה הלשון הראשונה בלבד.

שחזור חילופי לסוגיה

הרב א"ש רוזנטל ז"ל⁸³⁶ העלה השערה שונה בנוגע ל'מכילתא אחרית' המוזכרת בסוגייתנו. רוזנטל נוקט כי 'מכילתא אחרית' הינו כינוי למסכת תמורה מהדורת 'לישנא אחרינא', ועורך הגמרא שלפנינו ציטט כאן ממהדורה זו⁸³⁷. לדברי רוזנטל, במהדורת הלשון הראשונה של מסכת תמורה הובאה רק הברייטא הראשונה, והגמרא סיימה את הדיון בתיבות 'ר"ל מיפך אפיך', ובמהדורת הלשון השניה של מסכת תמורה הובאה רק הברייטא השניה והגמרא סיימה את הדיון בתיבות 'ה"נ דפליג ר"ש'. בשלב מאוחר יותר צוטטה הלשון השניה בתוך מהדורת הלשון הראשונה, אלא שבמקום לצטטה כ'לישנא אחרינא' צוטטה כ'מכילתא אחרית'. השערתו של רוזנטל מבוססת על הנוסח שבכל עדי הנוסח 'והכי מותיב מכילתא אחרית' חלף 'והכי מותיב ממכילתא אחרית'⁸³⁸.

לדעתו, המילים 'ר"ל מיפך אפיך' מתפרשות שריש לקיש מגיה בדברי ר' שמעון וגורס "בקדשי מזבח בין תמימין בין בעלי מומין יקברו", כפי התירוצו שבנוסח השני – לשון ראשונה. הפירוש דחוק, שכן ההגהה המדוברת אינה בסגנון 'איפוך' אלא החלפת הדין לגבי קדשי מזבח.

נכדו ר' יואב רוזנטל⁸³⁹ פירש באופן דומה שריש לקיש מגיה בדברי ר' שמעון וגורס "בקדשי מזבח בין תמימין בין בעלי מומין יקברו", והתיבות 'מיפך אפיך' מתפרשות שלשיטת ריש לקיש ולהגהתו הרי דעת ר' שמעון הינה הפוכה מדעת חכמים: לדעת חכמים קדשי מזבח יפדו וקדשי בדק הבית יקברו, ולדעת ר' שמעון ההלכה היא להיפך מכך.

אפשר לפרש באופן שונה ולומר שכוונת התרצן לומר שריש לקיש הופך את סדר הבבות בברייטא הראשונה וגורס כמו הברייטא השניה, ואף מתרץ כשם שתירצה הגמרא את הברייטא השניה. במילים אחרות, התירוצו של 'המכילתא הראשונה' מקביל לתירוצו שבגמרא שלפנינו כפי הפירוש המקובל, אלא שבמקום לצטט ברייתא שניה מגיה התרצן את הברייטא הראשונה.

אף הדרכים האחרונות דחוקות, שכן אם במכילתא הראשונה היה לשון התירוצו רק 'ריש לקיש מיפך אפיך', הרי שקיצרה הגמרא מאד והעיקר חסר מן הספר.

ר' יואב רוזנטל הוסיף וחיזק את השערתו של סבו רא"ש ז"ל, מהשוואת מסורות הנוסח השונות של סוגייתנו: כשם שבלשון הראשונה של הנוסח השני ריש לקיש מגיה את הברייטא הראשונה, כך בנוסח הראשון ובלשון השניה שבנוסח השני ריש לקיש מגיה את הברייטא הראשונה.

⁸³⁶ בסוף מחקרו הידוע על מסכת תמורה, תרביץ נח (תשמ"ט), עמודים 322 – 324.

⁸³⁷ לדרכו, 'מכילתא' הינה מסכת גמרא ולא קובץ ברייתות.

⁸³⁸ מלבד כת' וטיקן 120 הגורס 'והכי מותיב לה כדאשכח במכילתא אחרית', אך כת"י זה מושפע רבות מדברי הראשונים ואינו משמש כעד נוסח. בראשונים יש ציטוטים דומים, אולם אין לדעת האם הראשונים ציטטו במדויק מהנוסח שלפניהם או שציטטו בצורה מורחבת ומפורשת כפי ביאורם לגמרא. הנוסח שלפנינו בגמרא 'מכילתא' אינו מדפוס ראשון אלא מהגהת צ"ק.
⁸³⁹ בשיחה שבעל פה ובמכתב אלי.

רא"ש רוזנטל בטוח בהשערות עד שכתב כי אין ספק שזהו פישרה האמיתי של סוגייתנו. אכן, הראשונים כולם פירשו שלא כדבריו, ואף הביאורים החדשים לתיבות 'ר"ל' מיפך אפיך' דחוקים למדי. מאידך, הגירסה המצויה בכל עדי הנוסח 'מכילתא אחרית', והשוואת מסורות הנוסח השונות במבנה של הסוגיה מטים להשערות של רוזנטל⁸⁴⁰.

ניתן להציע דרך ממוצעת בין דרכו של רוזנטל ובין הדרך המקובלת ולומר כי צדק רוזנטל שמוצאות בסוגייתנו שתי מהדורות של מסכת תמורה, אולם המהדורה הראשונה לא סיימה את הדין בתיבות 'ריש לקיש מיפך אפיך', אלא סיימה בקושיה או שסיימה בהגהת הברייטא כלשון הראשונה שבנוסח השני. רק כאשר אוחדו שתי המהדורות והובאה סוגיית המהדורה השניה בשם 'מכילתא אחרית' – אזי הוחלף התירוץ שבמהדורת הלשון הראשונה לתירוץ 'ריש לקיש מיפך אפיך' – והכי מותיב מכילתא אחרית'. דהיינו, המסדר ששילב את שתי ה'מכילתות' נקט שהעיקר הוא כתירוצה של המכילתא השניה, ולפיכך סיים את הציטוט מהמכילתא הראשונה באמרו שריש לקיש יגרוס כברייטא שהובאה במכילתא השניה, ויתרצה כפי דברי התרצן שבמכילתא השניה. לדרך זו, התירוץ 'ריש לקיש מיפך אפיך' מתפרש כדרך המקובלת, והביטוי 'מכילתא אחרית' מתפרש כדרכו של רוזנטל.

נפקא מינה בין הנוסחים והלשונות

בנוסח הראשון וכן בנוסח השני – לשון שניה, מסיקה הגמרא כי הברייטא הראשונה הינה כשיטת ר' יוחנן, ורק הברייטא השניה ניתנת להתפרש כשתי השיטות. **בנוסח השני – לשון ראשונה**, סוברת הגמרא כי בין הברייטא הראשונה ובין הברייטא השניה יכולות להתפרש כשתי השיטות.

עולה כי **בנוסח הראשון וכן בנוסח השני – לשון שניה**, יש קצת מקור לפסוק כר' יוחנן נגד ריש לקיש, שכן הברייטא הראשונה סוברת כר' יוחנן. הרמב"ם (ערכין וחרמין פ"ה הי"ב) אכן פסק כר' יוחנן, אך מסתבר שהיה פוסק כן גם ללא המקור הנוכחי.

⁸⁴⁰ נסתייג ונאמר כי כל עדי הנוסח כאן מייצגים מסורת נוסח אחת – המסורת הצרפתית, ואין בידינו עדויות נוספות.

סימן ח [לג ע"א – לג ע"ב]

הקדמה

שנינו בברייתא כי לדעת חכמים קדשי מזבח בעלי מומין שמתו יפדו. לשיטת ריש לקיש מדובר בקדשים שחלה עליהם קדושת הגוף על ידי שהוקדשו בשעה שהיו תמימים. שאל ר' ירמיה את ר' זירא האם מוכח מכך כי אפשר לפדות בהמה הקדושה בקדושת הגוף כדי להאכילה לכלבים. ענה לו ר' זירא כי מדובר באופן שהבהמה לא מתה מאליה אלא נשחטה [באיסור], ופדייתה היא בכדי להאכילה לאדם ולא לכלבים.

ר' זירא אף ציטט ברייתא העוסקת בדיון זה – בהמה שנשחטה באיסור:

ספרים שלנו	ספרים אחרים – נוסח ראשון	ספרים אחרים – נוסח שני
כדתניא, כל הקדשים שנולד ⁸⁴¹ בהן מום ושחטן ר' מאיר אומר יקברו וחכמים אומרים יפדו.	כדתניא, כל הקדשים שנולד בהן מום ושחטן ר' מאיר אומר יקברו וחכמים אומרים יפדו.	כדתניא, קדשי מזבח תמימין ונעשו בעלי מומין ועבר ושחט ר"מ אומר יקברו וחכמים אומרים יפדו.
מדר' מאיר בר' שמעון רבנן דהכא כרבנן דהתם	מדר' מאיר בר' שמעון רבנן דהכא כרבנן דהתם	מדר' מאיר בר' שמעון רבנן דהכא כרבנן דהתם
נימא תיהוי תיובתא דר' יוחנן, אמר ר' יוחנן דהתם	נימא תיהוי תיובתא דר' יוחנן, אמר ר' יוחנן דהתם	נימא תיהוי תיובתא דר' יוחנן, אמר ר' יוחנן דהתם
לחוד דהכא ולחוד דהתם ⁸⁴²	לחוד דהכא ולחוד דהתם ⁸⁴²	לחוד דהכא ולחוד דהתם

מקורות 'ספרים שלנו': נוסח הדפוס. בכתבי היד: כל כתבי היד מלבד וטיקן 120.

מקורות גירסת 'ספרים אחרים' נוסח ראשון: בראשונים: תוס' ד"ה כדתניא בשם 'ובספרים כתוב'. בכתבי היד: וטיקן 120 [יתכן שהעתיק מתוס' כדרכו].

מקורות גירסת 'ספרים אחרים' נוסח שני: בראשונים: שטמ"ק אות א בשם 'ס"א'. [שטמ"ק א ציין בשם 'בקצת ס"י נ"א"].

מקורות גירסת 'ספרים אחרים': בראשונים: רגמ"ה, [לא התפרש בדבריו אם גרס כנוסח הראשון או כנוסח השני].

⁸⁴¹ **שנולד**. כתבי היד ותוספות. 'שנפל': דפוס. באופן קבוע המשניות והברייתות נוקטות בצירוף 'נולד בו מום' ואילו הגמרא נוקטת בצירוף 'נפל בו מום'.
⁸⁴² **ורבנן**. 'רבנן': תוספות.

פירוש הגרסאות

בברייטא הוצגה מחלוקת ר' מאיר וחכמים לגבי בהמת הקדש בעלת מום אשר נשחטה באיסור - לדעת ר' מאיר תקבר, לדעת חכמים תפדה. בגירסת ספרים שלנו וכן בגירסת 'ספרים אחרים' [נוסח ראשון] לא מפורש בברייטא האם הבהמה הוקדשה לפני שנפל בה מום או לאחר מכן, ואף לא מפורש האם הבהמה קדושה בקדושת מזבח או בקדושת בדק הבית. בגירסת 'ספרים אחרים' [נוסח שני] נאמר בפירוש כי הבהמה הוקדשה בעודה תמימה, לפני שנפל בה מום, ואף נאמר כי הבהמה קדושה בקדושת מזבח.

בגירסת ספרים שלנו סוגייתנו מסתיימת בהבאת הברייטא. בגירסת 'ספרים אחרים' הגמרא ממשיכה לדון בביאור הדעות לפי שיטות ריש לקיש ור' יוחנן.

תוס' דנו מעצמם בביאור דעות התנאים לפי שיטות האמוראים, ובתוך דבריהם הביאו את נוסח ספרים אחרים שלגרסתם הגמרא עצמה כבר דנה בנושא.

וכך מורם מדברי תוס':

שנינו בברייטא כי קדשים בעלי מומין שנשחטו, לדעת ר' מאיר יקברו ולדעת חכמים יפדו. אם נעמיד את הברייטא באופן שהבהמה הוקדשה לפני שנפל בה מום, הרי דעת ר' מאיר שווה לדעת ר' שמעון, ודעת חכמים בברייטא שווה לדעתם של חכמים במשנתנו אליבא דריש לקיש. אם נעמיד את הברייטא באופן שהבהמה הוקדשה לאחר שנפל בה מום, הרי דעת ר' מאיר שווה לדעת תנא דבי לוי, ודעת חכמים בברייטא שווה לדעתם של חכמים במשנתנו אליבא דר' יוחנן. אם נעמיד את הברייטא בקדשי בדק הבית, הרי דעת ר' מאיר שווה לדעתם של חכמים במשנתנו ודעת חכמים בברייטא שווה לדעתו של ר' שמעון במשנתנו.

על פי האמור, פתחו תוס' וכתבו שיתכן לנקוט כי ריש לקיש יעמיד באופן שהבהמה הוקדשה [קדושת מזבח] לפני שנפל בה מום ואילו ר' יוחנן יעמיד באופן שהבהמה הוקדשה [קדושת מזבח] לאחר שנפל בה מום, או שיעמיד ר' יוחנן באופן שהבהמה הוקדשה קדושת בדק הבית, וכך לא יוקשה לר' יוחנן משיטת חכמים בברייטא. אולם שבו תוס' והביאו כי בגירסת הספרים האחרים אין הגמרא מעלה כלל אפשרות לתרץ את חכמים בברייטא לפי דעת ר' יוחנן, אלא מסבירה הגמרא כי מודה ר' יוחנן שחכמים בברייטא סוברים כשיטת חכמים במשנתנו אליבא דריש לקיש, ובכל זאת חולק ר' יוחנן על ריש לקיש בביאור דעתם של חכמים במשנתנו.

עוד כתבו תוס', כי בגירסת הברייטא במסכת מעילה (יט:) נאמר בפירוש כי מחלוקתם של ר' מאיר וחכמים היא באופן שהבהמה הוקדשה לפני שנפל בה מום והקדושה הינה קדושת מזבח. מכח גירסת הגמרא במעילה הוכיחו תוס' כדברי הגמרא שבגירסת הספרים האחרים, לאמר כי יודה ר' יוחנן שחכמים בברייטא סוברים כדעת חכמים במשנה אליבא דריש לקיש.

יש להוסיף על דברי תוס' כי לגירסת הספרים האחרים - נוסח שני (נוסח השטמ"ק), הרי גם בברייטא שבסוגייתנו מפורש כי מחלוקתם של ר' מאיר וחכמים נאמרה באופן שהבהמה הוקדשה לפני שנפל בה מום והקדושה הינה קדושת מזבח. ולנוסח זה מוכרח מעצמו חידוש הגמרא [בגירסה ס"א] שר' יוחנן מודה כי חכמים בברייטא סוברים כדעת חכמים במשנה אליבא דריש לקיש.

נפקא מינה בין הגרסאות

פסק ההלכה בסוגיה

לגירסת ספרים שלנו אין הוכחה שחכמים בברייטא אינם סוברים כר' יוחנן, אולם בגירסת 'ספרים אחרים' נאמר בפירוש כי חכמים בברייטא חולקים על דעתו של ר' יוחנן. אם כן יש כאן מקור שיתכן לפסוק כריש לקיש נגד דעתו של ר' יוחנן.

למעשה, הרמב"ם פסק כדעת ר' יוחנן כפי שהזכרנו בסימנים הקודמים.

סימן ט [לג ע"ב]

הקדמה

ר' ירמיה שאל את ר' זירא, לפי הדעה המתירה פדיית קדשי בדק הבית בעלי מומין שמתו, מפני מה אסור לפדות קדשים אלו באופן שמתו בעודן תמימים.

השיב לו ר' זירא:

לשון ראשונה

משום דחזו⁸⁴³ להקרבה.

לשון שניה

הואיל וחזו למזבח (עביר) [עבוד]⁸⁴⁴
בהו רבנן מעלה.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס', פירוש קדמון, תוס' רבינו אלחנן ע"ז יג ע"ב, פירוש הרשב"ש ירושלמי שקלים פ"ד.

מקורות הלשון השניה: בראשונים: רגמ"ה [בפירוש רגמ"ה נראה כי גרס את קושיית ר' ירמיה הנוכחית לפני הקושיה הקודמת].

מקורות לשתי הלשונות [בסדר הפוך]: שטמ"ק אות ב בשם 'ס"א', [לא מובא בשטמ"ק א].

⁸⁴³ דחזו. 'דחזי': פל, 10.

⁸⁴⁴ כך נראה להגיה.

פירוש הלשונות

ביאור התירוצ

ר' זירא השיב כי קדשי בדק הבית הראויים להקרבה אינם יוצאים מידי מזבח, כפי שנאמר בבריייתא, ועל כן אם מתו בעודם תמימים דינם כקדשי מזבח שמתו⁸⁴⁵.

החילופים בין הלשונות

עצם התירוצ שווה בשתי הלשונות, אך יש ביניהן חילופים:

[א]. **בלשון הראשונה** נאמר 'משום דחזו להקרבה', **בלשון השניה** נאמר 'הואיל וחזי למזבח'. לכאורה אין כאן הבדל משמעות אלא הבדל ניסוח.

[ב]. **בלשון הראשונה** לא התפרש גדר הדין. **בלשון השניה** נוסף 'עב' > ד בהו רבנן מעלה'. הרי מפורש כי הדין המדובר הינו מדרבנן ולא מדאורייתא. בדברי רגמ"ה חסרה התיבה 'רבנן', אך גם מן ההתבטאות 'עבוד בהו מעלה' יש ללמוד כי מדובר בדין דרבנן ולא בדין דאורייתא.

נוסח נוסף

שמא יתכן לשער כי היה נוסח נוסף, ממוצע בין שתי הלשונות, אשר גרס בערך כך: 'משום דחזו להקרבה עבוד בהו רבנן מעלה'. דהיינו, בחילוף הראשון גרס כלשון הראשונה ובחילוף השני גרס כלשון השניה.

ההשערה מתבססת על שני מקורות:

[א]. השטמ"ק הציג כאן שתי לשונות, למרות שהלשון השניה שהביא שווה לכאורה לנוסח הגמרא [-הלשון הראשונה], וגורסת רק 'משום דחזי להקרבה'. על כן ניתן להעלות השערה שמא ה'לישנא אחרינא' שבשטמ"ק מכוונת רק כלפי תחילת הלשון השניה [שהשטמ"ק הביאה ראשונה], וכוונת השטמ"ק להשאיר על מקומן את התיבות 'עבוד בהו רבנן מעלה', ורק להחליף את התיבות 'הואיל וחזי למזבח' בתיבות 'משום דחזי להקרבה'.

[ב]. רש"י גרס כלשון הראשונה: 'משום דחזו להקרבה', ופירש: "עבוד (להו) [בהו] מעלה בתמימים דמזבח". התיבות הראשונות בפירוש רש"י דומות להפליא ללשון השניה, ויתכן כי באמת רש"י גרסם בגמרא והינן חלק מן ה'דיבור המתחיל'.

לחילופין, יתכן כי רש"י גרס כלשון הראשונה, וראה גם את הלשון השניה, ולפיכך שילב תיבות מן הלשון השניה בתוך פירושו⁸⁴⁶.

נפקא מינה בין הלשונות

מתפיס תמימים

המתפיס תמימים לבדק הבית אינם יוצאים מידי מזבח לעולם. נחלקו הראשונים האם דין זה הינו מדרבנן או מדאורייתא:

רוב הראשונים נקטו שהדין הינו מדרבנן, ואף הביאו ראיה ממנחות קא ע"א שהגמרא שם אומרת בפירוש כי דין מתפיס תמימים הינו דרבנן, ולפי שקשה למצוא בהמות הכשרות לקרבן תקנו חכמים שכל בהמה ראויה לקרבן שהוקדשה לבדק הבית תחול עליה קדושת מזבח⁸⁴⁷. כך נקטו התוס' בזבחים

⁸⁴⁵ אגב, בתוספתא משמע כקושייתו של ר' ירמיה ולא כתירוצו של ר' זירא, שכן נאמר שם (פ"ד ה"ד): "חומר בהקדש בדק הבית... אם מתו בין תמימין ובין בעלי מומין לא יפדו ר' שמעון אומר יפדו". משמע כי ר' שמעון מיקל אף בקדשי בדק הבית תמימים, שלא כפי שציטטו הבריייתות בעמוד א את דעת ר' שמעון.
⁸⁴⁶ ראה במבוא > שכך דרכו של רש"י.

⁸⁴⁷ דעת רש"י שם שהתקנה הינה לצורך המזבח, ודעת תוס' זבחים נט ע"ב שהתקנה היא קנס על כך שהקדיש לבדק הבית ולא למזבח. יש להקשות על דעת תוס', אם הנידון משום קנס, היה עדיף לגמרא לומר שהקנס הוא על כך שחטא המקדיש באיסור דאורייתא של הקדשת תמימים לבדק הבית. בנוסף, לא מובן במה נקנס המקדיש שמקריבים את הקדשו, הלא אינו מצטער בכך כלל.

תוס' הרא"ש בגיטין (לח ע"ב) נתן טעם שונה: "גזירה אטו קדשי מזבח, דאי נפדין לצאת לחולין אתי למעבד כן בקדשי מזבח", וצ"ע מדוע נטה מטעם הגמרא במנחות.

(נט ע"ב), והראשונים בגיטין דף לח (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר"ן, תוס' הרא"ש) ובעבודה זרה דף יג (רמב"ן, ריטב"א, ר"ן), ואף הרשב"ש בפירושו לירושלמי שקלים פרק ד⁸⁴⁸.

מנגד, הרמב"ם (ערכין פ"ה ה"ז) הביא לימוד מן התורה לדין מתפיס תמימים: "שסתם הקדשות לבדק הבית, ועל זה נאמר ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה' כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש כלומר כל הראוי לקרבן על גבי המזבח יקרב". האחרונים לא מצאו מקור ללימודו של הרמב"ם, אולם ציינו שמוכח מדבריו כי דין מתפיס תמימים הינו מן התורה⁸⁴⁹. אכן, הגרי"ז חולק וסובר שדברי הרמב"ם מכוונים רק כלפי מקדיש סתם ולא כלפי מקדיש לבדק הבית שאזי קדוש למזבח רק מדרבנן. (בספרו על הרמב"ם הלכות תמורה פ"ד הי"א, ובחידושיו לתמורה לא ע"ב).

רבנו אלחנן בתוספותיו לעבודה זרה (יג ע"ב) צידד שדין מתפיס תמימים הינו מדאורייתא, ומדברי הריטב"א שם נראה שהסתפק בדבר. הגרי"פ פערלא בביאורו לספר המצוות לרס"ג (ל"ת רסד רסה) האריך לטעון כי אף דעת רש"י במספר סוגיות שדין מתפיס תמימים הינו מדאורייתא⁸⁵⁰.

על כל פנים, דעת הלשון השניה בסוגייתנו שדין מתפיס תמימים הינו מדרבנן.

אף לגבי טעם התקנה יש חידוש בלשון השניה: בסוגיית מנחות הנזכרת נומקה התקנה בכך שלא מצויות בהמות תמימות [ראה ביאור בהערה 847], אולם בלשון השניה נומקה התקנה בהיגד 'עבוד בהו רבנן מעלה', ומשמע כי אין כאן תקנה מחמת איזה חשש או צורך, אלא שסברת חכמים הינה כי ראוי ונכון שכל דבר שראוי למזבח לא יפדה לחולין. ואם תאמר, מה נענה לכך שבגמרא במנחות נאמר טעם שונה? יש לומר שכשם שהסוברים שדין מתפיס תמימים מדאורייתא תירצו כי דברי הגמרא במנחות נאמרו רק לדעת שמואל בסוגיה שם – כך בעל הלשון השניה המחדש גדר שונה לדין יתרץ כי דברי הגמרא במנחות נאמרו רק לדעת שמואל.

⁸⁴⁸ המביאים את הראיה מהגמרא במנחות הינם תוס' בזבחים והראשונים הנ"ל בגיטין מלבד תוס' הרא"ש. ⁸⁴⁹ משנה למלך שם הלכה ה, וראה בספר המפתח על דברי המשל"מ ציונים לאחרונים רבים שהלכו בדרכו. האחרונים אף דחו את הראיה ממנחות, וכבר עסק בעניין רבינו אלחנן בתוספותיו לעבודה זרה (יג ע"ב). ⁸⁵⁰ הגרי"פ מבאר כן אף את דברי רש"י בסוגייתנו הכותב: "עבוד (להו) [בהו] מעלה בתמימים דמזבח", ומסביר הגרי"פ שהמתפיס בהמות לבדק הבית הרי הן עצמן נקראות 'תמימים דמזבח'. לענ"ד פשוט שהעיקר כהגהת דברי נחמיה: 'כתמימים דמזבח', למרות שבכל עדי הנוסח הגירסה כלפינו. אם כן, אדרבה – מרש"י בסוגייתנו משמע שדין מתפיס תמימים הינו מדרבנן.

סימן י [לד ע"א]

הקדמה

שנינו בערלה (פ"ג מ"ג): "האורג מלא הסיט... משיער הנזיר ופטר חמור בשק - ידלק השק". מקשה הגמרא: "ונבטיל ברובא" - מפני מה אין השיער מתבטל ברוב בשק⁸⁵¹. תירץ רב פפא: "בציפרתא" - מדובר באופן שעשה מהשיער צורת ציפור בשק, ולכן אין השיער בטל. חזרה הגמרא והקשתה על דברי רב פפא מפני מה דינו לשרוף את כל השק ואין אומרים שישלוף את החלק האסור וישרפנו. תירץ ר' ירמיה כי המשנה בערלה הינה לפי שיטת ר' יהודה המתיר לשרוף איסורי הנאה שדינם לקבורה.

ממשיכה הסוגיה:

לשון ראשונה

אמר ליה קא קשיא לן לשלופינהו⁸⁵² ואת מוקמת לה⁸⁵³ כר' יהודה. הכי קאמינא⁸⁵⁴ אם אפשר לשלופינהו מוטב, ואם⁸⁵⁵ לאו אוקמה כר' יהודה דאמר אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברין רשאי⁸⁵⁶.

לשון שניה

אימור דאמר ר' יהודה בפני עצמו ע"י תערובת מי אמר, תני⁸⁵⁷ אם לא רצה לחלוץ רשאי.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס', פירוש קדמון, תוס' בכורות לב סוף ע"ב, יחוס' תנאים ואמוראים ערך טבי. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק אות ה [בשטמ"ק א הביא בשם 'כן נמצא בס"י'].

⁸⁵¹ לביאור הקושיה עיין בחלק החידושים.

⁸⁵² לשלופינהו. 'לישלופינהו': 20 [בלשון יחיד לנקבה, מתאים ל'ציפרתא'. וכן גורס כת"י זה בכל הסוגיה].

⁸⁵³ ואת מוקמת לה. דפוס. 'ומוקמת לה': פל, 10. 'ומוקמת לה את': 21, רגמ"ה. 'ואת אמרת': מ.

⁸⁵⁴ הכי קאמינא. "א"ל הכי קאמינא לך": רש"י, מ, וכע"ז ברגמ"ה.

⁸⁵⁵ אם... ואם. "אי... ואי": רש"י, פל, 10 מ. נוסח זה מטעה בכך שהביטוי "אי [-] אם" אפשר מתדמה לביטוי הנפוץ

"אי [-] אין" אפשר, ואכן מעתיקי רש"י שגו [כנראה] והציגו את הביטוי בראשי תיבות "א"א".

⁸⁵⁶ לשרוף את הנקברין רשאי. 'יחמיר': 20.

⁸⁵⁷ תני. כן הוא בכל עדי הנוסח של רגמ"ה ושטמ"ק, ולא ככתוב ברגמ"ה שבדפוס 'תנא'.

פירוש הלשוניות

מבנה הסוגיה

בכל אחת מן הלשוניות יש שאלה ותשובה, וכן מצאנו במקומות אחרים במסכת שבכל לשון יש שאלה ותשובה – למרות שאין השאלה והתשובה זהים מלשון ללשון. במילים אחרות, שתי הלשוניות זהות זו לזו במבנה הסוגיה ולא בתוכן הסוגיה⁸⁵⁸.

מאידך, אין לשלול אפשרות שהלשון השניה לא באה להחליף את הלשון הראשונה אלא להוסיף עליה, כפי שמצאנו מספר פעמים שהלשון השניה מוסיפה על הלשון הראשונה.

ביאור הלשון הראשונה

הגמרא מקשה על תירוצו של ר' ירמיה⁸⁵⁹, הלא לא יישב כלל את הקושיה 'ולשלפינהו', ומה יושיענו להעמיד את המשנה בערלה כדעת ר' יהודה. מתרצת הגמרא כי ר' ירמיה באמת בא ליישב את קושיית טבי בפתיחת הסוגיה בסתירת המשניות האם דין שער נזיר ופטר חמור לשרפה או לקבורה, ומיישב ר' ירמיה שהמשנה בערלה הינה כדעת ר' יהודה במשנתו.

ומה נענה לקושיית 'ולשלפינהו'? כאן נחלקו המפרשים, ומחלוקתם מושרשת בשלבים הקודמים בסוגייתנו, כיצד לפרש את מהלך הסוגיה עד כאן:

יש אומרים⁸⁶⁰ שסוגייתנו כוללת שני נידונים שונים: הנידון הראשון הינו סתירת המשניות בין משנת תמורה למשנת ערלה, האם דין שיער הנזיר [ופטר חמור] לקבורה או לשרפה. הנידון השני הינו קושיית 'ונבטיל ברובא', אשר הינה קושיה עצמאית על המשנה בערלה הפוסקת 'יישרף השק'⁸⁶¹, ואת המשנה תירץ רב פפא באמרו 'בציפרתא'. כעת, בשעה שמסיקה הגמרא כי דברי ר' ירמיה אינם שייכים לנידון השני של ביאור המשנה בערלה אלא לנידון הראשון של סתירת המשניות, נדרשים אנו להמשיך את מהלך הנידון השני: קושיית 'ונבטיל ברובא', תירץ רב פפא 'בציפרתא', קושיית 'ונשלפינהו', וקושיה זו מיישבת כעת הגמרא באמרה שמדובר באופן שמשום מה אי אפשר לשלוף⁸⁶².

⁸⁵⁸ ר' יואב רוזנטל העירני כי קיימת הקבלה לשונית ועניינית בין השאלה והתשובה שבלשון הראשונה לחברותיהן שבלשון השנייה, וכלשונן:

"קיים דמיון תוכני בבסיס המהלך המשתקף בשתי הלשוניות, כדלהלן:

השאלה - בבסיס השאלה בשתי הלשוניות עומדת הטענה שההעמדה כר' יהודה אינה מתאימה.

התשובה - בבסיס התשובה בשתי הלשוניות עומדת הנחה דומה וטענה דומה:

ההנחה, שעדיף (לפחות לפי הלשון הראשונה) ובודאי אפשר (הלשון השניה) לחלוץ שער נזיר או פטר חמור הארוג בשק.

והטענה, שאם אי אפשר (ללשון הראשונה) או הוא אינו רוצה (ללשון השניה) לחלוץ הוא רשאי שלא לחלוץ. ובמקרה זה עליו לשרוף את השק וכו' יהודה.

בלשון השניה ההנחה אינה מפורשת, אך היא עולה בבירור מתוך הטענה ('אם לא רצה לחלוץ' - מכאן שאם רצה לחלוץ ודאי חולץ). ואף הטענה בשתי המסורות פותחת בלשון דומה: 'ואם לאו' בלשון הראשונה, 'אם לא' בלשון השניה, ומסיימת בלשון זהה: 'רשאי'.

הדמיון הבסיסי בין הלשוניות, עשוי ללמד ששתייהן נובעות ממהלך קדום אחד - מהלך גרעיני צנום ורומז, ש'מולא' ופורש באופן שונה בכל אחת מהלשוניות."

⁸⁵⁹ השאלה מופיעה בשם 'אמר ליה', ואף התשובה מופיעה בגוף ראשון: 'הכי קאמינא' ולא עוד אלא שיש גורסים אף בתשובה 'אמר ליה'. לא ברור כלל מי הם המקשן והתרצן, והפירושים החדשים נבוכו בדבר: בפירוש 'חברותא' נקט שרב נחמן מקשה וטבי [המייצג את ר' ירמיה] מתרץ, בפירוש 'מתיבתא' נקטו שטבי מקשה ור' ירמיה מתרץ, בפירוש 'שוטנשטיין' נקטו שאמורא אלמוני מקשה ור' ירמיה מתרץ.

באמת דחוק לומר שטבי ורב נחמן הינם הדוברים בחלק זה של הסוגיה לאחר שהסוגיה המשיכה הלאה, ובפרט לאחר שהסוגיה המשיכה לדורות הבאים: ר' ירמיה המפורסם הינו דור לאחר רב נחמן, ורב פפא הינו בדור שלאחר ר' ירמיה. מאידך, מתמיה גם לומר שאמורא אלמוני יצוטט כדובר: 'אמר ליה', ועיין בחלק החידושים שננסה ליישב מעט.

⁸⁶⁰ פשטות הראשונים, וכן פירש בעל משנה ראשונה (ערלה ג ג).

⁸⁶¹ בדפוס וברוב כתבי היד וכן ברגמ"ה ובפירוש קדמון מופיעה השאלה בשם 'אמר ליה', בכת"י וטיקן 120 חסרות התיבות 'אמר ליה'. הנוסח האחרון נח יותר, וכנראה אינו נוסח מקורי אלא הגהה מסברא כדרכו של כת"י זה.

⁸⁶² הר"ש בערלה פירש שיש צפרים רבות ולכן אי אפשר לשלוף, וכן כתב בספר מלאכת חושב כאן. בעל שפת אמת הוסיף על דבריהם שמדובר כאשר לא משתלם לשלוף למען החלק החלק שבין ציפור לציפור. בפירוש 'משנה

לעומת זאת, יש חורזים את כל סוגייתנו למחרוזת אחת ונידון אחד⁸⁶³. הנידון פתח בסתירת המשניות, והמשיך עד תירוצם של רב ששת וריב"ח "כאן בשק כאן בשיער". לתירוץ זה מתייחסת קושיית 'ונבטיל ברובא', ואת דברי רב ששת וריב"ח תירץ רב פפא באמרו 'בציפרתא'. כעת, בשעה שמסיקה הגמרא כי דברי ר' ירמיה אינם מצילים את האוקימתא של רב פפא מקושיית 'ולשלפינהו', ממשיכה הגמרא ומסבירה כי דברי ר' ירמיה באו ליישב את סתירת המשניות באופן חדש. ממילא אין צורך לתירוצו של רב ששת, ואף אין צורך ליישב את האוקימתא של רב פפא שהיוותה המשך לתירוצו של רב ששת.

לשון מסקנת הגמרא הינה: "אם אפשר לשלופינהו - מוטב, ואם לאו - אוקמה כר' יהודה..."⁸⁶⁴, וכוונת התירוץ הינה שהמשנה בערלה עוסקת באופן של 'ואם לאו' – שלא ניתן לשלוף. לדרך הראשונה 'ואם לאו' מתפרש באופן שיש ציפרתא אלא שלא ניתן לשלפה [ראה ביאור בהערה 862]. לדרך השנייה 'ואם לאו' מתפרש באופן פשוט שכלל אין ציפרתא, וממילא לא שייך לשלוף.

ביאור הלשון השניה

הגמרא מקשה על תירוצו של ר' ירמיה⁸⁶⁴, הלא קולתו של ר' יהודה המתיר לשרוף את הנקברים נאמרה באיסור הנמצא בפני עצמו ולא באיסור המעורב בהיתר. תירצה הגמרא שדין שריפת השק הינו רשות, ואפשר גם לחלוץ את האיסור – "תני אם לא רצה לחלוץ רשאי"⁸⁶⁵.

השאלה אינה ברורה והתשובה אינה מובנת. השאלה אינה ברורה שכן ההגיון הפשוט אומר שקולתו של ר' יהודה תנהג אף באופן שהאיסור מעורב בהיתר, ומדוע נחמיר בדין התערובת יותר מדין האיסור עצמו. התשובה אינה מובנת שכן מה יושיע לומר ששריפת השק הינה רשות, הלא הקושיה הייתה שבתערובת לא מצאנו היתר לשרוף את הכל.

בספר מלאכת חושב ביאר כך: הגמרא הקשתה כיצד מותר לשרוף את כל השק, הלא יכול לשלוף את האיסור ואם אינו עושה כן עובר בבל תשחית. תירצה הגמרא כי אם חס על טרחתו רשאי לשרוף, ואין בכך משום בל תשחית. לביאורו תירוץ הגמרא קצר וסתום והעיקר חסר מן הספר.

שמא נכון לבאר כך: הגמרא הקשתה הלא ר' יהודה דיבר רק באיסור הנמצא בפני עצמו [להתיר לשרוף], ולא באיסור המעורב בהיתר [לחייב לשרוף]⁸⁶⁶. תירצה הגמרא כי אכן דין המשנה לשרוף את השק הינו היתר ולא חיוב. אפשר שכוונת התרצן להמשיך להחזיק בדברי ר' ירמיה המעמיד את המשנה כר' יהודה, ומוסיף התרצן כי דין השריפה הינו היתר ולא חיוב⁸⁶⁷, ואפשר שכוונת התרצן לסוג מתירוצו של ר' ירמיה ולשוב לתירוצו של רב פפא 'בציפורתא', ואת קושיית 'ונשלפינהו' מיישב התרצן באמרו שאכן מותר לשלוף ולקבור, וכוונת המשנה להתיר לשרוף את השק בשלמותו אפילו לדעת חכמים⁸⁶⁸.

ראשונה בערלה שם כתב כי מדובר באופן שאם ישלוף ירס הבגד, ומוסיף בעל משנה ראשונה כי עובדה זו מקנה חשיבות לחלק האסור ולפיכך אינו בטל [עין שם בביאורו המחודש לסוגיה].

⁸⁶³ גר"א כאן ובערלה, וראה כעין זה בשפת אמת כאן.

⁸⁶⁴ בלשון זו השאלה והתשובה מופיעות בסתמא, ויתכן שהן מדברי הגמרא עצמה ולא מדברי האמוראים המוזכרים בסוגיה.

⁸⁶⁵ נראה שהביטוי 'תני' משמש כאן כפירוש ולא כהגהה. למשמעויותיו של הביטוי 'תני' ראה בספר שערי התלמוד, מראש אמנה, אותיות קלח-קלט.

⁸⁶⁶ המקשן הבין את דעת ר' ירמיה כפי שהסביר בעל שפת אמת את דעת ר' ירמיה - שלפי ר' יהודה המתיר לשרוף איסור הנמצא בפני עצמו יש חובה לשרוף איסור מעורב [- בשק, שאם יקברו יש חשש מכשול].

⁸⁶⁷ פירוש זה דחוק, שכן התרצן נקט 'אם לא רצה לחלוץ רשאי', ולא 'אם רצה לשרוף רשאי'.

⁸⁶⁸ הביאור הנוכחי מתיישב רק לדעת המפרשים שקושיית 'ונבטיל ברובא' הינה קושיה על דברי רב ששת, וכך כל הסוגיה עוסקת בעניין אחד, הלא הוא תירוץ סתירת המשניות, ואף רב פפא ור' ירמיה שניהם התייחסו לנושא משותף. אולם לפי האומרים שקושיית 'ונבטיל ברובא' הינה קושיה על המשנה בערלה, הלא כבר הוסבר שיש כאן שני נושאים שונים – סתירת המשניות וקושיית 'ונבטיל ברובא', ורב פפא ור' ירמיה התייחסו כל אחד לנושא נפרד, ובלתי אפשרי לומר שהקושיה על דברי ר' ירמיה תביאנו לשוב לתירוצו של רב פפא.

אף באופן כללי הלשון השניה מתאימה דווקא לדעה הרואה בסוגייתנו רצף שלם של משא ומתן אחיד, שכן לשון זו אינה תמהה כלל על הקשרם של דברי ר' ירמיה, ומוכח כי הלשון השנייה ראתה כמובן מאליו שדברי ר' ירמיה משמיטים את הבסיס לדברי רב פפא, וזהו שרשור הסוגיה.

נזכיר את אשר הערנו בסעיף 'מבנה הסוגיה' כי קיימת אפשרות שהלשון השניה באה להוסיף על הלשון הראשונה ולא להחליפה, ונמשיך כעת כי לפי האפשרות הנזכרת פקעה ההוכחה שבפיסקה הקודמת.

בפירוש רגמ"ה ללשון השניה כתב שהתרצן ממשיך להחזיק בשיטת ר' יהודה, ומשמע כפירוש 'מלאכת חושב' או כפירושנו הראשון. בסמוך נראה כי מפסקי הרמב"ם יש להוכיח כפירושנו השני.

נפקא מינה בין הלשונות

חיוב שריפת שק

במשנה בערלה שנינו כי האורג מלא הסיט משער נזיר ופטר חמור בשק ידלק השק. בלשון הראשונה לא התפרש האם יש כאן חיוב דווקא לשרוף את השק או שמותר גם לקבור, ובעל שפת אמת ביאר כי יש חיוב דווקא לשרוף. בלשון השניה – לפירוש מלאכת חושב ולפירושנו הראשון – מפורש להיפך שדין השריפה הינו היתר ולא חיוב ומותר גם לקבור את השק.

דעת חכמים בדין השק

ר' ירמיה חידש שדין שריפת השק מתבסס רק על שיטת ר' יהודה המתיר לשרוף את הנקברים, ואילו לדעת חכמים יש לקבור את השק. האם הגמרא במסקנתה מקבלת את דברי ר' ירמיה? לפי הלשון הראשונה, וכן לפי הפירושים הראשונים ללשון השניה אין הגמרא דוחה את דברי ר' ירמיה אלא מקבלתם. לפי פירושנו השני ללשון השניה הרי הגמרא דוחה את דברי ר' ירמיה ושבה להעמיד את המשנה כדעת חכמים.

הרמב"ם (פסולי המוקדשין, יט יב) פסק את דין שריפת השק, למרות שבסמוך (הלכה יד) פסק כחכמים ואסר לשרוף את הנקברים. האחרונים תמחו על דבריו, כיצד לא קיבל את דברי ר' ירמיה, ויש שהוזקקו לתרץ שהרמב"ם פסק כאן כירושלמי ולא כבבלי⁸⁶⁹. לפי ביאורנו השני ללשון השניה מתחוויר פסק הרמב"ם, שכן הגמרא עצמה דחתה את דברי ר' ירמיה.

⁸⁶⁹ אפשר לנמק פסק זה בכך שסוגיית הבבלי עמומה וסוגיית הירושלמי ברורה, ולכך העדיף הרמב"ם לפסוק כירושלמי.

סימן יא [לד ע"א]

הקדמה

הגמרא הקשטה סתירה בין הברייתא למשנה האם אפר הקדש אסור או לאו. רמי בר חמא תירץ באופן אחד ורב שמעיה מתירץ באופן נוסף:

לשון ראשונה

לשון שנייה

כי תניא הא מתניתא בתרומת
הדשן⁸⁷⁰ תניא דלעולם אסור.
כי תניא ההיא באפר הטעון גניזה.

דתניא ושמו בנחת ושמו כולו ושמו שלא יפזר.

מקורות הלשונות

מקורות הלשון הראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, פירוש קדמון. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק א [בשם: 'כן כתוב בס"י'].

⁸⁷⁰ הדשן. 'דשן': דפו"ר ותוקן בדפו"ח כבכתבי היד.

פירוש הלשונות

רב שמעיה מתרץ כי הברייטא המחמירה באפר הקדש עוסקת רק באפר מסויים, שעליו נאמר בתורה 'וְשָׂמוּ' (ויקרא ו ג) ונדרש בספרא (צו, פרשה א פרק ב) "ושמו - בנחת, ושמו - כולו, ושמו - שלא יפזר". בלשון הראשונה התפרש כי אפר זה הינו אפר תרומת הדשן שאסור לעולם, ובלשון השניה התפרש כי זהו אפר הטעון גניזה. סוגייתנו נכפלה במסכת פסחים (כז ע"ב) ושם הלשון דומה ללשון השניה: "באותן שטעונין גניזה"⁸⁷¹.

בפשטות אין כאן מחלוקת כלל, אלא אפר תרומת הדשן שאסור לעולם הוא אפר הטעון גניזה, ועליו נאמר 'וְשָׂמוּ' כמפורש בפסוק: "וְהָרִים אֶת הַדָּשָׁן... וְשָׂמוּ". כך אף פירשו רוב הראשונים: רש"י בפסחים, רגמ"ה כאן, ראב"ד בהלכות פסולי המוקדשין (פי"ט ה"ג), וכן משמע בתוס' יומא כא ע"א (ד"ה בלעין). אכן, לרמב"ם יש שיטה מחודשת מאד בענייני תרומת הדשן והוצאת הדשן, והינו לוקח פסוקים והלכות שבפשטות נאמרו כלפי תרומת הדשן ומפרשם כלפי הוצאת הדשן וכן להיפך, כך שאת דין 'וְשָׂמוּ' מסביר הרמב"ם כלפי הוצאת הדשן (תמידין ומוספין סוף פרק ב)⁸⁷². בהתאם לשיטתו, הרמב"ם מסביר אף את סוגייתנו כלפי האפר של הוצאת הדשן, ופוסק שאפר זה אסור ואף יש בו מעילה (פסולי המוקדשין שם, מעילה פ"ב הי"ד)⁸⁷³.

דרכו של הרמב"ם מתיישבת רק בלשון השניה ובלשון הגמרא בפסחים, ולא בדברי הלשון הראשונה הנוקטת בפירוש כי איסור האפר הינו רק באפר של תרומת הדשן.

נפקא מינה בין הלשונות

כאמור, יש נפקא מינה בין הלשונות בכך שרק לפי הלשון השניה יש מקום לדרכו של הרמב"ם בעניינינו הפוסק כי אפר הוצאת הדשן אסור בהנאה. אפשר להרחיב ולומר כי רק לפי הלשון השניה יש מקום ללכת בדרכו של הרמב"ם בדיני אפר המזבח ולחייב את אפר הוצאת הדשן בדין 'וְשָׂמוּ', ואילו מן הלשון הראשונה עולה בבירור כשיטת החולקים על הרמב"ם וסוברים כי דין 'וְשָׂמוּ' נאמר רק כלפי האפר של תרומת הדשן.



⁸⁷¹ כע"ז בכל כתבי היד שנמצאים כיום בפרידברג, כולל כתבי היד המייצגים מסורת נוסח שונה של פסחים: 'ששון – לונצר' ו'אנלאו'.

⁸⁷² לגבי תרומת הדשן ראה שם הלכה י', ועיין במפרשים שהאריכו לדון בדבריו.

⁸⁷³ נעיר כי לעניין איסור האפר דברי הרמב"ם מוקשים רק מחמת הסבר הגמרא המקשר את האיסור לפסוק 'וְשָׂמוּ', אולם לולי דברי הגמרא היה נקל לומר שכל אפר המזבח אסור בהנאה מחמת הפסוק "וְהוֹצִיא אֶת הַדָּשָׁן אֶל מִחוּץ לַמִּחָנֶה אֶל מְקוֹם טְהוֹר" (ויקרא ו ד), ומשמע כי יש דין שיהיה האפר במקום מסויים, וממילא אסור בהנאה ושמה אף יש בו מעילה.

במסכת מעילה (פ"ג מ"ד) שנינו כי דשון מזבח הפנימי והמנורה לא נהנין ולא מועלין, ומשמע כי בדשון מזבח החיצון הדין שונה. הדיוק נכון לכולי עלמא: לדעת הראשונים האפר מותר בהנאה ולדעת הרמב"ם יש בו מעילה.

חומרת איסור תמורה

באיסור תמורה יש חומרא מיוחדת שאין באיסורי תורה רגילים – חיוב מלקות על שגגה.

כך גירסת הלשון הראשונה בדף י"ז ע"א, וכך הכרעת חלק מן הראשונים (ראה פרק ב סימן ז).

מהי חומרת המיוחדת של איסור תמורה, אשר בגינה חייבה התורה אף את השוגג? מצאנו בדבר שלושה הסברים בשלוש דרכים: דרך הקבלה, דרך המחשבה ודרך הלמדנות. נציג כאן את שלושת ההסברים, ונרחיב בהסבר השלישי.

בדרך הקבלה כיצד? כתב הרדב"ז:

"ועל דרך הסוד כבר ידעת כי קדשי מזבח רומזים בעולם העליון לקרב המידות אחת אל אחת... והחולין רומזים בדבר שהוא חול... ודעת הרמב"ם דיש שוגג בממיר לענין שלוקה עליו, אע"פ שלא מצינו מלקות בשוגג. ואפשר שהטעם מפני חומרת העון שעושה מן הקודש חול כמו שכתבנו כמה פעמים. ומהטעם אשר כתבתי צוה שלא ישנו בקדשים, שכל קדש וקדש כחו למעלה ידוע, כאשר בארנו בסוד הקרבנות. וזה ששינה בקדשים משנה סדר האצילות, והבן זה".

(מצודת דוד על טעמי המצוות, מצוה תלה)

בדרך המחשבה כיצד? כתב הרש"ר הירש בביאורו לאיסור התמורה:

"ננסה עתה להבין את הרעיון המתבטא בהלכות אלה. נזכיר תחילה, שרעיון זה נוגע לעצם מהותו ומשמעותו של מקדש הקרבנות, שכן העבירה על איסור תמורה היא עבירה חמורה; שהרי לשיטה אחת... לוקים עליה אפילו בשוגג, ואין דין כגון זה בכל התורה כולה!".

"תמורה... נעשית על - ידי המתכפר. הלה עתיד להתכפר על - ידי מעשי הקרבן, שנועדו לאותה בהמה, ולפיכך אל תהא זו בעיניו "בהמה" גרידא, אלא יראה בה את הביטוי של אישיותו הוא - על כל היצרים והכוחות, המטרות והפעילויות, שיש להקדיש אותם לה' ולתורתו. אך הנה הממיר לוקח בהמת חולין - שאיננה אפוא אלא בהמה גרידא - ומעמיד אותה במקום בהמת קרבנו ואומר: זו תחת זו; זו "הבהמה" תהא במקום זה "הקרבן". באותה שעה כבר נעלמה מעיניו כל התכלית המוסרית וכל המשמעות הסמלית של "הקרבן", ושוב אין הוא רואה בו אלא בהמה חיה, שיש להקריב אותה...".

(פירוש הרש"ר הירש על התורה, ויקרא כז י)

בדרך הלמדנות כיצד? כתב הרב חנוך פרידמן שליט"א:

"... בתמורה החיוב הוא על התוצאה ולא על חומרת מעשה העבירה, ולכן, מכיון שהחיוב על התוצאה - לכן חייבים מלקות גם בשוגג".

(בית יחיאל [תמורה], סימן טו. ראה שם מקורות נוספים לסברא זו)

נראה להוסיף על הדרך האחרונה: חלות קדושת תמורה הינה החלות היחידה בתורה אשר הינה מיוחדת לאיסור. פעמים רבות נתנה התורה כח להחיל חלות **למרות** שהחלות במקרה נוגעת באיסור, אולם חלות התמורה מיוחדת בכך שהינה יכולה לחול רק באיסור ולא בהיתר. על כן החמירה התורה לחייב את המחיל חלות תמורה, למרות ששגג במעשהו.

יתר על כן, יתכן כי כל חלות התמורה התחדשה למען תהיה אפשרות לחייב את הממיר על מעשהו. משכך, אף אם החיל חלות זו בשגגה – החלות עצמה מחייבתו במלקות.

הרב פרידמן לדרכו מסביר כי הלימוד 'יהיה קודש' מלמד שהעבירה היא התוצאה ולא המעשה, ומשום כך מתחייב השוגג. לפי דברינו האחרונים ניתן להסביר באופן שונה: הלימוד 'יהיה קודש' מלמד שהתמורה חלה אף בשוגג, וחז"ל הבינו מסברא כי המלקות תלויה בחלות, ואם יש חלות אזי יש גם מלקות.

בין שלושת הדרכים יש נפקא מינה לדינא: ממיר שתמורתו לא חלה אך יכול לחול עליו חיוב מלקות, כגון ממיר בקרבן ציבור [לשיטת הרמב"ם], והמיר בשוגג. לפי דרכיהם של הרדב"ז והרש"ר הירש אין סיבה שלא ילקה, אולם לפי הדרך השלישית חיוב המלקות בשוגג הינו רק כאשר חלה התמורה⁸⁷⁴.

⁸⁷⁴ הדברים האמורים כאן בקצרה נוגעים במספר סוגיות יסודיות במסכת תמורה, ואי"ה נרחיב במקום אחר.

השלמת שינויי נוסחאות

- ^א הרי. כתי"י מודנה נקטע לאחר תיבה זו.
- ^ב אמו. נוסף 'הוא': פל, 21, מ.
- ^ג דהוה. 'והוה': דפו"ר. 'והו': דפו"ח.
- ^ד רבי. בדפוס בטעות "ר' מאיר", והעירו על כך השטמ"ק וגליון הדפוס.
- ^ה דתניא. 'כדתניא': דפוס.
- ^ו ר' אומ'. חסר: דפוס.
- ^ז אלא אי. על פי רש"י וכתה"י. 'ואי': דפוס.
- ^ח שיירו. הביטויים 'שיירו משויר' / 'שיירו אינו משויר' יכולים להופיע עם או בלי התיבה 'אם'. עדי הנוסח השונים לא דקדקו בדבר אלא כתבו פעמים כך ופעמים כך מלבד כתי"י פלורנץ שהינו עקבי בגרסתו 'אם שיירו'.
- ^ט דברים. כתה"י ושוטמ"ק. חסר: דפוס. 'הדברים': 11.
- ^י גט חברו. 'גט שחרור של חברו': דפוס.
- ^{יא} שאינו שלו. 'של חברו': 11.
- ^{יב} ולא. 'אבל לא': שם.
- ^{יג} שלו. חסר: 21.
- ^{יד} אלא ש"מ. 'לאו ש"מ': פל, 11, 21. 'אלא לאו ש"מ': מ. הביטויים 'אלא ש"מ' / 'אלא לאו ש"מ' נפוצים בש"ס [והשני נפוץ קצת יותר], ואילו הביטוי 'לאו ש"מ' נדיר מאד ואינו נמצא אלא בזבחים ק"ע"א.
- ^{טו} כו'. במקור: "כו' עד", [כאשר התיבה 'עד' משמשת כמילת קישור].
- ^{טז} [לרבנן]. תיקון הדפוס.
- ^{יז} ולולדא. בדפוס: 'ולולדה'.
- ^{יח} בראשונים ובעדי הנוסח. אף הנוסח השני גרס באופן דומה.
- ^{יט} אינו משויר... אם שיירו. חסר בטה"ד: 11. כך שחסרה לנו עדותו של כתי"י זה האם גרס כנוסח הרווח או כר"ת.
- ^כ תוס' גיטין פ"ב ד"ה עובר.
- ^{כא} משום. חסר: מ.
- ^{כב} קרא. 'אמר קרא': דפו"ר, וכבר סימנו את תיבת 'אמר' למחיקה על פי בה"ז. שטמ"ק ב הגיה 'קרא אמר', וצ"ק הגיה 'האי קרא'.
- ^{כג} קרא לרבי וסי הגלילי. נוסף 'הוא': 21, נוסף 'הוא דאתא': מ. נוסף 'קאי': צ"ק.
- ^{כד} בזמן. חסר: פל.
- ^{כה} אין האשה... לאדוניה. על פי כתה"י ושוטמ"ק. חסר: דפוס. מ. כנראה בטה"ד.
- ^{כו} דפוס וכתבי היד. בציטוטים הבאים של הנוסח הרווח מצטרף אף 21 לדפוס וכתבי היד.
- ^{כז} בהא קמיפלגי. דפוס. בכתבי היד: 'תנאי היא'.
- ^{כח} הגלילי. חסר: דפוס.
- ^{כט} אם שיירו. חסר: דפוס.
- ^ל ודאי לימא. 'לימא ודאי': כתבי היד.
- ^{לא} ליום אחד. דפוס. 'ליום אחד ולילה': פל, 21. 'ליום אחד ולילה אחד': מ. הביטויים המקובלים בלשון חז"ל הינם: 'ליום אחד' / 'ליום ולילה'.
- ^{לב} היא. חסר: דפוס, פל.
- ^{לג} פרה פ"ב מ"א, הועתק בפירוש הרא"ש שם.
- ^{לד} תוספות [אם כי תוספות מיאנו בנוסח הראשון], שב כתי"י בשם ס"א, דפוס ונציה רפט (צוין במהדורת עוז והדר) [ניתן שזה מקור הס"א של שם]. רגמ"ה בפירושו [או בנוסחון הראשון, אם כי יתכן ששינה בציטוט למען הבהירות. בר"ש וברא"ש לא מפורש כיצד גרסו].
- ^{לה} מר. נדצ"ל 'דמר'.
- ^{לו} והני תנאי. 'והכא': 21.
- ^{לז} &והני תנאי בהא קמיפלגי. 'ובהקדוש ולבסוף נתעברה': מ.
- ^{לח} &לא קשיא. חסר: 21. 'דכולי עלמ' אם שיירו משויר וכולי עלמ' בהוייתן הן קדושין ולא קשיא': מ. לפשר הנוסח המובא בהערה הנוכחית ובקודמתה ראה פרק א סימן ?.
- ^{לט} מתקיף לה. שטמ"ק ב פתח את הנוסח השני באמרו: "כל הספרים ישנים של כתיבת יד גורסין כך זה המתקף (!) למעלה ג"כ מיד אחר אחר אמר ר"י... אמר רבי טבלא כו' מתקף (!) לה רבא...". ומסיים את הנוסח השני בתיבות "מתקף (!) לה כו'", הוי אומר שהנוסח השני גרס פעמיים את הוויכוח בין רבא לרב המנונא.
- ^מ רבא. 'רב פפא': 21. [במספר מקומות בש"ס מוזכר כי בדורות האמוראים היו מחליפים בשגגה בין רבא לרב פפא, ושמא יש לפנינו שריד של חילוף קדום].
- ^{מא} אם. 'דאם': 21. 'משום דאם': מ.
- ^{מב} דאדם. 'משום דאדם': מ.
- ^{מג} קמיה. 'לקמיה': דפוס.
- ^{מד} האי. חסר: 11.
- ^{מה} אביי. 'רב אשי': תוס', כתי"י 21.
- ^{מו} בעלות. 'בעלת': פל, 21. 'בעל': 11.
- ^{מז} מהו. חסר: 21.
- ^{מח} לאתפוס. נוסף 'הוא': מ. נוסף 'מתכו[ן]': שם.
- ^{מט} איניש. חסר: מ.
- ^נ היתרא. חסר: פל, 11, 21.
- ^{נא} לא שביק איניש ועביד איסורא. 'לא עביד איניש איסורא': פל, מ. נוסף 'ולאחולי הוי': פל, 11, מ, שטמ"ק, [בו1 חסר 'הוי']. נוסף גם 'מיהו': כתבי היד הנזכרים, ובפל בטעות 'מי הוא'.
- ^{נב} של קדש. בטעות 'אחת של קדש': 21.
- ^{נג} בעלת מום. נוסף בטעות: "ושתי בהמות ואחת מהן בעלת מהן": פל.
- ^{נד} תמימה תחת... לאחולי. "תמימה לאתפוס בעלת מום לאחולי": מ, ויתכן שנוצר מטה"ד. יתכן שקיימת וא"ו בתחילת התיבה האחרונה.
- ^{נה} בעלת. 'ובעלת': מ.
- ^{נו} ותרוייהו. 'ובתרוייהו': שטמ"ק, וכע"ז במ.
- ^{נז} ותרוייהו לקי. "תרוייהו לאתפוס ואתרוייהו לקי": תוספות.
- ^{נח} לא עביד איסורא. "לא שביק היתירא ועביד איסורא": מ.
- ^{נט} ולא לקי. 'דלא לקי': מ. נוסף 'ודאי': פל, 21, מ. נוסף 'ודאי הוא': 11.
- ^ס שלש. בטעות 'שתי': דפו"ר, מ. הטעות תוקנה על ידי שטמ"ק בה"ז ודפו"ח.
- ^{סא} מהו. חסר: דפוס.

מהו מי אמרין. חסר: מ.
 תמימה. 'תמימות': דפוס, מ.
 מדתמימות... לאתפוס. "מדהני תרתי תמימות תחת תמימות לאתפוס" ההוא בהמה תמימה של חול נמי תחת בהמה של קדש בעלת מום לאתפוס".
 לא עביד איסורא. "לא שביק היתירא ועביד איסורא": 10, מ. אכן בן 1 חסר כל ה'את' הקרוב ופותח מיד 'בעי רב אשי', ולפיכך יתכן שיש כאן חסרון והתיבות הנוכחיות שייכות לסיום ה'את'".
 תמימות. חסר: דפוס. תוקן בשטמ"ק.
 באיסורי. כן הוא ברוב המקורות כאן ובסמוך. "באיסור": דפוס. "באיסורא": דפוס. "במופע השני 11 בשני המופעים.
 ככולהו. 'בכול': דפוס. בדפוס חסר הגירסה בסוגריים עגולות.
 ארבע. 'בארבע': דפוס. תוקן בשטמ"ק.
 דאיתחזק. נוסף 'גברא': שטמ"ק.
 איניש. חסר: מ.
 והך. 'והוי': דפוס. תוקן בשטמ"ק.
 מהן. חסר: ש.
 לאתפוס. חסר: שא, 'נמי לאתפוס': ש.
 בעלת. 'דבעלת': ש.
 תיקון בגליון ש.
 תיקון ש.
 תבעי. כך הוא בשא ורגמ"ה. חסר: ש.
 רמי. 'רמו': שא.
 רמוי. בשא 1 יתכן שכתוב 'רמו'.
 הריא. בגליון הדפוס הציע להגיה 'הרי', ואין צורך.
 רבויא. 'ריבותא': ש.
 דרב אדא בר אבהו. נוסף 'אמר רב': ש.
 דאמר רב אדא בר אבהו. חסר: מ. נראה שהתיבות "דאמר רב אדא בר אבהו" נחסרו בטמ"ד, ואילו התיבות "אמר רב" באמת חסרות כמו בלשון השניה.
 שיש בו. חסר: מ.
 ר. על פי כתבי היד ושב. בדפוס: "ור".
 [אדם]. 21, מ, ש, וכן הוא בלשון השניה ובלשון הירושלמית. חסר: דפוס, פל, 11.
 ומדנקבות לאו עולות זכרים נמי לאו עולות. חסר: מ. משמע כי תיבות אלו הינן תוספת הסבר שחדרה לשאר המקורות ולא לכת"י זה.
 [אדם]. רש"י, מ, ש, וכן הוא בלשון השניה ובלשון הירושלמית. חסר: דפוס ושאר כתבי היד.
 ל"א. 'בל"א': ש.
 ל"א אמרי לה. "איכא דאמרי": מ.
 אמר רב. חסר: מ.
 בשלא הקדיש אלא בהמה. "אין בעדר אלא בהמה": מ.
 בשיש. כך נראה בכתה"י [מ: 'ביש']. 'כשיש': דפוס.
 ר' אליעזר. על פי פל, 11, מ, ש. 'ור' אליעזר": דפוס. "דר' אליעזר": 21.
 ומדשאר. על פי כתבי היד [במ' 'ומשאר']. 'מדשאר': דפוס.
 תנן. חסר: דפוס, ותוקן בשטמ"ק. לנוסח הדפוס המשפט אינו תחילת הקושיה אלא סיום הסבר דברי ר' יהושע.
 נוסח א: דפוס ושלושת כתבי היד.
 תני נמי הכי. ע"פ דפוס [הועתק בשטמ"ק שבדפוס]. "תניא נמי הכי": דפוס, פל, 11. בן 2 חסר המשפט בטמ"ד. הגר"א הגיה "תני הכי". על פי הגירסה שבדפוס "תניא נמי הכי" יש מן האחרונים שהבינו כי לא מדובר כאן בהגהה אלא בברייתא מקבילה למשנה: צרור החיים מעה"ק פ"ג סוף ה"ב, עיני אברהם שם פ"ה סוף הלכה כא.
 נוסח ב: מ.
 אלא ללישנא קמא דרב אדא בר אבהו. חסר בטמ"ד ונוסף בגליון.
 כך נראה להגיה. לנוסח השני לא ניתן לגרוס 'תני' {נמי} הכי', שכן בנוסח זה המקשן לא ניסח את הנוסח המתוקן.
 בציטוט שבשטמ"ק יש מספר קיצורי "וכולי", ושטמ"ק ב קיצר עוד משפטים בצורה זו.
 את. בטעות 'על': ש.
 זכרים נמי לא אקדשינהו לעולה. חסר בטמ"ד: א.
 כולה. שכול: ש.
 א.
 דלא שביק... דמים. חסר: ש.
 אמרין. "אמרי": ש.
 בשיש. 'כשיש': ש.
 דאמ. "דאמר": ש, ואולי היה צריך לפתוח "דאמרת".
 בשיש. 'כשיש': ש.
 דתפסין חרמים. נוסף 'אקדשי מזבח': הגהה בין השיטין בשב.
 חרם. חסר: ש.
 וכו'. חסר: ש.
 לי. 'ליה': א.
 להי. חסר: ש.
 זה. 'זו': א.
 מ[ד]רבי. התיקון על פי ש.
 קדשי קדשים. שם חזר ומחק תיבות אלו יחד עם וא"ו החיבור שלאחריהן.
 קדש קדשים. 'קדשי קדשים': ש, וכן בסמוך.