



לשונות ארגמן

עיונים וביאורים בחילופי הלשונות במסכת תמורה

בירור מסורות הנוסח השונות על פי כתבי היד ולאור דברי הראשונים והאחרונים



חיים יצחק משה מצגר

מהדורה ניסיונית

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

© 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 מסויימים 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 כ'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 גרסותיה 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 וכביד על לימוד המסכת?

נראה כי דברים בגו. כך מצוות התמורה: "לא יחליפנו ולא ימיר אתו טוב בךע או רע בְּטוֹב וְאִם הָמַר יְמִיר בְּהֵמָה בְּבֵהֵמָה וְהָיָה הוּא וְתִמְוָרְתוֹ יְהִי קִדְשׁ" (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 הָמַר יְמִיר... וְהָיָה הוּא וְתִמְוָרְתוֹ יְהִי קִדְשׁ" – 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 הָמַר יְמִיר... וְהָיָה הוּא וְתִמְוָרְתוֹ יְהִי קִדְשׁ" – כפי אשר תשתכח התורה ויוולדו מסורות נוסח שונות ומשונות, כן התורה תפרה ותרבה, ויתווספו דברי תורה לברר ולעיין בדברי חז"ל על פי הנוסחאות השונות, ככתוב: "יִקְוֶה חֶפְץ לְמַעַן צִדְקוֹ יִגְדִיל

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 "עַת 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.

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

"לְכַל תִּכְלֶה רְאִיתִי קֶזֶץ רְחֵבָה מִצְוֹתֶיךָ מֵאֵד"ר

"דְּרֹךְ שְׁקֵר הִסֵּר מִמֶּנִּי וְתוֹרָתְךָ חֲנִנִּי"

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, מינקן.

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 לעיניו 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 זיהים 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 נהג בעיקר הנוסח ונהג אף בנוסחאות המובאות כלישנא אחרינא, הן בכמות ה'לישנא אחרינא' והן בתוכן. כך שלעתים 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 הלישנא 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

בעמדנו 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 'גאוניים' 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 השייכת 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 מאוחרת.²

וה' אלוקים אמת ינחנו בדרך אמת.

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 'Aḥarina. 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" (ברייתא 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 הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוספות, רבינו גרשום, אחד הראשונים, 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 לשון שניה: בראשונים: שטמ"ק אות ז בשם 'גירסת ספרים ישנים', תוס' תלמיד ר"ת ב"ק לג ע"א¹, כמו כן מדברי רש"י משמע שראה גירסה זו. בכתבי היד: כתב יד פריז.

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

מקורות הלשוניות בסוגיא המקבילה במנחות צג ע"א

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

מקורות לשון שניה: בראשונים: תוספות בשם 'אית ספרים דגרסי'.

מקורות לשתי הלשוניות: לא מצאתי.

מקורות הלשוניות בסוגיא המקבילה בערכין ב ע"א

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

מקורות לשון שניה: בראשונים: שטמ"ק ב תמורה ב ע"א אות ז בשם ס"י².

מקורות לשתי הלשוניות: לא מצאתי.

¹ כך השלים שם הרב בלוי בסוגרים, ולא בדקתי בכתה"י עצמו.

² 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 יתכן ואין 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'. ותירצו שתמורה הינה סוף הקדש כלפי הקדש רגיל, ותחילת הקדש כלפי סמיכה (רש"י, תוס', רגמ"ה, פירוש אחד הראשונים).

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 הטאת האדם השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: גליון פלורנץ, גניזה 1.

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

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

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: פירוש אחד הראשונים.

הערה

הלשוניות והגרסאות בסימן ג, הינן המשך ללשוניות ולגרסאות בסימן ב: המקורות ללשון הראשונה בסימן ב, הינם מקורות גם ללשון השניה - גירסה ראשונה, בסימן ג. המקורות ללשון השניה - גירסה ראשונה, בסימן ג, הינם מקורות גם ללשון השניה - גירסה שניה, 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 הלשוניות, ובסימן ג הינו מקור רק ללשון הראשונה. רש"י וכת"י וטיקן 120 הינם מקור בסימן ג לשתי הלשוניות, 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 שירש סומך וממיר, מפני שהכלל הוא 'ר"מ ור' יהודה הלכה כר' יהודה' (עירובין מו ע"ב). ואם החולקים הינם רבנן, הרי הלכה כרבנן שירש 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 לוקה.

[ג]. הלימוד נצרך בין לעניין מלקות ובין לעניין החלת קדושת תמורה⁷.

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 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 הסוגיה⁸. הפירוש השני נמצא בספר יבין שמועה סימן קצ"ה ובספר ברכת הזבח כאן. הפירוש השלישי הוא פירוש רש"י⁹, 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 תמורה¹⁰.

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'¹¹. 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'.

⁸ 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.

⁹ לפי הגירסה שלפנינו בדפוס ובכתבי היד, הגורסים שלא כהגהת הגר"א בדברי רש"י.

¹⁰ 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.

¹¹ אף בציטוטו של רש"י משתי הלשונות פותח הוא בתיבות 'הני מילי' ולא בתיבות 'מהו דתימא'. מלשון רש"י אין ראייה מוכחת, שכן אפשר שהעתיק רק את הנצרך לפירוש. 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 לרבות נשים לעניין תמורה, הלא קיים כלל שאשה שווה לאיש לכל עונשין שבתורה.

מתרצת הגמרא:

<p>לשון ראשונה הו"א הני מילי לאו שיש בו מעשה אבל לאו שאין בו מעשה אימא לא תילקי קמ"ל.</p>	<p>לשון שנייה 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</p>	<p>לשון שלישית 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] בעושה מעשה דמי קרא למאי אתא, אצטריך סד"א הני מילי בלאו ששוה בכל אבל תמורה לא אהכין אצטריך ואם המר ימיר.</p>
--	---	--

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: בראשונים: פירוש אחד הראשונים. בכתבי היד: גליון פלורנץ.

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

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

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

מקורות ללשון הראשונה וללשון השניה: 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 ששיקר דעתו כלשון הראשונה, מדברי שטמ"ק בשם תוס' נראה ששיקר דעתם כלשון השניה, ומדברי שטמ"ק בשם גליון משמע ששתי הלשונות הינן מגוף דברי הגמרא]. בכתבי היד: וטיקן 120.

מקורות לשון שלישית: שטמ"ק אות ד בשם ספרים של קלף.

מקורות ללשון הראשונה וללשון השלישית: גניזה 1.

מקורות ללשון השניה וללשון השלישית: ילקו"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 מסויימת. 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, מכיוון שבלשון השניה מפורש שבקרבן ציבור ושותפין אין מלקות¹².

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"ב ז 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 מזהרות 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 מעשה¹³ [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

¹² במפתח שברמב"ם פרנקל ציינו לאחרונים שדחו את ראיית הלחם משנה.

¹³ 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.

חיוב 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) הסובר 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 שמכח קושיות אלו מצדדים הם כלשון השניה.

במקורות אחרים מצאנו שמכח 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 שלישי'].

סימן ד [ב ע"ב]

הקדמה

בברייתא הדנה בהלכות קרבן גויים שנינו כך:

לשון ראשונה

ואין מביאין עליהם נסכים.

לשון שניה

ואין מביאין נסכים.

אבל קרבנו טעון נסכים.

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: 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 לשון שניה: 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 הברייתא [כדי לבאר את מקור הדין] ויש שם חילוף לשונות כשם שיש בגוף הברייתא 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 קרבנו¹⁴, 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)¹⁵: "נכרי ששלח עולתו ממדינת הים ושלח עמה נסכים קריבין משלו". וצריך לתרץ שהיתר המשנה הינו מדרבנן¹⁶ (רבינו גרשום), או לתרץ שישראלים אוהבו 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 קרבנו¹⁷.

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).

¹⁴ 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 שבגרמא, ובמקום המשפט שבדברי ר"ש 'ואין מביאים נסכים אבל קרבנו טעון נסכים' מקצרת התוספתא 'אבל טעונין נסכים'. הרי שהדין 'ואין מביאין [עליהם] נסכים' אינו שייך למחלוקתם של ר' שמעון ור' יוסי, אלא הובא בברייתא בדרך אגב.

¹⁵ צוטט במנחות עג ע"ב.

¹⁶ אולי פירושו שרבנן הפקירו את ממונו של הגוי, וממילא אין הנסכים מוגדרים כקרבן נכרי. ויש לעיין האם בכך בית דין להחיל הפקר על נכסי נכרי.

¹⁷ 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,	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 ¹⁸	כי תמעול מעל
ובתרומה כתיב	ישראל, בני	ישראל ולא	וחטאה וכתיב
בני ישראל ולא	ישראל ולא	גוים.	בתרומה ולא תשא
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 הלשוניות

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

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 גיליון בשם 'יש ספרים דגרסי', שטמ"ק שם בשם גיליון 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, ולכאורה 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' [דפו"ר] ציטטו ממנחות, נוסח זה מוטעה והגיהו כי כוונת התוס' לצטט מזבחים, אך אפשר גם כי כוונת תוס' לצטט מתמורה. בילקוט שמעוני רמז תעו יש נוסח חמישי ללשון הראשונה! ולא ידוע אם מעתיק מזבחים או מתמורה.

¹⁸ 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 ממה שנאמר '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', ומזה 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. השטמ"ק אות ה הביא כי דבר זה שנוי 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). גם 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 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 היא אם 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 כאן מחלוקת בין הלשונות האם לגבי תרומת גוי הלכה כחכמים או כר' שמעון. אמנם, לאיך גיטא, 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 גויים¹⁹. אם כן, יתכן להוציא מגירסה זו מסקנא הפוכה – כשם שאין הלכה כר' שמעון לענין 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 – ראייה שניה, כי תתכן נפקא מינה נוספת ממחלוקת הלשונות בענייננו.

¹⁹ 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 הסובר כי המשך 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'. הפסוק שנביא שם 'דבר אל בני ישראל' (ויקרא ד ב – תחילת פרשת החטאות), נדרש בתורת כהנים למעט גוים מחטאת. אמנם הגמרא במנחות עג ע"ב דורשת מפסוקים אחרים אלו קרבנות יכולים הנכרים להביא, ואין הגמרא מביאה פסוק זה. אם כן חוזרת הקושיה למקומה מה תדרוש הלשון הראשונה בפסוק זה.

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 בדיק הבית לקדשי הגוף, שרק בקדשי הגוף יש גזרה שוה למעילה. לכן קדשי בדיק 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 בדיק 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 בדיק 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, מפני ששני 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 בדיק הבית. אלא הם גורסים שם כפי הלשון השניה בסימן ט. כפי הנראה גם הרמב"ם שהוא המקור ללשון שניה ב גרס כלשון השניה בסימן ט. ראה גם מה שנכתוב 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 בדיון 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.

מבאר הגמרא את טעמו של ר' שמעון:

לשון ראשונה	לשון שניה	לשון שלישית	לשון רביעית
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, וכולהו בני ישראל ולא עובדי כוכבים.	ואין חייבין עליהן משום פיגול ונותר וטומאה, מאי טעמא דאתי פיגול עון עון מנותר ואתי נותר חילול חילול מטומאה ובטומאה'ה כתיב בני ישראל ולא יחללו וגו'. גוים.	ואין חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא, (אותו) [אתו] (ועון) [עוון] מנותר, ונותר חלול מטומאה, ובטומאה'ה כתיב בני ישראל ולא יחללו וגו'. דכתיב 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.	ואין חייבין עליהן משום פיגול מאי טעמא יליף עוון עוון 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 כתיב גבי נותר חילול חילול מטומאה [וגו'] וכתיב גבי טומאה [וינזרו] (דנזה) [וינזרו] [מקדשי בני ישראל ולא יחללו], בני ישראל ולא יחללו וגו'. גוים.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: פלורנץ, פריז, וטיקן 119, וטיקן 120.

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

מקורות לשון שלישית: כת"י מינכן.

מקורות לשון רביעית: גניזה 1.

פירוש הלשונות

פירוש כל הלשונות שוה. מקור מיעוט גויים הוא לגבי טומאה [שנאמר 'מקדשי בני ישראל']. מטומאה לומדים בגזירה שוה לנותר, ומנותר חוזרים ולומדים בגזירה שוה 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 לראות שהסגנון שוה. [לעומת זאת, ללשון 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 שוה אלא לימוד מעצם הפרשה, ובוודאי אין סגנון הגמרא דומה לסימן ו שבו מובאת גזירה שוה.

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 הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: 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 לשון שניה: 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 הלשוניות: 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 הלשוניות הפוך, אבל בתוספות ורבינו גרשום סדר הלשוניות 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 יוכל 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 סמיק". ביאור תירוצם הוא שגם הלשון הראשונה מודה שבאמת הדרשה העיקרית היא כפי הלשון השניה [שתוס' גרסוה 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 לדוגמא 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 שנייה	לשון שלישית
אמר ר' יוסי רואה אני	אמר ר' יוסי רואה אני	אמר ר' יוסי רואה אני
בכולן להחמיר, מאי	בכולן להחמיר, מאי	בכולן להחמיר כו'. מאי
טעמא לה' כתיב ביה.	טעמא לה' כתיב ביה.	טעמא קסבר כי גמרה
בד"א בקדשי מזבח		מעילה חטא חטא
אבל בקדשי בדק		מתרומה דומיא
הבית מועלין בהן, מ"ט		דתרומה דקדישא
דכי גמרינן מעילה		קדושת הגוף, אבל
חטא חטא מתרומה		קדשי בדק הבית
דומיא דתרומה דקדוש		דקדושת דמים לא.
קדושת הגוף, אבל		
בקדושת בדק הבית		
דקדושת דמים לא.		

מקורות הלשונית

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

מקורות לשון שנייה: 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 השנייה שלא מפרשת טעם לחילוק זה. ראשונים אלו הינם: הרמב"ם הלכות מעילה פרק ה הלכה טו, ורבו של רש"י אשר רש"י הביא דבריו בערכין ה ע"ב. רש"י עצמו גרס בסוגייתנו רק את הלשון השנייה 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 לשון שלישית: 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 הברייתא עצמה את טעמו של ר' יוסי: "שנאמר בהן לה". ואף ב'דיבור המתחיל' שמצטטת הגמרא מהברייתא מובא הלימוד²⁰.

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 בברייתא עצמה.

ביאור הלימוד השני

נאמר בברייתא - 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' שבשיטמ"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 שווה 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 שציננו, הלשון השניה בסימן ה ממעטת קדשי גוים מדין מעילה על פי הפסוק 'בני ישראל' ולא מגזירה שווה. מאחר שכן בטל הלימוד השני בענייננו הלומד מן הגזירה שווה 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.

²⁰ על פי כתב יד מינכן שהינו המקור השלם ללשון השלישית בסוגייתנו. במקורותיה האחרים של הלשון השלישית אין הנוסח שווה: בגליון פלורנץ לא מובא כלל הלימוד בלשון הברייתא. בברייתא 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 שבברייתא 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 מועלין 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:)²¹, אבל בקדשי בדק הבית דעובדי כוכבים לא מצינו חילוק הלכך מועלין 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 רבו של רש"י בסוגיה בזבחים.

הרמב"ם (מעילה ה טו) כתב: "קדשי עכו"ם אם לבדק הבית הקדשו מועלין 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 הברייתא 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 כתבו שסתירה זו הינה קושיה 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

²¹ אגב, מוכח מכאן שרבו של רש"י נוקט כי החילוק בין קדשי הגוף לקדשי בדק הבית הינו לשיטת ר' שמעון המיקל בקדשי גויים לעניין פיגול נותר וטמא. הרי שסבר רבו של רש"י כרש"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 שווה 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 ו 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 חברו בשם.

לשון שנייה

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 חברו 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 השנייה: בראשונים: רמב"ן בהשגות על ספר המצוות עשה ז, ילקוט ת"ת לר"י סקילי דברים ו יג, רבינו יוחנן בן ראובן בפירושו על השאליות (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 המקור להתיר שבועת אמת

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.

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 הרוב 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 משבוע'ת 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 דבר 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 לידי 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 דעלמא'. 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.

נפקא מינה בין הלשונות

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

שבועות אלו מה טיבן, מצוה או רשות?

לגבי שבועת אמת פשוטה שנלמדת מן התיבות 'ובשמו תשבע' נחלקו הראשונים אם היא מצוה או רשות. 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)²².

לגבי שבועה 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 השנייה הלומדת שבועה זו מן הפסוק 'ובו תדבק', ומודה הרמב"ן כי פסוק זה הינו מצוה חיובית.

אכן יש נפקא מינה גדולה בין דרך הרמב"ם [- הלשון הראשונה] ובין דרך הרמב"ן [- הלשון השנייה]. 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 מצותי 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 הראשונה²³], 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 כך.

²² 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.
²³ וייתכן שהוא הדין אם שבועת קיום המצוות נלמדת מ'ובו תדבק ובשמו תשבע', ראה פיסקה קודמת.

סימן יא [ד ע"א]

הקדמה

ר' אלעזר מסר בשם ר' אושעיא כי הפסוק 'אם לא תשמור... והפלא...' מלמד על חיוב מלקות למקלל את חבירו בשם. הקשתה הגמרא מדוע לא נאמר כי המלקות הנלמדות מהפסוק הנ"ל, הינן למזכיר שם שמים לבטלה, ואילו חטאו של המקלל את חבירו הינו לאו חמור, ולא יכפר עליו עונש המלקות²⁴.

מתרצת הגמרא:

לשון ראשונה

לא מצית אמרת דכתיב לא תקלל
חרש

נוסח ראשון – ואי אמרת בשלמא

נוסח שני – ואי בעית אימא

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

לשון שניה

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

מקורות הלשוניות

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

מקורות לשון ראשונה [ללא התיבות 'ואיבעית אימא']: נוסח הדפוס. בכתבי היד: 10.

מקורות לשון שניה: בראשונים: שטמ"ק אות ג. בכתבי היד: גליון פל, 20. [ראה ב'ביאור הלשונית' איזה חלק
מן הלשון השניה מצאנו בכל מקור].

מקורות נוספים: רבינו יוחנן בן ראובן בפירושו על השאילתות 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, שאלתות מהדורת מירסקי כרך ה
ע' עד). אף בפירוש המיוחס לריב"ן (נדרים ז ע"ב) משמע כי גרס בגמרא רק את התירוץ השני.

²⁴ 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 חבירו. עוד כתב השטמ"ק שם דרך אחרת [במהלכו הראשון] שההוא
אמינא היא לפטור את המקלל ממלקות.

פירוש הלשוניות 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 יאו אלא עשה בלבד.

התירוץ 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, וקאתי קרא 'ליראה את השם' לאשמועינן דלוקה שנאמר והפלא ה' את מכותך". הדברים אינם ברורים דיים, ובביאור הרגמ"ה פירש יותר: "לא מצית אמרת דלא תיסיגי 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 הלאומים שבתורה, הרי זה מוכיח שלא זו אינו חמור יותר מהם. אם כן אין מקום לומר שלא זו לא יתכפר על ידי מלקות²⁵.

[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 פירש 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, התירוץ הראשון דומה לתירוץ השני שבגמרא, אך אין הם שווים. התירוץ 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 התירוץ 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 מגיסי רמ"כ שליט"א, שציטוט הפסוק בגמרא מקוצר, וכוונת התרצן ללמוד מסוף הפסוק: "לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשל ויראת מאלקיך אני יקוק" (ויקרא יט יד). דהיינו, התיבות 'ויראת מאלקיך' מלמדות כי המקלל חרש אינו ירא את ה', ולפיכך הפסוק "אם לא תשמור לעשות... ליראה את השם הנקבד והנורא... והפלא יקוק את מכתך" (דברים כח, נח-נט) מתפרש דווקא על המקלל חרש ולא על המוציא שם שמים לבטלה²⁶.

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

נוסח הדפוס נמצא גם באחד מכתבי היד [וטיקן 119], ואף בפירוש רבינו יוחנן בן ראובן על השאלות²⁷. יש אחרונים שהבינו כי רש"י בפירושו הראשון לתירוץ הראשון מתכוון לנוסח זה. אמנם לשון רש"י לא מתיישבת היטב כביאורם, ולכן החזקנו לעיל בדרך החזו"א הסובר כי רש"י מתייחס גם בפירושו הראשון לנוסח הגורס את התירוץ הראשון כתירוץ נפרד מן התירוץ השני.

²⁵ ראה חזון איש סנהדרין סימן כ ס"ק ה שביאר את דברי רש"י, ויתכן כי כוונתו כביאורו.

²⁶ 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.

²⁷ מחכמי ביזנטיון בשילהי תקופת הראשונים.

פירוש הלשונות

נחלקו הלשונות איזה פסוק להביא כמקור לאיסור קללת חברו בתירוץ הראשון ובתירוץ השני: הלשון הראשונה הביאה את הפסוק 'לא תקלל חרש', ואילו הלשון השניה הביאה את הפסוק 'ונשיא בעמך לא תאור'. בפעם הראשונה שהוזכר הפסוק בלשון השניה הוסיפה הגמרא לבאר את הדרשה מהפסוק 'כל שבעמך לא תאור'.

באמת לא מצאתי בשום מקור את הלשון השניה כפי הנוסח שהצגתי בגוף הלשונות, אלא הרכבתי יחד ציטוטים שונים 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 חברו.

[ג]. השטמ"ק לא הביא לישנא אחרינא על התירוץ הראשון, אך בתירוץ השני כאשר הגמרא ציטטה את הפסוק 'לא תקלל חרש', כתב על כך השטמ"ק את ג: "ל"א, דכתיב ונשיא בעמך לא תאור".

הדעת נוטה 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 ששגייתי 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 כגירסה 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"ס²⁸.

²⁸ 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 מספר 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 להפריש 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 אם איסור זה דומה לאיסורים 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.

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 אונס דחד לאו וחד עשה ולא אתי חד עשה ועקר לאו, דתניא אונס 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 אונס דלאו דיליה אינו שוה בכל דליתיה בכהנים ועשה שוה בכל דאיתיה בכהנים גבי אונס שאם אנס כו' אמר ליה כהנים קאמרת כהנים טעמא אחרינא כו' וגבי ישראל דלאו שוה בכל ועשה שוה בכל אלים לאפוקי מינה.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: 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 לשון שניה: גליון פל.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, פירוש אחד הראשונים, רמב"ם תמורה פ"א ה"א, סמ"ג ל"ת שמ"ה. [תוס' בסוגייתנו הביאו 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. לפי הלשון הראשונה סברת החיוב היא מכך שבתמורה נאמרו שני לאוים – 'לא יחליפנו ולא ימיר אותו', על כן אין את הפטור של 'לאו הניתק לעשה'. לפי הלשון השניה סברת החיוב היא מכך שתמורה הינה לאו השהו בכל, לעומת האיסור להקדים תרומה לביכורים שאינו לאו השהו בכל.

מה פירוש הביטוי בלשון השניה 'לאו השהו בכל'? רש"י כתב 'דכולי עלמא אסירי להמיר', משמע שהאיסור להקדים תרומה לביכורים אין 'כולי עלמא' מצווים עליו, אך צריך לבאר מי הם שאינם מצווים בלאו זה. השטמ"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. בדברי ראשונים אחרים (רגמ"ה כאן, רמב"ם הלכות תמורה פ"א ה"א, סמ"ג ל"ת שמ"ה) מבואר פירוש שונה לביטוי 'לאו השהו בכל', וזה לשון רגמ"ה: 'דהכל אסורין להמיר לכתחילה, ועשה דידיה ואם המר ימיר אינו שוה בכל דליתיה בציבור ושותפין דאין עושין תמורה אפילו דיעבד, הלכך לא אלים עשה דידיה 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 הינו חייב מלקות. סברת החיוב היא מכך שהתורה ריבתה בכהנים עוד מצוות. בכל מקורות הלשון הראשונה ובחלק ממקורות הלשון השניה נוספו בתירוץ הגמרא תיבות ביאור 'כהנים טעמא אחרינא הוא', אמנם בשאר מקורות הלשון השניה כתוב 'עמא' במקום 'טעמא'. [ראה בשינויי נוסחאות 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. חומר זה הוא מפני שמצאנו בשאר מצוות שהתורה 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'²⁹. 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'.

נפקא מינה בין הלשונות

ראה בספר פירושים וחיידושים שדן בנפקא מינה שבין הלשונות.

²⁹ 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.

סימן יג [ה ע"א]

הקדמה

נחלקו אב"י ורבא לגבי 'אי עביד': לדעת אב"י 'אי עביד' – מהני', לדעת רבא 'אי עביד' – לא מהני'. פירוש, נחלקו אב"י ורבא לגבי מי שעשה [-עביד] מעשה האמור להחיל איזה דין, אך עשה את המעשה באיסור; האם חל הדין [-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 האומרת 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 אמירא 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 דעבר 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, דאיז לוקין עליו.

מקורות הלשוניות

מקורות ללשון הראשונה: בראשונים: תוספות. בכתבי היד: פריז, מינקן.

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

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

פירוש הלשוניות

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 32 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, כיוון שגם בענייננו יש להתייחס כאילו לא חלה עבירת הגירושין שהרי יכול המגרש להחזיר את גרושתו³⁰. מכך שהברייתא פוטרת את המגרש ממלקות הוכיח המקשן כדעת אביי שאין חיוב מלקות למי שמעשה העברה שלו לא החיל את החלות של העבירה. התרצן נקט בתחילה כסברת המקשן ותירץ שלדעת רבא יש לימוד מיוחד מן התיבות 'כל ימיו' לומר שיש מצוות עשה להחזיר את אנוסתו שגירשה³¹. לאחר מכן הוסיפה הגמרא כי לדעת אביי ההנחה הפשוטה היא שהגירושין חלים והמגרש אינו צריך להחזיר את גרושתו, על כן נצרך הפסוק 'כל ימיו' לחייב את המגרש להחזיר³².

לפי הלשון השניה המקשן הבין כי ההנחה הפשוטה היא שעצם חיוב ההחזרה תלוי במחלוקת האם 'אי עביד – 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. בברייתא 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 ממלקות³³.

³⁰ רש"י כתב 'יכול להחזירה' והגר"א הגיה 'חייב להחזירה', מפני שסבר הגר"א כי לא די ביכולתו להחזיר ורק החיוב להחזיר מחשיב את עבירת גירושין כאילו לא חלה.

³¹ 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.

³² מפשטות הגמרא משמע כי לימוד זה התחדש רק עכשיו, ולפני כן היה מקור שונה לחיוב החזרה. אכן תוס' כתבו בפירוש שכבר המקשן ידע שחיוב החזרה 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 30 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 הגר"א יוצאת דרך נוספת, 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.

³³ 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 32 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 החזרה [אלא שמסבירם לפי שיטת רבא על פטורו של המחזיר ממלקות], יכל גם לידע מעצמו שאביי ילמד מהפסוק את עצם חיוב החזרה. 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 הברייתא.

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 הייתה 'הוה אמינא' כזו:

לשון שניה

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

לשון ראשונה

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

מקורות הלשוניות

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

מקורות לשון שניה: 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. לכן 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. אפשרות אחת היא לומר שללא הפסוק 'ולא תשאו עליו חטא' היינו אומרים שההלכה להפריש מן היפה אינה בגדר מצוות עשה גמורה, והפסוק משמיענו שהיא מצוות עשה גמורה. אפשרות שניה היא לומר שללא הפסוק היינו אומרים שהלכה זו היא מצוות עשה רגילה, והפסוק משמיענו שהיא מצוות עשה יותר חמורה ממצוה רגילה. יש מקום לומר שפירוש הלשון הראשונה הוא כאפשרות הראשונה, ופירוש הלשון השניה הוא כאפשרות השניה³⁴.

נפקא מינה בין הלשונות

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

³⁴ בספר מלאכת חושב פירש כאפשרות הראשונה.

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 ראשונה

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

לשון שניה

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

מקורות הלשוניות

מקורות ללשון הראשונה: בראשונים: פירוש אחד הראשונים. בכתבי היד: מינכן.
מקורות ללשון 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 הלשוניות: 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 שאין 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 הגורסים: '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 הנזכרין 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		
ליתן חלב לזה וחלב לזה	כי תרים מהאי אהאי לא לקי	V	אבל	דפוס לשון א	מקורות לשון ראשונה
		X	דהא	פלורנץ לשון א	
			הא	פריז לשון א	
			דהא	1ו לשון א	
			דהא	מינכן	
V	אבל	אחד	פירוש הראשונים		
ליתן ראשית לזה וראשית לזה					
-----	לא תרים גורסים 'לא לקי', אלא גורסים "אימא דמצי" תרים מהאי אהאי." [התיבות 'אימא דמצי' נוספו ברש"י וב2].	לכאורה גורס	אבל	רש"י	מקורות לשון שניה
לא גורסים כלל		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"ו]	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 שטעמו של רש"י והשטמ"ק הוא מפני הקושיה הנ"ל 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, שכן לכאורה מסתבר לומר כי התורם ממין על דאינו מינו לא עשה מאומה, וכל גדר 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. פסוק אחד אומר [לאהרן]: 'כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן, ראשיתם אשר יתנו ליקוק לך נתתים', (במדבר יח ב). פסוק שני אומר [לכל ישראל]: 'ראשית דגןך תירושך ויצהרך... תתן לו', (דברים יח ד). בפסוק הראשון גדר המצוה הוא שישראל מפרישים תרומה **לה'**, וה' נתנם לכהן. בפסוק השני גדר המצוה הוא שישראל מצווים להפריש תרומה **לכהן**, כפי שנאמר בפסוק הקודם לכך: 'זזה יהיה משפט הכהנים מאת העם...'³⁵. 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 מינו³⁶. 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 יצהר וכל חלב תירוש ודגן', ומלמדת שבכל אחד יש דין 'חלב'.

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

³⁵ ראה: תורה ודעת, שופטים, תשס"ה.

³⁶ 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 אב"י 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 דכתיב 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 לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: פל פ מ 10.

מקורות לשון שניה: 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 הלשוניות

בלשון הראשונה לומדים מהפסוק 'השב תשיב לו את העבוט 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 העבוט 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 צויתה 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 ולילה³⁷. 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 תוספות³⁸ 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 לצד 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.

³⁷ בדומה ל'הוה אמינא' בבא מציעא ל"א ע"א, שמכפילות 'השב תשיב' בדין השבת אבידה, למדים כי צריך להשיב אפילו כמה פעמים.

³⁸ 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 20: ברוב מקורות הלשון השניה (רש"י, רגמ"ה, פירוש אחד הראשונים, גליון 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 20 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"י³⁹, 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.

³⁹ 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 הקשה איזו נפקא מינה יש ממחלוקת אביי ורבא האם 'אי עביד – מהני'. הגמרא באה כעת לדון בישוב קושיה זו.

מתרץ רב אשי:

לשון ראשונה

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

ואלא במאי קמיפלגי אביי ורבא,

לשון ראשונה בשינוי קונה.

לשון שניה בהני שינויי דשנינן.

לשון שניה

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

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

אלא, כי קא מיפלגי אביי ורבא

לשון ראשונה בשינוי קונה.

לשון שניה בהני שינויי דשנינן.

מקורות הלשונות

ראה פירוט 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 בתירוץ הגמרא.

פירוש הלשונות

בשתי הלשונות מתרץ רב אשי, שהנפקא מינה ממחלוקת אביי 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 הדחיה היא מחמת שהדעות השונות בדין החזרת ריבית קצוצה תלויות בלימודים מפסוקים ולא בסברת 'אי עביד – מהני'. בלשון השניה הדחייה היא מחמת שבין אביי ובין רבא מחייבים להחזיר ריבית קצוצה.

שתי לשונות יש בתירוץ הגמרא האחרון, מה הנפקא מינה ממחלוקת אביי ורבא: לשון ראשונה היא 'בשינוי קונה'. לשון שניה היא 'בהני שינוי 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 אביי ורבא היא רק איך לדרוש את הפסוקים כפי שמבואר בכל הסוגיה. וזה מה שנאמר בלשון השניה 'בהני שינוי דשנינן'. רש"י עצמו כתב פירוש אחר בתירוץ הלשון הראשונה: אביי 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 שינוי 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 קלף⁴⁰: 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].

⁴⁰ 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 תירוץ הייתה בכתב היד השלם.



כיצד נוצרו כל הנוסחאות? בפשטות ניתן לומר כך: בשלב הראשון היו שתי מהדורות וכל מהדורה היו לשון אחת בסוגיה ולשון אחת בתירוץ. בשלב השני היו מעתיקים שהוסיפו תירוץ מאחת המהדורות לחברתה בשם 'לישנא אחרינא' [כשם שרואים בנוסח רש"י – תרשים 2]. בשלב השלישי צירפו כבר גם את שתי הלשוניות בסוגיה על ידי שהוסיפו 'לישנא אחרינא'. יחד עם אחת הסוגיות באו שתי הלשוניות בתירוץ [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 התירוץ.

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

נפקא מינה בין הלשוניות

החזרת ריבית קצוצה: בלשון השניה בסוגיה הגמרא מפורש שמסכימים אביי ורבא כי המקבל ריבית קצוצה מחויב להחזירה. בלשון הראשונה בסוגיה 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 50ב.) המביאה את דברי רב ספרא ואמוראים נוספים שמחייבים להחזיר ריבית קצוצה.

שינוי קונה: בלשון הראשונה בתירוץ הגמרא נאמר שנחלקו אביי ורבא האם שינוי קונה. פירש רש"י בפירושו השני כי מדובר לגבי שינוי בגזילה. לדבריו יוצאת נפקא מינה לדינא בין הלשוניות. לפי הלשון הראשונה נחלקו אביי ורבא בדין שינוי קונה, ויש לפסוק הלכה כרבא ששינוי אינו קונה. לפי הלשון השניה בתירוץ הגמרא⁴¹ לא נחלקו אביי ורבא בדין זה, אלא נשארים לנו 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 בתירוץ 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

⁴¹ וכן לפי הפירוש הראשון של רש"י בדברי הלשון הראשונה.

הקודם]. מפסק הלכה זה מוכח כדעת אב"י הסובר 'אי עביד – 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 הגמרא⁴², לכאורה יש להכריע כדברי רבא הסובר 'אי עביד – 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.

⁴² 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 הברייתא 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 דעיתך 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"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 מכת 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 מכת 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 ללשון ראשונה: 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 הלשונות

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 השנייה - לגירסת רש"י - מוסיפה על כך לגרוס את תירוצו של רב יוסף [לפני תירוצו של רבא]. הלשון השנייה - לגירסת רגמ"ה - מוסיפה על כך לגרוס קושיה על תירוצי רב יוסף [מיד אחרי תירוצים אלו], וקושיה זו מוכיחה כתירוץ רבא. עוד נוסף בנוסח זה [אחרי תירוץ רבא] קושיה על תירוץ רבא המוכיחה שצריך לתרוץ תירוץ אחר, ואכן נוסף גם תירוץ אחר שהוא תירוצו של רבינא.

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

בלשון השנייה – לגירסת רש"י – נוספו תירוצי רב יוסף הסובר גם הוא כי הברייתא מדברת בצירוף שכבר בשעת הקדשת השיעיר הרי הוא מיועד להיות שיעיר המשתלח בלבד, אכן מדובר בצירוף שונה מצירו של רבא. מהו צירו של רב יוסף? כאשר מת השיעיר המשתלח ומקדישים שיעיר אחר במקומו בלא הגרלה. אכן צריך למצוא תנא הסובר שבמקרה זה מקדישים שיעיר אחר ללא הגרלה. בתחילה סבר רב יוסף שר' שמעון סובר כך, ולבסוף אמר רב יוסף שחנן המצרי סובר כך.

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

קיים הבדל בסגנון לשונו של רבא בין הלשון הראשונה וכן הלשון השנייה - גירסת רש"י, ובין הלשון השנייה – 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 השיעיר החדש צריך להיות תמים מכיוון שהקדשתו שווה להקדשה הראשונה של השיעיר המשתלח, ועל כך מתרץ רבא כי מדובר בצירוף שבו השיעיר החדש הינו המשך של השיעיר הראשון [- 'דהא מכח ראשון קאתי']. ולכן אין פשוט מסברא כי השיעיר החדש צריך להיות תם. בכת"י וטיקן 120 יש עירוב נוסחאות: מופיעה שם הלשון השנייה כגירסת רש"י שאינה מביאה קושיה על דברי רב יוסף, אך סגנון תירוצו של רבא מופיע שם כפי הלשון השנייה לגירסת רגמ"ה. נראה כי במקורו של נוסח כת"י זה היתה הלשון השנייה 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]⁴³, אך סגנון תירוצו של רבא נשאר במקומו כגירסת הרגמ"ה מכיוון שאינו סותר להדיא את דברי רש"י.

נפקא מינה בין הלשונות

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

יש לדון אם ריבוי שיעיר המשתלח מתיבת 'ליקוק', הינו לאו חדש (כפי שריבוי זריקת דמים מתיבות 'על המזבח' הינה לאו חדש) או שאינה אלא תוספת ללאו הרגיל האוסר הקדשת קרבנות בעלי מומין. אם

⁴³ כדרכו של כתב יד זה להיות מושפע מגירסאות רש"י ותוס' ועוד.

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 כגון 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 לאו נפרד הוא לוקה שני פעמים. אכן 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 בציוור 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.

סוגיות מקבילות

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

נאמר בבבוייתא 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' בסוגייתנו, 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 הסוגיה שם מקבילה ללשון השניה בסוגייתנו. מובא שם את התירוץ האחרון שמובא בסוגייתנו רק בלשון השניה גירסת רגמ"ה. אך לא מובא שם את הקושיות על תירוץ רב יוסף ועל תירוץ רבא המובאים בסוגייתנו בלשון השניה גירסת רגמ"ה.

לשיטת רש"י הרי גירסת רגמ"ה הינה נוסחה משובשת שהעתיקה לסוגייתנו את התירוץ האחרון מהסוגיה ביומא, אך נוספו בה גם הקושיות על תירוץ רב יוסף ותירוץ רבא שאינם השפעה מהסוגיה ביומא. אדרבה רש"י הוכיח שקושיות אלו אינן קושיות מכך שהגמרא ביומא איננה מקשה אותן⁴⁴.

⁴⁴ רש"י כתב זאת על הקושיה הראשונה, ונראה כי כוונתו שנבין 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: ל"א, 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 להון 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 דלהון, אימא אנן נמי נקביל מינהון, 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.** מ2 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. להון.** כך הוא בכתבי היד. בדפוס נוציה 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 נוציה]. נראה שנוסח כתבי היד הוא הנכון, מכיוון שמתאים הוא לביטויים שבהמשך הלשון השניה: 'דלהון' ו'מנהון'. הלשונות 'להון' 'דלהון'

ל'מנהון', הינן מיוחדות לאגדות שבש"ס ולמסכתות שלשונן משונה, ואילו בשאר הש"ס הגמרא נוקטת בתיבות 'להו' 'דידהו' 'מיניהו'. **זריקה**. ב1 חסירה תיבה זו. **הכי נמי**. בשטמ"ק אות ז כתוב **אין הכי נמי**. **מפקינן**. בפל הנוסח **מפקין ליה**. ב1 הנוסח **מפקינן 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 מצוין אלא על מחוסר אבר**. כן נוסח הדפוסים. ב1 הנוסח **מצוין על מחוסר אבר**, [כלומר רק על מחוסר אבר]. בפל הנוסח מעורב **אין מצוין 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 לשון ראשונה: בראשונים: מושב זקנים [ויקרא כב כב], הרב המעילי [שטמ"ק אות ד]. בכתבי היד: פ 21 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 הדם לדעת ריב"י – המקור לרבות עבודה זו הינו ממה שנאמר 'ומיד בן נכר לא תקריבו'. בנוסף שוות שתי הלשונות מהו הדין הנלמד מפסוק זה לדעת רבן - האיסור להקריב בעל מום שהקדישו הגוי. עוד שוות הלשונות שמתכות '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 מום⁴⁵. 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 בכלם. 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. מלבד 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 לאיסור 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 ק"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 לדין בין שתי הלשונות, לגבי הקרבת בעל מום של נכרי בבמה. הלשון הראשונה נקטה שיש הוה אמינא להתיר את הקרבתו ב'מזבח דידן', וזה הדבר שמיעטו הפסוק. הלשון השניה נקטה שיש הוה אמינא 'אימא אנן נמי נקביל מינהון', כלומר נקבל מהם את הבעל מום להקריבו, וזה הדבר שמיעטו הפסוק. 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.

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.

⁴⁵ 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'.

חיפשתי 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 בבמה⁴⁶.

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 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 אם ננקוט שהלשון הראשונה מודה 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 שלא תקריבו' נדרש לרבות איסור זריקת דמו של בעל מום⁴⁷. הלשון השניה סוברת שלא 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 להניח בהבנה הפשוטה שדין זה נלמד מתיבות 'על המזבח', כפי שמובא בבבלייתא 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.

⁴⁶ 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.
⁴⁷ ויש אומרים שהלשון הראשונה אמרה זאת רק כ'הוה אמינא' לפי שיטת ת"ק, כפי שהבאנו בהערה 45.

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

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

שינויי נוסחאות

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

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.**

מקורות הלשוניות

מקורות הלשון הראשונה: בכתבי היד: מינכן.

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

מקורות לשתי הלשוניות: נוסח הדפוס. בראשונים: פירוש אחד הראשונים. [בפירוש זה לא נכתב שיש שתי לשונות, אלא מצטט מתוך שתי הלשוניות]. 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 דשבתיק 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 ו'פירוש 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 מכיוון 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'⁴⁸. 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 הסוגיה 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 הראשונה

⁴⁸ העתקתי לשון הגמרא על פי הנוסח המתוקן [שטמ"ק אות טז] ואין שינוי משמעותי.

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.

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

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

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 ובכתי"י מינכן נחסרה פעם אחת מפני טעות הדומות. אך גם מכך משמע שהגירסה המקורית היא **קבלת הדם**.

מקורות הלשוניות

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

מקורות לשון שניה: 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 הלשוניות: 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, יש הבדל בסיום קושיית הגמרא. הלשון הראשונה מסיקה 'קשיא', והלשון השניה מסיקה 'תויבתא דאב"י תויבתא'.

נפקא מינה בין הלשונות

יש מהראשונים הסוברים שיש 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"ת 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

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

נימק רב נחמן את טעמו:

לשון ראשונה

הואיל ואית ליה לכהן זכייה בגוויה.

לשון שניה

הואיל ויש לכהן שותפות בו.

מקורות הלשוניות

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

מקורות לשון שניה: בראשונים: שטמ"ק אות יז בשם 'ס"א'. בכתבי היד: גליון פלורנץ.

מקורות לשון שלישית: בכתבי היד: וטיקן 119.

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

פירוש הלשוניות

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.

יש הבדל בין הלשוניות 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 הכהן.

הסוגיה תמשיך לדון באריכות אם יש לכהן בעלות על בכור תם **בזמן בית המקדש**, ובכל הסוגיה הגמרא תנקוט בלשוניה 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.

יוצא 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 הבכור⁴⁹.

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

הלשון השלישית לא הביאה 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 השטמ"ק 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 הלשוניות] רק בסברת הזכיה ולא בסברת השותפות, מחמת שמוסכם כי בנידון זה לא שייכת סברת השותפות אלא סברת הזכיה.

כל מה שכתבנו 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 [בגליון 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 "ש/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.

קיים הבדל נוסף בין הלשוניות בכך שהלשון הראשונה דיברה בארמית, והלשון השניה דיברה בלשון הקודש.

נפקא מינה בין הלשוניות

אין בידי נפקא מינה לדינא בין הלשוניות.

⁴⁹ יש להתבונן עוד אם סברת החולקים על רב נחמן הינה משום ההקרבה במקדש או משום שיכול ליפול בבכור מום.

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 (פי"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 ליתי 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 לשון שניה: 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 שיתאבדו...' אינו מיוחד לציור שעליו מדברת המשנה, אלא כל בכור ביד כהן דינו לרעות עד שיתאבד. 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 שיתאבד 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 ויוכל בעליו לאכלו בעצמו, ומוכח שיש לכהן זכיה בבכור. **הלשון השניה** טוענת כי דין המשנה 'בכורן ירעו עד שיתאבדו...' 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 שיתאבדו...", 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 שנינו בברייתא: "ר' שמעון אומר 'בהמתה' פרט לבהמת בכור ומעשר שבה, 'שללה' פרט לכסף מעשר שני שבה". ראשית הוכיחה 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 זכיה 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 אלמ'א ממונא דכהן הוא. אמר רבינא לעולם בבכור בעל מום ודקא קשיא לך היינו בהמתה הכי קתני מי שנאכל בתורת בהמתה יצאו בכור וכו'.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רגמ"ה. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשון שניה: בכתבי היד: גליון פלורנץ.

מקורות לשתי הלשוניות: 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 מתיבתה 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 בגוויה 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 כהן⁵⁰ 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 אתא⁵¹, מאי לאו דרב נחמן איכא בינייהו. לא בפלוגתא דר' יוחנן וכו'.

מקורות הלשונית

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס וכל כתבי היד.

מקורות לשון שניה: גליון פלורנץ.

מקורות לשון שלישית: שטמ"ק [עדני] בשם גליון בשם 'ס"ג'.

מקורות לשון ראשונה ושניה: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק.

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

⁵⁰ נראה חסר.

⁵¹ 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 בכור 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 בכור בארץ ישראל, והמחלוקת היא האם יש לכהן זכיה בכור. 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 בכור 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 שאפשר⁵². מחלוקת זו תלויה האם להסכים לחידושו של רב נחמן שאין לכהן זכיה בכור, 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 בכור 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 בכור: הטעם הראשון הוא לימודו של ר' עקיבא שיש דין מהלכות תמורה שכהן אינו יכול לעשות תמורה בכור, הטעם השני הוא כדעת רב נחמן שלכהן אין זכיה בכור. [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 בלשונו של כל אחד מן התנאים.

⁵² לכאורה הכוונה אפילו לדעת ר' עקיבא הסובר שכהן אינו יכול לעשות תמורה בכור בבית כהן, וכן נאמר בנוסח הלשון השניה שלפנינו: "סברה 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 בכור לפני נתינתו לכהן, ולא הזכיר כלל את סוגייתנו, 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 בכור [בארץ ישראל] בבית כהן, ולכולי 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.⁵³

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 וזה - 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 מפלגי ובכור בחוצה לארץ ולהכי אמר ת"ק דכהן אין עושה בו תמורה ור' שמעון כר' עקיבא."

עצם פירש"י ללימא 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.

⁵³ 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 הקושיות הנזכרות 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 הקושיות.

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 אמר 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. אמר רב הונא בריה דרב יהושע משום דנראה כו'.

מקורות הלשוניות

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

מקורות לשון שניה: 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 הבכור⁵⁴.

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.

⁵⁴ 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 בכורתו. 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 שניה
מר זוטרא איקלע לבי רב אשי ⁵⁵ , צבת ליה אומצא, אמר ליה ליכול מר דמברי משום דבוכרא הוא ⁵⁶ וטובא מעלי ⁵⁷ . 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 ⁵⁸ לכו האי.	מר זוטרא איקלע לבי רב אשי, אייתו לקמיה בישראל, לא קא אכיל, אמרו ליה מאי טעמא לא אכיל מר, אמר להו חליש לי עלמא. אמרו ליה ליכול מר דראשית הוא דמיברי, אמר להון מנא לכון הדין.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה נוסח הגאונים: שאלתות שאילתא מד (במהדורת מירסקי שאילתא מו), בה"ג (הלכות בכורות, ע' תרעה), המקח והממכר לרה"ג (שער נו)⁵⁹.

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

מקורות לשון שניה: 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", שהיון מהלשון הראשונה].

כאמור, שטמ"ק ציטט את הלשון השניה 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 השניה, ואילו בהמשך הסוגיה, במקביל לשני הסימנים הבאים, גרס כלשון הראשונה⁶⁰. ה'לישנא אחרינא' המצוטטת במקור השני גרסה בסימנים הבאים כלשון השניה, ויש להסתפק כיצד גרסה במקביל לסימן הנוכחי. סביר להניח שגרסה

⁵⁵ נוסף "אמר ליה ליטעום מר מידי": בה"ג ורה"ג, כמו בנוסח הרווח.

⁵⁶ דבכור הוא. "דמברי משום דבוכרא הוא": בה"ג ורה"ג, כמו בנוסח הרווח.

⁵⁷ טובא מעלי. חסר: רה"ג, כמו בנוסח הרווח.

⁵⁸ מנא. 'אמר להו מנא': מ, בדומה לנוסח הגאונים, וייתכן שזו הגהה מסברא.

⁵⁹ לשון רה"ג צוטטה בשמו בספר כפתור ופרח פרק טז.

⁶⁰ זכר לדבר בגליון פלורנץ אשר הביא 'לישנא אחרינא' רק במקביל לסימן הנוכחי. אם כי בגוף כתב היד שם מובאת לישנא אחרינא במקביל לסימן כט.

באופן הפוך מן ה'ס"י' שהוצגה בהם כלישנא אחרינא' כבר מן התיבות "מר זוטרא וכו'", אולם איננו יודעים כיצד גרסו אותם 'ס"י' במקביל לסימן הנוכחי.

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 ותירץ 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 ההוה 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.

להנה 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 לשון ראשונה: 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 לשון שניה: בגאונים: שאלות שאילתא מד (במהדורת מירסקי שאילתא מו), בה"ג (הלכות בכורות, ע' תרעה), המקח והממכר לרה"ג (שער נו)⁶¹, 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.

⁶¹ 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 לענייננו⁶².

נפקא מינה בין הלשונות

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

⁶² 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 ⁶³ התם מוכחא מילתא הכא מזבן קא זבנינן. [מאי אמרת דילמא מוזיל ⁶⁴ גבן. לאיי, מסיק אדעתיה ⁶⁵ בוצינא טב מקרא].	אמרו ליה הכא לא יהיב דמי הכא קא יהיב דמי מאי אמרת דילמא ⁶⁷ מוזיל כהן גביה דסבר כהן דכי הוי ליה בכור אחרינא יהיב ניהלי, לא ⁶⁸ , מסיק ⁶⁹ אדעתיה ⁷⁰ בוצינא טב מקרא.	א"ל ⁷¹ התם ודאי קא מסייע, הכא שביק ודאי ⁷² דנקיט בידיה ונקיט ספק דלא ידע אי הוה ליה אי לא ואי יהיב ליה ⁷³ אי לא ⁷⁴ , אמרי אינשי ⁷⁵ 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 מוזיל גבן דסבר כהן דכי הוי ליה בכור אוהרינא ליתניניה לי. לאיי, מסיק אדעתיה מי יימר דהוי ליה, השתא מיהא בוצינא טב מקרא, ולא מוזיל.	אמרו ליה התם לא יהיב דמי, הכא יהיבנא דמי, מאי אמרת דילמא מוזיל 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 הוה ליה, אי יהיב ליה או לא ⁷⁶ . 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.

⁶³ אמרו ליה. פ. בטעות 'אמר ליה': דפ"ר. א"ל: שאר כתי" ודפ"ח.
⁶⁴ דלמא מוזיל. דמוזיל: 21.
 מוזיל. 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.
⁶⁵ לאיי, מסיק אדעתיה. "לא קעביד, דמסיק אדעתיה": מ.
⁶⁶ 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].
⁶⁷ דילמא. חסר: דפוס.
⁶⁸ לא. "לאיי לאו": פל.
⁶⁹ 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.
⁷⁰ אדעתיה. נוסף מימר אמר; פל. לנוסח זה יש לסמן פסיק לאחר תיבת 'אדעתיה' ולא לאחר תיבת 'לאן'].
⁷¹ ראשי תיבות 'אמר ליה'.
⁷² ודאי. על פי שני כתבי יד של השאלות, וכונוסח המקביל בבה"ג וברמב"ן. בשאר עדי הנוסח של השאלות: 'האי' / 'מאי' / ליתא תיבה זו. בחלק ממקורות אלו נוסף 'בדאי' / 'דהוא ודאי', לאחר תיבת 'בידיה'.
⁷³ ואי יהיב ליה. בחלק מכתבי היד: "ואי הוה, לא ידע אי יהיב ליה".
⁷⁴ אי לא. באחד מכתבי היד נוסף: 'הוי ספק ספיקא'. ראה פסחים ע"ב שהגמרא נוקטת 'ספק ספיקא' [- 'תרי ספיקין'] כלפי עניין שאינו הלכתי אלא תלוי בהחלטת האדם.
⁷⁵ אמרי אינשי. בחלק מכתבי היד: "היינו דאמרי אינשי".
⁷⁶ 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.

לסיכום 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 בגאוניקה 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. תירוץ 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 פריז⁷⁷. בשאר עדי הנוסח שהלשון הראשונה מופיעה בהם כלשון יחידית, מופיעה היא עם תוספת ההסבר המקוצרת – כת"י וטיקן 120 ומינכן, שטה מקובצת⁷⁸, משמעות רש"י⁷⁹.

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 ווטיקן 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: "לאיי, מסיק אדעתיה מי ימר דהוי ליה, השתא מיהא בוצינא טב מקרא, ולא מוזיל".

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

⁷⁷ כת"י פריז הינו המקור ששמר בקביעות על הלשון הראשונה בטהרתה, והקפיד לא להכניס הוספות ללא ציון מפורש שהינן 'לישנא אחרינא'. ראה מבוא <.>

⁷⁸ היינו הגהת שטמ"ק בנוסח הגמרא שלפנינו.

⁷⁹ רש"י פירש: "מאי אמרת דלמא מוזיל כהן, כי היכי דניתב 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 יהיב ליה או לא⁸⁰. 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 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 אמ'ר בוצינא טב מקרא" (פלורנץ)

⁸⁰ 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"ז⁸¹)

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: "לאיי, 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 "לאיי, מסיק אדעתיה בוצינא טב מקרא" (שטמ"ק וכת"י וטיקן 120), ויש גורסים "לא קעביד, דמסיק אדעתיה בוצינא טב מקרא"⁸² (מינכן).

שתי הנוסחאות מתפרשות כנוסח השני שבלשון השניה.

נוסח 'לישנא אחרינא' של ס"י שבשטמ"ק גורס "לאיי, 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 הראשונה⁸³. 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.

⁸¹ 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. נזכיר את אשר צידדנו למעלה (הערה 79) כי ככל הנראה רש"י לא גרס כלשון השניה אלא כלשון הראשונה עם התוספת.

⁸² כעין זה בפירוש רגמ"ה ללשון השניה [שהביאה ראשונה]: "לא עביד דסבר בוצינא טב מקרא", ושם גרס רגמ"ה שם באופן דומה, לגירסת כת"י מינכן כאן.

⁸³ 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.

מבארת 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 הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: מדרש לקח טוב (פסיקתא זוטרתי) ויקרא כז י', תוספות השלם ויקרא כז י' אות א.
מקורות לשון שניה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: כל כתבי היד.
מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה, רשב"ץ (יבין שמועה, ברייתא דר' ישמעאל, המדה הראשונה, אות ז), שטמ"ק ב אות יב בשם 'ס"א'.
מקורות לשון שלישית: 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 בטוב⁸⁴.

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 (בריייתא 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.

⁸⁴ 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..." בברייתא 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 שנייה

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 הלשונית

מקורות לשון ראשונה: בכתבי היד: פריז, וטיקן 120.

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

מקורות לשתי הלשוניות: 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 שתיים 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 הברייתות נחלקו במחלוקת זו. דעת ר' יוחנן אליבא דר' שמעון שאין ממירים בבהמה שהמירו בה, וזן 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 והמיר בו והומם וחללו על אחר ונתכפר באשם אחר וניתק לעולה מהו שימיר בו. אמר אביי 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 תימצני לומר שני גופין וקדושה אחת לא משום דבההיא קדושה הא איתמר בה חדא זימנא שני גופין ושתי קדושות מהו תיקו.

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 וניתק זה לעולה מהו שיחזור וימיר. אמר אביי 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 וניתק זה ראשון לעולה מהו שיחזיר 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 תיקו.

מקורות הלשוניות

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

מקורות לשון שניה: בתוס' משמע לכאורה כי לפנייהם 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 הלשוניות: 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 אביי 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 אביי שבשתי הלשונות דורשת ביאור, שכן לכאורה לא מובן איזה פגם מצא אביי 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 אביי הבין כי לא יתכן שהיה פשוט לר' אבין מה הדין בשני גופים וקדושה אחת או בשתי קדושות וגוף אחד⁸⁵, 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 אביי כי שני הציורים אינם שוים ובוודאי באחד מהם הסברא נוטה לחומרא יותר מאשר בחבירו, ולפיכך הקשה מדוע לא הזכיר ר' אבין רק את הציור שהינו עיקר שאלתו⁸⁶. 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].

⁸⁵ תוס' אחרות התבטאו: "שהיה יודע שלא היה [פשוט] לר' אבין". נראה שהכוונה לידיעה מסברא ולא לידיעה ממסורת.

⁸⁶ שאלת אביי 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 נידונת 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 דומה⁸⁷.

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 נידונת כהקדש חדש, שהרי אפילו לגבי הציור השלישי שהתחלפה הקדושה וגם התחלפה הבהמה הסתפק ר' אבין האם הבהמה השניה נידונת כהמשכה של הבהמה הראשונה. נותר לדון האם היה פשוט לר' אבין שכאשר התחלפה הקדושה ונשארה הבהמה נידונת הבהמה כהמשך של הקדושה הראשונה⁸⁸, 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 נידונת כהמשכה של הראשונה. אמנם צריך עיון מנין לו לומר כן.

⁸⁷ 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.

⁸⁸ 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 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 דבהדיא 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]⁸⁹ 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 אחר באותה קדושה לא ניבעי ניתכפר באשם אחר. ור' אבין חדא מגו חדא קמיבעיא ליה הומם וחללו⁹⁰ 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 אחר 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 לפניהם ספרים שגרסו כאן את הלשון השניה.

⁸⁹ 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 חומש', ולפי ציון ההגהה נראה שהגר"א לא מוסיף אלא מחליף את התיבות 'והוסיף חומש' בתיבות 'מהו שיוסיף חומש'. 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.

⁹⁰ 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 בכונת 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 שני⁹¹.

[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, ושני 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. 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 ובכתה"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 שכל שבהמת ההקדש מתרחקת מהקדושה הראשונה מוגדרת היא כהקדש שני ונפטרת מחומש, סברא שניה היא שכל שבהמת ההקדש מתרחקת הרבה מהקדושה הראשונה שוב אינה נטפלת לקדושה הראשונה כלל אלא נחשבת היא כהקדש ראשון חדש. היפוך זה גרם שכלפי אותו אופן / סברא יוכלו להתקיים גרסאות הפוכות.

⁹¹ כדברי רש"י כתבו תוס' אחרות (שטמ"ק אות י).

- ב. תירוץ הגמרא בלשון השניה פותח במשפט מוקשה: "מי אמרינן באשם קמא הוא ד... אבל בגוף אחר אף על גב דקאים באותה קדושה...". הלא הספק אינו 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 דפו"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)⁹², 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 אותו⁹³.

התירוץ הראשון תואם לשתי הגירסאות, 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.

כלל 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 אמרינן באשם קמא הוא דמוסיף אבל בגוף אחר אף על גב דקאים באותה קדושה אין מוסיף חומש או דילמא כל אותה קדושה מוסיף חומש" (רש"ש). או

⁹² לתירוץ זה הגמרא נוקטת את דין 'אשם קמא' בדרך 'אם תמצו לומר', ולא כהלכה ברורה.

⁹³ 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.

לחילופין: "מי אמרינן 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 אמרינן 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 אמרינן 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 שכל 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 המרבה בהגהה, וגורסת את כל מופעי הביטוי מוסיף / אינו מוסיף בהיפוך מהנוסח הישן, לבד מהמופע "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 שכל 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 אינו 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 שיייתכן כי הבהמה השניה מוגדרת כהמשכה של הראשונה⁹⁴.

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 זה⁹⁵ וביאר בקצרה את הנוסח. בעל דברי נחמיה ציין לנוסח צ"ק ותמה עליו. נוסח זה אכן קשה להבנה, וראה בחלק החידושים שיייתכן וכוונת בה"ז [בהצעתו השניה] לנוסח שונה מעט.

⁹⁴ ומה בין זה להקדש שני שפטר 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.
⁹⁵ 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'⁹⁶, 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 93). 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.

⁹⁶ כשיטת הרמב"ם הידועה ש'אם תמצי לומר' מהווה פשיטות לספק.

דפו"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' אמרינן באשם קמא הוא	דמוסיף	דאינו מוסיף	דמוסיף	דאינו מוסיף	דמוסיף
אבל בגוף אחר אף על גב דקאים באותה קדושה	אין ⁹⁷ 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.					

⁹⁷ בדפו"ח 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 שניה

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 נחתה 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 מפיק קדושה אלא על אימיה דולד אימא דולד לא מיקדיש כלל, צריכי.

מקורות הלשונית

מקורות לשון ראשונה: בראשונים: תוס'. בכתבי היד: פריז, וטיקן 120, מינכן. בגליון כתי' פריז נוספו התיבות המקדימות ללשון השניה שאינן נמצאות בלשון הראשונה: "מאי קא משמע... תרתי למה לי".

מקורות לשון ראשונה ולשון שניה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

מקורות לשון ראשונה ולשון 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, ונראה כי אין ביניהן אלא חילופי סגנון.

הסוגיה מסבירה כי המימרא הראשונה נצרכה כדי להשמיענו שקדושה עצמית חלה על עובר אפילו כאשר מקדישו בפני עצמו ולא יחד עם אמו הראויה כעת להקרבה⁹⁸, והמימרא השניה נצרכה כדי להשמיענו שקדושה עצמית חלה על עובר אפילו כאשר הקדישו בהקדש אחד יחד עם אמו ולא רק כאשר יחדו להקדישו בפני עצמו⁹⁹.

ישם 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 שיירו 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 בזה¹⁰⁰, 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'¹⁰¹.

⁹⁸ 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 שההיכללות בקדושת האם הינה לגבי ההקרבה, והקדושה העצמית הינה לגבי חלות ההקדש. ראה לקמן הערה 119 את סברת הגרי"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.

⁹⁹ לולי המימרא השניה היינו סבורים שקדושה עצמית יכולה לחול רק כאשר מקדיש את העובר בפני עצמו. ומדוע? שלוש דרכים בדבר: [א]. עובר טפל לאמו, ורק כאשר מקדישו בפני עצמו מפיקו 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.

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.

¹⁰⁰ עצם ההסבר למימרא השניה נאמר 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 שיירו 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.

¹⁰¹ 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 שונות, 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 נפרדת¹⁰², 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 העוברין, 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 אמיה 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 העוברין - 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 אמו¹⁰³.

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 הראשונה¹⁰⁴]. 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]¹⁰⁵.

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 שוה 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 וולדה¹⁰⁶. לכן 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.

¹⁰² 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.

¹⁰³ הכוונה למהלכו של בעל שפת אמת, הניתן להתפרש אף בדעת הר"ש. ראה סימן < > סוף סעיף 'מהלך ראשון'.

¹⁰⁴ על פי תוס' י' ע"ב, ד"ה אבל.

¹⁰⁵ מאידך, ניתן לטעון שתוס' במסקנתם חולקים על רש"י וסוברים כי הנידון של החלת קדושה על עוברים אינו תלוי כלל בסברת 'עובר ירך אמו'.

¹⁰⁶ 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, משמע 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 שהוולד אינו קדוש כלל, אבל ממקום אחר - מהמשנה לקמן – אכן אפשר להוכיח כי יש בולד קדושה, ונתרה 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, והוולד לא יתקדש לקדושת הגוף אלא לקדושת דמים. תוס' הוכיחו את דבריהם מן המשנה לקמן (כה ע"א), האומרת כי אפשר להקדיש ולד לעולה¹⁰⁷. 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.

¹⁰⁷ 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 כלפינו. 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.

התירוץ 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 הברייתות לגבי השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבעה ח', האם דינו כבשר חטאת או כבשר חולין.

מסבירה הגמרא את המחלוקת בשלושה מהלכים:

מאי לאו 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 ¹⁰⁸ וחדא מנהון שהקדישה מעוברת.	ואיבעית אימא חד תנא הוא וקדמאה ¹⁰⁹ כגון דאקדשה ולבסוף נתעברה דולדי קדשים במעי אמן הן קדושים ובתרייתא דנתעברה ולבסוף הקדישה דלא קדיש ולד (יש מוספים): עד דמקדיש ליה בפני עצמו.	ואיבעית אימא חד תנא הוא וקדמאה ¹⁰⁹ כגון דאקדשה ולבסוף נתעברה דולדי קדשים במעי אמן הן קדושים ובתרייתא דנתעברה ולבסוף הקדישה דלא קדיש ולד (יש מוספים): עד דמקדיש ליה בפני עצמו.	ואיבעית אימא חד תנא הוא וקדמאה ¹¹⁰ כגון דאקדשה ולבסוף נתעברה דולדי קדשים במעי אמן הן קדושים ובתרייתא דנתעברה ולבסוף הקדישה דלא קדיש ולד (יש מוספים): עד דמקדיש ליה בפני עצמו.

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.

¹⁰⁸ 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 מסבא מה היה נוסח רש"י.

¹⁰⁹ וקדמאה. "וקדמת": שב.

¹¹⁰ השלמתי על פי הציטוט של תוס' שבשטמ"ק מגירסת רש"י.

פירוש הלשונות

הגמרא נותנת שלושה הסברים למחלוקת הברייתות לגבי דין העובר:

- א. הברייתות נחלקו במחלוקת ר' יוחנן ובר פדא לגבי החלת קדושה על עוברים.
- ב. הברייתות נחלקו במחלוקת התנאים האם וולדי קדשים קדושים מהוייתם או ממעי אימם.
- ג. 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' 113	הנוסח הרווח 111 / נוסח הר"ש 112
דמר סבר קדושה חלה על עוברין ומר סבר אין קדושה חלה על עוברין.	דתנא קמא סבר שיירו משוייר אינו משוייר ומר סבר ותנא בתרא סבר שיירו אינו משוייר.	דתנא קמא סבר שיירו אינו משוייר ומר <י"ג> ותנא בתרא ¹¹⁴ 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 השיטות¹¹⁶.

¹¹¹ נוסח הדפוס וכתבי היד [מלבד 20 שגירסתו מובאת בטור האחרון].
¹¹² 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.
¹¹³ 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
¹¹⁴ תוספות [אם כי תוספות מיאנו בנוסח הראשון], שב כת"י בשם ס"א, דפוס ונציה רפט (צויין 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.
¹¹⁵ מר. נדצ"ל 'דמר'.

¹¹⁶ 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 אמו¹¹⁷. 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 אמו¹¹⁸.

לנוסח רש"י ותוס', הברייטא הראשונה הקובעת שהעובר הנמצא נאכל בקדושה מתפרשת על פי שיטת ר' יוחנן הסובר שהעובר קדוש, ולפיכך נאכל בקדושה¹¹⁹. לעומת זאת, הברייטא השניה הקובעת שהעובר הנמצא נאכל כחולין מתפרשת על פי שיטת בר פדא הסובר שהעובר אינו קדוש, ולפיכך נאכל כחולין¹²⁰.

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, "זמר סבר אין קדושה חלה על עוברין" - ומוכח שעובר נחשב כירך אמו¹²¹. הסוגיה בדף כה מתפרשת כך: "דתנא קמא סבר שיירו אינו

¹¹⁷ 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 בהוייתו, (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 שמייצגת את העובר לקדושת הקרבן שתחול עליו משתולד, וכעת אנו מוסיפים שייטכן שלשיטת הר"ש חלה קדושה גמורה.

¹¹⁸ ואם תאמר, הלא העובר קדוש בקדושת עצמו, כדן כל מקדיש בהמה מעוברת, והיאך יאכל כחולין? יש לומר שכאן מדובר כאשר שייך 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).

¹¹⁹ 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 לענין 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, והיין שני הקדשות האם והוולד. אבל בדין קרבנות הלא זה ודאי דהעובר והאם חד קרבן נינהו 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.

¹²⁰ 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 117 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.

¹²¹ ראה דיון בסימן לד האם המחלוקת אודות החלת קדושה על העוברים תלויה בסברות עובר ירך אמו / לא ירך אמו.

משוייר" - ומוכח שעובר נחשב כירך אמו¹²², "ומר סבר שיירו משוייר" - ומוכח שעובר אינו נחשב כירך אמו¹²³.

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 משוייר" - ולכן יכולה לחול עליו קדושה עצמית ואכל בקדושה, "ומר סבר שיירו אינו משוייר" - 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 שפירושו 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 קודש. 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 105 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)¹²⁴. ויש שנקטו כי לגירסת הר"ש יש לפרש אף את הסוגיה בדף יא כסוגיה בדף כה (שפת אמת).

¹²² 'שיירו אינו משוייר' משמש הן כהוכחה לכך שהעובר נחשב כירך אמו, והן כסיבה לעצם כך שהעובר קדוש בקדושת אמו.

¹²³ לפירוש השפת אמת (לעיל הערה 118) לא מדובר באופן ששיירו, והתיבות 'שיירו משוייר' משמשות כסימן לכך שהעובר אינו נחשב כירך אמו. לפירוש החזו"א (שם) מדובר באופן ששיירו, והתיבות 'שיירו משוייר' משמשות כסיבה לכך שקדושת האם לא חלה על העובר.

¹²⁴ 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 משוייר קדושת העובר תלויה במציאות אמו שיירו או לא שיירו (כשיטת חזו"א אליבא דהר"ש, לעיל הערה 118). [ב]. עובר קדוש יכול להכלל בהקרבת אמו, אפילו כאשר קדושתו הינה קדושה עצמית (כשיטת רש"י, וכהסבר הגרי"ז לעיל הערה 119). [ג]. לשיטת בר פדא שעובר קדוש בקדושת אמו, קדושת העובר תלויה במחלוקת התנאים 'בהויתן' / 'במעני אימן', בין לגבי זמן קדושתו ובין לגבי הצטרפותו להקרבת אמו (כשיטת רש"י).

אם אכן נבחר בכל הסברות הנזכרות יעלה בידינו שבין ר' יוחנן ובין בר פדא יכולים לפרש את שתי הברייתות כשיטתם. ר' יוחנן יכול לפרש שהברייתא הראשונה עוסקת בצירוף שלא שייר את העובר ולפיכך העובר קדוש ואף יכול להכלל בהקרבת אמו, ואילו הברייתא השניה עוסקת בצירוף שהמקדיש שייר את העובר ולפיכך העובר חולין. בר פדא יכול לפרש שהברייתא הראשונה הינה כמאן דאמר 'במעני אימן' ואילו הברייתא השניה 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 – הברייתות תלויות במחלוקת התנאים לגבי 'בהוייתן' / 'ממעני אימן'

דף כה	דף יא
<p>אמר לך רבי יוחנן דכולי עלמא אם שיירו משוייר, והני תנאי¹²⁵ בהא קמיפלגי¹²⁶ דמר סבר ולדי קדשים בהוייתן הן קדושים ומר סבר ולדי קדשים במעני אמן הן קדושים.</p>	<p>לא, הני תנאי בהא קא מיפלגי דמר סבר ולדות קדשים בהוייתן הן קדושים ומר סבר ולדי קדשים במעני אמן הן קדושים.</p>

המהלך השני תולה את מחלוקת הברייתות במחלוקת התנאים לגבי שעת קדושת וולדות קדשים, האם קדושים הם ממעני אימן או רק משעת הוייתם [- לידתם]. הברייתא הראשונה הקובעת שהעובר הנמצא נאכל בקדושה מתפרשת על פי הדעה שוולדות קדשים קדושים ממעני אימן, הברייתא 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 הברייתות, כשיטת ר' יוחנן או כשיטת בר פדא או כשתי השיטות. [ב]. באיזה אופן מעמידים את הברייתות, בהקדישה ולבסוף התעברה או בהתעברה ולבסוף הקדישה או בשני האופנים.

ובכן, לשיטת ר' יוחנן פשוט כי מחלוקת התנאים 'בהוייתן' / 'ממעני אימן' שייכת רק באופן שהקדישה ולבסוף התעברה, ובאופן זה מעמידים את מחלוקת הברייתות לגבי אכילת העובר הנמצא. באופן שהתעברה ולבסוף הקדישה סובר ר' יוחנן שחלה על הוולד קדושה עצמית, ואינו שייך לנידון של 'בהוייתן' / 'ממעני אימן'.

לשיטת בר פדא אין הדברים פשוטים. מחד, יש אומרים שלשיטתו הנידון של 'בהוייתן' / 'ממעני אימן' אינו נוגע כלל לעובר הנמצא במעני בהמה שנשחטה, אלא ברור שהוולד טפל לקדושת אמו (חזו"א אליבא דהר"ש, לעיל הערה 117 אות ב). מאידך גיסא, יש אומרים שלשיטתו הנידון של 'בהוייתן' / 'ממעני 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 117). ויש אומרים שהמהלך הנוכחי מתפרש לשיטת בר פדא כמו לשיטת ר' יוחנן, שהברייתות עוסקות דווקא באופן שהקדישה ולבסוף התעברה, ונחלקו במחלוקת התנאים לגבי 'בהוייתן' / 'ממעני אימן'. ואילו באופן שהתעברה ולבסוף הקדישה פשוט שהקדושה חלה בהוייתם (תוס' בשטמ"ק), או שפשוט שהקדושה חלה כבר ממעני אימם (מהלך שלישי אליבא דהר"ש, לעיל הערה 117).

הסוגיה בדף כה ציינה בפירוש כי המהלך הנוכחי הינו לשיטת ר' יוחנן "אמר לך רבי יוחנן דכולי עלמא אם שיירו משוייר"¹²⁷, 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.

¹²⁵ והני תנאי. 'הכא': 21.

¹²⁶ והני תנאי בהא קמיפלגי. 'ובהקדיש ולבסוף נתעברה': מ.

¹²⁷ 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 רביעי	נוסח שלישי	נוסח שני
ואיבעית	ואיבעית	ואיבעית	ואיבעית
אימא לא	אימא אידי	אימא חד תנא	אימא חד תנא
קשיא ¹³¹ כאן	ואידי חד תנא	הוא	הוא, חדא
בשהקדישה	הוא ¹³⁰	וקדמאה ¹²⁹	מהלין
ולבסוף	קמייתא	כגון דאקדשה	מתנייתא
נתעברה כאן	בהפריש	ולבסוף	במקדיש
בשנתעברה	רקנית וסבר	נתעברה	בהמה ואח"כ
ולבסוף	במעיי אמו הן	דולדי קדשים	נתעברה ¹²⁸
הקדישה.	קדושים	במעיי אמן הן	וחדא מנהון
	ובתר[יי]תא	קדושים	שהקדישה
	בהפריש	ובתרייתא	מעוברת.
	חטאת	דנתעברה	
	מעוברת וסבר	ולבסוף	
	אין קדושה	הקדישה דלא	
	על חלה	קדיש ולד ניש	
	העוברין.	מוסיפים: עד	
		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.

¹²⁸ תוס' שבשטמ"ק ב אות יא ציינו שגירסת רש"י "ואיבעית אימא אידי ואידי חד תנא הוא, וקמייתא 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.

¹²⁹ וקדמאה. "וקדמת": שב.

¹³⁰ השלמתי על פי הציטוט של תוס' שבשטמ"ק מגירסת רש"י.

¹³¹ לא קשיא. חסר: 21. "דכולי עלמ' אם שיירו משויר וכולי עלמ' בהוייתן הן קדושין ולא קשיא": מ.

דרך ראשונה: הברייתא הראשונה הקובעת שהוולד נאכל בקדושה עוסקת באופן שהקדישה ולבסוף התעברה, והברייתא השניה הקובעת שהוולד נאכל כחולין עוסקת באופן שהתעברה ולבסוף הקדישה. הדרך הראשונה מפורשת בחלק מהנוסחאות כפי שציינו 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 אימם¹³². 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 אמו¹³³. 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 אימן¹³⁴.

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 לדבריהם¹³⁵.

בנוסח השלישי נאמר כי בברייתא 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 עצמו¹³⁶, והן לשיטת בר פדא אליבא דתוס' שהעובר טפל לאמו אך הקדושה מתעכבת מלחול עד שעת לידתו¹³⁷.

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: הברייתא הראשונה הקובעת שהוולד נאכל בקדושה עוסקת באופן שהתעברה ולבסוף הקדישה, והברייתא 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 קדושים 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 נותר בשחיטת אמו¹³⁸. החומרא מובנת אף לשיטת בר פדא שהעובר טפל לאמו, אם נחזיק במהלך השלישי

¹³² לעיל הערה 117 הזכרנו את שיטת החזו"א שגם מ"ד 'בהויתן' מודה שהעובר שניתר בשחיטת 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.

¹³³ ראה לעיל הערה 118 מדוע הוולד שאינו טפל לאמו נאכל כחולין.

¹³⁴ כעת עומדים אנו בשיטה שוולדות קדושים קדושים ממעי אימן, שהלא זה טעם הברייתא הראשונה להחמיר בעובר שנוצר לאחר הקדשת אמו.

¹³⁵ ראה 'מקורות הלשונות' שלא וודאי כי תיבות אלו הינן גירסה ולא פירוש.

¹³⁶ לדרך החזו"א אליבא דהר"ש שמדובר באופן ששיירו (לעיל הערה 118), ומכאן הוכחה לדרך החזו"א.

¹³⁷ 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 הברייתא 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 138.

¹³⁸ 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 117) שלשיטת בר פדא עובר שהוקדש יחד עם אמו קדוש לאלתר – אפילו למ"ד שבדרך כלל עוברים קדושים רק בשעת הוייתם¹³⁹.

בכת"י מינכן בדף כה יש במהלך השלישי תוספת נוסח המוכיחה כדרכו של רש"י: "דכולי עלמ' אם שייך 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 הברייתות 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' יוחנן¹⁴⁰, אלא שהסוגיה בדף יא עוסקת בשיטת בר פדא¹⁴¹ ותירצה כשיטתו והסוגיה בדף כה עוסקת בשיטת ר' יוחנן¹⁴² ותירצה כשיטתו¹⁴³.

הנוסח הראשון בדף יא לא גרס כלל את המהלך השלישי¹⁴⁴, 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.

¹³⁹ כעת עומדים אנו בשיטה שוולדות קדשים קדושים בשעת הוייתם, שהלא זה טעם הברייתא השניה להקל בעובר שנוצר לאחר הקדשת אמו.

¹⁴⁰ 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 הברייתא הראשונה בהתעברה ולבסוף הקדישה ר' יוחנן יחלוק ויעמיד בהקדישה ולבסוף התעברה, ואם בר פדא העמיד את הברייתא הראשונה בהקדישה ולבסוף התעברה ר' יוחנן יחלוק ויעמיד בהתעברה ולבסוף הקדישה.

¹⁴¹ כמוכח מכל ראיותיו של ר' ירמיה המתייחס לשיטת בר פדא ומקשה עליו בדרך 'איתיביה'. אף על דברי הגמרא "יתיב ר' זירא וקאמר להא שמעתא" הוסיף / פירש שטמ"ק ב: "דבר פדא".

¹⁴² כמוכח מכל הסוגיה בדף כה שמזכירה את שיטת ר' יוחנן ואינה מזכירה כלל את שיטת בר פדא.

¹⁴³ לגבי הסוגיה שבדף יא ניתן אף לומר שהגמרא התכוונה להעמיד כר' יוחנן וכבר פדא, כל אחד כדרכו.

¹⁴⁴ 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 ואנדרוגינוס 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 ואנדרוגינוס אי אתה מוצא אלא בולדי קדשים וכרבי יהודה שהיה אומר הולד עושה תמורה, הלין 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 לשון ראשונה: בראשונים: רש"י [הדגשת התיבות "כלאים וטומטום..."] כ'דיבור המתחיל, הינה ט"ס כפי שהעיר הצ"ק. בכתבי היד: פריז, וטיקן 120, מינכן.

מקורות לשתי הלשונות: נוסח הדפוס. בראשונים: רגמ"ה. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

פירוש הלשוניות

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 וולדה¹⁴⁵.

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 נשאר 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 הלשוניות 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 ובלשון השניה אביי הוא שעונה תשובה זו.

הבדל נוסף יש בין הלשוניות בכך שבלשון 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 הלשוניות ראינו כבר בסימן לד כהבדל בין הלשון הראשונה לשלישית¹⁴⁶, 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 הלשוניות

נראה כי אין נפקא מינה כלל בין הלשוניות.

דיון בלשוניות

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 בהמות 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 ללומד 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 הלשון הראשונה. במהדורתנו הצגנו את המשנה והמימרא ותחילת הברייתא בטור רחב מעל שתי הלשוניות, ובכך פתרנו בדרך אחרת את חוסר הבהירות.

¹⁴⁵ 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.
¹⁴⁶ ראה שם: נפקא מינה בין הלשוניות, דין מקדיש עובר לפי ה'הוה אמינא'.

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 קמייתי בהמה מחוסרת אבר, אמר רבא באומר הרי עלי עולה בחייה.

לשון שניה

הא קמייתי בהמה דאקדיש גופה כי ליתיה כוליה לדיליה, דחד אבר מחוסר מיניה כי מקדש לראשון קדושת הגוף, א'מר רבא כגון דא'מר בזוזא מן הדא לעולה.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: 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 לשון שניה: 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 מתרץ כי מדובר בקונה שנדר בצורה מסויימת 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 שוה זוז מבהמה זו לעולה".

בלשון השניה משמע שהקונה נדר לגבי בהמה זו שרגלה כבר קדושה ונדרו 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 (בהשמטות) 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 סוגייתנו 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 הראב"ד בפירושו על תורת כהנים [בחוקותי פרק ט] שכתב כך: "ומתרץ באומר בזוזא מן הדא בהמה לעולה, פירוש אין מוכרין אותה אלא למי שנדר להביא בהמה אחת חוץ מרגלה". הרי שגרס הראב"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 רבא¹⁴⁷ מה דינו של אותו אבר, האם אסור הוא בגיזה¹⁴⁸. ענה לו רבא¹⁴⁹ 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:

<p>לשון ראשונה התם לא נחתא ליה קדושה כלל, הכא נחתא ליה קדושה.</p>	<p>לשון שנייה התם אין בידו להקדישו הכא בידו להקדישו.</p>	<p>לשון שלישית התם לא נחתא ליה קדושה כלל, הכא נחתא ליה קדושה, א"נ התם אין בידו להקדישו הכא בידו להקדישו.</p>	<p>לשון רביעית התם לא נחתא ליה קדושה בכלה בהמה, הכא נחתא ליה קדושה בכלה בהמה.</p>
--	---	---	--

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: בכתבי היד: פריז, וטיקן 120, מינקן.

מקורות ללשון ראשונה ולשון שנייה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

מקורות לשון שלישית: בראשונים: שטמ"ק.

מקורות לשון רביעית: 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'¹⁵⁰ 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 שהיה לישנא אחרינא". יש כאן ט"ס ולא ברור מה היה הנוסח המקורי, אך משמע שרגמ"ה גרס לשון נוספת.

¹⁴⁷ יש גורסים: 'רבה'.

¹⁴⁸ 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].

¹⁴⁹ יש נוסחאות בדברי הגמרא שהמשך המשא ומתן אינו בין אב"י לרבא אלא הגמרא היא שדנה לגבי ספקו של אב"י.

¹⁵⁰ 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 לישראל¹⁵¹. מה שאין כן בבהמה הנידונת 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 בכור¹⁵². 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 חולין¹⁵³. 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.

¹⁵¹ 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').

¹⁵² 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 שכונת רש"י לומר שאם היה אפשר להקדישו לקרבן אחר היה די בכך כדי לאסרו בגיזה, וצ"ע.

¹⁵³ 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 שחוטי 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 הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: 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, מינקן.

הגרי"ז כאן דייק מהרמב"ם (מע"ק פי"ח הי"ג) כלשון השניה, אמנם עיין בלשון הרמב"ם הזזה בהי"א, וצ"ע.

מקורות לשתי הלשוניות: 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 שחוטי חוץ. בלשון הראשונה רב יוסף מנמק שחיוב שחוטי חוץ הינו רק בקרבן שחל עליו חיוב הבאה, כאמור בפרשת שחוטי חוץ "והביאום ליקוק" (ויקרא יז ה). בלשון השניה רב יוסף מנמק שחיוב שחוטי 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 שחוטי 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 הפהן 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 זמן¹⁵⁴.

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 (קיג ע"ב – קיד 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 התו"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 שחוטי 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 שחוטי 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).

¹⁵⁴ מחוסר זמן אינו כולל עובר. ראה תוס' לעיל י ע"ב סוף דיבור ראשון.

"וְהִבִּיאֵם לִיקוֹק אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד" (פסוק ה).

"וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבֵּחַ יְקוֹק פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד" (פסוק ו).

"אֲשֶׁר יַעֲלֶה עִלָּה אוֹ זָבַח: וְאֵל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יִבְיָאֻנוּ" (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 שינו 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. בברייתא 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 שבברייתא הראשונה הקשתה הגמרא מברייתא 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 הברייתא השניה לימוד מיוחד למעט קדשי בדק הבית מאיסור שחוטי חוץ. אם כן יש סתירה בין הברייתות 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 שניה

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 לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: פלורנץ, פריז, וטיקן 119, וטיקן 120.

מקורות לשון שניה: בכתבי היד: גליון פלורנץ.

מקורות שתי 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 הברייתא השניה המצריכה לימוד מיוחד למעט קדשי בדק הבית מאיסור שחוטי חוץ אע"פ שנאמר בהם 'קרבן', יש לומר שברייתא 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 שחוטי חוץ על פי מה שבפרשיות אלו נכתב בתורה שהאיסור הוא על 'קרבן', ודעה זו היא הדעה שמצאנו בברייתא 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, והברייתא 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 לכנות 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'¹⁵⁵. 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 אחד 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.

¹⁵⁵ לולי דברי רש"י ורגמ"ה היה נראה לפרש שהגמרא קוראת 'רבנן' לברייתא 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 מסויים. 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 תמורת גופו חלה אפילו על דבר שאינו ראוי תמורת שמו נגאלת ותמורת גופו אינו נגאלת.

אמר מר לידון בתמורת שמו מנלן דת"ר מנין 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.

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.

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 שהיה בכלל ויצא לידון בדבר חדש.

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 (בחוקתי) רמז תרע"ו; שטמ"ק אות א בשם גמרת [קלף] ישנה. שטמ"ק א 1 ציין 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 בבבביתא 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 בבירייתא 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 הראשון¹⁵⁶.

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 שנויות 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 והגליון¹⁵⁷ – 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 גופו¹⁵⁸.

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 מכוון 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 חדש¹⁵⁹, ואפשר לפרש דבריהם כך: "לדון בתמורת גופו לומר ד[רק היא] חלה על דבר שאינו

¹⁵⁶ ראה מבוא <>

¹⁵⁷ שטמ"ק אות ג.

¹⁵⁸ לפירוש זה נראה כי לכל החילוקים בין תמורת שמו לתמורת גופו יש מקורות אחרים מלימוד או מסברא, ורובם התבארו בפירוש רש"י ובנוסח השני.

¹⁵⁹ 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 הראוי¹⁶⁰.

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]¹⁶¹.

מאחר שקיימות שתי אפשרויות קיימת גם אפשרות שלישית - לנקוט בשתי האפשרויות נכונות ורבי התכוון לשתייהן. הגר"א בהגותו אות ב בחר באפשרות השלישית, ולא מן הנמנע לומר שאף רש"י והגליון התכוונו לכך¹⁶².

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 קרבה..." מכיון 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 הערה¹⁶³.

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.

¹⁶⁰ 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.

¹⁶¹ ראה עולת שלמה שנדחק בזה.

¹⁶² יש להקשות על אפשרות זו, כיצד ניתן ללמוד שני לימודים מפסוק אחד?

¹⁶³ 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 איצטריך 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 פרכינן 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. רבי¹⁶⁴ 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.

¹⁶⁴ 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"א'.

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 – מדוייק יותר מכל שאר עדי הנוסח.

נמחיש את אשר התבאר עד כה, בעזרת הגופנים דלהלן¹⁶⁵:

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 פרכינן 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 - דאמרינן הכי. דבר החדש - תמורת (גופו) [שמו]¹⁶⁶.

לישנא אחרינא - נתפרש תמורת שמו אינה חלה אלא על דבר הראוי וסברא היא משום דלא חמיר' כשאר קדשים-תמורת גופו איצטריך קרא לרבוי.¹⁶⁷ והא דפריך תלמודא משום דרבי רחמנא כו' אתמורת גופו פריך ולרבי פרכינן 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

¹⁶⁵ לא דייקנו כאן בשנו"ס קטנים, והחפץ ימצאם בפירוש רש"י שבמהדורתנו.

¹⁶⁶ 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.

¹⁶⁷ המשפט האחרון הובא כנוסח דפו"ר, וראה בסמוך את הנוסחאות השונות.

גופו בהדיא 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.

וכך אומר רש"י: "לישנא אחרינא [לא]¹⁶⁸ נתפרש תמורת שמו [ש]אינה¹⁶⁹ חלה אלא על דבר הראוי".

ממשיך רש"י:

דפו"ר	וסברא היא	משום	דלא חמיר'	כשאר					תמורת	גופו	איצטריך	קרא	לרבוויי.
כת"י רוסיה	וסברא היא		דלא חמיר	כשאר					תמורת	גופו	דאיצטריך	קרא	לרבוויי.
כת"י מזרחי	וסברא היא		דלא חמיר	כשאר	קדשים				תמורת	שמו	דאיצטריך	קרא	לרבוויי.
שטמ"ק א	וסברא היא	משום	דלא חמיר'	כשאר					תמורת	גופו	דאיצטריך	קרא	לרבוויי.
שטמ"ק ב	וסברא היא	משום	דלא חמיר'	כשאר	קדשים								
דפו"ח	וסברא היא	משום	דאחמרא	כשאר	שלמים			איגחעי מיגרע	תמורת	גופו	איצטריך	קרא	לרבוויי.
בה"ז	וסברא היא	משום	דאחמרה	כשאר	שלמים				תמורת	גופו	איצטריך	קרא	לרבוויי.
צ"ק	וסברא היא	משום	דלא חמירא	כשאר	שלמים			ופריך איגחעי איגרע	תמורת	גופו	דאיצטריך	קרא	לרבוויי.
ח"נ	וסברא היא	משום	דחמירא	משאר	קדשים				תמורת	גופו	איצטריך	קרא	לרבוויי.

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"¹⁷⁰. 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 הראוי¹⁷¹.

כת"י רוסיה: בתמורת גופו צריך פסוק לומר שחלה על דבר שאינו ראוי, ויש סברא שתמורת שמו אינה חמורה כתמורת גופו¹⁷².

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 הראוי¹⁷³.

שטמ"ק א: ככתב יד רוסיה.

שטמ"ק ב: יש סברא שתמורת שמו אינה חמורה כשאר קדשים, ולכן אינה חלה אלא על דבר הראוי.

¹⁶⁸ 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 ככותרת כללית לפירוש השני: "לישנא אחרינא נתפרש...", (ראה הגהות הב"ח אות ד). נראה שהנוסח הראשון הוא הנכון והיה כתוב בראשי תיבות "לא לא נתפרש", והושמטה התיבה 'לא' מפני דמיונה לתיבת 'לא'.

¹⁶⁹ בכל המקורות 'אינה', מלבד דפו"ח הגורס 'שאינה'. יתכן כי כבר לפני בעל צ"ק היה כתוב 'שאינה' והוא חזר והגיה 'אינה'.

¹⁷⁰ 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.

¹⁷¹ 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.

¹⁷² לא מובנת ההדגשה 'דאיצטריך קרא', והיה יותר נכון לגרוס 'דאיכא קרא'. אף קשה הקושיה שהקשנו על נוסח דפו"ר.

¹⁷³ 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 גופו¹⁷⁴.

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 סברא¹⁷⁵. 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 הראוי¹⁷⁶, 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 הראוי¹⁷⁷.

¹⁷⁴ לא מובנת ההדגשה שתמורת שמו חמורה כשלמים, הלא לענייננו די בכך שהתורה חידשה את עצם דין תמורת שמו.

¹⁷⁵ נראה כי הסברא היא שאין להחמיר בתמורת שמו יותר משאר קדשים אשר חלים רק על דבר הראוי.
¹⁷⁶ כפי שכתב רש"י בד"ה 'תמורת שמו אינה חלה'.

¹⁷⁷ א. השערותנו זו משתלבת עם השערותנו 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 הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: כל כתבי היד מלבד כת"י נ"י. [בכת"י מינכן יש שינוי קטן שבו לקח את גירסת הלשון השניה].

מקורות לשון שניה: 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 הלשוניות: 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 הלשוניות: 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 גרום 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 בצירורו של ר' אבין. ראה בסמוך 'ההבדלים שבין הלשונות – הבדל רביעי', שם נפרט יותר בביאור תשובת הגמרא.

ההבדלים שבין הלשונות

הבדל ראשון ושני – מהו הצירור 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, וכונת 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 הלשוניות

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 הלשוניות 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 הלשוניות, 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 הלשוניות 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 הלשוניות, ולשוניות אלו מקבילות בעיקרן לשתי הלשוניות 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 הלשוניות

אם נחלקו הלשוניות כאן במחלוקת הלשוניות שבדף ט, אזי יש להעתיק את כל מה שכתבנו ב'נפקא מינה בין הלשוניות' 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:

<p>לשון שניה אמרי, רבנן אנירסייהו סמיכי, וכיוון דאיכא [שר של] שכחה כתבין ומחתין, דאי משתכחא מילתא מנהון מעינין בסיפרא.</p>	<p>לשון ראשונה נוסח ב דילמא חדותי מילתא שאני.</p>	<p>לשון ראשונה נוסח א אמרי, דילמא מילתא חדתי שאני.</p>
---	--	---

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה נוסח א: נוסח הדפוס. בראשונים: הגהות סמ"ק קצ"ה אות ד. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשון ראשונה נוסח ב בלבד: אין.

מקורות המשלבים את שתי נוסחאות הלשון הראשונה: רש"י, ילקוט שמעוני סימן תד, ילקוט שמעוני סימן תפא, אגודה בסוגייתנו.

מקורות לשון שניה: בראשונים: אור זרוע אלפא ביתא סימן נג (ד"ה שי"ן תי"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 המדוייקת.

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 גירסאות בלשון הראשונה, ויתכן שכל גירסה היא כאחד האופנים דלעיל. גירסה אחת היא: "דילמא מילתא חדתי שאני", (נוסח הדפוס וכתבי היד). פירוש גירסה 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". גירסה שניה היא: "דילמא חדותי מילתא שאני", ופירש רש"י: "חדותי – לחדש דבר". בפשטות פירוש גירסה זו הוא כי היה מותר לרב דימי לכתוב כדי לחדש לרב יוסף. אכן רגמ"ה גרס כעין הגירסה השניה ופירש: "חדושי מילתא שאני, דבר חדוש הוה אותו היקישא ומשום הכי מותר". משמע קצת שמבאר גירסה זו כשם שביארנו את הגירסה הראשונה, וההיתר הוא משום החידוש שהיה לרב דימי בדבר.

מדברי רש"י נראה כי בנוסח שלפניו היו כתובות שתי הגירסאות שבלשון הראשונה, ולכן פירש את שתייהן. בדפו"ח אף הוסיפו ברש"י בסוגרים את התיבה "ל"א" לפני ביאור הגירסה השניה. את הלשון השניה עצמה לא פירש רש"י וכנראה לא היתה כתובה לפניו.

קיימת גירסה נוספת המשולבת משתי הגירסאות, והיא: "חדותי מילתא חדתא שאני", (גירסת ילקוט שמעוני). גירסה זו נוחה להתפרש כשם שפירשנו את הגירסה 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 שנתיישן הדבר הרבה אינו זוכרו על בוריו. אפילו אינו נזכר לעדות אלא מתוך הכתב, שכשמסרוהו 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 הגירסה שבעל פה וגירסה זו יכולה להשתכח, ומפני כן התיירו כתיבה. כך גם אם ישתכח דבר יוכלו להחזירו על פי הכתב¹⁷⁸.

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

¹⁷⁸ בחידושי הגר"ז ביאר בדרך נוספת, שחכמים לימדו לאחרים בגירסה 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. ושנונו 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 המדוייק 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 178.

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 /
באברים.

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: בראשונים: רגמ"ה. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119, וטיקן 120.

מקורות לשון שניה: 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 לאחריו¹⁷⁹.

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 התמיד¹⁸⁰.

¹⁷⁹ ראה בהערות על פירוש הרגמ"ה נידון האם באמת כך כוונת הלשון השניה.

¹⁸⁰ עולה כי יש חילוף 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 חילוף 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 התמיד¹⁸¹.

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.

¹⁸¹ 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'נידר ונידב' ואין צורך בריבוי מיוחד להתיר את הקרבתם במועד. את היסוד ששלמי נזיר מוגדרים ל'נידר ונידב' הוכיח אב"י מברייטא שנאמר בה בשם ר' מאיר ששלמי נזיר קרבים בבמה, והכלל הוא שרק דברים המוגדרים ל'נידר ונידב' קרבים בבמת יחיד. כעת תתרחץ 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 הנזיר 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 ואמאי שבק לבמה גדולה ואזיל לחברון לשלום נזיר עולם היה וההיא שעתא זמן היתר הבמות היה ואמאי שבק לבמה גדולה ואזיל לחברון לשלום נדריה לאו ש"מ קרבה נזירות בבמת יחיד לא כי אזיל לחברון משום דעקר נדריה בחברון הוה. מאי נפקא ליה מינה ותו הא בגשור הוה אלא אמר רב יהודה ואיתימא רבה בר חנן שהלך 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 אזל.

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 לשלום 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 דכי 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 לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשון שניה: בראשונים: רגמ"ה, ילקוט שמעוני (פנחס סימן תשפב, שמואל ב סימן קמט פסוק טו), שטמ"ק אות יד בשם ס"א¹⁸².

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'¹⁸³, 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"¹⁸⁴. 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'.

¹⁸² בשטמ"ק א הובא בשם 'בקצת ס"י' כתוב כאן לישנא אחרינא'. זהו המקור היחיד המגדיר את חילופי הנוסח בסוגייתנו כשתי לשונות.

¹⁸³ אין אלו אותם 'ס"א' שהביאו את הלשון השניה, אלא יש כאן שני מקורות שונים הנקראים 'ס"א'.

¹⁸⁴ אם כי כתבנו לעיל שפירוש הקושיה אינו שוה בין הלשון השניה ובין נוסח זה.

פירוש הלשונות תירוץ קושיית אביי

הגמרא משיבה: "סמי מכאן נזירות". פירשו הראשונים¹⁸⁵ 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'נידר 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 צוטטה על ידי רב דימי, ואם כן דעת רב דימי שיש לפנינו מחלוקת תנאים: המימרא סוברת ששלמי נזיר אינם מוגדרים כ'נידר ונידב', ולכן נצרך ריבוי להתיר את הקרבתם במועד, ואילו ר' מאיר סובר ששלמי נזיר כן מוגדרים כ'נידר ונידב', ולכן אינם קרבים בבמה¹⁸⁶.

בנוסח הגניזה הורחב הסברו של התירוץ השני: "ורב דימי סבר תנאי היא ר"מ והא רבנן". בעל הגליון (שטמ"ק ב אות יט) ציטט נוסח זה, ולא ברור האם עיקר כוונתו לעצם התירוץ '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: "וְהָיָה מִקֵּץ אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיֵּאמֶר אֲבִשְׁלוֹם אֶל הַמֶּלֶךְ אֶלְכָה נָא וְאֶשְׁלַם אֶת נְדָרַי אֲשֶׁר נְדַרְתִּי לִיקוֹק בְּחִבְרוֹן" (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

¹⁸⁵ ראה בחלק החידושים שהעלנו אפשרות שונה.

¹⁸⁶ 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, כדעת 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 הלשוניות.

הגמרא פורכת את הדחיה הראשונה. פירכה אחת היא שהלא עיקר נדרו של אבשלום היה בגשור ולא בחברון, כפי שנאמר בפסוק הבא: "כִּי יָדַר נָדַר עֲבָדְךָ בְּשִׁבְתִּי בְּגִשׁוֹר...". פירכה זו נמצאת בשתי הלשוניות, 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"¹⁸⁷. 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 שתיצעה 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: "מאן¹⁸⁸ 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 הלשוניות 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 נזרו¹⁸⁹. 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 יחיד¹⁹⁰.

¹⁸⁷ יש הבדלי נוסח קטנים בין המקורות, כפי שהבאנו בשינויי נוסחאות.

¹⁸⁸ נדצ"ל 'מאי'.

¹⁸⁹ כלומר, נזיר עולם מגלח פעם בתקופה מסוימת, ולאבשלום עדיין לא שלמה תקופה זו מאז שעלה לארץ ישראל. ראה בחידושי הגרי"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.

¹⁹⁰ 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, 142

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..."¹⁹¹. 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 אביי. 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 שייך לומר 'הכי נמי מסתברא' ולהביא סייעתא לדחיה השניה.

¹⁹¹ 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

שנים 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, ולא קשיא, כאן באבודה בשעת הפרשה באן באבודה בשעת כפרה. ואיבעית אימא, אידי ואידי בשעת הפרשה, ולא קשיא הא רבי יהודה אליבא דרבנן, 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 דרבנן, ברייתא רבי יהודה אליבא דרבנן.

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס וכל כתבי היד.

מקורות לשון שניה: 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 השניה¹⁹². אמנם, יותר נראה כי רש"י כתב בלשוננו 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.

¹⁹² 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 בבבלייתא 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 אחי אקרבינהו, דכתיב ורבים מהכהנים הלויים וראשי האבות הזקנים אשר ראו את הבית הראשון ביסודו 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"ה דקא (אתיא) [איתיה] לרוב צבור בימי עזרא נמי רובא הוה דכתי' ורבים מהכהנים וגו' ודילמא מיעוטיין 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 הכי 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', ראויה כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים, מדכתיב אשר פדית. מי דמי? התם כולוהו איתינון, מנו דמכפרה אחיים מכפרה נמי אמתים, אלא הכא מי הוו חיים, אין הכי נמי דכתיב ורבים מהכהנים והלויים וראשי האבות וגו'. ודלמא מועטיין הוו ולא רבים הוו, הכתיב ולא הכירו בקול תרועת ושמחה מקול בכי העם והקול נשמע מרחוק.

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשון שניה: שטמ"ק אות ו בשם ס"א. בשטמ"ק עדני הובא בשם 'בס"י ישן'¹⁹³ כתוב כאן לישנא אחרינא'. לא ברור אם באותו ספר ישן היתה הלשון השניה לבדה או שתי הלשונות בזו אחר זו.

מקורות לשון שלישית: 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 בדפוס וכל הדפוסים ואף בכתב יד משנת רעג.

¹⁹³ 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 – תירוץ רב פפא

רב פפא מתרץ 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 המוספים¹⁹⁴ 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 מהציבור¹⁹⁵, ועדיין אין מקור למקרה שוודאי מתו מהציבור.

כאמור, המקור השני הינו מכך שמקריבים את שעירי המוספים למרות שיתכן ומתו 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 זו¹⁹⁶. [ב]. כל אחד שהפריש שקלים בשנה זו¹⁹⁷. [ג]. כל אחד מישראל. [ד]. אם מתו כל החוטאים בחטא שעליו מכפרת החטאת.

¹⁹⁴ 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.

¹⁹⁵ תוס' הרא"ש הוסיף על כך שיש לאנשים חזקת חי.

¹⁹⁶ 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.

¹⁹⁷ 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"י¹⁹⁸ 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 המחוודשות העולות מן הפירושים השונים.

מקור שלישי

בפרשת עגלה ערופה נאמר: "כפר לעמך ישראל אשר פדית קנק... ונכפר להם הדם" (דברים כא ח), דרשו חז"ל שעגלה ערופה ראויה לכפר אף על יוצאי מצרים¹⁹⁹. 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 תירוץ 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, ומתרצת 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

¹⁹⁸ או המפרש המיוחס לרש"י.

¹⁹⁹ בשנו"ס הבאנו כי יש חילוף גירסאות האם ללמוד זאת מן התיבות "אשר פדית" או מן התיבה "ונכפר", 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 הכהנים²⁰⁰.

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.

²⁰⁰ 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 הצירורים אומרים מבחינה הלכתית 'אין ציבור מתים', ובחלק מן הצירורים אומרים מבחינה מציאותית 'אין ציבור מתים'²⁰¹.

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 אפשרי לומר שכלפי הבעלות אומרים מבחינה הלכתית 'אין ציבור מתים', ואילו כלפי הכפרה אין אומרים כן, ויתכן כי דין 'חטאת מתה' תלוי בבעלות ולא בכפרה²⁰².

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 קיים²⁰³.

בסמוך נביא מדברי המפרשים כי הגמרא עוסקת בצירור שיתכן כי אין תקף בו הכלל 'אין ציבור מתים', ולפיכך 'קא סלקא דעתין' שסובר ר"י כי דין החטאת למיתה. בצירור זה עוסקת סוגייתנו ובו נחלקו המהלכים והלשונות.

רב פפא מגיב כי בצירור 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 הצירור 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 צירור שיתכן כי אין תקף בו הכלל 'אין ציבור מתים', מוטל עלינו לדון מה דעתו של ר' שמעון לגבי אותו צירור. פשטות הסוגיה הינה שלשיטת ר' שמעון הסובר כי אין דין 'חטאת שמתו בעליה' בצירור, 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 הפרשה²⁰⁴.

²⁰¹ בחלק החידושים נדון מה דעת הרמב"ם בעניין.

²⁰² בהמשך הדברים נביא שיש אומרים כי קיים צירור 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 בצירור זה סובר ר"ש שאפשר להקריב את החטאת, קל וחומר שבצירורו שתקף בו הכלל 'אין ציבור מתים', יסובר ר"ש שאפשר להקריב את החטאת. ורק אם בצירור 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.

²⁰³ 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 ל'רווחא 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'.

²⁰⁴ 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 שהפרישוה, כל שכן שאי אפשר להקריב חטאת ציבור שמתו בעליה

יתכן כי נחלקו בדבר שתי המהדורות של מסכת הוריות²⁰⁵. 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 המסקנה²⁰⁶.

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 לאו. 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 יוסף²⁰⁷ 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 הבעלים²⁰⁸.

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 הסוגיה²⁰⁹.

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.

²⁰⁵ למסכת הוריות קיימות שתי מהדורות – ספרי אשכנז וספרי ספרד, ראה במבוא <>.
²⁰⁶ 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.

²⁰⁷ 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".

²⁰⁸ 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.

²⁰⁹ 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 הציבור²¹⁰, 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 הבאים²¹¹.

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 להקריב²¹².

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'²¹³.

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

²¹⁰ 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.

²¹¹ 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.

²¹² לפי האופן והדעה שצריך שישאר רוב הציבור או מקצתו, יש לדון האם צריך שיהיו הנותרים דווקא מן החוטאים, וראה מה שנכתוב בזה בחלק החידושים.

²¹³ 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'²¹⁴.

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 גוביית 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 החטאת²¹⁵. למעשה, מכריע המאירי כצד השני, ונראה שהכרעתו היא מסברא, שלא ראוי הקרבן לכפר על המתים²¹⁶.

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'²¹⁷, 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 נכונות²¹⁸. אולם כעת מצטרף צד נוסף, שיתכן כי לדעת

שערי המוספים שמתו רוב בעליהם

²¹⁴ 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.²¹⁵ 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.

²¹⁶ 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 אמתיים" - תקפה סברא זו אף ללא הסברא 'אין ציבור מתים'.

²¹⁷ ראה בסעיף הקודם לפני סיכום הביניים.

²¹⁸ 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.

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 והסברות²¹⁹, 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 בהם²²⁰. 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.

קעת 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 עצמו²²¹.

מן הלשון הראשונה אין ראיה לנידוננו²²².

בלשון השניה נאמר כי אין מקור להתיר את הקרבת שעירי המוספים שמתו רוב בעליהם²²³.

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 להקריבן. אולם לשיטת

²¹⁹ 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.

²²⁰ 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.

²²¹ 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.

²²² 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.

²²³ 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 השעירים²²⁴.

שעירי המוספים שמתו מקצת בעליהם

מבואר בסוגייתנו כי אפשר להקריב את שעירי המוספים, למרות שיתכן ומתו מקצת מן הציבור.

נחלקו הלשונות והמהלכים בטעם היתר ההקרבה:

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 נוספות²²⁵.

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 מבורר²²⁶.

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'²²⁷.

לגבי דעת ר' שמעון, ראה בסוף הסעיף הקודם.

²²⁴ 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.

²²⁵ ובמילים אחרות, יש להסתפק אם הכפרה הינה גם על המיעוט המתים או רק על הרוב החיים.

²²⁶ א. בחלק החידושים הבאנו ראייה לצד זה.

ב. כמו בלשון השניה, יש להסתפק האם ההיתר של רוב ציבור קיים זקוק לכלל 'אין ציבור מתים'.

²²⁷ 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 מברייתא 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 הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: גליון פלורנץ בשם נ"א²²⁸.

מקורות לשון שניה: נוסח הדפוס. בגאונים: בה"ג. בראשונים: רש"י, תוס', שטמ"ק אות יד בשם 'פירוש מתוספות'. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק אות יד בשם 'קצת ס"י'. [בכל כתבי היד של השטמ"ק מובאות שתי הלשוניות, 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].

²²⁸ יתכן שבמקור שהיה לפני בעל גליון פלורנץ היו כתובות שתי הלשוניות, 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 משה²²⁹.

בלשון השניה מתרצת הגמרא: "ליבא דאימעט, מיגמר הוו 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 הלב²³⁰.

[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 כתי' מזרחי)²³¹.

נפקא מינה בין הלשונות

נראה כי אין כלל נפקא מינה הלכתית מסוגייתנו העוסקת בדברי אגדה.

²²⁹ 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.

²³⁰ מהרש"א הקשה מפני מה הוצרכה הגמרא להוסיף נקודה זו, ובמקום תירוץ כתב: "וי"ל" [- ויש ליישב].
²³¹ א. נראה להוסיף כי הגמרא בקושייתה כבר הבינה שהמסורת ממשה הינה רק לגבי עיקרי ההלכות. סברת הקושיה היא ש'הו גמירי כמשה' כולל אף את יכולת הוצאת פרטי ההלכות מתוך עיקרי ההלכות, וסברת התירוץ היא ש'הו 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 המחלוקות 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:

דעה ראשונה

אמר חזקיה כסבור מותר להמיר, גבי קדשים* כסבור מותר להקדיש בעלי מומין לגבי מזבח.

לשון שלישית

לשון שניה

גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש.

לשון ראשונה

גבי תמורה לקי גבי קדשים לא לקי.

דעה שניה

ור' יוחנן אמר כסבור לומר תמורת עולה ואמר תמורת שלמים* , כסבור לומר שחור ואמר לבן.

לשון שלישית

לשון שניה

גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש.

לשון ראשונה

גבי תמורה לקי גבי קדשים לא לקי.

דעה שלישית

ריש לקיש אמר באומר תצא זו ותכנס זו, גבי קדשים נמי באומר קדשים שגולד בהן מום נאכלים בלא פדיון.

לשון שלישית

לשון שניה

גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש.

לשון ראשונה

גבי תמורה לקי גבי קדשים לא לקי.

דעה רביעית

רב ששת אמר באומר אכנס לבית זה ואקדיש ואמיר מדעתי, ונכנס והמיר והקדיש שלא מדעתו.

לשון שניה

גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש.

לשון ראשונה

גבי תמורה לקי גבי קדשים לא לקי.

* הלשון השלישית מוסיפה: 'דלא קדיש'.

** הלשון השלישית מוסיפה: 'דקדיש', דכוותה גבי קדשים דלא קדיש'. קיימות גירסאות נוספות כפי שנביא בגוף הסימן.

לשון שלישית

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: בראשונים: בכתבי היד: פריז, מינכן.

מקורות לשון שניה: בראשונים: רבינו ברוך (הובא בתוספות). בכתבי היד: וטיקן 120.

מקורות לשון שלישית: 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'.

פירוש הלשונות

ביאור דעות האמוראים

נאמרו כאן ארבע אפשרויות להסביר מהי השגגה שבה נאמר החילוק בין תמורה לקדשים: א) שגגה בדין – סבר שמעשהו מותר. ב) שגגה בדיבור – התכוון לומר דבר אחד ואמר דבר שונה²³². ג) שגגה בחלות הדין – חשב שמעשהו מחיל דין שונה שבו אין את האיסור. ד) שגגה בכוונתו – בשעה שחלה התמורה לא היה בדעתו להמיר²³³.

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 בשגגה²³⁴.

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

²³² בהמשך הסימן, תחת הכותרת 'חילופי הנוסח בדעה השניה', נסביר באיזו טעות מדובר.

²³³ 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 בכונה '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.

²³⁴ 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.

בה²³⁵. והגליון (שטמ"ק אות א) הביא בשם 'יש מפרשים', כי פירוש 'לקי' הוא שהתמורה חלה ובעליה מפסיד את הבהמה²³⁶. 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 שהסברא הפשוטה היא כי אין חיוב מלקות על שוגג, ואם לא מפורש בגמרא לחייב מלקות - אין טעם לחדש כך בלא ראיה.

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 בציר שבו יש 'הוה אמינא' לחייב מלקות, אך מן התיבות 'לא קדיש' אי אפשר להוכיח באיזה ציר מדובר²³⁷.

בכל אחד מן הצירים הגמרא מקבילה את התמורה לקדשים, ואומרת שהדין המשווה שוגג למזיד נאמר רק בתמורה ולא בקדשים. מהו המעשה שבו מוזכרת כאן השגגה לגבי קדשים? כתבו המפרשים מספר אפשרויות, ויתכן שתלויות הן בדעות האמוראים בסוגיה: א. מקדיש קרבן בעל מום²³⁸. ב. מקדיש קרבן תמים. ג. מועל בקרבן²³⁹.

בדברי חזקיה [- הדעה הראשונה] מפורש כי מדובר לגבי מקדיש בהמה בעלת מום למזבח. בדברי שאר האמוראים לא נאמר בפירוש באיזה ציר הם עוסקים.

מענה מוטל עלינו לברר לפי כל אחת מדעות האמוראים, מהו הציר שבו נזכרת השגגה לגבי הקדשים, ומהי ההלכה באותו ציר, 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 כתב²⁴⁰: '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

²³⁵ 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.

²³⁶ בעל הגליון ציין לסוגיות נוספות בהן פירשה הגמרא את התיבה 'לוקה' לגבי הפסד ממון (כתובות מו ע"א, ערכין כ ע"א).

²³⁷ בפסיקה זו וכן בהמשך הדברים, דברינו הינם על פי הראשונים המפרשים את הביטויים 'לקי' ולא לקי' כפשוטם. אכן לפי הראב"ד ולפי ה'יש מפרשים' שהבאתי למעלה - הביטויים 'לקי' ולא לקי' מתפרשים כמו הביטויים 'קדיש' ולא קדיש'.

²³⁸ 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'.

²³⁹ 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.

²⁴⁰ בנוסח הדפוס ובשני כתבי היד.

חלה קדושה על הבהמה, וזו סיבת פטורו של המקדיש²⁴¹. הרמב"ם (איסורי מזבח פ"א ה"ג) פירש כאופן הראשון, והוסיף בפירושו כי ההקדש כן חל: "מי שדימה שמותר להקדיש בעל מום למזבח והקדיש, הרי זה קדוש ואינו לוקה"²⁴².

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 שהקדישהו, 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 קדיש'²⁴³. 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 ראייה 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 בהיתר²⁴⁴.

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'²⁴⁵ 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

²⁴¹ ראה בביאור הדעה השניה ובביאור 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 לפטרו 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, ובביאור הדעה השניה והדעה הרביעית שהפטור הינו מחמת שההקדש אינו חל.

²⁴² 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 שהשוגג 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.

²⁴³ 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.

²⁴⁴ 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.
²⁴⁵ תוס' על ה"ג, תוס' בשטמ"ק אות ט.

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'ש 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 כי על הבהמה שמקדיש לא חלה קדושה אלא אפשר לאכלה ללא פדיון²⁴⁶. 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 233 באיזו טעות מדובר]. גם בדעה זו יש לדון האם מדובר בבהמה תמימה או בבעלת מום, וכן לברר מה דינה של הבהמה²⁴⁷. בלשון הראשונה נאמר 'לא לקי' ומשמע שיש הוה אמינא לחייבו מלקות. אם כן, מדובר במקדיש בהמה בעלת מום, ולגביו מחדשת הגמרא שאינו חייב מלקות. כלפי הבהמה עצמה לא התפרש בגמרא אם היא קדושה או לא, 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

²⁴⁶ 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 מסויימת 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].
²⁴⁷ 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.

שיטה מקובצת אות ב הביא בשם 'ס"א' נוסח שונה בכל הסוגיה, והוא מקור הנוסח שהבאנו כלשון שלישית²⁴⁸. 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 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 מלשונות 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 הראשונה²⁴⁹. 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

²⁴⁸ רבינו אברהם מן ההר (נזיר לא ע"א) מצטט את הדעה השניה, ומביאה כנוסח הלשון השלישית.
²⁴⁹ ראה מה שנכתוב בהערות על השטמ"ק.

שם כלשון השניה 'קדיש' ולא 'קדיש', כפי שהבאנו למעלה: 'מקדיש בשוגג – דעה שניה'²⁵⁰. בשיירי קרבן על הירושלמי שם אכן הוכיח מן הירושלמי שבדברי חזקיה יש לגרוס כלשון הראשונה ובדברי ר' יוחנן יש לגרוס כלשון השניה.

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 'חק נתן'. בכתבי היד: פריז, וטיקן 120. תוס'²⁵¹ ושיטה לחכמי איוורא נזיר לא ע"א, ולכאורה כן נוסח הרא"ש בפירושו שם²⁵².

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 שהובא 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 כלל²⁵³.

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'²⁵⁴.

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'.

²⁵⁰ אם כי לא מוכח שם שאין חיוב מלקות לממיר בשגגה.

²⁵¹ דברי תוס' אף צוטטו בחידושי רבינו פרץ הכהן שם.

²⁵² 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 מביתי 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...'.²⁵³

²⁵³ 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 יבין לבד מהו הציור המקביל בהקדש, כפי שכתבתי בביאור הנוסח השלישי.

²⁵⁴ מדברי רש"י בסוגייתנו וכן לעיל דף יג ע"א (ראה הערה 243) מוכח כי לא גרס כנוסח זה, אלא גרס שהציור 'שחור ואמר לבן' שייך גם לגבי תמורה.

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 לדחוק ולומר שהגמרא סמכה על המעיין שיקיש מעצמו לציור המקביל בהקדש, דהיינו שלגבי הקדש היה סבור לומר עולה ואמר שלמים²⁵⁵.

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"²⁵⁶. 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' ולא קדיש' דווקא ללשון הראשונה שבדעה השניה²⁵⁷. 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' ולא 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 השתרבו 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' ולא 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' ולא 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 **קדיש, דכוותה גבי קדשים דלא קדיש** כסבור לומר

²⁵⁵ 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 253 שאף הנוסח הראשון יכול להתפרש כפירוש האחרון.

²⁵⁶ בסוף הדעה השניה, וכן בשאר הסוגיה, גורסים מקורות אלו כלשון הראשונה – 'לקי' ולא לקי'.

²⁵⁷ 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.

שחור ואמר לבן". אם כן אפוא, הגליון הועתק במקומו – באמצע הלשון השניה, אולם נוסחתו השתבשה מעט - במקום: "[ואמר תמורת שלמים] דקדיש, דכוותה גבי קדשים דלא קדיש", נכתב: "[ואמר תמורת שלמים] גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש"²⁵⁸.

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, הצירוף 'כסבור לומר תמורת עולה' מתייחס לתמורה בלבד, והצירוף '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 לפנייהם 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. הרמב"ם וה'ש מפרשים' שבגליון פירשו את הלשון הראשונה כלשון השניה.

תוספות שבשטמ"ק (אות יב) הבינו כי אין מחלוקת בין האמוראים בסוגייתנו וכל הצירים שבגמרא שווים בדינם, אולם למעלה, 'מקורות מורכבים מלשונות שונים', הבאנו כי ישנם מפרשים רבים הסבורים שיש לחלק בין הצירים, 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 התמורה²⁵⁹.

נראה כי דברי הרמב"ם וה'ש 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 מלקות²⁶⁰.

²⁵⁸ יש לחזק השערה זו מנוסח הדפוס הגורס 'גבי תמורת שלמים' במקום 'גבי תמורה', ובכך הנוסח המשובש קרוב יותר לנוסח הלשון השלישית.

²⁵⁹ בירושלמי נזיר (פ"ה ה"א) מפורש כי חזקיה חולק על דעת ר' יוחנן וסובר שבשגגה בדיבורו אף תמורה אינה חלה.

²⁶⁰ את הצירוף 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 הציורים 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:

קדשים	תמורה	
חל ואינו לוקה	חל ואינו לוקה	א – שגגה בדין
אינו חל ואינו לוקה	חל ולוקה	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 קדשֶׁיךָ אֲשֶׁר יְהוָה וַנְדַרְיָה תִשָּׂא וּבָאת אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְקוֹק; וְעָשִׂית עֲלֵיךָ הַבָּשָׂר וְהָדָם עַל מִזְבַּח יְקוֹק אֱלֹהֶיךָ... (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 דממיתין⁵
להם⁶ בידים הני⁷ גרמא אין בידים לא
אהכין איצטריך⁸ ועשית.

לשון ראשונה

מהו דתימא חמש חטאות מתות בכל
מקום והני¹ ימותו בבית² הבחירה³,
קמ"ל⁴.

מקורות הלשונית

מקורות לשון ראשונה: 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 לשון שניה: 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].

¹ והני. 'והנך': דפוס, רש"י בשטמ"ק אות לג, ילקו"ש כת"י [כתה"י קיים ברמז תתפד וחסר ברמז תנט].

² בבית. דפוס, מ, ילקו"ש. 'בית': פר, 2, גניזה. [ראה בסמוך לגבי פל, 1].

³ הבחירה. דפו"ח, 2, גניזה, רש"י בשטמ"ק, ילקו"ש. 'הבירה': דפו"ר, פר, מ. בבית הבחירה. חסר: פל, 1. ימותו בבית הבחירה. 'בבית הבחירה ימותו': ילקו"ש כת"י.

⁴ קמ"ל. חסר: ילקו"ש.

⁵ מתות דממיתין. 'ממיתין': ילקו"ש.

⁶ להם. 'להון': ילקו"ש דפו"ר. 'אותן': ילקו"ש כת"י.

⁷ הני. 'והני': ילקו"ש.

⁸ 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 שבוולדות ותמורות של עולה ושלמים נאמר דין מיוחד שמיתתם תהיה דווקא בבית הבחירה. **בלשון השניה** נאמר כי ההוה אמינא היא שבוולדות 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 ביניים²⁶⁹:

"אמר מר יכניסנן 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.

²⁶⁹ 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 קדשיך... תשא ובאת' (דברים יב כו), לפי השיטה שאינה לומדת מפסוק זה דין וולדות ותמורות.

עונה הגמרא:

לשון ראשונה

אפילו ממירעייהו²⁷⁰.

לשון שניה

אפילו ממורגייהו²⁷¹.

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: בראשונים: תוס' בשם ר"י בר שניאור. בכתבי היד: מינכן.

מקורות לשון שניה: 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 ממאיליהו", ואינו מובן. בכתב יד וטיקן 119 כתוב רק: "אפילו". כנראה לא היתה התיבה ברורה לסופר והשאיר את הנייר חלק על מנת להשלימה לאחר זמן.

²⁷⁰ ממרעייהו. 'למרעייהו': דפו"ר, ותוקן בשטמ"ק ודפו"ח. 'ממרעהו': מ. 'מן מרעייהו': רגמ"ה.

²⁷¹ ממורגייהו. 'ממרגייהו': רש"י ותוס'. 'למורגייהו': דפו"ר, ותוקן בשטמ"ק ודפו"ח. 'מן מרגייהו': רגמ"ה. 'ממורגייהו': 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, וחץ לארץ נקרא 'מירעיהו' מפני שמותר לרעות שם בהמות.

הלשון השניה מתרצת: "אפילו ממורגיהו". פירשו רש"י, רגמ"ה²⁷² 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 תבואתו²⁷³. תוס' בשם ר"י גרסו לשון זו באופן שונה מעט: "אפילו מדארגיהו", ופירשו כי משמעות תיבת 'מדארגיהו' היא שהבהמה דלת בשר ותשושת כח²⁷⁴. 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 משובח²⁷⁵.

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 להקדישה²⁷⁶. 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 לדוש²⁷⁷.

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'²⁷⁸.

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.

²⁷² פירוש רגמ"ה הועתק בערוך ערך 'מרג', כדרכו של הערוך להעתיק מפירושי רגמ"ה בסתמא.
²⁷³ פירוש נוסף ציין אפשטיין במבואות לספרות האמוראים ע' 142: 'מרגא' בסורית הינו שדה, והלשון השניה 'ממורגיהו' מתפרשת כמו הלשון הראשונה 'ממרעיהו'.

²⁷⁴ ושטמ"ק הגיה בתוס' כנוסח הגמרא: 'ממרגיהו'. [בשטמ"ק שבדפוס הועתקה ההגהה בצורה משובשת].
²⁷⁵ כלומר, לדעת ר"י הברייתא הראשונה מקבלת את דברי הברייתא השניה לפרש את הפסוק 'רק קדשיר' לעניין וולדות ותמורות, אלא שסוברת הברייתא הראשונה שהפסוק לא נצרך להתיר את הקרבנות אלא להחמיר בחיוב הקרבנות. שאר הראשונים חולקים ומפרשים כי הברייתא הראשונה אינה מקבלת כלל את דברי הברייתא השניה, אלא מפרשת כי הפסוק בא להחמיר בחיוב ההקרבה של קרבנות רגילים.

²⁷⁶ 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.

²⁷⁷ וכן בערוך, ראה הערה 272.

²⁷⁸ 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 [יה ע"א]

הקדמה

שינוי במשנתנו: "ר' אליעזר אומר וּלְדַ שְׁלָמִים לֹא יִקְרַב שְׁלָמִים, וְחַכְמַיִם אֹמְרִים יִקְרַב."

ממשיכה המשנה:

<p>נוסח ראשון אמר ר' שמעון, לא נחלקו על וּלְדַ שְׁלָמִים ועל וּלְדַ תְּמוּרָה שֶׁלֹּא יִקְרַב...</p>	<p>נוסח שני אמר ר' שמעון, לא נחלקו על וּלְדַ שְׁלָמִים ועל וּלְדַ תְּמוּרָה שֶׁלֹּא יִקְרַב...</p>	<p>נוסח שלישי אמר ר' שמעון, לא נחלקו על וּלְדַ שְׁלָמִים ועל וּלְדַ תְּמוּרָה שֶׁלֹּא יִקְרַב...</p>
---	---	---

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, לז]. לא בדקתי בכת"י נוספים של המשנה.

מקורות נוסח שני: בראשונים: רגמ"ה [על פי כתה"י], שטמ"ק בשם 'ני"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, כוולד ראשון או כוולד 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 כוולד שלמים. לנוסח השני ר' שמעון צירף את **ולד התמורה** לוולד ולד השלמים, וכל שכן שוולד ולד התמורה מצטרף לקבוצה זו.

הנוסח השלישי אינו מחוור 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 כוולד ולד שלמים, ודינו שנוי במחלוקתם של רבא וריב"ל בסוגיה. לנוסח השני ולד תמורת שלמים נידון כוולד שלמים, ודינו שנוי במחלוקתם של ר' אליעזר וחכמים במשנה.

בין כך ובין כך, תנא קמא בתחילת הפרק סובר בין לגבי שלמים ובין לגבי תמורתם שיקרבו ולדותיהם וילדות 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 כוולד 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 ראל"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 וולד שלמים לא יקרב שלמים וחכמים אומרים יקרב. אמר ר' שמעון לא נחלקו על וולד וולד שלמים ועל וולד וולד תמורה שלא יקרב, על מה נחלקו על הולד שר' אליעזר אומר לא יקרב וחכמים אומרים יקרב".

הגמרא תברר כעת מה דינו של וולד וולד שלמים לדעתו של ר' שמעון לפי שיטתו של ר' אליעזר וחכמים.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

איבעיא להו היכי קתני לא נחלקו²⁷⁹ שלא יקרבו אלא יקרבו או דילמא לא נחלקו שיקרבו²⁸⁰ אלא לא יקרבו. אמר רבא²⁸¹ מסתברא לא נחלקו שלא יקרבו אלא יקרבו, מ"ט ע"כ לא פליגי ר' אליעזר²⁸² אלא בולד אבל וולד וולד אקראי בעלמא הוא. ור' יהושע בן לוי אמר לא נחלקו שיקרבו אלא לא יקרבו, מ"ט ע"כ לא פליגי רבנן עליה דר"א אלא בולד אבל וולד וולד מתוך מעשיו²⁸³ ניכרת מחשבתו דלגדל קא בעי ליה²⁸⁴.

לשון שנייה

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 וולד שלא יקרב אלא יקרב דכי גזר בולד ראשון אבל וולד וולד יקרב דאשתכחן להון דרי. אמר רבא מסתברא לא נחלקו ר' אליעזר בולד וולד שלא יקרב אלא יקרב דכי גזר בולד²⁸⁵ ראשון אבל בולד וולד לא גזר, וריב"ל אמר לא נחלקו רבנן עליה דר' אליעזר שיקרב אלא אף רבנן מודו ליה דלא יקרב.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רמב"ם בפירוש המשנה ובמשנה תורה (תמורה פ"ד ה"א). בכתבי היד: כל כתבי היד [כולל כתב יד הגניזה].

מקורות לשון שנייה: שטמ"ק אות י"ד בשם 'ס"א'; שטמ"ק א ציין בשם "בספרי היד כתוב כאן לישראל אחרים", ובסיום הציטוט כתב: "כן מצאתי בכמה ספרי יד".

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה לפי נוסח כתי"ר, אולם לפי נוסח שטמ"ק לא ציטט רגמ"ה אלא את הלשון השנייה.

מקורות נוספים: מדברי רש"י נראה שהיה לפניו נוסח משולב משתי הלשוניות.

²⁷⁹ היכי קתני לא נחלקו. חסר: מ.

²⁸⁰ שיקרבו. חסר: 11.

²⁸¹ רבא. דפון וכל כתבי היד. 'רבה': דפון ח, תוס' ד"ה אמר.

²⁸² לא פליגי ר' אליעזר. פר, 21, מ, שטמ"ק. בדפון בטעות: "לא פליגי רבנן עליה דר"א", ובדפון תיקנו על פי בה"ד: "לא פליגי ר"א עליה דרבנן". בפל ובו 11 יש כאן דילוג בטה"ד "מ"ט ע"כ לא פליגי" - "מ"ט ע"כ לא פליגי", וכנראה זהו מקור השיבוש שבדפון ר.

²⁸³ מעשיו. מ, שטמ"ק א, גר"א. 'מעשיה': דפוס. 'מעשה': פל, 11, 21. בפר משובש.

²⁸⁴ ליה. 'לה': 11, מ, שטמ"ק.

²⁸⁵ 1 א ושב, ב-א 2 כתוב דכי גזרינן וולד 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 יקרב²⁸⁶. הגמרא מסתפקת איזו מן הדרכים היא הנכונה ומביאה כי נחלקו בכך רבא²⁸⁷ 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 הפוך²⁸⁸. 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 יהיו את קרבנותיהם לצורך הולדת וולדות, שכן לגבי ולד הולד כבר לא זוכרים הרואים שהינו מוולדות השלמים. 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 הסברא. 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 בפירוש"י נראה שבצד הספק שהינו כדעת רבא גרס את הסברא שנאמרה שם בלשון השנייה, ובדברי רבא עצמו גרס את הסברא שנאמרה שם בלשון השנייה. לנוסח רש"י, אף על פי שרבא סובר להלכה כאחד הצדדים בספק הגמרא, אין רבא מסכים לסברא שאמרה הגמרא לפי צד זה אלא מציג סברא שונה.

נפקא מינה בין הלשונות

ולד תמורת שלמים

²⁸⁶ 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.

²⁸⁷ בדפוס ראשון ובכל כתבי היד הגירסא 'רבא' אולם בדפוסים החדשים הגירסא 'רבה'. בדברי תוס' מובאת הגירסא 'רבה' בין בדפוסים החדשים ובין בדפוס ראשון.

²⁸⁸ נראה שאין בכך שינוי משמעותי. לא ידוע לי אם רגילה הגמרא להביא באופן קבוע את הצד המסתבר כצד ראשון או כצד שני או שאין לצד המסתבר מקום קבוע.

תתכן נפקא מינה בין הלשונות לגבי וולד תמורת שלמים לשיטת רבא אליבא דר"ש אליבא דחכמים. שכן אפשר לתלות את דין וולד תמורת שלמים בטעמים השונים שנאמרו להיתרו של וולד הוולד בשלמים: לפי הלשון הראשונה שההיתר הינו מחמת שוולד הוולד לא שכיח, יתכן להיתר אף בוולד תמורת שלמים שאינו שכיח. לפי הלשון השניה שההיתר הינו מחמת שבוולד הוולד אין זוכרים את מוצאו, אין מקור להיתר בוולד תמורת שלמים. בסימן הקודם הוצגה מחלוקת הגרסאות והראשונים לגבי וולד תמורת אשם, וראה בחלק החידושים בעניין וולדות קדשים בערך וולד 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

שנינו 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' אלעזר²⁸⁹ היא, ורבא אמר אפילו תימא רבנן עד כאן לא פליגי [רבנן]²⁹⁰ עליה דר' אלעזר אלא גבי מפריש נקבה לעולה דאימיה לא קריבה²⁹¹ אבל גבי ולד²⁹² תמורה דאימיה נמי קריבה אפילו רבנן מודו. ומי אמר רבי אלעזר יקרב עולה הוא עצמו²⁹³ ורמינהו תמורת אשם ולד תמורה ולדן ולדן עד סוף העולם²⁹⁴ ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהן²⁹⁵ 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 סבירא²⁹⁶ לי דאפילו

לשון שניה

וכליל לאשים דברי הכל ורמינהו המפריש נקבה לעולה וילדה זכר ירעה וכו' ר' אלעזר³⁰⁶ 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 רבנן³⁰⁷, 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 ניזבן³⁰⁸ כיון דאמיה לא קרב גופה ולד נמי לא ניקרב³⁰⁹ גופיה³¹⁰ אלא ימכר. ורמי דר' אלעזר אדר' אלעזר מי³¹¹ א"ר אלעזר אע"ג דאמיה לא קריב גופה דלא חזיא ולד מיהא כיון דחזי קריב גופיה³¹², ורמינהו

²⁸⁹ ור' אלעזר. כרגיל יש בכתבי היד ובדפוסים ערבוביאי 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.

²⁹⁰ רוב כתבי היד, חסר בדפוס ובפר, אם כי בפר נראה שהסופר התחיל לכתוב 'רבנן' והתחרט. לא קריבה. "לא קדש": מ.

²⁹¹ גבי ולד. חסר: דפוס ותוקן בשטמ"ק. במ' חסר ונוסף בגליון.

²⁹² 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 10 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".

²⁹³ סוף העולם. כתבי היד [מלבד מ שיקצר את המשפט ב"כו"]. בדפוס: "סוף כל העולם".

²⁹⁴ וימכרו ויפלו דמיהן. כתבי היד [כנ"ל]. בדפוס: "וימכר ויפלו דמיו".

²⁹⁵ סבירא. בטעות 'לא סבירא': מ.

²⁹⁶ ר' אלעזר. בשא2 ובשב כמה פעמים 'אליעזר' במקום 'אלעזר', ובשב מסומנים היודיים למחיקה.

²⁹⁷ רבנן. נוסף 'היא': שב.

²⁹⁸ ניזבן. 'נזבין': שב, וכן הוא נכון.

²⁹⁹ לא ניקרב. שא1. 'לא קרב': שא2, וכן נראה משב שדילג בטה"ד 'לא קרב' - 'לא קרב'.

³⁰⁰ גופיה. שא2, שב. 'גופה': שא1.

³⁰¹ מי. 'ומי': שב, ויתכן שהוא תיקון בכתה".

³⁰² גופיה. שא2, שב. 'גופה': שא1.

תמורת אשם וכו' ר' אלעז' אומ' 313 יביא בדמיו עולה בדמיו הוא דמייתי אבל ולד גופיה 314 לא יקרב. אמ' רב חסדא 315 ר' אלעז' לדבריהם דרבנן קאמר להו לדילי 316 אע"ג דאמיה לא קריב גופה 317 לאשם ולדה קרב דהא חזי לדילכון 318 אודו 319 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.

ולד נמי קרב 297 עולה לדידכו דאמריתו 298 לא יקרב 299 אודו 300 ליה מיהת דמותרות לנדבת יחיד אזלי ואמרי ליה 301 מותרות לנדבת ציבור אזלי. רבא אמר עד כאן לא קאמר ר' אלעזר הוא עצמו יקרב עולה [אלא במפריש נקבה לעולה] 302 דאיכא שם עולה על אמו אבל גבי ולד תמורת אשם 303 דליכא שם עולה על אמו מודי רבי אלעזר דבדמיו אין הוא עצמו לא 304 קרב 305.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: פלורנץ, פריז, וטיקן 119, מינקן.

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. [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 כנוסח הלשון הראשונה, השאלה השניה עם ב' התשובות מובאות בנוסח מעורב משתי הלשוניות.

²⁹⁷ קרב. בטעות 'קרבה': דפוס.

²⁹⁸ דאמריתו. 'לא אמריתו': פר, ומתפרש בתמיה.

²⁹⁹ לא יקרב. כתה"י ושטמ"ק [בשב בטעות 'לא יקרב']. נוסף 'עולה': מ וכן צויין בגליון הדפוס בשם 'נ"א', ואינו נכון. בטעות 'עולה': דפו"ר, ותוקן בדפו"ח ע"פ בה"ז 'רועה'.

³⁰⁰ אודו ליה. נוסף 'איזי': פר, 11. 'איזו': מ, משיבוש 'אחי': רגמ"ה כת"י [ברגמ"ה שבשטמ"ק הושמטה תיבה זו].

³⁰¹ ואמרי ליה. נוסף 'רבנן לא': מ.

³⁰² חסר בעדי הנוסח והוסיפוהו בדפו"ח. כנראה ההוספה על פי תוס', אם כי תוס' ציטטו 'בדמפריש'. יתכן שהתיבות נשמטו בטה"ד. 'אלא משום': מ, ושמה הוא תיקון מסברא.

³⁰³ ולד תמורת אשם. פל, רש"י, ח"נ, רש"ש, ד"ג. 'ולד תמורה אשם': 11. 'תמורת אשם': פר, 11, 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.

³⁰⁴ לא. 'אינו': מ.

³⁰⁵ בכת"י 21 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 דאמי' 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."

³¹³ אומ'. חסר: שא 1. שב השמיט את התיבות "ר' אלעזר... עולה".

³¹⁴ גופיה. בטעות 'גופיה': שא 1.

³¹⁵ חסדא. חסר: שא 1.

³¹⁶ לדילי. שא 2. 'לדידי': שא 1. בשב כנראה נכתב 'לדילי' [מטושטש] ותוקן לאלתר בגוף הטקסט 'לדידי'.

³¹⁷ גופה. בטעות 'גופיה': שב.

³¹⁸ לדילכון. 'לדידכון': שא 1.

³¹⁹ 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 שנייה: 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 במשנתנו שדינו להקרבה בעצמו לעולה, ואילו לגבי ולדה של תמורת אשם אמר ר' אלעזר במשנה לקמן (כ ע"ב) שדינו לרעות עד שיתאב 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 שיתאב ויביא בדמיו עולה, מכיוון שיש לחלק בין ולדה של בהמה נקבה שהופרשה לעולה ובין ולדה של תמורת אשם. סברת החילוק הינה שבענין 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' אלעזר³²⁰.

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.

³²⁰ 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 כאן הבדל בהלכה או בגדרי הקדושה אלא צורת התבטאות בלבד.

מיהו בעל התירוץ הראשון על השאלה הראשונה

בלשון הראשונה רבה בר 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 הגמרא³²¹ כי הפסול הינו פסול גמור מדין דחוי או מדין דומה, אלא שנחלקו ביניהם מהו גדרו המדוייק של הפסול. ראה: שער המלך קרבן פסח (פ"ד ה"ד), פירושים וחידושים כאן, גרי"ז על הרמב"ם ובחידושו 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.

³²¹ ואף מן הסוגיה המקבילה בכריתות כח ע"א.

סימן ו [יט ע"א]

הקדמה

נחלקו רב חסדא ורבא מהי דעתו של ר' אלעזר אודות וליד 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 ראייה לאחת מן הדעות מברייתא העוסקת בדיני וולדה של נקבה שהפרישוה לקרבן פסח.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

לשון שניה

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 שיסתאב וימכר ויביא בדמיו פסח נשתירה אחר הפסח תרעה עד שתסתאב ויביא בדמיה שלמים ילדה ירעה עד שיסתאב 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 הולד הולך לאחר הפסח דמותר קרב שלמים ולד נמי קרב שלמים אבל לפני הפסח אימיה למאי אקדשה לדמי פסח ולד נמי לדמי פסח.

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 קדשה 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]ן וסוף פליג עליהון. אביי אמר היינו טעמא דר' אלעזר דקסבר למקום שהמותרות הולכים לשם הולד 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 אקדשה³²² לדמי ולד נמי לדמי].

³²² אקדשה. צ"ל 'אקדשה'.

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: 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 שלמים, ולפיכך גם דין וולדה להקרב שלמים.

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 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 ולד נמי קדיש לגופיה". אזכור זה לכאורה תואם דווקא לנוסח הראשון הממשיך לדון בוולד תמורת עולה שיש שם עולה על אמו³²³.

³²³ 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 [נ]אמתין לרבנן עד דסיימין מלתייה[ון] וסוף פליג עליהון". משמע כי לתירוץ רבא הרי דברי ר' אלעזר בסיפא "הוא עצמו יקרב שלמים" מתייחסים גם לרישא – לוולד שנולד לפני הפסח³²⁴.

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

³²⁴ 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 ראשון³²⁵ 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. ומכיון 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.

³²⁵ 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 מבריייתא 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 הלשונות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: כל כתבי היד.

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

פירוש הלשונות

הלשון הראשונה מזכירה כי אמו של הוולד מיועדת להמכר ויהיו דמיה לפסח, הלשון השנייה מזכירה כי מותר פסח קרב שלמים. שתי הלשונות מסיימות את ההוכחה מכך שר' אלעזר אומר שדין הוולד להקרב בעצמו לפסח.

הלשון השנייה מתמיהה, שכן ענייננו כעת באם ובוולד לפני הפסח, ולא במותר הפסח לאחר הפסח שקרב שלמים. אם כוונת הלשון השנייה 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 הלשונות

הלשון השנייה אינה ברורה, ולפיכך קשה לקבוע נפקא מינה בין הלשונות.

סימן ה [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 דהוי ולד להקרבה והאי נמי הא הוי 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 עבור 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 אמיה קדושת דמים ולד נמי קדוש קדושת דמים ומגו דקדיש קדושת דמים קדושת הגוף נמי מחתא ליה דהא הוי. 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 הולכים לשם הולד הולך³²⁶.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס'. בכתבי היד: כל כתבי היד.

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

³²⁶ 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 לסיים 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 במשנתנו 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 בידי 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 דנהי דלא חזיא לאשם לשלמים מיהא הא חזיא. איכא דאמרי לה להדין³²⁷ לישנא אמ' רב יהודה אמר רב כגון שהקדישה קדושת דמים ומגו דנחתא לה קדושת דמים קדשה נמי קדושת הגוף.

מקורות הלשונית

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונית: בראשונים: שטמ"ק אות ו.

מקורות נוספים: ראה בסוף 'נפקא מינה בין הלשונית'. שם הצבנו את דברי תוס' והרמב"ם בהקבלה לשתי הלשונית.

³²⁷ 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 נידונת 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 בתראי³²⁸. 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

³²⁸ 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"ס³²⁹. 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 אמרינן³³⁰. 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.

³²⁹ ראה ביטוי מקביל בנדרים לד ע"א ובר"ן שם. בשאר הש"ס מצוי שמובא בשם אמורא או אחת הישיבות "... מתני לה בהאי לישנא".

³³⁰ 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 גדרי 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 הסברא שבכל אופן הנקבה קדושה קדושת הגוף³³¹. 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 ופירושים 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.

³³¹ 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)³³² ובנזיר דף כו ע"ב (ד"ה אבל בהמה)³³³. 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 דמים³³⁴. 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.

בשו"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. בשו"ת אחיעזר (חלק ב - י"ד, סימן מט סוף אות ח) ציין את החידושים המיוחסים לרשב"א כמקור לתירוץ 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"³³⁵. אכן מהלכם מתיישב היטב בתירוץ 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 (מעה"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 בתירוץ 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".

³³² להבנת לשון תוספות בקושייתם ראה שפת אמת כאן.

³³³ ציין בגליון הש"ס בשבועות.

³³⁴ יש להסתפק מה יאמרו תוספות במקרה שהקדיש את הבהמה קדושת הגוף.

³³⁵ בהערה 330 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 הפוך: 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 שנייה

מ"ט דר"ש דקסבר כל מידי דלא חזי להקרבה לאלתר לא קדיש קדושת הגוף. ומנא תימרא דתניא...

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: 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 לשון ראשונה: 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 ה**לשון 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 ה**לשון 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 להקרבה בעצמה לשלמים, וצ"ע.

נפקא מינה בין הלשוניות

ראה את המשא ומתן בסעיף הקודם לגבי דינה של נקבה שהופרשה לפסח.

סימן יב

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 איתווי 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 והפרישו³³⁶ תעשה תמורה דאי אתיידע להון מקמי דנתמנו הווי מחייבין שעירה. הא לא אתיידע להון מעיקרא. אי הכי הכא נמי הא עשיר הוא, אלא היינו טעמי דר"ש גבי עולה דסבר אי בעי פטר נפשיה בעולת העוף בר' אלעזר ב"ע, כדתנן הרי עלי וכו'.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס', רגמ"ה. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: שטמ"ק.

³³⁶ 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 מקרבן 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 הלשונית

מקורות לשתי הלשוניות: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י [בפירוש רש"י מחוברת ה'לישנא אחרינא' שהבאנו בסימן זה ל'לישנא אחרינא' שבביא 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 התירוץ'.

חילוף נוסף קיים בכך שהלשון הראשונה מכנה את קדושת הנקבות 'קדושה דחוויה'. 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 דחוויה'. ראה בספר 'פירושים וחיידושים' 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 2ג2 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]³³⁷. 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 גופייהו 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 לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רגמ"ה. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, שטמ"ק אות ג.

³³⁷ שב. 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 בצירורו 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 הקודמת³³⁸.

ביטויה 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.

³³⁸ 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 להקרב³³⁹, לדעת ר' אליעזר דין כולן למות. במשנה פוצלה מחלוקת זו לשתי בבות שונות: בבא אחת לתמורת אשם וְלדה וְלד 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	תמורת אשם קמייתא
אליעזר ימותו משום	אשמעינן גבי תמורה	הו"א התם הוא דפליגון
דגזר לאחר כפרה אטו	בההיא קאמר ר'	משום דאתו לאחלופי
לפני כפרה אבל גבי	אליעזר תמות היא	אבל בתרייתא אימא
תמורת אשם ולד	וולדותיה משום דאתי	לא, אהכין תנא
תמורתה אימא מודי	לאיחלופי אבל אשם	בתרייתא. ואי תנא
להו לרבנן, ואי	שכפרו בעליו דלא אתי	אשם שמתו בעליו
אשמעינן התם בהא	לאיחלופי אימא מודה	הו"א בהדא אמר ר'
קאמרי רבנן אבל גבי	להו לרבנן, ואי	אליעזר משום דלא
אשם מודו ליה לר'	אשמעינן התם בההיא	מחלפן אבל תמורת
אליעזר, צריכא.	קאמר ר' אליעזר, אבל	אשם מחלפן אימא לא,
	גבי תמורה מודי להו	אהכין תנא תמורת
	לרבנן, צריכא.	אשם.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: מנוסח 'ס"א' ברש"י משמע שכן היה כתוב ברוב הספרים. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשון ראשונה ולשון שניה נוסח א: רש"י.

מקורות לשון ראשונה ולשון שניה נוסח ב: רגמ"ה, שטמ"ק.

מקורות לשון שניה נוסח א: תוס' ד"ה בדמיהן, 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.

³³⁹ לדעת תנא קמא יקרבו כנדבת ציבור ולדעת ר' אלעזר [בן שמוע] יקרבו לעולת יחיד לשם בעליו של האשם.

פירוש הלשוניות

סוגייתנו מסבירה מפני מה הוצרכה המשנה להשמיענו את מחלוקתם של ר' אליעזר וחכמים בשתי הבהבות, ומדוע לא יכלה המשנה ללמדנו את המחלוקת רק באחת מן הבהבות ולסמוך על כך שבין מעצמנו כי הוא הדין לחברתה. בכל לשון נאמרה צריכותא שונה בין שתי הבהבות שבמשנה. דרך כל צריכותא היא להסביר מדוע באחת מן הבהבות 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 בחבירו³⁴⁰.

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 התמורה³⁴¹.

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 שהבהבות אינן שוות זו לזו, הוזקקה המשנה להשמיענו כי נחלקו חכמים ור' אליעזר בכל האופנים.

נפקא מינה בין הלשוניות

בחלק החידושים יתבאר כי לדרך הרגמ"ה קיים הבדל בין הלשוניות 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 הלשוניות מהי הדעה ה'פשוטה' ומהי הדעה ה'מחודשת'. 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 בלשוניות

בלשון השניה נוסח ב נאמר כי לפי ההוא אמינא קיימת סברא 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

³⁴⁰ 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].

³⁴¹ 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 להחלפה 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 אבוןה 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 אבוןה 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 אבוןה מחלוקת לפני³⁴² כפרה וכו' [והתני רב חנניא כו' אלא אימא יביא בדמיו עולה]³⁴³.

מקורות הלשונית

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רמב"ם (תמורה פ"ד ה"ד). בכתבי היד: כל כתבי היד. מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה; שטמ"ק. [בשטמ"ק א ציין כי המקור בו נכתב "לישנא אחרינא...", הינו 'בקצת ס"י']

³⁴² לפני. 'קודם': שב.

³⁴³ 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 הלשונויות

בשתי הלשונויות 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 לגמרי³⁴⁴, 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 **לאשם**³⁴⁵. לדעת רב נחמן באופן השני, לא נחלקו ר' אליעזר וחכמים **לאחר כפרה** אלא דין הולד ליקרב בעצמו **לעולה**³⁴⁶. בשתי הלשונויות 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 מחדש. 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 מחדש.

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'.

שמה 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, וחידש 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 הלשונויות

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

³⁴⁴ היינו שלא נדחה בסגנון 'אלא אי איתמר הכי איתמר', אלא בסגנון 'אלא אימא'.

³⁴⁵ 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.

³⁴⁶ 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 עיי' בסימן הבא.

שאמר רב נחמן לפי שיטת ר' אליעזר ולא למה שאמר רב נחמן לפי שיטת חכמים³⁴⁷, ומכיוון שהלכה כחכמים אין הקושיה מפקפקת כלל את דברי רב נחמן הנוגעים להלכה (אור שמח שם).

הראב"ד השיג על פסק הרמב"ם לגבי ולד 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.

³⁴⁷ 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 שנויי דחיקי בבלאי מאי הוה משני ליה?

נוסח ראשון

זכר יקרב עולה נקבה אי לפני כפרה תניא³⁴⁸,
 יפלו דמיה לנדבה. זכר יפלו דמיו לנדבה.
 נקבה יביא בדמיה עולה.
 אי לאחר כפרה תניא,
 זכר יקרב עולה נקבה
 יפלו דמיה לנדבה.

נוסח שני

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס וכל כתבי היד.

מקורות לשון שניה נוסח ראשון: רגמ"ה, ערכי תנאים ואמוראים (לריב"ק משפירא) ערך ר' ירמיה.

מקורות לשון שניה שתי הנוסחאות: שטמ"ק. [הנוסח השני הובא בשטמ"ק ב בשם 'ס"א', ובשטמ"ק א בשם 'בקצת ס"י ב"א'].

מקורות נוספים ללשון השניה: רש"י. [אין הוכחה אם רש"י גרס כנוסח הראשון או השני].

³⁴⁸ 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 תירוץ של ר' אבין בר כהנא.

בלשון השניה הבינה הגמרא כי מכך שהגדיר ר' אבין בר כהנא את תירוץ כתירוץ דחוק [שינוי דחיקא בבלאה] 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 יחיד³⁴⁹.

הכללים הנזכרים כמעט ואינם יכולים להתיישב בלשונו של ר' אלעזר במשנה, ולכן נראה שהתרצן בעל הכללים בא לייצג את שיטת חכמים, כפי שהצענו בפירושונו 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 כתב³⁵⁰ 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 וחיידושים' כתב כי ר' אב"כ יכל לתרץ שדברי ר' אלעזר 'יביא בדמיה עולה' נאמרו רק לדבריהם של חכמים בעניין דיחוי הוולד, כתירוץ של ר' אב"כ בדף יח ע"ב.

³⁴⁹ בדומה לכך צידדנו בסימן הקודם הערה 346 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].

³⁵⁰ 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 שהתירוץ נאמר לפלפולא בעלמא ולא למסקנא. לעומת זאת, בלשון השניה אומרת הגמרא שהיה בידי ר' אבין בר כהנא תירוץ 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 עליו³⁵¹.

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.

³⁵¹ 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 ז), 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 קידשה³⁵² לשעתה וקידשה לעתיד לבא לא שנא בכור ולא שנא מעשר בני הבאה נינהו, ואי קסבר קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא אפילו בכור נמי תיבעי לך³⁵³. 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 ויליף³⁵⁴ מבכור.

לשון שניה

ומאי קסבר³⁵⁵, אי קסבר קדושה ראשונה קידשה³⁵⁶ לשעתה וקידשה לעתיד לבא בכור נמי ליבעי³⁵⁷, ואי קסבר לא קידשה³⁵⁸ לעתיד לבא מעשר נמי לא ליבעי³⁵⁹. [אמר רבינא]³⁶⁰ לעולם קסבר³⁶¹ קידשה³⁶² לעתיד לבא³⁶³, והכא³⁶⁴ בבכור שנזרק דמו³⁶⁵ בפני הבית³⁶⁶ וחרב הבית ועדיין בשרו קיים³⁶⁷, דמקשינן³⁶⁸ בשרו לדמו מה דמו במזבח אף בשרו במזבח, ומקיש³⁶⁹ מעשר לבכור³⁷⁰.

³⁵² 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'.

³⁵³ 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.

³⁵⁴ ויליף. דפו"ח, פל. 'יליף': דפו"ר, פ, 11, מ.

³⁵⁵ ומאי קסבר. על פי גליון פלורנץ שלא העתיק תיבות אלו וסמך על הלשון הראשונה. 'מאי קסבר': פ.

³⁵⁶ קידשה. חסר: פ.

³⁵⁷ 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'.

³⁵⁸ לא קידשה. בלשון הראשונה: 'קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה'. עדי הנוסח בזבחים כלשון השניה ובמכות כלשון הראשונה [מלבד כתי"מ הגורס כלשון השניה].

³⁵⁹ ראה פירוט בגוף הסימן.

³⁶⁰ [אמר רבינא]. פ, רגמ"ה, וכן הוא בכל עדי הנוסח בזבחים ובמכות. בפלורנץ חסר אולם אין ראייה לא לגרוס מכיון שהלישנא אחרינא בגליון מס'ים בתיבות הקודמות והלישנא אחרינא שבגוף הטקסט מתחילה מהתיבות הבאות. ברש"י נראה שחסר.

³⁶¹ 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'.

³⁶² 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 בדפו"ח הגיהו כלשון הראשונה]. יש שינויים קטנים בין המקורות בהתאם לשינויים שבהערה הקודמת: 'לא קידשה' / 'נקידשה' / 'נקדשה', [מלבד השינויים המזכרים בהערה 352].

³⁶³ לעתיד לבא. חסר בחלק מעדי הנוסח בזבחים: דפוס, 21, מ.

³⁶⁴ והכא. רש"י, פל. 'והכא במאי עסקינן': פ. כל עדי הנוסח גורסים במכות כנוסח הראשון ובזבחים כנוסח השני.

³⁶⁵ בבכור שנזרק דמו. רגמ"ה, פל, פ, וכן הוא בכל עדי הנוסח בזבחים ובמכות. לעומת נוסח הלשון הראשונה: 'כגון שנזרק דמו של בכור'.

³⁶⁶ בפני הבית. רש"י, פל [כנוסח הלשון הראשונה]. 'קודם חורבן': פ. 'קודם חורבן הבית': רגמ"ה, וכן הוא בכל עדי הנוסח בזבחים ובמכות.

³⁶⁷ בשרו קיים. בלשון הראשונה נוסף כאן 'כיון דאי איתיה לדם לא בר זריקה הוא', וחסר בלשון השניה ובכל עדי הנוסח בזבחים ובמכות.

³⁶⁸ 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'.

³⁶⁹ ומקיש. כן הוא בכל עדי הנוסח של גירסה זו, מלבד פל הגורס בטעות 'מקיש'.

³⁷⁰ דמקשינן... ומקיש מעשר לבכור. פל, 21, וכן הוא במכות ובכתה"י 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 בשר מדם מה דמו במזבח אף בשרו במזבח ומקיש מעשר לבכור" [לגבי כתי" זה ראה גם סוף הערה 353]. 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 לשון ראשונה: 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 במדוייק מהנוסח שעמד לפניו בתמורה, ולפיכך לא ציינתי לדבריו בשנו"ס. בכתבי היד: 1ו, מ. אף 2ו גורס בעיקר כלשון הראשונה, אם כי גירסתו מעורבת משתי הלשונות.

מקורות לשון שניה: בכתבי היד: גליון פל.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רש"י, תוס', רגמ"ה [בסדר הפוך]; והכריעו כולם כלשון השניה. בכתבי היד: פל, 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 שזרק דמו קודם חרבן ועדיין בשרו קיים דמקשינן בשרו לדמו".

סוגיות מקבילות

עדי הנוסח במכות גורסים כלשון הראשונה 'קידשה' [ובדפו"ח תקנו 'לא קדשה'].

עדי הנוסח בזבחים גורסים 'לא קידשה', מלבד כתי"י 1ו 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 לדון³⁷¹. 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 נהוגות 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 [מרבותיו] 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"י³⁷². 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 מרביתו על הסוגיה שם.

רוב הראשונים חלקו על רש"י והכריעו כלשון השניה – כמסקנת רש"י בתמורה בנוסח שלפנינו (תוס' ורגמ"ה כאן³⁷³, 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)³⁷⁴.

כנגד כל הראשונים עומדים רק דברי הרמב"ם והמאירי במכות שהראו פנים לכאן ולכאן ולא הכריעו בין הנוסחאות.

ההבדלים העיקריים בין הלשונות

אלו הם ההבדלים העיקריים בין שתי הלשונות:

³⁷¹ 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'הוה אמינא' וקושיה שניה על המסקנא, אך לכל הקושיות כוונה אחת.

³⁷² זהו 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".

³⁷³ אלא שרגמ"ה גורס את הלשונות בסדר הפוך.

³⁷⁴ 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.

- [א]. מהי ה'הוא אמינא' לפי הצד שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא.
 [ב]. מהי ה'הוא אמינא' לפי הצד שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא.
 [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 לבוא אזי בכור ומעשר נאכלים בירושלים, וכל מה שיש לדון הוא לפי הצד שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא. לעומת זאת, **בלשון השניה** פשוט לגמרא שאם קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא אזי בכור ומעשר אינם נאכלים בירושלים, וכל מה שיש לדון הוא לפי הצד שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא.

הבדל ראשון - מהי ה'הוא אמינא' לפי הצד שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא:

בלשון הראשונה נאמר: "אי קסבר קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא – 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 להיאכל 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 ענין 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 לבוא – בכור נמי ליבעי". כלומר, כשם שהבין ר' ישמעאל כי יש לדון לגבי מעשר כאשר אין מזבח [אף אם קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא] 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 לבוא 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"³⁷⁵. נוסח זה יכול להתפרש כלשון הראשונה – אפילו בכור ייאכל 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 ייאכל בירושלים, וכבר כתבנו למעלה שפירוש זה מתיישב לפי שתי הלשונות.

הבדל שני - מהי ה'הוא אמינא' לפי הצד שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא:

בלשון הראשונה נאמר: "אי לא קידשה – אפילו בכור נמי תיבעי לך"³⁷⁶. 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 לבוא אזי בכור ומעשר אינם נאכלים בירושלים בזמן הזה. ואכן, כל הראשונים הדנים במחלוקת הלשונות התייחסו להבדל הנוכחי וציינו כי הלשון השניה גורסת באופן שונה.

³⁷⁵ רגמ"ה כתב 'אפילו בכור נמי לייתי', ואין לדעת האם מדובר בציטוט מגירסתו או בפירוש.
³⁷⁶ כן הוא נוסח הדפוסים. בכתבי היד מובא באופן דומה: "תיבעי לך בכור" ואין כאן חילוף משמעות.

בלשון השניה נאמר: "אי לא קידשה – מעשר נמי לא ליבעי"³⁷⁷. 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 שני³⁷⁸.

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 הלשונות יסכימו כי ניתן לגרוס הנחות אלו בדברי המקשן. החילוק בין הלשונות 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 הלשונות 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 הלשונות. **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 הלשונות, שכן לא נאמר בו האם הלימוד תלוי במזבח או בקדושת בית. אכן, כאשר רש"י בהמשך הסוגיה חזר בו ממה שנקט כלשון הראשונה ושב ונקט כלשון השניה, ציין גם את חילוף הנוסח שהבאנו כאן כהבדל 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

³⁷⁷ 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.

³⁷⁸ 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.

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 לבוא³⁷⁹.

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 לברייתא עצמה שההיקש מלמד על הצורך במזבח ולא על הצורך בבית או על הצורך בבית ובמזבח.
- ב. מניין לגמרא בזבחים שהברייתא מתפרשת על הצורך במזבח ולא על הצורך בבית.
- ג. מה ענין 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 הברייתא 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 שהברייתא 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 תירוץ הגמרא מופיע בסתמא ללא שם אמורא ואילו בלשון השניה תירוץ הגמרא מובא בשם רבינא.

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:

³⁷⁹ תוספות שם הסבירו כי מכך שהברייתא 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.

אפילו מעשר נמי³⁸⁰.

אפילו מעשר נמי לא³⁸¹.

מעשר נמי לא ליבעי³⁸².

אפילו מעשר נמי לא נייתי³⁸³.

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 הגירסה 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)³⁸⁴. בסוגייתנו³⁸⁵ נאמר כי בשעה שאין קדושת בית אזי אין מעשר שני נאכל בירושלים³⁸⁶, 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 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 כלל³⁸⁷.

³⁸⁰ ל"א בכתי"פ בתמורה, כתי"ו 11 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".

³⁸¹ גליון פל בצורה משובשת "מעשר לישנא אחרינא נמי לא, מעשר נמי לא". כתיב היד התימניים במכות וזבחים, רמב"ן וריטב"א במכות.

³⁸² רש"י, ו 21 [הגורס כאן כלשון השניה]. "מעשר שני לא ליבעי": שטמ"ק [בלשון הראשונה שבתוך הלשון הראשונה]. "נמי לא תיבעי לך": כתי"מ בזבחים [משובש].

³⁸³ 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.

³⁸⁴ "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".

³⁸⁵ כלומר הסוגיה שנאמרה שלוש פעמים: תמורה כ"א, זבחים ס', מכות י"ט. להלן לשם הקיצור נקרא לסוגיה זו 'הסוגיה בתמורה'.

³⁸⁶ לפי הלשון הראשונה מניעת אכילת מעשר שני נלמדת מהיקש, ולפי הלשון השניה נלמדת היא מסברא.

³⁸⁷ 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 שלישי, 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 שלישי.

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 דלעיל³⁸⁸. 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 השלישי³⁸⁹.

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 לייתי' 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 קדושה 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 קדושה לעתיד לבוא. בלשון הראשונה משמע שלפי דעה זו מעשר שני נאכל בירושלים, בלשון השניה נאמר שגם לפי דעה זו מעשר שני אינו נאכל בירושלים³⁹⁰.

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 המקדש³⁹¹.

תיתכן נפקא מינה האם אכילת מעשר שני תלויה בקיומו של המזבח או בקיומו של הבית. ראה פירוט בסעיף 'הבדל רביעי'.

לפי כל האפשרויות יש לחקור מה הדין אם הפריש מדגן שלא חל עליו חיוב הבאה לבית על דגן שכן חל עליו חיוב הבאה לבית.

³⁸⁸ אם כי די בשני המהלכים הראשונים ליישב בסוגייתנו את שתי הדעות לגבי אכילת מעשר שני, ואין צריך להדחק וללכת במהלך השלישי.

³⁸⁹ דברי תוס' שם אינם בהירים דיים, וביארתי על פי דברי בעל 'מלאכת יו"ט' הנדפס בין המפרשים שבסוף הגמרא.

³⁹⁰ ראה למעלה בסעיף 'חילופי גרסאות נוספים' האם נאכל בכל ערי ישראל או שאינו נאכל כלל.

³⁹¹ 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 שניה

ותוב, כי קתני תמות על אבודה
ונמצאת בעלת מום דהיא תמות, אי
הכי⁴ ביני הני שעברה שנתה למה לי
למתנייה.

לשון ראשונה

ועוד שעברה¹ שנתה למאי הילכתא²
קתני³.

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: 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'].

¹ 'עברה': רש"י, תוס' שבשטמ"ק ב אות ז.
² 'הילכתא' חסר: רש"י, תוס' הנ"ל.
³ נוסף 'לה': רש"י, תוס' הנ"ל, כתי"מ.
⁴ 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 שלפנינו³⁹⁶.

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 שכפרו 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 שכפרו 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 זה³⁹⁷. 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 מה'לכאורה'. 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.

³⁹⁶ במקורותיה של הלשון השניה הביאה לאחר סיום הלשון הראשונה, ולפיכך אין ידוע היכן מקומה בגוף הגמרא. ³⁹⁷ הנושא טעון בדקיה מקיפה, אלו עדי נוסח ואלו מסורות נוסח מכירים את התיבה במשמעות הנזכרת, ואין ביכולתנו למצוא 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 להשמיענו את חידושה בשני אופנים שונים – עברה שנתה ובעלת מום.

ואלו דברי הגמרא:

וצריך למיתנא³⁹⁸ אם אבדה גבי שעיברה שנתה וצריך למיתנא אבדה³⁹⁹ גבי⁴⁰⁰ בעלת מום:

לשון ראשונה / גירסת רש"י

דאי תנא⁴⁰¹ גבי שעיברה שנתה⁴⁰² הוה אמינא התם הוא דמהניא לה⁴⁰³ אבדה⁴⁰⁴ משום דלא חזיא למילתה⁴⁰⁵ אבל בעלת מום דאי לא מומא חזיא אימא לא תהני לה אבדה. ואי תני גבי בעלת מום התם הוא דמהניא לה אבדה⁴⁰⁶ משום דלא חזיא להקרבה אבל עיברה שנתה דחזיא להקרבה אימא לא תהני לה אבדה צריכא.

לשון שניה / גירסת תוספות

דאי תנא גבי⁴⁰⁷ שעיברה שנתה הוה אמינא⁴⁰⁸ התם הוא דמהניא לה אבדה משום דחזיא להקרבה אבל בעלת מום דלא חזיא להקרבה⁴⁰⁹ אימ' לא תהני לה אבדה ואי תנא גבי בעלת מום התם הוא דמהניא לה אבדה משום דאי לאו מומא חזיא⁴¹⁰ אבל עיברה שנתה דלא חזיא למילתא אימ' לא תהני לה אבדה צריכא⁴¹¹.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

מקורות לשון שניה: 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 'ש 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].

³⁹⁸ 'וצריך למיתנא' ואיבעי ליה למיתנייה': כתי"מ.

³⁹⁹ 'גבי – אבדה' חסר בטה"ד: דפוס. [בדפו"ח תיקנו במוסגר על פי צ"ק באופן שונה קצת].

⁴⁰⁰ 'וצריך – גבי', 'וגבי': כתי"מ.

⁴⁰¹ נוסף 'אם אבדה': כתי"מ.

⁴⁰² נוסף בטעות 'או גבי בעלת מום': כתי"מ.

⁴⁰³ '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'.

⁴⁰⁴ 'אבידה': מ. וכן הוא בכל מופעי התיבה בשתי הלשוניות בכת"י זה, וכן אף במופע האחרון בו.

⁴⁰⁵ 'למילתא': כתבי היד [מלבד ו1 הגורס "למילת"']. שים לב לשינוי המשמעות.

⁴⁰⁶ 'התם – אבדה' חסר: כתי"מ.

⁴⁰⁷ 'גבי' חסר: פ.

⁴⁰⁸ 'הוה אמינא' חסר: פ.

⁴⁰⁹ 'להקרבה' חסר: פ.

⁴¹⁰ נוסף 'למילתא': 21.

⁴¹¹ 'קמ"ל': 21.

פירוש הלשונות

הצריכותא

הגמרא מסבירה כי הציורים של עברה שנתה ושל נמצאת בעלת מום אינם שוים 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 הבהמה⁴¹².

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 למיתה⁴¹³. 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 שאבדה⁴¹⁴. 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.

⁴¹² כך פשטות רוב המפרשים וראה בשטמ"ק ביאור מחודש בשם רבינו ברוך.

⁴¹³ 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.

⁴¹⁴ 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 מתה⁴¹⁵ 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 לך⁴¹⁶ דחויין לחוד ואבודין לחוד.

לשון שניה

אלמא⁴¹⁷ אע"ג⁴¹⁸ דאידחייא⁴¹⁹ לה ולא חזיא להקרבה גבי יחיד למיתה אולא, שעברה שנתה נמי אע"ג⁴²⁰ דלא חזיא להקרבה כיון דאבדה תמות. קסבר דחויין לחוד אבודים לחוד⁴²¹.

מאי טעמא, אבודין דעתיה עליהו⁴²² דילמא משתכחין⁴²³ דחויין לא הדרי מתחזיין⁴²⁴.

מקורות הלשונית

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס', רבנו ברוך [מובא בשטמ"ק אות לג]. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשון שניה: שטמ"ק אות יג בשם גליון [הגליון מפרש את הלשון השניה, ואין לדעת אם לפני בעל הגליון הייתה גם הלשון הראשונה].

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

⁴¹⁵ 'הא דיחיד מתה' חסר: מ, אולי בטה"ד.

⁴¹⁶ 'אמר לך' נוסף 'רבא': תוס', מ, וראה בסוף 'פירוש הלשונית'.

⁴¹⁷ לא מפורש במקורות היכן יש למקם את הלשון השניה, ומסתבר כפי שערנו.

⁴¹⁸ 'הואיל': רגמ"ה, וכן מסתבר.

⁴¹⁹ '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'.

⁴²⁰ בגוף הסימן נציע להגיה 'הואיל'.

⁴²¹ 'דחוייה לחוד ואבודה לחוד': שטמ"ק ב.

⁴²² 'אבודין דעתיה עליהו' 'אבודה דעתה עילוה': מ. יושם לב שתיבת 'עליהו' בניב הירושלמי.

⁴²³ 'משתכחין': מ, בניב הבבלי.

⁴²⁴ '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 הלשוניות

הגמרא תוכיח כי דין חטאת דחוויה 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 דחוויה 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 דחוקים⁴²⁵. 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 מינכן]⁴²⁶. 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 ממיתה⁴²⁷. 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 שנסופה 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.

⁴²⁵ וראה עוד בשטמ"ק ב אות לג בשם רבינו ברוך.

⁴²⁶ אף בפירושי רש"י ורגמ"ה נכתב 'אמר לך רבא', אכן אין לדעת אם כתבו כן כציטוט או כפירוש.

⁴²⁷ לנוסח השטמ"ק שהלשון השניה מראה כסברת תוספות, הרי סימננו מקביל לסימן הקודם שגם שם 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 אבודה⁴²⁸, 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 דאמרינן⁴²⁹ דלמא מידכר סימנא⁴³⁰ ופליג, או דלמא ה"ק אחורי הדלת הויא אבודה דאע"ג דאי מהדר אפיה חזי לה הויא אבודה וכל שכן אבודה בעדר דלא קא ידע⁴³¹ דהויא אבודה ולא פליגי, תיבעי.

מקורות הלשונית

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רמב"ם (הלכות פסולי המוקדשין פ"ד ה"ג). בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: 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].

⁴²⁸ "אבל אבראי... אבודה". בכת"מ: "הויא אביד". יתכן שבמקורו נוסף 'הויא אבידה' לפני 'אבל', וטעה המעתיק מטה"ד: 'הויא אבידה' - 'לא הויא אבידה'.

⁴²⁹ 'דאמר': שא"ל. 'דאמ': שא"ל. 'דאמרינן': רגמ"ה, שב.

⁴³⁰ 'סימנא' חסר: שא"ל.

⁴³¹ '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"ק⁴³² סוף אות ג הביא כי יש מקצת ספרים הגורסים בדברי ר' יוחנן 'אפילו אחורי הדלת', משמע כי ר' יוחנן מודה לדברי ר' אושעיא ובה 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 ובה 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".

⁴³² בשטמ"ק ב צוינו דברים אלו בשם 'גליון', וראה מה שצויין 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 מילי⁴³³ היכא דאיתנהו לתרוייהו דכל היכא דבעי זריק אבל הכא הא אבד⁴³⁴ או דלמא לא שנא, תיקון⁴³⁵.

לשון שניה

ומאי קסבר אי קסבר כוס עושה חבירו דיהוי⁴³⁶ 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 לתרוייהו⁴³⁷ אבל אבד⁴³⁸ אחד מהן מהניא ביה אבידה או דלמא לא שנא, תיבעי.

מקורות הלשונית

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, שטמ"ק אות כה בשם גליון. בכתבי היד: כל כתבי היד.

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

⁴³³ 'הני מילי' חסר: פל, 11, מ.

⁴³⁴ 'אבד': 2, מ. 'איבד': פל, 11. "איכ": דפו"ר. 'ליכא': דפו"ח על פי בה"ז.

⁴³⁵ 'תיבעי': רש"י ורגמ"ה.

⁴³⁶ 'דחוי': שא2.

⁴³⁷ 'לתרוייהו': שב [בניב הבבלי].

⁴³⁸ "אבד' חסר: שא1.

פירוש הלשונות

תוכן הסוגיה

קיים נידון האם כוס עושה את חבירו '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 חבירו דחוי הרי חל דין דחוי על הכוס האבודה, אולם לפי הצד שכוס עושה את חבירו שיריים ניתן להסתפק האם חל על הכוס האבודה דין שיריים או שמא דחוי היא.

לסיכום, אם כוס עושה את חבירו דחוי וודאי שחל פסול, ואם כוס עושה חבירו 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)⁴³⁹ 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 חבירו 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 שמוכח ממנה כשאר המפרשים ולא כרש"י. וכך נאמר בלשון זו: "אי קסבר כוס עושה חבירו דחוי, אף על גב דאיתיה ההוא כוס לא זריק מיניה אלא לאמה משתפק". נראה כי כוונת הסוגיה להשוות דין כוס אבודה לדין כוס נמצאת, ומבהירה הגמרא כי לפי הצד שכוס עושה חבירו דחוי, כשם שכאשר הכוס השניה נמצאת לפנינו ולא זרקו ממנה נדחית היא מהקרבה, כמו כן כאשר היא אבודה ולא זרקו ממנה נדחית היא מהקרבה. 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 חבירו דחוי או שיריים. **הלשון הראשונה** מביאה 'מאן דאמר כוס עושה חבירו דחוי' ו'מאן דאמר כוס עושה חבירו שיריים'. **הלשון השניה** מביאה רק 'אי קסבר עושה חבירו דחוי' ו'אלא קסבר כוס עושה חבירו שיריים'. אכן כנראה גם הלשון השניה מודה שיש בכך מחלוקת תנאים, כמבואר ביומא דף נז ע"ב.

תיקו / 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 השניה⁴⁴⁰.

נפקא מינה בין הלשונות

הרמב"ם פסק כי כוס עושה את חבירו דחוי (פסולי המוקדשין פ"ב הכ"א), ולא הביא הרמב"ם את הדין 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

⁴³⁹ בדברי הגליון והגר"א מפורש כי חולקים הם על שיטת רש"י, בדברי רגמ"ה אין הדבר מפורש אולם ניתן להוכיח כן מדבריו כפי שנכתוב בס"ד בהערות על פירוש רגמ"ה.

⁴⁴⁰ 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'לכו 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 הלשונית

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס וכל כתבי היד.

מקורות לשון שניה: 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 הלשונות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק אות ד.

לשון ראשונה

הניחא לרב הונא אמר רב⁴⁴¹ דאמר רב הונא אמר רב⁴⁴² הכל מודים שאם משך אחת והקריבה⁴⁴³ שהשניה⁴⁴⁴ מתה הא נמי⁴⁴⁵ משכחת לה כגון שמשך אחת מהן והקריב ודברי הכל, אלא לרבי אבא אמר רב דאמר⁴⁴⁶ הכל מודים במתכפר בשאינה אבודה שאבודה מתה על מה נחלקו במתכפר באבודה דרבי סבר מפריש לאיבוד⁴⁴⁷ כאבוד⁴⁴⁸ דמי ורבנן סברי לאו כאבוד דמי רישא סתם לן כרבנן סיפא⁴⁴⁹ סתם לן כרבי, אין רישא רבנן וסיפא רבי⁴⁵⁰.

לשון שניה⁴⁵¹

הניחא לרב הונא אמר רב דאמר⁴⁵² הכל מודים וכו' מתה בין כי נתכפר באבודה ובין שנתכפר בשאינה אבודה ההיא הטאת דפיישא מתה איכא למימר מאי הקריב הקריב לשהיטה מדעתו ואח"כ נמצאת הטאת האבודה ונתכפר בה הראשונה תמות ההיא ראשונה⁴⁵³ דהקריב מדעתו תמות ואיכא למימר אפילו רישא רבי היא, אלא לרבי אבא אמר רב דאמר הכל מודים שאם נתכפר בשאין אבודה דאבודה דפיישא⁴⁵⁴ מתה על מה נחלקו על נתכפר באבודה דרבי סבר מפריש לאבוד⁴⁵⁵ כאבוד דמי ורבנן סברי לאו כאבוד דמי גבי מעות נמי מפריש לאיבוד לאו כאבוד דמי⁴⁵⁶ ואע"ג דהביא מאלו ולא הביא מאלו⁴⁵⁷ מעות דפיישן יפלו לנדבה אלא פשיטא סופא רבי היא דאמר מפריש לאבוד כאבוד דמי רישא רבנן וכו' – וסיפא רבי, אין רישא רבנן וסיפא רבי⁴⁵⁸.

⁴⁴¹ אמר רב' חסר: דפוס.

⁴⁴² 'דאמר רב הונא אמר רב': דפוס. 'דאמ' : פל, 2, [ותואם למשפט המקביל בהמשך הפיסקה]. 'דא' רב הונא":

1. חסר: מ.

⁴⁴³ 'משך אחת והקריבה', 'הקריב אחת': מ.

⁴⁴⁴ 'שניה': 1, מ.

⁴⁴⁵ 'הא נמי' חסר: דפוס.

⁴⁴⁶ 'דאמר' חסר: מ [ותואם לגירסתו במשפט המקביל הקודם בתחילת הפיסקה, אך אינו מובן].

⁴⁴⁷ 'לאבוד': 2. כך משמע גם ברש"י ובעי"ז ברגמ"ה.

⁴⁴⁸ 'כאיבוד' דפו"ח כאן ובסמוך. כעי"ז בפל, אך שם האות י כתובה בצורה מוזרה ויתכן שמדובר בהוספה או בניסיון

מחיקה.

⁴⁴⁹ 'וסיפא': 1, מ.

⁴⁵⁰ "אין... רבי": חסר בדפוס, כנראה בטה"ד.

⁴⁵¹ בגוף הסימן נביא כי הלשון השניה נראית חסירה ולפני רש"י הייתה קיימת בנוסח מלא.

⁴⁵² 'דאמר' חסר: שב.

⁴⁵³ 'תמות ההיא ראשונה' נשמט בשב בטעות הדומות.

⁴⁵⁴ 'דפרשה': א2 [בטעות].

⁴⁵⁵ 'לאיבוד': שא2 [כאן ובסמוך]. 'לאבודה': שב.

⁴⁵⁶ 'לאו כאבוד דמי' חסר: שא1. 'גבי... דמי' חסר: שב [אולי בטה"ד]. הנוסח המלא על פי שא2 וכן משמע ברש"י.

⁴⁵⁷ 'מאלו' חסר: שא2.

⁴⁵⁸ 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 מסויים 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 לכלול הראשון של רב הונא לגבי בעלים שלא נמלך, אולם מסכים הוא לכלול השני של רב הונא כי אם החטאת האבודה עצמה נותרה מודים חכמים שדינה למיתה⁴⁵⁹.

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 התירוץ. **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 התירוץ, ובעל כרחינו נאמר כי יש במשנה סתירה, הרישא כדעת חכמים והמציעתא כדעת רבי.

נפרט יותר. התירוץ שבלשון **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, התירוץ שבלשון 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 התרצן כי ניתן לפרש תיבת 'הקריב' על מי שהקריב לשחיטה ועדיין לא שחט, ואזי נידון

⁴⁵⁹ 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 מסויימת 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 אבודה⁴⁶⁰.

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 וכונתו 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. לפירושו 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)⁴⁶¹, ולא הזכיר את חידושה של הלשון השניה.

⁴⁶⁰ 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 שתותר 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, יוליכם לים המלח". בציר זה וודאי נשנה דין המיתה דווקא כלפי החטאת האבודה [- המעות האבודים], ואין אפשרות לפרש כאן כפירושים הנזכרים, וצ"ע.

⁴⁶¹ שלא כמהדו"ק שפסק בה כר' אבא.

סימך 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 והקריב⁴⁶² אחרת תחתיה תמות.

לשון ראשונה

טעמא דמשום⁴⁶³ דהקריב⁴⁶⁴ הא לא הקריב⁴⁶⁵ תרעה לא שנא מתכפר באבודה⁴⁶⁶ לא שנא מתכפר בשאינה אבודה לא שנא משך ולא שנא לא משך, תיובתא דתרוייהו. מילתא דפסיקא ליה⁴⁶⁷ קתני מילתא דלא פסיקא⁴⁶⁸ ליה לא קתני.

לשון שניה

הא נמצאת מעיקרא רועה. הניחא אי הקריב אבודה דשאיין אבודה רועה אלא אי הקריב שאיין אבודה ונשתיירה האבודה אמאי רועה, קסבר כי קתני דהקריב אבודה⁴⁶⁹ דשאיין אבודה רועה. אי הכי מאי איריא תני⁴⁷⁰ הקריב ואח"כ נמצאת [ו]מתה⁴⁷¹ ניתני נמצאת מעיקרא, ההיא דלא פסיקא ליה לא תני הקריב ואח"כ נמצאת דפסיקא ליה תני.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס וכל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק אות ג.

⁴⁶² 'והקריב' חסר בדפוס ותיקנו בדפוס"ח על פי בה"ז.

⁴⁶³ 'דמשום' חסר: דפוס. 'משום': ו1. נוסח הדפוס או 11 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.

⁴⁶⁴ 'דהקריבה': ו1. 'דקריבה': דפוס. 'הקריבה' פל [וראה הערה קודמת]. 'דהקריב': ו2, מ.

⁴⁶⁵ 'הקריבה': דפוס, פל.

⁴⁶⁶ 'באבודה... מתכפר'. "ולא שנא שאינו מתכפר": מ, ונראה מוטעה.

⁴⁶⁷ 'ליה' חסר: מ, [וכן בסמוך].

⁴⁶⁸ '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'.

⁴⁶⁹ 'האבודה': שא1.

⁴⁷⁰ 'דתני': שב.

⁴⁷¹ התיקון בגליון כת"י שטמ"ק ב.

פירוש הלשוניות

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 הלשוניות

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 בכונה 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 [שמוסכם 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 אבודה שאינה אבודה תרעה דמפריש לאיבוד לאו כאיבוד דמי, אלא אי קריב שאינה אבודה 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 הפרש שבין הלשוניות, וכוונת רש"י הינה לומר שפירוש שתי הלשוניות דומה אך לא ממש שווה.

נפקא מינה בין הלשוניות

נראה כי אין כלל נפקא מינה לדינא בין הלשוניות.

סימן ה [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:

לשון ראשונה

תנן המפריש מעות לחטאת ואבדו והפריש אחרים תחתיהם ואחר כך נמצאו המעות⁴⁷² יביא מאלו ומאלו חטאת והשאר יפלו לנדבה. טעמא דמתכפר מאלו ומאלו הא מאחד⁴⁷³ יוליכם לים המלח לא שנא מתכפר באבודה ולא שנא מתכפר בשאינה אבודה ולא שנא משך ולא שנא לא משך תיזבתא דתרוייהו, הכא⁴⁷⁴ נמי מילתא דפסיקא ליה קתני ומילתא דלא פסיקא⁴⁷⁵ ליה לא קתני.

לשון שניה

הניחא דאם⁴⁷⁶ 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 דהשאר⁴⁷⁷ יפלו לנדבה ניתני הביא מעות האבודין דשאין אבודין יפלו לנדבה וכ"ש הביא מאלו ומאלו ההוא דפסיקא ליה [קתני]⁴⁷⁸ וכו'.

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס', גליון רש"י [שטמ"ק אות טז]. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: בראשונים: רגמ"ה, שטמ"ק אות ו.

⁴⁷² "ואח"כ נמצאו המעות". "ולא הספיק ליקח בהן חטאת עד שנמצאו הראשונות": מ [כמו במשנה].
⁴⁷³ 'מאחד'. בכתבי היד לא ברור ההבדל בין דל"ת לר"י ש' ונראה שכתוב כאן 'מאחר', אולם וודאי נכונה גירסת הדפוס 'מאחד'.
⁴⁷⁴ 'הא': מ.

⁴⁷⁵ ראה הערה 468.
⁴⁷⁶ '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.
⁴⁷⁷ 'והשאר': שב [כמו במשנה].

⁴⁷⁸ שב.

פירוש הלשונות פירוש דברי הגמרא

משנתנו מצירת 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". מדייקת 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 לנדבה⁴⁷⁹.

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 השניה** מציגה את הקושיה רק על החילוק בין נותרה האבודה לבין נותרה החטאת שאינה אבודה, ובתירוץ של הלשון השניה מפורש כי הקושיה הייתה על ר' אבא. נראה כי הלשון השניה 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 להוליך לים המלח, ולא ראתה הלשון השניה צורך להציג את העניין כקושיה ותירוץ. מה שאין כן ביחס לדברי ר' אבא הקושיה חזקה מאד, שהרי לשיטתו 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 השניה 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 השניה 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.

⁴⁷⁹ 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 אליבא⁴⁸⁰ דרבי פשיטא דיפלו לנדבה⁴⁸¹ ע"כ לא קאמר רבי⁴⁸² אלא במפריש לאבוד אבל לאחריות⁴⁸³ מודה, ואלא אליבא דרבנן פשיטא⁴⁸⁴ דיפלו לנדבה קל וחומר השתא מפריש לאיבוד אמור רבנן לאו כאיבוד דמי לאחריות⁴⁸⁵ מיבעיא.

לשון שניה

אילימא אליבא דרבנן [השתא]⁴⁸⁶ 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.

ואלא⁴⁸⁷ אליבא דרבי שמעון איצטריכא ליה מהו דתימא לית ליה לרבי שמעון נדבה⁴⁸⁸ קא משמע לן דאית ליה נדבה.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוס'. בכתבי היד: כל כתבי היד.

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

⁴⁸⁰ 'אליבא' חסר: ו1, מ [כנראה מחמת הדמיון 'אילימא' – 'אליבא'].

⁴⁸¹ 'לנדבה'. 'דמיו': מ.

⁴⁸² 'רבי' חסר: מ.

⁴⁸³ 'לאחריות'. 'במפריש לאחריות': מ.

⁴⁸⁴ נוסף 'ליה': דפוס.

⁴⁸⁵ 'לאחריות'. 'מפריש לאחריות': מ.

⁴⁸⁶ תיקון הדפוס.

⁴⁸⁷ 'אלא': מ, וכן מסתבר.

⁴⁸⁸ "לית ליה לר"ש נדבה". "לית ליה נדבה לר"ש": פל וכע"ז 1. "לית ליה לר"ש": 21. "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.

לעניין 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:

- 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'⁴⁸⁹.
- בראיה משעירי יום הכיפורים ממשיך חילוף הסגנון בין הלשונות 'באחריות' / 'שתי חטאות לאחריות'⁴⁹⁰.
- 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.

⁴⁸⁹ מקורות לשון ראשונה: 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].

⁴⁹⁰ מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוס', שטמ"ק אות ח בשם תוס' חיצונית 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:

תנן⁴⁹¹ המפריש חטאת והרי היא בעלת מום מוכרה ומביא אחרת תחתיה⁴⁹² ר"א ברבי שמעון אומר אם קרבה שניה קודם שנשחטה ראשונה תמות שכבר כיפרו בעלים⁴⁹³.

לשון ראשונה

קא סלקא דעתך דרבי אלעזר ברבי שמעון כרבי סבירא ליה ואפילו באחריות נמי, לא⁴⁹⁴ דלמא ר"א ברבי שמעון כאבוה סבירא ליה⁴⁹⁵ דאמר חמש חטאות מתות.

לשון שניה

והא הכא דליכא למימר מצוה בראשון⁴⁹⁶ 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 לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י [לכאורה]. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה; שטמ"ק אות ו.

⁴⁹¹ לנוסח רגמ"ה מופיעה ראייה זאת לפני הראיה הקודמת, וכן כתב השטמ"ק בשם ספרי היד.

⁴⁹² 'תחתיה'. 'בדמיה': פל, 21, מ. בו1 כתוב בתחילת המשפט 'המפריש חטאת בדמיה', וברור שיש כאן הגהת 'בדמיה' שהשתרבה שלא במקומה.

⁴⁹³ 'בעלים'. בדפוס: 'בעליה'.

⁴⁹⁴ בכתבי היד נוספה כאן תיבה: פל ומ - "א", "א", "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 כפיוסוק האחרון "ואפילו באחריות נמי", ללא תיבת 'לא'. ומלשונו של רגמ"ה נראה כי היה לו נוסח שונה בתירוץ: "ואפילו באחריות נמי. אמר לך לא, דלמא...".

⁴⁹⁵ 'ליה' חסר: מ.

⁴⁹⁶ '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 והתירוץ שווה בשתי הלשונות, אך קיימים שני הבדלים ביניהן:

[א]. בלשון השניה נוסף יחס לתירוץ 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"ק⁴⁹⁷ הגורס את ההוכחה הבאה לפני ההוכחה הנוכחית, וכך מובנת התייחסות הגמרא כאן לתירוץ 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 סגנון⁴⁹⁸.

הלשונות ברש"י

רש"י בסוגייתנו ציין שתי לשונות, ובפשטות נראה כי אין כוונתו לחילוף לשונות הנוסח בסוגייתנו, אלא לשתי לשונות פירוש בגירסת הלשון הראשונה⁴⁹⁹.

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 שלמעלה⁵⁰⁰.

'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

⁴⁹⁷ שטמ"ק א ציין בשם 'ספרי היד', ושטמ"ק ב שינה כדרכו ל"ס"א.

⁴⁹⁸ 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.

⁴⁹⁹ 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.

⁵⁰⁰ 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 שניה

הא קמ"ל חסירה עדיפא דלא ניתי ביה
לידי תקלה דגיזה ועבודה.

לשון ראשונה

אפילו הכי הא עדיפא יתיר¹ מדאתי²
ביה לידי גיזה ועבודה.

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוס'. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשון שניה: 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.

¹ יתיר. בדפו"ר 'יתירא'. צ"ק הגיה 'להתיר(י)ה' על פי רש"י שפירש 'עדיפא – למשרי', ואין הדברים מוכרחים. בדפו"ח הקיפו את התיבה בסוגריים וכתבו שצ"ק מחקה, ואינו נכון.

² 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 מאליו⁵⁰³.

עצם התירוץ 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, דלמא⁵⁰⁴ 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 ההגה. אולי מקור ההגה משילוב לא מוצלח של שתי הלשונות יחד, שכן ניתן לראות שהתיבות שנוספו בהגה 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.

⁵⁰³ נראה כי החשש הגדול בגיזה ועבודה הינו מחמת שכיחות האיסור ולא מחמת חומרתו.
⁵⁰⁴ בדפוס העתיקו 'דלא', וכן הנוסח בלשון השניה.

סימן ב [כד ע"ב]

הקדמה

במשנתנו שינו: "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 תדון כעת בביאורו של מקרה זה.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

אמרי⁵⁰⁵ אי בהמה דהקדש האיך⁵⁰⁶ דאקדיש עולה ליהוי⁵⁰⁷ עולה אידך נהוי בקדושתה⁵⁰⁸ דאימיה⁵⁰⁹, סיפא אתאן לבהמת חולין⁵¹⁰.

לשון שניה

הך מבכרת מאי היא⁵¹¹ מבכרת דהקדש זכר קדמאה ניהוי⁵¹² עולה זכר בתראה ניקום בקדושתה דאימיה, א"נ⁵¹³ במבכרת דחולין⁵¹⁴ קדמאה ניהוי עולה זכר בתראה חולין בעלמא הוא, [דלא ידעינן הי נפיק ברישא]⁵¹⁵.

מקורות הלשונית

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י. בכתבי היד: כל כתבי היד.

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

⁵⁰⁵ אמרי. על פי דפוס ו2. 'אמאי': פל, ו1. 'א' מרי': מ. [נכון הנוסח הראשון].

⁵⁰⁶ האיך. על פי דפוס ר, פל, ו1. 'היאך': דפוס ח, ו2 [בטעות]. 'הך': מ.

⁵⁰⁷ ליהוי. על פי רש"י וכתבי היד. 'ליהדר': דפוס. [בכתי"מ חסירות התיבות 'ליהוי עולה' בטה"ד].

⁵⁰⁸ בקדושתה. כך הוא בפל ובו2. 'בקדושתיה': דפוס, ו1. 'בקדושת': מ.

⁵⁰⁹ דאימיה. כך הוא בדפוס ובו2. בשאר כתבי היד משובש – 'אאימיה': פל; 'אימ': ו1; 'ואימ': ו2.

⁵¹⁰ אתאן לבהמת חולין. ב שטמ"ק ב נוסף כאן: "וכגון דלא ידיעא מהי זכר מינייהו אמר ליהוי עולה", וראה בגוף הסימן. יש מקום להגיה 'אהי' במקום 'מהי'.

⁵¹¹ מאי היא. נראה שיש להוסיף 'אי'.

⁵¹² ניהוי. 'ניהוי': שא1 [בטעות].

⁵¹³ א"נ. על פי שא1. 'א"ל': שא2 [בטעות], 'אלא': שב.

⁵¹⁴ דחולין. 'דחולין': שא2, וכן בסמוך.

⁵¹⁵ [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 לחייבי 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 וולד 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 לחייבי 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 לחייבי 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 הקושייה הסיקה הגמרא כי מדובר בבהמת חולין. כאן המשיכה הגמרא להקשות מפני מה השני צריך להמכר לחייבי עולה ואין הוא חולין כאמו, ותירצה 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 לחייבי 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"ק⁵¹⁶, 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.

⁵¹⁶ 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 חולין⁵¹⁷. 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 הלשונות⁵¹⁸. לכן, אף שהדיבורים 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' ע"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.

⁵¹⁷ בחלק החידושים נקשה על דעה זאת מהסוגיה לעיל דף י'.
⁵¹⁸ 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 מסויים 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 ⁵¹⁹ דכל	[עולה הוי] ⁵²³ שכן	רש"י
פורתא ופורתא דקא	קדושה חיילא ⁵²⁴	עולה הוי שכן כליל
נפיק הוא כליל או ⁵²⁰	עילויה ⁵²⁵ או דלמא	או ⁵²⁶ בכור הוי שכן
בכור הוי ⁵²¹ דכל	בכור הוי שכן קדושתו	קדושתו מרחם.
פורתא ופורתא דקא	מרחם.	
נפיק קאי ⁵²² במילתיה.		

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: כתי"י מודנה.

מקורות לשון ראשונה ולשון שניה: נוסח הדפוס. בראשונים: רגמ"ה. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

מקורות לשון שלישית: בראשונים: רש"י.

מקורות לשון שניה 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.

⁵¹⁹ עולה הוי. נוסף 'דעולה עדיפה': מו.

⁵²⁰ או. נוסף 'דלמא': מו, וכן משמע ברגמ"ה.

⁵²¹ הוי. 'עדיף': מו, וכן משמע ברגמ"ה.

⁵²² קאי. כן הוא בכתבי היד הרגילים וברגמ"ה. בדפוס חסרה התיבה ולפיכך הגיהו בדפוס ח' 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.

⁵²³ [עולה הוי]. על פי מ, ושאר המקורות סמכו על התיבות 'עולה הוי' שבפתיחת הלשון הראשונה.

⁵²⁴ קדושה חיילא. 'חיילא קדושה': מ. הנוסח הראשון נח יותר, ואף ברגמ"ה משמע שגרס כן.

⁵²⁵ עילויה. 'עליה': דפוס.

⁵²⁶ 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 חברו: 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 עילויה', 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 עילויה 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 אחת⁵²⁷.

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 ביטויה 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 למפרע⁵²⁸. כעת ששתי הקדושות מבקשות לחול באותו זמן, הסתפק רב עמרם איזו קדושה חלה⁵²⁹.

⁵²⁷ אפשר גם לבאר את הסברא לגבי עולה כדרך השניה ואת הסברא לגבי בכור כדרך הראשונה.

⁵²⁸ בחלק החידושים נרחיב בידי קדושת 'כל פורתא ופורתא'.

⁵²⁹ 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 ראייה לדבר⁵³⁰.

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 העובר⁵³¹.

⁵³⁰ אדרבה, תוס' בחולין סט ע"ב בסוף העמוד מצדדים כי מסוגייתנו יש ראייה נגד דעת רב הונא.

⁵³¹ 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], ראב"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 וכתה לו אי אמרת בשלמא אם שיירו אינו משוייר עובר ירך אמוי משייה וכתה לו דהוה ליה כמשחרר הצי עבדו ומני רבי' היא דתניא ר' אומי' המשחרר הצי עבדו יצא לחירות גיטו וידו באין באחת אלא אי אמרת שיירו משוייר עובר לאו ירך אמו הוא אמאי וכתה לו והא תניא נראין דברים² שהעבד זוכה לקבל גט חבירו מיד רבו שאינו שלוי" ולא³ מיד רבו שלוי" אלא שמע מינה" אם שיירו אינו משוייר

נוסח שני

מתקף לה רבא ממאי כו' אמר ליה רב המנונא כו', וא"א מתניתין כשהפריש בהמה ולבסוף נתעברה וכי קאמי 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 בקדושתו דאימיה ור"י סבר ולד קדשים בהוייתן הן קדושין הואיל וכך אם שיירו משוייר. מיתבי האומר לשפחתו הרי את בת חורין וולדך עבד כו"י משו שנאמר כו' שנאמר למאן אילימא [לרבנן] פשיטא הכי איתה דגט לנפשה הוא דוכיא ולולדא' 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 דרא השוחט כו' ותניא איך 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 הרווח¹:

נוסח רבינו תם² ותיובתא דרבי יוחנן. לימא משיירו משוייר תנאי ר' היא ואנא דאמרי משייר תנאי היא

כת"י ושיקן 120

אמ' לך ר' יוחנן הא מני תיובתא. לימא אם שיירו משוייר תנאי ר' היא ואנא דאמרי משייר תנאי היא

הנוסח הרווח¹

מאי לאו בהא קמיפלגי² דרבי יוסי הגלילי לא קאמי אלא משום דאמ' קרא האשה וילד' תה' לאדני אבל בעלמ' סביר' ליה כוות'.
 ומאי לאו בהא קמיפלגי² דרבי יוסי הגלילי לא קאמי אלא משום דאמ' קרא האשה וילד' תה' לאדני אבל בעלמ' סביר' ליה כוות'.

ושיקן 120

ואפילו ר' יוסי הגלילי לא קאמי אלא משום דאמ' קרא האשה וילד' תה' לאדני אבל בעלמ' סביר' ליה כוות'.

אמר לך רבי יוחנן דכולי עלמא שיירו משוייר והכא היינו טעמא דאמר קרא האשה וילדיה תהיה לאדוניה.

הנוסח הרווח

אלא ודאי לימא¹ כי הני תנאי

ושיקן 120

לימא כתנאי

דתניא השוחט את החמטת ומצא בה בן ארבעה חי תני דרא אינה נאכלת אלא לזכרי כהונה ואינה נאכלת אלא ליום אחד² ואינה נאכלת אלא לפנים מן הקלעים ותניא איך נאכלת לכל אדם ונאכלת בכל מקום ונאכלת לעולם מאי לאו תנאי היא³

הנוסח הרווח / נוסח הר"ש¹

דתנא קמא סבר שיירו אינו משוייר ומר [י"ג] ותנא בתרא² סבר שיירו משוייר.

נוסח רש"י ותוס'²

ושיקן 120

דתנא קמא סבר שיירו משוייר ומר סבר שיירו משוייר.

אמר לך רבי יוחנן דכולי עלמא אם שיירו משוייר והני תנאי¹ בהא קמיפלגי² דמר סבר ולדי קדשים בהוייתן הן קדושים ומר סבר ולדי קדשים במעי אימן הן קדושים ואיבעית אימא לא קשיא³ כאן בשהקדישה ולבסוף נתעברה כאן בשנתעברה ולבסוף הקדישה.

המשך הסוגיה

מתקוף לה¹ רבא² ממאי דטעמא דרבי יוחנן דר' יוחנן דאדם³ מתכפר בשבח הקדש. אמר ליה רב המנונא רבי אלעזר תלמידיה דרבי יוחנן ויתיב קמיה⁴ דרבי יוחנן ולא אהדר ליה האי⁵ שינויא, ואת אמרת טעמא דר' יוחנן משום דאדם מתכפר בשבח הקדש.

פירוש הנוסחים

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 הברייתות לגבי השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבעה ח. [ה]. וויכוח בין רבא לרב המנוגא 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 המנוגא {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' אלעזר⁵³², 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]⁵³³.

התירוצים החדשים לא נוספו בסמיכות לתירוצו של רב טבלא, אלא לאחר דברי רב טבלא הובא ויכוח של רבא ורב המנוגא, ורק לאחר הויכוח הובאו שני התירוצים הנוספים⁵³⁴.

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 וולד ולא כקדושה עצמית⁵³⁵. התירוץ השני תלה את נידונו של ר' יוחנן לגבי מקדיש חטאת מעוברת בנידון הידוע לגבי וולדות קדשים האם קדושים הם ממעי אימן או מהווייתם, לומר שאם ולדי קדשים קדושים ממעי אימם הוולד קדוש אגב אמו ואם ולדי קדשים קדושים מהווייתם 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 התעברה⁵³⁶.

[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

⁵³² דברי רבי אלעזר ורב טבלא הוזכרו בהקדמה לסימן.
⁵³³ לתירוץ זה עולה כי ר' יוחנן פסק נגד משנתנו, ובכך משתייכת סוגייתנו למחלוקת הידועה האם ר' יוחנן פסק תמיד כסתם משנה.
⁵³⁴ בסעיף 'סוגיה הפוכה' ננסה לשער כיצד אירע שינוי הנוסחאות בסוגייתנו.
⁵³⁵ נראה כי גדר הדין הינו שאפשר להקדיש את הבהמה לגבי ולדה כמו מכירת דקל לפירותי, והדברים מחודשים מאד.
⁵³⁶ 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 'מיתבי' 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 הברייתא הסוברת כי האומר לשפחתו: "הרי את בת חורין וולדך עבד", הרי ולדה בן חורין, שכן מדין הברייתא 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 שיירו משייר 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 בברייתא הקודמת הסובר 'עובר ירך אמו'⁵³⁷.

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 שיירו משייר תנאי היא', (ראה תוס' סנהדרין פ"ע"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]. בברייתא הנזכרת שנינו כך: "האומר לשפחתו הרי את בת חורין וולדך עבד - ולדה כמותה, 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 הברייתא: קושיה ראשונה – דברי חכמים אינם צריכים לימוד אלא פשוטים הם מסברא, שכן האדון לא התכוון לשחרר את הוולד,

⁵³⁷ 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 לתרוץ את שיטת ר' יוחנן ולא את השיטות החולקות.

ואדרבה, ריה"ג הוא הצריך להביא מקור לדבריו. קושיה שניה – קשה כנ"ל שדברי חכמים פשוטים מסברא, 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 זו⁵³⁸.

[ה]. בשלב הרביעי שבנוסח הראשון שהינו השלב החמישי בנוסח השני הובאה בסוגייתנו מחלוקת ברייתות לגבי השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבעה חי. **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 שירו 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]. הזכרה בסוגייתנו מחלוקת ברייתות לגבי השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבעה חי. לפי הברייתא הראשונה הוולד נאכל כדין חטאת, לפי הברייתא השנייה הוולד נאכל כחולין. ב'הוה אמינא' רצתה הגמרא לומר שנחלקו הברייתות בדיון 'שירו משויר'. במסקנה דחתה הגמרא כי אפשר לבאר את המחלוקת באופנים אחרים. **בנוסח הראשון** הובא כי התירוצים נאמרו בכדי ליישב כי שתי הברייתות סוברת כר' יוחנן שאם 'שירו משויר'. **בנוסח השני** לא התפרש כאיזה צד סובר התרצן, ויתכן לבאר כי התירוצים נאמרו לפי הדעה החולקת על ר' יוחנן וסוברת 'שירו אינו משויר'. העניין שייך לנידון שיוצג בסעיף 'גרסאות הראשונים לגבי השוחט חטאת ומצא בה בן ארבעה חי', 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 השנייה בסוגיה לעיל ט ע"ב – י ע"א. הביטוי נמצא מפוזר ברחבי הש"ס אך בעיקר במסכת נזיר שהינה מהמסכתות המשונות. 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 השנייה 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 ייחודי⁵³⁹. 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.

⁵³⁸ 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.

⁵³⁹ מבדיקה אקראית נראה שיש קשר מיוחד בין לשון הוריות ללשון כריתות, והעניין דורש בדיקה מקיפה. אגב, יש לציון 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 '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 ומפרשינן 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'הוה 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 השניה⁵⁴⁰, רגמ"ה בסוגייתנו הביא את שתי הדעות⁵⁴¹.

נוסח הדפוס [כולל דפו"ר] ורוב כתבי היד הינו כגירסה הראשונה⁵⁴², 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...'⁵⁴³, ובכת"י וטיקן 120 הגירסה היא 'דמר סבר... ומר סבר...'. את הגירסה האחרונה ניתן לבאר בין כרש"י וסיעתו ובין כר"ש וסיעתו⁵⁴⁴.

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 לציין 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,

⁵⁴⁰ תוס' הזכירו את הגירסה השניה ומיאנו בה.

⁵⁴¹ 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'.

⁵⁴² ולכן הבאנוה ראשונה.

⁵⁴³ ציין בש"ס 'עוז והדר'. כנוסח זה משמע בתוס' [אם כי תוס' עצמם דוחים את נוסח הר"ש], וכן ברגמ"ה בפירושו [או בנוסח] הראשון.

⁵⁴⁴ מובן כי הנוסחים שבשני המקורות חשודים להוות הגהות מסברא ולא העתקות מנוסחים מקוריים.

ותנא בתרא דלא משוי לעובר כאימיה סבר שיירו אינו משוייר⁵⁴⁵. בנוסף, ציטט בשם 'ס"א' גירסה זהה לנוסח ונציה רפט, וייתכן ש"א' אינם אלא דפוס ונציה רפט.

לסוגייתנו יש מקבילה בדף יא עמוד א, אף שם דנה הגמרא במחלוקת הברייתות, 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"ו 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 הברייתות 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 הברייתות שלא כדעת ר' יוחנן. ראה בפירוט בפרק א סימן ? האם ניתן להוכיח שלפחות אחת מן הברייתות 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 הברייתות 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 התירוצים 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 תירוצים שאינם מסתברים.

⁵⁴⁵ 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 הראשון⁵⁴⁶.

נעיר כי שלב ה- [הוויכוח בין רבא לרב המנונא] כפול בנוסח השני ומופיע בו פעמיים. נראה כי במקור הנוסח השני הופיע הוויכוח רק בראשון מבין שני המופעים, והמופע השני הינו השפעה מן הנוסח הראשון. לחילופין יתכן גם שבמקור הנוסח השני הופיע הוויכוח 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>
--	---

⁵⁴⁶ 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 לבאר את דברי ר' מאיר ור' יוסי לפי שיטת ר' יוחנן:

--- ראה בעמוד הבא ---

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוס', פירוש המשניות לרמב"ם. בכתבי היד: כל כתבי היד. [ראה בגוף הסימן לגבי הלשון הנוספת בכת"י מינכן].

מקורות לשון שניה: בראשונים: תשובות רבינו מיימון סימן ה. [מעניין שהרמב"ם לא גרס כאביו, ואפשר ששניהם גרסו את שתי הלשוניות אלא שכל אחד ציטט לשון שונה].

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק אות ג.

לשון ראשונה

ר' מאיר⁵⁴⁷ סבר מדהוה ליה למימר תמורת עולה ושלמים ואמר תמורת עולה תמורת שלמים הויא ליה⁵⁴⁸ כאומר תחול זו ואח"כ תחול זו ותפוס לשון ראשון⁵⁴⁹, ורבי יוסי סבר⁵⁵⁰ אי אמר⁵⁵¹ תמורת עולה ושלמים הוה אמינא קדושה ואינה קריבה קמ"ל.

לשון שניה

[דר' מאיר סבר האי גברא דאמר⁵⁵² תמורת עולה תמורת שלמים]⁵⁵³ 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]⁵⁵⁴ עולה [ו]על⁵⁵⁵ שלמים לא תפסה תמורה דתרווייהו ומשום הכי הוא דאמר תמורת עולה (ו)תמורת⁵⁵⁶ שלמים. אלא בדין הוא דתמורת עולה ושלמים בעי דנימא⁵⁵⁷ והואיל וכך⁵⁵⁸ בדקינן ליה אי אמר מיהדר הוא דאהדרי בי תפוס לשון ראשון ואי אמר לתמורת שניהם דבריו קיימין⁵⁵⁹. והתניא⁵⁶⁰ הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים הכל⁵⁶¹ תמורת עולה דברי ר"מ והכמים אומרים תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמי הציה תמורת עולה ובדמי הציה תמורת שלמים ר' יוסי אומר יבדק אם אמר לכך נתכוונתי אלא שלא הייתי יכול לקרות (שני)⁵⁶² 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')
[דמאן]⁵⁶³ הכמים ר' יוסי.

⁵⁴⁷ ר' מאיר. "ור' מאיר": דפו"ר. "דר' מאיר": דפו"ח.

⁵⁴⁸ הויא ליה. 'הוה': מ.

⁵⁴⁹ ואח"כ... ראשון. חסר: דפו"ר. בדפו"ח השלימו רק "ואח"כ תחול זו", ואכן תיבות אלו יכולות להשמט בטה"ד. ורבי יוסי סבר. "ורבי יוסי א'מר לך קסבר": מ.

⁵⁵¹ אי אמר. על פי הדפוס ורגמ"ה. 'אי אמינא': רש"י. בכת"י מינכן קיימות נוסחאות שונות, ראה פירוט בגוף הסימן.

⁵⁵² 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 במדויק או בעיבוד לשון כדרך הראשונים.

⁵⁵³ השלמה על פי רש"י.

⁵⁵⁴ 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".

⁵⁵⁵ תיקון בתוך כת"י ב כנ"ל.

⁵⁵⁶ התיקון על פי תשובת רבינו מיימון, וכצ"ל.

⁵⁵⁷ דנימא. בתשובת רבינו מיימון: 'למימר'.

⁵⁵⁸ וכן. 'וכך': רבינו מיימון.

⁵⁵⁹ רבינו מיימון סיים: "והלכה כר' יוסי", ולא ברור בהמשך דבריו האם התיבות הנזכרות הינן מדבריו או מגירסתו בגמרא.

⁵⁶⁰ והתניא. פירש רש"י: "והתניא – בניחותא, דפלוגתיהו בהכי".

⁵⁶¹ הכל. בגליון שטמ"ק ב תוקן 'הרי זו'.

⁵⁶² שני. בגליון כת"י ב תיקן 'שתי'.

⁵⁶³ 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 ושלמים', 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 עולה⁵⁶⁴.

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 הדר 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 מבריייתא שהובאה בה דברי ר' מאיר, דברי חכמים ודברי ר' יוסי. הבריייתא זהה למדי לדברי ר' מאיר ור' יוסי במשנתנו, ולא ברור מה הסיקה הגמרא מתוך הבריייתא.

לבסוף דנה הגמרא בפירוש הבריייתא 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 סוגייתנו מצוטטת ברייתא המוסרת מחלוקת נוספת בין ר' מאיר לחכמים לגבי האומר 'בהמה זו חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים'. בנוסח הרווח מובאת הבריייתא בשם 'תנו רבנן', אולם השטמ"ק ציין כי בספרים אחרים הבריייתא מובאת בשם 'תניא אידך'. נראה כי נוסח 'ספרים אחרים'

⁵⁶⁴ 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.

תואם לנוסח 'לישנא אחרינא' שבסוגייתנו. שכן, רק לאחר שצוטטה בסוגייתנו – בלישנא אחרינא - ברייתא אחת, שייך לצטט את הברייתא הבאה בשם 'תניא אידך'.

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".

בכת"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.

בכת"י מינכן הובא נוסח נוסף בשם 'ל"א' [ללא שייכות ללישנא אחרינא המרכזית בסוגייתנו⁵⁶⁵], 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.

⁵⁶⁵ יש מקום לשער כי העובדה שבסוגייתנו הובאה לישנא אחרינא ברש"י ולא בגמרא גרמה לסופר לנסות לשחזר את הלישנא אחרינא, ולכן הציג את שינוי הנוסחאות שהכיר כשינוי לשונות. 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 מברייתא 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 הברייתא כי הביטוי 'זו תחת זו' אינו מקביל לביטוי 'זו תמורת זו'.

ואלו דברי הגמרא:

לשון ראשונה

ואי סלקא דעתך⁵⁶⁶ לישנא דאתפוסי הוא⁵⁶⁷ מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא.

לשון שנייה

קדשי בדק הבית מי תפסן פדיון והתניא קרבן יצאו קדשי בדק הבית שאינן קרבן.

מקורות הלשונית

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, שטמ"ק אות ז.

⁵⁶⁶ ואי סלקא דעתך. נוסף 'דתחת': מ.

⁵⁶⁷ דאתפוסי הוא. 'דאיתפוסי היא': דפוס. בפל בטעות 'דאתפסי 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 שוה לביטוי 'זו תמורת זו' הרי שלא היה חל הפדיון, כפי שנאמר בתורת כהנים שאי אפשר להחיל תמורה על קדשי בדק הבית.

המשך הסוגיה שוה 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 דאתפוסי הוא מי תפסי פדיונן". 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.

סימך ז

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 בדיק 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 לשון ראשונה: 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 קדמון⁵⁶⁸.

⁵⁶⁸ פירוש קדמון נדפס על ידי הרב שלמה גאטעסמאן בישראל 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 בסוגיותנו. 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

בעי אביי^מ 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 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.

לישנא אחרינא

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 תחת בעלת מום לאתפוס^י, או דלמא תמימה תחת תמימה לאתפוס^י דחזיא אבל תמימה תחת בעלת מום לאחולי דבעלת מום הא לא חזיא. ואת"ל הכא כיון דבעא למימר חדא לאתפוס^י וחדא לאחולי תרוייהו תפסן ותרוייהו כי הדדי דמגו דבעי לאתנוחי ידיה על ההיא בעלת^י מום מדלא אתנה ידיה [אלא]^י על תרוייהו [דחולין]^י תפסן, 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 אתנה ידיה עלה דההיא דבהדי בעלת מום משום דסבר רובא עדיף, תבעי^י. בעי רב אשי

רמי^י רמויי חדא לישנא אחרינא:
להדי חדא רמי רמויי 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 קודש שאחת מהן תמימה ואחת מהן בעלת מום, ושתי בהמות חולין תמימות.
- ב. שתי בהמות קודש 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 זה⁵⁶⁹. לעומת זאת, **בלשון השניה** בכל הספיקות מדובר כאשר הניח ידו על בהמת/ות החולין.

קעת 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]⁵⁷⁰, ויש אומרים שצד הקולא הוא לנקוט כי 'תחת' הינו לשון חילול כל עוד שאינו מניח ידו על בהמת החולין⁵⁷¹.

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 שציור זה דומה לציור הבא בגמרא.

⁵⁶⁹ 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.

⁵⁷⁰ כך מפורש בגמרא בנוסח הדפוס ורגמ"ה וכתבי היד.

⁵⁷¹ 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)⁵⁷².

צד קולא – כוונתו להציג את בהמת החולין התמימה תחת בהמת ההקדש התמימה [לתמורה], ואת בהמת החולין בעלת המום תחת בהמת ההקדש בעלת המום [לפדיון]⁵⁷³.

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]⁵⁷⁴.

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. והגהת 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.

⁵⁷² כל הנידון הינו לגבי מלקות משום איסור תמורה, אך בנוסף על כך לוקה על בהמת החולין בעלת המום משום מקדיש בעלת מום למזבח. חיוב המלקות הנוכחי נוגע בין לפי הצד הראשון שחל על בהמה זו חילול [כמבואר לעיל] ו'ע"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 חיוב המלקות של איסור תמורה].⁵⁷³ 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.

⁵⁷⁴ 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 ודאי תמורה⁵⁷⁵.

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 ודאי 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]⁵⁷⁶.
חשוב לציין כי הגרסה הראשונה הינה גירסת רש"י ורגמ"ה ושטמ"ק, והגרסה האחרונה אינה אלא השערה.

⁵⁷⁵ 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.
⁵⁷⁶ 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 בהמה⁵⁷⁷. 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 ריבוייא". פירוש, כיוון שיש שלוש בהמות חולין ועל רובן - שתיים מתוכן - החיל תמורה, דנים אנו שאף על הבהמה השלישית החיל תמורה ולא חילול (רש"י)⁵⁷⁸.

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 אביי, והספק האחרון בשם רב אשי. בדומה לכך, בלשון השניה הוזכרו הספיקות בשם אביי 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 אביי 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 אביי שקדם להם נקט בהכללה שבקדשי מזבח התיבה 'תחת' מתפרשת מלשון תמורה.

אין הוכחה שאביי 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 אביי.

⁵⁷⁷ 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 כאיזו לשון גרס, ויתכן גם שגרס רק "רמי רמויי" ללא תיבות נוספות. נראה כי אין חילוק כלל בין לשונות אלו.

⁵⁷⁸ רגמ"ה כתב בדרך שונה: "דהנהו דחולין הוו רובה". משמע שמפרש כי בהמות החולין הינן רוב כלפי הבהמות 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 575 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 הכרעתו⁵⁷⁹.

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]⁵⁸⁰ 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 חולין הינן תמימות, הרי הבהמה שהומרה תחת בהמת ההקדש התמימה תוכיח שאף הבהמה שהועמדה תחת בהמת ההקדש בעלת המום הועמדה כחילול ולא כתמורה⁵⁸¹.

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.

⁵⁷⁹ האגודה כאן חולק לגבי הספק האחרון ופוסק: "לא שביק התיירא ועביד איסורא, כל כמה דלא איתחזק גברא באיסורא".

⁵⁸⁰ לאפוקי מנוסח הגר"א.

⁵⁸¹ ההוכחה הנוכחית וההוכחה הבאה מבוססות על ההנחה שהלשון הראשונה כולה עוסקת באופן שלא הניח ידו כלל על הבהמות, ראה למעלה הערה 569.

סימן ט [כו ע"ב]

הקדמה

במשנתנו שנינו: "זו מחוללת על זו... ואם היה הקדש בעל מום - יוצא לחולין, וצריך לעשות דמים". נחלקו ר' יוחנן ור'ש 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'ש 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'ש 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 מר⁵⁸² אית ליה דשמואל, דרבי יונה⁵⁸³ סבר כי אמר שמואל דיעבד אבל לכתחלה לא אמר⁵⁸⁴, ורבי ירמיה סבר אפילו לכתחלה. ואיבעית אימא לעולם לא תיפוך ודקא קשיא לך מתניתין אלו⁵⁸⁵ דברים הקדשות, כדרב חסדא דאמר רב חסדא מאי⁵⁸⁶ איז 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 לאחולי⁵⁸⁷, ואיבעית אימא כו"ע לית להו דשמואל וכי פליגי בכדי אונאה ומתריץ לה⁵⁸⁸ ר"ל לאלו דברים שאין להם אונאה כדרב חסדא וכי⁵⁸⁹.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוס' כאן, תוס' שאנץ ב"מ נז ע"א [לגבי השלב הראשון, הבדל שלישי]. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשון שניה: רמב"ן ריטב"א ור"ן בבא מציעא נז ע"א [לגבי השלב השני], שטמ"ק אות ה בשם 'קצת ספרים'.

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

מקורות נוספים: נראה כי רש"י גרס בתחילת הסוגיה כלשון השניה ובסוף הסוגיה כלשון הראשונה.

⁵⁸² בין מר ובין מר. מ, 11, פל. "בין דמר ובין דמר": דפוס. "בין למר בין למר": רש"י, וכע"ז ב2. לפי הסגנון המורגל בש"ס היה צריך לנקוט 'דכולי עלמא'.

⁵⁸³ דרבי יונה. "והכא בהא קמיפלגי דמר": מ, וכע"ז בב"מ.

⁵⁸⁴ אמר. חסר: מ, 11.

⁵⁸⁵ אלו. 'דאילו': 11, שטמ"ק ב.

⁵⁸⁶ מאי. חסר: דפוס, תוקן בשטמ"ק.

⁵⁸⁷ 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".

⁵⁸⁸ לה. חסר: שב.

⁵⁸⁹ ההמשך כלשון הראשונה.

פירוש הלשוניות

ביאור הסוגיה⁵⁹⁰

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 הלשוניות, 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 הלשוניות

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 המזכירים או לגבי דברי ר' יוחנן וריש לקיש שנחלקו האם חיוב 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 מסבא שהנידון הינו לגבי דברי ר' יוחנן וריש לקיש⁵⁹¹.

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.

⁵⁹⁰ 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.

⁵⁹¹ 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 דיעבד אינו בהיר, ונחלקו הראשונים בפירושו⁵⁹²: תוס' וסיעתם⁵⁹³ 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 וסיעתו⁵⁹⁴ 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 בדיעבד, 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]⁵⁹⁵ או דיעבד⁵⁹⁶.

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 בשווי האמיתי צריך להשלים את המחיר.

⁵⁹² דהיינו הראשונים על הסוגיה בב"מ הגורסת כלשון הראשונה בתמורה.

⁵⁹³ תוס' כאן ובתמורה, ריטב"א, תוס' רא"ש אליבא דנפשיה, מהלך ראשון בתור"פ.

⁵⁹⁴ ראב"ד, רשב"א ור"ן.

⁵⁹⁵ בזאת נחלק המקרה שהתכוון הפודה לחלל בשוויו מהמקרה שהתכוון לחלל על שווה פרוטה, שהשני הינו לכתחילה גמור והראשון הינו לכתחילה מדאורייתא ואסור מדרבנן.

⁵⁹⁶ 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 בשווי המלא.

הר"ן נוקט כמהלך האחרון ומוסיף ומסביר: באופן עקרוני אין חיוב תשלומין, אולם מכיוון שמדובר במי ססבר לחלל בשווי האמיתי וטעה, אזי אם מעשה החילול הינו מעשה אסור אומדים שאין רצון האדם לאיסורים אלא כוונתו לשלם לאחר מכן⁵⁹⁷.

גירסת רש"י

מפירוש רש"י בסוגייתנו עולה כי היה לפניו 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 את 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 את ה והגר"א את 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 591.

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 ומחוויר. 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.

⁵⁹⁷ 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 המסכתות⁵⁹⁸, 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"א⁵⁹⁹).

⁵⁹⁸ אם כי הריטב"א הבין שכוונת רש"י כדעה השניה, וצ"ע.

⁵⁹⁹ אם כי בשלב השני בסוגיה צידד הרשב"א כעין הדעה הראשונה (ראה הערה 596).

סימן י [כו ע"ב]

הקדמה

במשנתנו שינו 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 אמרין⁶⁰⁰ אלא דשמוי⁶⁰¹ בתרי אבל שמיה⁶⁰² בתלתא אף⁶⁰³ על גב דאתי במאה⁶⁰⁴ לא הדר. איני והאמר רב ספרא היכא אמרינן⁶⁰⁵ מאה כתרי ותרי כמאה לענין עדות⁶⁰⁶ אבל לענין אומדנא בתר דעות אזלינן, ותוב⁶⁰⁷ תלתא ותלתא לא⁶⁰⁸ אזלינן בתר בתרא דיד הקדש על העליונה. קסבר עולא צריך לעשות דמים מדבריהם הוא⁶⁰⁹ וכל דרבנן אקילו בה⁶¹⁰ רבנן.

לשון שניה

[וצריך לעשותו דמים⁶¹¹].⁶¹² אמר עולא לא שנו אלא בשלא⁶¹³ נשום הקדש בשלשה אבל⁶¹⁴ נשום הקדש⁶¹⁵ בשלשה אינו⁶¹⁶ חוזר. והא אמר⁶¹⁷ 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 לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס', רמב"ם ערכין ז י [מכיוון שאין מחלוקת בין הלשוניות אי אפשר לברר בוודאות את גרסת הרמב"ם, המעתיק את הגמרא בלשוננו שלו. אכן, סגנון הרמב"ם נראה כמעותק מן הלשון הראשונה]. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשון שניה: 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.

⁶⁰⁰ אמרין. כתבי היד ושטמ"ק ב. 'אמרו': דפוס.

⁶⁰¹ דשמוי. מ ורגמ"ה ושטמ"ק ב, וכע"ז ברש"י ושאר כתי"י. 'בשמוי': דפוס.

⁶⁰² שמיה. 21 וכע"ז ברש"י ושטמ"ק ב. 'דשמוי': מ ורגמ"ה, וכע"ז 11 ופל. 'בשמוי': דפוס.

⁶⁰³ אף. כתבי היד ורגמ"ה. 'ואף': דפוס.

⁶⁰⁴ 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.

⁶⁰⁵ אמרינן. רוב כתי"י. 'דאמרי': 11. 'אמר': דפוס [בדפוס ר"אמ'].

⁶⁰⁶ עדות. 'עדות אשה': מ.

⁶⁰⁷ 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.

⁶⁰⁸ 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.

⁶⁰⁹ הוא. חסר: דפוס, 11.

⁶¹⁰ בה. 'ביה': מ.

⁶¹¹ וצריך לעשותו דמים. הוא 'דיבור המתחיל' מהמשנה. ליתא בלשון הראשונה.

⁶¹² הקטעים המוקפים בסוגריים הינן השלמות על פי הציטוט בדברי ר"ח. אין לדעת האם הציטוט מיועד להיות מדויק, וראה בדבריו של רונזטל...> הכותב כי לאחר שנחשפו כתבי היד של התלמוד התגלה כי רבים מציטוטי ר"ח הינם יותר מדויקים מאשר היה נראה לפני חשיפת כתבי היד.

⁶¹³ 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.

⁶¹⁴ אבל. נוסף 'אם': שא"ל.

⁶¹⁵ הקדש. חסר: ר"ח.

⁶¹⁶ אינו. 'אין': ר"ח.

⁶¹⁷ והא אמר. 'האמר': 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 המצרין 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 בלשוננו שלו, ולא היה לפניו נוסח שונה בגמרא, אולם מכך שיש הקבלה [חלקית] בין לשון ר"ח ללשוננו של רגמ"ה בסוגייתנו⁶¹⁸, 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 הלשונות⁶¹⁹:

[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 הדין⁶²⁰.

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.

⁶¹⁸ דברי רגמ"ה הינם כהמשך ללשון הנקראת בשטמ"ק 'לישנא אחרינא', אלא שרגמ"ה הביאה ראשונה.

⁶¹⁹ בהבדל הראשון גרס רגמ"ה בלשון השניה [שהביאה ראשונה] כלשון הראשונה שלפנינו, ההבדל השני אינו מצוטט ברגמ"ה כלל.

⁶²⁰ 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 [כו ע"ב]

הקדמה

שינוי 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 מומא⁶²¹, 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 מנו דקדישא קדושת הגוף לשלמים קדוש⁶²² 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 הלשונית

מקורות לשון ראשונה: 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].

⁶²¹ בעיא מומא. על פי רש"י ורגמ"ה וכתבי היד. 'בעיין מומא': דפוס. 'בעיא מומא גופא קדיש': מ. ⁶²² קדוש. 'קדיש': שא"ל, 2, '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 שתראה 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 רג"מ: "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

סוגייתנו 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, וציפרי 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 לשמעתא קמיה דרב שימי בר אשי, אמר לי: חדא בחולין וחדא בקדשים; וצריכי, דאי אשמועינן גבי קדשים – משום דמאיסי, אבל גבי חולין – אימא ליבטלי. ובהולין 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, [ושער המשתלח] – הרי אלו אסורין ואוסרין בכל שהן! צריכי, דאי אשמועינן התם – דאיסורי הנאה דלא בטלי, אבל הכא – ליבטלי, ואי אשמועינן הכא – דלגבוה דמאיס, אבל להדיוט – אימא – איסורי הנאה ליבטלו ברובא, קמ"ל.

ל"א אמר רב כהנא [אמריתיה לשמעתא 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 דיינן נסך פריש נמי כל איסורי הנאה דדמיינן ליה כי קאים הכא משום דבעי לפרושי מוקצה ונעבד ואתנן ומחיר מפרש נמי כל דאסורים לגבי מזבח דדמיינן 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 סופו⁶²³ 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 אוסרות בהנאה אוסרות 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.

⁶²³ 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 הלשונות 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 הלשונות - בהצרכת משנתנו בלבד, ולא בהצרכת הרישא של המשנה בזבחים. לעומת זאת, הסוגיה בזבחים עוסקת בהצרכת כל המשניות.

קיים הבדל בין שתי הלשונות 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 בפסקה 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 תמז 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 ושור 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 אסורי 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 ואסורי אכילה לחוד, פי' דבמתניתין דהכא דמיתנייא בחולין לא קתני אלא איסורי הנאה"⁶²⁴. 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"ס⁶²⁵, 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"י]. במהדורה שלפני רגמ"ה הובאה כל הסוגיה כמהדורת 'לישנא אחרינא', מלבד חלק מסויים באמצע הסוגיה שבו הובאו שתי הלשונות, ולא עוד אלא

⁶²⁴ העתקתי את לשון הרשב"א.

⁶²⁵ 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 דבא 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 ש[נא] 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 כבו[דם] בתבנית שור.

מקורות הלשונית

מקורות לשון ראשונה: 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 הלשוניות

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 מזכרת 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

הברייתא פתחה בלימוד: 'מן הבקר - להוציא את הנעבד', והמשיכה לדון מה היינו סבורים לולי הלימוד. הברייתא 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 ציפוי 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 ציפוי מותר והוא אסור, ומכיוון שהנעבד בעצמו מותר - גם ציפוי 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 הברייתא 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 הלשוניות.

בלשון הראשונה המשיכה הברייתא שאת הפסוק 'לא תחמוד כסף וזהב עליהם' אפשר להעמיד לגבי ציפוי דבר שאין בו רוח חיים, ולא לגבי ציפוי בעלי חיים, ולכן צריכים אנו ללימוד לאסור את הנעבד עצמו. הלימוד הוא המאמר שפתחה בו הברייתא: '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 הברייתא 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 הברייתא: '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 [כה 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 כליא.	בית גליא קורין אותה בית כריא.	בית גדיא קורין אותה 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 לשון ראשונה 'כליא': בראשונים: רגמ"ה. בכתבי היד: פלורנץ, מינכן.

מקורות לשון שניה 'כריא': נוסח הדפוס. בראשונים: שאילתות שאילתא 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 תראה". 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".

רי"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 פירוט 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 הפירוט 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 בישיעה (סה יא), ובמסכת שבת (סז ע"ב) ובמסכת סנהדרין (צב ע"א). עבודה זרה זו היא הינה המוזכרת במשנה מסכת זבים בשם 'גד יון' (סנהדרין סג ע"ב).

פני משה ביאר את שם הגנאי: "גלייא מלשון גילוי ערוה". וקרוב 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 לאישתעויי 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 לאשתעויי הכי.

מקורות הלשונית

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס'. בכתבי היד: כל כתבי היד מלבד כת"י פרנקפורט.

מקורות לשון שניה: בראשונים: רגמ"ה, ילקוט שמעוני פרשת בא רמז קצד ופרשת ויקרא רמז תלו. בכתבי היד: פרנקפורט.

מקורות לשתי הלשוניות: שטמ"ק אותיות י יג [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 בהם'. 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 בכתי"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 ובכתי"י פרנקפורט הדעה השניה מוזכרת באחת הפעמים בשם 'תנא דבי רבי ישמעאל', וכנראה זו השפעה מן הלשון הראשונה.

אפשרי לטעון כי הנוסח שבילקוט ובכתי"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 ר' 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 ר' 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 הברייתא השניה, **הלשון השניה** הביאה את המימרא לפני הברייתא השניה.

המפרשים התקשו: מדוע הגמרא הוצרכה להביא את המימרא? הלא הלימוד מובן היטב מן הברייתא, 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 הברייתא השניה, הובאה לאחריה גם המימרא, פעם כהוא אמינא ופעם כמסקנא. בגין כך, גם כאן שהובאה הברייתא המשך 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 הברייתא השניה, ואינו מתיישב בלשון השניה שהוזכרה בה המימרא לפני הברייתא 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 הברייתא השניה, ולאחר מכן בא העורך של הלשון השניה וסידר את המימרא לפני הברייתא 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 אסור⁶²⁶ אלא מוקצה⁶²⁷ לשבע⁶²⁸ שנים.

מקורות הנוסחאות

המקורות צוינו בגוף הסימן ובטבלה המצורפת.

⁶²⁶ אסור. יש מספר נוסחאות חילופיות לתיבה זו: מוקצה / מוקצה לע"ז / אן־סור מוקצה / מוקצה אסור. ראה בגוף הסימן ובטבלה המצורפת.
⁶²⁷ מוקצה. יש שלא גרסו תיבה זו.
⁶²⁸ 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' כה⁶²⁹, רבינו אברהם בן שלמה שם⁶³⁰, ריב"א ויקרא א' ב, שטמ"ק ב"ב קכט ע"ב בשם תוס' הרא"ש. אף תוס' שם והאו"ז בסימן קיב הביאו את הדברים שבתוס' הרא"ש, אולם הביאום כספק ולא כוודאי⁶³¹).

יש אומרים שמוקצה אסור רק אם עברו עליו שבע שנים שהיה מיועד בהם להקרבה לע"ז⁶³² (רגמ"ה כאן, רשב"א ב"ק מ' ע"ב⁶³³, ר"י קרקושא ב"ב שם. כך הביאו אף תוס' והאו"ז הנ"ל בשם ר"י, והם פקפקו על דבריו כנ"ל⁶³⁴).

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}⁶³⁵ / 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 השני⁶³⁶.

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 ההקצאה⁶³⁷, ואם נגרוס 'שבע' יסייע הנוסח לפירוש השני שהאיסור חל רק לאחר שחלפו שבע שנות הקצאה⁶³⁸.

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

⁶²⁹ ואפשר לדחות שהרד"ק סובר כדעה השניה.

⁶³⁰ חכם קדמון מתימן.

⁶³¹ על כל פנים, ראשונים אלו הסתפקו בין שני הפירושים הראשונים ולא סברו כלל את הפירוש השלישי.

⁶³² יש להסתפק האם צריך אף שיחודו להקרבה היה על מנת שימתין שבע שנים, או שמא אף אם יחדו להקרבה סתם יאסר לכשיעברו שבע שנים.

⁶³³ שמא יש לדחות שהרשב"א סובר כדעה הראשונה.

⁶³⁴ יש מקום לטעון שגם הפקפוק הינו מדברי ר"י, אולם הפשטות אינה כן.

⁶³⁵ תיבה זו נוספה בחלק מהמקורות, ואינה משנה את משמעות המשפט.

⁶³⁶ 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, ומהן 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.

⁶³⁷ 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 632).

⁶³⁸ 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.

פירוש ראשונים	מקור הנוסח	פירוש פשוט	נוסח הגמרא
רמב"ן כדעתו	כתבי יד רמב"ן	פשוטות כרא"ש, אפשר להסביר כר"י.	אין אסור מוקצה
		פשוטות כר"י, אפשר להסביר כרא"ש.	אין אסור מוקצה
		פשוטות כר"י, אפשר להסביר כר"י.	אין אסור מוקצה
ריב"א כרא"ש, רב"ש כר"י	ריב"א ורב"א אברהם בן שלמה	פשוטות כרא"ש, אפשר להסביר כר"י.	אין אסור מוקצה
הרא"ש כדעתו	תוס' הרא"ש	פשוטות כר"י, אפשר להסביר כרא"ש.	אין אסור מוקצה
רשב"א ור"ק כר"י, או"ז הסתפק כר"י או כרא"ש.	אוי"ז, ר"י קרקושא, רשב"א.	פשוטות כר"י, אפשר להסביר כר"י.	אין אסור מוקצה
רש"י כר"י או רמב"ן, תוס' כר"י או כרא"ש.	רש"י (לכאורה), תוס'.	נח ככל הפירושים	אין אסור מוקצה
		נח ככל הפירושים	אין אסור מוקצה
		פשוטות כרא"ש, אפשר להסביר כר"י.	אין אסור מוקצה
	פרנקפורט, וטיקן 120, המגיהים בפלורנץ	פשוטות כר"י, אפשר להסביר כרא"ש.	אין אסור מוקצה
		רמב"ן	אין אסור מוקצה
		רמב"ן	אין אסור מוקצה
		פשוטות כרא"ש, אפשר להסביר כר"י.	אין אסור מוקצה
רגמ"ה כר"י.	ילקוט שופטים סב, שטמ"ק ב (לכאורה), רד"ק, רגמ"ה?	פשוטות כרא"ש, אפשר להסביר כר"י.	אין אסור מוקצה
רגמ"ה כר"י.	רגמ"ה?	פשוטות כר"י, אפשר להסביר כרא"ש.	אין אסור מוקצה
		רמב"ן	אין אסור מוקצה
		רמב"ן	אין אסור מוקצה

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: "שבע⁶³⁹ 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 אלא⁶⁴⁰ שבע שנים, ומז' שנים ואילך לא היו 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 איסור 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 אסור אלא מוקצה...', אולם לאחר מכן באו שני מגיהים ותיקנו 'אין אסור מוקצה אלא...', ויתכן שגם הם תקנו על פי הלשון השניה ברש"י.⁶⁴¹

נפקא מינה בין 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.

⁶³⁹ כן הוא בשני כתבי היד. בדפוסים 'לשבעה'.

⁶⁴⁰ שטמ"ק הוסיף 'עד', ותיבה זו אינה נמצאת בשאר עדי הנוסח.

⁶⁴¹ מגיה אחד סימן כי יש להחליף את סדר התיבות 'אלא' ו'מוקצה'. 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 ראשונה	לשון שניה
נוסח ראשון	נוסח ראשון	נוסח שני	נוסח שני
אין מוקצה	אין מוקצה	אין מוקצה	אין מוקצה
אסור עד	אסור אלא עד	אסור אלא עד	אסור אלא עד
שיעברו בו ⁶⁴² .	שיעברו בו.	שיעברו בו.	שיעשו בו
	מעשה.	מעשה.	מעשה לשם ע"ז.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה נוסח ראשון – דפו"ר (בשיבוש). בכתבי היד: מינכן (בשיבוש), וטיקן 120.

מקורות לשון ראשונה נוסח שני – דפו"ח (על פי בה"ז). בראשונים: רש"י, שטמ"ק. בכתבי היד: פלורנץ, וטיקן 119.

מקורות לשון שניה נוסח ראשון – שטמ"ק ב בשם 'ל"א'.

מקורות לשון שניה 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...!'.⁶⁴²

⁶⁴² בדפוסים חסירה תיבת 'בו', והוספנוה על פי שטמ"ק ב ושאר המקורות. בכת"י מינכן הנוסח 'עד שיעברו אותו', ונוסח זה הינו טעות ברורה שכן לאחר שיעברו 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 המוקצה⁶⁴³.

אלו הסוברים שההגדרות הינן תנאי: רגמ"ה כאן, רמב"ם (איסורי מזבח פ"ד ה"ד, ובפירוש המשניות כאן), תוספות (ב"ב קטע 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"ב⁶⁴⁴), 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)⁶⁴⁵, ראב"ד (על הרמב"ם שם; ב"ק מ ע"ב), רמב"ן (ב"ב קטע ע"ב).

רש"י בסוגייתנו הביא את שני הפירושים וצייד כפירוש השני, ואף תוס' כאן העתיקו את דברי רש"י.

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"⁶⁴⁶. 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 הראשון⁶⁴⁷. 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' (בזיר 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'⁶⁴⁸. כלל זה הינו חזק למדי, וכמעט שאין לו יוצאים מן הכלל. אם כן, אדרבה, גם הנוסח 'אלא עד שיעבדו בו' מתפרש

⁶⁴³ 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.

⁶⁴⁴ אם כי הזכיר אף את הדעה השניה. ראה עוד בדבריו בעניין ב"ק מ ע"ב, ולא זכיתי להבין.

⁶⁴⁵ ראה ריטב"א שם.

⁶⁴⁶ 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.

⁶⁴⁷ 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 649]. כך או כך, בידינו פירוש המשניות לרמב"ם, ושם מובאת הגירסה 'אלא עד'.

⁶⁴⁸ 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 השני⁶⁴⁹.

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 הברייתא 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 הברייתא

תנאי המעשה בבהמת המוקצה הוזכר פעמים בסוגייתנו, פעם ראשונה במימרת רב יצחק ופעם שניה בברייתא ששנה רב חנניה טריטאה. בפתיחת הסימן הצגנו את המקורות השונים לגבי המימרא, וכאן נציג את המקורות השונים לגבי הברייתא.

"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 בברייתא 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"ן 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)תני⁶⁵⁰ רב חנניא טריטאה קמיה דר' יוחנן...

⁶⁴⁹ 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 שיגוזו 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 מסוימת], והמשמעות שם הינה 'רק אחרי'! ראה ירושלמי גיטין (פ"ח ה"א): "לא קנה אלא עד שעה שיגביה או עד שעה שימשוך ויוצא".

⁶⁵⁰ 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 העאן להוציא את המוקצה, פשיטא כיון דאסורין להדיוט לא מייתינן 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 הלשונות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תשב"ץ ח"א סימן סז, 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 הלשונות: 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"⁶⁵¹.

נפקא מינה בין הלשונות

לכאורה אין כלל נפקא מינה בין הלשונות אלא 'משמעות דורשים איכא ביניהו'.

⁶⁵¹ 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 היא 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 ה [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 הלשונית

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רמב"ם (איסורי מזבח פ"ד הי"א). בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: 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 אחת⁶⁵².

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 מהבהמות⁶⁵³, ובין אם נאמר שכל הבהמות אסורות. על כן מובן כי יתכן שסברה הלשון השניה שפשוט כי הדין האחרון נכון, ואין המשנה צריכה לאמרו.

⁶⁵² 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.

⁶⁵³ 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 מידו⁶⁵⁴.
- ג. וליחול עליה אתנן למפרע. <בטור מקביל – לישנא אחרינא⁶⁵⁵ > 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 אחרינא⁶⁵⁶ > ואי דלא אקני לה.
- ה. ניקני לך מעכשיו. <בטור מקביל – לישנא אחרינא⁶⁵⁷ > אפקיה [למאי דבעית]⁶⁵⁸.
- 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 ב⁶⁵⁹ > דר' אלעזר גופא קמיבעי' ליה, מי אמרינן 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 אחרינא⁶⁶⁰ > או דילמא הקריבתו גופה דאמר ר"א הקדישתו הוא דהא אמרי' אמירתו לגבוה [כמסירתו להדיוט, הקדישתו מותר וכל שכן הקריבתו]⁶⁶¹ תיבעי.
- ט. טלה זה. בשטמ"ק ב הנוסח: וכי אמר לה הבעלי בטלה זה מי מתסר⁶⁶².
- י. דלא קניא במשיכה. <בטור מקביל – לישנא אחרינא⁶⁶³ > דבמעות קניא.

⁶⁵⁴ כעין זה בסוגיה המקבילה בעבודה זרה (סב ע"ב), אולם יש שם גם נוסח חילופי - ראה הגו"צ שם.

⁶⁵⁵ הובאה בשטמ"ק ב. בסוגיה המקבילה בע"ז שם הנוסח דומה ללשון הראשונה.

⁶⁵⁶ הובאה בשטמ"ק ב וברגמ"ה. לגבי נוסחי הסוגיה המקבילה בע"ז עיין בחלק היחידשים.

⁶⁵⁷ 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.

⁶⁵⁸ כך נוסף ברגמ"ה.

⁶⁵⁹ 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.

⁶⁶⁰ הובאה בשטמ"ק ב.

⁶⁶¹ מקוצר בתיבת "וכו", והשלמנו על פי הדפוס.

⁶⁶² נדצ"ל מי מתסר.

⁶⁶³ הובאה בשטמ"ק ב וברגמ"ה. בסוגיה המקבילה בע"ז הנוסח כלשון הראשונה.

סימן ט [כט ע"ב]

הקדמה

הגמרא הקשתה סתירה בין הברייטות האם יש דין אתנן בציור שבא עליה ואח"כ נתן לה. רב חנן בר רב חסדא תירץ כי הברייטא 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 באתננד.

לשון שניה⁶⁶⁴

אי הכי⁶⁶⁵ הרי נתן לה ואח"כ בא עליה [הוא]⁶⁶⁶? אלא⁶⁶⁷ כגון דאתפסיה ניהלה⁶⁶⁸ <נוסח ראשון> במשכון <נוסח שני> במשיכה.

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס וכל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשונות: רגמ"ה, שטמ"ק.

⁶⁶⁴ 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.

⁶⁶⁵ אי הכי. בנוסח השני [בשטמ"ק א] 'הרי'.

⁶⁶⁶ הוא. על פי הנוסח השני [בשטמ"ק א].

⁶⁶⁷ 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.

⁶⁶⁸ 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 דאתפסיה⁶⁶⁹ 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 הבעל 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, בדפו"ר יש תיבה לא ברורה 'נמשכין' אשר שטמ"ק א הגיה אותה 'במשכון', ואילו שטמ"ק ב מחק אותה. אף בדפו"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 החוב⁶⁷⁰. 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 באפותיקי⁶⁷¹.

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.

⁶⁶⁹ בדפוס וילנא הוסיפו כאן 'רועה' ללא מקור, ובכך שינו את המכוון.

⁶⁷⁰ יש חילוקי אופנים ושיטות בפרטי דיני אפותיקי, ראה חו"מ סימן קיז ואנציקלופדיה תלמודית ערך אפותיקי.

⁶⁷¹ 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 נשאר האוקימתא שמדובר בחצר⁶⁷². 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.

⁶⁷² 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:

מיתבי, 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 קידושין. 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 לשם אישות עשאה זונה אבל היכא דזונה מעיקרא ה"נ דאסור.

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: אין מקורות שיש בהן רק את הלשון הראשונה, אך בעל לחם משנה רצה לומר שכך הייתה גירסת הרמב"ם.

מקורות לשון שניה: 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 אתנן זונה ישראלית. תירצה הגמרא שלדעת אביי יש להעמיד את הברייטא באופן שהזונה היא ערווה שאין הקידושין תופסים בה. חוזרת הגמרא ומקשה: הלא בסוף הברייטא מבואר שאתנן חל גם באופן של 'אלמנה לכהן גדול', גרושה וחלוצה לכהן הדיוט'.

תירוץ הלשון ראשונה

מתרצת הגמרא שהברייטא הינה כשיטת ר' אלעזר הסובר שבאית 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 אתנן 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 מדרבי 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 שאתנן חל רק אם אמר 'הילך אתנן'. הגבלה זו השמיעתנו הברייטא באמרה 'כגון אלמנה לכהן גדול...'. דהיינו: כפי שיש מלקות באלמנה רק לאחר התראה, כך חל דין אתנן רק על ידי אמירת 'הילך אתנן'. 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 שאתנן 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 הלשונות הפוך מסדרן שבראשונים. מלבד ההיפוך, אירעה טעות של ממש בצורת הבאת הלשונות: 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: "ולרבא מאי איריא 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 הלשונות? 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 הלשונות 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 הלשונות לפי סדרן שבדפוס, ולא נזקק לסדר הלשונות.

נפקא מינה בין הלשונות

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 לייך דבר זה בשכריך". ראה בסמוך שנדון כאיזו לשון פסק הרמב"ם.

אתנן פנויה לדעת רבא

בספר לחם משנה (איסורי מזבח פ"ד ה"ח) הבין כי נחלקו הלשונות מהי דעתו של רבא לגבי אתנן פנויה. בברייתא שנינו שאתנן הינו אף בזונה ישראלית כגון אלמנה לכהן גדול, ובשתי הלשונות 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 הלשונות: לגבי אתנן פנויה שנחלקו הלשונות פסק הרמב"ם כלשון הראשונה [אולי מחמת שכך פשטות

הברייתא], 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. אפשרי לטעון שתוס' כתבו זאת רק לפי ההוה אמינא ולאחר שהגמרא הביאה את הסיפא של הברייתא 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 הברייתא 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 הברייתא 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 הברייתא 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 הברייתא - להחמיר רק באתנן אלמנה וכדומה, ולהקל באתנן פנויה. אם כן, מה הקשתה הגמרא על דעת רבא מן הברייתא? מברר 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 מיייתורן של התיבות 'כגון אלמנה לכהן גדול', שכן לשיטה זו פשוט (!) שאתנן פנויה מותר.

הרמב"ם אינו יחיד בדעה שזנות מחייבי לאוין מחילה דין אתנן. שיטתו הועתקה בספר החינוך (מצוה תקעא), וכבר בעל היראים – ללא תלות ברמב"ם – כתב לגבי אתנן: "ומוקמינן 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 מחייבי לאוין או גויה זונה או שפחה".

להערות הנוסח [ל ע"א]

<לשון ראשונה⁶⁷³> אצלו קאמר והא דקתני [עבדי] לישנא מעליא קאמר. <בטור מקביל – לישנא אחרינא⁶⁷⁴> מאן עבדי הוא⁶⁷⁵ [עצמו]⁶⁷⁶ ומאי קרו⁶⁷⁷ ליה עבדי לישנא מעליא.

<לשון ראשונה⁶⁷⁸> אימא אתנן ממש⁶⁷⁹. אם כן הווי להו תלתא, גם שניהם כתיב ולא שלשה. מי קאמרינן אנן אתנן ומחיר, אתנן ולא מחיר קאמרינן. אם כן נימא⁶⁸⁰ קרא לא תביא אתנן זונה וכלב מדכתיב אתנן זונה ומחיר כלב שמע מינה מחיר הוא דקאמר רחמ'נא ולא אתנן ש"מ⁶⁸¹. <בטור מקביל – לישנא אחרינא⁶⁸²> 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.

⁶⁷³ נוסח הדפוס ורש"י וכל כתבי היד.

⁶⁷⁴ 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.

⁶⁷⁵ בשטמ"ק א 1 חסרה בטעות תיבת 'הוא'.

⁶⁷⁶ כך נראה מרגמ"ה.

⁶⁷⁷ ומאי קרו. נדצ"ל 'ואמאי קרי'.

⁶⁷⁸ נוסח הדפוס וכל כתבי היד.

⁶⁷⁹ 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.

⁶⁸⁰ נימא. במ לימא. לכאורה נוסח זה נכון יותר.

⁶⁸¹ מחיר... שמע מינה. חסר בטה"ד: דפוס. באופן כללי המשפטים האחרונים משובשים בדפוס, ותיקנו על פי כתה"י ושטמ"ק.

⁶⁸² 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 כולהו לישתרו, הכא במאי עסקינן כגון דטפי דמי כלב מחד מינייהו והאי טיפונא דכלב שדי בכלהו.

לשון שנייה

שכנגד הכלב אמאי אסורין אחד דבהדי כלב ניתסר וט' אחרני נישתרו, אמר רב אשי כגון דשוון כולהון כל חד וחד ארבעה ד' זווין ופלגו חומשא וכלבא שוי חמשה זווין דזוזא יתירא דכלבא משיך בכלהון⁶⁸³.

מקורות הלשונית

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רמב"ם בפירושו וחיבורו. בכתבי היד: כל כתבי היד, [לגבי כת"י מינכן ראה הערה בשינוי" הנוסחאות].

מקורות לשתי הלשונית: בראשונים: רש"י, רגמ"ה, פירוש אחד הראשונים ושטמ"ק.

⁶⁸³ 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 טופיין דכלבא שדי בכלהו". ניתן להבחין בקלות שאין זה נוסח מקורי אלא שחזור על פי רש"י, מעורב בתיבות מן הלשון הראשונה.

פירוש הלשונויות

לדעת רש"י ורגמ"ה הלשונויות שוות בתוכן, אלא שהלשון השניה הסבירה באופן מפורט, [ואף הוסיפה שהתרצן הינו רב אש]. לדעת הרמב"ם⁶⁸⁴ הלשון הראשונה מתפרשת באופן שונה מהלשון השניה. אם נניח שהלשון הראשונה קדמה ללשון השניה והלשון השניה באה לפרש את הלשון הראשונה, יעלה בדינו 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 שעמו⁶⁸⁵. 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 הלשונויות' 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 ללשונויות 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 כולהו להדדי", אם כי אפשר לדחות ולפרש שכוונת התרצן רק לומר שהכלב אינו שוה 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 הלשונויות

על פי דברינו בפירוש הלשונויות עולה לכאורה כי קיימת מחלוקת מה דין הכבשים שכנגד הכלב באופן ששונים 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

⁶⁸⁴ איסורי מזבח פ"ד הי"ז, ופירוש המשניות כאן.

⁶⁸⁵ 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

א"ל⁶⁸⁶: לא נישמוט⁶⁸⁷ קרא לכתוב⁶⁸⁸

אתנן זונה וכלב.

לשון שניה

ולא הוה ליה קרא אשתמוטי ומכתב
אתנן⁶⁸⁹ ומחיר כלב וזונה.

תניא נמי הכי

נוסח ראשון

אתנן כלב ומחיר זונה
מותרין שנאמר 'שנים'
ולא ארבעה.

נוסח שני

מנין לאתנן כלב ומחיר
זונה שמותרין שנאמר
'שנים' ולא ארבעה.

נוסח שלישי

אתנן כלב ומחיר זונה
מותרין, ואם תאמר
ליתן את האמור של זה
בזה ושל זה בזה, ת"ל
כי תועבת ה' אלוקיך
גם שניהם, 'שנים' ולא
ארבעה.

ולדותיהן מותרין, שנאמר 'גם שניהם' הם ולא ולדותיהן.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוס' סוטה כו ע"ב [ראה הגו"צ שם], תוס' רא"ש יבמות סז ע"ב. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה ושטמ"ק.

מקורות נוסח ראשון: נוסח דפוס 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 בדפוס"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.

⁶⁸⁶ 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).

⁶⁸⁷ מישתמיט. ו1, 21. 'לשתמיט': מ. 'נישתמוט': פל. 'נישמוט': דפוס. בשאר הש"ס הביטוי הוא 'לישתמיט' ופעם אחת 'נישתמיט'.

⁶⁸⁸ 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'.

⁶⁸⁹ בשטמ"ק א 2 נוסף בטעות 'זונה'.

פירוש הלשונות שאלת רבא מפרזקיא

שאלת רבא מפרזקיא נמצאת בנוסח אחיד 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' עצמו 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'⁶⁹⁰, 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.

⁶⁹⁰ [א]. רש"י בסוגייתנו כתב שרבא מפרזקיא עוסק בציור של המשנה.

[ב]. תירוץ 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 תירוץ תוס'.

לפירוש הגר"א שהנושא הוא חיפוש מקור להיתר אשה לאחר זנות בהמה, צריך לפרש כי רב אשי טען לרבא מפרזיקיא 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'הוה אמינא' שבין אתנן ובין מחיר נוהגים בין בכלב ובין בזונה, והוה אמינא זאת זהו 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 מפרזיקיא 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 שנוסף בה כי ההוה אמינא לרבות אתנן כלב ומחיר זונה הינה בדרך 'ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה'⁶⁹¹.

לפירוש תוס' האמוראים עוסקים בציור שונה מצירום 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.⁶⁹²

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.

⁶⁹¹ 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"ו מידה יט, אילת השחר למלבי"ם אות רכג ובמצויין 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).

⁶⁹² 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 691), 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 / הברייתא.

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 כאן⁶⁹³. 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 695 בשם נימוקי יוסף.

'ותניא': כתבי היד האשכנזיים ביבמות ובסוטה, הדפוס בסוטה, קטע גניזה בסוטה, פסקי רי"ד ביבמות הנדמ"ח על פי כתבי יד⁶⁹⁴, המגיה לכתב היד הספרדי בסוטה, ספר רושינא (ויקרא ע' כפג) 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 בברייתא. 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, והברייתא 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 מברינא 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

⁶⁹³ אפשטיין (ע' 137) ציין זאת בקצרה בשתי מילים בהעירו על הקבלת הסוגיה בתמורה לסוגיה ביבמות: 'ומשם לקוח'.

⁶⁹⁴ מלבד כת"י '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 המשנה⁶⁹⁵.

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.

⁶⁹⁵ 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 כאן⁶⁹⁶ 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 באפרוח⁶⁹⁷ שיצא⁶⁹⁸ 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 גופה⁶⁹⁹ דאימיה היא דהא תניא ושויין⁷⁰⁰ בביצת טריפה שאסורה מפני שגדלה באיסור.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: תוספות, תוס' תלמיד ר"ת (ב"ק מז ע"א). בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה [בסדר הפוך], פירוש אחד הראשונים.

⁶⁹⁶ בשטמ"ק א: "עד כען".

⁶⁹⁷ בשטמ"ק ב: 'אפרוח'.

⁶⁹⁸ בשטמ"ק ב: 'שיצאת'.

⁶⁹⁹ בשטמ"ק ב: 'גופא'.

⁷⁰⁰ בשטמ"ק א: 'שויין'.

פירוש הלשונויות

ביאור הלשונויות

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 האויר⁷⁰¹.

בלשון השניה הוסבר כי דברי רב הונא ניתנים להאמר לפי שתי הדעות בהסבר מחלוקת התנאים⁷⁰². 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: 'וּשְׁוִין⁷⁰³ בְּבִיצַת טְרִיפָה שְׂאֵסוּרָה מִפְּנֵי שְׂגִדְלָה בְּאִיסוּר⁷⁰⁴". 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 עיברה⁷⁰⁵. 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 עלמא⁷⁰⁶.

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 התנאים⁷⁰⁷.

⁷⁰¹ רש"י הביא שתי לשונות מהו 'מאורא קא רבי'. בפשטות מדובר בשני פירושים ולא בשתי גירסאות, אכן הגר"א הבין שמדובר בשתי גירסאות. כך או כך, גם ה'ל"א' שהביא רש"י מתייחסת לגירסה שהבאנו כלשון ראשונה, ואילו את הגירסה שהבאנו כלשון שניה הביא רש"י כלשון הירושלמי.

⁷⁰² הלשון השניה מכנה דעות אלו בשמות 'לישנא קמא' ו'לישנא בתרא'. אנו נקרא להן 'דעה ראשונה' ו'דעה שניה', כדי להבדיל ביניהן ובין שתי הלשונויות בסוגייתנו.

⁷⁰³ בשטמ"ק א: 'שוין'.

⁷⁰⁴ הציטוט הובא לאחר ביאור הדעה השניה, אולם נראה כי הוא מתייחס לשתי הדעות.

⁷⁰⁵ 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.

⁷⁰⁶ בחלק החידושים נבאר את המשך הסוגיה לפי הפירושים השונים.

⁷⁰⁷ 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 כגורם⁷⁰⁸. האפשרות הנוכחית זהה לפירושו 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]⁷⁰⁹.

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".

⁷⁰⁸ לא ניתן להעמיד בביצה שנולדה מנקבה בלי זכר 'ספנא מארעא', שהלא מדובר בסוגייתנו על ביצה שנולד ממנה אפרוח.

⁷⁰⁹ [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 - דמאורא 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 שהבאנו⁷¹⁰; 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 לביצה⁷¹¹, 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

⁷¹⁰ למעלה קראנו לאפשרות זו 'ההנחה הפשוטה'.

⁷¹¹ אדרבה, הראשונים בחולין הסבירו כי בתחילה הבינה הגמרא כי מבחינה עקרונית וולד בהמה שווה לביצה, ויש אומרים כי הדעה הראשונה נשאר 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 ראייה מרימת המת, ואביי דחה שברימה יש חומרא מיוחדת.

מסיים אביי:

<p>נוסח בה"ג 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.</p>	<p>לשון שניה אבל אפרוח אימת קא גביל⁷¹² מביצה בתר⁷¹³ דמסרחא ההיא שעתא עפרא בעלמא [הוא]⁷¹⁴ ואשתרי ליה וכי אסירא⁷¹⁵ ביצה מעיקרא הוא דאסירא דבת אוכלא הויא השתא לא אסירא.</p>	<p>לשון ראשונה אבל גבי ביצה אפילו ר' אליעזר מודה.</p>
---	--	--

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס [לפני הגהת בה"ז]. בכתבי היד: כל כתבי היד מלבד וטיקן 120.

מקורות לשון שניה: 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 הלשוניות: רש"י, רגמ"ה, מגדל עוז (מאכ"א פ"ג הי"א), וכך כתב על הלשון השניה: "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 השניה 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.

⁷¹² בשטמ"ק ב: 'גדיל'.
⁷¹³ בשטמ"ק א: 'לבתר'.
⁷¹⁴ שטמ"ק ב.
⁷¹⁵ 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"⁷¹⁶. **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]⁷¹⁷". 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 מותר⁷¹⁸. לגבי הסיבה השניה איני מבין מדוע תוס' לא קיבלוה, וה' יאיר עיני.

⁷¹⁶ 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 מחדש: 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 נידונת 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.

⁷¹⁷ על פי שטמ"ק, ונראה חסרון בטעות הדומות.

⁷¹⁸ 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 מכך ראיה שנוסח 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 הלכה⁷¹⁹. 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 'גרסינ'. בדפו"ח תיקנו 'גרסינ' [בתמורה], אולם בדפו"ר ובכתבי היד כתוב רק 'גרסינ'⁷²⁰. הפתיחה 'גרסינ' 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 'גרסינ'.

בעל נימוק"י העתיק את דברי הרי"ף וכתב 'גרסינ' בתמורה'. אין לדעת אם כך היה כתוב ברי"ף לפניו, או שהנימוק"י כתב 'בתמורה' כפירוש לתיבת 'גרסינ'. כך או כך, אין ראיה 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 והפ"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

⁷¹⁹ שתי תיבות אלו הינן מדברי בה"ג עצמו.

⁷²⁰ כך כתב לי ר' עזרא שבט.

דאימת קא גדיל לכי מסרח ההיא שעתא עפרא בעלמא הוא⁷²¹. 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 אחרת⁷²², ולדרכו יש להוסיף שלשיטת 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 אחר⁷²³. 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'⁷²⁴. 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 ההיתר⁷²⁵.

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 לכאן⁷²⁶. 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 האיסור⁷²⁷. 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 הנתיות], 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 שהשתנה⁷²⁸, אך ניתן לדחות

⁷²¹ יתכן שכל ההיתר הינו דווקא כאשר האיסור נהפך לחומר אחר ולא כאשר חזר לצורתו הראשונה.
⁷²² הרב לוי יצחק הלפרין זצ"ל, לגבי מספר נידונים: [א]. חומצה סטיארית, (מעשה חושב, ח"ה סימן א). [ב]. כונדראיטין, (שם, סימן ט). [ג]. גליצירין, (שם, סימן יב). [ד]. גלוקוזה ומלח לימון המופקים מחיטה, (שם, חלק ו סימן א). כאן לא נגענו בראיות מסוגיות אחרות, אלא בראייה מסוגייתנו בלבד.
 בכ"ד בסיון תשע"ח הלחתי 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.
⁷²³ ניתן להוכיח את הדחיה מכך שכלפי ביצה שייכת לכולי 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.

⁷²⁴ סברת 'עובר לאו ירך אמו' שייכת רק באופן של 'עיברה ולבסוף נטרפה'.
⁷²⁵ לכאורה דחיה זו יכולה להוות ראייה לאיסור, אולם באמת וולד וביצה חמורים יותר משאר הנידונים, מחמת שהוולד והביצה הינם המשך טבעי של אמם, וכעין סברת 'מקור חיים' שנביא בסמוך.
⁷²⁶ כלומר, עצם האיסור הינו האם ולא הביצה, ולפיכך הנידון הוא האם האפרוח הינו המשך של אמו, ולא האם האפרוח הינו המשך של הביצה.

⁷²⁷ הנידון שם הינו לגבי מוסק אשר הינו דם שהשתנה, ולגבי דבר איסור שנפל לדבש. רבינו יונה התיר בשני המקרים מחמת שהאיסור השתנה להיתר, 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 טו, 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.
⁷²⁸ הרב לוי יצחק הלפרין, במאמריו הנזכרים בהערה 722.

שההיתר הינו רק בציור הדומה למוסק שיש אומרים כי במצב הנוכחי הינו 'עפרא בעלמא'⁷²⁹, ויש אומרים כי יתכן שהוא מסריח לפני שנהפך לצורתו הנוכחית⁷³⁰.

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)

⁷²⁹ שו"ת 'מים חיים' לבעל הפר"ח, סימן י. הפמ"ג ציין לשם לפני שהכריע את הכרעתו הנזכרת.
⁷³⁰ 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 לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס'. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשון שניה: 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^א, 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^ג מחצה זכרים ומחצה נקבות, ר' אליעזר סבר אין [אדם]^ד חולק את נדרו ומדנקבות לאו עולות זכרים נמי לאו עולות^ה, ור' יהושע סבר [אדם]^ו חולק את נדרו. ל"א אמרי לה^ז, אמר רב אדא בר אהבה אמר רב^ח בשלא הקדיש אלא בהמה^ט אפי' ר"א מודה דלא שביק איניש קדשי מזבח ומקדיש לבדק הבית, לא נחלקו אלא בשישי^י שאר נכסים עמהן, ר' אליעזר^{יא} סבר אין אדם חולק את נדרו ומדשאר^{יב} נכסים לא לקדשי מזבח בהמה נמי לא לקדשי מזבח, ורבי יהושע סבר אדם חולק את נדרו. תנן^{יג} ודמיהן יפלו עם שאר נכסים לבדק הבית,

נוסח א^א – בשלמא ללישנא בתרא היינו דקתני עם שאר נכסים לבדק הבית, אלא ללישנא קמא ליתני יפלו לבדק הבית, תני נמי הכי^ב ודמיהן יפלו לבדק הבית.

נוסח ב^ב – הניחא ללישנא בתרא דרב אדא בר אהבה אלא ללישנא קמא דרב אדא בר אהבה^א מאי איכא למימר, (תנן) [תני] ודמיהן יפלו לבדק הבית.

לשון שניה

ושאר נכסים לבדק הבית במאי פליגי ר' אליעזר סבר אין אדם חולק את^א נדרו מדנקבות לא אקדשינהו לעולה זכרים נמי לא אקדשינהו לעולה^ב. ור' יהושע סבר אדם חולק את נדרו ופליגא דרב אדא דאמ' רב אדא בר אהבה אמר רב בעדר כולה^ג זכרים לא פליגי^ד] דלא שביק איניש קדושת הגוף ומקדיש קדושת דמים^ה כי פליגי בעדר שיש בו זכרים ונקבות. ל"א אמרי^ו לה אמר רב אדא אמר רב בשלא הקדיש אלא בהמה לא פליגי דלא שביק איניש קדושת הגוף וכו' כי פליגי בשיש^ז שאר נכסים עמה דר' אליעזר סבר אין אדם חולק את נדרו מדשאר נכסים לבדק הבית וכו' ר' יהושע סבר אדם חולק את נדרו בשלמא להאי דאמ'^ח כי פליגי בשיש^ט 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: רב"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 רב"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' אליעזר⁷³¹.

שיטת רב"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 רב"א, מבארת הגמרא כי סברת ר' אליעזר היא 'אין אדם חולק את הקדשו'

⁷³¹ 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 הבבלית 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 'ופליגי בדבר אדא בר אהבה', במקום 'ופליגי 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 הבבלית 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 "ופליגי בדבר אדא בר אהבה", אינו הנוסח האמיתי בדברי השטמ"ק. בשטמ"ק א מובא "ופליגי דרב אדא", כמו בלשון הבבלית. בכת"י ירושלים כתוב: "ופליגי רב אדא בר אהבה", כאשר לפני התיבה 'רב' יש מחק מחמת שהתבלה קצה הדף. המעתיק לדפוס וילנא הוסיף בהעתקו שתי אותיות 'בד' וכתב 'בדרב' ועוד הוסיף להגיה 'ופליגי' במקום 'ופליגי' [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 'ופליגי דרב' כמו בשטמ"ק א וכמו בלשון הבבלית.

[ב]. רגמ"ה גרס כלשון השניה [כפי שהעיר השטמ"ק עצמו], והינו גורס 'ופליגי דרב' ולא 'ופליגי בדרב'.

[ג]. לפי המהלך הנזכר קשה הלשון השניה שבלשון הירושלמי, שכן הסבר דברי רחב"א שבלשון הירושלמי מתאים ללשון הראשונה ולא ללשון השניה, ואם נגרוס 'ופליגי בדבר אדא בר אהבה', חסר ציון בגמרא שהלשון השניה חולקת על מה שהסבר בדברי רחב"א.

[ד]. אין סגנון הגמרא לומר 'ופליגי 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 נכסי' 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 הבבלית.

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' יהושע⁷³², 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 רחב"א ולא את הלשון הראשונה⁷³³. אם כן מובן כי רחב"א סבר כלשון ראשונה של רחב"א [כפי שכתוב בלשון הירושלמית לגרסת רגמ"ה ושטמ"ק], ולפיכך קבעה סוגיית הלשון הירושלמית שרחב"א חולק על רחב"א, פירוש - על הלשון השניה של רחב"א אשר רק אותה הכירה הלשון הירושלמית.

יושם לב כי לפי המהלך הנוכחי אין רחב"א חולק על עצם דברי רחב"א הסובר שדברי ר' אליעזר נאמרו רק באופנים מסויימים, אלא חולק הוא בנקודה זו שהינו סובר כלשון הראשונה של רחב"א ולא כלשון השניה. אם כן דחוקים דברי רחב"א התולה את משנתנו במחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע [שהרי בלשון הבבלית⁷³⁴ מבואר שאם ננקוט כשיטת רחב"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 רחב"א, כפי שכתבנו לעיל בשעה שביארנו את גירסת השטמ"ק שבדפוס.

אם נכונה ההשערה שהלשון הירושלמית המקורית גרסה רק את הלשון השניה בדברי רחב"א, אזי מסתבר לומר כי הלשון הבבלית המקורית גרסה רק את הלשון הראשונה בדברי רחב"א, ובשלב מאוחר יותר הושפעו הלשון הבבלית והלשון הירושלמית זו מזו וכך הוצגו בכל אחת מהן שתי הלשונות שבדברי רחב"א.

על מהלך זה יש להקשות: הגמרא ממשיכה לדון לפי שתי הלשונות שבדברי רחב"א [- פיסקה ה]. אם נניח שבלשון הבבלית או הירושלמית המקוריות לא היו קיימות שתי הלשונות בדברי רחב"א, עולה כי סיום הסוגיה הדין בשתי הלשונות הינו מאוחר מאד, לאחר שהושפעו הלשונות זו מזו. והנה, הפיסקה הדנה בשתי הלשונות שבדברי רחב"א מופיעה לפנינו בלשון הבבלית ובלשון הירושלמית בשתי סגנונות. אם כן מסתבר כי פיסקה זו קדמה לזמן התפצלות הלשון הבבלית והירושלמית זו מזו, וממילא מוכח שגם בלשון הבבלית והלשון הירושלמית המקוריות כבר היו קיימות שתי לשונות בדברי רחב"א.

אגב, יש להעיר כי הפיסקה הנזכרת - הדנה בשתי הלשונות - מופיעה בכתב יד מינכן בסגנון שלישי, ואיני יודע פשר דבר.

⁷³² בשטמ"ק עדני. לעומת זאת בשטמ"ק שבדפוס מקוצר המשך הלשון השניה על ידי "כו", ולא ניתן לדעת מה הייתה הגרסה המקורית.

⁷³³ ובמהדורת השטמ"ק נוספה הלשון הראשונה מן הלשון הבבלית, כדרכה של מהדורה זו שהלשון הירושלמית והלשון הבבלית מושפעות בה זו מזו.

⁷³⁴ 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, אמרין⁷³⁵.

[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 הבית	אופן לבדק	תלוי אם הקדיש רק זכרים או שהקדיש גם נקבות
רב אדא בר אהבה - לשון ראשונה	תלוי אם הקדיש רק זכרים או שהקדיש גם נקבות			
רב אדא בר אהבה - לשון שניה	בלשון הבבלי המקורית לא הייתה קיימת לשון שניה בדברי ר' אב"א.			

פסק ההלכה

הכלל הפשוט הינו שהלכה כר' יהושע נגד ר' אליעזר. לדעת רחב"א שמשנתנו חולקת על דברי ר' יהושע, לכאורה יש לפסוק כדעת ר' אליעזר. בלשון הבבלי מבואר כי ר' אב"א חולק על רחב"א, 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' אב"א

⁷³⁵ 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 מברייתא 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 בברייתא שקדשי מזבח שהתפיסן לא עשה כלום, שהרי ניתן להתפיסם לבדק הבית. שבה הגמרא והקשתה על דברי רב הונא מדוע לא נוספה בברייתא בבא הנוקטת בפירוש כי קדשי מזבח שהתפיסן לחרמי כהנים לא עשה כלום.

מתרצת הגמרא:

לשון ראשונה

תנא, דאית ביה תרתני קתני, דלית ביה תרתני לא קתני.

לשון שניה

דניתנהו בתרתני קתני⁷³⁶.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, פירוש קדמון. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רגמ"ה.

⁷³⁶ ראה בגוף הסימן השערות שונות להגיה ולהשלים בנוסח הלשון השניה.

פירוש הלשונות

ביאור התירוץ

הגמרא מתרצת כי בחרה הברייתא לנקוט רק סוגי הקדש שבהם בכל אופני ההתפסה המוזכרים בברייתא לא חלה ההתפסה, ולפיכך לא יכלה הברייתא 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

התירוץ 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 בברייתא". יתכן שיש להגיה 'דאיתנהו' במקום 'דניתנהו', ואזי התרגום הוא: "מה שישנו בשתי אפשרויות – שונים בברייתא".

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 הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: ילקוט שמעוני סוף רמז תרעת, פירוש קדמון. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: בראשונים: רש"י, רגמ"ה.

מקורות לשון שניה: שטמ"ק אות ה בשם 'ס"א'. בשטמ"ק א ציין נוסח זה בשם 'לישנא אחרינא', ולבסוף כתב: "כך מצאתי בגמ'רא ירושלמי'ת". לא ברור אם ב'גמרא ירושלמי'ת' שהיתה לפני בעל השטמ"ק היו נמצאות שתי הלשוניות או הלשון השניה לבדה. [ושמא גמרא ירושלמי'ת זו הינה גמרא בנוסח כתה"י האשכנזיים, והיה בה את שתי הלשוניות כמו בפירוש רגמ"ה].

לשון ראשונה

והא רב הונא קרא קאמר, אמר עולא⁷³⁷ אמר קרא⁷³⁸ חרם כל חרם⁷³⁹. ומי אמר עולא⁷⁴⁰ הכי והא אמר עולא המתפס עולה לבדק הבית אין בה⁷⁴¹ אלא עיכוב גזברין⁷⁴² בלבד, (לעולם) מדרבנן⁷⁴³ וקרא למעילה הוא⁷⁴⁴ דאתא⁷⁴⁵. למעילה למה ליה⁷⁴⁶ קרא קדש קדשים⁷⁴⁷ כתיב⁷⁴⁸ ביה. וליטעמיך הא דא"ר ינאי אין מעילה מפורשת מן התורה אלא בעולה בלבד שנא' נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה'⁷⁴⁹ קדשים⁷⁵⁰ המיוחדין לה⁷⁵¹,

הנוסח הרווח – אבל חטאת ואשם לא נפקא אלא מדרבי דתניא רבי אומר⁷⁵² כל חלב לה' לרבות אימורי קדשים קלים⁷⁵³ למעילה⁷⁵⁴,

ס"א⁷⁵⁵ – חטאת ואשם מנין ת"ל נפש כי תמעול מעל ריבה,

למה ליה⁷⁵⁶ קרא קדש קדשים כתיב בהו⁷⁵⁷. [אלא]⁷⁵⁸ אף על גב דקדש קדשים כתיב בהו בעי קרא לרבוויינהו⁷⁵⁹ למעילה, חרמים⁷⁶⁰ נמי אף על גב דקדש קדשים כתיב בהו בעי קרא לרבוויינהו למעילה.

לשון שניה

והא רב הונא קרא קאמר, מיבעי ליה ההוא קרא לכדתנן חכמים⁷⁶¹ 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 חרמים⁷⁶² אמר עולא דכתיב חרם⁷⁶³ 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 מזבת, מדרבנן. והא קרא קאמר כל חרם קדש וכו'⁷⁶⁴, אסמכתא בעלמא. ואלא קרא למאי אתא, מיבעי ליה למעילה דחרמים. למעילה תיפוק ליה⁷⁶⁵ מקדש קדשים, קדש קדשים לא משמע ליה, מי לא אמר ר' ינאי אין מעילה מפורשת וכו' המיוחדים לה' איזהו קדש המיוחד לה' קי' הוא אומר זה קי' עולה אבל חטאת ואשם לא אתיין אלא מנד' רבי קי' דתניא ר' אומר כל חלב לה' לרבות אימורי קדשי קדשים⁷⁶⁶ וקדשים קלים למעילה, אלמא קדש קדשים קאי לא משמע ליה לעולא נמי קדש קדשים לא משמע ליה.

⁷³⁷ קרא קאמר אמר עולא. חסר: 11. כנראה מעין טה"ד: 'קרא קאמר' – 'אמר קרא'.

⁷³⁸ אמר קרא. חסר: מ, ילקו"ש.

⁷³⁹ חרם. חסר: מ.

⁷⁴⁰ אמר עולא. "אמר": ילקו"ש.

⁷⁴¹ בה. כאן: ילקו"ש.

⁷⁴² גזברין. גזבר: ילקו"ש.

⁷⁴³ לעולם מדרבנן. פל, 11, מ [כפל חסרה ד']. 'לעולם רבנן': דפוס. 'מדרבנן': רש"י, ילקו"ש, שטמ"ק, 21.

⁷⁴⁴ הוא. חסר בדפוס, ותוקן בשטמ"ק.

⁷⁴⁵ 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.

⁷⁴⁶ למה ליה. "למה ליה": 21, מ, ילקו"ש, שטמ"ק.

⁷⁴⁷ 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 בו. שטמ"ק תיקן את המופע הראשון, וריעב"ץ ציין לתקן בכל המופעים.

⁷⁴⁸ כתיב. 'כתוב': דפ"ר ותוקן בשטמ"ק.

⁷⁴⁹ וחטאה בשגגה מקדשי ה'. חסר: מ.

⁷⁵⁰ קדשים. חסר: דפוס, ותוקן בשטמ"ק.

⁷⁵¹ בילקו"ש נוסף: "איזהו קדש המיוחד לשם", והוסיף המהדיר בסוגריים: "הווי אומר זו עולה".

⁷⁵² רבי אומר. חסר: מ.

⁷⁵³ לא נפקא... רבי אומר. "לא אלא מדתני": ילקו"ש.

⁷⁵⁴ קלים. חסר: ילקו"ש.

⁷⁵⁵ למעילה. בכתי"מ תיבה זו כפולה, הראשונה סיום הלימוד והשניה תחילת השאלה.

⁷⁵⁶ שב. השטמ"ק המשיך להעתיק מנוסח זה במקביל לנוסח שלפניו עד תיבת 'אלמא'.

⁷⁵⁷ למה לי. דפ"ח, 11, 21, שב. 'למה ליה': דפ"ר, פל.

⁷⁵⁸ אבל חטאת... בהו. "חטאת ואשם מנין ת"ל נפש כי תמעול מעל ריבה, למה לי קרא קדשי (!) קדשי כתיב בהו, אלמא כו": שב בשם ס"א.

⁷⁵⁹ [אלא]. ילקו"ש, דפ"ח, 21. 'אלמא': שב על הגמרא וכן בהמשך ציטוטו מ'ס"א במקביל לנוסח הרווח. "מאי אית לך למימר": מ. חסר: דפ"ר, פל, 11. לפי הסגנון הרגיל בש"ס היה צריך לגרוס: "אלא מאי אית לך למימר".

⁷⁵⁹ לרבוויינהו. כתיב היד. 'לרבוויינהו': דפוס, ובדפ"ר כן הוא גם בסמוך.

⁷⁶⁰ חרמים. 'הכא': מ.

⁷⁶¹ לכדתנן חכמים. 'לכדתניא וחכמים': שב, ועיין במשנה ערכין פ"ח מ"ו.

פירוש הלשוניות
פירוש הסוגיה – לשון ראשונה

שלב ראשון

הגמרא מקשה על המסקנה, כיצד ניתן לחלוק על רב הונא, הלא רב הונא למד את דינו מפסוק⁷⁶². 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 חרם⁷⁶³. הגר"א והרש"ש מסבירים שהתיבה 'כל' מלמדת כי גם חרמי כהנים יכולים לחול על קדשי מזבח⁷⁶⁴.

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 משפירא⁷⁶⁵: 'עיכוב גזברין' פירושו שאין צורך לתת דמים להקדש וחל רק דין של 'עיכוב גזברין'⁷⁶⁶. [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

⁷⁶² נחלקו המפרשים כיצד מתפרש הפסוק 'כל חרם קדש קדשים הוא ליקוק', לפי דרשת רב הונא. רש"י ורגמ"ה מסבירים: כל המחירים [לחרמי כהנים] את 'קדש קדשים' הרי הוא לה'. כלומר, החרם אינו חל אלא נשאר ההקדש בקדושתו הקודמת.

הגר"א (אות ג) מסביר: כל המחירים 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.

⁷⁶³ בדומה לכך פירש ב'פירוש 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 הי"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.

⁷⁶⁴ דברי רש"י והגר"א תלויים במחלוקתם בביאור דברי רב הונא (הערה 762). 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.

⁷⁶⁵ בספרו 'יחסי תנאים ואמוראים', ערך 'זעירי'.
⁷⁶⁶ ראה ב'נפקא מינה בין הלשוניות' 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]⁷⁶⁷, והגמרא סברה שקדושה כזו יכולה לחול גם על חרמי כהנים. קושיית הגמרא הינה על כך שעולא סובר כי אפשר להתפיס קדשי מזבח לחרמי כהנים [נגד דברי רב הונא], והבינה הגמרא כי מדברי עולא [במימרא השניה] 'המתפיס עולה לבדק הבית', משמע כי אפשר להתפיס 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 שלעניין 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 למשנה⁷⁶⁸.

[ב]. מהו לימודו של עולא: **בלשון הראשונה** נאמר בקיצור 'חרם, כל חרם'. פירוש, לימודו של עולא הוא מכך שכלה התורה לכתוב 'חרם' ובכל זאת כתבה 'כל חרם'. **בלשון השניה** [בשני הנוסחים] צוטט הלימוד מהמשנה בערכין⁷⁶⁹: "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 763 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

⁷⁶⁷ על פי חק נתן.

⁷⁶⁸ לשון זו הקדימה לדברי עולא תיבת שאלה 'מנלן', וביאר רש"י: "כלומר, מאי משמע האי כל חרם דחייל אקדשי מזבח".

⁷⁶⁹ 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 מזבח⁷⁷⁰. 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"⁷⁷¹, 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"⁷⁷¹. **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 נהג 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 לרבווי אימורים, ולר' ינאי מיהא איצטריך לרבווינהו 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 שינויים 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"⁷⁷². 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.

⁷⁷⁰ 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.

⁷⁷¹ לנוסח זה הלימוד אינו דברי רבי אלא המשך לדברי ר' ינאי.

⁷⁷² 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 בדיק 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 מקרבינן, והא קרא קאמר וכל חרם קדש קדשים הוא לה' ". ורק לאחריו הגמרא מתרצת: "מדרבנן"⁷⁷³. שני התירוצים שבגמרא מובאים כרצף אחד, כאשר בתוכם מובלע זכרה של הקושיה השניה: "מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא"⁷⁷⁴.

הנוסח השני קשה להבנה. רש"י גרסו [אלא שגרס 'מי קרבי' במקום 'מי מקרבינן'], ופירש כך: "מי קרבי - כלומר אם התפיסם לבדק הבית אמאי מקרבינהו 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 בעילו". 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 בדיק הבית קדשי מזבח	והא קרא קאמר כל חרם קדש וכו'	אסמכתא בעלמא
נוסח שני	אלמא לא תפסי קדשי בדיק הבית וקדשי מזבח מי מקרבינן 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'מקרבינן', וכן נוספה התיבה 'מי' לפני התיבה 'מקרבינן' [- 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 'מקרבינן' על ידי שהפכה לתיבות 'מי קרבי'. לאחר שהיה כתוב 'מי מקרבינן' או 'מי קרבי', כבר קצרה הדרך לפני המגיה להוסיף בסוף המשפט את התיבות 'מדרבנן וקרא' בכדי להפוך את המשפט למובן⁷⁷⁵, וכך נוצר הנוסח השני. מובן כי החילוף בין ציטוט הפסוק בקיצור או באריכות אינו משמעותי כלל⁷⁷⁶.

נפקא מינה בין הלשונות

דינים העולים

לכל הפירושים בסוגיה, לאחר תקנת חכמים הדין הוא שהמתפיס קדשי מזבח לקדשי בדיק הבית או לחרמי כהנים צריך לשלם להקדש או לחרמי כהנים כפי טובת ההנאה שיש לו מהקרבת הקרבן⁷⁷⁷.

⁷⁷³ כך הביא בשטמ"ק נוסח הדפוס. בכת"י ירושלים תיבה זו מחוקה, אולם אפשר ללמוד על קיומה של תיבה זו מהשוואה לשטמ"ק א.

⁷⁷⁴ 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.

⁷⁷⁵ יתכן גם כי מגיה אחד כתב בגליון תיבת 'מדרבנן' לתקן את תיבת 'מקרבינן', והמעתיק שלאחריו הכניס את התיבה שלא במקומה.

⁷⁷⁶ ההגהה בשטמ"ק ב - ההופכת את נוסח א לנוסח ב - אינה ערוכה בדרך זו, אלא לאחר התיבות "[ו]קדשי מזבח" נוספו התיבות: "מי מקרבינן והא קרא קאמר כל חרם 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 מקרבינן', ולהוסיף לאחר התיבות "כל חרם קדש" את התיבות "קדשים הוא לה' מדרבנן וקרא".

⁷⁷⁷ 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 הבהמה⁷⁷⁸. 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'.

⁷⁷⁸ ראה בחלק החידושים 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 אומר⁷⁷⁹ קדשי בדק הבית שמתו⁷⁸⁰ יפדו בשלמא לרבי יוחנן דאמר לרבנן אחד זה ואחד זה היו בכלל העמדה והערכה⁷⁸¹ היינו דאיצטריך ר"ש לפרושי קדשי בדק הבית שמתו יפדו אלא לר"ל למה לי⁷⁸² לפרושי לימא אם מתו יפדו אמר לך ריש לקיש ר"ש לא הוה ידע⁷⁸³ מאי דאמר ת"ק וה"ק ליה אי בקדשי מזבח מודינא לך⁷⁸⁴ בקדשי בדק הבית אם מתו יפדו.

לשון שניה

תנן ואם מתו יקברו מאי לאו ארישא דקתני⁷⁸⁵ אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית אין משנין אותן ותיובתא דריש לקיש⁷⁸⁶, לא תרגומה⁷⁸⁷ אקדשי בדק הבית. אי הכי אימא סיפא ר"ש אומר קדשי⁷⁸⁸ בדק הבית אם מתו יפדו ואמאי כיון דתנא קמא⁷⁸⁹ אקדשי בדק הבית קאי לימא⁷⁹⁰ ר' שמעון אם מתו יפדו אמר לך רשב"ל ר"ש סבר דתנא קמא יקברו אתרוייהו⁷⁹¹ קתני ואמר ליה⁷⁹² ר"ש אי בקדשי מזבח קאמרת⁷⁹³ מודינא לך ואי בקדשי בדק הבית קאמרת לא מודינא לך.

מקורות הלשוניות

מקורות לשון ראשונה: 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].

⁷⁷⁹ ר' שמעון אומר. 21, מ, שב, דפ"ח ע"פ בה"ז. "א"ר שמעון: דפ"ר, פל, 10.

⁷⁸⁰ שמתו. 'אם מתו': 21, מ. במ' כן הוא גם בסמוך.

⁷⁸¹ היו בכלל העמדה והערכה. חסר: פל. בכלל העמדה והערכה. חסר: 11, 21.

⁷⁸² למה לי. "למה ליה": דפ"ח, רש"י. <יש לבדוק לאחר ההדרת רש"י>

⁷⁸³ לא הוה ידע. "לא היה יודע": 21.

⁷⁸⁴ מודינא לך. נוסף 'אי': 11, שטמ"ק. נוסף 'ואי': מ.

⁷⁸⁵ דקתני. 'קתני': שטמ"ק.

⁷⁸⁶ דריש לקיש. 'דרשב"ל': שטמ"ק.

⁷⁸⁷ תרגומה. 'תרגימא': שטמ"ק. לפי המקובל בש"ס צ"ל 'תרגומה' או 'תרגומא'.

⁷⁸⁸ קדשי. בטעות 'קדושת': 21.

⁷⁸⁹ קמא. חסר: שטמ"ק.

⁷⁹⁰ לימא. 'אימא': שטמ"ק דפוס. כתה"י התבלה וקצת נראה שרואים את קצה האל"ף. נוסף 'ליה': שטמ"ק.

⁷⁹¹ אתרוייהו. "אתרוייהו": 21.

⁷⁹² ליה. 'להו': 21, וכן המשך המשפט בלשון רבים.

⁷⁹³ קאמרת. חסר: 21.

פירוש הלשונות

שתי הלשונות טוענות כי מכך שר' שמעון הוצרך לנקוט בלשוננו '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 בהמה⁷⁹⁴ טמאה אמור
מכלל דכי הדדי נינהו וקסבר כתיבי
קדשי מזבחה וכתיבי קדשי בדק הבית
ועליהון כתיב והעמיד והעריך.

מקורות הלשונית

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס'. בכתבי היד: כל כתבי היד.

מקורות לשתי הלשוניות: 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.

⁷⁹⁴ 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 ליקוק 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 בידינו ראייה לשיטת ר' יוחנן.

עוד הוסיפה **הלשון השניה**: "וקסבר כתיבי קדשי מזבח וכתבי קדשי בדק הבית, ועליהו כתיבי 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 היו⁷⁹⁵ בכלל העמדה והערכה⁷⁹⁶ קדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה⁷⁹⁷ דאמר קרא

לשון שניה

אמר רב גידל אמר רב מ"ט דר' יוחנן אליבא דרבנן⁷⁹⁸ דכתיב⁷⁹⁹ ואם⁸⁰⁰ כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה וכתוב ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך, כתיבי קדשי מזבח וכתיבי קדשי בדק הבית ועליהו⁸⁰¹ כתיב והעמיד והעריך. ורשב"ל מאי טעמא דכתיב⁸⁰²

והעריך הכהן אותה⁸⁰³ בין טוב ובין רע איזהו דבר שאינו חלוק בין טוב ובין רע⁸⁰⁴ הוי אומר זה⁸⁰⁵ קדשי ב"ה ואמר קרא אותה למעוטי קדשי מזבח.

מקורות הלשוניות

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].

⁷⁹⁵ היו. שטמ"ק, דפו"ח, פל, 21. חסר: דפו"ר, 11, מ.

⁷⁹⁶ היו בכלל העמדה והערכה. 'בכלל העמדה והערכה היו': מ.

⁷⁹⁷ בכלל העמדה והערכה. חסר: פל 11. לא היו בכלל העמדה והערכה. 'בכלל העמדה והערכה לא היו': מ.

⁷⁹⁸ אליבא דרבנן. חסר: ילקו"ש.

⁷⁹⁹ דכתיב. 'כתיב': ילקו"ש.

⁸⁰⁰ ואם. העתקתי את הפסוקים כנוסח המצטט במדויק, ויש כאן שינויים קטנים בין המקורות.

⁸⁰¹ ועליהו. ועליהן: שב. ובדפוס העתיק 'ועליהו'.

⁸⁰² דכתיב. על פי ילקו"ש. בשב ההעתיקה מסתיימת בתיבת 'טעמא'.

⁸⁰³ אותה. חסר: מ.

⁸⁰⁴ בין טוב ובין רע. 'בין טוב לרע': דפוס, רגמ"ה.

⁸⁰⁵ 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 לקיש⁸⁰⁶ 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 שלפניו⁸⁰⁷.

חידוש נוסף יש בפירוש רגמ"ה בכך שהסבר לדברי ר' שמעון מובא בשם 'ל"א'⁸⁰⁸. 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: "וְהֶעֱרִיךְ הַלֵּהָן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע". 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: "וְהֶעֱרִיךְ הַלֵּהָן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע". 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'⁸⁰⁹.

⁸⁰⁶ אפשרי 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.

⁸⁰⁷ אגב, בפירוש רגמ"ה שבדפוס יש שיבוש בכך שדבריו על ההסבר לשיטה הראשונה ודבריו על ההסבר לשיטה השניה מחוברים יחד ללא סימן פיסוק ביניהם.

⁸⁰⁸ 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.

⁸⁰⁹ להבנת הקושיה עיין בחלק החידושים.

דיון בלשונות

אם נניח כי הנוסח הראשון הינו הלשון הבבלית והנוסח השני הינו הלשון הירושלמית, תתייצבנה לפנינו שלוש עובדות יוצאות דופן:

[א]. רגמ"ה וילקו"ש הביאו רק את הלשון הירושלמית ולא את הלשון הבבלית.

[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 'עליהו'. 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 'עליהו'. ואם כן, יש בסיס לטעון כי גם אצלנו הנוסח השני הינו הלשון הירושלמית, ואולי אף צודק המעתיק לשטמ"ק שבדפוס שכתב 'עליהון' במקום 'עליהו'.

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 לקיש⁸¹⁰. 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".

⁸¹⁰ 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 מברייתות.

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

מיתיבי מתו תמימין יקברו ובעלי מומין יפדו יפדו במה דברים אמורים בקדשי מזבח אבל בקדשי בדק הבית בין תמימין בין בעלי מומין יקברו⁸¹¹ ר"ש אומר אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית תמימים יקברו בעלי מומין יפדו, תיובתא דרבי יוחנן מרישא⁸¹², 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 עלה⁸¹³, ריש לקיש מיפך אפיך והכי מותיב [מ]מכילתא⁸¹⁴ אחריתי מתו בין תמימין בין בעלי מומין יקברו ר"ש אומר תמימים יקברו⁸¹⁵ ובעלי מומין יפדו⁸¹⁶ בד"א בקדשי בדק הבית אבל בקדשי מזבח תמימים יקברו ובעלי מומין יפדו⁸¹⁷, תיובתא דרבי יוחנן מסיפא⁸¹⁸. 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 מומן⁸¹⁹ וניפלוג ר' שמעון עלה אמר לך ריש לקיש הכי נמי דפליג ר' שמעון.

נוסח שני

מיתיבי 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]⁸²⁰, 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 תני ל"א: ר"ל אפיך מפך בסיפא בקדשי מזבח ר"ש והכי מותיב מכילתא אומר בין תמימין בין בעלי אחריתי, מתו מומין יקברו. מיתיבי

בין תמימין בין בעלי מומין יקברו ר"ש אומר⁸²¹ 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 בסיפא⁸²² בקדשי מזבח ר"ש אומר בין תמימין בין בעלי מומין יקברו.

⁸¹¹ יקברו. חסר: פל, 10. [במ' חסר כאן בטה"ד 'בדק הבית' – בדק הבית].

⁸¹² מרישא. 'ארישא': פל, 10, מ.

⁸¹³ ניפלוג ר' שמעון עלה. "ר' שמעון פלוג עלה": פל.

⁸¹⁴ [מ]מכילתא. התיקון בדפוס"ח על פי צ"ק [בדפוס"ח של בה"ז הכניסו בטעות את התיקון לתוך בה"ז]. "לה כדאשכח במכילתא אחריתי": 20 [על פי פירוש רש"י].

⁸¹⁵ יקברו. חסר: 10.

⁸¹⁶ יפדו. חסר: מ. 10 כתב בתחילה 'יקברו' ותיקן.

⁸¹⁷ בד"א... יפדו. חסר בטה"ד: דפוס, 20. בדפוס"ח תיקנו על פי בה"ז בכך שהוסיפו בסיום דברי ת"ק: "בד"א בקדשי בדק הבית אבל בקדשים יפדו". צ"ק תיקן מסברא כנוסח כתי"מ שנביא בסמוך.

תמימים יקברו ובעלי מומין יפדו. 'יפדו': מ, והכוונה כנוסח הרווח.

⁸¹⁸ מסיפא. חסר: מ.

⁸¹⁹ את מומן. חסר: פל.

⁸²⁰ נוסף בגליון שב, ואפשר שנוסח זה שייך ללשון השניה של הנוסח השני.

⁸²¹ 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.

⁸²² בסיפא. "ברישי? בסיפא": שב, ובדפוס סימנו למחיקה את תיבת 'ברישא'.

פירוש הנוסחים והלשונות

הסוגיה ונוסחיה

סדר הסוגיה בקיצור: הוכחה כשיטת ריש לקיש מן הברייתא הראשונה, הסבר הברייתא כשיטת ר' יוחנן, הוכחה להסבר כשיטת ר' יוחנן וקושיה על ריש לקיש.

סדר זה חוזר על עצמו אף לגבי הברייתא השניה: הוכחה כשיטת ריש לקיש מן הברייתא השניה, הסבר הברייתא כשיטת ר' יוחנן, הוכחה להסבר כשיטת ר' יוחנן וקושיה על ריש לקיש.

בסיום הסוגיה הגמרא מסבירה כיצד ריש לקיש יבאר לשיטתו את הברייתא השניה⁸²³.

הסוגיה שווה בכל הנוסחים והלשונות, ורוב השינויים אינם אלא חילופי סגנון בלבד.

קיים חילוף אחד משמעותי בין הגרסאות, כיצד לסיים את הנידון לגבי הברייתא הראשונה: **בנוסח הראשון** וכן **בנוסח השני – לשון שניה**, הגמרא נשאר בכך שהברייתא 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 הברייתא הראשונה בדומה לתירוץ שנאמר לפי שיטת ריש לקיש על הברייתא השניה. בנוסח זה הברייתא 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 הברייתות: **בנוסח הראשון** פותחת הברייתא הראשונה להסביר את המקרה הכללי לכל הברייתא בתיבת 'מתו', ואילו **בנוסח השני** חסירה תיבה זו והברייתא נגשת ישירות לפרטי הדינים.

הברייתא השניה, בכל המקורות פותחת בתיבת 'מתו', מלבד הלשון הראשונה שבנוסח השני⁸²⁴.

נראה כי הנוסח שאינו גורס 'מתו' משובח יותר. שכן, ר' זירא (בתחילת עמוד ב) מפרש כי לשיטת ריש לקיש הרי בחלק מהדינים בברייתות מדובר על בהמה שנשחטה ולא על בהמה שמתה.

[ב]. ניתן לראות כי קיים הבדל בין הנוסחים במבנה של דברי תנא קמא בברייתא 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 הברייתות באופן שקדם הקדשן את מומן, הברייתא 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.

⁸²³ בנוסח הראשון ריש לקיש מפרש את הברייתא השניה, בנוסח השני הגמרא מתרצת את שיטת ריש לקיש בתירוץ 'תני', בלא להבהיר האם מדובר בפירוש או בהגהה.

⁸²⁴ 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 לברייתא השניה, והברייתא 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 רזנטל ז"ל⁸²⁵ העלה השערה שונה בנוגע ל'מכילתא אחרית' המוזכרת בסוגייתנו. רזנטל נוקט כי 'מכילתא אחרית' הינו כינוי למסכת תמורה מהדורת 'לישנא אחרינא', ועורך הגמרא שלפנינו ציטט כאן ממהדורה זו⁸²⁶. לדברי רזנטל, במהדורת הלשון הראשונה של מסכת תמורה הובאה רק הברייתא הראשונה, והגמרא סיימה את הדיון בתיבות 'ר"ל מיפך אפיך', ובמהדורת הלשון השניה של מסכת תמורה הובאה רק הברייתא 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 'מכילתא אחרית'. השערתו של רזנטל מבוססת על הנוסח שבכל עדי הנוסח 'והכי מותיב מכילתא אחרית' חלף 'והכי מותיב ממכילתא אחרית'⁸²⁷.

לדעתו, המילים 'ר"ל מיפך אפיך' מתפרשות שריש לקיש מגיה בדברי ר' שמעון וגורס "בקדשי מזבח בין תמימין בין בעלי מומין יקברו", כפי התירוץ שבנוסח השני – לשון ראשונה. הפירוש דחוק, שכן ההגהה המדוברת אינה בסגנון 'איפוך' אלא החלפת הדין לגבי קדשי מזבח.

נכדו ר' יואב רזנטל⁸²⁸ 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 בברייתא הראשונה וגורס כמו הברייתא השניה, ואף מתרץ כשם שתירצה הגמרא את הברייתא השניה. במילים אחרות, התירוץ של 'המכילתא הראשונה' מקביל לתירוץ שבגמרא שלפנינו כפי הפירוש המקובל, אלא שבמקום לצטט ברייתא שניה מגיה התרצן את הברייתא הראשונה.

אף הדרכים האחרונות דחוקות, שכן אם במכילתא הראשונה היה לשון התירוץ רק 'ריש לקיש מיפך אפיך', הרי שקיצרה הגמרא מאד והעיקר חסר מן הספר.

ר' יואב רזנטל 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 הברייתא הראשונה, כך בנוסח הראשון ובלשון השניה שבנוסח השני ריש לקיש מגיה את הברייתא הראשונה.

⁸²⁵ בסוף מחקרו הידוע על מסכת תמורה, תרביץ נח (תשמ"ט), עמודים 322 – 324.

⁸²⁶ לדרכו, 'מכילתא' הינה מסכת גמרא ולא קובץ ברייתות.

⁸²⁷ מלבד כת"י 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.

⁸²⁸ בשיחה שבעל פה ובמכתב אלי.

רא"ש רוזנטל בטוח בהשערותו 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 להשערותו של רוזנטל⁸²⁹.

ניתן להציע דרך ממוצעת בין דרכו של רוזנטל ובין הדרך המקובלת ולומר כי צדק רוזנטל שמוצגות בסוגייתנו שתי מהדורות של מסכת תמורה, אולם המהדורה הראשונה לא סיימה את הדיון בתיבות 'ריש לקיש מיפך אפיך', אלא סיימה בקושיה או שסיימה בהגהת הברייתא 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 כברייתא 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 הברייתא הראשונה הינה כשיטת ר' יוחנן, ורק הברייתא השניה ניתנת להתפרש כשתי השיטות. **בנוסח השני – לשון ראשונה**, סוברת הגמרא כי בין הברייתא הראשונה ובין הברייתא השניה יכולות להתפרש כשתי השיטות.

עולה כי **בנוסח הראשון וכן בנוסח השני – לשון שניה**, יש קצת מקור לפסוק כר' יוחנן נגד ריש לקיש, שכן הברייתא 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.

⁸²⁹ 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 ⁸³⁰ 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.
מדרי מאיר בר' שמעון רבנן דהכא כרבנן דהתם נימא תיהוי דר' יוחנן, אמר ר' יוחנן רבנן דהכא לחוד ורבנן ⁸³¹ דהתם לחוד.	מדרי מאיר בר' שמעון רבנן דהכא כרבנן דהתם נימא תיהוי דר' יוחנן, אמר ר' יוחנן רבנן דהכא לחוד ורבנן ⁸³¹ דהתם לחוד.	מדרי מאיר בר' שמעון רבנן דהכא כרבנן דהתם נימא תיהוי דר' יוחנן, אמר ר' יוחנן רבנן דהכא לחוד ורבנן דהתם לחוד.

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"א'].

מקורות גירסת 'ספרים אחרים': בראשונים: רגמ"ה, [לא התפרש בדבריו אם גרס כנוסח הראשון או כנוסח השני].

⁸³⁰ **שנולד**. כתבי היד ותוספות. 'שנפל': דפוס. באופן קבוע המשניות והברייתות נוקטות בצירוף 'נולד בו מום' ואילו הגמרא נוקטת בצירוף 'נפל בו מום'.
⁸³¹ **ורבנן**. 'רבנן': תוספות.

פירוש הגרסאות

בברייתא 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 בברייתא 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 הברייתא. 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 בברייתא כי קדשים בעלי מומין שנשחטו, לדעת ר' מאיר יקברו ולדעת חכמים יפדו. אם נעמיד את הברייתא באופן שהבהמה הוקדשה לפני שנפל בה מום, הרי דעת ר' מאיר שווה לדעת ר' שמעון, ודעת חכמים בברייתא שווה לדעתם של חכמים במשנתנו אליבא דריש לקיש. אם נעמיד את הברייתא באופן שהבהמה הוקדשה לאחר שנפל בה מום, הרי דעת ר' מאיר שווה לדעת תנא דבי לוי, ודעת חכמים בברייתא שווה לדעתם של חכמים במשנתנו אליבא דר' יוחנן. אם נעמיד את הברייתא בקדשי בדק הבית, הרי דעת ר' מאיר שווה לדעתם של חכמים במשנתנו ודעת חכמים בברייתא 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 בקדושת בדק הבית, וכך לא יוקשה לר' יוחנן משיטת חכמים בברייתא. אולם שבו תוס' והביאו כי בגירסת הספרים האחרים אין הגמרא מעלה כלל אפשרות לתרץ את חכמים בברייתא לפי דעת ר' יוחנן, אלא מסבירה הגמרא כי מודה ר' יוחנן שחכמים בברייתא 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 הברייתא 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 בברייתא סוברים כדעת חכמים במשנה אליבא דריש לקיש.

יש להוסיף על דברי תוס' כי לגירסת הספרים האחרים - נוסח שני (נוסח השטמ"ק), הרי גם בברייתא 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 בברייתא סוברים כדעת חכמים במשנה אליבא דריש לקיש.

נפקא מינה בין הגרסאות

פסק ההלכה בסוגיה

לגירסת ספרים שלנו אין הוכחה שחכמים בברייתא אינם סוברים כר' יוחנן, אולם בגירסת 'ספרים אחרים' נאמר בפירוש כי חכמים בברייתא 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 דחזו⁸³² להקרבה.

לשון שניה

הואיל וחזו למזבח (עביר) [עבוד]⁸³³
בהו רבנן מעלה.

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: נוסח הדפוס. בראשונים: רש"י, תוס', פירוש קדמון, תוס' רבינו אלחנן ע"ז יג ע"ב, פירוש הרשב"ש ירושלמי שקלים פ"ד.

מקורות לשון שניה: 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].

⁸³² דחזו. 'דחזי': פל, 10.

⁸³³ כך נראה להגיה.

פירוש הלשונות

ביאור התירוץ

ר' זירא השיב כי קדשי בדק הבית הראויים להקרבה אינם יוצאים מידי מזבח, כפי שנאמר בברייתא, ועל כן אם מתו בעודם תמימים דינם כקדשי מזבח שמתו⁸³⁴.

החילופים בין הלשונות

עצם התירוץ 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 'עבי>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], וכוננת 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 פירושו⁸³⁵.

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 מזבח⁸³⁶. כך נקטו התוס' בזבחים

⁸³⁴ 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 הברייתות בעמוד א את דעת ר' שמעון.
⁸³⁵ ראה במבוא > שכך דרכו של רש"י.

⁸³⁶ 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 ד⁸³⁷.

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 התורה⁸³⁸. 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, ובחידושו 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 מדאורייתא⁸³⁹.

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 836], 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.

⁸³⁷ המביאים את הראיה מהגמרא במנחות הינם תוס' בזבחים והראשונים הנ"ל בגיטין מלבד תוס' הרא"ש. ⁸³⁸ 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). ⁸³⁹ 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

שנים 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 בשק⁸⁴⁰. 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 לשלופינהו⁸⁴¹ ואת מוקמת לה⁸⁴² כר' יהודה. הכי קאמינא⁸⁴³ אם אפשר לשלופינהו מוטב, ואם⁸⁴⁴ לאו אוקמה כר' יהודה דאמר אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברין רשאי⁸⁴⁵.

לשון שניה

אימור דאמר ר' יהודה בפני עצמו ע"י תערובת מי אמר, תני⁸⁴⁶ אם לא רצה לחלוץ רשאי.

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: 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].

⁸⁴⁰ לביאור הקושיה עיין בחלק החידושים.

⁸⁴¹ לשלופינהו. 'לישלופינהו': 21 [בלשון יחיד לנקבה, מתאים ל'ציפרתא'. וכן גורס כת"י זה בכל הסוגיה].

⁸⁴² ואת מוקמת לה. דפוס. 'מוקמת לה': פל, 11. 'מוקמת לה את': 21, רגמ"ה. 'ואת אמרת': מ.

⁸⁴³ הכי קאמינא. "אל הכי קאמינא לך": רש"י, מ, וכע"ז ברגמ"ה.

⁸⁴⁴ אם... ואם. "אי... ואי": רש"י, פל, 11 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".

⁸⁴⁵ לשרוף את הנקברין רשאי. 'יחמיר': 21.

⁸⁴⁶ תני. כן הוא בכל עדי הנוסח של רגמ"ה ושטמ"ק, ולא ככתוב ברגמ"ה שבדפוס 'תנא'.

פירוש הלשונות

מבנה הסוגיה

בכל אחת מן הלשונות יש שאלה ותשובה, וכן מצאנו במקומות אחרים במסכת שבכל לשון יש שאלה ותשובה – למרות שאין השאלה והתשובה זהים מלשון ללשון. במילים אחרות, שתי הלשונות זהות זו לזו במבנה הסוגיה ולא בתוכן הסוגיה⁸⁴⁷.

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' ירמיה⁸⁴⁸, 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 אומרים⁸⁴⁹ שסוגייתנו כוללת שני נידונים שונים: הנידון הראשון הינו סתירת המשניות בין משנת תמורה למשנת ערלה, האם דין שיער הנזיר [ופטר חמור] לקבורה או לשריפה. הנידון השני הינו קושיית 'ונבטיל ברובא', אשר הינה קושיה עצמאית על המשנה בערלה הפוסקת 'יישרף השק'⁸⁵⁰, 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 לשלוף⁸⁵¹.

⁸⁴⁷ 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 הלשונות, כדלהלן:

השאלה - בבסיס השאלה בשתי הלשונות עומדת הטענה שההעמדה כר' יהודה אינה מתאימה.

התשובה - בבסיס התשובה בשתי הלשונות 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 הלשונות, עשוי ללמד ששתיהן נובעות ממהלך קדום אחד - מהלך גרעיני צנום ורומז, ש'מולא' ופורש באופן שונה בכל אחת מהלשונות."

⁸⁴⁸ 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.

⁸⁴⁹ פשטות הראשונים, וכן פירש בעל משנה ראשונה (ערלה ג ג).

⁸⁵⁰ 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.

⁸⁵¹ 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 אחד⁸⁵². 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..."⁸⁵³, 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 851]. לדרך השנייה 'ואם לאו' מתפרש באופן פשוט שכלל אין ציפרתא, וממילא לא שייך לשלוף.

ביאור הלשון השנייה

הגמרא מקשה על תירוצו של ר' ירמיה⁸⁵³, 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"⁸⁵⁴.

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.

שמה נכון לבאר כך: הגמרא הקשתה הלא ר' יהודה דיבר רק באיסור הנמצא בפני עצמו [להתיר לשרוף], ולא באיסור המעורב בהיתר [לחייב לשרוף]⁸⁵⁵. 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 חיוב⁸⁵⁶, 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 חכמים⁸⁵⁷.

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 [עיינן שם בביאורו המחודש לסוגיה].

⁸⁵² גר"א כאן ובערלה, וראה כעין זה בשפת אמת כאן.

⁸⁵³ בלשון זו השאלה והתשובה מופיעות בסתמא, ויתכן שהן מדברי הגמרא עצמה ולא מדברי האמוראים המוזכרים בסוגיה.

⁸⁵⁴ נראה שהביטוי 'תני' משמש כאן כפירוש ולא כהגהה. למשמעותיו של הביטוי 'תני' ראה בספר שערי התלמוד, מראש אמנה, אותיות קלח-קלט.

⁸⁵⁵ 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].

⁸⁵⁶ פירוש זה דחוק, שכן התרצן נקט 'אם לא רצה לחלוץ רשאי', ולא 'אם רצה לשרוף רשאי'.

⁸⁵⁷ 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 האמורים 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 השנייה 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 לקברו, 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 תמהו על דבריו, כיצד לא קיבל את דברי ר' ירמיה, ויש שהוזקקו לתרץ שהרמב"ם פסק כאן כירושלמי ולא כבבלי⁸⁵⁸. לפי ביאורנו השני ללשון השניה מתחוויר פסק הרמב"ם, שכן הגמרא עצמה דחתה את דברי ר' ירמיה.

⁸⁵⁸ 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 מתרץ באופן נוסף:

לשון ראשונה

כי תניא הא מתניתא בתרומת

לשון שנייה

כי תניא ההיא באפר הטעון גניזה.

הדשן⁸⁵⁹ תניא דלעולם אסור.

דתניא ושמו בנחת ושמו כולו ושמו שלא יפור.

מקורות הלשונות

מקורות לשון ראשונה: 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"].

⁸⁵⁹ הדשן. 'דשן': דפו"ר ותוקן בדפו"ח כבכתבי היד.

פירוש הלשונות

רב שמעיה מתרץ כי הברייתא 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"⁸⁶⁰.

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 נבלעין). 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)⁸⁶¹. 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)⁸⁶².

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 בענייניו 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.



⁸⁶⁰ כע"ז בכל כתבי היד שנמצאים כיום בפרידברג, כולל כתבי היד המייצגים מסורת נוסח שונה של פסחים: 'ששון – לונצר' ו'אנלאו'.

⁸⁶¹ לגבי תרומת הדשן ראה שם הלכה י', ועיין במפרשים שהאריכו לדון בדבריו.

⁸⁶² 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 לַמִּזְבֵּחַ 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.

באיסור תמורה יש חומרא מיוחדת שאין באיסורי תורה רגילים – חיוב מלקות על שגגה.

כך גירסת הלשון הראשונה בדף יז ע"א, וכך הכרעת חלק מן הראשונים (ראה פרק ב סימן ז).

מהי חומרתו 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], והממיר בשוגג. לפי דרכיהם של הרדב"ז והרש"ר הירש אין סיבה שלא ילקה, אולם לפי הדרך השלישית חיוב המלקות בשוגג הינו רק כאשר חלה התמורה⁸⁶³.

⁸⁶³ הדברים האמורים כאן בקצרה נוגעים במספר סוגיות יסודיות במסכת תמורה, ואי"ה נרחיב במקום אחר.

השלמת שינויי נוסחאות

- ^א הרי. כת"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' אומל. חסר: דפוס.
- ^ז אלא אי. על פי רש"י וכתה"י. וא"י: דפוס.
- ^ח שיירו. הביטויים 'שיירו משוייר' / 'שיירו אינו משוייר' יכולים להופיע עם או בלי התיבה 'אם'. עדי הנוסח השונים לא דקדקו בדבר אלא כתבו פעמים כך ופעמים כך מלבד כת"י פלורנץ שהינו עקבי בגרסתו 'אם שיירו'.
- ^ט דברים. כתה"י ושטמ"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} [ל]רבנן. תיקון הדפוס.
- ^{יז} ולולדא. בדפוס: 'ולולדה'.
- ^{יח} בראשונים ובעדי הנוסח. אף הנוסח השני גרס באופן דומה.
- ^{יט} אינו משוייר... אם שיירו. חסר בטה"ד: 11. כך שחסרה לנו עדותו של כת"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 יוסי הגלילי. נוסף 'הוא': 21, נוסף 'הוא דאתא': מ. נוסף 'קאי': צ"ק.
- ^{כד} בזמן. חסר: פל.
- ^{כה} אין האשה... לאדוניה. על פי כתה"י ושטמ"ק. חסר: דפוס, מ. כנראה בטה"ד.
- ^{כו} דפוס ולתבי היד. בציטוטים הבאים של הנוסח הרווח מצטרף אף 21 לדפוס וכתבי היד.
- ^{כז} בהא קמפילגי. 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': 11. הביטויים המקובלים בלשון חז"ל הינם: 'ליום אחד' / 'ליום ולילה'.
- ^{לב} היא. חסר: דפוס, פל.
- ^{לג} פרה פ"ב מ"א, הועתק בפרוש הרא"ש שם.
- ^{לד} תוספות [אם כי תוספות מיאנו בנוסח הראשון], שב כת"י בשם ס"א, דפוס ונציה רפט [ציוין במהדורת עוז והדר] [ייתכן שזה מקור הס"א של שב]. רגמ"ה בפרושו [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. 'והנא': 21.
- ^{לז} &והני תנאי בהא קמפילגי. 'ובהקדשי ולבסוף נתעברה': מ.
- ^{לח} &לא קשיא. חסר: 21. "דכולי עלמא אם שיירו משוייר וכולי עלמא' בהוייתן הן קדושין ולא קשיא": מ. לפשר הנוסח המובא בהערה הנוכחית ובקודמתה ראה פרק א סימן ?
- ^{לט} מתקף 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', כת"י 21.
- ^{מו} בעלות. 'בעלת': פל, 21. 'בעל': 11.
- ^{מז} מהו. חסר: 21.
- ^{מח} לאתפוס. נוסף 'הוא': מ. נוסף 'מתקוף']': שב.
- ^{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: "ושותי בהמות ואחת מהן בעלת מהן": פל.
- ^{נד} תמימה תחת... לאחולי. "תמימה לאתפוסו בעלת מום לאחולי": מ, ויתכן שנוצר מטה"ד. יתכן שקיימת וא"ו בתחילת התיבה האחרונה.
- ^{נה} בעלת. 'ובעלת': מ.
- ^{נו} ותרויהו. 'ותרויהו': שטמ"ק, וכע"ז במ.
- ^{נז} ותרויהו לקי. "תרויהו לאתפוסו ואתרויהו 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.

- ³⁰ מהו מי אמרין. חסר: מ.
- ³¹ תמימה. 'תמימות': דפוס, מ.
- ³² מדתמימה... לאתפוסי. "מדהני תרתי תמימות תחת תמימות לאתפוסי הוא בהמה תמימה של חול נמי תחת בהמה של קדש בעלת מום לאתפוסי".
- ³³ לא עביד איסורא. "לא שביק היתירא ועביד איסורא": 10, מ. אכן בול 1 חסר כל ה'א'ת"ל" הקרוב ופותח מיד 'בעי רב אשי', ולפיכך יתכן שיש כאן חסרון והתיבות הנוכחיות שייכות לסיום ה'א'ת"ל".
- ³⁴ תמימות. חסר: דפוס. תוקן בשטמ"ק.
- ³⁵ באיסורי. כן הוא ברוב המקורות כאן ובסמוך. "באיסור": דפוס. "דפוס" במופע השני 21 במופע הראשון. "באיסורא": דפוס. במופע השני 11 בשני המופעים.
- ³⁶ ככולהו. 'בכולן': דפוס. בדפוס"ח הסגירהו בסוגריים עגולות.
- ³⁷ ארבע. 'בארבע': דפוס. תוקן בשטמ"ק.
- ³⁸ דאיתחזק. נוסף 'גברא': שטמ"ק.
- ³⁹ איניש. חסר: מ.
- ⁴⁰ והך. 'הוי': דפוס. תוקן בשטמ"ק.
- ⁴¹ מהן. חסר: שב.
- ⁴² לאתפוסי. חסר: שא2, 'נמי לאתפוסי': שב.
- ⁴³ בעלת. 'דבעלת': שב.
- ⁴⁴ תיקון בגליון שב.
- ⁴⁵ תיקון שם.
- ⁴⁶ תבעי. כך הוא בשא ורגמ"ה. חסר: שב.
- ⁴⁷ רמי. 'רמו': שא1.
- ⁴⁸ רמויי. בשא1 יתכן שכתוב 'רמוי'.
- ⁴⁹ היא. בגליון הדפוס הציע להגיה 'הרי', ואין צורך.
- ⁵⁰ רבוייא. 'ריבותא': שב.
- ⁵¹ דרב אדא בר אהבה. נוסף 'אמר רב': שב.
- ⁵² דאמר רב אדא בר אהבה אמר רב. חסר: מ. נראה שהתיבות "דאמר רב אדא בר אהבה" נחסרו בטו"ד, ואילו התיבות "אמר רב" באמת חסרות כמו בלשון השניה.
- ⁵³ שיש בו. חסר: מ.
- ⁵⁴ ר. על פי כתבי היד ושב. בדפוס: "ור".
- ⁵⁵ [אדם]. 21, מ, שב, וכן הוא בלשון השניה ובלשון הירושלמית. חסר: דפוס, פל, 10.
- ⁵⁶ ומדנקבות לאו עולות זכרים נמי לאו עולות. חסר: מ. משמע כי תיבות אלו הינן תוספת הסבר שחדרה לשאר המקורות ולא לכת"י זה.
- ⁵⁷ [אדם]. רש"י, מ, שב, וכן הוא בלשון השניה ובלשון הירושלמית. חסר: דפוס ושאר כתבי היד.
- ⁵⁸ ל"א. 'בל"א': שב.
- ⁵⁹ ל"א אמרי לה. "איכא דאמרי": מ.
- ⁶⁰ אמר רב. חסר: מ.
- ⁶¹ בשלא הקדיש אלא בהמה. "אין בעדר אלא בהמה": מ.
- ⁶² בשיש. כך נראה בכתה"י [מ: 'ביש']. 'כשיש': דפוס.
- ⁶³ ר' אליעזר. על פי פל, 10, מ, שב. 'ור' אליעזר": דפוס. 'דר' אליעזר": 20.
- ⁶⁴ ומדשאר. על פי כתבי היד [במ' 'ומשאר']. 'מדשאר': דפוס.
- ⁶⁵ תנן. חסר: דפוס, ותוקן בשטמ"ק. לנוסח הדפוס המשפט אינו תחילת הקושיה אלא סיום הסבר דברי ר' יהושע.
- ⁶⁶ נוסח א: דפוס ושלושת כתבי היד.
- ⁶⁷ תני נמי הכי. ע"פ דפוס"ר [הועתק בשטמ"ק שבדפוס]. "תניא נמי הכי": דפוס"ח, פל, 10. 21 חסר המשפט בטו"ד. הגר"א הגיה "תני הכי". על פי הגירסה שבדפוס"ח '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.
- ⁶⁸ נוסח ב: מ.
- ⁶⁹ אלא ללישנא קמא דרב אדא בר אהבה. חסר בטו"ד ונוסף בגליון.
- ⁷⁰ כך נראה להגיה. לנוסח השני לא ניתן לגרוס 'תני {נמי} הכי', שכן בנוסח זה המקשן לא ניסח את הנוסח המתוקן.
- ⁷¹ בציטוט שבשטמ"ק יש מספר קיצורי "וכולי", ושטמ"ק ב קיצר עוד משפטים בצורה זו.
- ⁷² את. בטעות 'על': שב.
- ⁷³ זכרים נמי לא אקדשינהו לעולה. חסר בטו"ד: א2.
- ⁷⁴ כולה. שכולו: שב.
- ⁷⁵ א1.
- ⁷⁶ דלא שביק... דמים. חסר: שב.
- ⁷⁷ אמרין. "אמרי": שב.
- ⁷⁸ בשיש. 'כשיש': שב.
- ⁷⁹ דאמי. "דאמר": שב, ואולי היה צריך לפתוח "דאמרת".
- ⁸⁰ בשיש. 'כשיש': שב.
- ⁸¹ דתפסין חרמים. נוסף 'אקדשי מזבח': הגהה בין השיטין בשב.
- ⁸² חרם. חסר: שב.
- ⁸³ וכו'. חסר: שב.
- ⁸⁴ לי. 'ליה': א2.
- ⁸⁵ לה. חסר: שב.
- ⁸⁶ זה. 'זו': א1.
- ⁸⁷ מ[ד]רבי. התיקון על פי שב.
- ⁸⁸ קדשי קדשים. שב חזר ומחק תיבות אלו יחד עם ו"ו החיבור שלאחריהן.
- ⁸⁹ קדש קדשים. 'קדשי קדשים': שב, וכן בסמוך.