

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 מעיינין בסיפרא.</p>	<p>לשון ראשונה נוסח ב דילמא הדותי 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: 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 הלשוניות

בלשון הראשונה מתרצת הגמרא שדבר חידוש מותר לכתוב. **בלשון השניה** מתרצת הגמרא שחכמים סומכים על גירסתם, וכיון שיש שכחה מותר לכתוב. בשתי הלשוניות 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 הכתב¹⁷⁷.

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

¹⁷⁷ בחידושי הגרי"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 177.

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 שניה

ועלות השחר פוסלת בהן כאברים /
באברים.

לשון ראשונה

ועלות השחר פוסלת בהן כאברים /
כאברים.

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 לאחריו¹⁷⁸.

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 התמיד¹⁷⁹.

¹⁷⁸ ראה בהערות על פירוש הרגמ"ה נידון האם באמת כך כוונת הלשון השניה.

¹⁷⁹ 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 התמיד¹⁸⁰.

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.

¹⁸⁰ 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.

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"א¹⁸¹.

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'¹⁸², 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"¹⁸³. 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'.

¹⁸¹ בשטמ"ק א הובא בשם 'בקצת ס"י' כתוב כאן לישנא אחרינא'. זהו המקור היחיד המגדיר את חילופי הנוסח בסוגייתנו כשתי לשונות.

¹⁸² אין אלו אותם 'ס"א' שהביאו את הלשון השניה, אלא יש כאן שני מקורות שונים הנקראים 'ס"א'.

¹⁸³ 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 הראשונים¹⁸⁴ 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 בבמה¹⁸⁵.

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 אַבְשָׁלוֹם אֶל הַמֶּלֶךְ אֲלֶכָה 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

¹⁸⁴ ראה בחלק החידושים שהעלנו אפשרות שונה.

¹⁸⁵ 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 הלשונות.

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 בְּשָׁבְתִי בְּגִשׁוֹר...". פירכה זו נמצאת בשתי הלשונות, אמנם בנוסח 'ספרים אחרים' הגמרא דחתה את הפירכה. וכך נאמר בנוסח זה: "אין, בשבתו בגשור הוה, וכגון דאמר דכי מטינא לירושלים אזילנא לחברון והוינא תמן". פירוש, התיבה 'בחברון' הינה המשך לתיבות 'אשר נדרתי', אך אין הכוונה שנדר בחברון אלא שנדרו היה לגבי חברון.

בלשון הראשונה נמצאת רק הפירכה הנזכרת, אך **בלשון השניה** וכן בנוסח 'ספרים אחרים' נוספה עוד פירכה על הדחיה הראשונה. פירכה זו היא: "מאי נפקא ליה מינה"¹⁸⁶. 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: "מאן"¹⁸⁷ נפקא ליה מינה היכא נדר ואמאי אזיל להתם בשביל כך". בגירסת 'ספרים אחרים' סוברת הגמרא כעת שאבשלום נדר בגשור להקריב בחברון, ואם כן כוונת הפירכה היא להקשות מפני מה נדר אבשלום ללכת לחברון.

מכח הפירוכות הנזכרות מיאנה הגמרא לקבל את הדחיה הראשונה וכך נזקקה הגמרא להביא דחיה שניה.

דחיה שניה

דחתה הגמרא דחיה שניה שתיבת 'בחברון' פירושה שאבשלום הלך להביא כבשים מחברון.

בשתי הלשונות הגמרא מביאה סייעתא לדחיה השניה. **בלשון הראשונה** מביאה הגמרא סייעתא מכך שפשוט מסברא כי עדיף להקריב בירושלים מאשר בחברון. אם כן וודאי לא הלך אבשלום מירושלים לחברון לצורך הקרבה אלא לצורך הבאת כבשים. **בלשון השניה** מביאה הגמרא סייעתא מכך שאבשלום היה בחוצה לארץ, ונזירות חוצה לארץ אינה עולה מן המנין, ואם כן עדיין לא יכל אבשלום להקריב את קרבן נזרו¹⁸⁸. 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 יחיד¹⁸⁹.

¹⁸⁶ יש הבדלי נוסח קטנים בין המקורות, כפי שהבאנו בשינויי נוסחאות.

¹⁸⁷ נדצ"ל 'מאי'.

¹⁸⁸ 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.

¹⁸⁹ 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,

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..."¹⁹⁰. נראה כי בעל גירסה זו ראה את גירסת סוגייתנו המסיקה כי יש לפרש את הפסוק כדעת האומר נזירות קרבה בבמת יחיד, אך לא רצה לפסוק כן להלכה, ולכן כתב שדברי הסוגיה הינם רק לפי הדעה הסוברת כי נזירות קרבה בבמת יחיד.

בלשון הראשונה מוסיפה הגמרא ופורכת את הסייעתא לדחייה השניה. המסייע טען כי רק אם מדובר בפסוק על הבאת כבשים מובן מדוע הלך אבשלום לחברון, ואילו היה מדובר על הקרבה הרי היה אבשלום מקריב בירושלים עיר הקודש. כעת הפורך מתקיף את המסייע מדוע הזכיר את ירושלים ולא את גבעון שבה היה המשכן, ומסיק הפורך שבשעת היתר הבמות יתכן לבחור מקום מסויים להקרבה למרות שקדושתו פחותה.

נפקא מינה בין הלשונות

הקרבת קרבנות נזיר בבמת יחיד

יש שני שלבים בסוגיה, השלב הראשון הינו תירוץ [או תירוץ] הגמרא על קושיית אב"י. שלב שני הינו מסקנת הגמרא בסוגיית קרבנות אבשלום.

בשלב הראשון לפי הלשון הראשונה מסקנת הגמרא היא: "סמי מכאן נזירות". הראשונים פירשו כי כוונת הדברים היא שקרבן נזירות אינו קרב בבמת יחיד, ובחלק החידושים הצענו פירוש הפוך שכוונת הגמרא לומר כי קרבן נזירות כן קרב בבמת יחיד. בלשון השניה נוסף כי הדעה הנזכרת הינה דעת רב יוסף, אך לדעת רב דימי יש מחלוקת תנאים אם קרבן נזירות קרב בבמת יחיד.

בשלב השני מסקנת הגמרא היא שקרבן נזירות קרב בבמת יחיד, אמנם בחלק ממקורות הלשון השניה נאמר כי מסקנה זו הינה רק לפי דעה מסויימת ואין דעה זו מוסכמת.

כל הנידון אינו נפקא מינה להלכה למעשה, מכיוון שכבר בטלו הבמות.

הסוגיה עוסקת בנידון נוסף והוא הקרבת קרבן נזירות במועד. נידון זה אינו נידון הלכתי כלל מכיוון שמוסכם כי אפשר להקריב קרבנות נזיר במועד, והשאלה היא רק האם צריך לימוד לכך או שהדין פשוט מסברא.

סוגיות מקבילות

במסכת סוטה דף לד ע"ב נאמר: "ויהי מקץ ארבעים שנה ויאמר אבשלום אל המלך אלכה נא וגו', ואמר רב אויא, ואיתימא רבה בר בר חנן שהלך להביא כבשים מחברון". שם אין הגמרא מקשה על פירוש זה כלל. וראה גם ברש"י (שמואל ב, טו ז) שהביא פירוש זה כפירוש הפשוט בפסוקים.

שכן נכתבה בגליון מיד לאחר הדחיה השניה לפני שהובאה הסייעתא לדחיה זו. נוסח זה מוטעה שכן לאחר שפרכה הגמרא את הדחיה השניה לא שייך לומר 'הכי נמי מסתברא' ולהביא סייעתא לדחיה השניה.

¹⁹⁰ 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 גרוס 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 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 השניה¹⁹¹. 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.

¹⁹¹ 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"ח 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 היכי מייתו, אלא שמע מינה חטאת שמתו בעליה בצבור קרבה. מי דמי, שעיר ר"ח דלמא לא מייתו מצבור, אבל הכא ודאי מייתו, אלא טעמא דרב פפא מהכא, דכתיב כפר לעמך ישראל אשר פדית ה', 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'¹⁹² 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 בדפו"ר וכל הדפוסים ואף בכתב יד משנת רעג.

¹⁹² 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 המוספים¹⁹³ 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 מהציבור¹⁹⁴, 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 זו¹⁹⁵. [ב]. כל אחד שהפריש שקלים בשנה זו¹⁹⁶. [ג]. כל אחד מישראל. [ד]. אם מתו כל החוטאים בחטא שעליו מכפרת החטאת.

¹⁹³ 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 מכוון ולא מקרי.

¹⁹⁴ תוס' הרא"ש הוסיף על כך שיש לאנשים חזקת חי.

¹⁹⁵ 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.

¹⁹⁶ 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"י¹⁹⁷ 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 יקוק... ונכפר להם הדם" (דברים כא ח), דרשו חז"ל שעגלה ערופה ראויה לכפר אף על יוצאי מצרים¹⁹⁸. 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

¹⁹⁷ או המפרש המיוחס לרש"י.

¹⁹⁸ 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 דיין 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 הכהנים¹⁹⁹.

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.

¹⁹⁹ 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 הנוטר ממשיך את הקודם, כפי שכתבו תוס' אחרות: "שאיין ציבור מתים - כלומר אפי' מתו כולם אין להם תורת מתה". וניתן לפרש שמבחינה מציאותית לא שייך שימותו, כפי שכתב המאירי בהוריות: "אי אתה אומר בהם מתו בעליה, שאין רוב צבור מתים בחיי בהמה זו". כמובן, ניתן גם לשלב את שני האופנים ולפרש את דברי ר"ש שבחלק מן הציורים אומרים מבחינה הלכתית 'אין ציבור מתים', ובחלק מן הציורים אומרים מבחינה מציאותית 'אין ציבור מתים'²⁰⁰.

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 בכפרה²⁰¹.

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 קיים²⁰².

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

רב פפא מגיב כי בציור שבו עוסקת הסוגיה קיים מבחינה הלכתית הכלל 'אין ציבור מתים', לכולי עלמא. מאחר שכן, ניתן לפרש את דברי ר' שמעון במשנתנו שכוונתו לכלל זה, ולומר שדברי ר' שמעון במשנה כוללים אף את הציור שעוסקת בו הסוגיה. הלשונות והמהלכים נחלקו האם לקבל את דברי רב פפא, וממילא תהיה נפקא מינה כיצד לפרש את דברי ר"ש במשנה.

מאחר שקיים ציור שיתכן כי אין תקף בו הכלל 'אין ציבור מתים', מוטל עלינו לדון מה דעתו של ר' שמעון לגבי אותו ציור. פשטות הסוגיה הינה שלשיטת ר' שמעון הסובר כי אין דין 'חטאת שמתו בעליה' בציבור, ברור כי אפשר להקריב חטאת ציבור שמתו בעליה, בין אם מתו לפני הפרשה ובין אם מתו לאחר הפרשה, שכן הגמרא אומרת שלדעת ר' שמעון מובן כי היה אפשר להקריב את החטאות בזמן עזרא, למרות שמתו בעליהם לפני הפרשה. אמנם יתכן שכוונת הסוגיה רק לומר שלפי ר' שמעון אין זה מן הנמנע שאפשר להקריב חטאת ציבור שמתו בעליה קודם הפרשה, אך לאחר שחודש לשיטת ר' יהודה המהלך השני שהיתר ההקרבה הינו מחמת שרוב הציבור היה מן החוטאים – אפשר להעתיק את המהלך לשיטת ר' שמעון, ולנקוט כי לדעת ר' שמעון אי אפשר להקריב חטאת שמתו בעליה לפני הפרשה, ואולי אי אפשר להקריב אפילו אם מתו לאחר הפרשה²⁰³.

²⁰⁰ בחלק החידושים נדון מה דעת הרמב"ם בעניין.

²⁰¹ בהמשך הדברים נביא שיש אומרים כי קיים ציור שבו לא תקף הכלל 'אין ציבור מתים', ונחלקו ר' שמעון ור' יהודה האם דין החטאת למיתה, ונדון האם לפי ר' שמעון דין החטאת להקרבה. ובכן, אם בציור זה סובר ר"ש שאפשר להקריב את החטאת, קל וחומר שבציורנו שתקף בו הכלל 'אין ציבור מתים', יסבור ר"ש שאפשר להקריב את החטאת. ורק אם בציור הנזכר סובר ר"ש שאי אפשר להקריב את החטאת משום שמתו הציבור [והחטאת תרעה] – שייך להסתפק האם בכח הכלל 'אין ציבור מתים' להתיר את הקרבת החטאת.

²⁰² 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'.

²⁰³ 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 הוריות²⁰⁴. 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 המסקנה²⁰⁵.

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 יוסף²⁰⁶ 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 הבעלים²⁰⁷.

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 הסוגיה²⁰⁸.

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 שהפרישוה. 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 שהפרישוה, עדיין אין זה אומר שאפשר להקריב חטאת ציבור שמתו בעליה לפני שהפרישוה.

²⁰⁴ למסכת הוריות קיימות שתי מהדורות – ספרי אשכנז וספרי ספרד, ראה במבוא <>.
²⁰⁵ 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.

²⁰⁶ 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".

²⁰⁷ 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.

²⁰⁸ 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 הציבור²⁰⁹, 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 הבאים²¹⁰.

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 להקריב²¹¹.

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'²¹².

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

²⁰⁹ 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.

²¹⁰ 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.

²¹¹ לפי האופן והדעה שצריך שישאר רוב הציבור או מקצתו, יש לדון האם צריך שיהיו הנותרים דווקא מן החוטאים, וראה מה שנכתב בזה בחלק החידושים.

²¹² 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'²¹³.

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 החטאת²¹⁴. למעשה, מכריע המאירי כצד השני, ונראה שהכרעתו היא מסברא, שלא ראוי הקרבן לכפר על המתים²¹⁵.

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'²¹⁶, 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 נכונות²¹⁷. אולם כעת מצטרף צד נוסף, שיתכן כי לדעת

²¹³ 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.²¹⁴ 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.

²¹⁵ 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'.

²¹⁶ ראה בסעיף הקודם לפני סיכום הביניים.

²¹⁷ בחלק החידושים נביא לגבי חטאת השותפים [בית דין] שמתו מקצת בעליה, כי נחלקו הראשונים האם לדעת ר' שמעון תקרב. יתכן כי הספק כאן תלוי באותה מחלוקת ראשונים, ובחלק החידושים נרחיב בזה.

שעירי המוספים שמתו רוב בעליהם

בסוף סעיף 'חטאת ציבור הבאה על חטא מבורר שמתו רוב בעליה', סיכמנו את הנידונים והסברות השייכים בחטאת ציבור שמתו רוב בעליה. לענייננו יש להעתיק את המסגרת של הנידונים והסברות²¹⁸, 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 בהם²¹⁹. מצד שני ניתן להתיר את ההקרבה רק בחטאת שאינה באה על חטא מבורר, אשר אפשרי לומר כי המעות לא הוקדשו לשם הציבור שהיה קיים בשעת ההקדשה אלא לשם הציבור שיהיה בשעת ההקרבה, מה שאין כן חטאת הבאה על חטא מבורר החיוב המבורר היה על הציבור שמתו ואינם עוד.

האפשרות לחלק בין מיני החטאות קיימת בין כשדנים על אחד הציורים האם שייכת בו סברת 'אין ציבור מתים', בין כשדנים על הצד שציבור אינם מתים האם אפשר להקריב את החטאת, ואף כשדנים על הצד שציבור כן מתים וחטאתם אינה מתה האם אפשר להקריבה. בכל אחד מן הדיונים ניתן לחלק בין שני מיני החטאות להקל או להחמיר.

כעת נביא את המקורות לגבי שעירי המוספים שמתו רוב בעליהם.

במשנה (טו.) ובברייתא (טז.) אומר ר' שמעון כי פשוט שציבור אינם מתים ולא שייך בהם דין חטאת שמתו בעליה, ואף ר' יהודה אינו חולק על ר' שמעון בנקודה זו כפי שהבאנו למעלה.

למעלה הבאנו נידון אחד האם ר' שמעון האומר 'אין ציבור מתים' התכוון מבחינה מציאותית או הלכתית, ונידון שני מהו האופן שר' שמעון דיבר עליו – מתו כולם או רובם או מקצתם.

דברי ר' שמעון מתייחסים לחטאת שאינה באה על חטא מבורר כמו לחטאת הבאה על חטא מבורר, ועל שתיהן אומר ר"ש 'אין ציבור מתים'. לפיכך, הנידונים שהבאנו לגבי חטאת הבאה על חטא מבורר שייכים אף לגבי חטאת שאינה באה על חטא מבורר, אם כי כבר הקדמנו שהנידונים אינם תלויים זה בזה ויש לדון על כל מין חטאת בפני עצמו²²⁰.

מן הלשון הראשונה אין ראייה לנידונו²²¹.

בלשון השניה נאמר כי אין מקור להתיר את הקרבת שעירי המוספים שמתו רוב בעליהם²²².

גם **בלשון השלישית** מוכח כי אין להתיר את הקרבת שעירי המוספים שמתו רוב בעליהם. אף כאשר מתו מקצת הבעלים אין פשוט שאפשר להקריב, וראה בהמשך את הצדדים בעניין.

יתכן כי כל הנידון הינו רק לשיטת ר' יהודה הסובר שחטאת ציבור שמתו בעליה מתה, ולפיכך זקוקים אנו לכלל 'אין ציבור מתים' להתיר את הקרבת החטאות, ואם אין מקור אי אפשר להקריב. אולם לשיטת

²¹⁸ 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.

²¹⁹ 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.

²²⁰ 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.

²²¹ 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.

²²² 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 השעירים²²³.

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 נוספות²²⁴.

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 מבורר²²⁵.

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'²²⁶.

לגבי דעת ר' שמעון, ראה בסוף הסעיף הקודם.

²²³ 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.

²²⁴ ובמילים אחרות, יש להסתפק אם הכפרה הינה גם על המיעוט המתים או רק על הרוב החיים.

²²⁵ א. בחלק החידושים הבאנו ראייה לצד זה.

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

²²⁶ 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"א²²⁷.

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].

²²⁷ 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 משה²²⁸.

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 הלב²²⁹.

[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)²³⁰.

נפקא מינה בין הלשונות

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

²²⁸ 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.

²²⁹ מהרש"א הקשה מפני מה הוצרכה הגמרא להוסיף נקודה זו, ובמקום תירוץ כתב: "וי"ל" [- ויש ליישב].
²³⁰ 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 שנולד 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 שלישית

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.

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 הלשונות²³¹

ביאור דעות האמוראים

נאמרו כאן ארבע אפשרויות להסביר מהי השגגה שבה נאמר החילוק בין תמורה לקדשים: א) שגגה בדין – סבר שמעשהו מותר. ב) שגגה בדיבורו – 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 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 ראייה.

²³¹ לדין בסוגיה ונוסחיה ראה רוזנטל ע' 320, 340 – 341.

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 בכוונה 'הקדש' על ידי החלטתו שקודם לכן; לדעת תוס' - המקדיש לא זכר בשעת כניסתו לבית שכניסתו מחילה הקדש; לדעת הראב"ד - המקדיש טעה והקדיש בבית שלא רצה להקדיש בו.

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.

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).

מקדיש בשוגג

דינו של מקדיש בשוגג: לפי הלשון הראשונה - 'גבי קדשים לא לקי', לפי הלשון השניה - 'גבי קדשים לא קדיש'.

האם קיים הבדל בין 'לא לקי' ובין 'לא קדיש'? קיים הבדל אפשרי אך אינו מוכרח. התיבות 'לא קדיש' הינן ברורות לחלוטין - הקרבן אינו קדוש. התיבות 'לא לקי' אינן ברורות כל צרכן: מובן שהאדם אינו לוקה, אך לא התפרש האם הקרבן קדוש או לאו. הבדל נוסף: מן התיבות 'לא לקי' משמע כי מדובר בצירוף שבו יש 'הוה אמינא' לחייב מלקות, אך מן התיבות 'לא קדיש' אי אפשר להוכיח באיזה ציור מדובר.²³⁷

בכל אחד מן הציורים הגמרא מקבילה את התמורה לקדשים, ואומרת שהדין המשווה שוגג למזיד נאמר רק בתמורה ולא בקדשים. מהו המעשה שבו מזכרת כאן השגגה לגבי קדשים? כתבו המפרשים מספר אפשרויות, ויתכן שתלויות הן בדעות האמוראים בסוגיה: א. מקדיש קרבן בעל 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 ציור הם עוסקים.

מענה מוטל עלינו לברר לפי כל אחת מדעות האמוראים, מהו הציור שבו נזכרת השגגה לגבי הקדשים, ומהי ההלכה באותו ציור, ואף לדון האם שאלות אלו תלויות בחילוף הלשונות.

דעה ראשונה - דעת חזקיה - מדובר באדם שטעה וסבר שמותר להקדיש בהמה בעלת מום וכן עשה.

בלשון הראשונה נאמר 'לא לקי', ולא התפרש אם הבהמה עצמה קדושה. אף רש"י 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 חלה קדושה על הבהמה, וזו סיבת פטורו של המקדיש²⁴¹. הרמב"ם (איסורי מזבח פ"א ה"ג) פירש

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

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.

²⁴¹ ראה בביאור הדעה השניה וביאור הדעה הרביעית, שם הבאנו כי שיטת רש"י היא שחידוש משנתנו הוא שבכח השגגה להפקיע את ההקדש, שלא כפי שיטתו כאן שחידוש משנתנו הוא שבכח השגגה לפטור את המקדיש. כנראה דעת רש"י לחלק שבכח השגגה לפטור רק את השוגג באיסור ההקדש, אך המתכוון להקדיש באיסור ושגג בצורת ההקדשה, אין לפטור מחמת עצם שגגתו אלא מחמת שהשגגה מפקיעה את ההקדש.

שמה ניתן גם להעלות השערה שרש"י כתב שתי מהדורות: במהדורה אחת פירש בכל דעות האמוראים שהקדש בשגגה אינו חל ומחמת כן פטור המקדיש [והיא המהדורה המובאת בשטמ"ק בשם 'נ"א'], ובמהדורה אחרת פירש שפטורו של המקדיש הוא מן הדין הכללי ששוגג בלאו פטור, והנוסח שלפנינו הורכב משתי המהדורות. כך הובא בביאור הדעה הראשונה שהפטור הינו מחמת עצם השגגה, וביאור הדעה השניה והדעה הרביעית שהפטור הינו מחמת שההקדש אינו חל.

כאופן הראשון, והוסיף 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 שהקדישוה, האם היא תמימה או בעלת מום.

בלשון הראשונה נאמר 'לא לקי', משמע כי מדובר באופן שיש הוה אמינא לחיבו 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 קדיש²⁴³. 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 נשאר הנוסח בכל המקורות המצויים בידינו: אין אף מקור המחלק בין הדעה השלישית לשאר הדעות. [אולם לקמן בביאור הלשון השלישית נכתוב כי יתכן ששם מצאנו נוסח הגורס כעין דעת תוס']. גם מדברי הראב"ד וה'יש מפרשים' שהזכרנו לעיל משמע שלא כדברי תוס', שכן הם פירשו את הלשון 'לקי' ולא 'לקי' כמו הלשון 'קדיש' ולא קדיש', ולא הזכירו כי בדעה השלישית שבגמרא צריך לפרש את התיבות 'לקי' ולא לקי' כפשוטן.

לפיכך נראה כי צריך ליישב את הלשון השניה הגורסת 'קדיש' ולא קדיש' אף בדעה השלישית, למרות שתוס' מייאנו בגירסה זו. וכך יש לבאר: מדובר במקדיש בעל מום למזבח, אך מעשהו היה בשגגה שסבר

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 שהשווג באיסור מעשהו חל ואינו לוקה.

ב. הראב"ד בהלכות איסורי מזבח השיג על הרמב"ם וכתב שההקדש אינו חל. הראב"ד נאמן לשיטתו המפרשת את הלשון הראשונה כלשון השניה.

²⁴³ וכן כתב רש"י לעיל (יג ע"א ד"ה לרבות): "לרבות שווג כמזיד - ולקמן בפרק שני מפרש לה כסבור להמיר שחור והמיר לבן, דגבי קדיש 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.

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

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

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.

²⁴⁸ רבינו אברהם מן ההר (נזיר לא ע"א) מצטט את הדעה השניה, ומביאה כנוסח הלשון השלישית.

מתפרשות כדרך הלשון הראשונה הגורסת 'לקי' ולא לקי'. מה הטעם לחלק בין הציורים של הדעות השונות? לגבי הדעה השלישית יש טעם ברור, שכן מפורש בתוס' בסוגייתנו כי דעה זו מתפרשת רק על פי הלשון השניה הגורסת 'לקי' ולא לקי' כפי שהבאנו למעלה. לגבי הדעה הרביעית לא מצאתי מקור המחמיר דווקא בו לחייב מלקות בתמורה, אך ניתן להבין כי הציורים אינם דומים זה לזה, ואפשרי לסבור כי שגגת הממיר בציור של הדעה הרביעית חמורה משגגת הממיר בציור של הדעה הראשונה והדעה השניה.

מקורות מורכבים 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 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.

²⁴⁹ ראה מה שנכתב בהערות על השטמ"ק.

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

חילופי הנוסח בדעה השניה

הנוסחים הנכונים

שלושה נוסחים אפשריים יש לפנינו בדעה השניה:

נוסח א: **כסבור לומר תמורת עולה ואמר תמורת שלמים, כסבור לומר שחור ואמר לבן**; נוסח 'חך נתן'. בכתבי היד: פריז, וטיקן 120. תוס' 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'.

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

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 כמיד, 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.

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 השתרבבו לתוך הדעה השניה התיבות "לישנא אחרינא גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש"? נראה כי הנוסח המקורי [אבי הנוסח המשובש] גרס בכל הסוגיה כלשון הראשונה - 'לקי' 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 **דקדיש, דכוותה גבי קדשים דלא קדיש** כסבור לומר שחור ואמר לבן". אם כן אפוא, הגליון הועתק במקומו – באמצע הלשון השניה, אולם נוסחתו השתבשה

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. כשית צאן קדשים והגר"א הסוברים שהדעה השניה מורכבת משתי לשונות.

ב. בדפוסים עירבו את הגהת בה"ז עם הגהת נוספת: העתיקו את הלישנא אחרינא גם בסוף הדעה הראשונה כהגהת בה"ז, וגם באמצע הדעה השניה כפי הגהתם.

מעט - במקום: "[ואמר תמורת שלמים] דקדיש, דכוותה גבי קדשים דלא קדיש", נכתב: "[ואמר תמורת שלמים] גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש"²⁵⁸.

ניתן להביא אסמכתא לאפשרות האחרונה מנוסח ילקוט שמעוני ושיטה מקובצת הגורסים את הלשון השלישית דווקא בדעה השניה, (ראה למעלה: 'מקורות מורכבים מלשוניות שונים'). זכר לנוסחאות אלו נמצא בכתב יד מינכן, הגורס בכל הסוגיה כלשון הראשונה 'לקי' ו'לא לקי', ובאמצע הדעה השניה גורס את התיבות 'גבי קדשים'. נוסח זה משאיר בדעה השניה את גירסת הלשון הראשונה 'לקי' ו'לא 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 הלשוניות

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'יש 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 מלשוניות 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'יש מפרשים' שבגליון, המפרשים 'לקי' כמו 'קדיש', שייכים רק לפי הנוסח הגורס בכל הסוגיה 'לקי', ואפשרי לומר שנקט 'לקי' בלשון מושאלת. אולם הנוסחאות הגורסות בחלק מן הדעות 'לקי' ובחלק מן הדעות 'קדיש' – משמע מהן שנקטו בדווקא 'לקי' ו'קדיש', והיכן שנקטו 'לקי' כוונתן לחיוב מלקות ממש.

הרמב"ם (תמורה פ"א ה"ב) פסק לגבי שגגה בדין [-הדעה הראשונה] ולגבי שגגה בכוונה [-הדעה הרביעית] שהתמורה חלה ואין חיוב מלקות, אולם לגבי שגגה בדיבורו [-הדעה השניה] פסק הרמב"ם שהתמורה חלה ויש אף חיוב 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 בדיבורו
----	----	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.