

חברותא - תמורה

בלי הערות

הרב יעקב שולביץ שליט"א

• [דברי פתיחה](#) • [פרק ראשון - הכל ממירין](#) • [פרק שני - יש בקרבנות](#) • [פרק שלישי - אלו קדשים](#) • [פרק רביעי - ולד חטאת](#) • [פרק חמישי - כיצד מערימין](#) • [פרק שישי - כל האסורין](#) • [פרק שביעי - יש בקדשי מזבח](#)

דברי פתיחה

פרק ראשון - הכל ממירין

ב. ב. ג. ג. ד. ד. ה. ה. ו. ו. ז. ז. ח. ח. ט. ט. י. י.
י. יא. יא. יב. יב. יג. יג. יד.

פרק שני - יש בקרבנות

יד. יד. טו. טו. טז. טז. יז. יז.

פרק שלישי - אלו קדשים

יח. יח. יט. יט. כ. כ. כא. כא.

פרק רביעי - ולד חטאת

כב. כב. כג. כג. כד.

פרק חמישי - כיצד מערימין

כד. כד. כה. כה. כו. כו. כז. כז.

פרק שישי - כל האסורין

כח. כח. כט. כט. ל. ל. לא.

פרק שביעי - יש בקדשי מזבח

לא. לא. לב. לב. לג. לג. לד.

דברי פתיחה

"תמורה", משמעותה היא להקדיש בהמת חולין על ידי "החלפתה" או "המרתה" בבהמת קרבן, באופן שלוקח האדם בהמת חולין, ומעמידה ליד בהמת קדשים שלו, ואומר "בהמת חולין זו, תהיה תמורת בהמת קרבן זו".

לשון ההמרה או ההחלפה אינו מוריד את הקדושה מבהמת הקרבן, אבל הוא מתפיס קדושת "קרבן תמורה" בבהמת החולין.

הממיר או המחליף קרבן בהמת קדשים בבהמת חולין, עובר בלאו, וחייב על כך מלקות.

ענין "תמורה" נאמר בתורה פעמיים. פעם אחת, לגבי כל הקרבנות, ופעם שניה במעשר בהמה. בספר ויקרא [כז ט - י] נאמר: "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה', כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קודש. לא יחליפנו, ולא ימיר אותו, טוב ברע או רע בטוב. ואם המיר ימיר בהמה בבהמה, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". ועוד נאמר [שם לב - לג] "וכל מעשר בקר וצאן... ולא ימירנו. ואם המיר ימירנו, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש".

וכתב הרמב"ם [סוף הלכות תמורה]: אף על פי שכל חוקי התורה גזירות הם, כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם - תן לו טעם! הרי אמרו חכמים ראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה. יראה לי: שזה שאמר הכתוב "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבע של אדם נוטה להרבות קנינו ולחוס על ממונו, ואף על פי שנדר והקדיש, אפשר שחזר בו וניחם. וכיון שאינו יכול לפדותה, יחליפנה בפחותה ממנה. ואם נתן לו רשות להחליף הרע ביפה, יחליף היפה ברע, ויאמר "טוב הוא". לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף, וקנסו אם החליף, ואמר "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". וכל אלו הדברים כדי לכופ את יצרו ולתקן דעותיו. ורוב דיני

התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים. וכן הוא אומר "הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת להודיעך אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשולחך".

והחינוך כתב [מצוה שנא]: משרשי המצוה, שרצה הקדוש ברוך הוא להטיל מורא בלב בני אדם בכל עניני הקודש. ועל כן, כדי לקבוע בלבנו מוראת ענין הקודש, צוה הכתוב לבל נשנה הדברים, אלא, מכיון שנתקדשה הבהמה, תהיה בקדושתה לעולם, ולא נחשוב להפקיעה מקדושתה ולהחליפה בבהמה אחרת. ואם יוציא הדבר בפיו - שתהפך מחשבתו וכל מעשיו, ותהיינה שתיהן קודש. כי הוא בא במעשיו להפקיע קדושה. ותהיה להפך, שתתפשט יותר ותתפוש הכל.

יש הבדל בין תמורה לחילול. "תמורה" היא קדושה מבהמת קרבן בהמת חוץ, מבלי להוציא את בהמת הקרבן מקדושתה. ואילו חילול [מלשון חול], הוא הורדת הקדושה מבהמת קדשים והחלתה על בהמת חולין או על מעות, שמהן יובא קרבן.

"חילול" הקדושה של בהמת קדשים יתכן בבהמה שאינה ראויה להקרבה [מחמת היותה בעלת מום או מסיבה אחרת], וכשמחללה, היא מתרוקנת מקדושתה ובהמת החולין נכנסת תחתיה. אבל ה"מחלל" בהמת קדשים הראויה להקרבה, לא עשה כלום ומעשיו לא הועילו, לפי שאין בהמה תמימה יוצאת לחולין. לעומת זאת, "תמורה" אינה חילול, אלא מעשה הנעשה בבהמת קדשים הראויה להקרבה, מרצון הבעלים להחליפה באחרת ["שחזר בו וניחם. וכיון שאינו יכול לפדותה, יחליפנה בפחותה ממנה", לשון הרמב"ם ה"ל]. דבר זה אסרה התורה, ולא הופקעה קדושתה ממנה, אף על פי שנתפסה על בהמת חולין.

במה דברים אמורים שבהמה בעלת מום "מתחללת", כאשר אמר בלשון "חילול". מה שאין כן באומר בלשון "תמורה" נתפסת קדושת תמורה, ולא חילול, **מגזירת הכתוב** [לקמן ט א].

"תמורה" מיוחדת בכך שלוקין עליה אף על פי שאין בה מעשה, והוא לאו הניתק לעשה, ויבואר בסוגיות המסכתא, וכן תבואר מחלוקת אביי ורבא, אם חידוש התורה הוא שבהמת החולין נתפסת בקדושה למרות שמעשהו הוא בניגוד לרצון ה'. או להיפך, חידוש התורה הוא שלא ירדה הקדושה מבהמת קדשים, אף על פי ש"כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד - אי עביד מהני".

דיני תמורה, כלליה ופרטיה, מבוארים במסכתא זו. ודרך אגב מבוארים בה שאר דיני קדשים, ובעיקר דיני "ולדות קדשים" ו"פסולי המוקדשין" ועוד הרבה מדיני התורה.

מסכת זו מיוחדת מכל סדר קדשים, בכך שהיה לפני רש"י גמרא ירושלמית, והרבה מנוסחאות הירושלמי מעורבים בה. וכמעט בכל ענין מובאים לשונות וגירסאות אחרות. סידור הלשונות והגירסאות נעשה על פי רש"י, תוס', שיטה מקובצת, וכן ברכת הזבח, צאן קדשים, חק נתן, הגהות הגר"א, הגאון יעב"ץ והרש"ש, ושאר מפרשים. ביאור פנים המסכת הוא על פי רש"י בלבד, הן לפי פירושו במסכת זו והן בשאר מקומות בש"ס [המקומות שנוספו בהם דברים - צויין מקורם].

פרק ראשון - הכל ממירין

א. "תמורה" משמעותה היא, **המרת** [החלפת] בהמת חולין בבהמת קרבן.

ב. ה"המרה" או ההחלפה של בהמת חולין בבהמת קרבן מתפיסה "קדושת קרבן" בבהמת החולין, והיא נקראת "קרבן תמורה". אך אין ההמרה או ההחלפה מורידים את הקדושה מבהמת הקרבן הראשונה, אלא היא נשארת בקדושתה, כמות שהיתה לפני ההמרה.

ג. אופן ההמרה הוא, כאשר עומדות לפני הממיר שתי בהמות, אחת של חולין ואחת של קרבן, ואומר ה"ממיר": בהמת חולין זו, תהא תחת בהמת קרבן זו!

מתניתין:

א. **הכל ממירין, אחד אנשים ואחד נשים**. ובגמרא יבואר מהו החידוש שנשים ממירות, וכן יתבאר מה בא לרבות המילה "הכל".

ומבאר המשנה, שלשון "הכל ממירין", **לא** אומר **שאדם רשאי להמיר**, שהרי אסרה התורה להמיר, כמו שנאמר [ויקרא כז] "לא ימיר". **אלא**, שבדיעבד, **אם המיר, מומר**. נתפסת הקדושה על בהמת החולין, והיא נקראת "קרבת תמורה", ושתי הבהמות קדושות.

ב. **וסופג האדם הממיר את הארבעים** מלקות, על עבירת הלאו של "לא ימיר".

גמרא:

דנה הגמרא בלשון המשנה, שלכאורה יש בה סתירה.

הא גופא קשיא: אמרת תחילה "הכל ממירין", שיש במשמעות לשון זו שמותר להמיר בהמת קדשים בבהמת חולין **לכתחילה**. **והדר תני**, ושוב שנה התנא במשנה, **"לא שאדם רשאי להמיר"**, (1) שמשמעותו היא כי התמורה חלה רק **בדיעבד**, ואולם לכתחילה אסור להמיר?

ודוחה הגמרא את דברי המקשן: **ותיסברא**, וכי סבור אתה לפרש את תחילת דברי המשנה **"הכל ממירין"**, שהוא לשון **לכתחילה**!?

והרי אם תפרש כן, **אדקשיא לך ממתניתין**, עד שאתה מקשה מהסיפא של המשנה, **תיקשי לך מקרא**, (2) ממה שאסרה התורה במפורש, **דכתיב** [שם] **"לא יחליפנו ולא ימיר אותו"**, ואיך אפשר להעלות על הדעת לפרש את לשון המשנה "הכל ממירין" שהוא היתר להמיר אפילו לכתחילה?

אלא, אמר רב יהודה: אין המשנה אומרת שמותר להמיר לכתחילה, אלא **הכי קתני**, כך שנה התנא במשנה: א. **הכל** (3) **מתפיסין** את הבהמה בקדושת תמורה. שכולם, אם המירו - תמורתם תמורה, **אחד אנשים ואחד נשים**. (4)

ב. **ולא** (5) **שאדם רשאי להמיר**. **אלא שאם המיר, מומר**. **וסופג את הארבעים**.

סוגית יורש ממיר ויורש סומך

שנינו במשנתנו : **הכל ממירין**.

ודנה הגמרא : **"הכל" - לאתויי מאי?** (6) מה בא לרבות "הכל"?

לאתויי, הוא בא לרבות **יורש**, שירש קרבן שהפריש אביו, ולא הספיק אביו להקריבו בחייו. ומשמיעה המשנה, שאפילו יורש שהמיר את קרבן אביו בבהמת חולין, תמורתו תמורה. (7) והיינו, אף על פי שאין אדם ממיר בקרבן שאינו שלו, מכל מקום, יורש כן ממיר. כי קרבן שירש אדם מאביו אין דינו כ"קרבן שאינו שלו" לגבי דין המרה, וכפי שיתבאר להלן, **ודלא כרבי יהודה**, החולק ואינו סובר כן.

דתניא, (8) כמו ששנינו בברייתא הדנה בדיני "סמיכה" ו"תמורה": **יורש סומך** על קרבן שהקדיש אביו [ולא הספיק להקריבו עד שמת]. (9) וכמו כן, **יורש ממיר, דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר: יורש אינו סומך, ויורש אינו ממיר, שאין תמורתו נעשית תמורה.

ומבארת הגמרא טעם מחלוקתם: **מאי טעמא דרבי יהודה**, הסובר שיורש אינו ממיר? **יליף**, הוא לומד **"תחילת הקדש"**, את דין התמורה, שבו מתחילה קדושת הבהמה, כאשר היא צריכה להתפס בקדושה, **"סוף הקדש"**, מדין הסמיכה, הנעשית לאחר שהתקדשה הבהמה, סמוך לשחיטה.

מה סוף הקדש [סמיכה], **יורש אינו סומך**, (10) וכמו שיבואר, **אף תחילת הקדש** [תמורה], **יורש אינו ממיר**. (11)

וסמיכה גופה, מנלן? מנין לו לרבי יהודה את ההלכה שיורש אינו סומך, וממנה למד לתמורה, שיורש אינו ממיר?

תלת "קרבנו" כתיבי (12) בפרשת שלמים [ויקרא ג]. שלש פעמים נאמר "קרבנו" בענין סמיכה, ולא אמר הכתוב "קרבן". ומשמע מלשון זה, שבא למעט "סמיכה" על קרבן של אחרים:

חד, אחד מהם נדרש, **"קרבנו"**, **ולא קרבן עובד כוכבים**. שאם גוי הביא קרבן, אף על פי שהוא קדוש ומקריבים אותו [כמבואר בעמוד ב], מכל מקום אין בו דין סמיכה.

וחד נדרש, **"קרבנו"**, **ולא קרבן חבירו**. שהמביא קרבן של חבירו [בשליחותו], אין בו דין סמיכה.

וחד נדרש, **"קרבנו"**, **ולא קרבן אביו**, כמבואר.

ומדרשה זו למד רבי יהודה שיורש אינו סומך.

ומקשינן: **ולרבי מאיר, דאמר יורש סומך, קשה, והכתיב "קרבנו"**, ומשמע שרק על קרבן שלו עצמו הוא סומך, ולא על קרבן אביו?

ומתרצינן: רבי מאיר לא דרש "קרבנו" למעט יורש. כי "קרבנו" **ההוא**, השלישי, **מיבעי ליה**, הוצרך לדרשו לדרשה אחרת, **לרבות (13) כל בעלי חוברין**, שותפין שהתחברו להבאת קרבן יחדיו, **לסמיכה**. שכל אחד מהם סומך על הקרבן, לומר, שהוא "קרבנו" של כל אחד ואחד מהשותפין. ומאחר שאין לו דרשה למעט יורש, סובר רבי מאיר שיורש סומך.

ומקשינן: **ורבי יהודה**, הרי "קרבנו" בא לרבות "כל בעלי חוברין", ואיך הוא דורש ממנו למעט יורש?

ומתרצינן: רבי יהודה **"בעלי חוברין לסמיכה"**, **לית ליה**. אין הוא סובר כן. ולדעתו, קרבן השותפין, אינו טעון סמיכה. (14) **מאי טעמא?** דהא לא מייחד קרבן דידהו. כיון שאינו לגמרי של אחד מהם לחוד, אין הוא נחשב "קרבנו".

ונשאר "קרבנו" למעט שאין יורש סומך על קרבן אביו.

ואיבעית אימא, לעולם אית ליה. רבי יהודה אכן סובר שבעלי חוברין סומכין.

וקרבן עובד כוכבים וקרבן חבירו, מחד קרא נפקא. שניהם התמעטו מסמיכה ממקרא אחד, שמשמע מהמילה "קרבנו" שרק קרבן שלו טעון סמיכה, ולא קרבן שהוא מביא בשליחות אחרים, בין אם הוא של חבירו ישראל, ובין של עובד כוכבים (15).

הלכך, מ"קרבנו" אחד הוא דרש למעט קרבן של חבירו ישראל ושל עובדי כוכבים, ומהשני דרש למעט יורש. **ואייתר (16) ליה חד**, נשאר לו "קרבנו" השלישי, **לרבות בעלי חוברין לסמיכה**. (17)

זו היא דעת רבי יהודה, ומה שהשיב עליו רבי מאיר.

ועתה מבארת הגמרא דעת רבי מאיר: **ורבי מאיר, דאמר יורש ממיר, מאי טעמא? אמר לך, אמרה תורה, "ואם המיר ימיר בהמה בבהמה"**. יכול היה הכתוב לומר "ואם ימיר", וכפל הלשון "ואם המיר ימיר" בא **לרבות את היורש**. (18)

ורבי מאיר, **יליף**, לומד את דין סמיכה שהיא **"סוף הקדש"**, מתמורה, שהיא **"תחילת הקדש"**.

מה **"תחילת הקדש"** יורש ממיר, כמו שלמדנו מ"ואם המר ימיר", אף סוף הקדש **"יורש סומך"**. (19) ודנה הגמרא: **ורבי** (20) **יהודה**, הסובר שיורש אינו ממיר, **האי "ואם המר ימיר"**, **מאי עביד ליה?** לאיזה דרשה באה כפילות הלשון?

ומתוצינן: מכפילות הלשון דרשינן **לרבות את האשה**, שתמורתה תמורה, והיא לוקה על הלאו של **"לא ימיר"**.

וכדתניא, לפי שכל הענין, כל פרשת תמורה, אינו מדבר אלא בלשון (21) זכר, שנאמר "לא יחליפנו" בלשון זכר, ולא נאמר **"לא תחליפנו"** בלשון נקבה. וכן נאמר **"ולא ימיר אותו"**, ולא נאמר **"לא תמיר אותו"**. אם כן, **מה סופינו**, (22) מנין לנו **לרבות את האשה?** תלמוד לומר **"ואם המר ימיר"**. כפילות לשון (23) באה **לרבות את האשה**.

ומקשינן: **ולרבי מאיר**, הדורש מ"ואם המר ימיר" לרבות את היורש, **אשה מנא ליה?** מנין הוא דורש שאם המירה אשה הרי זה תמורה, והיא לוקה על עבירת הלאו של **"לא ימיר"**?

ומתוצינן: **נפקא ליה**, הוא דורש לרבות את האשה **מ"וי"ו"**. (24) שיכול היה הכתוב לומר **"אם המר ימיר"**, ואמר **"ואם"**, בתוספת אות וי"ו מיותרת, ובאה תוספת האות וי"ו לרבות את האשה.

ודנה הגמרא: **ורבי יהודה**, לאיזה צורך כתבה התורה אות וי"ו מיותרת?

ומבארת: **וא"ו לא דריש**. רבי יהודה אינו סובר שלומדים מאות וי"ו מיותרת. (25)

ועתה, אחרי שהאשה נתרבתה לתמורה, לרבי יהודה מ"המר ימיר" ולרבי מאיר מהאות **"וי"**, מקשה הגמרא למה יש צורך בדרשה מיוחדת לרבות את האשה, ובמה שונה תמורה מכל הלאוין והעונשין שבתורה שהאשה מצווה עליהן לכל דבר כאיש?

ובין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה, טעמא, כל הטעם שהאשה לוקה על תמורה, הוא משום **דרבי קרא**, שיש ריבוי בתורה **לאשה**. ולפי זה, **הא לא רבייה קרא**, אם התורה לא היתה מרבה, **הוה אמינא, כי עבדא**, כאשר עושה אשה תמורה, **לא לקיא**, היא אינה לוקה על כך. (26)

והא אמר רב יהודה אמר רב. וכן תנא דבי, שנה התנא בבית מדרשו של רבי ישמעאל: אמרה התורה [במדבר ה] **"איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם"**, ללמד כי **השוא הכתוב אשה לאיש לכל עונשין**, לכל הלאווין שחייבין עליהן עונש. דהיינו, כל מצות "לא תעשה" **שבתורה** (27).

וקשה, למה צריך ריבוי מיוחד לרבות את האשה לדין תמורה (28)?

[ומתרצינן: (29) אם משום שהשווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, **מהו דתימא**, היינו אומרים כי **הני מילי**, דברים אלו אמורים רק לגבי **לאו שיש בו מעשה**, כגון חילול שבת, שדוקא בהם השוא הכתוב אשה לאיש, שהרי כך נאמר "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם". **אבל לאו שאין בו מעשה**, כגון תמורה, שהלאו תלוי בדיבור, (30) **אימא**, היינו אומרים, **לא תילקי**, שלא תיענש האשה במלקות. (31) לכן **קמשמע לן**, משמיעה לנו התורה ריבוי מיוחד לחייב את האשה על מעשה של המרה.

ומקשינן: **ולרבי יוחנן, דאמר** [לקמן ג ב] הלאו של תמורה אינו "לאו שאין בו מעשה", כי ההתפסה נעשית בדיבורו, **ודיבור כעושה מעשה דמי**, ולדבריו, נכלל דין תמורה בכלל כל הלאווין שהאשה שוא לאיש, קשה: **קרא למאי אתי?** כלומר, חוזרת הקושיה: למה צריך לימוד מיוחד לחייב את האשה בדין תמורה?]

ומתרצינן: **איצטריך**, בתמורה צריך מקרא מפורש לחייב את האשה. כי, **מהו דתימא**, היינו אומרים, **הני מילי**, דברים אלו, שהאשה שוא לאיש, אמורים רק **בעונש דשוא**, בכל, **בין ביחיד בין בצבור. אבל הכא**, בתמורה, **כיון דעונש שאינו שוא בכל הוא**.

דתנן, שהרי שנינו לקמן [יג א] **"הצבור והשותפין אין** (32) **עושין תמורה"** [והטעם יבואר שם], לכן היה עולה על הדעת לומר, **שאשה נמי, כי עבדא**, כשהיא תעשה תמורה, **לא לקיא**, לא תיענש מלקות, לכן **קמשמע לן**, משמיעה לנו התורה ריבוי מיוחד לחייב את האשה על תמורתה (33).

בעי רמי בר חמא: קטן, מהו שימיר?

ומבררת הגמרא: **היכי דמי**, באיזה קטן הסתפק רמי בר חמא?

אילימא, אם נאמר **בקטן שלא הגיע ל"עונת נדרים"**, בגיל שנים עשרה שנה ויום אחד, שאם יודע לשם מי נדר, נדרו נדר, הרי פשיטא הוא! שהרי **אקדושי לא אקדיש**, (34) אפילו אם הקדיש הקטן, אינו קדוש, **אמורי מימר?!** וכי עלתה על דעתך שיכול

להמיר! (35) **אלא, כי קמבעיא ליה**, באיזה קטן הסתפק רמי בר חמא, **בקטן שהגיע לעונת נדרים**. (36)

וצדדי הספק הם: **מי אמרינן, כיון דאמר מר, שאמרה תורה, "איש כי יפליא נדר בערכך נפשות לה"**. מה תלמוד לומר **"כי יפליא נדר"**? מדוע נקט הכתוב לשון הפלאה במקום לשון נדר? - **לרבות "מופלא הסמוך לאיש", דהקדשו (37) קדוש, כמבואר.**

ולכן יש להסתפק, האם **מדאקדושי מקדיש, כיון שיכול להקדיש, אמורי נמי ממיר**, יכול הוא גם להמיר.

או דלמא, כיון דלאו בר עונשין הוא עד היותו בן שלש עשרה, בתמורה לא מיתפיס. (38) אינו יכול להתפיס בתמורה, כיון שהקיסה התורה את הלאו של תמורה לעצם התפסת קדושת התמורה, שנאמר **"לא יחליפנו ולא ימיר אותו**. ואם המר ימיר, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". מלמד ההיקש כי רק מי שישנו באיסור ועונש תמורה, דהיינו, גדול שהוא **"בר עונשין"**, ישנו בכלל התפסת תמורה. אבל קטן, שאינו בכלל עונש על תמורה, אינו בכלל התפסת תמורה, ובדיבורו לא נתפסת קדושת תמורה. והאיבעיא לא נפשטה.

וממשיך רמי בר חמא ומסתפק אם עובד כוכבים ממיר. כי עובד כוכבים שהקדיש קרבן בנדר או נדבה [למעט חטאת ואשם וכדומה], הקדשו הקדש, ומקריבין אותו, כמו שיבואר. אלא, שלגבי תמורה יש צד לומר שאין תמורתו תמורה.

ואפילו (39) אם תימצי לומר, ולהוכיח ממשנה, ברייתא או מסברא, שקטן עביד תמורה, (40) הרי זה משום שאף על פי שעתה אינו בר עונשין, מכל מקום, **דהא אתי הרי יבוא לכלל עונשין**, ביום מלאת לו שלש עשרה שנה. ולכך יתכן לקרוא אותו כבר עתה **"בר עונשין"**. הלכך, מיבעי לרמי בר חמא: **עובד כוכבים מהו שימיר**, האם נתפסת קדושת תמורה באמירתו **"זו תחת זו"**?

מי אמרת (41), האם יש לומר: **מדאקדושי מקדיש, כשם שהוא מקדיש, דתניא,** כמו ששנינו ברייתא: אמרה התורה [ויקרא כב] **"איש איש מבית ישראל אשר יקריב קרבנו"**, מה תלמוד לומר **"איש איש"**? הרי זה בא **לרבות את העובדי כוכבים שנודרין נדרים ונדבות כישראל**, הלכך, **אמורי נמי מימר**, הריהו גם ממיר.

או דלמא, עובד כוכבים גרוע מקטן, כיון דלא אתי, שלא יבא לעולם לכלל עונשין, ואין בו חיובי מלקות. לכן **כי עביד תמורה, לא קדשה**. מהטעם הנזכר למעלה, כיון שהתורה הקיסה את עצם התפסת התמורה ללאו של תמורה (42).

אמר רבא: תא שמע לפשוט את האיבעיא מברייתא, האומרת שרבי שמעון סובר, שאף על פי שעובדי כוכבים נודרים נדרים ונדבות, מכל מקום, אין קרבנם כקרבן ישראל ממש לכמה הלכות קרבן. וכל הברייתא מבוארת בהמשך הסוגיא.

דתניא, קדשי עובדי כוכבים, לא נהנין ולא מועלין. הנהנה מהן אינו מביא קרבן אשם מעילות כשאר נהנה מקדשי ישראל. אלא, שחכמים אסרו ליהנות מהם.

ואין חייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא. אם נתפגל הקרבן, או שעבר זמן אכילתו, או שנטמא, אין האוכלם חייב כרת, כאוכל פגול נותר וטמא מקדשי ישראל.

ואין (43) עושין תמורה. כלומר, הממיר על קרבנו, לא נתפסת התמורה.

ואין מביאין נסכים בפני עצמן כשם שישראל מתנדבים נסכין בפני עצמן, שלא על הקרבן.

אבל, קרבנו של עובד כוכבים טעון נסכים, (44) דברי רבי שמעון.

אמר רבי יוסי: בכולן אני רואה להחמיר, שמועלים בקרבנות עובדי כוכבים מן התורה, (45) וכל שכן שאסור להנות מהן. וחייבין עליהם משום פגול נותר וטמא. אבל לגבי הבאת נסכים בפני עצמן, מודה רבי יוסי שאין הם מביאים (46).

וממשיכה הברייתא בדין מעילה:

במה דברים אמורים, באלו קדשי עובדי כוכבים אמר רבי שמעון שאין מועלים בהם? **בקדשי מזבח,** כגון עולה שהקדיש עובד כוכבים. **אבל בקדשי בדק הבית,** אם עובדי כוכבים הקדישו מעות או חפץ לצורך הקדש, **מועלים בהן.**

ופושט רבא: **קתני מיהא,** על כל פנים, שנינו בברייתא, כי אין קרבנם **עושין תמורה.** ונפשוט, כמו שקרבנם אינו עושה תמורה, כך אין עובדי כוכבים ממירין (47).

ונפשטה האיבעיא שעובד כוכבים אינו ממיר (48).

אמר ליה (49) רמי בר חמא לרבא: בהקדיש עובד כוכבים קרבן, להתכפר בו עובד כוכבים הוא עצמו, **לא קמיבעיא לי,** לא הסתפקתי, וידעתי שאין העובד כוכבים עושה תמורה.

כי קמיבעיא לי, במה, אכן, הסתפקתי: **בהקדיש עובד כוכבים, ומתכפר** [כדי שיתכפר בו] **ישראל.** (50) כגון שהקדיש הנכרי עבור ישראל שחייב להביא קרבן. (51) ועתה בא ישראל המתכפר, (52) ואמר על בהמה אחרת "זו תחת זו". ואני מסתפק האם נתפסת בכך התמורה.

וצדדי הספק הם :

האם **בתר מקדיש אזלינן**, וכיון שהמקדיש הוא עובד כוכבים, ואינו עושה תמורה, גם על קרבן שהקדיש לא עושין תמורה.

או בתר מתכפר אזלינן. והואיל והוא ישראל, שהוקדש בשביל כפרתו, ממירין על קרבן כזה. (53)

ומקשינן: מה איבעיא ליה לרבי בר חמא? **תיפשוט ליה**, הלא אפשר לפשוט בעייתו מדברי רבי אבהו.

דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: שלשה דברים אמרו לגבי מי שנותן דבר משלו עבור חובת חבירו. (54)

א. **המקדיש מוסיף חומש**. מי שהקדיש קרבן, ונפל בו מום, יכול לפדותו מהקדש בדמים, ומוסיף הפודה חומש, שנאמר [ויקרא כז] "ואם המקדיש יגאל, ויסף חמישית כסף ערכך עליו והיה לו". ודרשינן מהמילה "המקדיש", שרק על פדיון הקדש ראשון יש להוסיף חומש, ולא "הממיר". ללמד, שבהמת תמורה שנפל בה מום, אין הפודה אותה צריך להוסיף חומש על דמיה. (55)

ב. **ומתכפר עושה תמורה**. הפריש ישראל קרבן כדי שיתכפר בו ישראל חבירו, המתכפר בו עושה תמורה, ולוקה. כיון שהופרש בשבילו, הרי הוא בעל הקרבן לענין תמורה. ודרשינן לקמן [י א] ש"בעל הקרבן", דהיינו "המתכפר", הוא העושה תמורה, ולא המקדיש.

ג. **והתורם מפירות טבל שלו** על פירות טבל של חבירו - טובת הנאה שלו.

דף ג - א

"טובת הנאה" היא הזכות שיש לישראל לתת את התרומה לכהן שהוא בוחר בו לפי רצונו. זכות זאת היא זכות ממונית, שיש בה רווח של ממון, כיון שישראל אשר יש לו נכד כהן [בן בתו שנשאה לכהן], אומר לישראל, בעל התרומה: קח לך סלע זה, ותן תרומותיך לבן בתי הכהן.

והתורם מתבואה שלו על תבואת טבל של חבירו, אותה "טובת הנאה" היא של התורם, והוא זה שיכול ליתן את המעשרות לכל כהן שירצה, ולא בעל התבואה שבשבילו נתרמה. אלו הם דברי רבי אבהו בשם רבי יוחנן.

ומוכח מהדין השני שאמר רבי אבהו, שהמתכפר עושה תמורה, ולא המקדיש. וקשה, למה רמי בר חמא לא פשט בעייתו מדברי רבי אבהו?

ומתרצינן: **ורמי בר חמא** (56) סובר, שאין לפשוט מדברי רבי אבהו, כי יש חילוק יש בין דינו של רבי אבהו לבין בעייתו. כי **התם**, בהפריש ישראל להתכפר ישראל, **הוא דקאתי**, קדושת הקרבן באה **מכח ישראל** שהקדישו, **משום הכי אזלינן בתר מתכפר, דהוה** (57) **ליה**, כיון שהקרבן הוא **תחילתו וסופו** [ההקדשה והכפרה] **ביד ישראל**. שאין חסרון בעצם קדושת הקרבן, וכל הדיון הוא מי עושה תמורה, ועל כך אמר רבי אבהו שהמתכפר עושה תמורה.

אבל הכא, שהקדישו העובד כוכבים עוד טרם שיש לדון "מי עושה תמורה", יש להסתפק אם בכלל אפשר להמיר עליו. ולכן, **הכי קא מיבעיא ליה: מי בעינן**, האם צריכים בכדי לעשות תמורה, **מתחילה ועד סוף, דתיקו**, שתעמוד הבהמה **ברשות מאן דעביד תמורה**, דהיינו, ביד ישראל הראוי לעשות תמורה. ובהמה זו, הואיל ולא היתה מתחילה ועד סוף בידי ישראל, אלא היתה תחילת קדושתה בידי עובד כוכבים, אין ממירין עליה, למרות שהמתכפר הוא ישראל.

או לא. כיון שלבסוף בא ליד ישראל המתכפר הראוי לעשות תמורה, תופסת בה קדושת תמורה. (58)

ומסקינן: **תיקו!** ולא נפשטה האיבעיא.

מבאררת הגמרא את כל הברייתא, וכן במה נחלקו רבי שמעון ורבי יוסי.

אמר מר: קדשי (59) **עובדי כוכבים לא נהנין ולא מועלין**.

ומבארינן: **לא נהנין**, הוא **מדרבנן**, שאסרו להנות מהן. **ולא מועלין** - **מדאורייתא**.

מאי טעמא, כלומר, מנין דרשינן שמן התורה אין מועלין?

דכתיב בפרשת מעילה [ויקרא ה] **"נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה"**. **וילפינן**, גזירה שוה **"חטא"** **"חטא"** **מתרומה**, שגם בה נאמר [ויקרא כב] **"ולא ישאו עליו חטא"**. **ובתרומה כתיב** בהמשך הפרשה **"ולא יחללו את קדשי בני ישראל"**, ודרשינן, **ולא עובדי כוכבים**. ונלמד: מה תרומה אינה בעובדי כוכבים אף מעילה אינה בקדשי עובדי כוכבים.

שנינו בברייתא: **ואין חייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא**.

ומבארת הגמרא: **דכתיב בה בטומאה** [ויקרא כב] **"דבר אל אהרן ואל בניו, וינזרו מקדשי בני ישראל, ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדישים לי"**. ודרשינן [תורת כהנים כב סב]: אין נזירה אלא פרישה - יפרשו מן הקדשים בימי טומאתן. הרי שרק בקדשי ישראל יש בהם משום טומאה.

ויליף נותר, בגזירה שוה **"חילול" "חילול" מטומאה**. **דכתיב גבי טומאה "בני ישראל ולא יחללו", וכתוב גבי נותר** [ויקרא יט] **"ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל"**, ודרשינן, מה חילול האמור גבי טומאה - ישראל ולא עובדי כוכבים, אף חילול האמור גבי נותר - ישראל ולא עובדי כוכבים.

ויליף פיגול, בגזירה שוה **"עון" "עון" מנותר**. **דכתיב גבי פיגול** [ויקרא ז] **"והנפש האוכלת ממנו עונה תשא", וכתוב גבי נותר** [ויקרא יט] **"ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל"**, מה עון האמור גבי נותר - ישראל ולא עובדי כוכבים, אף עון האמור גבי פיגול - ישראל ולא עובדי כוכבים.

וכולהו, פיגול נותר וטמא - בני ישראל ולא עובדי כוכבים.

שנינו בברייתא: **ואין עושין תמורה.**

ומבארת הגמרא: **דכתיב** בפרשת תמורה **"לא יחליפנו ולא ימיר"**. **וכתיב בריש ענין**, בתחלת אותה פרשה [ויקרא כז] **"דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש כי יפליא נדר בערכך"**, ובהמשך נאמרו שם באותה הפרשה (60) הלכות תמורה, ודרשינן, בני ישראל עושין תמורה, ואין עובדי כוכבים עושין תמורה.

לישנא אחרינא (61) שנינו: ואין עושין תמורה.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא**, כלומר, מנין שאין עובדי כוכבים עושין תמורה?

דאיתקשא תמורת בהמה למעשר בהמה (62), פרשה זו שנאמר בה תמורה מסתיימת במעשר בהמה, שנאמר שם **"וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט - העשירי יהיה קודש לה"**, ודרשו חכמים, שבא להקיש ללמוד הלכות תמורה מהלכות מעשר בהמה -

ומעשר בהמה, הוקש **למעשר דגן**, תרומות ומעשרות הניתנים מתבואות דגן, והוקשו זה לזה בספר דברים [יד] שנאמר שם: **"עשר תעשר"**, ודרשו חכמים [בכורות נג ב] כפילות הלשון שבא לרבות מעשר בהמה [לדין המבואר שם] -

וגבי מעשר דגן כתיב [במדבר יח] **"כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' נתתי ללויים"**, ודרשינן, מעשר **בני ישראל** יתנו ללויים, **ולא של עובדי כוכבים**. וממעשר דגן נלמד למעט עובדי כוכבים ממעשר בהמה. ותמורה נלמד מעשר בהמה.

שנינו בברייתא: **ואין מביא נסכים, אבל קרבנו טעון נסכים - דברי רבי שמעון**.

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי** שאין עובדי כוכבים מביאים נסכים בפני עצמן? (63)

דתנו רבנן: אמרה תורה בפרשת נסכים [במדבר טו] **"כל האזרח יעשה ככה"**, ודרשינן, **אזרח** והוא ישראל **מביא נסכים** אפילו בפני עצמן. (64) **ואין העובד כוכבים מביא נסכים** בפני עצמן.

וממשיכה הברייתא: **יכול לא תהא עולתו טעונה נסכים?** תלמוד לומר "כמספר אשר תעשו ככה תעשו לאחד כמספרם". ודרשינן, **"ככה"** לעיכוב, (65) שודאי קרבנו כן טעון נסכים וחייב להביא נסכים. ואם לא הביא אתו דמי נסכים, מביאין משל ציבור, כמבואר לעיל.

שנינו בברייתא: **אמר רבי יוסי: רואה אני בכולן להחמיר**.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא** של רבי יוסי הסובר שדין קדשי עובדי כוכבים כתורת שאר קדשים, ומועלין בהן, וחייבים עליהם משום פיגול נותר וטמא וכולי?

אמרה התורה [ויקרא כב] **"איש איש מבית ישראל... אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם"**, וממה שנאמר **"איש איש"** דרשינן שגוים נודרין ונודבין כישראל. ונאמר שם עוד **"אשר יקריבו לה' לעולה"**, ודרש רבי יוסי **"לה"** **כתיב בהו** (66), ללמדנו, שקרבן עובדי כוכבים דינו כשאר קדשים. (67)

שנינו בברייתא: **במה דברים אמורים** שאין מועלים לרבי שמעון בקדשי עובדי כוכבים, **בקדשי מזבח. אבל בקדשי בדק הבית מועלין בהן**.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא?**

הגמרא אמרה לעיל, שרבי שמעון פוטר ממעילה, משום שדרשו **"חטא חטא"** מתרומה, וכשם שבתרומה נאמר **"בני ישראל"** למעוטי עובדי כוכבים - הוא הדין לגבי תמורה.

לפיכך, מבארת הגמרא, סובר רבי שמעון, **דכי גמרינן מעילה "חטא חטא" מתרומה**, רק בקדשי מזבח שהם קדושים בקדושת הגוף, והן **דומיא דתרומה** [דומים לתרומה] **דקדוש**, שגם היא קדושה **קדושת הגוף**.

אבל בקדושת בדק הבית, דקדושתן קדושת דמים, להימכר, ודמיהם יפלו לבדק הבית, לא אמר רבי שמעון ללמוד מתרומה, הואיל ואינם דומים לתרומה.

הלכך, אין דרשה למעט קדשי בדק הבית של עובדי כוכבים מדין מעילה.

סוגיא דלאו שאין בו מעשה

אמר רב יהודה אמר רב: כל לא תעשה בתורה, אם עשה בה מעשה - חייב מלקות, ואם לא עשה בה מעשה - פטור ממלקות. (68) ותמהינן: **וכללא הוא?** וכי "כלל" הוא בכל התורה כולה?! **והרי הלאו של מימר, דלאו שאין בו מעשה הוא, שאיסורו תלוי בדיבור בלבד, ובכל זאת לקי, הרי הוא לוקה?**

דתנן, כמו ששנינו במשנתנו: לא שאדם (69) רשאי להמיר, אלא שאם המיר - מומר, וסופג את הארבעים.

ומתריצין: **אמר לך רב: הא מני, משנתנו בשיטת מי היא? - רבי יהודה היא, דאמר (70) לאו שאין בו מעשה לוקין עליו.** אבל שאר התנאים חולקים, וסוברים שאין לוקין על הלאו של תמורה, מפני שאין בו מעשה (71).

ותמהינן: **ומי מצית מוקמת למתניתין, וכי אפשר להעמיד את משנתנו כרבי יהודה? !** והא אוקימתא לרישא, והרי העמדת את הרישא של המשנה **דלא כרבי יהודה? -**

דקתני, שהרי שנינו בתחילת המשנה, הכל ממירין. ואמרת (72) "הכל", לאתויי מאי? מה באה המשנה לרבות באמרה "הכל"? ותירצת, לאתויי יורש, שהוא ממיר, ודלא כרבי יהודה, הסובר שירש אינו ממיר.

הרי העמדת את המשנה דלא כרבי יהודה, ואיך יתכן להעמידה כרבי יהודה?

ומתריצין: **האי תנא, התנא ששנה משנתנו, סבר לה כוותיה בחדא, סובר כדברי רבי יהודה בדבר אחד, דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, ופליג עליה בחדא, וחולק עליו בדבר אחד. דאילו רבי יהודה סבר, יורש אינו סומך, יורש אינו ממיר. ואילו תנא דידן, של משנתנו סבר, יורש סומך יורש ממיר.**

והגמרא ממשיכה בדין מלקות על לאו שאין בו מעשה.

אמר רב אידי בר אבין, אמר רב עמרם, אמר רבי יצחק, אמר רבי יוחנן:
רבי יהודה אומר (73) משום רבי יוסי הגלילי: כל לא תעשה שבתורה, עשה
בו מעשה - לוקה, לא תעשה בו מעשה - פטור -

חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם של הקדוש ברוך הוא, (74) שעל שלושת
לאווין אלו, **אף על פי שלא עשה מעשה, חייב מלקות.** והטעם יבואר בהמשך
הסוגיא.

משום רבי יוסי ברבי חנינא אמרו: אף המקדים להפריש **תרומה לפני** שהפריש
ביכורים, לוקה, אף שלא עשה מעשה. ויבואר בהמשך.

מבאר הגמרא את דברי רבי יוסי הגלילי.

נשבע - מנלן, מנין שלוקה?

אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר (75): אמר קרא [שמות כ] **"לא תשא את שם ה'**
אלהיך לשוא, כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא". ודרשינן, רק (76)
ביתדין של מעלה -

דף ג - ב

אין מנקין אותו. אבל בית דין של מטה מלקין אותו ארבעים מלקות, **ומנקין**
אותו, ומתכפר לו.

ומקשינן: **אמר ליה רב פפא לאביי:** ומנין לרבי יוחנן לדרוש כך, **ואימא,** הרי יש
לפרש **שלא תיהוי ליה נקיות כלל, ובית דין של מטה אין מלקין אותו?**

ומתרצינן: **אמר ליה אביי לרב פפא: אם כן,** אם כדבריך, שאין לו נקיות כלל, **לכתוב**
קרא "לא ינקה", ולישתוק, ולא יאמר יותר. **"ה" - למה לי? למה כתבה התורה**
"לא ינקה ה'?" אלא, כדי ללמדנו, כי רק "ה", כלומר, בית דין של מעלה, הוא דאין
מנקין אותו. אבל בית דין של מטה מלקין ומנקין אותו. (77)

הפסוק שהביאה הגמרא **"לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא,** כי לא ינקה ה' את אשר ישא
את שמו לשוא", עוסק ב"שבועת שוא", שנשבע לשנות את הידוע לאדם. כגון, שנשבע על
העמוד של אבן שהוא של זהב. אבל יש גם "שבועת שקר", כגון שנשבע שיאכל היום, ועבר
היום ולא אכל, או נשבע שלא אוכל, ואכל. והוא מה שנאמר בספר ויקרא [ה ד] **"או נפש**

כי תשבע לבטא בשפתים להרע או להיטיב". ומשמע שנשבע על דבר שלהבא. ודינו מבואר [שם ה] בתורה "והיה כי יאשם לאחת מאלה, והתודה אשר חטא עליה והביא את אשמו". דהיינו, שאם עשה כן בשוגג חייב להביא קרבן עולה ויורד [עני ועשיר].

ונחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא [שבועות כה א] בנשבע ל"שעבר", כגון, "אכלתי", ולא אכל, או "לא אכלתי", ואכל. רבי עקיבא מחייב קרבן מדרשת הכתובים. ורבי ישמעאל פוטר.

הנשבע שבועת שוא במזיד - ענוש מלקות, והוא מה שדרשה הגמרא ממה שאמרה התורה "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא", ודרשינן "אבל בית דין של מטה מלקין אותו ומנקין אותו".

ועתה דנה הגמרא מנין שלוקין גם על שבועת שקר. שהרי מדברי רבי יוסי הגלילי משמע שעל כל שבועה לוקין, בין על שבועת שוא ובין על שבועת שקר.

אשכחן, מהדרשה הנזכרת מצאנו מקור לכך שלוקין על **שבועת שוא**, אבל **שבועת שקר**, **מנלן**, שלוקין עליה? ומסקינן: **רבי יוחנן דידיה**, בעל השמועה עצמו, **אמר**: אמרה התורה [שם] "**לשוא**" "**לשוא**" **שני פעמים**, "לא תשא... לשוא, כי לא ינקה... לשוא", ודרשינן, **אם** ה"לשוא" השני **אינו ענין לשבועת שוא**, שהרי כבר אמור "לשוא" הראשון לגבי שבועת שוא, **תניהו ענין לשבועת שקר**, כדי לדרוש **דלוקה**.

מתקיף לה רבי אבהו: שבועת שקר היכי דמי? באיזה שבועת שקר דרש רבי יוחנן שלוקין עליה אף על פי שאין בה מעשה?

אי נימא, אם נאמר, **דאמר** "שבועה **שלא אוכל**", ועבר על שבועתו, **ואכל**.

הרי אי אפשר לומר כך. **כי התם, מעשה קא עבד!** (78) ועל לאו שיש בו מעשה ודאי לוקים!?

ואלא, שמא תאמר בכגון, **דאמר** "שבועה **שאוכל היום**", ועבר היום **ולא אכל**, ולא עשה מעשה -

הרי אי אפשר לומר כן, שהרי **ההוא, מי לקי?!**

והא איתמר, האומר **שבועה שאוכל כבר זה היום**, ועבר היום **ולא אכל**, **רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרווייהו**, (79) **אינו לוקה** על עבירת לאו של "לא תשא". (80) **רבי יוחנן אמר: אינו לוקה משום דלאו שאין בו מעשה הוא**. (81) **וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו**.

וריש לקיש אמר: אינו לוקה, משום דהתראתו שמתרין אותו לאכול לקיים שבועתו, **הוה ליה התראת ספק**, כי הנשבע יכול לומר שאינו חושש להתראה זו כי עדיין יש לו שהות עד סוף היום. ואפילו אם עבר היום ולא אכל, יכול לומר ששכח מההתראה ולא נזכר, לא בשבועה ולא בהתראה, עד שעבר היום. (82) **וכל התראת ספק שבשעת ההתראה יש ספק אם יעבור אם לא, אינה התראה, ואין לוקין עליו.**

ומקשה רבי אבהו, באיזה אופן אמר רבי יוחנן, שלוקין על שבועת שקר?

אלא, אמר רבי אבהו: תהא, תהיה שבועת שקר זו שדיבר עליה רבי יוחנן, במי שנשבע ואמר "אכלתי", והוא לא אכל. וכן במי שאמר "לא אכלתי", והוא כן אכל. ושתי שבועות הללו הן על "לשעבר", כך שבשעת השבועה הוא שיקר ועבר על הלאו של "לא תשא". ובאופן הזה אמר רבי יוחנן שלוקין עליהם אף על פי שלא עשה מעשה. אבל הנשבע שיאכל היום ולבסוף לא אכל, פטור ממלקות, מפני שבמניעת האכילה לא עשה מעשה.

ודנה הגמרא: **ומאי שנא דקא מרבה "אכלתי" "ולא אכלתי" יותר מאשר "אוכל"**

- **ולא אכל.** כלומר, מדוע חייב מלקות ב"אכלתי" ו"לא אכלתי", ואילו בלהבא כשנשבע "אוכל" ולבסוף לא אכל אינו לוקה אף לדברי רבי יוחנן? והרי בשניהם אין שום מעשה?

ומתריצין: **אמר רבא: בפירוש ריבתה תורה שבועת שקר דומיא דשבועת שוא, במה שהתורה ריבתה שקר באמרה "לשוא לשוא" שתי פעמים בתוך פרשת שבועת שוא, (83) כדי ללמדנו: מה שוא, כמו ששובעת שוא היא תמיד שבועה על לשעבר, שהרי כאשר נשבע על עמוד של אבן שהוא של כסף הוא נשבע "לשעבר", על עמוד אבן שכבר היה של אבן לפני שבועתו, הלכך, אף שבועת שקר, חייב מלקות על לשעבר, כגון, הנשבע אכלתי, והוא לא אכל. מה שאין כן הנשבע שיאכל, שהיא שבועה על להבא, ולבסוף לא אכל, אינו חייב מלקות, כי באי אכילתו הוא לא עשה מעשה. (84)**

איתיביה רבי ירמיה לרבי אבהו מהמשנה במסכת שבועות [כז ב], להקשות על דברי רבי אבהו, המפרש דברי רבי יוחנן שלוקין על "אכלתי ולא אכלתי".

דתנן, האומר **"שבועה שלא אוכל ככר זו, שבועה שלא אוכלנה, שבועה שלא אוכלנה", ואכלה, אף על פי שאמר שלש שבועות, אינו חייב, אלא משום שבועה אחת.** (85)

ומסיימת המשנה: **וזהו שבועת ביטוי** שעליה אמרה התורה [ויקרא ה] "לבטא בשפתים להרע או להיטיב" **שחייבין עליה, על זדונה**, על עוברו במזיד, חייב **מכות** ארבעים, **ועל שגגתה**, חייב **קרבן עולה ויורד**.

ומדייק רבי אבהו: מה שאמרה המשנה "זהי", **למעוטי מאי?** מה באה למעט שאינו חייב מלקות על זדונו, האם **לאו**, **למעוטי "אכלתי ו"לא אכלתי"**? שאף על גב שהוא שבועת ביטוי, מכל מקום, **לא לקי**, משום שנאמר בתורה "להרע או להיטיב", שמשמעותו להבא, ולא לשעבר, כגון אכלתי ולא אכלתי. (86)

וחוזרת הקושיה: על איזה שבועת שקר אמר רבי יוחנן שחייב עליה מלקות? ודחינן: **לא!** על "אכלתי ולא אכלתי" אכן לוקה כדברי רבי יוחנן, מפני שנאמר "לשוא לשוא". אלא, כך מתפרשת המשנה: **זו היא דעל שגגתה מייתי [מביא] קרבן. אבל "אכלתי ולא אכלתי", לא מייתי קרבן.**

ומני, משנתו של מי היא? **רבי ישמעאל היא, דאמר, אינו חייב קרבן על שבועת שקר אלא בנשבע על העתיד לבא**, דהיינו, "אוכל" ו"לא אוכל".

אבל, מילקא לקי, כדברי רבי יוחנן.

ומקשינן: **אימא סיפא**, אמור את המשך דברי המשנה, שם מבארת המשנה באריכות הלכות שבועת שוא, כגון הנשבע לשנות את הידוע לאדם, על עמוד של אבן שהוא של זהב, ועוד. ומסיימת המשנה:

זהו שבועת שוא שחייבין על זדונה מכות, ועל שגגתה פטור מקרבן עולה ויורד.

ומדייקת הגמרא: מה שאמרה המשנה "זהי", **למעוטי מאי**, מה היא באה למעט? האם **לאו**, **למעוטי "אכלתי ולא אכלתי"**, ובאה להשמיענו **דלא לקי**.

וקשה על מה שאמר רבי אבהו שלוקין על "אכלתי ולא אכלתי"! ודחינן: **לא!** על "אכלתי ולא אכלתי" אכן לוקה כדברי רבי יוחנן, אלא כך מתפרשת המשנה: **זהו, דעל שגגתה פטור מקרבן. אבל "אכלתי ולא אכלתי", מייתי [מביא] קרבן.**

ומני, משנתו של מי היא? **רבי עקיבא היא, דאמר: מביאין קרבן על שבועת שקר של לשעבר** (87).

ותמהינן: **והא אמרת: רישא רבי ישמעאל היא**, וכי רישא רבי ישמעאל וסיפא רבי עקיבא!?

הגמרא חוזרת בה : **אלא, מדסיפא רבי עקיבא (88) - רישא נמי רבי עקיבא -**

ורישא שאמרה : שבועה שאוכל... זוהי שבועת ביטוי שחייבין על זדונה מכות ועל שגגתה קרבן עולה ויורד - **לאו למעוטי "אכלתי ולא אכלתי"**, כי לדעת רבי עקיבא, אכן מביא קרבן על "אכלתי ולא אכלתי" -

אלא, למעוטי, הנשבע "**אוכל**" - ולבסוף **לא אכל**, שאינו חייב מלקות על זדונו, כדברי רבי יוחנן, מפני שהוא לאו שאין בו מעשה, כמבואר. וכך מתפרשת המשנה : זוהי, כשאמר "שבועה שלא אוכל" ועבר על שבועתו ואכל - שחייבין על זדונה מכות, מפני שעשה מעשה, אבל ב"שבועה שאוכל" ולבסוף לא אכל, אינו לוקה, משום שהוא לאו שאין בו מעשה (89).

ודנה הגמרא : **ומאי שנא**. למה ברישא ממעטינן "אוכל" ולא אכל, שאינו חייב מלקות, ואילו בסיפא ממעטינן "אכלתי ולא אכלתי" שחייב קרבן אליבא דרבי עקיבא? והרי יתכן שגם הרישא ממעט "אכלתי ולא אכלתי" ממלקות, שלא כדברי רבי אבהו. ועדיף לפרש כן, כי אז גם הרישא וגם הסיפא ממעטים "אכלתי ולא אכלתי". הרישא ממעט שאינו לוקה, ואילו הסיפא ממעט שאינו פטור מקרבן, אלא חייב כדברי רבי עקיבא (90)?

ומתרצינן : **מסתברא (91)**, מסתבר לפרש כן, **משום דהרישא קאי ב"לא אוכל" שהוא שבועת שקר על להבא, לכן ממעט "אוכל" הדומה לה שהיא גם כן להבא -**

וכי ברישא שהיא **קאי בלהבא - ממעט "אכלתי ולא אכלתי"**, שהיא שבועה על **לשעבר !?**

שנינו לעיל : חוץ מנשבע, **ומימר**, ומקלל חברו בשם.

אמר ליה רבי יוחנן לתנא ששנה לפניו דברי רבי יוסי הגלילי : **לא תתני "ומימר"**, אל תשנה "מימר" בין הלאוין שאין בהן מעשה, **משום דבדבורו עשה מעשה**, שעושה מחולין קדשים. (92)

שנינו לעיל שאין לוקים על עבירה שהיא בלי מעשה, חוץ משלשה, וביניהם : **המקלל את חברו בשם**.

ודנה הגמרא : **מנלן**, מנין לנו שלוקה על אף שלא עשה מעשה?

אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא : אמר קרא [דברים כח] **"אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת, הכתובים בספר הזה, ליראה את השם הנכבד והנורא הזה - את ה' אלהיך"**. והיינו, שאינו מתיירא מה', ולכן הוא מוציא

את שמו לבטלה. וכן המקלל את חבריו בשם ה', הרי הוא מוציא שם שמים לבטלה. (93)
וכתיב, שם בהמשך, "והפלא ה' את מכותך".

ודרשין, **הפלאה זו** ["והפלא"], **איני יודע מהו פירושה**. אך **כשהוא אומר** במקום אחר [דברים כה] בפרשת מלקות, **"והפילו השופט והכהו לפניו", הוי אומר, "הפלאה", זו מלקות.**

אך תמהה הגמרא: מנין לנו להעמיד את הכתוב במקלל חבריו בשם ה'? **אימר**, הרי יתכן שבא הכתוב הזה לומר, כי **אפילו** (94) הנשבע **שבועת אמת**, ועשה זאת בשם ה' - ילקה. ועל שבועת אמת מזהירה התורה, שלא ישבע בה בשם ה', (95) ואומרת, כי כאשר יעבור על הלאו וישבע בשם ה', יתחייב מלקות, כמו שנאמר "והפלא ה' את מכותך".

ותמהה הגמרא על הקושיה הזאת: וכי אפשר לומר שיהיה חייב מלקות על שבועה בשם ה' אפילו היא שבועת אמת?! והרי **בהדיא כתיב** בפרשת שומרים [שמות כב] **"שבועת ה' תהיה בין שניהם"**, הרי שהתורה התירה לישבע שבועת אמת בשם ה'? ומבאר המקשן קושייתו: **אימר**, יתכן לומר, שמוזהר האדם שלא להשבע אפילו שבועת אמת בשם ה', ולוקה על שבועת אמת כאשר נשבע אותה בשם ה'. ומה שאמרה התורה "שבועת ה' תהיה בין שניהם", **הני מילי**, דברים אלו אמורים, רק בכדי **לפייס את חבריו**, התובע ממנו את פקדונו, והוא אינו רוצה לשלם, שאז יכול הוא לפטור עצמו בשבועה בשם ה'. **אבל**, מכל מקום, **מילקא לילקי** על שבועתו, על כך שהביא עצמו לידי שבועה בשם ה', כיון שהיה יכול למנוע עצמו משבועה על ידי תשלום ממון לתובע. (96) וחוזרת הקושיא: מנין שבא הכתוב הזה להזהיר על מקלל חבריו בשם, ולא בא הכתוב להזהיר על שבועת אמת?

ומתרצינן: **לא מצית אמרת** שחייבים מלקות על שבועה בשם ה' באמת, **דהא כתיב** [דברים ו] **"ובשמו תשבע"**, ומוכח שעל שבועת אמת לא הזהירה התורה.

ודוחה הגמרא: הכתוב **ההוא** "ובשמו תשבע", **מיבעי ליה**, נדרש לדרשה אחרת, **לכדרב גידל אמר רב -**

דאמר רב גידל אמר רב: (97) **מנין שנשבעין לקיים את המצות**, כדי שלא יוכל לחזור בו? (98) **שנאמר** [תהלים קיט] **"נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך"**. ועל כך (99) אמרה התורה "ובשמו תשבע", דהיינו, הישבע בשמו לקיים את המצוה.

וכיון שכונת הכתוב ההוא לומר שנשבעים לקיים את המצוות, אין ללמוד ממנו שמותר להשבע שבועת אמת בשם ה'. ולכן, אפשר לומר שהכתוב "והפלא ה'" מדבר על חיוב מלקות לנשבע שבועת אמת בשם ה'.

ומתרצינן: **הא כתיב קרא אחרינא**, המתיר להשבע שבועת אמת בשם ה', (100) [דברים י] **"ובשמו תשבע"**. (101) ונמצא, שמקרא אחד של "ובשמו תשבע" בא ללמדנו את דין ה"נשבע לקיים את המצוה", ומקרא שני של "ובשמו תשבע" בא לומר את ההיתר לשבועת אמת בשם ה', (102) **אלא** מה שאמרה התורה "אם לא תשמור, והפלא ה' את מכותך", **למאי אתא?** בהכרח שהוא בא להשמיענו חיוב מלקות **למקלל את חברו בשם**. והיינו, לחייבו מלקות אף על פי שלא עשה מעשה.

ומקשינן: **ואימא**, אולי נאמר שהכתוב "אם לא תשמור, והפלא ה' את מכותך" בא לחייב מלקות **למוציא שם שמים לבטלה**, (103) ולא בא לחייב את המקלל בשם ה'?

ותמהינן על דברי המקשן: איך אפשר להעלות כן על הדעת, שהמוציא שם שמים לבטלה ילקה, ואילו המקלל את חברו בשם לא ילקה? **ומי גרע**, וכי יתחייב פחות, מקלל את חברו בשם - **מוציא שם שמים לבטלה!** ולכן, מבארת הגמרא את קושייתה: **אנו, הכי קא קשיא לן**, כך היא קושייתנו: **אימא, מוציא שם שמים לבטלה תיסגי ליה במלקות**, יהיה די לו בקבלת עונש המלקות, ובכך יתכפר על עבירתו! **אבל מקלל חברו בשם, כיון דעביד תרתי**, שעשה שני איסורים, האחד, **דקא מפיק [שמוציא] שם שמים לבטלה**, והשני, שהוא קא מצער ליה לחבריה, **לא תיסגי ליה במלקות**, לא די לו כדי להתכפר על עבירתו בעונש מלקות בלבד?

דף ד - א

ומתרצינן [לפי הגירסה והפירוש הראשון של רש"י]: **לא מצית אמרת**. אי אפשר לומר כדבריד, שהמקרא "אם לא תשמור לעשות ליראה את ה'" בא לחייב מלקות למוציא שם שמים לבטלה בלבד. **דהא כתיב** (104) [ויקרא יט] **"לא תקלל חרש"**. ומשמע, בין המקללו סתם ובין המקללו בשמו של השם, עבר על הלאו.

ועתה, **אי אמרת בשלמא**, שהמקרא "אם לא תשמור לעשות ליראה את ה', והפלא" בא לחייב מלקות **למקלל את חברו בשם**, הרי **אזהרתיה**, האזהרה למקלל את חברו בשם היא **מהכא**, מכאן אזהרתו (105) ממה **דכתיב "לא תקלל חרש"** (106) -

אלא אי אמרת, שהמקרא "אם לא תשמור... והפלא..." בא לחייב מלקות **למוציא שם שמים לבטלה**, קשה: **אזהרתיה מהיכא**, היכן מצינו שהזהירה התורה על כך, כדי שנוכל לומר שבמקרא זה חייבה אותו התורה עונש מלקות?

ובקיצור: לא מצינו "אזהרה" למוציא שם שמים לבטלה, לפיכך אי אפשר לומר שחייב עונש. (107)

ומתריצין: (108) **לא מצית אמרת** שמקלל חברו בשם ייענש בעונש חמור יותר ממלקות, ובודאי שמתכפר במלקות בלבד.

דכתיב "לא תקלל חרש", ומפסוק זה דרשו חכמים במסכת סנהדרין [סו א] דרשת "בנין אב משני כתובים". (109) נאמר לאו במקלל את החרש, והוא הגרוע בעם, כלומר, אומללים שבעם, ונאמר [שמות כב] "ונשיא בעמך לא תאור" והוא החשוב בעם, ומשניהם למדים לאו למקלל את חברו. ושם גם למדים שהיינו דוקא במקלל בשם השם, ממה שאמרה התורה במקלל אביו ואמו [ויקרא כד] "בנקבו שם" -

וכשם שבנשיא אינו ענוש אלא מלקות בלבד (110) אף כשמקללו בשם השם - כן מקלל חרש [או שאר איש מישראל הפחות מנשיא וחשוב מחרש] אינו ענוש יותר ממלקות.

הלכך, אי אפשר לומר כקושית המקשן, שמקלל חברו בשם לא תיסגי ליה במלקות.

ואי בעית אימא, (111) אי אפשר לומר שמוציא שם שמים לבטלה ייענש מלקות, כי, **בשלמא** אם המקרא "אם לא תשמור, והפלא" בא לחייב מלקות **למקלל את חברו**, שפיר לומר כן, **ואזהרתיה מהכא**, מצאנו לו בתורה אזהרה - **דכתיב "לאתקללחרש"** -

אלא אי אמרת שהמקרא "אם לא תשמור... והפלא" בא לחייב מלקות **למוציא שם שמים לבטלה**, קשה, **אזהרתיה מהכא**, לא מצאנו בתורה שהוזהר על כך?

ומוכרח לומר שהתורה מחייבת מלקות למקלל את חברו בשם.

ומקשינן על מה שתירצה הגמרא [לפי שני הפירושים] שלא מצאנו בתורה אזהרה למוציא שם שמים לבטלה: **אלמה לא**, וכי למה לא מצאנו?

והא כתיב [דברים ו] **"את ה' אלהיך תירא, ואותו תעבוד"**, והוא אזהרה למוציא שם שמים לבטלה.

ומתריצין: המקרא **ההוא - אזהרת עשה הוא**. כלומר, לא נאמר הלשון "לא" או "אל", או אחת מלשונות האזהרה, אלא בלשון "עשה", ואזהרת עשה לאו שמיה אזהרה. (112).

הלכך, מה שנאמר "אם לא תשמור לעשות... והפלא ה' את מכותך", לא בא לחייב מלקות למוציא שם שמים לבטלה, שהרי לא מצאנו לו אזהרה, אלא למקלל חברו בשם שמצאנו לו אזהרה.

שנינו לעיל: **משום רבי יוסי ברבי חנינא אמרו: אף המקדים תרומה לביכורים** (113). והבינה הגמרא, שרצונו לומר, שהמקדים תרומה לביכורים לוקה, אף על פי שאין בו מעשה.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא דרבי יוסי ברבי חנינא**, שאסור לעשות כן?

אמר קרא [שמות כב] **"מלאתך ודמעך לא תאחר"**, ודרשינן, **"מלאה"** - **אלו ביכורים**, ונקרא "מלאה" משום שתיכף כאשר התבואה מתמלאת ונגמרה מלאכתה, הוקבעה לחיוב ביכורים. (114) ו**"דמעך"** זו (115) **תרומה**, ולפי שהיא "מדמעת" [אוסרת כשנתערבה בחולין, ואינה בטילה אלא כשיש מאה חולין כנגדה], נקראת "דימוע" בלשון התורה. (116)

ואמרה התורה (117) **"לא תאחר"** ה"מלאה" ל"דימוע", ומקודם יפריש ביכורים ואחר כך תרומה, וכשלא עשה כן, והקדים הפרשת תרומה לביכורים - עבר על לאו זה ולוקה (118).

איתמר, שנינו בבית המדרש: אם **הקדים תרומה לביכורים**, נחלקו בדין זה שני אמוראים, והם: **רבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא**. **חד**, אחד משניהם ולא נתפרש מי, **אמר לוקה**. **וחד אמר אינו לוקה**.

ומאחר שלא נתפרש מי אמר לוקה ומי אמר אינו לוקה - אומרת הגמרא: **תסתיים**, אפשר ל"סיים" [להכריח] **דרבי יוסי ברבי חנינא, הוא דאמר לוקה**.

מדאמר רבי יוסי ברבי חנינא: אף המקדים תרומה לביכורים. ואמר זאת כהוספה על דברי רבי יוסי הגלילי, שאמר כל מצות לא תעשה שבתורה, לא עשה בו מעשה פטור, חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חברו בשם. ומשמע שבא להוסיף ולומר שגם על לאו של הקדמת תרומה לביכורים לוקין (119).

ומקשינן: **אדרבה, תסתיים**, יש להכריח **דרבי אלעזר הוא דאמר לוקה**.

ומביאה הגמרא משנה במסכת דמאי [פרק ז משנה ו], ומאמרו של רבי אלעזר על דברי המשנה, להכריח שרבי אלעזר אמר לוקה:

דתנן: היו לפניו שתי כלכלות [סלים] של טבל (120) -

ואמר, "מעשרות של זו - בזו", כלומר, מעשר ראשון ומעשר שני [או לחילופין, מעשר עני] שאני חייב להפריש מכלכלה זו, יהיה מופרש בכלכלה זו השנייה, (122) **הראשונה מעושרת**, (123) ומתוקנת מאיסור טבל, אף על פי שעדיין לא הוציא את המעשרות מהשניה (124) על הראשונה.

וכן אם אמר "מעשרות של זו בזו, ושל זו בזו", שמעשרות של הראשונה תהא מן השניה, ושל השניה תהא בראשונה, **הראשונה מעושרת**, כמבואר שמעשרותיה הם בכלכלה השניה. אבל, **והשניה אינה מעושרת**, לפי שמיד שאמר "של זו בזו" נתקנה הראשונה ופירותיה פטורים מן המעשרות, נמצא, שכאשר חזר ואמר "ושל זו בזו", רצה להפריש מן הראשונה הפטורה על השניה החייבת, ואין בדבריו כלום, לפי שאין מעשרין (125) מן הפטור על החיוב. והשניה תתקן רק כשיפריש [לאחר שיוציא את המעשרות של הראשונה] ממנה על עצמה, או שיפריש עליה מכלכלה אחרת. (126)

אבל אם אמר "שתי כלכלות אלו מעשרותיהם מעשר כלכלה בחברתה", כלומר, אלו שני המעשרות שאני עתיד להפריש מאלו שתי הכלכלות, יהיו מעשרות של כל אחת בכלכלת חברתה, הרי זה **קרא שם**. (127) כלומר, שתיהן מתוקנות, והפירות מותרים כבר באכילה, אף על פי שעדיין לא הוציא מהם את המעשרות, ואחר כך יוציא. (128) ובאופן זה לא שייך לומר שאחת מהן אינה מעושרת הואיל והשניה פטורה ו"אין מעשרין מן הפטור על החיוב", כי שתיהן ניתקנו בבת אחת ובדיבור אחד, ואין כאן "מן הפטור על החיוב" אלא "מן החיוב על החיוב".

ואתמר עלה, (129) שנינו על שני הדינים הראשונים של המשנה: **רבי אלעזר אומר: לוקה, מפני שהקדים מעשר שני שבה**, של השניה, **למעשר ראשון שבחבירתה**. (130) כי סדר הפרשת ותיקון הפירות הוא כך: ביכורים, תרומה, מעשר ראשון, מעשר שני [או לחילופין, מעשר עני], כמו שיבואר לפנינו.

ופירות אלו [שכבר הופרשו מהם ביכורים ותרומה] טבולים הם למעשר ראשון ולמעשר שני, ואסור לאכלם עד שיופרש מהם מעשר ראשון בתחלה, ואחר כך מעשר שני.

ובכל הפרשת מעשרות בכלכלה אחת [לדוגמא, כשיש בה מאה פירות, מפריש תחילה עשרה למעשר ראשון. ומהתשעים הנותרים מפריש תשעה למעשר שני], עשרה הראשונים שהפריש למעשר ראשון, אינם טבולים למעשר שני, שאין עליהם חיוב תיקון והפרשה של מעשר שני, שהרי כך הוא הסדר שחייבה התורה, שאותם מפריש תחילה מכל הכלכלה, והם כולם מעשר ראשון.

וכן מהתשעה מעשר שני, אינו צריך להפריש מעשר ראשון, שהרי כבר הופרש מהם מעשר ראשון.

אך כאשר מפריש מכלכלה השניה על הראשונה, הרי כאשר מפריש את התשעה מהכלכלה השניה בתורת מעשר שני על הראשונה, עדיין לא הפריש מכלכלה השניה מעשר ראשון על תשעה אלו. ונמצא, שהפריש מעשר שני מפירות שעדיין לא הופרש מהם מעשר ראשון, ובכך הקדים מעשר שני למעשר ראשון, ועבר על "לא תאחר", ולוקה.

והוא הדין כשאמר "של זו בזו ושל זו בזו", שאמרה המשנה שהראשונה מעושרת ומעשרותיה הם בשניה.

[אבל כשאמר "כלכלה בחברתה", לא הקדים מעשר שני למעשר ראשון, מפני שמעשר שני משתי הכלכלות הופרשו יחד עם ניכוי המעשר ראשון מכלכלת חברתה].

שמה תאמר, הרי נאמרה רק אזהרה שלא להקדים תרומה לביכורים, אך מנין לאסור גם הקדמת מעשר שני למעשר ראשון?

תשובתך, כשם שהוזהרנו שלא להקדים תרומה מפני שהיא מדמעת, ונלמד מ"דמעך", כן אסור לאחר מעשר ראשון, לפי שגם הוא בכלל דימוע, שהרי בתוכו יש "תרומת מעשר", שגם היא מדמעת, ודינה כתרומה לכל הלכותיה. הלכך, אם הקדים מעשר שני למעשר ראשון, עבר על לאו זה, ולוקה.

לשון אחר: סדר ההפרשה נלמד במכילתא [משפטים פרשה יט] שמקודם מפרישין את החמור ואחר כך הקל, וכך שנינו: "מלאתך ודמעך לא תאחר", "מלאתך" אלו ביכורים הניטלין מהמלאה, ו"דמעך" זו תרומה. "לא תאחר", שלא תקדים מעשר שני לראשון וראשון לתרומה ותרומה לביכורים. אבל אינו יודע איזה מהם יקדים, אם תרומה לביכורים אם ביכורים לתרומה? אמרת: יוקדמו בכורים [שהם חמורים] משום שהם נקראים ארבעה שמות: ראשית, בכורים, תרומה ומלאה, לתרומה שאינה נקראת אלא שלשה שמות: ראשית, דמע ותרומה. ותוקדם תרומה שיש לה שלשה שמות, למעשר ראשון שאין לו אלא שני שמות: מעשר ותרומת מעשר. ויוקדם מעשר ראשון שיש לו שני שמות, למעשר שני שאין לו אלא שם אחד: מעשר.

מכאן אמרו: המקדים תרומה לביכורים ומעשר ראשון לתרומה ומעשר שני לראשון, אף על פי שהוא עובר בלא תעשה (131) - מה שעשה עשוי.

והברייתא מסיימת: תלמוד לומר "מלאתך ודמעך לא תאחר". משמע שהלאו הוא על איחור של כל אחד מסדר זה, שלא יקדים הקל המאוחר לחמור המוקדם, ולא דוקא תרומה לביכורים.

ויש להסיק מדברי רבי אלעזר: **תסתיים!** מכאן ההכרח שרבי אלעזר הוא האמורא שאמר לוקה. כי כשם שאמר המקדים מעשר שני למעשר ראשון לוקה, כך המקדים תרומה לביכורים.

ומקשינן: **אלא**, אם רבי אלעזר הוא זה שאמר לוקה, מכלל, **שרבי יוסי ברבי חנינא** הוא **דאמר: אינו לוקה**. שהרי כך למדנו: רבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא, אחד מהם אמר לוקה, והשני אמר אינו לוקה - אם כן, **לימא**, האם נאמר, **קשיא דברי רבי יוסי ברבי חנינא אדרבי** [על דברי רבי] **יוסי ברבי חנינא**, האומר "אף המקדים תרומה לביכורים?"

דף ד - ב

ומתרצינן: **לא** קשה. כי רבי יוסי ברבי חנינא לא אמר שהמקדים תרומה לביכורים "לוקה", אלא אדרבה, **רבי יוסי ברבי חנינא** אפטורא קאי, דבריו מוסבים על ה"פטור", **והכי קאמר**:

על מה שאמר רבי יוסי הגלילי **לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו**, אמרו האמוראים: **משום רבי יוסי ברבי חנינא אמרו: אף המקדים תרומה לביכורים אינו לוקה!**

והגמרא סברה, שאינו לוקה משום שהוא לאו שאין בו מעשה, ודנה הגמרא:

ומאי שנא, במה שונה "מימר" דלקי משום דבדיבורו עביד מעשה, שעושה קודש מחולין, כמבואר לעיל, הרי מקדים תרומה לביכורים, נמי לילקי, משום אותו הטעם, **דבדיבורו עשה מעשה**, שקורא עליה שם, ומביאה לקדושת תרומה, ולמה נחשב הדבר כלאו שאין בו מעשה?

ומתרצינן: **אמר רבי אבין**: פטור מלקות אינו משום שאין בו מעשה, אלא, **שאני התם**, שונה דין מקדים תרומה לביכורים, שהפטור הוא משום **ד"לאו שניתק לעשה"** הוא [ולקמן יבואר], שהלאו "מלאתך ודמעך לא תאחר" ניתק ל"עשה", **דכתיב** [במדבר יח] **"מכל מתנותיכם (132) תרימו"**, ודרשינן [לקמן ה ב] שאף על פי שהקדים מעשר לתרומה, עדיין חוזר ומפריש תרומה. (133) וכיון שחלה עליו מצות עשה, ניתק הלאו מחיוב מלקות על עבירת הלאו.

ולסיכום: רבי יוסי ברבי חנינא סובר שהמקדים תרומה לביכורים עובר על לאו שיש בו מעשה, משום שבדיבורו עשה מעשה. ועם כל זה אינו לוקה, משום שהוא "לאו הניתק לעשה". (134)

סוגית לאו הניתק לעשה (135)

יתיב [ישב] **רב דימי, וקאמר לה להא שמעתא של רבי אבין**, המבאר טעמו של רבי יוסי ברבי חנינא שהמקדים תרומה לביכורים אינו לוקה, משום שהוא "לאו הניתק לעשה".

אמר ליה אביי: (136) **וכי כל לאו הניתק לעשה לא לקי?! - והרי (137) "מימר", דלאו שניתק לעשה הוא**, שנאמר "לא יחליפנו ולא ימיר אותנו, ואם המר ימיר, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", **ובכל זאת לקי?**

דתנן, כמו ששנינו במשנתנו: לא שאדם רשאי להמר, אלא שאם המיר, מומר, וסופג את הארבעים.

ומתרצינן: **אמר ליה רב דימי לאביי: שאני [שונה דין] מימר, משום דהוה ליה (138) תרי לאוי, כי במימר אמרה התורה שני לאוים "לא יחליפנו" ו"לא ימיר", וחד עשה. ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי, אין עשה אחד עוקרת שני לאוים.**

על תירוץ זה מקשה אביי (139) מדין "אונס".

המאנס את הבתולה, חייב לקחתה לאשה, והוא מצות עשה מן התורה [דברים כב] "ולא תהיה לאשה כל ימיו". ואסור לו לגרשה, ואם גרשה, עובר בלא תעשה שנאמר "לא יוכל לשלחה".

וממה שאמרה התורה: ולו תהיה לאשה "כל ימיו", דרשו חכמים [מכות טו א] "כל ימיו בעמוד והחזר קאיי", כלומר, שאם עבר על לאו זה וגרשה חייב לחזור ולקחתה לאשה. נמצא, שהלאו ניתק לעשה, ולדברי רב אבין אין לוקין על לאו זה. ומביא אביי משנה שלוקין.

ומקשינן: **והרי אונס, דחד לאו וחד עשה, יש בו לאו אחד הניתק לעשה, ובכל זאת לוקה, ולא אתי עשה ועקר חד (140) לאו?**

דתניא, אונס שגירש, אם ישראל הוא, ואין לו מניעה מלחזור ולקחתה - מחזיר אותה, ואינו לוקה.

ואם כהן הוא, שאסור לו לחזור ולקחתה מפני שהיא גרושה, לוקה מלקות ארבעים, ואינו מחזיר.

הרי שכהן לוקה. וקשה על רב אבין, שאמר, לאו אחד הניתק לעשה, אין לוקין עליו (141)?

ומתרץ רב דימי: **כהנים קאמרת? ! שאני כהנים, לכהנים יש דין שונה, דטעמא אחרינא נינהו, יש בהם טעם אחר, כיון דרבי בהו רחמנא קדושה יתירא (142), התורה הרבתה בהם קדושה - יותר מקדושת ישראלים, ואסרה עליהם מה שלא אסור לישראלים, כגון: האיסור להטמאות למתים - הלכך גם החמירה עליהם שהם לוקין על "לאו הניתק לעשה" אף על גב שישאל אינו לוקה.**

לישנא אחרינא (143):

יתיב רב דימי וקאמר לה להא שמעתא.

אמר ליה אביי: וכל לאו שניתק לעשה לא לקי?! והרי "מימר" דלאו שניתק לעשה הוא ולקי? -

דתנן: לא שאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים.

ומתרגינן: **אמר ליה רב דימי: שאני מימר**, שונה הדין של מימר, ולוקין עליו אף על פי שניתק לעשה, **משום דהוי ליה לאו ששוה בכל**, הכל אסורים להמיר, והלאו ישנו גם בצבור ושותפין, ואם המיר אחד מהן - עבר על הלאו, **ואילו העשה** של תמורה - **אינו שוה בכל**, ואינו בקרבן של צבור ושותפין, ולא נתפסה תמורה על קרבן, כמבואר לקמן [יג א] -

הואיל וכך - אין ב"כח", העשה לנתק מלאו ששוה בכל.

ומקשה אביי מ"אונס". אונס הוי בהיפך. ה"לאו" - אינו שוה בכל, ואילו ה"עשה"

- שוה בכל.

כיצד: אמרה התורה "ולו תהיה לאשה... לא יוכל שלחה כל ימיו", ודרשינן, ולא תהיה בשילוחיה כל ימיו, אלא עמוד והחזר! כלומר, אי - ההחזרה הוא הלאו, ודבר זה שייך רק בישראל ולא בכהן (144).

ואילו העשה שוה בכל אף בכהנים (145).

נמצא, שהלאו אינו אלים, ואדרבה! העשה - אלים, וכל שכן שהעשה האלים מנתק את הלאו שאינו אלים. ואם כן, קשה, למה לוקין על לאו זה, הלא - לדבריד, אין לוקין על לאו הניתק לעשה?

ומקשה אביי: **והרי אונס דלאו דייליה אינו שוה בכל**, דליתיה בכהנים, **ואילו העשה שוה בכל**, דאיתיה בכהנים -

ולמה לוקה כהן שגירש? כמו **דתניא: אונס שגירש, אם ישראל הוא - מחזיר ואינו לוקה, ואם כהן הוא - לוקה ואינו מחזיר.**

ומתרגינן: **אמר ליה רב דימי לאביי: כהנים קאמרת! כהנים טעמא [או: עמא] אחרינא הוא** (146), **דרבי בהו רחמנא קדושה יתירא**, הילכך החמירה בהם התורה (147) שהם לוקין אפילו שאינו "לאו השוה בכל" (148) -

אבל לגבי ישראל שגירש - שוה הלאו והעשה, והישראלים כולם חייבים להחזיר אם גירשו - הלכך שנינו בברייתא: אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה, משום שהלאו, אכן, ניתק לעשה.

וממשיכה הגמרא: **כתנאי**, הלכה זו שאין לוקין על "לאו הניתק לעשה", אינה מוסמכת על דעת הכל, אלא היא מחלוקת תנאים (149).

שנינו בברייתא: אמרה תורה בפרשת קרבן פסח [שמות יב] **"ולא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו"**. ודרשינן, **בא הכתוב** "והנותר, באש תשרופו", **ליתן עשה אחר לא תעשה**, כדי לומר, **שאין לוקין עליו**, אם תותיר ועברת על לאו - באש תשרפו! נתקו הכתוב בעשה זה מחיוב מלקות של שאר לאוין, לומר: זה ענשו ותקנת עבירתו - שישרפנו (150). אלו הם **דברי רבי יהודה**.

רבי יעקב אומר: לא מן השם הוא זה, אין טעם זה עיקר, ולא מטעם שניתק לעשה - אינו לוקה. (151) **אלא**, מפני מה אינו לוקה? **משום דהוה לאו שאין בו מעשה**, ישב לו ולא אכל ומאיליו נעשה נותר. (152) **וכל לאו שאין בו מעשה - אין לוקין עליו** (153).

הרי, שרבי יעקב אינו סובר פטור מלקות מטעם "לאו הניתק לעשה".

ודנה הגמרא: **ורבי יעקב, האי**, זה שכתבה התורה **"והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו"**, **למאי אתא?** מאחר שאינו צריך מקרא מיוחד לפטור ממלקות, כי הפטור כלול בשאר לאוים שאין בהם מעשה, אם כן, לאיזה דרשה כתבה התורה "והנותר באש תשרפו"?

מיבעי ליה לדרשה אחרת, כמו דתנן, שנינו במשנה במסכת פסחים [פג א]: **העצמות**, שאינו רשאי לשוברן ולאכול את המוח שבתוכם, לפי ששבירת עצמות אסורה בקרבן פסח, **וכן הגידין**, שלא אכלם, **והבשר הנותר**, שנתעצלו באכילתו וניתותרו - כל לאו הם נותר וטעונין שריפה (154), ומה יעשה בהן? **ישרפו בששה עשר בניסן**, והוא ביום ראשון של חול המועד, ולא ביום טוב, ואף על פי שכבר נפסלו מבקרו של יום טוב. ואם **חל ששה עשר להיות בשבת - ישרפו בשבעה עשר**. **לפי שאין דוחין לא את השבת ולא את יום טוב**, בכדי לקיים מצות שריפה.

ואמר חזקיה, וכן תנא דבי [וכן שנינו בבית מדרשו של] **חזקיה: מאי טעמא**, מה הטעם שאין מצות שריפתן דוחה את השבת ואת יום טוב?

אמר קרא "והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו". ו"עד בוקר" הוא מיותר, שהרי כבר כתבה התורה "לא תותירו ממנו עד בוקר". ובא הכתוב **ליתן לו** (155) **בוקר שני לשריפתו**. וכך היא משמעות הכתוב: "לא תותירו ממנו עד בוקר", דהיינו עד בוקרו של חמשה עשר בניסן, שאז הוא נעשה נותר ונפסל מאכילה. אך עדיין לא ישרפנו. **אלא**, "והנותר ממנו עד בוקר", והוא הבוקר השני, בששה עשר בניסן, אז "באש תשרופו". ולא ביום טוב עצמו.

ולדרשה זו כתבה התורה "והנותר, באש תשרפו" ולא לפטור ממלקות, כי לדברי רבי יעקב הוא פטור ממלקות מהטעם שאין מעשה בלאו של נותר.

סוגיא דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד

אמר אביי: כל מילתא, כל דבר, דאמר רחמנא שציווה הקדוש ברוך הוא בתורה "לא תעביד", אל תעשהו! - **אם עביד, אם עבר על ציווי התורה ועשהו - מהני, מועילים מעשיו, ומה שעשה עשוי -**

דאי סלקא דעתך - לא מהני, קשה: אמאי לקי, למה לוקה ארבעים, הרי לא הועילו מעשיו?

רבא אמר: כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אם עביד - **לא מהני מידי, לא הועילו מעשיו כלום. והאי דלקי, הטעם שלוקה, משום דעבר אמימרא דרחמנא, הוא.** שעבר על ציווי התורה, אף על פי שלא הועילו מעשיו כלום.

דף ה - א

ומביאה הגמרא קושיות על דברי אביי ותירוצי אביי, וכן על דברי רבא. (156)

מיתיבי ממה ששנינו בברייתא: **אונס, המאנס את הבתולה, ולקחה לו לאשה, שגירש את אנוסתו, ועבר על מה שאמרה התורה "לא יוכל לשלחה", אם ישראל הוא - מחזיר, ואינו לוקה.**

והמקשן סבר, שאינו לוקה משום שלא הועילו מעשיו, כיון שחייב (157) להחזירה. (158)

ועתה, בשלמא לאביי שלוקין רק כש"מהני", כאשר מעשיו מועילים, הרי כאן ש"לא מהני", פטור ממלקות. אבל לרבא קשה: **ואי אמרת** שאפילו במקום ש"לא מהני", **כיון שעבר אמימרא דרחמנא, לקי, קשה, הא נמי לילקי!** שגם אונס ילקה על שעבר עבירה, אף על פי שלא הועילו מעשיו? **ותיובתא דרבא!**

ומתרצינן: **אמר לך רבא:** (159) לא תקשה עלי, כי **שאני התם, אונס שונה משאר מצוות התורה, משום דאמר קרא "לא יוכל לשלחה כל ימיו"**, ודרשינן, (160) **כל ימיו - בעמוד והחזר!** דמשמע שאסור לו לשלחה שילוחין של "כל ימיו", הילכך, כיון שיכול להחזירה, לא שילחה שילוחיו של "כל ימיו", ולא עבר על מימרא דרחמנא. (161) אך

בשאר מצוות התורה ודאי שלוקה אף על גב ש"לא מהני", מאחר שמכל מקום, עבר אמימרא דרחמנא.

ולפי דרשה זו חוזרת הקושיא מאונס על דברי אביי: לאיזה צורך כתבה התורה "כל ימיו", כדי להשמיענו שאינו לוקה משום ש"כל ימיו בעמוד והחזר קאי", הלא אפילו אם התורה לא היתה כותבת כן, גם כן היינו יודעים שאין לוקין, כמבואר, מחמת שמעשה הגירושין "לא מהני", ואין לוקין לאביי אלא כש"מהני"?

ומתרצינן: **ולאביי, אי לאו דאמר רחמנא "כל ימיו" - הוה אמינא, היינו אומרים: אם גירשה איסורא הוא דעבד ליה, ועבר על הלאו של "לא יוכל לשלחה", ולוקה עליו, כיון שמעשיו הועילו -**

ועתה, הרשות בידו, **אי בעי ליהדר**, אם רוצה יחזירה, **ואי בעי לא ליהדר**, ואין עליו חובה להחזירה. כלומר, אם היתה התורה אומרת "ולו תהיה לאשה... לא יוכל לשלחה". היינו אומרים: מצוה עליו לקחתה אחר שאנסה, ואסור לגרשה. ואם גירשה עבר על הלאו - ולוקה. ועדיין לא היינו יודעים שחייב להחזירה אם גירשה, לכן **קמשמע לן**, משמיעה לנו התורה "כל ימיו", ללמדנו שחייב להחזירה אם גירשה. ומאחר שחייב להחזירה ומעשיו לא הועילו - אינו לוקה (162).

לישנא אחרינא:

מיתיבי: אונס שגירש אם ישראל הוא - מחזיר ואינו לוקה, ואם כהן הוא - לוקה ואינו מחזיר.

קתני מיהת, (163) אם ישראל הוא מחזיר. וסובר המקשן, שחייב להחזירה משום ש"לא מהני" מעשיו. ועתה, בשלמא לרבא, הסובר בכל לאווי התורה "אי עביד לא מהני", שפיר חייב להחזירה. אבל לאביי, הסובר בכל לאווי התורה "אי עביד מהני", קשה, הרי מכאן מוכח ש"לא מהני", וחייב להחזירה. **תיובתא דאביי!**

ומתרצינן: **אמר לך אביי, (164) אכן, בשאר לאווי התורה "מהני", ומה שאונס חייב להחזירה ו"לא מהני" - הוא משום ששאני התם, אונס שונה מכל לאווי התורה, משום דרחמנא אמר "כל ימיו", ודרשינן, כל ימיו בעמוד והחזר, הלכך חייב להחזירה, ואין מכאן סתירה על שאר לאווי התורה, מפני שכאן גזרה התורה במפורש ש"לא מהני".**

ועתה חוזרת הקושיא על רבא הסובר בכל לאווי התורה "לא מהני", אם כן, למה כתבה התורה "כל ימיו" להשמיענו שחייב להחזירה? פשיטא! הרי גם בשאר לאווי התורה "לא מהני"?

ומתרצינן: **ורבא אמר לך: אי לא כתב רחמנא "כל ימיו", הוה אמינא**, היינו אומרים: **לילקו**, ילקה על שעבר אמימרא דרחמנא, אף על פי ש"לא מהני", **וליהדר**, ואחר כך יחזירה, ומדוע היינו אומרים כן? משום **דהוה ליה אונס** (165) **לאו גרידא**, **דכתיב "לא יוכל לשלחה"**, כלומר, לאו ככל לאווי התורה שהעובר עליהם לוקה אף על פי ש"לא מהני". ולא היינו יודעים שהוא לאו מיוחד המותנה באי החזרה -

אהכי [משום הכי] **כתב קרא "כל ימיו"**, כדי **לשווייה לאונס**, לתת לאונס דין של **לאו** (166) **שניתק לעשה דאין** (167) **לוקין עליו** (168).

הגמרא ממשיכה בהבאת ראיות למחלוקת אביי ורבא.

ומקשינן: **והרי תורם**, המפריש תרומה, **מן הרעה על היפה**, כגון: מזיתי כבש, שאינן עושין שמן וכובשים אותן ביין או בחומץ לקיים אותן לאכילה, על זיתי שמן העומדים להוציא שמן (169) **דרחמנא אמר** בפרשת תרומת מעשר [במדבר יח] "תרימו את תרומת ה' **מכל חלבו**", ודרשינן, **חלבו אין**, מן היפה יתרום, ומן **גירועין** על היפה (170) - **לא יתרום** -

והתורם מן הרע על היפה עבר על "לאו הבא מכלל עשה", ועבד מילתא דאמר רחמנא לא תעביד -

ותנן, ושנינו במסכת תרומות [פרק ב משנה ו]: **אין תורמין מן הרעה על היפה**, **ואם תרם תרומתו תרומה** -

אלמא, מוכח, ד"מהני".

תיובתא דרבא! הסובר "לא מהני".

ומתרצינן: **אמר לך רבא**: משם אין להוכיח, כי **שאני התם**, בתרומה יש דרשה מיוחדת ללמדנו ש"מהני", כמו שדרש **רבי אילעא** -

דאמר רבי אילעא: מנין לתורם מן הרעה על היפה שתרומתו תרומה? שנאמר [שם] **"ולא תשא עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו"**, משמע, שאם לא ירים חלבו ממנו - "ישא עליו חטא". וקשה: **אם אינו קדוש - נשיאות חטא למה?** כלומר, (171) הרי אינו קדוש, ולמה ישא עליו חטא?

אלא, **מיכן** [מכאן] יש ללמוד, **לתורם מן הרעה על היפה שתרומתו תרומה**, כלומר, ישא עליו חטא בלבד, ומכל מקום - תרומתו תרומה.

ומדרשה זו אנו למדים שהתורם מן הרעה על היפה "מהני" בניגוד לשאר לאווי התורה אשר בהם "לא מהני".

עתה, מתהפכת הקושיא על אביי. למה הוצרכה התורה לכתוב "ולא תשאו עליו חטא" ללמדנו שתרומתו תרומה, הלא גם בלי דרשה זו היינו יודעים ש"אי עביד מהני"?

ומתרצינן: **ולאביי, אי לאו דאמר רחמנא "ולא תשאו עליו חטא", הוה אמינא**, היינו אומרים: **הכי קאמר רחמנא: עביד [עשה!] מצוה מן המובחר**, ותרום מן היפה! **ואי לא עביד** ותרום מן הרעה, ועבר על ציווי התורה - לא עשה מצוה מן המובחר, ומכל מקום, **חוטא לא מיקרי**, אינו נקרא "חוטא" -

קמשמע לן, משמיעה לנו התורה שנקרא "חוטא".

הגמרא ממשיכה להקשות על אביי, מהתורם ממין על שאינו מינו.

והרי, התורם **ממין על שאינו מינו**, כגון: מחטים על היין, **דאמר רחמנא** [במדבר שם]: **"כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן"**, וממה שכתבה התורה "חלב" "חלב" ביצהר ובתירוש דרשינן, **ליתן חלב לזה וחלב לזה**. דהיינו שיפריש מחלב יצהר על יצהר ומחלב תירוש על תירוש, ולא מתירוש על יצהר או מיצהר על תירוש. והתורם ממין על שאינו מינו עבר אמירא דרחמנא ["לאו הבא מכלל עשה"].

ותנן, ושנינו במסכת תרומות [שם משנה ד]: **אין תורמין ממין על שאינו מינו, ואם תרום - אין תרומתו תרומה**.

אלמא, מוכח ש"לא מהני". **תיובתא דאביי**, האומר "מהני"!

ומתרצינן: **אמר לך אביי**: בשאר לאווי התורה, אכן "מהני", **ושאני התם**, ודין תורם ממין על שאינו מינו שונה, משום **דאמר קרא** [שם] **"כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם"**, ודרשינן, **ראשית לזה וראשית לזה**, כלומר, מכל מין ומין. וכיון שחזרה התורה ואמרה שלא יתרום ממין על שאינו מינו, אחרי שכבר כתבה "חלב" ו"חלב" - הרי זה בא ללמדנו ש"לא מהני".

וכן אמר רבי אילעא, שלא מהני משום שנאמר **"ראשיתם"** (172) ודרשינן, ליתן ראשית לזה וראשית לזה (173).

עתה חוזרת הקושיא על רבא: למה חזרה התורה וכתבה "ראשיתם", הלא בכל לאוי התורה "לא מהני"?

ומתרצינן: **ולרבא, אי לאו דאמר רחמנא "ראשיתם", הוה אמינא**, היינו אומרים שהתורה כתבה "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן" [ולא נאמר "חלב דגן"], הלכך, **תירוש ויצהר דכתיב בהו "חלב, חלב" - הוא (174) דאין תורמין מזה על זה. אבל תירוש ודגן, דחד חלב (175) כתיב בהו**, שנאמר "וכל חלב תירוש ודגן", היינו אומרים, **תרים מהאי אהאי**, (176) שיהיה מותר לתרום מתירוש על דגן או מדגן על תירוש, או מדגן על דגן, כגון חטים על שעורים -

הלכך, **כתב רחמנא "ראשיתם"**, ללמדנו שאין תורמים מדגן על תירוש ומתירוש על דגן, ואף לא מדגן על דגן (177).

הגמרא ממשיכה להקשות על אביי מדין "חרמים".

המחרים נכסיו, שמקדיש נכסיו בלשון "חרם", כגון, שאמר על עבדו או בהמתו "דבר זה חרם" - הרי זה ינתן לכהן (178).

ומקשינן: **והרי חרמים, דאמר רחמנא [ויקרא כז] "כל חרם אשר יחרים איש לה' מכל אשר לו מאדם ובהמה ומשדה אחוזתו, לא ימכר ולא יגאל"**.

ותנן, ושנינו במסכת ערכין [כח ב]: **חרמי כהנים**, שהחרימום ישראל כדי ליתנם לכהנים, **אין להם פדיון, אלא ניתנין לכהנים**. (179)

אלמא, הרי מוכח ממה שאמרה המשנה "אין להם פדיון", ש"לא מהני", ואם פדאן לא עשה כלום. **תיובתא דאביי הסובר ש"מהני"!** (180)

ומתרצינן: **אמר לך אביי**, (181) **שאני התם**, שהתורה גילתה בגילוי מיוחד ש"לא מהני", **דאמר רחמנא "קודש קדשים הוא"**, ללמדנו, **בהוייתו יהא**, שאינו יוצא לחולין על ידי פדיון.

דף ה - ב

וחוזרת הקושיא על רבא: למה כתבה התורה "הוא" ללמדנו שאין להם פדיון, הלא בלי גזירת הכתוב גם כן היינו יודעים ש"לא מהני", ופידיונו אינו פדיון?

ומתרצינן: **ולרבא**, אכן לא הוצרכה התורה ללמדנו על חרמי כהנים שאין להם פדיון. **והא "הוא"** שכתבה התורה, נצרך לענין אחר, **למעוטי בכור** בהמה טהורה, וללמדנו

שיש לו "מכירה" כמו שיבואר. והכי דרשינן, רק "הוא", דהיינו חרמי כהנים, אין להם מכירה. אבל לבכור יש מכירה.

דתניא, (182) **בבכור נאמר** [במדבר יח] "אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז **לא תפדה**", ללמדנו שאין בעליו רשאים לפדותו להוציאו לחולין. (183) **אבל** (184) **נמכר הוא**, מותר להם למוכרו לאדם אחר, (185) והלוקח ינהג בו קדושת בכורה, כיון שלא אסרה התורה אלא פדיון בלבד.

במעשר בהמה **נאמר** [ויקרא כז] "**לא יגאל**", ודרשינן [בכורות לב א] מגזירה שוה "לא יגאל" "לא יגאל" מחרמי כהנים. מה חרמים אסורים גם במכירה, שנאמר [שם] "לא ימכר ולא יגאל", אף מעשר בהמה אינו נמכר. והלכך, **אינו נמכר, לא חי לא שחוט, ולא תם ולא בעל מוס**. ולפי זה מתרץ רבא: כיון שהיה עו לה על הדעת לאסור מכירה אפילו בבכור, ואף על פי שהתורה לא אסרה זאת במפורש, מכל מקום, כיון שבכור ומעשר נלמדים זה מזה [כמבואר בהמשך הסוגיא], היה עולה על הדעת לאסור, ולכן אמרה התורה "הוא" לגבי חרמים, ללמדנו שרק חרמים אין להם מכירה, אבל בכור יש לו מכירה.

ומקשה הגמרא על רבא מ"תמורה".

והרי תמורה, דאמר רחמנא [ויקרא כז] "**לא יחליפנו ולא ימיר אותו**", **ותנן** (186) במשנתנו: **לא שאדם רשאי להמיר, אלא שאם המיר, מומר, וסופג את הארבעים**.

אלמא, מוכח מכאן, ש"מהני". **תיובתא דרבא!** (187)

ומתרצינן: **אמר לך רבא: שאני התם**, הלאו של תמורה, שונה משאר לאווי התורה, **דאמר רחמנא** [שם] במפורש שיועילו מעשיו, דכתיב, "**ואם המר ימיר, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש**".

אך מעתה, חוזרת הקושיא על אביי: למה הוצרכה התורה לומר בתמורה ש"מהני", והרי גם בכל לאווי התורה "אי עביד, מהני"?

ומתרצינן: **ולאביי**, מה שכתבה התורה "יהיה קודש", לא בא הכתוב להשמיענו שהקדושה נתפסת על בהמת התמורה, שהרי גם בכל לאוי התורה "מהני", אלא בא להשמיענו שהראשונה, בהמת הקרבן, נשארת בקדושתה, ואינה יוצאת לחולין. (188) **כי אי לאו דאמר רחמנא "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", הוה אמינא**, היינו אומרים, **תצא זו**, הראשונה מקדושתה, **ותכנס זו** במקומה, ואין שתיהן קדושות. **קמשמע לן**, שהראשונה נשארת בקדושתה. (189) ומקשה הגמרא על אביי מ"בכור" בהמה טהורה.

והרי בכור, דאמר רחמנא [שם] "לא תפדה". ותנן, ושנינו במשנה, שאם עבר על מימרא דרחמנא, ופדה אותו, לא נתפס פדיונו.

לקמן [כא א] דנה המשנה בהבדל בין בכור ומעשר שנפל בהם מום, לשאר קדשים שנפל בהם מום. כי כל הקדשים, כולל בכור ומעשר, כאשר נפל בהם מום, מותרים הם באכילה, ואסורים בגיזה ובעבודה. אלא, שבכור ומעשר אסור לזלזל בהם ולמכרם באיטליז ולשוקלם בליטרא [כדרך ששוקלים בשר חולין], ואילו שאר קדשים מותרים בכך, אף על פי שיש בכך בזיון קדשים, לפי שהנאת מכירתם היא להקדש. כלומר, כיון שהם נשחטין בשוק, מתייקרים דמיהם, והריווח יפול להקדש. מה שאין כן בכור ומעשר, השייכים לאנשים פרטיים, הבכור לכהן והמעשר לבעלים, לא מזלזלים במכירת הקדשים בכדי להרוויח לבעליהם.

ועוד שנינו שם: שאר פסולי המוקדשים, כלומר קדשים שנפל בהם מום, **יש להן פדיון**, ונתפס הפדיון והם יוצאים לחולין, וגם **לתמורותיהן יש פדיון** כשנפל בהם מום. **חוץ מן הבכור ומן המעשר**, שאין להם פדיון, ואם פדאם אינם יוצאין לחולין. (190)

אלמא, אם פדה לבכור, לא מהני. תיובתא דאביי! (191)

ומתריצין: **אמר לך אביי, (192) שאני התם**, בכור שונה משאר לאוי התורה, משום **דאמר קרא [שם] "אך בכור שור, לא תפדה, קודש הם"**. ודרשינן מהמילה "הם", **בהווייתן יהו**, שהפדיון אינו מוציאו מקדושתו, על אף שהוא בעל מום.

ומקשינן: **ולרבא, האי "הם", למה לי?! הרי לא צריכה התורה להשמיענו שלא יצא מקדושתו, מאחר שגם בכל לאווי התורה "לא מהני"?**

ומתריצין: רבא דורש דרשה אחרת מ"הם": **הן קריבין, ואין תמורתן קריבין** לעולם. אלא ינתנו לכהנים. ואינם כשאר תמורות קדשים שדינן להיקרב בקדושת אותו הקרבן שממנו נתפסה הקדושה.

ומקשינן: **ולאביי, האי סברא, הלכה זו שאין תמורת בכור קריבה, מנא ליה? הלא מ"הם" דרש ש"לא מהני", ואינה מיותרת לדרשה.**

ומתריצין: אביי דורשה ממקרא אחר. ממה שכתבה התורה [ויקרא כז] "אך בכור אשר יבוכר לה' בבהמה, **אם שור אם שה, לה' הוא**". ודרשינן, "הוא" (193) בלבד **קריב, ואין תמורתו קריבה**.

ומקשינן: **ורבא, למה הוצרך לדרוש מ"הם" שאין תמורתו קריבה, הלא נדרש מ"הוא"?**

ומתריצין: **אין הכי נמי! דמה הוא קרא נפקא, שנלמד מ"הוא"**.

אלא, חוזרת הקושיא לרבא: "הם", למה לי?

ומתרצינן: לרבא "הם" נדרש לדרשה אחרת, **לימד הכתוב על בכור ומעשר, שאם** (194) **נתערב דמן בכל דמי שאר קרבנות העולין על המזבח, שקריבין לגבי מזבח,** שאפשר לזרוק את הדם המעורב, וניתר הבשר בזריקה זו, ואין "עולין" מבטלין זה את זה. וכך דרשינן, "קודש הם" - בהווייתן יהיו אפילו אם נתערב דמן. ומבכור למדין לכל שאר הקרבנות. (196)

ומקשינן: **ואביי, הלומד מ"הם" ש"לא מהני" פדיון לבכור, האי סברא,** הלכה זו ש"אין עולין מבטלין זה את זה", **מנא ליה?**

ומתרצינן: **נפקא ליה** (197) **ממקרא הנאמר בפרשת קרבנות יום הכפורים.**

אחרי שהזה הכהן מדם הפר ומדם השעיר של יום הכפורים בין בדי הארון ועל הפרוכת, היה נותן מדמיהם על קרנות מזבח הפנימי. ונחלקו חכמים בנתינה זו על קרנות מזבח הפנימי. רבי יאשיה אמר שהיה מערב את דם הפר עם דם השעיר ונותן מהדם המעורב. ורבי יונתן אמר שהיה נותן מדם הפר בפני עצמו ומדם השעיר בפני עצמו.

וכתוב שם [ויקרא טז] **"ולקח מדם הפר ומדם השעיר ונתן על קרנות המזבח סביב".** ולדעת רבי יאשיה שהדמים היו מעורבים יש להקשות: **והלא דם הפר מרובה מדם של שעיר,** ונתבטל דם השעיר בדם הפר, ולמה קראתו התורה "דם השעיר"? (198) **אלא, מיכן אתה למד ל"עולין", שאין מבטלין זה את זה.**

ולימוד זה הוא לדברי רבי יאשיה.

דתניא במסכת יומא [נז ב], אמרה תורה **"ולקח מדם הפר ומדם השעיר"**. (199) **שיהו הדמים מעורבין, דברי רבי יאשיה.**

ורבא סובר, שאין למדים מדם הפר ודם השעיר, כי **התם,** לא עירב את דם, אלא **מזה** מדם הפר **בפני עצמו ומזה** מדם השעיר **בפני עצמו, וסבר לה כרבי יונתן.**

ולפיכך הוצרך ללמוד מ"הם" הכתוב בבכור ש"כל העולין קריבין לגבי מזבח" (200).

הגמרא ממשיכה להקשות על אביי ממעשר בהמה.

והרי מעשר, דאמר רחמנא [במדבר יח] **"לא יגאל" -**

ותנן, שנינו [לקמן כא א] שלכל שאר פסולי המוקדשים **יש להן פדיון ולתמורותיהן פדיון, חוץ מן הבכור ומן המעשר**. שאין להם פדיון, ואם פדאוהו למעשר אינו פדוי [כמבואר לעיל].

אלמא, מוכח, שאינו יוצא מקדושתו על ידי פדיון, ו"לא מהני". **תיובתא דאביי!**

ומתריצין: **אמר לך אביי: שאני התם**, מעשר שונה משאר לאווי התורה, משום **דיליף**, דינו נלמד בגזירה שוה "עברה" "עברה" מבכור. בבכור נאמר [שמות יג] "והעברת כל פטר רחם" ובמעשר נאמר [ויקרא כז] "כל אשר יעבור תחת השבט", ודרשינן, מה בכור אין לו פדיון, אף מעשר אין לו פדיון. הלכך "לא מהני" (201).

ומקשה הגמרא על רבא מ"המקדים תרומה לביכורים".

הרי הקדים (202) **תרומה לביכורים, דאמר רחמנא** [שמות כב] **"מלאתך ודמעך לא תאחר"**, ודרשינן [לעיל ד א]: "מלאתך" אלו בכורים. ו"דמעך" זו היא תרומה. ואסרה התורה להקדים תרומה לביכורים.

ותנן, ושנינו במסכת תרומות [פרק ג משנה ו]: **המקדים תרומה לביכורים, אף על פי שהוא עובר בלא תעשה, מה שעשה עשוי, ותרומתו תרומה. תיובתא דרבא!** (203)

ומתריצין: **אמר לך רבא: שאני התם, דאמר קרא** [במדבר יח] **"מכל מתנותיכם תרימו"**, ובא ללמדנו ש"מהני", אף על פי שעבר על לא תעשה (204).

וחוזרת הקושיא לאביי: למה כתבה התורה "מכל מתנותיכם תרימו", הלא בכל לאווי התורה "מהני"?

ומתריצין: **ולאביי, מיבעיא ליה**, לדרשה אחרת. כמו **דאמר ליה רב פפא לאביי**, ותירץ לו אביי.

במסכת ביצה [יג ב] אמר רבי שמעון בן לקיש: ישראל שהקדים והפריש מעשר ראשון מתבואתו לפני גמר מלאכתה, שעדיין לא התחייבה התבואה בתרומות ומעשרות, חלה הפרשתו. ואם נתן את המעשר ראשון ללוי לפני שהפריש מהתבואה תרומה גדולה לכהן, פטור הלוי לתרום תרומה גדולה מהמעשר ראשון שקיבל. ועל אף שמפסיד בכך הכהן את תרומותיו, (205) מכל מקום, דרשינן ממה שאמרה התורה ללוי [במדבר יח] "והרימותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר", שהלוי מפריש עשירית מהמעשר שהוא מקבל [הנקראת תרומת מעשר] ואותה הוא נותן לכהן, ודרשינן, שהלוי נותן לכהן "תרומת מעשר" שהוא מרים מהמעשר ראשון בלבד, ואינו נותן "תרומה גדולה".

ושם בגמרא אמר ליה רב פפא לאביי: **אלא מעתה**, אם דרשינן "מעשר מן המעשר, ולא תרומה גדולה מן המעשר", הרי **אפילו** אם **הקדימו**, בן לוי לכהן לקחת את המעשר ראשון, **בכרי**, אחרי שנתמרחת התבואה ועדיין לא הפרישו ממנה תרומה גדולה אלא רק קדם והפריש ממנה מעשר ראשון, **נמי ניפטור**, ולמה אמר רבי שמעון בן לקיש את דינו דוקא בהקדים הלוי לקחת את המעשר הראשון בהיות התבואה בשבלים?

אמר ליה אביי לרב פפא: **עליך**, כדי שלא תאמר כן, (206) **אמר קרא "מכל מתנותיכם תרימו"**. התורה מצווה ללוים ליתן לכהנים אפילו תרומה גדולה מן המעשר ראשון, כאשר לקחו את המעשר ראשון לאחר גמר מלאכת התבואה [מירוח הכרי]!

והקשה לו רב פפא: **מה ראית לרבות את הכרי, ולהוציא את השיבלין?** כלומר, מנין לך שמהכתוב "מכל מתנותיכם תרימו" אתה מרבה בהקדימו בכרי לחייבו להפריש תרומה גדולה, ואילו מהמקרא "והרמותם ממנו תרומת ה'" אתה ממעט בהקדימו בשבלים לפטרו מתרומה גדולה?

ותירץ לו אביי: **מרבה אני את הכרי**, משום **שישנו בכלל "דגן"**, (207) וכבר חלה עליו חובת תרומה גדולה, כמו שנאמר לגבי תרומה [דברים יח] "ראשית דגנך", הלכך מסתבר להעמיד המקרא שבא לטובת הכהן, כשכבר נתחייב. **ומוציא אני את השיבלין, שאין בכלל דיגון**. והמקרא שבא לפטור הפרשת תרומה לכהן, מסתבר להעמיד כשעדיין לא נתחייב (208).

ועתה, לאביי המקרא "מכל מתנותיכם תרימו", אינו מיותר ללמדנו ש"מהניי", אלא ללמדנו חיוב הפרשת תרומה גדולה בהקדים לוי לכהן אחר שנתמרח בכרי (209).

ומקשה הגמרא על רבא מ"כהן גדול שקידש אלמנה".

והרי אלמנה לכהן גדול, דעבר אמימרא דרחמנא, **דרחמנא אמר** [ויקרא כא] **"אלמנה וגרושה לא יקח"**, וקיחה זו היינו קידושין, שאסור לו לקדש אותה (210).

ותנן במסכת קידושין [סו ב] שהקידושין תופסין, ואינה יוצאת ממנו אלא בגט.

דתנן, **כל מקום שיש קידושין**, שהקידושין תופסין, **ויש עבירה** בקידושין אלו, **הולד** שנולד מנשואין אלו, **הולך אחר הפגום**, והוא "חלל", והגמרא מפרשת שם שהיינו אלמנה לכהן גדול. (211) וממה שאמרה המשנה "יש קידושין", מוכח שהקידושין תופסין למרות שנעשו בעבירה. **תיובתא לרבא** (212) הסובר "לא מהני".

ומתרצינן: **אמר לך רבא: שאני התם דכתיב** [שם] **"ולא יחלל זרעו"**, כלומר, אם יקח אלמנה יחלל זרעו. ומשמע, "חללים" הוא עושה, אך "ממזרים" אינו עושה.

ואילו לא היו הקדושין תופסין, היה הולד ממזר. ומתוך שהתורה גילתה שאין הולד ממזר, מוכח שהקידושין תופסין ו"מהני".

דהיינו, ש"אי תפיסת קידושין" ו"ממזרות", הם שני דברים התלויים זה בזה. במקום שתופסין קידושין, אין הולד ממזר, ובמקום שהולד ממזר, אין הקידושין תופסין (213). ולכן, כאשר התורה גילתה שאין הולד ממזר, היא מגלה שהקידושין "מהני".

וחוזרת הקושיא על אביי, (214) למה הוצרכה התורה להשמיענו ש"מהני"?

ומתריצין: **ולאביי**, (215) **אי להכי הוא דאתא**, אם ללמדנו שאין הולד ממזר, וממילא "מהני" בה קידושין, **לימא**, יאמר הכתוב **"לא יחל"**. **מאי**, למה אמר הכתוב **"לא יחלל"**? אלא, בא הכתוב להשמיענו דרשה אחרת, **אחד לו**, הולד מתחלל, **ואחד לה**, האשה עצמה מתחללת בביאה פסולה זו, והיא הזונה האמורה בתורה האסורה לכהן הדיוט [אף אם הכהן גדול לא יגרשנה אלא ימות] ונאסרת באכילת תרומה, אף אם היא בת כהן [האוכלת תרומה כשחוזרת לבית אביה (216)].

וזה מה שהתורה באה ללמדנו באומרה "ולא יחלל", ולא ש"מהני", כיון שלאביי אין בכך שום חידוש, מאחר שבכל לאווי התורה "מהני".

ומקשה הגמרא על רבא מדין "מקדיש בעלי מומין למזבח".

והרי המקדיש (217) **בהמות בעלי מומין למזבח**, ואסור לעשות כן, משום **דרחמנא אמר** [ויקרא כב] **"כל אשר בו מום לא תקריבו"**, ודרשינן [לקמן ו ב] ממקרא זה איסור אפילו להקדיש -

ותנן, (218) **המקדיש בעלי מומין לגבי מזבח** [ולא לבדק הבית!], **אף על פי שהוא עובר בלא תעשה, מה שעשה עשוי**, וחלה ההקדשה, והיא קדושה ותימכר ומדמיהן יביא קרבן למזבח.

מוכח ש"מהני". **תיובתא דרבא!** (219)

ומתריצין: **אמר לך רבא: שאני התם**, שהתורה גילתה בפירוש שמהני. **דאמר קרא** [שם] **"כל אשר בו מום לא תקריבו כי לא לרצון יהיה לכם"**. (220) ודרשינן, **רצוי הוא דלא מרצה, הא מיקדש קדשי**.

וקשה על אביי למה הוצרכה התורה לגלות שהיא קדושה, הלא בכל לאווי התורה "מהני"?

ומתרצינן : **ולאביי, אי לא כתיב "כי לא לרצון יהיה לכם", הוה אמינא**, היינו אומרם, **ניהוי (221) כעובר על מצוה**, ומכל מקום, **כשר** אפילו להקריבו, (222) כשאר לאווי התורה שאם עביד "מהני", לכן **קמשמע לן** שאינו לרצון, ואסור להקריבו.

ומקשה הגמרא על רבא מ"מקדיש תמימין לבדק הבית".

והרי המקדיש תמימין לבדק הבית, ואסור לעשות כן, משום **דאמר רחמנא** [שם] **"ושור ושה שרוע וקלוט,**

דף ו - א

נדבה תעשה אותו. ולנדר לא ירצה". ופשיטא שאסור להקריבו לקרבן לא לנדר אף לא לנדבה! אלא, דרשו חכמים [לקמן ז ב] **"נדבה תעשה אותו" - זה קדשי בדק הבית**, "ולנדר לא ירצה" - למזבח.

ועוד דרשו שם ממה שנאמר "אותו", אותו [בעל מוס] אתה מקדיש לבדק הבית ואי אתה מקדיש תמימים לבדק הבית. והמקדישו לבדק הבית עבר על לא תעשה כמבואר שם. (223)

ותנן, (224) המקדיש תמימין לבדק הבית, אף על פי שהוא עובר בלא תעשה - מה שעשה עשוי, והקדושה חלה עליהם. (225) הרי ש"מהני". ותיבתא דרבא!

ומתרצינן : **אמר לך רבא** : גם שם נתרבה מגזירת הכתוב שאם עשה כן "מהני".

ומהיכא דאיתרבו בעלי מומין למזבח, (226) מאותו המקרא שדרשנו לעיל שהמקדיש בעלי מומין למזבח מה שעשה עשוי וחלה הקדושה, נתרבו תמימין לבדק הבית.

שהרי בפסוק זה נאמרו שתי הלכות. האחת, איסור הקדשת תמימין לבדק הבית הנלמד ממה שנאמר "אותו", ודרשינן, אותו אתה מקדיש לבדק הבית ואי אתה מקדיש תמימין לבדק הבית. והשניה, איסור הקדשת בעלי מומין למזבח הנלמד ממה שנאמר "ולנדר לא ירצה". וכיון שהתורה הקישה אותם, הוקשו גם לענין ש"מהני" הקדשם. וכן דרשינן, מה בעלי מומין למזבח "מיקדש קדשי", ונלמד מזה שאמרה התורה "ולנדר לא ירצה", משמע שאינו מרצה אבל הקדושה חלה, (227) כן תמימין לגבי מזבח חלה הקדושה, ו"מהני" אף על גב שעבר אמימרא דרחמנא.

ומקשה הגמרא על רבא מ"גזל".

והרי גזל, דרחמנא אמר [ויקרא יט] "לא תגזול" -

ותנן במסכת בבא קמא [צג ב]: **הגזול עצים ועשאן כלים, או צמר ועשאו בגדים** - **משלם כשעת הגזילה**, ואינו מחזיר את הכלי והבגד, מפני שקנאה לגזילה בשינוי מעשה.

ומכיון שקנאה, אינה חוזרת בעין לבעליה, אלא מחזיר דמים כמה שהיתה שוה בשעת גזילה, והגזולן מעכב את הגזילה אצלו.

אלמא "מהני", **ותיבתא לרבא**. (228)

ומתריצין: **אמר לך רבא: שאני התם**, גזילה שונה משאר לאווי התורה, משום **דאמר קרא** [ויקרא ה] בפרשת אשם גזילות [הגזול ממון חבירו, ונשבע עליו לשקר, והודה, משלם לו את הגזילה, ומוסיף חומש, ומביא קרבן אשם]. ושם כתבה התורה "והשיב את הגזילה אשר גזל".

ומה שאמר הכתוב **"אשר גזל"**, הוא מיותר, ללמדנו, **כעין** (229) **שגזל**. כלומר, כאשר לא נשתנתה הגזילה, יחזיר את הגזילה עצמה. אך אם השתנתה, לא יחזיר אותה, אלא ישלם כמה שהיתה שוה בשעת הגזילה. ומכאן למד רבא שבגזל "מהני".

וקשה לאביי, למה הוצרכה התורה ללמדנו מ"אשר גזל" ש"מהני", הלא בכל לאווי התורה "מהני" (230)?

ומתריצין: **ולאביי, האי "אשר גזל" מיבעי ליה**, הוצרך לדרשה אחרת, "אשר גזל", רק **על גזילו שלו מוסיף חומש**, אבל **על גזילו של אביו** שהורישו את הגזילה, אפילו אם נשבע אביו לשקר, משלם רק את הגזילה, **ואינו מוסיף חומש**.

ומקשה הגמרא על רבא מ"משכון".

אמרה תורה [שמות כב] "אם כסף תלוה את עמי. אם חבול תחבול שלמת רעד, עד בא השמש תשיבנו לו". פירוש, כל היום תשיבנו לו עד בא השמש [שקיעת החמה], וכבוא השמש תחזור ותטלנו, עד שיבא בקר של מחר. (231)

עוד אמרה תורה [דברים כד] "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש ושכב בשמלתו". פירוש: אם כסות לילה הוא, החזירהו לו לקראת הלילה. ומה שנאמר במקרא הקודם מדובר בכסות יום, או במחרשה שצריך לו לעבודת היום ולקחו בלילה ומחזירו ביום.

לא החזיר כסות לילה בלילה, או המחרישה ביום, עבר על מצות עשה. ועוד עובר על מצות לא תעשה שנאמר [דברים שס] "ואם איש עני הוא לא תשכב בעבוטו". פירוש: לא תשכב ועבוטו אצלך. מצות עשה ולא תעשה זו נקראת "החזרת העבוט".

במה דברים אמורים? שמשכנו שלא בשעת הלואתו, כלומר, שהגיע זמן פרעון ולא פרעו, ואז לקח ממנו משכון. אבל אם משכנו בשעת הלואתו, אינו חייב להחזיר כלל.

עוד אמרה תורה [דברים שם] "לא תחבול בגד אלמנה".

עוד אמרה תורה [שם] "כי תשה ברעך [תחוב בחברך] משאת מאומה [חוב], לא תבא את ביתו לעבוט עבוטו. בחוץ תעמוד, והאיש אשר אתה נושה בו [הלואה], יוציא אליך את העבוט החוצה".

הגמרא כאן סוברת (232) שאפילו אם עבר ונכנס לביתו ומשכנו, דהיינו, שמשכנו בעל כרחו ושלא ברשות בית דין, גם כן חייב המלוה הממשכן ב"החזרת העבוט", ובהמשך יבואר.

והרי משכון, שאסור לו למלוה לבוא לבית הלואה למשכנו בעל כרחו, משום **דרחמנא אמר** [דברים כד] **"לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו"** -

ותנן, שנינו במשנה [בבא מציעא ק"ג א]: **מחזיר את הכר**, כסות לילה, **בכל לילה. ואת המחרשה**, כלי הצריך לו לעבודת היום, מחזיר לו **ביום**.

ומשמע שקונה המלווה את המשכון שהוא כלי יום, בלילה. וקונה את כלי הלילה, ביום. (233) מוכח ש"מהני" אף על פי שעבר אמימרא דרחמנא, **ותיובתא דרבא!** כיון שאם "לא מהני" לא היה קונה כלל, והיה לו להחזירם ללוא לגמרי.

ומתריצין: **אמר לך רבא: שאני התם**, משום **דאמר קרא** [שם] **"השב תשיב"**, וממה שכתבה התורה כפילות לשון - דרשינן שמחזיר כמה פעמים. כלומר, שמחזיר מדי יום ביום את המחרשה, ומדי לילה ולילה את הכר. ומוכח שהועילו מעשיו וקנה את המשכון, ואינו מחזירו לגמרי, אף על פי שעבר אמימרא דרחמנא.

וחוזרת הקושיא על אביי: למה הוצרכה התורה לכתוב דרשה מיוחדת ללמדנו שקונה את המשכון, הלא בכל שאר לאווי התורה "מהני"?

ומתריצין: **ולאביי**, נבאר, שלא משמע לו דרשה זו "לרבות כמה פעמים". אלא, לפי שסובר "מהני", היה עולה על הדעת לומר שאינו חייב להשיב כלל, אף לא המחרשה ביום והכר בלילה, הלכך ציוותה התורה להחזיר. **כי אי לאו דאמר רחמנא "השב תשיב"**, הוה **אמינא**, היינו אומרים: אם נכנס המלוה לביתו של הלואה שלא ברשות, **איסורא עבד**, האיסור נעשה כבר, ועתה, **אי בעי ניהדר**, אם ירצה יחזיר, **ואי בעי, לא נהדר**, ואם אינו רוצה לא יחזיר. (234) **לכן קמשמע לן**, משמיענו הכתוב שחייב להחזיר הכר בלילה והמחרשה ביום (235).

לישנא אחרינא (236):

והרי משכון, דרחמנא אמר "לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו". ותנן: מחזיר את הכר בלילה ואת המחרישה ביום. תיובתא דרבא!

ומתריצין: **אמר לך רבא: שאני משכון, משום דכתיב ביה [שמות כב] "עד בא השמש תשיבנו לו", מכלל הדברים שציוותה התורה להחזיר כלי יום ביום, אתה שומע דקני משכון דיום - בלילה. וכתיב קרא אחרינא [דברים שם] "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש", מכלל הדברים שציוותה התורה להחזיר כלי לילה בלילה, אתה שומע דקני משכון דלילה - ביום. הלכך קנה את המשכון ו"מהני".**

ואביי סבר: מקראות אלו לא באו ללמדנו ש"מהני", אלא, הני קראי, להכי הוא דאתי, באים הם ללמדנו דרשה זו: חד, מקרא אחד, "עד בא השמש תשיבנו לו", בא ללמדנו לכסות יום. וחד, המקרא "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש", בא ללמדנו לכסות לילה.

וצריכי! הוצרכה התורה ללמדנו בשניהם, מפני שאין ללמוד זה מזה. כי אם היתה התורה אומרת רק "מחרישה", הוה אמינא, דוקא מחרישה חייב להחזיר, לפי שמתפרנס ממנה והיא חיותו, אבל את הכר בלילה אינו חייב להחזיר. לפיכך אומרת התורה שגם את הכר חייב להחזיר. ואם היתה התורה אומרת רק "כר", הוה אמינא שדוקא הכר חייב להחזיר, לפי שמצטער בלעדיו, אבל המחרישה ביום - אינו חייב להחזיר, לפיכך כתבה התורה שגם את המחרישה חייב להחזיר.

ומקשה הגמרא על אביי מ"פאה".

והרי פאה, דרחמנא אמר [ויקרא כג] "לא תכלה פאת שדך בקוצרך" -

ותניא, (237) שנינו בברייתא: מצות פאה היא להפריש מן הקמה, כשהתבואה בקומתה, דהיינו, כשהיא עדיין מחוברת לקרקע, וכן היא משמעות המקרא: בשעת קצרך, לא תכלה את הפאה. (238) לא הפריש מן הקמה יפריש מן העמרים. לא הפריש מן העמרים יפריש מן הכרי עד שלא מירחו, והוא שמחליק את פני הכרי ברכת [כלי המיועד לכך], ו"מירחו" קובע למעשר ולתרומה, שהוא גמר מלאכת התבואה ואז נתחייב בתרומות ומעשרות. ואם כבר מירחו, מעשר תחילה תרומות ומעשרות, ונותן לו לעני את הפאה. ואף על פי שהעני עצמו הממרח מתנות עניים פטור מן המעשרות, שהרי לקט שכחה ופאה הם הפקר, הפטור מן המעשרות, מכל מקום, עכשיו שבעל הבית מירח כבר נתחייבו במעשרות (239).

משום רבי ישמעאל אמרו: אם לא הפריש עד שעשה ממנה עיסה, אף מפריש פאה מן העיסה.

והתנא קמא סובר שאם נעשתה עיסה, כבר קנאה בעל הבית בשינוי, ושוב אינו מפריש פאה. ואילו עד שלא נעשתה עיסה, לא נשתנה. (240) ורבי ישמעאל סובר "שינוי במקומו עומד".

על כל פנים, בין לדברי תנא קמא וכל שכן לרבי ישמעאל - מפריש גם אחרי שכילה לקצור את הקמה, ואף על פי שעבר אמימרא דרחמנא.

תיובתא דאביי (241)! כיון שאם "מהני" - כבר עבר על הלאו כשלקחם לעצמו, והועילו מעשיו. וממה שאמרה הברייתא שלא הועילו מעשיו, ועדיין צריך להפריש מן העמרים וכו', מוכח שלא הועילו מעשיו ולא קנאה?

ומתרצינן: **אמר לך אביי: שאני התם דאמר קרא "תעזוב" "תעזוב" יתירא**, כלומר, שני מקראות כתבה התורה לגבי פאה. האחד בפרשת קדושים [ויקרא יט] "לא תכלה פאת שדך לקצור, לעני ולגר תעזוב אותם", והשני בפרשת אמור [ויקרא כג] "לא תכלה פאת שדך בקוצרך, לעני ולגר תעזוב אותם". והכפילות באה ללמדנו שאם לא הפריש מן הקמה יפריש מן העמרים ומן הכרי (242) [עד שנשתנה לדעת תנא קמא. ואפילו מן העיסה, לדעת רבי ישמעאל].

וחוזרת הקושיה לרבא: למה כתבה התורה "תעזוב יתירא", הרי בלאו הכי אנו יודעים ש"לא מהני"?

ומתרצינן: **ורבא אמר לך: "תעזוב" "תעזוב" להכי הוא דאתא**, (243) כתבה התורה לדרשה אחרת, לומר, **יש לך "עזיבה" [לעזוב לעניים] אחרת שהיא כזו** [יבואר בהמשך], **ואיזו? זה המפקיר כרמו**.

דתניא, כמו ששינונו: **המפקיר כרמו**, ובעוד שהוא הפקר הריהו פטור מן המעשר, וכן פטור ממתנות עניים [פרט, עוללות, שכחה ופאה]. וכמו כן, הזוכה בו מן ההפקר פטור מכל אלו, **והשכים** בעל הכרם, **לשחר**, בבוקר לפני שזכה בו אחר, **ובצרו**, וזכה בו הוא עצמו מן ההפקר, **חייב בפרט ועוללות בשכחה ובפאה**. לפי שבכל אלו נאמר בהם "תעזוב יתירא", (244) ללמדנו שהפקר שזכה בו בעל הבית עצמו חייב. **ופטור מן המעשר** [תרומות ומעשרות] משום שזכה בו מן ההפקר, ולא כתבה התורה דרשה לחיבו.

וכך הוא תירוצו של רבא: "תעזוב יתירא" לא בא ללמדנו ש"לא מהני", אלא ללמדנו דין "תעזוב" אחרי שהיה פטור מטעם הפקר.

והוא "עזיבה אחרת", כלומר, עזיבה נוספת לעני, "שהיא כזו", כמו עזיבה של שדה שלא הופקר (245).

אמר ליה רב אחא בריה דרבא [בנו של רבא] **לרב אשי: והשתא, דשנינן כל הני שינויי**, עתה שתירצנו כל אלו תירוצים, על כל קושיא על אביי להוכיח ממשנה וברייתא מהרבה לאווי התורה ש"לא מהני", תירץ שאין מהם הוכחה כי יש בהם גילוי מיוחד בתורה, וכן לרבא. ובכל אלו לא נחלקו אביי ורבא. אם כן, **אביי ורבא - במאי פליגי!!**? במה אכן נחלקו, הלא במה ש"לא מהני" לרבא, מודה אביי, ובמה ש"מהני" לאביי, מודה רבא!?

אמר ליה (246) רב אשי לרב אחא: **בריבית קצוצה - קמיפלגי**, (247) "ריבית קצוצה" היא ריבית שמתנה המלוה עם הלוח בשעת ההלוואה, והיא ריבית דאורייתא, והמלוה והלוה עברו על מימרא דרחמנא, על כמה לאוויס האמורים בתורה. ומתרץ רב אשי, שנחלקו אביי ורבא, אם הלוח פרע את הריבית, לרבא "לא מהני", והלוה יכול "להוציא בדיינים", לתבוע מהמלוה שיחזיר לו את הריבית, ולאביי "מהני", ומה שעשה עשה.

וכדרבי אלעזר, (248) כמו שנחלקו רבי אלעזר ורבי יוחנן בהלכה זו: **דאמר רבי אלעזר: רבית קצוצה יוצאת בדיינין.**

דף ו - ב

אבל **"אבק רבית"**, ריבית שאינה אסורה אלא מדרבנן (249) - **אינה יוצאה בדיינין.**

ורבי יוחנן אמר: אפילו רבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין.

אביי סובר כרבי יוחנן ש"מהני", ולכן המלוה אינו מחזיר את הרבית, אף על פי שעבר על מימרא דרחמנא. ורבא סובר כרבי אלעזר.

אמר ליה רב אחא לרב אשי: וכי התם, בסברא פליגי!!? וכי נחלקו רבי אלעזר ורבי יוחנן בסברא זו אם "מהני" או "לא מהני"?! הרי **התם, בקראי פליגי**, הלא מחלוקתם תלויה בדרשת הכתובים! (250)

ועתה הגמרא מביאה כמה דרשות שמהם למד רבי יוחנן שאינה יוצאה בדיינין, ודרשת רבי אלעזר שיוצאה בדיינין:

דאמר רבי יצחק: מאי טעמא דרבי יוחנן? אמר קרא [יחזקאל יח] **"בנשך נתן ותרבית לקח** (251) **וחי לא יחיה** את כל התועבות האלה עשה **מות יומת דמיו בו יהיה"** (252). ודרשינן, **לחיים ניתן**, כלומר, ענשו הוא שלא יחיה, **ולא להישבון**, ולא ניתן ענשו לחיוב החזרה.

רב אחא בר אדא אמר: מהכא, מקרא זה דרשו רבי יוחנן. שנאמר [ויקרא כה] "אל תקח מאתו נשך, ותרבית ויראת מאלהיך". (253) ודרשינן, למוראנתתיו, כלומר, ירא את האלהים שיפרע ממך! ולא להישבון.

רבא אמר: מהכא, ממקרא זה [יחזקאל שם] "התועבות האלה עשה מות יומת דמיו בו יהיה", וסמיך ליה (254) בסמוך נאמר "והוליד בן פריץ שופך דם" ודרשינן, הוקשו מלוי רבית לשופכי דמים! מה שופכי דמים לא ניתנו להישבון, להחזירם לחיים, אף מלוי רבית, ששפך דמי העני ומת ברעב, (255) לא ניתנו להישבון.

ואמר רב נחמן בר יצחק: מאי טעמא דרבי אלעזר, הסובר שיוצאת בדיינין? דאמר קרא [ויקרא שם] "אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך, וחי אחיך עמך". ודרשינן, אם לקחת ממנו, אהדר ליה, החזירה לו! כי היכי דניחי עמך, כדי שיחיה אתך ולא ימות מרעב.

ואם כן, מקשה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: רבא יכול לסבור כרבי יוחנן, מכח הדרשות הללו, אף שבשאר לאווי התורה "לא מהני". וכן אביי יכול לסבור כרבי אלעזר, מפני הדרשה ההיא. ומנין לך שאביי ורבא נחלקו בפלוגתת רבי אלעזר ורבי יוחנן?

ומסקינן: אכן לא נחלקו ברבית קצוצה. **ואלא במאי קמיפלגי אביי ורבא? בשינוי קונה.** כלומר, מי ששינה על דעת המקום, ועבר אמימרא דרחמנא. לאביי "קנה", שהועילו מעשיו, מלבד אלו הלאוים שהתורה גילתה בהם ש"לא מהני". ולרבא "לא קנה", שלא הועילו מעשיו, מלבד אלו הלאוים שהתורה גילתה בהם ש"מהני".

לישנא אחרינא: בהני שינויי דשנינן, בכל התירוצים שתירצנו. כלומר, בכל הלאוים הנ"ל, שממקצתם מוכח ש"מהני", ורבא תירץ שהוא גזירת הכתוב. וממקצתם מוכח ש"לא מהני", ואביי תירץ שהוא גזירת הכתוב. (256)

לישנא אחרינא: הגמרא מביאה לשון אחרת בשקלא וטריא - במה נחלקו אביי ורבא. (257)

וגם לפי לשון זו, סבר רב אשי לומר שנחלקו ברבית קצוצה. אלא שקושית רב אחא היא, שאי אפשר לומר שאביי סובר רבית קצוצה אינה יוצאת בדיינין, לפי שאביי עצמו אמר במסכת בבא מציעא שרבית קצוצה כן יוצאת בדיינים.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: והשתא דשנינן כל הני שינויי - אביי ורבא במאי פליגי?

אמר ליה: ברבית קצוצה. לאביי לא מהדר רבית, אינה יוצאה בדיינין, לרבא מהדר רבית.

ומקשינן: **והא אביי נמי סבר דמפקינן רבית קצוצה בדיינין**, הלא אביי גם סובר כרבא שמוציאין רבית קצוצה בדיינין -

דאמר אביי במסכת בבא מציעא [סה א]: **האי מאן דמסיק ארבעה זוזי דרביתא בחבריה, אם אירע שהיה אדם אשר היה נושה בחבירו ארבעה זוזים של רבית. יהביה ליה למלוה בגווייהו**, נתן הלוח למלוה תמורת ארבעת הזוזים של רבית, **גלימא**, בגד **דשוי חמשא**, השוה **חמשה** זוזים, במקום ארבעה.

הרי אף על פי שנתן הלווה למלוה יותר מדמי הרבית שקצץ לו, **כי מפקינן מיניה**, כשהדיינים באים להוציא את הרבית מן המלוה, כדין "רבית קצוצה היוצאה בדיינין", רק **ארבעה מפקינן מיניה**, ארבעה זוזים יוציאו ממנו, **והאי זוזא**, הזוז החמישי שלא התחייב לו ובכל זאת נתנו לו, לא יוציאו, **כי במתנה הוא דיהב ליה**, סתם מתנה נתן לו.

ורבא אמר: חמשה מפקינן מיניה. מאי טעמא? כי לא נתן לו שום מתנה! אלא **כולה** כל הגלימא **בתורת רביתא קאתי לידיה**, באה לידו בתורת רבית.

ועד כאן לא נחלקו אלא על הזוז החמישי.

ואביי סובר כרבא שרבית "קצוצה יוצאה בדיינים". (258), וקשה על רב אשי, האומר שלאביי רבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין!?

אלא, כי קא מיפלגי אביי ורבא, בשינוי קונה. וכמבואר לעיל שני פירושים.

סוגיא דהמקדיש בעלי מומין

למדנו לעיל שהמקדיש בעלי מומין לגבי מזבח עובר בלא תעשה.

בתורה לא נאמר מפורש איסור להקדיש, ודרשוהו חכמים מדרשת הכתובים. בסוגיה הבאה מובאת ברייתא הדורשת את האיסור להקדיש בעלי מומין למזבח.

נאמר בתורה [ויקרא פרק כב] בפרשת בהמות בעלי מום:

"כל אשר בו מום, **לא תקריבו**. כי לא לרצון יהיה לכם.

עורת או שבור או חרוץ או יבלת או גרב או ילפת, **לא תקריבו** אלה לה', ואשה לא תתנו מהם על המזבח לה'.

ומעוֹךְ וכתות ונתוק וכרות **לא תקריבו** לה".

שלש פעמים אמרה התורה "לא תקריבו" בעלי מום [בקרבן ישראל, ובהמשך הסוגיא תבאר הגמרא עוד פסוק הנאמר לגבי קרבן בן נכר]. והברייתא דורשת את שלשתם.

תנו רבנן: "כל אשר בו מום לא תקריבו", מה תלמוד לומר?

אם כונת הכתוב לאסור ב"לא תשחטו", לאסור לשחוט בעל מום למזבח, **הרי כבר אמור** זאת **למטה**, בפסוקים הבאים, ויבואר בגמרא, וגם איסור הקטרה וזריקה כבר אמורים.

אם כן, (259) **מה תלמוד לומר "לא תקריבו"?** -

בל תקדישו, שאסר הכתוב אפילו להקדיש בעלי מום למזבח. (260) **מכאן אמרו** חכמים: **המקדיש בעלי מומין לגבי מזבח**, ושחטן, וזרק דמן, והקטירן, (261) **עובר משום חמשה שמות**. ואלו הן: **משום בל תקדישו**, (262) **משום בל תשחטו**, **ומשום בל תזרקו**, **ומשום בל תקטירו כולו**, **ומשום בל תקטירו** אפילו **מקצתו**.

משום רבי יוסי ברבי יהודה אמרו: אף משום קבלת הדם.

ומבארת הגמרא את הברייתא: **אמר מר**, שנינו בברייתא: **אם בל תשחטו**, **הרי אמור למטה**.

ודנה הגמרא: **היכן אמור?**

דתניא, שנינו בברייתא אחרת: זה שאמרה תורה [פסוק כב] **"עורת או שבור או חרוץ או יבלת, לא תקריבו אלה לה"**, **מה תלמוד לומר?**

אם כונת הכתוב לומר, **בל תקדישו** אלה לקרבן, **הרי דבר זה כבר אמור למעלה** [בפסוק כ].

אלא, **מה תלמוד לומר "לא" (263) תקריבו"?** - **בל תשחטו!** (264)

ועוד נאמר שם, **"ואשה לא תתנו מהם על המזבח לה"**.

ודרשינן, **"ואשה לא תתנו"**, **אלו אשים**, לאסור הקטרת אימורין של בעלי מומים אלו על אש המזבח.

ועדיין **אין לי** שאסור להקטיר **אלא כולן**. (265)

מקצתן מנין, שאסור להקטיר אפילו כזית מהן? (266)

תלמוד לומר "מהם", אפילו קצת מהם.

זריקת דמים של בעלי מומים **מנין** שאף היא אסורה? **תלמוד לומר "על המזבח"**.

עוד נאמר שם **"לה"**, ובא הכתוב **לרבות שעיר המשתלח** לעזאזל, שהמקדישו בעל מום לוקה משום האיסור להקדיש בעל מום. (267) ויבואר בהמשך.

ועתה דנה הגמרא על מה ששנינו בברייתא השניה ש"לה" בא "לרבות" שעיר המשתלח. ואילו בדרשה אחרת, לגבי "שחוטי חוץ", שגם שם נאמר "לה", דרשינן "למעט" שעיר המשתלח?

"שחוטי חוץ" הוא האיסור להקריב קרבן הראוי למזבח מחוץ לעזרת המקדש.

ומקשינן: **וכי ל"ה" לרבות הוא** נדרש!?

והתניא, והרי שנינו בברייתא: נאמר בתורה [ויקרא יז] "איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז [ובמוקדשין הכתוב מדבר. רש"י] במחנה [חוץ לעזרה], ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה". ונכרת האיש ההוא מקרב עמו."

ודרשינן, (268) **אי "קרבן"**, שומע אני אף קדשי בדק הבית, אסור להקריבן בחוץ, שהרי אף הם נקראו "קרבן", **כענין שנאמר** בשלל מלחמת מדין [במדבר לא] **"ונקרב את קרבן ה', איש אשר מצא כלי זהב אצעה וצמיד טבעת עגיל וכומז"**, והם בודאי קדשי בדק הבית, ונקראו בתורה בלשון "קרבן". ומנין שמותר לשחוט קדשי בדק הבית בחוץ?

תלמוד לומר "ואל פתח אוהל מועד לא הביאו". ודרשינן, "קרבן" **הראוי לפתח אוהל מועד, חייבין עליו כרת משום שחוטי חוץ**. אבל קדשי בדק הבית, שאין ראוי לפתח אוהל מועד, שהרי בעלי מומין הם, כמו ששנינו לעיל שאסור להתפיס תמימין לבדק הבית, והמתפיסן עובר בלא תעשה, (269) הלכך, **אין חייבין עליו משום שחוטי חוץ**.

וממשיכה הברייתא לדון: ממה שדרשנו, שכל דבר אשר אינו ראוי לפתח אוהל מועד אין חייבים עליו משום שחוטי חוץ, **אוציא אני את אלו**, קדשי בדק הבית שהם בעלי מום, **ולא אוציא פרת חטאת** [פרה אדומה] **ושעיר המשתלח**, שהם ראויים לפתח אוהל מועד, כיון ששניהם אינם בעלי מום, שהרי בפרה אדומה נאמר [במדבר יט] "אשר אין בה

מוס", ובשעיר המשתלח דרשנו בברייתא הקודמת ממה שנאמר "לה" שלא יהא בו מוס. ועתה יש לדון: כיון שהן תמימין, יתחייב המקריבן בחוץ. כגון, אם שחטה לפרה אדומה בחוץ שלא כמצוותה, דהיינו, שלא על גבי מערכתה [מקום המיועד לשחיטתה], או אם שחט שעיר המשתלח בכל מקום בחוץ [שבכל מקום הוא חוץ למקומו, שהרי אינו נשחט כלל, אלא נדחף בראש הצוק] יתחייב כרת על שחוטי חוץ.

תלמוד לומר, "לה"'. ודרשינן, מי שמיוחדין "לה"', רק על זבחים הקרבים בפנים, חייבים עליהם כרת אם שחטן בחוץ, **יצאו אלו**, פרת חטאת ושעיר המשתלח, **שאינ מיוחדין "לה"'**.

וקשה, שבברייתא זו דרשינן "לה" למעט, ואילו לגבי בעלי מומין דרשינן "לה" לרבות?

ומתריצין: **אמר רבא**: הדרשות אינן סותרות, **כי הכא**, נדרש **מענינא דקרא** (270) ממשמעות המקרא, **והתם מענינא דקרא** -

התם, בשחוטי חוץ, נאמר **"ואל פתח אוהל מועד"**, ובא **לרבות** לחייב כל הראוי לאוהל מועד, דהיינו, כל התמימין הקדושין בקדושת מזבח, להתחייב עליהן אם שחטן בחוץ. לכן, כיון שחזרה התורה וכתבה **"לה"'**, וכבר נתרבו כל קדשי מזבח, ודאי בא הכתוב **להוציא** פרת חטאת ושעיר המשתלח.

אבל **הכא**, גבי בעלי מומין, הרי מה שכתבה **"ואשה לא תתנו מהם"**, הוא **להוציא**. כי פסוק זה מלמד כי רק דבר העולה לאישים חייב עליו המקדישו כשהוא בעל מוס, אבל שאינו עולה לאישים אינו חייב [ומכלל דרשה זו יש למעט שעיר המשתלח, שמקדישו בעל מוס אינו חייב], ולמה חזרה התורה וכתבה **"לה"'**? הלכך ודאי שבא לדרוש **לרבות** שעיר המשתלח, לאסור להקדישו כשהוא בעל מוס.

הגמרא ממשיכה לפרש את הברייתא.

שנינו בברייתא: **"לה"'** לרבות שעיר המשתלח, ואסור להקדישו בעל מוס.

ומדייקת הגמרא: **טעמא, דכתב קרא "לה"'**, הוא **דלא מייתי שעיר המשתלח בעל מוס**, ואסור להקדישו. (271) -

הא לא רבי קרא "לה"', אם התורה לא היתה מרבה אותו, **הוה אמינא, שעיר המשתלח בעל מוס, שפיר דמי**, שמותר להקדישו!?

אך הרי אי אפשר לומר כך, שהרי (272) **אין הגורל קובע אלא בדבר הראוי לשם!** (273) הגורל שמגריל עליו אינו קובע אותו להיות שעיר המשתלח אלא כשהוא ראוי גם לשם. כי כאשר מביאין אותו ביחד עם השעיר השני הרי לא ידוע על איזה מהן יפול הגורל

לה' ועל איזה לעזאזל, לכן צריכים להיות שניהם תמימין. ולמה צריך גזירת הכתוב מיוחדת שאסור להקדישו?

ומתרצינן, (274) **אמר רב יוסף: הא מני? - חנן המצרי היא**, ברייתא זו נשנתה בשיטת חנן המצרי. **דתניא**, (275) **חנן המצרי אומר: אפילו דם בכוס - מביא חבירו, ומזווג לו.**

אפילו אם כבר נשחט השעיר הפנימי הנעשה לה', ונתקבל דמו ונמצא בכוס, מת השעיר המשתלח, מביא שעיר אחר מן השוק, ומזווג לו, כלומר, מעמידו אצל הדם שבכוס, להראות שחבירו הוא, ומשלחו לעזאזל.

וסבר רב יוסף, שלדעת חנן המצרי לא צריך להביא אלא שעיר אחד, והוא יישלח לעזאזל בלי הגרלה כלל.

ולגבי שעיר שכזה הוה אמינא שמותר להקדישו כשהוא בעל מום, מפני שאינו בכלל ההגרלה, ולא יפול עליו גורל לה' [כקושית המקשן]. הלכך, באה הברייתא להשמיענו לרבות אותו לאיסור הקדשה.

ועל כן, מקשה הגמרא, מנין לנו שחנן המצרי סובר שאין צריכין הגרלה? הרי יתכן שהוא סובר שהדם כשר ואינו צריך להישפך, ומכל מקום צריך הגרלה, באופן שיביא שני שעירין ויגריל עליהן כבתחילה. ואותו שעלה עליו הגורל לעזאזל, יעמוד אצל הדם ויישלח לעזאזל, ואותו שעלה עליו הגורל לה' ירעה עד שיסתאב, והדם של הראשון לא יישפך, אלא יתכפר בו, כי עלה עליו הגורל לה' בהגרלה הראשונה. ומה שאמר "אפילו", הוא להוציא ממי שאמר צריך להביא שנים אחרים, ויגריל ואף ישחוט את השני כבתחילה, והדם של השני יישפך.

ומקשינן: **נהי**, אכן, **דשמעת ליה לחנן המצרי**, שהדם לא יישפך, משום שסובר, **דלא הוי דיחוי**, אבל, **דלא צריך הגרלה - מי שמעת ליה?** מנין לך שסובר שלא צריך הגרלה? **דילמא**, הרי יתכן שלדעת חנן המצרי, **מייתי**, מביא שני שעירים, **ומגריל עליהם?**

וחוזרת הקושיה: איך סלקא דעתך, שאסור להקדיש בעל מום לשעיר המשתלח, הרי בכל האופנים זקוק להיגרל עם שעיר אחר שהוא לה', ובודאי שאסור לו להיות בעל מום, ולמה צריך דרשה לרבות שאינו בא בעל מום?

ומסקינן: **אלא**, **אמר רב יוסף: הא מני, רבי שמעון היא**, הברייתא נשנתה כדברי רבי שמעון.

דתניא: מת אחד מהם, לאחר הגרלה, לפני שחיטת שעיר הנעשה בפנים - **מביא חבירו בלא הגרלה, דברי רבי שמעון**, לפי שהוא סובר "הגרלה לא מעכבא".

ועל אותו שעיר שמביאו בלא הגרלה אמרה הברייתא שיש "הוה אמינא" לומר שאפשר להקדישו כשהוא בעל מום.

רבא אמר : במקדיש בעל מום לשעיר המשתלח, אכן **לא נצרכה**, לא הוצרכה הברייתא להשמיענו שלוקה, כקושיית המקשן. אלא במה הוצרכה להשמיענו, **כגון שהומם**, שנפל מום בשעיר המשתלח **בו ביום**, ביום הכפורים עצמו אחרי ההגרלה, **וחיללו על חבירו**, על שעיר אחר, שגם הוא בעל מום. וכיון שחיללו על אחר, אינו צריך הגרלה, (276) כי עצם החילול הוא ההקדשה, ועליו חידשה הברייתא שאסור להקדישו. (277)

דף ז - א

ומה החידוש בדבר? ולמה צריך דרשה מיוחדת לרבות שאסור להקדישו? כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על הדעת לומר, **בשלמא מעיקרא**, בתחילת הקדושה, ועדיין זקוק להגרלה, אסור להביא בעל מום כי **לא ידענא אי האי מיקבע לשם**, שלא ידענו אם לא ייקבע על ידי הגורל שהבעל מום יהיה השעיר הנעשה בפנים לשם ה', **אבל הכא**, שכבר אינו מגריל, **כיון דאינכר שם**, שכבר עלה על השני הגורל לשם ה', והוא הבעל מום יישלח לעזאזל הוה אמינא **שלא לקי, קמשמע לן**, משמיעתנו הברייתא, שבכל זאת - אסור לחלל עליו ולהקדישו, מאחר שהוא בעל מום.

אמר מר, הגמרא ממשיכה לפרש את הברייתא.

שנינו בברייתא: **משום רבי יוסי ברבי יהודה אמרו**: (278) **אף** עבר על לאו ששי, משום **קבלת הדם**.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא דרבי יוסי ברבי יהודה?**

אמר קרא [שם פסוק כד] **"ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לה"**, ומה תלמוד לומר, הלא כבר נאמר שני פעמים **"לא תקריבו"**? אלא, **זו קבלת הדם שאמר רבי יוסי ברבי יהודה**.

ודנה הגמרא: **ולתנא קמא**, שלא דרש לאו לקבלת הדם, **האי "לא תקריבו"**, למה **לי?**

ומתרצינן: **מיבעי ליה**, מקרא שלישי זה נדרש ללאו על **זריקת דמים**.

ותמהינן: **והא נפקא ליה**, הרי זריקת דמים כבר נדרש בברייתא **מ"על המזבח"**
[פסוק כב]? (279)

ומתריצין: זריקת דמים לא נדרש מ"על המזבח" ואינו מיותר לדרשה, כי **אורחיה**
דקרא דמשתעי הכי, דהיינו, דרך הכתובים לדבר כן. (280)

ודנה הגמרא: **ורבי יוסי ברבי יהודה, נמי**, איך דרש מ"לא תקריבו" [פסוק כד]
לקבלת הדם, הרי נדרש לזריקת הדם, וזריקה אי אפשר לדורשה מ"על המזבח", כי
אורחיה דקרא הוא.

ומתריצין: **אין הכי נמי!**

אלא קבלת הדם מנא ליה, מנין לו לאו על קבלת הדם?

נפקא ליה, מהא ממקרא אחר, שנאמר [פסוק כה] לגבי קרבנות גויים **"ומיד בן נכר**
לא תקריבו", וממה שנאמר **"לא תקריבו"** פעם רביעית, דרשינן, **זו היא קבלת הדם**
שאמר רבי יוסי ברבי יהודה, שעוברים עליה בלאו.

ודנה הגמרא: **ולתנא קמא**, שאינו דורש לקבלת הדם, **האי "לא תקריבו" למה לי?**

ומתריצין: מקרא זה אינו מיותר לדרשה, כי **מיבעי ליה להאי**, לעצם האיסור להקריב
קרבת בעל מום של בן נכר. ולמה הוצרך להשמיענו? ומדוע היה עולה על הדעת שגוי יכול
להקריב קרבן בעל מום, דבר שנאסר לישראל? כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על
הדעת לומר: **הואיל ולא נצטוו בני נח**, כשמקריב קרבנות לשמים במזבח שבנה
לעצמו, אינו אסור להקריב בעל מום, **אלא נצטוו על מחוסר איברים**, כשחסר מן
הזבח אבר שלם. הלכך, סלקא דעתך אמינא, **לא שנא במזבח זידהו ולא שנא**
במזבח זידון, כשם שבמזבח שבנה לעצמו מותר לו להקריב בעל מום, כן מותר לו
להקריב בעל מום במזבח שלנו, בבית המקדש, **קמשמע לן** הכתוב **"ומיד בן נכר לא**
תקריבו... מכל אלה", לאסור לקבל קרבן בעל מום מיד בן נכר.

לישנא אחרינא:

שנינו בברייתא: **רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אף על קבלת הדם**. עובר בלאו.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא?**

דכתיב [שם פסוק כד] **"ומעוך וכתות ונתוק וכרות, לא תקריבו"**, ודרשינן, **זו**
קבלת הדם. ואילו זריקה נפקא ליה מ"על המזבח", לעבור בלאו על הזריקה.

ומקשינן: **ולרבנן** [התנא קמא], **נמי תיפוק להו**, הרי אפשר לרבות **זריקה מן "על המזבח"**, וישאר ה"לא תקריבו" לקבלת הדם?

ומתריצין: **הכי נמי**, רבנן דורשים איסור זריקה מ"על המזבח". **ואלא** קשה, **"לא תקריבו"** דכתיב לגבי **מעוץ, למאי אתא**, לאיזה דרשה כתבתו התורה?

ומתריצין: **מיבעי ליה** (281) **"לא תקריבו"** ללמדנו לאו להקרבת בעל מום **בבמת יחיד**, בזמן היתר הבמות.

ומקשינן: **ולרבי יוסי ברבי יהודה**, איך דרש פסוק זה לקבלת הדם, הלא **האי מיבעי ליה לבמת יחיד?**

ומתריצין: **אין הכי נמי**, מפסוק זה, אכן, דרשינן לבמת יחיד -

אלא קשה, **"לא** (282) **תקריבו" דקבלה**, הלאו של קבלת הדם, **מנא ליה?**

ומתריצין: **מפסוק אחר**, שנאמר [פסוק כה] **"ומיד בן נכר לא תקריבו"**, **זו קבלת הדם**.

ורבנן, סוברים שפסוק זה אינו מיותר לדרשה, אומרים, **איצטריך** לעצם הלאו להקריב קרבן בעל מום של בן נכר. **כי סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על הדעת לומר, **הואיל ובני נח אין מצווין על איסור הקרבת בעל מום, אלא על קרבן שהוא מחוסר אבר שלם**, כשמקריבים **בבמה דלהון** [שלהם], הלכך **אימא**, (283) היה עולה על הדעת לומר, **אנו נמי נקביל מינהון**, נקבל מהם קרבנות בעלי מום במזבח שבמקדש, לכן **קמשמע לן** הכתוב **"ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלהיכם, מכל אלה"**, שהם כל המומין המנויין שם בפרשה, **דלא מקבלינן**, כשם שאין מקבלים בהמות שכאלו מבני ישראל. (284)

ועתה הגמרא חוזרת לברייתא ששינו בה שאחד מחמש השמות שעוברים בבעל מום, הוא המקדישו.

מתקיף לה ריש לקיש, שאל (285) על דברי הברייתא: מנין שבכל בעלי מומין עובר על "לא תקדישו", גם בבהמה שנולדה עם מומה? **שמא לא שנינו** שלוקה על ההקדשה, **אלא בתם** מהיוולדו, **שנעשה בעל מום**, והקדישו בהיותו בעל מום, שאז יתכן לומר, הואיל והוא היה תם מעיקרא, סבר המקדישו שאף על פי שעתה יש בו מום, מכל מקום, אקדישנו ואקריבנו. וכיון שסבר כן והתכוון לכך להקריבה ולהעלותה על המזבח, (286) לכן לוקה.

דאי (287) **בעל מום מעיקרא**, הלא **דיקלא בעלמא הוא**, סתם עץ דקל הוא [דרך משל], ויש לומר שמעולם לא התכוון להקדישו למזבח, וידע שאינה ראויה למזבח, והקדישה כדי שתמכר, ובדמיה יקנו קרבן. (288) ושאל ריש לקיש: למה ילקה על הקדשת בעל מום מעיקרא?

אמר ליה רבי חייא בר יוסף: "שרוע וקלוט" כתיב בפרשה זו, שנשתרבב אחד מאבריו [גדול מחברו], או שפרסותיו קלוטות [מחוברות], **והני, בעלי מומין מעיקרא נינהו**. מומין אלו נעשים משעת היוולדם, ועליהם דיברה התורה כשאסרה להקדיש.

אמר ליה ריש לקיש לרבי חייא בר יוסף: שמא לא שנינו אלא בתמורה, הרי יתכן שהאיסור להקדיש בעלי מומין מעיקרא הוא רק כשממיר עליהן, ושונה תמורה משאר הקדשה משום **דתנן** [לקמן טז ב]: **חומר בתמורה מבקדשים**, (289) **שהתמורה חלה על בעלת מום קבוע**. והיינו, שבהמה בעלת מום קבוע שהמירו עליה, היא נעשית קדושה בקדושה גמורה, ואינה יוצאה לחולין להיות מותרת בגיזה ועבודה אפילו אם יפדנה, כשאר קדשים שהקדישו אותם בהיותם תמימים ואחר כך נפל בהם מום. ובזאת שונה התמורה מקדשים אחרים שהקדישום בהיותם בעלי מום, שדינם לצאת לחולין על ידי פדיון ומותרים בגיזה ועבודה -

הלכך, שואל ריש לקיש, יש לומר שהלאו על הקדשת בעלת מום מעיקרא הנלמד מ"שרוע וקלוט", היינו דוקא ב"המיר" בהמת קרבן על בהמה בעלת מום מעיקרא, הואיל ותמורה נתפסת בקדושה גמורה על בעלת מום. אבל, כאשר הקדיש תחילת קדושה על בעלת מום מעיקרא, לעולם יש לומר שאינו עובר על הלאו ואינו לוקה, מאחר שהוא דקל בעלמא, כמבואר?

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: וכי לא שמיע לך הא דאמר רבי ינאי: בחבורה נמנו, חבורת חכמים מנו כל הדרשות וכל הלאווים השייכים בענין בהמת בעלת מום לגבי קרבן, **וגמרו**, והגיעו למסקנא כי **המקדיש בעל מום לגבי מזבח**, ועשה כל עבודותיו, **עובר משום חמשה שמות** המבוארים לעיל.

ועתה, **אי**, אם כשאלתך, שהלאו של ההקדשה הוא דוקא בתמורה, קשה, **בתמורה נמי ששה הוויין**, הרי ששה לאווין הן, **דאיכא נמי לאו דתמורה**, ולמה גמרו רק חמשה. (290) ומוכרח לומר שלא מדובר בממיר, ולא במקדיש תחילת קדושה.

אמר ליה ריש לקיש: **אלא מאי**, מהי מסקנתך מדברי חכמים שנמנו וגמרו, שמדובר **בבעל מום מעיקרו** והקדישו בתחילת קדושה, אם כן, עדיין לא תירצת לי על שאלתי **אמאי לקי על ההקדשה? הלא דיקלא בעלמא הוא**, ומעולם לא הקדישה אלא לדמיה, ולא חלה עליה קדושת קרבן כלל?

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: אינו דומה למקדיש דיקלא, כי **דיקלא** - לאו זילא **מילתא**, אין בכך בזיון, כיון שמין עצים הוא, ואף אם הקדישו במפורש, אין בכך כלום. מה שאין כן, המקדיש בעל מוס מעיקרא, זילא מילתא, יש בכך בזיון, כיון דשביק [עזב] תמים, ואקדיש בעלי מומין, הלכך מיחייב על עצם בזיון קדשים, אף על פי שברור לו שלא חלה עליה קדושת קרבן.

לישנא אחרינא:

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: **אפילו הכי**, שאינה קדושה כלל - **בזיא מילתא**, עשה דבר שיש בו בזיון. דאם הקדיש דקל, שליכא במינו, שאין שום עץ הראוי למזבח [כלומר, לקרבן] אין בכך בזיון, ומה שהקדישו הם פטוטי מילים בעלמא, הלכך - לא לקי. לאפוקי, מה שאין כן, במקדיש בעל מוס, כיון דאיכא במינו שאר בהמות תמימין הראויין לקרבן, והוא הקדיש בעלת מוס, ועשה דבר מגונה, הלכך - לקי.

אמר רבא: השתא דאמור טעמא, אחרי שנאמר הטעם, שבעל מוס דלקי, שהוא משום דבזיא מילתא, (291) אם כן, אפילו אקדיש ליה לדמי נסכים, כלומר, המקדיש בעל מוס כדי שימכר ובדמיה יקנו נסכים - נמי לקי.

כלומר, (292) אילו היה העבירה במקדיש בעל מוס מחמת עצמו בהיותו בעל מוס, היה אפשר לומר, שאם מקדישו מלכתחילה לצורך קניית קרבן אחר בדמים, אין בכך עבירה ואינו לוקה. אבל, עתה שהסקנו כי עיקר העבירה הוא משום שעזב מלהקדיש תם והקדיש בעל מוס, אין נפקא מינה בין אם הקדישו לצורך הקרבה לבין לצורך מכירה.

ואפילו אם הקדישו לצורך קניית נסכים בדמיו, למרות שבנסכים אין בזיון כל כך, שהרי לגבי נסכים הוא בודאי כדיקלא בעלמא הואיל ואין במין בהמה דבר הראוי לנסכים, מכל מקום, עבר על הלאו, ולוקה.

לפי שאין העבירה אלא עצם עזיבת התמימים והקדשת בעל מוס.

ומבארת הגמרא: (293) **והא דרבא**, אינו מוסכם על כל התנאים אלא **תנאי היא**, היא תלויה במחלוקת תנאים.

דף ז - ב

דתנו רבנן: נאמר בתורה [שם ויקרא כב] "ושור ושה שרוע וקלוט נדבה תעשה אותו, ולנדר לא ירצה". וכבר מבואר לעיל, שבודאי אין לפרש שהתורה מתירה בעלי מומין אלו

להקריבם על גבי המזבח אם הקדישום בתורת נדבה. (294) אלא, מה תלמוד לומר **”נדבה תעשה אותו?”** זה קדשי בדק הבית, למכרם ודמיהם יפלו לצרכי בית המקדש. וממה שנאמר **”נדבה תעשה”**, אין לי להרבות **אלא נדבה**, להתפיס לבדק הבית באופן של נדבה, כגון באומר **”הרי בהמת בעל מום זו לבדק הבית”**, אבל **נדר**, אם אמר **”הרי עלי בהמה בעלת מום לבדק הבית”**, מנין שמצווה להפריש בעל מום? **תלמוד לומר “ולנדר”**. ודרשינן, כאילו היה נאמר **”נדבה תעשה אותו, ולנדר”**. כלומר, בין אם אתה מקדישו בלשון נדבה ובין בלשון נדר, הקדישהו לבדק הבית!

וממשיכה הברייתא: **יכול אפילו קדשי מזבח? (295)**

תלמוד לומר “ולנדר לא ירצה”, ודרשינן, זה קדשי מזבח, שבהם שייך **”הרצאה”**. וממה שנאמר **”ולנדר לא ירצה”**, אין לי אלא נדר, שהנדר **”הרי עלי עולה”**, לא יביא בעל מום. **נדבה מנין**, מנין שאסור לומר על בעלת מום **”הרי זו למזבח”** כדי שתימכר ויביאו בדמיה אחרת?

תלמוד לומר “נדבה”. ודרשינן כאילו היה כתוב **”נדבה, ולנדר לא ירצה”**. כלומר, אסור להקדיש בעלת מום **”להרצאה”**, דהיינו למזבח בין בלשון נדר ובין בלשון נדבה.

וממשיכה הברייתא: **רבי אומר**: אמרה התורה **”לא ירצה”**, בהרצאת גופו, דהיינו לקרבן למזבח, **הכתוב מדבר**.

ולכאורה דברי רבי הם כדברי התנא קמא. על כן מבררת הגמרא, דברי רבי היינו דברי **תנא קמא?** מאי לאו, בהא קמיפלגי, האם לא נחלקו במחלוקת זו: **דתנא קמא סבר** אסור להקדיש בעל מום לשום צורך מזבח, **ואפילו אקדשיה לדמי נסכים, נמי לקי**, כדברי רבא.

ואילו **רבי סבר**: בהרצאת גופו, כשמקדישו לצורך הקרבת הוא גופו הוא (296) **דלקי, אבל במקדישו בדמי נסכים - לא לקי**, ושלא כדברי רבא.

ומסקינן: **שמע מינה** שדברי רבא אינם מוסכמים על דעת כל התנאים.

ודנה הגמרא: אחרי שכל הפסוק נדרש, **ואלא**, מה שכתבה התורה **”נדבה תעשה אותו”**, **”אותו” למה לי**, מה הוא בא למעט?

לדרשה אחרת, כמו **דתניא**, שנינו בברייתא: אמרה התורה **”נדבה תעשה אותו”**, ודרשינן, **”אותו”** השרוע וקלוט וכל בעלי מומין, אתה (297) **מקדיש לבדק הבית**, ואי אתה מתפיס תמימים לבדק הבית. מכאן אמרו חכמים: **המקדיש**

תמימין לבדק הבית עובר ב"עשה", היינו "לאו הבא מכלל עשה". ומנין שעובר אף ב"לא תעשה"? תלמוד לומר בתחילת הפרשה "וידבר ה' אל משה לאמר", לימד על הפרשה כולה שיהא בלא תעשה. דברי רבי יהודה (298).

מבאר את הגמרא את הדרשה.

אמר ליה רבי לבר קפרא: מאי משמע, מה היא משמעות הדרשה, ומנין למדים מפסוק זה ל"לא תעשה"?

אמר ליה בר קפרא לרבי: דכתיב "לאמר", ודרשין, **לא אמור בדברים**, כלומר, (299) אמר הקדוש ברוך הוא: ב"דברים", דהיינו בדברי הפרשה, אמור [מ"ס שרוקה] "לאו" שאינו נאמר במפורש. [והיות ומצאנו "עשה" במקדיש תמימין לבדק הבית, מובן מאילו שה"לאו" הוא בענין זה].

בי רב, בבית מדרשו של רב אמרי: "לאמר" נדרש ל"לאו" אמור [מ"ס חלומה]. כלומר, אמר הקדוש ברוך הוא למשה: אמור לישראל, שהעובר על כל מה שנאמר בפרשה זו, עובר ב"לאו".

הגמרא מביאה מחלוקת אביי ורבא בענין מה ששנינו לעיל בברייתא שיש לאו נפרד על הקטרת כולו, ולא נפרד על מקצתו (300).

איתמר, אמרו בבית המדרש: המעלה אברי, נתחיס נתחיס עד שגמר את כולם כמשפט קרבן עולה, של בעלי מומין לגבי מזבח - אמר רבא (301): עובר ולוקה על שני לאווים, האחד, משום בל תקטירו כולו, והשני, משום בל תקטירו מקצתו.

אביי אמר (302): אין לוקין שתי מלקיות, מפני הכלל ש"אין לוקין על לאו שבכללות" אלא מלקות אחת. וכיון שהקטרת כולו והקטרת מקצתו נלמד מלאו אחד, ממה שנאמר "ואשה לא תתנו מהם" כמו שמפורש לעיל, הלכך אין לוקין שתיים.

ובשלמא שאר הלאווין: הקדשה שחיטה וזריקה, נאמר לאו מיוחד לכל אחד ואחד מהם, כמו שמפורט לעיל [ו ב], אבל בהקטרה נאמר לאו אחד בלבד ה"כולל" כולו ומקצתו, והואיל שהוא "לאו שבכללות" - אין לוקין אלא אחת.

מיתיבי, הגמרא מביאה ברייתא להקשות ממנה על אביי:

דתניא, **המקדיש בעלי מומין לגבי מזבח עובר משום חמשה שמות.** והברייתא מונה לאו נפרד להקטרת כולו ולא נפרד להקטרת מקצתו. **תיובתא דאביי!**

ומתרצינן : **אמר אביי** : אין פירושה של הברייתא שאדם אחד עשה את כל העבירות הללו, והוא ענוש חמש מלקיות, אלא **בגברי קתני**, מדובר בשני אנשים שהקטירו, אחד מהם עובר על הקטרת כולו כשהקטיר כולו, והשני עובר על הקטרת מקצתו כשהקטיר מקצתו (303). ואכן, אם אחד הקטיר כולו אינו חייב שתי מלקיות, אלא אחת משום הקטרת כולו.

ומקשינן על תירוצו של אביי : **אי**, אם הברייתא מדברת **בגברי**, בשני אנשים, למה שנינו **"עובר" - הלא "עוברין" מיבעי ליה?**

אלא, פשיטא, שהברייתא מדברת **בחד גברא, ותיובתא דאביי!**

ומתרצינן : **אמר לך (304) אביי : אפיק חדא מינייהו (305)** הוצא מן הברייתא! אחת מן ההקטרות ממנין חמשה הלאוין, או כולו או מקצתו, וכדי להשלים את מנין חמשה - **עייל הכנס! קבלת הדם**, והוא הלאו החמישי, הנדרש לעיל מהפסוק "ומיד בן נכר לא תקריבו".

ותמהינן : **קבלת הדם!! לרבי יוסי ברבי יהודה אית ליה**. ואילו **לתנא קמא לית ליה**, והרי התנא קמא מנה חמשה בלי הלאו של קבלת הדם, ואינו סובר כלל שיש לאו בקבלת הדם.

ומסקינן : **קשיא**, אכן קשה מהברייתא על דברי אביי!

לישנא אחרינא :

איך אפשר לתרץ שקבלת הדם הוא הלאו החמישי, **והא מדסיפא רבי יוסי ברבי יהודה היא**, והוא המחייב על קבלת הדם - **רישא רבנן**, שאינם סוברים לחייב משום קבלת הדם? ומוכרח שעוברים על חמשה לאווים בלי קבלת הדם, הרי שעוברים על כולו וגם על מקצתו? ומסקינן : **תיובתא דאביי, תיובתא. (306)**

מתניתין :

המשנה מבארת שאין אדם מתפיס בתמורה אלא בקרבן שלו, ולא של אחרים (307).

הכהנים ממירין בקרבנות שלהן, שהפרישו לעצמן, **וישראל ממירין בשלהן**. ואין חילוק בין כהנים לישראל, וכל אחד ואחד ממיר בקרבן שלו.

אבל, **אין הכהנים ממירין לא בחטאת ולא באשם**, שנתן לו ישראל להקריב (308), שהרי אין לו בקרבן שום חלק ואינו שלו, אלא שהוא מקבל את הבשר אחרי הקטרת האימורין. הלכך, אם המיר בהמתו בחטאת או באשם אין תמורתו תמורה.

ולא בבכור, שקיבל מישראל. ואף על פי שיש צד לומר שבכור שונה משאר קרבנות, וכמו שיבואר.

ומה שאמרה המשנה שהכהן אינו ממיר ב"בכור", היא משנת רבי עקיבא. ורבי יוחנן בן נורי חולק (309) וסובר שהכהן ממיר בבכור.

אמר רבי יוחנן בן נורי: מפני מה אין הכהנים ממירין בבכור? והרי הוא כולו של הכהנים. והישראל נותנו לכהנים כשהוא בחיים, (310) וגם אין הבעלים מתכפרין בו?

אמר לו רבי עקיבא: בכור נלמד מחטאת ואשם, כי חטאת ואשם - מתנה לכהן, והם אחד מעשרים וארבע מתנות כהונה, וכן בכור - מתנה לכהן, ויש להשוותם: מה חטאת ואשם אין ממירין בהן, (311) אף בכור אין ממירין בו.

אמר לו (312) רבי יוחנן בן נורי לרבי עקיבא: **מה לי**, כלומר, מה אתה מביא לי השוואה מחטאת ואשם! **אם אינו ממיר בחטאת ואשם**, דבר המסתבר הוא, מפני שאין הכהנים זכין בהן בחייהן. **תאמר בבכור**, שהכהנים זכין בו בחייו, (313) והוא לגמרי שלו?! ולמה אינם ממירין בו?

אמר לו רבי עקיבא לרבי יוחנן בן נורי: (314) **והלא כבר נאמר** [ויקרא כז] **"והיה הוא ותמורתו יהיה קודש"**, הקישה התורה תמורה להקדש עצמו. **היכן קדושה חלה עליו**, על ההקדש, **בבית הבעלים**, ואין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. וממנו נלמד כי **אף תמורה**, לא תחול אלא **בבית הבעלים**, (315) ולא בבית כהן. הלכך, אם המיר בו הכהן, לא נתפסת התמורה, כיון שהבכור אינו בבית הבעלים, אף על פי שניתן מתנה לכהן. אבל אם המיר בו ישראל בעל הבכור, תמורתו תמורה, שהרי ברשותו חלה קדושה על הבכור (316).

סוגיית "בכור מוכרין אותו"

הגמרא דנה באריכות בהלכות בכור [ולא בעניני תמורה]. והסוגיה שייכת למשנתנו, כמו שיבואר.

ישראל (317) שנולד לו בכור בהמה טהורה בעדרו, נותנו לכהן במתנה גמורה, והכהן מקריבו בבית המקדש, ובשרו נאכל לכהנים.

בכור שהוא בעל מום, בין שנולד במומו בין שנפל בו מום לאחר שנולד תמים, הרי הוא לכהן. אם רצה אוכלו בכל מקום, או מוכרו, או מאכילו למי שירצה אפילו לגוי מפני שהוא חולין, והרי הוא נכסי כהן.

מצוה זו של הפרשת בכור נוהגת בין בזמן שבית המקדש קיים, ובין בזמן שאין בית המקדש קיים. ובזמן שאין בית המקדש מניחו עד שיפול בו מום.

אבל, אף בכור בעל מום אסור בגיזה ועבודה, וכשהכהן מוכר את בשרו אינו נמכר באיטליז ולא נשקל בליטרא [כמבואר לעיל ה ב].

והגמרא דנה אם הבכור הוא "ממונו" של כהן.

גמרא:

תנן התם, שנינו במשנה במסכת מעשר שני [פרק א]: **בכור** - הכהנים **מוכרין אותו**, כשהוא **תם**, והוא **חי**. וכשהוא **בעל מום**, מוכרין אותו הכהנים בין **חי** ובין **שחוט**. **ומקדשין בו את האשה**. מפני שהוא ממונו.

ובפשטות משמע, שדין זה אמור בין בזמן שבית המקדש קיים ובין בזמן הזה.

הלכך, בזמן בית המקדש, מוכרו הכהן שקיבלו - לכהן אחר, ואותו הכהן יקריבנו. במה דברים אמורים? כשהוא חי, אבל כשהוא שחוט - אין הכהן מוכר אותו, כיון שהוא בזיון קדשים, שאינו דרך ארץ לסחור בקרבנות. (318)

ובזמן הזה, מוכרו הכהן לכהן אחר [או לישראל, ולקמן בדף הבא דנה הגמרא בכך]. והקונה יניחו עד שיפול בו מום. אבל הבעלים אינו מוכרו שהרי הוא גוזל את הכהן. במה דברים אמורים? כשהוא חי, אבל בזמן הזה אין מציאות של "תמים שחוט", מאחר שאסור לשחטו, ואם שחטו דינו להיקבר ואסור בהנאה.

והוינן בה: **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבوه: לא שנו** שהבכור כשהוא תמים חי הרי הוא ממונו של כהן, ורשאי למוכרו ולקדש בו את האשה, **אלא בזמן הזה** שאינו ראוי להקרבה. **הואיל ואית ליה לכהן זכיה בגווייהו**, והוא זכה בהם.

אבל בזמן שבית המקדש קיים, כיון דתם להקרבה הוא דקאי, הוא עומד להקרבה, **אין מוכרין אותו תמים חי**, ואין לכהנים בו זכות בחייו, אלא אחרי הקטרת אימוריו זוכה הכהן בבשרו. (319) ומביאה הגמרא משניות וברייתות להקשות על מה שאמר רב נחמן בשם רבה בר אבוב. הקושיה הראשונה היא מדיוק משנה זו גופה:

איתיביה רבא לרב נחמן: אמרה המשנה: מוכרין אותו תמים חי.

ונדייק: כשהוא **חי** - **אין**, אכן מוכרין אותו, ואילו כשהוא **שחוט** - **לא**, אין מוכרין אותו. **אימת**, על איזה זמן דיברה המשנה? **אילימא**, אם תאמר **בזמן הזה! מי איכא תם שחוט!?!** הלא אסור לשחטו, שהרי הוא קדוש בקדושת קרבן, ואסור לשחוט קדשים מחוץ לבית המקדש, ואם שחטו הריהו אסור בהנאה?

אלא, פשיטא, שהמשנה מדברת בזמן שבית המקדש קיים. ועל כך קתני (320) מוכרין אותו תמים חי, ואיך אמרת שאין מוכרין אותו תמים חי?

ומתרצינן: לא! לעולם, נעמיד המשנה בזמן הזה, כי מי קתני, וכי אמרה המשנה, מוכרין אותו תמים חי - אין, שחוט - לא, כדי שנדייק ממנה שמדובר בזמן הבית? אלא המשנה מדברת בזמן הזה, ולכן לא שנתה כלום לגבי שחוט. מאחר שאין מציאות כזו של תם שחוט בזמן הזה. והמשנה לא כתבה "תמים חי" בשביל שנדייק ממנה. אלא הא גופא אתא לאשמועינן, דבר זה כשלעצמו חידוש הוא, דבכור מוכרין אותו תמים חי, שלא תאמר שאין לכהנים זכות בבכור עד שיפול בו מום (321).

דף ח - א

איתיביה, ממה ששינינו בברייתא: (322) בבכור נאמר [במדבר י ב] "לא תפדה", אין לו פדיון שיכנס הפדיון [הבהמה או המעות] בקדושה והוא ייצא לחולין, אבל נמכר (323) הוא, הכהן מוכרו, והקונה יאכלנו בקדושה. ולקמן יבואר אם מדובר בבכור תם, ואז פירושו יאכלנו כהן בקדושת קרבן, או בבעל מום וקדושתו היא שלא ישחטנו באיטליז ולא ישקלנו בליטרא.

הגמרא מבררת: במאי עסקינן, באיזה בכור לומדת הברייתא מדרשת הכתובים שאינו נפדה? אילימא בבכור בזמן הזה, ועליו אמרה התורה שאין לו פדיון, אימא סיפא, אמור סוף המקרא. שכתוב שם "אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה, קודש הם. את דמם תזרוק על המזבח, ואת חלבם תקטיר אשה לריח ניחוח לה", ואילו בזמן הזה מי איכא מזבח?

אלא פשיטא, שהמקרא אותו דרשה הברייתא - מדבר בזמן שבית המקדש קיים.

ובמאי עסקינן (324), באיזה בכור מדובר שאינו נפדה? אילימא בבעל מום, אימא סיפא, אמור סוף המקרא, "את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר". ואי בבעל מום, (325) מי חזי להקרבה, וכי ראוי הוא לקרבן?

אלא, לאו, הברייתא מדברת בתם, בזמן בית המקדש, (326) ובכל זאת קתני: נמכר הוא.

אלמא, אית ליה לכהן זכיה בגווייה. וקשה על רב נחמן האומר שאינו נמכר?

ודחינן: **מידי איריא**, וכי קושיא היא!! אמנם מדובר בזמן המקדש, אלא **רישא** של המקרא, שדייקנו ממנו שנמכר, מדברת **בעל מוס, וסיפא**, שנאמר בו זריקה והקטרה, מדברת **בתם**.

מתיב רב משרשיא: רב משרשיא מביא משנה במסכת יבמות [צט ב] להקשות על דברי רב נחמן.

המשנה דנה בספק כהן, ויש בכך שני אופנים. האחד, אשת כהן ושפחתה ילדו יחד, והולדות נתערבו, ויש על כל אחד מהן ספק אם הוא כהן או עבד כהן.

והאופן השני, אחרי שפיקות אלו גדלו, שיחררו זה את זה, שכל אחד מהן כתב גט שחרור לשני על הספק, "אם אני האדון ואתה העבד, הרי אתה בן חורין", ואחרי השחרור הוי כל אחד מהן ספק כהן ספק עבד משוחרר. ודינו כישראל.

באופן הראשון יש קולא וחומרא. החומרא, שאין אחד מהן רשאי לישא בת ישראל כי שמא הוא עבד, האסור בבת ישראל. והקולא, ששניהם אוכלים תרומה, כי הרי גם עבד כהן אוכל תרומה. אלא שהתנא של משנה זו סובר שאין חולקין להם תרומה זה שלא בפני זה, כי "אין חולקין תרומה לעבד אלא אם כן רבו עמו" שמא יראו הרואים שחולקים לו תרומה ויסברו שהוא כהן ויעלוהו לכהונה לשאר דיני כהונה.

וגם באופן השני יש קולא וחומרא. קולא, שעתה מותרים שניהם לישא בת ישראל, שגם עבד משוחרר נושא בת ישראל. וחומרא, שאסור להם לאכול תרומה, כי על כל אחד ואחד מהן יש ספק שמא אינו כהן, ועבד כהן משוחרר אינו אוכל תרומה.

והמשנה שם דנה בעוד הרבה דינים הנובעים מחמת היותם ספק (327), והמשנה מובאת כאן בצורה מקוטעת ובשינוי סדר.

ובתוך שאר הדברים דנה שם המשנה בבכור הנולד בעדרם, וכמו שיבואר.

כהנת, אשת כהן **שנתערב** (328) **ולדה בולד שפחתה**, ואין ידוע מי מהן כהן ומי מהן עבד, **הרי** (329) **אלו אוכלין בתרומה. וחולקין חלק אחד בגורן. הגדילו התערובת, משחררין** (330) **זה את זה** ואינן אוכלין בתרומה.

בכורן הנולד בעדר של אחד מהן, **ירעו עד שיסתאבו**, שיפול בו מוס, (331) **ויאכלו במומן**. (332) ואינם נותנים אותו לכהן, כמו שיבואר. (333)

ומבררת הגמרא: הדין שאמרה המשנה לגבי בכור, **במאי עסקינן**, באיזה בכור מדובר שאין לו תקנה כשהוא חי עד שיפול בו מוס?

אילימא, אם נאמר בבכור **בזמן הזה**, קשה, **מאי שנא דידן ומאי שנא דידהו**, מה שונה בכורות שלהם מבכורות שלנו, כלומר, משאר בכורות הנולדים בעדר ישראל, הלא **דידן נמי מומין בעינן**, ובלי מום אין לו תקנה לאכילה?

אלא, האם **לאו** שמדובר **בזמן שבית המקדש קיים!!** הלכך בכור שלנו ניתן לכהן כשהוא תם במתנה גמורה, והכהן שוחטו בבית המקדש ואוכלו.

מה שאין כן בבכורות של בני התערובת. שהרי מצד אחד יש כאן קדושת בכורה, (334) אלא שכל אחד מהן אסור לאכול שמא הוא ישראל [זר] האסור לאכול בכור כשנקרב לקרבן, ואינו רוצה לתתו לכהן בחנם, לפיכך מעדיף להמתין עד שיפול בו מום, ויאכלנו.

וכשיפול בו מום, מותר לאכול, מפני שאין בו איסור אכילה לזרים אלא חיוב לתתו לכהן, וכשאינו ניתן לכהן יש עליו איסור גזל. במה דברים אסורים? בישראל, אבל בספק כהן אין עליו אפילו איסור גזל, מאחר שטוען "הבא לי ראיה שאיני כהן ואתן לו". ולפיכך, אינו נותנו לכהן בעודו תם, כי כדאי לו להמתין עד שיפול בו מום.

ועתה, **אי אמרת בשלמא: אית ליה** (335) **לכהן זכייה בגווייה**, **שפיר** יש כח לבן תערובת זה להשהותו אצלו ולומר "שמא כהן אני ואני זכיתי בו תחילה ואינו מוכן לתתו בחנם לכהן אחר. ואמתין עד שיפול בו מום לאוכלו" -

אלא, **אי אמרת לית ליה**, לכהן אין זכות מחיים כלל בבכור, קשה: למה מרשים לו להפקיע מלהקריבו על גבי המזבח, **ליתי גזבר**, יבא הגזבר **ולישקליה**, (336) ויקחנו בעל כרחו, ויקריבנו ויתננו לכהני המשמר. (337) שהרי לדברי רב נחמן אין לכהן זכות בבכור מחיים? ומוכרח לומר, שאכן יש לו בו זכייה מחיים, וקשה על רב נחמן?

ודחינן: **לעולם** מדובר **בזמן הזה**, ולכן אינו אוכלו עד שיפול בו מום. **ודקא קשיא** **לך מאי שנא דידן מדידהו**, (338) הלא בכל בכור ממתנין עד שיפול בו מום? החילוק הוא פשוט, **אנן**, אנו ישראלים, **יהבינן ליה לכהן במומיה**, (339) ואסור לנו לעכבו לעצמו משום גזל הכהן. ואילו **אינהו**, הם, בני התערובת, **כיון דאיכא בהו מקצת כהונה**, (340) שכל אחד מהן טוען שהוא הכהן, **מפקעו ליה מכהנים** (341), מפקיע אותו מנתינה לכהן, כמבואר, שטוען "הבא לי ראיה שאיני כהן ואתן לך". וכשיפול בו מום יאכלנו, כמבואר, שאין לו בו איסור גזל.

ומתורץ, שהמשנה לא מחדשת כלום באיסור אכילה עד היותו בעל מום, אלא בפטור מחיוב נתינה לכהן.

לישנא אחרינא: (342)

אילימא שהמשנה מדברת בבכור **בזמן הזה**, קשה, **מאי איריא**, למה דיברה המשנה דוקא בבכורות **דהלין ספיקות**, של בני תערובת אלו, הלא **אפילו** בכורות **דידן** - **נמי ירעו?**

אלא, פשיטא, שמדובר **בזמן שבית המקדש קיים**.

ובאיזה בכור מדובר? **אי בבעל מום**, וכי על בעל מום אמרה המשנה **"ירעו עד שיסתאבו"** **הא מסואבין וקיימין!**? הרי כבר נפל בו מום?

אלא, פשיטא, שמדובר **בתמין**. **והלין** (343), אלו בני התערובת, **הוא דלא מצי מזבני**, הם אסור למכור, כי כל אחד מהן הוא ספק ישראל החייב לתת אותו לכהן בחינם. (344) ונדייק, **הא כהנים ודאין, מזבנין**, מותר להם למכור תם חי אפילו בזמן שבית המקדש קיים, וקשה על רב נחמן?

ודחינן: **לעולם**, מדובר **בזמן הזה**. **מאי קשיא לך "אפילו דידן נמי ירעו"**, אין כאן קושיה, כי **אנו**, אנו ישראלים, **לא מצינו מדחית ליה לכהן**, התובעו, ואנו חייבים לתת לו, משום **דלא אית כאן ספק כהונה**. מה שאין כן, **הני ספיקות, מדחו לכהן**, דוחים את תביעת הכהן, **וכל חד וחד אמר ליה לכהן "אנא כהן"** ו"**אנא כהן"**, והבא לי ראיה שאינני כהן ואתננו לך.

וזה עיקר חידוש המשנה שאינו חייב ליתן לכהן, כמבואר.

מיתבי: הגמרא מביאה ברייתא במסכת סנהדרין [קייב ב] לענין **"עיר הנדחת"** להקשות על דברי רב נחמן.

אמרה תורה בפרשת עיר הנדחת [דברים יג] **"החרס אותה ואת כל אשר בה ואת בהמתה לפי חרב**. ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחובה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה".

ואומרת הברייתא: **רבי שמעון אומר**: אמרה התורה **"בהמתה"**, ודרשינן, בהמה דידה, שאין לגבוה חלק בה, **פרט לבהמת בכור ומעשר שבה**, שאם היו בה בכורות, או מעשר בהמה שהוא של ישראל, וחלבם ודמם קרב, אין מחרימין אותן עמה לפי שלא נקראו **"בהמתה"**.

ועוד נאמר **"שללה"**, ודרשינן, שלל שלה שאין לגבוה חלק בה, **פרט לכסף מעשר שני שבה** שבתוך העיר, שאין מחרימין הכסף (345).

הגמרא מבררת: **במאי עסקינן**, במה מדברת הברייתא? **אילימא בזמן הזה**, מי **איכא** וכי יש בזמן הזה **עיר הנדחת?**

והתנן [סנהדרין ב א]: **אין עושין עיר הנדחת אלא בבית דין של שבעים ואחד** (346), והוא סנהדרין גדולה שאינו קיים בזמן הזה.

אלא, פשיטא, שמדובר בזמן שבית המקדש קיים.

ובמאי, באיזה בכור מדובר? **אי נימא**, אם נאמר **בבעל מוס**, קשה, **היינו** **"בהמתה"**, כלומר, איך ממעטים אותו "מבהמתה" הרי שפיר הוי מבהמות העיר שהרי אין בו שום חלק לגבוה, ונאכל לכל אדם?

אלא, פשיטא שמדובר בתם, העומד להקרבה ויש בו חלק גבוה.

ועתה, **אי אמרת בשלמא**, שבבכור תם בזמן הבית **אית ליה זכייה בגוויה**, יש לכהן בו זכות - **שפיר**, שהוצרך למעטו מדרשה מיוחדת, ואין למעטו מדרשה הכללית "שללה" - ולא שלל שמים", כיון שאינו לגמרי "שלל שמים" הואיל ויש בו לכהן זכות.

אלא, אי אמרת לית ליה לכהן זכות והוא לגמרי שלל שמים, **למה לי** דרשה מ"בהמתה"? **תיפוק ליה**, הלא אפשר למעטו מהדרשה של "שללה ולא שלל שמים"? וקשה על רב נחמן הסובר שאין לכהן זכות בבכור חי תמים בזמן הבית?

ודחינן: **לעולם** מדובר **בבעל מוס**. **ודקא קשיא לך**, ועל מה שהקשית: **היינו** **בהמתה**, הואיל ונאכלים לבעלים ואין בו שום חלק לגבוה - הריהו לגמרי "בהמה דידה" ולמה אין מחרימים אותו?

על כך נתרץ: "בהמתה" נקרא **מי שנאכל בתורת "בהמתה"**, דהיינו חולין גמורים, הלכך, **יצאו** [נתמעטו] **בכור ומעשר** בהמה, **שאינם** (347) **נאכלין בתורת בהמתה**, ויש עליהן דיני קדושה מסויימים (348) -

דתנן [בכורות לא א]: **כל פסולי מוקדשין נמכרין באיטליז ונשקלין בליטרא** (349) **חוץ מן הבכור ומן המעשר**, מפני **שהנאתן לבעלים**. הלכך נתמעטו מ"בהמתה". (350)

מיתבי, רבא (351) מביא ברייתא שנשנית לגבי "שבועת הפקדון" להקשות על דברי רב נחמן.

שבועת הפקדון נוהגת במפקיד אצל חברו, והנפקד כופר בפקדון, ונשבע, ואחר כך הודה. ודינו מפורש בתורה [ויקרא ה] לשלם קרן, וחומש, ומביא קרבן אשם. אבל אם הפקיד אצל חברו בהמת קדשים, כגון חטאת או אשם, לא תיתכן כלל "שבועת הפקדון", כיון ש"אין נשבעין על ההקדש".

הברייתא דנה במפקיד אצל חבירו קדשים קלים, שהם דבר של הקדש שהוא גם ממון בעלים. והואיל ואמרה התורה "וכחש בעמיתו", ויתכן לומר שהשומר "כחש בעמיתו", האם יתחייב בקרן חומש ואשם.

דתניא, [שם] "נפש כי תחטא ומעלה מעל בה' וכחש בעמיתו". מה שנאמר "ומעלה מעל בה'", הרי זה בא **לרבות קדשים קלים**, שאם הפקיד בהמת קדשים קלים [כגון שלמים, בכור ומעשר] אצל חבירו, וכפר בפקדון, ונשבע על כך, ואחר כך הודה, משלם קרן חומש ואשם, לפי **שהן ממון בעלים**, ואפשר לקרותם "וכחש בעמיתו", **דברי רבי יוסי הגלילי**. ונתרבו ממה שכתבה התורה "לה'", וקדשים קלים יש בהם גם "לה'", שהם האימורים העולים לגבוה, וגם קרינן בהם "עמיתו", בבשר הקרבן השייך לבעלים.

בן עזאי אומר: לא בא לרבות כל קדשים קלים, אלא **לרבות שלמים**, והם בלבד ממונו, אבל "מעשר בהמה" אינו ממון בעלים, שהרי אינו יכול למוכרו, לא חי ולא שחוט, לא תם ולא בעל מוס, כמבואר לעיל [ה ב].

אבא יוסי בן דוסאי אומר: לא אמר **בן עזאי** בכל השלמים שהם ממון בעלים, הואיל וחלה עליהן קדושה שטעונין סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק, **אלא בבכור בלבד**. שאם הפקיד הכהן את הבכור שקיבל מישראל אצל חבירו, וכפר ונשבע והודה, משלם קרן חומש ואשם.

ומבררת הגמרא: **במאי עסקינן**, במה עוסקת הברייתא, **אילימא בזמן הזה** - לא יתכן לומר כן, **הא דומיא דשלמים קתני** הרי הברייתא משווה ומחלקת בין "בכור" ל"שלמים", ואין שלמים נוהגים בזמן הזה. (352) **אלא, פשיטא**, שהברייתא מדברת **בזמן שבית המקדש קיים**.

ובמאי עסקינן, באיזה בכור מדובר? **אילימא בבעל מוס**, לא יתכן לומר כן, **הא דומיא דשלמים קתני**, ובשלמים בודאי מדובר בתמימים, והם ממון בעלים בחייהם (353), ואין בהם מעילה [אלא באימורין אחרי זריקת דם].

ובשלמא בבכור שייך לחלק, כחילוקו של רב נחמן, בין תם לבעל מוס, משום דבכור תם יש לומר שלא זכה בו הכהן אלא משולחן גבוה אחרי הקטרת האימורין, ואילו בעל מוס שאינו עומד להקרבה זוכה בו מיד. אבל לגבי שלמים, לא יתכן לומר שהבעלים זוכין בהם משולחן גבוה, והלא אף כשהן תמימין הרי הן של בעליהם. ובין תמימין ובין בעלי מומין הרי הן של בעליהן, ושפיר נקראים "בעמיתו" [לדעת רבי יוסי הגלילי].

אלא, לאו, הברייתא מדברת בבכור תם, ועליו חייבה הברייתא [לכל הדעות] קרן חומש ואשם על כפירתו, והוא נקרא "בעמיתו", **ושמע מינה: אית ליה לכהן זכייה**

דף ח - ב

ודחינן: **אמר רבינא: לעולם** (354) מדברת הברייתא **בתם**, ומכל מקום, אין מהברייתא קושיה על רב נחמן, כי הברייתא אינה מדברת בבכור העומד להקרבה, אלא:

ובבכור בחוצה לארץ, (355) והכהן זוכה בו מחיים ואינו זוכה בו משולחן גבוה כי מן הסתם אינו עומד להקרבה, כמו שיבואר.

הלכך, מודה בו רב נחמן שהוא שלו, כשם ששלמים הם שלו מחיים עד שיקרבם.

כלומר, אכן, אם יביאוהו מחוץ לארץ לבית המקדש ויקריבוהו - זוכה בו הכהן משולחן גבוה, אבל היות ואינו עומד לכך - הרי הוא שלו בלי זכייה משולחן גבוה. ועל בכור זה אמרה הברייתא שהוא נקרא "בעמיתו".

וברייתא **רבי שמעון היא, דאמר**: לכתחילה אינו צריך להביא בכורות מחוצה לארץ להקרבים. (356) ובדיעבד, **אם באו תמימים, יקרבו**. וכיון שלכתחילה אינו בא, הוא אינו "עומד להקרבה". (357) **מיתבי**, הגמרא מביאה ממשנתנו להקשות על דברי רב נחמן.

אמר לו רבי יוחנן בן נורי: מה לי אם אינו ממיר בחטאת ואשם, שהרי אינו של הכהן, שהרי אין הכהנים זכין בהן בחייהן, תאמר בבכור שזכין בו בחייו, והרי הוא של הכהן, ולמה אינו ממיר בו?

ומבררת הגמרא: **במאי עסקינן? אילימא בזמן הזה**, (358) **הזה**, לא יתכן לומר כן, **הא דומיא דחטאת ואשם קתני**, הרי המשנה משווה בכור לחטאת ואשם, ובזמן הזה אין חטאת ואשם -

אלא פשיטא שהמשנה מדברת **בזמן שבית המקדש קיים**.

ואי בבכור בעל מום, גם כן לא יתכן לומר כן, כי **סוף סוף דומיא דחטאת ואשם קתני** -

ובודאי מדובר בחטאת ואשם תמימים, ובהם שנתה המשנה שאין זוכין בהם הכהנים "בחייהם", "בחייהם" אינם זוכין, אבל לאחר שחיטה זוכין בהן, ואילו חטאת ואשם בעלי מום (359) אינם זוכים לא בחייהם ולא במותם.

אלא, פשיטא, שהמשנה מדברת בתם. וקתני: בכור ש"זכין בו בחייו". (360)

וקשה על רב נחמן הסובר שלא זכה בו הכהן בחייו?

ודחינן: **אמר רבינא: הא נמי, גם משנה זו מדברת, בבכור בחוזה לארץ, ומשנת רבי שמעון היא, דאמר אם באו תמימים יקרבו, ולכתחילה לא יביאום, וסתמא אינו עומד להקרבה, הלכך זוכה בו הכהן בחייו.** ולכן סובר רבי יוחנן בן נורי שהכהן ממיר עליו בחייו. ורבי עקיבא חולק עליו, כמבואר במשנה משום דבעינן תמורה בבית בעלים, והוא הישראל שנולד לו בעדרו.

אחרי שנדחו כל הקושיות על רב נחמן, דנה הגמרא:

האם **לימא כתנאי**, שדברי רב נחמן תלויים במחלוקת תנאים שנחלקו אם זוכה הכהן בבכור תם מחיים בזמן שבית המקדש קיים, ולא כל התנאים סוברים כמותו, (361) שהרי שנינו בברייתא: (362) **בכור בבית בעלים עושה תמורה, בבית הכהן אין עושה תמורה, דברי תנא קמא. רבי שמעון בן אלעזר אומר: כיון שבא לידי כהן אין עושין תמורה.**

והברייתא צריכה ביאור, שהרי דברי רבי שמעון בן אלעזר **היינו דברי תנא קמא?**

מאי לאו, האם לא נפרש אותה, **שהכי קאמר:** בכור בבית הבעלים עושה הבעלים תמורה. **בבית כהן, הוא הכהן עושה תמורה, ואין בעל, הישראל שנולד לו הבכור בעדרו, עושה תמורה.** ועושה הכהן תמורה, מפני שעתה הוא שלו. (363) **אלמא, סובר תנא קמא כי אית ליה לכהן זכייה בגווייה.** ורבי שמעון בן אלעזר אומר, כיון שבא לידי הכהן, אין הכהן עושה תמורה, משום שסובר כרב נחמן שאין לכהן זכיה בגווייה. וקשה: לימא כתנאי?

ודחינן: **לא קשיא. הא רבי יוחנן בן נורי, הא רבי עקיבא.** לעולם בבכור בארץ ישראל, חי תמים, בזמן שבית המקדש קיים - סוברים כולי עלמא כרב נחמן, ואין הכהן יכול להמיר עליו, כיון שאינו שלו כחטאת ואשם.

ומה שנחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר, מדובר בבכור בחוזה לארץ, ובו סובר רב נחמן שלכולי עלמא הוי ממון כהן, ועל כן סובר התנא קמא שהכהן יכול להמיר עליו, כדברי רבי יוחנן בן נורי במשנה, והלא גם המשנה מדברת בבכור בחוזה לארץ כמו שהעמידה רבינא אליבא דרב נחמן. ורבי שמעון בן אלעזר סובר כשיטת רבי עקיבא, הלכך, סובר שאין הכהן יכול להקדישו, הואיל ואינו ב"בית בעלים", אף על פי שהוא שלו, וזכה בו מחיים.

נלישנא אחרינא: (364) **לימא כתנאי?**

שנינו בברייתא: **בכור בבית הבעלים עושה תמורה**, הבעלים, ולא הכהן. **בבית הכהן "זה וזה"** בין הבעלים ובין הכהן **אין עושין תמורה. רבי שמעון בן אלעזר אומר: כיון שבא לידי כהן אין עושין תמורה.**

ודברי הברייתא צריכים ביאור, שהרי דברי רבי שמעון בן אלעזר **היינו** דברי **תנא קמא**?

מאי לאו, האם לא נפרש הברייתא, **דרב רב נחמן איכא בינייהו?** תנא קמא סובר "זה וזה" אין עושין תמורה, כיון שסובר כרב נחמן, (365) ואינו ממונו של כהן. ורבי שמעון בן אלעזר סובר, כיון שבא לידי כהן - אין "הבעלים" עושין תמורה, ואילו הכהן עושה, כיון שזכה בו ועתה הוא שלו - שלא כדברי רב נחמן.

וקשה: לימא כתנאי?

ודחינן: **לא! דכולי עלמא אית ליה דרב נחמן**, בבכור חי תמים בארץ ישראל בזמן הבית, **והכא**, והברייתא מדברת בבכור חוץ לארץ, ונחלקו **בפלוגתא דרבי יוחנן בן נורי ורבי עקיבא**. תנא קמא סובר כרבי עקיבא, הלכך סובר, שעל אף שהוא ממונו של כהן אינו יכול להמיר עליו, מאחר שאינו ב"בית בעלים". ורבי שמעון בן אלעזר סובר כרבי יוחנן בן נורי, הלכך, כיון שהוא בכור חוץ לארץ והוא שלו, יכול להמיר עליו].

לישנא אחרינא:

לפי לשון זו, סבר המקשן שמעולם לא נחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר על התמורה, וכולי עלמא סוברים שאינו יכול להמיר אף בכור חוצה לארץ, כרבי עקיבא, הואיל ואינו "בבית בעלים". אלא שהמקשן דייק מדברי התנא קמא שהוא סובר שאינו עושה תמורה, אבל רשאי הוא למכרו, ושלא כדברי רב נחמן, ורבי שמעון בן אלעזר סובר, שאינו רשאי למכרו, כדברי רב נחמן (366).

ודחינן: לא, כולי עלמא סוברים כרב נחמן, ובכור בארץ ישראל בזמן הבית אינו רשאי למכרו, ותנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר נחלקו בבכור בחוץ לארץ, ובפלוגתא דרבי יוחנן בן נורי ורבי עקיבא].

שנינו במשנה "בכור מוכרין אותו תם חי" (367).

אמר רב חסדא: לא שנו שמוותר למכרו, (368) **אלא כהן**, המוכרו **לכהן**. **אבל כהן לישראל, אסור למכור.**

ומבארין: **מאי טעמא?** דילמא אזיל ישראל, שמא ילך ישראל הקונה, **ושדי ביה מומא**, ויטיל בו מום בידים, **וממטי ויביאו לחכם, ואומר לו בכור זה נתן לי הכהן במומו**, והמום נפל בו ברשות כהן". והחכם יאמינו ויתירו שלא כהלכה (369).

ומדוע יאמינו החכם? מפני ההלכה ששנינו [בכורות לה א]: כל מומין הראויין לבא בידי אדם, שיש לומר אדם הטילו בו, כגון: נסמית עינו נקטעה ידו [לאפוקי מומין מלידה, כגון: בעלת חמש רגלים] - רועי ישראל נאמנים לומר שאירעו המומין מאיליהן. וכיון שהחכם יאמינו - אסור למכרו לישראל.

אבל מותר למכור לכהן, מאחר שרועי כהנים אינם נאמנים, ונחשדו כהנים על הבכורות, כמבואר שם. וכשמביא בכור לחכם להתירו, צריך להביא עדים שנפל בו אותו המום מאליו, ולכן מותר למכרו לכהן, לפי שהחכם לא יתירו עד שיביא עדים. (370)

ומקשינן על טעם זה: **ומי שרי חכם הכי**, וכי יתירנו החכם על פי אמירתו בלבד שקיבלו בעל מום מאת הכהן?!

והא אמר רב יהודה: **אין חכמים רואין בכור לישראל אלא אם כן כהן עמו**, מפני שחושדין בו שהוא בכור הנולד לו בעדרו, ורוצה להתחמק מלתתו לכהן, ואינו חושש אלא על איסור "קדשים בחוץ". לכן צריך שיביא עמו כהן, כדי שיתננו לו.

אם כן, קשה, (371) למה יש לחשוש שהישראל יטיל בו מום באומרו שהכהן נתן לו במומו, הרי הכהן שהביא עמו, שלפי טענתו מכרו לו, (372) יכחישו! (373) ומתרצינן: **אמר רב הונא בריה דרב יהושע**: אכן, לא משום חשש זה אסר רב חסדא למכור לישראל. אלא, **היינו טעמא דישראל אסור**, והטעם שאסור לישראל לקנות בכור תם (374) מן הכהן, הוא **מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות**, לזרות ולעמר כדי שיתנו לו התרומות, ואסור לעשות כן, לפי שהוא חילול השם, שנראה כאילו מקבל התרומות עבור שכר פעולתו.

וכמו כן כהן זה, המוכר לישראל, נראה כאילו מוכרו בזול [וסתם בכור תם בזמן הזה נמכר בזול, מאחר שאינו ראוי לאכילה תיכף עד שיפול בו מום, ובינתיים משהה אותו הלוקח ואינו מרוויח ממנו גיזה ועבודה] כדי שיתן לו עוד בכורות שיוולדו לו בעדרו. (375).

רב אשי חולק על רב חסדא, וסובר שטעם זה שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות אינו אלא כשנותן לישראל את הבכור בתורת מתנה, ולא כשמוכרו לו.

והגמרא מביאה מעשה שאירע:

מר זוטרא איקלע לבי, הגיע לבית **רב אשי**.

אמרו ליה בני הבית למר זוטרא: לטעום מר מידי, יאכל דבר מה!

אייתו לקמיה בישראל, הביאו לפניו בשר, **ואמרו ליה**, בשעת הגשת הבשר: **ליכול מר, דמברי**, בשר זה בריא הוא, **משום דבוכרא** בשר בכור הוא! שבשרו בריא יותר משאר בשר.

אמר להו: (376) מנא לכו הא? מנין לכם בשר בכור, הלא אינכם כהנים?

אמרו ליה, דזבן לן, מכר לנו **פלוגי כהן**. (377)

אמר להו: לא סבירא לכו, וכי אינכם סוברים **הא דאמר רב הונא בריה דרב יהושע** שאסור לקנות בכור (378) מכהן, **מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות?**

אמרי ליה: לא סבירא לן, אכן, אין לנו סוברים כן, **דאנן מיזבן קא זבנינן**, אנו קנינו אותו, ואין לחשוש שנראה כמסייע, שהרי לא נתנו לנו במתנה.

אמר להו: לא סבירא לכו, וכי אינכם סוברים **הא דתנן**, את מה ששנינו במשנה במסכת בכורות [כו ב]: **עד כמה ישראל חייב ליטפל בבכור** בזמן הזה, לטרוח בו לגדלו קודם שיתננו לכהן? בבהמה **דקה - שלושים יום**, (379) **ובגסה - חמשים יום**. **אמר לו לכהן בתוך זמן זה "תנהו לי ואני אטפל בו"**, הרי זה לא יתננו לו.

ואמר רב ששת: מה טעם, למה לא יתננו לו? **מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות**, שהכהן לוקחו ומוכן לטרוח בו כדי שיתננו לו ולא לכהן אחר.

אמרו ליה: התם, שם כשלוקחו לפני זמנו, **מוכחא מילתא**, מוכח הדבר שלוקחו כדי שלא יתננו לכהן אחר, כי הרי בשביל זה מוכן הכהן לטפל בו כבר עתה.

אבל **הכא, מזבן קא זבנינן**. בקניה שקנינו ממנו אינו נראה ככהן המסייע.

לישנא אחרינא (380).

אמר להו: לא שמיע לכו הא דאמר רב חסדא וכי **ואמר רב הונא בריה דרב יהושע: משום שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות!?**

אמרי ליה: לא שמיע לן. כלומר, לא סבירא לן! אין לנו סוברים כלל שיש איסור של "נראה כמסייע".

אמר להו: והא מתניתין היא, דתנן וכי. **ואמר רב ששת, מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות?** ואיך אתם יכולים לומר "לא סבירא לן", הרי משנה היא?

אמרו ליה למר זוטרא: **התם, לא יהיב דמי, אינו נותן לכהן דמים עבור הבכור, אלא אדרבה, הכהן מטפל בו בחנם כדי שיתנוהו לו ולא לאחר. אבל הכא, הא יהיבנא דמי, הלא קנינו אותו מן הכהן, ואינו עושה עמנו טובה כדי שניתן לו פעם אחרת! מאי אמרת, אם יש לך להשיב על כך, שיש לחשוש דלמא מוזיל כהן לגביה, יתכן שהוא מוכרו בזול משום דסבר, כי הוה ליה כאשר יהיה לישראל הזה בכור אחריתי, יהיב לי! שמחשב הכהן שיתנו לו הישראל בפעם אחרת. דבר זה, לא מסיק אדעתיה, אינו מעלה הכהן בדעתו, כי לא שביק ודאי דנקיט בידיה, אינו מניח הישראל ומוזיל את הבכור שיש לו בוודאות בידי, ונקיט ספק, דלא ידע אי הוה יהיב ליה או לא, על הספק אולי יתנו לו בפעם אחרת, כי אולי לא יתנו לו, ואינו מסתמך על כך.**

דף ט - א

שהרי אין דרכו של אדם לחשב כך, כי **אמרי אינשי**, דרך אנשים לומר: **בוצינא טב מקרא**. משל הוא: דלעת קטנה של עתה, טובה היא מדלעת גדולה של מחר. (381) כלומר, מוטב שאמכרנו עתה בשוויו, כי שמא גם אם אוזיל לו את המחיר עתה זה לא יועיל לי כלום בעתיד, שלא יתן לי בפעם אחרת את הבכורות שלו.

מתניתין:

המשנה מבארת מהו סוג הבהמה אשר המרה ממנה עושה תמורה.

ממירין מן הצאן, של קדש, על הבקר, של חול. ומן הבקר, של קדש, על הצאן, של חול. (382) **וכן מן הכבשים על העזים, ומן העזים על הכבשים. מן הזכרים על הנקבות ומן הנקבות על הזכרים.** ובגמרא יבואר הטעם.

מן התמימין, של קודש, על בעלי מומין, של חול, ומן (383) בעלי מומין, של קודש, על התמימין, של חול. ומניין שממירין מן התמימין על בעלי מומין ומבעלי מומין על התמימין? **שנאמר [ויקרא כז] "לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב".** "טוב" היינו תמימין, ו"רע" היינו בעלי מומין. (384) ודרשינן, "טוב", תמים של חולין, (385) לא יתפיס "ברע", בבעלי מומין של קודש. "ואם המר ימיר, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". מכאן למדנו שבעלי מומין של קודש עושים תמורה על תמימין של חולין. וממה שנאמר "או רע בטוב" דרשינן, שלא ימיר "רע", דהיינו בעלי מום דחולין ב"טוב" בתמימין של קודש. "ואם המר ימיר, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". מכאן למדנו שתמימין של קודש עושה תמורה על בעלי מומין של חולין.

והמשנה מבארת: מה שדרשנו מ"טוב ברע", ש"רע" דקודש עושה תמורה, אינו בכל בעלי מומין של קודש, אלא: **ואיזהו "טוב ברע"**, כלומר, איזה "רע" (386) עושה תמורה? **בעלי מומין של קודש, שקדם הקדישן** [הקדשה שלהם] **את מומן**, שכשהקדישו אותם היו תמימין ואחר כך נפל בהם מום, אבל אם קדם מומן את הקדישן - אינו עושה תמורה. ובגמרא יבואר מדרשת המקרא (387).

גמרא:

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**, מנין נלמדים כל התמורות ששנתה המשנה?

דתנו רבנן: נאמר בתורה [שם] "לא יחליפנו, ולא ימיר אותו טוב ברע ורע בטוב. ואם המר ימיר בהמה בבהמה, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". וממה שנאמר **"בהמה בבהמה"**, (388) **מכאן** אנו למדים, **שממירין מן הצאן על הבקר, ומן הבקר על הצאן. מן הכבשים על העיזים, ומן העיזים על הכבשים. ומן הזכרים על הנקבות, ומן הנקבות על הזכרים. ומן בעלי מומין על התמימים, ומן התמימים על בעלי מומין.**

יכול אפילו קדם מום קבוע (389) **להקדישן ממירין עליהן? תלמוד לומר "לא יחליפנו ולא ימיר אותו, טוב ברע או רע בטוב"**. ואיזהו טוב ברע? בעלי מומין שקדם הקדישן את מומן, ולא (390) **שקדם מום קבוע להקדישן.**

ומבררת הגמרא: **מאי תלמודא**, מה הלימוד? כלומר, איך נדרש מהמקרא?

אמר אביי: נכתוב, (391) התורה יכלה לכתוב **"לא ימיר אותו טוב ברע, או רע בו"**, שאז היה משמע "לא ימיר אותו", וההמרה האסורה היא "טוב" של חולין ב"רע" של קודש, או "רע" של חולין לא ימיר "בו", בכל קודש, בין טוב ובין רע (393) [ולקמן יבואר איך היה נלמד טוב של חולין בטוב של קודש] -

ואם כן, זה שכתבה התורה **"בטוב" בתרא**, השני, **למה לי? שמע מינה: טוב מעיקרו**, שרק אם בשעה שהוקדש היה תמים, ואחר כך נפל בו מום, הוא **עושה תמורה**. ואילו **רע מעיקרו אין עושה תמורה**. (394)

רבא אמר: תרווייהו "טוב", גם הראשון וגם השני, **ייתורי מיתרי**, מיותרים הם לדרשה. כיצד? **אם כן**, אם אכן התכוונה התורה לטוב ברע ורע בטוב, **נכתוב קרא**, יכלה התורה לכתוב **"לא יחליפנו ולא ימיר אותו ברע או רע בו"**, וממה שהיה נאמר "אותו ברע", היה משמע "טוב ברע", כלומר, "אותו" והוא הקודש, ברע של חולין.

וממה שנאמר "או רע בו" היה משמע רע של חולין בטוב של קודש. (395) ואם כן, **למה לי למכתב תרווייהו "טוב"?**

לומר לך: **חד טוב**, ה"טוב" הראשון (396) המיותרת בא ללמדנו, שאפילו טוב בטוב (397) **נמי - כי ממיר לקי**, הוא לוקה אפילו בממיר טוב בטוב. **ואידך** ו"טוב" השני, בא ללמדנו: **טוב מעיקרו עושה תמורה**, ואילו רע מעיקרו אינו עושה תמורה.

ודנה הגמרא: **ואביי אמר**: לא צריך דרשה ללמוד "טוב בטוב", כי קל וחומר הוא: **ומה טוב** (398) של חולין ברע של קודש, דעלווי קא מעלי ליה, הוא מעלה את ההקדש - לקי. כשהוא ממיר טוב בטוב, דכי הדדי נינהו, ששניהם שווים ושניהם טובים - האם לא כל שכן דלקי!?

ורבא, משיב על דברי אביי: אכן, אפשר ללמוד מקל וחומר איסור או הלכה, אבל עונש מלקות אין ללמוד, כי אין עונשין מן הדין. הלכך איצטריך דרשה מיוחדת לעונש מלקות על המרת טוב בטוב.

ואביי אמר לך: האי (399) **לאו עונשין מן הדין הוא**, ולא נלמד מקל וחומר, אלא אגלווי מילתא בעלמא היא, הוא לימוד של הוכחה פשוטה, שכשם שלוקה כשמיר רע דקודש בטוב של חולין, כמו כן כשממיר טוב בטוב, משום, דמי גרע טוב מרע, כלומר, האם גרוע טוב של קודש מרע של קודש, שכשם שרע של קודש כשממיר אותו - לוקה, הוא הדין כשממיר טוב של קודש. כי עיקר קפידת התורה היא שלא ימיר כלל של קודש (400).

הברייתא הבאה מבארת את ההבדל של "החלפה" ל"המרה".

תנו רבנן: מה שאמרה התורה "לא יחליפנו", היינו בשל אחרים, מחליף בהמתו בבהמת אחרים, וכמו שיבואר, וזו משמעות "חילוף" ששני אנשים מחליפים ביניהם. ומה שאמרה התורה "ולא ימיר אותו" היינו בשל עצמו, בהמת חולין תמורת בהמת קודש, ושתייהן שלו.

ודנה הגמרא: למה כתבה התורה את שתייהן, ולכתוב, די שהתורה תכתוב "לא יחליפנו", ולא בעי, אז לא צריכה לכתוב "ולא ימיר אותו", כי למה נחשוב שבהמה של עצמו אינו אסור כבשל אחרים (401)?

ומתרצינן: אי כתב הכי, אם התורה היתה כותבת "לא יחליפנו" בלבד, הוה אמינא, היינו אומרים, שרק כאשר (402) מחליף בשל אחרים, ואמר "תצא זו, בהמתי של קודש תצא מקדושתה, ותכנס זו, בהמה של חבירו תיכנס לקרבן במקומו" והוא מתכוין לתת לו בהמתו - הוא דלקי (403), משום שלפי טעותו התכוין להוציא הקדש לחולין (404) -

אבל כשהוא **ממיר**, **דתרווייהו קא מקדיש להו** (405), ואינו מתכוין להוציא לחולין בהמת הקודש - **אימא**, הוה אמינא לומר **שלא לקי** -

קמשמע לן, משמיעה לנו התורה "לא ימיר", שגם באופן זה עבר על הלאו ולוקה (406).

הגמרא מבררת: **האי בשל אחרים**, שדרשנוהו מ"לא יחליפנו" - **היכי דמי**, איך מדובר?

אי נימא, אם נאמר, שמדובר במחליף, **בהמה הקדש דידיה**, של עצמו, ובהמת חולין היא **דעלמא**, של איש אחר. לא יתכן לומר כן, משום **דמי מצי מקדיש**, וכי יכול להקדיש בהמת אחרים?! הרי "**איש כי יקדיש את ביתו קודש לה**" אמר **רחמנא** [ויקרא כז], ודרשינן, **מה ביתו ברשותו**, אף כל דבר שמקדיש - אינו יכול להקדיש אלא כשהוא **ברשותו** (407) -

ואלא, ואם מדובר, **בבהמה דהקדש דעלמא**, של איש אחר, ואותה הוא ממיר בחולין **דידיה** של עצמו, גם כן לא יתכן לומר כן, כי **מי מתפיס**, וכי יכול להתפיס כן?! **והתניא** (408), הרי שנינו בברייתא: **אין אדם מתפיס בדבר שאינו שלו**. וקשה, במה מדובר?

ומסקינן: **לעולם**, אמנם מדובר, **בבהמה דהקדש דעלמא וחולין דידיה** (409). ומדובר, **כגון דאמר מריה דבהמה דהקדש**, בעל בהמת הקדש הרשה להמיר על בהמתו, ואמר מפורשות "**כל הרוצה להמיר בבהמתו יבא וימיר**". ובאופן זה נתפסת עליה תמורה (410), וזו התמורה שאסרה התורה באמרה "לא יחליפנו" (411).

מתניתין:

ממירין, קרבן אחד של חולין בשנים של קודש, שאם אמר על בהמת חולין "הרי זו תחת אלו", תמורתו תמורה.

וכן ממירים שנים של חולין באחד של קודש, וכן אחד במאה, ומאה באחד, דברי חכמים. (412) **רבי שמעון אומר: אין ממירין אלא אחד באחד**, משום שנאמר [ויקרא כז] "**והיה הוא ותמורתו יהיה קודש**". "הוא", משמעו "המיוחד", שהוא אחד בלבד. ומכאן שאין ממירין אלא בקרבן אחד.

ומנין שאין ממירין אלא על בהמת חולין אחת ולא יותר? שנאמר "ותמורתו", ודרשינן, תמורתו דומיא דידיה, מה "הוא", הקרבן, **מיוחד**, (413) אף תמורתו (414) **מיוחדת**. (415)

גמרא:

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**, מנין דברים אלו?

ומביאה הגמרא ברייתא שמבואר בה טעם המחלוקת בין רבי שמעון וחכמים.

דתנו רבנן: אמרה תורה [שם] "ואם המיר ימיר **בהמה בבהמה**", **מכאן** אנו למדים **שממירין אחד בשנים, ושנים באחד. אחד במאה, ומאה באחד.** וכמו שיבואר, ש"בהמה" יכולה להתפרש כ"בהמות". (416) **רבי שמעון אומר: אין ממירין אלא אחד באחד, משום שנאמר "בהמה בבהמה",** ודרשינן, **ולא בהמה בבהמות, ולא בהמות בבהמה.** ולדעתו "בהמה" משמעותה אחת בלבד.

אמרו לו חכמים לרבי שמעון: **מצינו** בלשון המקרא, הרבה **בהמות שקרויה "בהמה"**, שהוא שם כולל למין הבהמה, כמו **שנאמר** [יונה ד] **"ובהמה רבה"**.

ומבארת הגמרא: **ורבי שמעון** משיב שמשם אין ראיה! כי אכן, הרבה בהמות **"בהמה רבה" איקרי**, אבל **"בהמה" סתם**, בלשון יחיד, **לא איקרי**, שהרבה בהמות אינם נקראים **"בהמה"**. (417) ותמהה הגמרא:

וכי **טעמא דרבי שמעון משום "בהמה" הוא**, שמשמעו לשון יחיד?! **והא טעמא דרבי שמעון משום שנאמר "הוא",** ודרש, **מה הוא מיוחד אף תמורתו** (418) **מיוחדת**, כמבואר במשנתנו.

ומתרצינן [לשון ראשון]: **אמר רבי שמעון בן לקיש: מודה רבי שמעון שממירין אחד באחד, וחוזרין וממירין באותו קרבן שכבר הומר בו פעם אחת.** כלומר, אין ממירין שנים באחד בבת אחת, אבל ממירין כמה פעמים על אותו קרבן. **מאי טעמא, קדושה ראשונה של הקרבן שהמירו בו, להיכן הלכה?** וכי אם המירו בו פעם אחת הלכה לה הקדושה, ואי אפשר להמיר בו עוד?!

כלומר, (420) אמנם, רבי שמעון דורש מ"הוא" ו"תמורתו" שאין ממירין אלא אחד באחד, כמבואר במשנה, אך מדרשה זו כשלעצמה היה מקום לומר שאין ממירין וחוזרין וממירין, מפני שגם ההמרה צריכה להיות מעשה "מיוחד", הנעשה פעם אחת בלבד. לכן הוצרך לדרשה נוספת, **"בהמה בבהמה"**, לומר, שממירין וחוזרין וממירין, מאחר שבכל פעם אינו ממיר יותר מבהמה אחת, ושפיר נקרא **"בהמה בבהמה"**.

לשון אחר: ותמהינן: **וטעמא דרבי שמעון משום "בהמה" הוא?! והא טעמא דרבי שמעון משום "הוא", מה הוא מיוחד אף תמורתו מי וח דת?**

ומתרצינן: **מעיקרא**, בתחילה **אמר להן רבי שמעון מן "והיה הוא ותמורתו"**, כמו שאמרה המשנה. **וכי חזא**, וכשראה לנכון, **דדרשי רבנן מ"בהמה בבהמה"**, **אמר להם איהו**, השיב להם, **מהתם**, מאותו מקרא שאתם מביאים ראיה לשיטתכם, **נמי מצינן למילף טעמא דידי**, אפשר לי גם ללמוד את שיטתי, כמבואר בברייתא, משום שלא נאמר "בהמות" אלא "בהמה".

הגמרא מביאה מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אליבא דרבי שמעון, אם ממירין וחוזרין וממירין. אלא, שלפי לשון שני היא מחלוקת חדשה, ואינה קשורה ליישוב סתירת המשנה והברייתא. ולפי לשון ראשון הוא המשך להנאמר לעיל [וצריכין לגרוס: "גופא"].

אמר ריש לקיש: מודה רבי שמעון שממירין וחוזרין וממירין. מאי טעמא? קדושה ראשונה דהקדש ראשון להיכן הלכה?! כמבואר.

ורבי יוחנן אמר: כשם שלדברי רבי שמעון, אין ממירין שנים באחד, כן אין ממירין וחוזרין וממירין.

תניא כוותיה דרבי יוחנן, שנינו בברייתא כדבריו, תניא, ושנינו בברייתא אחרת, כוותיה דריש לקיש.

תניא כוותיה דרבי יוחנן: כשם שאין ממירין שנים באחד, (421) כך אין ממירין וחוזרין וממירין.

תניא כוותיה דריש לקיש: יכול כשם שאמר רבי שמעון שאין ממירין שנים באחד, כך אין ממירין, וחוזרין וממירין? תלמוד לומר "והיה הוא ותמורתו", (422) אפילו במאה. (423) סוגיית שני גופים ושתי קדושות

הגמרא מביאה כמה ספיקות שהסתפק רבי אבין לדעת רבי שמעון [אליבא דרבי יוחנן], הסובר, שקרבן אשר המירו בו פעם אחת, אין חוזרין וממירין בו.

והספק הוא כאשר הקדושה "הועברה" לבהמה אחרת, והמירו בבהמה האחרת, האם תמורתו תמורה. וצדדי הספק יבוארו בגמרא.

ל"העברת הקדושה" יש כמה אופנים: א. "שני גופים וקדושה אחת". כגון: הפריש אשם להתכפר בו, והמיר בו. ועליו אי אפשר לחזור ולהמיר בו. אלא שנפל בו מום, וחילל קדושתו על בהמה אחרת. ונמצא עתה שהבהמה האחרת היא קרבן אשם, ויש לה אותה קדושת אשם, אלא שהוא גוף אחר.

ב. "שתי קדושות וגוף אחד". כגון: הפריש אשם להתכפר בו, והמיר בו, ועליו כמו שהוא אי אפשר לחזור ולהמיר עליו. אלא, שנאבד, ונתכפר באשם אחר שהפריש מעדרו והקדישו לאשם, והקריבו, ואחר כך נמצא הראשון. ודינו אחרי הימצאו, שהוא "ניתק לעולה", שניתקת קדושתו מקדושת אשם והרי הוא עולה, כדין אשם שכיפרו בעליו באחר. (424) נמצא, שבהמה זו עצמה אין בה אותה קדושת אשם הקודמת [שקדושה זו כבר "נתרוקנה" מדין תמורה, אחרי שהמירו כבר עליה], ויש לה קדושה אחרת.

ג. "שני גופין ושתי קדושות". כגון, (425) הפריש אשם להתכפר בו, והמיר בו, ונפל בו מום, וחילל קדושתו על בהמה אחרת, וגם היא אשם כמותו. ועתה נאבד אותו אשם השני ונתכפר באחר. ואחר כך נמצא, וניתק לעולה. נמצא שאותו קרבן השני שעתה הוא עולה, הוא גוף אחר מהאשם הראשון שנפל בו מום [שבו אין ממירים הואיל וכבר המירו בו], וגם קדושה אחרת, שהרי ניתקה ממנו קדושת אשם לקדושת עולה.

בכל אלו דנה הגמרא. ויש בענין זה שתי לשונות בגמרא, לשון הבבלי ולשון הירושלמי - במה אכן הסתפק רבי אבין.

בעי רבי אבין: לדברי האומר "אין ממירין וחוזרין וממירין", מה הדין אם הפריש אשם להתכפר בו, והמיר בו. ועליו אינו חוזר וממיר.

דף ט - ב

והומם הראשון, שנפל בו מום, **וחללו על קרבן אחר**, ואותו אחר [השני] אבד, **ונתכפר באשם אחר** [שלישי], ונמצא אותו אשם [השני] שנתחלל על האשם הראשון. וכיון שנמצא אחרי שנתכפר באחר, הריהו **ניתק לעולה** -

ועל אותו קרבן עולה בעי רבי אבין: **מהו שימיר בו?**

וצדדי הספק הם: האם אנו אומרים, כיון שקדושתו באה מכח האשם הראשון, שעליו אין ממירין, מאחר שכבר הומר בו, כך אין ממירין על העולה. או יתכן, הואיל והוא "גוף" אחר [בהמה אחרת] וגם "קדושה" אחרת [איננו אשם אלא עולה] - הילכך ממירין בו.

ובבעיה זו יש שני דברים שבהם "הועברה" הקדושה, ולכן דנה הגמרא:

אמר אביי: מאי קא מיבעיא ליה?

אי ב"שני גופים וקדושה אחת", והאיבעיא היא מפני שהוא גוף אחר יש צד לומר שמימר. או דילמא, כיון שהיא קדושה אחת עם הראשון לכן אינו עושה תמורה, קשה: **תיבעי ליה**, היה יכול רבי אבין למיבעי, **בלא נתכפר** באחר. וכך היה צריך למיבעי:

הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו, והומם הראשון וחיללו על אחר - וצדדי האיבעיא הם: האם יכול להמיר על זה האחר הואיל וגוף אחר הוא, או דילמא, כיון דכחו בא מכח הראשון שכבר הומר בו, וקדושה אחת היא והוא אשם כמוהו - אינו יכול להמיר. ולמה לו לרבי אבין לצייר את בעייתו באופן שגם נאבד ונתכפר בינתים באחר והועברה קדושתו מאשם לעולה?

אי, ואם בעייתו היא, ב"שתי קדושות וגוף אחד", ומיבעי ליה: מפני שהיא קדושה אחרת יש צד לומר שמימר, או דילמא, כיון שהוא גוף אחד אינו עושה תמורה -

קשה: **תיבעי ליה**, היה יכול רבי אבין למיבעי, **בלא הומם** ולא חיללו? וכך היה צריך למיבעי: הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו, ואבד הראשון ונתכפר באשם אחר, ואחר כך נמצא הראשון וניתק לעולה, ועתה הוא גוף אחד [וכבר המיר עליו] אלא שניתק לקדושה אחרת -

וצדדי האיבעיא הם: האם יכול להמיר בו הואיל וקדושה אחרת היא, או דילמא, כיון שהוא גוף אחד וכבר המיר עליו - אינו יכול לחזור ולהמיר עליו. ולמה לו לרבי אבין להעמיד את בעייתו באופן שגם הומם וחיללו?

ועתה מקשה אביי: איזו מן שתי האיבעיות איבעי ליה?

ומבאר הגמרא: **ורבי אבין, חדא מגו חדא**, אחד מתוך אחד, **קמיבעיא ליה**. כלומר, אין כאן איבעיא אחת, אלא שתי איבעיות "זו מתוך זו". ובתחילה איבעיא ליה ב"שני גופים וקדושה אחת", ולא נתפשט לו, ואחר כך איבעי ליה: **אם תימצי לומר**, ותוכיח ממשנה או ברייתא או סברא, **ששני גופין וקדושה אחת לא** ממירין עליו, **משום דבה היא קדושה הא איתמר** (426) **בה חדא זימנא**, כבר הומר בקדושה זו פעם אחת -

אם נישאר במסקנא זו, עדיין יש למיבעי: **שני גופין ושתי קדושות, מהו?** האם יש צד לומר כיון שגם הקדושה נתחלפה לה באחר, עושה תמורה. או דילמא, הואיל וסוף סוף קדושתה באה מכח הראשון שכבר הומר בו, אינו חוזר וממיר עליו.

ומסקינן: **תיקו**. האיבעיות לא נפשטו!

לישנא אחרינא, והיא לשון תלמוד ירושלמי. ולפי לשון זו לא בעי רבי אבין ב"שני גופין ושתי קדושות" אלא: **בעי רבי אבין שתי איבעיות נפרדות**, ושתייהן הן **לרבי יוחנן דאמר: אין ממירין וחוזרין וממירין**.

האיבעיא הראשונה היא: **הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו, והומם**, נפל בו מום, **וחללו על אחר**, ומיבעי ליה: **מהו שיחזור וימיר** בו באותו אחר, שהוא קדושה אחת בגוף אחר? וצדדי הספק הם כמבואר לעיל.

אי נמי, (427) האיבעיא השניה היא כשלא נפל בו מום, אלא נאבד, **ונתכפר באשם אחר**, ונמצא הראשון, **וניתק זה הראשון מאשם לעולה**, ומיבעי ליה: **מהו שיחזור וימיר** בו באותו ראשון שהוא קדושה אחרת באותו הגוף? וצדדי הספק הם כמבואר לעיל.

אמר אביי: הדין (428) קא מיבעיא ליה, מה היא עיקר בעייתו? **אי**, אם עיקר בעייתו היא השנייה, **קדושה אחרת באותו הגוף**, קשה: **לא ניבעי**, אינו צריך למיבעי את בעייתו הראשונה: **הומם וחיללו על (429) אחר** -

אי, ואם עיקר בעייתו היא הראשונה, **גוף אחר (430) באותה קדושה**, קשה: **לא ניבעי**, אינו צריך למיבעי את בעייתו השנייה: **נתכפר באשם אחר**.

כלומר, הלא הן שתי איבעיות נפרדות, ולכל אחת מהן סברא אחרת לומר שעתה יכול להמיר בו. ולמה כללם באיבעיא אחת?

ומתרצינן: אכן, הן שתי איבעיות, ולא נשאלו ביחד. אלא, **ורבי אבין חדא מגו חדא קא מיבעיא ליה**. כלומר, בתחילה איבעי ליה: הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו, **הומם וחללו על אחר** - **מהו שיחזור וימיר** על אותו אשם אחר? וצדדי הספק הם: **מי אמרינן: באשם ראשון הוא דאין חוזר וממיר** בו, הואיל וכבר המיר בו, **אבל** כשנתחלל, והקדושה הועברה **בגוף אחר**, (431) **אף על גב דקאים** [שהוא עומד] **באותה (432) קדושה**, ושניהם אשם, **חוזר וממיר. או דילמא**, יתכן לומר: **כל שהוא באותה קדושה - אין חוזר וממיר**.

זו היתה בעייתו הראשונה. ואחר כך איבעיא ליה: **ואם תימצא לומר**, אם נפשוט **שהדין גוף אחר**, (433) אף על פי שהוא גוף אחר, מכל מקום, **כיון דבאותה קדושה קאים**, הלכך, **אין חוזר וממיר** -

אלא, כלומר, אם אכן מסתבר לומר, שמאחר והקרבן השני עומד בקדושת הראשון - אין חוזר וממיר על השני. עדיין יש למיבעי בעייתו השנייה: הפריש אשם להתכפר בו, ולא הומם אלא נאבד, **ונתכפר באשם אחר**, **וניתק זה הראשון לעולה** - **מהו שיחזור וימיר בו?** וצדדי הספק הם: **מי אמרינן: כי אין ממיר וחוזר וממיר**, במה אמר רבי יוחנן כן, **הני מילי**, דברים אלו אמורים, **באותו הגוף באותה קדושה (434)**, **אבל אותו הגוף בקדושה אחרת**, הואיל ונתחלפה הקדושה [והרי באיבעיא

הראשונה הסתבר לנו לומר שאם נשארה הקדושה אינו חוזר וממיר, משמע שדין תמורה תלוי בקדושה, ואם נתחלפה הקדושה] **חוזר וממיר. או דילמא**, יתכן לומר, שאף על **גב דקדושה (435) אחרת היא**, מכל מקום, **כיון דאותו הגוף הוא - אין חוזר וממיר.**

וללשון זו לא מיבעי ליה ב"שני גופין ושתי קדושות" [ופשיט ליה שחוזר ומימר (436)?], אלא בתחילה מיבעי ליה ב"שני גופין וקדושה אחת", ולפי שמסתבר לו שאין חוזר וממיר - שוב איבעי ליה ב"גוף אחד ושתי קדושות".

ומסקינן: **תיקו**, והאיבעיות לא נפשטו!

הגמרא מביאה דיון דומה, בעית רבי אבין וקושית אביי בשתי לשונות, בבלי וירושלמי, לגבי הוספת "חומש".

אמרה התורה [ויקרא כז] "ואם כל בהמה טמאה [בבעלת מום הכתוב מדבר שהיא טמאה להקרבה, ולמדך הכתוב שאין קדשים תמימים יוצאין לחולין בפדיון, אלא אם כן הוממו. רש"י] אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' - והעמיד את הבהמה לפני הכהן. והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע - כערכך הכהן כן יהיה. ואם גאל יגאלנה - ויסף חמישיתו על ערכך".

לימדך התורה שהפודה בעלת מום מוסיף חומש על ערכו שהעריכו הכהן, ויקנה קרבן מדמי הראשונה בתוספת חומש.

ולאו דוקא הפודה בהמה שהוקדשה לקרבן ונפל בו מום, אלא כל הפודה הקדש אפילו מקדשי בדק הבית - מוסיף חומש. כמו שנאמר שם בתורה "ואיש כי יקדיש את ביתו קודש לה' - והעריכו הכהן בין טוב ובין רע, כאשר יעריך אותו הכהן כן יקום. ואם המקדיש יגאל את ביתו - ויסף חמישית כסף ערכך עליו והיה לו".

במה דברים אמורים? ב"הקדש ראשון", כלומר, בבהמה זו שהוקדשה ונפל בו מום, אבל ב"הקדש שני" - אינו מוסיף חומש.

"הקדש שני" כיצד?

א. המקדיש (437) בעלת מום לבדק הבית אם בא לפדותה ולהוציאה לחולין - מוסיף חומש, לפי שהוא "הקדש ראשון". ואם חיללו על בעלת מום אחרת - הוא "הקדש שני" ואינו מוסיף חומש על ערכה.

ב. הקדיש בהמה לקרבן ולא נפל בה מום, אלא שהומרה באחרת - הרי זו האחרת "הקדש שני", ואם הוממה אינו מוסיף חומש על ערכה.

אמר רבי יהושע בן לוי: הקדש ראשון מוסיף חומש, ואין הקדש שני מוסיף חומש.

אמר רב פפא: מאי טעמא דרבי יהושע בן לוי? אמר קרא [שם] "ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו". ודרשינן, מקדיש מוסיף חומש, ולא המתפיס.

בעי רבי אבין: הפריש אשם להתכפר בו, והומם וחיללו (438) על אחר, וכיון שהוא הקדש ראשון - הוסיף עליו חומש, ואבד ונתכפר באשם אחר, ונמצא זה האשם השני שעליו נתחלל הראשון, וממילא ניתק זה לעולה. ועתה גם הוא הומם ובא לחללו - מהו שיוסיף עליו חומש? וצדדי הספק יבוארו בהמשך.

אמר אביי: מאי קא מיבעי ליה לרבי אבין? כלומר, אביי סבר שהכל בעיא אחת, ועל זה הקשה מה הן סברות הספק, ותירץ שהן שתי איבעיות נפרדות.

אי "שני גופין וקדושה אחת" קא מיבעי ליה, כגון: הפריש אשם להתכפר בו, והומם, (439) וחיללו והוסיף עליו חומש, לפי שהוא הקדש ראשון, ובדמים אלו קנה קרבן אחר לאשם, ואותו השני גם הומם -

וצדדי האיבעיא הם: הצד לומר שמוסיף חומש, הוא משום שעד כאן לא קאמר רבי יהושע בן לוי שעל הקדש שני אינו מוסיף חומש, אלא כגון במתפיס "בעלת מום" לבדק הבית בהקדש ראשון, וחיללו אותה בבעלת מום אחרת לבדק הבית, והואיל ולא נתחדש בה כלום, שום קדושה חדשה לכך אינו מוסיף עליה חומש. מה שאין כן במתפיס תם בבעל מום שאינו ראוי למזבח, ועתה התם ראוי למזבח [כלומר, בשעת ההתפסה טרם שנפל גם בו מום] קדושה חדשה היא, ושוב אפשר לקראותה "הקדש ראשון", (440) הלכך, אם הומם מוסיף עליו חומש.

והצד לומר שאינו מוסיף עליו חומש, הוא, כיון שקדושה אחת היא עם הקודם לו שעליו נתחלל, ועליו כבר הוסיפו חומש, (441) אלא שהוא גוף אחר - הוי "הקדש שני". הלכך, אם הומם - אינו מוסיף עליו חומש (442).

על כן, מקשה אביי: תיבעי ליה, היה יכול למיבעי בלא נתכפר?

וממשיך אביי: **אי "שתי קדושות וגוף אחד" קא מיבעי ליה, כגון: הפריש אשם להתכפר בו ולא הומם ולא חיללו אלא שנאבד, והפריש אחרת ונתכפר בו, ונמצא הראשון וניתק לעולה, ואותו עולה נפל בו מום ובא לפדותו. ועתה מיבעי ליה: האם מוסיף עליו חומש.**

וצדדי הספק הם : הצד לומר שאינו מוסיף חומש הוא : משום שהוא "הקדש שני", שהרי כבר נתכפר באחר, והוא "טפל" לאשם ההוא שנתכפר בו. הלכך, אינו מוסיף חומש -

והצד לומר שמוסיף חומש הוא : כיון שעתה קדושה אחרת היא, הוא עולה והקודם לו הוא אשם, ואינו טפל לו, וביחס אליו הוא "הקדש ראשון". הלכך, מוסיף חומש.

על כן, מקשה אביי : **תיבעי ליה (443) בלא הומס ! (444)**

ומקשה אביי, כמבואר, מה היא בעייתו העיקרית, והיה לו למיבעי אותה בלבד, והשנייה תובן ממנה?

ומתרצינן : **ורבי אבין, חדא מגו חדא קמיבעיא ליה**. שתי בעיות נפרדות הן מקודם איבעי ליה ב"שני גופין וקדושה אחת", וצדדי האיבעיא הם כמבואר לעיל. ואחר כך מיבעי ליה : **אם תמצוי לומר, ש"שני גופין וקדושה אחת", לא מוסיף חומש, משום דבהיא קדושה איתוסף בה חדא זימנא חומש**, כבר הוסיפו עליו חומש בחילול הראשון -

אם נישאר במסקנא זו עדיין יש למיבעי : **"שני גופין ושתי קדושות" - מהו, (445)** האם מוסיף חומש?

וצדדי הספק הם : הצד לומר שמוסיף חומש, הוא : הואיל והוא גם גוף אחר וגם קדושה אחרת, והרי הוא קדושה חדשה לגמרי, שעדיין לא הוסיפו עליו חומש, ושוב אינו נקרא "הקדש שני", אלא "הקדש ראשון" (446). הלכך, מוסיף עליו חומש.

והצד לומר שאינו מוסיף חומש, הוא : כיון שסוף סוף הוא בא מ"כח" הראשון, הרי הוא "הקדש שני". הלכך, אינו מוסיף עליו חומש (447).

וכל זה מיבעי ליה לרבי אבין, ואת האיבעיא השנייה שאל בדרך "אם תמצוי לומר".

ומסקינן : **תיקו**, האיבעיות לא נפשטו!

הגמרא מביאה לישנא אחרינא, והיא לשון הירושלמי. ומבוארת כמו לעיל לגבי תמורה, שרבי אבין אכן איבעי ליה שתי איבעיות נפרדות. הראשונה : ב"קדושה אחת ושני גופין", והשניה : ב"גוף אחד ושתי קדושות". ואביי מקשה : מהו עיקר בעייתו, ולמה לא קא מיבעי ליה אחת מהן והשנייה תובן ממנה.

לישנא אחרינא : בעי רבי אבין : הפריש אשם להתכפר בו, והומס וחיללו על אחר והוסיף עליו חומש וגם השני הומס, **מהו שיחזור ויוסיף חומש (448)?** וזו האיבעיא הראשונה ב"שני גופין וקדושה אחת". וצדדי הספק מבוארים לעיל ויבוארו בהמשך.

אי נמי (449), והאיבעיא השנייה היא ב"גוף אחד ושתי קדושות": הפריש אשם להתכפר בו [ולא הומם ולא חיללו] ונאבד ונתכפר באשם אחר, ונמצא, וניתק זה הראשון לעולה והומם ובא לחללו, מהו שיוסיף עליו חומש? וצדדי הספק יבוארו בהמשך.

אמר אביי: הדין קא מיבעיא ליה, איזה מהן הוא עיקר בעייתו? **אי "קדושה אחרת באותו הגוף" קא מיבעיא ליה**, אם עיקר בעיית רבי אבין הוא בעייתו השנייה, קשה: **לא ניבעי ליה "הומם"**, כלומר, בעייתו הראשונה - **אי "גוף אחד באותה קדושה"**, ואם מיבעיא ליה בעייתו הראשונה, קשה: **לא** (450) **ניבעי "ונתכפר"**, כלומר, בעייתו השנייה?

ומתרצינן: **ורבי אבין**, אכן, כל האיבעיות הללו מיבעיא ליה, **וחדא מגו חדא - קא מיבעיא ליה**, ואבעיות אלו הם בדרך של "אם תמצוי לומר". כלומר, אף אם נוכיח ממשנה או ברייתא או סברא לבעיא אחת, עדיין יש למיבעי בעייה אחרת.

בעייתו הראשונה היא: הפריש אשם להתכפר בו, **והומם וחיללו על אחר**, ושילם עליו חומש, ועתה גם אותו אחר הומם, **מהו שיוסיף עליו חומש?**

אי אמרינן, מפני שיש לומר, כמבואר לעיל, שעד כאן לא אמר רבי יהושע בן לוי שאינו מוסיף חומש על "הקדש שני" אלא **באשם קמא**, כלומר, (451) בהקדש בעלת מום לבדק הבית וחיללו על אחר, ועתה בא לחלל את השניה. והואיל ובשניה לא נתחדש כלום, **הוא דאינו מוסיף חומש. אבל בגוף אחר, אף על גב דקאים באותה קדושה**, וכבר שילמו עליו חומש, מכל מקום, הואיל ובגוף האחר נתחדש בה קדושה חדשה, שהראשונה לא היתה ראויה אלא לדמיה, וזו היתה ראויה למזבח - הלכך יש צד לומר שאכן **מוסיף עליו** חומש -

דף י - א

או דילמא, שמא יתכן לומר: **כל שהוא באותה קדושה**, והוא טפל לראשון, **אינו מוסיף חומש**. ואיבעיא זו היא ב"שני גופין וקדושה אחת".

ובעייתו השנייה היא ב"שתי קדושות וגוף אחד": **ואם תימצוי לומר**, אם נפשוט הבעיא הקודמת, ונאמר, **הדין גוף אחר**, גוף אחר זה, **כיון דבאותה קדושה קאים - אין מוסיף חומש**. עדיין יש למיבעי בעיא אחרת, והיא: הפריש אשם להתכפר בו ונאבד ונתכפר באשם אחר, ונמצא, וניתק זה הראשון לעולה, מהו?

וצדדי הספק הם :

כי יש סברא לומר, **כי אמרינן שאין מוסיף חומש, הני מילי רק אותו הגוף** (452) **באותה קדושה**, והואיל והוא באותה הקדושה, והוא טפל לקודם לו, אינו מוסיף חומש. **אבל אותו הגוף בקדושה אחרת**, וניתק מאשם לעולה, יש סברא לומר שעל קרבן עולה זה **לא** אמרינן שאינו מוסיף חומש, אלא מוסיף חומש.

או דילמא, שמא יתכן לומר, כיון **דאותו הגוף הוא**, והוא טפל לראשון, **אינו מוסיף חומש**. ושתי איבעיות אלו איבעי ליה לרבי אבין בדרך "אם תמצי לומר", ולא איבעי ליה כלל ב"שני גופין ושתי קדושות". (453)

ומסקינן : **תיקו**, האיבעיות לא נפשטו!

ומענין לענין מביאה הגמרא דיון אחר בענין חומש.

אמרה תורה [שם] במקדיש בהמה טמאה לבדק הבית, "ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' והעמיד את הבהמה לפני הכהן. והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע כערכך הכהן כן יהיה. ואם גאל יגאלנה ויסף חמישיתו על ערכך".

ולכאורה הפסוקים סותרים. שברישא נאמר "כערכך הכהן כן יהיה", ואילו בסיפא נאמר "ויסף חמישיתו על ערכך"?

ודרשו חכמים [תורת כהנים], שמה שנאמר "כערכך הכהן כן יהיה" - היינו : לשאר כל אדם הבא לקנותה מיד הקדש. ומה שנאמר "ואם גאל יגאלנה" - היינו : בבעלים החמיר הכתוב להוסיף חומש.

הגמרא דנה בהפריש קרבן כדי שיתכפר בו חבירו (454), והומם ובא לחללה - מי הוא הבעלים לגבי הוספת חומש - המקדיש או המתכפר (455).

בעי רמי בר חמא : האם מקדיש מוסיף חומש, או מתכפר (456) מוסיף חומש ?

ומסקינן : **אמר רבא : אמר קרא** [שם] **"ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו"**, ודייקינן : **"מקדיש" מוסיף חומש, ולא מתכפר**.

הגמרא דנה בבעיא דומה לגבי תמורה. וכבר מבואר לעיל [ז, ב, ט א] שאין אדם מתפיש בתמורה דבר שאינו שלו, ואינו עושה תמורה כי אם הבעלים בלבד. ודנה הגמרא בהפריש קרבן כדי להתכפר בו חבירו - מי הוא ה"בעלים" העושה תמורה, המקדיש או המתכפר.

בעי רמי בר חמא : האם מקדיש עושה תמורה, או מתכפר עושה תמורה ?

ודנה הגמרא : **אמר רבא : פשיטא** (457), דבר פשוט הוא, **דמתכפר עושה תמורה**. מפני שני טעמים.

א. **דאי המקדיש עושה תמורה, אם כן מצינו שציבור ושותפין - עושין תמורה**. כלומר (458) : תמורה בקרבן ציבור ושותפין, **והיכי דמי**, ואיך ימצא? **כגון דשוו**, הציבור או השותפין מינו את היחיד **שליח, לאקדושי** להקדיש עבורם קרבן (459), והם יתכפרו בו.

כלומר, ציבור ושותפין אין עושין תמורה. והטעם : משום דתמורה נלמד [לקמן יג א] ממעשר בהמה, כשם שמעשר בהמה אינו אלא ביחיד כן תמורה.

ועתה, בשלמא אם נאמר שהמתכפר הוא הבעלים, מובן למה בהקדיש יחיד לצורך ציבור אין תמורה לקרבן זה, הואיל ואין הציבור יכולים להתפיס עליו, ואתי שפיר ש"לא מצינו תמורה לקרבן ציבור ושותפין"

-

אבל אם נאמר, שהמקדיש הוא הבעלים, אם כן כשיחיד הקדיש בשליחות הציבור - יכול להמיר על הקרבן שהקדיש. אם כן מצאנו "תמורה בקרבן ציבור". ולמה מבואר לקמן כדבר הפשוט ש"קרבן ציבור" אינו עושה תמורה?

ב. **ועוד, דאמר רב נחמן : אמר לי הונא, חבירו רב הונא : תנא**, שנינו בברייתא : אמרה תורה בסוף פרשת נזיר [במדבר ו] "זאת תורת הנזיר אשר ידור **קרבנו לה' על נזרו מלבד אשר תשיג ידו**".

ומקשה הברייתא : **וכי נזיר נידון בהשג יד?!** ["השג יד" - היינו : כל חייבי קרבן שכתבה בהם התורה "ואם לא תשיג ידו" להביא קרבן בהמה - יביא שני ציפורים או מנחה במקומה. והוא הנקרא "קרבן עולה ויורד". דהיינו : עשיר ועני] והלא קרבן נזיר - קבוע הוא בין לעני ובין לעשיר, ולא נאמר בכל פרשת נזיר דין אחר לעני שאין ידו משגת?

ומתרצת הברייתא : **הא כיצד**, איך יתפרש המקרא? מה שנאמר "**קרבנו לה' על נזרו**", מדובר באופן **שהפריש** הוא קרבן **משלו**, אותו יביא על נזרו. ומה שנאמר "**מלבד אשר תשיג ידו**" בא ללמדנו על נזיר שעתה אין בידו משגת, וקרבנו שמביא הוא מה **שהפרישו לו אחרים**, ותשיג ידו לעתיד, וכשיביא קרבן שהפרישו לו אחרים - יצא ידי חובתו. ויבואר בהמשך.

רבא מבאר את הברייתא : **למאי הלכתא**, לאיזה הלכה אמרה התורה שיכול להביא קרבן שהפרישו אחרים לצרכו? **אילימא**, אם תאמר : **לענין כפרה**, שהוא מתכפר

בקרבן - **פשיטא! דמכפר ליה**, הלא **מתנה קא יהיב ליה**, (460) הקרבן הוא עתה שלו וקיבלו במתנה, ומה החידוש בדבר?

אלא, האם לאו **לענין תמורה, והכי קאמר**, וכן היא דרשת הברייתא: מה שנאמר "קרבנו לה' על נזרו", מדובר בהפריש משלו, ומה שהתורה מסיימת "מלבד אשר תשיג ידו" - היינו בהפרישו לו אחרים, ובא להשמיענו שאם **הפרישו לו אחרים**, הרי הוא **כהפריש הוא משלו**. ללמדנו: **מה הפריש משלו**, הוא **עושה תמורה** ולא אחר - **אף כשהפרישו לו אחרים**, הוא המתכפר **עושה תמורה** ולא אחר.

שמע מינה משתי הוכחות אלו: **בתר מתכפר אזלינן**, אנו הולכים אחר המתכפר. כלומר, הוא עושה תמורה ולא המקדיש (461).

הגמרא דוחה הוכחה זו האחרונה: **לא!** אין מכאן ראיה, כי **לעולם** (462) מדברת הברייתא **לענין כפרה**, ולא לענין תמורה. **ודקא קשיא לך**, ועל מה שהקשית, שלענין כפרה אין בכך שום חידוש, כי **מתנה דקא יהיבין ליה**, ועתה הוא שלו -

נתרץ: כיון שאי לאו **דרבי רחמנא**, אם התורה לא היתה מרבה בריבוי מפורש ממה שנאמר **"מלבד אשר תשיג ידו"** - הוה **אמינא**, היינו אומרים: **גזירת הכתוב הוא: "קרבנו"** - **מדידיה הוא דמתכפר** (463) מקרבן הנקנה מממונו, ממנו בלבד יש לו כפרה, ואילו ממה דנתנו לו **אחרים** - **לא**, וכך גזרה התורה!

קמשמע לן, משמיעה לנו התורה שאינו כן, ויכול להתכפר בקרבן שהפרישו לו אחרים.

אחרי שנדחתה ראית רבא, מבררת (464) הגמרא: **מאי הוי עלה**, ואיך נפשוט איבעית רמי בר חמא: מי עושה תמורה - המקדיש או המתכפר?

ומסקינן: **תא שמע** מהא **דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן** שלש הלכות בנותן משלו את חובת חבירו. (465)

א. **מקדיש נותן חומש**, ולא המתכפר.

ב. **ומתכפר עושה תמורה**, ולא המקדיש.

ג. **התורם תרומה, משלו מתבואתו, על של אחרים** - **טובת הנאה שלו**, ההנאה שיכול להפיק מכך, כגון לבחור את הכהן שיתננו לו, (466) היא של התורם, ולא של האחרים שעבורם נתנם.

ומבארת הגמרא את ההלכה האחרונה: **מאי טעמא** טובת הנאה של התורם?

אמר קרא [דברים כו] "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך, ונתת לגר ליתום ולא למנה". ודרשין, מי שנטל המעשר מתבואותיו, הוא הנותן, ובידו ליתן לכל מי שירצה, ולא ביד האחרים שנתרם עבורם.

מתניתין:

המשנה ממשיכה בדין תמורה. וכבר מבואר, שכל מקום שאמרה המשנה "ממירין" או "אין ממירין", פירושו: בדיעבד אם הומר. ולכתחילה ודאי שאסור להמיר, והממיר סופג את הארבעים.

אין ממירין לא אברין, חלקי בהמה של חולין, **בעוברין** של הקדש, שאם אמר "תהא רגל בהמה זו תמורת עובר הקדש שבמעו בהמה זו", לא חלה קדושה על הרגל.

ולא עוברין באברים, אם אמר "יהא עובר שבמעו בהמת חולין זו תמורת רגל (467) בהמת קודש זו", אין העובר קדוש [ובגמרא יבואר איך נתקדשו האיברים].

ולא עוברין ואיברים של חולין, בשלימים של הקדש.

ולא שלימין של חולין, בהן, באברין ועוברין של קודש. אלו הם דברי התנא קמא. (468)

רבי יוסי אומר: ממירין אברים בשלימים, אם אמר "תהא רגל של בהמת חולין זו תמורת בהמת קודש זו", חלה קדושת תמורה על הרגל, והקדושה מתפשטת בכל הבהמה, וכולה תמורה, וקרבה.

אבל, לא שלימים בהן. (469) שאין כח באבר אחד של בהמת קודש לעשות תמורה.

אמר רבי יוסי: (470) **והלא במוקדשין**, כאשר **מקדיש תחילת הקדש, האומר "רגלה של זו עולה" - כולה עולה**, לפי שהקדושה מתפשטת על כולה. ואם כן, נלמד מכך לגבי תמורה, כי **אף כשיאמר "רגלה של זו, תהא תחת בהמה זו", תהא כולה תמורה תחתיה.** (471) כי כשם שבתחילת הקדושה מתפשטת קדושת האבר על כולה, כן בתמורה תתפשט קדושת התמורה שחלה על האבר, על כולה.

גמרא:

הקדמה

הגמרא מביאה מחלוקת בר פדא ורבי יוחנן, אם "קדושה [כלומר, תחילת קדושה] חלה על עוברין" אם לאו. ומחלוקת זו מובאת כאן, משום שבהמשך תקשה הגמרא ממשנתנו על בר פדא.

ולביאור הענין יש להבדיל בין "ולד קדשים" ל"עובר" של קדשים.

"ולד קדשים", דהיינו, כשהקדיש בהמה ריקנית, ואחרי ההקדשה נתעברה, וילדה, לא נחלקו בו בר פדא ורבי יוחנן, (472) כי ולד כזה קדוש בקדושת אמו מ"כח" קדושת האם, ודין זה הוא גזירת הכתוב. ואינו קדוש מכח קדושת פי האדם המקדיש, שהרי כשהקדיש את האם עדיין לא נוצר הולד במעי אמו.

ולכן, אם הוא ולד של קרבן חטאת, הריהו הולך למיתה כדין "ולד חטאת", מהלכה למשה מסיני.

לדעת רבי יהודה, הולד עושה תמורה אחרי היוולדו, ולדעת חכמים אינו עושה תמורה כלל, אפילו אחרי היוולדו.

ונחלקו אימתי חלה עליו קדושה. יש אומרים ב"הווייתו", (473) בעת היוולדו. ויש אומרים שאפילו בהיותו במעי אמו.

בר פדא ורבי יוחנן נחלקו ב"עובר", ומחלוקתם היא בשני אופנים:

א. בהקדיש את העובר בלבד בהיותו במעי אמו, ולא הקדיש את האם.

ב. בהפריש חטאת מעוברת, כלומר, הקדיש בהמה מעוברת לחטאת.

בהקדיש את העובר בלבד, סובר בר פדא, שהקדושה לא חלה כלל, ואם יקריבנו לקרבן בלי להקדישו אחרי היוולדו, בהגיע הזמן שאפשר להקדישו, הרי הוא מביא חולין בעזרה. (474)

ורבי יוחנן סובר, שהקדושה חלה תיכף בהיותו במעי אמו.

בהפריש חטאת מעוברת, סובר בר פדא שההקדשה לא חלה על העובר אלא על האם. והעובר אינו קדוש אלא מכח האם, כשאר ולדות קדשים, כמבואר. והיות והוא ולד חטאת, ילך למיתה, כדין ולד חטאת ההולך למיתה.

ורבי יוחנן סובר, שחלה על העובר קדושה בפני עצמה, הואיל והוא נחשב כבהמה אחרת. לפי שהעובר והאם הם שתי בהמות, ו"עובר לאו ירך אמו", ו"אם שיירו משוייר", ויבואר בהמשך.

ולדעתו, אם הוקדש העובר כ"אחריות" עבור האם, שאם יקרה שלא תיקרב האם, מאיזו סיבה שהיא, יבוא הולד תחתיה, חלה על העובר קדושה עצמית מכח הקדשת המקדיש, ולא מכח האם. ולפיכך, אין דינו כולד חטאת, ואינו הולך למיתה, כיון שהוא חטאת עצמו, ולא "ולד חטאת" ["ולד חטאת" לדעת רבי יוחנן הוא רק בהקדיש בהמה לחטאת, ואחר כך נתעברה, וילדה (475)].

איתמר, המקדיש עובר לקרבן, **בר פדא אמר**: **אין קדושה חלה על עוברין. ורבי יוחנן אמר**: **קדושה חלה על עוברין** (476).


ומבארת הגמרא: **ואזדא רבי יוחנן לטעמיה**, מה שאמר רבי יוחנן שאין קדושה חלה על העוברין - הוא לשיטתו.

דאמר רבי יוחנן: הקדיש [גירסא אחרת: **הפריש**] **חטאת מעוברת**, כלומר, הקדיש בהמה מעוברת, לחטאת, **וילדה**, אם **רצה** - בה עצמה **מתכפר**, ואם **רצה** - **בוולדה מתכפר**, לפי ששתיהן הוקדשו לאחריות זו על זו, ובאחת יתכפר, והשניה תרעה.

הרי רבי יוחנן לשיטתו סובר שהקדושה חלה על העוברין.

ומבארת הגמרא: **וצריכא**, רבי יוחנן הוצרך להשמיענו שחלה קדושה על העוברין בשני האופנים, גם בהקדיש את העובר בלבד, וגם בהקדיש את העובר עם אמו. ואי אפשר ללמוד דין אחד מהשני.

דף י - ב

דאי אשמעינן בהך קמייתא, אם היה משמיענו רק דין הראשון, יש מקום לומר: **התם הוא דאקדשיה**  **לעוברה גופיה**, בפני עצמו, הלכך חלה עליו קדושה. **אבל הכא, דאקדשיה לאימיה**, ולא הקדיש את העובר בפני עצמו, **אימא**, (477) יש לומר, **הוא בכלל אימיה לא קדוש!** הלכך הוצרך להשמיענו שקדוש.

ומאידך, **ואי אשמעינן בתרייתא**, אם היה משמיענו רק דין השני, יש מקום לומר: **התם הוא דאקדיש לה**, את האם, **וכל דאית בה**, כל שיש בה, כולל העובר, ומתוך שירדה קדושה על האם ירדה גם על העובר. **אבל הכא, דאקדשיה ליה** לעובר בלבד, יש לומר, **כיון דליתיה אבראי**, כיון שאינו בחוץ, כלומר, שעדיין לא נולד, **לא קדיש!** הלכך **צריכא**, הוצרך להשמיענו שקדוש.

לישנא אחרינא: אמר רבי יוחנן: הקדיש חטאת מעוברת וילדה, רצה - בה מתכפר, רצה - בוולדה מתכפר.

ומבארין: **מאי קמשמע לן**, מה משמיענו רבי יוחנן? **אם שיירו** את הולד לקדושה אחרת ולא הקדישו בקדושת האם, כגון שהקדיש את האם לחטאת ואת העובר לעולה,

ואמר "זו תהא חטאת ועוברת עולה" הרי הוא **משוייר**, והיא חטאת והולד עולה. או כגון: הקדיש את האם לחטאת והשאיר את הולד לחולין, (478) היא חטאת והולד חולין. משום **ד"עובר** (479) **לאו ירך אמו הוא**, אינו אבר מאברי האם, אלא דבר בפני עצמו. ודברים אלו נשמעים ממה שאמר רבי יוחנן שהעובר נחשב לחטאת בפני עצמו ואם רצה מתכפר בו, ואינו כ"ולד חטאת" ההולך למיתה.

ואילו בר פדא חולק, וסובר שהעובר לא נחשב בפני עצמו, ואם הקדיש את האם ו"שיירו" את הולד לקדושה אחרת "אינו משוייר", ואם היא חטאת דין הולד למיתה. וכן אם השאיר את הולד להשאר חולין, לא אמר כלום, וקדוש בקדושת האם מכח האם. ואימתי יוקדש בקדושת האם? למאן דאמר ולד קדשים קדושים במעי אמן הרי הוא קדוש מיד. ולמאן דאמר ולד קדשים קדושים בהיוולדם, הרי הוא קדוש בהיוולדו (480).

ודנה הגמרא: **ותרתי למה לי**, למה הוצרך רבי יוחנן להשמיענו זאת במאמר שני בהקדיש בהמה מעוברת, הלא כבר השמיענו במאמר הראשון, שאמר: קדושה חלה על העוברין. מוכח שהבהמה חשובה בפני עצמה והעובר בפני עצמו (481)?

צריכא, הוצרך להשמיענו! **דאי** (482) **אמר** רק את המאמר השני: **הפריש חטאת, הוה אמינא**, היינו אומרים: **התם הוא דאמר רבי יוחנן: רצה בוולדה מתכפר, משום דאימיה חזיא לגופה**, האם ראויה להיקדש היא עצמה, **ומגו דנחתא קדושה לאימיה לגופה**, ומתוך שירדה [חלה] הקדושה על עצמה, **נחתא נמי**, יורדת גם קדושה לולד.

אבל הכא, במאמרו הראשון, **כיון דאימיה לא קדשה**, אינו מקדישה כלל, **אלא ולד, אימא**, יש לומר, **לא תיחות קדושה לגופיה בפני עצמו**. הלכך **קמשמע לן** רבי יוחנן, **הדא דהכא**, לדין זה, **דאף על גב דאימיה לא קדשה**, בכל זאת - **ולד קדיש לגופיה**.

ואי איתמר בהא, אם היה משמיענו רק מאמרו הראשון, יש לומר, רק בהקדיש את העובר בפני עצמו חלה הקדושה, **משום דקא מפיק** [מפרש בפיו] **קדושה על הולד**. **אבל ההיא**, במאמרו השני, **דלא מפיק קדושה אלא על אימיה דולד**, שאינו מפרש בפיו קדושה על הולד, **אימא**, יש לומר **דולד לא מקדיש כלל!** הלכך, משמיענו רבי יוחנן שחלה עליו קדושת חטאת, ושניהם הוקדשו לחטאת לאחריות.

ולפיכך: **צריכי**, הוצרך לומר שני המאמרים.

ומספרת הגמרא: **יתיב**, ישב **רבי זירא וקאמר להא שמעתא**.

איתיביה רבי ירמיה לרבי זירא, הביא משנה להקשות על בר פדא, ממה ששנינו [כד ב]: **כיצד מערימין (483) על הבכור**, שאם היתה בהמתו מבכרת [מעוברת, בולד ראשון] ורוצה להפקיע מלתתו לכהן, כיצד יעשה?

המבכרת שהיתה מעוברת, אומר "מה שבמעיה של זו הרי הוא עולה". ואם **ילדה זכר, הרי הוא (484) עולה**, ומקריבו לעולה, כי קדמה לחול קדושת קרבן עולה לפני קדושת בכור, שאיננה חלה כי אם בצאתו מרחם אמו. וכיון שכבר הוקדש לעולה בהיותו עובר, שוב לא תחול עליו קדושת בכורה בצאתו ממעי אמו. (485) **אלמא**, הרי מוכח, **שקדוש עובר**, וקשה על בר פדא?

אמר ליה רבי זירא לרבי ירמיה: אכן, קדושת הגוף אינו יכול להקדיש, אלא **כי תניא ההיא**, במה נשנית המשנה ההיא, **בקדושת דמים**, שמקדישו כדי שימכרנו בלא מום, ויביא בדמיו עולה. (486) וקדושת דמים יכול להחיל על כל דבר, גם על עובר. וקדושה זו מפקעת מן הבכורה, (487) כמו שיבואר.

ומתורץ, שעד כאן לא אמר בר פדא שאין קדושה חלה על העובר אלא בקדושת הגוף, אבל קדושת דמים חלה על העובר.

ומקשה רבי ירמיה: **מי אלימי**, וכי יש ב"כח" של **קדושת דמים דקא מפקעא ליה מן הבכורה?! ולמה לא תחול קדושת בכור בצאתו מן הרחם?**

אמר ליה רבי זירא: אין! אכן, קדושת דמים מפקיעה מן הבכורה.

והתנן, כמו ששנינו [בכורות יד א]: **כל הקדשים שקדם מום קבוע להקדישן**, שהקדיש אותם בהיותם בעלי מום בקדושת דמים, **ונפדו, חייבין בבכורה**, אם הן נקבות וילדו בכור אחר פדיון, **וכן חייבין במתנות**, לתת את הזרוע לחיים והקיבה לכהן. ואף על פי שמוקדשין פטורים מן בכורה ומתנות, ואפילו פסולי המוקדשין [שהוקדשו בהיותם תמימים ואחר כך נפל בהם מום] פטורים, מכל מקום, אם קדם מום להקדישן ונפדו, חייבים כחולין גמור.

ונדייק: **טעמא**, כל הטעם שחייבים הוא, משום **דנפדו** (488) ופקעה מהם אפילו קדושת הדמים, **הא לא נפדו, פטורין** מן הבכורה, הואיל והוקדשו קדושת דמים, שהרי כשהוקדשו בהיותם בעלי מומין לא הוקדשו אלא לדמיהן.

אלמא, מוכח, **דאלימא קדושת דמים דמפקע ליה מבכורה**.

איתיביה רבי ירמיה ממה ששנינו בברייתא: האומר "מה שבמעיה של זו תהא עולה", **מותרת האם בגיזה**, ואינה כשאר מוקדשין האסורים בגיזה, מפני שהאם לא

הוקדשה, **ואסורה בעבודה, משום כחוש עובר שבה**, שעבודת האם מכחישה את העובר. (489)

הרי שהעובר קדוש, וקשה על בר פדא?

אמר ליה רבי זירא: הא נמי, גם ברייתא זו מדברת, כשהוקדש **קדושת דמים**.

ומקשה רבי ירמיה: **ומי אלימא**, וכי יש בכח של **קדושת דמים, דאסרה** (490) **לה בגיזה ועבודה?! כלומר**, וכי יש איסור גיזה ועבודה על העובר כשהוקדש קדושת דמים בלבד, ולמה אסורה האם בגלל כחוש עובר?

אמר ליה רבי זירא: אין! אכן, הקדוש בקדושת דמים אסור בגיזה ועבודה.

והתנן, וכן שנינו באותה משנה: כל הקדשים שקדם מום קבוע להקדישן ונפדו, **יוצאין לחולין** לגמרי, אפילו **ליגזז וליעבד**. כי לאחר שנפדו הרי הם כחולין גמורים, הואיל ומעולם לא נתקדשו קדושת הגוף, שהרי בתחילת הקדשתן, בהיותם בעלי מום, לא הוקדשו אלא לדמיהן.

ומדייק רבי זירא: **טעמא**, כל הטעם שמותרים בגיזה ועבודה הוא, משום **דנפדו**, ופקעה מהם קדושת הדמים, **הא קודם שנפדו**, ויש עליהם קדושת דמים **אסורין בעב ודה**.

אלמא, הרי מוכח, **שקדושת דמים אסרה** (491) **ליה בעבודה**.

איתיביה רבי ירמיה לרבי זירא ממה ששנינו במשנתנו: **אין ממירין לא אברין בעוברין, ולא עוברין באברין**, ולא עוברין ואברים בשלימים, ולא שלימים בהן. (492)

ומדייק רבי זירא: רק **אמורי הוא דלא מימר**, תמורה אינה נתפסת מן העוברין על השלימין, משום שבתמורה נאמר "בהמה בבהמה" ועובר לא נקרא "בהמה". (493) **הא מיקדש קדשי**, קדושה חלה על העוברין. כי אם היא לא חלה כלל, מה הוצרך התנא להשמיענו שתמורה בשלימין לא נתפסת מעוברין, פשיטא! הלא העוברין לא קדשי כלל, ומאיזה קדושה תיתפס בהם תמורה, וקשה על בר פדא!

אמר ליה רבי זירא לרבי ירמיה: המשנה אינה מדברת בהקדיש את העובר, אלא **בולדי קדשים**, בבהמת קדשים שהתעברה אחרי הקדשתה, או בהקדיש בהמה מעוברת, **דקדישי** (494) **וקיימי**, וקדושת הולד היא מכח האם ולא משום הקדשת פי המקדיש, כיון שאין קדושת פה חלה על העוברין -

ועל עוברין אלו אמרה המשנה, שאף על פי שהן קדושים במעי אמן (495) - אין ממירין עליהם, משום שאינם נקראים "בבהמה".

ומקשה רבי ירמיה (496): **אי**, אם אכן מדובר בולד קדשים, יש לדייק: דוקא במעי אמן הוא דלא עבדין תמורה (497), כמבואר, משום דבמעי אמן אינם נקראים "בבהמה", **הא אבראי**, ואילו כשהם בחוץ, דהיינו, אחר שנולדו - **עבדין תמורה** (498)?!

איך יתכן לומר כן, **והא תנן**, הרי שנינו במשנה הבאה: **אין הולד עושה תמורה**. ובשלמא אם מדובר בעובר הקדוש בקדושת פה וקדוש קדושה עצמאית ולא מחמת היותו ולד, הלכך ממירין בו מאבראי, ואין ממירין בו בהיותו במעי אמו -

אבל אם מדובר בולד מה הוצרכה המשנה לומר שאין ממירין בו מטעם היותו במעי אמו, הרי אפילו מאבראי - אין ממירין בו (499)?

ומתרץ רבי זירא: אמנם מדובר בולדות קדשים, **והא מני**, ומשנתו של מי היא, **רבי יהודה היא**, **דאמר** במשנה הבאה: **הולד עושה תמורה**, אחרי יציאתו ממעי אמו, הלכך, משמיעה לנו המשנה שכל זמן היותו במעי אמו - אינו עושה תמורה.

רבי ירמיה בא להוכיח שאי אפשר להעמיד את משנתנו שהתנא קמא הוא רבי יהודה. ומתשובת רבי יוסי בסיפא של המשנה, מוכח שהתנא של הרישא אינו רבי יהודה.

כי רבי יוסי טוען, כשם שבתחילת הקדושה, אם הקדיש רגל לעולה, מתפשטת הקדושה על פני כולה, כן בתמורה. ובכך בא להוכיח שממירין אברין בשלמים. ולא יזהר בר פלוגתא טוען כן? אם תמצי לומר שהוא רבי יהודה, איזה הוכחה מביא מתחילת הקדושה? הרי רבי יהודה חולק עליו גם בתחילת הקדושה, וסובר שהאומר "רגלה של זו עולה" אין הקדושה מתפשטת על כל הבהמה, (500) כמו שיבואר [יא ב]. ובהכרח, שהתנא קמא של המשנה אינו רבי יהודה.

אי, אם כדברך שהתנא של המשנה הוא **רבי יהודה**, יש לדייק, הרי התנא קמא אומר: **תמורה הוא דלא עבדי אברין**, (501) ולא מתפשטת קדושת התמורה מן האבר על כל הבהמה וממילא לא חלה כלל, **הא מקדש**, בתחילת הקדושה, **קדשי**, מתפשטת הקדושה מהרגל על כל הבהמה, ורבי יהודה ודאי אינו סובר כן, **הא אמר רבי יהודה: אברין לא קדשי**, כלומר, קדושת האבר לא מתפשטת על כל הבהמה -

ואיך אפשר לומר שהתנא קמא הוא רבי יהודה?

אמר ליה (502) רבי זירא לרבי ירמיה: אכן! תנא קמא של המשנה הוא רבי יהודה, אלא היות ואפילו רבי יהודה מודה שאם הקדיש אבר שהנשמה תלויה בו פשטה הקדושה על

כל הבהמה, אם כן, **הכא במאי עסקינן**, במה מדברת המשנה, **באבר שהנשמה תלויה בו**. והקדושה מתפשטת על כולה! וכל זה בתחילת הקדושה, אבל דין תמורה שונה, ואין ממירין באיברין ולא איברין בשלימין, משום שבתמורה נאמר "בהמה בבהמה", ואיברין אינם נקראים בהמה (503).

איתיביה רבי ירמיה לרבי זירא ממה ששנינו במשנה לקמן [טז ב]: חומר בקדשים מבתמורה. **ומקדישין אברין ועוברין, אבל לא ממירין**.

הרי שמקדישין עוברין, וקשה לבר פדא! (504)

ומתרץ רבי זירא: **הכא נמי**, גם משנה זו אינה מדברת במקדיש את העובר, אלא **בולדי קדשים**, כמבואר, בולדות שקדושתן היא מכח קדושת האם.

ותמה רבי ירמיה: **אי**, אם מדובר **בולדי קדשים, מאי**, מה פירוש "**מקדישין**"? וכי מקדישין אותם בקדושת הפה, **הא קדישי וקיימי**, הרי קדושתן באה מאיליה!?

דף יא - א

ומתרץ רבי זירא: **הכי קאמר**, כן תתפרש [או תיגרס] המשנה אליבא דבר פדא: **מקדישין איברין**, והיות ונתפשטה הקדושה בכל הבהמה, הלכך, **וממירין בהן** באותה בהמה. **אבל לא ממירין אברים בהן**, בשלמין. כלומר, המקדיש אברין ממירין בהם. מפני שנתפשטה הקדושה בכל הבהמה, נמצא שממיר בשלימין, אבל אין ממירין אברין בשלמין, כמבואר, שאין ממירין איברים [שלא כדברי רבי יוסין] -

נמצא שלגבי אברין ישנו חומר בתחלת הקדושה, שהמקדיש אבר מתפשטת הקדושה בכולה, ואילו בתמורה - אין ממירין.

ולגבי עוברין מתפרשת המשנה: **ועוברים שקדשו במעי אמן** מחמת קדושת אמם, כגון: ולדות קדשים, אף על פי שהן ודאי קדושין, מכל מקום - **אין ממירין בהמה בהן**, כל זמן שהן במעי אמן. והוא שיטת רבי יהודה הסובר שאין ממירין בולדות קדשים אלא מאבראי אחרי לידתם.

ומה שהמשנה אומרת "אין ממירין בהן" - אינו מוסב על "חומר בקדשים מבתמורה", כי הלא אי אפשר לומר "אבל לגבי תחילת הקדושה יש להם חומר שמקדישין אותן", שהרי אין שום צורך להקדישן, כקושית רבי ירמיה "הלא קדישי וקיימי" - אלא, מפני שלגבי אברין אמרה המשנה שממירין בהן [וכמבואר, שבאברין שפיר יש חומר בקדושה

מבתמורה], הלכך מדגישה המשנה ואומרת שאין ממירין בעוברין, כדי שלא נטעה לומר שגם בעוברין ממירין (505).

ומקשה רבי ירמיה: **אי** (506) אם כדבריד, שהמשנה מדברת **בולדי קדשים**, יש לדייק: **במעו אמון הוא דלא עבדי תמורה, הא אבראי**, בהיותם בחוץ, לאחר לידתן, **עבדי**, ממירין בהן.

ואיך אפשר לומר כן? **והא תנן: אין הולד עושה תמורה!**

ומתרץ רבי זירא: **הא נמי**, גם משנה זו, **רבי יהודה היא, שאמר הולד עושה תמורה.**

ומקשה רבי ירמיה: **אי רבי יהודה, אברין מי קדשי?! למה אמרה המשנה ההיא** שבתחילת קדושה נתפשטה הקדושה מהאבר על כולה, הא לרבי יהודה לית ליה, אינו סובר [כרבי יוסי ורבי שמעון], **שהאומר "רגלה של זו עולה" - כולה עולה**, כמבואר לעיל?

אמר ליה רבי זירא: לעולם רבי יהודה היא, **והכא במאי עסקינן בדבר** (507) **שהנשמה תלויה בו**, כמבואר לעיל (508).

ומבררת הגמרא: **לימא כתנאי**, האם נאמר שמחלוקת בר פדא ורבי יוחנן היא מחלוקת תנאים?

שנינו בברייתא: **השוחט את החטאת, ומצא בה בן ארבע חדשים חי** (509) -

קתני חדא, ברייתא אחת קובעת את דינו של אותו וולד לחטאת גמורה לכל הלכותיה, כגון: **אינה נאכלת אלא לזכרי כהונה, ואינה נאכלת אלא לפני מן הקלעים** [מקום אכילת חטאת בעזרה] **ואינה נאכלת אלא ליום ולילה** (510) **אחד.**

ותנא אידך, ואילו ברייתא שניה קובעת את הלכותיה כחולין גמורים (511). כגון: **נאכלת לכל אדם, ונאכלת בכל מקום, ונאכלת לעולם** (512).

המקשן סבר, שאי אפשר להעמיד את הברייתות במפריש חטאת ריקנית ונתעברה דהיינו ב"ולד", מפני שאותה נקבה שנולדה ודאי נתקדשה מ"כח" האם ולא מכח קדושת פה, שהרי בשעת ההקדשה עדיין לא נוצרה במעי אמה. ועוד סובר המקשן ש"ולדות קדשים בהווייתן הן קדושים", כלומר, בשעת לידתן חלה עליו קדושה ולא מקודם לכן, ואילו ולד זה [כלומר, נקבה זו] לא נולד, אלא הוציאוהו חי אחרי שחיטת אמו -

ומוכרח לומר, שמדובר במפריש חטאת מעוברת. לפיכך, מקשה: **מאי לאו תנאי היא** האם לא נחלקו במחלוקת זו? **דמר**, התנא של הברייתא הראשונה, **סבר: קדושה חלה על העוברין**, (513) כדברי רבי יוחנן, וקדושתן היא מכח קדושת פה המקדיש, משעת הקדשתן [ולא כוולדות קדשים הקדושין בלידתן - "בהווייתן"]. הלכך: קדוש ולד זה בכל קדושת חטאת לכל הלכותיה (514) - **ומר**, והתנא של הברייתא השניה, **סבר: אין קדושה חלה על עוברין**, כדברי בר פדא, וקדושתן היא רק מכח אמו, וקדושה זו חלה "בהווייתן" (515) בשעת לידתו, כשאר ולדות קדשים. הלכך: כיון שולד זה לא נולד, אלא הוציאוהו חי אחר שחיטת אמו - לא הספיק להתקדש, והוא חולין גמור.

ודחינן: **לא!** הברייתות לא מדברות כלל במפריש בהמה מעוברת [ובמפריש בהמה מעוברת, נחלקו בר פדא ורבי יוחנן].

אלא, בולדות קדשים, כלומר, במקדיש חטאת ונתעברה, ושחטו את האם ומצאו בתוכה בן ארבעה חי. **והני תנאי בהא קא מיפלגי**, שני תנאי הברייתות נחלקו במחלוקת זו: **דמר**, התנא של הברייתא השניה, (516) **סבר: וולדות קדשים בהווייתן הן קדושים**, קדושתם הבאה מכח האם איננה אלא משעת לידתן, והיות שכן ארבעה לא נולד, הלכך: דינו כחולין לכל הלכותיו - **ומר**, והתנא של הברייתא הראשונה, **סבר: ולדות קדשים במעי אמן הן קדושים** מעת יצירתם במעי אמן, הלכך: נתקדש בקדושת חטאת לכל הלכותיה.

ואיבעית אימא, ואם תרצה, נעמיד שתי הברייתות, שאינן שתי דעות של שני תנאים, אלא **חד תנא הוא** -

אלא, שהן מדברות בשני אופנים: **חדא מהלין מתנייתא**. אחת מאלו הברייתות, והיא השניה (517) - מדברת **במקדיש בהמה ריקנית, ואחר כך נתעברה**, והולד לא נתקדש בקדושת פה, כמבואר, אלא מחמת קדושת האם כשאר ולדות קדשים, וכיון שהתנא [שהוא גם התנא של הברייתא הראשונה] סובר: ולדות קדשים בהווייתן הן קדושים, והוא לא נולד, הלכך: אינו קדוש, ודינו כחולין.

וחדא מינהון, ואחת מאלו הברייתות, והיא הראשונה, מדברת, **שהקדישה** כשהיא **מעוברת**, והתנא סובר כרבי יוחנן שקדושה חלה על העובר, תיכף משעת ההקדשה עוד בהיותו במעי אמו. הלכך, נתקדש הולד לחטאת, ודינו כחטאת.

הגמרא מביאה משנה בפרק הבא [ז' א] כפי שהיא מבוארת בברייתא, להקשות על דברי בר פדא (518).

כל פסולי הקרבה, כגון: רובע ונרבע, מוקצה ונעבד, אתנן ומחיר, אם הקדישו אותם - חלה עליהם קדושת הגוף, ואינם נפדים עד שיפול בהם מום קבוע, ולאחר שנפדו - אסורים בגיזה ועבודה, כדין פסולי המוקדשין.

אבל, בחמשה פסולי הקרבה סובר רבי אליעזר שלא חלה עליהן קדושת הגוף כלל, אלא קדושת דמים בלבד, כאילו הקדיש עץ [דיקלא בעלמא], ונפדין בלא מום. ומותרין בגיזה ועבודה אחר פדיונם. והוא דורש כן מדרשות הכתובים, ויבואר במקומו.

ואלו הם: א. כלאים - כגון: הנולד מתיש ורחל. ב. טריפה - כגון: ניקבה הריאה. ג. יוצא דופן - שיצא דרך הדופן שנחתכה האם, ולא נולד דרך הרחם. ד. טומטום - שאין ניכרים בו לא סימני זכר ולא סימני נקבה. אנדרוגינוס - שיש לו סימני זכר וסימני נקבה.

תנן, שנינו במשנה: רבי אליעזר אומר: כלאים וטריפה ויוצא דופן טומטום ואנדרוגינוס - לא קדושין ולא מקדישין. ומה שאמר "ולא מקדישין" טעון בירור:

ואמר שמואל לפרש את דבריו: מה שאמר "**לא קדושין**" - היינו **בתמורה**, שאם הם חולין והמירן בבהמת קדשים לא נתפסה התמורה. והחידוש הוא: אף על פי שתמורה נתפסת אפילו על בעל מום קבוע, מכל מקום, על אלו לא חלה תמורה. וכל שכן שאם הקדישם בתחילת קדושה - אינם קדושים קדושת הגוף אלא קדושת דמים בלבד, כמבואר.

ומה שאמר "**ולא מקדישין**" - היינו: **לעשות תמורה**, שאם הם קדושים [ובהמשך יבואר איך יתכן שיהיו קדושים] והמיר בהמת חולין בהן - לא נתפסת התמורה.

ותניא, שנינו בבבלי: **אמר רבי (519) מאיר: מאחר שהם עצמן אינן קדושין - היאך מקדישין**, כלומר, הרי הן כעץ בעלמא, ואין בהם שום קדושת הגוף, מהיכן יתפס מהן תמורה, ולמה הוצרך לומר שאין מתפיסין עליהן?

ומתרץ: **אי אתה מוצא**, שיהיו הם קדושים, **אלא במקדיש בהמה** קדושת הגוף, **ואחר כך נטרפה**, ועל ידי שנטרפה - לא ירדה ממנה קדושתה. ובאופן זה הוצרך להשמיענו שאין מתפיסין בה חולין, אף על פי שהיא קדושה.

וכן, **במקדיש ולד** במעו אמר, ונתפסה עליו קדושת הגוף, **ויצא דרך דופן**, ובאופן זה הוצרך להשמיענו שאין מתפיסין בו חולין, אף על פי שהוא קדוש (520).

ומסיימת הגמרא קושייתה: **אלמא**, מדברי רבי מאיר האומר, שאם הקדיש את הולד הרי הוא קדוש קדושת גוף, מוכח, **שקדיש ולד (521) -**

וקשה על בר פדא?

ומתרצינן: אמרי, נאמר כן: אכן, ראייה מוכחת היא, ובתם במעי תמימה - אפילו בר פדא מודי דקדיש -

לא נחלקו בר פדא ורבי יוחנן, אלא בתם במעי בעלת מוס. ובאיזה סברה נחלקו?

בר פדא סבר: כיון שאימיה לא מיקדשא (522) קדושת הגוף, הוא נמי לא קדיש קדושת הגוף, אף על פי שהוא תם.

ואילו רבי יוחנן סבר: הני כשתי בהמות נינהו. אימיה היא דלא מיקדשא מחמת היותה בעלת מוס, אבל הוא קדוש.

לישנא אחרינא, (523) ולפי לשון זו מקשה הגמרא מהמשך דברי רבי מאיר. שמצינו שם, אחרי שרבי מאיר מבאר דברי רבי אליעזר בטריפה ויוצא דופן, מבאר דבריו גם לגבי כלאים טומטום ואנדרוגינוס, וכה הם דבריו:

אבל כלאים וטומטום ואנדרוגינוס הפסולים מעת יצירתם במעי אמם, אי אתה מוצא, שמקדיש אותם, ותחול עליהם קדושת הגוף, אלא בולדי קדשים, שהוקדשה אמן כשהיתה ריקנית, ונתעברה וילדה כלאים טומטום ואנדרוגינוס, ורבי אליעזר סובר כרבי יהודה, שהיה אומר: הולד עושה תמורה.

ונדייק: הלן הוא, אלו הן שאינן עושין תמורה. משום דלא קדשי גופייהו, מחמת היותם פסולי הקרבה, אבל עוברין אחרים, שאינם פסולי הקרבה - קדושין, וקשה לבר פדא (524) הסובר שלא חלה קדושה על העובר?

אמר אביי: אכן, תם במעי תמימה, דברי הכל קדיש גופיה.

אלא, כי פליגי בר פדא ורבי יוחנן, בתם הנמצא במעי בעלת מוס.

דבר פדא סבר, כיון דאימיה לא (525) קדוש גופה אלא לדמי, איהו נמי לא קדיש אלא לדמי. ואילו רבי יוחנן סבר, עובר לאו ירק אמו הוא, ואף על גב דאימיה לא קדשה לגופה, ולד מיהא קדיש לגופיה.

שנינו במשנתנו: אמר רבי יוסי: והלא במוקדשין האומר "רגלה של זו עולה" - כולה עולה.

הגמרא מביאה ברייתא, ובה מבוארת מחלוקת תנאים בהאומר "רגלה של זו עולה" - אם מתפשטת הקדושה בכל הבהמה.

תנו רבנן: יכול האומר "רגלה של זו עולה", תהא כולה עולה? (526) תלמוד לומר [ויקרא כז] "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה', כל אשר יתן ממנו לה', יהיה קודש". ודרשינן, אם יקדישו אבר מבהמה, יהיה "ממנו לה'", שרק אותו אבר שהוקדש יהיה קדוש לה', ולא יהיה כולו קדוש לה'.

יכול תיפדה אותה בהמה שהוקדש אבר ממנה על ידי פדיון קדושת האבר (527) **ותצא לחולין? תלמוד לומר "יהיה קודש",** אותו אבר יהיה קודש, ללא אפשרות פדיון! (528)

הא כיצד? מה יעשה באותה בהמה, והרי אם ישחטנה בעזרה, יש כאן חולין בעזרה, ואם ישחטנה בחוץ, הרי יש כאן קדשים (529).

תמכר כולה **לצרכי עולות**, כלומר, למי שנדר עולה [ובהמשך יבואר], **ודמיה חולין** - **חוץ מדמי אותו** (530) **אבר שבה**, שלא יקח דמיו, הואיל וכבר הוקדש ואינו שלו ואינו רשאי למוכרו. ושאר גוף הבהמה רשאי למכור, שהרי לא הוקדש (531).

אלו הם **דברי רבי מאיר ורבי יהודה**.

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: **מנין** אנו למדים, **לאומר "רגלה של זו עולה", שכולה עולה? שנאמר "כל אשר יתן ממנו לה'",** אפילו אם מקדיש "ממנו", והיינו: חלק ממנו. והיה לה לתורה לכתוב "כל אשר יתן ממנו לה' קדש". **וכשהוא אומר, "יהיה" קודש,** ללמדנו: **לרבות את כולה**, (533) שכל הבהמה תהיה קדושה.

אמר מר, שנינו בברייתא בדברי רבי מאיר ורבי יהודה: **תמכר לצרכי עולות**.

ומקשינן [לפי לשון ראשון, והיא לשון בבלי]: איך יביא אותו הקונה לחובתו, **והא קמייתי,** הרי מביא, **בהמה מחוסרת אבר,** שהרי אותו אבר אינו שלו, אלא להתחייבות המוכר הוא קרב, נמצא שלוקח זה לא הקריב עולה שלימה, ואיך יצא ידי חובתו בעולה זו - הרי נדר להקריב בהמה שלימה?

ומתריצין: **אמר רבא:** לא ימכרנו למי שנדר בסתם "הרי עלי עולה", שכוונתו לבהמה שלימה, אלא **באומר,** כלומר, ימכרנו למי שאמר **"הרי עלי עולה בחייה",** דהיינו: להקריב כל האברין שחיות הבהמה תלויות בהן [אבר שהנשמה תלויה בו (534)]. ואכן, כאשר מקריב בהמה זו, הוא מקריב כל האברין שחיות הבהמה תלויה בהן, שהרי המוכר

לא הקדיש אלא הרגל מן הארכובה ולמטה, (535) והוא מקום שאם נחתכת שם הרגל לא נעשית הבהמה טריפה.

ובודאי מדובר במקדיש אבר שאין הנשמה תלויה בו, שהרי במקדיש אבר שהנשמה תלויה בו מודה רבי יהודה [ורבי מאיר] שפשטה קדושה בכולה, וכולה קודש ואינו יכול למוכרה. **לישנא אחרינא** [והיא לשון הירושלמי]: **והא מייתי**, הרי לוקח זה מביא, **בהמה דמקדיש גופא כי ליתיה כולה לדידיה**, שאין כל הגוף שלו? כמבואר.

ומתרצינן: **אמר רבא**: מדובר **כגון**: **דאמר המוכר "כזוזא**, שוה זוז, **מן הדא בהמה**, מן בהמה זו (536) - **לעולה**". ולא נדר יותר מזוז, ולבסוף הרי קנה יותר מזוז (537). הלכך, יצא ידי חובתו, שהרי לא נדר עולה שלימה.

למדנו לעיל שרבי יהודה מודה (538) במקדיש "אבר שהנשמה תלויה בו" שכולה קודש והקדושה מתפשטת על פני כולה. הגמרא דנה בהגדרת "אבר שהנשמה תלויה בו".

אמר רב חסדא: מודה רבי יהודה (539).

במקדיש **דבר שעושה אותה טריפה**, שאם ינטל אותו אבר - אסורה הבהמה באכילה משום איסור טריפה. ובו מודה רבי יהודה שפשטה הקדושה בכולה.

רבא אמר: בדבר העושה אותה טריפה - לא מודה רבי יהודה, אלא: **בדבר** שאם ינטל ממנה - **עושה אותה נבילה**, והבהמה אסורה באכילה משום איסור נבילה, ומטמאה טומאת נבילות. כגון: שניטל הירך וחלל שלה. ובהמשך יבואר טעם מחלקותם.

ורב ששת אמר: מודה רבי יהודה **בהקדיש דבר** שאם ינטל ממנה - **היא מתה** מיד, כגון (540): הלב או הוושט.

ודנה הגמרא: **מאי איכא בין רב חסדא האומר**: דבר שעושה אותו טריפה, **לבין רבא האומר**: דבר שעושה אותה נבילה. כלומר, במה נחלקו?

איכא בינייהו, נחלקו במחלוקת שנחלקו בה חכמים [חולין מב א] אם **"טריפה חיה"**. כלומר, כל אותן הטריפות שנשנו שם, האם כשלקתה הבהמה באחת מהן - סופה למות מטריפות זו -

רב חסדא סבר לה כמו מאן דאמר "טריפה אינה חיה", הלכך, כאשר הקדיש דבר שעושה אותה טריפה - הקדיש "אבר שהנשמה תלויה בו", ומודה רבי יהודה -

ואילו **רבא סבר לה כמאן דאמר "טריפה חיה"**, ואינו דבר שהנשמה תלויה בו. אלא בהקדיש דבר שעושה אותה נבילה.

ומאי איכא בין רבא לרב ששת, במה נחלקו?

איכא בינייהו, נחלקו בדברי **רבי אלעזר**. **דאמר רבי אלעזר**: **ניטל הירך** (541) **וחללה שלה** עד שהבהמה תראה חסרה כשתרבוץ (542) - **נבילה** היא, אף על פי שהיא עדיין חיה - כמתה היא, ומטמאה טומאת נבילות -

רבא סבר לה כמו רבי אלעזר (543), הילכך, אם הקדיש ירך וחלל שלה, הוי דבר שהנשמה תלויה בו, ומודה בו רבי יהודה -

ורב ששת לא סבר לה כרבי אלעזר, וסובר (544) שאפשר לה לחיות, ואין זה דבר שהנשמה תלויה בו. הילכך, הגדיר ואמר "בדבר שהיא מתה", כגון הלב או הושט.

מיתיבי, הגמרא מביאה ברייתא להוכיח שרבי יהודה לא הודה ב"דבר שהנשמה תלויה בו".

דתניא, **אמר רבי**: **נראין דברי רבי יהודה**, הסובר שהאבר בלבד קדוש, ולא נתפשטה הקדושה, **בהקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו**. ונראין **דברי רבי יוסי** האומר שכל הבהמה קדושה, **בהקדיש דבר שהנשמה תלויה בו**.

המקשן הבין דברי רבי "נראין דברי רבי יהודה" ו"נראין דברי רבי יוסי" - שרבי נוקט דעה אמצעית, ומכריע מסברתו כרבי יהודה בדבר שאין הנשמה תלויה בו, וכרבי יוסי בדבר שהנשמה תלויה בו. על כן, מדייק מסוף דברי רבי: האם **לאו** (545) משמעות דבריו: **מכלל דברי רבי יוסי פליג עליה דרבי יהודה** אפילו בדבר שאין הנשמה תלויה בו ורבי יהודה חולק על רבי יוסי אפילו בדבר שהנשמה תלויה בו?

ועתה, **בשלמא**, מובנת הכרעת רבי באמרו "נראין דברי רבי יהודה בדבר שאין הנשמה תלויה בו", **דהא** (546) **פליג עליה רבי יוסי**, וסובר שכולה קודש, ורבי מכריע כרבי יהודה.

אלא, קשה הכרעת רבי באמרו "נראין דברי רבי יוסי בדבר שהנשמה תלויה בו", ומה הכרעה היא זו, הלא [לדברי רב חסדא, רבא ורב ששת] מעולם לא נחלק רבי יהודה בדבר שהנשמה תלויה בו?

האם **לאו**, **מכלל דברי רבי נשמע**, **דפליג עליה רבי יהודה**, וסובר שאפילו בהקדיש דבר שהנשמה תלויה בו - אינה כולה קודש?!

ותיובתא דכולהו, וקשה על כל האמוראים: רב חסדא, רבא ורב ששת!

ומתרצינן: **לא** כן מתפרשים דברי רבי! ואינה הכרעת רבי, אלא, **חסורי מיחסרא** **והכי קתני** (547), וכן הם דברי רבי בסיפא: **נראין דברי רבי יוסי לרבי יהודה**, רבי יהודה מודה לרבי יוסי - **בדבר שהנשמה תלויה בו**, שהרי **אף רבי יהודה לא נחלק עליו אלא בדבר שאין הנשמה תלויה בו**, אבל **בדבר שהנשמה תלויה בו** - **מודי ליה**. כדברי רב חסדא, רבא ורב ששת.

רבא מיבעי ליה אם בעוף גם כן אמר רבי יוסי (548) דין התפשטות הקדושה. כגון: הקדיש רגל של תור או בן יונה - האם מתפשטת הקדושה על כל העוף. ובהמשך יבואר צדדי הספק, והטעם לחלק בין עוף לבהמה.

בעי רבא: בעוף מהו?

האם אמרינן **"בהמה" אמר רחמנא**, באותו מקרא שממנו דרש רבי יוסי שהקדושה מתפשטת על כולה - נאמר **"בהמה"**, **והא לאו בהמה היא**, ויש לומר שבא למעט עוף.

או דילמא, יתכן לומר, כיון שגם **"קרבן" אמר רחמנא**, שם נאמר גם **"קרבן"** [וואם בהמה אשר יקריבו ממה קרבן לה' - כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קודש"] **והא**, ועוף זה, **נמי קרבן הוא**, והתורה לא מיעטתו?

ומסקינן: **תיקו!**

רבא מיבעיא ליה איבעיא אחרת. וגם איבעיא זו היא אליבא דרבי יוסי (549) הסובר דין התפשטות קדושה.

בעי רבא: הקדיש אבר לדמיו, שימכרנו ויביא בדמיו עולה, **מהו**, מה הדין, **דתיחות** [שתרד] **ליה קדושת הגוף**, לכל הבהמה, ותקרב עולה?

וצדדי האיבעיא הם: **מי אמר**, האם יש לומר: **כיון דנחתא ליה קדושת דמים** - **נחתא ליה נמי קדושת הגוף**. ומדאקדשיה **לחד אבר** - **אקדשיה לכולה**. כלומר, (550) האם סובר רבי יוסי דין התפשטות גם בקדושת דמים, והואיל והקדיש אבר אחד נתפשטה קדושת הדמים על כל הבהמה.

ומיגו [מתודך] שירדה קדושת דמים על כל הבהמה ירדה לה גם קדושת הגוף. והטעם לומר כן, הוא: הואיל והיא עצמה ראויה להיקרב לעולה - למה לו למוכרה ולהביא בדמיה עולה. הלכך, מאיליו קדושה קדושת הגוף -

או דילמא, או שיתכן לומר: **חד מגו אמר** רבי יוסי, ואילו **תרי מגו**, שני "מיגו" - האחד, מיגו דחלה קדושה על האבר חל על כל הגוף, והשני, מיגו דירדה קדושת דמים על כולה ירדה גם קדושת הגוף על כולה, **לא אמר** רבי יוסי. ומהי ההלכה?

ותמהינן : מה קא מיבעיא ליה - **תפשוט ליה מדידה**, הלא יכול לפשוט את האיבעיא מדבריו?!

דהא אמר רבא : הקדיש, איל **זכר**, הראוי לקרבן עולה, והקדישו **לדמיו - קדוש קדושת הגוף**, ואינו יכול למכרו. מטעם הנ"ל : הואיל והוא עצמו ראוי לעולה - יקרב הוא עצמו לעולה. ומה קא מיבעיא ליה, הלא ודאי ירדה לה קדושת הגוף (551)?

ומתריצין : **התם דאקדשיה לכוליה**, לקדושת דמים, ואין צורך אלא ב"מיגו" אחד, הלכך אמר רבא שקדוש קדושת הגוף, אבל **הכא דאקדיש** (552) **חד אבר**, ואנו זקוקים לשני "מיגו" כדי שתחול על כולה קדושת הגוף -

ועל כך מיבעי ליה לרבא : **מאי**, מהי ההלכה, האם אפילו בשני "מיגו" אמר רבי יוסי שכולה קודש.

ומסקינן : **תיקו!**

הגמרא מביאה איבעיא נוספת אליבא דרבי יהודה, הסובר שהאבר בלבד נתקדש.

בעי מיניה אביי (553) מרבה : הקדיש חד אבר בקדושת הגוף למזבח - **מהו בגיזה**, האם אותו אבר אסור בגיזה כדין קדשים האסורים בגיזה, או שמותר לגזוז אותו?

והנה, אליבא דרבי יוסי - ודאי לא איבעיא ליה, כיון שלדבריו נתפשטה הקדושה בכל הבהמה, ברור שהיא אסורה בגיזה כקדשים גמורים.

וכן, על איסור עבודה בקדשים לא איבעיא ליה, כיון שאותו אבר קדוש, ואם יעביד את הבהמה - ייכחש אותו אבר. והאיבעיא היא רק לענין גיזה אליבא דרבי יהודה (554).

ופשטינן : **תפשוט לך מהא**, אפשר לפשוט מברייתא זו :

דתניא : אמרה תורה [דברים טו] **"לא תגוז בכור צאנד"**, ודרשינן, "מצאנד", שהוא שלך, אינד גוזז. **אבל אתה גוזז בשלך ושל אחרים**, בכור שלך ושל עכו"ם. שאם יש לך בכור בשותפות עם העכו"ם - מותר לגוזזו.

ויש ללמוד מכך, שהוא הדין בבהמה זו, שחלקה הוקדש וחלקה נשאר חולין, והקדש וחולין שותפין בה, שהיא מותרת בגיזה.

ודחינן : משם אין לפשוט, כי **התם**, לא נחתא ליה קדושה כלל, ואינה קדושה בשום קדושה אף לא חלקו של ישראל, כיון ש"שותפות עכו"ם פוטר מן הבכורה", הלכך

מותרת בגיזה. מה שאין כן **הכא**, נחתא ליה קדושה לאותו אבר, ועליו מיבעי ליה אם אסור בגיזה.

לישנא אחרינא, (555) דחינן, משם אין לפשוט, כי **התם**, אין בידו להקדישו, את חלקו בשותפות, אפילו אם ירצה, הואיל ויש לעכו"ם שותפות בו. אבל **הכא**, בידו להקדישו לאותו אבר, והקדישו, ועליו מיבעי ליה אם אסור בגיזה.

והאיבעיא לא נפשטה! הגמרא מביאה בעיא נוספת.

בעא מיניה אביי מרבה: (556) **הקדיש** (557) **עורה**, (558) את העור בלבד, **מהו בעבודה?** האם מותר לעבוד באותה בהמה?

בגיזה לא תיבעי לך, כי הגיזה לא מכחישה את העור, אבל עבודה מכחישה את העור, הילכך מיבעי ליה. וצדדי הספק יבוארו בגמרא.

ופשיט לו רבה: **תא שמע** ממה ששנינו בברייתא [והובאה לעיל י ב]: **האומר "מה שבמעיה של זו עולה"**, מותרת בגיזה ואסורה בעבודה, מפני כחוש עובר שבה. ויש ללמוד מכך, כשם שהעובר נכחש בעבודה, כן העור.

אמר ליה אביי לרבה: מברייתא ההיא לא תפשוט, כי **קתני**, במה שנתה הברייתא **"אסורה בעבודה"**, **מדרבנן**, והאיבעיא שלי היא, האם היא אסורה בעבודה מדאורייתא, ואם יעבוד בה ילקה על הלאו (559) של "לא תעבוד בבכור שורך", הכולל כל הקדשים.

ומקשה לו רבה: **אי הכי**, אם הברייתא אוסרת בעבודה רק מדרבנן, **אפילו בגיזה נמי תיתסר!** (560)

אמר ליה אביי: לעולם אסרה הברייתא מדרבנן, ויש הבדל בין גיזה לעבודה. כי **עבודה, דמיכחשא ולד, גזרו בר רבנן**. אבל **גיזה, דלא מיכחשא ולד**, (561) **לא גזרי בה רבנן**.

כל זה אמר בהקדיש את העובר, והבהמה אינה קדושה כלל. ובעייתי היא האם יש איסור גיזה דאורייתא בהקדיש את העור.

והאיבעיא לא נפשטה!

הגמרא מביא איבעיא נוספת, לענין "חולין שנשחטו בעזרה (562)".

בעא מיניה אביי מרב יוסף: היא שלמים, וולדה חולין, (563) כגון הקדיש בהמה מעוברת, חוץ מעוברת, ולדברי הכל (564) אין העובר קדוש, **ושחטה בפנים, מהו?** האם אסור משום "חולין בעזרה", הואיל והולד הוא חולין, או לא?

וכן (565) אם הקדיש בהמה ריקנית, ואחר כך נתעברה. והאיבעיא היא **למען דאמר** [לעיל עמוד א]: **ולדי קדשים בהוייתן הן קדושין**, וכל זמן שהוא במעי אמו לא נתקדש מ"כח" קדושת האם, והם חולין, ועתה, אם שחט את האם בעזרה, **מי הוי חולין בעזרה, או לא?**

דף יב - א

אמר ליה רב יוסי לאביי: אינו חייב. **כי מי קרינא ביה**, האם על כך אמרה התורה [דברים יב] **"כי ירחק ממך המקום, וזבחת"**?! הרי רק מדברי הכתוב הללו למדנו את האיסור לשחוט חולין בעזרה. והרי באופנים הללו אינו יכול לשחוט בהמה זו אלא בעזרה, מחמת האם, שהיא שלמים. וכיון שחייב לשחטה בעזרה, אינו עובר על איסור חולין בעזרה.

ושאל אביי את רב יוסף איבעיא נוספת בענין "שחוטי חוץ". והוא האיסור לשחוט קדשים מחוץ לעזרה, מקום שחיטתן. והשוחט או העושה שאר עבודת הקרבנות בחוץ חייב כרת.

בעי מיניה אביי מרב יוסף: באופן שהאם היא חולין והקדיש ולדה לשלמים, למאן דאמר "קדושה חלה על העוברין", (566) **ושחטה לאם בחוץ - מהו? מי מיחייב עליו**, האם חייב כרת על הולד משום שחוטי חוץ, או לא? **אמר ליה** רב יוסף: **מי קרינא ביה**, האם על כך אמרה התורה בפרשת שחוטי חוץ [ויקרא יז] **"והביאום לה"**?! הרי התורה חייבה על הבאה בחוץ כרת רק על הבאת קרבן שהיה לו להביאו בעזרה, והביאו בחוץ. אבל עובר זה, הרי אינו ראוי להקרבת לקרבן?!

לישנא אחרינא, (567) **אמר ליה** רב יוסף: אמרה תורה [שם] "ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה", ונכרת האיש ההוא מקרב עמו". הילכך: **ראוי לפתח אוהל מועד, חייבין עליו**, כששוחטו בחוץ. **ושאין** (568) **ראוי לאוהל מועד**, כגון ולד שלמים זה, **אין חייבין עליו בחוץ**.

מתניתין:

במשנה שלפנינו יתבארו כמה הלכות, בעניני תרומה, מקואות, טומאות ותמורה. ונשנו כאן אגב הסיפא בענין תמורה. (569)

איסורים רגילים בטלים בששים היתר. אבל התרומה "עולה" [מתבטלת] רק ביחס של אחד למאה. כיצד? סאה תרומה שנפלה למאה סאה של חולין [מין במינו], ונתערב הכל, מפריש מן הכל סאה אחת, ונותנה לכהן, והשאר מותר לזרים. נפלה סאה תרומה לפחות ממאה, נעשה הכל "מדומע", וימכר הכל לכהנים בדמי תרומה [כלומר, בזול, מפני שאין לה אוכלים מרובים], חוץ מדמי אותה סאה (570).

המשנה דנה בתרומה שנתערבה בחולין ואין בחולין מאה כנגדה להעלותה, ומתוך אותה תערובת נפלה סאה לתוך חולין אחרים - בכמה תבטל אותה סאה, האם צריך מאה סאין מחולין להעלותה, או שמספיק שיעור מאה לבטל כמות התרומה המעורבת בה. ובהמשך יבואר.

"דימוע" - היינו: חולין שנאסרו לזר מחמת תערובת תרומה, ואין בחולין שיעור מאה ואחד כדי ל"העלותה" [או אפילו כשיש בהן מאה אלא שעדיין לא העלו ממנה סאה ליתנה לכהן (571)].

"העלאה" - היינו: ביטול תערובת תרומה [ונקרא כן, לפי שאף על פי שנתבטל צריך להעלות כשיעור התרומה שנפל ולתתה לכהן].

"אסור" - לגבי תרומה, פירושו: אסור לזרים.

אין המדומע מדמע את החולין, בשיעור מאה נגד כל הסאה של ה"דימוע", **אלא לפי חשבון** תרומה שבה, לפי מה שיש בה ב"מדומע" מן התרומה - כך צריך להיות שיעור מאה חולין כנגדה.

כגון: אם נפלה בתחילה סאה של תרומה לתוך עשרים ושלוש (572) סאין של חולין, נדמעו - וכל העשרים וארבע סאים אסורים. ועתה, אם נפלה סאה מאותה תערובת ["דימוע"] לתוך חולין - לא צריך מאה סאין של חולין כדי להעלותה, אלא שבעים ושבעה לוגין [סאה = 24 לוגין]. ואם נפלה לשבעים ושבעה לוגים, מעלה סאה ונותנה לכהן והשאר מותר.

כיצד: כשנפלה בתחילה סאה של תרומה לתוך עשרים ושלוש סאים של חולין, ונתערבו יפה, נמצא שבכל סאה יש בו תערובת לוג [1/24 של סאה] של תרומה ועשרים ושלושה לוגין של חולין. ועתה - כשתפול לתוך שבעים ושבעה לוגין יש בסך הכל מאה לוגין של חולין להעלות את הלוג של תרומה.

מה ששינוי שתרומה בטילה במאה - היינו בתבואה ופירות שנתערבו מין במינו. אבל ה"מחמץ", והוא: שאור של תרומה שנפל לעיסה של חולין, מין במינו - אינו בטל כל זמן ש"יש בו כדי לחמץ", אף על פי שיש מאה בהיתר נגד התרומה, כמו ששינוי במסכת ערלה [פרק שני משנה ד - ו].

ואומרת המשנה: כשם ששאר דימוע אינו מדמע אלא לפי חשבון, כן ב"מחמץ".

ואין המחומץ, עיסת חולין שנחמצה בשאור של תרומה - **מחמץ**, עיסה אחרת, **אלא לפי חשבון**, התרומה שיש בה.

כגון: עיסה של חולין שנחמצה בשאור של תרומה, הרי כולה אסורה, כמבואר. ואם נפלה חתיכה מאותה עיסה לתוך עיסה אחרת של חולין, וחימצתה - אינה אוסרת אותה אלא לפי חשבון התרומה המעורב בה.

כלומר, אם החתיכה מהעיסה הראשונה גדולה כל כך, שהחלק של תרומה המעורב בה יכול להחמיץ עיסה זו השניה בלי סיוע של החלק החולין המעורב בה - נאסרת העיסה השניה - אבל אם אין בחלק התרומה בלבד להחמיץ את השניה, אלא שחימצתה בסיוע של חלק חולין המעורב עמה, ונמצא שהתרומה בלבד לא החמיצה - לא נאסרה.

וכמבואר, שכל זה אמור, כשיש מאה בעיסה השניה נגד חלק הכמותי של התרומה המעורב בחתיכה שנפלה מן הראשונה.

ואין מים שאובין פוסלין את המקוה אלא לפי חשבון. ויבואר בגמרא (573).

ואין מי חטאת [המים שנותנין עליו אפר הפרה לטהר הנטמא טומאת מת - נקראין "מי חטאת"] **נעשים** (574) **"מי חטאת"** - **אלא עם מתן האפר**. ועם נתינתו נעשה "מי חטאת". הלכך יתן תחילה את המים ואחר כך האפר -

אבל אם יתן תחלה את האפר ואחר כך המים, פסול. ועם מתן האפר לא נהיה "מי חטאת" משום שאין שם מים, ואילו אחר כך, כשיתן מים, אין נתינת אפר. (575)

הדין הבא הוא בענין "בית הפרס", (576). והוא שדה שיש בה ספק טומאת מת.

אחד מאופני בית הפרס הוא, שדה שהיה בה קבר, ונחרש הקבר. ואמרו חכמים שכל השדה מטמאה במגע ובמשא [ואינה מטמאה בטומאת אהל]. כלומר, אדם ההולך בשדה, או הנוגע או הנושא עפרה, הרי הוא טמא, שמא הוליכה המחרשה עצמות מן המת עם העפר.

שיעור מקום הטומאה הוא בית ארבעה סאים סביבות המקום שהיה בו הקבר. היינו, כל בית סאה הוא מאה אמה על מאה אמה. כזה:

לפי שכך שיערו חכמים, שעד מאה אמה יכולה המחרשה להוליך עצמות המת.

במה דברים אמורים? כשחרש כל אותו המקום, ואז אינו טמא יותר מבית ארבעה סאה, אבל אם חרש רק מקצת מקום זה - אינו נעשה "בית הפרס" אלא עד מקום שחרש בו.

חרש בית הפרס, וממנו המשיך לחרוש בתוך שדות שמסביבותיו, דנה המשנה אם גם אותן השדות נעשין בית הפרס, מחמת החשש שמא הולכה שם המחרשה עצמות המת.

ואין בית הפרס עושה (577) בית הפרס, אלא כפי השיעור המבואר בגמרא.

ואין תרומה אחר תרומה, אם תרם וחזר ותרם, אין השניה (578) תרומה.

ואין תמורה, בהמה של חולין שהומרה בבהמת קרבן **עושה תמורה** על בהמת חולין אחרת. והטעם יבואר בגמרא.

ולא הולד, ולדות קדשים, **עושה תמורה**.

רבי יהודה אומר: הולד עושה תמורה.

אמרו לו חכמים לרבי יהודה: הקדש, בהמת קדשים, **עושה תמורה**, **ולא הולד** **ולא תמורה (579) עושה תמורה**. ובגמרא יבואר טעם מחלוקתם.

גמרא:

שנינו במשנתנו: אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון.

ודנה הגמרא: **מאן תנא**, מי הוא התנא של המשנה?

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דלא כרבי אליעזר!

דתנן, שנינו משנה במסכת תרומות [פרק ה משנה ו]: **סאה של תרומה שנפלה לפחות ממאה סאין של חולין, ונדמעו, ונפל מן המדומע למקום אחר של חולין - רבי אליעזר אומר: מדמע כאילו היתה תרומה ודאי**, ואם נפל סאה מן המדומע לפחות ממאה סאין של חולין - אוסרתן, ואין מחשבים לפי חשבון התרומה המעורב באותה סאה. מפני שאני (580) **אומר: סאה תרומה שנפלה** [- בנפילה ראשונה] לתוך הדימוע - **היא סאה שעלתה ממנה**, וכל כולה תרומה, והיא חזרה ונפלה [- בנפילה שניה] לתוך החולין.

וחכמים אומרים: אינה מדמעת אלא לפי חשבון (581), כמבואר במשנה.

ומשנתנו נשנית כחכמים ולא כרבי אליעזר.

שנינו במשנתנו: **ואין המחומץ מחמץ אלא לפי חשבון**.

אמר רבי חייא בר אבא (582) אמר רבי יוחנן: מתניתין, ששנינו, שעיסת חולין שנתחמצה בשאור שחלקה תרומה וחלקה חולין - לא נאסרה עד שיהא בתרומה בלבד כדי להחמיצה, ואין החולין מצטרף לתרומה לאסור עיסה השניה -

דלא כרבי אליעזר! הסובר שהחולין מצטרף לתרומה, וכששניהם יחדיו החמיצו - נאסרת העיסה.

דתנן, ששנינו במסכת ערלה [שם משנה יא]: שאור של חולין ושאור של תרומה שנפלו לתוך העיסה, לא בזה כדי לחמץ (583) ולא בזה כדי לחמץ, ונצטרפו וחימצו -

רבי אליעזר אומר: אחר אחרון אני בא, ואם התרומה נפלה באחרונה - אסורה. ואמר אבבי [פסחים כז א] שאם נפלה התרומה בתחילה, ואחר כך החולין, שלכאורה משמע מדברי רבי אליעזר שהיא מותרת - אין הדברים אמורים אלא כאשר קדם וסילק את התרומה לפני שהספיקה להחמיץ. ואם לא קדם וסילק את התרומה, ושניהם החמיצוה - אסורה העיסה, בין שנפלה התרומה בתחילה ובין שנפלה בסוף. כי החולין מצטרף להתרומה להחמיץ ולאסור את העיסה, ורבי אליעזר סובר "זה וזה גורם - אסור".

וחכמים אומרים: בין שנפל איסור בתחילה ובין שנפל בסוף, לעולם אין אסור עד שיהא בו באיסור בלבד, כדי להחמיץ.

ומשנתנו אינה סוברת רבי אליעזר אלא כחכמים.

שנינו במשנתנו: **ואין המים שאובין פוסלין את המקוה אלא לפי חשבון.**

ודנה הגמרא: **מאן תנא,** משנתו של מי היא?

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: משנת רבי אליעזר בן יעקב היא!

דתניא, מקוה שיש בו ארבעים סאה מי גשמים, כשר לטהרת כל הטמאים, חוץ מזב שטהרתו היא טבילה במי מעין נובעים, הנקראים "מים חיים", בלבד.

מקוה שנתמלא במי גשמים פחות מארבעים סאה, אפילו משהו, ונפלו לתוכו שלשה לוגים מים שאובין, פסלו חכמים את המקוה, ונחשבים כל המים כשאובים. אבל מקוה שיש בו ארבעים סאה מי גשמים, ושלבדלי ושפך לתוכו אפילו כל היום כולו - כשר.

הברייתא דנה במקוה שאין בו ארבעים סאה, ולא שפך לתוכו מים מן הדלי, אלא ב"המשכה", שעושה חריץ וגומא במרחק מן המקוה, ושופך מן הדלי לתוך אותו גומא, ומשם מקלחים המים לתוך המקוה. (584)

ושנינו : **רבי אליעזר בן יעקב אומר : מקוה שיש בו עשרים ואחת סאה** [שהם רוב מתוך ארבעים סאה] **מי גשמים, ממלא בכתף** [מים בדלי הנישא בכתף, והיינו מים שאובין] **תשע עשרה סאה, ופותקן** [זורקן (585)], דהיינו מביאן ב"המשכה", **למקוה** [והן טהורין, כלומר, המקוה כשר לטבול בו, מפני שהשאוּבָה (586) מטהרת ברבייה, כשהרוב הם מי גשמים שנפלו מעצמן לתוכו, ובהמשכה.

דף יב - ב

כלומר, עד כאן לא שנינו שמים שאובין פוסלים את המקוה, אפילו שלשה לוגין [שהם מעט מים שאובים ביחס לארבעים סאה חסר משהו. הסאה = 6 קבין, הקב = 4 לוגין, נמצאו 40 סאה = 960 לוגין, הרי 3 לוגין חלק 320 מארבעים סאה] אלא כשנשפכו מן הדלי למקוה, אבל כאשר נשפכו ב"המשכה" - כשרים אפילו הרבה, ובלבד שרוב המים יהיו ממי גשמים.

ומשנתנו באה לומר הדין של רבי אליעזר בן יעקב, על כן אמרה : אין המים שאובין פוסלין דרך "המשכה" אלא "לפי חשבון", כלומר, אלא אם כן היו שם עשרים סאה שאובין, אבל אם היו רק תשע עשרה והמשיכן לעשרים ואחת סאין של מי גשמים - אינם פוסלין, והמקוה כשר.

הגמרא דנה בדברי רבי חייא בר אבין "מתניתין רבי אליעזר בן יעקב היא" : מי הם אותם חכמים החולקים עליו, ובמה נחלקו עליו? כלומר, אם משנתנו סתמה דבריה כרבי אליעזר בן יעקב - **מכלל דרבנן**, החולקים עליו, **סברי, דברבייה והמשכה - לא** מטהרת השאוּבָה, עד שתהא כולה ממי גשמים, וכל זמן שאין במקוה ארבעים סאה מי גשמים נפסל אפילו בשלשה לוגין -

ועל דבריהם אלו משיב רבי אליעזר בן יעקב ואומר : "אין השאובין [שנמשכו] פוסלין את המקוה" - בשלשה לוגין, כדבריכם, "אלא לפי חשבון" - בעשרים סאה, כמבואר. ומדברי רבי אליעזר בן יעקב נשמע שחכמים החולקים עליו סוברים שהשאוּבָה לא מטהרת ברבייה והמשכה -

על כן מקשינן : **אלא, הא דכי אתא** [הגיע מארץ ישראל] **רבין אמר רבי יוחנן : שאובה שהמשיכוה כולה, כל הארבעים סאה, טהורה -**

מני, כמו מי אמר כן רבי יוחנן, **לא רבנן**, הסוברים שאפילו מקצתה לא מטהרת בהמשכה, **ולא רבי אליעזר** בן יעקב, הסובר שלכל הפחות צריך שהרוב יהיו מי גשמים. ואיך אמר רבי יוחנן : שהמשיכוה כולה טהורה?

ומחמת קושיא זו חוזרת בה הגמרא, וסוברת שאי אפשר להעמיד את המשנה כרבי אליעזר בן יעקב, מפני שאם זו כוונת המשנה - מוכח שחכמים סוברים שברבייה והמשכה לא מטהרת כלל, וזה לא יתכן -

והאמת, שרבי אליעזר בן יעקב מעולם לא אמר: אין מים שאובין פוסלין "אלא לפי חשבון", ומשנתנו אינה מדברת כלל בענין מחלוקת רבי אליעזר בן יעקב וחכמים -

ומחלוקת רבי אליעזר בן יעקב וחכמים היא, שחכמים סוברים: שאובה שהמשיכוה כולה מטהרת [ורבי יוחנן סובר כמוהם] ורבי אליעזר בן יעקב סובר: ברבייה והמשכה -

אלא, אמר רב פפא (587) פירוש משנתנו הוא:

אין המים שאובין פוסלין את המקוה כשנפלו מן הכלי לתוך המקוה שלא בהמשכה, אלא **לפי חשבון כלים**, ומשנתנו של **יוסי בן חוני היא - דתניא**, שנינו ברייתא: **שלוש לוגין מים שאובין שנפלו למקוה (588) בשנים ושלושה כלים ואפילו בארבעה וחמשה כלים**, ולא נפל לוג שלם מכלי אחד - **פוסלים את המקוה**, הואיל ובין כולם נפלו שלושה לוגין. אלו הם דברי חכמים.

יוסי בן חוני אומר: בשנים ושלושה כלים - פוסלים (589) את המקוה לפי שנפל לוג שלם מכל כלי, אבל **בארבעה וחמשה כלים - אין פוסלין את המקוה**, הואיל ולא נפל לוג שלם (590).

וזה פירוש "לפי חשבון", שלא נפסל אלא לפי חשבון הכלים (591).

שנינו במשנתנו: **ואין מי חטאת נעשין מי חטאת אלא עם נתינת האפר.**

ודנה הגמרא: **מאן תנא**, מי הוא התנא של המשנה הפוסל אף בדיעבד כשהקדים האפר למים?

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דלא כרבי שמעון -

דתניא -

הגמרא מביאה ברייתא במסכת פרה, ושם נחלקו רבי שמעון וחכמים לגבי "מי סוטה" והם המים המרים המאררים שבהם ניתן מעפר קרקע המשכן, ומשקין בהן את הסוטה. ובהמשך יבואר שכשם שרבי שמעון מכשיר הקדים עפר למים גבי "מי סוטה"

- כן מכשיר גבי "מי חטאת". ושנינו: **הקדים עפר למים**, שבהן משקין את הסוטה - **פסול**, אלו הם דברי חכמים. **ורבי שמעון מכשיר.**

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי שמעון**, הרי אמרה התורה בפרשת סוטה [במדבר ה] "ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן יקח הכהן ונתן אל המים?"

דכתיב בפרשת פרה [שם יט] "**ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת**". **ותניא**, שנינו בבבלייתא אחרת: **רבי שמעון אומר: וכי "עפר" הוא?! והלא "אפר" הוא**, משריפת הפרה! אלא: **שינה הכתוב ממשמעו**, וכתבה "עפר" במקום "אפר" - **לדון הימנו גזירה שוה: נאמר כאן**, במי חטאת "עפר", **ונאמר להלן** במי סוטה "עפר", **ללמדנו: מה להלן**, המצוה לכתחלה היא: **עפר על גבי המים**, כמו שנאמר "ומן העפר... ונתן אל המים", **אף כאן** במי חטאת - המצוה לכתחילה היא: **עפר על גבי המים**. ועוד נלמד מגזירה שוה: **מה כאן** במי חטאת, אם **הקדים עפר למים** - **כשר**, כמו שיבואר, **אף להלן** (592) במי סוטה, אם **הקדים עפר למים** - **כשר**.

ודנה הגמרא: **והכא**, במי חטאת - **מנלן** דכשר אף אם הקדים עפר למים?

ודרשינן, **תרי קראי כתיבי**, שני פסוקים כתובים בפרשת פרה. האחד: "ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת ונתן עליו מים חיים"

- **אלמא**, שהסדר הוא **אפר ברישא**, ו"עליו" יתן את המים. **והדר כתיב**, ואחר כך נאמר "**מים חיים אל כלי**", משמע שהמים נתונים אל הכלי ולא אל האפר.

הא כיצד, איך ניישב שני הפסוקים? לומד מכך רבי שמעון: אם **רצה** - יתן **עפר** [- אפר] **למטה**, ואם **רצה** - יתן **עפר למעלה**.

הרי משנתנו הפוסלת בנתן אפר למטה - דלא כרבי שמעון.

ודנה הגמרא: **ותנא דידין**, התנא של משנתנו הפוסל בנתן אפר תחילה - **מאי טעמא**, הרי אמרה התורה "ונתן עליו מים חיים"? **אמר לך: סיפיה דקרא**, שנאמר "מים חיים אל הכלי" - הוא **דוקא**, והקפידה התורה על כך שהמים ינתנו לתוך הכלי לפני נתינת האפר -

ומה שאמרה התורה "**ונתן עליו**" - לא באה ללמדנו להכשיר אם הקדים האפר למים, אלא ללמדנו: **לערבן**, להזהר שאחרי נתינת האפר על המים יערב היטב באצבעו האפר עם המים, ויחזרו המים על האפר.

ומקשינן: **ומאי חזית**, ולמה נראה בעיניך, **דאמרת: סיפיה דקרא דוקא**, **דלמא** הרי יתכן לומר: **רישא דוקא**, והתורה הקפידה ליתן האפר תחילה? ולפי קושיא זו מה שאמרה התורה "**אל כלי**" - בא ללמדנו: **ש"תהא חיותן בכלי"** (593), כלומר,

שישאב מים חיים מן המעיין בכלי ובתוכו יתן את האפר ולא ישאב מכלי אחר ויערה לכלי זה.

ומתרצינן: **לא מצית אמרת** כן! **כי מה מצינו** (594) **בכל מקום**, כגון: בסוטה (595) - **מכשיר**, והוא העפר המכשיר את המים והעפר, ניתן **למעלה**, שהרי בסוטה כולי עלמא מודים שמצותה לכתחלה היא להקדים את המים, כמבואר, משום שנאמר "ונתן אל המים" -

אף כאן במי חטאת **מכשיר למעלה**, ועל כך הקפידה התורה באמרה בסיפיה דקרא "מים חיים אל כלי". ומה שאמרה התורה "ונתן עליו מים חיים" בא ללמדנו שצריך לערבן כמבואר.

שנינו במשנתנו: **ואין בית הפרס עושה בית הפרס.**

ומבארת הגמרא: **מתניתין**, משנתנו היא **דלא כרבי אליעזר.**

דתנן במסכת אהלות [פרק יז משנה ב]: **רבי אליעזר אומר: בית הפרס עושה בית הפרס**, אם נחרש בית הפרס, נעשו כל ארבעת השדות סביבותיו כבית הפרס, ועפר בית הפרס מטמא (596) אותו.

ומבררת הגמרא: **ורבנן** (597), התנא של משנתנו, הסובר אין בית הפרס עושה בית הפרס, עד כמה עושה בית הפרס כשנחרש?

כי אתא, כשהגיע **רב דימי** מארץ ישראל, **אמר** בשם **ריש לקיש**, **שאמר** בשם **רבי שמן** **בר** **אבא**:

דף יג - א

חכמים סוברים שנעשה בית הפרס, **שלוש שדות**. כלומר, אותה שדה שהיה בה קבר, ושדה מכאן, ושדה מכאן, משני צידיה, ולא מארבעת סביבותיה. כגון, אם דרך בני הבקעה לחרוש שדותיהן ממזרח למערב - עושה בית הפרס את השדה שבמזרח ושל מערב, כזה:

ואם דרכם לחרוש מצפון לדרום - עושה בית הפרס מצפון לדרום, כזה:

מפני שחוששין שמא לשם גלגלה המחרישה את עפר בית הפרס ועצמות המת. אבל לא לכל ארבעת הצדדים, מפני שאין דרך לחרוש גם לאורך וגם לרוחב -

ואותן שתי שדות נעשו בית הפרס עד מקום שחרש שם, ולא יותר משיעור "שתי מענות", (598) מענה לצד זה ומענה לצד זה.

כלומר, אותה שדה שנחרש בה הקבר - כולה בית הפרס היא, שהרי אין אנו יודעים באיזה מקום היה הקבר. וכיון שיש לחשוש שמא היה הקבר בקצה השדה, ומשם התגלגלו עצמות המת לשדה שלצידה, לפיכך נעשה בית הפרס משם ואילך כשיעור "מלא מענה". וכל זאת, רק בצדדים שלשם הולכת המחרישה, מזרח ומערב, או צפון ודרום, כמבואר (599).

ומבררת הגמרא: **וכמה הוא שיעור "מלא המענה"?** - **מאה אמה**, שכן שיערו חכמים שעד שיעור זה ראויות העצמות להתגלגל על ידי המחרישה.

כדתנן [שם משנה א]: **החורש את הקבר - הרי זה עושה בית הפרס. עד (600) כמה הוא עושה? מלא מענה, והוא מאה אמה.**

שנינו במשנתנו: **ואין תרומה אחר תרומה.**

ודנה הגמרא: **מתניתין מני**, משנתנו של מי היא?

רבי עקיבא היא!

דתנן (601): השותפין בתבואה, שתרמו זה אחר זה -

רבי אליעזר אומר: תרומת שניהם - תרומה, שהרי לשניהם יש חלק בתבואה, וכל אחד תרם לעצמו.

רבי עקיבא אומר: אין תרומת שניהם תרומה, אפילו לא תרומת הראשון, כיון שהשני חזר ותרם אחריו - גילה דעתו שאינו מסכים בתרומת הראשון, נמצא שהראשון תרם "שלא מדעת חבריו", כלומר, שלא בהסכמתו, ו"התורם שלא מדעת" - אין תרומתו תרומה. וכן תרומת השני אינה תרומה, כי הראשון בהתרמתו גילה דעתו שלא ניחא ליה בתרומת השני.

וחכמים אומרים: אם תרם הראשון כשיעור תרומה, והוא אחד מחמישים - **אין תרומת השני תרומה**, וכבר פטרו הראשון (602),

ואם לא תרם הראשון כשיעור, כגון, שתרם בעין רעה, והוא אחד מששים - **תרומת השני תרומה.**

נמצא, שמשנתנו האומרת שאין תרומת השני תרומה (603) - משנת רבי עקיבא היא (604).

שנינו במשנתנו: **ואין תמורה עושה תמורה.**

ודנה הגמרא: **מאי טעמא?**

אמר קרא [ויקרא כז] "והיה הוא ותמורתו", ודרשין, "תמורתו" - **ולא תמורת תמורתו.**

שנינו במשנתנו: **ואין הולד עושה תמורה.**

והטעם הוא: **דאמר קרא** [שם] "והיה הוא ותמורתו", ודרשין, הוא בהמת קדשים בלבד **עושה** (605) **תמורה, ולא ולד** (606).

שנינו במשנתנו: **רבי יהודה אומר: הולד עושה תמורה.**

משום, **דאמר קרא** [שם] "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", ודרשין, מלת **יהיה** המיותרת - **לרבות את הולד.**

ומבררת הגמרא: **ורבנן**, מה דרשו ממלת "יהיה" המיותרת?

ומתרצינן: **לרבות שוגג כמזיד**, אם המיר בשוגג, כגון: שרצה לומר "שור שחור שיצא מביתי יהיה תמורה", ואמר "שור לבן" - תמורתו תמורה.

ואף על פי שבאופן זה אם "הקדיש" קרבן - אינו קדוש, משום דהוי הקדש בטעות, מכל מקום, לגבי תמורה - נתפסת התמורה. ונלמד ממה שנאמר "יהיה".

מתניתין:

העופות והמנחות אין עושין תמורה. (607) **שלא נאמר אלא "בהמה"**. (608) [ויקרא כז] "ואם המר ימיר בהמה בבהמה". (609)

הציבור והשותפין אין עושין תמורה, (610) לפי שנאמר [שם] "לא יחליפנו ולא ימיר" בלשון יחיד. (611) ודרשין, **יחיד עושה תמורה, ואין הציבור והשותפין עושין תמורה.**

קדשי (612) **בדק הבית אין עושין תמורה**, לפי שנאמר [שם] "קרבן", וקדשי בדק הבית אינם נקראים קרבן, כמו שיבואר בגמרא. אלו הם דברי תנא קמא (613).

רבי שמעון מודה שאין קדשי בדק הבית עושין תמורה, אלא, שהוא סובר שאי אפשר למעט אותן מ"קרבן", משום שלדעתו קדשי בדק הבית נקראים קרבן. וממעט אותן מדרשה אחרת. והיא:

אחרי שהתורה כתבה [פסוקים ט - י] דיני תמורה, חזרה התורה וכתבה [פסוקים לב - לג] דין תמורה לגבי מעשר בהמה. וכך כתוב שם "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט - העשירי יהיה קודש לה". לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו, ואם המר ימירנו, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש לא יגאל". לפיכך:

אמר רבי שמעון: והלא (614) מעשר בהמה בכלל כל הקדשים שעושין תמורה היה, ולמה יצא, למה חזרה התורה ופרטה בו דין תמורה?

להקיש אליו, כדי שנלמד ממנו שאר הקדשים, **לומר לך,** (615) **מה מעשר - קרבן יחיד** הוא, ובהמת השותפין פטורה ממעשר כמו שמבואר במסכת בכורות [נו ב], (616) ועושה תמורה, אף כל קרבן יחיד עושה תמורה, **יצאו** [נתמעטו] **קרבות צבור** והשותפין.

ומה מעשר קדשי מזבח, ועושה תמורה, אף כל קדשי מזבח. **יצאו קדשי בדק הבית.** (617)

גמרא:

שנינו במשנתנו: קדשי בדק הבית אין עושין תמורה.

הגמרא מביאה ברייתא, ובה דרשינן למעט קדשי בדק הבית מתמורה.

תנו רבנן: יכול יהו קדשי בדק הבית עושין תמורה? תלמוד לומר [שם]: ואם בהמה אשר יקריבו ממנה **קרבן** לה!... לא יחליפנו ולא ימיר אותנו". ודרשינן, **מי שנקראו "קרבן"** עושין תמורה, **יצאו קדשי בדק הבית שלא נקראו קרבן.**

ותמהינן: וכי לא נקראו קרבן?!

והא תניא, הגמרא מביאה ברייתא אחרת, ובה משמע שנקראו קרבן.

בריייתא ההיא נשנתה לגבי שחוטי חוץ (618). אמרה התורה [ויקרא יז] "איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה [חוץ לעזרה. רש"י] או אשר ישחט מחוץ למחנה. ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה' לפני משכן ה'... ונכרת האיש ההוא מקרב עמו".

ודרשה שם הברייתא ממה שנאמר "קרבן", שרק על שחיטת קדשים מחוץ לעזרה חייב כרת, ולא על שחיטת חולין בעזרה.

ומקשה שם הברייתא: **אי "קרבן"**, כלומר, מנין שלדרשה זו כתבה התורה "קרבן", ולמה לא נדרש: **שומע אני אפילו קדשי בדק הבית**, שאם שחטן בחוץ חייב כרת, שהרי קדשי בדק הבית **נקראו קרבן**? ומנין שנקראו "קרבן"? **כענין שנאמר**, בשלל מלחמת מדין [במדבר לא] **"ונקרבת את קרבן ה' איש אשר מצא כלי זהב אצעה וצמיד עגיל וכומז"**, וכלים אלו ודאי אינם אלא קדשי בדק הבית? **תלמוד לומר "ואל פתח אוהל מועד לא הביאו"**, ודרשינן, **כל הבא אל פתח אוהל מועד**, והם קדשי מזבח - **חייבין עליו משום שחוטי חוץ, וכל שאינו בא לפתח אוהל מועד**, כגון: קדשי בדק הבית, שסתמן בעלי מומין הם - **אין חייבין עליו משום שחוטי חוץ**.

עד כאן הברייתא. ומסיקה הגמרא: **אלמא**, מוכח מדברי הברייתא, שקדשי בדק הבית **איקרו** [- נקראו] **"קרבן"**, ואיך נתמעטו מ"קרבן" האמור בתמורה?

ומתרצינן: **אמר רבי חנינא: לא קשיא! הא**, ברייתא זו, לגבי שחוטי חוץ, הסוברת שקדשי בדק הבית נקראו קרבן - **רבי שמעון** היא, הממעט במשנתנו קדשי בדק הבית מההיקש למעשר בהמה ולא מ"קרבן", מפני שלדעתו, אכן, נקראו "קרבן". **הא**, ואילו הברייתא הממעטת אותן מתמורה ממה שנאמר קרבן - **רבנן** היא, הסוברים במשנתנו שנתמעטו מחמת שלא נקראו "קרבן".

לרבי שמעון איקרי קרבן, לרבנן לא איקרי קרבן.

ותמהינן: וכי **לא** נקראו קרבן?! **והא כתיב** שם בשלל מלחמת מדין **"ונקרבת את קרבן ה'?"**

ומתרצינן: **"קרבן ה'" איקרי**, אבל **"קרבן לה'"** שמשמעתו קרבן המובא לשם ה' בעזרה, **לא איקרי**. (619) (620)

הגמרא מביאה ברייתא, ובה דורש רבי שמעון את דרשתו ממה שכפלה התורה דין תמורה לגבי מעשר בהמה אחרי שכבר נאמר בשאר קדשים, כמבואר במשנתנו, ודרשת רבי.

תנו רבנן: אמרה תורה לגבי מעשר בהמה: **"לא יבקר בין טוב לרע, ולא ימירנו"**. ויש להקשות: **למה נאמר? והלא כבר נאמר "לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע"**, וגומר. ומעשר בכלל כל הקדשים הוא?

אלא, **לפי שנאמר "לא יחליפנו ולא ימיר אותנו"**, אם כתבה התורה מקרא זה בלבד, היה משמע לאסור כל תמורת הקדשים: **קרבן יחיד, קרבן ציבור, וקרבן מזבח, וקרבן בדק הבית, ודבר שבא חובה**, (621) ולקמן יבואר. וכיון שהיה משמע כן, לפיכך **תלמוד לומר "לא יבקר"**, למעט קרבן ציבור וקדשי בדק הבית ודבר שאינו בא בחובה.

ואיך נדרש מ"לא יבקר"? **אמר רבי שמעון: והלא מעשר בכלל כל הקדשים היה, ולמה יצא? לומר לך: מה מעשר קרבן יחיד הוא, וקרבן מזבח הוא, ודבר שבא בחובה הוא, ודבר שאינו בא בשותפות הוא [מבואר במשנה], ועושה תמורה. אף כל קרבן יחיד וקרבן מזבח ודבר שבא בחובה** **ו** **ודבר שאינו בא בשותפות, עושה תמורה. ונתמעטו קרבן ציבור והשותפין, וקדשי בדק הבית ודבר, שאינו בא בחובה.**

דף יג - ב

רבי חולק וסובר, שלא צריך למעט כל אלו מההיקש למעשר בהמה. לפי שאפשר למעט קרבן ציבור והשותפין ממה שנאמר "לא יחליפנו ולא ימיר" בלשון יחיד, כמבואר במשנה. וכן אפשר למעט קדשי בדק הבית מ"קרבן", כמבואר לעיל, ודבר שאינו בא בחובה יבואר לקמן שנתמעט מטעם היותו קרבן ציבור.

הילכך, **רבי אומר: למה יצא (622) מעשר מעתה, לידון ב"תמורת שמו" וב"תמורת גופו". (623)**

כלומר, (624) מעשר בהמה יצא משאר כל הקדשים ב"דבר חדש", הנקרא "תמורת שמו". שאם טעה האדם המונה את הצאן ומעבירם תחת השבט, וקרא למי שיצא עשירי "תשיעי", ולזה שיצא אחד עשר קרא "עשירי" - כולם קדושים!

זה שיצא עשירי, הרי הוא קדוש בקדושת מעשר בהמה, הואיל והוא יצא עשירי, למרות שקרא לו "תשיעי".

זה שיצא אחד עשר, קדוש בקדושת שלמים הואיל וקראו עשירי, אף על פי שהקריאה היתה בטעות, שאינו עשירי. והלכה זו נלמדת [בכורות ס ב] ממה שאמרה התורה בפרשת מעשר [שם] "וכל מעשר", וחידוש מיוחד הוא במעשר בהמה, ואינה בכלל הקדשים, והוא הנקרא "תמורת שמו".

וכיון שיצא מעשר לדון בדבר החדש, ב"תמורת שמו", לכן הוה אמינא שאין לך בו אלא חידושו, והלכך אין בו לגמרי דין "תמורת גופו" [והוא התמורה הרגילה שמעמיד בהמת חולין אצל בהמת קדשים, ואומר "זו תמורת זו", ונקראת "תמורת גופו" להבדיל בינה

ובין "תמורת שמו". כמו שיבואר לקמן בגמרא, ש"דבר שיצא לידון בדבר חדש, אין לך בו אלא חידושו", לפיכך, החזירתו התורה לכלל כל הקדשים, וכתבה בו "תמורת גופו".

לומר לך, דרך אגב מבארת הברייתא, איזה חילוקי דינים יש בין "תמורת שמו" ל"תמורת גופו" במעשר בהמה.

א. **תמורת שמו קריבה**, בתורת קרבן שלמים. כמו שדרשינן [בכורות סא א] ממה שנאמר בפרשת שלמים [ויקרא ג] "אם מן הבקר", לרבות "אחד עשר" לשלמים -

ואילו **תמורת גופו אינה קריבה** כלל [בניגוד לשאר התמורות, הקרבות בקדושת הקרבן שהומרה בו], ותרעה עד שתפול בה מום ותאכל לבעלים, כמבואר לקמן במשנה [כא א]. ולעיל [ה ב] נלמד מגזירה שוה מבכור.

ב. **תמורת שמו נגאלת**, נפדית כשיפול בה מום, שהרי שלמים היא, ושלמים נגאלים.

ואילו **תמורת גופו אינה נגאלת** כשהיא בעלת מום, ופדיונה לא נתפס בקדושה (625) [בניגוד לשאר קדשים בעלי מום שפדיונם נתפס בקדושה והן יוצאין לחולין]. כמו שכתוב [שם] בפרשת מעשר "הוא ותמורתו יהי קודש לא יגאל".

ג. **תמורת גופו חלה על דבר הראוי להקרבה, ועל דבר שאינו ראוי להקרבה**, כגון בעל מום, כשם שמעשר חל על בעל מום, כמו שנאמר [שם] "לא יבקר בין טוב לרע". (626) ואיזה קדושה חלה על בעל מום? שהוא נאכל בקדושת מעשר, שלא ישחט באיטליו ולא ישקל בליטרא, (627) כמבואר לעיל [ה ב].

ואילו **תמורת שמו אינה חלה אלא על דבר הראוי בלבד**, ולא על בעל מום. שהרי שלמים היא, ודינה כשאר קדשים, שאינם קדושים קדושה גמורה כשהוקדשו בהיותם בעלי מום.

ועתה חוזרת הגמרא לעיקר דברי רבי, שהואיל וחידשה התורה במעשר דין "תמורת שמו", הוה אמינא שאין בו דין "תמורת גופו" [אשר על כן הוצרכה התורה לחזור ולומר בו דין תמורת גופו]:

אמרי, וכי משום דרבי רחמנא [התורה ריבתה] והחמירה בו דאית ביה "תמורת שמו" - איגרועי איגרוע, יהיה דינו גרוע [קל] משאר קדשים, ולא יהיה בו דין "תמורת גופו"? ומתרצינן: אין! משום דאמרינן: מאי דרבי, הדין שחידשה בו התורה - רבי, ומאי דלא רבי - לא רבי!

ודנה הגמרא: והא, מהיכא תיתי?! מנין לך לומר סברא זו, הרי אינה מן המדות שהתורה נדרשת בהן? וחוזרת הקושיה: למה חזרה התורה וכתבה דין תמורת גופו במעשר?

ומתרצינן: **אמר רב הונא בריה דרב יהושע: משום דהוה דבר הבא לידון בדבר החדש - ואין לך בו אלא חידושו בלבד.** (628) לכן הוצרכה התורה לרבות בו גם "תמורת גופו" (629).

שנינו בברייתא שרבי שמעון למד ממעשר שרק דבר הבא בחובה - עושה תמורה. מבארת הגמרא מה הוא דבר הבא בחובה, ואת מה בא למעט.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: לרבי שמעון דאמר "דבר הבא בחובה" - וכי רק **עולת חובה**, כגון: עולת מצורע זבים ויולדת, **היא דעבדה תמורה, הא עולת נדבה שנתנדב לשם דורון - לא עבדה תמורה!?**

אמר ליה רבא: עולת נדבה נמי - כיון דקבלה עליה להקריבה (630) לכן, עבדה תמורה -

ולא נצרכה למעט עולת נדבה, אלא למעט עולה הבאה מן המותרות, כגון: אשם שניתק מהקרבה [תמורת אשם, ולד אשם וכו'], ודינו שהוא רועה עד שיפול בו מוס, וימכר ומדמיו מקריבין עולה. וכגון: הפריש מעות לחטאתו ואשמו, וניתותרו המעות - מביא עולה באותן המעות, כמבואר לקמן [כג ב] -

ועל אותה עולה שאינה חובה אמר רבי שמעון שאינו עושה תמורה, מחמת שנתמעט ממעשר הבא בחובה.

נחלקו תנאים [לקמן כ ב] על אותן מותר המעות - מה עושין בהן. חכמים סוברים: יפלו לשופרות [תיבות שהיו בעזרה ששם נותנים מעות הקדש, תיבה תיבה ויעודה, והתיבה השמינית מיעדת למותר חטאת ואשם] ומהם יקנו "עולת ציבור". ואילו רבי אלעזר סובר: הבעלים עצמן מביאין בהן עולה, ולא לשם עולת חובה, אלא לשם דורון והם "עולת יחיד" (631).

על כן, מבררת הגמרא:

מאי קסבר רבי שמעון, הממעט עולה הבאה מן המותרות מדין תמורה?

אי קסבר כמאן (632) דאמר מותרות לנדבת ציבור אזלי, קשה: פשיטא דלא עבדה תמורה, דהא אין תמורה בקרבן ציבור, ולמה צריך למעטה מדרשה בפני עצמה!? (633)

אלא, רבי שמעון סבירא ליה כמאן דאמר מותרות לנדבת יחיד אזלי. והלכך, לא נתמעטה מטעם שאין תמורה בקרבן ציבור, אלא משום שאינה באה בחובה.

ומקשינן: **מאן שמעת ליה האי סברא**, מי הוא המשמיענו סברא זו? הלא **רבי אלעזר** הוא (634), וקשה, **הא שמעינן ליה בהדיא**, הרי שמענו אותו במפורש, שהוא סובר, **דעבדה תמורה** -

דתניא, ששנינו ברייתא: **עולה הבאה מן המותרות עושה תמורה**, אלו הם **דברי רבי אלעזר**?

ומתריצין: אכן, **רבי שמעון** - **סבר ליה כוותיה בחדא**, סובר כרבי אלעזר בדין אחד, **ופליג עליה בחדא**, וחולק עליו בדין אחר - **סבר** (635) **לה כוותיה בחדא**, במה שרבי אלעזר סובר, **דמותרות לחובות יחיד אזלא. ופליג עליה בחדא, דרבי אלעזר סבר: עולה הבאה מן המותרות עושה תמורה**, לפי שהיא קרבן יחיד, ואילו **איהו**, רבי שמעון עצמו, **סבר: אין עושה תמורה**, לפי שאינה דבר הבא בחובה, ונתמעטה מההיקש למעשר.

למדנו לעיל [ט א] שרבי יוחנן סובר בדעת רבי שמעון שקרבן שהומר עליו - אין חוזרין וממירין עליו. ושם האריכה הגמרא באיבעיות רבי אבין לפי דעה זו. אחד מאופני האיבעיא הוא, בהפריש אשם להתכפר בו, והומר עליו, ועליו כבר אי אפשר לחזור ולהמיר, אלא שאבד ונתכפר בקרבן אחר, ושוב נמצא וניתק אשם זה לעולה - והאיבעיא היא אם חוזרין וממירין עליו הואיל והוא קדושה אחרת ונתחלפה קדושתו מאשם לעולה ועל אותה קדושת עולה החדשה עדיין לא המירו, או שמפני שכבר הומר בו באותו הגוף - אין חוזרין וממירין עליו.

ועתה, לפי מסקנת גמרתנו, קשה: מה האיבעיא כלל, הלא ודאי שאין ממירין עליו לדברי רבי שמעון, מחמת היותו "עולה הבאה מן המותרות"?

אי הכי, שאין ממירין על עולה הבאה מן המותרות - **הא** (636) **דבעיא רבי אבין: הפריש אשם להתכפר בו והומם וחיללו על אחר** (637) **ונתכפר** [כלומר, או שלא הומם, אלא שנאבד ונתכפר] **באשם אחר, וניתק זה לעולה** - **מהו שיחזור וימיר בו?**

וקשה, **אליבא דמאן**, לשיטת איזה תנא איבעיא ליה לרבי אבין? **אילימא אליבא דרבי שמעון**, שלשיטתו אמר רבי יוחנן שאין חוזרין וממירין בגוף אחד וקדושה אחת -

איך יתכן לומר כן, הרי רבי שמעון **ממעשר ילפינן**, למד מההיקש למעשר שעולה הבאה מן המותרות אינה עושה תמורה כלל? ומה איבעיא ליה?

ומתרצינן: **רבי אבין הכי קמיבעיא ליה: אי משכחת, אם יימצא תנא דקאי כרבי שמעון, הסובר כמותו [לדעת רבי יוחנן], דאמר אין ממירין וחוזרין וממירין בגוף אחד וקדושה אחת, וגם סבירא ליה כרבי אלעזר דאמר עולה הבאה מן המותרות - עושה תמורה, אליבא דתנא ההוא יש למיבעיא: מהו שיחזור וימיר בו. האיבעיא הראשונה היא, ב"שני גופין וקדושה אחת", והינו: הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו והומם וחיללו על אחר - מאי? האם חוזרין וממירין עליו, הואיל וגוף אחר הוא, או שאין חוזרין וממירין לפי שקדושה אחת היא -**

ואם תימצי לומר הואיל והוא קדושה אחת לא (638) ממירין, אלא, מיבעיא ליה, ב"שתי קדושות וגוף אחד", והיינו, נתכפר באשם אחר ונמצא ראשון האבוד וניתק לעולה, מאי? האם חוזרין וממירין עליו, הואיל וקדושה אחרת היא, או שאין חוזרין וממירין לפי שגוף אחד הוא.

ומסקינן: **תיבעי!** תשאר האיבעיא, (639) ולא נפשטה!

הדרן עלך פרק הכל ממירין

פרק שני - יש בקרבנות

דף יד - א

שנינו במשנה הקודמת שרק יחיד עושה תמורה ואין הציבור עושין תמורה. ובאה משנתנו לבאר את שאר החילוקים שבין קרבנות יחיד לקרבנות ציבור.

מתניתין:

יש בקרבנות היחיד (1) מה שאין בקרבנות הציבור. ויש בקרבנות הציבור מה שאין בקרבנות היחיד -

יש בקרבנות היחיד שאין בקרבנות הציבור:

א. שקרבנות היחיד עושין תמורה, ואין קרבנות הציבור עושין תמורה.

ב. קרבנות היחיד - נוהגים (2) בין בקרבנות זכרים בין בנקבות, ואילו קרבנות הציבור אין נוהגין אלא בזכרים. שהרי רוב קרבנות ציבור הן עולות, ועולה זכר היא. וכן חטאות הציבור כולן שעירים הן, כמו שנאמר [במדבר כח - כט] "ושעיר חטאת אחד". ואילו קרבן שלמים אינו נוהג בציבור מלבד כבשי עצרת, שגם הם זכרים.

יש קרבנות יחיד שהתורה קבעה זמן הקרבתם, כגון קרבנות (3) יולדת, שזמנם במלאת ימי טהרה, או קרבנות מצורע, שקרבים ביום השמיני לטהרתו. ויש מהן שאין להן זמן קבוע להקרבתן, כגון קרבן חטאת חלב. ומכל מקום, אף באותם שקבוע להם זמן, יש מהם (4) שגם אם עבר זמנם עדיין חייב (5) להקריבן.

אבל קרבנות ציבור הקבוע להם זמן, (6) אם לא הקריבום בזמנם, אי אפשר להקריבם עוד. וכאשר לא הקריבו את הזבח, אין מביאים את נסכיו.

אבל אם הקריבו הציבור הזבח בזמנו ולא הביאו נסכיו, כגון שלא נזדמנו להם נסכים, אפשר להביא את נסכיו אפילו מכאן ועד עשרה ימים.

ג. קרבנות היחיד חייבים באחריותן, ובאחריות נסכיהם. ואילו קרבנות הציבור אין חייבין באחריותן, ולא באחריות נסכיהן. אבל, גם בקרבנות ציבור חייבין באחריות נסכיהן משקרב הזבח, אם קרב הזבח בזמנו, ולא קרבו נסכיו עמו.

יש בקרבנות הציבור מה שאין בקרבנות היחיד (7) -

שקרבנות הציבור דוחין את השבת, ואת הטומאה, (8) ואילו קרבנות יחיד אינן דוחין (9) לא את השבת ולא את הטומאה. אלו הן דברי חכמים.

אמר רבי מאיר : איך תאמר שכל קרבנות יחיד אינן דוחין את השבת ואת הטומאה, **והלא חביתי כהן גדול**, שמקריב אותה כל יום, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב, **ופר** של כהן גדול **של יום הכפורים, קרבנות היחיד הן**, ובכל זאת **דוחין את השבת ואת הטומאה!** (10) הרי שאין הטעם לדחיית השבת והטומאה משום שהם קרבנות ציבור, **אלא, מפני שזמנן (11) קבוע**. והיינו, כל קרבן, שאם עבר זמנו אין לו תשלומין, אפילו הוא קרבן יחיד, הרי הוא דוחה את השבת ואת הטומאה. ומאידך, כל קרבן שאין לו זמן קבוע, אפילו הוא קרבן ציבור, (12) אינו דוחה. (13)

גמרא:

שנינו במשנתנו: **קרבן יחיד עושה תמורה, ואין קרבנות הציבור עושין תמורה.**

ומלשון זו משמע שכל קרבנות היחיד עושין תמורה. ולכן תמהה הגמרא:

וכי כללא הוא!! והרי עופות, תורים ובני יונה שבאים לחטאת העוף ולעולת העוף, דקרבן יחיד הן, (14) ובכל זאת אין עושה תמורה, כמבואר לעיל [יג א]?

ומתרצינן: **כי קתני**, מה ששנתה המשנה כלל זה, **בבהמה קתני**, בבהמות בלבד, שבהן תיתכן תמורה, ולגביהן שנתה המשנה את ההבדל בין יחיד לציבור.

ומקשינן: **והרי ולד** בהמת קדשים, **דקרבן יחיד הוא - ואין עושה תמורה**, ואיך שנתה המשנה שכל קרבנות יחיד עושין תמורה?

ומתרצינן: **הא מני**, משנתו של מי היא? - **רבי יהודה היא, דאמר [לעיל יב א]: הולד עושה תמורה.**

ומקשינן: **והרי תמורה עצמה, דקרבן יחיד היא - ואין תמורה עושה תמורה**, הרי שלא כל קרבנות יחיד עושין תמורה?

ומתרצינן: **כי קתני**, מה ששנתה המשנה, **בעיקר זיבחה קתני**, בקרבן עצמו [הקדש ראשון] בלבד, שבו שייכת תמורה, בו שנתה והבדילה בין יחיד לציבור, ולא בתמורה.

ומסקינן: **השתא דאתית להכי** [עתה בהגיעך לומר כך], אחרי תירוץ זה, לא צריך להעמיד המשנה כרבי יהודה, אלא **אפילו תימא רבנן**, אפילו אם המשנה היא כרבנן הסוברים שולד עושה תמורה, גם כן לא קשה. לפי שאפשר לתרץ: **כי קתני**, במה שנתה המשנה שעושה תמורה, **בעיקר זיבחה קתני**, ולא בולד.

שנינו במשנתנו: **קרבנות היחיד נוהגין בין בזכרים ובין בנקבות**. מלשון זו משמע שכל קרבנות היחיד: עולה, חטאת, אשם ושלמים - כולם נוהגין בין בזכרים ובין בנקבות. על כן תמהינן:

וכי כללא הוא!?! והרי קרבן עולה, דקרבן יחיד הוא, (15) **וזכר אתיא** [אפשר להביאו רק מהזכרים], ואילו **נקבה לא אתיא**, כמו שנאמר [ויקרא א] "אם עולה קרבנו, זכר תמים יקריבנו", ואיך אמרה המשנה שכל קרבנות יחיד נוהגין גם בנקבות?

ומתרצינן: אכן, עולת בהמה אין מביאין מן הנקבות, אך **האיכא עולת העוף**, המובאת גם מן הנקבות.

דתניא: אמרה תורה [ויקרא כב] לגבי קרבן עולה, "לרצונכם, תמים זכר בבקר בכבשים ובעזים". ודרשינן, דיני **תמות וזכרות** בקרבן עולה נוהגים רק **בבהמה**, שרק בבהמת עולה נאמר הפסול של בעל מום, או נקבה [בעולה ואשם], **ואין תמות וזכרות בעופות**. אינם פסולים במום [אלא בחסרון אבר], וכן לא הקפידה התורה עליהם שיהיו דוקא זכרים.

ולכן, לשון המשנה שקרבן יחיד נוהג בין בזכרים ובין בנקבות הוא נכון בעולת העוף. (16)

ומקשינן: **והרי חטאת, דקרבן יחיד היא, ונקבה אתיא**, כשבה או שעירה [ויקרא ד], **וזכר לא אתיא**, ואיך אמרה המשנה שכל קרבנות יחיד נוהגין גם בזכרים? (17)

ומתרצינן: לא כל חטאת יחיד, נקבה היא, שהרי **האיכא שעיר חטאת של נשיא**, **דמייתי זכר**, כמו שנאמר [ויקרא ד] "אשר נשיא יחטא, והביא את קרבנו שעיר עזים זכר תמים".

ומקשינן: **והא איכא קרבן אשם יחיד, דזכר אתי ונקבה לא אתי**, כמו שנאמר [ויקרא ה, יד, יט במדבר ו] "כבש" או "איל", ואיך אמרה המשנה שכל קרבנות יחיד נוהגין גם בנקבות?

ומתרצינן: **כי קאמרינן** (18), המשנה אמרה את הכלל הזה רק לגבי **קרבן דשוי בין ביחיד בין בציבור**. מה שאין כן **אשם**, שרק **ביחיד איתיה**, יחיד בלבד מביא אשם. ואילו **בציבור ליתיה**, אין כלל קרבן אשם בציבור. הלכך, לא דיברה המשנה כלל באשם, ולא חילקה בו בין יחיד לציבור.

ואיבעית אימא, מי קתני "כל קרבנות" שיהיה משמע שכל קרבן וקרבן יחיד נוהג בין בזכרים ובין בנקבות!?! "יש בקרבנות", קתני! ומשמע, יש אחד מן הקרבנות שבו יש חילוק בין יחיד לציבור. ומאי ניהו, ואיזה הוא? זה קרבן שלמים! דאי בעי, אם

היחיד רוצה, **נקבה מייתי, ואי בעי, זכר מייתי. לאפוקי** (19) בניגוד ל**זבחי שלמי ציבור**, שהם שני כבשי עצרת הבאים עם שתי הלחם, **דזכרים הוא דאתא**, שאינן אלא זכרים, כמבואר במשנה (20).

שנינו במשנתנו: **קרבנות היחיד חייבין באחריותן ובאחריות נסכיהם, וקרבנות הציבור אין חייבין באחריותן ולא באחריות נסכיהן. אבל חייבין באחריות נסכיהן משקרב הזבח.**

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**, מנין נלמד שקרבנות ציבור שלא נקרבו בזמן, אין להם תשלומין להקריבן לאחר זמן?

דתנו רבנן: אמרה תורה בפרשת המועדות [ויקרא כג] "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש, להקריב אשה לה', עולה ומנחה, זבח ונסכים, דבר יום ביומו". והיינו, קרבנות מוספין שהם "אשה לה'", שהם קרבים במועד יותר מבשאר ימים. וממה שנאמר "**דבר יום**", דרשינן, **מלמד** הכתוב **שכל היום כשר למוספין**, ובלבד שיוקדמו לפני עולת תמיד של בין הערביים, שהיא האחרונה ["השלמה"] של כל קרבנות היום. וממה שנאמר "**ביומו**" דרשינן, **מלמד, שאם עבר היום ולא הביאן, אינו חייב באחריותן.**

וממשיכה הברייתא: **יכול לא יהא חייב באחריות נסכיהם אף על פי שכבר קרב הזבח? תלמוד לומר** בפרשת המוספין [במדבר כט] "**מנחתם ונסכיהם**", ונאמרו שם הרבה פעמים, ודרשינן, **מנחתם ונסכיהם - בלילה**, שאם לא הקריב המנחה והנסכים (21) ביום, יקריבן בלילה, ואף על פי שהקרבת קרבנות אינה כשרה אלא ביום.

ועוד דרשינן, **מנחתם ונסכיהם - למחר**. שאם לא הקריבן היום, כגון שלא נזדמנו לו, חייב להקריבן מכאן ועד עשרה ימים, ואפילו לעולם.

ריש לקיש אמר: מהכא, מדרשה זו דרשינן שחייב להקריבן לאחר זמן: אמרה תורה [ויקרא כג] "אלה מועדי ה'... להקריב אשה לה' עולה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו. **מלבד שבתות ה'**". ודרשינן [בלימוד של "סמוכים"], ממה שהסמיכה תורה "דבר יום ביומו, מלבד שבתות ה'" שבא הכתוב ללמד שביום טוב מקריבין בנוסף לחובות היום גם מנחת שבת ונסכי שבת, כלומר, של אתמול, שהיה שבת, אם לא הקריבו אתמול את המנחות והנסכים. (22) ועתה יש לנו שתי דרשות על השלמת הקרבת נסכים ליום שלאחריו. האחת, "מנחתם ונסכיהם". והשניה, "מלבד שבתות ה'". ועל כן מבארת הגמרא:

וצריכא, יש צורך בשתי הדרשות!

דאי כתב רחמנא "מלבד שבתות ה'", ולא כתבה "מנחתם ונסכיהם" - הוה אמינא: ביום, רק למחרת השבת והוא יום טוב, אין, אכן מקריבן יחד עם קרבנות היום, ואילו בלילה, לא מקריבן, כשם ששאר קרבנות אינם קרבים אלא ביום. הלכך, אמר קרא "ומנחתם ונסכיהם", ללמדך שאפילו בלילה.

ומאי דך, אי כתב רחמנא "מנחתם ונסכיהם", ולא כתב "מלבד שבתות ה'", הוה אמינא, בלילה הבא, תיכף אחרי היום שהיה מחוייב להקריבו, אין, אז מקריבין אותן, כמו שיבואר, ואילו ביממא, ביום שלאחריו, וכל שכן עשרה ימים לאחריו, לא, אינו יכול להקריבן ועבר זמנו ובטל קרבנו, הלכך כתב רחמנא "מלבד שבתות ה'", ללמדנו שחייב להקריבן אפילו למחר, ולא נאמר על הנסכים "עבר זמנו בטל קרבנו".

ודנה הגמרא: **ומאי שנא**, ומה שונה לילה מיום? כלומר, למה הוה אמינא לדרוש "מנחתם ונסכיהם" דוקא בלילה, הלא אין שום משמעות לדרוש שדוקא בלילה? ומתצינן: **משום דבקדשים, לילה הולך אחר היום** שעבר. כלומר, שונה דיני קדשים משאר דיני התורה, שבהם היום הולך אחר הלילה, מערב עד ערב. ואילו לגבי קדשים הלילה הולך אחר היום, מבוקר עד בוקר. ונלמד ממה שאמרה התורה [ויקרא ז] "ובשר זבח תודת שלמיו, ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בוקר", הרי שכל הלילה עד הבוקר נקרא "יום קרבנו".

הלכך: הוה אמינא שרק בלילה שלאחריו יכול להקריב הנסכים, הואיל ועדיין יומו הוא - לכן כתבה התורה "מלבד שבתות ה'" ללמדנו שמקריבן אפילו למחר.

ומסקינן: **צריכי** לשתי הדרשות.

ותמהינן: **ונסכים מי קרבי בלילה?**

ומביאה הגמרא ברייתא להקשות ממנה על מה שאמרו שמקריבין נסכים בלילה.

אמרה התורה בסוף פרשיות הקרבנות [ויקרא ז] "זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים אשר צוה ה' את משה בהר סיני, ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם לה' במדבר סיני". ודרשינן ממה שנאמר "ביום צוותו", שכל אלו הקרבנות קריבין ביום ולא בלילה. ומכאן נקראים "דברים שדרכן ליקרב ביום".

ומכל מקום, איברים של קרבן עולה, ופדרים [חלבים] של כל הקרבנות הנקטרים על המערכה על גבי המזבח, נקטרים כל הלילה. והיינו, (23) אפילו אחרי שקיעת החמה מסדרם על המערכה והולכין ונקטרין ומתעכלין כל הלילה אם לא הספיקו להקטירם ביום. ודרשוהו חכמים ממה שנאמר [ויקרא ז] "זאת תורת העולה, היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר". ומכאן נקראים "דברים שדרכן ליקרב בלילה".

הברייתא דנה בדברים שדרכן ליקרב ביום, האם מותר להעלותם על המערכה מבעוד יום סמוך לשקיעת החמה, והם הולכין ומתעכלין כל הלילה, או שצריך שיתעכלו מבעוד יום.

והתנן: ממה שאמרה התורה "היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה", **אין לי** ללמוד ממקרא זה, **אלא דברים שדרכן ליקרב בלילה, כגון אברים ופדרים, שמעלין** (24) אותן על גבי המערכה, **ומקטירין אותן, מבוא השמש, אחרי שקיעת החמה, ומתעכלין והולכין כל הלילה כולו.**

דברים שדרכן ליקרב ביום, כגון הלבונה ומנחת נסכים - שמעלין ומקטירין מבוא השמש -

וטרם שהגמרא מסיימת להביא את דברי הברייתא כולה, היא תמהה: וכי **מ"בוא השמש" סלקא דעתך**, וכי עלה על הדעת שיהא מותר להקטירן אחרי שקיעת החמה?! **והא אמרת "דברים שדרכן ליקרב ביום", נינהו!?**

ומבאר הגמרא: **אלא**, כך היא הגירסא בברייתא: דברים שדרכן ליקרב ביום, שמעלין אותן **עם בא השמש**, סמוך לשקיעת החמה מבעוד יום, **ומתעכלין והולכין כל הלילה כולו, מנין**, שכשר? **תלמוד לומר** [שם] **"זאת תורת העולה"**, וממה שנאמר "תורת העולה", **ריבה**, ריבתה התורה לכל העולין על גבי המזבח שמתעכלין כל הלילה. כלומר, (25) ממה שנאמר "היא העולה" נלמד שאברים ופדרים מעלין אותן אפילו אחרי בא השמש, להוציא דברים שדרכן ליקרב ביום. וממה שנאמר "תורת העולה", נתרבו שאר דברים שדרכן ליקרב ביום, שאם העלה אותן לפני בא השמש, הרי הם מתעכלין והולכין כל הלילה. עד כאן דברי הברייתא.

ומדייקת הגמרא: **קתני מיהא** בדברי הברייתא, כי זמן **מנחת נסכים ביום** הוא דוקא, ואין מקריבין אותה בלילה. וקשה: איך דרשינן לעיל "מנחתם ונסכיהם", אפילו בלילה?

ומתרצינן: **אמר רמי בר חמא: לא קשיא** סתירת שתי הברייתות! **כאן**, הברייתא שדרשה "מנחתה ונסכיהם - בלילה", היינו **ליקדש**, שאם נתן בלילה את המנחה לתוך כלי שרת נתקדשה קדושת הגוף, ושוב אינה יוצאה לחולין אפילו על ידי פדיון [כדין מנחות שקדושתן קדושת הגוף היא משעת נתינתן בכלי שרת, ועד אז - קדושתן קדושת דמים היא, כמבואר במסכת מעילה י א במשנה]. ובא הכתוב לומר ש"לילה זמנה היא" לענין חלות קדושת הגוף בכלי שרת -

וכאן, והברייתא שאמרה שמנחת נסכים היא מהדברים ש"דרכן ליקרב ביום" - ולא בלילה, היינו **ליקרב**, שאינה קרבה בלילה אלא ביום [אפילו אם נתקדשה בלילה - ממתין לה עד הבוקר (26)].

אמר ליה רבא: אין לחלק בין קידוש בכלי שרת לבין הקרבה! אלא, **אי מיקדש קדשי, קרובי נמי מיקרבי** בלילה!

דהא תניא, (27) **זה הכלל: כל הקרב ביום,** כגון המנחות, הלבונה, הדם והקטורת, **אין קדוש אלא ביום.** ואם נתנו בכלי שרת בלילה, לא נתקדש. (28) **וכל הקרב בלילה,** כגון מנחת נסכים, **קדוש (29) בין ביום בין בלילה -**

ומוכת, (30) שאם מנחת נסכים קרבה דוקא ביום, אינה מתקדשת בלילה, ואיך אמר רמי בר חמא שהיא מתקדשת בלילה?

אלא, אמר רב יוסף: מנחת נסכים, אכן, קרבה בלילה. ומה שמנתה הברייתא את מנחת נסכים בין הדברים שדרכן ליקרב ביום - טעות היא, **וסמי** [מחוק!] **מנחת נסכים מהא מתניתא,** מברייתא זו. וכן צריך לשנות: דברים שדרכן ליקרב ביום, כגון הקומץ והלבונה שמעלין וכולהו.

כי סליק, כשעלה **רב דימי** לארץ ישראל, **אשכחיה,** מצאו **לרב ירמיה דיתיב** וקאמר **משמיה דרבי יהושע בן לוי:** **מנין לנסכים הבאים עם הזבח** (31) **שאין קריבין אלא ביום? תלמוד לומר** [במדבר כט] **"ולנסכיכם ולשלמיכם",** ודרשינן: **מה שלמים קרבים ביום** ולא בלילה, **אף נסכים ביום,** הואיל ונתקדשו בשחיטת הזבח - הרי היא כזבח עצמו.

בשמעו זאת, **אמר רב דימי: אי אשכחיה** (32) **אינשי,** אם הייתי מוצא אדם היורד לבבל - **הוה כתיב איגרתא שלחי ליה לרב יוסף,** הייתי כותב איגרת ושולח לרב יוסף היושב בבבל והייתי כותב לו:

דף יד - ב

לא (33) **תיסמי,** אינך צריך למחוק **"מנחת נסכים" ממתניתא,** מהברייתא ההיא! כי על פי דברי רבי יהושע בן לוי אפשר לתרצה בלי למחוק -

ולא קשיא הסתירה בין שתי הברייתות: **כאן,** הברייתא שאמרה שמנחת נסכים היא מהדברים שדרכן ליקרב ביום - מדברת **בנסכים הבאים עם הזבח,** כמו שאכן אמרה הברייתא **"מנחת נסכים".** וכיון שקדשתן שחיטת הזבח קדושת הגוף, הלכך אינם קרבים אלא ביום, כמבואר -

ואילו **כאן**, הברייתא שאמרה שמקריבין נסכים בלילה, מדברת **בנסכים הבאין בפני עצמן**, בלי זבח, שלא נתקדשו בשחיטת הזבח, הילכך יכול להקריבן אף בלילה (34).

הגמרא דנה בדברי רבי דימי שהיה שולח איגרת לרב יוסף וכותב לו דרשת רבי יהושע בן לוי, הרי "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן בכתב"? ומקשינן: **ואי (35) אשכח גברא**, אם היה מוצא שליח - **כתיב איגרתא?! והא אמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא, אמר רבי יוחנן: כותבי הלכות הרי הם כשורפי תורה**, מפני שאין מצילין אותן בשבת מפני הדליקה, ונמצא כאילו גרם לשרוף דברי תורה. לישנא אחרנא: מפני שאסור להשהותן אצלו בכתב, (36) וחייב גניזה או שריפה, נמצא שהכותבם גורם לשריפתן. **והלמד מהן, מתוך כתובים אלו, אינו נוטל שכר**.

והגמרא מביאה עוד מאמרי תנאים ואמוראים על איסור כתיבת תורה שבעל פה:

ודרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דריש לקיש: כתוב אחד אומר [שמות לד] **"כתב לך את הדברים האלה"**, (37) הרי שניתנו ליכתב, ואילו **כתוב אחד אומר** [שם] **"כי על פי הדברים האלה"**, הרי שלא ניתנו ליכתב, הא כיצד?

לומר לך, דברים שעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב. ודברים שבכתב - אי אתה רשאי לאומרן על פה. (38)

ותנא דבי רבי ישמעאל: אמרה תורה [שם] "כתב לך את הדברים האלה", ודרשינן: **"אלה" אתה כותב, אבל אין אתה כותב הלכות מדרש (39) ואגדות.**

וקשה: איך אמר רב דימי שהיה שולח דרשה זו באיגרת?

ומתרצינן: **אמרי! (40) דילמא**, יתכן שהואיל והוא **מילתא חדתא**, דבר חדש, שבכך מיתרצות הברייתות, ורב יוסף לא ידעו - הילכך **שאני**, שונה הדין, ומותר.

והגמרא מביאה ראייה לסברא זו: **דהא רבי יוחנן וריש לקיש, מעייני, נהגו לעיין, בסיפרא דאגדתא, במדרשי התורה, בשבתא, כדי שלא יישכח מהם, ודרשי הכי, והיתרם הוא בהסתמך על מקרא זה: נאמר בתהלים [קלט] "עת לעשות לה' - הפרו תורתך"**, כשעושין הדבר לשם קדושת ה'

- ראוי להפר תורתך. כלומר, את האיסור לכתוב תורה שבעל פה. **אמרי**, והוסיפו ואמרו: **מוטב שתיעקר אות אחת (41) מן התורה, והיינו האיסור לכתוב תורה שבעל פה, ואל תשתכח תורה מישראל**, שאם לא יכתבום ויעיינו בהם - ישתכחו לגמרי.

הגמרא חוזרת לדין נסכים.

אמר רב פפא: השתא דאמרת "נסכים הבאים בפני עצמן קריבין אפילו בלילה", אינו צריך להקדישן בכלי שרת ביום, (42) אלא, אם נזדמנו לו (43) נסכים בלילה, מקדישן בלילה ומקריבן.

אמר ליה רב יוסף בריה דרב שמעיה לרב פפא: תניא, שנינו ברייתא דמסייעא לך: זה הכלל: כל הקרב ביום - אינו קדוש אלא ביום. וכל הקרב בלילה - קדוש בלילה (44).

האמור לעיל שנסכים הבאים בפני עצמן קריבין אפילו בלילה, ומקדישין אותן בכלי שרת בלילה - היינו דוקא לפי סדר זה שמקדישן ומקריבן באותו הלילה, אבל אם הקדישן בלילה - אינו יכול להמתין להם עד למחר, לפי שייפסלו ב"לינה" בבוקר בעלות השחר.

כשם שאיברים ופדרים, הקרבים כל הלילה, ואם לא העלו אותם עד עלות השחר - נפסלים ב"לינה".

ומה שאמרו לעיל שמביא נסכים אפילו מכאן ועד עשרה ימים - אין פירושו שנתקדשו היום ומביאים למחר, אלא צריך שיוקדשו ביום הבאתם, כדי שלא יפסלו ב"לינה".

אמר רב אדא בר אהבה: ועלות השחר פוסלת בהן, כשם שהיא פוסלת אברין של עולת תמיד.

לפי ששנינו לעיל משמיה דרבי יהושע בן לוי את הדרשה "ולנסכיכם ולשלמיכם", מה שלמים ביום אף נסכים ביום, מביאה הגמרא ברייתא ובה נדרש כל הפסוק לכמה דרשות.

נאמר בתורה [במדבר כט] אחרי כל מוספי המועדים "אלה תעשו לה' במועדיכם לבד מנדריכם ונדבותיכם לעולותיכם ולמנחותיכם ולנסכיכם ולשלמיכם". וכל הפסוק מיותר לדרשה.

כי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל, אמר בשם רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: מה שנאמר "אלה תעשו לה' במועדיכם" - אלו חובות הבאות ברגל, מחמת הרגל, כגון עולת ראיה (45) וחגיגה ומוספי החג (46).

ומה שנאמר "לבד מנדריכם ונדבותיכם" - לימד על נדרים ונדבות, שנדרו ונדבו בני ישראל כל ימות השנה - שקריבין בחולו של מועד (47).

ומה שנאמר "לעולותיכם" - במה הכתוב מדבר? אי בעולת נדר, הנודר "הרי עלי עולה", קשה: הרי כבר אמור "נדריכם". ואי בעולת נדבה, האומר "הרי זה עולה", קשה: הרי כבר אמור: "ונדבותיכם"? הא, הוכרחת לומר: אינו מדבר

אלא בעולת יולדת ועולת מצורע, שאינם נידרים ונידבים, אלא חובה להביאם. ובא הכתוב ללמד שהן קרבים בחולו של מועד (48).

ומה שנאמר **"ולמנחותיכם"** - במה הכתוב מדבר? **אי במנחת נדר, הרי כבר אמור, אי במנחת נדבה, הרי כבר אמור? הא, אינו מדבר אלא במנחת חוטא** [על שמיעת קול אלה, ביטוי שפתיים וטומאת מקדש וקדשיו, כשמביאן בדלי דלות] **ובמנחת קנאות**, מנחת סוטה.

ומה שנאמר **"ולנסכיכם ולשלמיכם"** - **מקיש נסכים** הבאין עם הזבת, **לשלמים, מה שלמים ביום אף נסכים ביום**, כמבואר לעיל.

ולדרשת היקש זו, היה די אם היה כתוב "ולשלמים", וממה שנאמר **"ולשלמיכם"** בא **לרבות שלמי נזיר**, שאינם אלא חובה ולא נדבה, דאילו נדר ונדבה (49) כבר נתרבו מ"נדריכם ונדבותיכם". ולימדך הכתוב שמקריבין אותן בחולו של מועד.

למדנו לעיל: מה שנאמר "ולשלמיכם" בא לרבות "שלמי נזיר". ומשמע ש"שלמי נזיר" אינם דבר הנידר ונידב, דאם כן כבר נתרבו במה שנאמר "נדריכם ונדבותיכם", ועל כך דנה הגמרא. יש צד לומר שהם נקראים נידב ונידב הואיל וכל חיובם בא על ידי נזירות שלא היה חייב בה ונדר כן על עצמו, נמצא שגם קרבנותיו הם בנדר. ומאידך, יש לומר שלא נדר על עצמו אלא מן היין והתגלחת, והקרבנות מוטלות עליו "חובה" מן התורה.

ויש בכך נפקא מינה לדינא - לענין "במה קטנה", כמו שיבואר.

אמר ליה אביי לרב דימי [שהביא ברייתא זו מארץ ישראל]: **ולימא מר**, יאמר רבי! שמה שכתבה התורה "ולשלמיכם" בא לרבות **"שלמי פסח"**, שהם קרבנות חגיגת ארבעה עשר בניסן, הבאים עם קרבן פסח בזמן שנמנו עליו חבורה מרובה של הרבה אוכלים, וקרבן פסח אינו מספיק להם לאכילתם הואיל וקרבן פסח נאכל על השובע. ואם הפריש אותם לשם "חגיגת ארבעה עשרה" ולא הקריבום בערב פסח, בא הכתוב לרבות להתיר הקרבנות בחולו של מועד.

ומה העדיפות לומר כן? **דאי**, כדברידך, **שלמי נזיר**, קשה, למה צריך לרבותם, הלא שלמי נזיר דבר הנידר ונידב הוא, וכבר נתרבו נדרים ונדבות להתיר הקרבנות בחולו של מועד.

ושלמי פסח לא נתרבו מ"נדרים ונדבות", שהרי "חובה" להביאם, כמו שמפורש במסכת פסחים [עא א.]. (50)

אביי מביא ראיה ש"שלמי נזיר" הם דבר הנידר ונידב, ממה שהם קריבים ב"במה קטנה",

בזמן שהוקם המשכן בגלגל במשך ארבע עשרה שנה, ובנוב [שלוש עשרה שנה] ובגבעון [ארבעים וארבע שנים] עד בנין בית המקדש הראשון - היה המשכן נקרא "במה גדולה" או "במת ציבור", ובזמנים אלו היה מותר לכל אחד ואחד לעשות במה לעצמו, והיא נקראת "במה קטנה" או "במת יחיד". התנא של הברייתא הבאה סובר שבבמה קטנה מותר להקריב רק דבר הנידר ונידב, כגון עולה ושלמים, ולא קרבן פסח ושאר קרבנות חובה (51).

דהא תניא, (52) זה הכלל: כל שהוא נידב ונידר קרב בבמת יחיד, וכל שאינו נידב ונידר אינו קרב בבמת יחיד. ותניא, ושנינו בברייתא אחרת: המנחות והנזירות, קרבנות נזיר (53) קריבין בבמת יחיד, אלו הם דברי רבי מאיר.

מוכח, ששלמי נזיר נידר ונידב הם, דאם לא כן, אינם קרבים בבמת יחיד.

ומקשה אביי: למה נרבה שלמי נזיר, הרי כבר נתרבו נדרים ונדבות?

ומתריצין, (54) **אמר רב יוסף**: שלמי נזיר אינם "נידר ונידב", כמבואר לעיל הואיל וחובה להביאם, ומה שאמרה הברייתא "המנחות והנזירות" - **סמי** [מחוק!] **מכאן נזירות**, ואמנם, שלמי נזירות אינם קרבים בבמת יחיד.

[ספרים אחרים (55): **רב דימי אמר: אל תסמי מכאן נזירות!** ולא קשיא, **תנאי היא**, מחלוקת תנאים היא. **הא**, מה ששנינו: המנחות והנזירות, **רבי מאיר** היא, והוא סובר שנידר ונידב הוא. **והא**, ומה ששנינו לעיל "ולשלמיכם" לרבות שלמי נזיר, **רבנן** היא, הסוברים שאינו נידר ונידב].

ותמהינן: **מי איכא למאן דאמר דנזיר, לאו נידר ונידב הוא!?** הגמרא מביאה ראיה ממה שהלך אבשלום בן דוד, שהיה "נזיר עולם" [נזיר ד ב] המגלח שער נזרו מזמן לזמן, (56) ומקריב קרבנות תגלחת טהרתו. והיה בזמן שעמד המשכן בגבעון, ובכל זאת הלך מירושלים עיר מושבו לחברון, שהיה לו שם במת יחיד - להקריב קרבנות נזרו.

והא כתיב [שמואל ב טו] **"ויהי מקץ ארבעים שנה ויאמר אבשלום אל המלך: אלכה נא ואשלם את נדרי אשר נדרתי לה' בחברון. כי נדר נדר עבדך בשבתי בגשור בארם לאמר: אם ישוב ישיבני ה' לירושלים - ועבדתי את ה'".** [והמלך נתן לו רשות - ושם מרד באביו].

מאי, למה אמר שהולך לחברון (57), וכי **לאו אקרבן** לגלח ולהקריב שם קרבנות נזירותו? ואף על פי שהיא במת יחיד, ומוכח שקרבנות נזיר - דבר הנידר ונידב הוא!

ודחינן: **לא!** והכי אמר: אלכה נא להקריב קרבנותי לבמה גדולה אשר בגבעון. ומה שאמר "אשר נדרתי לה' בחברון" - פירושו: **אעיקר** [על עיקר] **נדרו - אמר**, כלומר, שנדרתי בעת היותי בחברון.

ואין מכאן ראיה שהקריב קרבנותיו בחברון בבמת יחיד.

ותמהינן: וכי **עיקר נדרו בחברון הוה!?! והלא בגשור** (58) **הוה?** כמו שנאמר [שם] "כי נדר נדר עבדך בשבתי בגשור בארם וגומר".

ומתריצין: **אמר רב אחא, ואיתימא רבה בר חנן**: אכן, הקרבת קרבנותיו היה בגבעון, ונדרו נדר בגשור, ועל הנדר שנדר - אמר "אשר נדרתי לה'", ומה שאמר "בחברון"

- **לא הלך אבשלום אלא להביא כבשים מחברון**, שבו הכבשים [ואילים] שמנים ומובחרים, כדאיתא במסכת מנחות [פז א]. ופירוש המקרא הוא: אלכה נא לחברון להביא כבשים, ואביאם לגבעון ושם אגלח ואקריב קרבנות נזירותי אשר נדרתי בגשור.

ואמרינן: **הכי נמי מסתברא, דאי תימא לאקרובי הוא דאזיל לחברון**, וברצונך להביא ראיה שמותר להקריבן בבמת יחיד, למה לו ללכת עד לחברון, וכי **שביק ירושלים**, מקום מושבו, **ואזיל ומקריב בחברון**, הרי יכול להקריב גם בירושלים בבמת יחיד?!

מוכרח לומר "שלא הלך להקריב שם, אלא להביא כבשים".

ומקשינן: **ואלא מאי, להביא כבשים מחברון**, אם כן, **האי אשר נדרתי לה' "בחברון"**, למה אמר כן, הלא **"מחברון" מיבעי ליה?**

ומסקינן: **אלא, לעולם הלך לחברון לאקרובי**, וקרבנות נזירות קריבים בבמת יחיד. ומה **דקא קשיא לך אמאי שבק ירושלים ומקריב בחברון, תיקשי לך**: אמאי שבק **גבעון דמקום קדוש הוא**, ששם היה במה גדולה והמשכן שעשה משה? **אלא**, הוכרחת לתרץ, לחברון הלך ליקח כבשים, וכיון שהיה שם, הקריב שם, (59) ואין נפקא מינה באיזה במת יחיד להקריב, **דכיון שהותרו הבמות, כל היכא דבעי**, אם בירושלים אם בחברון, **מקריב**. (60)

והגמרא ממשיכה לבאר המקרא בענין אבשלום, שנאמר שם "ויהי מקץ ארבעים שנה".

ודנה הגמרא: **ארבעים שנה למאי תניא?** לאיזה מאורע נמנו ארבעים שנה? הלא לא עברו למלכות דוד אלא שלשים ושבע שנים! (61)

תניא, שנינו בברייתא: **רבי נהוראי אומר משום רבי יהושע: מקץ ארבעים שנה מעת ששאלו להם ישראל מלך**. ואבשלום (62) היה יודע שעתיד דוד למלוך ארבעים שנה, וכשנתמלאו ארבעים שנה מעת ששאלו להם מלך [ובתוך ארבעים אלו מלכו שמואל, שאול ודוד, כמו שיבואר], טעה אבשלום, ואמר "עתה הגיע הקץ של אבא ואלכה לחברון להסב לי שם המלוכה" (63).

ומנין שעברו ארבעים שנה מעת ששאלו להם מלך?

דתניא: אותה שנה ששאלו להם מלך, אותה שנה עשירית של שמואל היתה.

דף טו - א

עשר שנים מלך שמואל בעצמו [לבדו] לפני ששאלו להם מלך, ועוד **שנה אחת שמלך** [שמלכו יחד] **שאל ושמואל. ושתיים שמלך שאל בעצמו. ושלישים ושבע שמלך דוד**. הרי שעברו ארבעים שנה מששאלו להם מלך. (64)

מתניתין:

משנתנו היא המשך למשניות הקודמות, העוסקות בהבדל בין קרבן ציבור לקרבן יחיד.

הקדמה

הלכה נמסרה למשה מסיני שיש "חמש חטאות מתות" [המיתה נעשית באופן שנועלים את הדלת בפניה עד שהיא מתה ברעב].

ואלו הן: א. ולד חטאת. ב. תמורת חטאת. ג. חטאת אשר מתו בעליה. ד. חטאת אשר נתכפרו בעליה באחרת. ה. חטאת שעברה שנתה [כי רק תוך שנה ללידתה היא כשירה לחטאת].

שלוש חטאות מתוך החמש הללו [ולד חטאת, תמורת חטאת, וחטאת שמתו בעליה] לא יתכנו בחטאות הציבור, שהרי חטאות ציבור כולם זכרים הם, ולא יתכן להם ולד. (65) וכמו כן לא תיתכן בציבור "תמורת חטאת", כיון שאין תמורה בקרבן ציבור, כמבואר לעיל. וכן חטאת שמתו בעליה לא תיתכן בקרבן ציבור, לפי ש"אין הציבור מתים", וכמו שיבואר בגמרא.

ונחלקו חכמים לגבי שתי החטאות האחרות [חטאת אשר נתכפרו בעליה באחרת, וחטאת שעברה שנתה], כיון שהאפשרות הזאת קיימת גם בקרבן ציבור, האם נוהגת בהן ההלכה שימותו, או לא.

רבי שמעון סובר, ילמד סתום מן המפורש. כשם שעל שלש מהן לא נאמרה ההלכה שחטאות הציבור מתות, כך גם בשתיים האחרות. אלא דינן לרעייה, ואינן הולכות למיתה. ואילו רבי יהודה סובר, שאלו השתיים, הואיל ויש אפשרות שיהיו בקרבן ציבור, הרי הן מתות. ואינו לומד סתום מן המפורש. ובגמרא יבואר.

חטאת היחיד שאבדה, וכפרו בעליה, שהקריבו קרבן חטאת אחר לכפר על חטאם, ונמצאת הראשונה, הרי היא **מתה**.

ואולם, חטאת **של ציבור** שאבדה, והתכפרו הציבור באחרת, ואחר כך נמצאה, **אינה מתה**.

רבי יהודה אומר: תמות.

אמר (66) רבי שמעון: מה מצינו בולד חטאת, ובתמורת חטאת, ובחטאת שמתו בעליה שרק בחטאת יחיד (67) הדברים אמורים, שרק בחטאות יחיד מצינו שהן מתות, ולא בצבור.

אף חטאת שכפרו בעליה, וחטאת אשר עברה (68) שנתה, רק בחטאת יחיד דברים אמורים, ולא בציבור.

גמרא:

ומביאה הגמרא ברייתא בענין חטאת שכיפרו בעליה באחרת.

תנו רבנן: אמרה תורה בפרשת חטאת יחיד [ויקרא ד] "ואם כבש יביא קרבנו לחטאת, נקבה תמימה יביאנה". ולכאורה צריך היה הכתוב לומר "אם כבש קרבנו לחטאת". **מהו אומר "חטאת יביא"?** ודרשינן, **מנין למקדיש חטאתו, ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה, והרי שתיהן עומדות לפניו, מנין שאיזו מהן שירצה, יביא?**

תלמוד לומר "חטאת יביא" (69).

יכול יביא שתיהן? (70) תלמוד לומר בסוף הפסוק, **"יביאנה"**. והרי זה כאילו אמר הכתוב "יביא אותה", לומר, **אחת ולא שתיים**.

ודנה הגמרא : **ואותה שניה**, שלא הקריבו אותה, **מה תהא עליה?**

אמר רב המנונא: תניא, שנינו בברייתא: **רבי יהודה אומר, תרעה** עד שיפול בה מום, ותפדה, ודמיה יפלו לנדבה. **רבי שמעון אומר, תמות**, כדין חטאת יחיד שכיפרו בעליה.

ותמהה הגמרא : **ומי אמר רבי יהודה תרעה?** ! והא רבי יהודה, **"תמות" שמעינן ליה**, שמענו אותו במשנתנו בחטאת ציבור שדינה למיתה, וכל שכן חטאת יחיד?

ולכן, אומרת הגמרא : **איפוך!** מוכרחים להפוך את הגירסא בברייתא זו של רב המנונא, וכך יש לשנותה: **רבי יהודה אומר: תמות. רבי שמעון אומר: תרעה**. ולפי זה דברי רבי יהודה בברייתא מתאימים עם דבריו במשנה.

וממשיכה הגמרא לדון: **ומי אמר רבי שמעון, תרעה?** ! והא אמר רבי שמעון, במשנתנו: **חמש חטאות** ביחיד - **מתות!** שהרי כך אמר, שרק ביחיד הדברים אמורים שהן מתות, ואחת מהן היא חטאת שכיפרו בעליה באחרת?

ומתרצינן: **אלא, לעולם לא תיפוך**. והברייתא שנויה: רבי יהודה אומר: תרעה, רבי שמעון אומר: תמות. ועתה, דברי רבי שמעון מיושבים היטב.

ולא קשיא דברי רבי יהודה. כי **כאן**, מה ששנינו בברייתא שהיא רועה, **בשהיתה הראשונה אבודה בשעת הפרשה** של השניה, ולא היתה אבודה בשעת כפרה, שנמצאה הראשונה לפני שכיפרו בשניה, כמו שמפורש בברייתא "והרי שתיהן עומדות לפניו", הלכך סבר רבי יהודה שאינה מתה אלא רועה. משום שרבי יהודה סובר שלא נאמרה ההלכה למשה מסיני אלא כשהיתה הראשונה אבודה בשעת כפרה ונמצאה אחר כפרה. **וכאן**, מה ששנינו במשנתנו שהיא מתה, **בשהיתה הראשונה עדיין אבודה בשעת כפרה**, ונמצאה רק אחרי שכיפרו בשניה, הלכך מתה. (71)

לקמן [כב ב] נחלקו רבי וחכמים בהלכה זו. חכמים סוברים אינה מתה אלא באבודה בשעת כפרה, אבל אבודה בשעת הפרשה ונמצאה לפני הכפרה - רועה. ורבי סובר מתה. ועל פי זה מתרצת הגמרא תירוץ נוסף בסתירת דברי רבי יהודה.

ואיבעית אימא, אידי ואידי, המשנה והברייתא, שתיהן מדברות באבודה **בשעת הפרשה**, ונמצאה לפני הכפרה. **ולא קשיא! הא**, מה שאמר רבי יהודה במשנה שתמות, **אליבא דרבי** אמרה כן. **הא**, מה שאמר רבי יהודה בברייתא **שתרעה, אליבא דרבנן**, אמרה כן, ולשיטתם - תרעה (72).

המקשן (73) הבא סובר, כי כשם שרבי יהודה סובר בחטאת ציבור שנתכפרו בעליה באחר - מתה, כן חטאת שמתו בעליה [ולא ידע הכלל ש"אין הציבור מתים"]. על כן הוא מקשה:

ומי איכא למאן דאמר חטאת ציבור שכפרו בעלים - מתה!?

דף טו - ב

ומביאה הגמרא ברייתא הדורשת את המקרא בספר עזרא, אחרי יסוד בית המקדש השני. נאמר שם שהקריבו הציבור קרבנות חטאת על חטא עבודה זרה שעבדו בימי צדקיהו, בסוף ימי בית המקדש הראשון. וזאת, אף על פי שאנשי אותו הדור כבר מתו, והרי היא חטאת שמתו בעליה.

והתניא: כיוצא בו (74) אמר רבי יוסי: נאמר בספר עזרא [ח] "הבאים מהשבי בני הגולה, הקריבו עולות לאלהי ישראל: פרים שנים עשר על כל ישראל, אילים תשעים וששה, כבשים שבעים ושבעה, צפירי חטאת שנים עשר - הכל עולה לה"'. וקשה: וכי הכל היו עולה?! והרי נאמר "וצפירי חטאת שנים עשר", הרי חטאת הם, וכי חטאת קרבה עולה!?

אלא, אימא: (75) נהגו באותן חטאות, כי כמו עולה: מה עולה אינה נאכלת - אף אותה (76) חטאת אינה נאכלת.

שהיה רבי יוסי אומר: על עבודה זרה הביאום. כמו שנאמר בתורה [במדבר טו] בפרשת חטאת עבודה זרה, "והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה - ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעולה, ושעיר עזים אחד לחטאת". והואיל והיו שם מכל שנים עשר השבטים, לכן הביאו שנים עשר צפירי [שעירי] חטאות, מלבד שנים עשרה פרים לעולה, פר ושעיר על כל שבט ושבט משבטי ישראל. (77) והואיל והיא חטאת פנימית (78) שהובא דמה אל אוהל מועד, נשרף בשרה מחוץ למחנה, כדין פרים ושעירים הנשרפים, ואינה נאכלת. (79) ולפיכך נקראות עולה, כיון שאינן נאכלות כעולה, אף על פי שהיו חטאות. (80)

ואימתי עבדו עבודה זרה? אמר רב יהודה אמר שמואל: על עבודה זרה שעשו בימי צדקיהו, בסוף ימי בית ראשון.

עד כאן דברי הברייתא, וביאורה על ידי רב יהודה אמר שמואל.

קא סלקין דעתין, עלה על דעת המקשן לומר: למאן דאית ליה, והוא רבי יהודה הסובר חטאת ציבור שנתכפרו בעליה - מתה, אית ליה נמי, כמו כן סובר כי חטאת צבור שמתו בעליה - מתה.

וקשה, **הא הכא**, בחטאת שהביאו שבי הגולה, **דמתו** (81) **בעליה**, שאותם אנשים שעבדו עבודה זרה בימי צדקיהו מתו בשבעים שנה של גלות בבל, ובכל זאת, **קא קרבה**, הקריבו חטאת שמתו בעליה?

ומתרצינן: **אמר רב פפא: אפילו למאן דאמר חטאת ציבור שכפרו בעליה, מתה**, מכל מקום, **חטאת ציבור שמתו בעליה, אינה מתה**. מאי טעמא? **לפי שאין הציבור מתים**. כלומר, (82) אף על פי שמתו, אין חטאתם הולכת למיתה, שאין דין חטאת שמתו בעליה בציבור.

ודנה הגמרא: **מנא ליה לרב פפא הא?** מאיזה (83) דרשה דרש זאת? **אי נימא, משום דכתיב** [תהלים מה] **"תחת אבותיך יהיו בניך"**, ומשמע (84) שהבנים הם במקום האבות, כאילו האבות חיים, וכן הבנים של דורו של צדקיהו -

אי הכי, אפילו חטאת יחיד, שמת בעליה והבן קיים, **נמי**, לא תלך החטאת למיתה, כיון שהבן הוא תחת האב?

ומסקינן: **אלא, היינו טעמא שאין הציבור מתים**, משום **דגמרינן** (85) **משעירי** חטאת של רגלים ושל ראשי חדשים. **דאמר רחמנא: אייתינהו**, הביאום **מתרומת הלשכה!** משקלים ש"נתרמו" מתוך כספי מחצית השקל [שנגבו מהציבור בחודש אדר]. והרי יש לחשוש, **דלמא** קודם הרגלים **מתו מרייהו**, מקצת מהבעלים **דתרמו הני זוזי**, ונמצא שמקריבין חטאת שמתו בעליה, כי הרי גם להם יש חלק בקרבנות ציבור?

אלא, לאו, שמע מינה, אין הציבור מתים! ואיבעית אימא, ואם תרצה, אמור, (86) שאכן חטאת ציבור שמתו בעליה הולכת למיתה. והכא **כי אקרובינהו**, שבי הגולה, **להני חטאות, אחיי** [על החיים] על אלו שנשארו בחיים מדורו של צדקיהו, בשבילם **אקרבינהו**.

והראיה שנשאר בחיים, **דכתיב** [עזרא ג] אחרי יסוד ההיכל, **"ורבים מהכהנים והלויים וראשי האבות הזקנים אשר ראו את הבית הראשון - ביסדו זה הבית בעיניהם בוכים בקול גדול, ורבים בתרועה בשמחה להרים קול"**. פירוש: אותם שראו את בית הראשון בכו בקול גדול, ואלו שלא ראו, הריעו ושמחו. הרי שעדיין נשאר בחיים דורו של צדקיהו.

ומקשינן: **ודילמא, הנך**, אלו שבכו שהם מדורו של צדקיהו, **מיעוטא הוו**, (87) ועל מיעוט מישראל אין מקריבין (88) כיון שרוב הבעלים מתו, ולמה הקריבו חטאת שמתו בעליה?

ומתרצינן: **לא מצית אמרת** שאלו שנשארו בחיים היו המיעוט, כי ודאי שהיו הרוב! **דכתיב** [שם] **"ואין העם מכירים קול תרועת השמחה לקול בכי העם"**. משמע שהבוכים, והם אלו שנשארו מדורו של צדקיהו, היו הרוב. וכיון שהיו הרוב, אין זו חטאת ציבור שמתו בעליה (89).

ועדיין תמהה הגמרא: **והיכי מקרבי להו**, איך הקריבו עבורם חטאת הבאה על השוגג? **והרי מזידין הוו**, ודינם להיהרג בעדים והתראה, ולא להתכפר בחטאת?

ומתרצינן: **אמר רבי יוחנן**: אכן, מזיד אינו מתכפר בחטאת, ומה שהביאו חטאת, **הוראת שעה היתה**. (90) שהנביא הורה להם כך מפי הקדוש ברוך הוא, לשעה זו בלבד.

ומסקינן: **הכי נמי מסתברא**, שלא הקריבו אלא על פי הוראת שעה. **דאי לא תימא הכי**, קשה: **בשלמא**, מה שהקריבו **פריים** שנים עשר, **ושעירים** שנים עשר, זה היה **כנגד שנים עשר שבטים**. **אלא**, מה שהקריבו **אילים** (91) תשעים וששה, **כבשים** שבעים ושבעה, **כנגד מי** הקריבו כן?

אלא, בהכרח, **הוראת שעה היתה!**

ועתה מביאה הגמרא כמה מאמרי חכמים בענין ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה. והם מובאים כאן בגלל מאמר רבי יצחק נפחא, שאף ההלכה של חטאת שמתו בעליה, נשתכחה.

תנן התם, שנינו במשנה במסכת סוטה [מז א]: **משמת יוסף בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים - בטלו אנשי האשכולות**.

ודנה הגמרא: **מאי** (92) **אשכולות?**

אמר רב יהודה: איש שהכל בו, תורה ויראת חטא וגמילות חסדים. (93) ועד אותו הדור עוד היו "אשכולות".

ועוד **אמר רב יהודה אמר שמואל: כל אשכולות שעמדו להן לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר, היו למדין תורה כמשה רבנו! מכאן ואילך לא היו למדין תורה כמשה רבנו**.

וסברה הגמרא, שעד יוסף בן יועזר למדו כל התורה הנתונה למשה רבינו. ולכן היא מקשה: והא **אמר רב יהודה אמר שמואל: שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה!** הרי שלא למדו כל ההלכות המסורות למשה?

ומתרצינן : אין הדברים סותרים! **דאישתכח** (94) - **אישתכח**, אלו הלכות שנשתכחו, נשתכחו. ואילו שאר ההלכות **דגמירן להו**, שלמדו אותן ולא נשתכחו, **הוו גמירי**, היו לומדין אותן, **כמשה רבינו!**

ומקשינן : **והא תניא: משמת משה**, כאשר נחלקו חכמים בדבר, הוכרע הדבר על פי הרוב. **אם רבו מטמאין - טמאו. אם רבו מטהרין** (95) - **טיהרו**.

הרי שלא למדו כמשה. כי אילו למדו כמשה, היה להם לכוון שמועתם אליבא דהילכתא, ולא לחלוק בהן! (96)

ומתרצינן : **ליבא דאימעוט**, הלב נתמעט. ובאותן ההלכות שנשתכחו נחלקו בהן, ולא יכלו להחזירן מתוך פלפול הלכה, (97) ולכן הלכו בהן אחר המרובין, לטהר ולטמא. אבל אותן הלכות שלא נשתכחו, **מיגמר הו גמירי להו** במדויק, **כמשה רבינו**.

במתניתא תנא, בברייתא שנינו : **כל אשכולות שעמדו לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר איש צרידה - לא היה בהם**, באשכולות אלו שהיו פרנסים על ישראל, **שום דופי. מכאן ואילך היה בהן שום דופי**.

הגמרא סברה, שהיינו דופי של חטא. על כן תמהינן : וכי אחרי יוסף בן יועזר היה לכל החכמים דופי של חטא!?

והא תניא: מעשה בחסיד אחד [ולקמן יבואר מי הוא אותו חסיד], **שהיה גונח מלבו**, מתאונן על כאב לב. **ושאלו לרופאים, ואמרו: אין לו תקנה עד שיינק חלב רותח משחרית לשחרית** (98) [בכל בוקר]. **והביאו עז, וקשרו לו בכרעי מיטתו, והיה יונק ממנה חלב שחרית, כל בוקר. למחר, נכנסו חביריו לבקרו. כיון שראו את העז אמרו: ליסטם מזויין** (99) יש לו בתוך ביתו ואנו נכנסים לבקרו? ! מיד הניחו לו, ויצאו! כשמת אותו חסיד, **ישבו חביריו, ובדקו, ולא מצאו בו עון אלא של אותה העז בלבד**. (100) **ואף הוא, החסיד עצמו, בשעת מיתתו אמר: יודע אני שאין בי עון אלא של אותה העז בלבד, שעברתי על דברי חבירי! שהרי אמרו חכמים: (101) אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל**.

וקיימא לן: כל היכא דאמר התנא, במשנה או ברייתא "מעשה בחסיד אחד", הוא או רבי יהודה בן בבא, או רבי יהודה בר אילעאי.

ורבנן אלו, רבי יהודה בן אילעאי ורבי יהודה בן בבא, **בתר** [אחרי] **יוסף בן יועזר איש צרידה, דרי דרי הו**, היו כמה וכמה דורות אחרי יוסף בן יועזר איש צרידה.

ומוכת שאפילו בחכמים שאחרי יוסף בן יועזר לא מצאו שום דופי של חטא!

דף טז - א

ומתריצין: **אמר רב יוסף**: אין הכוונה שהיו בהם דופי של חטא, אלא **דופי של סמיכה, קתני**. שעד יוסף בן יועזר לא נחלקו בהלכות סמיכה, כמו שיבואר, ולא בשום דבר הלכה, כיון שהלב עדיין לא נתמעט. (102)

"סמיכה" היינו, שנחלקו חכמים אם סומכין על שלמי חגיגה ביום טוב, כמבואר במסכת חגיגה [טז א]. והיא היתה המחלוקת הראשונה שנחלקו בה חכמים מעולם. (103) ומחלוקת זו התחילה אחר ימי יוסף בן יועזר, ונמשכה הרבה דורות, והיא היתה "דופי של מחלוקת".

ותמהינן: וכי רק אחר תקופת יוסף בן יועזר התחיל "דופי של סמיכה"? **והא יוסף בן יועזר גופיה**, בהיותו בחיים, **מיפלג פליג בסמיכה**, נחלק בהלכה זו של סמיכה על יוסף בן יוחנן איש ירושלים, כמבואר שם במסכת חגיגה?

ומתריצין: **כי איפלג בה**, מתי נחלקו בסמיכה - **בסוף שניה**, בסוף שנותיו של יוסי בן יועזר, **דבצר ליבא**, שנתמעט הלב ונשכחה הלכות סמיכה ביום טוב (104).

גופא, הגמרא מביאה את מאמרו של רבי יהודה אמר שמואל בשלימותו.

אמר רב יהודה אמר שמואל: שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו, ישראל, ליהושע: שאל מן השמים, (105) ויודיעוך את ההלכות ששכחת.

אמר להם יהושע: לא בשמים היא! [דברים ל]. כלומר, משמת משה לא ניתן לשאול ספיקות בתורה מן השמים (106) בדורות הבאים.

אמרו לו ישראל, לשמואל: שאל! (107)

אמר להם שמואל: אמרה תורה [ויקרא כז] "**אלה המצות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל**". מלמד הכתוב **שאין הנביא רשאי לחדש דבר, מעתה**. והיינו, משמת משה, לא ניתן לשום נביא לחדש שום דבר הלכה מן השמים. (108)

אמר רבי יצחק נפחא: אף (109) ההלכה של "חטאת שמתו [גירסא אחרת: שנתכפרו] בעליה", אם מתה או רועה, גם היא נשתכחה בימי אבלו של משה. (110) אמרו ישראל לפנחס: שאל!

אמר להם: (111) לא בשמים היא!

אמרו לו לאלעזר, שאל! אמר להם, "אלה המצות", שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. (112)

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן, אמר לו ליהושע: שאל ממני כל ספיקות שיש לך!

**אמר לו יהושע: רבי! כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר?! וכי לא כך כתבת בי [שמות לג] "ומשרתו, יהושע בן נון נער, לא ימיש מתוך האהל"?!
מיד תשש כחו של משה, (113) ונצטער על שיהושע השתבח בעצמו שהוא גדול כמותו. וכיון שגרם להחליש דעתו של משה (114), לכן נשתכחו ממנו, מיהושע, שלש מאות הלכות, ונולדו לו שבע מאות ספיקות. ועמדו כל ישראל להרגו, עד שיאמר להם ההלכות.**

אמר לו הקדוש ברוך הוא ליהושע: לומר לך - אי אפשר, כמבואר לעיל, מפני ש"לא בשמים היא". אלא, לך וטורדן במלחמה. שנאמר [יהושע א] "ויהי אחרי מות משה עבד ה', ויאמר ה' אל יהושע: ועתה קום עבור את הירדן".

ויהושע (115) צוה את שוטרי העם [שם] "עברו בקרב המחנה, וצוו את העם לאמר: הכינו לכם צדה, כי בעוד שלשת ימים אתם עוברים את הירדן".

במתניתא (116) תנא, בברייתא שנינו: אלף ושבע מאות קלין וחמורין, מדרשי "קל וחומר", וגזירות שוות, ודקדוקי סופרים, (117) נשתכחו בימי אבלו של משה! נאמר בספר יהושע בעת חלוקת הארץ [פרק טו] וכן נאמר בספר שופטים [א], בשינויים מועטים]: "ולכלב בן יפונה נתן [יהושע] חלק בתוך בני יהודה אל פי ה' ליהושע, את קרית ארבע אבי הענק, היא חברון. ויורש משם כלב את שלשה בני הענק. את ששי ואת אחימן ואת תלמי ילידי הענק. ויעל [כלב] משם אל יושבי דביר, ושם דביר לפנים קרית ספר. ויאמר כלב: אשר יכה את קרית ספר, ולכדה - ונתתני לו את עכסה בתי לאשה! וילכדה עתניאל בן קנז אחי כלב, ויתן לו את עכסה בתו לאשה. ויהי בבואה, ותסיתהו לשאול מאת אביה שדה, ותצנח מעל החמור. ויאמר לה כלב: מה לך? ותאמר: תנה לי ברכה! כי ארץ הנגב נתתני?! ונתתה לי גולות מים! ויתן לה את גולות עליות ואת גולות תחתיות".

ופשט הכתובים הוא, שכלב לא הסתפק בחברון נחלתו, ורצה ללכוד גם את העיר דביר, ששמה היה מלפנים "קרית ספר", ולא הצליח, ונתן את עכסה בתו לאחיו עתניאל עבור לכידתו את העיר. והיות ודביר [קרית ספר] היתה מקום יבש, ביקשה את עתניאל שיבקש מאביה שדה, כלומר, נחלה מבורכת במים, ולא ביקש, ופעלה בעצמה שיתן לה אביה גולות מים.

אבל (118) חז"ל דרשו פסוק זה לענין ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה. ולפי דרשה זו, "דביר" הוא כינוי ל"דברי תורה", והיינו עיר מושב חכמים לדון על אלו ההלכות. ו"קרית ספר" הן מספרי ההלכות שספרים הסופרים. (119) ו"לפנים" הוא ההלכות שהיו ידועות בימי משה, ונשתכחו. כלומר, שעתה מתווכחים בהן ולפנים הן היו ידועות, ועתניאל בן קנז "לכדה", שהחזיר אותן בפלפולו.

אלא, שעכסה לא התרצתה מכך שעתניאל אינו עשיר, וביקשה מאביה עשירות, וענה לה אביה שודאי לא יצטרך למזונות, כמו שיבואר.

אמר רבי אבהו: אף על פי כן, שנשכחו ההלכות בימי אבלו של משה, החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו, שנאמר "וילכדה עתניאל בן קנז אחי כלב".

עוד נאמר שם "ויתן לו את עכסה בתו לאשה". ולמה נקרא שמה "עכסה"?

אמר רבי יוחנן, (120) מפני שכל הרואה אותה, "כועס" על אשתו, מתוך יפיה. (121) נאמר שם עוד, "ויהי בבואה, ותסיתהו לשאול מאת אביה שדה. ותצנח מעל החמור", ודרשינן, מאי פירוש "ותצנח"? אמר רבא אמר רבי יצחק: מלשון "צווחה". (122) שצעקה אל אביה ואמרה לו: מה חמור זה [מעל החמור] כיון שאין לו מאכל באבוסו מיד צועק - כך אשה, כיון שאין לה תבואה בתוך ביתה, מיד צועקת, כמו שנאמר שם "ויאמר לה אביה: מה לך? ותאמר: תנה לי ברכה כי ארץ הנגב נתתני [נתת לי]", ודרשינן "נגב" מלשון "יבש", כלומר, בית שמנוגב מכל טובה נתת לי?! ועוד אמרה "ונתתה לי גולות מים", ואין "מים" אלא תורה, ו"גולות מים" היינו אדם שהתורה גלויה לו. וכי אדם שאין בו אלא תורה בלבד, נתת לי!?

ומה השיב לה? נאמר שם "ויתן לה כלב את גולות עליות ואת גולות תחתיות", ודרשינן: כך אמר לה: מי (123) שכל רזי עליונים ותחתונים גלויים לו (124) - יבקש ממני מזונות?! הלא ודאי לא יצטרך למזונות, דכתיב בתורה [משלי לא] "היתה כאניות סוחר" (125).

וכיון שקראו לאחי כלב "בן קנז", משמע שגם כלב היה בן קנז, על כן תמהינן:

וכי כלב, בן קנז הוא? ! והלא כלב, בן יפונה, הוא! (126)

ומתרצינן: לעולם כלב, בן קנז הוא, ומאי, ולמה נקרא שמו "בן יפונה", לפי שפנה מעצת מרגלים!

ואכתי, ועדיין קשה: וכי כלב "בן קנז" הוא? והלא בן חצרון הוא, דכתיב [דברי הימים א ב] "וכלב בן חצרון הוליד את עזובה". (127)

ומתרצינן: אמר רבא: אכן, כלב בן חצרון היה, אלא שמת חצרון ואמו נישאה לקנז, ונולד עתניאל, וכלב, חורגיה בנו החורג דקנז הוא.

דיקא (128) נמי, יש לדייק שכלב אינו בן קנז, דכתיב [יהושע יד] "כלב בן יפונה הקניזי" ולא כתיב "בן קנז", שאז היה המובן שקנז ילדו, אלא "הקניזי", שקנז גידלו כבנו החורג.

ומסקינן: אכן, שמע מינה!

הגמרא ממשיכה לדרוש את המקראות בענין עתניאל בן קנז, השופט הראשון ששפט את העם אחרי מיתת יהושע.

עתניאל נקרא בעוד שמות: "יעבץ" (129) ו"יהודה אחי שמעון" (130).

תנא, הוא עתניאל - הוא יעבץ. ומה שמו? יהודה אחי שמעון, שמו. ולמה נקרא שמו עתניאל? לפי שענאו [ענה לתפלתו] אל, כמבואר לקמן.

ולמה נקרא שמו יעבץ? לפי שיעץ וריבץ תורה בישראל, (131) והחזיר בפולו את ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה.

ומנלן שענהו אל? דכתיב [דברי הימים א ד] "ויקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמר: אם ברך תברכני, והרבית את גבולי, והיתה ידך עמי, ועשית מרעה לבלתי עצבי". ומיד נאמר, "ויבא אלהים את אשר שאל".

והברייתא מבארת את תפילת יעבץ:

"אם ברך תברכני" - בתורה. "והרבית את גבולי" - בתלמידים. "והיתה ידך עמי" - שלא ישתכח תלמודי מלבי. "ועשית מרעה" - שיזדמנו לי ריעים כמותי. "לבלתי" (132) - שלא ישגבני [יתגבר עלי] יצר הרע מלשנות, מלימוד התורה.

"עצבי", כך אמר בלשון עצב: **אם אתה עושה כן**, שאתה נענה לכל בקשותי הללו, **מוטב! ואם לאו - הריני הולך בנסיסי** (133) [בעצבי, בצער ויגון] **לשאל**, לקבר. כלומר, הריני מת בעצבוני!

וכשהתפלל כך - **מיד**, ענה ה' לתפילתו, כמו שמסיים המקרא, **"ויבא אלהים את אשר שאל"**.

ולא רק עתניאל הוא יעבץ נתמלאו משאלותיו, אלא כל המוסר עצמו לחזר אחר דברי תורה באופן שכזה, ממלאין לו מן השמים את משאלותיו. ועל כן ממשיכה הברייתא:

כיוצא בדבר אתה אומר: נאמר בספר משלי [כט] **"רש ואיש תככים נפגשו - מאיר עיני שניהם ה'"** [ה' מאיר עיני שניהם]. ודרשינן: **"רש"** - הוא התלמיד שאינו יודע דבר, ואילו **"איש תככים"** [מלשון **"תוך"** - בינוני] הוא רב היודע רק שני סדרי משנה או שלשה, ועדיין צריך ללמוד. וכשהוא מלמד את ה"רש", מלמדו הקדוש ברוך הוא מה שעדיין לא הספיק ללמוד, וכל שכן שה"רש" מתלמד. נמצא שה' מאיר עיני שניהם.

ואומרת הברייתא: **בשעה שהתלמיד הולך אצל רבו**, ומוסר עצמו לחזר אחר דברי תורה אף על פי שאינו רב מובהק, **ואומר לו "למדני תורה"**, **אם הרב מלמדו**, ומוסר עצמו על הרבצת התורה - **מאיר עיני שניהם ה'** -

ואם לאו! על זה נאמר מקרא אחר בספר משלי [כג] **"עשיר ורש נפגשו - עושה כולם ה'"**. ודרשינן, **"עשיר"** הוא רב מובהק הבקי בכל התורה כולה, ו"רש" הוא התלמיד הבא ללמוד, ואם אינו מלמדו - נענש החכם, והקדוש ברוך הוא, **מי שעשאו חכם לזה הרב - עושה אותו טיפש!** והקדוש ברוך הוא שעשאו **טיפש לזה** התלמיד - **עושה אותו חכם**, בשכר שמסר עצמו על דברי תורה. ועל זה נאמר **"עושה כולם ה'"**, דהיינו, ה' עושה כולם לבריאה חדשה.

זו משנת רבי נתן. ואילו רבי יהודה הנשיא דורש את תפילת יעבץ:

רבי יהודה הנשיא אומר: **"אם ברך תברכני"** - **בפריה ורביה**. **"והרבית את גבולי"** - **בבנים ובבנות**. **"והיתה ידך עמי"** - **במשא ומתן**. **"ועשית מרעה"** - **שלא יהא בי מיחוש ראש ומיחוש אזנים ומיחוש עינים**. **"לבלתי"** - **שלא ישגבני יצר הרע מלשנות**. **"עצבי"** - **אם אתה עושה כן - מוטב, ואם לאו - הריני הולך בנסיסי לשאל**. מיד - **"ויבא אלהים את אשר שאל"**!

ולא רק יעבץ, אלא כל המבקש על מזונותיו ועל צרכיו - נזקקין לו מן השמים למלא משאלותיו.

כיוצא בדבר אתה אומר: נאמר בספר משלי "רשואי שתככים נפגשו - מאירעיני שניהם ה'". בשעה שעני הולך אצל בעל הבית, שאינו עשיר, ואמר "פרנסני!" **אם מפרנסו - מוטב**, וה' מאיר גם עיניו ויזכה לעשירות. **ואם לאו**, ואינו מפרנסו, על זה נאמר "עשיר ורש נפגשו - עושה כולם ה'", **מי שעשאו עשיר לזה - עושה אותו עני**, ומי שעשאו עני לזה - עושה אותו עשיר.

שנינו במשנתנו: **אמר רבי שמעון מה מצינו, וכולהו**.

הגמרא מביאה ברייתא שבה נאמרו דברי רבי שמעון במלואן.

תנו רבנן: רבי שמעון אומר: חמש חטאות מתות, ואלו הן: ולד חטאת, ותמורת חטאת, וחטאת שמתו בעליה, וחטאת שנתכפרו (134) **בעליה, וחטאת שעברה שנתה**.

ואי (135) **אתה יכול לומר ולד חטאת בציבור, לפי שאין חטאת נקבה בציבור**.

ואי **אתה יכול לומר תמורת חטאת בציבור, לפי שאין ציבור עושין תמורה**.

ואי **אתה יכול לומר חטאת שמתו בעליה בציבור, לפי שאין הציבור מתים**, כמבואר לעיל.

אבל, חטאת **שנתכפרו בעליה, ושעברה שנתה**, שחטאות אלו יתכנו גם בחטאת ציבור, **לא למדנו** (136) **הלכה אם נוהגות בציבור ומתות, או שאינן נוהגות, וירעו עד שיפול בהן מום**.

מעתה, שלא למדנו הלכה, **יכול יהו נוהגות בין ביחיד בין בציבור?** אמרת, ילמד סתום, חטאת שנתכפרו בעליה וחטאת שעברה שנתה, שדין לא ידוע לנו, **מן המפורש**. (137) מולד חטאת, ומתמורת חטאת, ומחטאת שמתו בעליה, שמפורש לנו שאינן מתות בציבור: **מה מפורש, רק ביחיד הדברים אמורים, ולא בציבור. אף בחטאת שכיפרו בעליה ובחטאת שעברה שנתה, רק ביחיד הדברים אמורים, ולא בציבור**.

דף טז - ב

ודנה הגמרא בדברי רבי שמעון: **וכי דנין אפשר משאר אפשר?! הרי זה ששלש חטאות אלו אינן נוהגות בחטאת ציבור, אין זו "הלכה"**, אלא זה שהן אינן נוהגות בציבור

זה מחמת ש"אי אפשר" להן להיות בציבור, לא לענין מיתה, ואף לא לענין הקרבה. ואם כן, כיצד לומד מהן רבי שמעון לשתים האחרות, ש"אפשר" שתהיינה בציבור?

דאמר ריש לקיש: ארבע חטאות מתות ניתנו להן בהלכה אחת למשה מסיני, ועל החמישית ניתנה להם הלכה נוספת, שתרעה. ונשתכח מהם איזו היא החמישית שתרעה. ולכן, מספק, **העמידון על חמש**, שנהגו בכל החמש לחומרא, וכולן מתות.

וכיון שכל ארבע החטאות המתות נאמרו בהלכה אחת, הרי פשוט הדבר שהן נאמרו באופן אחד, או בחטאות ציבור או בחטאות יחד,

והגמרא מתרצת את השאלה בשני אופנים, באופן אחד מתרץ ריש לקיש ובאופן השני מתרץ רבי נתן, ועיקר דבריהם הוא תירוץ אחד, שלא נמסרה ההלכה אחת אחת, דהיינו, הלכה אחת בולד חטאת, והלכה אחרת בתמורת חטאת, וכן בשאר החטאות, וחכמים הם שמנאו יחד עד שספרו אותן לסכום של חמש חטאות. אלא, ההלכה ניתנה לכולן, כמו שיבואר, במקשה אחת, וכן היתה לשון ההלכה: חטאות אלו ואלו - דינן למיתה [כדברי ריש לקיש, או לרעה כדברי רבי נתן].

וכיון שכן, והואיל וכמה מהן אינן שייכות בציבור, מובן שההלכה הכללית הזאת ניתנה בחטאת יחיד בלבד!

נמצא, שאין כאן לימוד דבר מדבר, "אפשר" מ"שאי אפשר", אלא רק גילוי מילתא שהלכה זו, הכוללת כל החטאות, איננה כי אם בחטאות יחיד. ומעתה, ילמד סתום שבתוך ההלכה, מן המפורש שבתוכה.

והסיקו מכך החכמים בדורו של יהושע, ואמרו: **אי סלקא דעתך** שארבעתן נוהגות גם **בציבור**, איך יתכן לומר כן? והרי **הנך**, ארבע אלו, **מי איתנהו בצבור!**! הלא ברור שביניהן יש שלש שאינן בציבור! ואף אם נאמר שהאחת ההולכת לרעייה היא מאותן שלש שלא שייכות בציבור, והן: ולד, תמורה, ומתו בעליה, מכל מקום, שתים האחרות, שאינן שייכות בציבור, הן בתוך הארבע שדינן למיתה. **אלא, על כרחך**, כיון שבתוך הארבע יש שלש או שתים שאינן שייכות בציבור, הרי שהלכה זו נמסרה רק לגבי חטאות יחיד. ומעתה, **ילמד סתום**, גם ההלכה שאחת מתה, **מן המפורש**, מן האחת או מן השתים בתוך הארבע שיש להן שייכות בציבור, ובכל זאת, נמסרה ההלכה "מפורשת" שאינה כי אם ביחיד.

ובקיצור: אין ארבע חטאות בציבור, ובודאי נמסרה ההלכה בחטאת יחיד! ו"מפורש" נאמרה ההלכה שאפילו השייכת בציבור איננה כי אם ביחיד.

אלו הם דברי ריש לקיש בטעמו של רבי שמעון. ואילו רבי נתן אומר בדרך אחרת (138)

רבי נתן אומר: אחת מתוך החמש, נתנה להן למיתה, בהלכה אחת! ובהלכה שניה ניתנה ארבע האחרות לרעייה! ונשתכח מהם איזו למיתה ואילו לרעייה, והעמידו על חמש, ומחמת הספק העמידו אותן חכמים והחמירו על כל החמש שדינן למות.

וטרם שרבי נתן מסיים תירוצו על פי דרכו, מקשה הגמרא:

למה העמידו והחמירו על כל החמש משום אחת מהן?

הרי חמש החטאות מחולקות לפי שתי "סדרות", סידרה אחת היא נתכפרו בעליה ועברה שנתה, השייכות ביחיד ובציבור, וסידרה שניה היא וילד חטאת, תמורת חטאת, ומתו בעליה, שאינן שייכות כי אם ביחיד -

ועתה, אף על פי שנשתכח מהן איזו היא ההולכת למיתה, על כל פנים, **וּלְיַחְזִי**, הרי אפשר לבדוק, זו החמישית שנמסרה עליה ההלכה שתמות, **בהי סידרא גמירי להו**, לאיזה "סידרה" היא שייכת, **אי ביחיד**, אם היא שייכת ל"סידרה" של השלש שאינן שייכות כי אם ביחיד, **אי בציבור**, או לסידרה של השתיים השייכות גם בציבור -

ואם היה זכור להם שאותה המתה היא מן הסידרה של השייכות ביחיד ובציבור, אחת משתייהן, יגזרו מיתה רק על השניה באותה סידרה, ואילו השלש שבסידרה האחרת תשארנה בהלכתן שהן רועות ולא מתות [אפילו ביחיד!]. ואם היה זכור להם שהיא מן הסידרה של השייכות רק ביחיד, אחת משלשתן - יגזרו מיתה רק על שתיים האחרות באותה סידרה, ואילו השתיים שבסידרה האחרת תשארנה בהלכתן שהן רועות ולא מתות. ולמה גזרו מיתה על כל החמש?

ומתרצינן: **שתי שכחות שכחו!** שכחו מאיזו "סידרה" היא, וגם שכחו איזו היא! ולכן גזרו מיתה על כל החמש.

ועתה מסיימת הגמרא דברי רבי נתן:

וכיון ששכחו הכל, הלכך: **קשיא להו**, אותם חכמים שהיו בימי יהושע התקשו בכך, אם ההלכה נאמרה גם בציבור, והחליטו הדבר על פי סברא זו: **אי סלקא דעתך**, שההלכה שארבע מהן רועות נאמרה גם **בציבור**, איך יתכן לומר כן? **הנך מי איתנהו בצבור?** וכי כל הארבע יתכנו בצבור, הלא שלש מהן אינן בציבור, ולכל הפחות שתיים מהן אינן בציבור, כמבואר.

אלא, שמע מינה: ילמד סתום מן המפורש, מה המפורש ביחיד דוקא ולא בציבור, אף על פי שיש ביניהן אחת או שתיים השייכות בציבור.

אף סתום - ביחיד ולא בציבור.

זהו טעמו של רבי שמעון. ואילו רבי יהודה חולק עליו בסברא זו, וסובר שאף על פי שיש בתוך הארבע מקצתן שאינן שייכות בציבור, מכל מקום, לא נמסרו כמקשה אחת או ביחיד או ביחיד וביחיד, ומי מהן היכולה להיות בציבור, תמות, אף על פי שיש מהן שאינן שייכות בציבור.

מתניתין:

אחרי שהתבאר ההבדל בין קרבן יחיד לקרבן ציבור, מבארת המשנה ההבדל בין תמורה ובין קדשים רגילים, דהיינו, בהמה שנתקדשה בתחילת הקדושה.

חומר בקדשים מבתמורה, וחומר בתמורה מבקדשים.

ומבארת המשנה: **חומר בקדשים מבתמורה ורה:**

א. **שהקדשים עושין תמורה, ואין תמורה עושה תמורה**, כמבואר לעיל במשנה [יב א] ובגמרא [יג א], משום שנאמר [ויקרא כז] "ותמורתו" ודרשין: ולא תמורת תמורתו.

ב. **הצבור והשותפין מקדישין, אבל לא ממירין**, כמבואר לעיל במשנה [יג א]


ג. **ומקדישין איברין ועוברין**, (139) **אבל לא ממירין**, כמבואר לעיל [יב] שאי אפשר להתפיס תמורה על איבר של חולין, ולומר שאבר זה הוא תמורת הבהמה, וזו היא שיטת רבי יהודה, וכן אי אפשר להתפיס עובר של חולין בהקדש. (140)

המקדיש בהמה תמימה ואחר כך נפל בה מום, קדושתה חמורה שאפילו אם יפדוה אין לה אלא היתר אכילה, ואסור לגוזזה ולעבוד בה. אבל המקדיש בהמה בעלת מום, ש"קדם מומן להקדשן", קדושתה קלה, והיא יוצאת לחולין על ידי פדייה, ומותרת בגיזה ועבודה.

מה שאין כן הממיר בהמת חולין בעלת מום בבהמה תמימה של קודש, שקדושתה חמורה כמקדיש בהמה תמימה, ואינה יוצאה לחולין לגיזה ועבודה, ואין קדושתה קלה כמקדיש בעלת מום.

חומר בתמורה מבקדשים:

א. **שהקדושה, כלומר, קדושת תמורה (141) חלה על בעלת מום קבוע.**

ב. **ואינה יוצאה לחולין**  **להגזז ולהעבד**. לפי שגילתה התורה גבי תמורה שאפילו אם קדם מומן להקדשן נתפסת עליהן קדושת תמורה, שנאמר [שם] "טוב ברע ורע בטוב", ו"רע" היינו בהמה בעלת מום, כמבואר לעיל [ט א].

דף יז - א

רבי יוסי בר רבי יהודה אומר : אמרה התורה "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", ודרשינן "יהיה" : **עשה** [עשתה התורה, כלומר, ריבתה התורה] **שוגג כמזיד בתמורה, ולא עשה שוגג כמזיד במוקדשין**, ויבואר בגמרא.

עד כאן שנינו (142) את ההבדלים שבין תמורה לתחילת הקדש, ועתה מבארת המשנה במה קדשים ותמורה שוים :

רבי אלעזר אומר : **הכלאים**, בהמה שנולדה מהכלאת עז ורחל, **והטרפה**, בהמה שנטרפה, **ויוצא דופן**, שנתקשתה אמה בלידתה, וחתך בטן האם והוציא הולד דרך הדופן, **וטמטום**, שאינו ניכר אם הוא זכר או נקבה, (143) **ואדרוגינוס**, שיש לו זכרות ונקבות -

לא קדושין בתמורה, שאם המירו אותם בהיותן חולין בבהמת קדשים, לא נתפסת עליהן קדושת תמורה, אף על פי שתמורה חלה על בעלת מום.

ולא מקדשין, אם הן קדושין, אין מתפיסין בהן בהמת חולין אחרת בקדושת תמורה.

[ובגמרא יבואר איך יתכן שיהיו קדושין, הלא אינן נתפסות בקדושה, כמו שיבואר].

וכל שכן שאינן נתפסות בתחילת קדושה. אף על פי ששאר פסולי הקרבה, כגון רובע ונרבע, מוקצה ונעבד, אתנן ומחיר חלה עליהן קדושת הגוף וצריכין מום כדי לפדותן ולאחר פדיוןן אסורין בגיזה ועבודה, על חמש אלו לא חלה אלא קדושת דמים כעצים ואבנים בעלמא ונפדין בלא מום ומותרין בגיזה ועבודה אחר פדיוןן (144).

ובהלכה זו שווה תמורה להקדש.

גמרא:

שנינו במשנתנו : רבי יוסי בר רבי יהודה אומר : עשה שוגג כמזיד בתמורה, ולא עשה שוגג כמזיד במוקדשין.

ודנה הגמרא : **מאי טעמא דרבי יוסי בר רבי יהודה?**

אמר קרא [שם] "והיה הוא ותמורתו יהיה קדוש", ודרשינן : "יהיה", **לרבות שוגג כמזיד**.

ודנה הגמרא : **היכי דמי**, באיזה אופן התרבה **שוגג כמזיד?**

כלומר, איזה מעשה עשה בשוגג שעליו אמר רבי יוסי שלגבי תמורה היא נתפסת. במה טעה, ומה עשה?

א. **אמר** (145) **חזקיה**: טעותו היתה, **כסבור**, שהוא מותר להמיר. ולכן, **גבי תמורה לקי**, הרי הוא לוקה על הלאו של "לא ימיר" אף על פי שהוא שוגג. ואילו **גבי קדשים**, אם הקדיש בעלת מום ועבר על הלאו המבואר לעיל [ה ב] שאסור להקדיש בעלת מום למזבח, והיה סבור שמותר לעשות כן, **לא לקי**. משום דלא מצינו מלקות אלא בעובר במזיד ובהתראה. אבל על התמורה לוקה, שהרי נתרבתה שוגג כמזיד מ"יהיה".

לישנא אחרינא: (146)

קיימא לן כבית הלל [נזיר לא א] ש"הקדש בטעות אינו הקדש". ואילו כאן אמר רבי יוסי בר רב יהודה שתמורה בשוגג הוי תמורה.

גבי תמורה, קדיש, נתפסת הקדושה, אף על פי שהיה שוגג, ואילו **גבי קדשים, לא קדיש** כלל, שהקדשו היה בטעות, ו"הקדש בטעות אינו הקדש". (147)

ב. **ריש לקיש ורבי יוחנן אמרי**: **כסבור לומר "תמורת עולה"**, וטעה, **ואמר "תמורת שלמים"**. **לישנא אחרינא: סבור לומר "שור שחור שיצא מביתי תחילה"** יהא תמורה תחת בהמת הקדש זו", וטעה, ואמר "שור לבן" -

גבי תמורה, נתפסת התמורה, ולקי, ואילו **גבי קדשים**, אם היתה, בהמה זו שהקדישה בטעות, בעלת מום - **לא לקי**, ואף אינה קדושה כלל (148), הואיל ואין פיו ולבו שוים, הוי הקדש בטעות ואינו הקדש.

ג. **רבי יוחנן אומר: באומר תצא בהמת הקדש זו לחולין, ותכנס בהמת חולין זו** תחתיה לקדושה. (149) ואותה בהמת הקדש תמימה היא, והאמת היא שאינה יוצאת לחולין ושתייהן קדושות כמו שאמרה התורה. אלא, שהוא טעה וסבור שהיא יוצאת לחולין כבעלת מום [כלומר, (150) ידע שאסור להמיר, אלא שחשב שאפשר לפדות בהמה תמימה, ואין כאן מעשה תמורה, ולא ידע שאינה יוצאת לחולין, ואם היה יודע ששתייהן קדושות, לא היה ממיר].

ובדומה לכך, **גבי קדשים**, טעה טעות דומה. ידע שקדשים אסורים לזרים, אלא, **באומר**, כלומר, סבור הוא שקדשים שנולד בהם מום נאכלין בלא פדיון, ואכלה. [ההשוואה היא, שבשתייהן ידע את עיקרי ההלכה, אלא שטעה בפרטיה] -

גבי תמורה, לקי, ואילו **גבי קדשים, לא לקי**, על איסור מעילה, (151) שהרי שוגג הוא. (152)

ד. **רב ששת אמר : באומר, אכנס לבית זה, ואקדיש, ושם אקדיש בהמה.** ובדומה לכך, באומר אכנס לבית זה **ואמיר.** וכל זה היה **מדעתיה,** בדעת צלולה, (153) **ונכנס** לבית, והמיר **והקדיש שלא מדעתו,** שבעל מחשבות הוא ולא היה יודע מה היא אומר!

גבי תמורה, נתפסת התמורה, **ולקי,** אף על פי שהמיר בלי ישוב הדעת. ואילו **גבי קדשים,** לא חלה הקדושה, והקדש בטעות הוא, ואם הקדיש בעלי מום, **לא לקי,** הואיל ולא חלה הקדושה כלל.

ובאלו האופנים (154) אמר רבי יוסי בר רבי יהודה שנתרבה שוגג כמזיד לגבי תמורה.

שנינו במשנתנו : **רבי אלעזר אומר : הכלאים והטרפה והיוצא דופן וטומטום ואנדרוגינוס, לא קדושין, ולא מקדישין.**

הגמרא מבארת מה פירוש "לא קדושין", ומה פירוש "לא מקדישין".

אמר שמואל : (155) **"לא קדושין"**, היינו **בתמורה,** הממיר אחת מחמש בהמות אלו בבהמת הקדש, לא נתפסת בהן התמורה. ואף על פי שהתמורה נתפסת על בעלי מומין, היא אינה נתפסת על אלו, והטעם יבואר לקמן.

וכל שכן שלא חלה עליהן בתחילת הקדושה, כשמקדישן קדושת הגוף למזבח, אלא קדושת דמים בעלמא כעצים ואבנים, ונפדים בלא מום.

"ולא מקדישין", את אחרים, **לעשות תמורה.** אם הם קדושים [ולקמן יבואר איך נתקדשו], והמיר בהן בהמת חולין, לא נתפסה התמורה.

תניא, שנינו בברייתא : **אמר רבי מאיר, (156) ומאחר שאין הם קדושין, מהיכן מקדישין?** ולמה צריך לומר שאינן מקדישין?

אלא, אי אתה מוצא אלא במקדיש בהמה ואחר כך נטרפה, במקדיש ולד, במעי אמו [ועיין לעיל יא א], **ויצא דרך דופן (157).** ואף על פי שהן קדושין, אינן עושין תמורה.

אבל כלאים וטומטום ואנדרוגינוס, אי אתה מוצא שהן קדושין בקדושת פה, שהרי מקולקלין הן מתחילת ברייתן, **אלא בולדי קדשים,** בהמת הקדש שנתעברה וילדה כלאים או טומטום ואנדרוגינוס, וולדות אלו קדושין מאיליהן בקדושת האם, ד"עובר ירך אמו הוא". ועליהן הוצרך רבי אליעזר לומר שאין תמורה נתפסת עליהן. ודברים אלו אמורים **אליבא דרבי יהודה, דאמר, הולד,** של קדשים [כשאינו מחמש מקולקלים אלו] **עושה תמורה,** לכן הוצרך להשמיענו שאלו אינן עושין תמורה. דאילו

לחכמים הסוברים שולד אינו עושה תמורה כלל, פשיטא שאלו המקולקלין אינן עושין תמורה! (158)

ועתה הגמרא מבארת טעמו של רבי אלעזר.

אמר רבא, (159) מאי טעמא דרבי אלעזר?

משום שסובר שדינם **כבהמה טמאה**, גמל וחמור. **מה בהמה טמאה לא קרבה, ולא נחתא** [ירדה] **לה קדושת הגוף**, אלא קדושת דמים בעלמא כעצים ואבנים. (160) **אף הנד**, אלו חמש המקולקלין, **דלא** (161) **קרבי**, ולכן, **לא נחתא להו קדושת הגוף**.

אמר ליה רב פפא (162) לרבא: איך תאמר שכל מי שאינו ראוי להקרבה לא חלה עליו קדושת הגוף? **והרי בעל מום דלא קריב**, ובכל זאת **נחתא ליה קדושת הגוף**, אם המיר בעל מום נתפסת עליו תמורה, כמו ששנינו במשנתנו, ולמה לא תתפס קדושת תמורה על חמש אלו?

וכן אם קדם הקדישו את מומו, עושה תמורה, כמבואר לעיל [ט א], ואז חלה על התמורה קדושה חמורה, ואילו זו שקדם הקדישה את טריפתה [כדברי רבי מאיר], למה אינה עושה תמורה?

אמר ליה רבא: בעל מום אינו דומה לאלו, **כי בעל מום**, על כל פנים, **קרוב במינו**, שאר בהמות תמימות בנות מינה קרבות, מה שאין כן אלו: כלאים וטומטום ואנדרוגינוס, שבריות משונות הן, וכן יוצא דופן שהוא דבר ה"תמוה" לאדם, (163) ובכך שהן בריות משונות נחשבים כמין בפני עצמן, הלכך, נקראים אינן קרובין במינן [והגמרא תקשה על טריפה], מה שאין כן בעל מום אינו משונה, ואינו מין בפני עצמו, אלא הבהמה עצמה אינה ראויה להקרבה.

כלומר, למקולקלין אלו יש יותר דמיון לבהמה טמאה בכך שכל מין בהמה טמאה אינו קרב, מאשר לדמותם לבעלי מום שהחסרון הוא בבהמה יחידה זו בלבד ולא בכל מין הבהמה.

ומקשינן: **אי הכי, טריפה נמי קרבה במינה**, הרי כל המין קרבה חוץ מבהמה יחידה זו שנטרפה, ולמה לא נדמה אותה לבעל מום, ולמה איננה נתפסת בתמורה ואינה עושה תמורה, כשם שבעל מום עושה תמורה ונתפס בתמורה?

אלא, אמר רבא, אין דמיון לבהמה טמאה בכך שאין במינן קרבה. ובהגדרה אחרת הם **כבהמה טמאה**, והיא: **מה בהמה טמאה**, הוי פסולם **פסול הגוף**, **אף כל** אלו הוי פסולן **פסול הגוף**, וכשם שבהמה טמאה לא חסר לה דבר, אלא שכל אותה הגוף אינה ראויה להקרבה, כך כל אלו כלאים ויוצא דופן וטומטום ואנדרוגינוס אין פסולם מחמת חסרון [וגם טריפות יש מהן שאין בהן חסרון, כגון ניקב קרום על מוח ולא נחסר

ממנו כלום, או שאר טריפות של נקב], אלא שכל אותו הגוף אינו ראוי להקרבה. **לאפוקי**, ואין בעל מום דומה להם, שאין בו חסרון בכל הגוף, אלא **דפסול חסרון נינהו**, רק חסר לו אחד מאיבריו (164).

ומקשינן: **אמר ליה רב אדא לרבא**: וכי כל בעלי מומין חסרון אבר בעלמא הם?! **והלא "שרוע וקלוט" כתיב בפרשה** של מומין [ויקרא כב], **והא הני**, הרי השרוע וקלוט, שאבר אחד, כגון רגל, גדול מחברו, או שפרסותיה קלוטות [סגורות], ואין במומין אלו שום "חסרון", ופסולו **פסול הגוף הוא** והם פסולים להקרבה, ובכל זאת, נכללים הם ב"טוב ברע" ועושים תמורה -

ובמה שונה אלו חמש המקולקלין מ"שרוע וקלוט"?

ומסקינן: **אלא, אמר רבא**, האמת היא כמו שאמרתי בתחילה: **כבהמה טמאה, מה בהמה טמאה דליכא במינה, אף כל דליכא במינה, לאפוקי בעל מום דהא איכא במינה** -

מאי אמרת, ומה שהקשית על כך: **טריפה נמי איכא במינה?**

נתרץ: אף על גב שטריפה דומה לבעל מום בענין "יש במינו" ובכך אינה דומה לבהמה טמאה, מכל מקום, בדבר אחר **לא דמיא**, אין טריפה דומה לבעל מום, אלא לבהמה טמאה! ובמה? **בהמה טמאה אסורה באכילה וטריפה אסורה באכילה, לאפוקי**, ובכך היא שונה מבעל מום, **דמותר באכילה**, ופסולו הוא להקרבה בלבד, ואילו טריפה אסורה אפילו באכילה.

למדנו, שרבי מאיר מבאר דברי רבי אליעזר במקדיש בהמה ואחר כך נטרפה, וכיון שחלה עליה קדושת הגוף, היה עולה על הדעת לומר שמתפיסין עליה בהמת חולין בקדושת תמורה. על כן אמר רבי אלעזר שאינו כן, ואין מתפיסין תמורה עליה.

ואילו המקדיש את הטריפה, לא חלה קדושת הגוף כלל אלא קדושת דמים כמקדיש עצים ואבנים.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בדין זה, במקדיש את הטריפה.

אמר שמואל: המקדיש את הטריפה, הרי היא קדושה, **וצריכה מום קבוע לפדות עליו**, כשאר בהמת קדשים שנפל בה מום (165).

לשון זו "לפדות עליו" משמע שצריכה פדייה, ושמועילה לה הפדייה להתירה. והנה, אף לאחר היתרה בפדייה לא תותר אלא לאכילת כלבים (166) ולא לאכילת אדם, שהרי טריפה היא. ולכן תמהינן:

האם **שמע מינה**, שסובר שמואל **פודין את הקדשים** כדי **להאכילן לכלבים**?! והלא נחלקו בכך תנאים, (167) ואנו פוסקים כסתם משנה שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, אלא ימותו ויקברו בקדושתן?

ומתרצינן: **אלא אימא**, המקדיש את הטריפה **עושה קדושה למיתה**, ותקבר ולא תיפדה.

ורבי אושעיא אומר: המקדיש את הטריפה **אינו אלא כמקדיש עצים ואבנים בלבד**, ולא חלה עליה קדושת דמים ולא קדושת הגוף, ונפדית אפילו לאכילת כלבים.

תא שמע (168), הגמרא מביאה את משנתנו להקשות על שמואל:

שנינו במשנתנו: **רבי אלעזר אומר: הכלאים ויוצא דופן וטריפה וטומטום ואנדרוגינוס לא קדושין ולא מקדישין -**

ואמר שמואל: לא קדושין בתמורה ולא מקדישין לעשות תמורה -

ותניא, אמר רבי מאיר: וכי מאחר שאין קדושין - מהיכן מקדישין? אלא, אי אתה מוצא אלא במקדשבהמה ואחר כך נטרפה -

ומדייקינן: **טעמא**, (169) כל הטעם שהיא קדושה, משום **דהקדיש** אותה שלא היתה טריפה, **ואחר כך נטרפה -**

הא, אבל אם היתה **טריפה מעיקרא - לא נחתא לה קדושת הגוף**, אלא קדושת דמים בלבד, כדברי רבי אושעיא - וקשה על שמואל הסובר שחלה עליה קדושת דמים?

דף יז - ב

ומתרצינן: **אמר לך שמואל: קא** (170) **סבר רבי אלעזר, כל היכא דלא חזיא לגופה**, כל בהמה שאינה ראויה ליקרב, **לא נחתא לה קדושת הגוף**. ואילו חכמים חולקים עליו, (171), וסוברים שחלה עליה קדושת הגוף, ושמואל סובר כמותם.

הגמרא מביאה משנה [לקמן ל ב] להקשות על שמואל.

תנו: כל הקדשים שנעשו טריפה, אחרי הקדשתם - **אין פודין אותן, לפי שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים**, אלא טעונין מיתה וקבורה בקדושתן.

ומדייקינן: **טעמא**, כל הטעם שהן קדושין, הוא משום "**שנעשו**" טריפה אחרי היותן קדושין, **הא**, אבל אם **היו** טריפה **מעיקרא**, לפני הקדשתן - לא חלה עליהן קדושת הגוף כלל ופודין אותן -

הרי שלא חלה עליה קדושת הגוף, וקשה על שמואל?

ומתריצין (172): **דלמא**, יתכן לומר כי **האי תנא** סבר כדברי רבי אלעזר, **שכל היכא דלא חזי לגופה - לא נחתא ליה קדושת הגוף**. וחכמים חולקים עליו וסוברים שחלה עליה קדושת הגוף, ושמואל סובר כמותם.

הדרן עלך פרק יש בקרבנות

פרק שלישי - אלו קדשים

אחרי שהתבאר בפרק הקודם ענין ולד חטאת ותמורת חטאת, מבארת המשנה בפרק זה את דינם של הולדות והתמורות של שאר הקרבנות.

מתניתין:

אלו קדשים שוולדותיהן ותמורותיהן - כיוצא בהן. שהולדות והתמורות שלהם, שוים בדינם ובקדושתם לקדשים עצמם:

ולד שלמים, ותמורתן.

ולדן של שלמים או של (1) תמורת שלמים.

וכן וולד ולדן עד סוף כל העולם, הרי הן שלמים, לכל הלכות שלמים.

וטעונית סמיכה, ונסכים, ותנופת חזה ושוק כשלמים.

גמרא:

הגמרא דנה בלשון המשנה: **כיון דתנא**, ששנה כבר התנא במשנה: **ולדן** של שלמים, וכן **ולד ולדן**, קרב שלמים כשלמים עצמם, אם כן, זה שחזר התנא והוסיף **"עד סוף כל העולם"** - למה לי? ומבארת הגמרא: **תנא דידן**, התנא של משנתנו, **שמעיה** [שמע] **לרבי אליעזר, דאמר** במשנה הבאה: **ולד שלמים לא יקרב שלמים**, אלא כונסו לכיפה, ומת, (2) וכפי שיבואר שם. ולפיכך, **אמר ליה תנא דידן: לא מיבעיא בוולדן, דלא מודינא לך**, (3) שאינני מודה בו לדבריך אלא הרי הוא קרב שלמים, **אלא אפילו עד סוף העולם**, שאז יש לחשוש יותר לטעמך שלא יקרב שלמים [וכמו שיבואר להלן], (4) בכל זאת, **לא מודינא לך**, והנני סובר שלעולם הרי הם שלמים.

שנינו במשנתנו: הרי הן שלמים, וטעונית סמיכה, ונסכים, ותנופת חזה ושוק.

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**, מנין נלמד דברים אלו?

דתנו רבנן: אמרה תורה בפרשת שלמים [ויקרא ג] **"ואם זבח שלמים קרבנו, אם מן הבקר הוא מקריב, אם זכר אם נקבה, תמים יקריבנו לפני ה'"**.

וכיון שהמילה **"בקר"** כוללת גם זכר וגם נקבה, (5) הרי זה שהוסיפה התורה ואמרה **"אם זכר אם נקבה"**, היא באה ללמד:

"זכר" - **לרבות את הולד**, שנולד מבהמה שהיא קרבן שלמים, שגם הוא יקרב שלמים.

ודנה הברייתא: למה לי לדרוש את דין הולד מיתור המילה **"זכר"**?

והלא דין הוא, אפשר ללמוד את דינו מקל וחומר: **ומה תמורה** של שלמים, **שאינה** (6) **גידולי הקדש**, בכל זאת היא **קריבה**, כמו שיבואר בהמשך הברייתא. **ולד** של שלמים, שהוא **גידולי הקדש, אינו דין שיקרב!** (7)

אך יש לפרוץ: **מה לתמורה**, שהיא חמורה יותר מולד שלמים, **שכן נוהגת** קדושת תמורה **בכל הקדשים** של יחיד, **תאמר בולד, שאינו נוהג בכל הקדשים**, שהרי עולה ואשם זכרים הם. ואם כן, אין לומר שולד של שלמים חמור מתמורת שלמים, אלא אדרבה, התמורה חמורה ממנו!

ועתה, **הואיל** (8) **וולד אינו נוהג בכל הקדשים**, היה עולה על הדעת לומר שאינו קרב. הלכך, **תלמוד לומר "זכר"**, **לרבות את הולד**.

ועוד דורשת הברייתא: מה שאמרה התורה **"נקבה"**, (9) בא **לרבות את התמורה**, שגם תמורת שלמים תיקרב. (10)

וממשיכה הברייתא: מדרשות אלו, **אין לי** ללמוד מהן, **אלא ולד תמימין**, (11) שהאם תמימה, **ותמורת תמימין**, שהבהמה שבה הומרה בהמת החולין היא תמימה.

ולד בעלי מומין, ותמורת בעלי מומין, מנין שגם הן קרבין [אף על פי שהבהמה אשר ממנה באה הקדושה אינה ראויה להקרבה]?

תלמוד לומר "אם זכר". שיכול היה הכתוב לומר **"זכר ונקבה"**, ואמר **"אם זכר"**, **לרבות ולד בעלי מומין**.

ומה שאמר הכתוב **"אם נקבה"**, בא **לרבות תמורת בעלי מומין**.

עד כאן הברייתא.

אמר ליה רב ספרא לאביי: ואיפוך אנא! למה דרשנו כך, ולא נדרוש להיפך, ש"אם זכר" לתמורה, ו"אם נקבה" לולד?

והבין אביי את דברי רב ספרא, שהוא דן על הדרשות מ"אם", לרבות ולד בעלי מומין ותמורת בעלי מומין, ולכן, אמר ליה אביי: **מסתברא** לדרוש כן! כי **ממקום שנתרבתה תמורת תמימין**, ממה שאמרה תורה **"נקבה"**, משם [דהיינו, מה"אם" הכתובה לצידה], מאותו מקום עצמו **נתרבתה תמורת בעלי מומין**. וממקום שנתרבה ולד תמימה, נתרבה ולד בעלת מום.

אמר ליה רב ספרא לאביי: מי קאמינא לך, האם אמרתי לך **ליפוך** הדרשה מ"אם" **זכר** ומ"אם" **נקבה** לגבי בעלי מומין?! **אנא, כוליה קרא קאמינא!** על כל אותה דרשה לגבי תמימין, **"זכר"** לרבות את הולד ו"נקבה" לרבות את התמורה, על דרשה זו אמרתי ודנתי: **אימא**, למה לא נדרוש להיפך, **"זכר"** לרבות את התמורה, ואילו **"נקבה"** לרבות את הולד? (12) **אמר ליה אביי לרב ספרא: ולד, לשון זכר משמע**, לכן נתרבה מ"זכר". ואילו **תמורה, לשון נקבה משמע**. לכן נתרבתה מ"נקבה".

אמרה המשנה לקמן [יח ב]: המפריש נקבה לעולה [ונקבה הרי אינה ראויה לעולה] וילדה זכר, נחלקו בדבר חכמים ורבי אלעזר. חכמים סוברים שאותו הולד, אף על פי שהוא קדוש בקדושת אמו, לא יקרב הוא עצמו, אלא ירעה עד שיפול בו מום, ויפדה, ובדמיו יביאו עולה. ורבי אלעזר סובר שהוא עצמו יקרב עולה.

הלכך דנה הגמרא על ברייתא זו שריבתה קדושת שלמים על ולד שלמים שאמו בעלת מום, האם יש עליו קדושה לגמרי [יותר מאמו!] ויקרב שלמים. או, שירעה עד שיפול בו מום וימכר ובדמיו יביאו שלמים.

ודנה הגמרא: **למאי הלכתא**, לאיזה הלכה יש על ולד בעלת מום קדושת שלמים?

אמר שמואל: קדוש הוא לגמרי, ואפילו **ליקרב!**

ודברי הברייתא הם **אליבא דרבי אלעזר**, (13) הסובר כן בולד עולת נקבה, שאף היא אינה ראויה להקרבה. ולמה הוצרך להשמיענו זאת?

דמהו דתימא, היה מקום לומר, **כי קאמר רבי אלעזר**, במה אמר שהולד קדוש אפילו ליקרב, רק בעולה אמר כן, משום דעל כל פנים, **איכא שם עולה על אמו**. שאף על פי שאינה ראויה להקרבה, מכל מקום, לא פקעה ממנה קדושת עולה, שהרי יש אפשרות לנקבה להיות עולה, כגון עולת העוף, כמבואר לעיל [יד ב] "אין תמות וזכרות בעוף".

אבל הני וולדות, של בעלי מומין, שאין שום אפשרות של קדושת הקרבה על שלמים בעלי מומין [ואין קרבן שלמים בעופות], היה עולה על הדעת לומר, שאפילו לדברי רבי אלעזר **לא קרבי!** הלכך, **קמשמע לן**, שלדעת רבי אלעזר בכל אופן קריבים הולדות בקדושת שלמים.

בר פדא אמר: מה שאמרה הברייתא, ולד (14) בעלי מומין הוא כשלמים, הוא **לרעייה** בלבד. ואין צריך להעמידה כרבי אלעזר, והיא נשנתה **אליבא דדברי הכל**, אפילו לחכמים. ועיקר חידוש הברייתא הוא שאינו חולין (15).

איתמר נמי, (16) וכן נחלקו בכך אמוראים אחרים:

רבא אמר: ליקרב, ואליבא דרבי אלעזר, כדברי שמואל.

ואילו **רב פפא אמר: לרעייה, ואליבא דדברי הכל**, כדברי בר פדא.

והאי תנא, של הברייתא הבאה, **מייתי לה**, להלכה זו שולדות ותמורות קדשים הן כיוצא בהן, **מהכא**, ממקרא זה:

אמרה תורה בפרשת הבאת קרבנות לבית המקדש [דברים יב] "רק קדשיך אשר יהיו לך ונדררך, תשא ובאת אל המקום אשר יבחר ה', ועשית עולותיך הבשר והדם על מזבח ה' אלהיך, ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך, והבשר תאכל".

ודרשינן: מה שנאמר "רק קדשיך" - אלו תמורות, שחייב להביאן לבית הבחירה. (17)
ומה שנאמר "אשר יהיו לך" - אלו הוולדות. (18)

וממשיכה הברייתא: עוד נאמר שם "תשא, ובאת אל המקום אשר יבחר ה'".

יכול יכניסנו, לולד או לתמורה, **לבית הבחירה, וימנע מהם מים ומזון כדי שימותו**, ובכך יקיים "תשא ובאת אל המקום" [ויבואר לקמן]?

תלמוד לומר "ועשית עולותיך הבשר והדם על מזבח ה' אלהיך". כדרך שאתה נוהג בעולה, אתה נוהג בתמורה.

ועוד נאמר שם "ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך, והבשר תאכל". ואיזה קרבן נאכל הבשר לבעלים? הוי אומר: זה שלמים. ללמדך, **כדרך שאתה נוהג בשלמים, אתה נוהג בוולדי שלמים** הנלמדים מ"אשר יהיו לך", **ובתמורה** הנלמדת מ"רק קדשיך" (19).

וממשיכה הברייתא: **יכול אף (20) כל הקדשים כן**, יקרבו ולדן ותמורתן?

תלמוד לומר "רק", וכל מקום שנאמר בתורה "אך" או "רק" הרי זה בא למעט, וכאן בא למעט שאר כל הקדשים [והגמרא תבאר ולד או תמורה של איזה קרבן בא למעט], אלו הם **דברי רבי ישמעאל**.

רבי עקיבא אומר: אינו צריך למעט מ"רק". כי הרי הוא אומר בפרשת אשם [ויקרא ז (21)] **"אשם הוא"**, ודרשינן, רק הוא, האשם, **קרב, ואין תמורתו קריבה**, ויבואר לקמן.

ודנה הגמרא בדברי הברייתא: **אמר מר, "תשא ובאת"**. **יכול יכניסנו לבית הבחירה, וימנע מהם מים ומזון כדי שימותו?**

ויש לשאול: **ומנא תיתי**, ולמה עלה על דעתך לומר כן, והוצרכת לימוד שאינו כן?

הא כיון דגמירי הלכה למשה מסיני כי **חמש חטאות** מתות, ובכללם ולד חטאת ותמורת חטאת, הרי אפשר לדעת כי **הנך**, ולד שלמים ותמורת שלמים, אינם מתים, אלא **מקרב קרבי**, ולמה הוצרך לדרשה זו?

ומתרצינן: **מהו דתימא**, היה עולה על הדעת לומר כי **חמש חטאות מתות בכל מקום** שהוא, ואילו **הנך**, ולד שלמים ותמורת שלמים, **ימותו בבית הבחירה**, ובכך

יקיים "תשא ובאת". (22) הלכך, **קמשמע לן** הברייתא, שילפינן מסיפא דקרא "ועשית עולותיך וגומר", שדינם להקרבה.

אמר מר, עוד אמרה הברייתא: **יכול אף כל הקדשים כן?** תלמוד לומר "רק קדשיך".

ודנה הגמרא: **ולד דמאן**, ולד של איזה קרבן נתמעט מהקרבה מ"רק"?

אי ולד דעולה, (23) הרי זה לא יתכן! כיון **דעולה, זכר הוא, ולא בר אולודי**, ואין לו ולד. ואילו תמורת עולה, ודאי לא נתמעטה, והיא קרבה, כמו שאמרה הברייתא עצמה "כדרך שאתה נוהג בעולה, אתה נוהג בתמורה".

ואי ולד חטאת הבאה נקיבה או תמורה **דחטאת**, קשה, למה צריך מיעוט? הרי **גמירי לה** מהלכה למשה מסיני **דלמיתה אזלי**. (24)

דף יח - א

אי תמורה **דאשם**, (25) קשה, הלא **גמירי לה** הלכה למשה מסיני **דלרעייה אזלא**, דקיימא לן, הלכה למשה מסיני, "**כל שבחטאת מתה, באשם רועה**". (26) ולמה הוצרך למעט אותן מ"רק"?

ואם כן, ולד ותמורה של איזה קרבן נתמעטו מהקרבה?

ומתרצינן: **לעולם, בולד** או תמורה של **חטאת**. ומה שהקשית הרי דבר זה מהלכה למשה מסיני ידעינן שהן מתות, אינה קושיא! כי, **והילכתא גמירי לה, למיתה**. ואילו **קרא** "רק קדשיך", בא **למעוטי להקרבה**, שלא יקריבו אותן.

ותמהה הגמרא על התירוץ הזה: **והרי הא בהא (27) תליא!** כלומר, **כיון דלמיתה אזלא - ממילא לא קרבה!** (28) וחוזרת הקושיא למה הוצרך "רק" למעטן מהקרבה, הלא הולכות למיתה, ופשוט שאינן קרבות?

ומתרצינן: אכן, ולד חטאת ותמורת חטאת לא הוצרך הכתוב למעט. **אלא, הלכתא לחטאת**, ואינן קריבות כיון שהולכות למיתה. ואילו **קרא, למעוטי "תמורת" אשם**, וללמדנו שאינה קרבה.

ומקשינן: **הא**, תמורת אשם, **נמי**, **הילכתא גמירי לה!** דהרי אמרי [אמרנו] **"כל שבחטאת מתה - באשם רועה"**, ואחת מהן היא תמורת חטאת, וכיון שהיא רועה, ודאי שאינה קריבה, ולמה הוצרך למעטה מ"רק"? (29)

ומסקינן: **אלא**, מהלכה למשה מסיני ידעינן ולד חטאת ותמורת חטאת שאינן קרבות אלא מתות, וכן תמורת אשם שהיא רועה. (30) ואילו **קרא מיבעי ליה**, ללמדנו, **דאי עבר ומקריב** לשם אשם ולשם חטאת, (31) **קאי ב"עשה"**, עבר על מצות עשה, והוא "לאו הבא מכלל עשה". (32)

וכך היא הדרשה: "ועשית עולותיך" - זה קרבן עולה. ו"דם זבחיך ישפך, והבשר תאכל" - זה שלמים. ובשני אלו נתרבו ולדותיהן ותמורותיהן, וחייב להביאן ולהקריבן. והמקריבן קיים מצות עשה. ובא המיעוט "רק" למעט שאר הקרבנות, והם חטאת ואשם, שהמקריב ולדותיהן ותמורותיהן עבר באיסור "עשה".

והגמרא ממשיכה לבאר את הברייתא.

רבי עקיבא אומר: אינו צריך. הרי הוא אומר "אשם הוא" - הוא קרב, ואין תמורתו קריבה.

ומקשינן: **למה לי קרא** למעט תמורת אשם? **והא הילכתא גמירי לה** שהיא רועה, וממילא אינה קריבה? (33) ומתצינן: **אין הכי נמי**. ולא צריך קרא לומר שאין תמורתו קריבה. **אלא, קרא למה לי? - מיבעי ליה לדרוש ממנו כדרב הונא.**

דאמר רב הונא: אשם שנפסל להקרבה משום שנתכפרו בעליו באחר, או מחמת שאר דברים הפוסלים אותו, וניתקו בעליו מעליו, והשליכו לרעיה, (34) עד שיפול בו מום, ושחטן בבית המקדש לפני שנפל בו מום, שלא לשם אשם, אלא סתם - כשר לעולה (35).

פירוש, (36) אף על פי שהלכה למשה מסיני שכל שבחטאת מתה באשם רועה, לא באה ההלכה אלא שינתקנו וימסרנו לרעיה. ואילו משניתקו לרעיה, הואיל ובין כך יפלו דמיו לעולה, שוב כשר אפילו הוא עצמו לעולה, כי היות שניתקו, אין עליו שם אשם.

ונדייק: **ניתק - אין**, כשר לעולה, ואילו **לא ניתק - לא**. ואף על פי שאין בו צורך לאשם שכבר נתכפר באשם באחר, ובין כך ובין כך סופו ליפול דמיו לעולה, מכל מקום, כיון שלא ניתקו - אינו כשר לעולה, ואם שחטו סתם הריהו פסול לגמרי.

מאי טעמא? משום שנאמר **"הוא"**, ודרשינן, **בהויתו יהא**, ועדיין אשם הוא, ואשם שאינו ראוי להקרבה הוא, הילכך פסול (37) הוא.

הרי נחלקו שתי ברייתות לשתי דרשות ללימוד על ולד שלמים שהוא קרב שלמים. האחת, מ"אם זכר אם נקבה", והשניה, מ"תשא ובאת". והגמרא דנה, מאיזה טעם לא דרש כל תנא את הדרשה האחרת.

ולהאי תנא, של הברייתא השניה, **דקא יליף מהני קראי** מ"תשא ובאת", קשה: **תיפוק ליה** (38), הרי יכול ללמדו מ"זכר ונקבה"?

ומתרצינן: המקרא **ההוא** - **מיבעי ליה**, הוצרך לדרוש ממנו דרשה אחרת, **לולד בעלי מומין ולתמורת בעלי מומין** של שלמים, וללמדנו שהן קרבים שלמים, כמבואר.

ומקשינן: **ותיפוק ליה כולהו מהאי קרא**, הרי אפשר ללמוד כל הדרשות גם לולד ותמורת שלמים שקרבין שלמים מ"זכר ונקבה", וגם לולדות ותמורות בעלי מומין מ"אם", כמו שאכן דרש התנא של הברייתא ההיא?

ומתרצינן: הדרשה מ"אם" - **לא משמע ליה**, ואינה מיותרת לדרשה, כי כן הוא לשון התורה. ואילו התנא השני סובר ש"אם" מיותרת לדרשה.

ועתה דנה הגמרא על התנא ההוא, הדורש מ"אם", למה אינו דורש מ"תשא ובאת".

ולהאי תנא, דנפקא ליה, הדורש שולד ותמורת שלמים קרבים שלמים, מ"זכר" ו"נקבה", (39) זה שאמרה התורה "תשא ובאת", **מה עביד להו**, לאיזה דרשה דורשה?

ומתרצינן: אינו דורשה לולדות ותמורות אלא לקדשים עצמן, שהזהירה התורה ל"שאת ולהביאן" מהר **אפילו ממירעייהו**, אפילו אם הן רועות במרעה, אם הגיע זמן העלייה לרגל, לא יאמר "איני טורח לחפשן באגם ולהוליכן, ואמתין ואביאן בפעם אחרת", אלא "תשא ובאת" תיכף בעלותך לרגל.

לישנא אחרינא: אפילו ממורגייהו [כלי דישה, נסר גדול מנוקב וייתדות קבועות בו ושמים אותו על התבואה, והבהמה דורכת עליו ודשה בו]. כלומר, אפילו אם הבהמה שאתה רוצה להקדישה (40) דשה את התבואה, אם הנך מוכן לעלות לרגל, אל תאמר "הואיל ודשה, אמתין עד אחר זמן", אלא "תשא ובאת" אל המקום אשר יבחר ה'.

מתניתין:

שנינו במשנה הקודמת שולד שלמים קרב שלמים. ובמשנתנו חולק רבי אליעזר וסובר שאינו קרב, אלא כונסו לכיפה, ומת. (41)

ואף על פי שמן התורה הוא קרב, ולא נמסרה הלכה למשה מסיני על הכנסה לכיפה אלא בחטאת, מכל מקום, גזרו עליו חכמים מיתה, ובגמרא יבואר הטעם.

רבי אליעזר אומר: ולד שלמים לא יקרב שלמים. וחכמים אומרים: יקרב.

אמר רבי שמעון: לא נחלקו חכמים ורבי אליעזר, על ולד ולד שלמים, ועל ולד ולד תמורה (42) שלא יקרבו. (43) ויבואר בגמרא.

על מה נחלקו? על הולד הראשון, שרבי (44) אליעזר אומר לא יקרב, וחכמים אומרים יקרב.

העיד רבי יהושע ורבי פייס על ולד שלמים, שכן קבלו מרבותיהם, שיקרב שלמים, שלא כדברי רבי אליעזר.

אמר רבי פייס: לא רק שכך קיבלתי מרבותי, (45) אלא, אני מעיד הלכה למעשה, שהיתה לנו פרה של זבחי שלמים, ואכלנוה בפסח, ואכלנו ולדה שלמים בחג.

גמרא:

הגמרא מבררת טעמו של רבי אליעזר. ומתחילה סברה הגמרא שמן התורה אינו קרב ומביאה על כך דרשה מקרא.

אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי אליעזר, שולד שלמים אינו קרב שלמים?

אמר קרא בפרשת שלמים [ויקרא ג] "ואם זבח שלמים קרבנו", ודרשין: ואם [בצירי (46)] - ולא ולד.

אמר ליה רבי חייא בר אבא לרבי אמי: אלא מעתה, אם דרשין כן, מה שאמרה התורה בפרשת תודה [שם ז] "אם על תודה יקריבנו", הכי נמי נדרוש ד"אם" [בצירי] ולא ולד!?

וכי תימא, ואם תאמר: הכי נמי! אכן, רבי אליעזר חולק גם על ולד תודה, וסובר שמן התורה לא יקרב!

לא יתכן לומר כן, כי **והתניא**, הרי שנינו בברייתא לגבי תודה: **ולדה ותמורתה וחילופיה**, כגון, אבדה התודה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה והרי שתיהן עומדות להקרבה, מנין שהן קרבות בתורת תודה? **תלמוד לומר "אם על תודה"**, ודרשין "אם", **מכל מקום**, כל אופני התודה יקרבו.

ולא חלק רבי אליעזר לגבי תודה (47) על אף שגם בה כתוב "אם".

ומסקינן: **אלא, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: היינו טעמא דרבי אליעזר, גזירה (48), אם ולדות שלמים תהיה להם תקנה ליקרב, חששו חכמים: שמא יבא להשהות את האם עד שתלד ויגדל מהם, מן הולדות, עדרים עדרים, ויבוא לעבור על איסור גיזה ועבודה (49).**

על כן, תיקנו חכמים שיכניסם לכיפה וימנע מהם מים ומזון. ואילו בתודה לא גזרו, משום שאינה שכיחה כל כך כמו שלמים. (50)

שנינו במשנתנו: **אמר רבי שמעון, לא נחלקו על ולד ולד שלמים ועל ולד ולד תמורה שלא יקרבו. על מה נחלקו? על הולד.**

הגמרא מבארת דברי רבי שמעון. ויש לפרש דבריו בשני דרכים, כמו שיבואר.

איבעיא להו, הסתפקו בבית המדרש: היכי תני, איך שנה רבי שמעון?

האם רצונו לומר, **לא נחלקו** בולד ולד **שלא יקרבו, אלא**, אף רבי אליעזר מודה לחכמים, שכן **יקרבו**, משום **דאישתכון (51) להון דרי**, כבר נשכח הדבר בולד ולד שלמים שאם אמותיהן היתה שלמים, ולכן אין טעם לגזור שמא יראו אחרים שמקריבין אותן לשלמים וילמדו ממנו לגדל עדרים עדרים לצורך ולדות:

או דילמא כך מתפרשים דברי רבי שמעון: **לא נחלקו** חכמים על רבי אליעזר בולד ולד **שיקרבו, אלא**, מודים הם לרבי אליעזר **שלא יקרבו**, כיון שמגדל מהם דור שני, וניכרים מעשיו שמשהה אותה כדי לגדל ממנה עדרים עדרים. ולפי דרך זו, מה שאמר "שלא יקרבו", הם מסקנת דבריו, כלומר, ודאי שלא יקרבו.

ופשטינן: **אמר רבה: מסתברא**, כצד הראשון, **שלא נחלקו שלא יקרבו אלא כן יקרבו. מאי טעמא?** עד כאן לא פליג רבי אליעזר עליהו (52) **דרבנן אלא בולד, אבל ולד ולד אקראי** [מקרה] **בעלמא הוא**, ולא מצוי להשהותו כל כך. וממילא (53) ישתכח הדבר, ולא גזרו חכמים, כמבואר.

ורבי יהושע בן לוי אמר: כצד שני, **לא נחלקו שיקרבו - אלא לא יקרבו. מאי טעמא?** עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר אלא בולד, אבל ולד ולד - **מתוך מעשיו (54) שהשהה אותה עד דור שני, ניכרת מחשבתו דלגדל ולדות קא בעי לה.** (55) הלכך, ולד ולד אינם קרבים אפילו לדעת חכמים, ויכניסן לכיפה למות שמא יבוא לעבור על איסור גיזה ועבודה, כמבואר.

דף יח - ב

תני רבי חייא [ספרים אחרים : רב חנניא], שנה ברייתא, **לסיועי לרבי יהושע בו לוי**.

אמרה תורה בפרשת שלמים [ויקרא ג] "אם כשב הוא מקריב". ודרשינן, מה שנאמר "אם **כשב**", (56) שמשמעותו "ולד", (57) ללמדנו: **ולד ראשון קרב, ולד שני אינו קרב**, כמו שיבואר. ומה שנאמר "הוא מקריב" בא ללמדנו: **הוא קרב ואין ולד כל הקדשים קרב**, כמו שיבואר.

והרישא של הברייתא אינה אלא אסמכתא בעלמא, שהרי הסקנו שאפילו לרבי אליעזר אינו אלא גזירה דרבנן. ועתה, מי הוא הסובר, לדעת הכל, שולד ראשון של שלמים קרב? ודאי חכמים הם, ולא רבי אליעזר. ובכל זאת הם סוברים שולד שני אינו קרב. ומוכח כדברי רבי יהושע בן לוי.

שנינו בסיפא של הברייתא: הוא קרב ואין ולד כל הקדשים קרב.

ודנה הגמרא: **ולד דמאי**, של איזה קרבן, ממעטת הברייתא שאינו קרב?

אי דעולה ואשם - פשיטא! **זכרים הם, ולא בני ולד הם**, שאינם מולידים?

אי דחטאת - גם כן לא צריך למעט, שהרי **הילכתא גמירי לה דלמיתה אזלא**, ופשיטא שאינו קרב? ומתצינן: **אמר רבינא: לאיתויי** [כלומר: להביאו לידי שהתורה ממעטתו] **ולד המעושרת**, של מעשר בהמה, שאם יצאה נקבה עשירית, ונתקדשה בקדושת מעשר בהמה, וילדה - אותו הולד אינו קרב, אלא ימתין לו עד שיפול מום, ויאכלוהו בעליו כדין מעשר הנאכל במומו לבעלים [ויבואר לקמן כא א במשנה]. ועליו כיוונה הברייתא באמרה "ואין ולד כל הקדשים קרב".

ותמהינן: **ולד המעושרת, למה לי קרא?! הלא "העברה" "העברה" (58) מבכור קא גמר לה**, כמבואר [לעיל ה ב], שמעשר בהמה ובכור נלמדים זה מזה מגזירה שוה. ולגבי בכור - לא קרב ולדו, שהרי זכר הוא ואינו לו ולד, ולמה צריך קרא "הוא" למעט ולד מעשר בהמה?

ומסקינן: **איצטריך** ללמדו מקרא, דאי משום הלימוד מבכור, **סלקא דעתך אמינא**, שולד מעשר כן קרב, כיון שלגבי דין זה אין להשוותו לבכור, מפני ש"אין דנין אפשר **משאי אפשר**". שהרי אי אפשר שיהיה ולד לבכור, כיון שאינו אלא זכר, ולכן לא יתכן ללמוד ממנו מעשר ש"אפשר" לו להיות ולד מעשר. הלכך **קמשמע לן**, מיעוט מיוחד על ולד מעשר, ללמדנו שאינו קרב.

שנינו במשנתנו: **העיד רבי יהושע ורבי פפייס על ולד שלמים שהוא קרב שלמים, אמר רבי פפייס: אני מעיד שהיתה לנו פרה של זבחי שלמים, ואכלנוה בפסח, ואכלנו ולדה שלמים בחג.**

וסוברת הגמרא ש"חג" האמור במשנה הוא חג הסוכות, הנקרא סתם "חג" בלשון המשנה. הלכך, מקשינן: למה לא הקריבוהו בעצרת, והיינו חג השבועות, הלא לדעת רבא מצות עשה להביא כל הנדרים ברגל הראשון אחרי הקדשתו, שנאמר [דברים יב] "ובאת שמה, והבאתם שמה" (59).

ולרבא, דאמר [ראש השנה ו א]: קדשים, כיון שעבר עליהם רגל אחד - כל יום ויום עובר עליהם בעשה, (60) קשה: הרי מעצרת בעי מיכליה! (61) היה צריך להביאו ולאוכלו בחג השבועות, שהרי ודאי לא עבר על מצות עשה!

ובשלמא (62) מה שלא הקריבו בפסח עצמו, יתכן, מפני שלא מלאו לולד שמונה ימים עד אחרי חג הפסח, והוי "מחוסר זמן". אבל בחג השבועות, למה לא הקריבו? וקשה מעדות זו על רבא? ומתריצין: **אמר רבי זביד משמיה דרבא: לא הביאו בעצרת משום שלא היה ראוי להקרבה, כגון, שהיה הולד (63) חולה בעצרת, וחולה פסול להקרבה, כמבואר לקמן [כח ב], ובסוכות היה ראוי, שנתרפא ממחלתו.**

רב אשי אמר: מאי "חג" נמי דקתני, באיזה חג הקריבוהו לפי עדותו של רבי פפייס? חג שבועות, הסמוך לפסח. (64)

ומבאר הגמרא: **ואידך, ואילו רב זביד לא רצה לפרש כן, כי כל היכי דקתני "פסח" תני "עצרת", שדרך התנא במשנה לקרוא לחג השבועות "עצרת" בכל מקום שהוא מוזכר ביחד עם "פסח" [לאפוקי במקום שהוא מוזכר עם "חג" המצות - אז נקרא "חג"]. וכיון שבמשנתנו הוא מוזכר עם "פסח", היה לו לתנא לקרותו "עצרת", וכשקראו "חג", בודאי כוונתו לחג הסוכות.**

ומקשינן: **אי הכי, שלא הביאוהו בעצרת משום שהיה חולה כדברי רב זביד, או שהביאוהו בעצרת כדברי רב אשי, מאי אסהדותיה, מהי עדותו של רבי פפייס.** ובשלמא אם הביאוהו בחג הסוכות ולא היה חולה, בא רבי פפייס לאשמועין חידוש שאינו עובר בעשה ברגל הראשון, לאפוקי מדעת רבא. אבל אם לא בא לחדש שאינו עובר ב"עשה" ברגל הראשון, מהי עדותו (65)?

ומתריצין: לעולם הקריבוהו בחג הסוכות משום שהיה חולה או בעצרת, וכדברי רבא, ועיקר חידושו הוא: **לאופקי מדברי רבי אליעזר דאמר: ולד שלמים לא יקרב שלמים, ועל כך קמסהיד הוא, העיד רבי פפייס דקרב.**

מתניתין:

במשנתנו מבואר דין ולד תודה ותמורתה.

ולד תודה ותמורתה, ולדה (66) ולד ולדה עד סוף כל העולם (67) - הרי אלו כתודה, וקריבין כדין תודה, ונאכלין ליום ולילה כמוה, ובלבד שאין טעונין לחם, לחמי התודה. והטעם יבואר בגמרא.

גמרא:

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**, מנין שולד ותמורת תודה אינן טעונין לחמי תודה?

דתנו רבנן: אמרה התורה בפרשת תודה [ויקרא ז] "אם על תודה יקריבנו והקריב על זבח התודה חלות מצות... " מהו אומר "אם על תודה יקריבנו", הרי כבר נאמר "והקריב על זבח התודה" (68)?

ודרשינן: **מנין למפריש (69) תודה ואבדה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה והרי שתיהן עומדות להקרבה - מנין שאיזו שירצה יקריב ולחמה עמה?** תלמוד לומר תודה יקריב [כלומר: אפילו אם לא היה כתוב "יקריבנו" אלא "יקריב"] משמע (70) כל תודה שירצה, והרי שתיהן הוקדשו לקרבן תודה. ותודה נדבה היא.

וממשיכה הברייתא: **יכול תהא שניה (71) טעונה לחם?** תלמוד לומר "יקריבנו" [בו"ו נוי"ן הכינוי], ודרשינן: **אחת**, מביא עמה לחם, **ולא שתיים** [גירסת הגמרא שם: **אחר שריבה הכתוב, להקרבה - מיעט**, שאינה טעונה לחם].

עתה דורשת הברייתא לרבות שתיהן להקרבה, כלומר, שחייב להקריב שתיהן.

מנין לרבות ולדות תמורות וחליפות, כגון: אבדה התודה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה, ושתיהן עומדות לפנינו? **תלמוד לומר "אם על תודה"**, ומ"אם" מרבינן את שתיהן להקרבה.

יכול יהו כולן (72) טעונות לחם? תלמוד לומר "על זבח התודה", ודרשינן: **תודה טעונה לחם ולא ולדה ותמורתה וחליפתה טעונה לחם**, כלומר (73): אם כבר הקריבו אחת - אין השניה טעונה לחם.

מתניתין:

תמורת עולה, כגון, המיר זכר בעולה, **ולד תמורתה** (74), כגון, המיר נקבה בעולה (75) וילדה התמורה זכר, **ולדה ולד ולדה** (76) של התמורה, **עד סוף כל העולם** (77) - **הרי אלו כעולה וטעונין הפשט וניתוח וכליל לאשים**, כעולה לכל דיניה (78).

המפריש נקבה לעולה, ועולה אינה כי אם זכר (79), **וילדה זכר** - אותו הולד לא יקרב לעולה, אלא **ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו עולה**. **רבי אלעזר אומר**: **הוא עצמו יקרב עולה**, ויבואר בגמרא.

הגמרא דנה אם חולקים חכמים [התנא קמא] על רבי אלעזר גם ברישא בולד תמורת עולה. ולכאורה אין הבדל בין הרישא לסיפא, כי גם ברישא הוי הולד - ולד של נקבה שאינה ראויה לעולה, ומן הסברא אין לחלק ביניהם. ואילו מפשטות משמעות המשנה משמע שברישא מודים חכמים שהוא עצמו יקרב.

גמרא:

מאי שנא רישא, בולד תמורת עולה, **דלא פליגי רבנן** (80), **ומאי שנא סיפא דפליגי?**

אמר רבה בר בר חנה: **אכן!** גם הרישא שנאמר בה שולד תמורה הוא עצמו יקרב לעולה **במחלוקת שנויה**, ודברי רבי אלעזר הם, וחכמים חולקים וסוברים שירעה עד שיסתאב, ואין טעם לחלק בין ברישא לסיפא.

ורבא אמר: **אפילו תימא**, אפשר לומר שהרישא נשנית גם לדעת **רבנן**, ויש לחלק בין ולד תמורת עולה לבין המפריש נקבה וילדה:

עד כאן לא פליגי רבנן (81) **עליה דרבי אלעזר** - **אלא גבי מפריש נקבה לעולה**, **דאימיה לא קריבה** ותרעה עד שתסתאב, הלכך גם הולד לא קרב וירעה עד שיסתאב, **אבל גבי תמורה דאימיה נמי קריבה**, כלומר: הקדש ראשון שהתמורות והולדות באין מכחו (82) זכר הוא, והוא עצמו קרב, הלכך **אפילו רבנן מודו** שהולד עצמו יקרב (83).

ומקשינן: **ומי אמר רבי אלעזר "הוא עצמו יקרב עולה"** (84) -

ורמינהו, דבר זה נסתר ממשנה הבאה: **תמורת אשם**, **ולד תמורות** (85), **ולדן ולדן עד סוף כל העולם** - **ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהן לנדבה** (86), לשופרות [כעין קופות] שהיו בבית המקדש המיועדים לשם כך, שמדמים הניתנים בהם מקריבים עולות נדבות ציבור, והלכה למשה מסיני הוא "כל שבחטאת מתה - באשם רועה". ותמורת חטאת הרי מתה. אלו הם דברי חכמים.

רבי אליעזר (87) **אומר**: **ימותו**. כדין תמורת חטאת וולד חטאת, משום שסובר שדין אשם כדין חטאת לכל דבריו (88).

רבי אלעזר (89) **אמר**: **יביא בדמיהן עולה** בעל התמורה והולד עצמו, ולא יפלו דמיהן לשופרות לנדבת ציבור, משום שסובר (90) שמותרות אשם הולכים לנדבת יחיד. [ושם יבואר ההבדל בין עולת ציבור לעולת יחיד].

ומדוייקים דבריו: "**בדמים**" - **אין**, אכן, ימכרם ויקנה מהם עולה, ואילו **הוא עצמו**, ולד התמורה - **לא** יקרב לעולה -

מוכח, שרבי אלעזר סובר, שהואיל ואמו אינה ראויה להיקרב עולה (91), מאחר שאין נקבה קריבה עולה - גם הולד לא קרב עולה. ועוד, אפילו בלי הטעם שאמו נקבה היא ואינה ראויה לעולה, בכל אופן איננה ראויה להקרבה כיון שהיא תמורת אשם ההולכת לרעייה - הילכך, גם ולדה אינו קרב -

אם כן, קשה: למה סובר שולד עולת נקבה קרב הוא עצמו לעולה, הרי אמו אינה ראויה לעולה?

ומתרצינן: **אמר רב חסדא**: אין הכי נמי. רבי אלעזר, לשיטתו, סובר גם בולד תמורת אשם שהוא עצמו יקרב עולה כשם שהוא סובר במפריש נקבה לעולה, אלא, **שרבי אלעזר לדבריהם דרבנן קאמר להו**, מתווכח שם עם החכמים הסוברים שמותרות אשם הולכים לנדבת ציבור. וכך הם דבריו: **לדידי סבירא לי**, אני לשיטתי סובר, **דאפילו ולד תמורת אשם נמי קרבה עולה**, אף על פי שאמו אינה ראויה, אבל **לדידכו**, לשיטתכם שאתם חולקים עלי, **דאמריתו** ואתם סוברים "**לא יקרבו**" (92) הולדות עצמן לעולה אלא דמיהן יפלו לעולה - **אודו לי מיהת**, לפחות הסכימו אתי, **דמותרות אשם, לנדבת יחיד אזלי** ולא לנדבת ציבור.

ועל טענתו זו, **אמרי ליה חכמים**: **מותרות אשם, לנדבת ציבור אזלי**.

רבא אמר: האמת (93) שרבי אלעזר סובר שולד תמורת אשם אינו קרב הוא עצמו, וימכר ויפלו דמיו לעולת יחיד. ובכל זאת אין דין זה סותר למה שסובר שהמפריש נקבה לעולה וילדה יקרב הוא עצמו לעולה, כיון שיש חילוק בין הנידונים:

עד כאן לא קאמר רבי אלעזר "הוא עצמו יקרב עולה" אלא במפריש נקבה לעולה, דעל כל פנים - איכא "שם עולה" על אמו. שהרי הקדישה לשם עולה, ואף על פי שהיא נקבה ואינה ראויה לעולה, מכל מקום, הרי מצינו "שם עולה" על נקבה בעולת העוף [כמבואר לעיל יז ב דאין תמות וזכרות בעופות] הלכך, אין דחוויה דחוי כל כך גדול וירדה לה קדושת הגוף (94).

ועוד, שהרי עומדת למכירה וכשתמכר יפלו דמיה לעולה, נמצא שיש עליה "שם עולה"
(95).

דף יט - א

אבל ולד (96) תמורת אשם, דליכא "שם עולה" על אמו.

ועוד, הרי הקדש הראשון שמכחו באה התמורה וגם ולדה, לאשם הופרש ולאשם מקריבו, ואינו עומד לעולה לא הוא ולא דמיו, ולא מצינו תמורת אשם קריבה בתורת עולה, הלכך, מלכתחילה לא ירדה לה להתמורה קדושת הגוף להקרבה אלא קדושת דמים למכירה בלבד.

ולפיכך, בנוגע לולדה, **מודה רבי אלעזר בדמיו - אין**, אכן ימכרוהו ויפלו דמיו לעולת יחיד, ואילו **הוא עצמו לא יקרב**. (97)

ובקיצור, מקדיש נקבה לעולה, וילדה, עדיף על ולד תמורת אשם בשני דברים: א. שמצינו "שם עולה" על נקבה ולא מצינו שם אשם על נקבה. ב. שסופה של אמו לימכר ל"שם עולה", ואילו האשם לא הוקדש לעולה. (98)

איתביה אביי לרבא: וכי בעי רבי אלעזר "שם עולה" על אמו, כדי ליקרב הוא עצמו?!

והא תניא, הרי שנינו בברייתא לגבי קרבן פסח, ובה הוא סובר שהוא קרב "שלמים" אף על פי שאין אמו שלמים?

שנינו: **המפריש נקבה לפסחו**, ואין פסח כי אם זכר - **תרעה** (99) **עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמיה פסח**. ילדה זכר, לא יקרב הוא עצמו לפסח, אלא **ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו פסח**, כיון שקדושתו באה מכח קדושת דמים.

וממשיכה הברייתא: **נשתיירה אחר הפסח - תרעה** (100) **עד שתסתאב, ויביא בדמיה שלמים**. אף על פי שפסח בשאר ימות השנה הוי שלמים [מנחות פג ב], ושלמים הוי גם בנקבה, מכל מקום, כיון שהיא באה מכח קדושה דחוייה, (101) שלא היתה ראויה לפסח, נדחית גם משלמים.

ילדה זכר אחר הפסח - ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים. אלו הם דברי חכמים.

רבי אלעזר אומר: הוא עצמו קרב שלמים. (102)

ומסיק אב"י קושייתו: **והא הכא דליכא "שם שלמים" על אמו** שהרי הוקדשה לשם פסח, ובכל זאת **אמר רבי אלעזר: הוא עצמו יקרב שלמים?**

אמר ליה רבא לאב"י: וכי אחר הפסח קא אמרת, להביא סתירה על סברתי בדברי רבי אלעזר?! **שאני**, שונה דין פסח **אחר הפסח**, משום **דמותר פסח גופיה** [קרבו פסח שלא הקריבוהו לפסח, ואינו ראוי לשנה הבאה כיון שפסח אינו כי אם בן שנתו] **קרב שלמים**. הילכך: אמו שניתותרה אחרי פסח - חל עליה "שם שלמים", ופקע ממנה "שם פסח". ואף על גב שאינה יכולה ליקרב היא עצמה לשם שלמים [למרות שהיא שלמים, ושלמים באים נקבה] כיון שהיא באה מכח פסח וקדושתה דחוויה היא, מכל מקום, כיון שיש עליה "שם שלמים" - סובר רבי אלעזר שולדה קרב הוא עצמו לשלמים.

אמר ליה אב"י לרבא: **אי הכי**, אם אכן טעמו של רבי אלעזר משום שיש "שם שלמים" על אמו - **נפלוג נמי ברישא**, למה אין רבי אלעזר חולק גם ברישא, בילדה לפני הפסח, ויסבור ש"הוא עצמו קרב שלמים" (103), מאחר וגם קודם הפסח אם שחטו לשם שלמים - הריהו קרבן כשר, כיון שפסח בשאר ימות השנה חוץ מ"ד ניסן שלמים הוא [כמבואר במסכת זבחים ט ב ומנחות פג ב], נמצא שיש "שם שלמים" על אמו?

אמר ליה רבא לאב"י: אין הכי נמי דפליג (104) גם ברישא. וסובר שהולד עצמו קרב שלמים, הואיל ויש "שם שלמים" על אמו, כשם שסובר כן גבי עולה. ומה שאמרה הברייתא "רבי אלעזר אומר: הוא עצמו יקרב שלמים" - מוסב גם על הרישא.

עד כאן הם דברי רבא בביאור שיטת רבי אלעזר. ותמצית דבריו היא: הולד קרב הוא עצמו - כל אימת שיש "שם" אותו קרבן על אמו. הילכך: מפריש נקבה לעולה וילדה - יקרב הולד לעולה, הואיל ויש על אמו "שם עולה". וכן מפריש נקבה לפסחו וילדה, בין לפני פסח ובין לאחר פסח - יקרב הולד לשלמים הואיל ויש "שם שלמים" על אמו. בניגוד למפריש נקבה לאשם וילדה שאין "שם עולה" על אמו - לא יקרב הולד עצמו לעולה אלא ימכר לצורך עולה.

אב"י חולק על רבא, ומבאר ביאור אחר בשיטת רבי אלעזר. והוא: למקום שה"מותר" הולך - הולד הולך. "מותר"

- פירושו: המפריש בהמה שניה לאחריות ונתכפר באחת מהן, או (105) אם אבדה ונתכפר באחרת, ואחר כך נמצאת, שהשניה "מותרת".

וסובר רבי אלעזר שדין ולד כדין "מותר", ולכל מקום שהמותר הולך, אם להקרבת הוא עצמו אם לימכר לדמיו - שם הולך הולד.

הילכך: גבי מפריש נקבה לעולה וילדה, סובר רבי אלעזר במשנתנו שהולד עצמו יקרב עולה, כיון שגם מותר עולה קרב המותר עצמו לעולה, שהרי עולה נדבה היא ויכול להביא כמה שירצה. אבל מותר אשם שאינו יכול להקריבו לאשם, דאין אשם בא בנדבה, ודינו לימכר - גם וולד אשם ימכר, ולא יקרב הוא עצמו.

ולגבי פסח יבואר, שיש חילוק בין הרישא, דהיינו בנוולד לפני הפסח, שאז מודה רבי אלעזר שלא יקרב הוא עצמו, לבין הסיפא בנוולד אחר הפסח:

אביי אמר: רבי אלעזר **לא פליג מידי**, אינו חולק כלום ברישא, והוא סובר כחכמים שימכר ולא יקרב הוא עצמו -

דגמירי, רבי אלעזר קיבל מרביתיו כלל זה: **"למקום שהמותר הולך - הולד הולך"** (106).

הילכך, בשלמא בסיפא שמדובר **לאחר הפסח**, **דמותר** פסח לאחר הפסח, **קרב** לכתחילה **שלמים** - **ולד נמי קרב שלמים** -

אבל ברישא שמדובר **לפני הפסח** (107), הרי לפני פסח לא יתכן כלל "מותר", שאף על פי שאם שחטו לשם שלמים הרי הוא שלמים כמבואר, מכל מקום, כל זמן שלא שחטו לשלמים אינו שלמים, ואם הפריש קרבן פסח אחר אינו ראוי לכלום לא לשלמים כי אסור לשחטו לשם שלמים, וכן אין לו צורך בשני פסחים, ויקבל שם "מותר" רק לאחר הפסח ליקרב שלמים. אבל לפני פסח אינו אפילו "מותר". ולפיכך, כשם שהמותר אינו ראוי לשום דבר כן הולד -

אלא, שקדושתו היא כקדושת אמו, מכח קדושת אמו. ועתה, **אימיה למאי אקדשה** המקדיש? וכי לא ידע שאינה ראויה לפסח (108)?! וברור שהקדישה **לדמי פסח**. הלכך סובר רבי אלעזר **שולד נמי לדמי פסח** (109), ומודה ברישא שלא יקרב הוא עצמו.

מתיב רב עוקבא בר חמא: ומי אמרינן: כסברת אביי (110): **מדאימיה** לאחר הפסח, **לדמי** - **ולד נמי לדמי**!?

והתניא, הלא שנינו בברייתא: **המפריש נקבה לפסח - היא וגם ולדותיה ירעו עד שישתאבו וימכרו ויביא בדמיהן פסח**. אלו הן דברי חכמים. **רבי אלעזר אומר:** הוא עצמו יקרב פסח.

ומדברי חכמים שאמרו "יביא בדמיהן פסח" מוכח שמדובר בלפני הפסח -

וקשה: **הא (111) הכא דאימיה לדמי, ובכל זאת אמר רבי אלעזר: הוא עצמו קרב פסח, ולא מוקמינן ליה, ואין רבי אלעזר מעמיד את הולד באותה קדושה של אימיה, שהוקדשה לדמי בלבד?**

המקשן סבר שהברייתא מדברת בהפריש נקבה לפסח ונתעברה וילדה לפני הפסח, כמו הברייתא הקודמת. ומתרץ רבינא: לא כדבריך! ואילו כן, היה רבי אלעזר אומר שהולד יקרב שלמים, אלא, ברייתא זו מדברת בהקדיש בהמה מעוברת. וטעמו של רבי אלעזר הוא משום שסובר כי העובר לא שייך לאם, וגוף בפני עצמו הוא, והוקדש בפני עצמו. ואותו העובר, כיון שהוא ראוי לפסח - יקרב הוא עצמו לפסח.

אמר רבינא: הכא (112) במפריש בהמה מעוברת עסקינן - רבי אלעזר סבר כרבי יוחנן, דאמר [לעיל י ב]: המקדיש בהמה מעוברת אם שיירו, שייר את העובר לקדושה אחרת - הרי הוא משוייר, לקדושה האחרת, ואינו קדוש באותה קדושה של האם, דעובר לאו ירך אמו הוא, וגוף בפני עצמו הוא. וכמו כן, כאן כשהקדיש את האם והעובר לפסח, ואמו היא דלא קדשה קדושת הגוף לפסח, כיון שאינה ראויה לקרבן פסח, והיא קדושה לדמיה בלבד, אבל הוא (113) העובר, הראוי לפסח - קדשי.

הלכך סבר רבי אלעזר: הוא עצמו קרב פסח (114).

אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא: הכי נמי מסתברא דבהמה מעוברת עסקינן -

ממה דקתני "היא וגם ולדותיה", משמע ששניהן היו בשעת ההקדש. ואילו אם היה מדובר בהקדש בהמה ונתעברה אחר כך - היה צריך לשנות כלשון הברייתא הקודמת "המפריש נקבה לפסחו וילדה זכר".

ומסקינן: **שמע מינה!**

דף יט - ב

עד כאן ביארנו דעת רבי אלעזר, במקדיש נקבה לפסחו ובולד תמורת עולה, ובמפריש נקבה לעולה וילדה, ובולד תמורת אשם.

עתה תבואר דעתו במפריש נקבה לאשם [והאם אינה ראויה לאשם, ותמכר לצורך אשם, כמבואר במשנה הבאה], וילדה - מה דינו של הולד, האם הוא עצמו יקרב אשם או שירעה עד שיפול בו מום וימכר לצורך אשם.

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: ומודה רבי אלעזר במפריש נקבה לאשם - דאין בנה קרב אשם, ולא חלה עליו קדושת הגוף אלא לדמיו בלבד. והטעם יבואר בהמשך.

ומקשינן: **פשיטא!** שהרי **עד כאן לא קאמר רבי אלעזר** שהוא עצמו יקרב - **אלא במפריש נקבה לעולה**, משום **דאיכא "שם עולה" על אמו** בעולת העוף, **אבל גבי מפריש נקבה לאשם דליכא "שם אשם" על אמו**, שלא מציינו אשם נקבה, ואין אשם בעופות, **אפילו רבי אלעזר מודה דלא קרב הולד לאשם**. ומאי קמשמע לן רבי יוסי ברבי חנינא?

ומתריצין: **אי לאו דאשמעינן**, אם רבי יוסי ברבי חנינא לא היה משמיענו זאת - **הוה אמינא**, היינו אומרים: **טעמא דרבי אלעזר** במפריש נקבה לעולה וילדה, **לאו משום דאיכא (115) "שם עולה" על אמו**, ואינו תלוי בכך, **אלא**, טעמו הוא, **משום דחזי ולד להקרבה**, והילכך, **האי נמי**, גם ולד זה שאמו הופרשה לאשם, הוא עצמו **הא חזי להקרבה** -

לפיכך, **קמשמע לן** רבי יוסי ברבי חנינא, שטעמו של רבי אלעזר בעולה הוא משום שיש "שם עולה" על אמו, מה שאין כן באשם שאין "שם אשם" על אמו, על כן - לא יקרב הוא עצמו.

ומקשינן: **אי הכי**, (116) שרבי יוסי ברבי חנינא בא לשלול שלא נאמר שהוא עצמו יקרב הואיל והוא "חזי להקרבה", קשה: **אדמשמע לן**, עד שהוא משמיענו זאת באומרו **דאין בנה קרב "אשם" - נישמעין**, יותר מכן היה לו להשמיענו חידוש, **דאין בנה קרב "עולה" והוא הדין אשם?**

כלומר (117): מה ששנינו במשנה הבאה שהמפריש נקבה לאשם תימכר לצורך אשם - היינו דוקא כל זמן שעדיין לא נתכפר באשם אחר. אבל אם כבר התכפר, והרי אין אדם מביא שני אשמות - יפלו דמיה לעולה, לדברי הכל.

ועתה, אם אכן היה סובר רבי אלעזר [אותה סברא שרבי יוסי ברבי חנינא שלל אותה] דהולד יקרב למה שהוא ראוי, היה הדין שאם כבר נתכפר באחר שהולד יקרב לעולה, שהרי אמו מיועדת עתה לדמי עולה -

ואם אכן רצה רבי יוסי ברבי חנינא לשלול סברא זו, וזה עיקר חידושו, היה לו לומר: ומודה רבי אלעזר במפריש נקבה לאשם שאין בנה קרב "לעולה". וכל שכן שהיינו יודעים שלא יקרב לאשם, שהרי אמו אינה מיועדת לאשם לא היא ולא דמיה, ולמה לא אמר כן רבי יוסי ברבי חנינא? ומתריצין: לא היה לו לומר כן, משום **דאי אשמעינן** ולד לא יקרב "עולה", **הוה אמינא**, אכן, **עולה הוא דלא קרב (118) משום דלא אקדשה לאמיה (119) קדושת עולה** כלל [אלא, כיון שנתכפר באחר, נופלים דמיה לעולה]. **אבל**

אשם, כיון דאקדשיה לאמיה לאשם, אימא ולד קרב אשם, קמשמע לן (120)
רבי יוסי ברבי חנינא שאינו קרב אפילו לאשם.

ולדעתו, זה הוי חידוש יותר גדול. ומכל מקום, עיקר חידושו הוא, כמבואר, שלא נאמר שרבי אלעזר סובר שהולד יקרב לכל מאי דחזי.

מתניתין:

במשנה הקודמת שנינו לגבי המפריש נקבה לעולה, וילדה, מה דינו של הולד. במשנתנו יבואר דין המפריש נקבה לאשם, שגם הוא אינו בא אלא זכר, מה דינה של אותה נקבה שהקדישה לאשם. (121)

המפריש נקבה לאשם - תרעה עד שתסתאב, ותימכר, ויביא בעליה בדמיה אשם, אם עדיין לא נתכפר באשם אחר.

ואם כבר קרב אשמו - יפלו דמיו לנדבה, לעולת ציבור.

רבי שמעון אומר: אינה צריכה לרעות עד שיפול בה מום, אלא **תימכר שלא במום**, כי מאחר ונקיבה אינה ראויה לאשם, מום גמור הוא, (122) ולא קדשה קדושת הגוף, אלא קדשה רק קדושת דמים למכירה, ומדמיה יביא אשם. (123)

גמרא:

דנה הגמרא בדברי תנא קמא, הסובר שלא תימכר אלא משיפול בה מום.

ולמה לי "תסתאב"? מדוע לא **תימכר** בלא מום, שהרי **כיון דלא חזיא למילתיה**, (124) שאינה ראויה לדבר שהוקדשה לו, דהיינו, לאשם, **היינו מומא!** דבר זה מום גמור הוא, ובודאי שלא קדשה כי אם לדמיה. (125)

ומסקינן: **אמר רב יהודה אמר רב:** (126) **היינו טעמא**, (127) **דאמרינן "מיגו דנחתא לה** [מתוך שירדה לה] **קדושת דמים - נחתא לה נמי קדושת הגוף"**, ולא שתהא ראויה להקרבה, אלא שלא תימכר בלא מום.

אמר רבה: (128) **זאת אומרת, הקדיש זכר לדמיו - קדוש קדושת הגוף.** (129)

דהיינו, מדברים אלו למד רבה שהמקדיש זכר לדמיו, שאמר בשעת הקדשו "הרי זה קדוש על מנת שימכר, ובדמיו אביא עולה או אשם" (130) - אינו יכול למכרו, אלא הוא עצמו יקרב. כי כשם שהמקדיש נקבה חלה עליה קדושת הגוף לכל מה שאפשר לחול, ועל כל פנים שלא תימכר בלא מום, כך המקדיש זכר לדמיו חלה עליו קדושת הגוף לכל מה

שאפשר לחול, מיגו דחלה עליו קדושת דמים. וכיון שאפשר לקדושת הגוף להקרבה ממש לחול עליו, הרי זה לא יצא מידי מזבח לעולם.

איתמר, הקדיש זכר לדמיו -

רב כהנא אמר, קדוש קדושת הגוף. רבא אמר, אינו קדוש קדושת הגוף, שהרי לא הקדישו אלא לדמיו.

ומסקינן: **והדר ביה רבא, חזר בו לגבי דרב כהנא, (131) וקיבל את דבריו, מדרב יהודה אמר רב,** שפירש כן את משנתנו לגבי המקדיש נקבה, שטעמו של התנא קמא הוא משום "מיגו דנחתא לה קדושת דמים נחתא לה קדושת הגוף".

שנינו במשנתנו: רבי שמעון אומר תימכר שלא במום.

ודנה הגמרא בטעמו של רבי שמעון.

אמר ליה רב חייא בר אבין לרבי יוחנן: נימא, (132) למה אין רבי שמעון סובר, מיגו דנחתא לה קדושת דמים, תיחות לה [תרד אליה] נמי קדושת הגוף?

אמר ליה רבי יוחנן: רבי שמעון לטעמיה, סובר כפי שיטתו, דאמר רבי שמעון: כל מידי דלא חזי ליה לגופיה, (133) לקדושת מזבח להקרבה, לא נחתא ליה קדושת הגוף.

הלכך תימכר בלא מום. (134)

דתניא, כמו ששנינו בברייתא: אשם, שהוא כשר רק בן שנה, כמו אשם נזיר או אשם מצורע שנאמר בהם "כבש" [במדבר ו ויקרא יד], וכבש אינו קרוי בשם זה אלא תוך שנתו הראשונה מעת לידתו עד יום האחרון משנתו הראשונה. ואף על פי שאינו כשר אלא תוך שנה, הביאו, שחטו בעזרה בהיותו בן שתיים.

או אשם בן שתיים, כמו אשם גזילות, אשם מעילות, או אשם שפחה חרופה, שנאמר בהם "איל" [ויקרא ה], ואיל הוא משיהיה לו שנה ול"א יום עד היום האחרון מהשנה שניה שלו, והביאו בן שנה -

כשרים, (135) ואינם יוצאים מידי מזבח, ואולם, לא עלו לבעלים לשם חובה, וצריכים להביא אשם אחר לחובתן. אלו הם דברי חכמים.

רבי שמעון אומר: כל עצמן אינן קדושים, אינם קדושים כלל. משום שרבי שמעון לטעמיה, שכל מידי דלא חזי גופיה להקרבה, לא נחתא ליה קדושת הגוף, והוי כמביא חולין בעזרה.

ומקשה הגמרא סתירה בין שיטת רבי שמעון כאן, ובין שיטת רבי שמעון ב"מחוסר זמן".

והרי מחוסר זמן, דלא חזי, ואמר רבי שמעון דקדיש! (136)

"מחוסר זמן" הוא דבר שאין בו מום או פסול, אלא שעדיין אינו ראוי להקרבה מחמת הזמן, וכמו כבש שנולד עתה, שעד יום השמיני ללידתו הוא אינו ראוי להקרבה, או תורים שלא הגיע זמן גדלותם, או אותו ואת בנו, שאסור לשחוט ביום אחד. ומצינו שרבי שמעון סובר [חולין פא א] שהשוחט מחוסר זמן מחוץ לעזרה, חייב עליו משום "שחוטי חוץ", והוא האיסור לשחוט חוץ לעזרה קדשים הראויים לבא אל פתח אוהל מועד.

ומוכח שאם הקדיש "מחוסר זמן" הרי הוא קדוש בקדושת הגוף. כי אם אינו קדוש קדושת הגוף, לא יתחייב עליו כרת אם שחטו בחוץ, שהרי קדושתו אינה ראויה למזבח. וקשה, איך נתקדש בהיותו מחוסר זמן בקדושת הגוף, והרי אינו חזי לגופיה?

ומתרצינן: **שאני**, שונה דין **מחוסר זמן**, דמכל מקום **חזי למחר**. מה שאין כן המקדיש נקבה לאשם, שאינה ראויה לא להיום ולא למחר.

ומקשינן: **אי הכי**, אם כדברידך, שרבי שמעון מודה בדבר הראוי לאחר זמן שחלה עליו קדושת הגוף, קשה, **אשם בן שתים והביאו בן שנה** לפני זמנו, למה אמר רבי שמעון "כל עצמן אינן קדושים"? **הא חזי לשנה הבאה!** (137) הוא הרי יהיה ראוי לאחר זמן?

ולכן הגמרא חוזרת בה מהסברת טעמו של רבי שמעון במחוסר זמן משום שיהיה ראוי למחר. אלא גם הראוי לאחר זמן, כיון שאינו ראוי בשעת ההקדשה, סובר רבי שמעון שלא חלה עליו קדושת הגוף. **אלא, היינו טעמא דרבי שמעון במחוסר זמן**, שהוא קדוש אם מקדישו, משום **דיליף ליה מבכור**, הקדוש אף לפני זמנו, שמרחם (138) הוא קדוש, אף על פי שאינו קרב אלא לאחר שמונת ימים. (139) **כדתניא, רבי שמעון בן יהודה אמר משום רבי שמעון: מחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר מעשר בהמה, ואם יצא בעשירי הריהו קדוש קדושת הגוף, והרי הוא בכור. מה בכור, קדוש לפני זמנו וקרב לאחר זמנו, אף מחוסר זמן, קדוש לפני זמנו, אם יקדישנו, וקרב לאחר זמנו.**

ולמחלוקת חכמים ורבי שמעון יש נפקא מינה לגבי דין תמורה, כמבואר בברייתא הבאה.

תנו רבנן: המקדיש **נקבה לעולתו,**

ולפסחו, ולאשמו, הרי היא עושה תמורה, שאם המיר בה בהמת חולין, ואמר "זו תחת זו", נתפסת קדושת תמורה על בהמת החולין, אלו הם דברי חכמים.

והטעם, כי חכמים לשיטתם במשנתנו, שהמקדיש נקיבה לעולה, לא תימכר בלא מום, משום שנחתא עליה קדושת הגוף. הלכך, עושה תמורה.

רבי שמעון אומר: אם הקדיש נקבה **לעולתו**, הרי היא **עושה תמורה**, כמבואר במשנתנו, שרבי שמעון מודה בעולה שלא תימכר בלא מום, הואיל ואיכא עליה "שם עולה" בעולת העוף. (140) אבל אם הקדיש נקבה **לפסחו ולאשמו**, והמיר עליה, **אין עושה תמורה**, מפני **שאין לך דבר עושה תמורה אלא הרועה להסתאב**, (141) שחלה עליו קדושת הגוף, לכל הפחות שלא ימכר בלא מום.

ורבי שמעון לשיטתו במשנתנו, שלא חלה על האשם שום קדושת הגוף, והוא הדין לפסח, ותימכר בלא מום. הילכך, אינה קדושה, ואינה עושה תמורה.

וממשיכה הברייתא, **אמר רבי: אין אני רואה** [לא נראה לי] **דבריו של רבי שמעון בפסח, הואיל ומותר הפסח**, שנשתייר לאחר הפסח **קרב שלמים**. וכיון שלקרוב פסח יש שייכות לשלמים, ושלמים באים נקבה, לכן המקדיש את פסחו נקיבה יש עליה "שם שלמים", ונחתא לה קדושת הגוף שלא תימכר בלא מום. הלכך, עושה תמורה.

ואין הכוונה שהנקבה שהוקדשה לפסח תקרב שלמים, שהרי שנינו לעיל [יט א] "נשתיירה לאחר הפסח - תרעה". (142) אלא שיש עליה "שם שלמים".

ומקשה הגמרא: אם כדברי רבי, שאם ה"מותר" של הדבר הזה סופו לבא לידי דבר שיש לו קדושה לרעייה, חלה עליו קדושה גם לגבי עשיית תמורה, אם כן, למה נראים דבריו באשם? הרי גם "מותר אשם קרב עולה", וסופה של נקיבה זו לבוא לידי עולה, שיש עליה "קדושת הגוף" לרעייה כמבואר, הואיל ואיכא עליה "שם עולה" בעולת העוף

ואם רבי מתחשב במה שסופו להיות קדוש לרעייה, ואי לכך עושה תמורה - **ולימא**, כמו כן, היה לו לומר "**אין אני רואה דבריו של רבי שמעון באשם, הואיל ומותר אשם קרב עולה**" (143) - ובמה, איפוא, שונה אשם שמותרו בא עולה מפסח שמותרו בא שלמים (144)?

ומתרצינן: אכן! מטעם זה היה עושה תמורה, ומטעם אחר אינו עושה תמורה, כי **רבי סבר לה כרבנן, דאמרי במשנה הבאה: מותרות - לנדבת ציבור אזלי**, והואיל **ואין תמורה בציבור**, קרבן ציבור אינו עושה תמורה, כמבואר [יג א], הילכך, אף אם מותר אשם קרב עולה - אינו עושה תמורה.

הגמרא חוזרת לדברי רבי שמעון.

קסלקא דעתך, עלה על דעת בני הישיבה לומר, שהיינו טעמא דרבי שמעון גבי מפריש נקבה לעולתו משום הכי עושה תמורה, דהא איכא "שם עולה" עליה גבי עני (145) בעולת העוף.

כגון: מצורע, כשהוא עשיר מביא כבש לעולה וכשהוא עני מביא תור או בן יונה (146). ובאופן זה אמר רבי שמעון שבעולה עושה תמורה, ולא בעולת נדבה (147).

ומקשינן: **אלא מעתה**, אם זה טעמו, למה לא נאמר כן, **בכהן גדול שהפריש פרה**, נקבה, **לפרו**, לחובתו "פר בן בקר לחטאת" של יום הכפורים שהוא זכר - **תיקדוש!** דהא **איכא** עליה "שם חטאת" בפרת חטאת, והיינו "פרה אדומה" שהיא נקבה. ולמה לא אמר כן רבי שמעון?

ודחינן: **פרת חטאת** (148) **קדשי בדק הבית היא**, ו**קדשי בדק הבית לא עבדי תמורה** [לעיל יג א], ואינה קרבה במזבח, ואין עליה קדושת הגוף כלל ונפדית בלא מום [אם מצא נאה ממנה (149)], וקדושתה קדושת דמים בלבד היא.

הלכך לא יתכן לומר שעל פרה זו שכהן גדול הפרישה ליום כפורים תחול קדושת הגוף הואיל ויש עליה "שם חטאת" בפרת חטאת. [למרות ש"חטאת" קרייה רחמנא חולין יא ויש לה כמה הלכות כמו חטאת, מכל מקום אין עליה קדושת הגוף ואיננה קרבן כלל].

ומקשינן: **יחיד** [הדיוט, מי שאינו נשיא], שחטאתו היא שעירה נקבה, **שהפריש שעיר לשעירתו - תיקדוש!** דהא **איכא שעיר נשיא**, המביא שעיר זכר לחטאתו.

אי נמי, נשיא שהפריש שעירה לעירו - **תיקדוש!** דהא **יחיד מפריש שעירה**. (150)

ולמה לא אמר כן רבי שמעון?

ודחינן: **הני**, נשיא ויחיד, **תרי גופי נינהו!** שני אנשים אחרים ודיניהם שונים זה מזה. ובאותו גוף היחיד לא מצאנו שעיר לחטאת, וכן באותו גוף הנשיא לא מצאנו שעירה. מה שאין כן בעולה, שבאותו המצורע מצאנו שיביא עולת נקבה, כיון שאם היה רוצה היה נהפך לעני, על ידי שיפקיר נכסיו, ואז מביא עולת העוף שיש בה גם נקבה. הלכך סבר רבי שמעון, שעל עולתו יש עליה "שם עולה", הואיל וחזי ליה בעולת העוף.

ומקשינן: באופן שאותו יחיד **חטא עד שלא נתמנה** להיות נשיא, ונתחייב שעירה, ועדיין לא הפריש שעירה לחטאתו, ו**נתמנה** (151) להיות נשיא, ועתה, **כי מפריש שעיר**

לחובת **שעירתו - תיקדוש!** שהרי גוף אחד הוא, **דהא אילו חטא השתא**, אחרי התמנותו - **בר אתויי שעיר הוא.** (152)

ודחינן: סוף סוף, **הא לא חטא** עתה, אלא בהיותו יחיד, **ולא** (153) **איחייב בשעיר**, ומה שהפריש שעיר אינו כלום, ולא חלה עליו קדושת חטאת, ואינו עושה תמורה.

ומקשינן: **אי הכי, הכא נמי**, במצורע עשיר, **הא לאו עולת העוף קא מייתי** - אין חיובו כלל להביא עולת העוף שהרי עשיר הוא (154), ולמה סובר רבי שמעון שאם הפריש נקבה לעולתו - עושה תמורה הואיל ואיכא עליה "שם עולה" בעולת העוף, הלא עתה אינו מביא עולת העוף (155)? ומסקינן: לא מיירי רבי שמעון בעולת חובה כגון במצורע עשיר, **אלא** (156) בעולת נדבה, **ורבי שמעון סבר לה כרבי אלעזר בן עזריה** -

דתנן, שנינו במשנה במסכת מנחות: האומר "**הרי עלי עולה**", ולא פירש אם עולת בהמה או עולת העוף, וכן לא פירש אם כבש או איל, עז, שעיר, עגל ופר [שכל אלו כשרים לעולה ובלבד שיהיו זכרים] - **יביא כבש**, כלומר: יכול להביא את הפחות שבעולות, והוא כבש. אבל לא יביא עולת העוף, ואפילו אם עני הוא, כל זמן שלא אמר במפורש "הרי עלי עולת העוף". אלו הם דברי חכמים. כיון שסתם נודר אינו מקבל עליו פחות מכבש.

רבי אלעזר בן עזריה אומר: יכול להביא אפילו עוף, **או תור או בן יונה**. ואפילו אם הוא עשיר.

וכיון שרבי שמעון סובר כן, לכן סבר שיש "שם עולה" על נקבה בעולת נדבה, הואיל ויכול לפטור עצמו בעולת העוף (157).

הגמרא ממשיכה לדון בדברי רבי שמעון.

תנן התם, שנינו משנה במסכת שקלים [פרק ד משנה ז]: **המקדיש נכסיו**, לבדק הבית (158), **והיה בהן בהמה ראויה לגבי מזבח זכרים ונקבות**, תמימים -

וזה ברור שהבהמות עצמן לא יצאו מידי מזבח לעולם וכל אחת מהן תיקרב למה שהיא ראויה, שהרי קיימא לן [לקמן לג ב] "המתפיס תמימין לבדק הבית כשהן נפדין אינן נפדין אלא למזבח שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם" -

אלא שנחלקו תנאים: מי יקריבם, וכאשר יימכרו לצורך חייבי קרבן - מה ייעשה בדמיהן.

רבי אליעזר אומר: זכרים ימכרו לצרכי עולות ונקבות ימכרו לצרכי שלמים, ודמיהן יפלו עם שאר נכסים, בהמות בעלי מום ושאר נכסים - **לבדק הבית**. כי רבי אליעזר סובר ש"סתם" הקדשות לבדק הבית ואפילו בהמות הראויות למזבח, אלא שהבהמות עצמן יקרבו על גבי המזבח, כמבואר.

רבי יהושע אומר : דעת המקדיש היתה להקדיש למזבח דוקא כל הראוי למזבח, ולא לבדק הבית. ועוד סובר רבי יהושע שדעתו היתה להקריבם עולה שהוא קרבן חשוב מכל הקרבנות לפי שכולה כליל לאשים. על כן סובר : **זכרים עצמן יקרבו עולות**, המקדיש עצמו יקריבם, **ונקבות**, שאינן ראויות לעולה - אבל מן הסתם הקדישן לצורך עולה, כמבואר, על כן : **ימכרו לצרכי שלמים ויביא**, המקדיש עצמו, **בדמיהן עולות**, **ושאר הנכסים יפלו לבדק הבית**, והקדשתו לבדק הבית תתקיים בשאר הנכסים.

אמר ליה רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן (159) : לרבי יהושע דאמר "זכרים עצמן יקרבו עולות" משום שמסתמא הקדישם לעולות, וגם סובר שדמי השלמים עולות, מאותו הטעם, שמסתמא הקדישן לעולות, אם כן קשה, **נקבות**, (160) **היכי מקרבן שלמים** על ידי זה שקנה אותן מן הגזבר? **הא מכח קדושה דחוייה קאתיין**, הרי הוקדשו לעולה, ותנן במשנתנו שנקבה שהופרשה לעולה, לא תקרב אלא תרעה עד שתסתאב?

לישנא אחרינא: אמר ליה רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן: מדקאמר רבי יהושע "זכרים עצמן יקרבו עולות", למימרא, האם כוונתו לומר, דקדושת הגוף אקדשינהו!

אי הכי, קשה, נקבות, אמאי ימכרו לצרכי שלמים?! - תיבעי (161) רעייה, כמו ששנינו במשנתנו, שהמפריש נקבה לעולה תרעה עד שתסתאב.

אמר ליה רבי יוחנן: רבי יהושע סבר לה כרבי שמעון, דאמר, כל מידי דלא חזי ליה לגופיה, לא נחתא ליה קדושת הגוף.

דתנן במשנתנו, רבי שמעון אומר: תימכר שלא במום. ואמרינן (162) דטעמא דרבי שמעון הוא, כיון דלא חזיא נקבה לאשם - לא נחתא לה (163) קדושת הגוף.

הכא נמי, במקדיש נכסיו, כיון דלא חזיא נקבה לעולה, לא נחתא לה קדושת הגוף, אפילו לא לרעייה.

ומקשינן: מה הראיה מאשם לעולה? אימר דאמר רבי שמעון גבי המפריש נקבה לאשם,

דליכא "שם אשם" על אמו, שהרי לא מצינו נקבה באשם. **אבל גבי נקבה לעולה**, **דאיכא "שם עולה" על אמו**, בעולת העוף, **אפילו רבי שמעון מודה**, כמבואר. ואם כן, מה הדמיון מאשם לעולה?

ועוד קשה, **הא שמעינן ליה לרבי שמעון דאמר** (164) **הפריש נקבה לעולתו, עושה תמורה**. הרי מפורש שבעולה סובר רבי שמעון שירדה לה קדושת הגוף, על כל פנים שלא תימכר בלא מום, וכמבואר משום שסובר כרבי אלעזר בן עזריה.

וחוזרת הקושיה, איך ימכרו הנקבות לצרכי שלמים אפילו לרבי שמעון?

ומסקינן: **אמר ליה רבי יוחנן: רבי יהושע סבר לה כאידך תנא** [כתנא אחר] **אליבא דרבי שמעון - דתניא: רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: אף לעולתו אין עושה תמורה!**

ולפי דעה זו, לא נחתא עליה קדושה כלל, ואף על פי שיש עליה "שם עולה" בעולת העוף. הלכך, לא חלה קדושת הגוף על הנקבות במקדיש נכסיו סתם - וימכרו לצרכי שלמים.

מתניתין:

משנתנו דנה באשם, בתמורת אשם, ובוולד תמורתו, ובאשם שמתו בעליו או נתכפרו, מה ייעשה בהם. וכבר מבואר הכלל, דכל שבחטאת מתה [ולד חטאת, תמורת חטאת, חטאת שמתו בעליה, חטאת שנתכפרו בעליה, וחטאת שעברה שנתה] - באשם רועה (165). ורבי אליעזר סובר שאינן רועות אלא מתות כדין חטאת.

אלא, שנחלקו התנאים במשנתנו, לפי הדעה הסוברת שהולכים לרעייה, מה ייעשה בדמיהם אחרי שיפול בהם המום, וימכרו.

תמורת אשם, בין זכר ובין נקבה, **ולד תמורה**, אם המיר נקבה באשם, וילדה, **ולדה** (166) של אותה ולד, **וכן ולד ולדה, עד סוף כל העולם - ירעו** (167) **עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהן** (168) **לנדבה**. לנדבת ציבור, לשופרות שהיו בבית המקדש ומהן מקריבין עולות ציבור בזמן שהמזבח פנוי מקרבנות (169).

רבי אליעזר [בן הורקנוס] **אומר: ימותו**. מפני שהוא סובר שאשם כחטאת הוא לכל דיניו (170).

רבי אלעזר [בן שמוע] **אומר: יביא**, בעל האשם עצמו, **בדמיה עולות**, ולא יפלו לנדבת ציבור, לפי שהוא סובר שמותרות הולכים לנדבת יחיד. ובהמשך תבאר המשנה מה בין חכמים לרבי אלעזר.

אשם שמתו בעליו, וכן אשם שכיפרו בעליו באחר, כגון שנאבדה -

ירעה (171) עד שיסתאב, וימכר, ויפלו דמיו לנדבה.

רבי אליעזר אומר: ימותו.

ורבי אלעזר אומר: יביא בדמיה עולה.

והגמרא תבאר למה הוצרכו לחלוק בשניהם, גם בתמורה וולד, וגם במתו ונתכפרו בעליו.

עתה מבארת המשנה מה בין דברי חכמים לדברי רבי אלעזר: **והלא אף נדבה עולה היא! ומה בין דברי רבי אלעזר לדברי חכמים?**

אלא, בזמן שהיא, עולה זו הקנויה מדמי האשם שנפל בו מום, באה חובה (172) שהיא מוטלת על היחיד להקריבה - **סומך עליה, בשתי ידיו קודם השחיטה ככל קרבן יחיד (173), ומביא נסכים ונסכיה משלו, ואם היה כהן, המביאה לקרבן יחיד - עבודתה ועורה של עולה זו שלו, הוא עצמו מקריבה ונוטל את העור, ואף על פי שאינו מאותו המשמר המשמרת שבוע זה (174) -**

ובזמן שהיא נדבה, לעולת ציבור - אינו סומך עליה, דאין סמיכה בקרבן ציבור (175), ואינו מביא עליה נסכים, אלא, ונסכיה משל ציבור, מדמי הקדש, וכן אף על פי שבעל האשם שמכרה הוא כהן - עבודתה ועורה של (176) אנשי משמר, שהרי קרבן ציבור הוא.

והלכות אלו (177) הם בין רבי אלעזר הסובר שהוא עצמו יביא עולה בדמיו לבין חכמים הסוברים שיפלו דמיו לנדבת ציבור.

גמרא:

הגמרא מבארת למה הביאה המשנה מחלוקת רבי אליעזר וחכמים שני פעמים, גם לענין תמורת וולד אשם ובין לענין מתו או נתכפרו בעליו.

וצריכא, הוצרכה המשנה להביא מחלקותם בשניהם!

דאי אשמעינן, הסיפא, אשם שנתכפרו (178) בעליו, הוה אמינא לומר: בהא קאמר רבי אליעזר "ימותו" - משום דגזר באשם לאחר כפרה, שכבר נתכפר באחר, אטו לפני כפרה, אם נאמר לו להביא בדמיו עולה, יטעה לומר כן אף באשם קודם כפרה -

כגון: שהפריש אשם שני מחמת שהראשון אבד ונמצא ושניהם עומדים לפניו, ואחד מהם מיותר ושלח אותו לרעייה, ונפל בו מום. וכל זה נעשה לפני שנתכפר - יטעה לומר שדמי ההוא שרעה ונפל בו מום - הולכים לעולה [וטעותו נובעת ממה שיודע שלאחר כפרה - נופלים דמיו לעולה]. וטעות היא, כיון שכל זמן שלא נתכפר באחר קיימים דמיו לאשם (179) -

אבל גבי, הרישא, תמורת אשם ולד תמורתה, שאין לגזור שמא יטעה, שהרי אלו הולכים לרעייה אפילו אם עדיין לא נתכפר באחר, אימא, יש מקום לומר שרבי אליעזר מודי להו לרבנן שהוא רועה -

לכן משמיעתנו המשנה שאינו מודה, וגם בהם סובר שימותו. כיון שלא מטעם גזירה סבר כן רבי אליעזר, אלא משום שסובר שאשם כחטאת לכל צדדיו (180).

ומאידך, **אי אשמעינן התם, ברישא, גבי תמורת וולד אשם, הוה אמינא, כי רק בהא קאמרי רבנן, שרועה, כי אין לגזור בהם לאחר כפרה אטו לפני כפרה -**

אבל גבי אשם, בסיפא בנתכפרו בעליו, אימא (181) רבנן מודו ליה לרבי אליעזר, לגזור לאחר כפרה אטו לפני כפרה, לכן קמשמע לן, שאינם מודים ואינם גוזרים.

ומסקינן: **צריכא (182)!** אחד מן המותרות שנשנו במשנתנו הוא ולד תמורת אשם, וגם בו נחלקו שלדעת חכמים ירעה [ודמיו יפלו או לנדבת יחיד או לנדבת ציבור] ולדעת רבי אליעזר ימות. הגמרא הבאה דנה במחלוקת זו בנוגע לולד.

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבנה: מחלוקת, רבי אליעזר וחכמים (183) היא, לאחר כפרה, לאחר שבעל האשם נתכפר באשמו שהקדיש תחילת הקדושה לחובתו, ואז מיותר הולד ונעשה "מותר" ונחלקו בו חכמי המשנה מה ייעשה בו -

אבל לפני כפרה, ואבד האשם ונשאר הולד אצלו (184) - דברי הכל הוא עצמו יקרב אשם (185).

אמר רבא: שתי תשובות בדבר! חדא, דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה (186), ותמורה עבר על "לא יחליפנו ולא ימיר", וולדה הוי "דבר הבא בעבירה", ואיך יתכן שיביאו לאשמתו? ואף על גב דשנינו [בפרק זה] שתמורת עולה ושלמים קרבים - היינו משום שעולה ושלמים אינם באים לכפרה, מה שאין כן אשם, איך יתכפר בולד התמורה?

ועוד, הלא תני רב חנניא [גירסא אחרת: רבי חייא] לסיועי לרבי יהושע בן לוי! לעיל [יח א] אמר רבי אליעזר במשנה, שולד שלמים לא יקרב שלמים אלא כונסו לכיפה ומת מטעם שאם ישהה אותו להקרבה גזירה שמא יגדל ממנו עדרים עדרים. וחכמים

חולקים עליו ואינם גוזרים. ואמר שם רבי יהושע בן לוי שבולד וולד לא נחלקו חכמים, והם סוברים כמו רבי אליעזר, שימות.

והביא שם [עמוד ב] רבי חנניא [או רבי חייא] ברייתא שנאמר בה **"וולד ראשון** (187) **קרב**, אבל **ולד שני אינו קרב**", וברייתא זו ודאי כחכמים היא, שהרי הם הם הסוברים "ולד ראשון קרב", והם אומרים בברייתא ש"ולד שני אינו קרב", הרי סיוע לדברי רבי יהושע בן לוי -

ועתה, מקשה רבא, הלא בנידוננו "ולד תמורה" הוא כמו "ולד שני" (188), ואפילו חכמים מודים [אפילו בשלמים!] שימות וכל שכן לרבי אליעזר (189), ואיך אמר רב נחמן ש"דברי הכל" ואפילו לרבי אליעזר יקרב אשם?

מחמת קושיות רבא חוזרת בה הגמרא, ומביאה מאמר רב נחמן בנוסח אחר. ולכל הדעות לא יקריבנו לאשם, כי "אין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה". ואם יקריבנו - יקריבנו לעולה, שאינה באה לכפרה.

ומסקינן: **אלא, אי איתמר**, אם אכן אמר כן רב נחמן, **הכי איתמר**:

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב: מחלוקת רבי אליעזר האומר: ימות, עם חכמים האומרים: ירעה, היא **קודם כפרה**, ואז סובר רבי אליעזר "ימות", משום דכיון שעדיין לא נתכפר - יש לחשוש שיטעה ויקריב הולד בתורת אשמו לכפרתו, ונמצא עבר על שני איסורים, האחד, שהקריב דבר שאינו ראוי להקריב [שהרי "אין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה"], והשני, שלא הקריב אשמו. ולמה יטעה בכך? הואיל ומשהה אותו לצורך רעייה ונפילת מום -

ומפני חשש זה אמר רבי אליעזר, שיכניסו לכיפה וימות. ועל דברים אלו חולקים חכמים, וסוברים שכיון שהוא עצמו אינו קרב לעולה, אלא דמיו קרבים - אין לחשוש אם ירעה שמא יחליפנו ויביאנו לאשמתו -

אבל לאחר כפרה, שאין לחשוש שמא יביא את הולד לאשם שהרי כבר נתכפר ואין לו צורך באשם, מודים חכמים שלא צריך להמיתו, אלא - **הוא עצמו קרב עולה** (190), כדין אשם שניתק לרעייה שקרב עולה (191).

ומקשינן: ואיך אמר רב נחמן שלרבי אליעזר יקרב עולה ולא ימיתנו, **והא תני רב חניא לסיועי לרבי יהושע בן לוי**, כמבואר, שלרבי אליעזר ימות וולד תמורה הואיל ודינו כולד וולד?

ומסקינן: **קשיא!** (192)

כהמשך לדיון הגמרא בולד תמורת אשם, דנה עתה הגמרא בהפריש נקבה לאשם וילדה - האם יקרב אותו הולד עצמו לעולה.

וברור שהדיון הוא אליבא דרבי אלעזר הסובר במשנה לעיל [יח ב] במפריש נקבה לעולה וילדה - הוא עצמו יקרב עולה. דאילו לדעת חכמים שם הסוברים שלא יקרב אלא ירעה, כל שכן בהמפריש נקבה לאשם וילדה, דאם אפילו בעולה שיש "שם עולה" על האם סוברים חכמים שלא יקרב, כל שכן באשם. אלא, אליבא דרבי אלעזר יש לדון: כי יש לומר שרבי אלעזר סובר כן רק בעולה, הואיל ואיכא "שם עולה" על אמו, מה שאין כן באשם. או שנאמר שטעמו בעולה הוא "הואיל וחזי להקרבה", כלומר: לכל מה שאפשר להקריבו, הוא עצמו, בדומה לקדושה שהוקדשה אמו - מקריבים אותו, ואמנם אמו אינה ראויה מאחר שנקבה היא ואינה ראויה לא לעולה ולא לאשם - מכל מקום, הולד שהוא זכר ראוי הוא, ודיחוי האם לא חל על הולד (193).

והנה לעיל [יט ב] כבר דנה הגמרא בשאלה זו, ושם הסיקה הגמרא בהמפריש נקבה לאשם - אין בנה קרב אשם. ומסקנת הגמרא שם היא שאם אינו קרב אשם, למרות שאמו הוקדשה לאשם, כל שכן שאינו קרב עולה (194).

בעא מיניה רבי אבין בר חייא מרבי אבין בר כהנא: הפריש נקבה לאשם וילדה - בנה מהו שיקרב לעולה?

ולפני שמביאה הגמרא את מה שפשט לו רבי אבין בר כהנא - מקשה הגמרא: **תיפשוט ליה מדברי רבי יוסי ברבי חנינא דאמר** [יט ב] **"מודה רבי אלעזר** בהמפריש נקבה לאשם אין בנה קרב אשם", וכל שכן שאינו קרב עולה, כמבואר (195). ומה איבעיא ליה?

ומתרצינן: **לא שמייע ליה**, רבי אבין לא שמע דברי רבי יוסי ברבי חנינא. כלומר: אינו סובר כן (196).

מאי, האם קרב לעולה או לא?

אמר ליה רבי אבין בר כהנא לרבי אבין בר חייא: **בנה קרב עולה!** כמו שיבואר.

ומקשה לו רבי אבין בר חייא: **האי מאי**, איזה טעם יש לומר כן? הלא **עד כאן לא קאמר רבי אלעזר, אלא במפריש נקבה לעולה, משום דאיכא "שם עולה" על אמו** -

אבל גבי אשם דליכא "שם עולה" על אמו - אפילו רבי אלעזר מודה שהבן לא יקרב הוא עצמו. ואיך פשט שהבן יקרב לעולה?

אמר ליה רבי אבין בר כהנא: טעמא דרבי אלעזר לאו משום דשם עולה על אמו, אלא משום ד"חזי להקרבה", ולכן קרב הבן לעולה, והא נמי, והוא הדין באשם - הולד חזי להקרבה.

דף כא - א

איתביה, רבי אבין בר חייא מביא את משנתנו להוכיח שרבי אלעזר אינו סובר סברת "חזי להקרבה". שנינו: תמורת אשם ולד תמורה **ולדן וולד ולדן עד סוף כל העולם...** רבי אלעזר אומר: **יביא בדמיהן עולות**. ודבריו מדוייקים: **"בדמיהן" - אין, אכן, מביאים את דמיהן ואילו [הוא] (197) עצמו לא יקרב, ואף על גב שולד התמורה עצמו "חזי להקרבה". הרי שרבי אלעזר אינו סובר סברת "חזי להקרבה"?**

ודוחה רבי אבין בר כהנא: **הכא במאי עסקינן**, המשנה מדברת, **כגון שילדה נקבה** שאינה ראויה לאשם, הלכך יביא בדמיה עולה, אבל, אין הכי נמי אם יולד זכר - יקרב הוא עצמו, הואיל ו"חזי להקרבה".

אמר לו רבי אבין בר חייא: הרי שנינו במשנתנו: ולד ולדן עד סוף העולם, וכי **עד סוף העולם לא אוליד חד זכר!?**

אמר ליה רבי אבין בר כהנא: משנינא שינויי דחיקי בבלאי (198), הייתי מתרץ לך תירוץ בדוחק כמנהג הבבליים! אכן! משנתנו מדברת **כגון שילדה נקבות עד סוף העולם!**

ומבאר הגמרא: ממה שהוא עצמו אמר שהוא תירוץ דחוק, משמע שידע לתרץ תירוץ אחר, **ואי (199) לא משני ליה שינויי דחיקא בבלאי - מאי הוי משני ליה**, מה הוא אותו התירוץ שאינו דחוק?

התירוץ הוא: **זכר יקרב נקבה יפלו דמיה לנדבה**. אכן! התמורה וגם וולדותיה יולדות זכרים ונקבות, אלא שמשנתנו מתייחסת רק לנקבות, ואכן זכרים יקרבו הם עצמן הואיל ו"חזי להקרבה" (200).

מתניתין:

משנתנו דנה בתמורת הבכור והמעשר, ובולדן.

בכור בהמה טהורה, מן הבקר ומן הצאן, זכרים בלבד - מקריבין אותו במתן דם והקטרת אימורין על המזבח. והבשר נאכל לכהנים ואסור לזרים.

מעשר בהמה, מן הבקר ומן הצאן, זכרים ונקבות, מקריבין אותו במתן דם ואימורין, והבשר נאכל לבעלים, ומותר לכל אדם טהור לאוכלו. ואין לכהנים בו כלום.

כל הקדשים שנפל בהם מום - נפדים, דהיינו, אם לוקח אותם בעל הקרבן לעצמו, נותן דמיהם להקדש בתוספת חומש, ובדמים מביא קרבן אחר כמותו. אבל בכור ומעשר שנפל בהם מום, אין להם פדיון, ואינם ניתרים בגיזה ועבודה, והדמים לא נתפסים בקדושה, אלא נאכלים במומן לבעליהם הבכור לכהנים והמעשר לכל אדם. שנאמר [במדבר יח] "אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה". ובמעשר נאמר [ויקרא כז] "לא יגאל". ומכל מקום, חלה עליהם קדושה (201) אף במומן שאינם נמכרים באיטליז ואינם נשקלים בליטרא, כמו שיבואר.

תמורת הבכור והמעשר וולדן - אינם קרבים, שכן נאמר בבכור [במדבר שם] "לא תפדה קודש הם", ודרשינו, רק הם קרבים, ולא תמורתם, ולא ולדם. והוא הדין למעשר (202).

ומכל מקום, הרי הם בקדושת בכור ומעשר, ואסור לשחטן בחוץ בלא מום, ויאכלו לבעליהן, הבכור לכהן, והמעשר לכל אדם, ולא ימכרו באיטליז, ולא ישקלם בליטרא.

ובכך שונה הבכור והמעשר משאר כל הקדשים. ובדרך אגב שנתה המשנה עוד חילוקי דינים בבכור ומעשר משאר כל הזבחים.

תמורת הבכור והמעשר, ולדן של תמורת הבכור ושל המעשר ותמורת מעשר, ולדן **לדן עד סוף העולם הרי אלו בכור וכמעשר** לכל קדושתן, ולא שיקרבו כמבואר, אלא - **יאכלו במומן** (203) **לבעלים**, וקדושתן היא שלא ימכרו באיטליז ולא ימכרו בליטרא.

המשנה מבארת: **מה בין בכור ומעשר לבין כל הקדשים?**

א. **שכל הקדשים**, שנפל בהם מום ונפדו - **נמכרים** [מותר למוכרם] **באיטליז**, שוק שמוכרים בו בשר, **ונשחטים באיטליז, ונשקלים בליטרא**, משקל ששוקלין בו בשר, ואף על גב שיש בכך משום בזיון כמעשה חולין, ועדיין מקצת קדושה עליהן והם אסורים בגיזה ועבודה (204). **חוץ מן הבכור והמעשר**. מפני שבמכירה ושקילה כמעשה חולין יש בכך משום זלזול בקדשים, ואסור לעשות כן למרות שבכך נמכרים ביוקר, כי מאחר שדמיהם אינם נופלים להקדש אלא לבעלים, לא מזלזלין בהם משום הנאה של הדיוט. אבל שאר קדשים שנפל בהם מום, ונופל דמי פדיונם להקדש, נמכרים באיטליז, מפני שאז נמכרים ביוקר ונמצא שמתחילה כשפודה אותם, מתוך ידיעה שימכרו ביוקר, פודה אותם ביוקר, והנאת אותו יוקר נופל להקדש, לכן הותר לזלזל בהם במקצת לתועלת הנאת הקדש.

ב. ושאר כל הקדשים - **יש להן פדיון**, וכשנפדים מותרים באכילה, **ולתמורותיהן יש פדיון**, לאחר שנפל בהן מום. **חוץ מן הבכור והמעשר**, שעל אף שנפל בהם מום, אינו יכול לפדותם ולהוציאם לחולין, כמבואר, והוא הדין לתמורותיהן וולדן.

ג. ושאר כל הקדשים - **באים מחוצה לארץ** להיקרב בבית המקדש, **חוץ מן הבכור והמעשר**, שאינם באים לכתחילה מחוץ לארץ.

ובדיעבד, **אם באו (205) כשהם תמימים, יקרבו. ואם הם בעלי מומין, יאכלו במומן לבע לים.**

אמר רבי שמעון: מה טעם הבכור ומעשר אינם באים מחוץ לארץ כשאר קדשים?
(206)

מפני **שהבכור והמעשר יש להן פרנסה במקומן**, יש להם תקנה בחוץ לארץ, ומה היא תקנתן? ירעו עד שיפול בהם מום ויאכלו במומן לבעליהן, ואילו **שאר כל הקדשים** - אין להם תקנה במקומן, מאחר שאף על פי שנולד בהם מום - **הרי הן בקדושתן**, וצריכים להיפדות ולהעלות דמיהן ולקנות מהם זבחים ולהקריבן, והואיל וכך, אין תועלת במה שימתין להם בחוץ לארץ עד שיפול בהם מום, שהרי סופו להעלות דמיהן. ולפיכך יעלו הן עצמן ויקרבו.

גמרא:

אדם המטיל מום בקדשים - לוקה, שנאמר [ויקרא כב] "כל מום לא יהיה בו", ודרשין [ביצה כז ב] שהוא לאו על הטלת מום בקדשים. והגמרא דנה במטיל מום בתמורת בכור ומעשר - אם חייב מלקות, וצדדי האיבעיא יבואר בגמרא.

אמר רבא [גירסא אחרת: **רב אחא**] **בר רב עזא: בעו (207) במערבא**, בארץ ישראל הסתפקו בני הישיבה: **המטיל מום בתמורת בכור ומעשר, מהו?**

מי אמרינן, כיון דלא קריבן, כמבואר במשנה, **לא מחייב**, ואיסור הטלת מום הוא רק במקום שמומם פוסלם מהקרבה.

או דילמא, כיון דקדשו, שהם קדושים, **מיחייב**. ואיסור הטלת מום הוא בכל הקדשים. (208) מהו?

אמר ליה אביי: ותיבעי לך בשאר קדשים שהן קדושים ואינם קריבים, כגון **המטיל מום בתשיעי של מעשר**, שאם טעה בספירת בהמותיו כשהעבירם תחת השבט כדי לעשרם, וקרא לתשיעי "עשירי", דינו הוא שהוא קדוש ואסור בגיזה ועבודה עד שיפול

בום מום. ומכל מקום אינו קרב, כמבואר במשנה בכורות [ס א]. ולמה לא תיבעי לך לגביו?

אלא, מאי שנא תשיעי דלא קמיבעיא לך, דרחמנא מעטיה מהקרבה, שנאמר בפרשת מעשר בהמה [ויקרא כז] **"עשירי"**, ודרשינן **להוציא התשיעי**, שלא יקרב, ולכן פשיטא לך שהמטיל בו מום אינו חייב, כיון שאיסור הטלת מום הוא רק בקדשים הקרבים. אם כן, **הכא נמי**, לגבי תמורת בכור ומעשר, **רחמנא מעטינהו מהקרבה**, שנאמר **"לא תפדה קודש הם"**, ודרשינן, רק **הם**, בכור שור כשב ועז, **קריבים, ואין תמורתן קריבה**. וכיון שאינו קדוש להקרבה אין בו איסור הטלת מום.

רב נחמן בר יצחק מתני לה לשקלא וטריא של רבא בר רב עזא עם אביי, **הכי**, בלשון אחרת. ולפיו האיבעיא היתה לגבי תשיעי של מעשר, ואביי פשט לו מתמורת בכור ומעשר:

אמר רבא [גירסא אחרת: **רב אחא**] **בריה דרב עזא: בעו במערבא, המטיל מום בתשיעי של מעשר - מהו ללקות עליו? האם אינו לוקה כיון שאינו קרב, או דילמא לוקה כיון שהוא קדוש?**

אמר ליה אביי, (209) **ותיבעי לך המטיל מום בתמורת בכור ומעשר? אלא, מאי שנא תמורת בכור ומעשר דלא מיבעיא לך, דרחמנא מעטינהו שנאמר "קדש הם"**, ודרשינן, **הן קריבין ואין תמורתן קריבה. תשיעי של מעשר נמי, רחמנא מעטיה**, שנאמר **"העשירי"**, ודרשינן, **להוציא את התשיעי**.

שנינו במשנתנו: **אם באו תמימים יקרבו**. ואף על פי שלכתחילה אין מביאין בכור ומעשר מחוץ לארץ, בדיעבד מקבלין ומקריבין אותן.

ורמינהו, סתירה לכאורה, ממשנה אחרת. דתנן במסכת חלה [פרק ד משנה יא]: איש אחד ושמו **בן אנטיגנוס העלה בכורות מבבל, והכהנים לא קיבלו ממנו**. הרי שאפילו בדיעבד אין מקבלין!

ומתריצין: **אמר רב חסדא: לא קשיא! הא**, מה שאמרה המשנה שם שלא קיבלו מבן אנטיגנוס, **רבי ישמעאל** היא. **הא**, מה ששנינו במשנתנו "ואם באו תמימים יקרבו", **רבי עקיבא** היא.

דתניא, (210) ומביאה הגמרא ברייתא ארוכה, שממנה דייק רב חסדא שרבי ישמעאל ורבי עקיבא נחלקו בהלכה זו.

וכך שנינו: **רבי יוסי אומר שלשה דברים משום שלשה זקנים**, דבר אחד מכל זקן וזקן.

בברייתא זו יש ארבע הלכות. שלש מהן של רבי יוסי בשם הזקנים, ואלו הן:

א. רבי ישמעאל דן בענין מעשר שני בזמן הזה, אחרי חורבן בית המקדש, אם מעלין אותו לירושלים.

ב. רבי עקיבא דן בענין בכור מחוץ לארץ בזמן שבית המקדש קיים אם מעלין ומקריבין אותו.

ג. בן עזאי דן אם מעשר שני נאכל רק לפנים מחומות ירושלים או בכל מקום שמשם רואה אותו העומד בירושלים.

ד. "אחרים" [רבי מאיר] דנים אם בכור נפסל בעברה שנתו.

מעשר שני ובכור בהמה טהורה וביכורים טעונים "הבאת מקום", דהיינו, להעלותם לירושלים, אל המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם, ואסור לאכלם חוץ לירושלים.

שנאמר [דברים יב], "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך, ובכורות בקרך וצאנך וכל נדריך אשר תדור ונדבותיך, ותרומת ידך", ודרשין, "תרומת ידך" אלו ביכורים.

עוד נאמר [שם יד] בפרשת מעשר שני "ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם, מעשר דגנך תירושך ויצהרך, ובכורות בקרך וצאנך".

וקשה, (211) למה כתבה התורה בכור בהמה בפרשת מעשר שני?

ועוד, הלא כבר אמרה התורה שהוא טעון הבאת מקום.

אלא, בא הכתוב ללמדנו היקש מעשר שני ובכור זה לזה, ללמוד זה מזה.

ארבעת התנאים הללו דרשו כל אחד ואחד דרשתו לאיזו הלכה הוקשו בכור ומעשר שני.

וכך שנינו: **רבי ישמעאל אומר: יכול הייתי לומר, יעלה אדם מעשר שני ויאכלנו בירושלים** (212) **בזמן הזה?** כלומר, על עצם חיוב התבואה בהפרשת תרומות ומעשרות מן התורה, (213) לא דן רבי ישמעאל, אלא ברור לו שחייב, מפני שהוא סובר שלא בטלה קדושת ארץ ישראל עם חורבן המקדש וגלות ישראל מעל אדמתן. אלא, כל הדיון הוא אם צריך להעלותו ולאכלו בירושלים. (214)

ולכאורה אין צורך בדרשה מיוחדת לומר שאינו מעלה, מאחר שאפשר ללמדו מ"בנין אב" מבכור: **ודין** (215) **הוא, בכור טעון הבאת מקום, כמבואר, וגם מעשר טעון**

הבאת מקום, ונלמד זה מזה: **מה בכור אינו נאכל אלא בפני הבית**, ודבר זה ברור לו לרבי ישמעאל, כמו שיבואר לקמן, **אף מעשר אינו נאכל אלא בפני הבית**.

לא! אין ללמוד מעשר מבכור ב"בנין אב"!

כי **אם אמרת בבכור** שאינו יכול להביאו בזמן הזה, **שכן טעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח**, הלכך, כשאין מזבח אינו מביאו. **תאמר במעשר, דלא אמרת** כך. ולכן מעלהו לירושלים, ואינו טעון מזבח!

אלא נלמד מעשר מביכורים: **ביכורים טעונו הבאת מקום**, כמבואר, **ומעשר טעון הבאת מקום**, ונלמד זה מזה: **מה ביכורים אין נאכלין אלא בפני הבית**, כמו שנאמר בפרשת ביכורים [דברים כו] "והנחתו לפני ה' אלהיך", **אף מעשר אין נאכל אלא בפני הבית**.

גם לימוד זה אפשר להפריך: **מה לביכורים**, הטעם שאינם נאכלים אלא בפני הבית, **שכן טעונו הנחה לפני המזבח**, שנאמר "והנחתו לפני ה' אלהיך", הלכך, כשאין מזבח אינו מביאם. **תאמר במעשר, דלא טעונים הנחה לפני המזבח**, ואם כן צריך להעלותו לירושלים?!

ומאחר שאין ללמוד מעשר לא מבכור ולא מביכורים ב"בנין אב", נלמדנו מ"היקש", ועל היקש אין משיבין, דהוי כאילו נאמר במפורש בתורה,

תלמוד לומר "ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך". הקיש הכתוב **מעשר לבכור**, ללמדך, **מה בכור אינו נאכל אלא בפני הבית, אף מעשר אין נאכל אלא בפני הבית**, ולא בזמן הזה.

זו היא דרשת רבי ישמעאל.

ובטרם מביאה הגמרא את המשך הברייתא, היא דנה למה הסיק רבי ישמעאל שנלמד מהיקש?

וליהדר דינא, וליתי ב"מה הצד". אחרי שהפריך שאי אפשר ללמוד מביכורים מפני שהיא טעונה הנחה, אפשר לומר "בכור יוכיח", שאינו טעון הנחה, ובכל זאת אינו מעלהו לירושלים, ומוכח שלא מפני חסרון "הנחה" אין מעלין אותו. וכאשר יפרוץ: מה לבכור, שכן טעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח - אפשר לומר "ביכורים יוכיחו", שאינם טעונים מתן דמים ואימורים, מוכח שלא מפני חסרון מתן "דמים ואימורים" אין מעלין אותו. ו"חזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה - הצד השווה שבהן שטעונו הבאת מקום ואינן נאכלין אלא בפני הבית, אף אני אביא מעשר הטעון הבאת מקום ואין נאכל אלא בפני הבית". (216)

ולמה הוצרך הכתוב להקישם?

ומתרצינן: **אמר רב אשי**: אי אפשר ללמוד מעשר מבכור וביכורים. **משום דאיכא למיפרך** (217): **מה להצד השוה שבהן**, הסיבה שאין נאכלין היא **שכן יש בהן צד מזבח**, זה במתן דמים ואימורין וזה בהנחה ושניהם במזבח, הלכך, בזמן שאין מזבח אי אפשר להביאם - תאמר במעשר שני שאינו טעון מזבח כלל אלא "אכילה" בלבד בירושלים? ואם לא דרשת היקש לא היינו למדים שאין מעלין אותו לירושלים.

הקדמה

נחלקו חכמים בכמה מקומות (218) אם נתבטלה קדושת ארץ ישראל בעת שגלו ישראל מעל אדמתם, או שהיא ממשיכה וקיימת גם בשעת הגלות.

יש הסוברים ש"קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא", והיינו, שהקדושה שנתקדשה הארץ בעת שהיו ישראל בארץ ישראל, נתקדשה לעולם, גם בשעת הגלות. ויש הסוברים, ש"לא נתקדשה לעתיד לבוא", וכשגלו נתבטלה קדושת הארץ.

למאן דאמר "קידשה לעתיד לבוא", נוהגות המצוות התלויות בארץ, כמו תרומות ומעשרות ושמיטה כמו שהיו נוהגות בזמן הבית. ולמאן דאמר "לא קידשה לעתיד לבא", אין הן חובה כמו בשעה שהיה בית המקדש קיים.

וגם על קדושת הבית והעזרות נחלקו חכמים אם היא נתבטלה אחרי חורבן בית המקדש אם לא. ולפי המאן דאמר שלא נתבטלה, יתכן להקריב קרבנות מסוימים בזמן הזה במקום אשר בחר ה'. וכן שאר הלכות התלויות בקדושת הבית. וכן לענין קדושת חומות ירושלים. ואף אחרי חורבן הבית נקרא מקום העיר ירושלים "לפני ה' אלהיך", כגון לענין אכילת מעשר שני.

ויתכן לומר, (219) ששתי הקדושות, קדושת הארץ וקדושת מקום הבית וירושלים, אינן תלויות זו בזו. אלא יתכן שקדושת הארץ תתבטל ואילו קדושת הבית תשאר, וכן להיפך, יתכן שקדושת הארץ תשאר וקדושת הבית תתבטל.

רבי ישמעאל, הדין במעשר שני אם להעלותו לירושלים, בודאי סובר שקדושת הארץ לא התבטלה. שאילו התבטלה, אין חיוב כלל מן התורה להפריש תרומות ומעשרות, והתבואה אינה טבל כלל. אלא שהגמרא דנה מה היא דעתו בענין קדושת הבית:

ורבי ישמעאל, שפשוט לו בבכור שאינו נאכל בזמן הזה, אך הוא דן במעשר שני אם צריך להעלותו לירושלים, **מאי קסבר?**

אי קסבר "קדושה ראשונה [לאו דוקא, אלא קדושה שנתקדשה ירושלים בימי עזרא (220)] **קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא**", אם כן, **לא שנה בכור ולא שנה מעשר, בני הבאה נינהו** לירושלים, כי הרי קדושתה קיימת. וקשה, מה הוא ספיקו

כלל, הרי גם מעשר צריך לאכלו בירושלים וגם בכור, (221) ולמה פשוט לו שבכור אינו נאכל, ואילו מעשר מסופק לו, ולמה צריך דרשת הקרא לפטרו, ואיך דרש מהיקש מבכור לפטרו, הרי גם בכור מחויב להיאכל בירושלים?

ואי קסבר "קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא", ובכל זאת מסופק לגבי מעשר, קשה: **אפילו בכור נמי תיבעי לך?** ואיך פשוט לו גבי בכור, וממנו למד דין מעשר?

ואם תאמר, להכי פשוט לו בכור מפני שדמו ואימוריו ניתנים על גבי מזבח, ואסור לאכלו לפני מתן דמים ואימורים, אם כן, איך למד מעשר מבכור? הלא החילוק ברור, שבכור טעון מתן דמים ואימורים לגבי המזבח, מה שאין כן מעשר. ובהכרח, שאפילו במקום שאין מניעה באכילת הבכור מחמת חסרון מתן דם, וכגון שנתן דמו על המזבח בזמן שהיה הבית קיים, ובינתיים חרב בית המקדש, ובשרו עדיין קיים טרם כלות זמן אכילתו, ואפילו הכי פשוט לו לרבי ישמעאל שאינו "נאכל" עתה בירושלים, מצד שאינו יכול לקיים בו לאחר החורבן "ואכלת לפני ה' אלהיך". וממנו למד למעשר שגם הוא אינו "נאכל" בירושלים מפני שאינו "לפני ה' אלקיך".

ועל כך מקשה הגמרא: כשם שלגבי מעשר הוא מסופק, אולי בכל זאת עדיין נקראת ירושלים גם עתה "לפני ה' אלהיך", כיון שלאכילת מעשר אין צורך במזבח, אם כן, למה ברור לו לגבי "אכילת בשר בכור" שבודאי אינו נאכל לאחר החורבן גם אם נזרק דמו כהלכה לפני החורבן. והרי גם אכילת בכור יכולה להחשב באופן שכזה "לפני ה' אלהיך", כיון שאין צורך באכילת מזבח, לאחר שנזרק הדם?

ומסקינן: **לעולם, קסבר רבי ישמעאל כי קדושה ראשונה קידשה לשעתה, ולא קידשה לעתיד לבא.** ומה שהקשו: אם כן, למה פשוט לו לגבי בכור שאינו נאכל בירושלים? **הכא במאי עסקינן, (222) כגון שנזרק דמו של בכור בפני הבית, וחרב הבית, ועדיין בשרו קיים.**

והטעם שבכור אינו נאכל אז, אינו משום שאינו "לפני ה' אלהיך", אלא משום שהוא לומד אכילת הבשר מנתינת דם, **וכיון דאי איתיה לדם,** אם היה צריך עתה בעת חורבן הבית לתת את הדם על המזבח, **לאו בר זריקה** [נתינה] הוא, שהרי בטלה קדושת הבית, הלכך, **אתי בשר, יליף מדם,** שנאמר [במדבר יח] "ואת דמם תזרוק על המזבח, ובשרם יהיה לך". ודרשינן, בשעה שהיא ראויה לזריקת דם, אתה אוכל את הבשר, ולא בשעה שאינה ראויה לזריקת דם.

הילכך הבשר אינו נאכל אף על גב שהדם כבר נזרק על המזבח טרם חורבנו.

ובמעשר, אכן, יש להסתפק ולומר שהוא נאכל בירושלים, ועל כן אמר: יכול יעלה אדם מעשר שני ויאכלנו בירושלים בזמן הזה.

דף כא - ב

ואחרי שפשוט לו שבכור אינו נאכל, **אתי מעשר שני וילין מבכור**, מההיקש.

ומקשינן: **ומי ילפינן קדשים (223) מהדדי**, וכי אפשר ללמוד מעשר מבכור בשעה שגם אצל בכור עצמו נלמד הבשר מהדם?! **והא אמר רבי יוחנן: כל התורה כולה - למדים למד מן הלמד**, דבר הנלמד באחת המדות שהתורה נדרשת בהן, הרי הנלמד חוזר ומלמד להלכה אחרת, באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, **חוץ מן הקדשים, שאין למדים למד מן הלמד**.

ומתצינן: **מעשר - חולין הוא!** ולמדים אותו מן הלמד.

ומקשינן: אמנם מעשר חולין הוא. אבל המלמד [בכור] קדשים הוא, ובו עצמו נלמד דין הבשר מדין הדם?

הניחא, תירוץ שתירצת "מעשר חולין הוא", **למאן דאמר "בתר למד אזלינן"**, שאם הדבר הלמד הוא חולין ניתן ללמוד ממנו לגבי קדשים.

אלא למאן דאמר "בתר מלמד אזלינן", שאם הוא קדשים, כגון הדם המלמד על הבשר, הוא אינו חוזר ומלמד אפילו על חולין, קשה: **מאי איכא למימר?** איך ילפינן מעשר מבכור?

ומסקינן: **בשר ודם - חדא מילתא היא!** ואינו בגדר "למד". ושוב אפשר ללמוד מעשר מבכור.

עד כאן דנה הגמרא בדברי רבי ישמעאל. ועתה, חוזרת הגמרא להמשך הברייתא "רבי יוסי אומר שלשה דברים משום שלשה זקנים".

רבי עקיבא אומר: יכול יעלה אדם בכור מחוצה לארץ לארץ בזמן שבת המקדש קיים, ויקריבנו?

תלמוד לומר "ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך". מכך שהתורה הקישה בכור למעשר דרשינן, רק ממקום שאתה

מעלה מעשר דגן, מארץ ישראל, משם **אתה מעלה בכור**. וממקום שאי אתה מעלה מעשר דגן, חוץ לארץ, שמעשר דגן אינו נוהג אלא בארץ ישראל, **אי אתה מעלה בכור**.

ועתה, המשנה האומרת שלא קיבלו בכורות מבן אנטיגנוס, רבי עקיבא היא, הסובר שבכור פטור לגמרי בחוץ לארץ. ומשנתנו האומרת "ואם באים תמימים יקרבו", רבי ישמעאל היא, שאינו דורש ההיקש לפטור בכור בחוץ לארץ, ועל כן, סובר שבדיעבד אם הביאם, יקרבו. (224)

למדנו שמעשר שני טעון הבאה אל המקום אשר יבחר בו ה', והיינו ירושלים. בן עזאי דן אם נאכלים לפנינו מן חומות ירושלים כמו קדשים קלים, או אפילו "בכל הרואה". והיינו, כל מקום שהעומד בירושלים יוכל לראותו, אפילו מחוץ לחומות ירושלים. והגמרא תבאר בהמשך מדוע עלה על דעת בן עזאי לומר כן.

בן עזאי אומר: יכול הייתי לומר, יעלה אדם (225) מעשר שני ויאכלנו בכל הרואה?

ולכאורה לא צריך היקש ללמדנו שאינו נאכל אלא תוך החומות, לפי שדין הוא, אפשר ללמוד מ"בנין אב": **בכור טעון הבאת מקום ומעשר טעון הבאת מקום - מה בכור אינו נאכל אלא לפניו מן החומה, ככל קדשים קלים הנפסלים כשיצאו חוץ לחומה, אף מעשר אינו נאכל אלא לפניו מן החומה.**

בן עזאי עצמו מפריך לימוד זה: **מה לבכור, שכן טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח, ולכן חמור הוא שאינו נאכל אלא לפניו מן החומה - תאמר במעשר דלא, שאינו טעון מזבח, הילכך יתכן שהוא קל גם לענין שאינו צריך להיאכל דוקא לפניו מן החומה?**

גירסת רש"י: **מה לבכור שכן חילקת בזמן אכילתו**, ואינו נאכל בכל עת אלא לשני ימים ולילה, אחד וגם חילקת באוכלין שאינו נאכל אלא לכהנים ולפיכך אינו נאכל אלא לפניו מן החומה - **תאמר במעשר**, הקל, שהוא נאכל לעולם ולכל אדם, הילכך יתכן שהוא קל גם לענין שאינו צריך להיאכל דוקא לפניו מן החומה (226)? ומאחר שאינו נלמד ב"בנין אב" מבכור, נלמד "מהיקש" מבכור [ואין משיבין על ההיקש!].

תלמוד לומר "ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך". מקיש מעשר לבכור - מה בכור אינו נאכל אלא לפניו מן החומה, אף מעשר אינו נאכל אלא לפניו מן החומה.

ומבררת הגמרא: **מאי קשיא ליה**, לבן עזאי, **דקא אמר** "יכול יעלה אדם מעשר שני ויאכלנו בכל הרואה"? איזה דין הוא היכן מצאנו "כל הרואה"? ולמה הוצרך קרא כדי ללמדנו שאינו נאכל בכל הרואה?

אמרת! הואיל ותנן, שנינו משנה במסכת מגילה [ט ב]: **אין בין שילה**, בעת שהמשכן עמד שם שס"ט שנה, ולא היה לה חומה, (227) **לבין ירושלים**, אחרי שבנה שלמה את בית המקדש - **אלא, שבשילה אוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה**, בכל מקום שהעומד בשילה רואהו, (228) **ובירושלים**, נאכלים רק **לפנים מן החומה**. **וכאן וכאן**, (229) בשילה ובירושלים, **קדשי קדשים** נאכלים **לפנים מן הקלעים**, קלעי המשכן וחומות העזרה.

על כן סבר בן עזאי: **מהו דתימא, בירושלים ליתאכול** (230) **מעשר שני בכל הרואה**, (231) **וקשיא ליה**, לבן עזאי, **בשלמא קדשים קלים בעו מתן דם**, הלכך נאכלים בירושלים לפנים מן החומה בלבד, **אלא מעשר, ליתאכיל בכל הרואה**, כשם שבשילה היה נאכל בכל הרואה, **קמשמע לן** שילפינן מבכור בהיקש שהוא נאכל רק לפנים מן החומה.

ובהמשך הברייתא נאמר: אחרים דורשים את ההיקש בכור ממעשר לענין שאינו נפסל בעברה שנה מלידתו.

שנינו במשנה [בכורות כו ב]: **הבכור נאכל בתוך שנתו**, שנאמר [דברים טו] "לפני ה' אלקיך תאכלנו שנה בשנה".

ומה דינו לאחר שעברה שנתו? על כך דנים אחרים.

אחרים אומרים: יכול הייתי לומר: יהא בכור שעברה שנתו כפסולי המוקדשין ויפסל?

תלמוד לומר "ואכלת לפני ה' אלקיך **מעשר דגנך תירושך ויצהרך** ובכורות בקרך וצאנך", **מקיש בכור למעשר דגן** - **מה מעשר אינו נפסל משנה לחבירתה אף בכור אינו נפסל משנה לחבירתה**.

ומבררת הגמרא: **ולרבנן**, רבי ישמעאל ורבי עקיבא וכן עזאי, **דמפקי ליה**, הדורשים את ההיקש **לטעמא אחרינא**, כמבואר - הלכה זו "שאינו נפסל משנה לחבירתה" **מנא להו** (232)?

ומתרצינן: **נפקא להו**, הם לומדים שאינו נפסל ממה שנאמר **"לפני ה' אלקיך תאכלנו שנה בשנה"** והם דורשים **"שנה בשנה"** במשמעות של **"שתי שנים"** - **לימד על הבכור שאינו נפסל משנה לחבירתה**.

ודנה הגמרא: **ולאחרים**, הדורשים שאינו נפסל משנה לחברתה מההיקש למעשר - מה שנאמר **"לפני ה' אלקיך תאכלנו שנה בשנה" מאי דרשי ביה?**

ומתרצינן **"מיבעי להו"** (233) לדרשה אחרת. **כדתניא**: אמרה תורה **"שנה בשנה"**, ללמדנו שהוא נאכל **יום אחד משנה זו**, ששחטו ביום האחרון של שנתו כמצוותו, ונאכל ביום שחיתתו, ולמחרתו **יום אחד משנה אחרת**, וגם בו ביום נאכל שהרי כך נאמר **"תאכלנו שנה בשנה"** - **לימד על הבכור שנאכל לשני ימים ולילה אחד**.

פירוש (234): אף על גב שאמרה התורה לגבי בכור [במדבר יח] **"ובשרם יהיה לך כחזה התנופה"**, מכל מקום, אין אני יודע אם לקולא כשל שלמים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד, אם לחומרא כתודה הנאכלת ליום ולילה - על כן דרשו אחרים **"שנה בשנה"** שבכור נאכל לשני ימים ולילה אחד.

ודנה הגמרא: **ורבנן** החולקים עם אחרים ודורשים **"שנה בשנה"** שאינו נפסל משנה לחברתה - הלכה זו **דנאכל לשני ימים ולילה אחד** כשלמים, **מנא להו?** ולמה לא נאמר לחומרא שמה שאמרה התורה **"כחזה התנופה"** היינו ליום ולילה בלבד כשל תודה?

ומתרצינן: **אמר קרא "יהיה לך כחזה התנופה"**, ודרשינן **"יהיה לך"** - הוסיף לך הכתוב **"הויה"** אחרת, והיינו יום נוסף, שלא תאמר כחזה ושוק של תודה.

הדרן עלך פרק אלו קדשים

פרק רביעי - ולד חטאת

בפרק זה דנה המשנה בחמש חטאות המתות, שאינן עושות תמורה לפי שהולכות למיתה, ולכן פרחו מהן קדושתן, וכמו כן, אין מועלים בהן לפי ששוב אינן בכלל "קדשי ה'".

חמש חטאות המתות הן: א. ולד חטאת. ב. תמורת חטאת. ג. חטאת אשר מתו בעליה. ד. חטאת אשר אבדה, ונתכפרו בעליה באחרת. ה. חטאת שעברה שנתה. שהרי חטאת אינה כשרה אלא עד מלאת שנה ללידתה. והלכה למשה מסיני שהן מתות (1). וכונס אותן לכיפה ומונע מהם מים ומזון עד שהן מתות מאליהן.

חמש אלו אין דינן שוה. ולד ותמורה ומתו בעליה - מתות בכל אופן. ואילו עברה שנתה ואבדה אינן מתות כי אם אחרי שנתכפרו בעליהן באחרת, וכל שלא כיפרו באחרת הרי הן רועות וימכרו ובדמיהן יקח חטאת. היוצא מהבחנה זו שאחרי שנתכפרו באחרת ונידונות למיתה - אינן עושות תמורה ואין מועלים בהם ולפני שנתכפרו באחרת ונידונות לרעייה - עדיין קדושתן עליהן לענין שהן עושות תמורה ומועלים בהן.

נחלקו רבי וחכמים במשנה הבאה ב"אבודה בשעת הפרשה", והיינו חטאת שאבדה והפרישו בעליה אחרת תחתיה ונמצאה לפני שכיפרו בעליה באחרת ואחר כך כיפרו. חכמים סוברים שאינה אלא רועה, מפני שהם סוברים שאין חטאת שאבדה מתה אלא אם כן נמצאה לאחר שכיפרו בעליה באחרת (2). ורבי סובר "אבודה בשעת הפרשה - מתה", וכל שכן נמצאה אחר שכיפרו.

מתניתין:

ולד חטאת, ותמורת חטאת, וחטאת שמתו בעליה - ימותו. ובגמרא יבואר למה לא נשנו חמשתן יחד. ושעברה שנתה, ושאבדה ונמצאת בעלת מום, קודם שכיפרו באחרת, אם כיפרו (3) הבעלים אחר כך באחרת, תמות. (4)

משנתנו מתפרשת אליבא דחכמים, ומדובר כשנמצאה לפני שכיפרו באחרת, ומחדשת המשנה, שהיא מתה. לפי שעד כאן לא אמרו חכמים "אבודה בשעת הפרשה ואינה אבודה בשעת כפרה - רועה", אלא כשנמצאה תמימה, אבל אם נמצאה בעלת מום, מודים חכמים שהיא מתה, מאחר שיש עליה שתי ריעותות, האחת, שהיתה אבודה, והשנייה, שנמצאה בעלת מום. ועתה שהבעלים דחאוה וכיפרו באחרת - תמות.

ואם הבעלים לא דחאוה, ולא כיפרו באחרת, ורוצים למכרה, על כך דנה המשנה בסיפא.
(5)

חטאת שדינה למיתה פרוחה לה קדושתה, **ואינה עושה תמורה**, ואם המיר עליה בהמת חולין אחרת - לא נתפסה התמורה.

דף כב - א

וכן, **לא נהנין**, אסור מדרבנן להנות ממנה בהנאות האסורות בקדשי ה', **ולא מועלין**, ואם נהנו ממנה - פטורין מלהביא קרבן מעילה. כלומר, מן התורה אין לה מעילה, כמבואר, שפרחה לה קדושתה. אלא שחכמים אסרו לכתחילה להנות ממנה הואיל והיתה קדושה (6).

שתים הללו, שעברה שנתה ושאבדה ונמצאת בעלת מום - מתות אם כיפרו בעליה באחרת, **ואם עד שלא כיפרו הבעלים**, שלא רצה להתכפר באחרת, אלא רוצה (7) למכרה ומהדמים יביא חטאת - זו שאבדה ונמצאת בעלת מום תימכר מיד, שהרי מומה עליה, וזו שעברה שנתה - **תרעה עד שתסתאב ותמכר**, ואחרי שנמכרו **יביא בדמיה**, בהמה אחרת לחטאתו.

וכיון שהיא רועה לדמיה עד למכירתה ודמיה עתידין להיקרב - קדושתה עליה, ולכן **עושה תמורה ומועלין בה**.

גמרא:

ומבררת הגמרא: **מאי טעמא לא תני להו כולהו** (8) **גבי הדדי**, למה אינו שונה את חמשתן ביחד, **אלא פליג להו**, ושונה שלש מהן ואומר "ימותו" ואחר כך שונה שתים האחרות?

ומתרצינן: **רישא**, שלש הראשונות, **פסיקא ליה**, דינם מוחלט ולעולם מתות ואפילו לא כיפרו הבעלים, ואילו **סיפא לא פסיקא ליה**, ויש בהן חילוק בין כיפרו הבעלים באחרת שאז דינן למיתה ובין לא כיפרו דינן לרעייה, על כן, שנה אותן המשנה בנפרד.

הגמרא מבררת עוד: משנה זו כלשונה נשנית גם במסכת מעילה [תחילת פרק שלישי].
למה לי למיתנייה [לשנותה] **גבי מעילה**, **למה לי למיתנייה גבי תמורה?**

ומתרצינן : **תנא הכא תמורה**, כאן נשנית בגלל חילוקי הדינים לגבי אם עושה תמורה, **ואיידי דתני תמורה**, וכיון שביאר דיניה לגבי תמורה - **תנא נמי**, דרך אגב, חילוקי הדינים לגבי מעילה. **וכי קאים** (9) **במעילה קתני מעילה**, **ואיידי דתנא מעילה תני נמי תמורה**, שם נשנית בנוגע למעילה ודרך אגב שנתה גם בנוגע לתמורה.

שנינו במשנתנו : ושעברה שנתה.

אמר ריש לקיש : חטאת שעברה שנתה - רואין אותה כאילו עומדת בבית הקברות, מקום שאין כהן יכול ליכנס אחריה ולקחתה, **ורועה**, עד שיפול בה מום ותימכר.

פירוש (10) : חטאת שעברה שנתה, אינה מתה כחטאת שאבדה ונתכפרו בעליה באחרת. והבדל יש בין אבודה לבינה. כי חטאת אבודה היתה "דחוויה" בלי אפשרות להקרבה, ואילו זו לא היתה דחוויה אלא שהמתין (11) להקריבה עד שעברה שנתה. וגם עתה כשמתכפר באחרת אינו "דוחה" לזו, אלא שאין לו אפשרות להקריבה כאילו היתה בבית הקברות. ודינה כדין מפריש שתי חטאות לאחריות ומשך אחת מהן ונתכפר בה שהשניה לא מתה [כמבואר לקמן כד א], מפני שבמשיכת אחת מהן לא "דחה" את חברתה.

ומקשינן על חידושו של ריש לקיש ממשנתנו.

תנן : שעברה שנתה ושאבדה ונמצאת בעלת מום אם כיפרו בעלים (12) **מתה**.

תיובתא דריש לקיש, האומר שעברה שנתה רועה אפילו אחר שכיפרו בעליה באחרת?

ומתרצינן, **אמר לך ריש לקיש : כי קתני "מתה" (13) אאבדה** [על אבדה] **ונמצאת בעלת מום**, והיא מתה, כמבואר במשנה הואיל ויש בה שתי ריעותות (14), אבל חטאת שעברה שנתה אינה מתה אלא רועה, כדברי ריש לקיש.

[ובהמשך מקשינן : אם כן למה שנתה המשנה "שעברה שנתה" בין החטאות המתות?].

ומקשינן : **אי (15) הכי**, אם כדברי ריש לקיש, שהמשנה מדברת רק באבדה ונמצאת בעלת מום - **אימא סיפא : אם עד שלא כיפרו הבעלים - תרעה עד שתסתאב ואי**, ואם המשנה מדברת באבדה ונמצאת **בעלת מום**, למה לו להמתין מלמוכרה עד שיפול בה מום, **הא מסאבא וקיימא**, הרי כבר נפל בה מום.

בשלמא (16) אם נפרש שהמשנה מדברת גם על עברה שנתה, יתכן לומר שאם רוצה למכרה ולקנות אחרת לא ימכרנה בלא מום. אבל אם המשנה מדברת רק באבדה ונמצאת בעלת מום, למה אמרה המשנה שימתין לה עד שיפול בה מום?

ומתריצין, **אמר רבה: הכי קאמר**, כן תתפרש המשנה אליבא דריש לקיש: **שאבדה ונמצאת בעלת מום עובר, אם אחר שכפרו בעלים - מתה**, ואפילו נמצאה לפני שכיפרו הבעלים ואחר כך כיפרו, הואיל ויש לה שתי ריעותות, וגם מום עובר ריעותא היא, **אם קודם שכיפרו בעלים - תרעה עד שתסתאב במום קבוע**, דשכל זמן שאין לה מום קבוע אינו יכול למוכרה ולהוציאה לחולין, וכשיפול בה מום קבוע - **תמכר**.

והמשנה לא אמרה "מתה" על עברה שנתה כלל, אלא על אבודה.

אמר רבא: שתי תשובות בדבר! חדא, דאם כן, כאוקימתת רבה - **"ישמור"** [ימתין] **מיבעי ליה למיתני**, היתה צריכה המשנה לומר, שהרי כבר נפל בה מום עובר, וכדי למוכרה [כיון שאינו רוצה להתכפר באחרת] הריהו "ממתין" לה שיפול בה מום קבוע. ולמה לא אמרה כן המשנה?

ועוד, מה ששנתה המשנה **"שעיברה שנתה"** בין החטאות המתות - **למאי הלכתא קתני** לה, הלא אינה מתה, ועושה תמורה ומועלין בה, ולמה שנתה אותה המשנה בשעה שאין בה אפילו אחת מהלכות אלו?

רבא מפרש את המשנה שלא תיקשה על ריש לקיש: המשנה מדברת כשעברה שנתה ואבדה אלא שנמצאה תמימה קודם שכיפרו באחרת, נמצא שיש עליה שתי ריעותות, האחת שהיתה אבודה, ועוד שעברה שנתה, ולפיכך תמות אם כיפרו בעליה באחרת. ואם לא כיפרו באחרת ורוצה להמתין לה עד שיפול בה מום - תרעה עד שתסתאב. ואילו ריש לקיש מדבר שלא נאבדה כלל אלא שעברה שנתה, וכיון שיש לה רק ריעותא אחת - אינה מתה אלא רועה אפילו אם כבר כיפרו באחרת.

אלא, אמר רבא: מה שאמרה המשנה "ושאבדה" באמצע בין "עברה שנתה" לבין "ונמצאת בעלת מום", מוסב על שתיהן, וכאילו אמרה "עברה שנתה ושאבדה, ושאבדה ונמצאת בעלת מום" [פעמיים "ושאבדה"!]

והכי קתני, וכך מתפרשת המשנה: א. **עברה שנתה ואבדה**, ונמצאה תמימה. ב. **או אבדה ונמצאת בעל מום**. ובשתי אלו יש שתי ריעותות, ולפיכך אם נמצאו או זו או זו קודם שכיפרו באחרת **אם כיפרו הבעלים** באחרת אחרי שזו נמצאה - **מתה, קודם שכיפרו הבעלים - תרעה** זו שעברה שנתה ונמצאת תמימה **עד שתסתאב ותימכר**. וזו שאבדה ונמצאה בעלת מום תימכר מיד.

ומבארין: **וצריך למיתני "אבדה"** (17) **גבי עיברה שנתה** וגם **צריך למיתני "אבדה" גבי בעלת מום** - כלומר, למה צריך התנא להשמיענו שתיהן, הלא בשתיהן נאבדה ונמצאה עם ריעותא אחרת המצטרפת עמה להביאה לתורת חטאת המתה?

דאי תני "אבדה" גבי שעברה שנתה, הוה אמינא: התם הוא דמהניא לה, מועילה לה **"אבדה"**, להביאה למיתה - **משום דאפילו קודם שאבדה, לא חזיא למילתה,** אינה ראויה לחטאת, לדבר שהופרשה, שהרי בחטאת נאמר [במדבר טו] **"בת שנתה"**, וזו עברה שנתה, ופסולה - פסול הגוף הוא, הלכך תלך למיתה בשתי ריעותות [אפילו שנמצאה כשעדיין לא נתכפר בשניה, דאילו נתכפר בשניה ואחר כך נמצאה - ברור שהאבודה הולכות למיתה] -

אבל בעלת מום, דאי לאו מומא - חזיא הרי היא ראויה, ופסול שלה - חסרון בעלמא הוא, והואיל ונמצאה קודם כפרת השניה, **אימא, יש לומר שלא תהני לה** (18) **"אבדה"** ובשביל שהיתה אבודה בלבד לא תלך למיתה (19) -

לפיכך, משמיעתנו המשנה שבכל זאת תמות, כיון שנאבדה והיא גם בעלת מום.

ואי תני "אבדה" גבי בעלת מום, הוה אמינא, התם הוא דמהניא לה "אבדה" להביאה לידי מיתה - **משום דלא חזיא להקרבה** בשום קרבן, על כן תמות -

אבל עיברה שנתה, דחזיא להקרבה, בשאר קרבנות, **אימא:** כיון שאין די בריעותא זו, ומשום שהיתה אבודה בלבד - **לא תיהני לה "אבדה"**, ולא תמות [כשנמצאה קודם שנתכפר באחרת] -

משמיעתנו המשנה שהיא מתה בשביל שתי הריעותות.

ומסקינן: **צריכא!**

ומקשינן: **ומי אמר רבא הכי,** שאם עברה שנתה ונאבדה אינה רועה אלא מתה - **והא אמר רבא: אבודת לילה,** אם נאבדה חטאת בלילה והפריש אחרת תחתיה, ונמצאה הראשונה לאור הבוקר (20) **לאו שמה אבודה,** (21) ואפילו לרבי (22) האומר שאם נמצאת הראשונה אחר הפרשת השניה, אפילו בעוד שלא נתכפר בשניה, מתה הראשונה - דברים אלו אמורים אם היתה הראשונה "אבודה ביום" בשעה שהיא ראויה להקרבה, אבל "אבודת לילה" שבין כך ובין כך אינו זמן הקרבה - אינה נקראת "חטאת שאבדה", ואינה מתה אם נתכפר בשניה אלא רועה.

הרי שרבא סובר ש"אבודה" בשעה שאינה ראויה להקרבה אינה נקראת אבודה. אם כן, הרי גם עברה שנתה אינה ראויה להקרבה, ובשעה שנאבדה לא היתה ראויה להקרבה,

ולמה סובר רבא שהיא מתה משום שיש לה שתי ריעותות, הלא אין לה ריעותא של "אבודה"?

ומתרצינן: **לא דמי**, אינו דומה עברה שנתה לאבודת לילה. **כי אבודה** (23) **דליליא לא חזיא, לא לגופה**, להקרבה, **ולא לדמי**, ואף אם יפדוה אי אפשר להקריב בלילה קרבן הקנוי בדמיה, הלכך אינה נקראת "אבודה", (24) שהרי אפילו אם לא היתה אבודה, גם כן אינה ראויה להקרבה.

אבל הא, עברה שנתה, **נהי דלגופה לא חזיא**, אף אם אינה ראויה להקריבה היא עצמה, מכל מקום, **לדמי חזיא**, אם היה מוכרה לפני שנאבדה היו דמיה ראויים להקרבה. ועתה, שנאבדה נתוסף עליה עוד ריעותא, ולפיכך מתה.

ומביאה הגמרא משנה להקשות על רבא האומר שבריעותא אחת, כגון עברה שנתה, אינה מתה, שהרי **תנן** במסכת יומא [סב א] לגבי שני שעירי חטאת יום כפורים [האחד לה', והוא השעיר הנעשה בפנים, והשני לעזאזל] שאם אירע ואחרי שהגריל, מת השעיר של עזאזל, הרי הוא מביא שני שעירים מן השוק, ומגריל הגרלה אחרת, והשעיר שנפל עליו הגורל לעזאזל נשלח לעזאזל. ועתה, יש לפנינו שני שעירים לה', אחד מהזוג הראשון ואחד מהזוג שני - אחד מהם יקרב לשעיר הנעשה בפנים, **והשני ירעה עד שיסתאב, וימכר, ויפלו דמיו לנדבה**, ואין לו דין של חטאת המתה, **לפי שאין חטאת צבור מתה** -

ומדייקת הגמרא: רק משום שהיא חטאת צבור, לכן תרעה. **הא דיחיד**, באופן כזה - **מתה**.

וחוזרת הגמרא לגבי האמור במסכת יומא:

ואמר רבי יוחנן: יקריב את השני שבזוג שני, כי השני שבזוג ראשון "נדחה" בכך שמת בן זוגו, (25) ורבי יוחנן לשיטתו הסובר "**בעלי חיינן נדחין**", (26) כלומר, אף שהוא חי, יש עליו תורת "דיחוי" משעה שמת בן זוגו השעיר המשתלח ואינו חוזר לכשרותו. על כן, יקריב את השני שבזוג שני, שלא נדחה.

ומבאר הגמרא דברי רבי יוחנן: **וכשהוא מתכפר - בשני שבזוג שני מתכפר. ואידך קמא**, השני שבזוג ראשון, **הוה לה כי** [כאילו] **עברה שנתה**. כלומר, פסלותו היא כפסול עברה שנתה.

ויש לדייק: **טעמא** שאינה מתה, משום **דשל צבור** היא. **הא דיחיד** - **מתה**, אף על פי שאין לה שתי ריעותות, ולא נאבדה. הרי שרבי יוחנן סובר שבעברה שנתה בלבד, או בריעותא אחת אחרת בלבד - מתה.

וקשה לרבא, שאמר וביאר משנתנו שמתה רק כשיש לה שתי ריעותות?

ומתריצין: **אמר לך רבא**: אכן! אני כשלעצמי סובר שבדיחוי אחד, ונתכפר באחרת, מתה בלי שיצטרף אליה ריעותא של אבדה, ומה שפירשתי את המשנה האומרת "ושעברה שנתה" שמדובר בצירוף "אבדה" - פירשתי כן אליבא דריש לקיש, האומר עברה שנתה - רועה. ולריש לקיש, אכן קשה ממשנה זו דמסכת יומא -

אבל עדיין קשה, שהרי במשנתנו נאמר "ושאבדה ונמצאת בעלת מוס", וקשה: למה צריך כדי להמיתה שתהיה גם בעלת מוס, והיינו שתי ריעותות, הרי הוכחנו מהמשנה ביומא ש"עברה שנתה" בלבד, או בריעותא אחת אחרת דוגמתה - מתה? ולמה אמרה משנתנו שאינה מתה ב"אבדה" בלבד?

על קושיא זו נתרץ: **דחויין לחוד, ואבודין לחוד!** חטאת שנדחתה ממש ואינה ראויה עוד להקרבה - מתה בדחייה זו בלבד בלי ריעותא אחרת, הלכך אמרה המשנה "ושעברה שנתה... אם כיפרו הבעלים - תמות. מה שאין כן ב"אבדה" אין בה די בשביל להמיתה, **מאי טעמא?** אבודין - **דעתיה עליהון**, אינו מדחה אותה, בהסתמכו על **דילמא משתכחין**, יתכן שימצאו. הלכך, בלי שתצטרף אליה ריעותא נוספת אינה מתה, ולכן אמרה המשנה "ושאבדה ונמצאת בעלת מוס - מתה. ואילו **דחויין - לא הדרי מתחזיין**, שאין שום אפשרות שיחזרו להיות ראויין, כגון הדחויין של השעירי יום כפורים וכגון עברה שנתה, הרי היא מתה בלי ריעותא אחרת.

דף כב - ב

גופא, למדנו, **אמר רבא: אבודה דלילה לא שמה אבודה.**

הגמרא סברה, שמדובר שנאבדה בלילה ונמצאה בעלות השחר. ואם כן, לא היתה אבודה אלא בשעת הפרשת השניה ולא בשעת כפרה, שהרי בלילה ודאי לא קרבה השניה. על כן מקשינן:

אליבא דמאן, אמר כן רבא? **אילימא**, אם נאמר, **אליבא דרבנן**, קשה: **מאי איריא**, למה דיבר באבודה דלילה, הלא **אפילו אבודה דיום**, ונמצאה לפני שנתכפר בחברתה, **נמי** - גם כן אינה מתה. **דהרי אמרי רבנן: אבודה בשעת הפרשה**, ולא היתה אבודה בשעת הקרבת השניה, כגון שנמצאה אחרי הפרשת השניה לפני הקרבת השניה - הרי היא **רועה** (27). אם כן, למה אמר רבא שבגלל שהיתה אבודת "לילה" אינה מתה, הלא אליבא דרבנן בלא זה אינה מתה כיון שנמצאה לפני כפרת השניה, שהרי בלילה ודאי לא הקריב השניה?

ומסקינן : **אלא**, (28) רבא אמר כן **אליבא דרבי**, הסובר אבודה בשעת הפרשה - מתה, ומשמיענו רבא, שרבי מודה באבודת לילה שאינה מתה, אף על פי שהיתה אבודה בשעת הפרשת השניה. **כי עד כאן לא קאמר רבי** שהיא מתה, **אלא אבודה דיום**, הואיל והיתה אבודה בשעה הראויה להקרבה, ונדחתה מהקרבה בהפרשת השניה. **אבל אבודה דלילה**, שאפילו אם היתה לפנינו אי אפשר להקריבה - **אפילו רבי מודה דלרעייה אזלא** כיון שלא "נדחתה" מהקרבה. וזה חידושו של רבא.

איבעית אימא, ואם תרצה נפרש דברי רבא : **לעולם**, אמר דינו **אליבא דרבנן**. **והכא במאי עסקינן**, ודברי רבא נאמרו **באבדה** בלילה, ולא נמצאה בעלות השחר, אלא, **ונמצאה** (29) **בשעת כפרה**, אפילו אחר שהאיר היום [או כמה ימים] וכבר נתכפר באחרת. ומחדש רבא שאפילו לרבנן אינה מתה למרות שנמצאה אחר שנתכפר באחרת. **כי עד כאן לא קאמרי רבנן "אבדה בשעת כפרה - מתה"** אלא **היכא דעיקר** [תחילת] **אבידתה היתה ביום**, **אבל היכא דעיקר אבידתה היתה בלילה - לא** אמרו רבנן שהיא מתה. ותורת אבודה נקבעת בשעה שנאבדה ולא בשעה שהיתה אבודה. ומביאה עתה הגמרא מאמרי אמוראים בהגדרת "אבודה" בשעת כפרה, שעליה נמסרה ההלכה שהיא מתה.

אמר אביי: נקטינן, כלל בידינו! **"אבודה"** נגמרה ההלכה, **ולא גנובה**, וכן **"אבודה" ולא גזולה**. ואם נגנבה או נגזלה והוחזרה לאחר כפרה - רועה עד שיפול בה מום ותימכר ויפלו דמיה לנדבה (30).

ומבררת הגמרא : **היכי דמי אבודה?** אמר רבי אושעיא : אפילו כשנתערבה לו חטאת **אחת בעדרו**, גם כן נקראת "אבודה", אף על גב שרואה את כל העדר, מכל מקום, הואיל ואינו מכיר בה בבהמה זו שהופרשה לחטאת שנתכפר באחרת - נקראת אבודה. **ואפילו**, אם נתערבה חטאת **אחת** בבהמה **אחת** של חולין (31).

ורבי יוחנן אמר : נאבדה אחורי הדלת!

האמוראים שמסרו מאמר רבי יוחנן קיצרו בלשונם, ולא פירשו דבריו האם בא לחלוק על רבי אושעיא או להוסיף על דבריו, וכמו שיבואר.

איבעיא להו: היכי קאמר רבי יוחנן? האם רצונו לומר : דוקא **אחורי הדלת - הוא** דנקראת "אבודה", משום **דליכא דקא חזי לה**, אין מי שרואה אותה, והיא נעלמה מעיני כל רואיה, **אבל**, אם נתערבה בבהמות אחרות, **אבראי**, בחוץ במקום מרעה, ושם אינה ניכרת, מכל מקום, כיון **דאיכא דחזי לה**, ששם רואין אותה - סובר רבי

יוחנן **שלא הוּיָא אַבּוּדָה**, אָף עַל גַּב שְׁאִינָה נִיכְרַת. וּנְמַצָּא שְׂרַבֵּי יוֹחַנָן חוֹלְקֵי עַל רַבֵּי אוֹשְׁעִיא הַסּוּבֵר שֶׁהוּאִיל וְאִינָה נִיכְרַת נִקְרֵאת "אַבּוּדָה" -

או דילמא, יתכן לומר, שרבי יוחנן אומר: **אחורי הדלת, דאי מהדר אפיה**, אם בעל הבהמה יחפשנה שם, **חזי לה**, יוכל בקלות לראותה, ובכל זאת מחדש רבי יוחנן **שהוּיָא "אַבּוּדָה"**, **וכל שכן**, אם יצאה **אבראי**, לרעות במקום מרעה, **דלא קחזי לה** ואינו רואה אותה כלל, כל שכן שהיא נקראת אבודה. ועל דברי רבי אושעיא הסובר שדוקא בנתערבה בין אחרות ואינו מכירה - אינה נקראת אבודה, אבל אם מכירה אלא שנעלמה לפי שעה ויכול למצאה ולראותה אינה נקראת אבודה, על דברים אלו מוסיף רבי יוחנן שגם אבודה אחורי הדלת נקראת אבודה. ומהי כוונת רבי יוחנן?

תיקו!

לישנא אחרינא (32): **איבעיא להו: היכי קאמר** רבי יוחנן? האם רצונו לומר: דוקא **אחורי הדלת** - **הוא דהוּיָא "אַבּוּדָה"**, **משום דלא קחזי לה**, אינו רואה אותה, **אבל נתחלפה בעדר**, ונתערבה בין בהמות אחרות, **דקא חזי לה** שרואה את כל העדר - **לא הוּיָא אַבּוּדָה**, אפילו שעתה אינו מכיר בה, משום **דאמרינן דלמא מדכר סימנא**, כשיכיר אותה על פי סימניה יפרישנה מהעדר. **ופליג**, נמצא שרבי יוחנן חולק על רבי אושעיא הסובר שהואיל ועתה אינו מכירה נקראת "אבודה".

או דילמא, יתכן לומר, **שהכי קאמר** רבי יוחנן: אף, **אחורי הדלת הוּיָא אַבּוּדָה**. **אף על גב דאי מהדר אפיה חזי לה** - **אפילו הכי הוּיָא אַבּוּדָה**. **וכל שכן אבודה בעדר, דלא קא ידע**, שאינו מכירה, כל שכן **דהוּיָא אַבּוּדָה**, ובא להוסיף על דברי רבי אושעיא שגם אחורי הדלת נקראת אבודה, **ולא פליגי**, ואינו חולק עליו במה שאמר שאם נתערבה בעדר ואינו מכירה נקראת אבודה. ומהי כוונת רבי יוחנן?

ומסקינן: **תיבעי!** האיבעיא לא נפשטה.

אמר רב פפא: גמרינן, קיבלנו מרבותינו [גירסא אחרת (33): **פשיטא לי**]: אם היתה **אבודה ממנו ולא אבודה מאת הרועה**, **לא הוּיָא אַבּוּדָה**, שהרי מהרועה לא נאבדה. **וכל שכן**, שאם היתה **אבודה מרועה ולא אבודה ממנו**. (34)

ומיבעיא לי: אם היתה **אבודה ממנו ומרועה**, אבל - ואדם **אחד בסוף העולם מכיר בה, מאי**, האם נקראת אבודה, הואיל ונאבדה ממנו ומן הרועה, או שאינה נקראת אבודה מאחר שהיא ניכרת לאדם אחד (35)?

ומסקינן: **תיקו!**

בעי רב פפא: אבודה בכוס, אם היתה אבודה בשעה שהשניה נשחטה ודמה נמצא בכוס [במזרק שממנו זורקים הדם על המזבח], **מהו? מה דינה?**

הגמרא מבארת: בעיא זו **אליבא דמאן?** אילימא, אם תאמר: **אליבא דרבי**, הא **אמר**, הרי רבי סובר, שאפילו **"אבודה בשעת הפרשה, מתה"** וכל שכן באבודה בעוד שהשניה נשחטה? ויותר מכך יש לומר, שזו כאבודה בשעת כפרה! ואף על פי שעדיין לא נתכפר מאחר שעיקר הכפרה הוא בזריקת הדם, מכל מקום יש לומר "כל העומד ליזרק, כזרוק דמי" (36).

ומסקינן: **אלא, כי קא מיבעיא ליה**, איבעית רב פפא היא, **אליבא דרבנן**, הסוברים שאם לא היתה אבודה בשעת כפרה אינה מתה. ולשיטתם מיבעיא ליה, **מי אמרינן: כי אמרי רבנן** "אבודה בשעת הפרשה רועה" ואפילו אם אחר כך נתכפר באחרת, היינו דוקא, **קודם שנתקבל (37) דמה**, של האחרת **בכוס, אבל הכא**, שכבר נתקבל, יתכן לומר, **שסבירא להו לרבנן**, ש"כל העומד ליזרק, כזרוק דמי" (38), ורבנן מודים שדינה כנמצאה לאחר כפרה ומתה (39) - **או דילמא**, יתכן לומר, **שכל (40) כמה** [כל זמן] **דלא איזדריק דם**, ועדיין לא נתכפר באחרת בפועל ממש - **כי אבדה בשעת הפרשה דמיא, ורעיא**, והיא רועה. ולא אמרינן "כל העומד ליזרק כזרוק דמי".

הגמרא מבארת ביאור אחר לבעית רב פפא. ולפיו לא מדובר שנאבדה הבהמה והופרשה ונשחטה בהמה אחרת תחתיה.

איכא דאמרי: לעולם, האמת שהאיבעיא היא **אליבא דרבי, כי קא מיבעיא ליה**, האיבעיא היא באותה חטאת, **וכגון שקיבל דמה בשני כוסות ואבד אחד מהן** וזרק מדם כוס השני -

נחלקו חכמים [יומא נז ב] בחטאת שקיבל דמה בארבעה כוסות ונתן מן האחד מתנות דם על המזבח כדין חטאת, מה דינו של הדם הנשאר בשאר הכוסות? יש מי שסובר "כוס עושה חבירו - דחוי" והן נעשו "דחויין" ואין דינן כשיירי הדם הנשפך ליסוד המזבח, לפי ש"נדחוי", והן נשפכין לאמה [- אמת המים העוברת בעזרה ששם נשפכין כל הפסולין והדחויין] ואילו שיירי דם שבכוס זה נשפכין ליסוד המזבח. ויש מי שסובר "כוס עושה חבירו שיריים", ודמן נשפכין ליסוד המזבח כשאר שיירי דם של קרבן כשר.

ועתה, **אליבא דמאן דאמר "כוס עושה חבירו דחוי"** - **לא תיבעי לך**, וודאי שהחטאת פסולה. לפי שבשלמא שם בארבעה כוסות, אף על פי שדם שלשה מהן נדחו ונשפכין לאמה, מכל מקום, דם אחד מהן כבר ניתן כהלכתה על ארבע קרנות המזבח -

אבל בנידוננו שהאחד אבד, וכיון שאפילו אם היה חוזר לפנינו היה "דחוי" ונשפך לאמה, נמצא שעתה שאבד, יש כאן "תרתיה לריעותא", גם אבד וגם נדחה, הלכך הזבח פסול.

כי תיבעי לך, במה איבעי לרב פפא? **אליבא דמאן דאמר "כוס עושה חבירו שיריים"** ואין הדם שבשאר הכוסות נפסל, ודינו כשיירי דם הכשרים הנשפכים אל יסוד המזבח -

ומיבעי ליה: **מי אמרינן**, (41) **הני מילי**, דברים אלו אמורים, רק **היכא דאיתנהו לתרווייהו**, שהכוסות הם לפנינו ולא נאבדו, **דכל היכא דבעי**, ובאיזה מהן שהוא בוחר לזרוק, **זריק**, הריהו זורק. **אבל הכא**, שכוס אחד נאבד, **הא ליכא**, הרי אינו לפנינו לזרוק, והעובדה שנאבד מועילה לתת לה תורת "דיחוי", ובצירוף עם העובדה שנאבד, הוי לה "תרתני תריעותא" והקרבת פסול (42),

או דלמא, יתכן לומר, **שלא שנא**, ואין על הדם תורת "דיחוי", ואין הקרבן פסול.

ומסקינן: **תיבעי** (43).

מתניתין:

משנתנו עוסקת במפריש חטאת ואבדה, ובמפריש מעות לחטאת ואבדו.

כל מקום שחטאת מתה, הוא הדין המעות שהופרשו לחטאת "ימותו". כלומר, ילכו לים המלח לאיבוד.

א. **המפריש חטאתו ואבדה, והקריב** (44) **אחרת תחתיה, ואחר כך נמצאת הראשונה, תמות**, ואפילו אם נמצאת תמימה. כי מה שאמרנו [במשנה הקודמת] שהיא מתה דוקא כשנמצאה בעלת מום כשיש בה שתי ריעותות, היינו כשנמצאה לפני שהקריב אחרת תחתיה. אבל, אם נמצאה אחרי שכבר הקריב אחרת תחתיה, תמות האבודה אפילו כשהיא תמימה (45).

וכן **המפריש מעות לקנות מהם חטאת, ואבדו, והקריב חטאת תחתיהן, ואחר כך נמצאו המעות, ילכו לים המלח**.

עד כאן דיברה המשנה כשנמצאו החטאת או המעות אחרי הקרבת השניה. ומכאן ואילך מדברת המשנה בנמצאה לפני הקרבת השניה.

ב. **המפריש מעות לחטאתו ואבדו, והפריש מעות אחרות תחתיהן, ולא הספיק ליקח** [לקנות] **בהן חטאת עד שנמצאו המעות הראשונות**, יערבם יחד, **ויביא מאלו ומאלו חטאת**, כיון שעדיין לא הביא חטאת מהם לא הוי כחטאת שנתכפרו באחרת. **והשאר**, שאר המעות, **יפלו לנדבה**, כדין "מותר חטאת" ההולכת לנדבת ציבור. אבל אם לא עירב המעות והביא חטאת מאחת מהן, נידחות המעות האחרות, וילכו לים המלח, כדין מעות חטאת שכיפרו בעליה באחרת.

וכן המפריש מעות לחטאתו ואבדו, והפריש חטאת תחתיהן, ולא הספיק להקריבה עד שנמצאו המעות, והרי חטאת בעל מום, תמכר, ויערב המעות ויביא מאלו ומאלו חטאת, כמבואר, כיון שעדיין לא הוי כחטאת שנתכפרו באחרת הואיל ולא הספיק להקריבה, והשאר יפלו לנדבה.

וכן המפריש חטאתו ואבדה, והפריש מעות תחתיה, ולא הספיק ליקח בהן חטאת עד שנמצאת חטאתו והרי היא בעלת מום, תמכר, ויביא מאלו ומאלו חטאת, והשאר יפלו לנדבה.

וכן המפריש חטאתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ולא הספיק להקריבה עד שנמצאת הראשונה והרי שתיהן בעלות מום, ימכרו ויביא מאלו ומאלו חטאת והשאר יפלו לנדבה.

עד כאן דיברה המשנה בנמצאו המעות או בנמצאה החטאת, לפני הקרבת השניה או לפני קניית חטאת במעות. ובכל האופנים מדברת המשנה בהיתה בעלת מום, האבודה או שאינה אבודה. מכאן ואילך מדברת המשנה בהיו תמימות.

ג. המפריש חטאתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ולא הספיק להקריבה עד שנמצאת הראשונה, והרי שתיהן תמימות, אחת מהן תיקרב חטאת והשניה תמות, דברי רבי.

וחכמים אומרים: אין חטאת מתה אלא שנמצאה מאחר [לאחר] שכיפרו הבעלים,

ואין המעות הולכות לים המלח אלא שנמצאו מאחר שכיפרו הבעלים.

מחלוקת רבי וחכמים מבוארת בגמרא בשתי דרכים:

רב הונא אמר רב מבאר: חכמים מודים באם לא בא לבית דין להתייעץ מה לעשות בשתייהם, אלא משך אחת מהן, כלומר, עשה על דעת עצמו, והקריבה, תלך השניה למיתה. מפני שכשהקריב האחת דחה את האחרת בידיים, וגילה דעתו שלא איכפת ליה ממנה. ולא עוד, אלא אפילו הקריב מדעתו את "האבודה" ונתכפר בה, מתה השניה ה"שאינה אבודה". וכל שכן אם הקריב מדעתו את השניה והראשונה נשארה - שהיא מתה.

אלא, מחלוקת רבי וחכמים היא: כשלא הקריב אחת מהן מדעתו, ובא לבית דין להתייעץ מה יעשה בהן, ובכך מגלה דעתו שאינו דוחה אותן בידיים, ואדרבה רוצה בתקנתן -

במקרה זה סוברים חכמים: "תקנה עשו בקדשים" ואומרים לו בית דין "לך התכפר באבודה ושאינה אבודה רועה", ואז תלך השניה לרעייה כיון שלא דחאה בידיים.

ורבי סובר: לא עשו תקנה בקדשים ואומרים לו "לך התכפר בשאינה אבודה", ואז הראשונה ה"אבודה" מתה (46).

וכך מתפרשת המשנה אליבא דרב הונא: המפריש חטאת ואבדה והפריש אחרת תחתיה ולא הספיק להקריבה עד שנמצאת הראשונה והרי שתיהן תמימות, אחת מהן תקרב "כדי" שתמות השניה, ואיזו היא? תקרב השאינה אבודה ותמות האבודה, אלו הן דברי רבי. וחכמים אומרים: אין חטאת מתה, באופן מוחלט (47), ואם יבא ויתיעץ יאמרו לו "לך התכפר באבודה ושאינה אבודה תרעה". אלא, כשנמצאת לאחר שכיפרו הבעלים, אזי ודאי מתה האבודה מאחר שכבר הקריב את האינה אבודה ודחה בידיים את האבודה. והוא הדין אם נמצאת קודם ולא התייעץ ומשך את האבודה מדעתו, מתה השאינה אבודה (48).

רבי אבא אמר רב מבאר: אפילו אם משך אחת מדעתו והקריבה נחלקו רבי וחכמים אם השניה מתה או רועה, וחכמים סוברים שהשניה רועה!

אלא, שחכמים מודים באם נתכפר בשאינה אבודה, שה"אבודה" מתה, כמבואר, לפי שהיתה הראשונה להקרבה ודחאה בידיים. ועל כך נמסרה ההלכה שהראשונה האבודה מתה (49).

ומחלוקתם היא: במשך מדעתו ונתכפר באבודה ונשארה השאינה אבודה. חכמים סוברים שהאינה אבודה רועה, לפי שלא היתה אבודה ודחייתה אינה דחיה. ואילו רבי סבר "המפריש לאבוד כאבוד דמיי", וגם השאינה אבודה דינה כאבודה. ובכל הקרבת האחת, לא שנא אבודה לא שנא שאינה אבודה, הריהו דוחה את האחרת.

וכך מתפרשת המשנה: אחת מהן תיקרב, ולכתחילה האבודה, וגם אז תמות השאינה אבודה, וכל שכן אם הקריב השאינה אבודה, דברי רבי. וחכמים אומרים: אין חטאת מתה אלא אם כבר הקריב ואחר כך נמצאה הראשונה, אבל אם עדיין לא הקריבה, יקריב האבודה, ושאינה אבודה תרעה.

ד. **המפריש חטאתו והרי היא בעלת מום** כלומר, שנפל בה מום, **מוכרה ויביא בדמיה אחרת**. ואינה כחטאת שנתכפרו בעליה באחרת אף על פי שהיא קיימת בשעה שנתכפר באחרת, לפי שכשמכרה נחשבת כאילו איננה בעולם (50).

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: אם קרבה השניה עד שלא נשחטה הראשונה, תמות, מפני שכבר כיפרו הבעלים, אף על פי שאינה ביד בעליה.

גמרא:

כמבואר, מחולקת המשנה לרישא וסיפא. ברישא מדובר בנמצאה הראשונה אחר הקרבת השניה ואז דינה למיתה. ובסיפא מדובר בנמצאה אחרי הפרשת השניה, חטאת או מעות, ולפני הקרבתה [או לקיחת חטאת במעות], ואז יקח מאלו ומאלו. ובסיפא דסיפא מדובר בנמצאת הראשונה אחרי הפרשת השניה ולפני הקרבתה ונמצאת תמימה, ונחלקו בה רבי וחכמים.

והגמרא מדייקת סתירה בין רישא לסיפא.


שנינו ברישא: המפריש חטאת ואבדה והקריב אחרת תחתיה ואחר כך נמצאת הראשונה, תמות. ונדייק: **טעמא**, שתמות, משום **דהקריב אחרת תחתיה, הא**, אבל אם עדיין **לא הקריב אחרת תחתיה**, והפרישה בשעה שהראשונה היתה אבודה, הרי היא **רועה. מני**, משנת מי היא, מי סובר כן? **רבנן היא, דאמרי** בסיפא דסיפא **"אבודה בשעת הפרשה, רועה"** -

אימא סיפא: המפריש מעות לחטאת ואבדו והפריש מעות (51) אחרים תחתיהם (52) ולא הספיק ליקח בהם חטאת עד שנמצאו הראשונות, יביא מאלו ומאלו והשאר יפלו לנדבה. ונדייק: **טעמא מאלו ומאלו**, שעדיין לא נתכפר, **הא**, אבל אם כבר הביא מאחד [ציבור המעות] **מהן, השני יוליכו לים המלח**, כדין נתכפרו בעליה באחרת, למרות שלא היתה אבודה אלא בשעת הפרשה ונמצאת לפני הכפרה. סיפא זו **אתאן** הולכת לשיטת **רבי דאמר "אבודה בשעת הפרשה, מתה"**. דאילו לשיטת רבנן לא ילכו מעות לים המלח ולא תמות חטאת מאחר שלא היתה אבודה בשעת הקרבה -

וכי רישא רבנן וסיפא רבי!?

הניחא לרב הונא, סתירה זו אינה לדעת הכל, ואליבא דרב הונא, שפיר אפשר להעמיד את הסיפא אף לשיטת חכמים -

דף כג - א

דאמר רב הונא אמר רב  **הכל מודים**, אפילו חכמים האומרים שאם לא היתה אבודה אלא בשעת הפרשה ונמצאה לפני ההקרבה הרי היא רועה, מודים, **שאם משך אחת מהן, והקריבה** מדעתו, בלי להתייעץ בבית דין, מודים חכמים, **שהשניה מתה**, הואיל והקריבה מדעתו גילה דעתו שלא איכפת ליה ואינו מחפש תקנה מה יעשה עם השניה, נמצא שדחאה בידים [ונתבאר במשנה] -

ולדעת רב הונא אפשר לפרש את הסיפא גם אליבא דרבנן, ואליבא דרבנן אינה מדברת בכל המקרים, אלא **משכחת לה, כגון שמשך אחת מהן והקריב**, ובאופן זה מודים רבנן שהשני ימות או ילכו לים המלח -

ונמצא שהסיפא נשנית כ**דברי הכל**, אף כרבנן.

כלומר, אילו היה מושך מדעתו, היה השני הולך לים המלח במעות או למיתה בחטאת. ועתה, יש לפנינו שתי אפשרויות לתקן אחת מהן, או להתייעץ בבית דין ויאמרו לו להתכפר ב"אבודה" וממילא השניה ה"אינה אבודה" תרעה. ואפשרות עדיפה שיביא מאלו ומאלו חטאת והשאר יפלו לנדבה. ופוסקת לו המשנה, שאכן יעשה כן ויביא מאלו ומאלו ולא יטרח לבוא לבית דין -

וביתר ביאור: מה שאמרה המשנה "יביא מאלו ומאלו" - אינו לשם הדיוק שאם הביא אחת מהם מדעתו שתמות השניה ואליבא דרבי! שהרי, כאמור, חכמים מודים במשך שתמות השניה. אלא המשנה אומרת התקנה העדיפה לכתחילה, מה יעשה בהן כדי שלא יצטרך להמית השניה או להולך המעות לים המלח. ומייעצת לו המשנה "יביא מאלו ומאלו" -

ולפי דרך זו אליבא דרב הונא - מתורצת המשנה שכולה דרבנן היא ברישא (53) ובסיפא.

אלא, סתירת המשנה היא, **לרבי אבא אמר רב, דאמר**: אין חילוק בין משך מדעתו ללא משך מדעתו, ואפילו משך מדעתו סוברים חכמים שאם נמצאת הראשונה לפני הקרבת השניה - תרעה, ורבי סובר שימות כיון שהיתה אבודה בשעת הפרשה - אלא, **הכל מודים, במתכפר בשאינה אבודה שאבודה מתה. על מה נחלקו במתכפר באבודה, דרבי סבר: מפריש לאיבוד**, המפריש חטאת תחת חטאת אבודה - **כאיבוד דמי**, לכל דיניה, וכשם שאם נתכפר בשאינה אבודה מתה האבודה כן בנתכפר באבודה מתה השאינה אבודה, ואין חילוק ביניהם.

ורבנן סברי: לאו כאיבוד דמי, והאינה אבודה הולכת לרעייה.

אם כן קשה, למה אמרה המשנה "יביא מאלו ומאלו" כדי שלא יצטרך להולך את השניה לים המלך או למיתה, הלא לשיטת חכמים אפילו אם יקריב את האבודה (54) - לא יצטרך להביא את השניה למיתה או לים המלח כיון שלא היתה אבודה בשעת הקרבה (55).

מוכת, שהסיפא היא כרבי הסובר שאם הקריב האחת תמות השניה, על כן אמרה המשנה "יביא מאלו ומאלו" כדי שלא יצטרך להמית השניה -

וחוזרת התמיה: **רישא סתם לן כרבנן סיפא סתם לן כרבי!?**

ומתרצינן: **אין (56)! אכן! רישא רבנן וסיפא כרבי!**

ומאי קמשמע לן, מה רצה התנא של המשנה להשמיענו בחלוקת המשנה לרישא וסיפא בצורה זו שהרישא סתמא כרבנן והסיפא סתמא כרבי? רצה להשמיענו **דפליגי רבי ורבנן**.

ומקשינן: הלא **בהדיא קתני לה מחלוקת רבי ורבנן בסיפא** דסיפא? כמו ששנינו: **המפריש חטאת ואבדה והפריש אחרת תחתיה ואחר כך נמצאת הראשונה והרי שתיהן עומדות תמימות** (57) - **אחת מהן תקרב ושניה תמות, דברי רבי. וחכמים אומרים: אין חטאת מתה אלא שנמצאת מאחר שכיפרו בעלים, ואין מעות הולכות לים המלח אלא שנמצאו מאחר שכיפרו הבעלים**. ומה משמיענו?

ומתרצינן: **הכי קאמר** (58), **דבר זה מחלוקת רבי ורבנן** היא. כלומר, בתחילה נקט התנא את הרישא ומשמעותה כרבנן, ואחר כך את הסיפא ומשמעותה כרבי. ומאחר שהדברים סותרים - מסיים ואומר בסיפא דסיפא "אכן! דבר זה מחלוקת רבי ורבנן היא" (59).

לישנא אחרינא, והיא לשון ירושלמי (60):

הניחא לרב הונא, אמר רב דאמר, הכל מודים שאם משך אחד מהם והקריב, בין נתכפר באבודה בין נתכפר בשאינה אבודה, ההיא חטאת דפיישא, הנשאר, מתה -

איכא למימר, שהרישא היא אליבא דדברי הכל. **ומאי "הקריב"**, ומה פירוש מה שאמרה המשנה ברישא "הקריב אחרת תחתיה"? פירושו: **הקריב לשחיטה מדעתו, משך לשחטה ועדיין לא נשחטה, ואחר כך נמצאת חטאת הראשונה האבודה ונתכפר בה, בראשונה האבודה -**

[והשתא אי אפשר לדייק "הא לא קריב - רועה" כמו שדייקנו שהרישא היא אליבא דרבנן, כיון שבאמת הרישא מדברת בלא הקריב עדיין (61)].

ואילו היה בא לבית דין להתייעץ עתה כששתיהן עומדות לפניו אחרי שמשך את השניה לשחיטה, היו מייעצים לו להתכפר באבודה והשאינה אבודה תרעה. ועתה שלא התייעץ וכיפר באחת תלך האחרת למיתה הואיל ולא התייעץ גילה דעתו שלא איכפת ליה בתקנתו. ואפילו אם עשה כהוגן ונתכפר באבודה, וכל שכן אם נתכפר בשאינה אבודה, בכל אופן תמות השניה.

הלכך אמרה המשנה **הראשונה דהקריב מדעתו תמות - ואיכא למימר אפילו רישא רבי היא**, כלומר, ורבי ודאי מודה בכך, שהרי לא חילק בין משך ללא משך (62), והרישא דברי הכל היא.

וכן הסיפא אפשר להעמיד כדברי הכל. וגם בסיפא נבאר שמה שאמרה המשנה "יביא מאלו ומאלו" היינו כשלא משך אחת מהן ולא הקריב, ואף לא משך עם רצון להקריב. על כן, מייעצת לו המשנה שיביא מאלו ומאלו, וזה עדיף על טירחת ביאה לבית דין [כמבואר בלשון ראשון], אבל אם יביא אחת מהן או אפילו ימשוך אחת מהן - מודים חכמים שהשניה מתה.

נמצא, שאליבא דרב הונא מתפרשת המשנה בין ברישא ובין בסיפא כדברי הכל. ואחר כך דנה המשנה במחלוקת רבי וחכמים באם לא משך, האם יעצו לו בית דין להקריב את האבודה, והאם יציל בכך את האינה אבודה, כמבואר.

אלא לרבי אבא אמר רב דאמר: הכל מודים שאם נתכפר בשאינה אבודה - דפיישא, האבודה נשאת, **מתה, על מה נחלקו?** על נתכפר באבודה דרבי סבר מפריש לאבוד כאבוד דמי ורבנן סברי לאו כאבוד דמי,

ולדעת רבנן הרי היא רועה אף כשמשך האבודה מדעתו ודחה בידיים את האינה אבודה - ואף אם (63) משך את השאינה אבודה ורצה להקריבה - כל זמן שלא הקריבה יכול להקריב בפועל את האבודה והאינה אבודה תרעה.

נמצא, שאי אפשר לתרץ את הרישא שמשך לשחיטה ועדיין לא הקריב, שהרי לא משיכה לשחיטה גורמת את דחיית השני אלא הקרבה ממש, והרי המשנה מדברת כשהקריב ממש את האינה אבודה.

ועתה מדוייקת המשנה אליבא דרבנן דוקא, דאי לדעת רבי, קשה, למה אמרה המשנה שהשניה תמות אך ורק משום שכבר הקריב האחת, הרי אפילו אם היתה אבודה בשעת הפרשה ועדיין לא הקריב את האחרת, גם כן מתה -

ובשלמא אליבא דרבנן, מדוייקת הרישא, והיא הרי מדברת באופן שהקריב את השאינה אבודה ואחר כך נמצאת האבודה - ולפיכך מתה האבודה. אבל אם עדיין לא הקריב את האינה אבודה ושניהם עומדים לפניו, או אז אם יקריב את האבודה (64) מציל את האינה אבודה ותלך לרעייה. אבל כרבי לא מיתוקמא, כמבואר, שאם כן, למה אמרה המשנה "הקריב", הלא אפילו אם עדיין לא הקריב - גם כן תלך השניה למיתה.

כל זה מדוייק ברישא. ואילו הסיפא מדוייקת כרבי, שהרי שנינו בה "יביא מאלו ומאלו", משמע שרק באופן זה לא תלך השניה למיתה או המעות לים המלח. ועתה, לרבנן - לא בכל אופן תלך האחרת למיתה או לים המלח, אלא כשיקריב האינה אבודה, ואכן אם יקריב את האבודה (65) יציל בכך את האינה אבודה, **ואף על גב דהביא מאלו**, ממעות

שהפריש עבור האבודה, **ולא הביא מאלו**, מהשאינה אבודה - **מעות דפיישא ילכו לנדבה**, ולמה אמרה המשנה דוקא את התקנה של "יביא מאלו ומאלו"?

אלא, פשיטא סיפא רבי היא דאמר: מפריש לאיבוד כאיבוד דמי, ואם לא יביא מאלו ומאלו, ילכו מעות דפיישן לים המלח, על כן, פוסקת לו המשנה שיביא מאלו ומאלו (66).

ותמוה: **רישא רבנן וסיפא כרבי!?**

ותירוץ הגמרא הוא כלשון ראשון.

הגמרא חוזרת לדברי רב הונא ורבי אבא.

גופא, למדנו לעיל, **אמר רב הונא אמר רב: הכל מודים**, ואפילו רבנן, **שאם משך אחת מהן מדעתו**, בין האבודה ובין השאינה אבודה, **והקריבה, שהשניה מתה. לא נחלקו אלא בבא לימלך בבית דין. דרבי סבר: לא עשו תקנה בקדשים, ואמרינן ליה (67) "לך התכפר בשאינה אבודה ואבודה מתה". ורבנן סברי: עשו תקנה בקדשים, ואמרינן ליה "לך התכפר באבודה ושאינה אבודה תרעה".**

ומקשינן, **מותיב רב משרשיא: וכי לא עשו תקנה בקדשים!?**

והא תניא, שנינו ברייתא: אמרה התורה בפרשת אכילת כהנים את המנחות "והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו מצות תאכל במקום קדוש בחצר אוהל מועד יאכלוה". ומה שנאמר בסוף הפסוק "יאכלוה" מיותר לדרשה. ויש לדורשה בשתי דרשות, לפי שאפילו אם היה כתוב "יאכלו", גם כן מיותרת לדרשה, ועתה שכתוב "יאכלוה" יש כאן ייתור נוסף לדרשה. ודרשה הברייתא "יאכלו" [כלומר, אילו נאמר "יאכלו" בלי ה"א] **מה תלמוד לומר? מלמד שאם היתה אכילה מועטת, ואין במנחה כדי שביעה, אוכלין עמה חולין ותרומה (68) כדי שתהא המנחה נאכלת על השובע**, אכילה הגונה. ועוד דרשינן ממה שנאמר "יאכלוה" [בה"א יתירה] **מה תלמוד לומר? מלמד שאם היתה אכילה מרובה, שיש לכהנים הרבה שיירי מנחות, אין אוכלין עמה חולין ותרומה, כדי שלא תהא נאכלת על הגסה** כדי שתאכל כולה ולא תבוא לידי נותר (69), ומשום כך נאמר "יאכלוה" כלומר, יאכלו אותה לבדה בלי צירוף שאר מאכלים -

ומכך שהקפידה התורה שלא תבוא לידי נותר מוכח ש"עשו תקנה לקדשים". ולפיכך מקשה רב משרשיא: **מאי לאו**, האם לא נאמר שברייתא זו נשנתה **אפילו לדעת רבי**, הרי שרבי סובר שעשו תקנה בקדשים (70)?

ודחינן : לא! רבנן היא, ברייתא זו, והם סוברים שעשו תקנה בקדשים.

אלו הם דברי רב הונא. **ורבי אבא אמר רב: הכל מודים**, ואפילו רבנן, **במתכפר בשאינה אבודה, שאבודה מתה. על מה נחלקו? כגון, דנתכפר באבודה, דרבי סבר "מפריש לאיבוד**, המפריש בהמה משום שחטאתו נאבדה, **כאיבוד דמי"**, אותה בהמה דינה כאבודה ואין הבדל ביניהם. וכשם שאם נתכפר בשאינה אבודה, מתה האבודה, כן בנתכפר באבודה, מתה השאינה אבודה. **ורבנן סברי** : מפריש לאיבוד **לאו כאיבוד דמי**, ואם נתכפר באבודה, האינה אבודה רועה.

מביאה הגמרא משנה אחרת להקשות על דברי רבי אבא הסובר לדעת רבנן ש"מפריש לאיבוד לאו כאיבוד".

תנן, שנינו משנה במסכת יומא [סב א וכבר נתבארה לעיל כב א] : מת אחד מן השעירים אחרי שהגריל עליהם, כגון שמת שעיר המשתלח, מביא שני שעירים אחרים ומגריל עליהם ואותו שיצא עליו הגורל לעזאזל משתלח לעזאזל, ויקריב לה' שעיר אחד משני שעירים הנותרים, **והשני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה לפי שאין חטאת ציבור מתה.**

ונדייק : **הא דיחיד**, אבל בחטאת יחיד באופן זה, הרי היא **מתה**.

איזה שעיר יקרב בפנים, האם השני שבזוג ראשון או השני שבזוג שני?

ואמר רב : אם ירצה (71) יקריב את השני בזוג ראשון, ואין עליו פסול "דחוי" (72) משום ש"בעלי חיים אינן נידחינן" (73), אין תורת "דחוי" אלא בשחוטין ולא בבעלי חיים ואף אם אירעה לו פסול זמני עדיין יש לו תיקון על ידי שיזווג לו שעיר לעזאזל מזוג שני.

ועתה, לדעת רב, **כשהוא מתכפר, בשני שבזוג ראשון מתכפר, ואידך בתרא**, והשני שבזוג שני, **הוה ליה כמו "מפריש" לאיבוד**, דהפרישוהו תחת ראשון הנדחה מפני שבן זוגו מת, והוא עצמו אינו דחוי ומעולם לא נדחה לא הוא ולא חבירו השעיר המשתלח, ואינו אלא "הופרש לאיבוד" -

וטעמא, וכל הטעם שאמרה המשנה ש"הופרש לאיבוד" זה אינו מת, משום שהוא חטאת **דציבור, הא דיחיד**, ואילו היה "הופרש לאיבוד" של יחיד היה מת כדין חטאת **המתה**

מאי לאו, האם לא נאמר שמשנה זו - **רבנן היא**. ובכל זאת סוברים שאילו היה חטאת יחיד היה השני שבזוג שני הולך למיתה, למרות שאינו אלא "הופרש לאיבוד".

הרי שחכמים סוברים ש"הופרש לאיבוד כאיבוד דמי" ואינו רועה אלא מת כדין חטאת המתה. וקשה על דברי רבי אבא?

ומתריצין: **לא!** משנה ההיא אינה אליבא דרבנן, אלא, **רבי היא**, הסובר "מפריש לאיבוד כאיבוד דמי" ולפיכך היה מת אילו היה של יחיד.

הגמרא ממשיכה לדון בדברי רב הונא ורבי אבא (74).

תנן, שנינו במשנתנו: **המפריש חטאתו ואבדה והקריב אחרת תחתיה** ואחר כך נמצאת הראשונה, **תמות**.

ונדייק: **טעמא**, כל הטעם שתמות, משום **דהקריב** (75) **ואחר כך נמצאת הראשונה**

הא נמצאת מעיקרא, לפני שנתכפר באחרת, **תרעה**, ובודאי שדברי רבנן הם ולא כרבי.

והמשנה אינה מחלקת באיזה אופן נתכפר ובמי מבין שתיהן נתכפר, ובכל אופן תרעה, **לא שנא אם נתכפר** (76) **באבודה לא שנא נתכפר בשאינה אבודה**, **לא שנא משך ולא שנא לא משך**, בכל אופן תרעה.

תיובתא דתרוייהו, וקשה מסתימת לשון המשנה בין על רב הונא ובין על רבי אבא?

ומתריצין: המשנה לא אמרה במפורש מה ייעשה כשנמצאה לפני שנתכפר, ואין לדייק ממנה, כי **מילתא דפסיקא** (77) **ליה**, דבר ברור בלי חילוקי אופנים, **קתני**, והוא, שאם נמצאה אחר שנתכפר בשניה, תמות הראשונה, ועל כך אין חילוקי אופנים ודינים ודבר ברור הוא. ואילו **מילתא דלא פסיקא ליה**, דבר שיש בו חילוקי אופנים, כגון אם נמצאה לפני שנתכפר בשניה, שלפעמים מתה ולפעמים רועה, רב הונא לשיטתו ורבי אבא לשיטתו, **לא קתני**, לא שנתה המשנה ולא רצתה לשנות כיון שיש בהן חילוקי דינים ואופנים. על כן, מפרשים רב הונא ורבי אבא כל אחד את דברי רבנן לשיטתו.

לישנא אחרינא (78): תנן: המפריש חטאת ואבדה והקריב אחרת תחתיה ואחר כך נמצאת הראשונה, תמות. ונדייק: **הא נמצאת מעיקרא**, לפני שנתכפר באחרת, **רועה**.

ומקשינן: **הניחא**, אי הקריב אבודה [לרב הונא בעצת בית דין ולרבי אבא אפילו אם עשה כן מדעתו], **דשאינ אבודה רועה**, אלא, **אי הקריב שאינה אבודה** [לרבי

אבא, ולרב הונא אפילו אם הקריב אבודה אלא שעשה כן מדעתו] **ונשתיירה האבודה, אמאי רועה?**

ומתריצין: **קסבר, כי קתני**, במה אמרה המשנה שהיא **רועה** (79), כגון **דהקריב אבודה**.

ומקשינן: **אי הכי, מאי אריא דתני הקריב ואחר כך נמצאת, מתה**, אם התנא רצה לשנות שרבנן מודים באופן מסויים שהיא מתה, **ניתני**, היה יכול לשנות **בנמצאת מעיקרא**, לפני שנתכפר באחרת [לרב הונא במשך מדעתו ולרבי אבא בנתכפר בשאינה אבודה] וגם אז היא מתה?

ומתריצין: **ההיא דלא פסיקא ליה, לא תני**, אבל **הקריב ואחר כך נמצאת דפסיקא ליה, תני**.

ומקשינן על רב הונא ורבי אבא מהסיפא של משנתנו.

תנן: המפריש מעות לחטאתו ואבדו והפריש מעות אחרות תחתיהן ואחר כך נמצאו המעות הראשונות (80) - **יביא מאלו ומאלו חטאת והשאר יפלו לנדבה**.

ונדייק: **טעמא, דמתכפר מאלו ומאלו, הא, ואילו אם הביא** (81) **מאחד מהם, יוליכס, למעות האחרות, לים המלח**.

והמקשן סובר שסיפא זו נשנתה אפילו לדברי רבנן, והם אמרו שמעות האחרות הולכות לים המלח בכל אופן, **לא שנה מתכפר בדמי אבודה לא שנה מתכפר בשאינה אבודה, ולא שנה משך מדעתו ולא שנה לא משך**, בכל אופן סוברים חכמים שהמעות האחרות [או החטאת האחרת] הולכות לים המלח -

תיובתא דתרוייהו, גם על רב הונא וגם על רבי אבא (82)?

ומתריצין: לא נדייק "הא אילו הקריב אחת ילכו האחרות לים המלח", והאמת היא שלפעמים ילכו לים המלח ולפעמים לא ילכו, לרב הונא לשיטתו ולרבי אבא לשיטתו. ומה שאמרה המשנה "יביא מאלו ומאלו" ולא אמרה אליבא דרב הונא "יתיעץ עם בית דין והם יעצוהו להביא את האבודה ושאינה אבודה ילכו לנדבה", או "יביא את האבודה ושאינה אבודה ילכו לנדבה" לרבי אבא, הטעם שלא אמרה המשנה כן, הוא משום **שהכא נמי, מילתא דפסיקא ליה**, תקנה ודאית וברורה, והיא: להביא מאלו ואלו, **קתני**, ואילו **מילתא דלא פסיקא ליה**, ויש בו חילוקי אופנים, **לא קתני** (83).

עד כאן דנה הגמרא בחטאת שאבדה או מעות שאבדו והפריש חטאת או מעות תחתיהן ונמצאה הראשונה. עתה דנה הגמרא במפריש מתחילה שני צבורי מעות "לאחריות" והיינו שאם יאבד אחד מהן יתכפר בחבירו, מה דינו של ציבור המעות השני. ואחר כך תדון הגמרא במפריש שתי חטאות לאחריות.

אמר רבי אמי: המפריש שני צבורי מעות לאחריות, שאם יאבד אחד מהן יתכפר בשני, מתכפר באחד מהן, וציבור מעות שני יפלו, לנדבה, לנדבת ציבור כדין מותר חטאת הבא נדבה.

ואינו הולך לים המלח כדין דמי חטאת שאבדו, מפני שכל אחד מהן ראוי להתכפר בו, ואין אחד מהן אבוד ולא הופרש לאבוד, ובהקרבת אחד מהן לא דחה לשני בידים, שמלכתחילה הופרשו על מנת שיבחר באחד מהן. וכך נאמרה ההלכה למשה מסיני (84).

ודנה הגמרא: **אליבא דמאן, לשיטת איזה תנא אמר כן רבי אמי? אלימא, אם תאמר, אליבא דרבי, ומחדש שרבי מודה בכך, קשה: פשיטא שרבי מודה דיפלו לנדבה!** כי עד כאן לא אמר רבי אלא במפריש לאבוד, וסובר שהולך לים המלח כאבוד, אבל בהופרש לאחריות, ולא נאבד - פשיטא שרבי מודה, שאינו הולך לים המלח?

ואלא, ואם תאמר שרבי אמי אמר כן **אליבא דרבנן, קשה: פשיטא דיפלו** (85) **לנדבה! והדבר קל וחומר! השתא, אם אפילו מפריש לאיבוד אמרו** (86) **רבנן, שלא כאיבוד דמי, וכי בהופרש לאחריות מיבעיא ליה לרב אמי למימר שאינו כאיבוד ואינו הולך לים המלח** (87)?!

ומסקינן: **אלא** (88) **אליבא דרבי שמעון, הסובר [לעיל טו א]: חמש חטאות המתות** (89) - מתות בכל ענינים שאתה מוצא בהן, וחטאת שכיפרו בעלים, מתה בכל אופן שהוא, בין שנמצאה קודם כפרה בין אחר כפרה, ואפילו בהפרישה לאחריות מתה השניה, ואליבא דרבי שמעון, **איצטריכא ליה, לרבי אמי לומר, שבמעות מודה רבי שמעון שהן הולכות לנדבה. כי מהו דתימא, אם לא היה משמיענו זאת היה אפשר לומר, לית ליה לרבי שמעון נדבה, רבי שמעון אינו סובר שהמעות יפלו לנדבה, כשם שבהפריש שתי בהמות לחטאת לאחריות סובר רבי שמעון שמתכפר באחת מהן והשניה מתה ואינה רועה, כן במעות סובר שהן הולכות לים המלח -**

קא משמע לן רבי אמי, דאית ליה נדבה, לגבי מעות סובר רבי שמעון שאם הפריש מעות לאחריות אינן מתות, כלומר, אינן הולכות לים המלח, אלא יפלו לנדבה.

המקשן הבא הבין מסקנת הגמרא, שהיה "הוה אמינא" שרבי שמעון אינו סובר כלל דין "מותר חטאת לנדבת ציבור". על כן מקשה:

ומי מצי אמרת דלית ליה נדבה לרבי שמעון?!

מביאה הגמרא משנה במסכת שקלים [פרק ו משנה ה] וברייתא להוכיח שרבי שמעון סובר שמותר חטאת בא לנדבה. המשנה מתארת את השופרות, והם תיבות כצורת שופר הפוך רחבים מלמטה וצרים מלמעלה, שהיו בעזרת המקדש, ושם היו נותנים מעות הקדש, מעות מעות ויעודיה לשופר המיועד לאותו דבר שלשמו הוקדשו המעות. והיה כתוב עליהם שם ההקדש של מעות הניתן לכל שופר.

והא תנן: שלשה עשר שופרות היו במקדש, וכתוב (90) עליהן:

על אחד כתוב "תקלין חדתינן" - שקלים חדשים. מי שלא הביא מחצית השקל בחודש אדר בעת גביית מחצית השקל, מביאו במשך השנה ונותנו באותו שופר. וכשמגיע זמן תרומת הלשכה [לשכה אחת היתה במקדש ששם נותנים כל מעות מחצית השקל של כל ישראל, וכיון שהיו יותר מן הצורך לתמידי ומוספי ציבור, היו תורמין אותן, כלומר, הפרישו מהן כדי הצורך לקרבנות ציבור, ובשלש פעמים בשנה תרמו את הלשכה] נותנין המעות שבשופר זה בלשכה עם שאר המעות, ונמצא שגם הן נתרמים עמהן.

ועל השני כתוב "עתיקין", שקלים ישנים. מי שלא הביא שקליו בשנה שעברה, או בשנים שעברו, נותנו באותו שופר. ושקלים אלו לא עירבו אותם בלשכה, אלא עושין מהן חומת ירושלים ומגדליה וכל צרכי העיר. שהרי גם ממותר מעות הלשכה [שלא נתרמו לצורך תמידין ומוספין ונשתיירו בלשכה] היו נותנין לחומת וצרכי העיר. ותקלין עתיקין אלו דינם כמותר מעות הלשכה, שהרי גם אם היה נותנם בזמנם, גם כן היו נשארים בלשכה.

על השלישי כתוב "קינין", מי שהוא מחוסר כפורים כגון: זב זבה יולדת מצורע המביאין קן צפור לטהרתן ולהתירן לאכול בקדשים, נותן שם מעות לקינו. ובערב מותר לו לאכול קדשים בחזקת שהוקרבה כפרתו, לפי שביט דין של כהנים ודאי הקריבוהו באותו היום, שהם יודעים שהמחוסר כפורים מסתמך עליהם ויאכל קדשים בערב.

ועל הרביעי כתוב "גוזלי עולה", והמתנדב תורים ובני יונה (91) לנדבת עולת העוף נותן שם מעותיו.

על החמישי כתוב "עצים", והמתנדב עצים למערכת המזבח נותן שם מעות נדבתו.

ועל הששי כתוב "לבונה", והמתנדב לבונה נותן שם מעות נדבתו.

ועל השביעי כתוב "זהב לכפורת", שם נותן המתנדב זהב לכפורת והם מזרקי זהב, כלים שמהם זורקים או נותנים דם על המזבח (92).

ועוד ששה שופרות היו לנדבה, שבהן נותנין נדבת צבור הבאה מן המותרות. האחד למותר חטאת, מי שהפריש מעות לחטאתו וקנה חטאת ונותרו מן המעות נותן המעות לשופר זה. השני למותר אשם, השלישי למותר קיני זבים וזבות ויולדות, הרביעי למותר קרבנות נזיר, החמישי למותר אשם מצורע, הששי לכל המתנדב סתם נדבה נותן בו.

ומכולם הביאו הכהנים עולות קיץ המזבח כמו שיבואר בהמשך. והטעם שחילקום לששה, למרות שכולם יבואו לאותה מטרה, מבואר במסכת מנחות [קז ב] (93).

ותני עלה, ושנינו ברייתא: ששה לנדבה, מה היו עושין בה? לעולה הבאה מן המותרות, והיינו "עולת קיץ המזבח", כלומר, מביאים מן המותרות עולות ומקריבים אותן בזמן שהמזבח פנוי מקרבנות, שאין עורה לכהנים ככל עורות עולות, אלא חוזרין ומוכרין אותן והמעוות יפלו לנדבה (94). אלו הן **דברי רבי יהודה. אמר לו רבי נחמיה, ואמרי לה, ויש מי שמסר שמועה זו בשם רבי שמעון: אם כן, כדבריד שהעולות אינם ניתנים לכהנים, בטלה מדרשו של יהודע הכהן!**

דתנן, שנינו שם [משנה ו]: זה מדרש דרש יהודע הכהן: אמרה התורה [ויקרא ה] **"אשם הוא אשום אשם לה"**, ולכאורה הפסוק קשה מרישא לסיפא (95), דממה שנאמר "אשם הוא" משמע שהווייתו והלכתו כאשם שהוא נאכל לכהנים, ואילו ממה שנאמר "אשם לה" משמע שכולו לה? ודרש יהודע הכהן הכי "אשום אשם לה", **להביא (96)**, בא לרבות את כל הבא משום חטא ומשום אשמה, והיינו, **כל דבר הבא ממותר חטאות ואשמות, ילקח בדמיו עולות, הבשר לה'**, והיינו עולות הקרבים כליל על גבי המזבח, **ועורות לכהנים (97)**. ובכך נתיישב הפסוק, מה שנאמר "אשם לה" היינו הבשר לה, ומה שנאמר "אשם הוא" היינו העורות לכהנים (98).

אלמא אית ליה נדבה לרבי שמעון, שמותר חטאת בא לנדבה, שהרי הוא תמה על רבי יהודה "אם כן בטלה מדרשו של יהודע הכהן". וקשה על רבי אמי: מה משמיענו שלרבי שמעון נופלים המעות לנדבה?

ומתרצינן: **איצטריך להשמיענו: כי סלקא דעתך אמינא, היינו אומרים: כי [במה] אית ליה נדבה לרבי שמעון, רק בחד סידרא, בסדר אחד, כגון, המפריש מעות לחטאתו והוזלו הבהמות וניתותו מן המעות -**

דף כד - א

אבל בתרי סידרא, בשני סדרים, כגון, הפריש שני צבורי מעות לאחריות ונתכפר באחד, ודחה לשאר המעות, לא, אינו סובר שהולכין לנדבה, אלא לים המלח, כשם שסובר לגבי המפריש שתי חטאות לאחריות, כמבואר -

קמשמע לן, משמיענו רבי אמי שגם בשני צבורי מעות סובר רבי שמעון שהמותר הולך לנדבה.

אמר רבי הושעיא: המפריש שתי חטאות לאחריות, שאם תאבד אחת מהן יתכפר בחברתה, מתכפר באחת מהן וחבירתה רועה, ואינה מתה.

ומבררת הגמרא: **אליבא דמאן**, אמר כן רבי הושעיא? **אילימא**, אם תאמר: **אליבא דרבנן**, קשה: **השתא**, אם אפילו **המפריש לאיבוד**, שנדחית בכפרת האבודה, **אמרי רבנן: לאו כאיבוד דמי** (99), ואינה מתה. וכי **המפריש לאחריות** שלא נדחית מעולם - **מיבעיא**, ליה למימר שאינה מתה?!

אלא, ואם תאמר, שאמר כן **אליבא דרבי שמעון**, ומחדש רבי הושעיא שרבי שמעון מודה שאינה מתה -

איך יתכן לומר כן, **והא** (100) **אמר רבי שמעון: חמש חטאות מתות**, בכל אופן שהוא, ואחת מהן היא שנתכפרו בעליה ואפילו אם הופרשה לאחריות [כמבואר לעיל] -

ומסקינן: **אלא**, אמר כן, **אליבא דרבי**, ומחדש רבי הושעיא, **כי** [במה] **אמר רבי** ש"המפריש לאיבוד כאיבוד דמיי", רק **במפריש לאיבוד**, והופרשה משום שחטאתו נאבדה. **אבל בהפריש תחילה לאחריות, לא** (101) אמר רבי שהיא מתה אלא רועה.

מביאה הגמרא משנתנו להקשות על רבי הושעיא האומר אליבא דרבי שמפריש לאחריות אינה מתה.

תנן: המפריש חטאת והרי היא בעלת מום, כלומר, נפל בה מום, **מוכרה ויביא** (102) **אחרת תחתיה**, והראשונה לא מתה מפני שכבר נמכרה ופקעה קדושתה. אלו הן דברי התנא קמא. **רבי אלעזר בריבי שמעון אומר: אם קרבה שניה קודם שנשחטה ראשונה**, והיא עדיין בעולם - **תמות**, מפני שכבר **כיפרו בעליה** באחרת, אף על פי שאינה תחת ידו וחולין היא, בכל זאת יש עליה תורת חטאת המתה.

קא סלקא דעתא, המקשן סבר, שטעמו **דרבי אלעזר בריבי שמעון**, הוא: משום שכרבי **סבירא ליה** (103), המחמיר וסובר "מפריש לאיבוד כאיבוד דמיי", אפילו שאותה השניה מעולם לא נאבדה, וסובר רבי אלעזר בריבי שמעון שאפילו בהופרשה **לאחריות** עבור הראשונה שנפל בה מום, (104) **נמי**, גם כן תמות.

ורבי סובר כמותו, ושמע מינה שרבי סובר בהופרשה לאחריות שהיא מתה, וקשה על דברי רבי הושעיא?

ודחינן: **לא!** אין להשוות דברי רבי אלעזר בריבי שמעון לדברי רבי! רבי מודה בהופרשה לאחריות, מפני שמתחלה לא הופרשה לאבודה.

ודילמא, יתכן לומר: **רבי אלעזר ברבי שמעון כאבנה**, כאביו רבי שמעון - **סבירא ליה**, **דאמר "חמש חטאות מתות בכל ענין"**, אפילו כשלא נאבדה האחרת ולא הופרשה לאבודה ואפילו כשהופרשה לאחריות, וסובר בנו רבי אלעזר שהוא הדין בהופרשה תחת בעלת מום ואפילו אם כבר נמכרה.

ומקשינן על רבי הושעיא מהמשנה במסכת יומא לגבי שני שעירים [ומבואר לעיל כב א - כג א]:

תנן: השני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה **לפי שאין חטאת צבור מתה**.

ויש לדייק: **הא דיחיד - מתה**.

ואמר (105) **רב** (106): אם ירצה (107) יתכפר בשני שבזוג ראשון, ולא נדחה במיתת בן זוגו, כיון ש"בעלי חיים אינן נדחין" וכשהוא מתכפר - בשני שבזוג ראשון מתכפר, ואידך, ושעיר השני שבזוג שני, הוה ליה כמפריש לאחריות, כלומר, הרי לא הופרש תחת "אבוד" שהרי לא מת מזוג שני השעיר לה' אלא של עזאזל (108) ולא של ה', וקתני, ושנינו: לפי שאין חטאת צבור מתה, הא דיחיד מתה, מוכח ש"הופרש לאחריות" מת, וקשה על דברי רבי הושעיא?

ומתצינן: אין השני כ"הופרש לאחריות" אלא כ"הופרש לאיבוד", מפני ש**רב סבר** (109) **כרבי יוסי דאמר** [יומא פד א] גבי הפריש קרבן פסח ואבד והפריש אחר תחתיו ונמצא הראשון, ושניהם לפניו. איזה מהן יקריב? חכמים סוברים איזה שירצה. ואילו רבי יוסי סובר "מצוה בראשון" -

וגם בשעיר זה סובר רב "מצוה בראשון". נמצא שהפרשתו את השני - הוי ליה תחילת הפרשתו לא לשם הקרבה אלא לשם "איבוד", שילך למיתה [אם היה של יחיד] כאשר יקריב את הראשון לשעיר הנעשה בפנים, ובשעת הפרשתו ידע על כך! - על כן אמרה המשנה שכל הטעם שאינו מת הוא משום שהוא של ציבור ואילו היה של יחיד היה מת -

מה שאין כן במפריש לאחריות, כיון שיש באפשרותו לבחור איזו מהן שרוצה ולהקריבה, והיה יכול גם להתכפר בזו השניה - לא שייך לומר שהופרשה מתחילה לאיבוד, אלא אדרבה הופרשה מתחלה להתכפר בה (110).

תני רב שימי בר זירי קמיה דרב פפא, שנה לפניו ברייתא, בלשון זו: **אבדה בשעת הפרשה - לרבי מתה לרבנן תרעה. אבדה בשעת כפרה - לרבנן מתה לרבי רועה**.

אמר ליה (111) רב פפא: איך יתכן לומר שאבודה בשעת כפרה לרבי רועה, והלא דברים קל וחומר! ומה אבודה בשעת הפרשה, דאמרי רבנן רועה - אמר רבי מתה, וכי אבודה בשעת כפרה דאפילו לרבנן מתה, וכי לרבי לא כל שכן שהיא מתה!?

אלא, מסיק רב פפא, תני הכי! כן צריך לשנות: אבודה בשעת הפרשה - לרבי מתה לרבנן רועה, אבודה בשעת כפרה - דברי הכל מתה.

שנינו במשנתנו, רבי אלעזר בריבי שמעון אומר: אם קרבה שניה עד שלא נשחטה הראשונה - תמות שכבר כיפרו הבעלים.

הגמרא דנה בדין "מרגילים", ובמשך הסוגיא יבואר שייכות דין זה למשנתנו.

"מרגילים" מלשון "רגלים" הוא צורת מיוחדת של הפשטת עור הבהמה, ומפשיטו מן הרגלים (112) ונשאר העור שלם לעשות ממנו מפוח לנפחים או למוכרי דבש ושמן שנותנין הדבש והשמן בעורות כבשים המופשטין שלימים. ולא כשאר הפשטה שחותך בסכין את העור בבטן הבהמה מצוארו ועד זנבו.

תנו רבנן: אין מרגילים ביום טוב, אף על פי שהותרה שחיטת הבהמה והפשטתה, מכל מקום, יפשיטנה כשאר הפשטה ולא ירגיל, והטעם יבואר בהמשך. כיוצא בו - אין מרגילין בבכור, אף על פי שנפל בו מום, ולא בפסולי המוקדשין שנפדו ושחטן.

ודנה הגמרא: **בשלמא ביום טוב, אין מרגילין, משום דקא טרח טירחא דלא חזיא ליה, שאינה לצורך יום טוב, ולא הותרה מלאכה אלא לצורך יום טוב. אלא בכור, מאן תנא, כלומר, למה אסור, הרי כבר נפדה ואין עליו קדושה?**

אמר רב חסדא: בית שמאי היא (113), דאמרי (114): בכור בקדושתיה קאי, אף על גב שנפל בו מום עדיין בקדושתו קיים. הלכך לא ירגילו מפני שדומה לעבודה בקדשים וכמעשה של חולין (115).

דתנו, כמו ששנינו במסכת בכורות [לב ב] בית שמאי אומרים: לא ימנה ישראל, לא יצטרף בסעודה, עם הכהן על הבכור, בעל מום ששחטו כהן, כשם שאסור לישראל לאכול בכור תם. מפני שבית שמאי סוברים שבכור אפילו במומו - עדיין קיים בקדושתו.

פסולי המוקדשין - מאן תנא, הסובר שאפילו אחרי שנפדו הרי הן בקדושתן?

אמר רב חסדא: רבי אלעזר בריבי שמעון היא, המחמיר בפסולי המוקדשין, וסובר שאפילו אחרי שנפדו ונשחטו קיימים בקדושתן -

מביאה הגמרא ברייתא [ואינה משנתנו! ובמשנתנו סובר שאם היתה שחוטה בשעה שנתכפר באחרת - אינה מתה (116)] ובה סובר רבי אלעזר בריבי שמעון שפסולי המוקדשין קיימים בקדושתן אפילו אחרי שנפדו ונשחטו -

דתניא: היו לפניו שתי חטאות, אחת תמימה ואחת בעלת מום שהפריש התמימה לאחר שנפל מום בחברתה - **תמימה תקרב, בעלת מום תפדה**, קודם הקרבת התמימה. **נשחטה בעלת מום**, שחיטת חולין לאחר פדיונה, **עד שלא נזרק דמה של תמימה - מותרת**, בעלת מום באכילה. ואף על גב (117) שכאשר נזרק דם התמימה עדיין בשרה קיים - אין דינה כחטאת המתה ומותרת באכילה, לפי שנשחטה לפני זריקת השניה וכבר באה לכלל היתר זביחה - שוב אין בה קדושה. ואם נשחטה, **משנזרק** [לאחר שנזרק] **דמה של תמימה - אסורה**, באכילה ואפילו בהנאה, כדין חטאת שכיפרו בעליה באחרת.

רבי אלעזר בריבי שמעון אומר: אפילו בשר בעלת מום, מונח בקדירה ונזרק דמה של תמימה - יוציא את הבשר, לבית השריפה. משום שסובר שאפילו אחר פדיונה ושחיטתה קיימת בקדושתה, ויש עליה תורת חטאת שכיפרו בעליה באחרת.

הלכך, אמר התנא של "מרגילים", הסובר כרבי אלעזר בריבי שמעון, שאין מרגילים בפסולי המוקדשין אף לאחר שנפדו ונשחטו.

הגמרא דנה, למה הוצרך רב חסדא להעמיד בכור כבית שמאי ופסולי המוקדשין כרבי אלעזר בריבי שמעון, הלא מסתבר (118) שבית שמאי מחמירין גם בשאר פסולי המוקדשין, וכן מסתבר שרבי אלעזר ברבי שמעון מחמיר גם בבכור.

ודנה הגמרא: **ורב חסדא - לוקמה**, היה יכול להעמיד את הברייתא, **אידי ואידי, בכור ושאר פסולי המוקדשין, כבית שמאי?**

ומתרצינן: אין הכרח לומר שבית שמאי מחמירין גם בשאר פסולי המוקדשין! **דילמא**, ויתכן לומר: **כי** [במה] **אמרי בית שמאי** שקיים בקדושתו אפילו אחר שנפל בו מום ונשחט - **בבכור**, משום **דקדושתיה מרחם** וקדושתו חמורה, **אבל** שאר **פסולי המוקדשין - לא!** ובית שמאי מודים שאינם קדושים אחרי פדיונם. ורבי אלעזר בריבי שמעון הוא הסובר כן בשאר פסולי המוקדשין.

ומבררינן: **ולוקמה**, רב חסדא היה יכול להעמיד את הברייתא, **אידי ואידי**, בכור ושאר פסולי המוקדשין, **כרבי אלעזר בריבי שמעון?**

ומתרצינן: אין הכרח שרבי אלעזר בריבי שמעון סובר גם בבכור שקדושתו קיימת לאחר שנפל בו מום ונשחט! **דילמא**, יתכן לומר: **כי אמר רבי אלעזר בריבי שמעון**, שאפילו אחרי פדיון ושחיטה קיימים בקדושתן, רק **בפסולי המוקדשין** (119) **דאלימי**

למיתפס פדיונו, שכיון שהן חייבין בפדיון קדושתן חזקה, **אבל בבכור**, שאין לו פדיון שנאמר [במדבר יח] "לא תפדה", ואם פדאו לא נתפס פדיונו בקדושתו - **לא!** ורבי אלעזר ברבי שמעון מודה שקדושתו לא קיימת אחר שנפל בו מום (120), ורק בית שמאי סוברים כן.

ולפיכך העמיד רב חסדא את הברייתא כבית שמאי לגבי בכור וכרבי אלעזר ברבי שמעון לגבי שאר פסולי המוקדשין.

על מסקנא זו שאיסור הרגלה בפסולי המוקדשין הוא אליבא דרבי אלעזר ברבי שמעון הסובר שקדושתן קיימת גם לאחר פדיוןן ושחיטתן - מקשינן:

ורבי אלעזר ברבי שמעון, וכי **לית ליה הא דתנן** [בכורות לא א]: **כל פסולי המוקדשין שנפדו - נשחטין באיטליז**, מקום מכירת בשר חולין, **ונמכרין באיטליז, ונשקלין בליטרא**, כשאר בשר חולין, ואינם קיימים בקדושתן (121). **אלמא**, מוכח, **שכיון דשרית ליה**, אם מתחילה בשעת הפדיון יודע שיוכל למכור אותה כמכירת בשר חולין בשוק הקצבים - **טפי** [טי"ת קמוצה] **וזבין**, הריהו נותן עבורה יותר דמים ונמצא שההקדש מרוויח מכך, אם כן, **הכא** (122) **נמי**, גבי להפשיט אותה דרך רגליה, **אי שרית ליה להרגיל - טפי ופריק**, יתן עבורה יותר דמים בידעו שכאשר יפשיטנה בצורה זו יתייקר עורה, ולמה לא נתיר לו להרגיל כדי להרוויח להקדש?

ומתרצינן: **אמר רבי מרי בריה דרב כהנא: מה שמשביח בעור פוגם בבשר**. לפי שנוהר מלחתוך העור ומקלקל שלימותו שיהא ראוי למפוח, ומקלקל וחותר הבשר, ונמצא שסוף סוף הקדש אינו מרוויח בדבר. מה שאין כן במכירה באיטליז שהקדש יכול רק להרוויח מכך בלי הפסד.

מביאה הגמרא עוד שני תירוצים, ולפיהן (123) לא צריך להעמיד את הברייתא האומרת שאין מרגילין בבכור ובפסולי המוקדשין כדברי בית שמאי וכרבי אלעזר ברבי שמעון. ואמנם, לכולי עלמא אסור להרגיל, אפילו למאן דסובר שאינם קיימים בקדושתן, ומפני טעמים אחרים אסור להרגיל.

אמרי במערבא משמיה דרבי אבין: לכן אסור להרגיל, **מפני**, שבמוכרו את העור (124) לצורך מפוח בעודה על הקדשים - **נראה כעובד עבודה בקדשים**. ובזיון גדול הוא, הילכך אסרוהו חכמים. [ואינה עבודה ממש, שהרי לאחר שחיטתה לא שייך עבודה, אלא "נראה" כעבודה].

רבי יוסי בר אבין אמר: לכן אסור להרגיל, משום שאם נתיר לו - ישהנו ולא ישחטנו עד שימצאו לו קונים לצורך מפוח, וגזרו **גזרה שמא יגדל מהם עדרים עדרים**, ויבוא לידי תקלה באיסור גיזה ועבודה בפסולי המוקדשין בעודן בחיים. וגיזה ועבודה אסורין אפילו לאחר פדיוןן [בכורות יד א].

הדרון עלך פרק אלו קדשים

פרק חמישי - כיצד מערימין

דף כד - ב

אחרי ששנינו בפרק הקודם את דין הולד של קרבן חטאת, מבארת המשנה בפרק זה את דין הולד של שאר הקדשים.

בהמה מעוברת של ישראל שהיתה "מבכרת" [לפני לידתה הראשונה], ורוצה הישראל שלא תחול על הולד קדושת בכור, כדי שלא יצטרך ליתנו לכהן, הרי אם ברצונו להפריש את הולד לקרבן [עבור תשלום חובתו או לתשלום נדרו, או לנדבתו], להביאו עולה, יכול הישראל "להערים" ולהפקיע את הולד מקדושת בכור.

מתניתין:

כיצד "מערימין" (1) על הבכור, לפוטרו מקדושת בכורה?

מבכרת שהיתה מעוברת, אומר בעליה: מה שבמעיה של זו, אם זכר הוא, יהא עולה!

ואז, אם **ילדה זכר** - **יקרב עולה**. כי לא חלה עליו קדושת בכור בהיותו עובר אלא רק בשעת יציאתו מהרחם. (2) וכיון שהקדים והחיל על העובר קדושה אחרת, טרם שחלה עליו קדושת בכור, שוב לא חלה עליו קדושת בכור בשעת לידתו.

ואם היתה לו בהמה מעוברת [ובגמרא יבואר אם היתה בהמת קדשים או חולין] ואמר: **אם תלד נקבה, תהא זבחי שלמים! וילדה נקבה, תקרב שלמים.**

ואם הקדישו גם לעולה וגם לשלמים, שאמר "**אם זכר** הוא העובר, יהא **עולה**. **ואם נקבה** היא, תהא **זבחי שלמים**", (3) הרי אם -

א. **ילדה זכר ונקבה** - **הזכר יקרב עולה, והנקבה תקרב שלמים.**

ב. **ילדה שני זכרים** - חלה קדושת עולה על שני הולדות, שהרי אמר "אם זכר, יהא עולה". אך כיון שלא נדר אלא קרבן עולה אחד, הרי **אחד מהם יקרב עולה**, לנדרו.

והשני **ימכר לחייבי עולה**. דהיינו, שרשאי למוכרו לאדם אחר הרוצה לקנות עולה לצורך חובתו. **ודמיו**, שהוא מקבל מהקונה, **הם חולין**.

ג. **ילדה שתי נקבות** - אחת מהן **תקרב שלמים**, לנדרו, והשניה **תימכר לחייבי שלמים**, **ודמיה חולין**.

ד. **ילדה טומטום**, שאינו ניכר אם הוא זכר או נקבה, **ואנדרוגינוס**, שיש בו גם סימני זכרות וגם סימני נקבות, **רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין קדושה חלה עליהן**, כיון שטומטום ואנדרוגינוס אינם ראויים להיקרב (4). ויבואר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה, אין הבכור קדוש אלא ביציאתו מרחם אמו, שנאמר [דברים טו] "כל הבכור אשר יולד". ולמדנו עוד, שקדושתו חלה רק בשעת יציאת רוב גופו מרחם אמו. ועתה דנה הגמרא, האם מותר להטיל מום בעובר שהוא בכור קודם יציאת רוב גופו. וכגון, אם יצא מיעוט גופו, כמו אוזנו או שפתו, ויכול להטיל בו מום, ורוצה להפקיעו בכך מקדושת בכור. כי אחרי הקדשתו, בודאי אסור מן התורה להטיל בו מום, שנאמר [ויקרא כב] "כל מום לא יהיה בו", ודרשינן [בכורות לג ב] "לא יהיה" [יו"ד שוואית, ה"א בפתח, יו"ד בסגול].

אמר רב יהודה: מותר להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם. ויתנהו לכהן, והכהן יאכלנו במומו.

ומקשה גמרא ממשנתנו, שהרי **תנן**: **כיצד מערימין על הבכור?** מבכרת שהיתה מעוברת לילד, אומר: (5) **מה שבמעיה של זו, אם זכר, יהא עולה**. ויש לדייק, כי רק להקדישו לשם **עולה, אין**, מותר, מפני שקדושתה של עולה חמורה מקדושת בכור, שהרי כליל היא. אבל להקדישו **שלמים**, שקדושתם קלה מקרבן עולה, (6) **לא** הותר לכתחילה לשנות מקדושת בכור לקדושת שלמים. ואם כן, כל שכן שאסור להטיל בו מום ולהוציאו לגמרי מקדושתו. ואילו **את אמרת, דמצית מפקעת ליה מקדושתיה!?**

ומתריצין, **אמר לך רב יהודה**: מה שאמרה המשנה שלא הותר לו אלא להקדישו לעולה, **הני מילי, בזמן שבית המקדש קיים**, וממנו מקריב חלבו ודמו. **כי קאמינא אנא**, מה שאמרתי אני שמותר להטיל בו מום קודם שנולד, **בזמן הזה, דלא חזי להקרבה**, ובין כך ובין כך סופו להאכל במומו. (7) ומקשינן: **אי**, אם רב יהודה דיבר בבכור **בזמן הזה, מאי למימרא?** מה חידוש יש בדבר!?

ומתריצין: אם לא דברי רב יהודה, **מהו דתימא**, היינו אומרים, שאסור להטיל בו מום, **כי נגזר**, יש לחכמים לגזור מפני החשש, **דילמא שמא נפיק ייצא רוב ראשו**, וכבר התקדש ביציאה מהרחם, **וקא שדי ביה מומא**, ואם אז יטיל בו מום, יעבור על איסור הטלת מום בקדשים, ואינו יודע להיזהר בין יצא רוב הראש ליצא מיעוטו. לפיכך משמיענו רב יהודה שלא גזרו, והוא יזהר להטיל בו את המום לפני יציאת רוב ראשו. כגון, בגדי, באזניו היוצאות תחלה, ובכבש, בשפתיו היוצאות תחילה, כמבואר במסכת בכורות [לה א].

ומקשינן: **ואימא הכי נמי**, למה באמת לא גזרו? (8) וכי ניתן בידי כל אחד ואחד להבחין בין יציאת רוב ראשו למיעוט ראשו!?

ומתריצין: **אפילו הכי**, שיש לחשוש שלא יזהר ויטיל בו מום בשעה שכבר אסור, בכל זאת, **הא, עצה זו, עדיפא, מדאתי ביה לידי גיזה ועבודה**. עדיף ליתן בו מום בהיותו עובר כדי שיוכל הכהן לשוחטו תיכף ומיד. כי אם לא נתירו, ויתננו לכהן כשהוא תם, וישהנו הכהן עד שיפול בו מום, עלול הכהן להיכשל באיסור גיזה ועבודה. (9)

שנינו במשנתנו: **אם נקבה זבחי שלמים**.

וסברה הגמרא שמדובר בבהמת חולין מבכרת, ומקדיש את העובר לשלמים על הצד שהוא נקבה. ולכן מקשה הגמרא: **נקבה - מי קא קדשה בבכורה!?** הרי אפילו אם לא יקדישנה לקרבן אחר, לא תהיה בנקבה בכורה שום קדושה, ולמה לו לומר כן?

ומתריצין: **סיפא** זו אינה מדברת במבכרת חולין, אלא, **אתיא**, היא נותנת עצה של הערמה **לבהמה דהקדש**, כגון חטאת **שנתעברה**, (10) ורוצה להערים שלא ילך הולד

למיתה [כדין ולד חטאת], ועצתו היא להקדישו, אם זכר עולה, ואם נקבה זבחי שלמים (11).

ומשמיעה המשנה, שולדות קדשים בהיותם במעי אמן אינם קדושים בקדושת האם, ולכן יכול להחיל עליהם קדושה אחרת. ואם הקדישם לעולה או שלמים, הרי כשיוולדו הם לא יהיו ולד חטאת, אלא עולה או שלמים, ואינם הולכים למיתה. והתנא של משנתנו סובר, כי "ולדות קדשים - בהווייתן הן קדושים", רק ביציאתם ממעי אמן, ולאפוקי ממאן דאמר "במעי אמן הן קדושים", ויבואר בהמשך הסוגיה. (12)

שנינו במשנתנו: **ילדה שני זכרים, אחד מהן יקרב עולה, והשני ימכר לחייבי עולה.**

וסברה הגמרא שגם כאן מדובר בבהמת קדשים.

ולכן מקשה הגמרא: **אמרי**, אמרו חכמים להקשות, **אי בהמת הקדש היא**, (13) למה ימכר השני לחייבי עולה ודמיו חולין? הלא לא הקדיש אלא אחד. ואם כן, **היאך דאקדיש עולה**, האחד מהם שהקדיש לעולה, **ליהוי עולה**. ואילו **איך**, השני, **נהוי בקדושתיה דאימיה**, כדין ולד קדשים, הקדוש בהווייתו בקדושת אמו, ודמיו יהיו קודש. (14) ומתצינן: **הך סיפא**, לא מדובר בה בבהמת קדשים, אלא **אתאן לבהמות חולין**. הלכך, אמרה המשנה ששתיהן עולה. (15) אלא שהאחת תעלה לנדרו, והשניה תמכר לחייבי עולה.

ולפי המסקנא, מחולקת המשנה לשלשה חלקים: רישא, מציעתא וסיפא.

הדין הראשון לגבי בכור "ילדה זכר יקרב עולה", מדבר בבהמת חולין. הדין האמצעי, "אם נקבה זבחי שלמים, ילדה נקבה תקרב שלמים", וכן המשך המשנה "אם זכר עולה ואם נקבה זבחי שלמים - ילדה זכר ונקבה הזכר יקרב עולה, והנקבה תקרב שלמים" מדובר בבהמת קדשים. והסיפא "ילדה שני זכרים, אחד מהן יקרב עולה והשני ימכר לחייבי עולה. ילדה שתי נקבות, אחת מהן תקרב שלמים והשניה תמכר לחייבי שלמים", מדובר בבהמת חולין (16).

שנינו במשנתנו: **ילדה טומטום ואנדרוגינוס - רבן שמעון בן גמליאל אומר:**
אין קדושה חלה עליהן.

מלשון "אין קדושה חלה עליהן" משמע שאינה חלה כלל, ואפילו אם האם היתה בהמת קדשים, לא חלה על הטומטום ואנדרוגינוס אפילו קדושת האם. (17) ועל כך דנה הגמרא:

אמאי אין קדושה חלה עליהן? הלא קדושים הם משעת יצירתן במעי אמן, וקדושתן מכח האם תופסת כל מקצת ומקצת שנוסף במעי אמן, עוד לפני היותן בעלי מומין? (18) ובשלמא (19) אם היתה בהמת חולין, ניחא, שאין קדושת הפה של המקדיש חלה עליהן, כיון שאין דעתו להקדיש אלא זכר ונקבה ולא טומטום ואנדרוגינוס. אבל, אם היתה האם בהמת קדשים, למה לא תחול עליהן קדושת האם?

ומתרצינן: **קסבר רבן שמעון בן גמליאל, ולדות קדשים בהווייתן הן קדושים.** רק בשעת לידתן חלה עליהן קדושת אמן ולא משעת יצירתן במעי אמן. וכיון שבשעת הלידה, כאשר צריכה לחול עליהן הקדושה, הם היו כבר בעלי מומין, שוב לא חלה עליהן קדושה.

והגמרא מבארת: **דאי סלקא דעתך**, שאם היה עולה על דעתך לומר שכבר מעת היותן **במעי אמן הן קדושים**, קשה, אמאי אין קדושה חלה עליהן? הא תפסינהו קדושה דאימיהו [של אמותן]?

אלא, שמע מינה, שרבן שמעון בן גמליאל סובר, **ולדי קדשים רק בהווייתן הן קדושים.**

ועתה, גם מה שאמרה המשנה במציעתא, בבהמת קדשים, שחלה קדושת הפה על הולדות ואינם קדושים בקדושת אמותן, רבן שמעון בן גמליאל היא. (20) ולפיכך יכול להחיל עליהן קדושת עולה או שלמים, אף אם האם היא קרבן חטאת.

ואחרי שלמדנו שהתנא של משנתנו הוא רבן שמעון בן גמליאל, הסובר "ולדות קדשים בהווייתן הן קדושים", מביאה הגמרא דעת התנא הסובר "במעי אמן הן קדושים".

והאי תנא סבר, ולדי קדשים ממעי אמן, מתחילת יצירתן במעי אמן, הן **קדושים: דתנו רבנן:** אמרה תורה [ויקרא כז] "אך בכור אשר יבוכר לה' בבהמה לא יקדיש איש אותו". ודרשינן, **אילו נאמר** (21) **"בכור אשר יבוכר, לא יקדיש"**, ולא היה נאמר "אותו" וגם לא היה נאמר "בבהמה", **הייתי אומר** שפסוק זה אינו עוסק בהקדשת הבכור, אלא עוסק בבכור אדם ולא בבכור בהמה. וכך אמר הכתוב: **בכור אדם - לא יקדיש הקדשות!** והיינו, שבא הפסוק למעט בכור אדם שהוא לא יקדיש שום דבר להקדש.

תלמוד לומר "אותו". (22) ללמדנו שהפסוק מדבר בהקדשת בכור בהמה על ידי בכור אדם. וכך אמר הכתוב, "אך בכור אשר יבוכר לה'" [והבכור האמור כאן הוא בין בכור אדם ובין בכור בהמה], לא יקדיש אדם שהוא בכור [אשר יבוכר לה'] אותו, את בכור

הבהמה. ומדייק התנא: **אותו** [את בכור הבהמה] **אי אתה מקדיש**, אין הבכור אשר יבוכר לה' מקדיש "אותו" את בכור בהמה. **אבל מקדיש אדם**, שהוא **בכור**, את **הקדישות**, שאר קדשים.

וממשיכה הברייתא: ואילו לא נאמר "בבהמה", **עדיין אני אומר: הוא**, בכור אדם, **לא יקדיש** את בכור בהמה. **אבל יקדישוהו אחרים**, מי שאינו בכור רשאי להקדיש בכור בהמה לקדושה אחרת!

תלמוד לומר "בבהמה", לומר, **בבהמה עסקתי**. הפסוק כולו אינו עוסק כלל בבכור אדם, אלא בבהמה בלבד, ובאה התורה לאסור להקדיש בכור בהמה לקדושה אחרת, ואיסור זה נוהג בין בבכור אדם ובין בשאר אדם. (23)

וממשיכה הברייתא: **יכול לא יקדישנו** לקדושה אחרת אף בהיותו **בבטן**, במעי אמו? **תלמוד לומר "אשר יבוכר לה"**. ודרשינן, רק **משעה שיבוכר לה**, משעה שנולד והתקדש כבכור, **אי אתה מקדיש. אבל אתה מקדיש בבטן**. ובהיותו בבטן בהמת חולין, יכול להקדישו לקדושה אחרת.

וממשיכה הברייתא: **יכול אף ולדי כל הקדשים כן**, יהא מותר לשנותם לקדושה אחרת בהיותם במעי אמן?!

תלמוד לומר "אך בכור". (24) ודרשינן, **"אך"**, **חלק**. חילק הכתוב בין בכור לשאר קדשים, שרק בבכור התירה התורה להקדישו לקדושה אחרת במעי אמו ולא שאר קדשים, כי בכור נוצר במעי בהמת חולין, וקדושתו חלה רק משעה שנולד, שאז הרחם "פוטרו", כמו שנאמר [שמות יג] "פטר כל רחם". אבל שאר ולדות קדשים אשר אמותיהן קדושות, הרי כל מקצת ומקצת שהם נוצרים במעי אמן, נתפס בקדושת האם.

וממשיכה הגמרא: **אלמא**, הרי שתנא זה **סבירא ליה**, כי **ולדי קדשים ממעי אמן הן קדושין**. והוא התנא החולק על משנתנו.

ולמדנו, לפי כל הדעות, שקדושת בכור חלה בשעת יציאת רובו מרחם אמו. ועתה דנה הגמרא בהקדישה לקדושה אחרת באותה שעה של יציאת רובה.

אמר ליה רב עמרם לרב ששת: אמר על הבכור, בהיותו במעי אמו: **עם יציאת רובו יהא (25) עולה!** דהיינו, שהקדישו עתה, על מנת שיחול ההקדש בשעת יציאת רובו. ועתה עומדות לחול על הולד שתי קדושות, בכור ועולה, איזה קדושה חלה? והשאלה היא איזו היא קדושה חמורה יותר, שהיא מקדימה לחול לפני השניה, האם **עולה הוי, או בכור הוי**.

וצדדי הספק הם: האם **עולה הוי**, (26) **שכן** קרבן עולה הוא **כליל**, נשרף כולו להי על המזבח, וקדושתו חמורה.

או, דילמא, יתכן לומר, **בכור הוי**. **שכן קדושתו מרחם**. כלומר, שכן קדושת בכור חמורה בכך שהיא חלה מאליה, ביציאת הבכור מרחם אמו, בלי צורך בהקדשתו.

אמר ליה רב ששת לרב עמרם: **מאי תיבעי לך?! וכי לאו** (27) **היינו דבעי אילפא?!?** הרי בעיה דומה לזו איבעיא ליה לאילפא, שכך הסתפק אילפא:

הקוצר את שדהו, ובשעת קצירתו **אמר על הלקט**, (28) השייך לעניים: **עם נשירת רובו** [שאז חלה על השבלים תורת לקט (29)], **יהא הפקר**, לעניים ולעשירים! - איזה דין יש על הלקט הזה?

האם **לקט הוי**, ואסור לעשירים לקחתו. **או הפקר הוי**, ומותר לעשירים לקחתו כשאר הפקר?

וצדדי הספק הם: האם **לקט הוי**, **שכן קדושתו בידי שמים**, והתורה זיכתה אותו לעניים. **או דילמא**, יתכן לומר, **הפקר הוי**, **שכן זוכין בו עניים ועשירים**. (30)

ואמר אביי: מאי תיבעי ליה לאילפא?!? הלא ודאי לקט הוי, כיון שהקדוש ברוך הוא עשה אותו לקט, וכי ידחו דבריו של הקוצר, שעושה את הלקט שיהיה הפקר לעניים ולעשירים, את דברי הקדוש ברוך הוא שהלקט שייך לעניים? והרי **דברי הרב ודברי התלמיד, דברי מי שומעין?!?**

כך פשט אביי לאיבעית אילפא. ועתה אומר רב ששת על איבעית רב עמרם: **הכא נמי** יש לנו לומר: דברי הרב, שקידשו לבכור, ודברי התלמיד, המקדשו לעולה, **דברי מי שומעים?!?** הרי בודאי לדברי הרב שומעים. הלכך, בכור הוא ולא עולה. (31)

מתניתין:

משנתנו דנה במקדיש בהמת חולין מעוברת, באופן שאת האם הוא מקדיש לקדושה אחת, ואת העובר לקדושה אחרת. ובאופן זה לא קיימת מחלוקת אם "בהווייתן הן קדושין" או "במעיעי אמן הן קדושין", (32) כי כאשר מקדיש בהמה מעוברת, חשוב העובר כדבר בפני עצמו המקבל את הקדושה בעצמו, ולא מכח אמו. (33) **האומר**, על בהמה מעוברת: **ולדה של זו**, יהא **עולה, והיא**, האם, תהא **שלמים!** - **דבריו קיימים**. והולד יהיה קרבן עולה, והאם שלמים. שהרי קדמה קדושת הולד שהוא דבר בפני עצמו לקדושת האם.

אבל, אם הקדים את האם לולד, ואמר, **"היא שלמים, וולדה עולה"**, הרי זה **ולד שלמים**. (34) כיון שהקדיש את האם לשלמים, הקדיש את האם וכל מה שיש בה, (35) והולד חשוב כמוקדש בפני עצמו לשלמים, ונמצא שהקדיש שתי בהמות לשלמים. (36) וכיון שנתקדש הולד לשלמים, שוב לא מועילה אמירתו "ולדה עולה" להקדישו לעולה, שהרי כבר הוקדש לשלמים. אלו הם **דברי רבי מאיר**, הסובר "תפוס לשון ראשון" (37).

רבי יוסי אומר: (38) **אם לכך**, להקדיש את הולד לעולה, **נתכוין תחילה**, בשעה שהקדיש את האם לשלמים, **הואיל ואי אפשר לקרות שני שמות כאחת**, שאין הפה יכול לדבר שני דברים כאחד, **דבריו קיימים**. והולד עולה. כי "אף בגמר דבריו - אדם נתפס", והרי במה שאמר "היא שלמים" לא נתכוין להחיל על הולד קדושת שלמים.

ואם משאמר [אחרי שאמר] **"הרי זו שלמים"**, **נמלך**, (39) **ואמר "ולדה עולה"** - **הרי זה ולדה שלמים**.

גמרא:

אמר רבי יוחנן: (40) **הפריש חטאת מעוברת, וילדה - רצה**, אם רצה להתכפר **בה**, באם, **מתכפר. רצה, בולדה מתכפר**. ואין דינו כ"ולד חטאת" ההולך למיתה. כי רק אם הפריש בהמה לחטאת ואחר כך נתעברה וילדה ולד הולך הולד למיתה. אבל אם הפריש בהמה לחטאת בהיותה מעוברת, נחשב העובר לחטאת בפני עצמה, מכח הקדשת פיו, ולא מכח קדושת האם. והרי זה כאילו הפריש שתי חטאות לאחריה, שאם תאבד האחת יתכפר בשניה, שהדין הוא שמתכפר באיזו מהן שירצה, והשניה תרעה עד שתסתאב.

ומבאר הגמרא: (41) **מאי טעמא?** קסבר רבי יוחנן, המקדיש בהמה מעוברת לחטאת, **אם שיירו**, שייר את העובר מלהקדישו, אלא השאירו להיות חולין, ולא הקדישו עם האם, הרי הוא **משוייר**, וחולין הוא. כלומר, העובר הוי דבר בפני עצמו, **ו"עובר** (42) **לאו ירך אמו הוא"**, (43) שאינו נחשב כאבר מאברי האם. וכשם שיכול לשייר את העובר לחולין, כך יכול להקדישו לקדושה אחרת, או להקדישו לחטאת בפני עצמו, **והוה ליה כמפריש שתי חטאות לאחריה**, שאם **רצה מתכפר בה**, ואם **רצה מתכפר בחבירתה**.

ומקשינן על רבי יוחנן ממשנתנו: **מותיב רבי אלעזר** ממה ששינינו: אמר **"היא שלמים וולדה עולה"**, הרי זה **ולד שלמים**.

ואי סלקא דעתך "שיירי משוייר", למה אמרה המשנה **"הרי זה ולד שלמים"**, הלא אינו "ולד שלמים" אלא הוא שלמים בפני עצמו, ואם כן, **"הרי זו שלמים"**, **מיבעי ליה (44) למיתנא!** כך היתה המשנה צריכה לומר!

וכיון שקראתו המשנה "ולד של שלמים", מוכח שקדושתו היא מכח האם ולא מחמת הקדשת פי המקדיש. ואם כן, לגבי חטאת נמי, היא "ולד חטאת", שדינה למיתה. וקשה על דברי רבי יוחנן?

ומתרצינן, **אמר רב טבלא: בר מינה דההיא** [חוץ ממשנה זו], שממנה לא תיקשי על רבי יוחנן, כי נוסחתה משובשת. **דהא (45) תני תנא קמיה דרב**, שנה לפניו המשנה בנוסח **"הרי זו ולד שלמים"**, ורב תיקנו, **ואמר ליה רב: תני**, שנה! **"הרי זה שלמים"**.

מיתיבי ממה ששנינו בברייתא: **האומר לשפחתו בשעת נתינת גט שחרור: הרי את שפחה וולדך בן חורין!** - **אם היתה מעוברת**, (46) **זכתה לו**, לעובר את שחרורו בקבלת הגט, והולד יצא לחירות.

אי אמרת בשלמא, "אם שיירו אינו משוייר" ו"עובר ירך אמו" - משום הכי זכתה לו, משום דהוה ליה, כאילו משחרר חצי עבדו. ומי הוא התנא הסובר שהמשחרר חצי עבדו יצא לחירות? **רבי (47) היא**,

דף כה - ב

דתניא: רבי אומר: המשחרר חצי עבדו, יצא לחירות, קונה את עצמו לחצי, והוי חצי עבד וחצי בן חורין, **דגיטו וידו באין כאחת**. (48)

אלא (49) אי אמרת "שיירו משוייר", ו"עובר לאו ירך אמו הוא", והינך סובר שאם שחרר את האם ושייר העובר להיות עבד, נשאר העובר עבד, הרי לשיטתך, שהם שני גופים נפרדים, והם שני עבדים לאדון אחד, קשה: **אמאי זכתה לו**, איך יכולה האם לזכות לו לעובר? איך יכול עבד אחד לזכות לעבד אחר, והרי "יד עבד כיד רבו", וכשרבו נותן לו גט עבור חבירו והוא עצמו אינו משתחרר [דאילו כשהוא עצמו משתחרר זוכה בגט ובידו כאחת] הרי זה כאילו נשאר הגט בידי האדון, ואין כאן "נתינה" מיד אדון ליד המשתחרר -

והא תניא: נראין הדברים (50) שהעבד זוכה לקבל גט שחרור של חברו [עבד כמוהו] **מיד רבו שאינו שלו**. עבדו של ראובן לעבדו של שמעון המשחרר, כיון שלגבי

שמעון הוי עבדו של ראובן כיד אחרת, ונמצא שהגט "ניתן" מידו של שמעון המשחרר, ועבדו של ראובן "קיבל" את הגט בתורת שליח לשחרר את עבדו של שמעון. **ולא**, ואין לו "יד" לקבל גט, **מיד רבו שלו**, לעבד אחר של רבו שלו, כמבואר -

ואם, כדברי רבי יוחנן, שהאם והעובר הם שני עבדים נפרדים לאדון אחד - איך יכולה האם לזכות גט עבור העובר?

אלא, שמע מינה, מהברייתא, **שאם שיירו אינו משוייר, ותיובתא דרבי יוחנן!**

ומסקינן: אכן מברייתא זו **תיובתא!** (51) ודנה הגמרא: **לימא**, האם נאמר, שדברי רבי יוחנן "**אם שיירו משוייר**" - **תנאי היא**, (52) במחלוקת תנאים היא שנויה?

דתניא, שנינו בברייתא: **האומר לשפחתו בשעת נתינת גט שחרור: הרי את בת חורין, וולדך עבד! - ולדה כמוה**, והוא יוצא לחירות עם אמו. אלו הם **דברי רבי יוסי הגלילי**. **וחכמים אומרים: דברים קיימים**, והולד אינו יוצא לחירות.

והברייתא מסיימת: **משום שנאמר** בפרשת עבד עברי היוצא לחירות, שאם אדוניו נתן לו אשה [שפחה כנענית], והוליד ממנה ולדות, הרי עתה, בצאתו של העבד העברי לחפשי, [שמות כא] "**האשה וילדיה תהיה לאדוניה**".

וסברה הגמרא שסיוס זה הוא המשך דברי חכמים, להוכיח מהכתוב שהולד אינו הולך אחר האם. ולכן מקשה הגמרא: **קרא**, מקרא זה, **מאי תלמודא לרבנן!**? הרי מקרא זה "האשה וילדיה", משמע יותר כרבי יוסי הגלילי, שדין הולד הוא כדין האשה?

אמר רבא: האי קרא, (53) **לרבי יוסי הגלילי קאי**. **דקתני**, שבברייתא אחרת שנינו דברי רבי יוסי הגלילי בלשון זו: **ולדה כמוה, שנאמר "האשה וילדיה תהיה לאדוניה"**, ללמדנו: **בזמן שהאשה שייכת לאדוניה - ולדה לאדוניה**. **אין** (54) **האשה לאדוניה - אין ולדה לאדוניה**.

ומדייק רבא: **מאי לאו**, האם לא נאמר, **שבהא קמיפלגי**, בדין זה נחלקו, **דרבי יוסי הגלילי סבר "שיירו אינו משוייר"**, והעובר הוא ירך אמו, ואי אפשר להפריד ביניהם, הלכך, אם שיחרר את האם יוצא גם הולד לחירות, כמוה. (55) **ואילו רבנן סברי**, "שיירו משוייר", שאין דין הולד כדין האם. הרי שנחלקו תנאים ב"שיירו".

ודחינן, **אמר לך רבי יוחנן: דכולי עלמא** סוברים "אם שיירו משוייר", כדברי. והלכך אמרו חכמים שהולד משוייר, ואינו משוחרר.

והכא, היינו טעמא דרבי יוסי הגלילי, משום **דאמר קרא "האשה וילדיה תהיה לאדוניה"**, וגזירת הכתוב היא לגבי שפחה בלבד, ולא להלכות אחרות התלויות בדין "שיירו משוייר", כגון לגבי ולדות קדשים.

ודנה הגמרא: **לימא**, (56) האם נאמר, **כהני תנאי**, שדינו של רבי יוחנן תלוי במחלוקת תנאים זו, החולקים ב"בן פקועה" של בהמת קדשים.

"בן פקועה" הוא ולד חי שנמצא במעי אמו אחרי שנשחטה האם. ודינו, שהועילה לו שחיטת אמו בהיותו במעיה, והוא מותר באכילה, ואינו טעון שחיטה.

ואם כלו חדשיו [כלומר, נגמרו ימי עיבורו, בבהמה גסה בחודש התשיעי, ובבהמה דקה, שכל משך זמן עיבורו הוא חמשה חודשים, בחודש החמישי], נחלקו רבי מאיר וחכמים. לדעת רבי מאיר שוב אינו נותר בשחיטת אמו, ולדעת חכמים נותר בשחיטת אמו. אבל בן ארבעה חדשים חי בבהמה דקה, לכולי עלמא נותר בשחיטת אמו.

הברייתות הבאות דנות בשוחט את החטאת, ומצא בה ולד חי בן ארבעה חדשים, מה דינו של אותו ולד? **דתניא: השוחט את החטאת, ומצא בה ולד בן ארבעה חדשים כשהוא חי.**

תנא חדא, ברייתא אחת אומרת שדינו הוא כחטאת לכל דיניה: **אין נאכלת אלא לזכרי כהונה, ואינה נאכלת אלא ליום ולילה אחד**, (57) **ואינה נאכלת אלא לפני מן הקלעים.**

ותניא אידך, וברייתא אחרת אומרת שדינו הוא כחולין גמורים: **נאכלת לכל אדם, ונאכלת בכל מקום, ונאכלת לעולם.**

והניחה הגמרא שמדובר בבהמה שנתעברה ואחר כך הקדישה.

מאי לאו, בהא (58) פליגי, תנאי הברייתות נחלקו בדברי רבי יוחנן: **דתנא קמא סבר "אם שיירו משוייר"**, והולד נחשב כבהמה בפני עצמו, וכשם שיכול לשיירו לחולין או לקדושה אחרת, כן יכול להקדישו לחטאת בפני עצמו. ולכן יש עליו קדושת חטאת לכל דבר. ואילו **תנא בתרא סבר**, אם **"שיירו אינו משוייר"**, כי הוא אבר מאברי האם, ואי אפשר להקדישו בפני עצמו, וכל קדושתו היא מכח האם. וכיון שהוא בבטן אמו, ולא היתה לו שעת "הויה" להיקדש [למאן דאמר "בהווייתן הן קדושין"], הרי כיון שהוציא והו חי מבטן אמו אחר שחיטת האם, ולא נולד, ולא נתקדש בקדושת האם, יש עליו תורת חולין.

וקשה על רבי יוחנן: לימא כתנאי?

ודחינן, **אמר לך רבי יוחנן**: לא! **דכולי עלמא**, תנאי שתי הברייתות סוברים "אם **שיירו, משוייר**" כדברי. ואכן, אם הקדיש בהמה מעוברת יכול לשייר את העובר לחולין, אם יתנה מפורש, ויקדים לומר "הולד חולין", ואחר כך יאמר "והאם חטאת". אך אם לא שיירו במפורש, מתקדש הולד מכח הקדשת פי המקדיש, ודינו כחטאת בפני עצמה, לכל הלכותיה.

אלא, שהברייתות אינן עוסקות בהקדיש בהמה מעוברת, והן עוסקות בהקדיש בהמה לחטאת, ואחר כך נתעברה. ולכן, לא יתכן כלל לדון אם שייר את הולד או לא שייר, ובאם יכול לשיירו או לא, כיון שבשעת ההקדשה עדיין לא נוצר הולד.

ובאיזה הלכה נחלקו תנאי הברייתות? **והני תנאי, בהא קא מיפלגי**:

מר, התנא של הברייתא השניה, **סבר "ולדות קדשים בהווייתן הן קדושים"**, וכיון שלא "נתהווה" אלא הוציאוהו חי מבטן אמו, לא נתקדש בקדושת האם מכח האם, ולפיכך, דינו כחולין.

ואילו **מר**, התנא של הברייתא הראשונה, **סבר "ולדי קדשים במעי אמן הן קדושים"**, ונתקדש בקדושת חטאת מכח האם בהיותו במעי אמו משעת יצירתו, ולפיכך דינו כחטאת.

ואיבעית אימא, התנאים בשתי הברייתות סוברים ש"אם שיירו משוייר", כדברי רבי יוחנן, וגם סוברים "בהווייתן הן קדושים". **ולא קשיא**, ובכל זאת ברייתות אלו אינן סותרות, ואינן שיטות של שני תנאים, אלא הן עוסקות בשני אופנים שונים:

כאן, הברייתא השניה מדברת באופן **שהקדישה ולבסוף נתעברה**, לפיכך אינו קדוש העובר מכח קדושת פי המקדיש, הואיל ובשעת ההקדשה עדיין לא נוצר, וגם אינו קדוש מכח האם, הואיל ועדיין לא "נתהווה" ממנה, הלכך דינו כחולין.

ואילו **כאן**, הברייתא הראשונה מדברת באופן **שנתעברה ולבסוף הקדישה**, ולא שייר את הולד בשעת ההקדשה, שלא הקדים לומר "הולד חולין", וכיון שהוא חשוב להיקדש בפני עצמו, נתקדש בהקדשת פי המקדיש קדושה עצמית, ולא מכח האם, והקדשה זו חלה אף בהיותו במעי אמו, הלכך דינו כחטאת.

למדנו לעיל, שרבי יוחנן אמר "הפריש חטאת מעוברת וילדה - רצה בה מתכפר, רצה בולדה מתכפר". וביארה הגמרא טעמו, משום שהוא סובר "שיירו משוייר", ו"עובר לאו ירך אמו הוא".

והגמרא הביאה ברייתא "האומר לשפחתו" וכו' להקשות על רבי יוחנן, והסיקה הגמרא "תויבתא דרבי יוחנן תויבתא". ועל כל שקלא וטריא זו דנה הגמרא:

מתקיף לה רבא! ממאי, מנין לנו, **דטעמא דרבי יוחנן** הוא, **משום** (59) דסבר **"אם שיירו משוייר"**, ועל דברים אלו השיבו אותו והוכיחו לו שהברייתא לגבי שפחה סוברת **"שיירו אינו משוייר"**?

דילמא, הרי יתכן שרבי יוחנן מודה ש"שיירו אינו משוייר", והמקדיש חטאת מעוברת, קדוש הולד מאיליו מכח האם, ולא בהקדשת פיו. **והיינו טעמא דרבי יוחנן**, שאמר **"אם רצה מתכפר בולד"**, והולד אינו הולך למיתה, משום שסובר **"אדם מתכפר בשבח הקדש"**, בשבח שהשביח הקדש לאחר שהוקדש. על כן, אם רצה, הרי הוא מתכפר בולד שהוא שבח הקדש. ואכן, אם יתכפר באם, ילך הולד למיתה, ככל חטאת שכיפרו בעליה באחרת. וכן אם יתכפר בולד, תלך האם למיתה. ואין דינם כהפריש שתי חטאות לאחריות, שמתכפר באחת והשניה רועה. ועיקר חידושו של רבי יוחנן הוא שיכול להתכפר בולד מדין **"אדם מתכפר בשבח הקדש"**.

ולמה לא ביארה כן הגמרא את דברי רבי יוחנן?

אמר ליה רב המנונא לרבא: הרי **רבי אלעזר** היה **תלמידיה דרבי יוחנן, ויתיב קמיה**, (60) וישב לפניו, והקשה לו ממשנתנו, האומרת שאם אמר אדם **"היא שלמים וולדה עולה"**, הרי זה ולד שלמים, והוכיח לו ש"שיירו אינו משוייר". ורבי יוחנן **לא אהדר ליה האי שינויא**, לא תירץ לו כדבריך, ולא אמר לו: אני כשלעצמי סובר **"שיירו אינו משוייר"**, ועיקר חידושי הוא ש"אדם מתכפר בשבח הקדש". ואילו **את אמרת, טעמא דרבי יוחנן משום דאדם מתכפר בשבח הקדש!?** הרי ודאי שאינו כן, אלא טעמו של רבי יוחנן הוא משום שהוא סובר **"שיירו משוייר"**.

שנינו במשנתנו: **ואם משאמר "הרי זו שלמים" נמלך, ואמר "ולדה עולה" - הרי זה ולדה שלמים**. (61)

ומקשינן: **פשיטא, שולדן שלמים**, הרי כבר הקדישו לשלמים, ומה בכך שאחר כך נמלך ואמר **"ולדה עולה"**, **אלא כל אימת דבעי, מימלך!?** וכי אימתי שירצה יוכל לחזור בו?!

ומתרצינן: **אמר רב פפא: לא נצרכה** לומר שאינו יכול לחזור בו כששהה ונמלך, **אלא**, חידוש המשנה הוא בכגון **שאמר "ולדה עולה" בתוך כדי דיבור**, בשהייה מועטת בשיעור **"תוך כדי דיבור"**, אחרי אמרו **"הרי זו שלמים"**.

מהו דתימא, היה מקום לומר **"תוך כדי דיבור, כדיבור דמי"**, (62) נחשב הכל לדיבור אחד, אף על פי ששהה קצת, **והאי**, והטעם שלא אמר **"ולדה עולה"** תיכף ומיד אחרי אמרו **"הרי זו שלמים"** ושהה קצת, הוא משום **שעיוני הוא דקא מעיין**, חושב הוא בדבר וחוכך בדעתו האם להקדישו עולה בפני עצמו או להשאירו שלמים, לכן

קמשמע לן, משמיעה לנו המשנה, שאינו כן, אלא הוא נמלך. ואם לא אמר תיכף ומיד "ולדה עולה", הרי ולדה שלמים. (63)

מתניתין:

משנתנו ממשיכה בדברי רבי מאיר, הסובר "תפוס לשון ראשון", ובדברי רבי יוסי, הסובר "אף בגמר דבריו אדם נתפס". (64)

היו עומדות לפניו (65) שתי בהמות, אחת עולה ואחת שלמים, והעמיד בהמת חולין אצלן, ואמר על בהמת החולין "הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים" - הרי זו תמורת עולה, דברי רבי מאיר, הסובר "תפוס לשון ראשון", ונתפסת קדושת עולה הראשונה, וקדושה שניה לא חלה.

רבי יוסי אומר: (66) **אם לכך נתכוין תחילה**, להקדישה בשתי קדושות, **הואיל ואי אפשר לקרות שתי שמות כאחת**, והוצרך להקדים זה לזה, **דבריו קיימים**. וחציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים, ותרעה עד שיפול בה מום, ותמכר, ויביא בדמי חציה תמורת עולה ובדמי חציה תמורת שלמים. **ואם משאמר** [אחרי שאמר] "הרי זו תמורת עולה", **נמלך**, ואמר "תמורת שלמים", **הרי זו תמורת עולה**.

דף כו - א

גמרא:

שינו במשנתנו מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי בענין "תמורת עולה תמורת שלמים". וכמבואר שטעם מחלוקתם הוא בכך שרבי מאיר סובר "תפוס לשון ראשון" ואפילו אם ברור לנו שרצה להתפיס שתי הקדושות, נתפסת הראשונה מאליה. ורבי יוסי סובר "אף בגמר דבריו אדם נתפס", והואיל ומתחילה נתכוין להתפיס שתי הקדושות - נתפסות שתיהן. ומביאה בגמרא מאמר רבי יוחנן המבאר טעם מחלוקתם בביאור אחר, ולפיו נחלקו ב"אומדן דעת המקדיש" באמרו "תמורת עולה תמורת שלמים", למה התכוין, האם לזו אחר זו, וממילא לא נתפסה השניה, או לשתיהן (67).

אמר רבי יצחק ברבי יוסף (68) **אמר רבי יוחנן: הכל מודים**, אפילו רבי יוסי, **באומר "תחול זו תמורת עולה, ואחר כך תחול זו, תמורת שלמים"**, **דברי הכל תפוס לשון ראשון** (69), ולא חלה תמורת שלמים, כי אין קדושה חלה על קדושה.

וכן, באומר **"לא תחול זו"**, תמורת עולה, **אלא אם כן חלתה זו**, תמורת שלמים", הכל מודים, אפילו רבי מאיר, כי **שניה נמי חיילא**, (70) הואיל ונתכוין לכך להחלת שתי התמורות. ותהיה חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים, ותרעה עד שיפול בה מום, ותמכר, ובדמי חציה יביא תמורת עולה, ובדמי חציה יביא תמורת שלמים.

לא נחלקו, אלא כגון משנתנו, דאמר "הרי זו תמורת עולה, תמורת שלמים"
- [בלי וי"ו החיבור (71)] -

דרבי מאיר סבר: מדהוה ליה למימר, אם אכן כוונתו להחיל עליה שתי תמורות כאחת, היה לו לומר **"תמורת עולה ושלמים"** [ואז הוי משמעות אמירתו כאומר "לא תחול זו אלא אם כן תחול זו" ושתי הקדושות חלות], **ואמר "תמורת עולה, תמורת שלמים"**, וכפל דבריו באמירת "תמורת" "תמורת", **הויא ליה כאומר "תחול זו, ואחר כך תחול זו"** [גירסת הגמרא במסכת זבחים: **שמע מינה, מיהדר קא הדר ביה**] ואינו יכול לחזור בו, הואיל וכבר נתפסה תמורת עולה.

ורבי יוסי אמר לך, (72) גם באומר "תמורת עולה תמורת שלמים" - חלות שתי הקדושות, והוי כאומר "לא תחול זו אלא אם כן חלה זו", ואינו כאומר וחוזר בו. והטעם שאמר "תמורת, תמורת", הוא, כי **קסבר האי גברא**, הוא טועה וסובר, כי **אי אמינא**, אם אומר **"תמורת עולה ושלמים"** [כטענת רבי מאיר], **תיהוי קדושה ולא קריבה**. (73) לכן, **אימא**, עדיף שאומר **"תמורה" אכל** [על כל] **חד וחד**, ותפשוט קדושת עולה בכולה וקדושת שלמים בכולה, ועתה תיקרב. וזה הטעם שאמר כן. ואמנם התכוין להקדישה שתי קדושות, כאומר "לא תחול זו אלא אם כן חלה זו", ושתייהן חלות ותמכר אחרי שיפול בה מום, ויביא תמורת עולה בדמי חציה, ותמורת שלמים בדמי חציה (74).

לישנא אחרינא (75): אמר רבי יצחק ברבי יוסף אמר רבי יוחנן: הכל מודים וכולהו. לא נחלקו אלא באומר "תמורת עולה תמורת שלמים". דרבי מאיר סבר: מדהוה ליה למימר "תמורת עולה ושלמים" ואמר "תמורת עולה תמורת שלמים" - מיהדר קא הדר ביה, הריהו חוזר בו מאמירתו **"תמורת עולה" ל"תמורת שלמים"**, והואיל וכן - **תפיס תחילת דבריו "תמורת עולה"**, ואינו יכול לחזור בו.

ורבי יוסי סבר: הדין גברא הוא דקא טעי, מקדיש זה טועה, **דסבר (76) אי לאו אמינא "תמורה" על עולה ועל שלמים - לא תפסה תמורה דתרווייהו. ומשום הכי הוא דאמר "תמורת עולה תמורת שלמים". אלא בדין (77) הוא דתמורת עולה ושלמים בעי דנימא**, וחושב לעצמו שכדאי לו לומר "תמורת עולה תמורת שלמים" כדי ששתייהן יחולו, **הואיל וכן**, כלומר, כיון שלא ברור שזו היא כוונתו,

בדקינן ליה, חוקרים אותו, **אי אמר: מהדרי הוא דהדרי בי**, מקודם הקדשתי לתמורת עולה וחזרתי בי והקדשתי גם לתמורת שלמים, **תפוס לשון ראשון**, שהרי חלה קדושת עולה ואינו רשאי לחזור בו. **ואי אמר שלתמורת שתיהן איתכוין מתחילה, דבריו קיימים.**

והתניא (78), וכן שנינו בברייתא: האומר "הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים" - הרי זו תמורת עולה, **דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמי חציה תמורת עולה ובדמי חציה תמורת שלמים. רבי יוסי אומר: יבדק! אם אמר "לכך נתכוונתי, לשתי הקדושות, אלא שלא הייתי יכול לקרות שני השמות כאחד" - דבריו קיימים. אם אמר "משקריתי [אחרי שקראתי] שם ראשון (79) חזרתי וקראתי שם שני" - אין דבריו האחרונים כלום, ואינו יכול לאימלוכי ולחזור בו.**

ודנה הגמרא: **חכמים היינו רבי יוסי**, שהרי ודאי לא אמרו חכמים שדבריו קיימים באומר שהקדיש לתמורת עולה ואחר כך חזר בו, אלא באומר שמתחלה התכוין לכך, ואם כן - מה בין חכמים לרבי יוסי?

ומתרצינן: **כולה רבי יוסי קתני לה**. וכך מתפרשת הברייתא: חכמים אומרים: תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים. במה דברים אמורים? כשאומר "לכך נתכוונתי מתחילה", אבל באומר חזרתי בי - תפוס לשון ראשון. שהרי רבי יוסי אומר, וכולי.

עד כאן דנו המשנה והברייתא באומר "תמורת עולה תמורת שלמים". הברייתא הבאה דנה באומר "חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים".

תנו רבנן: (80) האומר על בהמת חולין העומדת אצל שתי בהמות אחת של עולה ושניה של שלמים "בהמה זו חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים" - **כולה תקרב עולה**, אלו הן **דברי רבי מאיר**.

לשיטתו הסובר [לדעת רבי יצחק בר יוסף] שהיה ליה כאומר "תחול זו ואחר כך תחול זו". והואיל וכבר תפסה קדושת עולה לחציה - תפסה בכולה. כמבואר לעיל [יא ב] שאף על גב שבאומר "רגלה של זו עולה" - סובר רבי מאיר שלא נתפשטה הקדושה בכולה, מכל מקום, מודה במקדיש דבר שהנשמה תלויה בו שנתפשטה הקדושה בכולה. והלכך, כשהקדיש חצי בהמה לתמורת עולה - וודאי שהנשמה תלויה בחצי בהמה, נתפשטה קדושת עולה על כל הבהמה, ושוב לא חלה קדושה אחרת (81).

וחכמים אומרים: תרעה עד שתסתאב, ותמכר, ויביא בדמי חציה תמורת עולה ובדמי חציה תמורת שלמים, וכמו שיבואר.

רבי יוסי אומר: (82) בודקין אותו, **אם לכך נתכוין מתחילה**, שתחול עליה שתי הקדושות, **הואיל ואי אפשר להוציא שני שמות כאחת - דבריו קיימין**.

ותמהה הגמרא: **הרי רבי יוסי היינו רבנן**, שהרי ודאי שחכמים לא אמרו שדבריו קיימים אלא אם אומר שמתחלה התכוין לכך, ואם כן - מה בין חכמים לרבי יוסי?

ומתרצינן: **כולה רבי יוסי קתני לה**. וכך מתפרשת הברייתא: חכמים אומרים: תרעה וכולהו. במה דברים אמורים? כשאומר "לכך נתכוונתי מתחילה", אבל באומר חזרתי בי

- תפוס לשון ראשון. שהרי רבי יוסי אומר וכולהו. (83)

מביאה הגמרא ברייתא אחרת בענין מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי.

תניא אידך: האומר "**בהמה זו חציה עולה וחציה חטאת**" - **כולה תיקרב עולה, דברי רבי מאיר**, משום דתפוס לשון ראשון, וכיון שנתפסה קדושת עולה על חציה - מתפשטת הקדושה על כל הבהמה, כמבואר, שחציה הוי דבר שהנשמה תלויה בו. **רבי יוסי אומר: תמות**, לפי "שאף בגמר דבריו אדם נתפס", וכיון שהוא אינו חייב חטאת - דינה למיתה (84).

וממשיכה הברייתא: וכל החכמים **שוין**, ולא נחלקו, **באומר "חציה חטאת וחציה עולה"** ומקדים חטאת לעולה - **שתמות**.

ומבררת הגמרא: מה שאמרה הברייתא "**שוין**" - **מני**, מי ומי משתווים?

שמה תאמר, **רבי מאיר**, האומר ברישא תקרב עולה משתווה עם רבי יוסי וסובר כמותו שתמות. הרי קשה: **פשיטא!** שהרי רבי מאיר סובר "תפוס לשון ראשון", ואם נתפסה בחטאת הרי התפשטה קדושת חטאת בכולה, והוא הרי אינו מחוייב חטאת, פשיטא שתמות, ומה משמיעה לנו הברייתא?

ומתרצינן: אינו כל כך פשוט - **מהו דתימא אי לאו דאשמעינן**, אם הברייתא לא היתה משמיענו זאת, **הוה אמינא**, היה אפשר לומר: **טעמא דרבי מאיר לאו משום תפוס לשון ראשון, אלא היינו טעמא**, משום שסובר: **חטאת מעורבת**, שנתערבו בה שתי קדושות - **קריבה!** וחלים עליה שתי הקדושות, אלא שהיא קריבה הואיל ומעורב בה דבר הראוי להקרבה (85) [ועל כך חולק רבי יוסי וסובר ש"קדושה מעורבת אינה קריבה"], ואם נאמר כן - אז **אפילו כי אמר "חציה חטאת" בתחילה והדר אמר "חציה עולה"**, הרי היא **קריבה** -

קמשמע לן, דלא! אין זה הטעם של רבי מאיר, ואמנם מחלק בין הקדים עולה להקדים חטאת, מפני ש"תפוס לשון ראשון".

מביאה הגמרא עוד ברייתא בענין זה, ובברייתא זו לא נאמרו שמות תנאים.

תניא אידך: אמר "בהמה זו חציה עולה וחציה שלמים" - קדושה ואינה קריבה, ותרעה עד שיפול בה מום ותימכר ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים, ועושה תמורה, הממיר עליה בהמת חולין - נתפסת בתמורה, ותמורתה כיוצא בה (86), וגם היא תרעה עד שיפול בה מום ותמכר ויביא בדמי חציה תמורת עולה ובדמי חציה תמורת שלמים.

אמר מר: (87) קדושה ואינה קריבה: מני, מי הוא התנא הסובר כן? - רבי יוסי היא.

וקשה: **פשיטא דקדושה ואינה קריבה**, ומה משמיעה לנו הברייתא?

ומתציין: אכן! אין צורך להשמיענו שהיא קדושה ואינה קריבה, **אלא "תמורתה כיוצא בה" איצטריך ליה** להשמיענו. **דמהו דתימא**, היה מקום לומר: **נהי, אכן, דהיא לא קריבה**, דיש בה ריעותא (88) בכל זאת - **תמורתה תיקרב**, דאין בה ריעותא -

קמשמע לן, משמיעה לנו הברייתא שגם היא אינה קריבה. מפני שמאי שנא היא **דלא קרבה**, משום **דהויה לה קדושה דחוייה - תמורתה נמי מכח קדושה דחוייה קא אתיא**, הרי היא באה. וזה עיקר חידוש הברייתא.

מביאה הגמרא מאמר רבי יוחנן בבהמה שחציה הוקדשה וחציה לא הוקדשה, דינה ודין תמורתה. והנה, המקדיש חצי בהמה, כולי עלמא מודים שקדושתה מתפשטת מעצמה על פני כולה, כמבואר. במה דברים אמורים? כשיש לקדושה אפשרות להתפשט ואין מעכב בעדה, מה שאין כן כשאין לה אפשרות להתפשט, כגון בהמה של שני שותפין והקדיש שותף אחד את חלקו והשני לא הקדיש, והרי "אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו", הלכך לא פשטה על פני כולה.

אמר רבי יוחנן: בהמה של שני שותפים, הקדיש אחד מהן, את חציה שלו, והשתא הויה חציה קודש וחציה חולין, **וחזר ולקח**, קנה מיד שותפו, את חציה, **האחרת והקדישה - קדושה ואינה קריבה** (89), הואיל ומתחילה כשהקדיש חציה לא היתה ראויה ליקרב, ו"קדושה דחוייה" (90) מעיקרה היא (91). ותרעה עד שיפול בה מום ותמכר ויביא אחרת בדמיה. **ועושה תמורה, ותמורתה כיוצא בה**, וגם היא קדושה ואינה קריבה, הואיל והיא באה מקדושה דחוייה.

דף כו - ב

אומרת הגמרא: **שמע מינה**, מדברי רבי יוחנן, **תלת**, שלש הלכות:

א. **שמע מינה בעלי חיים** (92) **נדחין**. בהמה שנדחית מהקרבה בעודה בחיים - דיחוייה דיחוי גמור הוא, ואף על גב שאחר כך חוזרת ונראית להקרבה - אינה קריבה אלא רועה, מחמת דיחוייה הקודם.

לאפוקי ממאן דאמר [יומא סד א] "אין דיחוי אלא בשחוטין" (93) ולא בבעלי חיים, ובעלי חיים שנדחו, חוזרים נראין. ולדעה זו, קריבה בהמה זו שנדחתה בהיותה מוקדשת חציה וחזרה והוקדשה כולה.

ב. **ושמע מינה קדושת דמים מדחה**. (94) בהמה שלא הוקדשה אלא לדמיה, שמדמיה יקנו קרבן, ואינה ראויה היא עצמה לקדושת הגוף, כגון, בהמה זו שכאשר הוקדשה חציה לא עמדה להקרבה [כי חציה האחר היה שייך לשותף], אלא לימכר, נדחית מהקרבה לעולם, ואפילו אחרי שהיא ראויה להקרבה.

אף על גב שמסתבר לומר שלא חל תורת דיחוי אלא בדבר הקדוש קדושת הגוף להקרבה ונדחה, ולא בקדושת דמים [כשם שבחולין לא שייך לומר דיחוי].

ג. **ושמע מינה דיחוי מעיקרו הוי דיחוי**. דבר שמתחילת הקדשתו היה דחוי, כגון, בהמה זו שנדחית תיכף בשעה שהוקדשה חציה - הוי דחוי לעולם.

לאפוקי ממאן דאמר, שרק דבר שנראה בתחילה ואחר כך נדחה - הוי דחוי.

שנינו במשנתנו ובמשנה הקודמת מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי במקדיש שתי קדושות או בממיר שתי תמורות - איזו מהן חלה. ומחדש אביי, שעד כאן לא נחלקו אלא בשתי קדושות ששתייהן יכולות לחול, אבל במקדיש שתי קדושות ואחת מהן אינה יכולה לחול, חלה הקדושה היכולה לחול ולא השניה, אפילו אם נתכוין מתחלה להקדשת שתייהן, ואינו יכול לקרות שני שמות כאחת. כגון: אם קדושה אחת היא מעשר, שלא חלה כלל על ידי הקדשת פיו גרידא אלא רק בהעברת הבהמה כעשירי תחת השבט, או כגון תמורה, שאינה חלה כלל אם אין בהמת קודש לפניו.

אמר אביי: הכל מודים היכא דאמר "חציה עולה וחציה מעשר" - דברי הכל עולה קריבה, ולא חלה עליה קדושת מעשר כלל, אפילו אם נתכוין מתחלה להקדיש חציה למעשר. מפני שדבריו האחרונים "חציה מעשר" אינם נחשבים כלום, כמבואר.

וכן, אם אמר "חציה עולה וחציה תמורה", ואין בהמת קודש לפניו להתפיס תמורה ממנה.

בעי אביי: **היכא דאמר "חציה תמורה וחציה מעשר", מאי?**

מה הדין של אותה בהמה? [והיינו, אם תמצוי לומר (95) שתיתכן לחול קדושת תמורה אפילו אם לא היה קרבן לפניו, ומדובר באופן שמעביר אותה כמעשר תחת השבט תוס'] - איזו מהן חלה.

האם בתורת קרבן **תמורה** היא **קריבה**, מפני שקדושתה חמורה, **שכן נוהגת בכל הקדשים**, מה שאין כן מעשר הנוהג בחולין ולא במוקדשים. (96)

או דילמא, יתכן לומר **שמעשר קריבה**, מפני שקדושת מעשר חמורה, **שכן מקדיש לפניו ולאחריו**, שאם קרא לתשיעי "עשירי" או לאחד עשר "עשירי" - חלה קדושת מעשר כמבואר במסכת בכורות [ס א].

ומסקינן: **תיקו!**

מתניתין:

משנתנו חוזרת להלכות תמורה, ומבארת את הלשונות המועילות להתפסת תמורה, שרק אם אמר אותן לשונות נתפסת התמורה. אבל אם אמר לשון של חילול או פדיון, אינה תמורה.

חילול [מלשון חול] אינו תמורה, ותמורה אינה חילול. כי "חילול" הוא פדיון, שמשמעותו הורדת הקדושה מהדבר הקדוש על ידי העברתו אל דבר חולין. ואילו "תמורה" מתפיסה קדושה על בהמת חולין על ידי המרתה בבהמת קדשים, בעוד שקדושת בהמת הקדשים נשארת כמות שהיתה.

רק קדשי בדק הבית או בהמה הפסולה להקרבה יכולים להתחלל או להיפדות, או בהמה הקדושה בקדושת הגוף אך נפל בה מום או שנפסלה. אבל בהמת קדשים תמימה אינה יוצאת לחולין כלל על ידי חילול ופדיון. ולפיכך, אם אמר לשון חילול על בהמת קודש תמימה, לא אמר כלום.

הממיר עובר על לאו, ולוקה.

האומר "הרי בהמת חולין זו תחת בהמת קודש זו", וכן האומר "זו תמורת זו", וכן האומר "זו חליפי (97) זו" - **הרי זו תמורה**. שכל הלשונות האלו הן לשון של תמורה.

אבל אם אמר "זו מחוללת על זו" - **אין זו תמורה**, שאינה אלא לשון חילול, ולא אמר כלום, מפני שאין בהמת קודש תמימה יוצאת לחולין.

ואם היה הקדש בעל מוס, המתחלל על בהמת חולין, ואמר לשון חילול, הרי הוא **יוצא לחולין. וצריך לעשות לו (98) דמים**, שתהא אותה בהמה של חולין שוה כאותה של הקדש שמתחללת עליה ולא יתאנה [מלשון הונאה] ההקדש. ובגמרא יבואר הדין אם אינה שוה.

גמרא:

הגמרא דנה בלשון "תחת" שאמרה המשנה שהיא לשון תמורה (99) [בכל הסוגיא מופיעה "איתפוסיי" "התפסה" ככינוי ל"תמורה", ו"איחוליי" היינו "חילול"!]!

למימרא, וכי רצון התנא במשנה לומר **"תחת" לישנא דאיתפוסיי בתמורה הוא**, ולא לשון חילול!?

ורמינהו, שנינו ברייתא הסותרת לכך, לכאורה!

דתניא, מי שהעמיד בהמת חולין אצל **קדשי בדק הבית**, ואמר **"זו חליפי זו"**, וכן אם אמר, **"זו תמורת זו"** - **לא אמר כלום**, לפי שלשונות אלו הן של תמורה, ואין ממירין בקדשי בדק הבית, כמבואר לעיל [יג א].

אבל אם אמר **"זו תחת זו"**, וכן אם אמר **"זו מחוללת על זו"** - **דבריו קיימין**, ונתחללה הקדושה, וירדה מקדשי בדק הבית ועברה אל החולין, כמבואר, שקדשי בדק הבית נפדין [מתחללין] אפילו כשהן תמימין (100).

ואי סלקא דעתך, כמו שאמרה המשנה, **"תחת" (101) לישנא דאיתפוסיי היא**, ועליה אמר התנא בברייתא שהיא מועילה לחילול קדשי בדק הבית, הרי מוכח, לכאורה, שלשונות התפסת תמורה [כמו תחת] מועילות אף לחילול קדשי בדק הבית. ואם כן, קשה הברייתא: **מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא?!?** מה החילוק בין לשונות הרישא של הברייתא, "חליפי" ו"תמורה" שאינן מועילות לחילול קדשי בדק הבית, לבין הלשון "תחת" [שגם היא לשון התפסת תמורה] שבסיפא, שהיא כן מועילה לחילול? (102)

ובהכרח, שהברייתא סוברת ש"תחת" אינה לשון התפסת תמורה כלל אלא רק לשון חילול. ואם כן, סותרת הברייתא את המשנה שלנו?

ומתרצינן, **אמר אביי**: הלשון "תחת" משכחת לה, מצאנו אותה שהיא משמשת בשני אופנים. **משכחת לה לישנא דאיתפוסיי**, ומשכחת לה **לישנא דאחוליי!**

לישנא דאתפוסוי - דכתיב בפרשת נגעים [ויקרא כג] **וְאִם תַּחֲתֵיהָ תַעֲמוּד הַבְּהֵרֶת**, נשארה במקומה ["תחתיה"], בדומה להתפסת תמורה, שקדושת בהמת קודש עומדת במקומה.

ומשכחת לה לישנא **דאחולי, דכתיב** [ישעיה ס] לגבי גאולת ישראל בעתיד "תחת הנחושת, שנטלו ממך הגוים, **אביא זהב** במקומו". **והואיל וכך** (103) - **לא מסרו הכתוב אלא לחכמים**, והם יודעים לומר מתי תחת היא לשון התפסה ומתי היא לשון חילול. **הלכך**, אם מעמיד בהמת חולין **גבי קדשי מזבח, דעבדין תמורה**, ואמר "זו תחת זו", קבעו חכמים כי **לישנא דאתפוסוי הוא**, ובכך מדברת משנתנו. ואילו כאשר מעמידה **גבי קדשי בדק הבית, דלא עבדי תמורה**, קבעו חכמים כי **לישנא דאחולי הוא**, ובכך מדברת הבריייתא.

אמר רבא: אפילו בקדשי מזבח, זימנין, (104) פעמים, **דמשכחת לה לישנא דאחולי**, ש"תחת" היא לשון של חילול, **כגון שהיה הקדש** [קרובן] **בעל מום** העומד לפדיון, (105) והעמיד בהמת חולין לפניו, ואמר "זו תחת זו". ואז ודאי לשון חילול הוא, ודבריו קיימין (106).

אמר רב אשי: דברי רבא אינם מוחלטים. (107) אלא **אפילו בבהמת קודש בעל מום נמי, זימנין** (108) **משכחת לה לישנא דאחולי**, ודבריו קיימים, ונתחללה קדושתה ועלתה על בהמת חולין, **וזימנא משכחת לה לישנא דאתפוסוי**, והיא נתפסת בקדושת תמורה ולא נתחללה בהמת קודש בעלת מום [כדין תמורה הנתפסת אפילו מבהמת קודש בעלת מום, כמבואר לעיל במשנה ט א]!

ומבאר רב אשי את דבריו: אם הניח **ידו אקודש** [על בהמת קודש שיש בה מום], ואמר "זו תחת זו", ודאי כוונתו בהנחת ידו על הקודש, שקדושתה של בהמה זו שהניח ידו עליה נתחללה על החולין, הלכך נתחללה, **וחול הוי**.

אבל אם הניח **ידו אחול** [על בהמת חולין] ואמר "זו תחת זו", ודאי כוונתו, שזו, בהמת החולין, שעליה הניח ידו, היא תיתפס בקדושת בהמת הקודש, והיא לשון התפסה בתמורה, כי אם היה רוצה לחלל את בהמת הקודש, היה לו להניח ידו על בהמת הקודש. הלכך, **קודש הוי**, ולא נתחללה קדושתה ולא ירדה ממנה, ונתפסה החולין בקדושת תמורה.

ולאחר מסקנת אביי שלשון "תחת" מתחלקת לשתי משמעויות, לפעמים משמעותה התפסה ולפעמים חילול, מסתפק אבייבכמה איבעיות באומר "תחת". (109)

בעי אביי:

היו לפניו שתי בהמות של קודש בעלות מום, ושתי בהמות של חולין תמימות, ולא הניח ידו לא על אלו ולא על אלו, ואמר "הרי אלו תחת אלו" - מהו? מה דינן של אותן בהמות, ושל אותו אדם?

וצדדי הספק הם: **מי אמרינן** (110) **לאתפוסי מתכוין**, (111) ושתייהן נתפסות בתמורה, **ולקי**, והוא לוקה שתי מלקיות על הלאו של תמורה.

או לאחולי מתכוין, (112) לחלל את הבהמות שבן בעלות מום, ואינו לוקה.

וטעם הספק הוא, משום שלא הניח ידו לא על אלו ולא על אלו.

ואותה איבעיא אפשר להסתפק בה בהיתה לפניו בהמה אחת של קודש בעלת מום ובהמה אחת של חולין. אלא, משום שבהמשך מיבעיא ליה איבעיות אחרות בשתי בהמות, נקט אביי גם לבעיא זו בשתי בהמות. (113)

ב. וממשיך אביי למיבעי: **אם תמצי לומר**, אם נפשוט איבעיא הקודמת, שכוונתו לחילול, מפני ש"כל היכא דאיכא היתרא, שיש לפניו מעשה היתר, **לא שביק אינש היתרא** (114) **ועביד איסורא**, אינו מניח היתר לעשות איסור", **ולאחולי הוי**, (115) וודאי כוונתו לחילול, ולא להתפיס בקדושה, שהוא דבר איסור - יש למיבעיא בעיא אחרת: **היו לפניו שתי בהמות של קודש**, אחת מהן תמימה, **ואחת מהן בעלת מום. ושתי בהמות של חולין**, אחת מהן תמימה **ואחת מהן בעלת מום, ואמר "הרי אלו תחת אלו" - מהו? מה דינן של אותן בהמות ושל אותו אדם? ועל בהמת קודש התמימה, ודאי מתפיס אחת מבהמות החולין, או את התמימה או את בעלת המום, שהרי הסקנו לעיל שלשון "תחת" על בהמת קודש תמימה הוי התפסה. ואיך שלא יהיה עבר על הלאו של תמורה, ואחת מהן נתפסה בתמורה, שהרי גם בעלת מום נתפסת בתמורה, כמבואר לעיל [ט א] שממירין טוב ברע ורע בטוב, דהיינו בעלת מום בתמימה, ותמימה בבעלת מום -**

אלא, דהאיבעיא היא, יתכן שעבר על שני לאוין, ויתחייב שתי מלקיות ושתייהן נתפסין בתמורה, וכמו שיבואר:

הצד לומר שהוי התפסת תמורה אחת, הוא: **מי אמרינן**, רצונו של איש זה הוא: **תמימה תחת תמימה לאתפוסי** בתמורה. ועל התפסה זו, אכן עובר ונתפסת התמימה בתמימה, **ובעלת מום תחת בעלת מום לאחולי**, שהרי אין שום משמעות של "התפסה" בבעלת מום על בעלת מום, לפי שעד כאן לא אמרה התורה אלא תמורת רע בטוב וטוב ברע, אבל "רע ברע" לא כתבה התורה שעושה תמורה. (116) ואם כן, משמעות דבריו היא "בעלת מום תחת בעלת מום" לחילול בעלמא, ולא להתפסה. ונמצא שעשה התפסה אחת וחילול אחד -

והצד לומר שהוי שתי התפסות, הוא: **או דילמא**, יתכן לומר, שרצונו הוא: **תמימה דחולין תחת בעלת מום דהקדש**, וממירין תמימה בבעלת מום, והרי כאן התפסת תמורה אחת. **ובעלת מום דחולין תחת תמימה דהקדש**, וממירין בעלת מום בתמימה, והרי כאן התפסה שניה. **ובתרווייהו לקי**, (117) לוקה שתי מלקיות, ושתייהן נתפסות בתמורה, ואין אחת מהן מחוללת.

ובבעיא זו לא יתכן כל כך לומר "לא שביק אינש היתרא ועביד איסורא", שהרי בכל אופן עבר על איסור אחד, ויש לומר, כשם שלא איכפת לו לעבור על איסור אחד כך לא איכפת לו לעבור על שני איסורים (118).

ג. וממשיך אביי למיבעי: **אם תמצוי לומר**, אם נפשוט איבעיא הקודמת, שבכל זאת שייד לומר "כל היכא דאיכא היתרא - לא עביד איסורא", **ולאחולי הוא, ולא לקי** שתיים אלא אחת -

יש בעיא אחרת: **היו לפניו שלש בהמות של קודש**, שתיים מהן תמימות ואחת מהן בעלת מום, **ושלש בהמות של חולין**, כולן תמימות, ואמר "הרי אלו תחת אלו" - מהו? מה הדין של אותן בהמות ושל אותו מקדיש? ואת שתיים התמימות ודאי התפיס וחייב שתי מלקיות. והאיבעיא היא על השלישית -

והצד לומר שגם על השלישית חייב, הוא: **מי אמרינן, מדהני (119) תרתי תמימות לאתפוסי - ההיא בהמה תמימה**, השלישית, **נמי תחת בהמה של הקדש בעלת מום לאתפוסי**, חייב גם עליה והיא נתפסת בתמורה. ואף על גב שכבר פשטנו ש"לא שביק היתרא ועביד איסורא" - עדיין יש לומר, כיון שעל שתיים מתוך שלש שהן הרוב, עבר על איסור, ממילא רצונו גם בשלישית להתפיסה -

והצד לומר שאת השלישית רצונו לחלל, הוא: **או דלמא**, יתכן לומר, שבכל זאת, **הכא נמי "כל היכא דאיכא היתרא לא עביד איסורא"**. **וההיא בתרייתא**, ובהמת חולין האחרונה - **לאחולי הוי**, ואינו עובר עליו.

ד. וממשיך רב אשי למיבעי: **אם תמצוי לומר**, אם נפשוט את האיבעיא הקודמת, **שהכא נמי כיון דאכתי גברא לא איתחזיק באיסורי**, אותו המקדיש עדיין לא עשה שלשה איסורים, ולא הוחזק כעבריו, לכן שייד לומר עליו "לא שביק היתרא ועביד איסורא" ושתיים התפיס והשלישית חילל -

הילכך, **בעי רב אשי**: באופן שעבר ודאי על שלשה איסורים, ויש לו חזקת עבריו, אם התחזק גם על הרביעית שרצונו לעבור איסור ולהתפיס, או לא. והיכי דמי? **היו לפניו**

ארבע בהמות של קודש ואחת מהן בעלת מום, וארבע בהמות של חולין תמימות (120), ואמר "הרי אלו תחת אלו"

- **מהו?** מה הדין של אותו מקדיש ושל אותן בהמות, האם שלוש מהן נתפסו בתמורה והרביעית נתחללה על בעלת מום, או שכל ארבעתן נתפסו בתמורה?

הצד לומר שכל ארבעתן נתפסו בתמורה, הוא: **הכא ודאי כיון דאיתחזיק גברא באיסורי, וכבר עבר על שלשה איסורים - לקי ארבע (121) מלקיות -**

והצד לומר שרק שלש נתפסו בתמורה והרביעית נתחללה, הוא: **או דילמא, יתכן לומר, שאף על גב דאיתחזיק גברא (122) באיסורא, בכל זאת "לא שביק איניש היתירא ועביד איסורא", והך בתרייתא, וזו האחרונה הרביעית, לאחולי הוי, רצונו לחללה.**

ומסקינן: **תיקו!** והאיבעיות לא נפשטו.

לישנא אחרינא (123):

בעי אביי (124):

א. **היו לפניו שתי בהמות של קודש, אחת מהן תמימה ואחת מהן בעלת מום, ושתי בהמות תמימות של חולין, ואמר "הרי אלו תחת אלו" - מהו, האם עבר על שתי התפסות או על אחת והשניה הוא של חילול?**

הצד לומר שעבר על שתי התפסות, הוא: **מי אמרינן, מדתמימה תחת תמימה, רצונו לאתפוסי - תמימה של קודש, תחת בעלת מום, נמי לאתפוסי -**

והצד לומר שעבר רק על התפסה אחת, הוא: **או דלמא, אכן תמימה תחת תמימה רצונו לאתפוסי, משום דחזיא, תמימה של קודש ראויה להקרבה, וכמבואר לעיל שזה ודאי לשון של התפסה. אבל תמימה של חול תחת בעלת מום של קודש - רצונו לאחולי, משום דבעלת מום לא חזיא להקרבה, ושייך בה חילול.**

ב. וממשיך אביי למיבעי: **אם תמצי לומר, אם נפשוט את האיבעיא הקודמת ששתיהן לאתפוסי, משום שהכא כיון דאם אכן היה רוצה להתפיס אחת ולחלל אחת - בעיא למימר, היה צריך לומר מפורש "חדא לאתפוסי וחדא לאחולי" ולא אמר כן, הלכך: תרווייהו תפסא, שתיהן נתפסו בתמורה, דתרווייהו כי הדדי, ושתייהן שוות הואיל ולא פירש בפיו. ואילו מהנחת ידיו על שתי בהמות החולין גם כן יש הוכחה שרצונו בהתפסה, דאי, דאם רצונו לאחולי**

- **איבעי ליה לאתנוחי ידיה על ההיא בעלת מום** של קודש. ובין מהקדשת פיו ובין מהנחת ידיו יש להוכיח שרצונו בהתפסת שתיהן (125) -

אלא, יש למיבעי בעיא אחרת: **היו לפניו שתי בהמות של קודש**, אחת מהן תמימה ואחת מהן בעלת מום, **ושלש בהמות תמימות של חול**, והניח ידו על של חולין, ואמר "הרי אלו תחת אלו" - מהו? מה הדין של אותן שלש בהמות וכמה איסורים עבר? והנה, שתים מהן בודאי מתפיס באחת התמימה של קודש (126), והאיבעיא היא על השלישית, האם רצונו להתפיס או לחלל -

הצד לומר שגם השלישית מתפיס בבהמת בעלת מום של קודש, הוא: **מי אמרינן, מדהני תרתי בהמות לאתפוסי**, כשם ששתים הראשונות רצונו בהתפסה - **ההוא בהמה תמימה של חול**, השלישית, **תחת בהמה של קודש בעלת מום נמי לאתפוסי**, ולפיכך הניח ידו על בהמות חולין (127) -

והצד לומר שאת השלישית רוצה לחלל, הוא: **או דילמא**, יתכן לומר, **שההוא בהמה של קודש בעלת מום**, רצונו **לאחולי**. ואם נאמר כן - יוקשה: למה הניח ידו על בהמות החולין? נתרץ: **והאי דלא אתנח ידיה עלה**, על בהמת הקודש התמימה **דבהדי בעלת מום**, העומדת עם בעלת מום של קודש, וכל שכן שהיה צריך להניח ידו על הבעלת מום עצמה [אלא, שלכל הפחות היה צריך להניח ידו על בהמת הקודש התמימה, וזה היה מועיל כאילו הניח ידו על בעלת המום!] ולמה הניח ידו על בהמות החולין? על כך נתרץ: **משום דסבר**, איש זה סובר **דרובא עדיף**, מוטב להניח על שלש של חולין שהם הרוב ולא על שתים, אבל, מכל מקום, רצונו לחלל.

ג. **בעי רב אשי: אם תמצי לומר**, אם נפשוט את האיבעיא הקודמת כצד הראשון, **שכיון דבעי לאתנוחי ידיה על תמימה דהקדש**, אם רצונו לחלל היה צריך להניח ידו על בעלת מום של הקדש, ולכל הפחות על תמימה דהקדש, ומהעובדה שהניח ידו על החולין מוכח **שלאתפוסי מכוון** -

יש למיבעי בעיא אחרת, והיא: **רמי רמויי [סידרם לפי סדר] חדא להדי חדא. לישנא אחרינא: רמי רמויי להדי הדדי**. כגון: היו לפניו שלש בהמות של קודש שתים מהן תמימות ואחת בעלת מום, ושלוש בהמות של חולין תמימות. והעמיד אותן בשתי שורות, שורה של קודש לבד וחול לבד בהמה אחת מול השניה, והניח ידו על בהמות החולין, ואמר "אלו תחת אלו". והאיבעיא היא על בהמת חולין השלישית שהיא עומדת מול בהמת קודש בעלת מום, האם רצונו להתפיסה או לחללה -

והצד לומר שרצונו לחללה, הוא: **מי אמרינן**, אף על גב שהניח ידו על בהמות חולין [ואם תמצי לומר שבעיא הקודמת נפשטה שהנחת ידים קובעת בהחלטיות שרצונו בהתפסה] מכל מקום, **כיון דרמי חדא להדי חדא**, סידרם במכוון אחת מול אחת -

מעשיו מוכיחין, שרצונו הוא, **דתמימה תחת תמימה לאתפוסי, ובעלת מום כנגד תמימה לאחולי** -

והצד לומר שגם את השלישית רוצה להתפיס הוא: **או דלמא**, יתכן לומר, שאין הוכחה מסדר העמדתם, אלא **בתר דבורא זידיה אזלינן**, עיקר הדבר תלוי בדיבורו ובהנחת ידו, וכיון שהניח ידו על החולין ואמר "תחת" - רצונו להתפיס את כולן.

לישנא אחרינא: הצד לומר שגם את השלישית רוצה להתפיס, הוא: **או דילמא**, יתכן לומר, ש**בתר רבוותא אזלינן**, הולכין אחר הרוב, והואיל ושתים מהן בודאי מתפיס - גם את השלישית רצונו להתפיס [ועוד, שהרי הניח ידו על החולין].

ומסקינן: **תיבעי!** האיבעיות לא נפשטו.

שנינו במשנתנו: **ואם היה הקדש בעל מום יוצא לחולין וצריך לעשות לו דמים**.

פירוש: שתהא אותה בהמה של חולין שוה כאותה של הקדש שהוא מחלל עליה ולא יתאנה הקדש.

הגמרא דנה באם אינה שוה, האם יש לו להחזיר להקדש דמי "אונאה", והאם יש להקדש דין "ביטול מקח", וכמו שיבואר. דיון זה אינו דוקא בבהמת הקדש אלא בכל חילול הקדש.

שלשה שיעורים נאמרו באונאה (128). א. היתה האונאה "פחות משתות" בכל שהוא, כגון שמכר שווה ששים דינר בחמישים דינר ופרוטה - אינו חייב להחזיר כלום, מפני שכל פחות משתות דרך הכל למחול בו. ב. היתה האונאה "יותר משתות" בכל שהוא, כגון שמכר שווה חמישים דינר בששים ופרוטה - בטל המקח, ומחזיר לו המקח והמוכר מחזיר לו הדמים. ג. היתה האונאה שתות לא פחות ולא יותר - נקנה המקח והמאנה חייב להחזיר את דמי האונאה ["השתות"] למתאנה.

שנינו במשנה [בבא מציעא נו א]: אלו דברים שאין להם אונאה... וההקדשות. כלומר: גזבר המוכר הקדש או המוכר קרבנו שנפל בו מום, והונה את הלוקח בשווי שתות, אין הלוקח יכול לתבוע החזרת דמי האונאה. וכן המאנה את ההקדש, כגון שפדה מהקדש בשוה שתות - אינו מחזיר להקדש את האונאה [ובהמשך יבואר דעת רב חסדא]. ודרשוהו חכמים [שם עמוד ב] ממה שאמרה התורה בפרשת אונאה [ויקרא כה] "אל תונו איש את אחיו", ודרשינן "אחיו" ולא הקדש.

הגמרא דנה אם אין להקדש גם דין ביטול מקח במאנה את ההקדש ביתר משתות (129).

אמר רבי יוחנן: מה שאמרה המשנה "**יצא לחולין**" אפילו אם אינו שוה כשל הקדש - הוא **דבר תורה**, כדין קדשים היוצאים לחולין על ידי פדיון (130), ואילו מה שאמרה

המשנה "וצריך לעשות לו דמים", להחזיר להקדש הדמים שההקדש שוה יותר משל הדיוט, הוא מדבריהם, מדרבנן בלבד, ומן התורה אינו מחזיר.

וריש לקיש אמר: אף מה שאמרה המשנה "צריך לעשות לו דמים" הוא דבר תורה.

דברי רבי יוחנן וריש לקיש אינם מפורשים באם נחלקו באונאת שתות או בביטול מקח של יותר משתות, ועל כך דנה הגמרא:

במאי עסקינן? אי נימא אאונאה [על אונאה], אם נאמר שהם חולקים האם מן התורה צריך להחזיר להקדיש את שתות האונאה - תמוה לומר כן: וכי **בהא נימא ריש לקיש "אף צריך לעשות דמים דבר תורה"?! והא תנן**, הלא שנינו משנה מפורשת [שם]: **אלו דברים שאין להם אונאה: העבדים והשטרות והקרקות** [ומבואר שם] **וההקדשות**. כמבואר, שהקדש נתמעט מן התורה מדין אונאה, וכי יחלוק ריש לקיש על המשנה?

אלא, אבטול [על בטול] **מקח**, ביתר משתות, נאמרו דברי רבי יוחנן וריש לקיש -

כלומר, אם נפרש משנתנו על בטול מקח, תתבאר כך: אם פדה מהקדש ביתר משתות, כגון בהמה שוה ששים ופרוטה בחמישים - צריך לעשות לו דמים. ונחלקו בדבר רבי יוחנן וריש לקיש. רבי יוחנן סובר שהוא מדרבנן, משום (131) שסובר ש"בטול מקח" הוא בכלל אונאה, וכשם שאין אונאה להקדש מן התורה - כן אין בטול מקח. ואילו ריש לקיש סובר שאינו בכלל אונאה אלא "מקח טעות", וכשם שאינו דרך מקח כך אינו חילול, ומן התורה לא נתחלל (132) -

אם נפרש כן, קשה: וכי **בהא נימא רבי יוחנן "צריך לעשות לו דמים" - מדבריהם!?!**

דף כז - ב

והא אמר רבי ירמיה אקרקות דחולין, ורבי יונה אמר אהקדשות, תרווייהו משמיה דרבי יוחנן אמרי "אונאה אין להן ביטול מקח יש להם".

פירוש: על המשנה שם "אלו דברים שאין להם אונאה... והקרקות... וההקדשות", אמר רבי יוחנן, "אונאה אין להם. בטול מקח יש להם". כלומר, אף על פי שאין להם אונאה באונאת שתות, מכל מקום, יש להם בטול מקח באונאת יתר משתות. ונחלקו תלמידי

רבי יוחנן על איזה דין מהמשנה אמר רבי יוחנן שיש להם בטול מקח. רבי ירמיה אמר: על הקרקעות, שאף על פי שנתמעטו מאונאה מגזירת הכתוב כמבואר שם, מכל מקום, יש להם ביטול מקח, כיון שביתר משתות הוי "מקח טעות" ואינו נכלל באונאה ולא נתמעט מאונאה. אבל על ההקדשות לא אמר רבי יוחנן שיש להן ביטול מקח, כיון שאין טעות כלפי שמים, ואין לומר שאם היה המוכר יודע לא היה מוכר. ורבי יונה אמר: שרבי יוחנן אמר כן אפילו על ההקדשות, שאם נתאנה הקדש ביתר משתות - בטל המקח לגמרי.

כמבואר, שאין "בטול מקח" בכלל אונאה, והקדש נתמעט מ"אונאה" בלבד מגזירת הכתוב ולא מ"בטול מקח". וכל שכן קרקעות, מאותו הטעם שאין "בטול מקח" בכלל אונאה, ואם נתאנה יותר משתות בטל המקח. כי אם אפילו בהקדש, שלכאורה שייך לומר "שאיין טעות כלפי שמים", בכל זאת סובר רבי יוחנן שבטל המקח, כל שכן בקרקעות של חולין.

ובקיצור: רבי יוחנן אליבא דרבי ירמיה סובר בהקדשות שאין ביטול מקח באונאת יתר משתות, ואליבא דרבי יונה סובר שיש בטול מקח.

ועתה, אם נאמר שמשנתנו מדברת בבטול מקח, ועל כך אמר רבי יוחנן בסוגיתנו שרק מדרבנן צריך לעשות לו דמים ואילו מן התורה קיים המקח, קשה: הניחא לרבי ירמיה - שפיר סובר רבי יוחנן שאין בטול מקח מן התורה, אבל לרבי יונה, קשה סתירת דברי רבי יוחנן?

ומתרצינן: **לעולם**, האמת דברי רבי יוחנן וריש לקיש הם **אביטול מקח, ואיפוך**, והפוך! **דרבי יוחנן** (133) **לריש לקיש ודריש לקיש לדרבי יוחנן**, ורבי יוחנן אמר: צריך לעשות לו דמים דבר תורה כיון שיש להם בטול מקח, וריש לקיש אמר מדבריהם.

ומקשינן: **ומי מצית אמרת איפוך?!**

הניחא, תירוץ זה להפוך ולומר דרבי יוחנן סובר צריך לעשות לו דמים דבר תורה - ניחא, **למאן דאמר**, והוא רבי יונה: **אהקדשות וכל שכן אקרקעות**, כמבואר -

אלא למאן דאמר, והוא רבי ירמיה: **אקרקעות**, אמר רבי יוחנן שיש להם בטול מקח, **אבל הקדשות אין להן בטול מקח**, והמקח קיים אפילו בהונאת יתר משתות, קשה: **היכי אפיך להא**, הלא אם תהפוך ורבי יוחנן הוא האומר "צריך לעשות לו דמים דבר תורה" והמקח בטל - יוקשו דברי רבי יוחנן על דבריו שאמר רבי ירמיה בשמו "אין להם בטול מקח" והמקח קיים?

ומתרצינן: **אמר לך** (134) **רבי ירמיה: לא תיפוך!** ורבי יוחנן הוא האומר "צריך לעשות לו דמים מדבריהם!"

הגמרא מבארת טעם מחלוקת רבי יונה [והוא דעת ריש לקיש כאשר לא הופכים] הסובר "יש להקדש בטול מקח" עם רבי ירמיה [והוא דעת רבי יוחנן כאשר לא הופכים] הסובר "אין להקדש בטול מקח".

לימא, האם נאמר: בדברי שמואל קא מיפלגי

-

דאמר שמואל: הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה והוא הרבה יותר משתות - **מחולל**, כיון שאין אונאה להקדש, וגם לא בטול מקח, ולא שייך לומר שהקדש טעה, שהרי כלפי שמים אין טעות (135) -

ונאמר, **שרבי יונה לית ליה דשמואל**, כמבואר, מפני שטעות יתר משתות אינו דרך מקח, וכיון שלגבי מקח אינה כלום ומקח טעות הוא, גם אינה כלום לגבי חילול -

ורבי ירמיה אית ליה דשמואל, וכאשר הקדש נתמעט מאונאה - לגמרי נתמעט ואין חילוק בין יתר משתות לבין שתות, ורק גבי הדיוט שייך לומר שהמתאנה טעה, מה שאין כן בהקדש לא שייך לומר כן.

האם נאמר שהם חולקים בדשמואל?

ומסקינן: **לא! בין דמר ובין דמר אית ליה דשמואל**, רבי יונה ורבי ירמיה, אכן סוברים כשמואל, **ואי (136) בדקמכווין לאחולי**, ואם מתכוין לחלל ולהונות את ההקדש אפילו ביתר משתות, **ודאי מיתחיל**, שהוא מחולל כדברי שמואל - **אבל הכא משום דלא קמכוון לאחולי**, הוא אינו רוצה לחללו בפחות משוויו, אלא שטעה וסבר שהוא שווה כן - הילכך אמר רבי יונה [וכן ריש לקיש האומר "צריך לעשות לו דמים דבר תורה"] שהחילול בטל, מאחר שטעה, ולדעתו סובר גם שמואל כן. ורבי ירמיה [וכן רבי יוחנן האומר "צריך לעשות לו דמים מדבריהם"] דבר שבכל זאת הרי הוא מחולל מן התורה.

ואיבעית אימא, לעולם לא תיפוך, אפילו לרבי יונה, ומשנתנו אינה מדברת כלל בביטול מקח אלא על אונאה! והיינו: בהונה את ההקדש בכדי שתות, ולא עוד אלא אפילו בפחות משתות! ולפיכך אמר רבי יוחנן שצריך לעשות לו דמים מדבריהם בלבד הואיל והקדש נתמעט מאונאה מגזירת הכתוב, כמבואר.

ומה **דקא קשיא לך** על ריש לקיש הסובר "צריך לעשות לו דמים דבר תורה" **ממתניתין ד"אלו דברים שאין להם אונאה... ההקדשות"?**

נתרץ: ריש לקיש מפרש לה למשנה ההיא כמו **דפירשה רב חסדא. דאמר רב חסדא:** **מאי (137)**, מה פירוש המשנה "**אין להן אונאה**"? - **אינן בתורת אונאה** של הדיוט המאנה את ההדיוט שבשתות מחזיר ובפחות משתות מוחל את האונאה, אלא **דאפילו** במאנה את ההקדש **בפחות מכדי אונאה**, פחות משתות - **חוזר!** וכן היא דרשת הכתוב לדעת רב חסדא "אל תונו איש את אחיו" - רק ב"אחיו" ההדיוט נאמרה ההלכה דבשיעור שתות נתקיים המקח ומחזיר את דמי האונאה ובפחות משתות אינו מחזיר כלום, לאפוקי הקדש שאפילו בפחות משתות - חוזר. ולכן אמר ריש לקיש "עושה לו דמים דבר תורה", ומן התורה מחזיר להקדש אפילו פחות משתות (138).

שנינו במשנתנו: וצריך לעשות לו דמים (139). **אמר עולא: לא אמרן** (140), דברים אלו שמחזיר להקדש את דמי האונאה אינם אמורים, **אלא בשמוי בתרי**, שמתחלה שמו שני בני אדם את ההקדש, ונתברר על ידי שלשה אחרים שהראשונים טעו, והאחרונים שמים אותו ביותר מהראשונים -

אבל בשמוי בתלתא, אם מתחילה שמו אותו שלשה, **אף על גב דאתי במאה**, שמאה בני אדם באו ושמו אותו יותר משלשה הראשונים, והם אומרים שהראשונים טעו - **לא הדר**, אינו חוזר בו משומת הראשונים, ואינו צריך להשלים להקדש את דמי האונאה.

ומקשינן: **איני**, הלא אינו כן! והא **אמר רב ספרא: היכא אמרינן** (141) במה דברים אמורים **שמאה הם כתרי**, כמו שנים, **ותרי כמאה** - רק **לענין עדות**, שאם שני עדים מכחישינן (142) מאה עדים - אין שום עדיפות להמאה, ודין עדות זו כהכחשת שנים כנגד שנים. **אבל לענין אומדנא**, דבר הצריך שומא והערכה - **דברי הכל** (143) **בתר רוב דעות אזלינן**, ושומת הרוב מתקבלת. ואיך אמר עולא שאם ההקדש נישום בשלשה לא יחזיר הדמים בשומת מאה בני אדם?

ותו, ועוד קשה: ולא דוקא אם באו מאה, אלא **אפילו** (144) **תלתא ותלתא**, שבתחילה שמו אותו שלשה ובאו שלשה אחרים ואמרו שומא אחרת יותר משומת הראשונים - **וכי לא אזלינן בתר בתרא** וכי לא תתקבל שומת האחרונים! ואף על גב שאין כאן רוב דעות וספק השקול הוא, מכל מקום - **יד** (145) **הקדש על העליונה**, ותתקבל שומת האחרונים שהיא לריווחת ההקדש? ומתרצינן: **קסבר עולא**, שמה שאמרה המשנה "צריך לעשות לו דמים" - הוא **מדבריהם**, מדרבנן בלבד, **וכל דבר שהוא דרבנן** - **אקילו בה רבנן**, הלכך סובר, שאם בתחלה שמו אותו שלשה - מתקבלת שומתן, ואף אם יתברר שהפחיתו משויו אינו צריך להשלים את האונאה.

מתניתין:

שנינו במשנה הקודמת מספר לשונות המועילות לגבי תמורה. ומשנתנו ממשיכה לדון בלשונות של תמורה ושל הקדש בתחילת קדושה.

אמר "הרי זו תחת עולה", או שאמר "הרי זו תחת חטאת", ולא אמר עולה "זו" או חטאת "זו", **לא אמר כלום**. (146) אבל אם אמר "הרי זו תחת חטאת זו", (147) ו"תחת עולה זו", וחטאת או עולה עומדת לפניו, או שאמר "תחת חטאת שיש לי בבית" ו"תחת עולה שיש לי בבית", ואכן היה לו - **דבריו קיימים**. משום שנאמר בפרשת תמורה [ויקרא כז] "לא יחליפנו ולא ימיר אותנו", ודרשינן: עד שיהיה ההקדש שהמיר בו ידוע ומיוחד. (148)

אמר על בהמה טמאה ועל בעלת מום "הרי אלו עולה" - **לא אמר כלום**. (149) ואינה קדושה אפילו קדושת דמים, מאחר שלא הקדישה לדמיה, ואילו למזבח אינה ראויה.

אבל, אם אמר "הרי אלו לעולה" - **ימכרו, ויביא בדמיהם עולה**. כיון שאמר "לעולה", משמע דבר המביא לידי עולה, שהקדישה לדמי עולה. כי אם היה רוצה להקריב אותה עצמה, היה לו לומר "הרי אלו עולה".

גמרא:

אמר רב יהודה אמר רב: מתניתין, משנתנו שאמרה אם אמר "תחת חטאת" "תחת עולה", וכן בסיפא, אם הקדיש בהמה טמאה ובעלת מום - לא אמר כלום, ודבריו לבטלה, דלא כרבי מאיר!

דאי כרבי מאיר, הא, הרי רבי מאיר סובר שאין אדם מוציא דבריו לבטלה. וכך שנינו [ערכין ה]: המעריך פחות מבן חדש [ואין "ערך" אלא למי שהוא בן חודש ומעלה], רבי מאיר אומר: נותן דמיו, כמה שהוא נמכר בשוק כעבד. וחכמים אומרים: לא אמר כלום. ומבארת שם הגמרא טעמו של רבי מאיר, ש"אין אדם מוציא דבריו לבטלה", והוא יודע שאין ערכין לפחות מבן חודש, וגמר ואמר לשם דמים. ומעתה, לפי רבי מאיר, גם בדין משנתנו אינו מוציא דבריו לבטלה, ודעתו על חטאת או עולה שיש לו בבית. וכן (150) בסיפא של המשנה, חולק רבי מאיר, וסובר שהמקדיש מתכוין להקדיש את בהמה הטמאה לקדושת דמים.

שנינו במשנתנו: **הרי אלו לעולה ימכרו, ויביא בדמיו עולה**.

ומדייקת הגמרא: **טעמא**, הטעם שימכר בלא מום, הוא, משום **דבהמה טמאה ובעלת מום הן, דלא חזיין**, שאינן ראויות הן עצמן להקרבה, ולפיכך לא **בעיין מומא**, ואינן צריכות לרעות עד שיפול בהן מום. **אבל מפריש נקבה לאשם או**

לעולה, בעיין מומא, ולא תימכר בלי מום, אף על גב שאינן ראויות לאותה קדושה שהוקדשו, מכל מקום, ראויות היו לקדושה אחרת, אם היה מקדישן לשלמים.

אמר רב יהודה אמר רב: מתניתין דלא כרבי שמעון!

דתנן [לעיל יט ב]: המפריש נקבה לאשם, **רבי שמעון אומר: תימכר שלא במום**. ומשנתנו שמדוייק ממנה שלא תימכר עד שיפול בה מום, אינה אליבא דרבי שמעון, אלא כחכמים, הסוברים שתרעה עד שתסתאב. וטעם מחלוקתם מבואר שם.

לישנא אחרינא, (151) **טעמא דאמר** "הרי זו לעולה" **על בהמה טמאה ועל בעלת מום**, שאינן ראויות להקרבה כלל. **הא אמר על נקבה** "הרי זו חטאת" או "הרי זו עולה", **דחזיא לשלמים**, הרי היא קדושה לגופה, לענין שלא תימכר בלא מום, **מגו דקדישה קדושת הגוף לשלמים, קדש גופה נמי**, ותרעה עד שתסתאב -

מאן תנא הסובר כן? אמר רב יהודה אמר רב: דלא כרבי שמעון בן יהודה.

דתניא [לעיל כ ב], **רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: אף המפריש נקבה לעולתו** (152) **אינו עושה תמורה**, משום שאינה קדושה קדושת הגוף ותמכר בלא מום. ומשנתנו שמדוייק ממנה שלא תימכר בלא מום, אינה אליבא דרבי שמעון בן יהודה, אלא כדעה אחרת אליבא דרבי שמעון [וכל שכן לחכמים] הסוברת שתרעה עד שתסתאב, כמבואר שם.

הדרן עלך פרק כיצד מערימין

פרק שישי - כל האסורין

א. תערובת של מיעוט דבר איסור (1) ברוב של דבר היתר, ואינו ניכר המיעוט האיסור, מותרת התערובת כולה. אבל, אמרו חכמים, ש"דבר חשוב אינו בטל ברוב", ואסרו כמה דברים שאינם בטלים מחמת חשיבותם.

ב. בהמות פסולות להקרבה שנתערבו בבהמות כשרות, אפילו התערבה בהמה אחת פסולה באלף בהמות כשירות, נפסלו כל הבהמות שבתערובת מלהקרב על המזבח. כי בהמה "דבר חשוב" היא, אם מחמת שבהמה היא "דבר שבמנין", דהיינו, שמקפידים בני אדם בשעה שמוכרים את בהמותיהם למנות כל בהמה ובהמה בפני עצמה, וגם בשעה שאדם מוכר את עדרו, הוא אינו מוכר את הבהמות ביחד כיחידה אחת של "עדר", אלא מונה כל אחת ואחת מהבהמות שבעדר בפני עצמה, ומוכרן לפי מנין מספרם. ואם מחמת שהיא "בעל חיים", וכל בעל חיים דבר חשוב הוא.

ג. הפסולים שבמשנתנו - יש מהם שנאמר בתורה במפורש שהם פסולים לגבי מזבח, ויש מהם שנלמדים מדרשות של הכתובים. ויש מהם שפסולים אפילו להדיוט, ויבואר בגמרא.

מתניתין:

כל האסורין לגבי מזבח, כל בהמות שהן פסולות להקרבה, אסורין בכל שהן, אם נתערבו ואינם ניכרים, אפילו נתערבו אחד באלף, כולן אסורין למזבח, כמבואר.

ואלו הן: **הרובע**, שרבעה הבהמה את האדם, **והנרבע**, שנרבעה הבהמה על ידי אדם, **והמוקצה**, שהפרישהו בעליו להקריבו לעבודה זרה, ועדיין לא הקריבוהו, ויבואר בהמשך המשנה, **והנעבד**, שעשאו בעליו עבודה זרה, ויבואר בהמשך המשנה, **והאתנן**, שנתנוהו בעליו לזונה עבור זנות, ויבואר במשנה הבאה, **ומחיר כלב**, שהחליפוהו עבור כלב, ויבואר בהמשך הפרק, **והכלאים**, שנולדה הבהמה מהכלאה אסורה, כגון שהיה אביו עז ואמו רחל, **והטרפה**, שיש לה אחד מסימני טריפות האוסרות אותה באכילה אפילו להדיוט, (2) **ויוצא דופן**, שנולדה על ידי חתך בדופן אמה, שהוציאו את העובר דרך הדופן, ולא יצא מאיליו דרך הרחם.

ומבאר את המשנה:

איזהו מוקצה? המוקצה לעבודת כוכבים, שהפרישוהו בעליו לעבודה זרה. ודינו: **הוא אסור** להקרבה למזבח, **ומה שעליו**, תכשיטיו או כלי בהמה, **מותר**. כלומר, מותר להביא מדמי תכשיטיו קרבנות למזבח, שהרי עדיין לא נעשה בתכשיטים דבר איסור של עבודה זרה.

ואיזהו נעבד? (3) **כל שעובדין אותו**. ודינו, **הוא ומה שעליו אסור** למזבח [ומה שעליו אסור בהנאה אף להדיוט].

וזה וזה, מוקצה ונעבד, **מותרין באכילה** להדיוט [לשחיטת חולין], משום שבעלי חיים לא נאסרו להדיוט.

גמרא:

הגמרא דנה בכמה משניות שנינו בהן שאיסורים אינם בטילים מחמת חשיבותם, ולמה כפלה המשנה ושנתה דין זה כמה פעמים.

אמר מר, שנינו במשנתנו: **אוסרין בכל שהן**.

ומקשינן: **מאי** (4) **קמשמע לן**, **דלא בטלי ברובא?! הלא תנינא**, כבר שנינו כן במסכת זבחים [ע ב]?

והגמרא מביאה את המשנה שם, ואת השקלא וטריא של הגמרא שם, כדי לברר הקושיא.

שנינו במסכת זבחים, בפרק התערובת: **כל הזבחים** (5) **שנתערבו בחטאות המתות**, [כמבואר לעיל פרק ולד חטאת], **או בשור הנסקל**, בהמה שהרגה אדם, שדינה בסקילה, הרי **אפילו** אם נתערבו **אחד בריבוא** [עשרת אלפים] - **ימותו**.

והניחה הגמרא, שמלשון המשנה משמע שמדובר בקרבן כשר אחד שנתערב בהרבה קרבנות פסולים.

וקשיא לן, שם מקשינן: **מאי "אפילו" דקאמר?** (6) הרי פשוט הדבר שאם נתערב אחד של היתר בהרבה של איסור שהכל אסור, שהרי הרוב הוא של האיסור?

ומשנינן, (7) ושם תירצנו: **הכי קתני**, כך תתפרש המשנה: **כל הזבחים שנתערב "בהן" אחד מחטאות המתות או שור הנסקל**, כלומר, פסול אחד בהרבה כשרים, ו**אפילו אחד** של איסור **בריבוא** של היתר, **כולן ימותו**, ואינו בטל ברוב.

ואם כן, קשה: הרי כבר שנינו שם שבהמות פסולות אינן בטלות ברוב אלא אוסרין בכל שהן, ולמה לנו לחזור ולשנות דין זה גם כאן?

ומתרצינן: **איצטריד!** יש צורך להשמיענו כאן מה שלא נשמע מהמשנה ההיא. כי אם היה התנא שונה רק את המשנה ההיא, **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על הדעת לומר, כי רק **התם**, במסכת זבחים, גבי חטאות המתות ושור הנסקל שהתערבו בבהמות כשרת, **הוא** דלא בטיל ברוב, משום **דאיסורי הנאה** הם, ולפיכך חשובים הם, ולא בטילים ברוב. **אבל הכא**, בפסולים המנויים במשנתנו, **דלאו איסורי הנאה** הם, (8) **אימא**, יתכן לומר, **ליבטל ברובא**. לכן **קמשמע לן** משנתנו שאפילו אלו אינם בטילים, ואוסרים בכל שהם (9).

ומקשינן: **רובע ונרבע**, ושאר הפסולין המנויין במשנתנו, **נמי תנינא**, הלא גם שנינו שם שאינם בטילים, אף על גב שאינם אסורי הנאה?

שהרי שנינו [שם]: **נתערבו** הזבחים הכשרים **ברובע ונרבע** של חולין, (10) במוקצה ונעבד, באתנן ובמחיר כלב, ומחמת הזבח המעורב בהן נאסרו כולן להדיוט, ואם ישחטם בחוץ חייב כרת. ולחלל את הזבח המעורב על מעות אי אפשר, מאחר שהוא תם, ולהקריבן ודאי שאסור. הלכך, **ירעו עד שיסתאבו** כולן, **וימכרו**, ומותרים להדיוט, **ויביא בדמי היפה** (11) **שבהן קרבן מאותו המין** של הזבח הכשר.

כלומר, כיון שמעורב בהן קרבן אחד, יבחר לו את היפה מבין כולן, (12) שמא הוא הקרבן, וייד הקדש על העליונה", ויקח דמים בשווי של היפה מדמי הפדיון, ויאמר "כל מקום שהזבח נמצא, יתחלל על דמים אלו". ומדמים אלו יביא קרבן "מאותו המין", אם שלמים, או שאר קרבן, בהתאם למה שהזבח היה מקודש. וכשיעשה כן, יותרו כולן להדיוט.

ואם כן, קשה: הרי שגם בפסולים שאינם איסורי הנאה כבר השמיעה לנו המשנה במסכת זבחים, שאינם בטילים, ומדוע הוצרכה המשנה כאן להשמיענו זאת?

ומתרצינן, **אמר רב כהנא: אמריתיה לשמעתא**, אמרתי קושיא זו, **קמיה דרב שימי בר אשי. אמר לי: חדא**, משנה אחת, והיא משנתנו, מדברת כשהפסולין נתערבו בבהמות **חולין**, ואחר כך הקדישן, ומשמיעה לנו המשנה שכל התערובת אסורה למזבח. **וחדא**, המשנה ההיא, מדברת **בקדשים**, שבהמות קדשים שכבר הוקדשו נתערבו בפסולים, כמו שמפורש שם "כל הזבחים שנתערבו" -

וצריכי, ושתי המשניות הוצרכו, ואם היתה נשנית רק אחת מהן, לא היינו למדים ממנה את השניה.

דאי אשמועינן גבי קדשים, היינו אומרים, לפיכך אמרו חכמים שאינם בטילים, **משום דבשעת ההתערבות היו מאיסי**. כלומר, שמאוס להקריב פסולין אלו לגבוה, **אבל גבי חולין**, שבשעת ההתערבות אינן קדושים לגבוה, **אימא**, היינו אומרים,

ליבטלי, עכשיו הם בטיילים, ומאחר שכבר נתבטלו, שוב יכול להקדישן ולהקריבן, ולפיכך משמיעה לנו המשנה שאף על פי כן אסור להקריבן.

וממשיכה שם הגמרא: אכן, אם היינו שונים רק את משנתנו, שאפילו אם נתערבו בחולין גם אסור להקריבן, היינו למדים שכל שכן אם נתערבו בקדשים אסור להקריבן. אלא, כאן במשנתנו לא נאמר מהי תקנתן ומה ייעשה בהן, ועל כן, שנתה שם המשנה את תקנתן, ש"ירעו עד שיסתאבו, וימכרו, ויביא בדמי היפה שבהן מאותו המין".

ומקשינן: **ובחולין נמי תנינא**, הרי כשנתערב איסור ברוב חולין של היתר גם כבר שנינו במשנה אחרת שהן אוסרים בכל שהן ואינם בטיילים. ולא עוד, אלא ששם שנינו שאינו בטל אפילו כשהאיסור הוא של חולין! וכל זאת מחמת שהאיסור הוא דבר חשוב שדרכו לימנות, או שהוא בעל חי, כמבואר, שמדרבנן לא מתבטל איסור כשהוא דבר חשוב -

שהרי שנינו במסכת עבודה זרה [עד א]: **ואלו אסורין, ואוסרין את תערובתן בכל שהן: יין נסך, ועבודת כוכבים, וציפרי מצורע, ועורות לבובין**, עורות של בהמות שנקבו אותן נגד הלב, ודרך אותו הנקב הוציאו את אימוריהן והקטירום לעבודה זרה, וגם העורות עצמם נחשבים כתקרובת עבודה זרה, **ושיער נזיר** שצריך לשורפו תחת הדוד, והוא אסור בהנאה, **ופטר חמור, ובשר בחלב**, חתיכת בשר שנתבשלה בחלב והחתיכה נתערבה באלף חתיכות של היתר, **ושור הנסקל, ועגלה ערופה, וחולין שנשחטו בעזרה**, [ושעיר המשתלח (13)] - **הרי אלו אסורין, ואוסרין תערובותם בכל שהן** -

ואם כן קשה, שהרי כבר השמיעה לנו משנה אחרת שדבר חשוב לא בטל אפילו בחולין?

ומתרצינן: **צריכי!** שתי המשניות הוצרכו, וכל אחת משמיעה לנו מה שלא שנתה השניה:

דאי אשמעינן התם, משנה ההיא של יין נסך ועבודת כוכבים, היינו אומרים כי רק **התם**, דכל האיסורים שם הם **איסורי הנאה**, הוא **דלא בטלי**. אבל **הכא**, הפסולים של משנתנו, כמו רובע ונרבע וכולהו, שאינם איסורי הנאה, **ליבטלי**. (14) הלכך משמיעה לנו המשנה שאינם בטיילים.

ואי אשמעינן הכא, היינו אומרים, שאינם בטיילים כיון **דלגבוה**, משום שרוצה להקריבן לקרבן, **דמאיס** להביא קרבן מפסולים אלו. אבל אם רוצה אותם לצורך **הדיוט, אימא**, יש מקום לומר, **אפילו** (15) שהם **איסורי הנאה, ליבטלו ברובא**. לכן **קמשמע לן**, משמיעה לנו המשנה ההיא שאפילו חולין אינם בטיילים.

ועתה מקשה הגמרא (16) על השינוי בין המשנה במסכת זבחים לבין המשנה במסכת עבודה זרה. שבמסכת זבחים נשנו איסורי הנאה ואיסורים שאינם איסורי הנאה ביחד,

ואילו במסכת עבודה זרה נשנו איסורי הנאה בנפרד [כט ב], ואחר כך במשנה אחרת [לה ב] נשנו איסורים שאינם איסורי הנאה?

ומאי שנא לענין תערובת קדשים, איסורים שנתערבו בקדשים, **דתני איסורי הנאה ואיסורי אכילה**, כגון טריפה, **בהדי הדדי**, ואילו **תערובת חולין**, איסורים שנתערבו בחולין, **אפסיק**, **ותני איסורי הנאה ואיסור אכילה לחוד?** ומתצינן: במסכת עבודה זרה רצתה המשנה להורות בעיקר דין יין נסך, שאוסר במשהו ואינו בטל, הלכך שנתה שם המשנה דרך אגב את כל הדברים הדומים לו שהם איסורי הנאה, ואחר כך שנתה המשנה בדרך "אגב דאגב" גם איסורים שאינם של הנאה. אבל במסכת זבחים שנתה המשנה כל הפסולין לגבי מזבח שאינם בטילים, ובענין פסולם לגבי המזבח אין שום הבדל בין אם הם אסורים להדיוט בהנאה או באכילה בלבד. (17)

כי קאים, כשהתנא עומד **בעבודה זרה**, **משום דבעי לפרושיה איסורי דיין נסך**, שאינו בטל ואיסורו איסור עולמית, **פריש נמי כל איסורי הנאה דדמיין ליה**. ואחר כך שונה שאר איסורים בפני עצמם. אך **הכא**, **משום דבעי לפרושי מוקצה ונעבד ואתנן ומחיר**, **מפרש נמי כל האסורים לגבי מזבח דדמיין ליה**.

שנינו במשנתנו: **הרובע (18) והנרבע**.

כמבואר, רובע ונרבע על פי עדים, נהרגים, ואסורים אפילו להדיוט ואפילו בהנאה. ואילו רובע ונרבע שאינם נהרגים, כגון על פי עד אחד או על פי הבעלים, אינם אסורים להדיוט אלא לגבוה.

ודנה הגמרא: **מנלן דאסירי לגבוה?** מנין שהם אסורים לגבוה?

ומביאה הגמרא ברייתא שדורשים בה שרובע ונרבע מוקצה ונעבד אסורים למזבח (19).

דתנו רבנן: אמרה תורה בפרשת הקרבנות [ויקרא א] "אדם כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה, מן הבקר ומן הצאן, תקריבו את קרבנכם". ודרשינן "**מן הבהמה**" - מקצת מן הבהמה ולא כולן, **להוציא רובע ונרבע**, שאסור להקריבם.

ודנה הברייתא: למה צריך למעטם מדרשת הכתובים, **והלא דין הוא**, אפשר למעטם מקל וחומר: **ומה בעל מוס**, **שלא נתעבדה בה עבירה**, הרי הוא **פסול לגבי מזבח**. **רובע ונרבע**, **שנתעבדה בהן עבירה**, וכי **אינו דין שאסורין לגבי מזבח?!?**

חורש בשור וחמור יוכיח, שנתעבדה בו, בשור, עבירה, ובכל זאת הריהו מותר לגבי מזבח! (20)

מה לחורש בשור וחמור, שלפיכך לא נאסר לגבי מזבח, משום שאין הבהמות חייבין מיתה, תאמר ברובע ונרבע, שהבהמות חייבין מיתה?! הלכך פסולין הן לגבי מזבח, מקל וחומר מבעל מוס, אף בלי דרשת הכתובים!

ודוחה הברייתא את הפירכא על "חורש בשור וחמור יוכיח", ואומרת: "טול לך מה שהבאתה!" קח לך את הפירכא, לפי שאין זו פירכא.

כי אמנם הרי שנתעבדה בהן ברובע ונרבע עבירה בשני עדים, שאז הם חייבים מיתה, פשוט הדבר שהם פסולין להקרבה מקל וחומר מבעל מוס, ואינך יכול לפרוץ מחורש בשור וחמור, שכן שור וחמור אינם חייבים מיתה, בעוד שרובע ונרבע חייבים מיתה.

אבל מה שאנו דנים, הוא כשנתעבדה בהן עבירה על פי עד אחד או על פי הבעלים, שהודו בבית דין שבהמתם רבעה או נרבעה, שאז אינם חייבים מיתה, מניין לך שהם פסולים לגבי מזבח, אם לא מן דרשת "מן הבהמה"?

אמר רבי שמעון: (21) אני אדיננו! אדון אותו מקל וחומר, ולא צריך ללמוד מדרשת הכתוב לפסלו לגבי מזבח: ומה בעל מוס, שאין העדאת (22) שני עדים פוסלתו מאכילה להדיוט, העדאת עד אחד, כשחכם קובע את מומו, (23) פוסלתו מהקרבה. כל שכן ברובע ונרבע, שהעדאת שני עדים פוסלתו אפילו מאכילה, שהרי דינו בסקילה, וכי אינו דין שהעדאת עד אחד פוסלתו מהקרבה!?

ומסיימת הברייתא: תלמוד לומר "מן הבהמה", ודרשינן, להוציא רובע ונרבע.

ותמהינן: והא אתיא, הרי רבי שמעון למדו מקל וחומר, ולמה מסיימת הברייתא ללמדו מקרא?

דף כח - ב

ומתריצינן, אמר (24) רב אשי: התנא של הברייתא חולק על רבי שמעון, וסובר שאינו דין, משום דאיכא למימר: מעיקרא דדינא פירכא, הקל וחומר מבעל מוס מופרך

מעיקרו. **כי מה לבעל מום**, לפיכך הוא פסול לגבי מזבח, **שכן מומו ניכר**. (25) **תאמר ברובע ונרבע, שאין מומו ניכר**, שגם הוא יפסל למזבח!?

ועתה, **הואיל ואין מומו ניכר**, הוה אמינא, **יהא כשר לגבי מזבח**. לפיכך מסיימת הברייתא: **תלמוד לומר "מן הבהמה"**, **להוציא רובע ונרבע**.

ומביאה הגמרא את המשך הברייתא:

עוד נאמר שם **"מן הבקר"**, ודרשינן, ולא כל בקר, **להוציא את הנעבד**, שאינו כשר למזבח.

ומקשה הברייתא: למה צריך לקרא לדרוש שהוא פסול, **והלא דין הוא**, אפשר ללמוד מקל וחומר שהוא פסול: **ומה אתנן זונה ומחיר כלב, שציפויין מותר**, שאם ציפתה אותו הזונה בתכשיט או כלי בהמה לאחר שנתנו לה באתננה, או לאחר שהחליפו אותו בכלב, מותר אותו ציפוי לבא בית ה', לעשותו ריקועים למזבח, משום שבתורה נאמר בפרשת אתנן ומחיר [דברים כג] **"כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם"**, ודרשינן, האתנן והמחיר כלב, שניהם, הם תועבה, ולא ציפוייהו. ובכל זאת **הן** עצמם **אסורין** לגבוה. **נעבד, שציפיו אסור**, כמו שנאמר [דברים ז] **"לא תחמוד כסף וזהב עליהם"**, על האלילים, ואסור אפילו להדיוט, וכי **אינו דין שהוא אסור** לגבוה!?! ואף שנעבד אינו אסור להדיוט, כמבואר, שבעלי חיים לא נאסרים, מכל מקום, כיון שנעבד חמור בכך שציפוי אסורין אפילו להדיוט, כל שכן שהוא עצמו אסור לגבוה! (26) ואם כן, למה לי ללמדו מדרשת הקרא, הרי אפשר ללמדו מקל וחומר?

והברייתא דנה לדחות את הקל וחומר ולומר להיפך! כלומר, שאם לא היינו דורשים מ"מן הבקר" לאסור נעבד לגבוה, והיינו אומרים שהוא מותר לגבוה, יכלנו לדרוש קל וחומר להתיר ציפויי נעבד.

או חילוף! הרי יתכן לדרוש להיפך, שציפויי נעבד יהיו מותרין מקל וחומר!

ומה אתנן ומחיר כלב, החמורים בכך שהן אסורין לגבוה, בכל זאת **ציפוייהן מותרין. נעבד, שמותר** לגבוה [כלומר, אם לא דרשינן לאסרו מ"מן הבקר"], וכי **אינו דין (27) שיהא ציפוי מותר** להדיוט!?

ודוחה הברייתא, שלא יתכן בשום אופן לדרוש להתיר ציפויי נעבד, כי **אם כן, ביטלת** את מה שאמרה התורה [דברים ז] **"לא תחמוד כסף וזהב עליהם, ולקחת לך"**! וברור שציפוי נעבד אסור. וחוזר הקל וחומר לאסור נעבד למזבח, ולמה הוצרך ללמדו מ"מן הבקר"?

ודוחה הברייתא את הטענה של "אם כן בטלת לא תחמוד כסף וזהב עליהם", ואומרת: **אני אקיימנו!** אפשר לומר, שציפוי נעבד מותר, ובכל זאת לקיים מה שאמרה התורה "לא תחמוד כסף וזהב עליהם"!

כי מה שאמרה התורה "**לא תחמוד כסף וזהב**", מדובר בכסף וזהב הנמצאים על אלילים שהם **דבר שאין בו רוח חיים**, והואיל והאלילים עצמם אסורים, אסרה התורה גם את ציפויין. **אבל** בציפויין הנמצאים על **דבר שיש בו רוח חיים**, עדיין יש לומר, **הואיל והוא** (28) **מותר**, כמבואר, שבעלי חיים אינם נאסרים אפילו לגבוה כל עוד שלא דרשנו לאסרו מ"מן הבקר", **יכול יהא ציפוי מותר?** (29)

ועתה, יש לפנינו שתי אפשרויות של קל וחומר: האחת, לאסור נעבד לגבוה מקל וחומר מציפויי אתנן ומחיר. והשניה, להתיר ציפויי נעבד מקל וחומר מציפוי אתנן ומחיר, וכל שכן שנעבד עצמו מותר לגבוה.

על כן, מסיקה הברייתא: **תלמוד לומר "מן הבקר"**, **להוציא את הנעבד**, ולפסלו לגבוה. ואחרי שדרשין שהוא פסול לגבוה, בטל גם הקל וחומר להתיר ציפויין להדיוט, שהרי גם בעלי חיים אסורין לגבוה, וגם על ציפויי בעלי חיים אמרה התורה "לא תחמוד כסף וזהב עליהם" (30).

ולפני שהגמרא מביאה המשך הברייתא, היא מקשה:

מתקיף לה רב חנניא: טעמא, כל הטעם שציפוי אסור, הוא משום **דמעטיה קרא**, **הא לא מעטיה קרא**, אם לא היתה התורה ממעטת, הייתי אומר **שציפוי מותר**, ואיך יתכן לומר כן, **והא כתיב [דברים יב] "ואבדתם את שמם"**, ופירושו הוא: **כל העשוי לשמם!** (31)

ומתרצינן: המקרא **הוא**, כדי **לכנות להם שם** של גנאי **הוא דאתא**. ומתפרש כך: אבד את "שם" האלילים, ותן להם שם של גנאי, כגון, לאליל ששמו "**בית גליא**", בית גבוה, **קרינן אותו "בית כליא"** בית של כליון [לישנא אחרינא: קוראין אותו "**בית כריא**", בית בור, והיינו בית הכסא]. לאליל ששמו "**פני המולך**", קוראים אותו "**פני כלב**".

לאליל ששמו "**עין כל**", קוראים אותו "**עין קוץ**".

למדנו ש"מן הבהמה" דרשין להוציא את הרובע ונרבע, ואילו מ"מן הבקר" דרשין להוציא את הנעבד.

ומקשינן: **ואיפוך אנא!!**? למה לא דרשינן להיפך, (32) **"מן הבהמה"** - להוציא את הנעבד. **"מן הבקר"** - להוציא רובע ורובע?

ומתריצין: **התם מענינא דקרא, והכא (33) מענינא דקרא**. מה שנאמר "בהמה" משמעה למעט רובע, כי התורה קוראת כן לאיסור זה במקום אחר, ואילו "בקר" משמעו עבודה זרה, שכך קוראת לה התורה.

גבי בהמה, כתיב [ויקרא כ] "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה, מות יומת".

ואילו **גבי בקר, כתיב [תהילים קו], על חטא העגל, "וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב"**.

וממשיכה הברייתא: עוד נאמר שם [ויקרא א] **"ומן הצאן"**. ודרשינן, **"מן הצאן"**, ולא כל הצאן, **להוציא את המוקצה**.

וממה שהוסיפה התורה את האות וי"ו, וכתבה **"ומן הצאן"**, דרשינן **להוציא את הנוגח**, שור שנגח את האדם והרגו, חייב סקילה אם העידו בו עדים. ואם לא העידו עליו שני עדים, אלא עד אחד או שהבעלים הודו, אינו נסקל, אבל נפסל לגבוה.

אמר רבי שמעון: אם נאמר רובע למה נאמר נוגח? ואם נאמר נוגח למה נאמר רובע? הרי שניהם אסורים בהקרבה, ושניהם שוים בכך שאם העידו עליהם שני עדים הרי הם נסקלים?

הטעם הוא: **לפי שיש (34) חומר ברובע מה שאין כן בנוגח, ויש בנוגח מה שאין כן ברובע**, ואם היתה התורה ממעטת אחד מהם מהקרבה לא היינו ממעטים את השני. **יש חומר ברובע, שכן הרובע עשה בו אונס כרצון**, שהבהמה חייבת סקילה בנרבעה אף שהיא אנוסה. (35) **מה שאין כן בנוגח**, שאם לא נגח השור מתוך רצון אלא אנסוהו לנגוח, כגון שהרגילוהו לנגוח, אינו חייב סקילה, כמו ששנינו [בבא קמא לט א]: שור האיציטדיון אינו חייב סקילה, שנאמר [שמות כא] **"כי יגח שור את איש"**, כי יגח מעצמו ולא שגיחוהו אחרים. ולפיכך, אם היתה התורה ממעטת רובע, לא היינו למדים ממנה נוגח.

ויש חומר בנוגח, שהנוגח, בעליו משלם את הכופר, אף על פי שהשור נסקל. **מה שאין כן ברובע**, ואין למדים אותו מנוגח.

ומפני שיש ברובע מה שאין כן בנוגח, ובנוגח מה שאין כן ברובע - הוצרך לומר רובע והוצרך לומר נוגח.

אחרי שהובאה הברייתא הממעטת רובע ונרבע ונעבד ומוקצה ממה שנאמר "אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן", לאסרם להקרבה - מביאה הגמרא ברייתא אחרת, הממעטת אותם להקרבה מדרשה אחרת, ממקרא שכתוב בפרשת מומין. והברייתא מגדירה את פסולין אלו כבעלי מומין.

והאי תנא, של הברייתא הבאה, **מייתי ליה מהכא**, דורש אותם ממקרא אחר -

דתניא, שנינו בברייתא: **הרובע והנרבע**, (36) **והנעבד**, **והמוקצה**, **הרי הם כקדשים שקדם מום עובר להקדשן, וצריכין מום קבוע לפדות עליהן**, כלומר, אינם ראויים להקרבה כאילו הם בעלי מום, אך מכל מקום, לא ייפדו בלי מום אחר. (37) **שנאמר** בפרשת מומין [ויקרא כב] **"כי משחתם בהם, מום בם**, לא ירצו לכם".

ודנה הגמרא: **מאי תלמודא**, איך דרשינן כן, הלא מקרא זה נאמר לגבי מומין ומעוד וכתות?

ומתריצין: **חסורי מיחסרא**, הברייתא חסרה, **והכי קתני**, וכך צריך לשנות: **מנין שהן אסורין להקרבה כבעלת מום? תלמוד לומר "כי משחתם בהם, מום בם"**. **ותנא דבי רבי ישמעאל: כל מקום שנאמר בתורה "השחתה", אינו אלא דבר ערוה ועבודת כוכבים!**

דבר ערוה, דכתיב בפרשת נח [בראשית ו] **"כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ"**, ושם חטאו בערוה, כמו שנאמר שם "ויראו בני האלהים את בנות האדם" וגומר. **עבודת כוכבים**, דכתיב [דברים ד] **"פן תשחיתון, ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל"**. ובא ללמדנו, **כל** (38) **שהמום פסל בו** (39) - **דבר ערוה**, כגון רובע ונרבע, **ועבודת כוכבים**, כגון מוקצה ונעבד, **פוסלים בו**.

ומדרשה זו למד תנא דבי ישמעאל להוציא את הרובע ונרבע ואת המוקצה ונעבד. (40)

ודנה הגמרא: **ותנא דבי רבי ישמעאל** - **"מן הבהמה" "מן הבקר" "ומן הצאן"**, **מאי דריש בהו**, לאיזה דרשה כתבתה אותם התורה?

ומתריצין: **מיבעי ליה**, יש בו צורך למעט, **פרט לקרבן חולה, זקן**, (41) **ומזוהם**, מוציא ריח ומסריח, שאותם ממעטת התורה מהקרבה, במה שאמרה "מן הבהמה", ולא כל בהמה "מן הבקר" ו"מן הצאן".

ודנה הגמרא: **ותנא קמא**, של הברייתא הקודמת, **דאפקינהו להני קראי**, שדרש "מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן" **לרובע ונרבע** מוקצה ונעבד - **חולה זקן ומזוהם מנא ליה**, ומנין הוא דורש למעטס מהקרבה?

ומתריצין: **נפקא ליה** ממקרא אחר, נאמר שם [פסוק י] **"ואם מן הצאן קרבנו מן הכבשים או מן העיזים לעולה"**, וממה שאמרה התורה "מן" "מן" דרשינן להוציא זקן חולה ומזוהם.

ודנה הגמרא: **ולתנא דבי רבי ישמעאל**, הממעט זקן חולה ומזוהם ממה שנאמר [פסוק ב] "מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן", למה כתבה התורה [פסוק י] "מן הצאן מן הכבשים ומן העיזים?"

ומתריצין: **אורחיה דקרא לאישתעווי הכי**, אינם ניתנים לדרשה כי דרך הכתוב לדבר כן. מה שאין כן (42) זה שנאמר [פסוק ב] "מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן" - ניתן לדרשה, כי כל הפסוק ההוא מיותר לדרשה.

שנינו במשנתנו: **איזהו מוקצה? המוקצה לעבודת כוכבים.**

אמר ריש לקיש: אין מוקצה (43) אסור אלא מוקצה לשבע שנים. שרק אם הקצוהו ויחדוהו לשבע שנים שבסופם מקריבים אותו לעבודה זרה הוא אסור משום מוקצה. (44)

לישנא אחרינא: **אמר ריש לקיש: אין מוקצה אסור אלא עד שבע שנים.** ואחרי שבע שנים שלא הקריבוהו שוב אינו מוקצה, כי שוב (45) אין מקריבים אותו.

שנאמר [שופטים ו] **אצל גדעון "ויהי בלילה ההוא, ויאמר לו ה': קח את פר השור אשר לאביך, ופר השני שבע שנים. והרסת את מזבח הבעל אשר לאביך, ואת האשרה אשר עליו תכרות. ובנית מזבח לה' אלהיך על ראש המעוז הזה במערכה. ולקחת את הפר השני, והעלית עולה בעצי האשרה אשר תכרות"**. ודרשינן, (46) "השני" מלשון פיטום, כמו [שמואל א טו] "ואת הבקר והמשנים". ומוכח שנהגו לפטם שור שבע שנים לצורך עבודה זרה.

וכיון שמצינו כי גדעון הקריב פר זה שנתפטם, מוכח שלא היה מוקצה. אם משום שעדיין לא עברו שבע שנים - ללשון ראשון [ומה שנאמר "ופר השני שבע שנים", אין פירושו שכבר נתפטם שבע שנים, אלא הוא שם תואר, דהיינו, "הפר, שהדרך להקצותו ולפטמו, ולבסוף יקריבוהו"]. או משום שכבר עברו שבע שנים ולא עבדוהו - ללשון שני, הלכך היה מותר בהקרבה (47).

ומקשינן: **וכי התם, "מוקצה" בלחוד [בלבד] הוה.** הלא "נעבד" **נמי הוה?! (48)**

ומתרצינן, **אמר רב אחא בר יעקב: מוקצה לעבוד היה, ולא עבדוהו!**

רבא אמר: לעולם עבדוהו, והיה אסור גם משום "נעבד", **וחידוש הוא**, דבר שלא מצאנו כמותו שיהא מותר להקריב דבר שאסור להקריבו, וכיון שהוא חידוש אין למדין ממנו.

דהיינו, רבא חולק לגמרי על ריש לקיש, וסובר שכל מוקצה אסור, ולא דוקא מוקצה לשבע שנים. ומה שהוכיח ריש לקיש שתוך שבע שנים אינו אסור [ללשון ראשון], או שאחרי שבע שנים אינו אסור [ללשון השני] ממה שה' צוה לו להקריב אותו לעולה, אין מכך ראיה, כי יתכן שהקריבו בהיותו "מוקצה", והותר במפורש מפי ה', **כדאמר רבי אבא בר כהנא**.

דאמר רבי אבא בר כהנא: שמונה דברים של איסור התירו הקדוש ברוך הוא לגדעון באותו לילה:

א. **חוץ**, ששחטו חוץ למשכן, שהרי המעשה ההוא היה בעפרה.

ב. **ולילה**, שנאמר שם "ויעש לילה", ואין מקריבים בלילה.

ג. **וזרות**, שגדעון היה משבט מנשה ולא היה כהן.

דף כט - א

ד. **וכלי שרת**, שהקריב בלי כלי שרת, כי מנין לו כלי שרת.

ה. **וכלי אשירה**, שהקריב בכלים שהיה מקריב להם לעבודת אשירה.

ו. **ועצי אשירה**, הקטיר את העולה בעצי אשרה, כמו שנאמר שם "והעלית עולה בעצי האשרה אשר תכרות". (49)

ז. **ומוקצה**. ח. **ונעבד**, כמבואר (50).

ומביאה עתה הגמרא דרשה אחרת לאסור מוקצה.

אמר רב טובי בר מתנה אמר רבי יאשיה: מנין למוקצה מן התורה? שנאמר בפרשת קרבן תמיד [במדבר כח] "תשמרו להקריב לי". (51) ודרשינן, **כל שעושין לו שימור**.

וסברה הגמרא שהכי קאמר: מנין שחייב אדם להקצות קרבנו לשמים, ולא יקריבנו מיד כשהקדישו? שנאמר "תשמרו להקריב ליי" - עשה לו "שימור" והקצאה [פיטום] (52) לצורך גבוה.

ולכן מקשה הגמרא: **מתקיף לה לאביי: אלא מעתה**, אם אכן דורשים כן, **אייתי**, (53) אם הביא אדם, **אימרא דצומא, ולא עביד ליה שימור**, כבש רעב שלא נשמר ולא נתפטם, האם **הכי נמי דלא חזו להקרבה!?**

אמר ליה רב טובי בר מתנה: לא הבנת דבריי! **אנא**, "תשמרו להקריב ליי" **קאמינא!** אני דרשתי דרשה אחרת, והיא, לאסור להקריב המוקצה לעבודת כוכבים. (54) והנני דרשה ממה שנאמר "לי", **ולא לאדון אחר! ואיזהו אדון** (55) **אחר שמקריבין לו?** הוי אומר, זו עבודת כוכבים.

ומביאה עתה הגמרא כמה מאמרי אמוראים שמוקצה הוא עד שישתמשו בו הכומרים לצורך עצמם, אבל אם כבר השתמשו בו הכומרים, בטלה הקצאתן וחיללוהו (56).

אמר רבא בר רב אדא אמר רבי יצחק: אין מוקצה אסור אלא עד שיעבדו בו, (57) שיעשה בו שום עבודה לצורך הכומרים, אבל אם עשו בו עבודה, אינו אסור ושוב אין הכומרים מקריבים אותו. (58)

עולא אמר רבי יוחנן: לא רק אם עבדו בו חיללוהו מלהיות מוקצה, אלא אפילו **עד שימסרוהו לכומרי עבודת כוכבים**, למאכלם - אינו מוקצה ושוב אין הכומרים מקריבים לו.

בהא [חכם ושמו "בהא" (59)] **אמר רבי יוחנן:** אפילו אם עדיין לא מסרוהו ממש לאכילת הכומרים, אלא **עד שיאכילהו כרשיני** [מין ירק] **עבודת כוכבים**, ומפטמין אותו לצורך אכילת הכומרים - גם כן אינו מוקצה ושוב אין הכומרים מקריבים לו.

אמר ליה רבי אבא לבהא: מפלגיתו אתון אעולא, האם אתם חולקים על עולא?

אמר ליה בהא לרבי אבא: **לא! עולא נמי כי קאמר הוא**, כשאמר עולא "עד שימסרוהו" כוונתו לומר "דספי" (60) [מפטמים] **ליה כרשיני עבודת כוכבים**. ובהא ועולא אמרו דבר אחד.

אמר רבי אבא: ידע בהא לשנויי שמעתא, למסור שמועות! **ואי לא דסליק להתם** (61), אם לא שעלה לארץ ישראל ללמוד תורה - **לא הוה ידע! דארץ ישראל גרמה ליה**, להחכים.

אמר ליה רב יצחק לרבי אבא: **בהא - מיכן ומיכן הוה**. מבבל ומארץ ישראל ובשתי המקומות למד תורה.

תני (62) רב חנניא טריטאה קמיה דרבי יוחנן, שנה לפניו ברייתא: **אין מוקצה אסור אלא עד שיעשו בו מעשה**.

הוא תני לה והוא (63) אמר לה, גם שנה את הברייתא וגם פירשה: **מאי מעשה**, איזה מעשה אמרה הברייתא? **עד שיגזז ויעבדו בו**, אבל אחרי כן אינו מוקצה ושוב אין הכומרים עובדים אותו (64).

שנינו במשנתנו: **ואיזהו נעבד כל שעובדין אותו, הוא ומה שעליו אסור, וזה וזה מותר באכילה**.

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**, מנין לנו שמוקצה ונעבד מותרין להדיוט?

אמר רב פפא: דאמר קרא, אמר הנביא יחזקאל [מה] בנבואתו על בית המקדש השלישי שיבנה במהרה בימינו ועבודת הקרבנות והנסכים "ושה אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל למנחה ולעולה ולשלמים לכפר עליהם", ודרשינן "ממשקה ישראל" - **מן המותר לישראל** הבא קרבן, ולא מן האסור באכילה -

ועתה, **אי סלקא דעתך** שמוקצה ונעבד **אסירי להדיוט - למה לי קרא**, דרשות הנ"ל "מן הבקר" להוציא את הנעבד "מן הצאן" להוציא את המוקצה [או מ"משחתם בהם מום בס"] **למעטינהו מגבוה**, הלא בין כך ובין כך אסורים לגבוה הואיל ואינם "ממשקה ישראל"? ועל כרחך שהם מותרים להדיוט (65).

ומקשינן: **וכי כל היכא דאסירי להדיוט לא בעי קרא** לאסרו לגבוה?! **והא "טריפה" דאסירא להדיוט**, ובכל זאת **מעטיה קרא מגבוה?** דתניא כמו ששנינו ברייתא: אמרה התורה בפרשת קרבנות [שם פסוק ב] **"מן (66) הבקר"**. ודרשינן, **להוציא את הנעבד**. ומקשה הברייתא: **או אינו נדרש, אלא להוציא את הטריפה?** ומתרצת הברייתא: **כשהוא אומר "מן הבקר" למטה**, בהמשך הפרשה [פסוק ג] **שאין תלמוד לומר**, שלא הוצרך לכתוב שהרי כבר נאמר "מן הבקר", **אלא**, מה שנאמר "למטה" בא ללמדנו **להוציא את הטריפה**.

הרי שהוצרך קרא להוציא את הטריפה אף על פי שטריפה אסורה להדיוט, ולא דרשינן לאסור אותה לגבוה מטעם שאינה "ממשקה ישראל"?

ומתרצינן: **איצטריך!** גבי טריפה הוצרכה התורה לכתוב "מן הבקר" להוציאה מכלל היתר לגבוה, כי אם היתה אסורה לגבוה רק מחמת שאינה מ"משקה ישראל" **סלקא**

דעתך אמינא, עלה על הדעת לומר: **הני מילי**, דברים אלו אמורים רק באופן **שנטרפה ואחר כך נתקדשה**, ובשעה שהקדישה היתה טריפה, **אבל נתקדשה ואחר כך נטרפה** - **אימא יש לומר: תישתרי (67) לגבוה**, כיון שכבר נתקדשה -

לכן ממעטת התורה מ"בן הבקר" ללמדנו שגם בנתקדשה ואחר כך נטרפה אסורה לגבוה (68).

ומקשינן: איך תאמר שמ"משקה ישראל" היינו למדים לאסור לגבוה בנטרפה ואחר כך הקדישה, **והא מהכא נפקא**, הרי נטרפה ואחר כך הקדישה (69) נלמד מדרשה הבאה לאסרה לגבוה? אמרה התורה בפרשת מעשר בהמה [ויקרא כז] **"כל אשר יעבור תחת השבט"**, ודרשינן, **פרט לטריפה שאינה עוברת**, כגון: נחתכו רגליה במקום שהיא טריפה - אינה נכנסת לדיר להתעשר הואיל ואינה ראויה להקרבה [אף על פי שמעשר בהמה חל גם על בעל מוס! וממעשר בהמה למדים פסול טריפה בכל הקרבנות [בכורות נז א] מגזירה שוה.

אם כן, קשה: למה הוצרכו לשתי דרשות למעט נטרפה ואחר כך הקדישה? (70)

ומסקינן: הלימוד **ההוא** מ"כל אשר יעבור"

- **נמי איצטריך!** כי **סלקא דעתך אמינא**, עלה על הדעת לומר: **הני מילי**, במה אמרנו שלמדים "ממשקה ישראל" לפוסלה לגבוה? רק **היכא דלא היתה לה שעת הכושר**, שמעולם לא היתה כשרה, כגון **דנולדה טריפה ממעי אמה**. הואיל (71) ובאותו מקרא נאמר "מן המאתים", ודרשינן [פסחים מח א] ממקרא זה הלכה מסויימת לגבי ערלה (72), וכשם שערלה לא היתה לה שעת הכושר מעולם כן טריפה - **אבל היכא דהיתה לה שעת הכושר, ויצאת לאויר העולם ואחר כך נטרפה, אימא, יש לומר שתשתרי לגבוה ולא נתמעטה "ממשקה ישראל" -**

קמשמע לן, דרשה אחרת מ"כל אשר יעבור" להיתה לה שעת הכושר ונטרפה לאחר לידתה. ועוד למדים מ"מן הבקר" להקדישה ואחר כך נטרפה. ואם (73) לא היה כתוב "כל אשר יעבור" אלא "מן הבקר" היינו ממעטים מ"מן הבקר" רק נטרפה ואחר כך הקדישה. הלכך הוצרכו לכל הדרשות.

מתניתין:

משנתנו מבארת דין אתנן.

ואיזהו אתנן? אדם האומר לזונה: (74) **הילך** (75) [יהיה לך] **טלה זה בשכרך** (בשכר ביאה). זהו אתנן האמור בתורה. **אפילו הן מאה טלאים - כולן אסורין**. ובגמרא יבואר.

וכן (76) האומר לחבירו: הילך טלה זה, ותלין שפחתך אצל עבדי! -

רבי (77) אומר: אינו אתנן. וחכמים אומרים: הרי זה **אתנן**. ובגמרא יבואר במה הם חולקים.

גמרא:

אמר מר, שנינו במשנתנו: **ואפילו הן מאה כולן אסורין**.

ודנה הגמרא: **היכי דמי**, באיזה אופן מדובר?

אילימא, אם נאמר, בזונה **דשקלה אגרא**, הלוקחת בשכרה **מאה בהמות**, הרי **פשיטא דכולהו אסירי?** **כי מה לי חד, מה לי תרי**, (78) **מה לי מאה**, הרי כל כמה שהיא לוקחת בשכרה, הריהו אתנן?

ומתרצינן: אכן, בלוקחת מאה **לא צריכא** להשמיענו שהכל אסור. אלא, **דשקלה תרי**, (79) שכרה הרגיל הוא שני טלאים, שאותו היא לוקחת בשכרה מכל המזונים עמה, **והוא**, אדם זה **לא התנה לה** בשכרה **אלא טלה אחד** בלבד, ולבסוף נתן לה שנים, או אפילו מאה. והחידוש הוא, כי היה מקום לומר, הואיל והוא התנה עמה תחילה שיהיה שכרה רק טלה אחד, לכן יהיה רק טלה אחד אתנן והשאר מתנה בעלמא. לכן **קמשמע לן** שכולם אסורין משום אתנן, **דאתנן ריבה לה**, שכל הטלאים שהוסיף ונתן לה הם עבור הזנות, ולא בתורת מתנה, והכל אתנן אחד הוא. (80) ומביאה הגמרא ברייתא בענין אתנן. (81)

תנו רבנן: נתן לה ולא בא עליה, או בא עליה ולא נתן לה - אתננה מותר.

ודנה הגמרא את הברייתא: וכי אם **נתן לה ולא בא עליה**, "אתננה" **קרית ליה!?** הרי כיון שלא בא עליה, סתם מתנה נתן לה?

ותו, וכן קשה ההמשך של הברייתא: **בא עליה ולא נתן לה**, איזה אתנן הוא, והרי **מאי יהיב לה**, הרי לא נתן לה כלום, ועל איזה אתנן אמרה הברייתא "אתננה מותר"?

ומבארת הגמרא: **אלא, הכי קתני**, כך נשנית הברייתא: **נתן לה**, ולא בא עליה עכשיו, **ואחר כך בא עליה**. או **בא עליה**, ולא נתן לה עכשיו, **ואחר כך נתן לה**, **אתננה מותר**, וכמו שיבואר.

ומקשה הגמרא: בשלמא הסיפא, שבא עליה ורק אחר כך נתן לה טלה, שפיר אתננה מותר, הואיל ובשעת ביאה הוא לא ייחד לה את הטלה לשם אתנן, ולא חל עליו שם אתנן, ומה ששלח לה אותו אחר כך, הוא בגדר מתנה.

אבל כשנתן לה טלה ואחר כך בא עליה, הרי מאחר שהטלה הזו קיים ועומד בשעת ביאה, והוא ניתן לה מראש כשכר ביאה, אם כן, **וליחול עליו** (82) שם **אתנן למפרע!** שהרי בא עליה בשכר אותו טלה, ואם כן, בכל מקום שעומד הטלה בשעת ביאה יחול עליו שם אתנן, וייאסר להקרבה?

ומתרצינן, **אמר רבי אלעזר**:

דף כט - ב

הברייתא מדברת באופן **שקדמה והקריבתו** לטלה שנתן לה, עוד לפני שבא עליה.

ודנה הגמרא בתירוצו של רבי אלעזר: **היכי דמי**, באיזה אופן מדובר?

אי נימא, אם נאמר, **דבשעת נתינה אקניה ניהלה** (83) **לאלתר**, הקנה לה את הטלה תיכף ומיד, ואמר לה "קני אותו מעכשיו", הרי **פשיטא דמותר! דעד כאן**, עד שעת הקרבה, **לא בא עליה**. (84)

ואלא, שמא תאמר, שמדובר באופן **דאמר לה "לא ניקני לך עד שעת ביאה"**, והקנין נעשה רק בשעת ביאה. והיא הקדימה והקריבתו לפני שהוא בא עליה, כאשר עדיין לא חל עליו שם אתנן,

הרי אי אפשר להעמיד כך, כי קשה: **מי מציא מקרבה ליה?** וכי מותר לה להקריבו אף אם אינו אתנן, והרי הטלה הזו עדיין איננו שלה, ואין אדם יכול להקדיש ולהקריב דבר שאינו שלו, כי **"איש כי יקדיש את ביתו קודש לה"** **אמר רחמנא**, [ויקרא כז], ודרשינן, **מה ביתו ברשותו - אף כל ברשותו!** (85)

ומתרצינן: **לא צריכא**, מדובר באופן **דאמר לה: לא ניקני** (86) **לך עד שעת ביאה**.
ואי מצטריך לך, אם תצטרכי אותו, **ניקני לך מעכשיו!** הלכך, הוי הטלה
ברשותה, ויכולה להקריב אותו, שהרי הרשה לה לקחתה לעצמה.

והחידוש של הברייתא הוא, כיון שאמר לה שהקנין יחול בשעת ביאה, היה מקום לומר
שהוא נעשה מיד לאתנן האסור להקרבה. ולכן משמיעה לנו הברייתא, שאם קדמה
והקריבתו הריהו מותר, כיון שהרשה לה לקחתה לעצמה לפני הביאה בשעת הצורך, והוי
לה מתנת חנם. (87) אך אם לא קדמה והקריבתו, הרי הוא אתנן.

בעי רב אושעיא: אם לא הקריבתו, אלא **קדמה והקדישתו**, **מאי?** האם מותר
להקריבו? וצדדי האיבעיא יבוארו בהמשך.

ומקשינן: **תפשוט ליה מדרבי אלעזר**. **דאמר רבי אלעזר**, **"קדמה והקריבתו"**.

ויש לדייק בדבריו: **הקריבתו**, הוא (88) **דשרי**, **דהא ליתיה**, שאינו בעולם **בשעת
ביאה**. אבל **הקדישתו**, **דאיתיה** (89) **בעיניה**, שהאתנן נמצא לפנינו, **אסור**. ומה
איבעיא ליה לרב אושעיא?

ומתרצינן: אי אפשר להסיק מדיוק דברי רבי אלעזר! **דרבי אלעזר גופא קמבעיא
ליה**, רב אושעיא הסתפק במשמעות דברי רבי אלעזר עצמם, האם כשאמר "הקריבתו"
התכוון דוקא לכך שהקריבתו, או אפילו הקדישתו.

והספק הוא: מי אמרינן, רק **"הקריבתו"**, **דהא ליתיה בשעת ביאה**, **מותר**. אבל
"הקדישתו", **דאיתא בשעת ביאה**, **אסור**, כמבואר. (90)

או דילמא, יתכן לומר, **כיון דתנן** [קידושין כח ב]: **אמירתו לגבוה**, המקדיש דבר
לגבוה, **כמסירתו להדיוט**, ושוב אינו יכול לחזור בו כאילו עשה קנין, הלכך אפילו אם
הקדישתו - מותר. והרי הרשה לה להשתמש בו לעת הצורך. **וכל שכן אם הקריבתו**.

ומיבעי ליה לרב אושעיא, האם היה ברור לרבי אלעזר שהקדישתו אסור, ולפיכך אמר
"הקריבתו". או שמא רבי אלעזר הסתפק בהקדישתו. ועל כן, בגלל חוסר הכרעתו, אמר
"הקריבתו" (91).

ומסקינן: **תיקו**, והאיבעיא לא נפשטה!

הגמרא ממשיכה לפרש את הברייתא.

אמר מר: (92) **בא עליה ואחר כך נתן לה**, **אתננה מותר**.

ומקשינן סתירה מברייתא אחרת, והא תניא: **בא עליה, ואחר כך** (93) **נתן לה, ואפילו עד שנים עשרה חדש**, (94) **אתננה אסור**. ואילו בברייתא שלפנינו נאמר שמותר?

ומתריצין: **אמר רב חנן בר רב חסדא: לא קשיא! הא**, בברייתא זו שאמרה אסור - מדובר בה, בכגון **דאמר לה "הבעלי לי בטלה זה"**, שייחד (95) לה לפני הביאה טלה מסוים, והוא יהיה שכרה אחרי הביאה. והואיל וייחד אותו בשעת ביאה - חל עליו איסור אתנן מתי שיתן, אף על פי שהנתינה היתה אחרי זמן מרובה [ויבואר בהמשך]. ואילו **הא**, הברייתא שאמרה מותר, מדובר בה בכגון **דאמר לה "הבעלי לי בטלה סתם"**, ולא התחייב על טלה מסוים, ולא קנאתו. הילכך, הטלה ששלח לה לאחר זמן הוי סתם מתנה, ולא "אתנן".

ומקשינן: **ואפילו כי** (96) **אמר לה: הבעלי לי בטלה זה! - מי מיתסרי!?** וכי נאסר באיסור אתנן, **והא מחוסר משיכה**, ולא עשתה בו שום קנין המועיל, ואיך נקנה לה בשעת ביאה?

כלומר, (97) בשלמא אם "כסף קונה", דהיינו עצם הנאת הביאה שהיא "שוה כסף", שפיר קנאתו לאתנן בקנין כסף אפילו בלי קנין משיכה. אבל הרי "כסף אינו קונה" ורק משיכה קונה, על כן, קשה: הרי לא עשתה קנין משיכה בשעת ביאה, ובמה קנוי לה, ואיך יחול עליו שם אתנן, ובמה הוא שונה מ"טלה סתם"?

ומתריצין: ברייתא זו מדברת **בזונה עובדת כוכבים**, גויה, **דלא קניא**, שאינה קונה **במשיכה** אלא בכסף, והואיל לה הנאת הביאה קנין כסף. ולפיכך אמרה הברייתא שהוא אסור מחמת "אתנן". (98)

ואיבעית אימא, אפילו אם מדובר בזונה ישראלית, גם כן קנתה אותו בקנין "חצר", ומדובר, **כגון דקאי בחצירה**, הטלה נמצא בחצירה, וכמו שיבואר.

ומקשינן: אם מדובר שהטלה נמצא בחצירה מפני הביאה, (99) **הא יהבית ניהלה** (100) **מעיקרא!** הרי כבר נמצא בידה, ובשעת ביאה קנאתו בקנין חצר, ולמה קוראתו הברייתא "ואחר כך" נתן לה?

ועוד (101), אם כן, **פשיטא דאסור**, שהרי אתנן בשעת ביאה ממש הוא, ומה חידשה הברייתא?

ומסקינן: לעולם מדובר שעומד הטלה בחצירה, אלא שלא התחייב לה לתת את הטלה, והתחייב לתת לה מעות, ומדובר **דשוויה לה אפותיקי**, את הטלה נתן לה בתורת אפותיקי [משכון בדבר מסויים], **ואמר לה: אם עד יום פלוני יהבינא לך זוזי**

- **מוטב, ואם לאו, שקליה** (102) לטלה **באתננך!** הלכך, כשהגיע יום פלוני ולא נתן לה מעות איגלאי מילתא למפרע שהטלה הוא שלה משעת ביאה, הואיל ונמצא בחצירה. הלכך קוראתו הברייתא "אחר כך" שהרי אינו שלה עד אז. וזה החידוש של הברייתא.

הגמרא דנה באיזה זונה אסרה התורה את אתננה.

אמר רב: אחד [בין] **אתנן זכר**, בא על הזכר ונתן לו אתנן, **ואחד אתנן כל העריות**, האמורות בתורה - **אסור**. **חוץ מאתנן אשתו נדה**. **מאי טעמא? "זונה" כתיב** בתורה בפרשת אתנן [דברים כג] **והא, ונדה - לאו זונה היא**, אלא ביאת איסור.

ולוי אמר: אפילו אשתו נדה, אתננה אסור. **מאי טעמא? "תועבה" כתיב** [שם] "כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם", **והא, ואשתו נדה - תועבה היא**, שהרי איסור ביאתה נאמר בפרשת עריות [ויקרא יח] ועל כל העריות כתוב [שם] "את כל התועבות האלה".

הגמרא מבררת טעמו של רב שאינו דורש כלוי ושל לוי שאינו דורש כרב.

ודנה הגמרא: **ולוי! נמי, והא כתיב "זונה"**, ואשתו נדה אינה זונה?

ומתריצין, **אמר לך לוי: ההוא**, מה שכתבה התורה "זונה" בא ללמדנו דרשה אחרת: **זונה** [בקמץ] **ולא זונה** [בסגול], ואם נתנה היא לו אתנן עבור שכר ביאתו - אינו אסור להקרבה.

ודנה הגמרא: **ורב! ההיא "זונה ולא זונה" מנא ליה**, מנין לו שאם היא נתנה לו אתנן - אינו אסור?

ומתריצין, **נפקא ליה**, הוא דורשה מהדרשה **דדרש רבי. דתניא**, כמו שנינו ברייתא, **רבי אומר: אין אתנן אסור אלא אתנן כל העריות הבאות לו בעבירה**, שאין לו בו שום צד היתר, **אבל אתנן אשתו נדה**, שהיא אסורה לו רק עד שתטהר ואחרי כן תהיה מותרת לו, או, **ושנתן לה שכר פקיעתה** (103), שכר שביטלה ממלאכתה בשעת ביאה ולא לשם שכר ביאה, או, **ושנתנה לו באתננו - כולן מותרין**. אשתו נדה משום שיש בה צד היתר, ושכר בטלה כיון שאינו שכר ביאה, ושנתנו לו באתננו יבואר בהמשך - **אף על פי, שמדרשה הבאה אין ראיה לדבר**, ראיה מוכחת להוכיח שכאשר היא נתנה לו אינו בכלל אתנן, מכל מקום - **זכר לדבר**, דוגמת ראיה יש ממקרא זה: הנביא יחזקאל [טז] בתוכחותיו לעם ישראל המשילם לאשה שזנתה מאת בעלה, ואמר שם "ויהי בדך הפך מן הנשים בתזנותיך... **ובתתך אתנן ואתנן לא נתן לך ותהי להפך**", הרי שאם היא נותנת לו אתנן אינו אלא "הפך", הפיכת דרך כל הארץ, ואינו נקרא אתנן, ומדרשה זו למד רב ש"זונה ולא זונה".

ודנה הגמרא: **ורב, האי מה שאמרה תורה "תועבה"**, שממנה דרש לוי לאסור אתנן אשתו נדה, **מאי עביד ליה?**

ומתרצינן, **מיבעי ליה לדרוש כמו דדרשה אביי**.

דאמר אביי:

א. **זונה עובדת כוכבים - אתננה אסור. מאי טעמא?** כתיב הכא בפרשת אתנן **"תועבה"** שנאמר **"כי תועבת ה' אלהיך הוא"**. **וכתיב התם** בפרשת עריות [ויקרא יח] **"כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה"**. (104) ולמדים זה מזה בגזירה שוה:

מה להלן, כמו ששם מדובר **בעריות שאין קידושין תופסין בה**, כי כל העריות המנויים שם הם חייבי כריתות, והכל מודים שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות. (105) **הכא נמי**, גם לענין אתנן כן, שאינו אסור אלא **בזונה** (106) **שאינן קידושין תופסין בה**, וזונה עובדת כוכבים, הואיל ואין קידושין תופסין בה - אתננה אסור.

ב. ועוד הלכה אחרת אמר אביי בענין זונה עובדת כוכבים: **וכהן שבא עליה - אין לוקה עליה משום זונה**, ולא עבר על הלאו של [ויקרא יח] **"אשה זונה וחללה לא יקח"**. **מאי טעמא?** משום **דאמר קרא** [שם] **"ולא יחלל זרעו"**. ודרשינן, באיזו זונה אסור **במי זרעו מיוחס אחריו - יצא עובדת כוכבים דאין זרעו מיוחס אחריו**, שאין הבנים והבנות הנולדים להם נקראים בניו ובנותיו אלא בניה ובנותיה, כמבואר במסכת יבמות [כג א].

ג. ובענין ישראלית, אומר אביי: **זונה ישראלית, פנויה - אתננה מותר. מאי טעמא?** דהא קידושין תופסין בה, ולמדים מ"תועבות" שרק עריות שאין קידושין תופסין בה - אתננה אסור.

ד. **וכהן שבא עליה, על זונה ישראלית, לוקה משום זונה. מאי טעמא?** דהא זרעו מיוחס אחריו.

ורבא אמר: אחת זו ואחת זו, אתננה אסור, וכהן הבא עליה לוקה משום זונה. מאי טעמא? ילפי מהדדי, גויה וישראלית נלמדות אחת מהשניה לגבי חיוב מלקות בכהן ולגבי אתנן.

מה מצינו בזונה ישראלית, כהן שבא עליה עובר **בלאו**, כמו שנאמר **"ולא יחלל זרעו"** במי שזרעו מיוחס אחריו. **אף זונה עובדת כוכבים בלאו. ומה אתנן זונה עובדת כוכבים אסור, אף אתנן זונה ישראלית אסור** (108).

ומתרחץ רב, שלדרשה זו של אביי [וגם של רבא!] אמרה התורה "תועבה".

ולסיכום: עריות ממש - ודאי שאתננה אסור. ונחלקו רב ולוי: רב סבר שכל העריות חוץ מאשתו נדה. ולוי סבר כל העריות, ואפילו אשתו נדה.

בזונה גויה - אתננה אסור לכולי עלמא.

ובזונה ישראלית פנויה - נחלקו אביי ורבא. אביי סובר שאתננה מותר, ורבא סובר שאסור.

ועוד נחלקו לגבי כהן: בזונה ישראלית, כולי עלמא סברי שהוא לוקה. ובזונה גויה, אביי סובר שאינו לוקה, ורבא סובר שלוקה.

מיתיבי לאביי, ממה ששנינו בברייתא: אחד זונה עובדת כוכבים ואחד זונה ישראלית - אתננה אסור.

תיובתא דאביי!

אמר לך אביי: הברייתא אינה מדברת באתנן של בעילה שאין חייבים עליה כרת, כגון של פנויה שאינה ערוה עליו [ונקראת "זונה" מחמת שהיא מופקרת לכל, או מחמת שנבעלה בביאה קודמת לאחד מן העריות שחייבין עליה כרת]. אלא, **כי** (109) **קתני הא**, במה אמרה הברייתא, באיזה זונה ישראלית אמרה שאתננה אסור, **בעריות שאין קידושין תופסין בה**, בעריות ממש שעל בעילה זו שחייבין עליה כרת נתן לה אתנן - ואתנן זה אכן אסור.

כלומר, מה שאמרה הברייתא "זונה", אינו באשה שיש עליה תואר "זונה" לגבי איסור כהונה, אלא בזנות שעליה חייבים כרת, והבעילה נקראת תועבה.

ומקשינן: **והא קתני סיפא**, של הברייתא: **כגון**, (110) **אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט - אתננה אסור. והא הני**, הרי בפסולי כהונה אלו, **קידושין תופסין בהן**, והסיפא הרי מבארת את הרישא, ומוכח שגם הן מוגדרות כזונה ואתננם אסור, וקשה על אביי הסובר שכל שקידושין תופסין - אתננה מותר?

ומתרצינן: ברייתא זו אכן סוברת שאפילו אתנן פנויה אסור, וכל אתנן שאינו לאשתו גמורה אסרה התורה, **כי הא מני**, ברייתא זו מי שנה אותה?

רבי אלעזר היא, **דאמר** רבי אלעזר: **פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות - עשאה זונה** (111) בבעילה זו ונפסלה מן הכהונה. כלומר, מעתה היא "זונה" האסורה לכהן, לפי שכל בעילה שאינה בהיתר על ידי חופה וקידושין נקראת זנות, והלכך סוברת הברייתא שאתננה אסור.

ואביי סובר כרבנן. ואמנם לרבנן אינו אתנן, ולא אסרה התורה אלא אתנן של ביאה של ערוה שלא תופסין בה קידושין.

ומקשינן: **אי**, אם הברייתא סוברת **כרבי אלעזר**, **מאי איריא**, למה כשרצתה לתת דוגמא לביאה אסורה אמרה **אלמנה** לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, שהן חייבי לאווין? **ניתני**, היתה צריכה לומר, אפילו **פנויה**, שאין בעילתה לישראל מחייבי לאוין, ובכל זאת אתננה אסור [לאוקימתת אביי אליבא דרבי אלעזר]?

ומתרצינן: אדרבה! אם הברייתא לא היתה אומרת בסיפא "אלמנה לכהן גדול" - הוה אמינא להיפך! שרק בפנויה אתננה אסור, והיא הזונה שעליה דיברה התורה באמרה אתנן "זונה" [אליבא דרבי אלעזר], אבל אתנן של חייבי לאווין הוה אמינא (112) שאינו אסור - לכן משמיענו הברייתא שגם אתנן של כהן גדול לאלמנה שהוא מחייבי לאווין - אסור.

אלמנה איצטריד להשמיענו שאתננה אסור. כי אם לא היה משמיענו, **סלקא דעתך אמינא**, **הואיל** ופנוי ופנויה "**בנין אב**" הוא, ללמד שאין אתנן אסור אלא בפנוי ופנויה, ואילו שאר חייבי לאווין **לא ניתסרי**, לכן **קמשמע לן**, משמיעה לנו הברייתא שגם אתנן חייבי לאווין, כגון אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, אסור.

לישנא אחרינא: (113)

מיתיבי: אחד זונה עובדת כוכבים ואחד זונה ישראלית - אתננה אסור.

תיובתא דאביי!

ומתרצינן, **אמר לך אביי**: אכן הפנויה אתננה מותר, ואף על פי שהיא מופקרת או שנבעלה קודם לכן ביאת עריות. **וכי** (114) **קתני הא**, במה אסרה ברייתא זו, **בעריות שאין קידושין תופסין בה**, ועל אתנן של בעילה זו אמרה הברייתא שהוא אסור.

ומקשינן, **והא קתני סיפא** של הברייתא: **כגון אלמנה לכהן גדול וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט**. והרי קידושין תופסין בחייבי לאווין אלו, ובכל זאת אמרה הברייתא שהיא זונה ואתננה אסור, וקשה על אביי, האומר שכל אשה שקידושין תופסין בה אינה זונה, ואתננה מותר?

ומתרצינן: **הא מני**, מי שנה ברייתא זו שסיימה ואמרה "כגון אלמנה לכהן גדול וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט", **רבי עקיבא היא**, **דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאווין**, שחייבי לאווין דינן כעריות של חייבי כריתות שאין בהן תפיסת קידושין, ולפיכך אתנן אסור. ואילו אביי דיבר לא בחייבי כריתות ולא בחייבי לאווין אלא בפנויה בלבד, ועל אתננה אמר שהוא מותר.

ולכאורה צריך ביאור, (115) למה הוצרכה הברייתא לומר "כגון אלמנה לכהן גדול" ואליבא דרבי עקיבא, לא היה לה אלא לומר "אחד זונה ישראלית" ומובן מאילו שכל אתנן ואתנן של כל העריות, מי שרק מוגדרת כזונה, הרי הוא אסור?

ומבאר אביי: אם היה משמיענו הלשון "זונה" היה אפשר לטעות שאפילו על זונה שקידושין תופסין בה, כגון "זונה מופקרת" או "זונה מביאת חייבי כריתות בביאה קודמת", ועתה נבעלה למי שאינה אסורה לא בחיוב כרת ולא בחיוב לאו, גם אתנן של זו יהא אסור, **והא קמשמע לן, דכל זונה ממש, דלא תפסי בה קידושין** בביאה זו שעליה קיבלה האתנן, ולא רק חייבי כריתות, אלא אפילו **דומיא דאלמנה** לכהן גדול **דלא תפסי בה קידושין**, אליבא דרבי עקיבא, אתננה אסור. אבל לא בזונה שאינה מחייבי לאווין, שקידושין תופסין בה, כדברי אביי.

ועתה, מתהפכת הקושיא מברייתא זו על רבא. שהרי רבא סובר שאפילו בפנויה הוי זונה ואתננה אסור, ואם כן, למה אמרה הברייתא בסיפא "כגון אלמנה לכהן גדול"? (116)

ולרבא, מאי שנא דקתני "כגון אלמנה לכהן גדול"?

ומתרץ רבא ומחדש, כי מה שהוא סובר שאתנן פנויה אסור, היינו רק בביאה אסורה, והוא יודע שהיא ביאה אסורה כגון חייבי לאווין, או שהוא יודע שהיא "זונה מופקרת", או "זונה שכבר נבעלה לחייבי כריתות", שאז אתננה אסור אף על פי שביאה זו שעליה נתן האתנן אינה אפילו ביאת חייבי לאווין. אבל סתם פנוי הבא על הפנויה ונתן לה מתנה, אינו אתנן עד שיאמר לה בפירוש "הא לך אתננך". וזו כוונת הברייתא, כמו שיבואר.

ומתרצינן: לכן שנתה הברייתא "אלמנה לכהן גדול", ללמדנו **דומיא דאלמנה** לכהן גדול: **מה אלמנה, לא לקי עד דמתרי בה**, והיא והוא יודעים שביאה זו אסורה, **אף זונה**, סתם פנוי הבא על הפנויה, אין האתנן אסור, **עד דאמר "הא לך טלה זה"**. (117) שרק אז הוי זנות, כיון שהוא מתבטא בלשון אתנן. לא אמר לה "הא לך טלה זה באתננך", לא נקראת בכך "זונה".

וחידוש הברייתא הוא: **לאפוקי מדרבי אלעזר! דאמר רבי אלעזר: פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות - עשאה זונה** בביאה אחת זו. וכל זאת בפנויה שנבעלה לפנוי פעם ראשונה. **אבל היכא דזונה היא מעיקרא**, כגון "זונה מופקרת" או "זונה שכבר נבעלה לחייבי כריתות", **אפילו בסתמא**, (118) שלא אמר לה "הא לך

טלה זה אתנן", **הכי נמי דאסור**. והיא ה"זונה" שעליה אמר רבא שאתננה אסור אפילו כשהיא פנויה.

שנינו במשנתנו: **האומר לחבירו: הא לך טלה זה, ותלין שפחתך אצל עבדי!**

רבי אומר, אינו אתנן. וחכמים אומרים, אתנן.

ומקשה הגמרא על דברי חכמים: **והא שפחה כנענית לעבד** כנעני (119) **מישראל שריא!** מותרת היא לו, ולמה אסרו חכמים את האתנן שהוא נותן לו? שהרי לא מצאנו מי שאוסר אתנן הניתן לאשה עבור ביאה המותרת לו (120) [מלבד רבי אלעזר, הסובר שפנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות - עשאה זונה?]

ומתרצינן, **אמר רב הונא: אצלו קאמר**. הישראל רוצה את השפחה לעצמו, והוא אכן אסור בשפחה, כמו שנאמר [דברים כג] "לא יהיה קדש" ואתננה אסור. (121) **והא דקתני "עבד"**, ולמה נקט בלשון "אצל עבדי"? **לישנא מעליא** קאמר, משום שאינו רוצה לומר בפירוש "ותלין עמי". (122)

ומקשינן: **אי הכי**, אם כן שהוא נותן את האתנן עבור ביאה שלו, **מאי טעמא דרבי** (123) החולק במשנתנו וסובר שאינו אתנן? הלא אם נותן לה אתנן עבור שכר ביאתו, למה אינו אתנן?

ומתרצינן, **אמר רבי שמואל בר נחמני: לעולם "עבדי" ממש**, ולא לעצמו, **וכי קתני**, ובמה נשנתה המשנה? **בעבד עברי**, ולפיכך אמר רבי שאינו אתנן מאחר שביאתה מותרת.

ומקשינן: **אי הכי, מאי טעמא דרבנן?** הלא **שפחה כנענית לעבד עברי, משרא שריא!** מותרת היא לו. (125)

ומסקינן: בסתם עבד עברי, אכן, סוברים חכמים שהיא מותרת לו ואתננה מותר, ובמה אמרו שאתננה אסור? **הכא במאי עסקינן כגון דלית ליה אשה ובנים**, אין לעבד עברי אשה ובנים משל עצמו -

ורבי וחכמים במשנתנו נחלקו במחלוקת תנאים לגבי עבד עברי שאין לו אשה ובנים, האם רבו מוסר לו שפחה כנענית. לפי חכמים אין רבו מוסר לו שפחה כנענית, ואסור לו לבא על שפחה כנענית. (126) ואם בא עליה, ונתן לה אתנן, הריהו אסור. ואילו רבי סובר (127) שרבו מוסר לו שפחה כנענית, והיא מותרת לו, ולכן אין אתננה אסור.

דתניא: אין לו אשה ובנים, אין רבו מוסר לו שפחה כנענית, שנאמר בפרשת עבד עברי שמכרוהו בית דין [שמות כב] "אם בגפו [לבדו] יבוא, בגפו יצא". **יש לו אשה**

ובנים - רבו מוסר לו שפחה כנענית, בעל כרחו, שנאמר [שם] "אם בעל אשה הוא... אם אדוניו יתן לו אשה". ורבי חולק וסובר שאפילו אם אין לו אשה ובנים, רבו מוסר לו שפחה כנענית.

מתניתין:

משנתנו מבארת דין "מחיר כלב" שאסור להקריבו. (128)

ואיזהו מחיר כלב? האומר לחבירו "הילך" (129) [זה לך] טלה זה תחת כלב זה, ומחליף טלה בכלב, אותו הטלה אסור להביא לקרבן בבית ה'.

וכן שני שותפין שחלקו נכסיהם, אחד נטל עשרה טלאים, ואחד נטל תשעה טלאים וכלב, הרי עשרת הטלאים **שכנגד הכלב**, דהיינו, שלקחם השותף הראשון, **אסורין** להקרבה, שכולם מחיר כלב הם. ואילו תשעת הטלאים **שעם הכלב**, שלקחם השותף השני, **מותרין**, ואינם מחיר כלב. ובגמרא יבואר.

אתנן הכלב, האומר לחבירו "הילך טלה זה לאתנן עבור שתלין כלבתך אצלי", (130) **ומחיר זונה**, הקונה זונה להיות שפחתו ונתן טלה במחירה, **הרי אלו** הטלאים, **מותרין**. שנאמר [דברים כג] "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך לכל נדר. כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם". ודרשינן, רק **שניהם** (131) אסרה התורה, והם "אתנן זונה" ו"מחיר כלב", **ולא ארבעה**, ש"אתנן הכלב" ו"מחיר הזונה" אינם אסורים.

ולדותיהן, של אתנן זונה ומחיר כלב **מותרין**, שנאמר "שניהם", ודרשינן, "שני הם", רק **הם** אסורין, **ולא ולדותיהן**.

גמרא:

תנו רבנן: מחיר כלב - זהו חליפי כלב, כמבואר במשנה.

וכן הוא אומר [תהלים מד], "תמכור עמך בלא הון, ולא רבית במחיריהם", הרי שמחיר היינו דמים הניתנים עבור מכר.

ומקשה הגמרא: (132) **אימא אתנן ממש?** שיהיה אסור גם אתנן זונה וגם אתנן כלב [כמבואר במשנה], וגם חליפי כלב.

ומתרצת, **אם כן**, כדברידך, **הוי להו תלתא**, יש כאן בתורה שלשה דברים האסורים, ולא יתכן לומר כן, כי "גם שניהם", **כתיב, ולא שלשה**.

ומבאר המקשן את דבריו: **מי קאמרינן אנן**, וכי אמרנו אנו, **אתנן ומחיר כלב!**!
אתנן ולא מחיר קאמרינן! אמרנו שיהיה אסור אתנן זונה ואתנן כלב, ולא מחיר כלב,
ומעתה יש רק שנים?

ומתריצין: **אם כן**, כדבריד, **נימא קרא "לא תביא אתנן זונה וכלב"**. מדכתיב,
מכך שכתוב **"אתנן זונה ומחיר כלב"**, שמע מינה כי מחיר כלב הוא דקאסר
רחמנא, ולא אתנן כלב. שמע מינה!

לישנא אחרינא: ומקשינן: **אימא מאי "מחיר כלב" אתננה של כלב?** ויהיה
אסור אתנן זונה ואתנן כלב.

ומתריצין: **אם כן**, כדבריד, **נכתוב קרא "אתנן זונה וכלב"**.

ומקשינן: **אימא**, אולי נאמר, שמה שכתבה התורה **"אתנן זונה ומחיר כלב"**, מה
שנאמר וי"ו ב"מחיר" פירושו: וי"ו המוסיף על ענין ראשון, וקרי ביה הכי, וכך יתפרש:
אתנן ומחיר כלב. ויהיה אסור אתנן זונה ואתנן כלב ומחיר כלב?

ומתריצין: **"תועבת ה' גם שניהם" כתיב, שנים ולא שלשה**.

שנינו במשנתנו: **וכן שני שותפין שחלקו, אחד נטל עשרה ואחד תשעה וכלב**.
שכנגד הכלב אסורים. ושעם הכלב מותרים.

והניחה הגמרא, היות והם התחלקו שוה בשוה כדרך השותפים, הרי שוה כל טלה כמו
טלה של השותף השני ואילו הכלב העשירי שוה כמו אחד מן הטלאים. ועל כן מקשה
הגמרא: למה אסורים כל עשרה הטלאים? **ניפוק חדא להדי כלבא**, יברר טלה אחד
מבין העשרה כנגד הכלב, והוא יהיה אסור מפני שהוא "מחיר כלב", **והנך כולהו**, ושאר
תשעה הטלאים, **לישתרו**, יהיו מותרים? (133) ומתריצין: אכן אם היו דמי כולם שוים,
כך יעשה ויתיר תשעה טלאים, אלא **הכא במאי עסקינן, כגון דטפי** [שוה יותר] **דמי**
כלב מחד מינייהו, מכל טלה וטלה שבעשרת הטלאים. כגון שכל אחד מהטלאים של
בעל העשרה שוין דינר, וביחד הם שוין עשרה דינרים, ואילו תשעת הטלאים שעם הכלב
שוין כל אחד דינר פחות מעה, והכלב שוה דינר ותשע מעות [ובסכום הכולל שוים אלו
כנגד אלו, שהרי התחלקו שוה בשוה אלא שבסכום הפרטי שוה הכלב יותר מכל טלה
וטלה]. ועל כן, **האי טופיינא** (134) **דכלב**, מה שהכלב שוה במקצת יותר מן הטלאים -
שדי בכולהו, מגיע חלק של כלב בכל אחד ואחד מן התשעה, מלבד מה שמגיע בעשירי.
(135)

לישנא אחרינא (136):

ומקשינן: **שכנגד הכלב אמאי אסורין**, כל העשרה? **אחד דבהדי כלבא - נתסר, ותשעה אחריני - תשתרי?**

ומתריצין, **אמר רב אשי: כגון דשוין כולהון כל חד וחד ארבע זוזין ופלגא חומשי** [עשירית הזוז], וביחד שוין עשרה הטלאים ארבעים ואחד זוז, ותשעת הטלאים שוים כל אחד רק ארבעה זוז, וביחד הם שוין שלושים ושש זוז, **וכלב שוה חמשה זוז**, וביחד שוים ארבעים ואחד זוז. נמצא, **דזוזא יתירתא**, שהכלב שוה יותר מאחרים **משיך בכולהון**, הזוז הנותר נמצא בכל טלה וטלה מתוך העשרה, בחלק של עשירית הזוז, וטלה אחד כנגדו. ולפיכך כולם אסורים (137).

שנינו במשנתנו: **אתנן הכלב ומחיר זונה מותרין, שנאמר "שניהם", ולא ארבעה.**

אמר ליה רבא מפרזקיא לרב אשי:

דף ל - ב

מנא הא מילתא, מנין נלמד מה **דאמור רבנן "אין זנות לבהמה"**? (138) והוא מה ששנינו במשנתנו שאתנן כלב, הניתן עבור רביעת כלב או שאר בהמות, מותר. (139)

אמר ליה רב אשי: דכתיב "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב", ואם היה דין "זנות" לבהמה, **לא נישמוט קרא**, לא היה המקרא משתמט **לכתוב "אתנן זונה וכלב"**, לאסור אתננם, וכיון שלא כתוב כך, מוכח ש"אין זנות לבהמה".

תניא נמי הכי, וכן שנינו בברייתא: (140) **אתנן כלב ומחיר זונה, מותרין.**

ומוסיפה הברייתא: **ואם תאמר** שהם אסורים, והתורה לא אסרה דוקא אתנן זונה ומחיר כלב, אלא כונתה גם **ליתן של זה בזה ושל זה בזה**, לאסור גם אתנן כלב וגם מחיר זונה.

תלמוד לומר "כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם", ללמדנו: **שנים, ולא ארבעה.** ומוכח שאין זנות לבהמה.

שנינו במשנתנו: **ולדותיהם מותרין, שנאמר "הם", ולא ולדותיהם.**

ודנה הגמרא על ולדות של שאר הפסולים, כמו נרבעת ונוגחת, מוקצה ונעבד, שהיו במעי אמם בשעה שנעשתה בה עבירת הלאו. (141)

אמר רבא: ולד הנרבעת - אסור (142) להקרבה, כי היא וולדה נרבעו.

ולד (143) **נוגחת**, פרה שנגחה ישראל כשהיא מעוברת, והרגתו, ונולד הולד, **אסור**, כי היא וולדה נגחו.

אבל, **ולד מוקצה ונעבד - מותר**.

מאי טעמא? לאימיה אקצייה, רק את האם הוא הקצה לעבודה זרה, וכמו כן, רק לאימיה פלחי לה, רק את האם עבדו עבודה זרה, ולא את הולד.

איכא דאמרי, יש מי שמסר שמועה זו בשם רבא: **אפילו** (144) **וולד מוקצה ונעבד נמי אסור! מאי טעמא**, הרי הולד לא הוקצה ולא נעבד? משום **דניחא ליה בניפחיה ובפיטמיה**. כיון שהעובר עושה את האם מנופחת ומפוטמת, וכך היא חשובה יותר לעבודה זרה, לכן גם הוא נחשב כחלק מהמוקצה והנעבד.

וכי הא דאמר רב אחדבוי בר אמי אמר רב: המקדש את האשה בפרש [גללים] **של שור הנסקל**, ויש בהן שוה פרוטה - **מקודשת**, אף על פי שהשור עצמו אסור בהנאה. (145) אבל המקדש **בפרש עגלי עבודה זרה - אינה מקודשת**.

מאי טעמא, מהו הטעם לחלק בין שור הנסקל לבין עבודה זרה, הלא שניהם אסורים בהנאה?

אי בעית אימא קרא, אם תרצה נמצא החילוק בדרשות המקרא, **ואי בעית אימא סברא**, ואם תרצה נחלק כן מן הסברא:

ומבאר: **אי בעית אימא סברא: גבי** (146) **עבודה זרה ניחא ליה בניפחיה**, שיהא נראה שמן, הלכך חל שם איסור עבודה זרה גם על הפרש. (147) ואילו **גבי שור הנסקל - לא ניחא ליה בניפחיה**, שהרי עומד למות. (148) הלכך אין הפרש חשוב לחול עליו איסור.

אי בעית אימא קרא: גבי עבודת כוכבים כתיב [דברים ז'] **"והיית חרם כמוהו"**, ודרשינן, **כל שאתה מהייה ממנו, הרי הוא כמוהו**, הלכך, הפרש שנתהווה ממנו אסור, ואילו **גבי שור הנסקל כתיב** [שמות כא'] **"לא יאכל את בשרו"**, ונדייק: **בשרו - אסור, פרשו - מותר**.

מתניתין:

המשנה ממשיכה בדין אתנן ומחיר.

נתן לה כספים (149) - **הרי אלו מותרין** לקנות מהן קרבן. והטעם יבואר בגמרא.

נתן לה **יינות ושמנים וסלתות, וכל דבר שכיוצא בו קרב על גבי המזבח** - **אסור**.

נתן לה מוקדשין, בהמות שהוקדשו לקרבן, **הרי אלו מותרין**, ולא חל עליהן איסור אתנן, והטעם יבואר בגמרא. וגם יבואר איך נתן לה, והרי אינם שלו.

נתן לה **עופות**, תורים ובני יונה, חולין (150) - **הרי אלו אסורים** להקרבה.

ויש צורך להשמיענו זאת, לפי **שהיה בדין** להתיר אותם, מקל וחומר:

מה אם **המוקדשין**, שהמום פוסל בהן, אין אתנן ומחיר חל עליהן. **עופות**, שאין המום פוסל בהן, (151) **אינו דין שלא יהא אתנן ומחיר חל עליהן?! לכן, תלמוד לומר** "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב **לכל נדר** בית ה' אלהיך", ודרשינן מהריבוי "לכל נדר", **להביא את העופות**, שגם הם באים בנדר, והם אסורים.

שנינו במשנה הקודמת שולדות אתנן ומחיר מותרים, ואפילו הולדות שהיו במעי האם בשעת נתינת האתנן מותרים. משנתנו דנה בבהמות האסורות להקרבה, כגון נרבע, מוקצה ונעבד ונוגח, שנתעברו וילדו אחרי שנפסלו מחמת העבירה, מה דינן של אותן ולדות (152).

כל הפסולין לגבי מזבח - ולדותיהן מותרין.

רבי אליעזר אומר: ולד של טריפה לא יקרב על גבי המזבח. אבל לאכילת חולין מודה רבי אליעזר שהוא מותר. (153)

וחכמים אומרים: יקרב. (154) ובגמרא יבואר טעם מחלוקתם.

רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: כשירה שינקה מן הטריפה - פסולה מעל גבי המזבח.

וממשיכה המשנה בענין טריפה.

כל הקדשים שנעשו טריפה - אין פודין אותן, לפי שאחרי שייפדו לא ייאכלו אלא לכלבים, (155) והדין הוא **ש"אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים"**, והטעם יבואר בגמרא. אלא ימותו מעצמם, וייקברו.

גמרא:

שנינו במשנתנו: נתן לה כספים, הרי אלו מותרים.

ומביאה הגמרא ברייתא הדורשת כן מדרשת הקרא.

תנו רבנן: (156) נתן לה כספים באתננה, **ולקחה בהם בהמה - מותרת** הבהמה להקרבה. **מאי טעמא? "אתנן" כתיב**, דהיינו, את האתנן עצמו אסרה התורה, **ולא כתיב "באתנן"**, שמשמעו דבר הנקנה באתנן.

ועוד, אי אמרינן שגם מה שלקחה מהאתנן אסור, **היינו חילופיהן. וחילופיהן היינו (157) ולדותיהן. ותנן**, והרי שנינו: **ולדותיהן מותרין**.

שנינו במשנתנו: יינות ושמנים וסלתות וכל דבר שכיוצא בו קרב על גבי המזבח, אסור.

ומביאה הגמרא ברייתא הדנה בענין "שינויים", שאם נשתנה האתנן ממה שהיה בעת נתינתו, האם מותר להביאו לקרבן.

תנו רבנן: נתן לה חטים, ועשאתן סולת, או נתן לה **זיתים, ועשאתם שמן**, או **ענבים ועשאתן יין - תני חדא**, שנינו בברייתא אחרת, **אסורים** הסולת והשמן והיין להביאם לקרבן.

ותניא אידך, ובברייתא אחרת שנינו, הרי הם **מותרין**.

אמר רב יוסף: תני גוריון דמן אספורק [מן מקום ששמו כן]: **בית שמאי אוסרין, ובית הלל מתירין**.

ומבאר, **בית הלל סברי**, מה שכתבה התורה "הם" ["שניהם"] מלמדנו למעט גם ולדות וגם שינויים, וכך דרשינן, "הם", רק האתנן והמחיר עצמם אסורין, **ולא ולדותיהן. "הם" ולא שינוייהן.** (158) ואילו **בית שמאי סברי**, "הם" **ולא ולדותיהן**, ומה שכתבה התורה "כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם", נדרש, "גם" **לרבות שינוייהן**, והתורה ריבתה את השינויין לאיסור.

ומקשינן: **ולבית הלל, הכתיב "גם"**, ומה הוא בא לרבות?

ומסקינן : אכן, "גם" לבית הלל, קשיא!

הגמרא מביאה ברייתא בענין אתנן ומחיר.

תנו רבנן : אמרה התורה "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך", ודרשינן, "בית ה' אלהיך", רק המובא לבית ה' נאמר בו איסור אתנן ומחיר כלב, **פרט לפרה** אדומה, **שאינה באה לבית**, ששחיטתה בהר הזיתים, כמו שנאמר [במדבר יט] "והוציא אותה אל מחוץ למחנה" (159) ואם נתן לה פרה אדומה - מותרת, **דברי רבי אלעזר**.

וממשיכה הברייתא, **וחכמים אומרים** : מה שנאמר "בית" בא **לרבות את הריקועין**, אם נתן לה זהב - אסור לעשות ממנו ציפוי למזבח. (160) ומבארת הגמרא : **מאן חכמים**, מי הם אותן חכמים?

אמר רב חסדא : **רבי יוסי ברבי יהודה היא**. דתניא, נתן לה זהב - **רבי יוסי ברבי יהודה אומר** : **אין עושין מהן (161) ריקועין אפילו אחורי בית הכפורת**, באותן אחת עשרה אמה שמאחורי בית קודש הקדשים, אם יש שם בנין והוא נתן לה אבנים באתננה, אין בונים מהם, אף על פי ששם קדושת המקום היא קלה. (162) שנינו במשנתנו : **נתן לה מוקדשין הרי אלו מותרין. עופות הרי אלו אסורין. שהיה בדיון, מה אם המוקדשים, שהמום פוסל בהם, אין אתנן ומחיר חל עליהם. עופות, שאין המום פוסל בהן, אינו דין שלא יהא אתנן ומחיר חל עליהן? תלמוד לומר "לכל נדר", להביא את העופות.**

ומעתה, שעופות פסולים באתנן ומחיר, יש לדון לאסור מוקדשים הניתנים לאתנן, כי קל וחומר מוקדשין!

ומה עופות, שאין המום פוסל בהן, ובכל זאת אתנן ומחיר חל עליהן. מוקדשים, שהמום פוסל בהן, וכי אינו דין שאתנן ומחיר חל עליהן!?

תלמוד לומר "לכל נדר", מלמד הכתוב שאסור לנדור אותן ולהביאם, **להוציא את הנדור מכבר**, שאין איסור אתנן ומחיר חל עליהן.

ודנה הגמרא : **טעמא**, כל הטעם שאין אתנן ומחיר חל על הקדשים הוא משום **דמעטינהו קרא**. ויש לדייק : **הא לא מעטינהו קרא**, אם התורה לא היתה ממעטת אותם, הוה אמינא, כי יהיב לה מוקדשין - חל עליהן אתנן ומחיר! ואיך יתכן לומר כן, והא (163) **אין אדם אוסר דבר שאינו שלו!?**

ומתרצינו, **אמר רב הושעיא**: אכן בסתם מוקדשין אין צורך בקרא למעט אותם מהקרבה, ואין אתנן ומחיר חל עליהן מחמת שאינם שלו. אלא כאן מדובר **בממנה** את הזונה **על פסחו**, (164) בשכר הביאה, כדין קרבן פסח שאינו נאכל אלא למנויו -

וברייתא זו בשיטת **רבי היא**, הסובר רשאי אדם למנות אחרים על פסחו עבור מעות, אפילו אם צריך את המעות הללו עבור צרכים שאינם לצורך אכילת קרבן הפסח, וסובר שממונו הוא לכל צרכיו.

דתניא, אמרה תורה בפרשת קרבן פסח [שמות יב], **"ואם ימעט הבית מהיות משה"**. ודרשו חכמים, (165) **"ואם ימעט הבית"**, שנתמעט ביתו, והיינו, שאין לו כדי הצורך לקנות עצים לצליית הפסח או תבלין לתבלו, אז מתירה התורה **"מהיות משה"** [כאילו כתוב מחיות, בחי"ת], **החיהו משה**, תן לו צרכיו מהשה, שרשאי למנות אחרים על פסחו, ומהמעות יקנה עצים ותבלין.

וסוברים חכמים: רק אם ימעט **מכדי אכילה** בלבד התירה התורה, **ולא מכדי מקח**. שאם חסר לו מעות לצורך מקח, והיינו סחורה סתם, ונתמעט ביתו, אינו רשאי למנות אחרים ולעשות סחורה במעות.

רבי אומר: אף אם ימעט ביתו **מכדי מקח**, מותר לו למנות אחרים ולהוציא את המעות, **שאם אין לו**, (166) **ממנה אחרים עמו על פסחו ועל חגיגתו, ומעותיו חולין**, לפי **שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן**. (167)

ומעתה, לדעת רבי האומר שקרבן פסח ממונו הוא אף אחר שהוקדש, אמרה המשנה וכן הברייתא שאם המנה אותה בשכר ביאה - לא חל איסור אתנן על הפסח. וכן אם היה צריך לכלב ונתן מחירו במינוי על קרבן פסח, לא חל עליו איסור מחיר כלב.

שנינו במשנתנו: **כל האסורין על גבי המזבח ולדותיהן מותרין**.

אמר רב: מה ששנינו במשנה **שכל האסורים לגבי מזבח ולדותיהן מותרים**, אלו הם דברי חכמים. **ותני עלה**, ושנינו ברייתא המוסיפה על המשנה: **ורבי אליעזר אוסר**.

אמר רב הונא בר חיננא אמר רב נחמן: מחלוקת, במה נחלקו חכמים ורבי אליעזר? כגון, **שעיברו, ולבסוף**, לפני הלידה בהיותה מעוברת, **נרבעו** [או הוקצו, נעבדו, או נגחו]. **דרבי אליעזר סבר "עובר ירך אמו הוא"**, שהוא נחשב כאבר מגופה של אמו, ונמצא שהולד עצמו נרבע. ואילו **רבנן סברי כי עובר "לאו ירך אמו הוא"**.

אבל, אם **נרבעו ולבסוף עיברו, דברי הכל**, אפילו רבי אליעזר סובר, **מותרין**.

רבא אמר: מחלוקת, כשנרבעו ולבסוף עיברו. דרבי אליעזר סבר "זה וזה גורם אסור", דהיינו, כיון שהולד נוצר מהאם האסורה ומהזכר שבא עליה הרי הוא נוצר בגרמת איסור וגרמת היתר, ורבי אליעזר סובר ש"זה וזה גורם אסור". ואילו רבנן סברי "זה וזה גורם - מותר". (168)

אבל עיברו ולבסוף נרבעו - דברי הכל אסורין.

ומבארת הגמרא: **ורבא אמר כן לטעמיה**, לשיטתו.

דאמר רבא: ולד של נרבעת, אסור, לפי שהיא וולדה נרבעו. ולד נוגחת אסור, כי היא וולדה נגחו, משום (169) שעובר ירך אמו הוא.

לישנא אחרינא אמרי לה: אמר רב הונא בר חיננא אמר רב נחמן: מחלוקת כשנרבעו כשהן מוקדשין. דרבי אליעזר סברי: בזיא (170) מילתא, מבוזה הדבר להקריב ולדותיהן הואיל ונרבעו כשהן מוקדשין, ורבנן סברי: לא בזיא מילתא.

אבל, כשנרבעו כשהן חולין, הואיל ואישתנו, שהקדישן, (171) דברי הכל מותרין.

רבא אמר בשם רב נחמן: מחלוקת כשנרבעו כשהן חולין, דרבי אליעזר סבר, בזיא מילתא. ורבנן סברי, הואיל ונשתנו מותרין -

אבל נרבעו כשהן מוקדשין - דברי הכל אסורין, הואיל ובזיא מילתא.

דף לא - א

שנינו במשנתנו: רבי אליעזר אומר **ולד טריפה** לא יקרב על גבי המזבח וחכמים אומרים יקרב.

והגמרא מביאה שתי דרכים לבאר מחלוקת רבי אליעזר וחכמים [ובברייתא במסכת חולין מפורש שהיינו רבי יהושע].

נחלקו חכמים במסכת חולין אם "טריפה יולדת". כלומר, אם היא מתעברת ויולדת. למאן דאמר "טריפה אינה יולדת" לא יתכן לבאר משנתנו בנטרפה ואחר כך נתעברה,

מאחר שאינה מתעברת כלל. ובהכרח שנתעברה ואחר כך נטרפה. ונחלקו בדין "עובר ירך אמו", כמבואר בסוגיא הקודמת לגבי מוקצה ונעבד ונרבעה.

ואילו למאן דאמר "טריפה יולדת", אפשר לבאר מחלוקתם בנטרפה ואחר כך נתעברה, ונחלקו ב"זה וזה גורם", כמבואר.

למאן דאמר "טריפה יולדת", (172) **משכחת לה, כגון שנטרפה ולבסוף עיברה** [נתעברה]. **ובהא פליגי, בסברא זו נחלקו: דרבי אליעזר סבר "זה וזה גורם - אסור", ורבנן סברי "זה וזה גורם - מותר"**.

ואין לפרש מחלוקתם בשאלה אם עובר הוא ירך אמו, לפי שלא יתכן לפסול מטעם "עובר ירך אמו" אלא כשנטרפה כאשר היה הולד בגופה, שאז יתכן לומר, הואיל והולד הוא אבר מאיבריה, אירעה הטריפות בגופה בכל איבריה, כולל הולד. ולמאן דאמר עובר לאו ירך אמו הוא, לא אירע הטריפות בולד אלא באם בלבד. אבל אם הולד אינו במעי אמו בשעה שנטרפה, ודאי שלא פגעה הטריפות בולד, ולכל היותר אפשר להטריפו מטעם שנוצר ונגרם מאמו הטריפה. והואיל ויש לו גורם אחר המותר, והוא הזכר שבא על אמו, הוה ליה "זה וזה גורם". ונחלקו חכמים עם רבי אליעזר אם מותר או אסור.

ואילו למאן דאמר "טריפה אינה יולדת" -

משכחת לה, כגון שעיברה ולבסוף נטרפה. ובהא פליגי, דרבי אליעזר סבר "עובר ירך אמו הוא", ורבנן סברי "עובר לאו ירך אמו הוא".

ועתה דנה הגמרא באפרוח שיצא מביצת טריפה, כגון תורין ובני יונה שנטרפו והטילו ביצים, מה דינם של האפרוחים היוצאים מאותן ביצים, האם הם כשרים להקרבה, והאם יש לחלק בין אפרוח לולד בהמה.

אמר רב הונא: מודים חכמים לרבי אליעזר באפרוח ביצת טריפה, שאסור!

מאי טעמא? מה הסברא לחלק בין אפרוח לולד?

עד כאן לא פליגי חכמים עליה דרבי אליעזר, אלא בולד בהמה, והם סוברים שאינו ירך אמו, משום **דמאורא קא רביא**, ולד במעי בהמה אינו אדוק בגופה, אלא תלוי באויר ומעצמו הוא נוצר וגדל. **אבל ביצת טריפה**, כל זמן שלא נגמרה, היא אדוקה באשכול הביצים, **ומגופה דתרנגולתא קא רביא**, וגדילה ונגמרת מגוף התרנגולת, לפיכך, **אפילו רבנן מודו** שהיא אבר של האם, וכשנטרפה האם, נטרפה גם היא.

פירוש אחר: הבהמה מאוירא קא רביא, שהרי אף לאחר שנולד הוא הולך וגדל, ומוכח שעיקר גידולו אינו מהאם. אבל ביצה, אינה גודלת אחרי יציאתה מהתרנגולת, ומוכח שעיקר גידולה היא מהתרנגולת.

ולפי לשון זו, לשני הפירושים, דיבר רב הונא לפי מאן דאמר "טריפה אינה יולדת", ונחלקו ב"עובר ירך אמו", ובעיברה ואחר כך נטרפה. ומשמיענו רב הונא שתרגולת שנטענה בביצים ואחר כך נטרפה, מודים חכמים שהביצים נטרפו ביחד עם התרגולת. אבל למאן דאמר "טריפה יולדת", ונחלקו ב"זה וזה גורם" ובנטרפה ואחר כך עיברה, אין הבדל בין ביצה לולד, וכשם שהוולד של טריפה כשר לחכמים משום ש"זה וזה גורם - מותר", כך גם אפרוח.

ומביאה הגמרא לישנא אחרינא, שלפיה יש לחלק בין ביצה לולד גם אם נטרפה ואחר כך עיברה, וחכמים הסוברים בולד שהוא כשר מחמת גורם האב שהוא גורם היתר, מודים בביצת אפרוח. וכמו שיבואר.

לישנא אחרינא, (173) אמר רב הונא: מודים חכמים לרבי אליעזר באפרוח שיצאה מביצת טריפה, שאסורה!

מאי טעמא? עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר אלא בולד בהמה **טריפה, דאי ללישנא קמא**, למאן דאמר "טריפה יולדת", (174) מתירים חכמים **משום** שהם סוברים "זה וזה גורם מותר". **ואי ללישנא בתרא**, למאן דאמר "טריפה אינה יולדת", מתירים חכמים **משום** שהם סוברים כי "עובר לאו ירך אמו", ומותר הולד.

אבל אפרוח שיצאה מביצת טריפה, מודים חכמים שהוא אסור -

אי ללישנא קמא, התם, בולד בהמה, **איכא היתרא בגויה**, יש גורם היתר בנוסף לגורם האיסור, ולפיכך התירו. אבל **אפרוח ליכא היתירא בגויה**, אין גורם היתר, כי מדובר (175) ב"שיחלא קמא", באותה מחרוזת ביצים שהיו בה בשעה שנטרפה, ונטרפו עמה. ומודים חכמים שהיא **אסורה**.

ואי ללישנא בתרא, התם, בולד בהמה, **אמאי שרו רבנן**, משום שהם סוברים ד"עובר לאו ירך אמו". **אבל ביצה, גופיה דאימיה הוא**.

דהא תניא, (176) ושוינן בביצת טריפה שהיא אסורה מפני שגדלה באיסור. עד כאן לישנא אחרינא.

אמר ליה רבא לרב הונא: תניא דמסייע לך, שחכמים מודים לרבי אליעזר באפרוח שנולד מביצת טריפה.

דתניא, **"מלא תרווד"** [מידה מסוימת הקובעת לעניני טומאה] של **רימה** [קבוצת תולעי בשר הנוצרת בבשר ומחוברת אליו] **הבאה מאדם חי, רבי אליעזר מטמא, וחכמים מטהרין**.

ויש לכך שני פירושים: פירוש ראשון, שהתולעים יצאו מאדם חי, ואחר כך מת, ונחלקו אם מטמאת הרימה טומאת מת.

פירוש שני: אפילו בעודו בחיים, נחלקו אם מטמאת הרימה מצד טומאת אבר הפורש מאדם חי, המטמא במגע ומשא ואוהל כאבר מן המת.

ולשני הפירושים, סברת מחלקותם היא: רבי אליעזר מטמא הואיל והרימה נחשבת חלק מגוף האדם. וחכמים מטהרים מפני שאינה נחשבת מגופו, אלא בריה חדשה הוא.

ומוכיח אביי: **עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר, אלא ברימה, כיון דפירשא בעלמא הוא, כסתם פרש, הואיל ופירשה מהאדם בחייו, ולכן היא דבר הנפרד ממנו. אבל באפרוח (177) שיצא מביצת טריפה, אפילו רבנן מודו דולד מעליא הוא, כמבואר מפני שגדל במעי אמו.**

אמר ליה אביי: אדרבה, איפכא מסתברא! עד כאן לא פליגי רבי אליעזר עלייהו דרבנן, אלא ברימה, משום דאיקרי אדם מחיים "רימה", האדם בחייו נקרא רימה, דכתיב [איוב כה] "ותקות אנוש - רמה, ובן אדם - תולעה".

אבל אפרוח, (178) אימת קא גדל מביצה, מתי יצא האפרוח מהביצה? בתר דמסרחא, אחר שהביצה הסריחה. ההוא שעתא, ובשעה שמסריחה הביצה, עפרא בעלמא היא, ואישתרי ליה, והאפרוח היוצא ממנו מותר. וכי אסורה הביצה, ומתי היא אסורה, מעיקרא הוא דאסור, רק לפני שהסריחה, דבת אוכלא הויא, (179) כשהיא ראויה לאכילה. אבל השתא, עתה אחרי שהסריחה, לא אסירא.

ועוד טוען אביי: תניא בהדיא, שנינו ברייתא מפורשת: מודה רבי אליעזר לחכמים באפרוח ביצת טריפה שהוא מותר. [גירסא אחרת: (180) שיקרב על גבי המזבח].

אמר ליה רבא לאביי: אי תניא - תניא! אם אכן שנינו כך אני חוזר בי. (181)

שנינו במשנתנו: רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: כשירה שינקה מן הטריפה פסולה מעל גבי המזבח.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא?** אילימא, אם נאמר משום **דמפטמא מינה**, שהיא משמינה מן הטריפה, **אלא מעתה**, אם כדבריך, אם **האכילה כרשיני עבודה זרה**, וכי **הכי נמי דאסירא!**! הלא למדנו לעיל [כט א (182)] שעל ידי האכלת בהמה מאכלים המיוחדים במנהגי עבודה זרה נאסרת אם אכן הקצוה לעבודת כוכבים, וגם אז נאסרת בתורת "מוקצה", ולא משום שנתפטמה באיסור.

ולמה תיאסר בשביל פיטום במאכלי איסור?

ומסקינן: **אלא, תני רבי חנינא טריטאה קמיה דרבי יוחנן:** אכן, אם ינקה לפרקים מטריפה - אינה אסורה. אלא משנתנו מדברת, **כגון שהניקה חלב רותח משחרית לשחרית**, כל ימיה, **והואיל ויכולה לעמוד עליה**, על אותה הנקה, **מעת לעת**, בלי שום אכילה אחרת עד ליניקה האחרת של חלב טריפה רותח, ואפילו אכלה בינתיים דברים אחרים, מכל מקום, חיותה יכולה לעמוד על היניקה. נמצא, שכל ימיה נתפטמה ועמדה חיותה על הטריפה, ולפיכך היא פסולה מעל גבי המזבח. וכן אם נתפטמה כל ימיה בכרשיני עבודה זרה, הרי היא אסורה אפילו בלי שהוקצתה.

שנינו במשנתנו: **כל הקדשים שנעשו טריפה אין פודין אותן שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים.**

הגמרא מביאה ברייתא הדורשת מקרא ש"אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים", לדברי תנא אחד.

מנא הני מילי?

דתנו רבנן: אמרה התורה [דברים יב] "רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר כברכת ה' אלהיך בכל שעריך. הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל", ודרשו חכמים [ספרי ראה יב טו] שהכתוב מדבר בפסולי הקדשים שנפדו.

ודרשינן, "תזבח" - **ולא גיזה**, שאסור לגזוז פסולי המוקדשין אפילו אחרי פדיון. "ואכלת" - **ולא לכלביך**. "בשר" - **ולא חלב**, שאסור ליהנות מן החלב שלהן (183).

מכאן אנו למדים, **שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים**, אלא אם מתו, יקברו.

והגמרא מביאה דעת תנא אחר הסובר "פודין את הקדשים להאכילן לכלבים", והוא דורש את הפסוק בדרשא אחרת.

איכא דאמרי, כך דרשינן: "תזבח, ואכלת בשר" (184) - אין לך בהן היתר אלא משעת זביחה ואילך, ולא גיזה וחלב, שהנאתן היא בחיי הבהמה. ואין דרשה ללמוד ממנה לאסור לפדות לאכילת כלבים,

הלכך, קסבר תנא זה, פודין את הקדשים להאכילן לכלבים.

ועוד אפשר לדרוש היתר מפורש (185) להאכיל לכלבים. וכך דרשינן: כל ההנאות שבחיי הבהמה כגון גיזה וחלב - לא ניתן ליהנות בהן, אבל ההנאות שלאחר מיתתה אפילו כשלא נשחטה, והיינו לפדותה ולהאכיל אותה לכלבים - מותרות.

הדרן עלך פרק כל האסורין

פרק שביעי - יש בקדשי מזבח

המשנה הראשונה מבארת את הדינים והחומרות שיש בקדשי מזבח ואין בקדשי בדק הבית, ושיש בקדשי בדק הבית ואין בקדשי מזבח.

מתניתין:

יש בקדשי מזבח מה (1) שאין בקדשי בדק הבית.

ויש בקדשי בדק הבית מה שאין בקדשי מזבח.

יש בקדשי מזבח שאין בקדשי בדק הבית -

א. **שקדשי מזבח עושין תמורה**, (2) ואילו קדשי בדק הבית אין עושין תמורה, כמבואר לעיל [יג א].

ב. **וחייבין** (3) **עליהן**, על קדשי מזבח, **משום פגול**, אם חשב בשעת עשיית אחת מארבעת עבודות הדם של קרבן לאכול מבשרו או להקטיר אימוריו חוץ לזמנן, הקרבן פיגול, והאוכל ממנו חייב כרת. ומשום **נותר**, אם נותר מבשרם לאחר זמן אכילתם ואכלו, חייב כרת. ומשום **טמא**. שאם נטמא גופו של האדם ואכל מהם בהיותו טמא, חייב כרת. ושלשתם נאמרו בתורה בשלמים, ושאר קדשי מזבח נלמדים משלמים [ז ב]. (4) אבל בקדשי בדק הבית לא יתכן בהם פסול של פגול נותר וטמא.

דף לא - ב

ג. וכמו כן, קדשי מזבח, **ולדן וחלבן - אסור לאחר פדיונן**.

חלב של קדשי מזבח אסור אפילו לאחר פדיונם כמו שלמדנו [בסוף פרק הקודם] שנאמר בפסולי המוקדשין שנפדו, "תזבח, ואכלת בשר", ודרשינן: בשר, ולא חלב. אבל החלב שנחלב מבהמות הקדושות בקדושת בדק הבית מותר על ידי פדייה.

ולדות קדשי מזבח אסורין בנתעברו אמותיהן קודם שנפדו, ונולדו לאחר שנפדו, (5) ואילו ולדות קדשי בדק הבית שנפדו מותרים.

ד. **והשוחטן בחוץ**, מחוץ לבית המקדש, **חייב** כרת. מה שאין כן בקדשי בדק הבית.

ה. **ואין נותנים מהן**, מקדשי מזבח, **לאומנין**, הבונים ומתקנים במקדש, **בשכרן**, אלא נוטלין שכרם מבדק הבית, כמו שיבואר בגמרא.

מה שאין כן בקדשי בדק הבית.

יש (6) בקדשי בדק הבית מה שאין בקדשי מזבח -

א. **שסתם הקדשות**, הקדיש סתם, ולא אמר אם לבדק הבית אם למזבח, הם **לבדק הבית**, ואפילו אם היה בהן דבר הראוי למזבח.

ב. **והקדש בדק הבית חל על הכל**, אפילו על עצים ואבנים. (7) אבל קדשי מזבח אינם נוהגים אלא בדבר הראוי להקרבה.

ג. **ומועלין בגידוליהן**. כגון, המקדיש תרנגולת לבדק הבית, והטילה ביצה, מועלין בביצתה. מה שאין כן בקדשי מזבח, שאם הקדיש פרה, אין מועלים בחלב הנחלב ממנה.

ד. **ואין בהן הנאה לכהנים** [גירסא אחרת: **לבעלים**]. מה שאין כן בקדשי מזבח, שבשרם נאכל לכהנים, ובקרבן עולה מקבלים הכהנים את העור. ובפסח ובמעשר בהמה, הכל לבעלים. (8)

גמרא:

שנינו במשנתנו: קדשי מזבח עושין תמורה.

ומקשינן: **וכי כללא הוא דכל קדשי מזבח עושין תמורה?** ! והרי עופות [ומנחות], **דקדשי מזבח הן, ובכל זאת תנן** [לעיל יג א]: **המנחות והעופות - אין עושין תמורה?**

ומתרצינן: **כי קתני, אבהמה**. מה שאמרה המשנה שקדשי מזבח עושין תמורה, אינו בכל קדשי מזבח אלא בבהמה בלבד. כלומר, כל בהמות קדשי מזבח עושין תמורה, ואילו בהמות של קדשי בדק הבית אינן עושות תמורה.

ומקשינן: **והרי ולד קדשים, דבהמה הוא, וקדשי מזבח הוא, ותנן** [לעיל יב א]: **אין הולד עושה תמורה?**

ומתרצינן: **הא מני, משנתנו בשיטת מי היא? רבי יהודה היא. דאמר** [שם]: **ולד עושה תמורה.**

ומקשינן: **והרי תמורה עצמה, דקדשי מזבח היא, ותנן** [שם]: **אין תמורה עושה תמורה?**

ומתרצינן: **כי קתני, מה שאמרה המשנה שקדשי מזבח עושין תמורה, היינו אעיקר** [על עיקר] **זיבחא, קדשים שהוקדשו הם עצמם, ולא תמורותיהם.**

השתא, דאתית להכי, עתה, שבאת להעמיד את המשנה בעיקר הזבח, שוב אין צורך להעמידה כרבי יהודה. אלא אפילו תימא רבנן היא. ועל הקושיה "והרי ולד אין עושה תמורה", נתרץ, כי קתני, אעיקר זיבחא, ולא בולד ובתמורה. (9) שנינו במשנתנו: ואין נותנין מהן לאומנין בשכרן.

ומדייקת הגמרא: **הא קדשי בדק הבית, נותנין לאומנין בשכר שמחזקין בדק הבית.**

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**, מנין (10) שנותנין לאומנין שכרם ממעות בדק הבית שהן הקדש?

אמר רבי אבהו: דאמר קרא [שמות כה] **"ועשו לי מקדש"**, ודרשינן: "לי", **משלי**, שתהיה עשיית המקדש ממה שהוקדש לצרכי המקדש.

שנינו במשנתנו: **יש בקדשי הבית, שסתם (11) הקדשות לבדק הבית.**

ומשמעות הדברים היא, שאפילו אם הקדש בהמה הראויה להקרבה סתם, ולא אמר אם מקדישה למזבח או לבדק הבית, הרי היא קדושה לבדק הבית.

ודנה הגמרא: **מאן תנא דסתם הקדשות לבדק הבית**, מי הוא התנא הסובר כן?

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דלא כרבי יהושע!

דתנן במשנה במסכת שקלים [פרק ד משנה ז]: **המקדיש נכסיו סתם, והיה בהם בהמה ראויה לגבי מזבח, זכרים ונקבות תמימים - רבי אליעזר אומר: זכרים, ימכרו לצרכי עולות, למי שנדב קרבן עולה. ונקבות, ימכרו לצרכי שלמים. ודמיהן, יפלו עם שאר נכסים לבדק הבית.** לפי שהוא סובר, שסתם הקדשות לבדק הבית [כמו התנא של משנתנו!], ואפילו בהמות הראויות להקרבה. אך הבהמות עצמן לא ייפדו להוציאן לחולין כשאר קדשי בדק הבית הנפדין בלא מום, אלא יימכרו לחייבי קרבן לצורך קרבן. כי היות שהם תמימים, דינם שאינם יוצאים מידי מזבח לעולם. ודמיהם יפלו לבדק הבית, ובדמים אלו יתקיים רצון המקדיש, שהקדישן סתם לבדק הבית.

רבי יהושע אומר: זכרים - הן עצמן יקרבו עולות, לשם מי שהקדישן. (12) **ונקבות - ימכרו לצרכי שלמים, ויביא מדמיהן עולות, לשם המקדיש. ושאר נכסים יפלו לבדק הבית.** לפי שהוא סובר כי אדם אינו מניח קדשי מזבח להקדישם לבדק הבית, והמקדיש סתם דבר הראוי למזבח, למזבח הקדוש, אלא שסתם הקדש מזבח הוא לעולה. (13) ומשנתנו, שאמרה "סתם הקדשות לבדק הבית", היא כרבי אליעזר ולא כרבי יהושע.

ומבארת הגמרא: **ורבי חייא בר אבא, המעמיד משנתנו כרבי אליעזר, פליגא דרב אדא בר אהבה**, הסובר שאפילו רבי אליעזר סובר שהמקדיש בהמה סתם מקדישה למזבח. (14) ולפיו רבי אליעזר נחלק עם רבי יהושע באופן מסויים בלבד, וכמו שיבואר: **דאמר רב אדא בר אהבה אמר רב: בעדר שכולו זכרים - אפילו רבי אליעזר מודה, שיקרבו הם עצמם לעולה לצורך המקדיש, משום דלא שביק [עוזב] איניש קדשי**

מזבח, ומקדיש לבדק הבית. שאדם אינו מקדיש לבדק הבית כאשר יש לו האפשרות להקדיש למזבח.

לא נחלקו, רבי אליעזר עם רבי יהושע, **אלא בעדר שיש בו מחצה זכרים ומחצה נקבות** (15).

רבי (16) אליעזר סבר: אין אדם חולק את נדרו, אין דרכו של אדם לנדור הקדש ולחלקו, חציו לקדושה אחת, לעולה, וחציו לקדושה אחרת, לדמי עולה. **ומתוך דנקבות לאו עולות הן, זכרים נמי, לאו עולות** הקדיש. אלא, הכל יפול לבדק הבית, כנדר אחד.

ורבי יהושע סבר: אדם חולק את נדרו, זכרים לעולה, ונקבות לדמי עולה. (17)

לישנא אחרינא, אמרי לה: אמר רב אדא בר אהבה אמר רב: בשלא הקדיש אלא בהמה [כל בהמותיו], **אפילו רבי אליעזר מודה דלא שביק איניש קדשי מזבח ומקדיש לבדק הבית.** ואף על גב שיש ביניהם נקבות, ימכרו לצרכי שלמים, ומדמיהן יקנו עולות, ויקריבום לצורך המקדיש, ואת הזכרים יקריבו הם עצמם לעולה. וגם רבי אליעזר סובר שהכל נדר למזבח.

לא נחלקו אלא כשיש שאר נכסים עמהן, דברים שאינם ראויים להקרבה.

רבי אליעזר סבר: אין אדם חולק את נדרו. ומתוך דשאר נכסים לא לקדשי מזבח הקדישם - **בהמה נמי לא הקדיש לקדשי מזבח.** **ורבי יהושע סבר: אדם חולק את נדרו,** ומה שראוי לבדק הבית הקדיש לבדק הבית ומה שראוי למזבח הקדיש למזבח.

פירוש וסיכום: לפי לישנא קמא - נחלקו ב"אדם חולק את נדרו" בבהמותיו. ואין חילוק בין יש עמהם נכסים אחרים או לאו. ולפי לישנא אחרינא - נחלקו ב"אדם חולק את נדרו" בכל נכסיו. ואין חילוק בין עדר שכולו זכרים לעדר שמחציתו זכרים ומחציתו נקבות.

ולשתי הלשונויות סובר רבי אליעזר כרבי יהושע, ש"לא שביק איניש קדשי מזבח ומקדיש לבדק הבית".

ואילו לדעת רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, נחלקו ב"סתם הקדשות לבדק הבית". ואין חילוק בין עדר שכולו זכרים לעדר שמחציתו זכרים ומחציתו נקבות [ובין יש עמהם נכסים אחרים לאין עמהם נכסים אחרים] (18).

ומקשה הגמרא מלשון המשנה על הלישנא קמא:

תנו, (19) שנינו במשנה ההיא בדברי רבי אליעזר: **ודמיהן יפלו "עם שאר נכסים" לבדק הבית.**

בשלמא ללישנא בתרא, שטעמו של רבי אליעזר הוא משום שאר הנכסים הנופלים לבדק הבית, וכיון שאין אדם חולק את נדרו יפלו גם הבהמות לבדק הבית, **היינו דקתני**, לכן שנתה המשנה, **"עם שאר נכסים" לבדק הבית -**

אלא ללישנא קמא, שטעמו של רבי אליעזר הוא שאין אדם חולק את נדר בהמותיו, בין אם יש עמהן שאר נכסים בין אם אין עמהן, קשה: למה שנתה המשנה "עם שאר נכסים"? הלא אפילו כשאין עמהן שאר נכסים סובר רבי אליעזר שיפלו לבדק הבית, **וליתני**, והמשנה היתה צריכה לשנות, "ודמיהם יפלו לבדק הבית".

ומתרצינן: אכן! **תני**, צריך לשנות "ודמיהן יפלו לבדק הבית".

שנינו במשנתנו: **הקדש בדק הבית חל על הכל.**

ודנה הגמרא: **לאתויי מאי?** (20) איזה דבר באה המשנה לרבות באמרה לשון "כל", שהוא קדוש בקדושת בדק הבית ואינו קדוש בקדושת מזבח?

אמר רבינא: לאתויי שפויי ונבייה. נסורת עצים ועלים הנושרין בימות החורף ומשתמשים בהן לזבל שדות. שאם הקדיש אינן לבדק הבית, אסור לזבל בנסורת שלו ובעלים הנושרים ממנו בלי לפדותן מהגזבר, והמשתמש בהן מעל. ואילו בקדשי מזבח, אם קנו גזברים עצים לצורך עצי המערכה שעל המזבח, הם משייפים את העצים וקוצצין אותן לפי מדת עצי המערכה, ואין מועלים לא בשיפויי ולא בנבייה, לפי שכאשר קונה הגזבר את העצים הוא לא נותן מעות אלא עבור החלק המתאים למערכה, ולא לנסורת ולקציצה, וכן שנינו במסכת מעילה [יד א].

שנינו במשנתנו: **ומועלין בגידוליהן.**

ודנה הגמרא: **לאתויי מאי?** באיזה גידולין מועלין בקדשי בדק הבית, ואין מועלין בקדשי מזבח?

אמר רב פפא: לאתויי חלב (21) **המוקדשין וביצי תורין** של קדשי מזבח, שאין מועלים בהם, ואילו בשל בדק הבית מועלין.

כדתנן במשנה במסכת מעילה [יב ב]: **חלב המוקדשין וביצי תורין - לא נהנין ולא מועלין**, מן התורה אין מועלים בהם, ומכל מקום אסור ליהנות מהם. (22) **במה דברים אמורים, בקדשי מזבח. אבל בקדשי בדק הבית, הקדיש תרנגולת, מועלין בביצתה, הקדיש חמורה, מועלין בחלבה.**

[בקדשי בדק הבית מתאים לשנות שהקדיש תרנגולת וחמורה, שהם דברים שאינם ראויים למזבח. ובחמורה יש חידוש נוסף, שאף על גב שהיא בהמה טמאה, בכל זאת קדושה קדושת בדק הבית. (23) ואילו בקדשי מזבח מתאים לשנות תורין ובהמות חולבות הראויות למזבח, שאותן אין מקדישין לבדק הבית].

ומבארת הגמרא: **ואפילו למאן דאמר (24) מועלין בגידולי מזבח, הני מילי,** באיזה גידולין סובר שמועלין, בגידולין דחזו למזבח, שהם עצמן ראויים למזבח, כגון ולדות קדשים. **אבל גידולין דלא חזו למזבח, כגון חלב וביצים, אין מועלין בהן.**

אבל לגבי קדשי בדק הבית, הכל ראוי לדמיהם, ובכל מועלין.

שנינו במשנתנו: **ואין (25) בהן הנאה לכהנים.**

אמר רבינא: אפילו שיפויי ונבייה לא מתהני כהנים מינייהו, של קדשי בדק הבית.

דף לב - א

מתניתין:

הקדמה

אסור לשנות קדשי מזבח לעשותם קדשי בדק הבית. וכן קדשי בדק הבית, אסור להקדישן לקרבן על המזבח. (26) ואם הקדישן לקרבן, לא עשה כלום.

כמו כן, אין משנים קדשי מזבח מקדושה לקדושה, אפילו מקדושה קלה לחמורה, כגון, אסור לשנות קרבן שלמים לקרבן עולה. וכל שכן שאסור לשנות מקדושה חמורה לקלה, כגון קרבן עולה לשנותו לקרבן שלמים. (27)

במה דברים אמורים, כאשר רוצה המקדיש לשנות את עצם הקדושה. אבל יכול אדם להקדיש קדשי מזבח "הקדש עילוי" [שהוא לשון שומא והערכה], ש"מעלה" [מעריך] את שווי הערך הכספי שיש לבעל הקרבן בקרבנו, ונותן את שיווי המעות לבדק הבית.

וכן יכול אדם להחרים את קרבנו ל"חרם הכהנים" [ויבואר לקמן].

[ובסוף מסכת ערכין למדים את ענין "הקדש עילוי" מדרשות הכתובים].

ומכל מקום, גם לאחר שהקדישו את הקרבן ב"הקדש עילוי", נשאר הקרבן בקדושתו, ויקרב לשם מה שהוקדש, אלא שחל עליו גם "הקדש עילוי". וערך הדמים שיש לבעלים בקרבן יינתן לבדק הבית, או לחרמי הכהנים.

במה דברים אמורים, בקדשי מזבח, שיש לבעלים בהם דמים, בין אם הפריש את הקרבן לחיוב נדרו ובין אם הפרישו לנדבה, וכמו שיבואר. אבל בקדשי בדק הבית, שאין לבעלים בהם כלום, אי אפשר להקדישם ב"הקדש עילוי".

א. אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית, אין משנין אותן מקדושה לקדושה.

ב. ומקדישין אותן, את קדשי מזבח [אך לא את קדשי בדק הבית], (28) **"הקדש עילוי"**. כגון, אם אמר על קרבן עולה "הרי זה לבדק הבית", מעלין אותו [שמין אותו], כמה ערך כספי יש למקדיש בקרבן הזה, ודמים אלו יתן לגזבר.

ג. וכמו כן, "מחרימין אותן, את קדשי המזבח שיהיו חרם לכהנים [אך לא יכולים להחרים את קדשי בדק הבית], והיינו, שנותן לכהנים ממון לפי מה שיש לו בהם. אך את קדשי בדק הבית אינו יכול להחרים, לפי שאינם שלו, ואין לו בהם כלום, וכמו שיבואר.

שיווי הערך הכספי שיש לאדם בקרבנותיו תלוי אם הם "נדר" או "נדבה". אם הם נדר, שאמר תחילה "הרי עלי עולה", והפריש בהמה זו לנדרו, כיון שאם תגנב או תאבד הוא חייב באחריות נדרו, נמצא שהיא שווה לו את כל דמיה. ולכן, אם הקדישה הקדש עילוי, נותן לגזבר את כל שווייה. וכן אם החרימה, נותן לכהן את כל שווייה. אבל אם נדבה, כגון שהקדיש בהמה לקרבן עולה כנדבה, שלא קיבל על עצמו התחייבות להביא עולה, ואם נגנבה או נאבדה אינו חייב באחריותה, הרי אין לו בה את כל שווייה, אלא רק "טובת הנאה", הנערכת לפי הערך שיתן לו ישראל חבירו, כדי שיתן עולה זו לבן בתו כהן להקריבה, כדי שהכהן הזה יקבל את העור של העולה. (29) וכפי אותן דמים [מועטים] יתן לבדק הבית, אם הקדיש לבדק הבית, או יתן לכהנים, אם החרים לחרמי כהנים. (30)

ד. ומוסיפה המשנה עוד דין בקדשי מזבח: ואם מתו - יקברו. שאינו יכול לפדותם ולהאכילן לכלבים, ואפילו אם נפל בהם מום קודם שמתו, כיון שלא נפדו. והלכה זו אינה דוקא למאן דאמר [בדף הקודם] "אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים", אלא אפילו מאן דאמר "פודין את הקדשים להאכילן לכלבים" מודה שאינו יכול לפדותן אחרי מיתתן. כי דוקא אם נטרפה בחייה, ופדאה, הוא חולק וסובר שמועיל הפדיון, אבל אחרי מיתתה - לכולי עלמא אין לה פדיון, לפי שאמרה התורה בפרשת פדיון קדשים [ויקרא כז] "והעמיד את הבהמה לפני הכהן והעריך הכהן", ללמדנו שרק בהמה העומדת על רגליה מעריך הכהן את שווייה כדי לפדותה, ולא בהמה מתה. וכן אם עבר ושחטה לפני שנפדתה, שוב אינו יכול לפדותה, כיון שאינו יכול להעמידה ולהעריך אותה, ולפיכך תקבר.

ובגמרא יבואר באיזה קדשים מדובר, אם בקדשי מזבח או בקדשי בדק הבית.

רבי שמעון אומר: קדשי בדק הבית, אם מתו, יפדו. ואף על פי שאינו יכול להעמידם, מפני שהוא סובר שקדשי בדק הבית אינם בכלל "העמדה והערכה", שלא עליהם אמרה התורה "והעמיד והעריך", כמבואר בגמרא.

גמרא:

אמר רב הונא: קדשי מזבח שהתפיסן לחרמי כהנים, (31) **לא עשה כלום.** ואינו נותן לכהנים לא לפי דמיה בנדר, ולא לפי טובת הנאתה בנדבה [ובהמשך תקשה הגמרא על רב הונא ממשנתנו!] -

מאי טעמא? אמר קרא בפרשת חרמים [ויקרא כז] **"כל חרם, קדש קדשים הוא לה"**. ודרש רב הונא את הפסוק כך: **כל חרם דקודש קדשים הוי**, שהיה מתחילה קודש, **לה' הוא!** (32) לומר, שאין "כוחו" של כהן יכול לחול עליו. (33) **מיתיבי**, הגמרא מקשה על רב הונא מברייתא, ששנינו בה: **קדשי בדק הבית שהתפיסן, בין לקדשי מזבח בין לחרמי כהנים, לא עשה כלום.** שהרי אותם עצמם אינו יכול להפקיע מקדושתם, ואילו טובת הנאה אין לו בהם כדי ליתן למזבח או לכהנים, (34) ונמצא שלא עשה כלום.

וכן, **חרמי כהנים**, שעדיין נמצאין בידי המקדיש ולא נתנן לכהן, **שהתפיסן, בין לקדשי מזבח בין לקדשי בדק הבית, לא עשה כלום**, מאותו הטעם. שהרי אין לו בהם שום חלק, ואפילו לא טובת הנאה, שהרי אינו יכול לתתם לכל כהן שירצה, אלא רק לכהנים שבאותו משמר, והם מתחלקים ביניהם. [ואילו היה יכול ליתנם לכל כהן שירצה, יש לו בהם טובת הנאה, כמה שיתן לו ישראל עבור שיתנם לבן בתו כהן].

ומדייקת הגמרא מהברייתא: **הא קדשי מזבח**, שיש לו בהם טובת הנאה [וכל שכן אם הם נדר, שיש לו בהם כל שווים, כמבואר], **שהתפיס לחרמי כהנים - מה שעשה עשוי**, ויתן טובת הנאה לכהן.

תיובתא דרב הונא, מברייתא זו!

ומתרצינן, **אמר לך רב הונא:** דיוק זה אינו אלא משום שהתנא של הברייתא שייר ולא אמר דין קדשי מזבח שהתפיס. אך דיוק זה אינו דיוק, כי **הא** (35) **דשיירה**, הטעם ששייר, **אהדא שיירה**, מחמת דבר זה שייר, מפני שלא רצה לשנות "קדשי מזבח שהתפיסן לבדק הבית, לא עשה כלום", לפי שאינו אמת, **דקדשי מזבח שהתפיסן לבדק הבית**, אכן, **מה שעשה עשוי**, כמבואר במשנה, מפני שדרשינן "כל חרם קודש

קדשים הוא, לה' הוא". ומה שכתבה התורה "לה'", בא לרבות המתפיסן לבדק הבית, כי כאשר ינתנו דמיהם לבדק הבית הרי הם לה'. ומפני כך לא שנה התנא "קדשי מזבח".

אבל אם התפיסן **לחרמי כהנים - לא עשה כלום**, כמו שדרש רב הונא מדרשת הקרא.

ומקשינן: **וניתני גבי הנך!** ישנה התנא דין זה "קדשי מזבח שהתפיסן לחרמי כהנים - לא עשה כלום" בין שאר הדינים שבהם לא עשה ולא כלום?

ומתריצין: **תנא** זה של הברייתא, רק דבר **דאית בית תרתי**, דבר שאינו יכול להתפיסן לאחת משתי הקדושות, **קתני**. אבל קדשי מזבח, **דלית ביה תרתי**, שלאחת יכול להתפיסן [לבדק הבית], ולשניה אינו יכול להתפיסן [לחרמין], **לא קתני!** כלומר, התנא השווה סגנונו ושנה שתי קדושות שאינו יכול להתפיסן לשתי קדושות אחרות, אבל קדושה שלישית שמתחלקת לשתיים, שלאחת מהן יכול להתפיס ולאחרת אינו יכול, לא שנה כלל, והשמיטה לגמרי.

ומקשינן על רב הונא ממשנתנו: **תנן, ומקדישין (36) אותן הקדש עילוי ומחרימין אותן**. ומדייקת הגמרא: **מאי לאו**, האם לא מתפרשת המשנה שמקדישים **הקדש עילוי לבדק הבית, ומחרימין לחרמי כהן**. הרי שנינו מפורש שמחרימין קדשי מזבח לחרמי כהנים!?

ומתריצין: **לא** כך מתפרשת המשנה! אלא, **אידי ואידי**, שתי הלשונות שאמרה המשנה, "הקדש עילוי" ו"מחרימין", הן כשמתפיס קדשי מזבח **לקדשי בדק הבית!** ומשמעות שתי הלשונות היא: **לא שנא** אם **מפיק להו בלשון הקדש לבדק הבית**, ואומר על קדשיו קדשי מזבח "הרי אלו הקדש" [ולכך קוראת המשנה "הקדש עילוי"], **ולא שנא** אם **מפיק להו**, מוציא אותם בשפתיו, **בלשון חרמי לבדק הבית**, ואומר על קדשי מזבח "הרי אלו חרם" [ולכך קוראת המשנה "מחרימין"], בשתי הלשונות הללו, הרי הם נתפסין לבדק הבית. אבל מהתפסה ל"חרמי כהנים" לא דיברה המשנה כלל!

ומקשינן: **והא לא תניא (37) הכא**, הרי הברייתא המפרשת את המשנה לא שנתה כן? **דתניא, מקדישין (38) אותן הקדש עילוי, קדשי בדק הבית, ומחרימין אותן חרמי כהנים!**

ועוד, הא תניא בהדיא, שנינו במפורש בברייתא אחרת: **קדשי מזבח שהתפיסן (39) לחרמי כהנים - מה שעשה עשוי!**

תיובתא דרב הונא, תיובתא!

אך טוענת הגמרא: **והא רב הונא, קרא קאמר!** הרי דרש כן ממה שנאמר "כל חרם, קדש קדשים הוא לה"!!

ומתרצינן, **אמר עולא: אמר קרא, "חרם** קדש קדשים הוא לה", והוסיף הכתוב לשון ריבוי באומרו **"כל חרם"**, לומר שעל הכל חל חרם כהנים, אפילו על קדשי מזבח, שהם "קדש קדשים" (40).

ומשמע מדברי עולא שהוא חולק על רב הונא, וסובר שהמתפיס קדשי מזבח לחרמי כהנים נתפסין הקדשים ב"הקדש עילוי", וחייב לשום דמיהן ולתתם לכהנים.

ומקשה הגמרא: **ומי אמר עולא הכי?!**

והא אמר עולא: המתפיס עולה לבדק הבית,

דף לב - ב

אין בה אלא עיכוב גזברין **בלבד**. שאינו יכול להקריבה עד שיבואו הגזברים לעמוד על גבה בשעת הקרבתה, כיון שהבעלים של הקרבן צריכים לעמוד על גבי קרבנם בשעת הקרבתו, כמבואר במסכת תענית [כו א], ומשהקדישה לבדק הבית, צריכים הגזברים, שהם בעליה, לעמוד על גבה. אבל אינו צריך לשום דמיה ולתת אותן לבדק הבית.

ואם כן, כל שכן שאם התפיסין לחרמי כהנים, שאינו צריך לתת להם כלום. שהרי אפילו רב הונא, המיקל וסובר בחרמי כהנים שאינו צריך לתת להם, בכל זאת סובר שאם מתפיס קדשי מזבח לבדק הבית, שם את דמיהם, ונותן לבדק הבית. ומוכת, שהתפסה לחרמי כהנים קלה היא ביחס להתפסה לבדק הבית. ומעתה, עולא, הסובר שאפילו בהתפסה לבדק הבית אינו נותן דמיה, כל שכן בהתפיסין לחרמי כהנים. ולמה פירש את הקרא דלא כרב הונא, הרי הוא סובר כמוהו?

ומתרצינן: מה שאמרה הברייתא (41) שהקדש עילוי חל על קדשי מזבח ליתן דמיהם לבדק הבית, היינו **מדרבנן** בלבד, ומן התורה אינו צריך לתת דמיהן לבדק הבית, ואין בה אלא עיכוב גזברין, כדברי עולא. ומה שעולא תירץ את הקרא "כל חרם קדש קדשים הוא לה" שבה ללמדנו שחל "הקדש עילוי" על קדשי מזבח לתת דמיהן לבדק הבית, אינו אלא אסמכתא בעלמא, והאמת שאינו כי אם דין דרבנן. (42) ואמנם, מה היא הדרשא העיקרית ממקרא זה? **וקרא ל"מעילה" הוא דאתא**, ללמדנו שמועלין בחרמי כהנים, עד שינתנו לידי כהן. וכך דרשינן: "כל חרם" שהוחרם לכהנים, קדש קדשים "הוא לה",

כשאר קדשים שמועלין בהם, ואפילו אם נהנה מהם הנאה מועטת, ומ"כל" הנאה של חרם, מעל.

ומקשינן: על כך אין צורך בריבוי מיוחד מ"כל" ללמדנו שמועלין בהן, ודי לנו במה שהתורה קוראת לחרמי כהנים "קדש קדשים" ללמדנו שיש בהם מעילה -

למעילה? ! למה לי קרא, הלא "קדש" (43) קדשים" כתיב ביה?

ומתרצת הגמרא שאין די במה שהתורה קוראת להם "קדש קדשים" ללמדנו שמועלין בהם. ומוכיחה מדברי רבי ינאי שלא למד מעילה בחטאת ואשם ממה שהם קרויים בתורה בשם "קדש קדשים" כמה וכמה פעמים בפרשיותיהם.

ולטעמיך, ולפי סברתך, שיש ללמוד מעילה מ"קדש קדשים", קשה, הא דאמר רבי ינאי: אין מעילה מפורשת מן התורה אלא בקרבן עולה בלבד! שנאמר בפרשת מעילה [ויקרא ה'] "נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה'", והיינו קרבנות עולה, שהם המיוחדין לה', כליל לה' הבשר והאימורין. אבל חטאת ואשם לא נפקא, אין לנו מפורש בתורה, אלא מהדרשה דדריש רבי.

דתניא, כמו ששנינו, רבי אומר: אמרה התורה בפרשת שלמים שהן קדשים קלים [ויקרא ג], **"כל חלב לה"**. ובא הכתוב **"כל" לרבות אימורי קדשים קלים למעילה.** (44) ומאימורי קדשים קלים יש ללמוד גם חטאת ואשם, שגם הם מיועדים **"לה"** כאימורי קדשים קלים (45).

ומסיים התרצן: ולטעמיך קשה: **למה לי קרא, למה הוצרך רבי ינאי לרבות חטאת ואשם מקרא, הלא "קדש קדשים" כתיב בהו? אלמא, (46) מוכח, כי אף על גב ד"קדש קדשים" כתיב בהו, בעי קרא לרבויהו, לרבות אותן, למעילה. ומתורצים דברי עולא, שחרמים נמי, אף על גב ד"קדש קדשים" כתיב בהו, בעי קרא לרבויהו למעילה.**

וממה שנאמר **"כל" דרשינן למעילה, ולא ללמדנו "הקדש עילוי"**. ואכן אינו אלא מדרבנן, ומן התורה אין בהן אלא עיכוב גזברין בלבד.

לישנא אחרינא: (47) ומקשינן: הא רב הונא קרא קאמר?!

ומתרצין: **מיבעי ליה, המקרא "כל חרם קדש קדשים הוא לה"**, לדרשה אחרת, **כדתניא, (48) וחכמים אומרים: סתם חרמים לכהנים. שנאמר בפרשת מתנות כהונה [במדבר יח] "כל חרם בישראל לך יהיה". אם כן, מה תלמוד לומר "כל**

חרם קדש קדשים הוא לה"מ? מלמד, שחרם כהנים חל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים.

ומבארת הגמרא: **מנלן**, כלומר, איך דרשו חכמים ממקרא זה, **דתפיס חרמים על קדשי מזבח?**

אמר עולא: דכתיב "כל חרם", ודרשינן מהריבוי של "כל", **על כל קדש וקדש**, קדשי קדשים וקדשים קלים, **חייל** חרם כהנים.

ומקשינן: **ומי אמר עולא הכי?** והא אמר עולא: עולה שהתפיס לבדק הבית - **אין בה אלא עכוב גזברין בלבד. אלמא, לא תפסי קדשי בדק הבית על קדשי מזבח**, ואינו צריך לפדותן ולתת דמיהן, וכל שכן אם התפיסן לחרמי כהנים?

ומשמע מדברי עולא, שאם התפיס קדשי מזבח לבדק הבית, מקריבין אותן בלי פדיון, בלי לתת דמיהן לבדק הבית, ואין בהקדשו כי אם עיכוב גזברין בלבד, וכל שכן לחרמי כהנים. ועל כן מקשינן:

ומי מקרבינן, וכי יקריבו אותן בלי פדיון?! **והא קרא קאמר "וכל חרם קדש קדשים הוא לה"מ"**, ומשמע שחרם כהנים חל על "כל" קודש וקודש, קדשי קדשים וקדשים קלים, ואסור לשוחטם ולהקריבם עד שיפדה הקדש עילוי, והדמים ינתנו לבדק הבית. ואיך אמר עולא "שאין בהן אלא עיכוב גזברין בלבד"?

ומתרצינן: דין "הקדש עילוי" הוא **מדרבנן**, והאי קרא **אסמכתא בעלמא**, ומן התורה אין בהן אלא עיכוב גזברין בלבד.

ואלא, קרא למאי אתא? מיבעיא ליה למעילה דחרמים.

ומקשינן: **למעילה?** ! תיפוק ליה מ"קדש קדשים"?

ומתרצינן: הך דרשה של "קדש קדשים" - **לא משמע ליה**, לדרוש ממנה מעילה, כי מי האם לא אמר רבי ינאי: **אין מעילה מפורשת מן התורה אלא בעולה בלבד, שנאמר "נפש כי תמעול מעל, וחטאה בשגגה מקדשי ה"מ" - המיוחדין לה'. איזה קדש המיוחד לה'?** הוי אומר: זה עולה!

אבל חטאת ואשם, לא אתיין אלא מדרבי.

דתניא, רבי אומר: אמרה התורה "כל חלב לה", **לרבות אימורי קדשים קלים למעילה.**

אלמא, "קדש קדשים" לא משמע ליה. אם כן, עולא נמי "קדש קדשים" לא משמע ליה. עד כאן לי שנא אחרינא.

גופא: המקדיש עולה לבדק הבית - אין בה אלא עיכוב גזברין בלבד.

ומקשינן: מיתיבי ממה ששינונו בברייתא: המקדיש עולה לבדק הבית - אסור לשוחטה עד שתפדה. וקשה על עולא!

ומתרצינן: מה שאמרה הברייתא, הוא דין מדרבנן, כמבואר לעיל.

ומבארת הגמרא: הכי נמי מסתברא, שאינו אלא מדרבנן. מדקתני סיפא של הברייתא: אם עבר ושחטה, בלי פדיון, מה שעשה עשוי.

ואי (49) הוי מדאורייתא, אמאי "מה שעשה עשוי"? ולמה לא יצטרך לפדותה עתה? וכי היכן מצינו שבדיעבד מועיל העובר על איסור תורה? ומוכרח לומר שאינו אלא מדרבנן.

ומקשינן: אלא מאי, האם אפשר לומר שהוא רק מדרבנן? אי הכי, אימא סיפא, איך תתפרש הסיפא של הברייתא? שהרי שינונו בסיפא: והנהנין ממנה, מועלין שתי מעילות, אחת משום קדשי מזבח ואחת משום קדשי בדק הבית הבית. ואי חלה עליה קדושת בדק הבית מדרבנן, אמאי מועלין שתי מעילות, הלא אינה קדושה קדושת בדק הבית כי אם מדרבנן? ומתרצינן: לעולם אינו אלא מדרבנן, והכי קאמר, וכך מתפרשת הברייתא: וראויה למעול בה שתי מעילות, אילו היתה קדושתה השניה מדאורייתא, אבל למעשה אינו מועל אלא מעילה אחת מדאורייתא על היותה קדשי מזבח, ולא על קדשי בדק הבית, שמן התורה אין בה כי אם עיכוב גזברין בלבד.

שינונו במשנתנו: ואם מתו יקברו, רבי שמעון אומר קדשי בדק הבית אם מתו יפדו.

הנה בדברי התנא קמא לא נאמר במפורש אם מדובר בקדשי בדק הבית או בקדשי מזבח ונאמר בלשון כללי "ואם מתו יקברו". ובענין זה דנה סוגייתנו. ונחלקו בדבר רבי יוחנן וריש לקיש.

אמר רבי יוחנן: לרבנן - אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה, ואינם נפדים אחרי מיתתם, כי אם בחייהם בעודן עומדים על רגליהם, ואז נערכים.

וריש לקיש אמר: לרבנן - קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה, ואילו קדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה, והם נפדים אחר מיתתם (50). ובהמשך הסוגיא יבואר טעם מחלוקת רבנן ורבי שמעון מדרשת הכתובים, בין אליבא דרבי יוחנן ובין אליבא דריש לקיש.

ומבארת הגמרא: **וזה וזה, רב יוחנן וריש לקיש, שניהם מודים (51) לרבי שמעון דקדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה, וקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה.** וכן נאמר מפורש במשנה "רבי שמעון אומר: קדשי בדק הבית יפדו" משמע שקדשי מזבח בעי העמדה והערכה, שאם לא כן, היו לו לומר בלשון סתמי "יפדו".

ועוד מבארת הגמרא: **ודברי הכל, (52) בין רבי יוחנן ובין ריש לקיש מודים, שבמה דברים אמורים, שקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה, בבהמה שהוקדשה תמימה ואחר כך נפל בה מום, אבל בבעל מום מעיקרו, שהוקדש למזבח בהיותו בעל מום - לא היה בכלל העמדה והערכה, בין לרבנן ובין לרבי שמעון (53) והטעם יבואר בהמשך הסוגיא.**

ופשוט, שרק בקדשי מזבח שיידך לחלק בין תם ונעשה בעל מום לבין בעל מום מעיקרו, אבל בקדשי בדק הבית [לרבנן, אליבא דרבי יוחנן וריש לקיש!], לא שיידך כלל לחלק חילוק זה, שהרי קדושתה חלה אפילו על עצים ואבנים.

הגמרא מדייקת מלשון משנתנו כרבי יוחנן.

תנן, רבי שמעון אומר: קדשי בדק הבית שמתו יפדו.

בשלמא לרבי יוחנן דאמר: לרבנן אחד זה ואחד זה היו בכלל העמדה והערכה - היינו דאיצטריך רבי שמעון לפרושי "קדשי בדק הבית" שמתו יפדו, ואם היה אומר סתם "יפדו" היה משמע שחולק על תנא קמא בשניהם. ולפיכך פירש "בדק הבית" -

אלא לריש לקיש, קשה: למה ליה לפרושי, הרי רבנן לא אמרו ייקברו אלא בקדשי בדק הבית, ואם כן - לימא, היה לו לרבי שמעון לומר "אם מתו יפדו", והיינו מבינים שכוונתו על קדשי בדק הבית, שהרי עליהם דיבר התנא קמא?

ומתרצינן: **אמר לך ריש לקיש: רבי שמעון לא הוה ידע מאי דאמר תנא קמא! כיון שהתנא קמא לא אמר דברים מפורשים, והכי קאמר ליה, וכן אמר רבי שמעון להתנא קמא: אי, אם אמרת, בקדשי מזבח, דבעי העמדה והערכה - מודינא לך, וגם אני סובר כמותך. אי (54), אם אמרת בקדשי בדק הבית, אינני מודה לך, והנני סובר "אם מתו יפדו". ולפיכך הדגיש ואמר "בקדשי בדק הבית".**

ומקשינן על ריש לקיש : **תנן**, שנינו במשנתנו בדברי התנא קמא "**אם מתו יקברו**", מאי לאו ארישא, האם דבריהם אינם המשך של תחילת המשנה, **דקתני "אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית** אין משנין אותן", ועל שניהם אומר התנא קמא דבעי העמדה והערכה. **תיובתא דריש לקיש!**

ומתרגינן : **לא! תרגימא**, פרש! דברי התנא קמא, **אקדשי בדק הבית**, ואינם המשך לתחילת המשנה.

ומקשינן : **אי הכי, אימא סיפא: רבי שמעון אומר** "קדשי בדק הבית" אם מתו יפדו. **אמאי, למה** אמר "קדשי בדק הבית", הלא **כיון דתנא קמא אקדשי בדק הבית קאי, אימא ליה רבי שמעון "אם מתו יפדו"?**

ומתרגינן, **אמר לך ריש לקיש: רבי שמעון סבר דתנא קמא "יקברו", אתרווייהו קאי**, אמר יקברו בין על קדשי מזבח ובין על קדשי בדק הבית. **ואמר ליה רבי שמעון: אי בקדשי מזבח קאמרת - מודינא לך, ואי בקדשי בדק הבית קאמרת - לא מודינא לך.**

תניא, שנינו ברייתא **כוותיה דרבי יוחנן** : אמרה תורה בפרשת פדיון קדשים [ויקרא כז פסוק יא - יב] "**ואם כל בהמה טמאה (56) אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה**", והעמיד את הבהמה לפני הכהן. והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע. כערכך הכהן כן יהיה".

ודרשינן : **בבעלי מומין שנפדו הכתוב מדבר**, שהיא טמאה להקרבה, ואמרה התורה שהיא נפדית בהעמדה והערכה.

וממשיכה הברייתא : **אתה אומר בבעלי מומין, או אינו מדבר, אלא בבהמה טמאה**, כגון סוס וגמל וחמור שהוקדשה לבדק הבית, והיא צריכה העמדה והערכה? ומתרגמת הברייתא : **כשהוא אומר**, במקום אמר [שם בפסוק כז] "**ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך**" - **הרי בהמה טמאה אמור!**

הא מה אני מקיים "ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה" - בבעלי מומין שנפדו.

וממשיכה הברייתא: **יכול** הייתי לומר, **יפדו** אפילו **על מום עובר?** תלמוד לומר **"אשר לא יקריבו ממנה"**, ודרשינן: **מי שאינה קריבה כל עיקר**, מחמת שיש לה מום קבוע, היא נפדית - **יצתה זו**, בעלת מום עובר, **שאינה קריבה היום אלא למחר**, ואינה נפדית.

ומסיקה הגמרא: ועל בהמה זו שהיא קדשי מזבח - **אמר רחמנא "עביד לה העמדה והערכה"**, כמו שנאמר: והעמיד את הבהמה והעריך הכהן אותה". ואילו בקדשי בדק הבית לא היתה הברייתא דנה באם יש לה מום קבוע או מום עובר - שהרי בקדשי בדק הבית אין נפקא מינה בכל זה, והם נפדין אפילו בלא מום כלל - ומוכח שברייתא זו סוברת ש"קדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה".

ובברייתא זו הנשנית ב"סיפרא" [ספר תורת כהנים] רבי יהודה היא, ש"סתם סיפרא - רבי יהודה היא", והוא בר פלוגתא דרבי שמעון, והוא התנא קמא של משנתנו. ואחרי שהוכחנו שסובר בקדשי מזבח שבעי העמדה והערכה, ובצירוף עם משמעות המשנה שהתנא קמא בודאי דיבר בקדשי בדק הבית, כמבואר לעיל מתגובת רבי שמעון - הוכח שהתנא קמא סובר בין בקדשי מזבח בין בקדשי בדק הבית שהיו בכלל העמדה והערכה - כדברי רבי יוחנן!

לישנא אחרינא (57): מדקתני, ממה ששנתה הברייתא **"הרי בהמה טמאה אמור"** - **מכלל דכי הדדי נינהו**, שהברייתא סברה שהם דבר אחד והם שוים בדין פדיונם, והתנא של הברייתא **קא סבר: כתיבי קדשי מזבח וכתיב קדשי בדק הבית (58) ועליהון כתיב "והעמיד והעריך"**, כדברי רבי יוחנן אליבא דרבנן.

הגמרא דורשת את הקרא לרבי יוחנן ולריש לקיש אליבא דרבנן.

אמר רב גידל אמר רב (59): מאי טעמא דריש לקיש דאמר לרבנן קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה קדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה? דאמר קרא **"והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע"**, משמע כמות שהיא, בין שהיא "טוב" - דהיינו תם, ובין שהיא "רע" - והיינו בעל מום, ושניהן שוין. ודרשינן: **איזהו דבר שאינו חלוק בין טוב לרע?** הוי אומר! קדשי בדק הבית. ועליהם אמרה התורה **"והעמיד והעריך"**. **ואמר קרא "אותה" - למעוטי קדשי מזבח**, שאינם בכלל **"והעמיד והעריך"**.

ולפי דרשה זו מתחלקים שני הפסוקים [יא יב] לשני חלקים. מה שנאמר **"ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה"** מדובר בקדשי מזבח, כמו שמוכח ממה שנאמר

"אשר לא יקריבו" (60). ומה שנאמר אחר כך "והעמיד את הבהמה לפני הכהן והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע" מדובר בקדשי בדק הבית, והתורה מלמדתנו שהם צריכים העמדה והערכה.

ומקשינו: **ורבי יוחנן**, הסובר לרבנן שמה שאמרה תורה "והעמיד והעריך" מדובר בין על מה שנאמר "אשר לא יקריבו" שמשמעותו קדשי מזבח, ובין על מה שנאמר "בין טוב ובין רע" שמשמעותו קדשי בדק הבית, ובשניהם אמרה התורה שהם צריכים העמדה והערכה - קשה: מה שנאמר "אותה", **למעוטי מאי?**

ומתצינו: **למעוטי בעל מום מעיקרו** בקדשי מזבח, שאינם בכלל העמדה והערכה.

וריש לקיש אינו צריך מיעוט לבעל מום מעיקרו, שהרי הוא סובר אליבא דרבנן שקדשי מזבח אינם בכלל העמדה והערכה אפילו בתם ונעשה בעל מום (61).

ודנה הגמרא: **ולתנא דבי** [בבית מדרשו של] **לוי**, דאמר דאפילו בעל מום מעיקרו **הוי** (62) **בכלל העמדה והערכה** -

דתני לוי: הכל היו בכלל העמדה והערכה ואפילו בעל מום מעיקרו.

וכן תני לוי במתניתיה, במשנה שלו בדברי תנא קמא: ואם מתו יקברו, **ואפילו**, אם הקדיש חיה למזבח, **ואפילו עופות**, אווזין ותנגולין שאינן ראויין כלל למזבח - ייקברו ולא יפדו משום דבעי העמדה והערכה, קשה, **מאי ממעט "אותה"?** (63)

ומסקינן: אכן! **"אותה" לתנא דבי לוי - קשיא!**

הגמרא מבארת טעמו של רבי שמעון.

אמר רב יהודה אמר רב: מאי טעמא דרבי שמעון דאמר קדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה, קדשי בדק הבית לא היו?

דאמר קרא [שם פסוק יב] **"והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע"**, ודרשינן: **איזהו דבר שחלוק בין טוב ובין רע**, כלומר בין תם לבעל מום? **הוי אומר! זה קדשי מזבח**. ועליהם אמרה התורה "והעמיד והעריך", ומכאן ידעינן שקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה. ומנין שקדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה? **אמר קרא "אותה" למעוטי קדשי בדק הבית** (64).

ומקשינו: **אי הכי**, אם דרשינן "בין טוב ובין רע" לדבר שיש בו חילוק בין טוב לרע - **"בין טוב לרע" מיבעי ליה**, היתה צריכה התורה לכתוב, שאז היה משמע בדבר שיש

בו חילוק, כדברי רבי שמעון. אבל הרי כתבה התורה "בין" ו"בין", שמשמעותו היא: גם טוב וגם רע - שניהן שוים, במשמעות של קדשי בדק הבית?

ומסקינן: אכן! **קשיא!**

הגמרא מביאה ברייתא להקשות בין על דברי רבי יוחנן ובין על דברי ריש לקיש.

מיתבי, ממה ששינונו בברייתא: **מתנו**, קדשי מזבח כשהם **תמימין** - **יקברו**. **ובעלי מומין** - **יפדו**.

סלקא דעתך שברייתא זו סוברת אליבא דרבנן שקדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה, כריש לקיש, ולפיכך בעלי מומין יפדו. ומכל מקום, אם הם תמימים, הואיל והיו ראויים להקרבה בפועל ממש - מרוב חשיבותם החמירו בהם חכמים שלא יפדו, אלא יקברו (65).

וממשיכה הברייתא: **במה דברים אמורים**, שבעלי מום יפדו, **בקדשי מזבח**, הואיל ולא היו בכלל העמדה והערכה, **אבל בקדשי בדק הבית** - **בין תמימים ובין בעלי מומין יקברו**, לפי שהיו בכלל העמדה והערכה.

עד כאן הרישא של הברייתא, ומשמעותה לפי הסלקא דעתך כדברי ריש לקיש אליבא דרבנן.

וממשיכה הברייתא, **רבי שמעון אומר: אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית, תמימים - יקברו, בעלי מומין - יפדו**. והנה, מה שאמר "תמימים יקברו" - כבר מבואר שהוא מפני רוב חשיבותם [ואפילו בקדשי בדק הבית! ויבואר בהמשך הסוגיא]. אבל, מה שאמר "בעל מום יפדו" אפילו בקדשי מזבח - בודאי קשה! שהרי לכל הדעות, בין לרבי יוחנן ובין לריש לקיש, סובר רבי שמעון שקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה, ויבואר בהמשך הסוגיא.

ומקשה ריש לקיש: (66) **תיובתא דרבי יוחנן מרישא!** שנאמר בה לרבנן שקדשי מזבח יפדו, ואילו רבי יוחנן סובר אליבא דרבנן שיקברו?

ומתרצינן, **אמר לך רבי יוחנן: הכא במאי עסקינן**, במה דיברה ברייתא זו, **בעל מום מעיקרו!** כמבואר לעיל, שבעל מום מעיקרו לכולי עלמא נפדה בלי העמדה והערכה. במה דברים אמורים? בקדשי מזבח, אבל בקדשי בדק הבית אין חילוק בין תם לבעל מום, ובכל אופן יקבר, דבעי העמדה והערכה.

ומבאר רבי יוחנן: תירוץ זה אינו דחייה בעלמא, אלא **הכי נמי מסתברא**, מתוך דברי הברייתא יש הכרח להעמידה בבעל מום מעיקרו! **דאי תימא**, אם תעמידנה, **בשקדם**

הקדישן את מומן, וברצונך להוכיח שלרבנן קדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה, קשה: **ליפלוג רבי שמעון עלה**, למה אמר בקדשי מזבח בעלי מום שיפדו, הלא רבי שמעון ודאי סובר שקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה? **אלא לאו, שמע מינה**, שמדובר **בבעל מום מעיקרו**, ולפיכך הודה רבי שמעון שבעלי מום מעיקרם בקדשי מזבח יפדו [ואילו קדשי בדק הבית - ודאי סובר רבי שמעון שיפדו הואיל ולא היו בכלל העמדה והערכה].

ומיושבת הברייתא כולה אליבא דרבי יוחנן, כאשר נעמידנה בבעל מום מעיקרו.

ועתה, מתהפכת הקושיא על דברי ריש לקיש:

אלא, לימא תיהוי תיובתא דריש לקיש. שהרי מדברי רבי שמעון הוכרח לפרש את הברייתא דוקא בבעל מום מעיקרו, ונדייק: רק משום שהיא בעלת מום מעיקרו אמרו רבנן בקדשי מזבח שתפדה, ואילו אם היא תם ונעשית בעלת מום - סוברים רבנן שתיקבר! וקשה על ריש לקיש הסובר לרבנן שקדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה?

ומתרצינן: **ריש לקיש מוקים לה**, מעמיד את דברי רבנן ברישא, **בשקדם הקדישן את מומן**, ואפילו הכי סוברים רבנן שיפדו משום דהם סוברים שקדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה.

ומקשינן: **אי הכי**, אם הברייתא מדברת בקדם הקדישן את מומן, **ניפלוג רבי שמעון עלה!** היה לו לחלוק ולומר שבקדשי מזבח יקברו, ולמה אמר שיפדו?

ומתרצינן, לריש לקיש היתה גירסא הפוכה בברייתא אחרת, ולכן הוא התאים ברייתא זו לברייתא ההיא, וכמו שיבואר.

ריש לקיש (67) מיפך אפיך, הפך את לשון הברייתא בהתאם לברייתא אחרת, ולא הקשה על רבי יוחנן כמבואר לעיל, אלא, **והכי מותיב**, כן הקשה, **ממכילתא אחריתי**, מברייתא אחרת. וכך נאמר בה:

מתו קדשי בדק הבית, בין תמימין בין בעלי מומין, יקברו. רבי שמעון אומר: תמימים - יקברו, ובעלי מומין - יפדו.

וממשיכה הברייתא: **במה דברים אמורים**, שרבנן אמרו בעלי מומין יקברו, **בקדשי בדק הבית. אבל בקדשי מזבח (68) יפדו**. ועל קדשי בדק הבית שאמרו רבנן יקברו, חולק רבי שמעון, ואומר יפדו.

וכשנדייק בברייתא זו, גם לאחר היפוך לשונה לא נמצא חילוק בינה לבין הברייתא הקודמת, מלבד שבברייתא זו לא התייחס רבי שמעון כלל לקדשי מזבח.

ומקשה ריש לקיש: **תיובתא דרבי יוחנן מסיפא!** שנאמר בה על דברי רבנן "אבל קדשי מזבח - יפדו". וקשה על רבי יוחנן, הסובר לרבנן שקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה?

ומתרצינן, **אמר לך רבי יוחנן: הכא במאי עסקינן, בבעל מום מעיקרו**, ולפיכך יפדו קדשי מזבח. ואילו קדשי בדק הבית יקברו, כמבואר שלגבי קדשי בדק הבית אין חילוק בין תם לבעל מום.

וממשיך רבי יוחנן בתירוצו: **הכי נמי מסתברא**, להעמיד את הברייתא בבעל מום מעיקרו! **דאי תימא**, שאם תאמר, שהיא מדברת **בשקדם הקדישן את מומן**, ובהם אמרו רבנן שתי הלכות: א. שקדשי בדק הבית יקברו. ב. שקדשי מזבח יפדו - קשה: **ניפלוג רבי שמעון עלה**, בשתי ההלכות! במה שאמרו רבנן שקדשי בדק הבית יקברו - יחלוק רבי שמעון ויאמר יפדו, ובמה שאמרו שקדשי מזבח יפדו - יחלוק רבי שמעון ויאמר יקברו, ולמה שתק רבי שמעון ולא חלק בקדשי מזבח?

ובשלמא, טוען רבי יוחנן, אם נעמידה בבעלי מום מעיקרו - מובן היטב למה שתק רבי שמעון ולא חלק בקדשי מזבח, כיון שגם רבי שמעון מודה [לדעת רבי יוחנן!] בבעלי מום מעיקרו שלא היו בכלל העמדה והערכה -

אלא לריש לקיש, קשה: למה לא חלק רבי שמעון בקדשי מזבח?

ומקשינן, **אלא, לימא תיהוי תיובתא דריש לקיש!** שהרי הוכח משתיקת רבי שמעון שרבנן מדברים רק בבעלי מום מעיקרו, ונדייק, שרק בהם אמרו רבנן שיפדו, ואילו בתם ונעשה בעל מום - סוברים שיקברו משום שהיו בכלל העמדה והערכה. וקשה על ריש לקיש?

ומתרצינן, **אמר לך ריש לקיש: הכא במאי עסקינן בשקדם הקדישן את מומן**, ולא נדייק.

ומקשינן: **וניפלוג רבי שמעון עלה**, ויאמר: קדשי מזבח יקברו וקדשי בדק הבית יפדו?

ומתרצינן, **אמר לך ריש לקיש**: לעולם מדובר בתם ונעשה בעל מום. ומה שהקשית למה לא חלק רבי שמעון בקדשי מזבח? **הכי נמי דפליג רבי שמעון!** אכן, רבי שמעון חולק גם על קדשי מזבח! אלא, כיון שברייתא זו דנה במפורש בקדשי בדק הבית, ואף רבנן לא דיברו אלא בקדשי בדק הבית [ורק בסיפא, אחרי דברי רבי שמעון, נאמר שרבנן סוברים בקדשי מזבח שיפדו] לכן אמר רבי שמעון את דברי על דברי רבנן בקדשי בדק הבית.

תמצית הדברים : התיקון של הברייתא השניה הוא בדבר אחד, שבה נאמרו דברי רבי שמעון לפני שהברייתא ביארה דעת רבן לגבי קדשי מזבח, ועל דברי רבן בקדשי בדק הבית חולק רבי שמעון במפורש. ואין התייחסות כלל בברייתא לדברי רבי שמעון בענין קדשי מזבח.

הגמרא ממשיכה לדון בברייתא זו לדברי רבי יוחנן וריש לקיש.

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: לריש לקיש דאמר לרבנן "קדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה", וקתני, ובברייתא זו שנינו בדברי רבן: בקדשי

-

מזבח

(69)

דף לג - ב

בעלי מומין יפדו, ומוקמינן לה, וריש לקיש העמידה, בשקדם הקדישן את מומן - האם שמע מינה, ממה שמותר לפדותן, שרבנן סוברים, "פודין את הקדשים להאכילן לכלבים"?! בשלמא לרבי יוחנן, שהעמידה בקדם מומן להקדשן, מותר לפדותן לאכילת כלבים, מאחר שמעולם לא ירדה לה קדושת הגוף. אבל לריש לקיש, וכי יפדו להאכילה לכלבים!?

ודחינן: אין מכאן ראיה, כי **הכא במאי עסקינן, בשעבר ושחטן**, לאכילת אדם! קודם שפדאן, ועתה לרבנן [אליבא דריש לקיש] הסוברים שקדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה, עדיין מותר לפדותן לאכילת אדם, ולרבי שמעון - יקברו משום שאין רשאים לפדותן, משום דבעי העמדה והערכה.

כדתניא, שנחלקו חכמים בדבר: כל הקדשים, קדשי מזבח, שנפל בהן מום ועבר ושחטן, רבי מאיר אומר: יקברו, משום שסובר כרבי שמעון שהם היו בכלל העמדה והערכה. וחכמים אומרים: יפדו, לפי שלא היו בכלל העמדה והערכה.

הוספת ספרים אחרים: (70)

ומקשינן: ממה **דרבי מאיר סבר כרבי שמעון**, דקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה - **רבנן דהכא**, סוברים **כרבנן דהתם**, שלא היו בכלל העמדה והערכה. וקשה: **נימא תהוי תיובתא דרבי יוחנן**, הסובר לרבנן שקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה?

ומתרצינן, **אמר לך רבי יוחנן** : לא! **רבנן דהתם**, ברי פלוגתא דרבי מאיר, **לחוד**, והם אכן סוברים שקדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה, ואילו **רבנן דהכא**, במשנתנו, **לחוד**, והם סוברים שקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה.

הגמרא ממשיכה לברר את הברייתא.

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: לרבי שמעון דאמר: קדשי בדק הבית לא הוו בכלל העמדה והערכה - אמאי תמימים יקברו, הלא אינם צריכים העמדה והערכה?

אמר ליה רבי זירא: **משום דחזי להקרבה**, עשו בהם חכמים "מעלה" כמו (71) תמימים של קדשי מזבח.

ולמה הם ראויים להקרבה, הלא לא הקדישם אלא לבדק הבית (72)?

כמו **דתניא, המתפיס תמימים לבדק הבית - כשהן נפדין אינן נפדין אלא למזבח**, וימכרו לצרכי קרבנות, לפי **שכל הראוי למזבח**, שהקדישם לבדק הבית, **אינו יוצא מידי מזבח לעולם**.

הגמרא מביאה משנה במסכת בכורות וחולין להקשות על רבי יוחנן.

אמר ליה רב רב פפא לאביי, ואמרי לה, ויש מי שמסר שמועה זו שרב פפא אמר **לרבא (73): לרבי יוחנן דמוקים לה**, לברייתא הנ"ל, **בבעל מום מעיקרו**, וסובר **דכולי (74) עלמא**, בין רבנן ובין רבי שמעון, **סבירא להו הכי דבעל מום מעיקרו לא (75) הוי בכלל העמדה והערכה -**

לישנא אחרינא: (76) לרבי יוחנן דאמר "אותה" - למעוטי בעל מום מעיקרו, דלא בעי העמדה והערכה -

קשה: וכי **לא** הוי בעל מום מעיקרו בכלל העמדה והערכה?!

והא תנן, (77) כל הקדשים שקדם מום קבוע להקדשן, והקדישן להיפדות ולהביא מדמיהם קרבן למזבח - הרי הן כמקדיש עצים ואבנים לדמיהן, ואין בהן קדושת הגוף, ואם **נפדו**, הרי הן כחולין גמורים לגבי הלכות אלו:

אם הם נקבות וילדו - ולדותיהן **חייבין בבכורה**, אבל כל זמן שלא נפדו - פטורים מבכורה. [אף על פי שאין קדושתן כי אם קדושת דמים - לפי שמשנה זו סוברת "קדושת דמים מדחה מן הבכורה"].

והיבטים **במתנות**, זרוע לחיים והקיבה, לינתן לכהן כחולין גמורין.

ויוצאין לחולין, לגמרי - **ליגזז וליעבד**, כחולין גמורין. ולא כפסולי המוקדשין שקדם הקדשן את מומן האסורין בגיזה ועבודה.

ולדן וחלבן - מותר, כחולין גמורין, וולדן מותרים אפילו אם נתעברו קודם פדיון ונולדו אחר פדיון.

כל היתרים האלו הם לאחר פדיונם.

והואיל וקדם מומן להקדשם, הרי הם כחולין גמורים לגבי כמה הלכות אפילו לפני פדיונם. ואלו הם:

והשוחטן בחוץ - פטור.

ואין עושין תמורה.

ואם מתו יפדו.

ואמר רב יהודה אמר רב: משמה זו שאמרה "ואם מתו יפדו" - **דברי רבי שמעון** היא, הסובר דקדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה, ולפיכך יפדו, הואיל וקדושתן איננה כי אם כקדשי בדק הבית מאחר שהוקדשו בהיותן בעלי מום -

אבל (78) חכמים אומרים: אפילו בעל מום מעיקרו היה בכלל העמדה והערכה.

רב פפא הבין דברי רב יהודה אמר רב, שכוונתו לחכמים של משנתנו ברי פלוגתא דרבי שמעון הסוברים שקדשי בדק הבית גם כן היו בכלל העמדה והערכה, ולפיכך בקדשים אלו של משנה זו שקדם מומן להקדשם, אפילו אם קדושתם היא כקדשי בדק הבית - חייבים בהעמדה והערכה ואינם נפדים, ולפיכך אמר רב יהודה אמר רב שהמשנה איננה לדעת חכמים -

וקשה על רבי יוחנן הסובר לחכמים שאם קדם מומן להקדשן אינם בכלל העמדה והערכה: למה הוצרך רבי יהודה אמר רב להעמיד משנה זו שלא כחכמים?

ובשלמא לריש לקיש הסובר לחכמים שקדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה - לא קשה, כי אפשר אם נגדירם (79) כקדשי בדק הבית מחמת שקדם מומן להקדשן, בכל זאת חייבין בהעמדה והערכה, ואם מתו יקברו, נמצא שהמשנה איננה כדעת חכמים. אבל לרבי יוחנן, קשה: למה אי אפשר להעמיד המשנה כחכמים, הלא חכמים מודים בבעלי מום מעיקרו?

אמר ליה, אביי או רבא, לרב פפא: רב יהודה אמר רב לא התכוון לחכמים של משנתנו, אלא, **מאן חכמים**, לאלו חכמים התכוון: **לתנא דבי לוי**, שאמר [לעיל עמוד א] "הכל היו בכלל העמדה והערכה ואפילו בעל מום מעיקרו".

ומקשה רב פפא: **אי הכי**, שחכמים של משנתנו גם כן סוברים שבעלי מום מעיקרו יפדו - למה אמר רב יהודה אמר רב "זו דברי רבי שמעון", ויש לטעות ולהבין שהיא דעת יחידה, וכי רק רבי שמעון אמר כן, **ותו לא**, ואף תנא מברי פלוגתיה אינו סובר כן?! הלא גם חכמים סוברים כן - "זו דברי רבי שמעון ומחלוקתו" **מיבעי ליה**, היה לו לרב יהודה אמר רב לומר "זו דברי רבי שמעון עם ברי פלוגתיה שלו", שכולם מודים בבעלי מום מעיקרו?

אמר ליה, אביי או רבא לרב פפא: **האי**, הטעם, **דלא קתני הכי**, משום דרב סבר לה כריש לקיש, דאמר: **לרבנן** - קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה, קדשי מזבח לא היו.

והנה, בסיפא של המשנה ההיא ששנינו: וכל שקדם הקדשן את מומן... ואם מתו יקברו. **ורישא קתני "ואם מתו יפדו"**, וסיפא קתני "אם מתו יקברו".

ועתה, אף על פי שאת הרישא אפשר להעמיד גם כרבנן ברי פלוגתיה דרבי שמעון. כלומר, (80) ואז נבאר [שלא כסברת המקשן!] שדין קדשים אלו כקדשי מזבח, הואיל והוקדשו לימכר לקרבנות, ולפיכך, לדעת רב הסובר כריש לקיש - סוברים אפילו רבנן שיפדו, לשיטתם שקדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה -

אבל את הסיפא אי אפשר להעמיד כרבנן, שהרי בסיפא מדובר בקדם הקדשן את מומן, וודאי שהם קדשי מזבח, ולרבנן היו צריכים להיפדות לשיטתם, אליבא דרב הסובר כריש לקיש, שקדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה -

ולפיכך אמר רב יהודה אמר רב שמשנה זו הרישא והסיפא נשנתה כדברי רבי שמעון, כיון ששנתה בסיפא: ואם מתו יקברו. ואילו ברישא יפדו, הואיל והוקדשו בהיותם בעלי מום, מודה רבי שמעון שלא היו בכלל העמדה והערכה.

ואיבעית אימא, ואם תרצה נפרש: **רב**, אכן, **כרבי יוחנן סבירא ליה**, שלרבנן בין קדשי מזבח ובין קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה חוץ מבעל מום בעיקרו. ואכן אפשר להעמיד את המשנה בין הרישא ובין הסיפא גם כרבי שמעון וגם כרבנן.

ומה דקא קשא לך "זו דברי רבי שמעון ומחלוקתו מיבעי ליה" -

נתרץ: **תני** (81), שנה דברי רב "זו דברי רבי שמעון ומחלוקתו". ועיקר דברי רב הם לומר שמשנה זו איננה כדברי לוי, האומר שאפילו בעל מום מעיקרו היה בכלל העמדה והערכה.

מתניתין:

במשנה הקודמת שנינו שקדשים שלא נפדו בחייהם לא יפדו אחרי מיתתם משום דבעי העמדה והערכה, אלא יקברו, לפי שהם אסורים בהנאה. משנתנו מונה שאר איסורי הנאה, אלו דינם בקבורה ואלו בשריפה (82).

ואלו הם הנקברים: (83)

קדשים שהפילו (84) - **יקברו** הנפלים. **הפילה שליא - תקבר**, לפי שאין שליא בלא ולד ובודאי נימוח.

ושור הנסקל, האסור בהנאה כמו שנאמר [שמות כא] "ולא יאכל את בשרו", או משום שנאמר [שם] "ובעל השור נקי".

ועגלה ערופה, אסור בהנאה כמו שנאמר [דברים כא] "וערפו שם" ודרשינן: שם תהא קבורתה (85).

וצפרי מצורע, הנשחטין על פני המים. [אבל ציפור המשולחת על פני השדה - אינו אסור בהנאה (86) משום שלא אמרה תורה "שלח" כדי שיצא מהן תקלה שימצאום וייהנו בהם].

ושיער נזיר, יבואר בגמרא.

ופטר חמור, שערפוהו, ונלמד מעגלה ערופה שהוא אסור בהנאה גופו ושערו.

ובשר בחלב, חתיכת בשר שנתבשלה בחלב, ואסורה בהנאה.

וחולין שנשחטו בעזרה, האסור בהנאה.

רבי שמעון אומר: חולין שנשחטו בעזרה - ישרפו (87). **וכן חיה**, שאינה ראויה להקרבה, **שנשחטה בעזרה**. לפי שיש לחשוש שמא כשיראו אותן נקברין, ומאחר שלא ניכר על החולין סיבת פסלותם אם מחמת שהם חולין או שהם קדשים שנפסלו, יבואו לומר שגם קדשים שנפסלו כגון שנטמאו או ניתותרו - יקברו. וקדשים שנפסלו חייבים שריפה כמבואר לקמן (88), על כן תיקנו שגם חולין שנשחטו בעזרה - ישרפו.

אי נמי: אפילו חיה, שאין לגזור שמא יחליפו אותן עם שאר קדשים פסולים, שהרי ידוע לכל שחיה אינה ראויה לשום קרבן - אפילו הכי תשרף (89).

ואלו הן הנשרפין (90) :

חמץ בפסח - ישרף, ובגמרא מבואר שמשנתנו נשנית כרבי יהודה הסובר "אין ביעור חמץ אלא שריפה", ונלמד מנותר [פסחים כז ב].

ותרומה טמאה, גם תשרף (91), ומכל מקום מותרת בהנאת שריפתן, כמבואר לקמן במשנה.

וכלאי הכרם והערלה (92), שנאמר בכלאי הכרם [דברים כב] "פן תקדש המלאה", ודרשינן [קדושין נו ב] "פן תוקד אש" שחייבים בשריפה. וערלה נלמד מכלאי הכרם (93).

ערלה וכלאי הכרם (94) - **את שדרכן לישרף** (95), כגון מאכלים - **ישרוף, ואת שדרכן להיקבר**, כלומר, שאין דרכן לשרוף, כגון משקין - **יקבר**.

ומדליקין בפת ובשמן של תרומה, גם טמאה. ומותר להנות מהן בשעת שריפתן כגון ממאור השמן ומפת המשמש במקום עצים. שנאמר בפרשת מתנות כהונה [במדבר יח] "ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי". ודרשינן [שבת כה א]: בשתי משמרות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה, ואמרה התורה על שתיהן "לך", להתיר לכהן להנות ממנה להדליק בו את הנר ולהסיק פת תחת תבשילו.

כל הקדשים שנפסלו, כגון, **שנשחטו**, במחשבת **חוץ לזמנן וחוץ למקומן**, וכן אם נטמאו או ניתותרו - **הרי אלו ישרפו**, שנאמר גבי חטאת שנפסלה [ויקרא ו] "בקודש... באש תשרף", ודרשינן [פסחים כד א] "כל שבקודש [- כל פסול שאירע בקודש] - באש תשרף".

דף לד - א

אשם תלוי, שהביא על ספק חטא שחייבים עליו חטאת, ושחטו בעזרה וקודם זריקת דמו נודע לו שלא חטא (96), ונמצא שהוא חולין שנשחטו בעזרה - **ישרף. רבי יהודה אומר: יקבר** (97). אבל אם לא נודע לו שחטא - ייאכל כשאר אשמות, שהרי הוא קרבן אשם, והתורה קוראתו "אשם" [ויקרא ה] והוא בא לכפר על ספק חטא ולהגן עליו מן היסורים עד שיוודע לו שחטא ויביא קרבן חטאת [כריתות כז ב].

וכן, **חטאת העוף הבאה על הספק**, כגון אשה שהפילה ואינה יודעת מה הפילה, ספק ולד והיא חייבת בחטאת יולדת, או אינו ולד ואינה חייבת חטאת - מביאה חטאת על הספק. והואיל ואינה נקטרת (98) על המזבח לא איכפת לן אם ייזרק דמה על הספק.

ומכל מקום אינה נאכלת, הואיל ואם אינה חייבת בחטאת, הרי היא חולין שלא נשחט אלא נמלק ונבלה היא. הלכך, תשרף כשאר קדשים פסולים (99).

רבי יהודה אומר: לא תשרף אלא **יטילנה לאמה**. אמת המים [תעלת מים] שהיתה עוברת בעזרה, לשם יטילנה, וזו היא קבורתה. (100) ועוף שהוא רך ומתמקמק ונימוח במים - די בכך אם יטילנו לאמה, אבל אשם לא יטיל לאמה אלא יקבר.

כל הנקברין - לא ישרפו, והטעם יבואר בגמרא. **וכל הנשרפין - לא יקברו,** שמא יחפור איש וימצאם ויאכל אותם (102).

רבי יהודה אומר: אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברין - רשאי. אמרו לו חכמים, לרבי יהודה: אינו מותר לשנות. ובגמרא יבואר טעם מחלוקתן.

גמרא:

שנינו במשנתנו: שער הנזיר יקבר וכן פטר חמור.

הגמרא דנה בסתירה ממשנה אחרת ששנינו שהם נשרפים.

רמי ליה טבי [חכם ושמו טבי הקשה סתירה] **לרב נחמן:**

תנן, שנינו במשנתנו: **שער הנזיר יקבר. ורימינהו,** שנינו משנה במסכת ערלה [פרק ג משנה ג]: **האורג מלא הסיט** [שיעור ושמו "מלא הסיט" והוא מלא הרחקת אגודל מאצבע, כמה שהוא יכול להרחיק (103)] **מצמר בכור,** בהמה טהורה האסור בהנאה משום שהוא קדשים, **בבגד - ידלק הבגד.** האורג **משער הנזיר ופטר חמור בשק** [מבכור בהמה טהורה אפשר לארוג צמר רחלים בתוך בגד, ואילו משער נזיר וחמור אפשר לארוג שק] - **ידלק השק.** הרי ששער נזיר דינו בשריפה?

אמר ליה רב נחמן לטבי: לא קשיא! **כאן,** משנתנו שאמרה יקבר, מדברת **בנזיר טמא,** המגלח שערו להחיל עליו נזירות מחודשת, ושערו האסור בהנאה יקבר, כי בשערו לא נאמר בתורה שישרף (104), **וכאן** ומשנה ההיא שאמרה ישרף, מדברת **בנזיר טהור,** שעליו אמרה התורה בפרשת נזיר [במדבר ו] "וגלח הנזיר פתח אוהל מועד את ראש נזרו ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים".

אמר ליה טבי לרב נחמן: **שנית נזיר אנזיר,** תירצת הסתירה לגבי נזיר - אבל **פטר חמור אפטר חמור - קשיא!** שבמשנתנו נאמר שהוא בקבורה ובמשנה ההיא נאמר שהוא בשריפה?

אישתיק, שתק רב נחמן, **ולא אמר ליה ולא מידי,** ולא אמר כלום לטבי!

אמר ליה רב נחמן לטבי: **מידי שמייע לך בהא**, האם שמעת משהו בענין זה? [כלומר: נתן לו רשות להרצות לפניו תירוץ בשם רבותיו האחרים].

אמר ליה טבי לרב נחמן: **הכי אמר רב ששת: כאן**, משנה ההיא שאמרה ידלק - מדברת כשארגו לשער נזיר ופטר חמור, **בשק, וכאן**, ומשנתנו שאמרה יקבר - מדברת **בשער** עצמו שלא נארג. מפני שאם כבר נארג בשק, הואיל ואינו כלה עד זמן מרובה (105), יש לחשוש שאם יקברנו ימצאנו איש אחר ולא ידע שהוא עשוי משער האסור בהנאה, ולפיכך אמרו חכמים בין בשער נזיר ובין בשער פטר חמור שאם ארגו בבגד שישרפנו כדי שלא יהנו מהם (106).

איתמר נמי, וכן למדנו שאמוראים שקדמו (107) לרב נחמן ורב ששת נחלקו בשני התירוצים לגבי שער נזיר [ולקמן יתורץ תירוץ אחר לגבי פטר חמור], **אמר רבי יוסי ברבי חנינא: כאן בשק וכאן בשער. רב אלעזר אמר:** שתי המשניות מדברות בשק, **וכאן בנזיר טהור כאן בנזיר טמא.**

אמר ליה טבי (108): **ליבטיל ברובא** (109) **דהא קתני שער נזיר ופטר חמור בשק**, משמע שמעט משער האסור בהנאה נתערב בבגד גדול של היתר, אם כן - יבוטל ברוב היתר (110), ולמה אמרו רבי יוסי ברבי חנינא ורב ששת בשק שישרף (111)?

ומתריצין, **אמר רב פפא** (112): **בציפורתא**, מדובר שעשה מהשער האסור בהנאה צורת צפור [או ריקמה אחרת] בתוך השק ליפותו, וכיון שהוא דבר חשוב - אינו בטל.

ותמהינן: וכי אפשר להעמידה **בציפורתא!!** אם הוא ניכר בפני עצמו - **לישלופינהו**, הרי ודאי יכול לתקן את כל הבגד על ידי שישלוף ממנו את שער האסור? ולמה צריך לשרוף את כל הבגד?

ומתריצין, **אמר רבי ירמיה: הא מני**, משנה זו במסכת ערלה שאמרה ישרף, מי שנה אותה? **רבי יהודה היא, דאמר** במשנתנו: **אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברים - רשאי**. ולפיכך אמרה המשנה שהבגד ישרף.

אמר ליה רב נחמן לטבי: **קא קשיא לן "לישלופינהו"**, אנו הקשינו שאפשר לתקן את כל הבגד על ידי שישלוף את שער הנזיר, **ואת מוקמת לה כרבי יהודה!!** וכי כאשר אפשר לתקן אמר רבי יהודה לשרוף את כל הבגד!!

אמר ליה (113): **הכי קאמינא**, כך אמרתי בשם רבי ירמיה: **אם אפשר לשלופינהו - מוטב**, וודאי שיעשה כן כדי לתקן את כל הבגד, **ואם לאו**, אסור כל הבגד (114).

ועל קושיית "לישלופינהו" לא תירצתי כלום -

אלא, על הסתירה בשתי המשניות לגבי פטר חמור שבמשנתנו נאמר יקבר ובמשנה ההיא שנינו ידלק, ועל כך תירץ רבי ירמיה: שמה ששנינו שם ידלק, **אוקמה**, נעמידנה למשנה ההיא, **כרבי יהודה דאמר: אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברים רשאי**. ועתה, מתורץ גם בשער נזיר וגם בפטר חמור, ולא צריך לתרץ ולחלק בין שק לשער ובין נזיר טמא לטהור (115), ואפילו בשער אמרה המשנה ההיא שידלק אליבא דרבי יהודה הסובר כן (116).

לישנא אחרינא (117), ומקשינן: **אימר דאמר בי יהודה, שרשאי לשרוף - בפני עצמו, אבל על ידי תערובת מי אמר?**

ומתרצינן: **תני, שנה במשנה ההיא! אם לא רצה לחלוץ [- לשלוף] ולקבור, אלא לשרוף יחד - רשאי**.

שנינו במשנתנו: **ואלו הן הנשרפין חמץ בפסח**.

ומבארת הגמרא: **סתם (118) לן תנא, סתם משנה זו היא, כרבי יהודה, דאמר [פסחים כא א]: אין ביעור חמץ אלא שריפה**. אבל חכמים חולקים עליו וסוברים שמבערו בכל אופני ביעור.

שנינו במשנתנו: **את שדרכן (119) לישרף ישרף ואת שדרכן להקבר יקבר**.

ומבארת הגמרא: **הא כיצד, איזה דבר דרכו בשריפה ואיזה דרכו בקבורה? תנא, שנינו ברייתא: אוכלין [- מאכלים] בשריפה, משקין בקבורה**.

שנינו במשנתנו: **ומדליקין (120) בפת ושמן של תרומה**.

ומקשינן: **וניחוש, למה לא חששו חכמים, דילמא, אם יניחום עד שיצטרך להם לשריפה או להדלקה, אתי לידי תקלה, ויבא לאוכלם?**

ומתרצינן, **אמר רבא: פת - דזריק לה בין העצים, שמן - דרמי ליה בכלי מאוס, ובכך לא יבוא לאוכלם**.

שנינו במשנתנו: **אשם תלוי ישרף. רבי יהודה אומר יקבר. חטאת העוף הבאה על הספק תשרף. רבי יהודה אומר יטילנה לאמה**.

תנו רבנן (121): **אשם תלוי וחטאת העוף הבאה על הספק וחולין שנשחטו בעזרה - רבי יהודה אומר: יקברו, ורבי שמעון אומר: ישרפו**.

הגמרא מביאה ברייתא אחרת ובה נאמר שבחטאת העוף הבאה על הספק די במה שיטלינה לאמה, כמו שאמרה משנתנו. ומבאר מה ייעשה באותה חטאת העוף.

תניא: כיצד (122) חטאת העוף הבאה על הספק יטילנה לאמה? מנתחה אבר אבר וזורקה לאמה ומתגלגלת והולכת לנחל קדרון, שלשם הלכו המים של אמת המים שבעזרה.

שנינו במשנתנו: **כל הנקברין לא ישרפו וכל הנשרפין לא יקברו. רבי יהודה אומר אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברין רשאי. אמרו לו אינו מותר לשנות.**

ומבררין: **מאי טעמא**, למה אמרו חכמים שאינו רשאי להחמיר ולשרוף את הנקברין? **משום דנקברין - אפרן אסור, ונשרפין - אפרן מותר**, נמצא שאם ישרפנו יבא להקל להשתמש באפר האסור. ולפיכך (123) אמרו לו חכמים "אינו מותר לשנות" מפני שיוצא מכך קולא שיבואו להנות מאפרן.

ומקשינן: **וכי הנקברין אפרן מותר?** ! והא **תניא**, הרי שנינו ברייתא: **דס הנדה**, המטמא אפילו כשהוא יבש, **ובשר המת, שיבשו ונפרכו - טהורין**, וגם בשר המת אינו מטמא [אם אין שם שיעור של מלא תרווד רקב].

מאי לאו, האם לא נפרש הברייתא, שהם **טהורין**, מטומאת מת, וגם **מותרין**, בהנאה - אף על פי שהמת אסור בהנאה והוא מן הנקברין. הרי שלא כל הנקברין אפרן אסור?

ומתרצינן: **לא! טהורין**, מטומאת מת, **ואסורין**, בהנאת אפרן!

מתיב רב פנחס, שנינו ברייתא: **עולת העוף שנתמצה דמה**, על קיר המזבח כמצוותה - **מוראתה** [הזפק] **ונוצה שלה**, שאינם נקטרים עמה, **יצאו מידי מעילה**, והנהנה מהם לא מעל. [אבל הנהנה מבשרה, הואיל ועולה היא ועדיין לא נעשית מצוותה עד הקטרת הבשר - מועלן בבשר (124)] - אף על פי שהן מן הנקברין, כמו ששנינו במסכת יומא [כא א] שהם נשלכין במזרחה של המזבח והן נבלעים במקומן על ידי נס.

מאי להו, האם לא נפרש הברייתא, **שיצאו מידי מעילה**, וגם **מותרין** בהנאה, אפילו לכתחילה, אם חפר והוציאן ממקומן. הרי שלא כל הנקברין אפרן אסור?

ומתרצינן: **לא! יצאו מידי מעילה**, הואיל ונעשה מצוותן, **ואסורין** בהנאת אפרן (125)!

ומקשינן: **וכי נשרפין דהקדש אפרן מותר?!**

והא תניא, שנינו ברייתא: **כל הנשרפין**, כגון: חמץ ותרומה טמאה וערלה וכלאי הכרם - **אפרם מותר**, כגון: לכיבוס בגדים, **חוץ מאפר** אשירה.

וממשיכה הברייתא: **ואפר דהקדש**, קדשים שנפסלו בעזרה, כמבואר במשנה - **לעולם אסור**.

המקשן מבאר את הברייתא, שלכאורה קשה למה לא שנתה "חוץ מאפר אשירה ואפר הקדש", שניהם יחד במעורב, הלא שניהם דין אחד להם, ולמה אותם בנפרד. "חוץ מאפר אשירה", "ואפר הקדש לעולם אסור"?

ומבאר: **ומיערב הוא דלא קא עריב להו ותני להו**, התנא אינו מערב אותם לדין אחד, **משום**, שאין דינם שווה, **דאשירה**, אינה אסורה "לעולם", הואיל **ויש לה בטיילה בעובד כוכבים**, אם גוי יבטלנה, כדין עבודת כוכבים שיש לה ביטול על ידי גוי - **ואילו הקדש - אין לו בטיילה עולמית**.

זה ביאור הברייתא. ומקשה המקשן, **קתני מיהא**, על כל פנים שנינו "אפר הקדש לעולם אסור", ולמה, הרי "כל הנשרפין - אפרן מותר"?

הגמרא מתרצת שיש להבדיל בין שריפה לשריפה, ולפעמים אפרן אסור ולפעמים מותר. כיצד? כל הקדש שהשתמשו בו או שנהנו ממנו - יצא לחולין. במה דברים אמורים? כשהנהנה מעל ונתחייב לשלם להקדש קרן וחומש, אבל אם הנהנה או המשתמש לא מעל, באופנים המבוארים במסכת מעילה - לא יצא ההקדש לחולין.

ועתה, המדליק עצי הקדש, אם מעל - יצא האפר לחולין, ואפרן מותר. וזה מה ששנינו במשנתנו "כל הנשרפין אפרן מותר" - אפילו בהקדש. וכן קדשים שנפסלו בעזרה, שמצוותן בשריפה. אף על פי שלא יצאו לחולין על ידי מעילה, מכל מקום, כיון שנפסלו וקדושתם קלושה וגם נעשו אפר - אפרן מותר.

ומה ששנינו ברייתא שאפר הקדש אסור - לא מדובר בקדשים פסולים, אלא בעצי הקדש, וגם לא מדובר באופן שיצאו לחולין על ידי שמעלו בהם, אלא, שנעשו אפר מעצמן, וכמו שיבואר. וכיון שלא מעלו בהם, עדיין נשאר בקדושתן, ולא יצאו לחולין, ולפיכך: אפרן אסור.

אמר רבי בר חמא: כגון דנפלה דליקה בעצי הקדש מאיליה, כיון (126) דלא הוה איניש דלמעול, מאחר שאין איש המועל, דעל ידי מעילתו ליפוק אפרן לחולין. ולפיכך אמרה הברייתא שמועלין באפרן.

רב שמעיה אמר: כי תניא הא מתניתא, במה אמרה ברייתא זו שאפרן אסור? **במלוא קומץ (127) של תרומת הדשן**, והוא השיעור של דשן שהכהן תורם כל יום

בשחרית, כמבואר במסכת יומא [כד א], ועל דשן זה **תניא**, **דלעולם אסור**, שהוא אסור בהנאה אף על פי שכבר נעשה אפר -

דתניא, כמו ששינונו ברייתא : אמרה התורה בפרשת תרומת הדשן [ויקרא ו] "ושמו אצל המזבח", ודרשינן : "ושמו" - **בנחת**. ועוד דרשינן : "ושמו" - **כולו**, כל הקומץ. ועוד דרשינן : "ושמו" - **שלא יפזר**, ועל אפר זה הטעון גניזה ואסור בהנאה, אמרה הברייתא שאפרן אסור, אבל שאר אפר של הקדש מותר.

הדרן עלך פרק יש בקדשי מזבח וסליקא לה מסכת תמורה