

שיעור הקדמה למסכת תמורה: בענין טיב האיסור והדין של תמורה

א. הקדמה:

הצגת דיני תמורה בתושב"כ, יחס וטיב הדינים, ומיקום דינים אלו ברמב"ם

בסוף בחוקותי, בין הדינים של הפלאת נדרי ערכין (ויקרא כז:א-ח) וההלכה של פדיון קרבן בעל מום (כז:יא עפ"י רש"י שם, והגמרא בתמורה לב:), נידונה פרשת תמורה (כז:ט-י): "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה' כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש. לא יחליפנו ולא ימיר אתו טוב ברע או רע בטוב; ואם המר ימיר בהמה בבהמה והיה הוא ותמורתו יהיה קדש". נוסף לשאלת מיקום ענין זה, יש להצביע על ייחוד הצגת דינים אלו בתורה. ראשית כל, יש להעיר שהתורה שוב ושוב מציגה תמורה, הן האיסור והן התוצאה והתיקון, בצורה כפולה – "לא יחליפנו ולא ימיר", "טוב ברע או רע בטוב", "אם המר ימיר", "בהמה בבהמה". לאור תופעת כפילות זו, יש לציין שזה עוד יותר בולט שהתורה הדגישה כאילו הדין של "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש" הוה פיתרון אחד ומשולב שחל לגבי ב' הבהמות – החולין והקרבן – ונשמעת כחלות אחת ("יהיה" כתיב, ולא "יהיו").¹ ואין להתעלם מזה שאותו הביטוי "יהיה קדש", שתופס החידוש של תמורה, מופיע כבר בפסוק שקדמו – בנוגע לקדושת הגוף, ומסמן שהיא לא ניתנת לפדיון.

¹ כמובן, נפרש ביטוי זה לאור התפיסות השונות בהבנת טיבה של תמורה, שנעלה בהמשך. לפי כמה מפרשים נפרש ש"יהיה קדש" מתיחס לכל בהמה בנפרד, מכיון שיש ב' מחייבים שונים. לפי מהלך אחר בסוגיא, נסביר שהתורה מתמקדת רק בבהמה אחת – בדין המחודש של תמורה. אלא שבזה גופא יש מקום עיון אם החידוש בתמורה הוא שהחולין נעשה קודש גם בלי שהקרבן המקורי יצא לחולין, או שמא הגילוי הוא שהקרבן המקורי נשאר במלוא תוקף קדושתו למרות שחל מקדושתו על התחליף. נציע גישה אחרת לפיה ב' דברים אלו מהוין דין אחד, ש"הוא ותמורתו יהיה קדש" הוה חלות אחת.

גם יש להבין למה חוזרת התורה (ויקרא כז:לב-לג) לנסח איסור זה, ודוקא בהקשר של מעשר בהמה בסיום ספר ויקרא, בהלכה האחרונה שבתורת כהנים: "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קדש לה". לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו; ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש לא יגאל.²

בנוסף לקשיים שעוררנו בענין הצגת דין זה בתושב"כ, הרי עצם הדין של תמורה הינו קשה לסווג ולהגדיר. הנה מצינו שמי שמנסה להחליף קדושת קרבן בבהמה אחרת עובר על איסור כפול של "לא יחליפנו ולא ימיר" ולוקה למרות שהוא נכשל בשאיפתו לסלק קדושת הקרבן המקורי משום שאין קרבן שראוי להקרבה ניתן לפדיון ולהפקעת קדושה. וצ"ע למה עצם הנסיון או השאיפה להחליף ולהמיר בקרבן, דבר שאינו מסוגל לחול מבחינה עקרונית, נידון כדבר כה חמור? במידה מסויימת, הגמרא התיחסה לבעיה זו במסגרת הדיון בענין לאו שאב"מ (תמורה ג-ג; ד:), שנתחס לו בהמשך. אבל יש להעיר שתמורה בולטת במיוחד (לעומת המקבילים שם ובכלל) משום שאין רק שאלה של מעמד הדיבור כמעשה, אלא בעיה נוספת היות הפקעה והחלפה זו בלתי אפשרית בצורה יסודית.

מאידיך גיסא, הרי יש תופעה מחודשת בתמורה, "ואם המר ימיר והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", דהיינו שחלה קדושת קרבן על הבהמה השניה שהקדישה רק בתורת תחליף, למרות שלא עלה בידו להוציא את הבהמה המקורית לחולין. אם נפרש שאכן חל תהליך התמורה במקצת, יש לעורר למה אין זה מעין הקדש בטעות מכיון שרק התכוון להחליף הבהמות או להעביר קדושה מחד לחבירתה. ואם קדושת התמורה הוה חידוש התורה, יש לחקור אם אכן נחשב המימר כהמקדיש הואיל ואין כונתו להחיל קדושת קרבן על השניה אלא בתנאי שיפדה הראשונה. ויש לדון האם קדושת התמורה הוה מעין קנס דאורייתא או משהו יותר עקרוני שקשור לעצם האיסור.

² ועיין בדברי ר"ש במשנה תמורה יג., ובדעת רבי בשו"ט שם יג: שדנו למה בעינין פרשה נפרדת לתמורת מע"ב. ויש לעיין במיוחד בענין "תמורת גופו חלה על דבר הראוי ועל דבר שאינו ראוי".

הרי הגמרא קבעה שתמורה הוה "דיבור דאיתעביד מעשה" (תמורה ג:), וגם "לאו הניתק לעשה" (תמורה ד:) בגלל שסוף סוף חלה קדושת קרבן על השניה! מאלו משתמע שיש עדיין זיקה בין האיסור שחשב להגשים ומה שסוף סוף חל. ואם יסוד האיסור הוא החלפת הקרבן המקורי בלבד או בעיקר, נצטרך להבהיר למה התוצאה לגבי השניה, התחליף הצפוי, מספיק קובעת. ועוד, הרי לכאורה יש לתמוה איך החלת קדושת קרבן על השניה מחזקת את הלאו מצד אחד, וממילא פותרת בעיית לאו שאב"מ (מכיון "דבדיבורו עשה מעשה" – תמורה ג:). ואילו מאידך, גורם זה נחשב כעשה וכדבר שמתקן הלאו ופותר מן המלקות (לאו הניתק לעשה)! האם מוכרחים אנו להסיק שיש מחלוקת עקרונית ביסוד המחייב של איסור תמורה, ושהיא משתקפת בב' ניסוחים אלו, או שמא יש לשלב בין שני הדינים?³

יש להעיר גם על לשון המיוחד של המשנה שאולי מעיד שוב על החידוש המורכב של דיני תמורה. וז"ל (תמורה ב.): "הכל ממירין, אחד אנשים ואחד נשים. לא שאדם רשאי להמיר, אלא שאם המיר – מומר, וסופג את הארבעים." והגמרא כבר התקשה בניסוח מעורפל זה, והציעה שהמשנה התכוונה להדגיש את חלות התפסת התמורה, על אף האיסורים הכרוכים בה. וז"ל: "הא גופא קשיא, אמרת: הכל ממירין – לכתחילה, והדר תני: לא שאדם רשאי להמיר (אלא שאם המיר מומר) – דיעבד! ותיסברא הכל ממירין לכתחילה? אדקשיא לך ממתניתין, תיקשי לך קרא, דכתיב: לא יחליפנו ולא ימיר אותו! אלא אמר רב יהודה: הכי קתני – הכל מתפיסין בתמורה, אחד אנשים ואחד נשים, לא שאדם רשאי להמיר, שאם המיר – מומר, וסופג את הארבעים". ועדיין צ"ע למה לן להתמקד דוקא על תוצאה זו של תפיסת התמורה, כאילו הוה גם קיום שמשקף טיבה היסודית של תמורה, ושאינה רק קנס בעלמא על אף שלא יצא הקרבן לחולין.

יש להצביע, כאמור, שהתורה הציגה את דיני תמורה בצורה שדורשת תשומת לב מיוחדת, ושמשקפת שדיני תמורה אינם רק קביעות פרטים ועובדות בעלמא – שא"א להחליף קרבן או להוציא קדוה"ג לחולין

³ לא להלכה לענין חיוב מלקות, כמובן, אבל בנוגע לטיב איסור תמורה, כפי שנפרש.

ושניסיון נכשל זה גם מחיל קדושה על הבהמה השניה – אלא שהגבלות אלו, ותוצאת ניסיון זה ושאיפה זו, משמעותיים למדי, ומהוה אף דין יסודי בקדושת קרבנות בכלל. הנה מטעם זה גופא התורה דנה בנושא זה בסוף תורת כהנים ודוקא בין נושאים מרכזיים ויסודיים בעולם הקרבנות ובתחום קדושה בכלל. ההדגשה הכפולה החוזרת מעידה שיש זיקה משולבת בין שני תהליכים – המשך קדושת הקרבן הראשון, וחיודוש קדושת השני על אף שאין כאן חילופין כפי שתכנן המימר – שלכאורה נראים נפרדים ואף הפוכים.

גם הצגת הרמב"ם דורשת תשומת לבנו. הוא טיפל בדינים אלו דוקא בספר קרבנות, ולא בספר עבודה כפי שהיה צפוי. והוא סיים ספר זה וכלל דיונו בעניני קדשים דוקא בהלכות תמורה, תופעה מקבילה לסיום ספר ויקרא בדינים אלו! ויש חידה נוספת ברמב"ם. הוא הכריע להכניס האיסור לשנות קדשים מקדושה לקדושה בסוף הל' תמורה (ד:יא-יג). וצ"ע למה זה שייך לתמורה שמתייחסת להפקעת ויצירת קדושה. ויש לציין שהרמב"ם כאילו הפסיק בדין נוסף זה, אבל בהלכה האחרונה בהל' תמורה, אחרי שגמר לדון בשינוי קדושה, הוא חוזר להעריך את המשמעות של המוסד של תמורה! וכל זה טעון הבהרה, ואינו אומר אלא דרשני.

כדי לעמוד על התופעות ועל הקשיים וההערות הנ"ל נדון בכמה סוגיות ודינים בתמורה לנסות לזהות הגישות השונות במפרשים, ולפתח מהלך כולל שיבהיר את הנושא ביתר שאת.

ב. מספר מלקיות בתמורה

כבר הזכרנו שיש כפל הלאוין בתמורה: "לא יחליפנו", "ולא ימיר אותו". האם כפל זה קובע לגבי מלקות או מנין המצוות? ועיין בתוס' (ב. ד"ה וסופג את הארבעים): "וא"ת אמאי לא תני שמונים דהא כתיב (ויקרא כז) לא יחליפנו ולא ימיר אותו? ויש לומר דלא נחת למנין מלקיות אלא כלומר דלקי עליה. ועוד י"ל דלעולם לא לקי אלא ארבעים ותרי לאוי צריכי חד בקרבן שלו וחד בשל חבירו וכגון דאמר כל הרוצה להמיר יבא וימיר." יוצא אפוא שלפי הדעה הראשונה יש ב' לאוין וב' עונשים נפרדים, ואילו לפי התירוץ השני שני הפסוקים מתיחסים לאיסור אחד ולמלקות אחת, אלא שהמקור הנוסף מגלה ששייכת תמורה גם בבהמת

חבירו. וניתן להסביר שהמחלוקת בענין מספר המלקיות משקפת אם בתמורה יש שני מחייבים ושמות איסור שונים או רק חד דינא. הנה יש ב' תהליכים בתמורה: א. הנסיון להפקיע קדושת הקרבן המקורי. ב. החלת קדושה על בהמת חולין ע"י הפקעה זו, ובתור תחליף הקרבן הקיים. ויתכן שלפי התפיסה הראשונה, גם אסור לבטל קדושת קרבן, וגם אסור ליצור קדושת קרבן בדרך ובתנאי של החלפה. ולכן, לוקים שניים בתמורה משום שבב"א נעשה ב' עבירות חלוקות.

אלא שדברי הגמרא (תמורה ט.) שהובאו בתוס', הקובעים ש"לא יחליפנו" חל גם כשחבירו מקדיש בהמתו בדרך תמורה, כשבעל הקרבן הצהיר "כל הרוצה להמיר יבוא וימיר", צ"ע לפי הדיעה שפסוק זה אינו מיותר אלא הוה היסוד של איסור ועונש בפ"ע. יתכן שעמדה זו הבינה שאליבא דהילכתא אין דין זה מבוסס על "לא יחליפנו". הרי הרמב"ם (תמורה א: ג.) השמיט כל זכר למקור הזה כשהוא פסק את הדין: "אין אדם ממיר בהמתו בקרבן שאינו שלו, ואם אמר בעל הקרבן כל הרוצה להמיר בבהמתי יבוא וימיר הרי זה ממיר בה, המיר קרבנו בבהמה שאינה שלו אינה תמורה שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו." והאחרונים (רש"ש ב:; מנ"ח שנא) דנו שמא הדין של "כל הרוצה" הוה מעין שליחות, ואינו טעון מקור נפרד.⁴

אולם יש להציע הסבר אחר, עקרוני יותר, לפיו דין זה של ממיר בהמתו בקרבן של אחר מאפיין טיב האיסור בתמורה או דוקא קובע שיש ב' איסורים בתמורה. שמא אם מתמקדים אך ורק בהמחייב של הפקעת קדושת הקרבן, אין מקום לחייב חבירו שאינו הבעלים בקרבן גם אם אינו עושה נגד רצון הבעלים. אבל אם עיקר האיסור הוא (או קיים איסור נוסף ונפרד שהוא) הקדשת קרבן דרך תמורה וחילוף, לעומת הקדשה יוזמתית ולשם עצמה, שפיר שייכת עבירה זו גם במי שאינו בעל הקרבן המקורי, כל שקיבל ממנו רשות להחליף ע"י קרבנו. ולכן, אף אם הדין של "כל הרוצה" נעוץ בפסוק "לא יחליפנו", שמא אין זה סתם גילוי מילתא שמעיד על הרחבת אותו הדין של תמורה, אלא הרחבה זו עצמה מורה על פן שונה ונפרד באיסור תמורה, שקובע שיש ב' דינים ואיסורים חלוקים.

⁴ יתכן שענין זה נוגע אף לשאלת דין בעלות בקרבן ובתמורה שנידונה לגבי יורש, ונכרי (ב: וכו'. ועיי' גם אגרות הגר"ד (תמורה א:ו, ובמיוחד, עמ' 205) ואכמ"ל.

אפשר להעריך המחלוקת בין בעלי התוס' בענין מספר המלקיות בתמורה מבחינה טכנית יותר, ובפרט לאור המחלוקת המפורסמת בין הרמב"ם והרמב"ן (בשורש ט' בסה"מ) – אי מונין ואי לוקין בנפרד כשיש מספר לאוין בחד ענין.

הנה כתב הרמב"ם: "שאיין ראוי למנות הלאוים והעשה אבל הדברים המוזהר מהם והמצווה בהם ... וכשהגיעו אלו הענינים, הנה ראוי שיימנו הענינים המצווה בהם או המוזהר מהם, יהיו פעולה או דבור או אמונה או מדה. ולא נביט לרובי הצוויין שבאו בענין ההוא אם היה מן המצווה בו או לרובי האזהרות שבאו ממנו אם היה מן המוזהר ממנו. כי כלם הם לחזוק ולכד ... אמנם כשלא יהיה שם ענין נוסף דע באמת שלא נכפל אלא לחזוק וכדי שידע גם כן שזה העון גדול מאד אחר שבאה בו אזהרה אחר אזהרה. או נכפל להשלים דין המצוה. או שילמד ממנו דין מהדינים במצוה אחרת כמו שיבאר התלמוד (יומ' פא א כתובר' לח א נזיר מח א סנה' נד א) ויאמר מופנה להקיש לדון ממנו גזרה שוה. והנה מצאנום ע"ה רמזו על זה הענין בגמר פסחים בפרק שני (כד א). וזה שהם כווננו לאחד הלאוין שייראה שהם נכפלו כי האזהרה הגיע מזולתו ובקשו לקיימו בענין נוסף. ונאמר בו על צד הקושיא אמר ליה רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין, כלומר זה שתרצה שתקיים זה הלאו שהוא בענין זולת הענין שהגיע מן הלאו האחר, לאי זה דבר תטרח לזה, שמא נכפל בענין ההוא בעצמו כדי שיהיה עושה הענין ההוא חייב בשני לאוין. והיתה התשובה (כד ב) אמר ליה כל היכא דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. הנה התבאר לך כי כל לאו שאינו בא לתוספת ענין יקרא יתר. כלומר שהוא נכפל. ואפילו יאמרו שהוא לעבור עליו בשני לאוין הנה הוא עם כל זה לאו יתר כמו שיתבאר מזה המאמר. ואין ראוי למנותו כי הוא נכפל. הנה כבר התבאר כי לא ברובי הלאוין או העשה ירבו המצוות. כבר נודע שהצווי בשבת לנוח נכפל בתורה שתיים עשרה פעמים (שמות כ כג לא ד"פ לד לה ויקרא יט כג כו דברי' ה). התראה שיחשוב אחד מאשר ימנו המצוות שיאמר כי מכלל מצות עשה המנוחה בשבת והיא שתיים עשרה מצות ... אם לא תמצאם יאמרו לוקה שתיים או לוקה שלש שאז ימנה כל אחד ביחוד. כי לא ילקה אחד שתי מלקיות על שם אחד, כמו שהתבאר ממה שהתפרסם בתלמוד במכות (יג א, יד א, יח א) וחולין (פב א קב ב) וזולתם."

ואילו הרמב"ן השיג עליו: "ואני אומר שהסכמתו שלהרב למנות המצות על פי המלקיות אינה ברורה. שהרי אנו מונין שס"ה לאוין והרבה מהן שאין בהן מלקות כלל. והנה נמחול זה לסברתו, אלא שכבר נשתבש בשיטה הזו בשיבוש גדול. כי מה שאמר בלאוין הרבה שבאו באיסור אחד שאינו לוקה אלא אחת אינו כן ... הרי ביארו כי ריבוי הלאוין מרבים המלקיות ואם נכפלו במצוה מן המצות הלאוין פעמים רבות נלקה אותו כמנין הלאוין ... עכשיו ביררנו השטה הזו על דעת הראשונים, והסכמת כולם היא לחייב על כל לאו מלקות. לא שיחייבו שתי מלקיות על לאו אחד בשם אחד כמו שחשדם הרב: אבל הרב לא דקדק בדבריהם ולא הבין אותם מפני שהוא מרחיק שיהא אדם לוקה שתיים על איסור אחד אף על פי שנכפלו בו הלאוין כמו שהקדים בעיקר הזה. ושם [ל' קעט] באותו ענין פירש ואמר שאם באו אלף לאוין מבוארים כולם בשרץ הארץ אינו לוקה עליו אלא מלקות אחד ... וכבר הראית לדעת מן השמועה שבפרק שני שבפסחים (כד א) שהעיקר כדברי הראשונים והמלקיות בפוטיחא ונמלה מפני כפל הלאוין בשם אחד הוא".

אם נגיד ש"לא יחליפנו" ו"לא ימיר" אינם אלא כפל הלאוין, דהיינו שאין נפק"מ ביניהם, וגם הם אינם שונים באופן מהותי, יש להצדיק גישה זו. לפי האמור, הדיעות בתוספות מקבילות לפלוגתא של הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל. ואמנם כך העלה גם הגרי"ז (חידושי הגרי"ז תמורה ב:).

אולם גם הרמב"ם וגם הרמב"ן מודים שיש יוצאים מן הכלל, כל אחד לפי דרכו. הרמב"ם העיר שכל שיש מספר מחייבים, ולכן אין ממש כפילות, יש למנות האיסורים בנפרד וילקה על כל אחד ואחד. ולדעתו, כל שהכתוב מרבה או מרחיב ע"י כפילות אין זה סתם כפל הלאוין. וז"ל: "האלוקים אם לא כשתמצא לשון לחכמים בהפריש הענינים ויבארו לך המפרשים שכל לאו מהם או כל עשה כולל ענין זולת הענין שיכלול הלאו האחר או העשה כי אז ראוי למנותו בלא ספק. כי אז לא נשאר היותו לחזוק אבל לתוספת ענין ואע"פ שהנגלה מהכתוב מורה שהוא בענין אחד ... אמנם כשנמצא הקבלה שהצווי הזה או האזהרה נושא ענין כך וזה הצווי הנכפל או האזהרה נושא ענין אחר הנה זה הוא הקודם והנאות שלא ייכפל כתוב אלא לענין ואז ראוי למנות זה ביחוד ולמנות זה ביחוד ... ואולם ילקה שתי מלקיות על שני שמות, רצוני לומר שני ענינים, שבאה אזהרה

בכל ענין מהם ביחוד. וזה הוא ההפרש בין אמרם עובר משום כך ומשום כך ובין אמרם לוקה שתיים או לוקה שלש. וכך דעתו לגבי כל יראה ובלי ימצא, שהוא מונה כלאוין נפרדים.⁵ לפי זה, יש להסיק מזה שלא מנה הרמב"ם ב' לאוין בתמורה, בניגוד לב"י וב"י, שהוא סבור שיש שם ועיקרון אחד משולב. ולכן, לשיטתו, אין הוא מדגיש שהגילוי שתמורה כוללת גם תמורת חבירו נובע דוקא מהפסוק הנוסף. ונעריך את מסקנה זו – שיש רק עיקרון משולב בתמורה – בהמשך המאמר לאור משנתו הכללית בנושא.

גם הרמב"ן הודה שלא תמיד מונים מספר לאוין של שם אחד. לדעתו, בניגוד להרמב"ם, דוקא כשמרחיבים את הדין על סמך מקור נוסף, אין למנות מספר לאוין בנפרד. וז"ל: "אבל יש בזה תנאי והוא שיהיו הלאוין מיותרין ולא יצטרכו במצוה ההיא למדרש מן המדרשים זולתי לכפול המניעה ההיא." ויש לציין שאין הרמב"ן משיג על הרמב"ם וחולק עליו בתחום זה, דהיינו שאין הוא מונה ב' לאוין של תמורה, למרות שיטתו הכללית למנות כפל לאוין. כנראה הוא סבור, לכאורה על פי הגמרא (תמורה ט.) בענין תמורת חבירו, שהפסוק הנוסף אינו אלא לשם גילוי והרחב, ולא מדין כפל הלאוין. יוצא איפוא, שישנן שיטות וגישות שונות בענין משמעות כפל הלאוין בתמורה.

ג. לאו הניתק לעשה במספר לאוין – בכלל ובתמורה

הגמרא (תמורה ד:) חידשה שהכלל שאין לוקין על לאו הניתק לעשה אינו חל אם יש מספר לאוין. וז"ל: "א"ל אביי: וכל לאו שניתק לעשה לא לקי? והא מימר, דלאו שניתק לעשה הוא – ולקי, דתנן לא שאדם רשאי להמיר, אלא שאם המיר – מומר, וסופג את הארבעים. הוי להו תרי לאוי וחד עשה, ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי." יש לציין שכלל זה אינו מופיע בפירושו בשום הקשר אחר. והראשונים (עיין תוס' חולין פ:-פא.

⁵ עיין סה"מ (לאוין ר', רא), בכותרת להלכות חמץ (מצוה ה', ר'), בפ"א הל' חמץ ה"ב, ובפ"ד הל' חמץ ה"א-ב. ועיין בפסחים ה-ו, ובסה"מ לרס"ג ל"ת קסו-קסז. שיטתו המיוחדת של הרמב"ם בב"י וב"י עקבית למשנתו הכללית בענין אופיו של איסור חמץ. אי"ה נדון בנושא זה במק"א.

סוד"ה הנח, וצוטט גם בגליון הש"ס על אתר, ובתוס' זבחים קיד: ד"ה אלמה) ועוד מפרשים גם התקשו מכמה סוגיות שלכאורה סותרות יסוד זה.

הנה הגמרא פסחים (צה). – לפי הגירסא של בעלי התוס' שם ד"ה ופרטיה – ותוס' כט: ד"ה רב אשי) מיישמת פטור לאו הניתק לעשה לגבי בל יראה ובל ימצא על אף מספר הלאוין, ובעלי התוס' פסקו כן להלכה. וז"ל הסוגיא: "בפרטיה מאי קא ממעט ליה – לא יראה ולא ימצא (דדמי ליה, דהאי אינו לוקה – דהוה לאו שניתק לעשה, והאי אינו לוקה – דהוה ליה לאו שניתק לעשה). – איפוך אנא! – מצוה דגופיה עדיף". וצ"ע מאי שנא ב"י וב"י דחמץ משני הלאוין של תמורה? אכן הר"ח (ואולי הרמב"ם) על אתר גרס אחרת – שב"י פטור ממלקות מדין לאו שאב"מ, ולדעתו אין כל זכר לדין לאו הניתק בב"י וב"י, ואין שום סתירה בין הסוגיות. גם אפשר לומר שנחלקו הסוגיות בעצם חידוש זה שאין לאו הניתק פוטר בכפל הלאוין.

אבל יש להציע גישה אחרת, להבחין בין סוגי לאוין כפולים שונים. כפי שכבר ראינו בנוגע למנין המצוות ולגבי חיוב מלקות, יתכן יחסים שונים ומשמעויות שונות כשקיים מספר לאוין בתחום אחד. ויש להצביע על דגמים מגוונים: א. אם מדובר רק בהרחב של גילוי מילתא, לכאורה אין שום סיבה שזה ישפיע על מעמד של לאו הניתק לעשה. ב. אם כפל האזהרות בא לחזק את האיסור האחיד והמשולב ולשקף שהנידון הוא דבר חמור ביותר, מסתבר הוא שזה גם קובע שלא מהני ניתק לעשה לפטור מלקות באיסור כה חמור זה. ג. אם מספר לאוין מורה שיש מספר מחייבים, יש מקום לדון אם בכלל שייך העשה לכל אחד. ואם אמנם הוא שייך, עדיין יש מקום ספק אם תיקון העשה מתייחס בנפרד לכל איסור ומהני לנטרל חיוב המלקות, או אנו דנים כאילו יש עשה שעומד נגד שני לאוין, ואינו מספיק לפטור עונשי שניהם, ואולי אפילו לא אחד מהם.⁶

⁶ עיין בזה במל"מ הל' שופר א:ד, ובשו"ת שאג"א סימן פב, ואכמ"ל. לאור הדיון הזה, יש מקום להעלות הסבר נוסף לדיעות בתוס' אם לוקין שמונים או ארבעים. שם נחלקו אם בב' לאוין שניתקנו לעשה אחד יש לפטור לפחות מחד מלקות. יש לציין גם שיש מקום להבחין בין מקרים וסוגים שונים של ב' מחייבים – עד כמה רואים האיסורים כלגמרי עצמאיים, או כקשורים ועוברים עליהם בצוותא, למרות שיש להם מחייבים שונים. ויתכן שזה קובע אם מהני זה שניתק לעשה לגמרי או במקצת. ואכמ"ל.

לאור הנ"ל, נציע להבחין בין כל יראה וכל ימצא מצד אחד – שלא חל חידוש זה שאין פטור מלקות בלאו הניתק לעשה כל שיש ב' לאוין, ובין לא יחליפנו ולא ימיר מאידך – שמופקעים מדין לאו הניתק, לפי החילוקים שפיתחנו. למשל, אם נגיד שחידוש זה בלאו הניתק לעשה שייך רק היכא שיש חיזוק הלאו ואינו חל כשיש ב' מחייבים עצמאיים או סתם גילויי מילתא, נסביר שבזה גופא חלוקת תמורה מאיסורי ב"י וב"י. ומענין להעריך הבחנה זו לאור הדיעות השונות בראשונים – הן בנוגע לתמורה, הן בנוגע לב"י וב"י – בענין מה נמנה פעמיים, ומה לא נמנה אלא אחד. אך אם ננקוט בעמדה שלא יחליפנו אינו אלא גילוי מילתא שמרבה תמורת אחרים (תמורה ט.) צ"ע טובא למה הוספה זו מפקיעה הדין של לאו הניתק לעשה.⁷

ועיין בשאג"א (סימן פב) שהתקשה בסתירה בין תמורה וב"י וב"י אליבא דבעלי התוס' הנ"ל ששייך הפטור של לאו הניתק בב"י. ויישב על פי דברי התוספות חולין (פא.) שאין דין זה חל אלא בגוונא שתרי הלאוין סמוכין אהדדי, כמו לא יחליפנו ולא ימיר, משא"כ באיסורי ב"י וב"י. הרי גורם זה של לאוין סמוכין צ"ע טובא. ונראה לפרש שהוא בדיוק מורה על טיב הכפילות ויחסי הלאוין. שמא דוקא זה שהם סמוכין מעיד על השילוב ביניהם, והוא הקובע שאין פטור לאו הניתק לעשה. נמצינו למדין שדוקא בתמורה יש שילוב זה, ואילו בב"י וב"י או יש מחייבים נפרדים או סתם גילוי מילתא של הרחבת דינים מסויימים.

שיטת הרמב"ם מסובכת היא. וז"ל (תמורה א: א): "כל הממיר לוקה על כל בהמה ובהמה שימיר שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו ואע"פ שלא עשה מעשה, מפני השמועה למדו שכל מצות לא תעשה שאין בה מעשה אין לוקין עליה חוץ מנשבע וממיר ומקלל את חבירו בשם, שלשה לאוין אלו אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל ולוקין עליהן, ולמה לוקין על התמורה והרי לאו שבה ניתק לעשה שנאמר ואם המיר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, מפני שיש בה עשה ושני לאוין, ועוד שאין לאו שבה שוה לעשה, שהצבור והשותפין אין עושין תמורה אם המירו אף על פי שהן מוזהרין שלא ימירו, נמצאת אומר שהיחיד שהמיר הרי התמורה קדש,

⁷ וכן העירו כמה מן האחרונים, ועיין מהרש"א חולין ב.

ואפילו המיר בשבת לוקה ארבעים, ואחד מן השותפין שהמיר, או מי שהמיר בקרבן מקרבנות הצבור, הואיל ויש לו בהן שותפות הרי זה לוקה ואין התמורה קודש". מצד אחד, חידוש הוא שהביא מסקנת הסוגיא שלא שייך פטור מלקות מדין לאו הניתק לעשה במקום ב' לאוין, על אף שאין הוא מונה שניהם בנפרד משום שאין הוא מחשיבם כשני מחייבים נפרדים. אמנם כבר ראינו מזה שאין הוא תולה הדין של תמורת חבירו במקור הנוסף שאין הוא רואה כפל הלאוין הזה כגילוי מילתא בעלמא (דבר שלא היה מתאים עם הכלל שב' לאוין אינן ניתקין לעשה א') אלא כדבר שמורה על טיבו המיוחד של איסור משולב זה, כפי שעוד נסביר. ויש סמך להבנה זו מזה שהרמב"ם תמיד מצטט שני הלאוין יחד – "לא יחליפנו ולא ימיר" (סה"מ ומנין הקצר קו', תמורה א:א, ורק בכותרת מצמצם לצטט "לא ימיר" גרידא), כאילו הם שני חלקי איסור אחד. ומשתמע שאין כפל זה סתם רק כדי לחזק את הלאו ולהחמירו, כגישה הכללית של הרמב"ן הנ"ל.

ויש לשקול לדעת הרמב"ם אם דוקא כה"ג של כפל לאוין אין פטור לאו הניתק, או שמא כל שכן קיים דין זה כשיש ב' לאוין עצמאיים. הרי יש לציין שהרמב"ם ראה צורך להציע נימוק נוסף – שאין העשה והלאו שוין – להצדיק שאין פטור זה בתמורה! המפרשים על אתר העירו שנימוק זה אינו מופיע בגמרא (ועיין בשיטמ"ק על אתר שהביאו כאילו גרס כן בסוגיא, אולי על יסוד דברי הרמב"ם), ושהוא מחודש שלוקין בתמורת ציבור ושותפין. ועיין במפרשי הרמב"ם (מהר"י קורקוס ועוד) שהציעו שמא הסתפק או בעצם כלל זה או ביישומו לגבי כפל הלאוין של תמורה. בפיה"מ ריש תמורה הוא הביא רק נימוק נוסף זה של עשה שאינו שוה ללאו, ואילו בסה"מ (עשה פז) הוא ציטט את דברי הגמרא שאין שני לאוין ניתקין לעשה אחד גרידא.

ויש לבחון דעת הרמב"ם בענין כל יראה וכל ימצא, ב' לאוין שמנאם בנפרד, לאור הנ"ל. ושוב אין הדבר פשוט כלל, ויתכן גישות שונות. הנה הרמב"ם פוסק (חמץ א:ג) שאין לוקין על ב"י וב"י, אבל לא מטעם לאו הניתק לעשה, אלא משום לאו שאב"מ. ואף חידוש משום כך שאם קנה או עשה חמץ בפסח שאכן לוקה! וכבר הקשו המפרשים למה השמיט הרמב"ם הפטור של לאו הניתק לעשה, שמפורש בגמרא (לכמה גירסאות

לפחות) ושהיה פוטר גם בקנה ועשה חמץ. והאחרונים שקלו וטרו טובא בזה, והציעו דברים שונים. יש שהעלו שלדעתו פשוט שאין בכח העשה של תשביתו לנתק לאוין אלו. רעק"א הסביר שלפי הרמב"ם שפוסק כחכמים נגד רבי יהודה שהשביתו של חמץ הוא בכל דבר, תשביתו אינו מתקן למפרע אלא מכאן ולהבא, ולכן אין הוא פוטר ממלקות. הגר"ח גם תלה שיטת הרמב"ם בזה שפסק כחכמים נגד ר' יהודה אם כי מטעם אחר. לדעתו, אין גדר ניתק לעשה (וגם אין קיום של "נעשית מצותו") אלא כשיש קיום בחפצא של חמץ, ואין זה אלא אליבא דרבי יהודה שסבור אין ביעור חמץ אלא בשריפה. השאג"א (הנ"ל) התחשב לפתור בעייה זו על פי חידוש הרמב"ם ה' תמורה הנ"ל שלא שייך לאו הניתק לעשה כשאין הלאו והעשה שוים, והתחשב בשאלה אם נשים גם מצוות בתשביתו. לפי הבנות אלו, דעת הרמב"ם שאין גדר של לאו הניתק לעשה בב"י וב"י נעוצה בפרטי חיובי חמץ, ואין כל קשר לסוגיין בענין כפל הלאוין ומשמעותם.

אולם פעם שמעתי ממו"ר הגרי"ד זצ"ל שמא הרמב"ם אזיל לשיטתו בהל' תמורה הראשון על פי הגמרא שם, דהיינו שניתק לעשה אינו פוטר בכפל הלאוין. ולפי זה, יש השואה בין שני הלאוין של ב"י וב"י ושני הלאוין של תמורה, לפחות לגבי דין זה. אולם נראה שאין זה פשוט כלל. הרי השמטת נימוק זה בהל' חמץ בספר זמנים, בניגוד להצגת הדברים בהל' תמורה בסוף הל' קרבנות, בו פירט הרמב"ם טעם זה על אף שצירף לו גם טעם מחודש נוסף, אומרת דרשני. ויתכן שני הסברים הפוכים: א. או שסבור הרמב"ם שלגבי חמץ הדבר פשוט יותר משום שב"י וב"י אינם רק כפל לאוין אלא ב' מחייבים נפרדים שראויים להיות נמנים בפ"ע במנין המצוות, ולכן א"צ אפילו להזכיר גורם זה בפירוש דמוכן הוא מאליו. ב. או שמא הפקעת הפטור של ניתק לעשה בב' לאוין דוקא שייכת בתמורה (או כעין תמורה אם קיים עוד תופעה כזו) בגלל שכפל הלאוין שבה משקף איסור משולב מיוחד במינו. ואילו היו ב' מחייבים שונים, כל אחד בנפרד היה פטור מטעם שניתק לעשה. ולכן, דין זה אינו חל לגבי ב"י וב"י, ומשום איזה סיבה אחרת הקשורה לטיבו ולהיקפו אין העשה של תשביתו פוטר ממלקות.

וכסברא האחרונה נראה יותר, מכיון שהרמב"ם תמיד מדגיש ב' האיסורים למרות שרק מונה לאו אחד במנין המצוות. ולכאורה משמעותי הוא שאין הרמב"ם מביא הכלל שאין ניתק לעשה בכפל הלאוין בשום מקום חוץ מתמורה! ולאור זה, נשוב לדעת התוספות (חולין פא., זבחים קיד): שהייחוד בלאוין של תמורה הוא שסמוכין הם. ונפרש שגורם זה שייך גם להרמב"ם, ושאינן זה סתם גילוי מילתא שאין פטור ניתק לעשה, וגם אינו רק מורה על חומר האיסור, אלא הוא מעיד על איסור משולב ויסודי ביותר שמופקע מפטור זה.

ד. הסבר הצגת ומיקום הדין של תמורה בתורה ובמשנה תורה לאור הנ"ל וגדר המעורפל של "טוב ברע ורע בטוב"

ועל פי זה נראה להסביר כמה נקודות שהעלנו לעיל. הרמב"ם דן בדיני תמורה בסוף ספר קרבנות ולא בספר העבודה משום שתמורה מורה על עיקר היסוד של חפצא עצמית של קדושת קרבן. ולכן הוא צירף גם את האיסור לשנות מקדושה לקדושה לסוף הל' תמורה, וגם חוזר שוב לענין תמורה בסיום ההלכות, הואיל והכל יסוד אחד משולב. ונראה לפרש שלדעתו הלאוין דלא יחליפנו ולא ימיר אכן מתייחסים לשני מימדים של תמורה – אחד להאיסור לנסות להפקיע קדושת הגוף,⁸ והשני להאיסור להחיל קדושת קרבן בדרך של מעין פדיון והחלפת קדושה אחרת.⁹ אלא שלדעתו אין אלו מנותקים זה מזה, אלא שניהם כאחד מהוים פגם וזילזול בעצם העיקרון והיסוד של קדושה עצמית ומהותית של קרבן שמתבטאת בצורות שונות, גם בניסיון להחליף וגם בניסיון להמיר. אילו הוה כל אחד דין נפרד – חד דין בהפקעת קדושה, וחד דין בהחלת קדושה – היה מונה כל אחד בנפרד, לא היה מביא שניהם יחד כאילו הם שני צדדי מטבע אחד, וספק הוא אם מתאים היה לצרפם לאיסור כללי של שינוי קדושה. אבל אם איסורי תמורה הם ביטויים שונים, ואף הפוכים, של עיקרון אחד משולב כנ"ל, ניסוח הרמב"ם מתאים ואף מחוייב, והזיקה לאיסור לשנות מקדושה לקדושה מובנת מאליה, ואף משכנעת.

⁸ עיין גם לח"מ סנהדרין יח:ב, ושפ"א תמורה ה:.

⁹ עיין גם בגר"ז תמורה ב. עפ"י זבחים ט.

ולפי האמור, ניתן גם להסביר למה התורה שוב ושוב הציגה דין זה בצורה כפולה (כז-ט-יא) – "לא יחליפנו ולא ימיר, המר ימיר, טוב ברע ורע בטוב". ונפרש לפי דרכינו ברמב"ם שהרי שני הכיוונים – כאחד – הפקעת קדושה, והקדשה רק כדי ובתורת חילוף – מדגימים ההיבט הפגום האסור, דהיינו שקדושת קרבן ניתנת לחילוף ולתמורה משום שאינה דבר עצמית בחפצא.

ועל רקע זה, יש לעמוד על תופעה בולטת בענין כפילות זו – שהרי הסדר המדויק של "טוב ורע, רע בטוב" מעורפל הוא. הרי אינו ברור כלל אי מתייחסים קודם לקרבן שרוצה לפדות או לבהמת חולין שמנסה להתפייס בקדושה. ואכן, לכאורה נחלקו רש"י ותוס' (תמורה ט.) בזה, ונראה שישנן סתירות או חילוקי דיעות כבר במקורות בתלמוד (המשנה וגמרא תמורה הנ"ל, והסוגיא בכורות יד:): בענין. לפי רש"י (ד"ה טוב ברע) הראשון הוא החולין דוקא, ואילו גירסתינו בתוס' (ד"ה שנאמר, אך עיין ד"ה איזהו) הוא הפוך – שהראשון הוא ההקדש. השיטמ"ק והצ"ק והחשק שלמה (בתמורה על אתר) ועוד שינו את נוסחת התוס' לתאם עם רש"י ועם המידע בתלמוד שמייע לעמדתו. ואילו רש"י עצמו בבכורות פירש שהקרבן קודם בסדר, והשיטמ"ק שם (אות ג') שולל גישה זו לחלוטין, וישנם אחרונים שאף הציעו לשנות גירסת רש"י שם. אבל כמה מן האחרונים (דברי נחמיה [הנדפס בילוקט מפרשים בש"ס עוז והדר], ברכת הזבח, והחק נתן [באסיפת זקנים] ועוד) העמידו את גירסתינו בתוספות שמתמקדים מקודם על הקרבן המקורי על סמך הטענה שפגם קדושת הקרבן המקורי ולא הקדשת החולין בדרך החלפה הוה עיקר האיסור בתמורה. וז"ל החק נתן: "דעיקר קרא דלא ימיר אותו קאי אבהמה דהקדש דעלה קא מזהר קרא. וא"כ מוכרח דטוב הא' קאי אהקדש דביה איירי קרא...". אבל כבר ראינו שיטת חולקת שסבורה שעיקר האיסור הוא ביצירת קדושת הגוף בצורה זו של חילוף, מה שמתאים עם גירסת התוס' בתמורה. יוצא איפוא שיתכן שנחלקו הדיעות והנוסחאות בדיוק בשאלה יסודית זו של אופיה העקרונית של תמורה. אך לפי מהלכנו ברמב"ם ששני הכיוונים – גם הפקעת הקרבן המקורי וגם החלת קדושה בדרך זו – הם ביטויים של מחייב משולב אחד של זלזול וחילול קדושה עצמית ומהותית של קרבן, נבין ביתר שאת איך יתכן שדבר שנראה לכאורה כה בסיסי מנוסח בצורה שניתנת להתפרש באופנים הפוכים.

דוקא העירפול מדויק לפי הרמב"ם מכיון שעקרונות שני ההיבטים נכונים ומדויקים.

בכל אופן, אין זה מקרי שהתורה דנה בדין יסודי זה בסיום ספר ויקרא – תורת הקרבנות וספר הקדושה – וקישרה לדין חפצא של קרבן של פשטה קדושה בכולה במקדיש מקצת (ויקרא כז:ט), ודנה בו במסגרת שגם מנגדת ביטוי זה של העיקרון של קדושה עצמית לסוגי קדושה אחרים שמתבטאים דוקא בצד הממוני, כגון דיני ערכין ודיני פדיון (כז:א-ח,יא-כז, ל).

לפי זה, אף נבהיר למה יש הדגשה יתירה באיסור תמורת מעשר בהמה ממש בסיום ספר ויקרא היות ודין זה – "העשירי יהיה קדש לה" – הוה דבר מוגדר ובלתי בר תחליף, וניגוד חריף למעשר שני שניתן בקל לפדיון.¹⁰ ועיין במשנה תמורה (יג.) שמע"ב הוא מקור לזה שלא חלה תמורה בקדשי בה"ב. וז"ל: "קדשי בדק הבית אין עושין תמורה. אמר ר"ש והרי מעשר בכלל היה ולמה יצא לומר לך מה מעשר קרבן מזבח יצאו קרבנות בדק הבית." הרמב"ם (תמורה א:יב) הדגיש מקור זה בהל' תמורה ועוד יותר בסה"מ (ל"ת קו). וזה מתאים להסברינו שתמורה מציינת קדושה עצמית של קדושת הגוף. ולכן היא לא שייכת כלל בקדושת בה"ב שהוה ממון הקדש בקנינו.¹¹

ה. הייחוד של ניתק לעשה בתמורה

ראינו כבר שהגמרא (ד:) מניחה שתמורה ניתק לעשה הוה, ובוחנת למה אין פטור מלקות. אבל עצם ההנחה צ"ע טובא מכמה בחינות, כפי שהערנו לעיל. בדרך כלל העשה של לאו הניתק לעשה ממש מתקן או מהפך את האיסור, אבל בתמורה נראה לכאורה שחסר תיקון משני הכיוונים! הרי הניסיון לפדות את הקרבן המקורי פשוט נכשל, ומה נתקנה בקדושת השני. ומחודש הוא לומר שאמנם יצא הקרבן לחולין ע"י התמורה אלא שהתורה תיקנה והחזירה את קדושתו, כפי הצעת כמה

¹⁰ עיין גם מה שכתבתי בבית יצחק כרך מה (תשע"ד), "בענין עשירי ודאי ולא ספק", דפים 16-35, שאין העשירי במע"ב מעין נציג או מתיר של הקודמים, אלא הם באו להגדיר ולהקדיש בהמה זו. ואכמ"ל.

¹¹ עיין בחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם (מעילה ב:ה), חידושי הגר"ח על הש"ס ב"ק סב:.

מן האחרונים (כגון השפ"א ה:). ואילו נתמקד על האיסור ליצור קדושה בדרך של החלפה עם קרבן הקיים, למה נחשב ההקדשה-בלי-ההחלפה לתיקון.¹² וגם אם נקבל ששייך איזהו תיקון מצד הקדשת השני בלי פדיון הראשון, הרי עדיין יש לציין ששונה עשה זה של "והיה הוא ותמורתו קודש" מכל שאר המקבילים, מכיון שאין הוא מעשה בקו"ע ע"י העברייך, אלא חידוש התורה שנעשה ממילא. הראשונים (תוס' תמורה ד: ד"ה וכל) ציינו הגורם של שוא"ת להורות שתמורה איננה לאו הניתק לעשה רגיל, ולכן הגמרא בחנה שמא לאו הניתק לעשה כזה לוקה, משא"כ בשאר המקרים של לאו הניתק לעשה. והם אף דימוהו לעשה שאינו סמוך ללאו! ועיין בתוס' (חולין פא. סוד"ה הנח) שהציעו על פי גורם זה שהחידוש שאין עשה מתקן ב' לאוין שייך דוקא בתמורה גרידא ד"מאליו קודש", ולא על יד מעשה העברייך!

ונל"פ על דרך מהלכנו שאין להתמקד באיסור תמורה אך ורק על מימד אחד – או הקרבן המקורי או החולין שנתפס לקרבן – אלא על שניהם כאחד ולצד השוה שמשלב ומחייב שניהם, דהיינו העיקרון של קדושת הגוף עצמית שלא ניתנת להחלפה ולהמרה. מבחינה זו, הניסיון לפגום בעצמיות של קדושת הגוף, הבנוי על ההנחה שקדושה זו מצומצמת ורק תכליתית ולכן ניתנת לשינוי, מוכיח וגורם דוקא ההפוך – שקדושת הקרבן לא רק שאינה ניתנת להפקעה, אלא שהיא מסוגלת גם ליצור קדושה נוספת להפוך החולין לקודש בלי כל יציאה לחולין! תוצאה זו מעידה שוב ומחזקת את המושג של קדושת הגוף עצמית, ולכן היא מהווה תיקון משמעותי לאיסור המשולב, על אף שנעשה ממילא מדין תורה. ועיין בספר החינוך שניסח את העיקרון של חומר קדושת קרבן ואיך שנתקנה בדין "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש" בכיוון דומה. וז"ל (מצוה שנב): "משרשי המצוה, שרצה השם ברוך הוא להטיל מורא בלב בני אדם בכל עניני הקדש, וכמו שכתבתי בבנין הבית הקדוש וכליה בסדר ויקחו לי תרומה עשה א', שם תראה על צד הפשט כוונתנו בחומר הגדול הראוי לנו לנהוג בקודש. ועל כן כדי לקבוע בלבנו מוראת ענין הקודש, צוה הכתוב לבל נשנה הדברים,

¹² ועיין בזה גם בחידושי הגרי"ז תמורה (ג:) בענין הגורם של אי עביד מהני (תמורה ד: לאביי), ובחזון יחזקאל על התוספתא (א:א) לגבי הגורם של "בדבורו עשה מעשה" (ג:).

אלא מכיון שנתקדשה הבהמה תהיה בקדושתה לעולם, ולא נחשוב להפקיעה מקדושתה ולהחליפה בבהמה אחרת, ואם יוציא הדבר מפיו, שתהפך מחשבתו וכל מעשהו ותהיינה שתיהן קודש, כי הוא בא במעשיו להפקיע קדושה, ותהיה להפך שתתפשט יותר ותתפוש הכל". ויש להעיר ש"יהיה" בלשון יחיד מציין שקדושת כל אחד בנפרד, למרות השאיפה להמיר חד בשני, הוה קיום אחיד, דהיינו כל אחד משקף כח קדושת הגוף.¹³

ו. הגורם של בדבורו עביד מעשה

הגמרא (תמורה ג. ג-ג): דנה למה לוקין בתמורה, הלא הוה לאו שאב"מ. ובסוף קבעה כדעת רבי יוחנן שתמורה נחשבת כלאו שיש בו מעשה "דבדבורו עשה מעשה". אך כבר העירו המפרשים שאין הרמב"ם נוקט בעמדה זו. וז"ל (תמורה א:א): "כל הממיר לוקה על כל בהמה ובהמה שימיר שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו ואף על פי שלא עשה מעשה, מפי השמועה למדו שכל מצות לא תעשה שאין בה מעשה אין לוקין עליה חוץ מנשבע וממיר ומקלל את חבירו בשם, שלשה לאוין אלו אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל ולוקין עליהן". וצ"ע למה דחה הרמב"ם את מסקנת הגמרא כר' יוחנן, וכלל תמורה עם נשבע ומקלל – עבירות חמורות בענין פגימת קדושת השם – שלוקין גם בלי מעשה? ויש שהסבירו שהרמב"ם אזיל לשיטתו שהוא חידש בהמשך הלכה זו, כפי שכבר דננו לעיל, שיש מלקות בתמורת שותפים וציבור הגם שאין החלת קדושה, דהיינו שלא נעשה בדיבורו מעשה. ויש שהוסיפו לבאר (לח"מ הל' סנהדרין יח:ב) שהרמב"ם עקבי גם בנקודה נוספת. שסבור הוא שמתמקדים באיסור תמורה בעיקר על הקרבן המקורי שניסה לחלל, ולא דוקא בחולין שסוף סוף

¹³ הרמב"ם סוף הל' תמורה (ד:יג) הציע שהדין של "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש" הוה מעין קנס דאורייתא שמא ירצה להחליף קרבן טוב בבהמת חולין רע. מדבריו גם משתמע שאם אפשר היה להבטיח שהממיר יחליף רק רע בטוב, עקרונית היה מהני תמורה! לכאורה התכוון לומר שאז לא יהיה החילוף כשלעצמו ביטוי של זלזול קדושת הגוף. ניסוח זה מתאים לגישה שפיתחנו ברמב"ם בכלל – שהאיסור הוא התייחסות של זלזול לקדושת הגוף. וכן דעתו גם במו"נ (ג:נא). אולם בהקשר זה של "טעמי המצוות" אין הוא מרחיק לכת כפי דעת החינוך והצעתנו שאיסור ותיקון תמורה בנויים על יסוד עקרוני של קדושת הגוף עצמית שעקרונית אינה ניתנת לתמורה.

נהפך לקרבן.¹⁴ ולאור מה שהבהרנו בענין הגדרת תמורה כלאו הניתק לעשה ייחודי, יש להציע עוד נופך, שעל אף שכתוצאה מתהליך התמורה נתפס החולין בקדושת קרבן, אין קדושה זו באה ישירות ממעשה הקדשת הגברא בתמורה, אלא מחלות דין התמורה שחידשה תורה ושהיפך בכוונת ומעשיו של המימר! וגורם זה שייך במיוחד לפי הבנתינו ברמב"ם שיש ב' מימדים באיסור לא יחליפנו ולא ימיר, ושהם משולבים. ולכן, דחה הרמב"ם מסקנת רבי יוחנן שבאה ליסוד חיוב המלקות בתמורה. ואין להתפלא שבלעדה ובמקומה הוא אימץ את העמדה שחמור איסור המשולב של תמורה – פגם מהותי בקדושת הגוף של קרבן – כמו נשבע ומקלל, ושלכן לוקין עליו גם בלי מעשה עבירה.¹⁵

¹⁴ ויש לחזק הסבר זה על פי דעת הרמב"ם בסוף הל' תמורה הנ"ל, וכן בהגדרתו של "טוב ברע" שם.

¹⁵ יש לעיין במקביל במחלוקת שבין אב"י ורבא בעניין אי עביד מהני ביחס לתמורה. הגרי"ז (ג:) בשם הגר"ח הציע שהם נחלקו בעיקר המחייב של תמורה – ניסיון הפקעת הקרבן או הקדשת החולין ע"י חילוף. אך עיין בשפ"א (ה:) שדחה הסבר זה. הוא חידש שלאב"י מה שמהני הוא הפקעת קדושת הקרבן, אלא שהתורה החזירה! ואילו לפי הבנת הגרי"ז לרבא התורה חידשה קדושת החולין למרות שלא אהני כלל על ידי מעשה תמורת האדם. אך לאור מהלכנו ועל פי ניסוח החינוך הנ"ל, יש מקום להבין גם אב"י וגם רבא בצורה פשוטה יותר. ואכמ"ל.