

ללמדנו, מה, כמו בענין שוכב עם בהמה, הוא ובהמתו נידונים שניהם למיתה בעשרים ושלשה, שהרי באותו פסוק נאמר "ואת הבהמה תהרוגו", אף איש הנשכב על ידי בהמה, הוא ובהמתו, שניהם נידונים למיתה בעשרים ושלשה.

שנינו במשנתנו: שור הנסקל, בעשרים ושלשה. שנאמר "השור יסקל, וגם בעליו יומת", כמיתת הבעלים כך מיתת השור.

ודנה הגמרא: למה נדרוש את הכתוב הזה לגבי מיתה של השור בבית דין של עשרים ושלשה, ולא נפרש את הפסוק כפשוטו, שהורגים גם את בעל השור.

אמר ליה אבוי לרבא: ממאי, מנין אנו למדים, דהאי פסוק "וגם בעליו יומת", לדרשה האומרת "כמיתת הבעלים כך מיתת השור" הוא דאתא, שלכך הוא בא.

ב-10 אימא, הרי יתכן לומר, כי לקטלא הוא דאתא! באה התורה לחייב מיתה את בעל השור שהרג אדם. ומנין לנו להוציא את המקרא מידי פשוטו.

ענה לו רבא: אם כן, אם נאמר כדברין, שהתורה מחייבת בעל השור במיתה, ליכתוב, היה צריך לכתוב רק "השור יסקל, וגם בעליו", גרידא, ולישתוק, בלי להוסיף את המילה "יומת". ואני הייתי יודע שיומת השור ובעליו.

והיות שהוסיף הכתוב את המילה "יומת", הרי זה בא ללמד, שלא הורגים את בעל השור, אלא כונת התורה לומר שכמיתת הבעלים כך מיתת השור.

אך טען לו אביי: האיך יכלה התורה לכתוב "גם בעליו", בלי להוסיף את המילה "יומת"?!?

והרי אי כתב רחמנא הכי, אם התורה היתה כותבת כן, הוה אמינא שיהרגוהו לבעל השור בסקילה, כמו שהשור נסקל. ולכן הוצרך הכתוב לומר "וגם בעליו יומת", כדי ללמדנו שבעל השור חייב רק מיתת חנק [סתם מיתה האמורה בתורה אינו אלא חנק]. וחזורת הקושיה: למה לא נבאר את הפסוק כפשוטו, שגם הבעלים חייבים מיתה, אלא שאינם נסקלים כמו השור, אלא מיתתם היא בחנק.

ומתרץ רבא: גם אם לא כתבה התורה "יומת" — לא היינו הורגים את בעל השור בסקילה, וזאת, מסברא פשוטה:

וכי סקילה — סלקא דעתך?! האיך עלה על דעתך לומר שבעל השור יתחייב סקילה?! והרי אם אפילו קטל איהו, אם רצח בעל השור בעצמו אדם, בידיו ממש — הרי הוא נידון בסייף, כדין רוצח.

ואם כן, איך יתכן לומר שאם ממונו [שורן] הרג אדם, שבעל השור רק פשע בכך שלא שמרו כראוי, יתחייב בעל השור בסקילה?! שהיא עונש המיתה החמור ביותר מכל ארבע מיתות בית דין.

ולפי זה, אכן מיותרת היא המלה "יומת", לפי שאין צריכים ללמוד ממנה שבעל השור אינו נידון בסקילה. אלא היא באה לדרוש ממנה את ההלכה ש"כמיתת הבעלים כך מיתת השור".

אך עדיין טוען אביי, שהמילה "יומת" אינה

מיותרת. כי יתכן שהיא באה ללמד שבעל השור יהיה נידון בחנק. והיינו, שאם הוא עצמו רצח אדם בידיים הוא יהיה חייב מיתת הרג בסייף, ואילו אם לא שמר את שורו, ושורו הרג, הוא יתחייב במיתת חנק, שהיא קלה מהרג.

ודילמא, יתכן לומר, **שהאי דכתב רחמנא "יומת" — לאקולי עילויה**, להקל על בעל השור, **לאפוקי מסייף**, להוציאו ממיתת הרג, שחייב בה לו היה רוצח בידיים, ולחייבו על שהרג שורו אדם, **חנק בלבד!**

שהרי ה**ניחא**, שפיר ניתן לומר שהמילה "יומת" מיותרת, **למאן דאמר עונש מיתת חנק חמור מעונש מיתת הרג בסייף**, כי לפיו אכן לא יתכן שהמילה "יומת" באה לומר שמיתתו של בעל השור היא במיתת חנק החמורה, שהרי לא יתכן דבר שכזה, שיהיה העונש של בעל השור על שהרג שורו אדם, יותר חמור מהעונש על רציחה שהוא עצמו רצח אדם בידיים.

אלא למאן דאמר עונש חנק קיל מעונש הרג, מאי איכא למימר? מה תתרץ לפיו, והרי לפיו יתכן שכוונת התורה לומר שיש לדונו בחנק על מיתת שורו, שהוא עונש פחות חמור מהרג, ולכן כתבה התורה "יומת".

וכיון שלפיו המלה "יומת" אינה מיותרת, אם כן, חוזרת הקושיה, מנין לנו שכוונת התורה בפסוק "וגם בעליו יומת", ללמדנו שמיתת השור בעשרים ושלשה, ולמה לא נאמר שכוונת התורה היא לעונש מיתת ממש, בחנק, לבעל השור.

וענה רבא: **לא סלקא דעתך!** לא יעלה על דעתך לחייב מיתה את בעל השור. כיון

דכתיב בפסוק שאחריו "אם כופר יושת עליו".

ואי סלקא דעתך, אם תסבור שבעל השור בר **קטלא הוא**, שחייב מיתה, והתורה נתנה לו את האפשרות לפדות את מיתתו בכופר — אין זה יתכן. **כי והכתיב**, הרי כתבה התורה במקום אחר **"לא תקח כופר לנפש רוצח"**!

ואם באמת היה חייב מיתה, לא נתנה לו התורה האפשרות לפדות עצמו בתשלום כופר.

אך מקשה הגמרא: **אדרבה!** להיפך הוא הנכון! **משום** היא **גופה**, דוקא משום שהתורה אינה מתירה לפדות נפש רוצח בתשלום כופר, והיתה הוה אמינא לומר שגם אם שורו הרג אין לוקחים כופר, לכן כתבה התורה, שרק אם **קטל איהו**, הוא בעצמו בידי, **לא תיפגז ליה**, אין עונשו מספיק **בממונא**, לפטור עצמו בתשלום כופר, **אלא דוקא בקטלא**, עונשו הוא רק מיתה. אבל אם **קטל שורו** אדם, באה התורה לומר **ליפרק נפשיה בממונא!** שניתנת לו האפשרות לפדות את נפשו בתשלום כופר, אך אם אינו משלם כופר, הוא יהרג.

וחוזרת הקושיה, שאין הכי נמי, יכול בעל השור לפדות את נפשו בכופר. אבל אם לא משלם כופר, הוא חייב מיתה, ומנין לנו לפוטרו לגמרי ממיתה.

ומתרצת הגמרא: **אלא, אמר חזקיה, וכן תנא דבי חזקיה**, וכך גם היו שונים בבית מדרשו של חזקיה [או שכך היו שונים במשנת חזקיה]: **אמר קרא**, אמרה התורה שם, בפרשת רוצח, **"מות יומת המכה — רוצח הוא"**. והמילים "רוצח הוא" הן מיותרות,

כדי לדרוש מהן, על רציחתו בידים — אתה הורגו, ואי אתה הורגו על רציחת שורו.

ומכאן נלמד שפטור לגמרי ממיתה.

ומה שכתבה התורה "וגם בעליו יומת", הוא רק לדרשה, לומר ש"כמיתת הבעלים כך מיתת השור". כמו שאם היו הורגים את הבעלים — הוא היה נידון בעשרים ושלשה, כך גם נידון השור בעשרים ושלשה.

נאמר בתורה במעמד הר סיני [שמות יט] "השמרו לכם עלות בהר ונגוע בקצהו. כל הנוגע בהר, מות יומת. לא תגע בו יד, כי סקול יסקל או ירה ירה, אם בהמה אם איש, לא יחיה".

אדם שהיה מתקרב להר סיני בשעה שירדה עליו שכינה, היה חייב מיתה בבית דין. וכיון שכבר הוקבעו אז לעם ישראל סנהדראות, מעת ביאת יתרו, (5) הרי נידון אדם זה למיתה בעשרים ושלשה, ככל דיני נפשות.

ומתספקת הגמרא עתה, מה היה הדין בבהמה שקרבה להר סיני אז, האם היא היתה נידונה בעשרים ושלשה דוקא, או לא.

איבעיא להו, הסתפקו בבית המדרש: שור סיני, שור שהתקרב אל הר סיני בעוד שהשכינה היתה שם, בכמה דיינים הוא היה נידון.

וצדדי הספק הם:

מי גמר, האם למדים דין סקילה שנאמר לשעה, לזמן מעמד הר סיני בלבד, מדין סקילה שנאמר לדורות, דהיינו משור שהמית אדם, שחייב סקילה, וסקילתו בעשרים ושלשה, וכמו כן היו צריכים לנהוג בדין הבהמה שקרבה להר.

או לא למדים דין שהוא רק לפי שעה מהלכה שקבועה לדורות.

והגמרא פושטת מברייתא:

תא שמע, בוא ושמע ראייה, מהא דתני, ששנה רמי בר יחזקאל: נאמר בתורה [שמות יט] "אם בהמה אם איש, לא יחיה".

ודרשינן: מה איש נידון בעשרים ושלשה, אף בהמה נידונה בעשרים ושלשה. (6)

מצות — הנוגעות למעשה — אפילו קודם מתן תורה.

ועוד מובא תירוץ בספר מרגליות הים, שהשכינה הסתלקה אחרי יום כפורים, ואז כבר היו להם סנהדראות.

וכתב המהרש"א: הא דפשיטא ליה באיש יותר מבהמה הוא: משום דבסנהדרין של יתרו נאמר: כי יהיה להם דבר בא אלי וגו' בין איש ובין רעהו.

6. והקשה התורת חיים: הרי אמרו התוס' בד"ה

5. הקשה הערוך לנר: אף אם נאמר שיתרו בא לפני מתן תורה, הרי מינוי הסנהדרין היה רק למחרת יום הכפורים, כמו שנאמר "ויהי ממחרת". ועיין שם ברש"י, שהיה ממחרת יום כפורים.

והחזון איש [או"ח סי' קכ"ה] מתרץ, שאף על גב אף שאת מספר הדיינים נלמד מהפסוק "ושפטו העדה והצילו העדה", הנאמר בערבות מואב, מכל מקום, דין בית דין של עשרים ושלשה לדיני נפשות נהג גם במשך הזמן של כל ארבעים שנה, ובודאי כבר נאמרו להם כמה

רבי אליעזר "כל הקודם להורגן זכה", מדובר רק אם כבר המיתו החיות הללו את האדם. אבל אם לא המיתו, לא אמר שמותר להורגן, אלא אסור להורגן, על אף שהן חיות טרף.

אלמא, מוכח מכאן, שקסבר רבי אליעזר, שאם יש להן לחיות הטרף הללו תרבות, מותר לגדלן. (7) כי אדם יכול לאלפם שלא יזיקו. ולכן יש להן בעלים, והיינו, שם הבעלים שלהם נקרא עליהן ואינם כהפקר, ואסור להורגן אם לא המיתו אדם.

אבל אם המיתו אדם, סופן מוכיח על תחילתן שחיות טורפות אלו אינן בני תרבות, (8) ואין לו היתר לגדלן, והם כהפקר, ואין צריך לדונם.

ואילו **רבי יוחנן אמר**, שרבי אליעזר סובר כל הקודם להורגן זכה, אף על פי שלא המיתו.

שנינו במשנתנו: **הואב והארי** הדוב והנמר והברדלס והנחש — מיתתן בעשרים ושלושה, רבי אליעזר אומר: כל הקודם להורגן זכה.

דבר פשוט הוא, כי מה שאמר התנא קמא, מיתתן בעשרים ושלושה, מדובר כשהמיתו את האדם, שיש לדון את השור לסקילה, כדין שור הנסקל.

אבל נחלקו אמוראים בדעת רבי אליעזר, האומר, כל הקודם להורגן לחיות הטורפות הללו, זכה. האם מדובר בהריגת החיות האלה רק כשהמיתו את האדם, ובא רבי אליעזר לחלוק על חכמים, ולומר שאין צריכין להריגתם בית דין.

או שאף אם לא המיתו אדם, גם כן סובר רבי אליעזר שכל הקודם להורגן לחיות הטורפות הללו, זכה.

אמר ריש לקיש: והוא שהמיתו. מה שאמר

בגמרא, ושם הרי סובר רבי אליעזר שגם בהמות ושאר חיות כל הקודם זכו, ואיך אפשר לומר שהוכיח סופן על תחילתן.

לכן חולק על רש"י וסובר שטעמו של ריש לקיש הוא שמותר להרגם משום "ובערת הרע מקרבך" או משום "ולא תשים דמים בביתך". ואם כן מה שהורגים אותם, הוא דין הריגה, וצריך לדונם אלא שנידון בדין יחיד שכל הקודם להורגם זכה.

ורבי אליעזר סובר — לדעת ריש לקיש לדעת היד רמ"ה — שרק שור הנאמר בתורה נידון בעשרים ושלושה, ולא שאר הבהמות וחיות. ומה שלמדו בגמרא בבא קמא שור שור משבת שהוא הדין לכל בהמות וחיות — הוא רק לפי חכמים ורבי אליעזר חולק עליהם.

אימא שאין למדים בהיקש את המוקדם מן המאוחר.

ומתוך, שגם כאן נלמד מן ייתור ולא מן היקש, שהרי כבר נאמר: כל הנוגע בהר מות יומת. ואם רצתה התורה להוסיף שגם בהמה חייבת מיתה, היה מספיק לומר וגם בהמה, לכן נדרש להקישא.

7. והיד רמ"ה מוסיף: מותר לגדלן, ואינו עובר על הלאו של: לא תשים דמים בביתך.

8. רש"י מפרש: דהוכיח סופן על תחילתן שאינם בני תרבות ואין צריכין לדונן, והקשה עליו היד רמ"ה דבשלמא בחיות של המשנה, שייך לומר כן. אבל בברייתא שנשנית כמו ריש לקיש, לקמן

כי כיון שהמיתו אדם, ולדברי רבי אליעזר אין צורך לדונן בבית דין כדי להרגן, הרי שוינהו רבנן, נתנו חכמים להריגת האדם, את תוקף הדין במאן דגמר דינייהו, כאילו נגמר דינן למיתה בבית דין.

וכיוון שכאילו נגמר דינן למיתה, ובא זה והרגן, הרי מעתה, איכורי הנאה נינהו!

הרי כל החיות הללו, כאשר הרגן אדם זה לאחר שהמיתו אדם, והתחייבו מיתה, הן נאסרות אז בהנאה, כדין שור הנסקל, שנאסר בהנאה אחרי גמר דין, אף שעדיין לא סקלוהו. ואם כן, במה "זכה" זה שהרגן!?

ומתרצת הגמרא: ריש לקיש מפרש, מאי "זכה"? — זכה לשמים! עשה מעשה טוב, ויקבל על כך שכר מהשמים.

ועתה מביאה הגמרא ברייתא, ששנינו בה כדברי ריש לקיש.

תניא, שנינו בברייתא, כוותיה כמו דריש לקיש:

דתניא: אחד שור שהמית, ואחד בהמה וחיה שהמיתו — כולם נידונים בעשרים ושלשה. אלו הם דברי תנא קמא.

ואילו רבי אליעזר אומר: שור שהמית נידון בעשרים ושלשה, ושאר בהמה וחיה שהמיתו — כל הקודם להורגן, זכה בהן לשמים.

ולדבריו, חולק רבי אליעזר עם תנא קמא בשני דברים: ראשית, על מה שסובר תנא קמא שרק אם המיתו הם נהרגים, הריהו חולק וסובר שהם נהרגים אף אם לא המיתו. ושנית, על מה שסובר תנא קמא שנידונים בעשרים ושלשה, הריהו חולק, וסובר שכל הקודם להורגן, זכה.

ומוכת, שקסבר רבי אליעזר, אין להם תרבות. אי אפשר לגדלם שלא יזיקו, ואסור לגדלם, ולכן אין להם בעלים, אין שם הבעלים נקרא עליהם, אלא הרי הם כהפקר, ומותר להורגם בלי דין ודברים.

והגמרא מדייקת עתה מלשון המשנה "זכה", שמשמעותה "הרוויח", והיינו, כדברי רבי יוחנן.

תנן, שנינו במשנתנו: רבי אליעזר אומר: כל הקודם להורגן — זכה.

ומדייקת הגמרא: בשלמא לרבי יוחנן, הסובר שיותר להרגן גם כשלא המיתו אדם, למאי, לאיזה דבר "זכה" מי שהורגן? — זכה לעורן, שיוכל ההורג לקחת לעצמו את העור, כיון שאין להם בעלים, ואינם אסורים בהנאה, כיון שעדיין לא המיתו.

אלא לריש לקיש, הסובר שלפי רבי אליעזר מותר להרגם רק כשהרגו אדם, קשה, באיזה דבר "זכה" האדם ההורגן לאחר שהן הרגו אדם!?

והרי הוא אינו יכול לקחת את העור.

ולא נאמר בו הדין של כל הקודם וכו' אסור בהנאה — כל שכן שאר בהמות וחיות.

אבל חולק רק לקולא — שאין צריכין עשרים ושלשה. אבל לענין שיאסר בהנאה, לומד מקל וחומר: ומה שור הקל שנידון בעשרים ושלשה,

הרי שפירוש "זכה" הוא "זכה לשמים".

שנינו במשנתנו: רבי עקיבא אומר: מיתתן בעשרים ושלשה.

ומקשה הגמרא: **רבי עקיבא, היינו תנא קמא?** במה שונה דינו מדברי התנא קמא.

ומתוצת הגמרא: **איכא בינייהו, יש חילוק ביניהם, בדין של נחש, שתנא קמא סובר, גם נחש נידון בעשרים ושלשה.** ורבי עקיבא חולק עליו בדין נחש, וסובר כרבי אליעזר, שכל הקודם להורגו, זכה, לפי שהוא מועד להמית. ובכל שאר החיות, חולק על רבי אליעזר, וסובר כתנא קמא שדינן בעשרים ושלשה.

שנינו במשנתנו: אין דנין לא את השבט וכו' אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

בכל העבירות שבתורה אין חילוק בין יחידים למרובים — עיר או שבט, ודין הרבים שחטאו הוא כדין היחיד.

אבל בעבודה זרה חילקה התורה בין יחיד שעבד עבודה זרה, שדינו בסקילה, ונידון בבית דין של עשרים ושלשה, לבין עיר שהודחה — כולה או רובה — לעבודה זרה, שדינם בסייף, ונידונים בסנהדרין גדולה של שבעים ואחד.

במשנה משמע שיש דין שלישי, של "שבט" שחטא, שנידון בסנהדרין גדולה, והגמרא מבארת את דברי המשנה.

ודנה הגמרא: **האי שבט דחטא, במאי, באיזה חטא חטאו אנשי השבט?**

אילימא, אם תאמר שמדובר בשבט שחלל את השבת, זה אינו יכול להיות!

כי **אימר דפליג רחמנא, אימתי חילקה התורה בין יחידים למרובים, רק לענין עבודת כוכבים.** אבל בשאר מצות לא תעשה, מי פליג? האם מצאנו שחלקה התורה ביו יחיד לרבים?!

ולכן מבארת הגמרא: **אלא, המדובר במשנתנו, הוא בשבט שהודח לעבודה זרה.**

אך תמהה הגמרא: **למימרא, רצונך לומר, שבאה המשנה להשמיענו, דברינו דרבים דיינינן ליה.** שדנים את השבט כדין רבים, כדין עיר הנדחת, בסייף, ובסנהדרין גדולה.

והרי דבר זה קשה לאומרו!

כי, **כמאן, כמו איזה תנא, סובר התנא של משנתנו?** הרי הוא אינו סובר **לא כרבי יאשיה, ולא כרבי יונתן?**

דהרי **תניא** שנינו בברייתא: **עד כמה, מהו מספר האנשים שעבדו עבודה זרה, שעושיין את עירם במעשיהם ל"עיר הנדחת?"** — **מעשרה ועד מאה.**

לפי שעיר שאין בה עשרה אנשים אינה נחשבת כעיר. ועיר שיש בה יותר ממאה אנשים אין האנשים היושבים בה נקראים "אנשי העיר" אלא הם מוגדרים כ"ציבור". ואילו התורה הקפידה בדין עיר הנדחת שתהיה "עיר" דוקא, שלא יהיו בה פחות מעשרה אנשים, ולא יותר ממאה.

ואם אינה עיר, אזי נידון כל אחד ואחד בבית דין של עשרים ושלשה [לפי ההרה אמינא], ובסקילה.

אלו הם דברי רבי יאשיה.

הוא, ולכן הוא נידון בסנהדרין גדולה.

ומביאה הגמרא את דברי עולא, המפרש פירוש אחר. שהמשנה אינה מדברת בשבט או בנשיא שחטאו, אלא באם נפלה מחלוקת בין שבט לשבט⁽¹⁾ בעסקי נחלה וגבולות אדמתם, שדבר זה נידון בסנהדרין גדולה.

עולא אמר רבי אלעזר: משנתנו מדברת **בכאין** לדון על עסקי נחלות. והטעם שצריכין לדון דבר זה בשבעים ואחד, הוא: **וכתחילתה** של חלוקת הנחלות של ארץ ישראל. **מה,** כמו שבתחילתה, התחלקה הארץ לנחלות השבטים על ידי יהושע והזקנים, שהיו **שבעים ואחד**. **אף כאן,** בדורות הבאים, ידונו את עסקי הנחלות, **בשבעים ואחד**.

ומקשה הגמרא: אם כן, מדוע שלא נאמר גם כן: **אי מה,** כמו **תחילתה**, התחלקה הארץ על ידי קלפי גורל, **ואורים ותומים,** וכל ישראל [כמו שמבואר במסכת בבא בתרא דף קכב]. **אף כאן,** בדורות הבאים, נפסוק את הלכות הנחלות דוקא על ידי קלפי, **אורים ותומים,** וכל ישראל.

וזה הרי אינו נכון!

ולכן הגמרא דוחה את דברי עולא, ואומרת: **אלא,** מחזורתא, הביאור הנכון הוא, **כדרב מתנה,** שהמשנה מדברת בנשיא שבט שחטא.

אך רבינא, חוזר לפרש שהמשנה מדברת בשבט שהודח לעבודה זרה.

רבי יונתן אומר: ממאה ועד ריבוי של שבט. פחות ממאה אינה נחשבת עיר, וכמו כן, יותר מרובו של שבט — הריהו ציבור.

ומעתה, משנתנו אינה לא כדעת רבי יאשיה, שהרי הוא סובר שאף עיר גדולה יותר ממאה דינה כיחידים, וכל שכן שבט שלם.

והיא גם שלא כדעת רבי יונתן, שהרי: **ואפילו רבי יונתן לא קאמר** שכל ציבור גדול נעשה עיר הנדחת, **אלא דוקא** ממאה עד ריבוי של שבט. **אבל כולו,** כשחטאו כל השבט — **לא** אמר רבי יונתן שדינם כמרובים. ואילו משנתנו הרי מדברת ב"שבט" שלם שחטא, ובכל זאת היא נותנת לו דין מרובים שחטאו.

ובהמשך הגמרא, יתרץ רבינא לקושיה זו.

ועתה מפרש רב מתנה פירוש אחר בדברי המשנה.

אמר רב מתנה: הכא כאן בנשיא של שבט, **שחטא** באחת מכל העבירות שבתורה שחייבים עליה מיתת בית דין, **עסקינן,** מדברת המשנה.

והטעם שנידון בסנהדרין גדולה, על אף שהוא יחיד, כי, **מי,** וכי **לא אמר רב אדא בר אבהה,** כי מה ששנינו בהמשך המשנה, שכהן גדול נידון בסנהדרין גדולה, הוא משום שנאמר **"כל הדבר "הגדול" יביאו אליו"**, ודרשינן, **דבריו של "גדול"**, איש חשוב, כמו הכהן הגדול, יובאו לדין בפני הסנהדרין. אם כן, **האי נשיא נמי, "גדול"**

1. כן כתב רבינו חננאל בשם הירושלמי. והמאירי כתב: בין שבט לשבט או בשבט עצמו בין משפחה למשפחה.