

ירושלמי אקטואלי

יו"ל ע"י "בית המדרש למגידי שיעורים בדף היומי", כפר גנים ג' פתח תקוה

עלון מס' 3 | פרשת נשא | ד' סיון תשע"ו

על סדר הדף בבבלי

ארבעה אבות נזיקין השור, הבור, המבעה, וההבער. בבא קמא ב.

לומדי הדף היומי בתלמוד ההבלי שזכו להתחיל ללמוד השבוע מסכת בבא קמא, למדו על המחלוקת בין רב לשמואל מהו המבעה' אחד מארבעת אבות נזיקין שהוזכרו במשנה.

לדעתו של רב 'מבעה' זהו אדם המזיק, ולדעת שמואל 'מבעה' זהו השן (בהמה שהזיקה בשיניה ע"י שאכלה יכול של הנזיק ברשותו).

לדעת הירושלמי (תחילת ב"ק) לעומת זאת 'מבעה' זהו אב נזיקין הכולל גם רגל וגם שן גם יחד.

"המבעה-כי" יבער איש שדה או כרם ושילח את בעירה, זה הרגל דכתיב משלחי הרגל השור והחמור"

וביאר ב'מראה הפנים' על הירושלמי, שהתלמוד הירושלמי חולק על הבבלי בהבנת 'מבעה'.

ו'בירושלים הצרופה' ביאר המחלוקת בין הבבלי לירושלמי, שהירושלמי לומד בשיטת שמואל ש'מבעה' זהו מלשון גילוי מלשון הפסוק "נבעו מצפוניו" (עובדיה א ו), ולכן לומדים מכאן על כוונת המשנה ש'מבעה' זהו "שן ורגל" המגלים את פני האדמה בכך שמסירים את הצמחים המכסים אותה.

בביאור זה של הירושלמי מתורצת ממילא קושית הבבלי על שיטת שמואל. שהרי הבבלי ביאר ששמואל סובר שמבעה זהו שן מלשון הפסוק "כאשר יבער הגלל עד תומו", וזהו דבר המכוסה אשר מתגלה, ומכאן למדנו שזהו שן, שהרי השן מכוסה והבהמה מגלה את השן המכוסה.

והקשתה הגמרא לשמואל מדוע לא אמרה המשנה 'נבעה' שהרי השן מאליה מתגלית, במקום 'מבעה' שמשמעו שמגלה אחרים. אלא שלדעת הירושלמי אין זה קשה, כיוון ש'מבעה' שמשמעו שמגלה אחרים מתפרש היטב כשמדובר על שן ורגל המגלים את פני האדמה (את אחרים).

הבד קודש ביאר את דעת הירושלמי שמלשון הפסוק יש לחלק בין גדר חיוב קרן לגדר חיוב שן ורגל. שהרי בקרן נאמר: כי יגוף שור איש את שור רעהו. התורה כשהיא עוסקת בנזק של הקרן היא אינה מייחסת כלל את הקרן לבעלים. מה שאין כן בשן ורגל שם התורה מייחסת את הנזק לבעלים. שהרי כותבת התורה: כי יבער איש שדה או כרם ושילח את בעירה. בכך התורה מגדירה שיסוד החיוב בשן ורגל זהו פשיעת הבעלים בכך שלא שמרו על בהמתם והניחו לה לרעות ולאכול בשדה אחרים. ועל כן לדעת הירושלמי שן ורגל שניהם יחד נרמזים ונלמדים מאב אחד 'מבעה'.

"כשהזיק חב המזיק, חב המזיק, חייב המזיק מיבעי ליה! אמר רב יהודה אמר רב: האי תנא ירושלמי הוא, דתני לישנא קלילא"

במשנה: כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו הכשרתי במקצת נזקו חבתי בתשלומי נזקו כהכשר כל נזקו.

הרמ"ע מפאנו (מאמר חיקור הדין חלק ה' פרק ו') תמה על לשון התנא כל שחבתי וכו' שמדבר בעד עצמו ותולה קללתו בעצמו, ולא אמר: כל שחב בשמירתו הכשיר וכו' הכשיר במקצת נזקו חייב וכו' כדרך התנא לומר בלשון נסתר.

ותירץ בדרך רמז דהאי תנא ירושלמי הוא, הוא הקדוש ברוך הוא השוכן במעונתו אשר בציון וירושלים.

וקאי אמה שאמר "חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ" היינו עונש מה שנשרף בבית המקדש, הי' לטובת ישראל שכליה חמתו בעצים ואבנים, וכמש"נ וכפר אדמתו עמו שאדמתו מכפרת על עמו.

והקב"ה כביכול מתאונן ואומר "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו" כמו שאמרו בסוכה (נ"ב ע"ב) ארבעה הקדוש ברוך הוא מתחרט עליהן שבראן כו', יצר הרע דכתיב ואשר הרעותי וכו'.

"הכשרתי" במקצת נזקו" ע"י מיעוט הירח, "חבתי בתשלומי נזקו כהכשר כל נזקו" שעל זה אמר הקדוש ברוך הוא תביאו עלי כפרה, שעיר חטאת לראש חודש, לכפר על שמיעטתי את הירח כו'. (מתוך הספר דף על דף)

ועוד בנושא זה כתב המהר"ץ חיות: 'והנה, שלשה משניות אלו שבפרקין, היינו ארבעה אבות, וכל שחבתי, ומשנה דשום כסף, שונים משאר המשניות, הן על ידי לשון קצרה והן בשינוי הלשון, כאשר המעיין יכיר ויבין. ובגמרא הוכרחו לפרש ולדרוש כל מלה כאן, ומדקדק הש"ס דהאי תנא ירושלמי הוא, היינו שמשניות אלו באו מחכם ירושלמי אשר היה תופס לשון קצרה, והכניסם רבינו הקדוש בסדר שלו, והניחם כמו שמצאם ולא זזו ממקומם'.

בפורת יוסף ביאר ההבדל, בין 'חב המזיק' לחייב המזיק, ד'חב המזיק' היינו, שאין עליו חיוב לפרוע אלא אם כן הבעל דין תובע ממנו, וכמו שמצינו לגבי ריבית קצוצה, דכתב הט"ז (ס"י קסא), דאף על גב דיוצאה בדיינים, מכל מקום אין בעל חוב גובה ממנה אלא דוקא כשתובע, ואולם 'חייב המזיק', משמע דמחויב לילך ולפרוע את חובו אף על פי שהלה אינו תובעו.

האם "תנא ירושלמי הוא" מורה על שבח?

בשו"ת (שאגת אריה דיני חדש סימן יח) עוסק בשאלה החמורה בסוגיא החמורה של דיני עגונות, "אשה אחת נקראת בשמה רחל בת מ' חיים מקהלתנו יצ"ו יושבת עגונה וגלמודה מבעלה הר"ר ישראל בר יצחק מברעזין מחוזה"מ פסח תקיא"ל. אשר מזמן הזה אבד זכרו ונשתקע שמו. והאשה הנ"ל בוכה במר נפשה ומבקשת שיתירוה מכבלי העיגון ע"פ גב"ד שבידה איך שבעלה ר"י הנ"ל נטבע במים שאין להם סוף ביום ב' א' דחוה"מ פסח הנ"ל והעלוהו מהמים ביום

ב. כפי שחיבה התורה את האדם כשהוא בעצמו מזיק, ומהות החיוב זהו מפני שהזיק במעשה הנזק עצמו, כך באותה מדה בדיוק חיבה התורה את האדם כאשר ממונו הזיק, וסיבת ומהות החיוב הוא מעצם מעשה הנזק עצמו ולא מחמת שנגרם הנזק כתוצאה מפשיעה שפשע במה שלא שמר כראוי על ממונו שלא יזיק. אלא שנתחדש בדיני נזיקין, שאף אם אין לו בעלות ממונית על החפץ הכלי או הבהמה שהזיקה, אלא רק שליט עליו והבהמה נמצאת תחת אחריותו בזמן שהזיקה, הרי שהוא חייב לשלם מדין ממונו שהזיק כפי שחייב לשלם אם הוא בעצמו הזיק.

רבי שמעון שקאפ הוכיח כמו הצד השני, מכך שהדין הוא שאם אדם הפקיר את שורו, ולאחר מכן הלך השור והזיק, הרי הוא פטור מלשלם על הנזק שעשה השור. ואם סיבת ומהות החיוב כהצד הראשון שזוהו מטעם פשיעה, הרי אין לך פושע גדול מאותו אדם שמפקיר את שורו ומאפשר לו להתהלך ברחובה של עיר באין מפריע, ובוודאי שהיה צריך לחייבו ממונו שהרי הוא פשע בדיוק כמי שהוא הבעלים על השור והזיק השור שמשלם על כך שפשע ולא שמר על השור כראוי. ומכך שבכל זאת פטור מתשלומין, הרי שיש להוכיח מכאן, שחובת התשלומין נובעת ממעשה הנזק עצמו שמתחייב כפי שמתחייב כשהוא עצמו הזיק, וכעת כיוון שאין השור בבעלותו, הגם שיש לו חלק של פשיעה, הרי אין הוא חייב על מידת הפשיעה שפשע בחוסר השמירה.

הוכחה נגדית הוכיחו האחרונים מחובת תשלומי כופר שעניינו הוא כפרה על כך שלא שמרו הבעלים על השור. שהרי לדעת רבי יוסי הגלילי גם שור תם שהרג אדם מתחייב בכופר, ולמד זאת מכך ששור תם שהזיק חייב לשלם חצי נזק. ואם תשלום הכופר היה לא מדין כפרה על הפשיעה, כיצד למד כן רבי יוסי הגלילי מדין שור תם שהזיק.

רבי שמואל רוזובסקי הוכיח מדברי הירושלמי (בבא קמא פ"ג ה"ב) שרבי יהודה מודה לחכמים באדם שהפקיר את שורו ברשות הרבים שהוא חייב, ולא דומה נזק עומד לנזק מהלך. וביאר הרידב"ז **שלדעת הירושלמי** בדברי רבי יהודה הגם שאדם שהפקיר את שורו ברשות הרבים הרי הוא פטור מתשלומי נזקי הבור. בכל זאת סבור רבי יהודה שאם הפקיר את שורו ברשות הרבים שהוא חייב לשלם אם הזיק השור. ומכך הוכיח רבי שמואל רוזובסקי **שלדעת הירושלמי** סיבת חיוב התשלומין בממונו שהזיק, זהו כמו הצד הראשון שמשלם על פשיעתו ולא על ממונו שהזיק. שהרי הירושלמי סבור שלמרות שכבר הפקיר את שורו הוא חייב לשלם, למרות שהשור כבר אינו ממונו, ובוודאי שהסיבה היא משום שפשע בכך שהפקיר כך את שורו והותירו ללא שמירה.

אחת החקירות הידועות ביותר, הינה החקירה אודות החיוב של אדם בנזקי ממונו, מהו גורם וסיבת החיוב של האדם בתשלומין כאשר ממונו (כגון שורו שהזיק או בור שחפר וגרם לתקלה) הזיק:

א. מפני שפשע באי שמירה וזהירות מספקת בממונו של האדם, כגון שלא שמר על שורו כראוי והלך והזיק. ולכן חייב האדם רק על ממונו שהזיק ולא על ממונו אחרים שהזיקו, מפני שאינו מחויב ולא מצופה מהאדם שיהא זהיר ויצטרך לשמור על בהמות חברו. ובאמת כאשר מצופה ממנו שיהא מחויב לשמור ממונו חברו, כגון שהוא קיבל שמירה על ממונו חברו, הרי הוא חייב לשם על שור חברו שכעת הוא מופקד עליו לשומרו ולא שמר כראוי והזיק השור.

ובדומה לכך מצינו שחייב האדם כשכורה בור או מייצר תקלה ברשות הרבים שלמרות שאין הבור או התקלה שלו, הרי מחמת פשיעתו וחוסר זהירותו, הרי הוא חייב לשלם על הנזק שגרמה אותה תקלה.

ולפי טעם זה יוצא שהאדם לא מחויב לשלם כשממונו הזיק מחמת עצם מעשה הנזק, אלא רק מחמת חוסר זהירותו או פשיעתו, שעל ידי כך גרם הוא לנזק, וחיבה אותה התורה על כך. זאת בניגוד לאדם המזיק בעצמו (ולא ע"י רכושו או ממונו), ששם מתחייב מפני שהזיק, ולא מפני הפשיעה שגרמה לנזק.

נכנסים, מאזינים, מבינים ונהנים. הדך היומי בירושלמי

לקבלת השיעור במייל נא לשלוח כתובת מייל למס' 052-4636288

מותר המת ליורשיו, ירושלמי שקלים י:

האם מת הוא ישות ממונית ברת קניין?

מעשה באדם שאמר לחברו זכה במעות למת פלוני ויעשו לו בהם מצבה, ולאחר מכן רצה התורם לחזור בו, בטענה שהמת לא זכה במעות שהרי מת הוא איננו בגדר ישות ממונית ולכן הוא אינו יכול לזכות בכסף. שהרי הדין הוא שהמזכה לחמור לא קנה, משום שהוא אינו ישות ממונית.

בדומה לכך מצינו נידון בגמרא כתובות ז: לגבי עובר, האם הוא ישות ממונית וניתן לזכות עבורו ממון או לא. אומרת שם הגמרא: "וכדאמר ליה שמואל לרב חנא בגדתאה: פוק ואייתי לי בי עשרה, ואימא לך באנפייהו: המזכה לעובר - קנה. והלכתא: המזכה לעובר - לא קנה".

שאלה זו נשאל בה בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שעא) והביא ראיה מסוגייתנו בירושלמי בשקלים.

המשנה הביאה מחלוקת מה דין מותר של מעות שנאספו לשבוי מסוים. דעת תנא קמא שמותר המת ליורשיו דעת רבי יהודה שהמעות הנותרות יהו מונחות עד שיבוא אליהו ואילו רבי נתן סבור שבמותר בונין מצבה על קברו של המת.

הרשב"א הוכיח מסוגייתנו שעוסקת במעות שנאספו למת מסוים, ואותו מת זכה במעות. ויש להוכיח מכאן שיש לאדם ישות ואפשרות זכיה ממונית אף לאחר מיתתו.

ואכן כך פסק הרמ"א (חו"מ סי' רי ס"ג): "המקנה דבר למת כל שהוא לצורך קבורתו וכבודו קנה". אלא שבדעת הרמ"א שהדגיש, כל שהוא לצורך קבורתו וכבודו קנה", משמע שקונה רק בדברים הקשורים לכבוד המת, אך לא מדין שיש זכיה ואפשרות קנה למת.

שיטת ה'מחנה אפרים'

חילוק זה כתב ה'מחנה אפרים' (הל' זכיה ומתנה סי' לא) בדעת הרשב"א, לדעת המחנה אפרים אין כוונת הרשב"א לחדש שיש זכיה ואפשרות קניה למת, אלא שבדברים שהם כבודו של המת, בהם תקנו חכמים למען כבודו שהמת קונה. אולם זהו רק משום מצווה לדאוג לכבודו של המת ולא מדיני קניין וזכיה.

היוצא מדברי ה'מחנה אפרים' שלא רק שלמד בדברי הרשב"א שאין למת גדר דין זכיה כלל, אלא אף בצורכי קבורתו וכבודו, זהו רק בגדר מצווה אך לא בגדרי קניין.

נדר לעי"נ אביו

סברא מעין זו כתב הט"ז (סי' קנג, סק"ב) לגבי אדם שהתחייב מעות בעד נשמת אביו שמחויב לתרום מדין נדר, אך לא מדין זכייית אביו במעות, שהרי אין למת זכיה ודיני קניין.

שיטתו המחודשת של ה'קול מבשר'

אך בניגוד לסברות אלו כתב בשו"ת קול מבשר (ח"א ס"א) בדעת הרשב"א שבכל הקשור לכבוד המת, יש למת גדרי קניין לחלוטין, והא זוכה במעות. המקור לגדר חידוש דין זכיה למת נלמד מדיני עגלה ערופה.

"ולפי"ז יש לומר דאיסור הנאה במת ומשמשי דהיינו קבר ותכריכין שלו דילפינן מעגלה ערופה דכתיב בה כפרה כקדשים הוא ג"כ מטעם גזל המת". החידוש בדברים אלו שכל דין איסור הנאה מן המת נובע מכוח קניינו של המת שקיים אף לאחר מיתתו, ולכן הנהנה מן המת עובר על איסור גזל.

מת עכו"ם

על פי סברא מחודשת זו ניתן להבין מדוע פסק השו"ע (יו"ד סי' שמט) שמת עכו"ם אסור בהנאה, זהו מפני קניינו של המת המתקיים אף לאחר מיתתו, וכשם שגזל גוי אסור מחיים אף נמשך איסור זה לאחר מיתתו.

חילוקו של רבי שמעון שקופ

הגאון רבי שמעון שקופ (קונטרס השעבוד סי' ד) אף הוא כתב לחדש שיש קניין לאדם אף לאחר מותו, אלא שחילק בין זכיייה מחודשת למת שאינה שייכת בו, לבין

"השיעור השבועי בירושלמי"

להזמנת שיעור אקטואלי מרתק בתלמוד הירושלמי

השיעורים נמסרים ממיטב מגידי השיעורים

מבית המדרש למגידי השיעורים

ניתן לבנות ל: 3785*

המשך בעלות על נכסיו שהיו בחזקתו טרם מותו שדין זה ממשיך ומתקיים אף במת.

"ובהא" דגובין מן היורשים ומנכסי הגר, צריך לומר דגם לאחר המיתה נשארו הנכסים של הלווה דיוורשים לא יורשים אלא מה שאינו צריך לאביהם, אבל מה שדרוש שם בעלים לעניין גביית חוב, שהוא צורך המת לפרוע חובו, לא יוכלו היורשים לירש פרט זה, ונשארו הנכסים לעניין זה לעולם של המת. ואין זה שייך לעניין מה שחקר המחנה אפרים אם יש זכיה למת (הלכות זכיה ומתנה סימן ל"א), דרך זכיה חדשה לא שייך במת, אלא שיישאר הנכסים שהיו לו מחיים גם לאחר מיתה זה ודאי שייך גם במת, דגם מצינו שירוש בקבר ונעשים שלו, ומשום כך בין בנכסי הגר ובין ביוורשים גובים מנכסיו, דהם עדיין נכסי המת לפרט זה, דהיורשים זוכים גוף הקרקע, ולפרט זה של גביית חוב אינם יכולים להפקיע קנינו של המת.

עד שנקרע ספר תורה בחמתן שקלים יא. פרק ב' הלכה ה'.

סוגיית הירושלמי עוסקת בניסיונם של רבי אמי ורבי אסי לפייס את רבי יוחנן שהקפיד על תלמידו רבי אלעזר בן פדת שלא היה אומר את מה ששמע מרבו רבי יוחנן בשמו, ובהקשר לכך מביאה את המעשה הבא:

"אמרו לו ר' כך היה מעשה בבית הכנסת של טרסיים בנגר שיש בראשו גלוסטרא שנחלקו רבי אליעזר ורבי יוסי עד שקרעו ס"ת בחמתן קרעו ס"ד אלא שנקרע ספר תורה והיה שם זקן א' ורבי יוסי בן קסמא שמו אמר תמיהני אם לא הוה בהכ"נ זה בית ע"ז"

בבבלי (יבמות צו:) מובא מעשה דומה בשינוי קל, הבבלי גורס "וכן הוה", כלומר תמיחתו של רבי יוסי בן קיסמא אכן התממשה, ובית הכנסת הפך להיות בית עבודה זרה.

"שמע רבי יוחנן איקפד עול לגביה רבי אמי ור' אסי אמרו ליה לא כך היה המעשה בבית הכנסת של טבריא בנגר שיש בראשו גלוסטרא שנחלקו בו רבי אלעזר ורבי יוסי עד שקרעו ספר תורה בחמתן קרעו ס"ד אלא אימא שנקרע ס"ת בחמתן והיה שם רבי יוסי בן קיסמא אמר תמיהני אני אם לא יהיה בית הכנסת זו עבודת כוכבים וכן הוה"

הלכה ידועה היא שיש להתענות על ביזוי ספר תורה, ויש לדון האם היה חובה להתענות בקריעת ספר תורה שנגרמה בשעה שנחלקו לשם שמים בהלכה בוויכוח בדיני מוקצה.

המקור לדין תענית על ספר תורה שנפל, נמצא בהגהות שיוירי ברכה (יו"ד סי' רפ"ב ס"א) שכתב שמי שנפל לו תפילין או ספר תורה מידו יתענה. והוסיף שם שרק בתפילין התענית אם נפלו התפילין ללא הכיסוי, אך בספר תורה חייב להתענות אפילו בנפל בנרתיקו ובכיסויו. וכ"כ בסי' מ"ד המגן אברהם והמשנה ברורה.

ה'כפות תמרים' לומד זאת מדברי הגמרא בסוכה (מא:): שאומרת שלא יאחז אדם תפילין בידיו ויתפלל, משום שליבו טרוד בכוונה בתפילה ושמא יבואו התפילין לידי ביזיון מתוך שיפלו. ומתוך כך לומד ה'כפות תמרים' שנפילת התפילין מוגדרים כביזיון ובכדי לכפר על כך עליו להתענות.

הרמב"ן על התורה על הפסוק (דברים, כז, כו): "ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת" מביא את דברי התלמוד ירושלמי בסוטה (פ"ז ה"ד): אשר לא יקים, וכי יש תורה נופלת? רבי שמעון בן יקים אומר: זה החזון וכו' ואמרו על דרך אגדה: זה החזון, שאינו מקים ספרי התורה להעמידן כתקנן שלא יפלו. ולי נראה, על החזון שאינו מקים את ספרי התורה על הציבור להראות פני כתיבתו לכל וכו'

היוצא מדברי הרמב"ן הללו שכשהספר תורה נופל, הרי הוא בגדר ארור, ואולי זה המקור לכך שצריך להתענות לצורך כפרתו (כך הביא רביה האמרי אש' או"ח סי' א').

ויש שהביאו רביה מפסק השו"ע (או"ח סי' רפ"ח) בדיני תענית חלום שנמצא בספרי קדמונים, שאדם הרואה בחלום ספר תורה שנשרף עליו להתענות אף בשבת תענית חלום. ואם על רביה בחלום עליו להתענות קל וחומר כשרואה בחוש.

בירושלמי מסכת מועד קטן (פ"ג ה"ז) מובא המעשה רבי בא ורב הונא בר חייא היו יושבים. אתר נעמיתא חטפה ובלעה את התפילין של רבי חייא, ורבי חייא צד את הנעמיתא והציל את התפילין. נענה רבי חייא ואמר עוד מעט והיינו באים לידי שריפת ספר תורה (מחמת שהיו נבלעים ע"י הנעמיתא). אמר לו אמר רב ירמיה בשם רב: אין קורעין אלא על ספר תורה שנשרף על ידי מלך ישראל בזרוע. למדנו מדברי הירושלמי הללו שיש דין קריעה, אך רק כאשר נעשה הדבר בביזיון.

בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' רס"ד) הביא רביה מדברי הירושלמי מסוגייתנו, מכך שאמר רבי יוסי בן קיסמא "תמהני אם לא יהיה בית כנסת זה בית עבודה זרה, ובבבלי (יבמות צו) גם הוסיפה הגמרא שכך אכן אירע, למדנו מכאן שעניין זה צריך כפרה, ומכאן המקור להתענות בכדי לכפר על כך.

ואכן ה'ביע אומר' כתב להלכה שיש להתענות על שריפת ספר תורה רק כאשר אירע הדבר בדרך של ביזיון (יו"ד ח"ד סי' כ"ד, תוכן העניינים)

"ספרי תורה שנשרפו בעונות הרבים בפרוץ דליקה בבית הכנסת ע"י קצר חשמלי, העלה שאם נשרפו כליל א"צ מן הדין לקבור האפר על יד תלמיד חכם ששונה הלכות, אבל טוב להחמיר לגנום על ידו. מה שאין כן כשנשארו יריעות חרוכות יש לקברם ע"י תלמיד חכם בעריכת לוויה פומבית ובהתעוררות לתשובה ומעשים טובים וכל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף ה'. וא"צ לגזור תענית על הצבור, ורק מי שיכול להתענות ולצום על ביזיון התורה בעוונותינו הרבים יעשה זאת ותבוא עליו ברכה. ואין צריך לקרוע על שריפת הספר תורה שאין לחייב קריעה אלא כשנעשה הדבר בזדון להכעיס ח"ו."

ירושלמי שקלים יג. פ"ג ה"ב - מצווה לצאת ביין אדום.

הרמב"ן (בבא בתרא צז) מוכיח מסוגייתנו בירושלמי מלשון הגמרא שכתבה 'מצווה' לצאת ביין אדום, שאף בדיעבד לא יוצא ידי חובה ביין שאיננו אדום. אולם הגר"א (או"ח סי' רע"ב ס"ד) כתב שמשמעות הלשון 'מצווה' היא שיש לכתחילה לצאת ידי חובה ביין אדום אך אין זה מעכב.

ב'חשוקי חמד' (ברכות דף לט עמוד ב) עסק בשאלה בנושא זה. כהן שקיבל יין של מעשר ראשון או מעשר עני ויש לו גם יין אדום ומשובח. ויכול לקדש על זה או על זה את מי יעדיף, כי מצד אחד עדיף שיקדש על יין של מעשר, דכיון דאתעביד ביה מצווה אחת, יעבד ביה מצווה אחרית. כמבואר בברכות דף לט ע"ב או דלמא יין משובח עדיף [מצד חביבות], וכן אולי יין אדום עדיף? [יעויין משנ"ב סימן תעב ס"ק לח ב' טעמים מדוע מצווה לחזור אחר יין אדום, א. דכתיב אל תרא יין כי יתאדם, אלמא דהאדמימות מעלה וחשיבות, ב. זכר לדם, שהיה פרעה שוחט בני ישראל. ולכאורה נפק"מ בין שני הטעמים, האם כל השנה יהדר אחר יין אדום לקידוש].

תשובה. אולי יש לפשוט ספק זה מדברי המשנ"ב (סימן רצז סק"ח) שכתב: נהגו לברך על ההדס כל היכא דאפשר כיון דאתעביד ביה חדא מצווה ליעבד ביה מצווה אחרית... וכל היכא דיש בו עוד ריח קצת מצווה לכתחילה להדר אחריו. ויש אומרים כיון שנתייבש וניטל ממנו עיקר הריח אין לברך עליו, עכ"ל.

יוצא דלדעה הראשונה מעלת "כיון דאתעביד ביה חדא מצווה" גדולה מאד, שאפילו אם ניטל מההדס עיקר הריח בכל זאת מברכים עליו ולשיטה השניה באופן כזה מברכים על בשמים אחרים שריחם מעולה. אבל אילו לא היה ניטל מההדס עיקר הריח היה ראוי לברך עליו כיון דאתעביד ביה חדא מצווה למרות שהבשמים מריחים יותר וכך בענייננו. [עיי' לעיל דף לט ע"א במאמר 'חלה שנעשתה ע"י משותקת' ושם בענין חלה מצדיק].

כעין זה יש גם להסתפק באופנים הבאים:

א. כהן שקיבל גביע כסף לפדיון הבן האם עדיף לקדש בו כיון דאתעביד ביה חדא מצווה לעביד ביה מצווה אחרית, או שמא רק בפת של עירובין נאמרה הלכה זו מאחר ונעשתה מצווה בגופו.

ב. כהן שקיבל גביע כסף לפדיון הבן, ויש לו גם גביע גדול ויפה האם יקדש על הגביע היפה והגדול או על גביע של פדיון הבן כיון דאתעביד ביה חדא מצווה.

למה אין איסור מראית עין לשתות יין אדום?

בשו"ת יביע אומר (חלק ו' יו"ד סימן ח') הביא את דברי הכרתי ופלת' שהוכיח ממצווה לשתות יין אדום שאין לחשוש למראית עין בדברים שבמהותם אינם איסור אף שנראים כאיסור.

גם הגאון רבינו יהונתן בכרתי ופלת' (סי' פז סק"ח) כ', שלא גזרו משום מראית העין אלא כמו דם דגים שכנסו בכלי דלא שכיח, והרואה לא יתלה בדם דגים אלא יחשוב שהוא דם בהמה ועוף. וכן חלב אשה הכנוס בכלי לא שכיח כ"כ, והרואה יתלה שהוא חלב בהמה, ומש"ה חששו למראית העין, אבל חלב שקדים דשכיח ורגילים לבשל בחלב שקדים והוא מוטעם מאד, לא חיישינן למראית העין כלל, דמהיכא תיתי לתלות באיסור ולא בהיתר. והוסיף בכרתי סק"ז, שחלב שקדים לא מקרי חלב אלא מי פירות, ואטו משום שדומה לחלב במראהו נאסור לבשל בו בשר. והרי יין אדום שדומה לדם לא נאסר משום מראית העין, ולא אסרו אלא בדם דגים שהוא דם, וכן חלב אשה הוא חלב באמת. ע"כ".

ג' ג' אייר תקיא"ל שמצאוהו בעיר ברעזין הנ"ל על שפת הנהר שלצד העיר סמוך ממש אצל העיר כאשר חקרתי על הדבר הזה. וכו'

והנה כל דברי העדים הנ"ל רק שהי' השני בגדים א' של קיטייא וא' של בגד. והנה בגדים לאין מספר של קיטייא ושל בגד. והנה אם נעייל פילא בקופה דמחטא בעדות שני אנשים מח"ק ונכתב עדותן בגב"ד בלשון הקודש והנה בוודאי ב"ד החתומים העתיקו דבריהם מלשון אשכנז ללשון הק' והב"ד הנ"ל לאו תנא ירושלמי הוא דדייקי בלישני ואפשר שלא כיוונו ממש מהעתקתם מלשון אשכנז ללה"ק כאשר שכתבו וז"ל און הר"ר ראובן והר"ר אברהם הגידו באשר שהפשיטו את בגדיו וגם תפילין כו' והנה משמעות את בגדיו משמע שהכירום ע"י ט"ע שהם הבגדים של הר"ר ישראל הנ"ל הנטבע.

מעניין

במשנה (ה, א) כתוב "פתחיה על הקינים" (בנוסח הבבלי של מסכת שקלים נוסף על פי הבבלי בגמ' מנחות סה. תני, פתחיה זה מרדכי) בוא וראה מה גדול הוא כוחו של אותו האיש - של פתחיה, שהוא פותח דברים ודורשן-מבאר דברים סתומים ומפרשם, כמסופר בהמשך, ויועד - לדבר בשבעים לשון. ומובאת ברייתא הקובעת דרגות לסנהדרין לפי מספר חברי הסנהדרין היודעים לדבר בשבעים לשון. שנוי, סנהדרין שיש בה שנים שיודעין לדבר וכולן ראויים לשמוע - הרי זו ראויה לסנהדרין. וסנהדרין שיש בה שנים שיודעין לדבר וכולן ראויים לשמוע - הרי זו סנהדרין. וכך הפירוש.

'ראויה לסנהדרין' - היינו שכשיש שניים שיודעים לדבר, ראוי שתהיה בעיר זו סנהדרין, ושניים אלה יהיו מכלל הסנהדרין. אבל אם אין בעיר שניים שיודעים לדבר בשבעים לשון - אין העיר ראויה לסנהדרין.

וכש'הרי זו סנהדרין' - היינו שיש בה שנים שיודעין לדבר- בשבעים לשון, ויכולים לחקור ולשאול את העדים בשפתם שהם מדברים בה, וכל שאר הדיינים ראויים לשמוע - כל שאר חברי הסנהדרין יכולים להבין בשבעים לשון, אף על פי שאינם יודעים לדבר, זו סנהדרין כשרה, שלא כל חברי הסנהדרין צריכים להיות יודעים לדבר בשבעים לשון. וכשיש בסנהדרין שלושה שיודעים לדבר בשבעים לשון, וכל השאר ראויים לשמוע, - הרי זו סנהדרין בינונית, וכשיש ארבעה שיודעין לדבר, הרי זו סנהדרין חכמה. וביבנה היו בה ארבעה שיודעים לדבר בשבעים לשון, ואלו הם: בן עזאי, ובן זומא, בן חכניאי, ורבי אלעזר בן מתאי

בבלי מנחות'סה. מובא תנן (משנה שקלים ה, א) פתחיה על הקינים. פתחיה זה מרדכי. ולמה נקרא שמו פתחיה? שהיה פותח דברים ודורשם ויועד בשבעים לשון. - ושואלת הגמ' שהרי כל הסנהדרין גם ידעו שבעים לשון דאמר רבי יוחנן: אין מושיבים בסנהדרין אלא בעלי חוכמה, בעלי מראה, בעלי קומה, בעלי זקנה, בעלי כספים, ויודעים בשבעים לשון, שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן אלא מפי העדים עצמם ומשמע שכל היושבים בסנהדרין ידעו שבעים לשונות? אלא שהיה מרדכי בייל לישני ודריש שהיה מבין לא רק בלשונות עצמם אלא גם בצירופי לשונות, והיינו דכתיב (נחמיה ז) מרדכי בלשון, ונקרא כך על שהיה יודע להסביר אף בליל לשונות. ובבבלי שאלו על מה שאמרו, שפתחיה היה גדול כוחו שהיה יודע לדבר בשבעים לשון,

לסיכום: בבבלי, מהממירה של רבי יוחנן מובן, שכל חברי הסנהדרין צריכים להיות יודעים לדבר בשבעים לשון. אבל בירושלמי מהברייתא ששנו בה שמספיק ששניים מחברי הסנהדרין ידברו וכל השאר יהיו ראויים לשמוע ומשמע שלא כדעת רבי יוחנן, ולכן יפה אמרו, שפתחיה היה גדול כוחו שהיה יודע לדבר בשבעים לשון, שכן אף בסנהדרין לא היו אלא שניים או שלושה או ארבעה בלבד שהיו יודעים לדבר.

עורך: ראש בית המדרש הרב ישראל מאיר שליט"א

חברי המערכת: הרב מאיר וולברשטיין | הרב מרדכי הרבסט | הרב נפתלי וסרמן