

קונטרס

# אחרים אומרים

והוא ביאור עשרים וחמש סוגיות בש"ס  
בהם נקרא רבי מאיר בשם "אחרים"

בו יבואר איך בכל אלו הסוגיות ניכרת שיטתו הכללית  
שהאיכות מכרעת את הכמות

מיוסד על התירוץ שאמר  
הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע  
בהדרן על מסכת בכורות הנדפס בלקומי שיחות חלק י"ב

נכתב בס"ד על ידי  
אליהו מאיר אליטוב  
בן לאאמו"ר הרב ישראל משה יעקב ז"ל

©

כל הזכויות שמורות למאיר אליטוב

האדמו"ר מזוועהיל 16/3

ביתר עלית

ט"ל: 052-7135202

[meirel@neto.bezeqint.net](mailto:meirel@neto.bezeqint.net)

סדר ועימוד: מקצועי



זה הקונטרס

לעילוי נשמת אבי מורי

# הרב ישראל משה יעקב ז"ל

איש תם וישר אוהב תורה ומוקיר רבנן

במלאות שתים עשרה חודש לפטירתו

ביום ט' באלול התש"ע

ת. נ. צ. ב. ה.



## פתח דבר

תירוץ מופלא ועצום מימדים, אמר הרבי מליובאוויטש על הקושיא הידועה מדוע כונה רבי מאיר בשם "אחרים" רק במיעוט מקומות ולא בכל הש"ס הגם שקנסוהו להיקרא כך אחר שביקש להעביר את רשב"ג מנשיאותו<sup>1</sup>.

מסופר בגמ'<sup>2</sup> שרבי מאיר ביקש להעביר את רשב"ג מנשיאותו וכיון שידע שרשב"ג "לא גמר" מסכת עוקצין אמר לרבי נתן שמחר יבקש מרשב"ג לדרוש במסכת זו וכשלא ידע יעברו מהנשיאות.

כששמע רבי יעקב בן קרשי שלמחר עלולים לבייש את הנשיא, הלך ושנה מסכת עוקצין כנגד עלייתו של רשב"ג שהקשיב רב קשב לשינון המסכת כי הבין שהדבר קשור לעניינים המתרחשים בבית המדרש ולמחרת דרש בה בפני התלמידים, ואת רבי מאיר קנסו בשל כך, ובלשון הגמ' שם: "אסקי לרבי מאיר אחרים".

בהדרן שאמר על מסכת בכורות<sup>3</sup>, רוצה להוכיח שם שיטת רבי מאיר שהאיכות מכריעה את הכמות<sup>4</sup>, ולשם כך הולך הוא אצל מסכת הוריות להוכיח משם שיטת רבי מאיר ומפליא לבאר את הקשר שבין שלושת הסוגיות הרצופות בסופה: הסיפור הנ"ל, השאלה ששלחו מבבל לא"י מי עדיף סיני או עוקר הרים, וההלכה שאמר רבי לשמעון בנו - "אילו היה תמורה לא היה קרב" - בשם אחרים ש"בקשו לעקור כבודך וכבוד בית אביך..כו".

<sup>1</sup> ומקשה על התירוץ הידוע שנקרא רבי מאיר בהלכות שקודם העובדה ונקרא אחרים בהלכות שאמר אחר העובדה (עיי' בהדרן הנ"ל).

<sup>2</sup> מסכת הוריות בסופה.

<sup>3</sup> נדפס בעברית בלקוטי שיחות חלק י"ב ע' 120 ואילך.

<sup>4</sup> לעניין אחד עשרה שקראו עשירי במעשר בהמה.

בנוסף, הוכיח שם שרבי מאיר היה עוקר הרים ורשב"ג היה סיני, ומה שלא ידע רשב"ג מסכת עוקצין היינו שלא ידע את טעמי ההלכות שבה, ודייק מלשון הגמ' שזה מה שבקש רבי מאיר מרשב"ג באומרו: "גלי עוקצין" כלומר, גלה לנו את טעמי ההלכות של המסכת, והלא ידיעת טעמי ההלכות היא סגולתו המיוחדת של ה"עוקר הרים" ולא של "סיני".

ועוד ביאר שם שההבדל בין סיני לעוקר הרים הוא ההבדל שבין כמות לאיכות, כי סיני עניינו ידיעת כמות גדולה של הלכות, ואילו עוקר ההרים היודע את עומק טעמי ההלכות הוא המקפיד יותר על האיכות בידיעת התורה ופחות על הכמות.

ונמצא שמה שחשב רבי מאיר להעביר את רשב"ג מהנשיאות הוא מצד הסברה שהאיכות חשובה מהכמות.

ומכאן באנו אל התירוץ העצום בלמדנותו והענק במימדיו והוא נדמה עלינו ככזה הנאמר מתוך הגבול הדק שבין גאונות שלא בנמצא ובין רוח הקדש של ממש, כי בו חזינו בעניינו איך במאמר אחד מפי קודשו גילה את היסוד הטמון בששים ושלוש סוגיות בש"ס!

וכך תירץ שם: הקנס שקנסו את רבי מאיר להיקרא "אחרים" הוא על הסברה שהאיכות מכרעת את הכמות, כיוון שבסברה זו חשב להדיח את רשב"ג, ובכל הלכה והלכה בש"ס המובאת בשם "אחרים" דוק ותמצא בה שנאמרה מתוך הסברה שהאיכות מכרעת את הכמות.

תדע, שהדיון האם האיכות מכרעת את הכמות או להיפך, נוגע לכמה וכמה הלכות למעשה וראה ספר "לקח טוב"<sup>5</sup> שם הביא למעלה מעשרים מקורות בש"ס מהם הוכיח סברות אלה.

ההערה שבסוף ההדרן הנ"ל מציינת לספר "תולדות תנאים ואמוראים" (לא. היימאן) ששם, בערך "אחרים" מונה עשרים וחמש מקומות בש"ס בהם נזכר רבי מאיר בשם אחרים.

<sup>5</sup> לר' יוסף ענגיעל כלל ט"ו.

אמנם, נראה ברור שא. היימאן לא מנה בספרו את כל המקומות שהרי אלו נזכרו בש"ס לפחות ששים ושלוש פעמים<sup>6</sup> ופשיטא שתירוצו של הרבי נוגע לכל המקומות.

דרכו של הרבי כשהוא מגלה שיטת אחת בכמה דינים או מחלוקות בש"ס, שהוא הולך ומבאר היאך מתבטאת שיטה זו בכל אחת מהסוגיות, ולא עוד אלא שהוא נוסך את חן ההסברה שלו על עמקות העיון שבו ומבאר גם את הצריכותות והחידוש שבכל אחד מהמקומות בהן מופיעה השיטה האחת.

כמה טעמים עולים על הדעת מדוע לא פירט הרבי כאן כדרכו בשאר ההדרנים איך וכיצד מתבטאת שיטת רבי מאיר הנ"ל בכל המקומות בהם נקרא אחרים, אולם יותר מכל יש לומר הטעם הפשוט שביאור כל הסוגיות על סברתן הוא עניין ללמעלה ממאה וחמשים עמודים דבר המוציא את ההדרן הנ"ל מכל פרופורציה של תבנית השיחות הרגילה ויתכן שאף מצריך ספר בפני עצמו.

בקונטרס זה באתי לבאר בס"ד אחת לאחת את עשרים וחמש הסוגיות שבהערה הנ"ל ולהוכיח שבכל אלו הסוגיות סברו החולקים עם אחרים שהכמות מכרעת את האיכות ואילו אחרים סברו שהאיכות מכרעת את הכמות, ולא עוד אלא שרבות מהסוגיות מקבלות ביאור חדש ומשמעות עמוקה יותר כשאנו מטילים בהם את תבלין השיטה האחת, ואי"ה יבוארו בקרוב כל ששים ושלוש הסוגיות בספר בפני עצמו.

ויהי רצון שעל ידי קונטרס זה יבואו רבים לעסוק בהדרן המופלא הנ"ל, ובתורתו של הרבי העמוקה מיני ים ורחבה מיני נהר בכלל, עד לקיום היעוד ד"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" במהרה בימינו ממש.

<sup>6</sup> "אחרים אומרים" נזכר בש"ס שמונים וארבע פעמים אך מתוכם מופיעות כמה וכמה הלכות פעמיים (או יותר) במסכתות שונות, נמצאו בסה"כ ששים ושלוש הלכות שנאמרו בשם אחרים בש"ס.

## הסוגיות שנתכארו:

1. ברכות כט, ב. .... ז.
2. שבת ה, א. .... ט.
3. עירובין נח, ב. .... י.
4. סוכה ז: .... יב.
5. סוכה נד, ב. .... טו.
6. מגילה לא, ב. .... יח.
7. חגיגה ד, א. .... כ.
8. יבמות מח, ב. .... כא.
9. נדרים כ, א. .... כג.
10. סוטה מו, ב. .... כד.
11. גיטין כז, ב. .... כו.
12. ב"ב צו, ב. .... כט.
13. ב"ב קז,א. .... לא.
14. סנהדרין סג, א. .... לג.
15. שבועות לה, ב. .... לה.
16. עבודה זרה ל, .... לו.
17. הוריות ט, א. .... לז.
18. זבחים כט, א. .... לט.
19. זבחים מג, ב. .... מא.
20. זבחים צד, א. .... מג.

**אחרים**      **הסוגיות שנתבארן**      **אזמרים**

21. מנחות טז, ב. . . . . מד
22. מנחות לז, א. . . . . מו
23. חולין סה, א. . . . . מז
24. חולין קיט, א. . . . . מח
25. כריתות יא, א. . . . . מט



## 1. ברכות כט, ב.

"תנו רבנן: המהלך במקום גדודי היה ולסטים מתפלל תפלה קצרה. ואיזה היא תפלה קצרה?

רבי אליעזר אומר: עשה רצונך בשמים ממעל, ותן נחת רוח ליראיך מתחת, והטוב בעיניך עשה, ברוך אתה ה' שומע תפלה.

רבי יהושע אומר: שמע שועת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם, ברוך אתה ה' שומע תפלה.

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: שמע צעקת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם, ברוך אתה ה' שומע תפלה.

אחרים אומרים: צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה, יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה, ברוך אתה ה' שומע תפלה. אמר רב הונא: הלכה כאחרים."

הנה הצד השווה בשלושת הדעות הראשונות שבשלושתם מודגשת (גם) התפילה למילוי בקשת האדם:

בנוסח של רבי אליעזר נאמר: "ותן נחת רוח ליראיך". לרבי יהושע: "שמע שוועת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם". ולרבי אליעזר ברבי צדוק: "שמע צעקת עמך ישראל כו'".

אבל בדעת אחרים אין מוזכרת כלל בקשת האדם או נחת רוחו ואף נאמר "ודעתם קצרה".

והביאור בזה: כשאדם מתפלל ומבקש על צרכיו הרי שהוא הולך ומונה אחד לאחד את הדברים הצריכים לו וחושב על סך הפרנסה (בכמות) הדרושה לו לקיום עצמו ובני ביתו ואף מוסיף ומבקש שתינתן לו הפרנסה בשפע ובנחת. תפילה שכזו היא בעיקר על הכמות הנדרשת למבקש.

אבל בפרנסת האדם כרוך עניין נוסף והוא המביא את האדם לדרגא רוחנית וכל מטרת קשיי הפרנסה היא להעמידו על עניין זה. וידוע ההסבר\* שקשיי הפרנסה

\* לקו"ש חלק א' שיחה א' לפר' נח.

נמשלו ל"מים רבים" השוטפים את האדם אבל גם מטהרים אותו כי אלה מביאים אותו לידי ביטול ושבירה ועושים אותו כלי לקדושה. לכן, לא תמיד השפע שמבקש האדם ושעל פי הבנתו הוא צריך לו, הוא זה המביאו לשלמות הראויה. ומעתה יובן שתוכן התפילה קצרה שתיקן רבי מאיר היא יותר על האיכות (הרוחניות) ופחות על הכמות (בגשמיות) שמבקש האדם ולכן לא הזכיר בה כלל את רצון האדם והשגתו בצרכיו. וכך תיקן רבי מאיר לומר: "מרוכין צרכי עמך" היינו לא רק בכמות כי אם בעיקר באיכות, כלומר צרכים רוחניים. "ודעתם קצרה" כי הם עצמם אינם באמת יודעים האם השפע שהם מבקשים טוב להם אם לאו, ולעיתים אינם מבינים שהם עדיין לא "כלים" לשפע שהם מבקשים, ורק אתה הקב"ה יודע באמת מהי מידת "די פרנסתו" של כל אדם כדי לפרנסו כדי צרכו בעוה"ז ולהביאו לחיי העולם הבא מבלי שיכשל ח"ו בגלל עושרו והשפע שהוא מבקש. לכן, בנוסח התפילה קצרה, כלל לא הזכיר רבי מאיר את "שוועתם", "בקשתם" ו"נחת רוח ליראיך" אלא הדגיש ש"דעתם קצרה" ותיקן לומר: "תן לכל גויה וגויה די מחסורה" היינו כפי שאתה יודע שהוא צריך כדי להחיות עצמו כאן, ולקנות חלקו לעולם הבא.

זו היא התפילה על האיכות הרוחנית שאינה מתחשבת בכמות שמבקש האדם עכשיו על פי הבנתו, אלא מחשיבה בעיקר את התועלת הרוחנית והעתידיה של פרנסת האדם, שרק הקב"ה יודע באמת מתי ראוי האדם לפרנסה ברווח ובאיזה שלב בחייו הפך עצמו "כלי" לברכת ה' שיודע להשתמש בממונו לעבודת ה' ולקיום מצוותיו.

## 2. שבת ה, א.

”אלא אמר רב זירא: הא מני - אחרים היא. דתניא: אחרים אומרים: עמד במקומו וקבל - חייב, עקר ממוקומו וקבל - פטור. עמד במקומו וקבל חייב? הא בעינן הנחה על גבי מקום ארבעה, וליכא! אלא שמע מינה: לא בעינן מקום ארבעה.”

וביאור הדברים: הגמ' דנה כאן באמור במשנה הראשונה ”פשוט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעל הבית פטור”.

ושאלה מדוע חייב העני הרי ”בעינן הנחה על גבי מקום ד' על ד' וליכא” ותירצה: ”אלא שמע מינה לא בעינן מקום ארבעה”. ולבירור הדין ש”לא בעינן הנחה על מקום ארבעה כו” הביאה הגמ' למסקנה את דברי רבא ש”ידו של אדם חשובה לו כד' על ד', ובהמשך הוכיחה שגם רבי יוחנן סובר כך וממשיכה מיד: ”תניא נמי הכי אחרים אומרים כו””. נראה בבירור שלדעת אחרים המציאות של המקום אינה נובעת ממידתו – ארבע על ארבע (כמות) אלא מחשיבות ידו של האדם היינו מאיכות מקום ההנחה.

### 3. עירובין נח, ב.

"איתיביה אביי: עמוק מאה ורוחב חמשים - מבליעו, ואם לאו - אין מבליעו. - הוא (רב יוסף) דאמר כאחרים דתניא, אחרים אומרים: אפילו עמוק אלפים ורוחב חמשים מבליעו.

להבנת שיטת אחרים כאן יש להקדים ביאור הסוגיא:

הגמ' כאן עוסקת באופן מדידת האלפיים אמה של תחום שבת.

ומבררת הגמ' איך מודדים את האלפיים אמה במקרה שיש סביב לעיר עמק, ואומרת שבמקרה כזה הדין הוא ש"מבליעו" כלומר: אדם אחד עומד על שפת העמק האחת והשני על שפתו השנית ומחזיקים בניהם את חבל המדידה (שצריך להיות של חמישים אמה בדיוק) וכך מודדים את רוחב העמק.

מדידה באופן זה נקראת "הבלעה" משום שאין זו המידה האמיתית של העמק שהרי אם היו מודדים על אדמת העמק היתה המידה גדולה בהרבה אבל כיון שעמק זה אין נח תשמישו הקלו בו חכמים ואמרו "מבליעו".

ועתה באה הגמ' לשאלה: עד כמה מבליעו? כלומר מהו גודל העמק שהתירו חכמים להבליע במדידה:

אומר ר' יוסף אפילו עמוק אלפיים, ועל כך שאלה הגמ' "איתיביה אביי עמוק מאה ורוחב חמישים מבליעו ואם לאו אין מבליעו".

ומתרצת, שרב יוסף סובר כאחרים שאפילו עמוק אלפיים מבליעו (עיין שם שתי הלישנות בדברי רב יוסף).

וכתב הריטב"א בדעת רב יוסף (שהיא בפשטות כדעת אחרים) שהשטח של ההבלעה טפל לשטח התחום ולכן לא יכול להיות שטח זה יותר מאלפיים אמה כי אי אפשר שיהיה הטפל מרובה על העיקר.

ועפ"ז נראה בפשטות לבאר מחלוקת ת"ק ואחרים האם אפשר להבליע מאה אמה או אפילו עד אלפיים אמה, שנחלקו האם השטח צריך להיות טפל בכמות או טפל באיכות.

## אחרים 3. עירובין נח, ב. אומרים יא

חכמים סוברים ששטח ההבלעה צריך להיות טפל בכמות ושיערו שמאה אמה טפל ובטל בכמותו לאלפיים אמה ואפשר להבליעו.

אבל לדעת אחרים הטפילות של השטח המובלע אינה נקבעת מגודלו (כמות) אלא מאיכותו דווקא.

ולכן, כיוון שאין תשמישו של שטח העמק נח כמו דרך רגילה, הרי שהוא טפל לאלפיים אמה של התחום מצד איכותו שאינה אותה איכות של דרך רגילה. משום כך נקט רבי מאיר אלפיים אמה ולא יותר כי רק כשאנו משווים בין שני שטחים שווים בגודלם, אפשר שיהיה ניכר הבדל האיכות שבניהם כי מצד הכמות הם שווים ממש\*. אבל אילו מדובר היה על שטח גדול יותר אי אפשר היה להשוות בניהם לכן התיר רבי מאיר עד אלפיים אמה ותו לא.

\*. ואם אלפיים אמה טפלים באיכות פשיטא שגם פחות הוא טפל.

## 4. סוכה ז:

"אמר אביי: רבי, ורב יאשיה, ורבי יהודה, ורבי שמעון, ורבן גמליאל, ובית שמאי, ורבי אליעזר, ואחרים, כולהו סבירא להו סוכה דירת קבע בעינן.

רבי דתניא כל סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות פסולה. רבי יאשיה הא דאמרן (חמתה אף מחמת דפנות) – שהסוכה נפסלת לא רק ברוב חמה הבאה דרך הסכך אלא גם אם החמה באה דרך החורים שבדפנות.

רבי יהודה דתנן סוכה שהיא גבוהה למעלה מכ' אמה פסולה ורבי יהודה מכשיר.

ור' שמעון דתניא ב' (דפנות) כהלכתן ושלישית אפילו טפח ור' שמעון ג' כהלכתן וד' אפילו טפח.

רבן גמליאל דתניא ר"ג אומר העושה סוכתו בראש העגלה או בראש האילן ר"ג פוסל ור"ע מכשיר.

ב"ש דתנן מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית בית שמאי פוסלי וב"ה מכשירין.

רבי אליעזר דתנן העושה סוכתו כמין צריף או שסמכה לכותל רבי אליעזר פוסל לפי שאין לה גג וחכמים מכשירים.

אחרים אומרים סוכה העשויה כשוכך פסולה לפי שאין לה זווית כבית. אמר רבי יוחנן סוכה העשויה ככבשן אם יש בהיקפה כדי לישוב כ"ד בנ"א כשרה ואם לאו פסולה".

והביאור בזה:

ידוע ה"מפענח צפונות"<sup>א</sup> שמביא הרבי כמה פעמים בלקו"ש המסביר שההבדל שבין איכות וכמות הוא אותו ההבדל שבין חומר לצורה.

כי האומר כמות עיקר נותן דעתו ובודק כמה "חומר" מונח לפנינו, אבל האומר איכות עיקר, נותן דעתו יותר על צורתו של הדבר ופחות על כמותו.

<sup>א</sup>. פרק א. ופרק יא.

מעיון בכל שמונה הדעות שהביא אביי נראה ברור שלדעת כולם הכמות והחומר הם הקובעים אם סוכה זו היא דירת קבע או לא. ואילו לדעת אחרים הדרך לבחון האם סוכה היא דירת קבע היא מצד הצורה.

לדעת רבי שסוכה צריכה להיות יותר מארבע על ארבע ברור שההוכחה היא מצד גדול הסוכה – כמות.

לדעת ר' שמעון שצריכה ג' כהלכתן וד' אפילו טפח ברור גם כן שהראיה היא ממספר הדפנות – כמות.

לדעת ב"ש שצ"ל ראשו ורובו ושולחנו בסוכה ברור שההוכחה מצד גודלה של הסוכה – כמות.

לדעת רבי אליעזר סוכה העשויה כמין צרף פסולה משום שאין לה גג וחסר ב"כמות" (ובמציאות) של הגג ונמצא שהחיסרון הוא בכמות.

גם לדעת רבי יהודה האומר ש"סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה כשרה" ונראה לכאורה שסברתו היא משום שיש לה "צורה" של דירת קבע, הרי שה"צורה" של סוכה זו נקבעת מהכמות של "עשרים אמה" ולכן גם ר' יהודה מחשיב בסופו של דבר את הכמות יותר מהאיכות (צורה).

כן הוא בדעת רבי יאשיה האומר "חמתה אף מחמת דפנות" שהדפנות צריכות להיות שלימות ונראה לכאורה שסברתו היא מה"צורה" של הסוכה שצריכה דפנות שלימות והם דווקא נותנים לה שם של דירת קבע. אבל באמת אינו כן כי גם לדעתו בסופו של דבר הפסול של סוכה כזו הוא מ"הכמות" ומהגודל של החורים שבדפנות הגורמים רוב חמה בסוכה. אבל אם החורים אינם גדולים מספיק כדי להכניס רוב חמה לסוכה, הרי שהיא כשירה גם אם דפנותיה אינן שלימות.

אבל בדעת אחרים ההוכחה שסוכה צ"ל דירת קבע אינה מהכמות אלא מהאיכות היינו מהצורה:

כי לדעת רבי מאיר העושה סוכתו כשוכך (עגולה) פסולה בכל מקרה מפני ש"אין לה זוויות כבית" כלומר גם אם יש בה שיעור להכניס כמה וכמה אנשים וגם אם יש בה כמה וכמה דפנות וכו' מ"מ אם אין לה זוויות פסולה, כי סוכה שאין בה זוויות אין לה "צורה" של בית.

והראיה שזוהי סברת רבי מאיר, שמיד אח"כ הביאה הגמ' את דעת רבי יוחנן לא כהמשך לדברי אב"י אלא כמי שחולק על רבי מאיר בדיוק בנקודה זו.

שרבי יוחנן אומר "סוכה העשויה ככבשן אם יש בהיקפה כדי לישב כ"ד בנ"א כשרה ואם לאו פסולה". כי לדעתו גם בסוכה עגולה (ככבשן) הפסול יכול להיות רק מצד הכמות (כדי לישב כ"ד בנ"א) ואם לא כן כשרה.

ומעתה באנו לבירור דעת ר"ג: "העושה סוכתו בראש העגלה או על גבי האילן פסולה" ונראה ברור שלדעתו הפסול בסוכה כזו הוא מצד ה"צורה" (האיכות) ולא מצד החומר (הכמות).

תדע, שאכן מוכיח הרבי<sup>2</sup> מארבע מקומות בש"ס שכן הוא דעת ר"ג שהאיכות מכרעת את הכמות

וכן הדבר כאן שגם ר"ג סובר כאחרים שפסול הסוכה הוא מצד הצורה (איכות) ולא מצד החומר (כמות) וסוכה העשויה בראש העגלה או בראש האילן אין לה "צורה" של דירת קבע.



## 5. סוכה נד, ב.

”אחרים אומרים אין בין עצרת לעצרת ואין בין ראש השנה לראש השנה אלא ארבעה ימים בלבד ואם היתה שנה מעוברת חמשה”.

להבנת שיטת רבי מאיר צריך להקדים ביאור קצר בסוגיא:  
עיבור חודשי השנה נקבע כך שיהיה אחד מלא ואחד חסר, נמצאו ששה חודשים חסרים בכל שנה.

אילו כל החודשים היו מלאים הרי שבכל שנה היו 360 יום (30\*12) אבל מכיון שבכל שנה ישנם ששה חודשים חסרים נמצא שיש בשנה 354 יום.  
כשנחלק 354 לשבעות נקבל 50 שבועות וארבעה ימים עודפים.

אילו היתה השנה מורכבת משבועות שלמים בלבד הרי שכל המועדים היו חלים בכל שנה באותו היום בשבוע אבל מכיון שישנם ארבעה ימים עודפים ”זו” המועד בכל שנה ארבעה ימים קדימה.

ואם היא שנה מעוברת סובר רבי מאיר שאדר שני גם הוא חסר (עשרים ותשעה ימים) וכשנחלק 29 לשבועות נקבל ארבעה שבועות ויום אחד עודף לכן אומר רבי מאיר ”ואם הייתה שנה מעוברת חמשה”.

אמנם, כל זה הוא לדעת רבי מאיר שאין מעברין את החודש לצורך אבל חכמים סוברים שמעברין את החודש לצורך.

על פי הסדר חודש אלול צריך להיות חסר, אבל אם יוה”כ יוצא במוצאי שבת (יום א’) סוברים חכמים שיש לעבר את אלול כדי שיוה”כ יזוז ליום שני, כי בכל מקום שיו”ט מחובר לשבת יש להפרידם ”משום ירקיא ומשום מתיא” כלומר מפני הירקות שמבאישים ואינם ראויין לאכילה ביום השני, ומשום מתיא היינו שאם ימות מת ביום הראשון יהיה צורך להשאירו בבית עד מוצאי היום השני לכן אמרו מעברין לצורך.

נמצא שכל דברי רבי מאיר הנ”ל (”אין בין עצרת לעצרת כו”) הם סימן לדעתו שאין מעברין לצורך, ולדעת חכמים יכול שיהיו יותר מארבעה ימים בין עצרת לעצרת ובין ר”ה לר”ה.

וביאר ה"פני יהושע" \* שגם לדעת רבי מאיר אין הכוונה שאין מעברין לצורך כלל ושכל החודשים מסודרים לכתחילה באופן שאחד מלא ואחד חסר שאם כן למה מקדשין עפ"י הראיה ומדוע להטריח העדים וכו'. אלא שצריך לדאוג שבעצרת ובראש השנה "יאוזנו" העיבורין הקודמים כי כל מועדי תשרי תלויים בראש השנה ועצרת תלויה בפסח ומכיוון שבכולם מדובר באיסורי כרת (אכילת חמץ בפסח ואכילה ביוה"כ) אין לעבר חודשים אלו. לכן נקט רבי מאיר "עצרת" וראש השנה" כי דווקא בהם אין מעברין לצורך שענייני כרת תלויים בהם.

ונראה פשוט דבריו שאין הכוונה שאדם יעבור איסור כרת ח"ו שהרי מה שקבעו ב"ד הוא ראש חודש ועל פיו נקבעו כל המועדים וכמאמר הגמ' <sup>2</sup> "מלמד שאין בית דין של מעלה נכנסין לדין אלא אם כן קידשו בית דין של מטה את החדש", אלא שהוא חשש רחוק שאינו נוגע לאיסור ממש.

החשש שחששו חכמים לירקיא ומתיא הוא עניין של ביטול עונג שבת ויו"ט שהוא מצוה <sup>1</sup> "שאסמכוהו חכמים אקרא" ובכל רגע ורגע שעובר על האדם הוא מבטל העונג שבת ויו"ט <sup>2</sup>, ולכן סברו חכמים שהכמות של כל הרגעים האלו מכריעה את החשש לענייני כרת שהוא כשלעצמו עניין יותר חמור ואיכותי.

ובזה נחלקו חכמים ואחרים האם החשש לריבוי כמות של איסורים קלים מכריע את החשש (האחד) הרחוק לאיסור כרת או להיפך.

ופשיטא שאינו איסור כרת ממש כי אז בוודאי לא הייתה הכמות דחשש איסור דרבנן מכריכה את האיכות של איסור דאורייתא <sup>3</sup>.

א. ראש השנה י"ח, א.

ב. ראש השנה ח, ב.

ג. פרישה או"ח ר"ס שצה. וראה גם ב"י שם.

ד. ע"ד הביאור בלקו"ש חלק י"א שיחה ג' לפר' בשלח (הדרן למסכת עירובין) בו נחלקו רבי שמעון ות"ק האם היוצא (חמש עשרה אמה) חוץ לתחום יכנס או לא. שהסובר "יכנס" הוא משום שריבוי הכמות של ביטול עונג שבת מכריע את האיסור האיכותי יותר של כניסה לתוך התחום שבת.

ה. עיין בהדרן הנ"ל סוף אות ג'.

אבל סברת רבי מאיר היא שהאיכות מכריעה את הכמות כי החשש לאיסור כרת הוא חשש יותר חמור ו"איכותי" הגם שמצד הכמות הרי יש יותר רגעים של ביטול עונג שבת ויו"ט משום ירקיא ומשום מתיא בכ"ז האיכות של חשש איסורי כרת מכרעת את כמות הרגעים של ביטול עונג שבת לכן סבר רבי מאיר שאין מעברין לצורך.

## 6. מגילה לא, ב.

"...תניא אחרים אומרים ואם לא תשמעו לי  
 ר' נתן בר יוסף אומר "עד אנה ינאצוני העם הזה "ויש אומרים עד מתי  
 לעדה הרעה הזאת"

בנוגע לשאלה היכן קוראים בתורה בט' באב הובאו בגמ' שלושת הדעות הנ"ל.  
 הנה ידוע שקריאת התורה צריכה להיות מעניין היום ופשוט שכן הוא הדבר  
 בקרה"ת של ט' באב שקוראין בתורה מהעניינים שהם סיבת החורבן ומעוררים לב  
 הציבור עליהם.

והנה, סיבת החורבן לדעת ר' נתן בר יוסף ולדעת היש אומרים היא מצד כמות  
 העבירות, שיש זמן וגבול עד היכן ה' הוא ארך אפים. והוא מאמר המשנה בפרקי  
 אבות "להודיע עד כמה ארך אפים לפניו" שלאחרי עשרה דורות שהיו מכעיסין  
 ובאין הביא ה' עליהם את מי המבול.

ומבאר הרבי\* שזהו החידוש של המשנה, שהרי זה שה' הוא ארך אפים ורב  
 חסד וכו' הוא מפורש בפסוקי התורה, אבל המשנה באה לחדש "עד כמה" ארך  
 אפיים לפניו שאם אדם משחית את עשר בחינות הנפש "קומה שלימה" הרי עד  
 כאן ארך אפיים לפניו ויש גבול ל"כמות" של העבירות וההשחתה שיכול אדם  
 לקלקל בעצמו ובעולם.

עניין זה מודגש בדעת ר' נתן בר יוסף האומר שצריך לקרות בתורה "עד אנה"  
 קריאת המדגישה שיש כמות של עבירות שאחריהם בא העונש ח"ו ובהמשך פסוקים  
 אלו נאמר "וינסו אותי זה עשר פעמים כו".

עניין הכמות מודגש גם בדעת היש אומרים שצריך לקרות בתורה "עד מתי כו"  
 כי תוכן עד מתי שם, הוא כתוכן עד אנה, כלומר ריבוי הכמות של העבירות הוא  
 סיבת העונש ח"ו.

אבל לדעת אחרים סיבת העונש והחורבן אינה בכמות של העבירות כי אם  
 בחומרם (איכות) כי המשך הפסוקים בתורה "אם לא תשמעו לי" הוא: "והלכתם

\* לקו"ש חלק ט"ו שיחה א' לפר לך לך.

עמי בקריי" ועניין זה הוא חטא כללי הנוגע לכפירה יסודית בהשגחת ה' בעולם ובהסברת כל המאורעות הבאים לעולם כיד המקרה ח"ו.

עניין זה של הליכה בקריי הוא דבר כללי הנוגע ליסודי הדת וקיום כל התורה כולה והחוטא בו בדבר יסודי הנוגע ליסודי האמונה וקיום התורה כולה.

לכן סבר רבי מאיר כאן שתוכן קריאת התורה של ט' באב צריך לבטא לא את כמות העבירות המביאה לחורבן כי אם את "איכות" וחומרת העבירה הכללית שלדעתו היא סיבת החורבן והעונש ח"ו.

## 7. חגיגה ד, א.

”אחרים אומרים המקמץ והמצרף נחושת והבורסי פטורין מן הראייה משום שנאמר כל זכורך מי שיכול לעלות עם כל זכורך יצאו אלו שאינן ראויין לעלות עם כל זכורך”.

וביאור העניין הוא פשוט, שרבי מאיר מחשיב את האיכות, כי בתחילת הסוגיא הובאו כמה דעות מה באה התורה להשמיענו במילים ”כל זכורך”. לפי דעה אחת באו למעט את הנשים ואת הטומטום ואנדריגונוס לפי דעה אחרת באו לרבות קטנים בגיל חינוך, אבל לדעת אחרים בא הכתוב למעט את המקמץ והמצרף נחושת כו' שמחמת הריח הנדבק בהם בזמן מלאכתן אינם ראויין לעלות עם כל זכורך. ובמפענח צפונות\* הביא שגדר הכמות הוא העצם והחומר, אבל גדר האיכות הוא הצורה והתואר.

ומעתה יובן שלפי הדעות הראשונות באה התורה למעט את מי שאינו במציאות של ”זכורך” (מצד העצם) נשים, קטן, טומטום, אנדריגונוס וכו'. אבל לדעת רבי מאיר התורה באה להשמיע דין בתואר ולא בעצם כי אין נוגע כאן העצם שיהא גדול וזכר במציאות אלא שמצד האיכות והתואר צריך שיהיה ראוי לעלות עם כל זכורך.

## 8. יבמות מח, ב.

"תניא רבי חנינא בנו של רבן גמליאל אומר מפני מה גרים בזמן הזה מעוניין ויסורין באין עלין מפני שלא קיימו שבע מצות בני נח.  
 רבי יוסי אומר.... לפי שאין בקי אין בדקדוקי מצות כישראל  
 אבא חנן אומר משום ר' אלעזר לפי שאין עושין מאהבה אלא מיראה  
 אחרים אומרים לפי ששהו עצמם להכנס תחת כנפי השכינה"

כתב החת"ס כאן "אמרו חז"ל לא גלו ישראל אלא כדי שיתוספו עליהם גרים והפי' קבלתי שע"י שחטאו ישראל ונפלו ונתפזרו ניצוצות קדושות אל הטומאה ארץ עממים והן הנה הגרים הנולדים מניצוצות ההמה ואין לנו לחזור לארצינו עד שתתלקטו לאחד אחד הניצוצות ההמה על ידי גרים המתגיירים, וזהו אורך גלותינו ואין אתנו יודע עד מה"

ועל פי זה יש לבאר שרבי חנינא בנו של ר"ג ורבי יוסי ואבא חנן משום רבי אליעזר הבינו שאם באין יסורין על הגרים הגם ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" הרי זה משום שפגמו בכמות של מצוות, בשבע מצות בני נח או בדקדוקי תרי"ג מצות או שאינם עושין מאהבה אלא מיראה היינו כדי לקבל שכר (פרש"י שם) וברור שיש כאן "חשבון" שאם לא הכמות של השכר המצדיקה את הכמות של ההשתדלות לא היו עושין\* או עושים פחות .

אבל רבי מאיר הבין שאם באין יסורין על הגרים הרי זה חייב להיות על פגם "איכותי" הרבה יותר כלומר על עיכוב הגאולה הכללית ובזמן הגאולה יקוימו המצוות ב"איכות" אחרת לגמרי כי "מלאה הארץ דעה את ה' כו" ונגלה כבוד ה' וכו". וידועה דרשת חז"ל על הפסוק "הציבי לך ציונים"<sup>2</sup> אף על פי שאני מגלה

\*. ע"ד המובא בהדרן על מסכת ר"ה (לקו"ש חלק כד' ע' 95) בביאור המחלוקת בפירוש הפסוק "חסד לאומים חטאת", שלר"א ור"י האומרים ש"אינם עושין אלא כדי להתגדל בו" או "כדי שתמשך מלכותן" פגם האומות במצוות הצדקה הוא מצד הכמות כי אם לא התועלת הגדולה בכמות מסכום הצדקה שהם נותנים, הרי שלא היו נותנים צדקה. אבל לדעת ר"ג ש"אינן עושים אלא כדי להתיהר בו" הוא פגם באיכות מצוות הצדקה שמבייש את העני ומאבד זכותו.

אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצויינין במצות שכשתחזרו לא יהיו עליכם חדשים, משל לאדון שכעס על אשתו ושלחה לבית אביה, אמר לה הוי מתקשטת תכשיטים שכשתחזרי לא יהיו עליך חדשים, וכן אמר ירמיה (לא כ) הציבי לך ציונים, אלו המצות שישראל מצוינין בהם:

וכתב הרמב"ן<sup>2</sup> "הנה הכתוב שאמר (דברים יז יח) ואבדתם מהרה ושמתם את דברי אלה וגו', אינו מחייב בגלות אלא בחובת הגוף כתפילין ומזוזות, ופירשו בהן כדי שלא יהיו חדשים עלינו כשנחזור לארץ, כי עיקר כל המצות ליושבים בארץ ה'". והיינו שבזמן הגאולה יהיה קיום המצוות באיכות אחרת לגמרי.

ועוד י"ל שהפגם לפי שלושת הדעות הראשונות הוא באדם פרטי אבל לדעת אחרים מדובר בפגם איכותי יותר הנוגע בגלוי לכלל ישראל ול"שכינתא בגלותא" וכו' וכו'.



## 9. נדרים כ, א.

"תניא בעבור תהיה יראתו על פניכם זו בושה לבלתי תחטאו מלמד שהבושה מביאה לידי יראת חטא מיכן אמרו סימן יפה באדם שהוא ביישן.

אחרים אומרים כל אדם המתבייש לא במהרה הוא חוטא ומי שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני".

והנה ההפרש שבין דברי ת"ק ואחרים הוא בשניים:

- א. לת"ק הבושה מביאה לידי ענוה אבל לאחרים רק לא במהרה הוא חוטא.
- ב. לת"ק סימן יפה באדם שהוא ביישן, לאחרים מי מאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני.

והנה הלשון "מביאה לידי יראת חטא" הוא הלשון הידוע במאמר רבי פנחס בן יאיר בן יאיר בסיום מסכת סוטה: " זריזות מביאה לידי נקיות כו'... וענוה מביאה לידי יראת חטא כו'.

ויש לומר שת"ק ביקש להדגיש במאמרו ש"הבושה מביאה לידי יראת חטא" היינו לידי הדרגה השביעית (בכמות) ברום המעלות המביאות זו את זו כדברי רבי פנחס בן יאיר וכל שיש בו יראת חטא יש בו כבר כל שש המעלות הקודמות. וזו מחלוקתם של ת"ק ואחרים האם מעלת הבושה היא מעלה בכמות או באיכות:

לדעת ת"ק מעלת הבושה היא מעלה בכמות כיוון שהיא מעלה את אדם במעלה הדרגות ומביאתו לדרגה גבוהה יותר (בכמות) היינו יראת חטא, ובנוסף כוללת היא בתוכה גם את כל (הכמות של) שש המידות שלפניה.

משא"כ לדעת אחרים העדר הבושה הוא חסרון באיכות כי מי שאין בו בושה יש בו פגם חמור ביותר שהרי לא עמדו אבותיו בהר סיני היינו שהוא בן גרים ויש בו פגם יוחסין.

ובזה יבואר דיוק נוסף בדברי אחרים שאינם אומרים בושה מביאה (לדרגה גבוהה יותר - כמות) לידי יראת חטא כת"ק, כי מעלת הבושה אינה נמדדת בכמות אלא רק: "לא במהרה הוא חוטא" ומעלתה של הבושה היא מעלה איכותית כנ"ל.

## 10. סוטה מו, ב.

"תנו רבנן מניין לאיתן שהוא קשה שנאמר איתן מושבך ושים בסלע קנך ואומר שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ, אחרים אומרים מניין לאיתן שהוא ישן שנאמר גוי איתן הוא גוי מעולם הוא".

נחלקו ת"ק ואחרים בפירוש המילים "נחל איתן" האמור בתורה בעניין עגלה ערופה שלדעת ת"ק איתן הוא קשה שאין בו מים, ולדעת אחרים איתן הוא ישן. והנה החילוק בין קשה לישן יובן על פי מחלוקת רש"י<sup>א</sup> והרמב"ם<sup>ב</sup> מהו נחל איתן האמור בתורה בעניין עגלה ערופה:

לרש"י נחל איתן הוא בקעה קשה שאין בה מים, אבל הרמב"ם פירש שנחל איתן היינו נחל השוטף בחזקה ו"אשר לא יעבד בו" היינו מכאן ולהבא.

ומסביר הרבי בשיחה<sup>ג</sup> שרש"י לשיטתו שסיבת הורדת העגלה את הנחל היא: "תבוא עגלה בת שנתה שלא עשתה פירות למקום שאינו עושה פירות ותכפר על זה שלא הניחוהו לעשות פירות" ולכן סבר שנחל איתן צריך להיות נחל קשה שאינו עושה פירות. אבל הרמב"ם לשיטתו<sup>ד</sup> שסיבת ההורדה אל הנחל אשר לא יעבד בו ולא יזרע (מכאן ולהבא) היא למציאת הרוצח כי כשישמעו אנשי העיר שהנחל המשקה את שדותיהם עומד להיאסר עליהם יעשו ככל יכולתם למצוא את הרוצח ובכך להציל את הנחל מלהאסר ובנוסף יוסר מהם חשד הרציחה.<sup>ה</sup>

ועוד ביאר שם שביסוד שיטת רש"י הכפרה צריכה להיות על הנפעל כלומר על הפירות שלא הניחו לנרצח לעשות.

א. דברים כא, ד.

ב. הל' רוצח פ"ט ה"ב.

ג. לקו"ש חלק כ"ד שיחה ד' לפר' שופטים.

ד. במו"נ ח"ג פ"מ

ה. והביא שם דעה שלישית - דעת הרמב"ן שהכפרה צריכה להיות על הפעולה ואינו נוגע לעניינינו.

## אחרים 10. סומה מז, ב. אומרים כה

אבל לדעת הרמב"ם הכפרה היא על הפועל היינו הרוצח שעל ידי מציאתו יוסר  
חדש הרצח מאנשי העיר.

ומעתה תובן שיטת ת"ק ואחרים האם הכפרה צ"ל על המציאות או על התואר.  
לדעת ת"ק הסובר שנחל איתן הוא נחל קשה, הכפרה צריכה להיות על המציאות  
של הפירות שלא הניחוהו לעשות.

אבל אחרים האומרים שנחל איתן הוא נחל ישן היינו ששוטף בחזקה<sup>1</sup> סוברים  
שהכפרה צריכה להיות על התואר כי על ידי מציאת הרוצח יוסר החשד (התואר)  
שעל כל בני העיר.

1. ואין קשה מפרש"י בגמ' שם שישן הוא שלא הובאה אדמתו ממקום אחר, כי רש"י לשיטתו שנחל  
איתן הוא בקעה.

## 11. גיטין כז, ב.

”...ואם לאו - פסול. ת”ר: איזהו שלא לאלתר?

רבי נתן אומר: ששהה כדי שתעבור שיירא ותשרה,

ר”ש בן אלעזר אומר: כדי שיהא אדם עומד ורואה שלא עבר שם אדם, ויש אומרים: שלא שהה אדם שם.

רבי אומר: כדי לכתוב את הגט, רבי יצחק אומר: כדי לקרותו,

אחרים אומרים: כדי לכותבו ולקרותו.”

המשנה מדברת במקרה שאבד הגט ואומרת שאם מצאו לאלתר כשר ואם לאו פסול.

נאמר במשנה: ”המביא גט ואבד ממנו, מצאו לאלתר כשר ואם לאו פסול” ושאלה הגמ’ מהו שלא לאלתר ובהקשר לכך הביאה שש הדעות הנ”ל.

בביאור דעת רבי, רבי יצחק ואחרים, כתב ה”תפארת יעקב” דהנה ידוע מה שכתוב בסדר הגט\* שעדים החתומים על הגט צריכים לעשות סימן בגט שלא יחליפוהו ולכן צריכים לקוראו קודם ואחר נתינה לראות שלא יחליפוהו.

ובהתאם לכך כל אחת מהדעות מדברת (וחוששת) למקרה אחר וגם רבי יצחק ואחרים דברו כל אחד במקרה אחר:

לדעת רבי החשש הוא למקרה שאבד הגט ואנו חוששים שמא יכתבו גט אחר לכן אמר כדי לכותבו.

לדעת רבי יצחק החשש הוא שמא יש לשליח גט אחר מן המוכן וצריך רק לקרותו ולבדוק אם הוא מתאים לאשה זו.

אבל לדעת אחרים החשש הוא רק לאחר זמן שיכלו לכותבו ולקרותו כדי לבדוק שנכתב כראוי ומתאים לאשה זו.

\*. שו”ע אהע”ז סי’ קנ”ז סכ”ד.

והקשה שם על רש"י ד"ה כדי שיכתוב את הגט שכתב: "שיעורא בעלמא נתנו בו" שהרי אין שיעור זה מפורש בשום מקום ועל כורחך טעם השיעורים הם כנ"ל. אמנם עדיין צריך ביאור בדבריו הרי כל אחת מחמש הדעות מדברת במקרה אחר וא"כ מהו המקרה עליו מדובר בדעת אחרים? הרי לא מסתבר לומר שנחלק עם רבי ורבי יצחק בסתם שיעור הזמן כי אם החשש הוא לאותו מקרה הרי כשכותבו כבר רואה שהוא מתאים לאשה זו ואין צריך שוב לקרותו (בדיוק כמו חששו של רבי שלא הצריך גם שיעור זמן כדי לקרותו).

בעניין מהותו של גט כתב במפענח צפונות<sup>2</sup> שההבדל בין גט לקידושין הוא כמו ההבדל שבין חומר לצורה כי בקידושין צריך שיהיה האדם מקדש בשווה פרוטה שהקניין הוא בחומר. אבל כל מהותו של גט היא תואר, כי אין הבעל נותן שום דבר ממשי ומה שאמרה תורה "וכתב ונתן" הוא רק תואר הגט ולא ממשותו. והוכיח מהגמ'<sup>3</sup> "אמר רב חסדא יכילנא למיפסלינהו לכולי גיטי דעלמא" שהרי "איהי קא כתבה ליה" (נותנת שכר הסופר כדאמרינן ב"ב קס"ח ע"א משום תקנת עגונות) ואמר שהנתינה אינה על חומר הדבר אלא על הצורה של הגט, ומביא בגמ' ראייה מהך שכתבו על איסורי הנאה שאף שלא שייך בזה קניין בכמות דהא איסורי הנאה לא מצוי להקנות מ"מ הוי הגט גט דהא איכות מיהא נתן לה.

ומכאן יש להסביר מחלוקת אחרים עם רבי נתן, ר"ש בן אלעזר, היש אומרים ורבי יצחק, שהרי כבר הזכרנו דברי ה"מפענח צפונות" שאיכות וכמות היינו מציאות ותואר.

כשמדובר על גט אמיתי הרי שרק הבעל יכול לכתוב את תואר הגט כנ"ל, אבל במקרה של זיוף או החלפת הגט אחר מדובר על חשש למציאות חדשה של גט אחר.

והנה, בכל הדעות הנ"ל החשש הוא לזיוף או להחלפה במציאות חדשה של הגט אחר:

לדעת רבי נתן החשש הוא שתעבור שם שיירא ויפול ממנה גט אחר שלא נכתב על ידי הבעל.

ב. פרק א' סימן ו'.

ג. גיטין כ' ע"א.

לדעת ר"ש בן אלעזר החשש הוא שיעבור שם אדם ויפול ממנו גט אחר שלא נכתב בידי הבעל וכן הוא לדעת היש אומרים.

לדעת רבי אנו חוששים לכתיבה של גט אחר שלא על ידי הבעל.

לדעת רבי יצחק החשש הוא שכבר ישנו גט אחר שלא נכתב על ידי הבעל אלא שצריך לקרותו ולראות שהוא מתאים לשם האשה.

אבל לדעת אחרים האומרים "לכותבו ולקרותו" היינו לעשות בו כל פרטי דיני הגט, החשש הוא שהבעל יכתוב מחדש גט נוסף, יבטל את הגט הישן שאיבד השליח ויכוון לכתוב תואר חדש של גט המתיר את אשתו בעשיית הגט על כל פרטיו ודיניו המיוחדים כולל כתיבה וקריאה הגט לפני ואחרי ולזה כיוון רבי מאיר באומרו "לכותבו ולקרותו".

והנה החשש כאן שימצא השליח את אותו הגט שאבד ממנו ובטלו המשלח אחר שכתב גט חדש והרי הגט הישן פסול<sup>ד</sup> וחושש היה רבי מאיר למקרה רחוק שהבעל (עדיין) נמצא עם השליח או בסמיכות מקום אליו ושמע שאבד הגט לכן אמר שהשיעור הוא כדי לכותבו ולקרותו.

והגם שמדובר במקרה שאינו שכיח שהרי רוב זמן השליחות אין השליח נמצא ליד המשלח מ"מ רבי מאיר לשיטתו הכללית בש"ס ש"חיישינן למעוטי"<sup>ה</sup> וחושש גם כאן למיעוט מקרים בהם השליח נמצא עדיין עם המשלח.

לסיכום הדברים: לכל הדעות החשש ב"אבד הגט" הוא לזיוף מציאות חדשה של הגט אחר שלא כתבו הבעל, אבל לדעת אחרים החשש הוא לביטול ה"תואר" של הגט הראשון ולא ל"מציאות" הגט שהרי אין מדובר בגט אחר.

ובזה תתורץ קושיית התפארת יעקב על רש"י מדוע כתב ששיעור כדי לכותבו הוא שיעורא בעלמא, כי רש"י כתב כך רק על ל"כותבו" ולא על ל"כותבו ולקרותו", ולכותבו בלבד הוא אכן שיעורא בעלמא שאכן מדובר בגט בעלמא היינו שלא נכתב על ידי הבעל על כל דיניו, אבל על השיעור של לכותבו ולקרותו לא אמר רש"י ש"שיעורא בעלמא נתנו בו" כי הוא השיעור הצריך לכתיבת הגט על ידי הבעל עם כל דיניו ודקדוקיו היוצרים את ה"תואר" שבו.

ד. רמב"ם הלכות גרושין פ"ו הל' כ"א.

ה. יבמות סא. ב. וש"נ.

## 12. ב"ב צו, ב.

"ת"ר: אחד שכר תמרים, ואחד שכר שעורים, ואחד שמרי יין - מברכין עליהם שהכל נהיה בדברו. אחרים אומרים: שמרים שיש בהם טעם יין - מברך עליהן בורא פרי הגפן".

והסביר רבא את מחלוקתם שלכולי עלמא אם שפך על השמרים שלושה כוסות מים ויצאו ארבעה כוסות של משקה

הרי ש"חמרא מעליא הוא" כי שיעור של אחד לארבע במזיגת מים ביין אינו מוציא את המשקה מגדר יין.

וכולי עלמא מודים שאם שפך על השמרים שלושה כוסות מים ויצאו מהם שלושה כוסות משקה אין זה בגדר יין כלל כי המים שנמזגו של השמרים הם אלה שיצאו והרי לפנינו מים בלבד.

ומה שנחלקו רבנן ורבי מאיר הוא על מקרה כזה שנתן לתוך השמרים שלש כוסות מים ויצאו ממנו שלוש וחצי כוסות של משקה, לדעת חכמים השלוש וחצי כוסות משקה שלפנינו מורכבים משלוש כוסות מים וחצי כוס יין וכיוון שחצי כוס כנגד ששה חצאי כוסות אינם יין לכן ברכתו שהכל.

אבל רבי מאיר סובר שהשלוש וחצי כוסות משקה שלפנינו מורכבים משתיים וחצי כוסות של מים וכוס אחת יין, והרי כוס יין המעורבת בשתיים וחצי כוסות מים הם יין גמור וברכתו בורא פרי הגפן.

ונראה פשוט שלדעת רבי מאיר ישנה איכות אחרת לשמרי היין.

שהרי מסביר הרשב"ם כאן בדעת אחרים שהשמרים שלמטה שואבים חלק מהמים ומוציאים כנגדם יין היינו ש"האיכות" של השמרים חזקה כל כך עד שבכוחה להפוך את המים ליין ולא רק להוציא את היין המצוי בשמרים.

ובזה נחלקו חכמים ואחרים:

לדעת חכמים כשיש לפנינו שלוש וחצי כוסות משקה אני מחשיב את כמות המים שנמזגו לתוכו היינו שלוש כוסות כנגד חצי כוס יתרה שיצאה מן השמרים ולכן ברכתו "שהכל".

אבל לדעת אחרים איני מתחשב בכמות המים אלא באיכות השמרים כי יש בשמרים איכות אחרת היכולה להפוך חצי כוס מים שנמזגה לתוכם לייין והרי לפנינו כוס יין ושתיים וחצי כוסות מים ולכן ברכתו "הגפן".



## 13. ב"ב קז,א.

"תנו רבנן: שלשה שירדו לשום, אחד אומר במנה ושנים אומרים במאתים, אחד אומר במאתים ושנים אומרים במנה - בטל יחיד במיעוטו. אחד אומר במנה, ואחד אומר בעשרים, ואחד אומר בשלשים - נדון במנה; רבי אליעזר ברבי צדוק אומר: נדון בתשעים; אחרים אומרים: עושין שומא בנייהן ומשלשין".

סוגיא זו עוסקת במקרה בו שלושה דיינים שירדו להעריך קרקע של יתומים כדי לשלם מזונות האלמנה והבנות.

במקרה הראשון מדובר שהאחד מעריך את השדה במנה ושניים במאתיים, או להיפך ששניים מעריכים במאתיים ואחד במאה שם הדין הוא שהולכים אחר דעת הרוב.

במקרה השני אחד אמר ששווי השדה הוא מנה כלומר מאה זוז.

השני אמר עשרים סלעים שהם שמונים זוז.

והשלישי העריך את השדה בשלושים סלעים שהם מאה ועשרים זוז.

ובמקרה זה הובאו שלוש דעות: לדעת תנא קמא השווי הוא מנה כי נידון כמילתא דאמצעיתא שהיא הממוצעת בין שלושת השומות.

לדעת רבי אליעזר ברבי צדוק נידון בתשעים, כי זה שאמר שמונים טעה בהערכתו והפחית עשרה זוז מערך הקרקע וזה שאמר מאה טעה גם כן והוסיף עשרה זוז מערך הקרקע ובדעת הדיין השלישי איננו מתחשבים כלל.

אבל לדעת אחרים שמחשבים את ההפרש בין השומא הנמוכה ובין השומא הגבוהה ומחלקים אותו לשלוש שוויה האמיתי של השדה הוא 93.3 זוז זה שאמר שמונים זוז טועה והפחית 13.3 זוז משוויה האמיתי של השדה. זה האומר מאה זוז טועה ומוסיף לערך השדה 13.3 זוז ואם כך מדוע לא אמר שהשדה שווה 106.6 זה משום שהוא אומר: די לי שהוספתי כל כך הרבה על שומתו של חברי (האומר שמונים) לכן הוא מפחית ואומר מאה ולא 106.6.

והביאור בזה:

לדעת ת"ק ורבי אליעזר ברבי צדוק שווי השדה נקבע על פי הכמות (רוב דיינים) ואילו לדעת אחרים השווי נקבע על ידי כל הבית דין היינו "איכות" חדשה של בית דין.

בדעת ת"ק האומר נידון כמנה ההכרעה היא לפי הכמות (הרוב) כמו שמסביר הרשב"ם כאן שישנו רוב של שני דיינים (הראשון והשני) נגד אחד (השלישי) הסוברים שהשדה אינה שווה יותר ממנה, ורוב של שנים (השני והשלישי) נגד אחד (הראשון) שהשדה אינה שווה פחות ממנה לכן ההכרעה היא כדעת הרוב היינו מנה. גם בדעת רבי אליעזר ברבי צדוק אנו מתחשבים בדעת שני הדיינים הראשונים (האומרים 80 ו-100) ואין אנו מתחשבים כלל בדעת השלישי האומר 120 כי שווי השדה הוא 90 כלומר בין הראשון והשני.

רק בדעת אחרים אנו מוצאים התייחסות והתחשבות בכל שלושת הדעות כי ההפרש בין השומות מחולק לשלוש והטעות של הראשון "מוגדלת" כדי להתחשב גם בדעת השלישי.

ונראה לומר שרבי מאיר אזיל לשיטתו שהאיכות היא שמכרעת כאן ולא הכמות (רוב הדיינים) כי רק בדעתו שווי השדה נקבע בסופו של דבר על ידי השומות של כל שלושת הדיינים היינו על ידי כל הבית דין וכיוון שכך יש איכות אחרת לשומה הנקבעת על ידי בית דין של שלושה שאינו מבטל את דעת המיעוט וקביעת דין על ידי שלושה דיינים יש בה איכות אחרת כי נקבעה על ידי בית דין של שלושה.

## 14. סנהדרין סג, א.

"...אחרים אומרים: אלמלא וי"ו שבהעלוך נתחייבו שונאיהם של ישראל כלייה, אמר לו רבי שמעון בן יוחאי: והלא כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם, שנאמר בלתי לה' לבדו! אלא מה תלמוד לומר אשר העלוך - שאיוו אלוהות הרבה".

ולכאורה קשה מה ההבדל בין דעת רבי שמעון בן יוחאי ובין דעת רבי מאיר הרי לכאורה שניהם מדברים בעניין השיתוף ומה ההבדל בניהם. ותירץ המהרש"א \* בד"ה כל המשתף ש"ש כו'. "שאיוו לאלהות הרבה ואמרו שהאחד הנמצא נתן כח לאלהות וכחות רבים. עזב ה' את הארץ ואלו הכחות והאלהות יהיו מנהיגים בארץ וכ"כ הרמב"ם שזה דעת רבי שמעון ע"ז שעובדים אותם שאומרים שנתנה ההנהגה בידם ועד"ז יש לכוון מה שאמר משה ראה אתה אומר אלי העל את העם הזה וגו' דבא משה להתנצל בעדם שאמר משה להקב"ה שהרי אתה אומר אלי העל את העם וכוונתך שאתה מעמיד אותי למנהיג להם וא"כ תלית העלייה בי כיוצא בזה כווננו ישראל שאמרו אשר העלוך וגו' שאתה נתת לו כח להעלות ולמנהיג בעלמא ולא כווננו כלל לע"ז ולשתף ש"ש וד"א ודו"ק וק"ל: " ולפי זה ניחא לבאר בפשטות מחלוקת רשב"י ורבי מאיר שהיא בגדר פעולת החטא שחטאו ישראל בעגל.

לדעת רשב"י חטאם של ישראל שנתאוו לאלהות הרבה והוסיפו אלוהות הרבה כגרמי השמים השמש והירח והכוכבים ובמצב זה האדם מתפלל בכל עניין לאלוה אחר שבטעותו חושב שניתן לאלוה זה כח לסייע בעניין מסוים אבל לקב"ה הוא קורא "אלהא דאלהיא" כי גם לדעתו הקב"ה מעל לכולם ונותן כוחות לכולם - ע"ד הרמב"ם המובא במהרש"א. ומוכן שבאופן זה פגם האדם הוא יותר בכמות שמוסיף

עוד אלהים רבים, ופחות באיכות כי גם לטעותו הקב"ה הוא "אלהא דאלהיא"  
ובדרגא זו הוא לכדו ואין בלתו.  
אבל לדעת אחרים הפגם חמור ו"איכותי" הרבה יותר כי ששיתפו את הקב"ה  
ממש באלהים אחרים ח"ו.

## 15. שבועות לה, ב.

"ת"ר: כל הטפל לשם בין מלפניו ובין מלאחריו - ה"ז נמחק. לפניו כיצד? ליי' - ל' נמחק, ביי' - ב' נמחק, ויי' - ו' נמחק, מיי' - מ' נמחק, שיי' - ש' נמחק, היי' - ה' נמחק, כיי' - כ' נמחק; לאחריו כיצד? אלהינו - נ"ו נמחק, אלהיהם - ה"ם נמחק, אלהיכם - כ"ם נמחק. אחרים אומרים: לאחריו אינו נמחק, שכבר קדשו השם. אמר רב הונא: הלכה כאחרים."

כבר הזכרנו לעיל\* דברי המפענח צפונות שהמחשיב את הכמות נותן דעתו על עצם הדבר והמחשיב את האיכות מדגיש יותר את תואר וצורת הדבר.

ובזה נחלקו ת"ק ואחרים האם מתחשבים בעצם (המציאות) של השם או יותר בתואר ובצורה שלו.

לדעת ת"ק עצם השם הוא אל"ף למ"ד ה"א יו"ד<sup>2</sup>, אבל ה- נ"ו, כ"ם וה"ם אינם חלק מעצם השם אלא טפלים לו

ולכן סבר ת"ק שאפשר למחוק את הטפל לשם אף מאחריו.

אבל לדעת אחרים איני מתחשב רק בעצם השם אלא גם בתואר שלו כי את השם אפשר לתאר בכמה תארים: אלוקינו, אלוקיכם וכו' לכן סבר רבי מאיר שרק לאחריו אינו נמחק וזוהי כוונתו כשאמר "שכבר קדשו השם" כי כשכתב את עצם השם נתכוון לתארו: אליקכם, אלקיהם כו' וא"כ האותיות שלאחריו הם חלק מהתואר של השם אבל האותיות שמלפניו אינם תארים של שם ולכן נמחקים.

\*. בסוגיא דחגיגה - "כל זכורך"

ב. ועיין במפענח צפונות פרק ט' סימן ד' שאותיות השם הם עצם פשוט ואינם מתחלקים.

## 16. עבודה זרה ל',

"ת"ר: מים שנתגלו - הרי זה לא ישפכם ברשות הרבים, ולא ירביץ בהן את הבית, ולא יגבל בהן את הטיט, ולא ישקה מהן לא בהמתו ולא בהמת חבירו, ולא ירחץ בהן פניו ידיו ורגליו; אחרים אומרים: מקום שיש סירטא - אסור, אין סירטא - מותר. אחרים היינו תנא קמא! איכא בינייהו: גב היד וגב הרגל ורומני דאפי".

ובזה נחלקו ת"ק ואחרים. לדעת ת"ק אנו מתחשבים בחומר ובמציאות של המים שיש בהם ארס ומצד זה ארס הוא דבר שיש בו סכנה ואין לאדם להשתמש בשום צורה בדבר שיש בו סכנה.

אבל לדעת אחרים צריך להתחשב ב"צורה" ובתכונת הארס שהרי תכונתו של ארס הנחש שהוא מזיק את האדם רק כשנכנס לתוך גופו לכן אוסר רבי מאיר רק במקום שיש סירטא אז יכול הארס לחדור לגופו של האדם.

לכן לא נחלק רבי מאיר עם תנא קמא כשאסר שימוש במים מגולים במקרים הראשונים כי במקרים של ריבוץ הבית וגיבול הטיט, האדם דורך בכף רגלו על המים שניתנו על הרצפה או לתוך הטיט ואז עלול הארס לחדור לגופו דרך כף הרגל וכן הדבר בהשקיית בהמתו ובהמת חברו שהארס חודר את גוף הבהמה ואז בוודאי מזיק גם לדעת אחרים.

## 17. הוריות ט, א.

"...דתניא היה רבי ירמיה אומר לא תגיע ידו, ונאמר לא תשיג ידו, מי שבא לידי עניות ועשירות, יצא נשיא ומשיח שאין באין לידי עניות, נשיא - דכתיב: ועשה אחת מכל מצות ה' אלהיו, מי שאין על גביו אלא ה' אלהיו, משיח - דכתיב: והכהן הגדול מאחיו, שהוא גדול מאחיו בנוי בכח בחכמה ובעושר; אחרים אומרים: מנין שאם אין לו גדלהו משל אחיו? ת"ל: והכהן הגדול מאחיו אשר יצק על ראשו, גדלהו מאחיו".

גמ' זו באה בהמשך למשנה המביאה דעת רבי יוסי הגלילי הפוטר בית דין ונשיא ששגגו בהוראה, מלהביא פר העלם דבר. לפי ריה"ג בית דין ונשיא אין חייבין פר העלם דבר אם שגגו בהוראה על שמיעת קול (שמיעת העדות) ועל ביטוי שפתיים ועל טומאת מקדש משום שבכל אלו המקרים אין היחיד מביא חטאת קבועה אלא קרבן עולה ויורד ובי"ד מביאין פר על שגגת הוראה רק בדבר שהיחיד חייב עליו חטאת קבועה.

ושאלה הגמ' מה טעמו של ריה"ג ואמרה שסובר כרבי ירמיה האומר שבקרבן עולה ויורד נאמר "ואם לא תגיע ידו" ונאמר ואם לא תשיג ידו" מי שבא לידי עשירות ועניות יצא נשיא ומשיח שאין באין לידי עניות".

ומבארת הגמ' שנשיא האמור כאן היינו מלך, ומלך אינו בא לידי עניות שהרי המלך תמיד עשיר וגם כהן משיח אינו יכול להיות עני שהרי נאמר "והכהן הגדול מאחיו" מלמד שצריך להיות גדול מאחיו בנוי בכח בחכמה ובעושר.

אבל אחרים אומרים מניין שאם אין לו גדלהו משל אחיו תלמוד לומר "והכהן הגדול מאחיו כו'" גדלהו משל אחיו.

בפשטות, וכפי שמשמע מרש"י כאן, הגמ' הבינה שמלך הוא עשיר במציאות כי יש לו באוצרו ממון רב ויכול לגבות מהעם מיסים וכן הדבר בכהן (המשיח) הגדול מאחיו ורבי מאיר לא בא לחלוק כי אם להוסיף שאם אין לו גדלהו משל אחיו.

וכבר הוזכר\* המפענח צפונות שאומר שההבדל בין כמות לאיכות הוא ההבדל

שבין מציאות לתואר, כי המחשיב את הכמות מחשיב את מציאות הדבר ואילו המחשיב את האיכות נותן דעתו על תואר וצורת הדבר.

ונראה לבאר ההפרש בין דעת ת"ק לאחרים שהוא בגדר העשירות של הכהן המשיח האם הוא דין במציאות או בתואר.

לדעת ת"ק הוא דין במציאות כי הכהן גדול צריך להיות גדול מאחיו בנוי בכח בחכמה ובעושר.

אבל בדעת אחרים בא להדגיש שגם אם במציאות יבוא לידי עניות צריך לגדלו משל אחיו כיון שאין ראוי לו להיות עני כי הדגש הוא על התואר ולא על המציאות.

ומדיוק הלשון בירושלמי כאן, נראה שסובר כאחרים שמביא דעת רבי יוחנן: "...טעמא דרבי יוסי הגלילי ואם דל הוא ואין ידו משגת, את מי שהוא ראוי לבא לידי דלות יצא משיח שאינו ראוי לבא לידי דלות".



## 18. זבחים כ"ט, א.

"ת"ר ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו אמר רבי אליעזר כוף אזנך לשמוע במחשבה לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר...אחרים אומרים: לא יחשב - במחשבה הוא נפסל, ואינו נפסל בשלישי".  
נאמר בפסוק\*: "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אותו לא יחשב לו פיגול יהיה והנפש האוכלת ממנו עונה תשא".

הברייתא מסבירה שכוונת הפסוק הנ"ל לומר שאם המקריב את קרבנו חישוב עליו בשעת ההקרבה לאוכלו ביום השלישי (כשיהיה לו כבר דין של נותר) הרי שאין הקרבן נפסל למפרע כשיאכל ביום השלישי אלא כבר בשעת ההקרבה הוא נפסל אם חישוב עליו לאכלו ביום השלישי.

ורוצה רבי אליעזר להשמיע החידוש שבדין זה שבו נפסל הקרבן עכשיו, בגלל מחשבת פסול הנוגעת לעתיד, הגם שעכשיו נעשו בו כל העבודות כראוי, לכן אמר רבי אליעזר: "כוף אזנך לשמוע".

ונמצא שרבי אליעזר ואחרים אינם חולקים בעצם הדין שהוא נפסל בשעת הקרבה אלא רק מאיזה מילים בפסוק לומדים זאת.

לדעת רבי אליעזר הלימוד הוא מהמילים ואם האכל יאכל.... לא ירצה המקריב אותו.... וכוונת הפסוק לומר שאם חישוב עליו בשעת הקרבה להאכל ביום השלישי כבר אז "לא ירצה", מכאן שבשעת הקרבה הוא נפסל ואינו נפסל על ידי אכילת בשרו ביום השלישי.

אבל לדעת אחרים הלימוד שבמחשבה הוא נפסל ואינו נפסל על ידי אכילה ביום השלישי הוא מהמילים "לא יחשב"

ופרש"י<sup>2</sup> שהמילים "לא יחשב" מלמדות על "המקריב אותו" שפירושם שחישוב כן בשעת הקרבה.

א. ויקרא ז, יח.

ב. כ"ט: ד"ה לא יחשב.

ופירוש הפסוק לפי"ז כך הוא: המקריב אותו לא יחשוב לעשות את האמור בכתוב לעיל היינו לאוכלו ביום השלישי (ו"לא יחשב" היינו לא יחשוב).

כי אחרים אומרים שהסמיכות של "לא ירצה – המקריב" אין די בה כדי ללמד שכוונת הכתוב באומרו "המקריב" שלא אכלו בפועל אלא שרק חישב עליו לאוכלו חוץ לזמנו, לכן צריך את המילים "לא יחשב" שהיא דרשה ברורה ומפורשת יותר (רש"י שם).

ההבדל בין הלימוד של רבי אליעזר לזה של אחרים הוא: שלרבי אליעזר התורה השמיעה דין בחפצא של הקרבן כי אמרה שקרבן זה שחשב בעליו לאוכלו ביום השלישי נפגם בחפצא שלו ואינו מרצה.

אבל לדעת אחרים באה התורה לומר כאן דין "איכותי" יותר כי איסור מחשבת פיגול היא דין גם בחפצא וגם בגברא כי "לא יחשב" נקרא כלא יחשוב כלומר ציווי על האדם שלא לחשוב על אכילה ביום השלישי ואם עבר על ציווי זה לא רק שפסל את הקרבן והוא "לא ירצה" מצד החפצא שלו אלא שעבר גם על איסור גברא – לא יחשוב.

## 19. זבחים מג, ב.

”גופא: טומאתו עליו בטומאת הגוף הכתוב מדבר אתה אומר בטומאת הגוף או אינו אלא בטומאת בשר”

נאמר בפסוק \* וְהִנֵּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בְּשַׂר מִזְבַּח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה' וְטִמְאַתּוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָהּ הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיהָ:

הסתפקה הגמ' האם פסוק זה מדבר בטומאת הגוף היינו שהאדם אכל מבשר הזבח כשהוא טמא, או שבטומאת בשר הכתוב מדבר היינו שאכל בשר קדש טמא. ומסביר רש"י את סיבת הספק שבתחילה הכתוב קורא את האוכל בלשון נקבה (נפש כי תאכל) ובהמשך בלשון זכר (וטמאתו עליו) לכן היה מקום לומר ש"טמאתו עליו" מוסב על הבשר ולא על האדם.

והביאה כאן ארבע דעות הסוברות כולם שבטומאת הגוף הכתוב מדבר אלא שכל אחד לומד זאת בלימוד אחר.

א. "נאמר כאן טומאתו ונאמר להלן טומאתו (עליו) [בן] מה להלן בטומאת הגוף הכתוב מדבר אף כאן בטומאת הגוף הכתוב מדבר". כלומר שלומדים גזירה שווה מהמילים "וטמאתו עליו" שנאמרו גם בספר במדבר<sup>2</sup> בעניין ביאת מקדש וכמו ששם מדובר בטומאת הגוף אף כאן טומאתו עליו היינו טומאת הגוף.

ב. "ר' יוסי אומר הואיל ונאמרו קדשים בלשון רבים ונאמרה טומאה בלשון יחיד, בטומאת הגוף הכתוב מדבר". כלומר, כיוון שהכתוב דיבר על הבשר בלשון רבים – "מזבח השלמים" ואילו "טומאתו עליו" כתוב בלשון יחיד חייב להיות שמילים אלו מוסבות על האדם הטמא ולא על הבשר הקרוי כאן בלשון רבים.

ג. "רבי אומר ואכל - בטומאת הגוף הכתוב מדבר". ולדעתו ההוכחה היא מהפסוק הבא<sup>3</sup> ושם בהכרח מדובר באדם שאכל בשר בטומאה וא"כ גם כאן מדובר

א. ויקרא ד' כ.

ב. ד"ה בטומאת הגוף הכתוב מדבר

ג. יט, יג.

ד. ויקרא ד' כא.

שהאוכל הוא הטמא ולא בשר הקדש.

ד. "אחרים אמרים וטומאתו עליו - מי שטומאה פורחת ממנו יצא בשר שאין טומאה פורחת ממנו". כלומר, המילים "טומאתו עליו" מלמדות שמדובר כאן בטומאה שהיא "עליו" עכשיו אבל עתידה לפרוח ממנו וזה יכול להאמר רק על האדם שהרי אין טהרה לאוכלין.

כבר הובאו לעיל דברי ה"מפענח צפונות" המסביר שההבדל בין איכות וכמות הוא ההבדל שבין תואר ומציאות, כי הנותן דעתו על הכמות מגלה דעתו שכל עניינו הוא במציאות החומר ולא בצורתו או בתוארו, אבל המחשיב את האיכות נותן דעתו בעיקר על צורת ותואר הדבר.

ועפ"ז נראה לבאר ההבדל בין שלושת הדעות הראשונות ובין דעת אחרים שהוא ההבדל שבין מציאות ותואר.

לפי שלושת הדעות הראשונות ההוכחה שאין מדובר בטומאת בשר היא מפשט הפסוקים העוסקים בטומאת הגוף ולא בטומאת בשר. שהרי על פי הפשט מדבר הפסוק או זה הסמוך לו בטומאת הגוף ולא בטומאת בשר. ובשלושת הדעות הנ"ל נפתר הספק מבלי להיכנס כלל לאופי ולתואר של טומאת הגוף.

אבל לדעת אחרים פתרון הספק מונח באופי ובתואר הטומאה שהרי אם מדובר בטומאת בשר אין הטומאה פורחת ממנו, אבל מהמילים "וטמאתו עליו" מוכח שמדובר באיכות אחרת של טומאה היינו טומאה העתידה לפרוח ולצאת וזו יכולה להיות רק באדם ולא בבשר.

## 20. זבחים צד, א.

”דתניא הבגד והשק מכבסו, הכלי והעור מגררו; אחרים אומרים: הבגד והשק והעור מכבסו, והכלי מגררו”.

הגמ' כאן מדברת על דם חטאת שניתז על הבגד שהדין הוא שצריך לכבס את הבגד במקום קדוש. ובעניין זה נחלקו חכמים ואחרים האם עור הוא בר כיבוס או לאו.

לדעת חכמים בגד ושק צריך לכבס אבל עור וכלי אפשר לגררו, ואילו אחרים סוברים ששגם עור צריך לכבס ורק בכלי הדין הוא שמגררו.

ונראה פשוט לבאר מחלוקתם שת”ק מחשיב את חומר העור שמצד החומר ממנו הוא עשוי אין צריך לכבסו כי אפשר לגררו. אבל לדעת אחרים אין מתחשבים בחומר של העור כי אם ב”צורה” שלו ומכיוון שהמדובר כאן בעור כזה שהוא (כלי) בגד והרי בגד הוא דבר שמכבסים לכן גם העור צריך כיבוס.

## 21. מנחות מז, ב.

"מתיב רב שימי בר אשי, אחרים אומרים: הקדים מולים לערלים - כשר, הקדים ערלים למולים - פסול, וקיי"ל דבחצי מתיר פליגי!"

מקור הגמ' הוא במסכת פסחים\* העוסקת בקרבן פסח ששחטו וחשב עליו שיהיה לשם מולים וערלים ובקרבן פסח נאמר "וכל ערל לא יאכל בו". לדעת ת"ק בין אם שחט סימן ראשון (שבבהמה) לערלים וסימן שני למולים ובין אם שחט סימן ראשון למולים ושני לערלים כשר. אבל לדעת אחרים רק אם הקדים מולים לערלים כשר אבל הקדים ערלים למולים פסול.

ולמסקנה העמידה זאת הגמ' על פי דברי אביי ש"הקדים מולים לערלים" פירושו שאמר ששחט סימן ראשון למולים וסימן שני אף לערלים וכיון שבסימן השני מעורבים גם המולים כשר.

אבל הקדים ערלים למולים היינו ששחט סימן ראשון רק לערלים, וסימן שני רק למולים, וכיוון שהשחיטה היא בשני סימנים הרי שסימן אחד הוא חצי מתיר כלומר חצי מעבודת השחיטה ורבי מאיר לטעמיה שסובר שיש פיגול בחצי מתיר ולכן פסול.

והנה בביאור מחלוקתם כאן מובן שמי שסובר שאין פיגול בחצי מתיר מחשיב את כמות העבודה שנעשתה כדין וכיוון שנעשתה (כמות של) חצי העבודה כדין הרי זה כאילו נעשתה כל העבודה כראוי.

אבל לדעת אחרים האומרים יש פיגול בחצי מתיר אין אני מתחשב בכמות העבודה שנעשתה כדין אלא באיכותה ובחומריתה של מחשבת הפיגול המכריעה את הכמות וגם אם יש כמות של חצי מתיר הרי שמחשבת הפיגול (האיסור האיכותי) פוסלת את הקרבן.

ויש להוסיף בזה שדווקא משום שהגמ' העמידה את מחלוקתם באם יש פיגול בחצי מתיר או לא, אז חולקים ת"ק ואחרים בסברות הכמות והאיכות. אבל אילו פירשה הגמ' שחולקים בדין הקדים מולים לערלים אז היו ת"ק ומאיר חולקים

בשיעור הכמות שצריך להיות בעבודה כשירה, לדעת ת"ק חצי כמות של עבודה כשרה (שחיטת סימן אחד לשם מולים) מכשירה את הקרבן ולדעת רבי מאיר היה יוצא שצריך כמות גדולה יותר של עבודה כשרה כי לא מספיק שכיוון בסימן אחד לשם מולים אלא צריך שיכוון גם בסימן ששחט לשם ערלים שיהיה גם לשם מולים, ויוצא שחולקים בכמות השחיטה שצריכה להיות לשם מולים לת"ק סימן אחד לשם מולים כשר ולרבי מאיר צריך שיהיה גם הסימן השני לשם ערלים ומולים היינו כמות גדולה יותר של עבודה כשרה.

אבל משהעמידה הגמ' את מחלוקתם באם יש פיגול בחצי מתיר מוכח שמחלוקתם של ת"ק ואחרים היא אם הכמות מכרעת או האיכות כנ"ל ולכן נקרא כאן רבי מאיר בשם אחרים.

## 22. מנחות לו, א.

"רבי יוסי החורם אומר: מצינו ימין שנקרא יד, שנאמר: וירא יוסף כי ישית אביו יד ימינו. ואידך? יד ימינו איקרי, יד סתמא לא איקרי. ר' נתן אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר: וקשרתם וכתבתם, מה כתיבה בימין אף קשירה בימין, וכיון דקשירה בימין, הנחה בשמאל היא. ור' יוסי החורם, הנחה דבשמאל מנא ליה? נפקא ליה מהיכא דנפקא ליה לר' נתן. רב אשי אומר: מידכה, כתיב בה"י, כהה. א"ל ר' אבא לרב אשי, ואימא: ידך שבכח! א"ל: מי כתיב בחי"ת? כתנאי: ידכה בה"י - זו שמאל; אחרים אומרים: ידך - לרבות את הגידם. תניא אידך: אין לו זרוע - פטור מן התפילין; אחרים אומר: ידכה - לרבות את הגידם".

הגמ' מביאה כאן דעותיהם של רבי יוסי רבי נתן ורב אשי מהיכן לומדים שהנחת תפילין צריכה להיות על יד שמאל דווקא ובתוך כך באנו לדעת אחרים המחייבים את הגידם בהנחת תפילין.

בפשטות, וכפי ששמע מרוב המפרשים כאן, הכוונה בחיוב הגידם היא שצריך להניח על ידו הקטועה (ולא על יד ימין) ומדובר כאן שאינה קטועה לגמרי אלא שהיא חסרה כפרש"י בד"ה לרבות את הגידם: "שאיין לו יד דיככה משמע יד רצוצה ומקולקלת".

אחרים מדברים במקרה שאין לו יד אבל הזרוע (בין המרפק לכתף) קיימת ועל כך אומר רש"י "יד רצוצה ומקולקלת". אבל האומר אין לו זרוע פטור מן התפילין מדבר במקרה שגם הזרוע עד הכתף חסרה.

ואחרים לשיטתו שאזלינן בתר התואר והצורה ולא אחר החומר והמציאות.

כי לדעת אחרים הגם שידו חסרה (במציאות) עדין שם יד עליה והראיה שאין אנו אומרים שאין לו יד (כמו במי ש"אין לו זרוע") אלא "גידם" על שם שיש לו יד אלא שידו רצוצה ומקולקלת.

ומה שחידשה התורה לדעת אחרים הוא דין בתואר ולא במציאות כי הגם שחסר במציאות של היד מ"מ כיון שיש לה תואר של יד חידשה תורה שחייב בתפילין.



## 23. חולין סה, א.

"תניא, רבן גמליאל אומר: דורס ואוכל - בידוע שהוא טמא, יש לו אצבע יתירה וזפק וקרקבנו נקלף - בידוע שהוא טהור; ר"א בר' צדוק אומר: מותחין לו חוט של משיחה, אם חולק את רגליו שתיים לכאן ושתיים לכאן - טמא, שלש לכאן ואחת לכאן - טהור; ר"ש בן אלעזר אומר: כל עוף הקולט מן האויר - טמא. ציפרתא נמי מקלט קלטה! אמר אביי: קולט ואוכל, קאמרי. אחרים אומרים: שכן עם טמאים - טמא, עם טהורים - טהור. כמאן - כר' אליעזר, דתניא ר"א אומר: לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב אלא מפני שהוא מינו; אפי' תימא רבנן - שכן ונדמה קאמרינן".

בסימני העוף הטמא הובאו שלוש דעות: דורס ואוכל, שחולק שתיים לכן ושתיים לכאן (והוא סימן שרגיל לדרוס), קולט (ואוכל) מן האויר. אבל אחרים סוברים: כל ששוכן עם טמאים טמא עם טהורים טהור.

ההבדל בניהם נראה ברור כי לשלושת הדעות העוף הטמא ניכר בטומאתו מצד מספר מסוים של פעולות היינו בזמן שדורס ואוכל, אבל לדעת אחרים אבן הבוחן לעוף הטמא היא עניין הכולל את כל תואר וצורת חייו של העוף ולכן סבר שאם שוכן עם טמאים בדרך קבע וברגילות טמא, עם טהורים טהור.

## 24. חולין קיט, א.

"ת"ש, רבי יהודה אומר: קולית שיש עליה כזית בשר - גוררת כולה לטומאה, אחרים אומרים: אפילו אין עליה אלא כפול - גוררת כולה לטומאה".

בשיעור כביצה הדרוש לטומאת אוכלין די במגע בין האוכלין כדי שיצטרפו. והנה ברור שאוכלין נפרדים הנוגעים זב"ז אינם נחשבים כאחד לעניין קבלת טומאה וכשנוגעת טומאה באחד מהם אין זה נחשב כאילו נגעה בכולם. ופשיטא שזוהי דעת רש"י\* והיא גם שיטת הראב"ד<sup>2</sup>. אבל לעניין שיעור כביצה הדרוש לטומאת אוכלין שונה הדבר כי כאן די במגע בין האוכלין כדי שיצטרפו לכביצה.

וטעם הדבר ששיעור כביצה הדרוש לקבלת טומאה אינו נוגע להלכות טומאה אלא שלפחות מכביצה אין כלל חשיבות של אוכל. והנה המדובר כאן בעצם שיש עליה כזית בשר שאם נגע והצטרף לכביצה עם עוד אוכלין הרי שגורר כל העצם לטומאה ובכל מקום בעצם שיגע בו שרץ יטמא גם הבשר.

שיעור כזית הוא כשיעור חצי כביצה, אבל שיעור כפול הוא פחות מחצי זית<sup>3</sup>. ובזה נחלקו רבי יהודה ואחרים, האם הבשר שעל העצם ראוי להצטרף עם שאר האוכלין מצד הכמות שבו או מצד האיכות שלו. היינו מה קובע את ה"שם אוכלין" (הראויים להצטרף) בבשר שעל העצם, הכמות או האיכות.

לפי רבי יהודה הכמות קובעת וצריך להיות לפחות כזית (חצי משיעור כביצה – שיעור אוכלין), ואילו רבי מאיר סובר אפילו כפול (ראוי להצטרף עם שאר אוכלין לכביצה) כי הגם שאין בו כמות של חצי שיעור לפחות, הרי שמצד הצורה והתואר יש שם אוכלין אפילו עליו כפול.

א. חולין קי"ט: ד"ה שומר אוכל שחלקו וד"ה חטין בקליפתן

ב. הל' טומאת אוכלין ו' יד.

ג. רש"י קי"ח: ד"ה פול: פחות הרבה מכזית. רש"י קי"ט ע"א ד"ה קשיא סיפא: שפול פחות מחצי זית.

## 25. בריתות יא, א.

"איזוהי שפחה כו'. ת"ר: והפדה - יכול כולה? ת"ל: לא נפדתה, יכול לא נפדתה? ת"ל: והפדה, הא כיצד? פדויה ואינה פדויה, חציה שפחה וחציה בת חורין ומאורסת לעבד עברי, דברי ר"ע; רבי ישמעאל אומר: בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד עברי, א"כ מה ת"ל והפדה לא נפדתה? דברה תורה כלשון בני אדם; ר' אלעזר בן עזריה אומר: כל עריות מפורשות לנו, משוייר לנו חציה שפחה וחציה בת חורין ומאורסת לעבד עברי; אחרים אומרים: לא יומתו כי לא חופשה - בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד כנעני".

נחלקו רבי עקיבא, רבי ישמעאל ואחרים באיזו שפחה דברה התורה כשאמרה "והפדה לא נפדתה... לא יומתו כי לא חופשה".

לדעת ר"ע מדובר בשפחה כנענית שלא נשתחררה כולה אלא חציה כגון שהייתה משועבדת לשני אדונים ושחררה אחד מהם והיא מאורסת לעבד עברי שיש בה צד קידושין.

לדעת רבי ישמעאל מדובר בשפחה כנענית שלא נשתחררה כלל והגם שאין בה צד קידושין חידשה התורה שהבא עליה חייב כי היא מאורסת לעבד עברי וכשתשתחרר יתפסו בה הקידושין.

אבל לדעת אחרים מדברת התורה בשפחה כנענית ובעבד כנעני. וההבדל בניהם הוא שלר"ע ור"י הקשר שבין העבד והשפחה תלוי עד כמה (בכמות) השפחה משוחררת.

לדעת ר"ע חידשה תורה שגם אם היא רק חציה בת חורין הרי שתופסין בה קידושין והבא עליה חייב.

לדעת רבי ישמעאל החידוש שחידשה התורה הוא שאפילו אם צד השפחה שבה גדול יותר (בכמות) והיא שפחה גמורה חידשה תורה שהבא עליה חייב כמו מי שיש בה תפיסת קידושין.

אבל לדעת אחרים החידוש שגילתה התורה בשפחה כנענית שחייב, אינו נובע מהכמות של צד הבת חורין שבה כי אם מצד האיכות האחרת (לגריעותא) של העבד והשפחה, כי הקשר שבניהם נובע מהעובדה ששניהם כנענים ומבוסס על קשר מאיכות אחרת (לגריעותא) שבשניהם.

וזהו לדעת אחרים החידוש של התורה שאף שמדובר בנישואי כנענים משני הצדדים ויש כאן איכות פחותה יותר של קשר, בכ"ז חידשה תורה שהבא עליה חייב ולדעת אחרים זאת רצתה התורה להשמיע בדיון שפחה חרופה.