גדרי היסודות

גדרי היסודות

והוא ליקוטים וחידושים בגדרי הדינים של הרבה דברים יסודיים בש"ס

ובסופו קונטרס בגדר דיני דרבנן

# 

# וזאת למודעי,

כי כל מה שנכתב כאן נכתב על דרך הערה בעלמא ולעורר לב המתבונן ולא נתיישבתי על זה בכלל ואפילו לא כתבתי את זה מתוך הסוגיות כך שיתכן שנעלמו ממני דברים פשוטים,

ואשמח מאוד אם יתקנו אותי בין בסברא ובין בגמרא,

ואמנם הרמב"ם אומר שמה שאדם כותב בספר צריך לעבור עליו מאה פעם אולם אין לזה "שם ספר" אלא זה קובץ דברים לעורר לב המתבונן (וברור שעצם זה שזה מודפס לא נותן לזה שם של ספר),

ובהיות שהדברים לא נכתבו בדרך הערה לעצמי ולא הוגהו אח"כ כלל יתכן שיש הרבה דברים לא מסודרים ועם הקורא הסליחה,

ויש לציין שגם הצורה של הקונטרס לא תמיד מסודרת ויש דברים ששמתי תחת הענין הכללי וכמו אין מבטלין איסור לכתחילה שזה באות ב' תחת "ביטול ברוב",

הושע עוזיאל 0548412839

תוכן עניינים

[וזאת למודעי, 4](#_Toc173229041)

[הקדמה 17](#_Toc173229042)

[ואחתום, 21](#_Toc173229043)

[ענינים כלליים בגדרי הדינים בתורה, 2](#_Toc173229044)

[חשיבות: 3](#_Toc173229045)

[הותרה ודחויה: 4](#_Toc173229046)

[גלגל החוזר: 6](#_Toc173229047)

[דעת: 8](#_Toc173229048)

[החלת חלות: 12](#_Toc173229049)

[גברא וחפצא: 14](#_Toc173229050)

[איך חלים הדינים: 16](#_Toc173229051)

[אם לחלות לוקח זמן ובצורת החלת חלות מבחינת השלבים: 20](#_Toc173229052)

[עין הרואה (שכל הדינים נקבעים לפי הצורה איך שזה נראה לנו): 21](#_Toc173229053)

[אות א', 38](#_Toc173229054)

[אינו בתורת: 38](#_Toc173229055)

[אין שליח לדבר עבירה: 38](#_Toc173229056)

[אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט: 39](#_Toc173229057)

[אנן סהדי: 40](#_Toc173229058)

[איסור במעשה ואיסור בתוצאה: 40](#_Toc173229059)

[איסורי הנאה, 42](#_Toc173229060)

[איסורי הנאה: 42](#_Toc173229061)

[איסורי הנאה אינם ממון (ובאופן כללי היחס לדברים אסורים): 43](#_Toc173229062)

[אדם: 45](#_Toc173229063)

[אינו מתכוין: 47](#_Toc173229064)

[אין איסור חל על איסור: 48](#_Toc173229065)

[אמונה: 50](#_Toc173229066)

[אונס: 51](#_Toc173229067)

[אות ב', 52](#_Toc173229068)

[ברכות: 52](#_Toc173229069)

[בין אדם לחבירו: 52](#_Toc173229070)

[בין השמשות: 54](#_Toc173229071)

[ביטול ברוב: 55](#_Toc173229072)

[גדר דין ביטול ברוב: 55](#_Toc173229073)

[ביטול בשישים: 57](#_Toc173229074)

[מין במינו לא בטיל: 58](#_Toc173229075)

[אין מבטלין איסור לכתחילה: 58](#_Toc173229076)

[אות ג', 59](#_Toc173229077)

[גז"ש: 59](#_Toc173229078)

[גוי: 60](#_Toc173229079)

[גרדומין: 62](#_Toc173229080)

[אות ד', 62](#_Toc173229081)

[דיחוי במצות: 62](#_Toc173229082)

[דברים שבלב אינם דברים: 63](#_Toc173229083)

[דיני דרבנן, 63](#_Toc173229084)

[הפקר ב"ד: 63](#_Toc173229085)

[כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון: 64](#_Toc173229086)

[לא תסור: 64](#_Toc173229087)

[אות ה', 67](#_Toc173229088)

[היוצא מן הטמא טמא: 67](#_Toc173229089)

[הוכח תוכיח: 67](#_Toc173229090)

[הקדש: 68](#_Toc173229091)

[הכשר משקין: 69](#_Toc173229092)

[הידור מצוה אחר קיום המצוה, (ובגדר אדם שכבר קיים מצוה ורוצה לקיים שוב ולבטל את הקודם): 69](#_Toc173229093)

[המבזבז לא יבזבז יותר מחומש (ואונס במצוות): 71](#_Toc173229094)

[אות ו', 74](#_Toc173229095)

[וידוי כ"ג ביו"כ: 74](#_Toc173229096)

[אות ז', 75](#_Toc173229097)

[זה וזה גורם: 75](#_Toc173229098)

[פטור נשים במצות עשה שהזמן גרמא: 76](#_Toc173229099)

[זכין: 78](#_Toc173229100)

[זכירת יציאת מצרים (ושאר מצות שתלויות בזיכרון): 79](#_Toc173229101)

[אות ח', 80](#_Toc173229102)

[חרש: 80](#_Toc173229103)

[חצי שיעור: 80](#_Toc173229104)

[חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר: 81](#_Toc173229105)

[אות ט', 81](#_Toc173229106)

[טעמא דקרא: 81](#_Toc173229107)

[טעם כעיקר: 83](#_Toc173229108)

[טומאה, 84](#_Toc173229109)

[גדר הענין שהטומאה מתפשטת כשיש שני בתים ופתח ביניהם: 84](#_Toc173229110)

[טריפה: 84](#_Toc173229111)

[אות י', 86](#_Toc173229112)

[יראת שמים: 86](#_Toc173229113)

[ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה: 86](#_Toc173229114)

[אות כ', 88](#_Toc173229115)

[כלי שני: 88](#_Toc173229116)

[כל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני: 89](#_Toc173229117)

[כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו: 90](#_Toc173229118)

[כל מידי דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי עביד: 90](#_Toc173229119)

[כל העומד ליבצר כבצור דמי: 91](#_Toc173229120)

[כתותי מכתת שיעוריה: 91](#_Toc173229121)

[כיון דפקעה פקעה: 92](#_Toc173229122)

[כונה במצוות: 92](#_Toc173229123)

[כונה: 97](#_Toc173229124)

[אות ל', 97](#_Toc173229125)

[לפני עור: 97](#_Toc173229126)

[לאו הניתק לעשה: 98](#_Toc173229127)

[שלא כדרך: 99](#_Toc173229128)

[לא יוסיף: 99](#_Toc173229129)

[לאפרושי מאיסורא בבית המרחץ: 100](#_Toc173229130)

[לאו הבא מכלל עשה: 101](#_Toc173229131)

[לאו שנלמד באם אינו ענין, 101](#_Toc173229132)

[לאו ועשה: 102](#_Toc173229133)

[לשמה: 106](#_Toc173229134)

[אות מ', 109](#_Toc173229135)

[מילה: 109](#_Toc173229136)

[מעשה: 110](#_Toc173229137)

[מומר: 111](#_Toc173229138)

[מנא תבירא תבר: 111](#_Toc173229139)

[מיתות ב"ד: 111](#_Toc173229140)

[מלקות: 112](#_Toc173229141)

[מראית העין: 113](#_Toc173229142)

[מלחמה: 115](#_Toc173229143)

[מיגו דהוי דופן לענין שבת הוי דופן לענין סוכה (ובגדר מיגו באופן כללי): 116](#_Toc173229144)

[מצות לאו להנות ניתנו: 117](#_Toc173229145)

[מצוה קיומית ומצוה חיובית: 117](#_Toc173229146)

[מכאן ולהבא למפרע: 120](#_Toc173229147)

[מוחזק: 121](#_Toc173229148)

[מים: 121](#_Toc173229149)

[מצוה הבאה בעבירה: 122](#_Toc173229150)

[מקווה: 123](#_Toc173229151)

[משכון: 124](#_Toc173229152)

[מתעסק: 124](#_Toc173229153)

[מחיצות, 125](#_Toc173229154)

[דופן עקומה: 125](#_Toc173229155)

[לבוד (ועוד בדופן עקומה ושאר הלמ"מ): 125](#_Toc173229156)

[אות נ', 129](#_Toc173229157)

[נשבע לבטל את המצוה: 129](#_Toc173229158)

[דבר הגורם לממון: 130](#_Toc173229159)

[מזיק: 130](#_Toc173229160)

[אות ס', 133](#_Toc173229161)

[סקילה: 133](#_Toc173229162)

[סוכה: 133](#_Toc173229163)

[בגדרי סכך פסול: 135](#_Toc173229164)

[ספיה: 136](#_Toc173229165)

[בגדר "למה לי קרא סברא הוא": 136](#_Toc173229166)

[ספיקות, 137](#_Toc173229167)

[ספיקות: 137](#_Toc173229168)

[רוב: 138](#_Toc173229169)

[ספיק ספיקא: 139](#_Toc173229170)

[כל קבוע כמחצה על מחצה: 140](#_Toc173229171)

[הפה שאסר הוא הפה שהתיר: 140](#_Toc173229172)

[חזקה: 140](#_Toc173229173)

[חלות ספק: 141](#_Toc173229174)

[אות ע', 142](#_Toc173229175)

[עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, בבור: 142](#_Toc173229176)

[ערבות: 143](#_Toc173229177)

[עבדים הוקשו לקרקעות: 144](#_Toc173229178)

[עיקר וטפל בברכות: 144](#_Toc173229179)

[עוסק במצוה פטור מן המצוה: 145](#_Toc173229180)

[עשה דוחה לא תעשה: 147](#_Toc173229181)

[אות פ', 149](#_Toc173229182)

[פיגול: 149](#_Toc173229183)

[פירכא: 153](#_Toc173229184)

[פסיק רישא: 154](#_Toc173229185)

[פסק הלכה: 154](#_Toc173229186)

[פעולה אחת: 155](#_Toc173229187)

[פיקוח נפש: 156](#_Toc173229188)

[פיקוח נפש: 156](#_Toc173229189)

[פרה לכפילה (וחלות לענין): 160](#_Toc173229190)

[פרו ורבו: 161](#_Toc173229191)

[פסח, 163](#_Toc173229192)

[עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, בחמץ: 163](#_Toc173229193)

[חמץ שחייב באחריותו: 167](#_Toc173229194)

[בדיקת חמץ: 168](#_Toc173229195)

[ביטול חמץ: 168](#_Toc173229196)

[בל יראה ובל ימצא: 171](#_Toc173229197)

[אות צ', 172](#_Toc173229198)

[צער בעלי חיים: 172](#_Toc173229199)

[צאת הכוכבים: 173](#_Toc173229200)

[צדקה: 175](#_Toc173229201)

[צימצום: 175](#_Toc173229202)

[אות ק', 175](#_Toc173229203)

[קדושה לא פקעה בכדי: 175](#_Toc173229204)

[קים ליה בדרבה מיניה: 176](#_Toc173229205)

[קידוש על פת: 176](#_Toc173229206)

[קבוע: 176](#_Toc173229207)

[קדושה אחת ושתי קדושות (בשבת ויו"ט מחוברים וכדו'): 176](#_Toc173229208)

[קטן: 177](#_Toc173229209)

[קרוב: 179](#_Toc173229210)

[קנינים: 179](#_Toc173229211)

[קנין לענין: 181](#_Toc173229212)

[קל וחומר: 183](#_Toc173229213)

[קנינים, 185](#_Toc173229214)

[בעלות: 185](#_Toc173229215)

[יאוש: 188](#_Toc173229216)

[יאוש שלא מדעת: 191](#_Toc173229217)

[משיכה: 193](#_Toc173229218)

[הפקר: 193](#_Toc173229219)

[הגבהה: 195](#_Toc173229220)

[אות ר', 196](#_Toc173229221)

[רודף: 196](#_Toc173229222)

[רציחה: 196](#_Toc173229223)

[אות ש', 199](#_Toc173229224)

[שיעורים: 199](#_Toc173229225)

[שוה כסף ככסף: 201](#_Toc173229226)

[קום ועשה ושב ואל תעשה: 203](#_Toc173229227)

[שם מעשה מצוה: 203](#_Toc173229228)

[שלושים יום קודם לחג: 204](#_Toc173229229)

[פסול שמאל בעבודת ביהמ"ק: 205](#_Toc173229230)

[שם איסור: 205](#_Toc173229231)

[שבועה: 208](#_Toc173229232)

[שבועת עד אחד: 209](#_Toc173229233)

[שוגג: 209](#_Toc173229234)

[שווי: 210](#_Toc173229235)

[שוטה: 212](#_Toc173229236)

[שומרים: 212](#_Toc173229237)

[שותפות: 213](#_Toc173229238)

[שינוי: 215](#_Toc173229239)

[שלא לשמה בקרבן: 215](#_Toc173229240)

[שליחות: 215](#_Toc173229241)

[שנים שעשו: 218](#_Toc173229242)

[שומרים, 218](#_Toc173229243)

[בעליו עמו: 218](#_Toc173229244)

[בל תשחית: 219](#_Toc173229245)

[ברירה:ִ 219](#_Toc173229246)

[שבת, 220](#_Toc173229247)

[מוקצה: 220](#_Toc173229248)

[מלאכות שבת: 222](#_Toc173229249)

[בונה: 224](#_Toc173229250)

[ממצוא חפצך וכו': 225](#_Toc173229251)

[אות ת', 226](#_Toc173229252)

[תרומה: 226](#_Toc173229253)

[תרומות ומעשרות: 226](#_Toc173229254)

[תפילה בציבור: 227](#_Toc173229255)

[תעשה ולא מן העשוי: 227](#_Toc173229256)

[תלמוד תורה: 229](#_Toc173229257)

[תוך כדי דיבור: 233](#_Toc173229258)

[תוספת שבת: 234](#_Toc173229259)

[תוריתא דנהמא: 235](#_Toc173229260)

[ת"ח: 236](#_Toc173229261)

[תמורה: 236](#_Toc173229262)

[גדר דיני דרבנן 237](#_Toc173229263)

[ביסוד החיוב לשמוע לחכמים, 239](#_Toc173229264)

[בגדר דיני דרבנן למעשה ביחס לדאורייתא, (ועוד ראשונים וחילוקים בהנ"ל), 246](#_Toc173229265)

[חידוש בגדר החילוק בין הדרבנן לדאורייתא לצד שרבנן מוסיפים בתוך התורה 249](#_Toc173229266)

[נפק"מ בנידון אם הדרבנן קיים ביחס לדאורייתא, 251](#_Toc173229267)

[אם כשמדרבנן זה מעכב לא יוצא גם מדאורייתא: 273](#_Toc173229268)

[אם שייך שיהיה הלכה למשה מסיני מה לעשות לגבי תקנה מסוימת: 273](#_Toc173229269)

[מיתה בידי שמים מדרבנן 274](#_Toc173229270)

[ק"ו בדינים דרבנן 274](#_Toc173229271)

[סוגי התקנות 275](#_Toc173229272)

[שכל התקנות צריכות להיות כלולות בתוך הגדר הבסיסי של הדין: 275](#_Toc173229273)

[כלל גדול בגדר העקירות של חז"ל (ובגדר החילוק בין קום עשה לשב ואל תעשה): 276](#_Toc173229274)

# הקדמה

בהיות וכל מהות הקונטרס הזה הוא לבאר בצורה של כללים יסודות בש"ס אעתיק כאן כמה כללים בעצם צורת הלימוד בש"ס,

**כתב השב שמעתתא בהקדמה,**

"והאיך התרת לעצמך אחי להתעלם ממנו ולהסתפק לך ממנו מה שהוא קרוב מענינו ונגלה מפשוטו ותקל בזולתו ע"ש. ומזה יתעורר אדם מישראל כמה הוא חייב להשיב על השאלה הנזכרת, פלפלת בחכמה ולא להסתפק בפשיטות, אלא דהקדמונים ביושר שכלם האמיתי לא היו צריכים כל כך עומקי הפלפול כאשר אנחנו פה היום, ואפילו בימי אמוראים אמרו (עירובין לג א) אנן כאצבע בקירא לסברא, ומכל שכן אנן יתמי דיתמי כמה אנו צריכים זמן זמנים להבין סברא אחת מקדמונינו ז"ל ולזה צריך פלפול רב:

ומוהר"ם אלמושנינו בביאורו לספר קהלת (י', א'), זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח יקר מחכמה ומכבוד סכלות מעט ע"ש, שכתב דהישרים בשכלם אינם חריפים כ"כ, והחריפות אינו אלא אגב שבשבתא, ולפי שאלו שאין שכלם ישר ויש להם מעכב בשכלם כאשר יגבר השכל עולה השכל בחריפות גדול וכו'",

### בענין טעמא דקרא,

מחלוקת ר"ש ורבנן אם דורשים טעמא דקרא או שלא ובפשטות ודאי שהלכה כרבנן שלא דורשים,

וצ"ב טובא שהרי מצינו במקומות רבים מספור שדנים לפי הטעם של הדין,

(וכמו שפשוט לכולם שדפנות בסוכה זה כדי שיהיה לו צורה של בית וכמוש"כ הר"ן שצריך כעין דירה והדברים פשוטים),

ומבו' בראשונים שבאמת לכו"ע פשוט שדורשים טעמא דקרא ויסוד המחלוקת זה האם אפשר לשנות מהמשמעות של הדין בגלל שכאן הטעם לא שייך או שרק אפשר להוצא מה כתוב בדין (כלו' מה ההגדרה שלו) וממילא מה שיוצא מהגדר הזה יוצא,

והריטב"א והתומים אומרים שלפי רבנן זה כעין לא פלוג שהתורה לא חילקה את הדינים שלה גם אם יש מקרים פרטיים שבהם הטעם לא שייך ומ"מ להגדיר מה כתוב בכלל בדין אפשר,

ועיי' בראשונים להלן וכמדו' שכולם מתכונים ליסוד הזה (ואמנם בנוסחאות שונות אולם זה מה התוצאה למעשה מכל זה לכ') שלא אומרים שלמרות שזה בתוך הגדר של הדין ובעצם א"כ זה כתוב בתורה מ"מ כיון שאין בזה את הטעם אין בזה את הדין זה לא אומרים כי התורה לא מחלקת בגלל דברים פרטיים,

אבל לדעת מה הגדר בכלל ובעצם לדעת מה כתוב בתורה זה כן לומדים לפי הטעם,

ודוק',

וכלול בזה גם שאומרים רק סברות שהם לא חיצוניות אלא הם מגדירות את הדין וכמו דפנות בסוכה שאנו אומרים בעצם שלא נאמר שיהיה קרשים בסוכה אלא שיהיה צורה של בית ע"י דפנות,

**וזה לשון חדושי הריטב"א (מסכת יומא דף מב עמוד ב**),

רבי שמעון היא דדריש טעמיה דקרא. פי' דעביד דינא לפום טעמא דקרא בלחוד, דאילו רבנן אף על גב דדרשי טעמא דקרא בכל דוכתא מכל מקום כל היכא דכתב רחמנא שום דין מוחלט לא מבטלי מיניה מידי משום טעמא דקרא אלא סבירא להו ***דלא פליג רחמנא***,

**שיטה מקובצת (מסכת בבא מציעא דף צ עמוד א**),

מהו. אפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא לקמן בפרק המקבל דאמר אלמנה בין עניה בין עשירה וכו' היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של בהמה אי משום דמעלי לה אי משום דלא תצטער. הרא"ש:

**שו"ת הרא"ש (כלל י סימן ג**)

ועוד נראה להביא ראיה מנדרי אשה שהבעל מיפר ואמרו חז"ל שטעם ההפרה הוא משום שהאשה נודרת על דעת בעלה, והוא טעם עיקרי ולא למדרש טעמא דקרא כר' שמעון דדרש טעמא דקרא. שהרי סמכו על זה הטעם ואמרו שהיבם מיפר לזקוקתו,

ולכ' ע"כ שהוא סובר כנ"ל ולשיטתו בשיטמ"ק,

**תוספות הרא"ש (מסכת בבא מציעא דף צ עמוד א**)

היתה אוכלת ומתרזת מהו. אפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא לקמן בפרק המקבל (קט"ו א') דאמר אלמנה בין עניה בין עשירה אין ממשכנין אותה היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה, אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של בהמה אי משום דמעלו לה אי משום דלא ליצטער.

**תומים (סימן צז ס"ק ט**),

ונראה דסבירא ליה לרמב"ם דפירוש הפלוגתא אי דרשינן טעמא דקרא או לא, ודאי אין דבר בלי טעם, רק זה הכלל כתב הרמב"ם בספרו המורה (ח"ג פרק כו), כי הטעמים ברוב מצות יתכן שיש דברים שלא יחול עליהם הטעם, רק הכל הולך אחר הרוב, ואם שייך הטעם ברוב אין להשגיח במעוטו, אך זהו למאן דלא דריש, אבל מאן דדריש טעמא דייק ביה, ואם יש דבר שלא חל בו הטעם אף הוא יוצא מהכלל ולא יתכן עליו לגזור, ולכך זה הטעם שנתן הרמב"ם דלא ימלט שיפול בו הקטט, זה אינו בכל הנשים ומשכנות, כי אם יקח מאשה צנועה משכון מסויים וכתב ידה בעדים כך וכך חייבת, מה קטט וסכסוך יקרה בו, אמנם כיון דלא דרשינן טעמא דקרא לא חיישינן למיעוטא, ואם על הרוב יתכן חל גזרת המקום ב"ה על הכל, וכן הדבר ברבוי נשים למלך, לא ימלט שנשים צדקניות כאביגיל לא יסירו לבב, אבל רוב נשים המסירות, ואשת חיל מי ימצא, ונאסר בכלל הרבוי. אבל רבי שמעון דריש טעמא דקרא, ואם כן איך אסרה תורה בכלל חבלה אלמנה, ויש שלא שייך בו קטט, ועל כרחך בגד אלמנה היינו עניה, ודייק בגד כמו שכתוב שמלתה לעורה, ובזה בכל הנשים יש הוצאת שם רע כיון דיש בו דין חזרה, וכן במלך בצדקנית מותר, ודו"ק.

**דבר יעקב (מסכת גיטין דף מט עמוד ב**)

ובשי' ר' אלחנן להגרא"ו [ב"מ סימן מא] מקשה מהגמ' [ב"ק ב ב) שילפינן תולדה דקרן מקרן, מה קרן כוונתו להזיק הני נמי כוונתם להזיק, וקשה אם לא דרשינן טעמיה דקרא מנא לן שקרן חייב בגלל שכוונתו להזיק. ותירץ דדוקא טעמיה דקרא לא ילפינן, אבל לומר מהו גדר הדין, שפיר אמרינן, ולכן מגדירים שגדר קרן הוי שהתורה חייבה משום שכוונתו להזיק.

### בענין היכולת לחלוק, בהלכה ובלימוד,

ועיי' שערי יושר **בהקדמה** וזה לשונו,

לרמז דכל מה שיש בכוחנו להחל מהתחלת התורה, עלינו לעשות בעצמנו לפי ערך שהורשה לנו לחקור ולהתבונן, ולא לסמוך על דברי הגדולים שקדמונו, וגילוי דעתי זאת יהיה לי להכרעת כף זכות להוגים בספרי אם ימצאו דברי סותרים לדברי גדולים שקטנם עבה ממתני, או שכוונתי לדברי גדולים, ולא הבאתי דבריהם, או שהבאתי דבריהם ודחיתי אותם, כי לרגלי הלך נפש בדרך הלימוד כאמור, עיינתי מעט בספרי אחרונים כי ספרי זה אינו ספר שו"ת, רק ביאור הלכות אשר שיקול הדעת החפשי הורשה בזה לכל העוסקים בעיון הראוי ומועיל.

וצ"ב איך שייך ללמוד לא כמו ההלכה הרי ממ"נ או שזה אמת או שלא ומה שייך לומר שלהלכה זה לא אמת ולא לומדים ככה ולעיונא זה כן נכון,

ואמנם ברור שיש הבדל עצום בין עיונא בעלמא להלכה למעשה כי לא כל דבר שיתכן שהוא נכון אפשר לסמוך עליו להקל הלכה למעשה כי הרי אין לנו כח לפסוק כלום ולסמוך על דעתינו,

אבל בגרש"ש רואים שזה הבדל עקרוני ביחס לאחרונים שקדמו לנו וצ"ב מה ההבדל,

ונראה בהקדם,

### בגדר אלו ואלו דברי אלוקים חיים,

והנה יש להקשות שיש מקומות שכתוב בגמ' שאפשר להקל גם בדאורייתא כמו רב אחד ואומרים בזה דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד,

(ולמשל במקרים שלא שייך להחמיר כי כל חומרא יש בה גם קולא),

וקשה הרי ספק דאורייתא לחומרא ומה שייך דעביד כמר עביד,

ותי' ר' אלחנן (קונטרס דברי סופרים) עפ"י הרמב"ן הידוע שהתורה ניתנה על דעת חכמי ישראל וא"כ זה לא שאני מסופק מה האמת כי אין בזה דבר אמיתי ודבר לא אמיתי אלא הכל אמת והשאלה רק על מי לסמוך ולפי מי לפסוק וזה כבר לא ספק וזה תלוי בבחירה שלי,

ואמנם הוא לא מדבר על הסברא של עין הרואה אבל את עצם הדין הוא אומר,

וכן בצל"ח שאומר על תי' ברמב"ם ששבעים פנים לתורה ולכן הוא אומר תירוץ למרות שכבר תירץ לפני זה תי' אחר,

### שדנים בספר ולא במחבר,

וכן שתוס' (סוכה ח' א') אומר שהגמ' שם מתרצת את ריו"ח לא כמו שהוא עצמו סובר כי הוא עצמו סובר כמו רבנן דקיסרי,

וצ"ב מה שייך אם הוא בין כה סובר לא ככה מה שייך לתרץ אותו אחרת, וע"כ כנ"ל שאחרי שהוא אמר את זה זה חלק מהתורה ולא משנה מה הוא חשב ועם זה מסתדר אתו עצמו,

וכעי"ז התומים (קיצור תקפו כהן קכ"ד קכ"ה והובא בחת"ס ח"ד ק"ב), אומר על השו"ע במקום אחד שלמרות שהוא ודאי לא התכוין לדוחק שהוא עושה שם מ"מ כיון שזה התקבל בכלל ישראל זה אמת והקב"ה סיבב שזה יסתדר עם האמת,

וכן ראיתי בשם הגרי"ב (מובא כמדו' בספר ועד ליל שבת),

שאנו לא לומדים את הגברא אלא את הפי' בספר ולכן למרות שברור שהרמב"ם לא התכוין להרבה פשטים שאומרים בו זה לא משנה בכלל,

וזה על דרך זה שבעצם תורה זה מציאות וזה לא ענין של נכון ולא נכון וממילא זה לא תלוי במה שהמחבר התכוין אלא שעצם הספר כיון שהוא התקבל בכלל ישראל הוא חלק מהתורה במהותו וממילא אפשר ללמוד אותו וכמו שלומדים את כל התורה וזה לא קשור בכלל למה שהמחבר עצמו התכוין,

אלא שכמובן השאלה מה המחבר התכוין זה בד"כ הכ"ת להבין מה כתוב בספר,

# ואחתום,

בתודה לחי עולמים שזיכני ללמוד את תורתו,

וזיכני בכל מה שכתוב באשת חיל ועל כגון דא אמר ר"ע שלי ושלכם שלה ועיי' בנתיב בינה שכת' שהאשה מקיימת מצות ת"ת ג"כ (ולא רק מסייעת),

וגם לאאמו"ר (איש וביתו) שליט"א שעליו נאמר שמביאו לחיי העולם הזה והעולם הבא יחד והעמידני בקרן אורה בערך של הלימוד וטרח שאלמד כמה שיותר,

והקונטרס נכתב בהשראת ספריו הרבים שיח מנחם,

ולמו"ח (איש וביתו) שליט"א שגם לולי דין אדם חייב בכבוד חמיו אני חייב בכבודו מדין רבו שלמדו תורה, ואני חייב לו הרבה בלימוד, (בין בסברא ובין בגמרא),

והחתימה היא מעין הפתיחה שיזכנו הקב"ה ללמוד ולהוסיף אומץ בעבודתו,

# 

# עניינים כלליים בגדרי הדינים בתורה,

## חשיבות:

### אם חשיבות נקבעת לפי האנשים או שזה דבר עצמותי,

יל"ד מה קובע את החשיבות של הדבר,

כלו' שהרי הצורה למדוד חפצים מה הם זה על ידי החשיבות שלהם, ולמשל כשבאים למדוד אם כרים וכסתות שנמצאים קבוע על הרצפה כדי ללכת עליהם נחשבים כחלק מהרצפה וממעטים בסוכה[[1]](#footnote-1) אנו בודקים אם יש להם חשיבות של רצפה,

(כלו' שזה לא בדיקה פיזית שהרי מבחינה פיזית אין שום הבדל בתבן אם הוא ביטל אותו או שלא אלא רק מבחינה חשיבותית, ופשוט, וזה בעצם כל המושג חשיבות שבודקים לפי איך שזה נראה בעיני השכל בלי להתייחס למציאות הפיזית היבשה,

וכמובן שיש דברים שהמציאות הפיזית שלהם היא פשוטה וממילא זה ודאי גם החשיבות שלה, וכמו הרצפה עצמה שאין שום צורך לבטל אותה כדי להפוך אותה לרצפה כי והדברים פשוטים),

ועתה יל"ד האם החשיבות זה דבר עצמי מציאותי בלי קשר ליחס של האנשים לדבר,[[2]](#footnote-2)

או שהחשיבות נקבעת לפי האנשים,

(ואמנם זה ברור שלא שואלים את האנשים כי בגמ' תמיד יש לזה מקורות מפסוקים ויש בזה גם מחלוקות ואם שואלים את האנשים מה יש לדון בזה, והטעם שלא שואלים כי זה דבר דק וזה תלוי גם לפי הרוב ואולי גם המציאות עצמה משפיעה על הענין, וזה כבר צד נוסף),

והנה מצד אחד לכ' הסברא הפשוטה שזה דבר עצמי וכנ"ל שאנו רואים שלא מודדים לפי האנשים (ואמנם אפשר ליישב כנ"ל אבל עדיין זה לא מסתבר) ובפרט שלכ' אם זה לפי האנשים זה צריך להשתנות במהלך הדורות כי הרי הרבה מאוד הרגלים משתנים, ופשוט שבזה אין שום שינוי,

אלא נראה שזה דבר עצמותי,

ומאידך הגמ' אומרת (סוכה ד' א') שלגבי כרים וכסתות זה לא הופך לרצפה גם אם הוא ביטל אותם כי "בטלה דעתו אצל כל אדם" וצ"ב שמשמע שקובעים לפי מה שהעולם חושב ואם באמת כל האנשים יבטלו את זה למרות שזה מטופש והם סתם מפסידים כסף בכ"ז זה כבר כן יתבטל לרצפה,

ויש לדחות שאמנם מוכח כאן שיש השפעה גם לדעת של האנשים אבל זה רק בנוגע לדברים שלא מוחלטים אבל דבר שהוא מוחלט בבעצם של החשיבות העצמית שלו אין שום יחס כמעט למחשבה של האנשים,

ולמען האמת זה ברור שיש יחס מסוים למחשבה של האנשים בנוגע לחשיבות של הדברים (וכנ"ל) שהרי לגבי הכשר משקין מצינו שלרוב הראשונים הענין שכשאינו רוצה את זה אין לזה שם של משקה[[3]](#footnote-3),

וכן לגבי ביטול חמץ יש צד כזה וזה לכ' דעת הרעק"א,[[4]](#footnote-4)

וכן לגבי דופן עקומה עיי' במ"ב שהאדם יכול לקבוע בזה היכן מוחשב שהדופן עקומה,[[5]](#footnote-5)

ועיין בכל זה באורך בערך עין הרואה,

והעולה שהחשיבות נקבעת גם לפי המציאות העצמותית וגם לפי האנשים,

## הותרה ודחויה:

יל"ע בגדרי הותרה ודחויה בתורה,

והנה בגמ' בנוגע לטומאה הותרה בציבור הגמ' דנה אם זה הותרה או דחויה, וזה מחלוקת,[[6]](#footnote-6)

וכן בנוגע לפיקוח נפש יש מחלוקת בראשונים אם זה הותרה או דחויה, (ע"ע פיקוח נפש),

וכן לגבי עשה דוחה לא תעשה יל"ד אם הלא תעשה הותר או נדחה,

וכן לגבי ההתר של אוכל נפש ביו"ט יל"ד אם זה הותרה או דחויה,

וכן באשת אח שהותר במקום יבום,

וכן כשרבנן מתירים דין (בשב ואל תעשה או בקום ועשה במקרים שאפשר),

וכן בכל ההתר של ספק דרבנן לקולא וכן ברוב וכו' במקרה שבאמת זה היה אסור[[7]](#footnote-7),

ונפק"מ להלכה למעשה אם יש ענין להימנע מלעשות את זה (וכמובן רק כששייך כי בעשה דוחה לא תעשה זה ודאי לא שייך), ואם צריך כפרה למי שהגיע לזה (ועיי' באחרונים שיש שאומרים שצריך כפרה למי שהגיע לידו חילול שבת לפיקוח נפש משום שהתגלגל לידו עבירה[[8]](#footnote-8)),

ונפק"מ אולי גם לגבי אם אח"כ נעלם הפיקו"נ וכדו' האם הוא חייב לקיים שוב את המצוה אם קיים כבר כי אז הוא לא היה מוגדר מחויב בדבר או שגם אז הוא היה מחויב בזה,

ולמעשה לכ' יש כמה דרגות של הותרה ודחויה,

א, יש מצבים שבכלל אין את התוכן של האיסור במקרה הזה וממילא זה התר גמור, וכגון באוכל נפש ביו"ט שמבו' ברמב"ן שזה לא שהתורה רצתה שאדם יוכל לאכול ביו"ט ולכן דחתה את האיסור מלאכה בשביל זה אלא שכל הענין של האיסור הוא רק במלאכת עבודה ואוכל נפש זה לא מלאכת עבודה וממילא האיסור לא שייך בזה בכלל,

ב, יש מצבים שבעצם טעם האיסור שייך ורק שהתורה התירה את זה מסיבות צדדיות אבל זה לא שהתורה רק התירה את הציווי שאז אין ציווי שלא לעשות את זה אלא התורה גם ביטלה את הענין שלא לעשות את זה (שהרי בכל מצוה התוכן הוא רוחני וכאן התורה מבטלת את זה וכגון בפיקוח נפש שמסתבר שגם אם זה מותר ואין שום תוכן של איסור זה משום שהתורה עקרה כי בלי זה אין סיבה שבדיוק בפיקוח נפש לא יהיה את התוכן של האיסור),

ג, יש מצבים שבאמת את התוכן של האיסור יש ולכ' יהיה באמת ענין שלא להכנס לזה [[9]](#footnote-9)אולם הציווי לא קיים גם לא בצורה של גדר כלו' שכל הלאו נאמר על תנאי שלא יהיה את העשה נגדו וגם בלאו זה הגבלה (ולא שיש סתירה בין הדינים ומעדיפים את הדין של העשה אלא שהלאו עצמו לא נאמר במצב כזה למרות שהענין כן קיים גם במצב כזה),

וכך ר' ניסים גאון מסביר את עשה דוחה לא תעשה שהלא תעשה הוא על תנאי שלא יהיה עשה שעוקר אותו,

{אמנם הוא לא מתייחס שם אם התורה גם ביטלה את הענין},

ד, יש מצבים שבאמת האיסור קיים ורק שנגד האיסור הזה יש ענין אחר כמו פיקוח נפש והתורה אומרת שלמעשה צריך לעבור על האיסור הזה כדי לקיים את הדבר שיותר חשוב (או שהדחיה היא בלי קשר לחשיבות אלא מסיבה אחרת),

ואמנם בפועל ברור שמי שעושה את זה מקיים את רצון השם בשלימות כי למעשה זה מה שהקב"ה רוצה שהוא יעשה אולם בגדרי התורה בעצם הוא עובר עבירה כי זה מה שהוא צריך לעשות, (כי בגדרים למעשה זה עבירה ונפק"מ אולי בערל שלא יכול לעשות קרבן פסח),

וזה חידוש בגדרי התורה ששייך כזה דבר סתירה בדינים ושבעצם יהיה על האדם חובה לעבור על דין ועדיין זה יחשב שהדין הוא כך, וצריך לדון כל מקום לגופו מה זה בדיוק,

## גלגל החוזר:

יש מושג גלגל החוזר, ולמשל באדם שלא נח לו שהפרה אדומה שלו תישא איזה משהו רק משום שאם תישא היא תיפסל לפרה אדומה, וא"כ אמור להיות שהיא לא תיפסל כי רק עבודה לרצונו פוסלת אבל אם היא לא תיפסל מהמשא הזה כבר אין לו ענין שהיא לא תישא וממילא ניחא ליה בזה וא"כ אין סיבה שהיא לא תיפסל,

ובקיצור הגלגל הוא שבעצם הוא רוצה אולם אם תיפסל אינו רוצה ואחרי שאינו רוצה אינה נפסלת וממילא הוא רוצה וממילא כן נפסלת וממילא שוב אינו רוצה וממילא שוב אינה נפסלת ושוב הוא רוצה וכו' עד אין קץ,

ותוס' אומר על מקרה כזה שהיא נפסלת,

והנידון הזה שייך בעוד הרבה מקרים,

וכגון באדם שגירש אשה על מנת שלא תינשא לפלוני והלכה וניסת לו בעצם אמור להיות שחלו הקידושין וממילא אינה מגורשת (כי לא קיימה את התנאי) אולם א"כ הקידושין לא חלים כי היא אשת איש וא"כ קיימה את התנאי וא"כ היא כן מגורשת וממילא שוב היא מקודשת ולא קיימה את התנאי ושוב אינה מגורשת וכו',

ועיי' שם בתוס' (סוף קידושין), ובגרש"ש,

וכן מעשים שבכל יום בדבר שאינו מתכוין בשבת שהאדם אומר שכיון שזה איסור לא ניחא ליה (ונפק"מ בפסיק רישיה) ושוב זה גלגל החוזר כי ממילא זה לא איסור ואז כן ניחא ליה,

ובעצם שורש הבעיה זה סתירה פנימית במציאות וזה בעיה שעקרונית שייכת גם במציאות בלי קשר לדין, וגם האדם יצטרך להתלבט מה לעשות, (וכגון אדם שיאמר לחבירו שאם הוא לא יצטער מחר הוא יתן לו מכות וממילא האדם ההוא מצטער כי הוא יודע שהוא יקבל מכות וממילא לא יקבל ולא יצטער וכו'),

ומ"מ אנו צריכים לדעת היכי לידיינו דייני להאי דינא,

ובאחרונים יש שני דרכים לפתור את הבעיה הזו,

*א* זה מוגדר כמו ספק וכמו כל דיני ספיקות ורק שזה ספק אמיתי ולא רק חוסר ידיעה שלנו, וכ"ד הגר"ח,

וצ"ע מה הקשר שזה יהיה ספק הרי או שזה כך או שזה כך ומה שייך לומר פתאום שזה ספק, הרי ספק זה ודאי לא ובפרט שספק לכ' שייך רק על ידיעה,

אולם בשביל זה צריך לדון בגדרי המושג ספק אם ענינו חוסר ידיעה או ששייך ספק אמיתי גם כלפי שמיא, בלי קשר לחוסר ידיעה,

(ובענין זה עיי' ערך חלות ספק וערך בין השמשות ואכמ"ל),

וצ"ב,

*ב* הגרש"ש מיסד שחלות שאם הוא יחול הוא יתבטל ממילא כבר מלכתחילה הוא לא חל בכלל,

כלו' שכיון שהחלות הזה יתבטל ממילא ברגע שהו איחול כי הוא טומן בעצמו מוקש שיבטל אותו כשיחול אז התורה כבר לא מחילה אותו בכלל מראש,

וגם זה צ"ב למה שלא יחול מראש,

וקודם צריך להגדיר מה המצב הקיים שהוא נשאר ומה מוגדר בתור הדבר החדש שמנסה לחול ולא חל כי הוא יתבטל כשיחול,

וכן יל"ד מה מוגדר חלות ביחס לזה, ואם זה דוקא בחלות או גם במציאות,

ועיין בכל עניני גלגל החוזר באריכות נפלאה בספר משברי ים,

## דעת:

### גדר דעת,

בפשטות דעת הוא ענין מציאותי אולם למעשה גם בזה יש את ההגדרות הרגילות שצריך חשיבות של דעת, (ולכ' זה מצד שצריך הגדרה כלו' שכל דבר בעולם נמדד לפי החשיבות שלו ואין דרך אחרת למדוד דברים ודוק' היטב ונפק"מ בזה להרבה דברים),

וע"ע כל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, שמוכח ג"כ שזה לפי החשיבות,

### חידוש הנו"ב,

יל"ד באדם שברור לנו שהוא לא לגמרי מתכוין לחלות הזה כי הוא לא בטוח שזה שייך בכלל ובכ"ז הוא מודיע שהוא מחיל את זה בלב שלם האם זה מוגדר דעת או שלא,

ולמעשה עיי' בנודע ביהודה (אבע"ה מהדו"ק צ') שכת' לענין מתי שמספק צריך לתת שני גיטין שזה ברירה וצריך שהבעל לא ידע כשנותן את הגיטין שצריך שנים אלא שבכל פעם יחשוב שזה בלבד הגט האמיתי והשני טעות ומבו' שלא יועיל שיכוין בכל אחד שזה גט בתורת ודאי למרות שהוא יודע שצריך רק את אחד מהם,

וע"כ שזה לא מוגדר דעת,

### איך כלול בדעת של האדם גם דברים שלא חשב עליהם בכלל,

יל"ע בכל אדם שמחיל חלות על תנאי הרי הוא באמת לא חושב על כל הדברים וכגון משכיר בית לחבירו לשנה ויש נידון אם זה כולל כל מיני דברים (וכגון אם הוא צריך לתקן לו תיקונים קצת קטנים וכו') מה שייך לקבוע בזה דין הרי הוא באמת לא חשב על זה,

{כלו' שיש מקרים אולי שבאמת הם חשבו על זה לפחות ברמה מסוימת של תת מודע וממילא שייך לומר אומדנא מה הם התכונו, וכן יש פעמים שבסתמא הם מתכונים כמו הרגילות של כל מי שמשכיר וכדו', אבל בהרבה דברים האדם בכלל לא חושב על זה ולא מתכוין גם לרגילות מסוימת, (ואמנם באמת בשכירות זה פחות שייך כי בגלל שזה דבר שמורכב תמיד מהרבה דברים לא צפוים בד"כ מתכונים בסתמא שכמו הרגילות או הדין, אבל יש תנאים פשוטים שהאדם בכלל לא חשב על כלום בהם),

ואמנם תמיד אפשר לומר שבכל חלות כונת האדם שכדי שלא יתקע זה יהיה לפי הרגילות וכדו' אבל זה לא מסתבר},

ונראה לחדש יסוד גדול שבאמת האדם לא מתכוין בכלל לפרטים ובד"כ כשאנו משערים מה הוא התכוין אנו לא מדברים על הדעת שלו בכלל אלא שהוא אמר כלל וכגון שאם ילך לעיר פלונית יהיה גט ולמעשה הוא הגיע עד הנהר שלפני העיר ועכשיו יש לדון אם זה נקרא חלק מהעיר או שלא, (עיי' בגמ' בגיטין),

וזה לא שאנו מחשבים האם הוא התכוין לזה או לא כי הוא בכלל לא חשב על זה,

אלא שיש מציאות שנקראת "עיר" ועל זה הוא דיבר וממילא בלי שום קשר למחשבות שלו למעשה זה תלוי בשאלה האם יש למקום שם חשיבות ושם של חלק מהעיר או שלא, (וחשיבות ושם עיר זה ענין מציאותי חשיבותי ולא קשור כלל וכלל לדעת של האדם),[[10]](#footnote-10)

ועפי"ז יש לבאר את הגמ' שבהרבה מקומות דנה בראיות מפסוקים על ענינים של אומדנא כמו זה שלכ' זה לא מובן הרי זה ענין של דעת בני אדם מה הוא חשב ומה הקשר לפסוקים (ואמנם אפשר לדחות שהאדם בד"כ מתכוין על דעת מה שראוי להיות וזה על פי התורה, אבל זה לא כ"כ מסתבר),

ולהנ"ל מיושב שפיר שהגמ' בכלל לא מדברת על הדעת שלו אלא על המציאות עצמה וזה ודאי נקבע לפי הפסוקים,

וכן מיושב הקושיא העצומה שיש בכל הנושא של המחלוקות באומדנא מה שייך לחלוק בזה הרי עד כמה שיש אמורא שסובר שאנשים חושבים כך ודאי שיש חלק שחושבים כך כי אם לא למה הוא עצמו חושב כך (כלו' שודאי שאם המעשה היה אצלו הוא היה מתכוין לזה) וא"כ שיהיה לזה דין של ספק לפי כולם,

ואמנם שייך לומר שהמחלוקת היא מה רוב האנשים חושבים אבל עדיין זה מוזר מאוד לומר שכל המחלוקות באומדנא זה מחלוקת מה הרוב וזה ברמה של בירור שמספיקה,

וכן שלכ' אפשר לבדוק את זה בצורה פשוטה ולבדוק בבית מדרש מה הרוב יחשבו במקרה כזה,

(וכמובן שבמקרים מסוימים אפשר לענות על כל השאלות הללו, אולם תמוה מאוד שנצטרך לענות את זה על כל המקרים של המחלוקות באומדנא),

ולהנ"ל מיושב כי הם מדברים על עצם הדברים מצד הסברא וזה בכלל לא ענין של אומדנא,[[11]](#footnote-11)

וכן בכל התנאים ודוק' ואכמ"ל, (ועיי' ערך החלת חלות),

ועיין עוד בערך אי עביד לא מהני ראיה גדולה לגדר ענין דעת, (שצריך חשיבות של דעת, עיי"ש שיש מי שאומר שאי עביד לא מהני כי יש לו שם של שוטה כלפי זה),

### חידוש גדול שהחלות חל לפי הפה ולא לפי הדעת כי הפה נותן שם של דעת,

עיין ר"ן נדרים בסוגיית בר פדא שמבו' שם שכיון שהדין הוא שקדושה לא פקעה בכדי מפרשים את כונת האדם בצורה שהוא מחיל כמה הקדשים כשהוא אומר שדברים אלו יהיו קדושים עד שיקצצו,

ולכ' צ"ב שהרי בפשטות האדם לא יודע את הדין ובפרט שזה מחלוקת אמוראים שם ומדוע שנלך לפי זה בפי' של המילים שלו, וכמדו' שיש כעין זה בעוד מקומות,

ומבו' יסוד גדול שכשבודקים את הפירוש של המילים בודקים את זה לפי הדין,

וכן שמעתי ממרן הגרמ"ה על הנושאים שם שלא מתיחסים לזה שהאדם לא יודע את הדין וקובעים א האומדנא לפי מה שהוא היה חושב אם היה יודע את הדין,[[12]](#footnote-12)

וצע"ג,

אולם אולי אפ"ל חידוש גדול מאוד,

שהחלות לא חל ע"י הדעת וההחלטה של האדם אלא ע"י הדיבור עצמו,

ולמשל בהקדש (שעל זה מדובר שם בר"ן) זה חל ע"י קדושת פה[[13]](#footnote-13) וממילא כל מה שבד"כ מחשבים מה האדם התכוין (וכמו בתפוס לשון ראשון בגמ' ועוד) זה כי ככה מפרשים את הדיבור שלו,

אולם כאן כיון שיש פי' כ"כ מהותי וחזק לדיבור שלו (כי היושר של לדעת את התורה הוא כ"כ חזק ומהותי בעצם צורת העולם כי אסתכל באורייתא וברא עלמא וזה כל מטרת הבריאה שהרי אם לא בריתי וכו') ממילא זה הפי' לכזה דיבור,

וכן בבעלות (שגם ע"ז כמדו' שהר"ן מדבר) הענין בקנין כידוע זה ענין של שליטה[[14]](#footnote-14) והדיבור שבו הוא אומר שזה של השני זה יוצר לשני מצב של שליטה במציאות, (כי כך הוא נראה השולט),

וממילא כיון שיש פי' עצמותי לדיבור שהוא התכוין שהוא ישלוט זה כבר לא משנה שבפועל הוא אל התכוין לזה,

ולמען האמת אפשר לפרש כך גם בהקדש שזה הענין כי גם שם המאירי אומר שזה חל כעין הקנאה על ידי קנין חצר כי לה' הארץ ומלואה, (וזה גם בקדושת הגוף לכ' וצ"ע, ומ"מ גם סתם קדושה זה ענין של הפה),

ויוצא לפי זה שאמנם זה חל ע"י הפה אולם זה רק משום שהפה הוא זה שנותן למצב שם שכאילו בדעתו כך, ולא שיש בעצם דבר עצמותי בפה,[[15]](#footnote-15)

(ולפי"ז אפשר לומר עוד ביאור בשאלה הנ"ל (בסעי' ג') מה שייך לדון באומדנא מה האדם התכוין, כי זה קובע את הפי' של הדיבור שלו),

ועפ"י זה יש לבאר גם את כל הנידון של דברים שבלב אינם דברים, דלכ' לא מובן כ"כ למה לא להתייחס למה שהוא חושב בלב,[[16]](#footnote-16)

ובעיקר מיושב הרשב"א (כמדו' שזה רשב"א, ואולי זה ראשון אחר) שאומר שהיה הו"א בגמ' שדברים שבלב אינם דברים גם אם ברור שהוא לא התכוין לזה ותמה הרב רייכמן מה שייך הרי למעשה אין לו דעת לזה ומה אכפת לנו מהדיבור שלו,

ולהנ"ל מיושב היטב כי שם להו"א הדיבור שלו מתפרש כך למרות שהוא ודאי לא התכוין לזה משום ששם מדובר שהלב סותר לדיבור מפורש ועל זה לא שייך לומר (להו"א) שהלב מפרש את הדיבור שהרי הם סותרים לגמרי,

(ומדובר שם ג"כ על הקדש וקנינים[[17]](#footnote-17), ובאמת זה רוב החלותים שאנו מכירים),

## החלת חלות:

### מה זה חלות,

יל"ע מה ההגדרה של החלת חלות (ולמשל אדם שמקדש אשה) ובמה זה שונה מכונה במצוות לדוגמא שזה לא חלות,

והנה הבסיס של המושג חלות הוא שבכונה צריך שהוא יכוין למצוה כדי שזה יהיה מצוה אבל זה לא שיש לו כח לקבוע מה מצוה ומה לא אלא שטכנית מצוה זה רק דבר שהוא עושה עם כונה (מיהו אולי באמת כונה במצוות זה כן חלות מסוים ואכמ"ל ומ"מ יסוד הדברים נכון בשאר הדברים),

משא"כ בחלות שכל הרעיון הוא שיש לו "כח" לקבוע מה יהיה הדין וזה לא סתם ענין טכני שכשהוא מכוין שיחול רק אז חל אלא שהוא זה שמחליט בענינים הללו,

(ולדוגמא אדם שמחיל קידושין על תנאי שפלוני יסכים לזה (ולמשל משום שהוא מתלבט ורוצה את זה כגורל) ודאי שהחלות תלוי רק במחיל ולא במי שצריך שיסכים למרות שטכנית צריך את ההסכמה של שניהם עכשיו בדיוק באותה מדה,

משום שמי שיש לו את הזכות והכח להחליט בענין הזה הוא המקדש ורק שהוא עשה תנאי טכני שזה יהיה תלוי בהסכמה של השני),

ב) ויש שני סוגים של חלותים יש חלות שם ויש חלות דין,

וההבדל ביניהם שחלות דין זה שאדם קובע מה יהיה הדין כאן ולדוגמא קידושין לכ' זה חלות דין שהתורה נתנה לאדם יכולת לקבוע שהדין יאסור את האשה הזו על כל העולם,

משא"כ חלות שם שזה ענין מציאותי ולא קשור בעצם לדינים בכלל ולדוגמא לשמה בס"ת שבפשטות זה ענין שצריך ליחד את הס"ת שישמש לס"ת כדי שיהיה מיוחד לזה ואז יש לו שם של דבר שמיוחד לס"ת וממילא הוא קדוש,

וזה ענין מציאותי שהיחוד של דבר נקבע לפי מי שכותב אותו,

מיהו גם בחלות שם למרות שזה ענין מציאותי בעיקרון מ"מ שייך שהתורה תגדיר מצב מסוים כאילו יש בו שם ולמשל ס"ת שנכתב לשמה אבל עכשיו במציאות הוא אצל גוים ומשמש למשהו אחר בכלל יתכן שעכשיו במציאות אין לו שם של מיוח לס"ת והוא צריך להיות פסול ומ"מ הגדר בתורה הוא שיש לו שם של ס"ת והוא כשר (והסיבה לגדר הזה כעין לא פלוג וכמו כל הגדרים בתורה שהם לא בהכרח קשורים לטעם וכן נקט הגרמ"ה בפשיטות שהגדר והטעם לא חייבים בכלל להיות מקבילים ואכמ"ל בטעמים למה שיהיה גדרים בתורה),

וכן שייך שהתורה תאמר שעל דבר מסוים מישהו יכול להחיל חלות שם למרות שמבחינה מציאותית זה לא באמת משפיע על השם של הדבר וזה שוב גדר של התורה כאילו חל כאן במציאות חלות שם,

וצריך כמובן לבדוק כל מקום לגופו מדוע שהתורה תגיד כזה גדר אם באמת במציאות זה לא נכון,

ויש עוד סוג לכ' של חלות שזה חלות של מציאות רוחנית וכמו שכמדו' הברכ"ש סובר בלשמה בס"ת שזה לא חלות שם בעלמא אלא שהוא מחיל קדושה על הדבר, (מיהו יל"ע שם אם זה בדיוק מה שהוא אומר),

{נ"ב, כל הדוגמאות כאן הם רק לשבר את האוזן אולם יתכן שהמקרים הללו לא קשורים ואולי קידושין זה חלות שם בכלל ואכמ"ל, ובכל מקום יש לדון לגופו, ועיין ערך פיגול שהוכח שזה חלות שם},

ג) ויל"ד בחלות דין האם האדם מחיל את הדין ולדוגמא הוא מחיל שאשה פלונית אסורה על כל העולם או שהוא בכלל לא מחיל ציווי אלא שיש בתורה הגדרה שנקראת אשה נשואה ועליה התורה אומרת שהיא אסורה על כל העולם ויש לו כח רק להכניס אותה להגדרה הזו של אשה נשואה וממילא יש עליה את הציווי, (כלו' שבעצם בכל מצוה יש שני חלקים א' ההגדרה של המצוה (אשה נשואה, "בית" במעקה, "הקדש" במעילה), ב' הציווי שכל מה שבתוך המחלקה הזו אסור למעול בו, והנידון כאן הוא במה התורה נתנה לו כח האם בציווי עצמו או רק בהגדרה),

ולמעשה נראה שיותר מסתבר שהאדם מחיל רק את ההגדרה,

א' לכ' זה מסתבר שהרי ברור שאין לאדם כח לצוות ציווים שהרי רק לקב"ה אנו מחויבים ואמנם זה לא קושיא אבל עדיין יותר נח לומר כמו הצד השני שהאדם רק מחיל הגדרה,

ב' הרי כשאדם מחיל קידושין למשל הוא בכלל לא יודע את כל הפרטי דינים של זה וכ"ש שהו אלא חושב עליהם ומתכוין אליהם וא"כ איך שייך שיחול החלות (ואמנם אפ"ל שהוא מחיל על דעת שיהיה באופן המועיל אבל עדיין זה מוזר שכל חלות בעולם יהיה מבוסס על הסברא הזו),

ולפי הצד שהאדם מחיל הגדרה מובן מאוד שהוא מחיל עליה הגדרה של מקודשת והוא רק צריך לדעת שיש מושג כזה בתורה וזהו וממילא יחולו עליה כל הדינים של מקודשת,

ועיין קצת בדומה לזה בערך דעת שבכל תנאי שהתנאי הוא על המציאות עצמה בלי להתיחס לכל מקרה בפני עצמו ואנו אח"כ מגדירים מה באמת של הדברים כלול בזה (כי גם בתנאים לא מסתבר שכלול באמת בדעת של האדם הכל וכמו בחלות),

ד) עי' ערך דעת ובעיקר במה שמובא שם שהפירוש של הדיבור נקבע לפי הדין, עיי"ש,

## גברא וחפצא:

### מה ההבדל בין גברא לחפצא,

למעשה נראה שהביאור הוא כך שבעצם ברור שיסוד החילוק הוא האם הדין הוא על האדם שיעשה כך וכך או על החפץ שצריך שיעשה בו כך וכך,

וברור גם שהסיבה לחילוק הזה בד"כ זה הטעם של הדין האם הוא בחפץ או באדם, וכ"כ הגרש"ש, (שזה תלוי בטעם של הדין וכמו שהקדש הטעם שלו הוא בחפצא),

אמנם עדיין יש עוד חלק נוסף בחילוק כי גם אחרי שהסיבה של הדין היא בחפצא זה לא סיבה שנגדיר שיש דין בחפץ שיעשו בו כך וכך שהרי החפץ במהותו לא שייך בו דינים שהרי הוא דומם ומה שייך עליו דינים ואמנם אפשר כמובן לומר שיש בו דין שהאנשים יעשו בו וכו' ושכך צריך לעשות בו ובלי ציווי עליו וכמובן,

אולם עדיין כיון שבמהות של הציווי החפץ לא שייך פחות אפשר להגדיר את הדין בחפץ, כי הרי גם אם הסיבה היא בגללו מ"מ מוזר להגדיר את זה כדין בו,

אולם כל זה רק אם אין בו מציאות רוחנית שדורשת את זה כדי שיבוא לתיקונו אבל ברגע שיש בו מציאות רוחנית שדורשת את זה אפשר בהחלט להגדיר שזה דין בו שהרי הוא דורש את זה,

ובנוסח אחר אפ"ל שכשהקב"ה מצוה הציווי הוא גם מציאות רוחנית (עצם הציווי) ולא רק הוראה מה לעשות וממילא זה בהחלט יכול להיות הגדרה בחפץ למרות שלמעשה טכנית ההוראה בכלל לא עליו,

ולכן יש צד לומר שכל הדינים דרבנן זה רק דין בגברא כי על הגברא חז"ל יכולים לצוות אחרי שניתן להם כח אולם ליצור מציאות רוחנית שעי"ז נוכל לומר שזה דין בחפצא וגם הוא שייך לענין כי יש בו מציאות רוחנית וזה יעודו בעולם את זה א"א לומר, וזה שיטת הנתיבות,

ובעצם יוצא לכ' שהנתיבות מדבר על דבר שהחפצא תלוי בו ולכן הוא אומר שלא שייך חפצא בדרבנן אבל כונתו גם שחפצא (תוכן רוחני) בגברא לא שייך,

ואמנם ברור שכל דרבנן הוא גם דאורייתא מצד לא תסור (ובפרט להרמב"ם וגם להרמב"ן יל"ד בזה) אבל זה כבר לא משנה כי מצד זה כל האיסור הוא לסור מדבריהם וכשעושה בשוגג הוא לא סר ודוק' ולכן כשזה קרוב לפשיעה הוא כן חייב, ואכמ"ל,

והעולה למעשה בקיצור שיש באמת שני ענינים נפרדים בעצם בגברא וחפצא א' שזה דין בגברא וזה בחפצא, ב' שזה דין עם תוכן וזה לא אלא זה רק ציווי בעלמא,

וגם לזה קוראים גברא וחפצא למרות ששייך בגברא גם דברים שהם עם תוכן והם בעצם חפצא שבגברא כי להפך אין כלו' שדינים בחפצא יש רק כשהם גם עם תוכן רוחני,

ודוק' בעונג יו"ט בהקדמה וכן באתוון דאורייתא כלל י' שמבו' לכ' להדיא כמו שביארנו,

### דינים בזמן,

ויש לציין ששייך גם דינים שהם לא בגברא ולא בחפצא אלא ביום וכדו', שהרי מסתבר מאוד לומר שיו"כ זה דין ביום שהוא קדוש וכן עוד דברים, ואכמ"ל אמנם להנ"ל זה דומה מאוד לאיסור חפצא כי גם בזה האיסור הוא על דבר שלא שייך בעצם בציווי ורק שהתוכן הרוחני הוא עליו,

### מה איסור גברא ומה איסור חפצא,

הריטב"א (נדרים י"ג ב', קידושין נ"ד א', שבועות כ' ע"ב, כ"ב ע"ב) סובר שכל המאכלות אסורות זה איסור גברא, וכת' שלכן המתפיס בנבילה זה כנודר בדבר האסור כי זה איסור גברא רק,

ועיי"ש בשיעורי ר' שמואל על נדרים שתמה עליו הרי גם בבכור צ"ל לפי הריטב"א שזה איסור גברא והרי ודאי שיש עליו קדושה, ומה שייך לומר שזה רק דין בגברא,

ואולי הביאור שהריטב"א סובר שדין בחפצא זה לא לפי סיבת האיסור אלא לפי מי שהדין עליו בפועל והוא סובר שתמיד הדין הוא על האדם (ורק שהסיבה היא כי הבכור קדוש וכדו') ורק בנדרים זה דין בחפץ שצריך שיעשה בו כך וכך,

ועדיין צ"ב למה נדרים והקדש שונים מכל התורה, ואולי כי זה החלה של האדם,

ועיין להלן שבעצם אין סיבה שהדינים יהיו על החפצא שהרי המצווה הוא הגברא ולמה שהגדר של הדין יהיה על מה שהוא לא כ"כ בפרשה בכלל,

אולם כשהאדם מחיל וכל התוכן של ההחלה שלו בעצם זה להקדיש את החפץ ע"י שהוא מיחד אותו לשמים ממילא זה דין בחפצא שהרי באמת זה מהות ההחלה שלו שהוא מחיל בחפץ שהוא של גבוה וזה לא החלה עליו, (וגם נדר זה מעין הקדש ואכמ"ל),

אולם שיטת הרשב"א (שו"ת ח"א תרט"ו) שאיסורי תורה כמו נבילות וטריפות זה איסור חפצא,

וכ"כ הגהות רעק"א (יו"ד רט"ו ס"ו) שדעת הר"ן שכל דבר שאסור בעצמותו כנבילה וכדו' זה איסור חפצא, ונדר לא חל עליו,

וכן מבו' ברשב"א (נדרים י"ז א') רז"ה (שבועות סוף פ"ג) ומאירי (נדרים י"ז א') שמאכלות אסורות זה איסור חפצא,

{ציונים למ"מ שמדברים על זה, (מועתק מהספר ערכי הש"ס),

ריטב"א (שבועות כ"ב ע"ב) שנדרים זה חפצא בלבד,

ר"ן (נדרים י"ח ע"א ד"ה הלכך) שנדרים זה גם חפצא וגם גברא, ורק ששבועות זה גברא לבד, עוד ציונים,

אתוון דאורייתא כלל י',

ריב"ש סי' צ"ח,

הגרש"ש שערי יושר פרק כ"ה, וחידושי הגרש"ש נדרים סי' א',

אבני נזר או"ח סי' ל"ז אות ד',

שו"ת עונג יו"ט בהקדמה אות יד – יח,

שואל ומשיב קמא ח"ב סי' ז,

אמרי בינה דיני בב"ח סי' ד',

קהלות יעקב נדרים סי' ט"ו,

משנת ר' אהרן נדרים סי' ט' אות י',

חי' ר' שמואל נדרים סי' י"ט ובשיעורים שם אות קל"ג מש"כ בשם הגרש"ש,

בית האוצר קכ"ז},

## איך חלים הדינים:

הגמ' אומרת (ריש יבמות) שיש הבדל בין לאו ששוה בכל ללאו שאינו שוה בכל שהוא פחות חמור,

והלאו שלא להעביר תער הוא לאו שאינו שוה בכל כי האו לא שייך בנשים וכן הלאו שיש על הכהנים שלא לגלח,

ויל"ד אם הלאו של נזיר זה לאו ששוה בכל או שלא כי בעצם זה שייך על כולם ומאידך זה רק על נזירים,

ושורש הנידון הוא בגדרי הדין האם יש דין על כל ישראל שכשהם מקבלים נזירות ישמרו מיין או שיש דין רק על הנזירים שישמרו מיין ודוק',

וזה נידון בעוד הרבה מקומות ועיי"ש (יבמות ה' א') בגמ' ובתוס' שם ואכמ"ל,

{ויל"ד גם בגדרי לאו שאין שוה בכל לפי מה זה נקבע},

ונפק"מ אולי גם לגבי תעשה ולא מן העשוי האם כשאדם קבע מזוזה לפני הזמן שהוא מחויב בזה זה תעשה ולא מן העשוי או שכבר היה עליו חיוב כלפי הזמן העתיד,

{ואין הכרח שזה תלוי בזה ואכמ"ל, ועיי' קובץ יסודות וחקירות ערך תעשה ולא מן העשוי שמביא נידון בזה},

ונפק"מ אולי גם לגבי אין איסור חל על איסור שלכ' זה תלוי גם בזמן שבו נחשב שחל האיסור,

{וגם בזה יל"ד לפי מה נקבע האין איסור חל על איסור},

ויש לכ' כמה צורות שיחולו דינים,

א, שעכשיו אין שום דין אלא רק שכשיקרה כך וכך יחול דין חדש שלא קיים עכשיו בכלל,

ב, שחל עכשיו דין שכשיהיה כך וכך יחול דין שהוא חייב במעשר (לדוגמא),

ג, שחל כבר עכשיו דין שכשיקרה כך וכך צריך לעשר,

ד, ויש דינים שקיימים על הגדרה מסוימת ורק כשיקרה כך וכך יכנס גם הדבר הזה להגדרה וממילא גם עליו יחול הדין שיש על ההגדרה הזו, (כלו' שמצד אחד הם קיימים כבר עכשיו ומצד שני בסופו של דבר על החפץ המסוים הזה הם לא חלו עדיין בכלל),

ולמעשה בכל דין יתכן ג"כ שני הסוגים כי יתכן שיש בחינה כללית על ההגדרה הזו שעליה כבר יש דין מלכתחילה (או שיש דין שיחול דין) ויש את הבחינה הפרטית שזה צריך מעשר (כלו' שיש דין כללי שאתרוג צריך לעשר וזה אולי קיים כבר מלכתחילה ויש דין פרטי על האתרוג הזה שצריך לעשר אותו),

ויל"ע באמת באופן כללי בכל הדינים איך בדיוק הם חלים והאם בכל דין יש ג"כ התיחסות פרטנית (שצריך לעשר אותו) או שלא,

ולכ' ודאי שכן שהרי יש דין שאין איסור חל על איסור ובפשטות זה שייך רק אם ההתיחסות של הדין היא פרטנית ואכמ"ל ויל"ע בזה,

ועדיין יל"ד על דברים שזה לא דין מהותי בהם וכגון יין לקידוש אם יש עליו דין שהוא כשר לקידוש או שזה פשוט מציאות כללית שהוא בקטגוריא של אלו שכשרים לקידוש,

אמנם מה שמצאנו בזה בצורה ברורה הוא הגמ' בסוכה (ויל"ע שם היטב),

ששם (ז' א') הגמ' אומרת מיגו דהוי דופן לענין סוכה הוי דופן לענין שבת ולכ' הבסיס של המיגו הוא שיש על המחיצה דין של מחיצה כשרה וממילא אם נאמר שלשבת היא פסולה יווצר סתירה בדין אם זה כשר או פסול,

(עיי"ש היטב בגדר המיגו ומ"מ בר"ן לכ' מוכרח כך ואכמ"ל),

ומבו' בזה שיש על המחיצה דין של מחיצה כשרה וחל עליה דין כשרות ולא שטכנית כשיש מחיצה טובה יש רק על הסוכה חלות דין פרטית של סוכה כשרה (והיה אפשר לומר אפילו שגם על הסוכה לא חל דין פרטי שהיא כשרה ורק שמי שיושב בה ממילא יוצא ידי חובה), וזה חידוש גדול בגדרי הצורה של הגדרים של הדינים הפרטיים,

מיהו יל"ע קצת אולי המחיצות זה דין שצריך מחיצות[[18]](#footnote-18) ולא ענין טכני רק שצריך סוכה וזה נוצר ע"י מחיצות ומ"מ עדיין זה הוכח לפחות לחלק מהדינים,

אמנם מבו' שם ברש"י שכל זה רק כשיש סוכה כשרה שם אבל אם יש מחיצה בלי סוכה אין עליה דין של מחיצה כשרה כי הדין חל רק כשיש שם סוכה ויש לדין משמעות בפועל,

ומבו' ג"כ שהדינים הללו חלים רק כשחל הזמן שמתאים למצוה והראיה שלא אומרים שכבר יומיים לפני סוכות יהיה דין מיגו ויהיה כשר לשבת וע"כ שהדין חל רק בזמן עצמו, (וכן להפך בנוגע לשבת),

ואכמ"ל בגדרים הללו ויל"ע בזה עוד רבות, ואותם נידונים בדיוק יש גם על דברים שתלוים בזמן וגם על דברים שתלוים בפעולה,

ומאידך ברש"י לענין שלושים יום שקודם החג (ע"ע שלושים יום קודם החג) מבו' לכ' שהדין חל שלושים יום קודם החג,

וע"כ שזה חל אז אולם בשביל המיגו צריך משמעות בפועל,

(וכן מסתבר שהשם מחיצה שחל עליו הוא בגלל שבאמת בפועל עכשיו הוא מחיצה ולא מספיק לזה שיש דין שלסוכות הוא מחיצה),

ואולי יש לחלק בין פסח לסוכה, ולא נראה ואכמ"ל, ועי' שם (ערך שלושים יום) שגם בסוכה יש בזה נפק"מ,

ועיי' עוד בזה בערך אין איסור חל על איסור,

וע"ע בל יראה ובל ימצא עוד נפק"מ בזה, וע"ע חזקה,

ב, יש עוד נידון בחלות של דינים האם כלול בזה מצד ההגדרה גם "חלות שם איסור" שאז הוא יותר מוגדר כאיסור,

וזה נפק"מ בעיקר לענין דין אין איסור חל על איסור, (עי' ערך אין איסור חל על איסור),

דאפשר לומר שהיות שבכל איסור כלול מצד הגדר "שם" בחפץ שהוא חפץ שהתורה אוסרת, כשיש דין נוסף חל עליו שם נוסף,

ועדיין לא מובן מה הבעיה בזה שיש עוד שם איסור כבר ולמה שני השמות סותרים ואולי י"ל שעצם זה שהחפץ הוא לא רק דבר שאסור משום חזיר זה עצמו מגרע בשם איסור חזיר שבו,

וזה נידון כללי מאוד האם שייך ששם שלא סותר ימנע את השם השני,

והנה זה מאוד מסתבר שדבר שכל מהותו זה רק האיסור והוא לא משמש לאכילה ולא לשום דבר אלא רק לאיסור שלו יש לו יותר שם של איסור, וממילא כל שם נוסף מוריד את השם הראשון מבחינת רמת החשיבות שלו, וברור שמה שבסוף לא קיים זה השני כי אין לו איך לחול,

וכמדו' שכעי"ז הגר"ש הוניגסברג אמר על הדין של מלאכות בשבת שהמלאכה יכולה להתרוקן לאב מסוים, אולם אינני זוכר כרגע על מה דיבר,

וגם בלי כל הנ"ל אפשר לכ' ליישב בפשטות ששני איסורים הם כן קצת סותרים (בשם איסור שבהם ולא בשם חזיר שבהם) כי הם באים לומר למה זה אסור אולם צריך לחשוב על זה,

ואמנם זה לא סותר ממש אבל עדיין הם חופפים, וממילא הם יותר מבטלים אחד את המשמעות של השני, כי אם זה אסור מחמת זה כבר אין כל כך משמעות לאיסור השני שאוסר אותו כי זה כבר אסור ממילא וזה עושה שבעצם חסר בשם איסור השני כי אם אין משמעות אין לזה חשיבות גם,

### ג,

עיין ספר ערכי הש"ס שהביא אחרונים שהדין חל רק בזמן עצמו שבו הוא נאמר כגון שבת בשבת וכו',

אולם יש אחרונים שמוסיפים שבאופן כללי ודאי שאנו מחויבים גם קודם ומושבע ועומד אולם בצורה פרטית זה חל רק בזמן החיוב,

ועיי"ש שנפק"מ אם מחויב מדאורייתא להשיג לפני סוכות לולב,

## אם לחלות לוקח זמן ובצורת החלת חלות מבחינת השלבים:

יל"ע אם לחלות לוקח זמן לחול,

כלו' שאם אני יקנה לאדם את החצר שלי ויש בה חפצים הוא ברגע הראשון יקנה את החצר ורק אח"כ יקנה את החפצים או שלא,

והנה בפשטות היות שחלות זה לא מציאות פיזית אלא זה דבר מופשט לגמרי לא שייך לומר שזה תלוי בזמן בכלל שהרי לא לוקח לציווי של התורה זמן (כי למה שיקח לו זמן הרי הוא לא הולך לאף מקום, אלא רק התורה מצוה לעשות כך וכך ומה שייך שיקח זמן),

וכן בחלות שם אין סיבה שיקח זמן כי מיד יש לזה שם של שליטה שלי ולמה שיקח לזה זמן,

אמנם בחלות שם שייך יותר להסביר שלוקח זמן עד שזה נקבע שזה המציאות של הדבר ולא המציאות הקודמת,

(וממילא אולי גם אפשר לומר שזה הבי' גם בחלות דין כי ברמה מסוימת אפ"ל שכל חלות דין זה כולל גם שם בחפץ שעליו יש ציווי לעשות כך וכך (והסיבה שיהיה את זה זה סוג של גדר לכ') ועי' ערך אין איסור חל על איסור שיתכן שם שזה הפשט כי כבר תפוס השם של החפץ),

ויתכן לומר שזה סברא בגדרי התורה שכיון שודאי שזה חל בשני שלבים ממילא זה גם חל בשבלים בזמן וזה סוג של צורה בגדר, וצ"ע,

ולמעשה עיי' בסוגיא של באים כאחד בכל הנושא הזה,

והגרב"צ ועוד דנים בזה,

ולמעשה שמעתי מהרב פילץ שיש ראיה ברשב"א שלחלות לוקח זמן לחול, ואמר שהראה את הראיה לר' יעקב דויטש והסכים עם זה,

### נידון בהנ"ל,

יל"ע בכל אדם שהורג את עצמו למה יש לא בכלל איסור הרי באותו רגע שהוא מת אז לכ' הוא עושה את המעשה ועל הרגע הזה הוא חייב כי אז הוא עשה שהוא יהיה מת,

וברגע הזה גם יש לו דין של רוצח על עצמו,

וממילא הוא גם גואל הדם שהרי הוא הנרצח, ויש לו זכות להרוג את הרוצח,

וא"כ למה יש לו איסור ברציחה הרי זה בדיוק מה שהוא עשה שהוא הרג את הרוצח של עצמו,

שיוצא הרי שהוא הרוצח הוא הנרצח והוא גואל הדם,

וצל"ע בכל זה,

והגרמ"ז איתן אמר על זה שיש בזה שלבים וממילא הדין גואל הדם הוא שלב אחרי הרציחה ואז כבר יש לו דין של רוצח ולא שייך להפוך את הסדר ולומר שרציחה עצמה זה הגאולת דם, ודוק',

# עין הרואה (שכל הדינים נקבעים לפי הצורה איך שזה נראה לנו):

### הקושיות בסוכה דף ח',

א, רבנן דקיסרי,

הגמ' אומרת ברבנן דקיסרי שהחשבון שלהם ודאי לא מדויק בכלל דחזינן שזה לא כך,

וצ"ב באמת מה רבנן דקיסרי סברו, ובתוס' מבו' שבאמת הם טעו בהלמ"מ ועדיין לא מובן איך הם לא ידעו שזה לא מסתדר במציאות, וכן שלא מסתבר שבאמת הם הצריכו דבר לא נכון,

ב, וכן בחשבונות ברש"י, שמחשב לפי ההקף למרות שזה לא נכון,

ורש"י מחשב לגבי עיגולא מגו ריבועה ריבעא לפי ההקף וכן לגבי רבנן דקיסרי ותוס' מוכיח שודאי ההקף לא מוכיח כלום,

וצ"ע מה רש"י יענה על זה, (והרי זה מציאות ברורה),

ג, ושתוס' בעירובין מביאים שם שהחשבון של הגמ' של שליש בקוטר ביחס להקף לא מדויק וגם כאן זה נפק"מ גדול ותוס' אפילו לא מעיר את זה,

וכן שבמציאות החשבון של הגמ' ביחס של הקוטר וההקף לא מדויק וכן היחס של תרי חומשא וכמו שתוס' כבר אומר,

ויוצא שאמנם מי שבמציאות יעשה הקף של שמונה עשרה אמה זה יהיה טוב אבל מי שיעשה קוטר של שש אמות ויקיף אותו זה לא יהיה טוב,

וברש"י כתוב להדיא שמחשבים לפי קוטר של שש אמות,

ושוב יצא שהדין לא נכון וכאן זה גם לקולא,

והאמת שתוס' בעירובין מביאים את החשבון של האומות על היחס של הקוטר וההקף (ושם הם שואלים על הגמ' ונשארים בזה),

וצ"ע למה כאן הם לא מביאים הרי זה יכול לגרום לטעות ושאדם לא ישב בסוכה,

(ואמנם ד' אמות לא נפסק אבל יש את אותם דברים גם בז' וכמו שהשו"ע מביא את הדינים של הגמ' כאן לגבי ז'),

וגם בגמ' עצמה במהלך כל החשבונות הגמ' בכלל לא מביאה את החשבון האמיתי ואמנם בסוף למעשה בדין זה מסתדר אבל לא משמע בכלל בגמ' שהיא באמת מתייחסת לזה, ופשוט שהרי בהתחלה היא מחשבת בלי זה בכלל,

ד, קושיא בתוס' סוכה ו' ע"א,

וכן יש להקשות בתוס' לעיל ו' ע"א,

תוס' לעיל אומר שגפן כדי רביעית יין לנזיר הכונה לרש"י שמשערים את הלולבים לפי רביעית ומשערים את זה לפי איך שתצא רביעית של יין על ידיהם וזה יותר ממים כי מודדים בכוס בינוני מחוק וממילא יין היות שהוא נברץ יוצא פחות ורק כשישים הרבה לולבים יצא רביעית,

ויל"ד אם זה בכל הדברים שמשערים ברביעית או רק בנזיר,

ומ"מ צ"ב שהרי ברור שהענין הוא רביעית וא"כ הרי כאן זה לא יוצא רביעית למעשה אלא יותר ומה זה השיעור החדש הזה, הרי זה תימה רבתי,

ואין לומר שזה צריך להיות קצת יותר מרביעית כי זה גם לא מובן בכלל, א' למה שיצטרכו יותר מרביעית הרי הפס' שמלמד שזה ברביעית הוא בדימוי לשתיה (עיי"ש בתוס' שלומדים את זה משתיה ולכן התנא אפילו השתמש בלשון שתיה למרות שעיקר החידוש הוא האכילה), ב' שמוזר מאוד טכנית שצריך משהו אחר מרביעית וכן ההבדל הוא הבירוץ של הרביעית, ג' שזה לא כתוב כשיעור בפני עצמו אלא כרביעית, ד' שהמשנה שם כותבת להדיא רביעית ולא כותבת בכלל שזה רביעית שונה ורק כאן זה כתוב כמעט ברמז ושם זה גם כתוב כשיעור אחד יחד עם שתיה,

והדברים פשוטים,

וכן בר"ת שם שאומר ביחס לכזית ביין בנזיר שמודדים לפי כזית (כמה שיצא ע"י זית) ומודדים את זה ביין,

והרי ברור שזה מדין כזית (וכנ"ל כמעט כל ההוכחות ובפרט העיקרית ששם לא כתוב שזה לא בדיוק כזית) וא"כ למה שימדדו ביין שיצא יותר מכזית במציאות,

(וגם אם א"א לצמצם מ"מ מה שייך שימדדו בכונה ביין שיהיה בירוץ ובפרט שאפשר לגדוש את הכוס),

וכן שתוס' אומר שפשיטא שמודדים ביין שהרי זה יין, ומה פשיטא בזה הרי זה לא הכזית האמיתי (והראיה שאם ימדדו בגדוש יצא יותר וברור שהנפח של כזית הוא פחות),

ועוד שמה זה קשור למה שהוא שתה למה זה סיבה למדוד את זה בזה},

### החזו"א,

החזו"א אומר על השיעורים כאן שזה לא בדקדוק כי התורה ניתנה לצרף את הבריות ולחלושי הדעת גם,

הנה בכל השיעורים צ"ב איך שייך לדקדק הרי באמת במציאות א"א לצמצם,

וכן קשה על המ"ד שאפשר לצמצם הרי טכנית זה לא מציאותי וגם בידי אדם לא שייך לצמצם עד אלפית המילימטר,

והמקום ההכי פשוט שרואים את זה הוא בריבוע של התפילין שבזה לא שייך לעשות יותר וברור שזה לא מרובע בדיוק ובפרט שהשו"ע אומר לחשב את זה לפי האלכסון למרות שתוס' אומרים שהאלכסון לא מדויק,

והנה החזו"א אומר שהיות שהתורה ניתנה גם לחלושי הדעת שיוכלו לקיים ולא כולם יכולים לשער בדיוק כל דבר ובקיצור שטכנית זה לא שייך ובפרט בשיעורים כי מי יקבע מה זה כזית בינוני,

לכן לא צריך לצמצם בזה אלא זה לפי איך שנראה לרואה, וזה השיעור האמיתי (ולא שזה כעין אונס, ונפק"מ גם שאחרי שזה מה שנקבע זה מועיל גם אם עכשיו אנו יודעים שזה לא נכון וכמו שכת' לענין השיעורים), וגם עפ"י סוד זה מסתדר,

ועל השיעורים הקה"י מביא את החזו"א הזה,

וכ"כ המ"ב על החשבון של ההקף ביחס לקוטר,

ובעצם זה לכ' מיישב את כל הקושיות על הגמ' בדף ח',

כי לא מחשבים בכלל לפי האמת אלא לפי מה שנראה לחלושי הדעת,

וזה גם כונת תוס' שזה קבלה כי בלי קבלה תוס' סברו שא"א לומר עד כדי כך שמקילים לפי הרואים שטועים לגמרי בטעות גסה,

וזה מה שההלכה מחדשת לפי רבנן דקיסרי,

והראוני שהתורא"ש אומר שם להדיא שזה נלמד מהפס' בנביא (בים שעשה שלמה) שלא צריך למדוד מדויק,

וז"ל (עירובין דף יד עמוד א),

כל שיש בהקיפו שלשה יש בו רוחב טפח מנא הני מילי.

תמיה לי מה שייך למיבעי הכא מנא הני מילי בדבר הנראה לעינים ואדם יכול לעמוד עליו יביאו דבר שהוא רחב טפח ונמדוד ההיקף,

ונ"ל לפרש לפי שאין הדבר מכוון שההיקף הוא יותר מג' טפחים קא בעי תלמודא מה"מ מנין לקחו חכמים ליתן גבול ומדה לדבר אחד אף על פי שאינו מכוון אלא שהדבר קרוב להיות מכוון,

ומייתי ראיה דקרא נמי קא עביד הכי דים של שלמה שהיה רחב עשר וקאמר קרא דקו שלשים אמה יסוב אותו אף על פי שהוא ארוך יותר,

ופריך תלמודא והא איכא שפתו דהא דקאמר קרא דקו שלשים יסוב אותו מיירי בשפתו ואז הי' הקו אורך הרבה משלשים אמות והיאך יאמר הפסוק דבר שהוא כל כך מופלג, ותו פריך והא איכא משהו אף על פי שהוא כפרח שושן אכתי הוי מיפלג שהוא מחזיק יותר משלשים אמה".

### הקושיות על החזו"א,

אולם לכ' עדיף לומר בדרך קצת שונה,[[19]](#footnote-19)

כי מסברא זה תמוה טובא,

הרי גם אם לא דורשים טעמא דקרא ברור שיש לתורה ענין מיוחד בכזית ובריבוע שהרי אל"כ שזה יהיה עגול בכלל וכן בסוכה,

ואין לומר שיש קצת ענין גם בקצת מרובע כי א"כ יצא דבר פלא שאדם שיש לו סוכה פחות מז' או תפילין עגולות יחסית יהיה ענין שהוא ילבש אותם כי זה קצת הענין של התורה, וכן בכזית שזה לפי הרואה הרי זה גם לחומרא ויסקלו אותו והרי באמת הוא לא עבר ומה שייך, שהרי ברור שיש ענין בכזית וכאן אין את הענין הזה שהרי באמת זה פחות,

וחוץ מזה שבאמת מוזר כי בשלמא אם התורה היתה אומרת את השיעור האמיתי ורק שזה לאו דוקא במדויק מובן אבל יוצא שאת השיעור האמיתי התורה בכלל לא אמרה שהרי באמת במציאות לא קיים כזית בינוני,

(כלו' שאפשר להבין שלא שייך טכנית שכל אדם שצריך כזית ימדוד כל פעם ולכן זה לפי הרואה אבל בכ"ז צריך שיהיה כתוב את השיעור המקורי שהתורה רוצה שמבחינה תאורטית לפחות נוכל לדעת),

### ההסבר,

לכ' ההסבר מובן יותר קצת אחרת,

שיסוד הדברים שהולכים לפי עין הרואה אבל זה דין בכל התורה כולה,

וכן הסברא בזה לא רק ענין של חוסר ברירה שזה דבר מוזר מאוד אלא דבר אמיתי שהיות שהעולם נברא בשביל האדם ממילא החשיבות נקבעת לפי איך שהאדם מחשיב את זה,

ולכן נראה על דרך החזו"א בדין אולם עם הבדל בסברא,

שזה לא שסתם התורה אמרה שבגלל שטכנית זה קשה לחשב מדויק אנחנו מחשבים לפי בערך,

אלא שהאמת האמיתית היא לפי איך שזה נראה לאנשים,

ועיין להלן שזה מבואר בראשונים וגמ' על הכשר משקין וביטול חמץ וטבילת כלים ועוד,

והדין יצא כמו החזו"א שהולכים לפי עין הרואה,

(אמנם בחזו"א עצמו לא משמע שזה הסברא),

ויתכן באמת שהראיה ליסוד הזה זה הסברא שהחזו"א אומר אבל הסברא שבזה זה כנ"ל,

(כלו' שלכן היה ברור לחז"ל שזה כך ואולי היה הלמ"מ וכמוש"כ החזו"א אבל לא טרחו לומר לנו את זה כי זה ברור, וגם אם עצם הסברא היא סברא פשוטה מ"מ ברור שיש חידוש לומר את זה בצורה כ"כ גורפת),

וא"כ הגמ' בדף ח' שוב מיושבת וכנ"ל בחזו"א,

והתוס' לעיל ו' ג"כ מיושב כי באמת כזית ביחס ליין זה במבורץ למרות שבמציאות הפיזית השיעור שונה, כי מבחינת היחס לאנשים זה נמדד בצורה נורמלית כך,

(וגם אם נאמר שזה דין מיוחד בנזיר הענין הוא שיש שני צורות למדוד כזית ותמיד מחמירים ועעכשיו מקילים וזה לא ענין של נכון ולא נכון כי הכל נכון בדרגה מסוימת),

ועפי"ז נוח מאוד שכמעט כל השיעורים הם עגולים ולמשל ארבעים סאה במקוה שרוב גופו עולה בהם,

וטכנית כמעט לא שייך שזה באמת כ"כ עגול ולא סאה ושלושת רבעי וכו', וכן כזית וכו', (ואמנם זה לא כ"כ ראיה ובפרט אחרי שבין כה מודדים בערך לחזו"א, אבל זה מאוד נח להנ"ל),

כי באמת מבחינת החשיבות אצל האנשים לקילו ולקילו ועשרים גרם אין שום הבדל בחשיבות והחשיבות תמיד נקבעת לפי חשבונות עגולים[[20]](#footnote-20),

ואמנם באמת בהרבה מהקושיות דלהלן אפשר גם לענות שאין מה לעשות וטכנית זה צריך להיות כך או שלמעשה יש מקור שככה התורה אומרת ויותר מזה אפ"ל שיש גדרים (ויש ענין בגדרים, וזה אמת ובאמת לפעמים חייבים לומר את זה והדבר פשוט) וכמובן הגדרים ודאי נקבעים לפי החשיבות,

אולם עדיין המהלך הזה שהחשיבות באמת קובעת הוא מוכרח לחלוטין,

שהרי תמוה מאוד לומר שבעצם התורה לא באמת השיגה את מה שהיא רוצה בכ"כ הרבה מקרים כלו' שהרי בעצם התורה רצתה שיקחו כזית דוקא ואמנם כמובן גם הענינים הרוחניים משתנים לפי עין הרואה אבל זה לא המטרה העקרונית (והראיה שהתורה רוצה כזית ולא מה שיוצא) ויוצא שברמה מסוימת הרצון של התורה הרבה מאוד פעמים לא ממש מתקיים בגלל המציאות או גדרים או כל מה שלא יהיה,

וזה דבר תמוה מאוד, דלא מסתבר כלל שזה הצורה של התורה שזה כ"כ מוגבל בגלל גדרים חיצוניים וחוסר ברירה מציאותי, (שהרי פשוט שהעולם נברא בשביל התורה ולא הפוך וא"כ העולם צריך להיות מתאים לתורה ולא הפוך),

ועוד שהרי עד כמה שזה לא ענין של חשיבות אלא של חוסר ברירה טכני א"כ אין שום סיבה שזה יקבע לפי הדורות הראשונים כי בשלמא בדורות הראשונים לא מדדו מדויק אבל היום שמודדים מדויק למה שלא יצטרכו למדוד מדויק, (בכל הדברים שפעם לא מדדו מדויק והיום כן ולמשל סוכה והריבוע בתפילין והענין בעירובין שהשעה"צ מדבר עליו ולכ' יש עוד דברים),

וע"כ כנ"ל,

והבי' בסברא הוא ברור מאוד, (למרות שודאי יש בזה חידוש עצום וזה סברת חז"ל),

דהנה עצם המושג חשיבות הוא דבר מוסכם בכל התורה ואין אדם שלא יסכים שביטול ברוב זה ענין של ביטול החשיבות, ולכן דבר חשוב הגמ' אומרת שהוא לא מתבטל,

ואמנם לומר שעל כל דבר כמעט יש משמעות של מחשבת האדם זה ודאי חידוש גדול מאוד אבל יש בזה את הסברא הנ"ל ורק בדרגה יותר מחודשת, וע"ז נאמר שאנחנו כאצבע בקירא לסברא,

וזה מבוסס על זה שבעצם העולם כולו נברא בשביל האדם (ראה מעשי כמה נאים הם וכל מה שבראתי בשבילך בראתי תן דעתך וכו', וכן שנברא בסוף כאדם שמוכן לו הכל לסעודה),

וגם במציאות הפשוטה העולם הוא משמש של האדם, וזה עובדה פשוטה,

וממילא ברור שכל המציאות שלהם נקבעת לפי מה שהוא מתיחס אליהם,

שהרי עצם יעודם ובריאתם וקיומם הוא בשבילו וממילא ברור שחשיבותם נקבעת לפי מחשבתו,

ובמה שנתבאר לקמן שגם בתורה החשיבות נקבעת לפי חכמי ישראל זה באמת חידוש עצום שהקב"ה אמר שהתורה נקבעת לפי חכמי ישראל וזה הפלא העצום שהיה במעמד הר סיני, אבל אחרי שזה ניתן לנו ע"י הקב"ה עכשיו באמת החשיבות נקבעת לפי מה שאנחנו אומרים[[21]](#footnote-21),

ה, וכן מבו' בגמ' לגבי טבילת כלים שאם גל שטף כלי יועיל שאדם שנמצא ליד יחשוב על זה שזה לטהרה למרות שהוא לא עושה את הטבילה,

וכן מוכח בטבילת כלים יסוד הסברא הזו שהגמ' אומרת שמועיל לחשוב על גל שהטביל כלי מעצמו שזה לטהרה למרות שהאדם לא עשה שם כלום בטבילה עצמה וע"כ שבגלל שהעולם הוא המשמש של האדם במהותו לכן צורת ההתיחסות של האדם למצב זה מה שבאמת מפרש ומחשיב את המצב הזה,

ו, ביטול חמץ רבינו מנוח,

וכן מוכח גם לענין ביטול חמץ שברבינו מנוח מוכח שהענין בביטול זה כפשוטו שכשהוא מחשיב את זה כעפר וכדבר שאינו מאכל בטל מזה בדרגה מסוימת שם של אוכל,

ז, וכן מוכח בהכשר משקין,

שרובה הראשונים סוברים שהענין בלרצונו הוא לא שירצה שהמשקה ינתן על הפרי אלא שירצה את עצם המשקה בלי קשר לפרי שאז יש למשקה חשיבות של משקה,

(והגר"א אומר שבגלל זה גם המשקה עצמו לא יקבל טומאה עד שלא יחשבו עליו),

ח, וכן לשון השיטמ"ק בנשבע לבטל את המצוה שתלוי אם זה "נראה" שהוא בא לבטל את המצוה,

וכן כתוב בשיטמ"ק בנדרים ביחס לנשבע לבטל את המצוה שזה תלוי איך זה נראה שאם זה נראה שהוא בא לבטל מצוה זה לא חל כי זה נשבע לבטל את המצוה אבל אם זה נראה שהוא לא בא לבטל זה חל וזה לא נחשב לנשבע לבטל את המצוה, ובלשונו הוא כל הזמן מתייחס לאיך שזה נראה,

### לבוד ודופן עקומה,

ט, מ"ב שדופן עקומה נקבע לפי מה שחושב,

וכן מבו' לגבי לבוד ודופן עקומה,

שהמ"ב אומר בדופן עקומה שאדם יכול להחליט ששאר הדפנות יהיו הדופן עקומה והיכן שהוא נמצא יהיה פסל (כשכל הדפנות רחוקות קצת),

ואפילו שני אנשים יכולים להחליט כל אחד דבר אחר,

וצ"ב מהכ"ת שזה תלוי ברצון של האנשים,

ולהנ"ל שהחשיבות נקבעת לפי הבני אדם מובן מאוד,

י, רמ"א שלבוד לחומרא לא אומרים,

וכן הרמ"א אומר עפ"י הראשונים שלא אומרים לבוד להחמיר (למרות שאין לזה מקור בפס', ואפילו לא כ"כ בגמ' ומה שיש לו קצת מקור זה שלטומאה לא אומרים לבוד),

והבי' ע"כ כנ"ל שהיות שאין סיבה שאנשים ירצו סתם להחשיב את זה כסתום בשביל להחמיר על עצמם ולאסור עליהם לכן זה לא מוגדר לבוד,

כי זה תלוי באנשים (ובדרגה מסוימת גם בבחירה שלהם ולא רק היחוס במציאות באמת, וכמו ביטול חמץ),

### חלות ספק,

יא, שני שטרות,

ברשב"ם בב"ב מבו' שבשני שטרות שיוצאים ביום אחד זה לא ספק של חוסר ידיעה אלא זה ספק באמת,

וצ"ב כי או שזה שלו או של השני ומה שייך שהמציאות היא באמת שזה ספק,

ולהנ"ל שהמציאות זה מה שנראה לאנשים ברור שכיון שלאנשים זה נראה ספק שהרי זה באמת ספק ממילא זה באמת מצב של ספק,

וזה הבי' בכל המושג חלות ספק,

יב, שקיעה,

וכן הגר"א קוטלר אומר ששקיעה זה לא ספק של חוסר ידיעה אלא זה באמת ספק וג"ז צ"ב כנ"ל והבי' כנ"ל שהיות שלאנשים זה ספק ממילא זה באמת המצב,

ובאמת בכל ספק בתורה זה הנקודה כלו' שזה לא חוסר ידיעה אלא באמת ספק (לפחות בד"כ) וזה מציאות בפני עצמה,

{העירוני - מביאים לזה ריטב"א ביומא מ"ז ב' עי"ש [וכת' דיש בו מן היום ומן הלילה יעוי"ש כל דבריו] אך אפ' ללמוד כוונתו באופ"א ועי'. ועיקר הדבר אינו משמע מכל הסוגיות. [ואיכא גוונא דאמרי' דממ"נ יוצא ועי'].},

יג, רמב"ם שספק דאורייתא לקולא, וזה הגרש"ש, וכל ספק,

וזה הבי' ברמב"ם שאומר שספק דאורייתא לקולא מדאורייתא ולכ' מה שייך הרי עד כמה שזה אסור זה אסור ולא משמע שהרמב"ם מתכוין לומר שזה מותר רק על הצד שזה מותר,

ולהנ"ל הבי' פשוט שחסר בשם איסור שבזה, וזה לכ' כונת הגרש"ש שאומר שאיסור ודאי אסרה תורה ולא ספק, ואם זה לא מציאות אמיתית אלא רק חוסר ידיעה הסברא הזו לא שייכת,

יד, ר"ש בנגעים בבגד חצי חצי,

וכן הוכיח הגרי"ב מהר"ש בנגעים שאומר שבגד שעשוי חציו מדבר שנטמא בנגעים וחציו מדבר שלו אינו נטמא כי ספק נגעים להקל,

ושם ודאי זה לא חוסר ידיעה, אלא זה מצב שבו הוא חצי אסור חצי מותר (כי זה המצב של החשיבות שלו) ולכן זה דומה לר"ש,

טו, גלגל החוזר,

האחרונים אומרים (כמדו') שכל גלגל החוזר נידון כמו ספק, ובפשטות מה שייך הרי או שזה אסור או שזה מותר ומה הקשר לספק שזה חוסר ידיעה שלנו,

ולהנ"ל מובן מאוד שהרי כל ספק ג"כ זה לא חוסר ידיעה,

### הבירורים בספק,

טז, רוב חזקה וספיק ספיקא,

ועפי"ז מובן גם הענין של רוב וחזקה שהרי חזקה זה ודאי לא ענין של הסתברות,

וכן רוב זה לא ענין של הסתברות כמוש"כ הרש"ש וגם אם זה כן ענין של הסתברות במציאות זה עדיין לא מובן למה לסמוך על חמישים וחמש אחוז,

ולהנ"ל שספק זה ענין אמיתי שמודדים לפי מה שנתפס אצל האנשים ממילא רוב וחזקה זה צורת התפיסה הטבעית של האנשים מצד החשיבות של זה ולכן זה פשוט מותר במציאות,

וכן מוכח בספיק ספיקא שהמדד מה נחשב לספק אחד ומה לא הוא לפי חשיבות למרות שזה לא משנה בכלל את ההסתברות,

ועצם המושג הזה הוא לא קשור בדוקא להסתברות (דהרבה מאוד פעמים זה לא קשור בכלל) וע"כ כנ"ל,

יז, איסור עצמו בעד אחד יוחזק,

וכן בדין איסור עצמו בעד אחד יוחזק ברמב"ם בדין עד אחד שאחרי שהעיד על דבר שהוא אסור חייבים על זה מלקות על פיו למרות שאין ראיה של שני עדים שהאוכל אכל נבילה, שהרי רק עד אחד אומר שזה נבילה,

יח, שורפים על החזקות,

וכן ששורפים על החזקות למרות שברור שכשיש ספק בעצם החיוב מיתה לא הולכים אחר חזקה כמו שלא הולכים אחר רוב,

יט, חמירא סכנתא על ס"ס, חת"ס,

וכן צ"ב הגמ' בע"ז שהגמ' אומרת שם תירוץ בענין של גילוי והיא דוחה "פירוקא לסכנתא" כלו' ששייך לסמוך על תירוצים בשביל איסורים אבל בשביל סכנה אי אפשר כי הרי אולי זה לא נכון,

והחת"ס מסביר שם שאיסורים התורה ויתרה אבל סכנה הוא עלול למות במציאות, ולכן זה אסור גם כשיש לנו תירוץ, ולכן זה גם אסור בספק וספיק ספיקא, עיי"ש שמביא את הגמ' שחמירא סכנתא מאיסורא לגבי זה,

ולהנ"ל מובן שיש הבדל בין סכנה שלא תלויה בחשיבות לשאר כל התורה,

### תורה,

כ, פירוקא לסכנתא, חת"ס,

ומבו' בחת"ס הזה שלא רק לגבי דיני ספיקות יש את הסברא הנ"ל אלא גם על תירוצים (וזה מוכח בגמ' הנ"ל) וזה לא שייך בכלל לדיני ספיקות,

וע"כ שגם התורה נקבעת לפי חכמי ישראל משום שאחרי שהיא ניתנה לנו ואנו המחליטים החשיבות שלה באמת היא לפי מה שאנו חושבים גם אם זה לא נכון,

וכן מצינו שנגע לא טמא עד שהכהן יטמא אותו ומותר לכתחילה לחכות עם זה עד שיפנו הכל מהבית, וצ"ב מה זה הדבר הזה מה הכהן קשור לנגע,

כא, לא בשמים היא ורק בודאי,

הגמ' אומרת לא בשמים היא ותוס' אומר בצד אחד בעירובין שזה תלוי אם אנחנו מסופקים בדין או שפשוט לנו,

וצ"ב מה ההבדל, או שאפשר לשמוע לבת קול או שלא,

וכן עצם הענין של לא בשמים צ"ב דלא משמע שזה דרשה חדשה אלא שזה הפשט בפסוק ואיך אפשר להוציא כזה חידוש מהפס' הזה שבפשטות שלו נאמר על שלא קשה ללמוד את התורה,

כב הגרי"ס שת"ת גם אם לא נכון,

וכן שהגרי"ס והביאו אותו הגר"א קוטלר והגרמ"ה הירש אומר שדבר שאדם לומד לשמה גם אם זה לא נכון זה תורה,

וצ"ב דאמנם ודאי שיש לו זכות וזה הצורה ללמוד ויהיה לו שכר עצום אבל מהכ"ת להמציא כזה דבר שזה תלמוד תורה הרי זה לא אמת,

כג, המושג רב גם לקולא בדאורייתא,

וכן צ"ב מה זה המושג רב שאפשר לסמוך עליו גם בדאורייתא לקולא הרי ספק דאורייתא לחומרא ומה זה משנה שהוא הרב שלי,

ועיין בקונטרס דברי סופרים להגרא"ו שהקשה מה שייך דעביד כמר עביד לגבי דאורייתא עיי"ש,

ותי' עפ"י הרמב"ן הידוע שהתורה ניתנה על דעת חכמי ישראל וא"כ זה לא שאני מסופק מה האמת כי אין בזה דבר אמיתי ודבר לא אמיתי אלא הכל אמת והשאלה רק על מי לסמוך ולפי מי לפסוק וזה כבר לא ספק וזה תלוי בבחירה שלי,

ואמנם הוא לא מדבר על הסברא של עין הרואה אבל את עצם הדין הוא אומר,

(ולכ' ע"כ הביאור בזה בגדרי הדינים הוא עין הרואה שהרי בלי זה מוזר שהדין משתנה ובפרט שלכ' אין לזה מקור בפסוק),

הגמ' בשיעור של סתירה,

הגמ' מביאה הרבה שיטות מה השיעור של ביאה לענין סתירה עיי"ש בגמ' בסוטה, והגמ' אומרת שכל אחד שיער בדידיה,

וצ"ב א"כ זה לא מחלוקת ואין כאן שום שיטה שהרי אין ויכוח כמה זמן זה באמת אלא כל אחד שיער בעצמו ועשה לפי זה (והרי ברור שאין ויכוח מי צודק במה שהוא עושה כי זה ענין של מציאות ואין סיבה שהמציאות תיקבע לפי מה שקורה דוקא לו ולא לפי מה שקורה לשני), ובכלל לא משמע כך בגמ',[[22]](#footnote-22)

וגם בהלכה לא עושים ממוצע של כולם ופשוט,

ועפ"י הנ"ל ניחא שכיון שזה סוג דבר שא"א לשער בצורה פשוטה כמו אמה וכדו' שאפשר לבדוק את הבינוני ממילא כל אחד צריך לשער איך שהוא יכול לשער, וזה באמת השיעור כלפיו,

וגם אם במקרה טכנית אנחנו כבר יכולים לעשות ממוצע מכולם שהרי יש את האמוראים שאמרו לנו כמה שיעורים וגם האמוראים עצמם יכלו לשאול מ"מ כיון שבעצם הצורה הנורמלית זה לא לברר ע"י אחרים ממילא נקבע השיעור כל אחד לפי מה שהוא,

כד, חכם שאסר מדין שויה, הר"ן,

וכן צ"ב הר"ן שאומר שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר מדין שויה מה הקשר,

ונראה ששויה זה בעצם שבדרגה מסוימת ביחס אליו זה אסור כי הוא הרי טוען שזה אסור וממילא אסור לו וזה גם בחכם שאסר,

ועפ"י היסוד הנ"ל הדברים פשוטים שהיות שהתורה ניתנה לנו ממילא אנו קובעים את החשיבות שלה וממילא כשהרב מכריע ככה האמת כלפיו בתורה היא ככה,

וכן מוכח גם בגמ' כאן (ח' א') שתוס' אומר שהגמ' בעצם תירצה את ריו"ח דלא כשיטתו כי הוא באמת סובר כמו רבנן דקיסרי,

וע"כ שכל דבר בתורה הוא במציאות שונה לפי איך שהלומד מחשיב אותו,

כה, וכ"כ הצל"ח בתי' על הרמב"ם שיש שני תירוצים כי שבעים פנים לתורה,

וכן בצל"ח שאומר על תי' ברמב"ם ששבעים פנים לתורה ולכן הוא אומר תירוץ למרות שכבר תירץ לפני זה תי' אחר,

וכן בגמ' על אלו ואלו דברי אלו' חיים שרש"י מפרש שכל דבר נכון במקרה מסוים שיוצא ממנו נפק"מ כל שהוא שבו הוא כן נכון,

וכן כתוב גם בגמ' לגבי נימא מצא וזבוב מצא (ועצם הענין שהקב"ה אומר בני כך הוא אומר וכו' זה מובן להנ"ל) ששניהם נכונים כי היה גם וגם למרות שלמעשה יוצא הפוך שזה לא כמו אף אחד בצורה אמיתית,

ולהנ"ל הענין מובן שהכל נמדד לפי איך שחכמי ישראל מחשיבים אותו ולכן הכל אמת ורק שבשביל שזה יהיה בתורת ולא יהיה מנותק לגמרי צריך שזה יתפוס נפק"מ במקום כל שהוא,

ודוק',

ואמנם יוצא שבשביל שזה יהיה תורה צריך שיהיה נפק"מ נכון אבל זה לא סותר להנ"ל בגרי"ס כי זה ב' דרגות בת"ת,

כו, הגמ' כאן (ח' ע"א) שמתרצת את ריו"ח דלא כותיה,

תוס' אומר שהגמ' כאן מתרצת את ריו"ח לא כמו שהוא עצמו סובר כי הוא עצמו סובר כמו רבנן דקיסרי,

וצ"ב מה שייך אם הוא בין כה סובר לא ככה מה שייך לתרץ אותו אחרת, וע"כ כנ"ל שאחרי שהוא אמר את זה זה חלק מהתורה ולא משנה מה הוא חשב ועם זה מסתדר אתו עצמו,

וכעי"ז התומים (קיצור תקפו כהן קכ"ד קכ"ה והובא בחת"ס ח"ד ק"ב), אומר על השו"ע במקום אחד שלמרות שהוא ודאי לא התכוין לדוחק שהוא עושה שם מ"מ כיון שזה התקבל בכלל ישראל זה אמת והקב"ה סיבב שזה יסתדר עם האמת,

וזה על דרך זה,

כז, הגרש"ש שיש הבדל בין הלכה ללימוד לענין לחלוק,

וכן מובן השערי יושר (בהקדמה) שאומר שאפשר לחלוק על האחרונים בלימוד למרות שבהלכה למעשה א"א,

ולכ' מה שייך ממ"נ או שאפשר לחלוק או שלא,

ולהנ"ל מיושב שכשחולקים יש לזה גם שם של תורה כי ככה אני מבין אולם ביחס להלכה למעשה גם אני עצמי מבין שאני צריך לסמוך עליהם וממילא אני לא יכול לפסוק אחרת,

כח, הו"א של גמ' למה זה תורה,

לכ' קשה מאוד למה הו"א של גמ' וכן של הראשונים זה תורה ומקיימים בזה מצות ת"ת ואסור בבית הכסא וחייבים על זה בברכה"ת,

הרי למעשה זה לא נכון כמו שהגמ' והראשונים עצמם אומרים,

וע"כ כנ"ל שאחרי שהיה צד כזה זה חלק מהתורה בדרגה מסוימת,

הראב"ד שיש שני צורות של פסק,

בראב"ד בסוכה (לענין אגנינהו בסוכה שנוייה מובדלין ארבעה עיי"ש) אומר שבדבר שברור למי שמתיר לגמרי שהחולק עליו טועה הוא יכול להאכיל אותו את מה שלדעתו מותר,

אולם כשזה לא ברור לו והוא מתיר רק בגלל דעת נוטה הוא לא יכול לסמוך על זה להאכיל את השני,

וצ"ב ממ"נ א' למה הוא עצמו יכול לפסוק לעצמו להתר אם זה לא כ"כ ברור לו וגם אם אפשר א"כ אז למה שפתאום לא יוכל לסמוך על זה לגבי להאכיל את השני הרי הוא יכול לסמוך על הוראתו בשביל להאכיל את החולק ומ"ש מהמקרה שזה ברור לו,

וע"כ כנ"ל שהסיבה שהוא יכול לפסוק עפ"י נטיה זה כמו נתבאר בגמ' בע"ז שהתורה ניתנה לנו ולפי איך שאנו מבינים,

אולם במצב כזה ברור שכל זה לגביו אולם לחבירו שסובר שזה אסור באמת זה אסור,

אמנם כל זה במקרה שזה רק נטיה אבל כשברור לו שזה מותר לא שייך בזה שזה אסור לאחד ומותר לשני אלא זה מציאות שזה מותר לכולם כי השני רק טועה, (ודוק' בהגדרה של זה ומ"מ יתכן שלשני באמת זה אסור ורק שכלפי המתיר זה מותר גם לשני כי הוא טועה וזה לא הוראה בכלל כלפיו ודוק'),

כט, בגדר הדינים דרבנן,

ואפ"ל אולי חידוש גדול בגדר הדינים דרבנן,

שבקונטרס גדר דיני דרבנן הוכח שההגדרה היא שחז"ל מוסיפים בתורה (ולא סתם שחייבים לשמוע למה שהם אומרים אלא שזה חלק מהתורה עצמה) ובפשטות זה קצת צ"ב מה שייך להוסיף בתורה הרי או שזה כונת הקב"ה בתורה ואז זה דאורייתא גמור גם בלי התקנה או שלא ואז זה כבר לא תורה אלא תקנה בעלמא,

ולהנ"ל מובן מאוד שכשחז"ל מחליטים שצריך לעשות את זה וכחלק מהתורה והם גם מכניסים את זה לתוך התורה וכמו שנתבאר שם שזה צריך להיות דבר שיכול להיכנס לגדר של הדין עצמו (כלו' שזה קצת דומה לאיסור המקורי הדאורייתא ואכמ"ל ועיי"ש) ממילא זה באמת הופך בדרגה מסוימת לחלק מהתורה שהרי התורה נקבעת לפי חכמי ישראל שהם יפרשו אותה והם הבעלים על התורה,

והם מפרשים שגם בדרגה הזו של הדין צריך לשמור,

(ואמנם ברור שזה חידוש עצום שיש להם כח להסתכל על התורה בצורה מסוימת גם אם הם יודעים שזה לא הפירוש באמת ובעיקרון זה לא כלול בתורה לולי זה שהם עכשיו חושבים כך בתוך התורה ודוק'),

ודוק' וזה נורא,

ועפי"ז יש לבאר את הרש"י שאומר שכל האסמכתות זה סימן (ועי' בריטב"א שחולק בתוקף ואומר שזה ודאי רמז בתורה שטוב לתקן בזה) ובאמת צ"ב למה הגמ' צריכה לומר את האסמכתות הללו,

ואולי להנ"ל אפ"ל שזה אמנם סימן אבל הסיבה שחז"ל חיפשו סימן בתורה זה כדי שע"י שזה רמוז בתורה (גם אם זה לא שהתורה התכונה לרמוז את זה) מבחינת איך שהם מפרשים ממילא זה יותר בתוך התורה עצמה שהרי כך הם מסתכלים על התורה,

אולם יל"ע שם בלשון רש"י אם זה נכנס,

### עוד ענינים,

ל, תוספת שבת,

לכ' זה הפשט במושג תוספת שבת,

דלכ' מה שלא יהיה הפשט בסזה מה שייך לומר שהאדם מוסיף מחול על הקודש,

ואמנם הריטב"א אומר שזה כעין גזירה שלא יבוא לעשות מלאכות בשבת עצמה אבל מה שייך לקרוא לזה כאילו הוא מוסיף על השבת איך הוא יכול להחליט שהשבת תהיה יותר מוקדם,

ולהנ"ל מיושב היטב שבאמת החשיבות של היום נקבעת לפי מה שהוא חושב,

לא, הגר"א בגילוי שהיום גם יש להחמיר כי יש בזה ענין עפ"י קבלה,

וכן מוכח בגר"א שאומר שגילוי משקין נוהג גם בזמנינו למרות שאין נחשים כי יש בזה איסור עפ"י קבלה גם,

והנה הגמ' שם אומרת הרבה נפק"מ בדין של גילוי וכגון שאם יש שם אדם אין איסור ועוד ועוד,

ולהגר"א צ"ל שע"כ יש הקבלה גמורה בין הקבלה למציאות,

וא"כ למה לא נאמר שגם כלפי ימינו יש את ההקבלה הזו ויהיה מותר,

ולהנ"ל מיושב שכיון שהדינים נקבעים לפי חשיבות ואיך שנראה לאנשים ממילא יש לזה חשיבות של מגולה גם היום וכמו עוד הרבה מאוד דברים שהחשיבות שלהם לא השתנתה למרות שהמציאות השתנתה ורק שבכ"ז בפועל אין איסור מצד הסכנה כי בסכנה המדד הוא לא חשיבות אלא המציאות וזה סברא פשוטה וכ"כ להלן עפ"י החת"ס,

אולם החלק הרוחני שבענין ודאי הוא לפי החשיבות שזה המציאות האמיתית,

וממילא רק נפק"מ שהם משפיעים גם על החשיבות הם משפיעים גם על הקבלה,

לב, באכילת חיידקים ותולעים שלא רואים בעין,

וכן מבו' בערוך השולחן ועוד אחרונים שמותר לאכול חיידקים ותולעים שרואים רק במכשיר מיוחד כי התורה אסרה רק דבר שרואים בעין ולהנ"ל זה מובן מאוד,

לג, דברים שבלב אינם דברים,

הגמ' אומרת שדברים שבלב אינם דברים והגמ' אומרת את זה לא רק על חלויות אלא גם על קרבן שלמרות שצריך לרצונו מועיל שיאמר רוצה אני וצ"ב באמת למה לא להתיחס למה שהוא רוצה באמת ומה זה משנה מה הוא אומר אם אנו יודעים שזה לא האמת,

ועפ"י הנ"ל ניחא שכל הצורה לקבוע מה הוא חושב זה עפ"י הדיבור שהרי כך זה נראה לאנשים שהוא חושב, וזה המצב שלו שהוא רוצה,

(ואמנם ברור שאם יש אנן סהדי או בלבו ובלב כל אדם זה ענין אחר וגם לאנשים זה לא נראה שככה הוא חושב),

# אות א',

## אינו בתורת:

קיי"ל בהרבה דינים שכדי שיהיה כשר לעשות אותם צריך שיהיה בתורת וכגון בשחיטה צריך שיהיה בר זביחה כדי שהשחיטה שלו תהיה כשרה וכן לענין כתיבת תפילין צריך שיהיה בכלל וקשרתם,

(עיין פמ"ג בפתיחה שמביא את זה),

### מה מחשיב כבתורת,

וצל"ע מה מגדיר כבתורת,

א, האם מספיק שלאחרים אסור לתת לו מצד ספיה למרות שהוא עצמו פטור כי הוא קטן, והפמ"ג אומר שזה מספיק עיי"ש,

ב, האם מספיק לזה שיש לו בזה מצוה קיומית,

ועיין בפמ"ג (בפתיחה) שכת' שקטן אם נאמר שהוא בעצם חייב במצוות של לא תעשה (ורק שאין לו דעת ולכן למעשה הוא לא חייב אבל לא שהתורה פטרה אותו לגמרי כמו במצוות של עשה שהם קום ועשה) הוא נחשב בתורת, ויל"ע אם זה כמו מצוה קיומית או שזה עוד יותר כי בעצם זה חיובי ורק שהוא לא יכול לקיים טכנית כי אין לו דעת, וצ"ע,

## אין שליח לדבר עבירה:

### גדר הדין,

יש מחלוקת ראשונים (עיין רש"י ב"מ י' ב' וריטב"א קידושין מ"ב ב') האם למסקנא יש סברא שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים או שזה גזה"כ,

ויל"ע מה הסברא בדברי הרב ודברי התלמיד,

ויש בזה ב' שיטות,

א' הסמ"ע אומר שזה מצד שסבור הייתי שלא ישמע לי (והבי' אינו שזה כמו אונס דא"כ יהיה חייב בנזיקין שהרי אדם מועד לעולם ועוד שפשוט שזה לא גרע משוגג אלא הפשט שאין גמירות דעת במינוי וממילא אינו שליחו בכלל),

אמנם זה שייך רק כשהוא לא מוחזק כרשע, וכן שהוא יודע שהוא עובר עבירה בזה,

(והדין בזה הוא מחלוקת רמ"א (חו"מ שפח - טו:) שסובר שבאמת יש שליחות במצב כזה וש"ך (שם ס"ק סז:) שסובר שגם בזה פטור וצ"ל שהוא חולק על הגדר הזה),

ב' ברעק"א כתוב שהיות שהוא מחויב לדברי הרב הוא לא יכול לעשות את עצמו שליח לדבר שסותר לזה,

וצ"ב, (שלכ' מה שהרעק"א אומר יכול רק להסביר שאסור לו לעשות את זה אבל למה שאם הוא רשע זה לא יחול הרי למעשה הוא כן עושה את עצמו שליח לדבר שסותר ומה זה משנה שאין לו זכות לזה),

והנראה בבי' הדברים שבשליחות צריך שהוא יעמיד את עצמו כנציג של המשלח בענין הזה ורק אחרי שהוא נציג שלו הוא יכול לפעול,

ולא שייך שאדם יעמיד את עצמו כנציג לעשות משהו נגד רצון הבורא, כי אמנם לעשות אפשר (ובפרט לשיטת שכל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני) אבל ליחד את עצמו לעשות את זה לא שייך כי היחוד הזה סותר לעצם מציאותו בעולם (ולא שייך התיחדות שסותרת לעצם מציאות הדבר ופשוט),

[וזה על דרך הסברא שכל מה שכתוב בתורה זה עצם המציאות השורשית של העולם וזה נפק"מ להרבה דינים עיי' איסורי הנאה אינם ממון נשבע לבטל את המצווה וכמדו' שיש עוד],

### בענין בע"כ מותיב בה,

הגמ' אומרת שבחצר כיון שבע"כ מותיב בה יש שליח לדבר עבירה,

ועי' עונג יו"ט בהקדמה שאומר שגם כשמלך מצוה דבר כיון שהוא יכול להרוג אם לא יעשו את מה שהוא אומר יש שליחות,

ויל"ע בגדר בע"כ מותיב בה,

## אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט:

הבי' שבעצם כל מה דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה וכמוש"כ בכיצד הרגל אלא שכל עוד שזה לא מיוחד לגבוה זה לא נקרא שזה עומד ברשות גבוה (כי בכ"ז במציאות המצב הוא שהארץ נתן לבני אדם וזה צורת הבריאה),

אבל ברגע שהוא אומר שזה לגבוה שאז בעצם זה נדר שזה יהיה לגבוה זה מיוחד לגבוה וממילא זה גם עומד ברשות גבוה ויש ע"ז כעין קנין חצר,

(הגרי"ב שרייבר),

## אנן סהדי:

בפשטות גדר אנן סהדי הוא כמו חזקה של ראיה ורק שזה יותר חזק,

אולם הגרמ"ה (עיין בלק"ש ריש ב"מ) חידש בדעת הש"ך שזה מוגדר שהב"ד עדים וכפשטות המילים אנן סהדי וזה כמו גדרי לא תהא שמיעה גדולה מראיה,

והוא פלי,

## איסור במעשה ואיסור בתוצאה:

### הגדר למעשה,

לכ' למעשה יש ג' סוגים של גדרים[[23]](#footnote-23) בדינים ביחס למעשה והתוצאה,

א' דינים שהם רק במעשה, וצריך את התוצאה רק כהכ"ת איך לתת שם על המעשה,

ולמשל מלאכות שבת שבפשטות זה דין במעשה בלבד, ואמנם ברור שבשביל שיהיה לזה שם של מעשה מלאכה צריך שיהיה ממנו תוצאה של יצירה חדשה שהרי בלי זה אין למעשה שום שם של מעשה מלאכה,

אבל האיסור הוא בכלל לא התוצאה שנוצר דבר בשבת כי אין שום חיסרון בזה שנוצרו דברים בשבת וכל הבעיה היא רק במעשה,

ונפק"מ לכ' כשיעשה מעשה שהתוצאה שלו תהיה רק אחרי זמן וכגון זריעה שזה נקלט רק אחרי ג' ימים וכדו' (ועיי"ש באחרונים בשבת שמדברים על זה) שאם זה דין בתוצאה האיסור שלו יהיה רק אחרי ג' ימים אבל אם זה דין במעשה האיסור הוא מיד שהוא עשה את המעשה,

ורק שיתכן שטכנית לא יוכלו לעשות לו כלום עד שזה יקלט כי רק אז יחול מכאן ולהבא למפרע שם של מעשה מלאכה על המעשה,

ועל זה לא מועיל שליחות לכ',

ב, יש דינים שהם לגמרי בתוצאה כלו' שהתורה בכלל לא אומרת לאדם מה לעשות אלא רק שהוא מצווה שיהיה לו מעקה למשל ולא אומרים לו בכלל לבנות מעקה אלא שיהיה לו מעקה,

וממילא אין שום בעיה שהוא יקח גוי שיבנה את זה למרות שאין שליחות לגוי כי אין שום דין עליו לעשות את זה אלא רק דין שיהיה לו מעקה ויש לו מעקה ומה זה משנה איך ולמה יש לו,

ולכ' אפילו אם יבנו לו את זה בלי לידע אותו בכלל הוא יקיים את המצוה כי למעשה עכשיו יש לו מעקה,

וצל"ע בזה, [[24]](#footnote-24)

ובדינים כאלו לא צריך שליחות וכמוש"כ המחנ"א כמדו' על מעקה, וכן בובערת הרע מקרבך שהקו"ש הנ"ל מביא רשב"א שלא צריך שליחות,

וכן לכ' אין בזה מתעסק ואין בזה אינו מתכוין, ולכ' א"כ גם לא צריך כונה,

ג, יש דינים שהם לא לגמרי בתוצאה ולא לגמרי בפעולה,

אלא מהותם הוא שאסור לעשות את התוצאה הזו,

ולמשל רציחה שמצד אחד זה לא איסור בתוצאה שפלוני ימות שהרי אין צד לומר שכל אדם שמת ברחוב אני בעצם חייב על לא תרצח ורק שאני אנוס כי לא יכלתי למנוע את זה, ואפילו בגרמא פטור וצריך להגיע לדין שליחות (ריש האיש מקדש),

ומצד שני זה גם לא דין במעשה עצמו כי זה לא שהבעיה היא המעשה אכזריות שמעשה רציחה ורק שכדי שיהיה לזה שם של מעשה אכזריות ורציחה צריך שהוא ימות מזה,

אלא הרע זה התוצאה שהוא מת ולעשות את התוצאה הזו זה האיסור,

וכמדו' זה רוב הדינים בתורה,

ועל זה יש שליחות וצריך שליחות וכן יש על זה מתעסק ואינו מתכוין,

### דעת הקו"ש,

הקו"ש (**קובץ שעורים חלק ב סימן כג**) מאריך בחילוק בין איסורים במעשה לאיסורים בתוצאה וכת' שעל דינים בתוצאה לא צריך שליחות ולמשל במצוה של ובערת הרע מקרבך מועיל ע"י עכו"ם אפילו שהוא לא בר שליחות,

וצ"ע שהרי בכתובות (הובא לעיל) כת' ששליחות יש רק על דינים שהם בתוצאה ועל דינים שהם במעשה זה מצוות שבגופו שלא מועיל שליחות וא"כ על מה נאמר שליחות הרי דינים בתוצאה לא צריכים שליחות ודינים במעשה אין בהם שליחות, וצל"ע בכל זה ולכ' יש שני סוגים של דין בתוצאה),

וכת' שם ג"כ שאין אינו מתכוין ומתעסק בדינים שהם בתוצאה,

וזה הפי' במה שכתוב בגמ' שמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה שאין הבדל אם זה הנאה או לא אלא רק שזה דין בתוצאה שיהנה ולא צריך שהוא יעשה את המעשה,

וכן כת' שלא צריך כונה במצוות שהם בתוצאה כמו פו"ר, (ועיי' בזה מנ"ח בראשית),

ועפ"י מה שביארנו שיש ג' סוגים של מעשה ותוצאה מובן לכ' כי בשני המקומות הוא לא מדבר על אותו דבר ודוק',

# איסורי הנאה,

## איסורי הנאה:

### א, חידוש הנתיבות שאין איסור בהנאה דממילא, (וגדר איסורי הנאה),

שי' הנתיבות[[25]](#footnote-25) שאין איסור בהנאה שהאדם נהנה ממילא בלי שהוא עושה פעולה כדי להנות, (והנתיבות מדבר שם שהוא נהנה שהפרות שהוא מכר לגוי אוכלות חמץ בפסח כי למרות שהוא מכר אותם הוא הולך לקבל אותם חזרה מהגוי אחרי פסח),

ומ"מ מבו' בגמ' (פסחים כ"ה ע"ב) לענין ריח של איסורי הנאה שתלוי אם הוא יכול להימנע מזה או לא וצ"ל שריח זה אמנם לא ממש פעולה יזומה שלו אבל להריח זה עצמו סוג של מעשה,

והבי' בנתיבות הוא עפ"י מה שהגרי"ב בי' בגדר איסור הנאה שההגדרה אינה שאסור שיהיה לו נחמד בגלל האיסור הזה אלא שאסור לו "להשתמש" באיסור ובעצם מהות האיסור זה לא איסור הנאה אלא איסור השתמשות,

וממילא מובן מאוד הנתיבות כי אמנם להריח וכדו' זה להשתמש אבל כשזה בלי שום פעולה שלו זה לא נקרא שהוא משתמש בזה,

ולכ' היסוד של הגרי"ב מוכח בגמ' לגבי הנאה הבאה לו לאדם בע"כ (בריח, פסחים כ"ה ע"ב) שכל האיסור הוא בפעולה של השתמשות דאל"כ מה כל הדימוי שם לדין אינו מתכוין הרי למעשה הוא נהנה,

### אם זה דין במעשה או בתוצאה,

יל"ד האם איסורי הנאה זה דין במעשה שהוא נהנה או שזה דין בתוצאה שהוא קיבל הנאה מאיסור, (כלו' שהבעיה היא לא עצם ההתעסקות באיסור (וכמובן צורת התעסקות של הנאה) אלא זה שהוא קיבל הנאה מהאיסור),

ולכ' בדין של מצות לאו להנות ניתנו (ובפרט לשיטות שזה גם כשיש לו בזה הנאה פיזית כמו במקוה בימות החמה) מוכח שזה דין במעשה,

כי הרי התוצאה בפשטות היא אותה תוצאה ורק השם של המעשה השתנה, אמנם זה לא מוכרח,

אבל בנתיבות הנ"ל מוכח שזה דין במעשה שהרי לא שייך לחלק בתוצאה אם הוא עשה את המעשה או שהוא נהנה ממילא כי למעשה הוא קיבל את ההנאה,

## איסורי הנאה אינם ממון (ובאופן כללי היחס לדברים אסורים):

### למה איסורי הנאה אינם ממון,

הגמ' אומרת שאיסורי הנאה זה לא ממון, למשל לענין קידושי אשה,

שהגמ' אומרת בפסחים (ז' ע"א) שמי שקידש בחמץ לאחר איסורו שאסור בהנאה הקידושין לא חלים,

ויל"ד למה זה לא ממון, ואין לומר כפשוטו שאין לזה שווי שהרי במציאות בשוק יש לזה שווי אצל גויים ורשעים, (ואולי אם הבעלים הוא צדיק אצלו אן לזה שווי כי גם אסור לו למכור את זה אבל עדיין מה יהיה כשהבעלים רשע),

ואפשר לומר ב' דרכים,

*א* שהגדרים של התורה נקבעים לפי מה שאמור להיות עפ"י התורה ובעצם על פי התורה זה לא אמור להיות שוה כלום (אמנם ביחס לעכו"ם כן אבל עדיין אמור להיות שהישראל בכלל לא יכול למכור את זה וממילא המצב ביחס לישראל שזה לא ממון, וזה לא רק ביחס לאדם מסוים אלא לכל עם ישראל בכללות),

וזה יסוד בגדרי התורה שהתורה מתיחסת לדברים לפי התורה, וזה סברא מובנת מאוד, (וזה קצת דומה לסברא של הגם לכבוש את המלכה עמי בבית באי עביד לא מהני (עיי"ש), אולם כאן זה קצת שונה וזה הרבה יותר פשוט),

*ב* שהתורה זה המציאות האמיתית כלו' שהיות שהתורה זה תכלית הבריאה ואסתכל באורייתא וברא עלמא וזה הדבר ההכי חשוב בבריאה (וכל הבריאה היא בשביל זה) ממילא החשיבות של כל הדברים בעולם נקבעים על פי התורה,

וממילא היות שעל פי התורה אין לזה שווי ממילא זה מוגדר שב"בעצם" אין לזה שווי ואין מה לעשות עם זה שהרי זה אסור אלא שבמקרה ובצורה מוזרה מאוד יש אנשים מוזרים שכן משתמשים בזה אולם זה דבר חריג מקרי ומוזר וממילא זה לא מגדיר זה כממון,

וזה יסוד כללי וחשוב מאוד בתורה, ודוק' והוא נפלא,

### הרחבה בגדר הנ"ל שהמציאות נקבעת לפי התורה, (בגלל גדר או חשיבות),

ועיי' ג"כ בגמ' (עיין ברכי יוסף תרצ"ה ז' שמביא את הנידון הזה) לענין אכילת שני חזקה בשדה ע"י אכילה של ערלה אם זה נחשב לחזקה ולמעשה זה מחלוקת ראשונים,

ואמנם שם יתכן שזה מחלוקת באומדנא אולם עיי' ברכי יוסף (שם) שמדמה לזה את הנידון אם אדם ששלח משלוח מנות לחבירו ונמצא טריפה יצא ידי חובה,

ואמנם הוא אומר שזה לא מוכרח אבל רואים שהיה לו צד גדול לפרש כך,

ועיי' לענין מכר בשוגג של טריפה והקונה כבר אכל את זה שזה מחלוקת אחרונים (מובא שם בברכי יוסף בהערה) אם המוכר חייב כי למעשה לא קיבל כלום או שלא,

ויל"ע אם זה תלוי בזה,

(ולכ' זה תלוי רק בצד אחד כלו' שאם פטור מלשלם מוכח שלענין זה זה כן מוגדר כאכילה, אבל להצד שחייב יתכן שזה בגלל שטכנית האיש לא נהנה מאכילת טריפה וזה לא מוגדר הנאה לאיש הישראלי וכך גם משמע שם באחרונים),

ועיין בזה גם בערך אי עביד לא מהני, ונשבע לבטל את המצוה, ובערך אין שליח לדבר עבירה, (שבכל אלו יש את הסברא הזו שהמציאות נקבעת לפי התורה כי זה מה שקובע את החשיבות, ולמען האמת אחרי שהוכח שהחשיבות נקבעת לפי עין הרואה (ע' ערך עין הרואה) ברור שהחשיבות תיקבע גם לפי התורה),

## אדם:

### מהו האדם (הגוף או הנשמה),

יל"ד מה ההגדרה של האדם כלו' שהנה זה ברור שרגל שאינה יחד עם כל הגוף אלא היא קטועה היא לא האדם וא"כ יל"ד מה כן מגדיר את האדם,

ונפק"מ לגבי נדרים שתוס' אומר שא"א לנדור על הגברא אלא רק על החפצא ומאידך הגמ' אומרת שאפשר לומר קונם עיני בשינה, (והמחנ"א באמת בתחילת הלכות נדרים מקשה את זה על תוס'),

והנה אם נצדד שהאדם זה רק הדעת שלו (כלו' הנשמה שלו והנפש וכו') והבשר והעצמות זה בכלל דבר חיצוני לחלוטין וזה לא מוגדר בתור האדם עצמו יתיישב היטב התוס' שהרי בגמ' מדובר שהוא נדר על העיניים ולא על הנשמה,

אולם המחנ"א כן מקשה על תוס' וצ"ב מה הוא סובר הרי פשוט לכל בר דעת שהאדם זה לא הגוף שלו וכמו שפשוט שאם יפרידו את הגוף זה לא יהיה האדם וכנ"ל על רגל קטועה,

והאמת שבעצם גם לצד השני אם יפרידו את הנשמה מהגוף אמנם הגוף ודאי לא יהיה האדם אבל גם הנשמה לא תהיה אדם בגדרי התורה אלא נשמה,

ונראה שאדם מהותו הגוף והנשמה יחד שזה יחידה אחת וזה אדם, וזה הבי' במחנ"א,

וגם תוס' לכ' לא חולק על מהות הדברים אלא שהוא מחדש שכשאדם מתייחס לעיניים בנפרד זה לא מוגדר כחלק מהאדם (כלו' שביחס לנדר הזה הוא מדבר על העיניים כבשר ולא כחלק מהאדם וצ"ע עדיין),

והנה עיי' בגמ' (יומא כ"ב ב') "תנא הוציאו אצבעותיכם למנין. ונימנינהו לדידהו. מסייע ליה לרבי יצחק, דאמר רבי יצחק: **אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה**, דכתיב ... (שמואל א' ט"ו) וישמע שאול את העם ויפקדם בטלאים".

ומבו' לכ' להדיא שהאצבעות הם לא חלק מהאדם אולם צ"ל כנ"ל שכשהיחס הוא רק לאצבעות בפני עצמם זה לא מוגדר כחלק מהאדם, וכמו שנתבאר בתוס',

אבל עדיין קשה על המחנ"א שמשמע מקושייתו על תוס' שהוא סובר שעדיין אין הבדל ותמיד זה נחשב חלק מהאדם, וצע"ג,

### נידון למעשה בהנ"ל,

ויל"ד הלכה למעשה מה הדין כתר של שן שנתבטלה לשן וא"כ עכשיו לכ' היא חלק מן האדם ולא יועיל על זה לכ' לפי המחנ"א שם שידור על דבר מצוה על הכתר הזה[[26]](#footnote-26),

[וזה ברור שאם הכתר ירד הוא כבר לא יחשב לחלק מהאדם ולא גרע מרגל של אדם שברור שאחרי שהיא נחתכה אינה חלק ממנו שלא יחול עליה נדר[[27]](#footnote-27)],

וכן נפק"מ אחרי שהוא מת אם זה מוגדר כחלק מהבשר שלו ויצטרף לשיעור של כזית לטמא באוהל,

וכן יל"ד בכל השתלת איברים כמו כליות וכדו',

אמנם לגבי איברים מושתלים יתכן שכשזה משמש אותו ומתפקד אצלו בגוף זה בטל לגוף אבל אחרי שהוא מת שזה לא משמש את הגוף כבר זה לא נחשב לחלק מהגוף שלו,

(ויל"ד גם באיברים שאינם מבשר (שיש הרבה חלקים של עצמות שמשתילים ועשוים מברזל וכדו') האם זה נחשב לחלק מהגוף, (לפחות כשזה משמש אותו) ונפק"מ לנדרים כנ"ל[[28]](#footnote-28),

ולכ' אין הבדל בין זה לבשר שהרי אין שום תנאי בגוף האדם שזה יהיה עשוי מבשר, ובאדם אין רק בשר בכלל אלא יש גם עצמות גידים ועוד, וע"כ שהאדם זה לא הבשר שבו ואין שום ענין בחומר הזה דוקא,

ועדיין יל"ד במכונת הנשמה וכדו' באדם שהוא צמח וכדו' במקרים שזה קבוע שהוא מחובר לזה האם זה יוגדר כחלק מהגוף שלו,

ובזה יש נפק"מ עצום אם ירצו לטבול אותו האם יצטרכו לקחת גם את המכונה[[29]](#footnote-29)),

ולמען האמת ההגדרה של זה היא גם נפק"מ לצד השני אם השתילו כליה של מת אצל אדם האם זה מוגדר עדיין שהכליה הזו שייכת למת וממילא היא תטמא באוהל וכהנים לא יוכלו לפגוש את המושתל או שהיא מוגדרת עכשיו כאבר של החי וממילא אינה מטמאת,

## אינו מתכוין:

### אם זה רק על דברים שדינם במעשה או גם על מה שהוא בתוצאה,

יל"ד אם יש אינו מתכוין על דברים שהם בתוצאה או שזה רק ביחס לדברים שכל הדין שלהם הוא במעשה שאז אומרים שזה לא מספיק מיוחס אליו כשהוא אינו מתכוין,

ובאמת הרי על נזיקין אין פטור של אינו מתכוין וא"כ אולי הסיבה כי זה דין בתוצאה ולא במעשה,

ועל רציחה לכ' יש פטור כזה (עיין בלשון הערוך שלכ' זה מפורש) אמנם יתכן שרציחה זה דין במעשה, ע"ע רציחה,

והקו"ש (ע"ע איסורים במעשה ואיסורים בתוצאה) אומר שאין פטור אינו מתכוין על דינים שהם בתוצאה, (ולכ' כונתו דינים שגם לא צריך עליהם שליחות כי כל הדין הוא רק שיהיה את התוצאה ואין אפילו דין לעשות את התוצאה),

### הגדר,

בפשטות גדר אינו מתכוין הוא שהמעשה לא מיוחס לאדם, כי האדם הוא הדעת,[[30]](#footnote-30) ופשוט,

וכמו שכשיש לאדם רפלקס מתוך שינה וכדו' שמובן לכל שזה לא קשור אליו,

ועי' בגמ' לענין איסורי הנאה בריח שהגמ' מדמה את הנושא של הנאה הבאה לו לאדם בע"כ לאינו מתכוין,

## אין איסור חל על איסור:

### המקור,

יש ראשונים שאומרים שזה סברא (תוס' ישנים יבמות י"ג ע"ב) ויש ראשונים שאומרים שלומדים את זה מפס' (תוס' סהנדרין פ"ג ע"ב ד"ה פרט),

### הגדר,

כתוב בגמ' (יבמות ל"ג ע"ב) שאפילו שאין איסור חל על איסור בכ"ז הוא יותר רשע וקוברים אותו בין רשעים גמורים,

ולגבי גיד הנשה תוס' בחולין אומר שזה לא חל לאחר מיתה ולכן דבר שהוקדש כשהיה עובר ומחיים לא חל עליו איסור גיד הנשה כי אין איסור חל על איסור (וכבר אסור מחמת הקדושה) גם לאחר מיתה מותר לאכול את הגיד שלו,

והקשה המנחת שלמה שהרי קיי"ל שבכ"ז יש בזה בעיה וקוברים אותו בין רשעים גמורים ורק שמלקות אין ע"ז, ואיך תוס' אומר שזה מותר,

ותי' שאמנם מחיים היה איסור למרות שלא היה מלקות וכנ"ל אבל לאחר מיתה כיון שזה זמן שלא חל החלות איסור גיד הנשה וזה ג"כ לא כמו תמיד שזה כבר חל מחיים וממילא זה נשאר גם לאחר מיתה,

משא"כ כאן שהיות שזה לא חל מחיים זה לא חל עכשיו וממילא עכשיו שזה בעצם לא הזמן שאמור לחול החלות איסור גם אין את האיסור שהיה קודם לקוברו בין רשעים גמורים,

וצ"ב מדוע שמה שכן חל עד עכשיו לא ישאר, (כלו' שישאר האיסור של לקברו בין רשעים גמורים),

והנה בעיקר הדין שיש איסור ואין מלקות יל"ד מה הטעם בכלל שאין איסור חל על איסור,

*א,* ואפ"ל שבכל איסור כלול מצד הגדר "שם" בחפץ שהוא חפץ שהתורה אוסרת, וכשיש דין נוסף חל עליו שם נוסף,

ועדיין לא מובן למה שני השמות הללו סותרים ואולי אפ"ל שעצם זה שהחפץ הוא לא רק דבר שאסור משום חזיר זה עצמו מגרע בשם איסור חזיר שבו,

וזה נידון כללי מאוד האם שייך ששם שלא סותר ימנע את השם השני,

והנה זה מאוד מסתבר שדבר שכל מהותו זה רק האיסור והוא לא משמש לאכילה ולא לשום דבר אלא רק לאיסור שלו יש לו יותר שם של איסור, וממילא כל שם נוסף מוריד את השם הראשון מבחינת רמת החשיבות שלו, וברור שמה שבסוף לא קיים זה השני כי אין לו איך לחול,

וגם בלי כל הנ"ל אפשר לכ' ליישב בפשטות ששני איסורים הם כן קצת סותרים (בשם איסור שבהם ולא בשם חזיר שבהם) כי הם באים לומר למה זה אסור,

ואמנם זה לא סותר ממש אבל עדיין הם חופפים, וממילא הם יותר מבטלים אחד את המשמעות של השני, כי אם זה אסור מחמת זה כבר אין כל כך משמעות לאיסור השני שאוסר אותו כי זה כבר אסור ממילא וזה עושה שבעצם חסר בשם איסור השני כי אם אין משמעות אין לזה חשיבות גם[[31]](#footnote-31),

*ב*, ויש שפירשו שהטעם הוא שאין ענין לאסור אחרי שבין כה זה אסור אמנם ג"ז לא מובן כלל דמה זה משנה אם יש ענין או לא למעשה זה אמור להיות אסור ואין שום סיבה להחריג אותו ופשוט,

*ג,* ואפ"ל על דרך הפי' השני ורק להוסיף שזה לא סתם כי אין בזה ענין אלא שזה חסר תוכן דמהות האיסור זה להרחיק את הדבר מהאדם וכאן זה מורחק ועומד ולא שייך להרחיק דבר מורחק ודוק' היטב וכמדו' שזה נפלא,

והנה כל זה שייך רק אם הדינים חלים על החפץ שזה אסור אבל אם הדינים זה דבר כללי שגיד הנשה אסור לא שייך כל הענין של איסור חל על איסור (וזה לא תלוי בפירושים ודוק'),

ונראה שבאמת הדינים חלים על החפץ אבל זה בשני שלבים שבשלב ראשון הם קיימים מצד עצמם תמיד בצורה כללית וכשיש חפץ מסוים שהדין הכללי אוסר אותו חל עליו איסור פרטי ודוק',

ולכן יש פשע אפילו שאין איסור חל על איסור ולא אומרים שאין שום בעיה שהרי לא חל האיסור כי אמנם האיסור הפרטי לא חל אבל עדיין יש את האיסור הכללי ולכן קוברים אותו בין רשעים גמורים,

ועפי"ז מובן מאוד המנחת שלמה כי לאחר מיתה יש איסור גיד הנשה רק אם חל לפני זה על החפץ אבל את האיסור הכללי כבר אין (וזה הסיבה שצריך שיחול לפני זה האיסור הפרטי) וממילא אין אפילו פשע, ופשוט,

## אמונה:

יל"ע בגדרי מצות אמונה (שנלמד מהפס' אנוכי ה' אלו', ועוד פסוקים) האם זה מצוה תמידית או שלא ורק כשיש ניסיון מקיימים אותה,

ולכ' פשוט שזה מצוה תמידית שהרי אדם שיכפור ודאי יעבור על המצוה הזו גם אם לא יעבור שום עבירה נוספת אז א"כ למעשה כל אדם שלא כופר הוא שומע לציווי של אמונה ופשוט,

וכן במצות יראת השם ואהבת השם וכו' ואכמ"ל, (וע"ע יראת השם ג"כ כנ"ל),

וא"כ יל"ע איך אנו מקיימים את זה הרי אנו לא חושבים כל הזמן מחשבות של י"ג עיקרים,

והתשובה ברורה שכיון שזה מהלך החיים הכללי וברגע שישאלו אותנו נענה את האמונה ממילא ודאי זה מוגדר שהמצב של הדיעות שלנו זה שאנו מאמינים,

### נידון למעשה עפ"י הגדר הנ"ל,

ועדיין יל"ד הלכה למעשה בנער בר מצוה שרק עכשיו יש לו דעת[[32]](#footnote-32) האם יש לו חיוב לחשוב מחשבות של אמונה כי אצלו עדיין לא נקבע בכלל שזה מצב הדעת שלו באופן כללי שהרי עד היום לא היה לו דעת בכלל,

ואמנם כשהוא ער יש מקום לומר שעצם זה שהוא לא מוחה זה אומר שהוא ממשיך את המצב שהיה לו במציאות הטכנית עד עכשיו אולם עדיין יש מקום להקשות מה קורה כשהוא ישן,

וכן להפך בילד שלא שומר תורה ומצוות אולי אם הוא ישן מתחילת הבר מצוה לבינתיים הו אלא עבר על ולא תתורו (שלא לחשוב מחשבת מינות) כי אמנם הוא לא מאמין עכשיו אבל הוא גם לא כופר לכ',

ולכ' זה תלוי בנידון של יאוש שלא מדעת ומ"מ זה לא יועיל כי להלכה לא הוי יאוש,

## אונס:

### הגדר,

שיט' החמדת שלמה שלא מיוחס לעושה, (הובא בקובץ שיעורים כתובות אות ה'),

וזה על דרך מה שנתבאר באינו מתכוין שכיון שהאדם זה הדעת שלו ממילא כשזה לא הוא שמחליט לעשות זה לא נחשב שהוא עושה את זה אלא זה כמו רפלקס,

יל"ע מדוע לפי"ז א"א לאנוס אדם שיעשה איסור הרי אין בזה שום בעיה כי זה בכלל לא מיוחס אליו,

### מ"ש נזיקין שחייב,

וצ"ב שהרי בנזיקין כן חייבים ע"ז ואם זה לא מיוחס אליו איך שייך לחלק בזה בין איסורים לנזיקין,

(ואמנם יש על זה פסוק שחייב בנזיקין (פצע תחת פצע) אבל הרי לא התחדש בפסוק שגם אדם שלא הזיק חייב לשלם),

והאמת דפשוט שזה דרגה מסוימת של עשיה שלו ובכל התורה כדי להתחייב צריך עשיה יותר חזקה ובנזיקין לא[[33]](#footnote-33),

וזה יסוד חשוב בכל התורה שגם כשבמקום מסוים דבר מוגדר כך זה לא מוחלט בעצם שהרי יש הרבה חילוקים תמיד אלא שזה דרגה מסוימת שלגבי זה מתיחסים לדרגה הזו, (וכמובן שתמיד צריך סיבה למה כאן מתיחסים לדרגה הזו וכאן לא),

# אות ב',

## ברכות:

א) יל"ע בגדר החיוב של ברכות אם זה דרבנן או דאורייתא והפנ"י מחדש שזה דאורייתא אולם הצל"ח אומר שאמנם הגמ' אומרת שזה סברא אבל למעשה זה לא דאורייתא כי רבנן לא יכולים לחדש דינים גם אם זה סברא אלא אם כן זה פרטים בדאורייתא שכתוב מפורש, (ועי' ערך ק"ו בסברא הזו),

ב) יל"ע בגדר הדין שצריך במזונות לפרט ולא לברך סתם שהכל וכן באדמה וכו' האם זה דין בפני עצמו או שזה רק מעלה בברכה הרגילה שתיקנו,

ונפק"מ באדם שבירך בטעות שהכל על מזונות אם יש ענין שיצא במזונות מאחר מבחינה הלכתית,

ולכ' אין ענין דלא שמענו על כזה דבר, וע"כ שזה מעלה בברכה בלבד, ולא ענין בפני עצמו (מבחינת הגדר של התקנה לפחות),

## בין אדם לחבירו:

### א,

יל"ד בגדר החילוק בין בין אדם לחבירו לבין אדם למקום, (ולכ' אין ראיה שיש חילוק אולם עיי' להלן שהאחרונים חולקים אם זה יותר חמור מבין אדם למקום או שזה יותר קל),

ויל"ד מה יותר חמור האם בין אדם לחבירו או בין אדם למקום,

ונראה שזה מחלוקת באחרונים,

שבספר שם אריה כת' (מובא ביביע אומר ח"ד יו"ד י"ט) שבין אדם לחבירו יותר חמור ולכן אין עוסק במצוה כשעוסק במצוה שבין אדם למקום שעי"ז יפטר מבין אדם לחבירו,

וזכורני שזה מחלוקת שם,

והשם אריה מוסיף שם יותר וז"ל, "דמי שעוסק במצוה שבין אדם לחבירו מקיים גם מצות ה', וממילא כיון שעוסק במצות ה' נפטר ממצות ה', אבל העוסק במצות ה' אינו נפטר ממצוה שבין אדם לחבירו".

וכן משמע ברמב"ם (בפ"ז מה' גניבה הי"ב) וז"ל, "קשה ענשן של מדות יותר מענשן של עריות, שזה בינו לבין המקום וזה בינו לבין חבירו",

והנה ברור שגם בדינים שבין אדם לחבירו הסיבה היחידה שחייבים לקיים אותם זה כי כך הקב"ה קבע וציוה והדברים פשוטים וידועים, (והגרי"ב חוזר על זה הרבה),

וא"כ צ"ב מה בכלל ההבדל בין בין אדם לחבירו לבין אדם למקום,

ובפרט מה שייך לומר את מה שמשמע ברמב"ם וכתוב בשם אריה שבמצוה שבין אדם לחבירו יש שני חלקים גם בין אדם למקום וגם בין אדם לחבירו, והרי אין עוד סיבה לקיים את המצוות חוץ מהבין אדם למקום,

ונראה שיסוד הדינים שבין אדם לחבירו מהותם שהקב"ה לא מחדש ציווי אלא שהקב"ה קבע מוסריות בעולם במציאות ובתורה הוא נותן לה תוקף של דין,

וממילא מצד אחד יש שיטות שזה יותר קל כי זה לא דין חדש אלא תוקף לדין קיים (ודוק' בחילוק),

ומצד שני השם אריה סובר שזה יותר חמור כי יש בזה בעצם את המוסריות עצמה וזה חלק מעצם הדין בשונה מכל התורה שאמנם יש בזה ענינים אבל זה לא חלק מהותי בדין עצמו,

ויל"ע בזה,

### ב,

יל"ע האם במצוות שבין אדם לחבירו צריך לכוין לשם מצוה (כלו' שזה מצוה בתורה ומקיים בשביל זה) או שמספיק שמקיים את זה מחמת המוסריות עצמה,

(ואמנם הדבר פשוט שכל המחויבות שלנו בכלל לדבר הזה שנקרא מוסריות הוא בגלל שהקב"ה קבע שצריך להיות מחויבים לזה אולם גם ברור שאחרי שהקב"ה קבע ויצר את זה אנו מחויבים לזה באמת וזה דבר אמיתי),

עיין מנחת שלמה (שו"ת סי' א') שמזכיר את זה כספק,

### אם זה דין בתוצאה,

שי' האתוון דאורייתא שכל הדינים שבין אדם לחבירו זה דינים בתוצאה,

### אם יש איסור כשיש תועלת,

ר' אלחנן וסרמן מחדש כלל גדול בכל האיסורים שבין אדם לחבירו שכל האיסור הוא כשאין בזה תועלת אלא סתם רשעות אבל כשמכה בשביל חינוך וכדו' שיש תועלת וכן בעשה עבירה שמצוה לשנאותו אין את האיסור,

עיי"ש הגדרים,

ויל"ע למעשה איזה התר יש להורים להשים עגילים וכדו' לבתם התינוקת בצורה שזה גורם לה צער הרי יש איסור של לא תונו שלא לגרום צער ולתינוקת עצמה אין שום רצון בזה שהרי אין לה דעת והיא לא מבינה בכלל[[34]](#footnote-34),

ואין לומר שכשתגדל היא תרצה את זה ואדרבה תעדיף שזה יהיה כבר מעכשיו (כי אז זה פחות כואב וכדו') כי לכ' מצד גדרי דעת לא שייך להתייחס למה שתחשוב בעתיד וכמו שנאמר שיש זכין על איזה שבר כי כשהמקבל יזדקן ויהיה יותר מיושב ופחות יעניין אותו הכבוד הוא יסכים לקבל את זה למרות שאנו יודעים שעכשיו הוא לא היה רוצה,[[35]](#footnote-35)

## בין השמשות:

הגרא"ק אומר שזה לא חוסר ידיעה אלא באמת הדין גם כלפי שמיא שזה ספק, עיי"ש (שו"ת סי' ב'),

ויל"ע עפי"ז בגדרי ספיקות באופן כללי וע"ע חלות ספק,

## ביטול ברוב:

## גדר דין ביטול ברוב:

### אם ביטול ברוב יוצר דינים,

יש מחלוקת באחרונים האם ביטול ברוב יוצר דינים או שהוא רק מבטל דינים ונפק"מ לענין ציציות שנתערבו וחלקם לשמה וחלקם לא שהעונג יו"ט (סימן ד')[[36]](#footnote-36) אומר שאין ע"ז ביטול ברוב כי ביטול ברוב לא יוצר דברים,

### אם השם נבילה מתבטל או השם איסור,

יל"ד מה מתבטל ברוב האם השם נבילה או שזה נשאר נבילה ורק שהתבטל השם איסור שבזה (עיי' ערך שם איסור שלכל איסור יש שם של איסור),

ולהשיטות שמדאורייתא אסור לבטל איסור לכתחילה ע"כ שלא מתבטל השם נבילה דא"כ זה כבר לא אסור ומה הבעיה לעשות שדבר יהיה מותר[[37]](#footnote-37),

וע"כ שרק השם איסור מתבטל,

והסברא בזה פשוטה שהשם איסור הוא לא דבר עצמותי בחפץ, וזה לא חלק מהמהות שלו ולכן זה יותר מתבטל,

ומאידך עיי' להלן (ערך מין במינו לא בטל) שהר"ן אומר שהביטול הוא רק על החפצא שיש לו שם אחר אבל על השם איסור אין שום ביטול ולכן מין במינו לא בטיל כי אין הבדל ביניהם מצד החפצא שיהיה משהו שנאמר שהוא נתבטל והשתנה,

והבי' בזה לכ' על אותו כיוון שכיון שהשם איסור הוא לא במהות של החפץ כ"כ כמו השם העצמותי שלו ממילא הוא לא מבטל את השני כי זה פחות סתירה שהרי לאף אחד מהם אין שם כ"כ חזק,

ויוצא שיש מחלוקת בראשונים האם הביטול הוא רק בשם איסור או רק בשם נבילה,

### ביטול ברוב בממון,

ממון לא בטל ברוב כמוש"כ בגמ' ביצה (ל"ח ע"ב), ויל"ע מ"ש מאיסורים,

ואולי כי ממון זה דין בבעלים ואינו שם בחפץ אלא זכות בבעלים וממילא לא שייך ביטול, אולם עיין ערך בעלות שנתבאר שממון זה כן שם בחפץ שהוא "עומד לו",

ועיין בהגרש"ש שדיני הממון שונים מדיני האיסורים במהותם שאת דיני הממון התורה נתנה בצורה שזה יקבע לפי השכל המוסרי שהתורה יצרה ואמרה ללכת אחריו,

### אם יש ביטול ברוב בדבר הניכר,

הלבוש (סי' תרל"ב א') מחדש שמדאורייתא יש ביטול ברוב גם על דבר הניכר וכמו שדיינים זה דבר הניכר וזה המקור לכל דין ביטול ברוב,

ורק מדרבנן אין על זה ביטול ברוב,

(ונפק"מ שם שבסוכה לא גזרו כי זה מצוה),

והט"ז שם תמה עליו,

### ביטול ברוב בזה וזה גורם,

הר"ן אומר שזה וזה גורם (וכגון בגמ' פסחים על תנור שהוסק באיסורי הנאה ועי"ז התחזק ועכשיו רוצים לאפות בו פת) מותר מדאורייתא מדין ביטול ברוב שכיון שיש גם התר שגורם האיסור בטל ברוב של ההתר,

והקשה הגר"מ שטרנבוך (בספר מועדים וזמנים) שהרי אין כאן רוב אלא חצי חצי, ומה שייך ביטול ברוב,

וכת' בשם הגרש"ש שהתר זה העדר ואיסור זה דבר חיובי שהתורה אומרת שזה אסור,

וממילא בשביל שיהיה איסור צריך שיהיה לו חשיבות וכשהם בטלים אחד בשני ההתר נשאר התר כי הוא העדר ואין בעיה שגם לו אין חשיבות אבל האיסור מתבטל כי אין לו חשיבות וממילא מתבטל והוא נהיה העדר איסור וממילא הוא מותר,

וצ"ע א"כ נימא כן גם בכל מחצה על מחצה,

ועיי"ש עוד בספר מועדים וזמנים (על הש"ס) שדן אם יש בזה אין מבטלין איסור לכתחילה,

וכן אם בחמץ בפסח אין זה וזה גורם מותר,

והביא מג"א שבאמת אומר שבפסח אין התר של זה וזה גורם משום שאין ביטול ברוב בפסח, אמנם רוב האחרונים חולקים עליו,

וכן אם בדבר שיש לו מתירין מותר,

והביא שיטה שאסור באמת, והוא חולק עליו,

ועיי"ש למה שזה יהיה שונה מכל ביטול ברוב,

## ביטול בשישים:

### גדר הביטול אם הוא בטעם או בחשיבות,

יש ראשונים שסוברים שבלח נחשב שכל רביעית זה כמו כזית ביבש וממילא כשיש כזית איסור יבש צריך שישים רביעיות של התר למרות שבמציאות כשזה לח יש בכל רביעית הרבה יותר (ורק שכשזה מתייבש זה מתקטן ולכן הגמ' אומרת שמודדים לפי כזית עיי"ש בשבת וע"ז הוא מבוסס),

ויש ראשונים שמקשים ע"ז שהרי ביטול בשישים הוא ענין מציאותי שאין טעם של איסור ומה זה משנה לענין זה שאח"כ הלח יתמעט,

ונראה לבאר שיסוד דין ביטול בשישים הוא ביטול החשיבות ולא ביטול הטעם אלא שהמדד לחשיבות הוא הטעם,

וממילא מודדים לפי מה שהיה מתבטל הטעם ביחס ליבש כי זה צורת המדידה וזה לא שצריך בפועל שלא יהיה טעם של איסור,

וע"ע מין במינו לא בטיל בדעת הר"ן הנ"ל,

### ידיעת בעלים מהספק,

עיין באחרונים בשם הירושלמי שצריך ידיעת בעלים מהספק כדי שיהיה ביטול, (הגר"א יו"ד צ"ט ס"ק י"א),

והביאור פשוט שאחרת במה יש לזה שם של ספק הרי כלפי שמיא גליא מה המצב באמת וספק כל מציאותו זה חוסר ידיעה ואיך שייך חוסר ידיעה בלי אדם שלא יודע,

אמנם עדיין זה לא מוכרח באמת מסברא כי יתכן שכל מצב שכשידעו עליו יהיו במצב של ספק בצורה נורלמית זה נחשב לספק,

## מין במינו לא בטיל:

מחלוקת תנאים אם מין במינו מתבטל או לא, (מנחות כ"ב ע"א, עיי"ש שהם חולקים בפסוקים),

ובביאור השיטה שלא בטיל הר"ן אומר (נדרים נ"ב) וז"ל "לפי שכל דבר שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו ומבטלו אלא מעמידו ומחזקו ומשום הכי סבירא ליה לר' יהודה בכולהו איסורי דמין במינו לא בטיל ורבנן לא משמע להו הכי דמכל מקום מין במינו דאיסור והיתר אין דומין זה לזה כיון דחד אסור וחד שרי שאין ראוי לילך אחר דמיונן בעצם אלא אחר חילוקן באיסור והיתר",

וביאר הרב שלמה יונגרמן שלפי ר' יהודה האיסור הוא דבר חיצוני ואינו הגדרה בחפץ בכלל אלא הוראה של התורה מה לעשות איתו,

וממילא לא שייך ביטול כי מהות ביטול שנוצר על הכל שם אחיד של החפץ המותר וכאן מלכתחילה יש להם את אותו שם כי הכל דם וא"כ לא התבטל שום דבר בשם של הדם האסור (וכדו') והוא נשאר אסור,

אבל זה לא נראה כלל דכמדו' הפשטות בש"ס שלכל הפחות איסור חפצא הוא בחפץ עצמו ולא דבר חיצוני וביותר עיי' בחזו"א שמחדש שיש חזקת הגוף שאדם לא קיבל טומאת צרעת משום שזה מציאות רוחנית עיי"ש (על הגמ' בכתובות ע"ה ב),

ועוד שהוכח כבר שיש לכל איסור גם שם של איסור וזה ודאי יכול להתבטל,

אלא הביאור שאמנם זה הגדרה בחפץ אבל בכל זאת לגבי ביטול הולכים רק אחרי ההגדרה המהותית של החפץ,

והביאור כמו שכתבנו לעיל שכיון שזה לא מהותי בחפץ ממילא גם במבטל זה לא שם חזק ולכן אין לו כח לבטל אותו,

## אין מבטלין איסור לכתחילה:

### הדין,

מחלוקת ראשונים אם זה דין דאורייתא או דרבנן, (מובא בתורת הבית בית ד שער ג בתחילתו),

ועיי"ש (בתורת הבית) שגם לפי מי שמתיר מדאורייתא מ"מ זה גנאי,

{ומ"מ האיסור בדיעבד הוא ודאי דרבנן, (כי למעשה גם אם זה איסור דאורייתא הרי אחרי שזה התבטל זה התבטל},

ועיין בשדי חמד (שדי חמד ח"א בראשו) שמביא מחלוקת אם גם לפני זמן איסורו אסור לבטל דבר שיהיה אסור עוד מעט,

### הגדר,

ולכ' לא מובן מה הבעיה לבטל (ומדרבנן אפשר לומר שזה נראה זלזול אבל מדאורייתא למה שיהיה אסור הרי האיסור נהפך להתר ומה הבעיה להפוך איסור להתר),

וצ"ע ואולי הבי' כמו שחידש הגרי"ב שאמנם ההתר הופך לאיסור אבל זה לא סתם מצד שבאמת זה חפצא חדש לגמרי אלא זה נובע גם מדיני הספק שבגלל שזה ספק התורה אומרת שהאיסור יהפוך להתר,

והוא חידוש גדול, (והבי' בזה לכ' שודאי יש סברא אמיתית שהאיסור יהפוך להתר אבל זה לא סברא מוכרחת מצד עצמה כי עדיין יש לזה גם קצת שם של איסור ולכן רק מחמת שזה ספק התורה אומרת שחל על זה שם של התר), וצ"ע,

ולכ' הביאור הפשוט הוא שהביטול הוא רק על השם איסור ולא על עצם החפצא וממילא זה נשאר נבילה ויש את הענין של התורה לאסור את זה ורק שאין שם איסור ולכן בפועל בגדרי הדין זה מותר אבל ברור שזה לא טוב ליצור את המצב הזה,

### אם מבטלין איסור שאין בו הנאה,

**שערי ישר (שער ג פרק כ**),

"וכן הוא שיטת המרדכי והאגודה הובא בב"ח סוף סימן תרכ"ו דכתב שם להקשות מהא דקיי"ל אין מבטלים איסור לכתחילה ומשני דרק באיסור אסור לבטלו אבל מצות לאו ליהנות ניתנו יעו"ש בשם אבי"ה וכן כתבו בשם הסמ"ג, וכן הוא בשלטי הגבורים בשם ריא"ז וכן הוא בספר אור זרוע",

וצ"ב מה זה משנה אם יש בזה הנאה או שלא,

# אות ג',

## גז"ש:

לגבי גז"ש הגמ' הרבה פעמים אומרת שכשיש שני מקומות ללמוד מהם (שני דברים סותרים) לומדים מהיכן שיש יותר דינים דומים,

ומסתבר שזה כלל ולא סברא ועיין בזבחים כ"ח ע"ב בתוס' שמביא גמ' שאומרת דמיון שאינו בכלל חומרא (ששניהם טהורים משא"כ טומאה),

אמנם שם הגמ' אומרת את זה ג"כ כסיבה שיהיו כתובים אחד ליד השני עיי"ש וע"ז לא שייך לומר שזה כלל, וצ"ע,

ואולי יסוד הכלל הזה אינו סתם גזה"כ אלא שכשיש דינים דומים בסופו של דבר זה דומה במציאות (אפילו שבסברא זה לא דומה) וממילא זה נחשב לפרשה אחת ולכן כבר יותר קל לומר שכשהתורה אמרה דינים כאן היא התכונה גם למקום השני וזה ג"כ כמובן סיבה שיהיו כתובים אחד ליד השני,

אמנם כ"ז מחודש מאוד וצ"ע בזה,

וע"ע ערך פירכא בענין זה,

### ב,

בתוס' בעירובין לגבי קנקנתום בפרשת סוטה כתוב שלומדים גז"ש מסוטה לכל התורה שצריך כתב שיכול לימחות,

ולכ' אין שום דין שיהיה כתב שיכול לימחות בסוטה אלא רק שבמציאות כדי לקיים "ומחה" צריך שזה יהיה כתב שיכול לימחות,

וא"כ מוכח שלומדים גז"ש גם מדבר שבמציאות טכנית צריך אותו ולא רק מדינים, וזה חידוש עצום,

(ויצא לכ' שלמעשה כן יהיה "דין" בסוטה שפסול כתב שלא יכול לימחות כי נלמד חזרה גז"ש מס"ת ויל"ע בזה),

וצל"ע בזה עוד ואולי זה כן דין בסוטה וצ"ע,

## גוי:

### קיום מצות בגוי,

כתוב ברמב"ם (עיין מנחת אשר בהתחלה) שגוי אמנם לא חייב במצות אבל הוא יכול לקיים ויש לזה שם של קיום מצוה ומקבל שכר,

(ומ"מ שבת ותורה ומועדות הוא לא יכול לקיים ואדרבה אסור לו לקיים, עיי"ש),

וכת' בפיה"מ שבגלל זה גוי שתרם תרומתו תרומה כי זה מצוה גם בשבילו לתרום,

וצ"ב הגדר בדין הזה למה שהוא יקיים בזה מצוה, הרי לכ' הוא בכלל לא נצטוה בזה ומהכ"ת שיש לו בזה מצוה קיומית,

וצ"ב ג"כ מה המקור של הרמב"ם לחידוש העצום הזה ולכ' ע"כ ס"ל שהאבות קודם מתן תורה לא היה להם דין של ישראל ובכ"ז הרי כתוב בגמ' שקיימו את כל התורה וע"כ שגם גוי יכול לקיים את כל התורה,

ומסתבר שמה שגוי יכול לקיים את כל התורה זה לא כמו הדרגה של אשה שזה מצוה קיומית אלא זה משהו אחר לגמרי כלו' שאת הענין הרוחני וכן את קיום הרצון של הקב"ה יש לו אבל זה כמו מצוות מוסריות שזה דבר טוב וזה רצון ה' אבל זה לא בתוך התורה (אלא אם כן זה כלול בוהלכת בדרכיו וכדו'),

וממילא מובן גם שלא צריך לזה מקור בתורה שגוי יכול לקיים מצוות כי זה לא קיום מצוה בדין אלא רק שיש לו את הענין וזה דבר שהגמ' ידעה מסברא או ממה שכתוב באברהם ולא צריך לזה דרשה ממש,

ואמנם הרמב"ם אומר את זה כהסבר למה התרומה של הגוי חלה אבל צ"ל שבשביל שהתרומה תחול מספיק שהוא שייך בעצם הענין מבחינת הרעיון של התרומה כדי שיהיה לזה שם של תרומה אבל לא צריך שיהיה לו קיום מצוה בתורה,

ובאמת זה פשוט שלא משמע כלל שבאמת יש לו מצוה קיומית, אלא זה רק הענין של המצוה וכנ"ל,

### בדברים שלא נשנו בסיני,

צל"ע מה הגדר של המצות שנאמרו לבני נח ולא נשנו בסיני שקיי"ל שלישראל נאמרו ולא לבני נח,

ולכ' לא מובן למה זה פוקע מהגויים במעמד הר סיני,

וצלע"ע בגדר של זה ואם יש הבדל בין זה למצות שבכלל לא נאמרו לבני נח,

והיה שייך לומר שרק מצות אלו יש לגוים קיום בהם כי בעצם זה שייך בהם ורק שאחרי מעמד הר סיני הם כבר לא מצווים אבל לא השתנה המציאות, (אולם ברמב"ם הנ"ל ודאי כתוב שבהכל הם מקיימים),

וצ"ע בכל זה,

### אם נחשב לגברא,

הב"י (קנ"ט) כת' בשם המנהיג שלא ליטול ידיים מעכו"ם ועבד כי צריך כח של אדם והוא לא קרוי אדם, ולמעשה פסק בשו"ע שכן אפשר ליטול מגוי,

## גרדומין:

קיי"ל שכשנשאר בציצית כדי עניבה אם בהתחלה היה כשיעור זה כשר,

וצ"ב מה זה משנה מה היה בהתחלה,

והבי' שכדי שיהיה לפתילים חשיבות ויספיקו למצוות ציצית צריך שיעור מסוים אלא שגם אם אח"כ הם התמעטו היות שהם שיירים של ציצית חשובה יש להם חשיבות,

כלו' שאין דין בשיעור עצמו דא"כ גם אחרי שכבר עשו את הציצית ישאר הדין הזה דמאי שנא, אלא שיש דין שהם יהיו דבר חשוב ולכן בהתחלה כדי להחשיב אותם צריך שיעור גדול ואח"כ כשהם כבר היו חשובים מספיק קצת כדי שישארו בחשיבות שלהם,

# אות ד',

## דיחוי במצות:

הגמ' (סוכה ל"ג א') דנה אם יש דיחוי במצות, כלו' שדבר שנדחה מהמצוה הוא דחוי ואין עליו מצוה כבר גם אם הסיבה של הדחיה פסקה,

וצ"ב,

ולכ' ע"כ צ"ל שהדין חל בהתחלה ואח"כ לא חל שוב, ורק שאם לא היה את המקרה שדחה אותו הדין היה נשאר, (ולא שהדין חל כל רגע, ועיין בזה בגרש"ש בנוגע לקידושין ועוד אם הדינים חלים כל רגע או שהם חלים בהתחלה ונשארים),

אולם זה לא מוסכם שזה דין דאורייתא עיי"ש בהערות הגרי"ש שמביא אחרונים שזה דין דרבנן בכלל, ומדאורייתא אין דיחוי, (וצ"ב למה רבנן הוצרכו לתקן דיחוי),

ועיי' ערך כיון דפקעה פקעה, וערך קדושה לא פקעה בכדי,

## דברים שבלב אינם דברים:

יל"ע למה שדברים שבלב לא יהיו דברים הרי מה שאנו מחפשים בעצם זה את הרצון וההחלטה שלו וא"כ למה שזה לא יהיה דברים,

ועיי' ערך דעת שמבו' שהדיבור הוא זה שמחיל את כל החלות כי אנו מגדירים את המצב לפי מה שנראה מבחינת השם של המצב ומבחינת הצורה של הדברים אדם שאומר משהו נחשב שזה מה שהוא חושב,

אמנם עדיין צ"ב לגבי לרצונו בקרבן שגם על זה הגמ' אומרת דברים שבלב אינם דברים ושם לכ' כל הענין הוא רצון ומה שייך לומר שמתייחסים רק לדיבור שלו,

ואפ"ל עפ"י מה שנתבאר בערך עין הרואה שכל דבר נקבע לפי הצורה שזה נראה לאנשים וממילא השם של המצב נקבע לפי מה שנראה ומוגדר שבאמת זה מה שהוא רוצה,

וזה לא שרק בחלות החלות חל עפ"י הדיבור,

# דיני דרבנן,

## הפקר ב"ד:

### שי' הרא"ש שגדר הפקר ב"ד זה שהם הבעלים,

עיין מסכת מידות (פ"א מ"ב) שהיו שורפים את הבגדים של הכהנים שישנו במקדש והרא"ש שם שואל מדוע זה לא בל תשחית ומתרץ שהפקר ב"ד הפקר, וצע"ט בגדר בל תשחית עפי"ז,

ואולי הפשט שביד הבעלים לקבוע על דברים שהם קצת שימוש האם מבחינתו זה שימוש בחפץ או לא ולפי"ז מוכח ג"כ שגדר הפקר ב"ד הוא שהם בעלים לכ' אמנם עדיין יל"ע דלכ' יש לב"ד כח של גזבר גם בלי ההפקר ב"ד ואולי כח של גזבר לא מספיק לזה,

### שי' הפמ"ג שזה כמו כל העקירות של חז"ל בתורה, (והתחדש שבזה יש להם כח גם בקום עשה),

ומאידך עיין פמ"ג (פתיחה כוללת חלק ב') שכת' על חמץ של חש"ו שזכו מהפקר שמדרבנן זה שלהם שיתכן שאין על זה איסור הנאה אחרי פסח כי קיי"ל שמה שהיה אסור בפסח רק מדרבנן אין עליו איסור אחרי פסח,

ומבו' לכ' שכל הדין הפקר ב"ד הוא רק דין דרבנן כזה ולא שהתחדש שהם כמו בעלים שיכולים להפקיר אלא שפשוט כלפי דיני בעלות יש להם כח גם להפקיר וכמו שיש להם כח בשב ואל תעשה לעקור דבר תורה,

## כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון:

צ"ב מה הענין לתקן כעין דאורייתא,

ולכ' הפשטות לומר שהיות שרבנן מכניסים את הדרבנן בתוך הדאורייתא (כלו' שהם לא ממציאים דינים חדשים אלא רק מרחיבים את הדין דאורייתא, עיי' קו"ש ביצה דף ב' ע"ב שכת' כן),

ממילא יש לזה את הגדרים של הדאורייתא שהרי זה הרחבה של הדין דאורייתא,

אולם הרשב"א אומר שזה כדי שלא יזלזלו בזה, (מובא בקיסו"ח), וצ"ע,

## לא תסור:

### האם הדרבנן זה הרחבה בתורה או דבר בפני עצמו,

יש לדון בגדר הכח של חז"ל לקבוע דינים האם נאמר רק שצריך לשמוע לציווים שלהם ובדומה לכיבוד אב או שזה כח שהתורה נתנה להם לשנות בתורה עצמה וממילא כבר הדין בתורה הוא כמו שהם אומרים,

ולמעשה בנוגע למה שחכמים יכולים לעקור בשב ואל תעשה זה ודאי כח לשנות בתורה דמה יועיל ע"ז החיוב לשמוע לציווי שלהם, (הרי גם יש חיוב לשמוע למה שכתוב בתורה ומאי חזית, שהרי מצד הדחיה בדינים בתורה עשה דוחה לא תעשה),

ויל"ד עפ"י החקירה הזו ביחס בין דרבנן לדאורייתא למשל מצוה דאורייתא הבאה בעבירה דרבנן האם יצא ידי חובה מדאורייתא, ועוד הרבה נידונים,

### האם בדינים דרבנן יש גדר פרטי לכל דין או שזה דין אחד כללי,

וכן יל"ע עפי"ז אם הדינים של חז"ל הם בצורה של גדרים[[38]](#footnote-38) או שלא, ולמשל נר חנוכה האם זה מצוה של נר חנוכה או שזה מצוה כללית של לא תסור,

ונפק"מ בזה לכ' כשמכוין לצאת ידי חובת ד' מינים בהדלקת נר חנוכה האם זה מוגדר כונה כי כיון לשם לא תסור או שלא,

### שי' רש"י ותוס' בסוכה,

הגמ' בסוכה (ז', א') אומרת מיגו דהוי דופן לענין שבת הוי דופן לענין סוכה לענין לחי במבוי עיי"ש,

והנה מבו' שם בתוס' שדבר שמדרבנן לא מועיל אין עליו מיגו כי עדיין מדרבנן יהיה אסור ורש"י חולק וסובר שזה לא משנה כי הגזירה דרבנן לא היתה על זה,

ואפ"ל דפליגי בהנ"ל שלתוס' הגזירות נכנסות לתוך הגדרים של הדין וממילא אמנם לא היתה גזירה מיוחדת על זה אבל בסופו של דבר ביחס לדרבנן אין מיגו ולכן זה נשאר אסור מדרבנן ולרש"י הגזירה לא בתוך הגדרים וממילא זה לא קשור למיגו[[39]](#footnote-39),

### אם כשיש דין דרבנן אפשר ללמוד ממנו גם למקום שחז"ל לא דיברו עליו ולא גזרו עליו בפרטות,

עיין במ"ב (סי' תרל"ג בשעה"צ ט"ו) שמסתפק אולי יהיה איסור לבטל את התבן לסוכה ביו"ט כדי למעט אותה מעשרים אמה כי הוא מכשיר אותה לסוכה וכמו שאסור מדרבנן לתרום תרומה ביו"ט דמיחזי כמתקן,

וצ"ב שהרי אין מקור על סוכה שיש גם עליה את הגזירה של תרומה ומהכ"ת להמציא תקנה חדשה,

וע"כ לכ' שכשיש תקנה כלול בזה את גדר הרעיון של התקנה ולא את המקרה המסוים הטכני ולכן כשיש דברים שדומים במהות הם ממילא בתוך התקנה, וזה מסתדר מאוד יפה אם רבנן משנים בתוך התורה עצמה,

ועיי' בזה בסוכה ז' ע"א ובתוס' שם, ובהערות שם, לענין המיגו,

### ההבדל בין גזירות לתקנות כמו הלל וכדו',

עיי' אור שמח **(הלכות קריאת שמע פרק א הלכה ג**) שאומר שיש הבדל מהותי בין דינים דרבנן שהם גזירה לדינים דרבנן שהם בגלל שצריך לעשות את זה ורק שהתורה לא חייבה או שזה לא היה לפני מעמד הר סיני כמו חנוכה, שבדינים שהם לא גזירה זה כמו דברי קבלה שהאחרונים אומרים שספק לחומרא,

### למה הדינים דרבנן נקבעים לפי המציאות בדין גם בלי קשר לסיבת הגזירה,

עיין בגמ' ריש עירובין (ב' א') שהגמ' אומרת שהמקור שמבוי זה עד עשרים אמה הוא מפסוקים, שמצאנו שפתח זה עד עשרים אמה לגבי פתח ההיכל שנקרא פתח והיה עשרים אמה, ותימה עצום הרי כל הנושא של מבוי זה דרבנן וא"כ הסיבה שפסול בגובה יותר מעשרים זה כי זה כבר שוב נראה רה"ר לאנשים וא"כ מה שייך לומר שלומדים את זה מהמקדש וכו',

[ועוד יש להקשות מה כל הנושא מה זה פתח ומה שייך ילפותא על זה הרי זה ענין לשוני למה בוחרים לקרוא פתח, (ולא מסתבר לומר שהגמ' חיפשה מה הלשון פתח כולל, דמה זה משנה כ"כ),

וע"כ שזה לא ככה אלא כמו שנתבאר בהרבה מקומות יש מושגים אמיתיים בעצם כלו' שפתח זה מושג שיש בו אמת אמיתית ועצמותית ואת זה הגמ' לומדת מהפס' למה יש שם של פתח,

(וכמו שאפשר ללמוד מהפס' למה יש שם של מחיצה, ע"י לבוד וכו')],

והגזירות דרבנן ג"כ נקבעות ממילא בצורה רגילה לפי המציאות האמיתית כי אמנם יסוד הגזירה כי נראה לאנשים אולם כל עוד שאין הפרש יותר מדי בין האנשים למציאות האמיתית חז"ל מעדיפים להיצמד למציאות ואחרי שהענין הוא פתח הם אומרים שצריך פתח,

ומסתבר שאין באמת סיבה לגזור בלמעלה מעשרים שהרי ר' יהודה שאין לו מקור לא גזר מצד האנשים בכלל,

ובאמת אפ"ל יותר בנחת עפ"י הגרי"ב שהדינים דרבנן יש להם הגדרה כדאורייתא (כלו' שחז"ל מכלילים את זה בתוך דינים קיימים כפרטים וחומרא בתוך הדין כאילו שזה ממש דין דאורייתא כי א"א להמציא דינים חדשים) וממילא אחרי שהענין שיהיה יותר סגור ודאי שצריך עפ"י דין פתח שהרי בלי זה זה לא סגור בדיוק כמו מבוי ללא לחי וקורה,

וזה פירוש נוסף ויותר עיקרי,

# אות ה',

## היוצא מן הטמא טמא:

עיי' בערך תרומות ומעשרות שהגרי"ב נוקט כדבר פשוט שאמנם זה לימוד שהיוצא מן הטמא טמא אבל זה לא דין נפרד מהדין של המוציא אלא זה אותו דין ורק ביותר חלש,

וזה סברא פשוטה,

## הוכח תוכיח:

### בדין תוכחה בספק אם ישמע, וגדר דין תוכחה,

יש מצות עשה להוכיח אדם מישראל שעובר עבירה,

וקיי"ל שכל זה כשהוא ישמע אבל אם הוא לא ישמע אין חיוב להוכיח אותו,

ובפשטות כשיש ספק אם הוא ישמע או לא זה כמו כל הדינים בתורה, (ותלוי ברמב"ם והרשב"א האם יש חיוב מדאורייתא או רק מדרבנן),

אמנם הגמ' אומרת (כמדו' פרק במה אשה) שבחורבן ביהמ"ק הקב"ה אמר להתחיל מהצדיקים כי הם לא מיחו ולמרות שגלוי וידוע לפניו שהרשעים לא היו שומעים להם מ"מ כיון שהם לא ידעו את זה הם היו מחויבים למחות ולכן נענשו,

ולכ' ודאי שזה לא היה יותר מספק אם ישמעו או לא, (והדברים פשוטים),

ובכ"ז היה חיוב למחות, וצ"ב, (להרמב"ם ודאי קשה אולם גם להרשב"א קשה שלא משמע שכל הענין הוא מצד ספק, ועי' להלן עוד קושיא),

ואמנם באמת זה מוכח מיניה וביה בחיוב הוכחה שזה גם על ספק,

שהרי הגמ' דורשת הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים, ואין מציאות כמעט שבתוכחה השניה זה לא יהיה לפחות ספק אם ישמע או לא,

וע"כ שהתורה חייבה גם בספק,

ואפ"ל שזה סתם דין שהתורה החמירה שבהוכח תוכיח חייבים גם בספק,

אולם א"כ יצא שגם על ספק עבירה חייבים למחות מדאורייתא, וכן שספק ישראל ספק גוי חייב למחות כי בזה הולכים לחומרא וכן שחייבים למחות בספק ישראל ספק גוי ולא שמענו שיש חילוק כ"כ מהותי בדיני הספק בין תוכחה לכל התורה, שבזה לא הולכים בספק לקולא,

וא"כ צ"ב מה כן הגדר של הדין הזה, ולמה לענין זה לא מקילים כמו בכל הספיקות בתורה,

ועוד יש להקשות בגמ' הנ"ל שהרי חישב לעשות עבירה ונאנס ולא עשאה כתוב ונסלח לו ואמנם צריך כפרה (כמו שכתוב בגמ' קידושין) אבל זה לא העבירה הרגילה אלא הרבה יותר קל, ושם משמע שאין שום התייחסות לזה שלפני הקב"ה היה גלוי שהם לא יחזרו בהם, והרי זה רק חישב לעשות עבירה,

ונראה שגדר הדין של הוכח תוכיח זה "לשכנע את האדם לקיים את המצוה",

ואין שום חילוקים בין תוכחה לכל התורה מצד דיני הספק,

אולם גם אם השני לא ישמע במציאות הוא מחויב ויקיים את מצות תוכחה,

כי הוא שיכנע אותו וזה המצוה שלו, ורק שהשני לא השתכנע וזה לא ענין שלו, ולא זה החיוב שלו,

אולם כשהשני לא ישמע זה לא איזה פטור מיוחד מתוכחה אלא שבזה גם שמוכיח אותו אין לזה שם של תוכחה כי לא שייך לשכנע כשברור שהשני לא ישמע וזה סתם פטפוטי מילי ולא שיכנוע בכלל, ופשוט,

אולם כשיש ספק אם השני ישמע (והספק תלוי בידיעה של המוכיח, וכמו כל ספק שלא תלוי במציאות עצמה שהרי לא שייך ספק במציאות אלא רק בידיעה של האדם) יש לזה שם של תוכחה כי זה בדיוק הצורה של שיכנוע שאולי זה ישכנע ואולי לא,

ולכן גם על הצד שהשני באמת לא ישמע וכלפי שמיא גליא שהוא לא ישמע מ"מ חייב לגמרי להוכיח כי כלפי המוכיח זה ספק וזה צורה של שיכנוע והוא מחוייב לשכנע,

## הקדש:

יל"ד מי הבעלים בהקדש,

*א*  יתכן שאין בעלים אלא שזה רשות ממון בלי בעלים,

*ב* אולי הקב"ה מוגדר כבעלים על זה (וכן משמע קצת שהרי הגמ' אומרת כל מאי דאיתא ביה גזא דרחמנא איתיה, ב"ק כ"ב בערך) ויל"ע אם שייך לומר כזה דבר,

*ג*  יתכן שהגזבר הוא הבעלים אולם זה תמוה מאוד וצ"ב שהרי לא שייך שהוא בעלים כפשוטו שהרי הוא ודאי לא יכול לעשות עם זה מה שהוא רוצה, וזה תלוי גם מה ההגדרה של בעלות,

אולם עיי' בשי' הגרי"ב שכמדו' הסיק שהגזבר בעלים והוכיח כן מירושלמי מפורש,

(כמדו' כונתו לירושלמי מעשרות פ"א הלכה א', ועיי"ש שלכ' יש קצת ראיה אולם צל"ע שם עוד,

שוב מצאתי ירושלמי מפורש יותר במסכת תרומות פ"א הלכה א', ועי' באתוון דאורייתא שמדבר על זה, עי' קובץ יסודות וחקירות),

ועיי' ערך הפקר ב"ד שמבו' לכ' שההקדש לא שייך לגזבר דאל"כ למה הרא"ש שם צריך להגיע עד להפקר ב"ד הפקר,

ובנוסף גם יל"ד שם ברא"ש בגדר ההקדש איך שייך לומר על הקדש הפקר ב"ד הפקר,

## הכשר משקין:

קיי"ל שכדי שפרי יקבל טומאה צריך שיותן עליו מים וצריך גם שהמים יהיו לרצון,

ושי' רוב הראשונים שהענין בזה שיהיה לזה חשיבות של משקה כי בלי שהאדם (הבעלים, הגרמ"ז איתן) רוצה את זה ומחשיב את זה כמשקה אין לזה שם של משקה,

ועיין בהגר"א שמוכח שזה הענין כי הוא אומר שלמעשה לפי"ז גם המשקה עצמו למרות שאין בו דין של הכשר מצד עצמו מ"מ כיון שאין עליו שם של משקה יש גם בו את הדין שצריך שיהיה לרצון כדי שיקבל טומאה,

אולם שי' הרמב"ם שהרצון הוא בנתינה של המים על הפרי וזה כבר ענין אחר,

ומ"מ אין בזה ראיה שהוא חולק על עצם הרעיון שמחשבה של האדם משפיעה על השם של הדבר אלא רק שהוא סובר שזה לא משפיע עד כדי כך וכמו שכולם מסכימים שלאוכל יש שם של אוכל גם בלי שהאדם חושב עליו, וזה מחלוקת איזה דרגת חשיבות משקה צריך,

ועיי' ערך ביטול חמץ שלפי הרעק"א לכ' זה הבי' בביטול חמץ, וערך לבוד שלכ' גם שם זה אותו רעיון,

## הידור מצוה אחר קיום המצוה, (ובגדר אדם שכבר קיים מצוה ורוצה לקיים שוב ולבטל את הקודם):

### אם אפשר להדר אחרי הקיום,

עיין ספר ערכי הש"ס שמביא אחד מהאחרונים שאומר שמועיל להדר אחרי הקיום מצוה,

אולם ידוע בשם הגר"ח הדין באדם שיש לו שני אתרוגים אחד ספק פסול אבל מהודר ואחד כשר ודאי אבל לא מהודר, שאמר שיקח קודם את הספק פסול כי אם יקח את הכשר לא יועיל שיקח אח"כ את המהודר כי כבר יצא ידי חובה ומה שייך שאחרי שכבר יצא ידי חובה יקיים את ההידור על דבר שאינו מצוה בכלל,

ומסברא לכ' באמת זה דבר פשוט, כי ברור שלא שייך לקיים את ההידור מצוה בנפרד מהמצוה עצמה, (וכמובן שאם זה הידור כי יש צד כל שהוא שאולי בקודם לא יצא לפי שיטות מסוימות וכדו' על זה הגר"ח לא דיבר וברור שאפשר גם אחרי שכבר קיים בקודם ופשוט),

אבל באמת יל"ד למה לומר שאדם שלקח ביו"ט של סוכות שני אתרוגים קיים את המצוה רק בראשון ולא בשני, למה הראשון עדיף על השני אולי נאמר הפוך שהוא יקיים רק בשני ולא בראשון,

הרי הוא מצווה לקחת אתרוג ביו"ט (בלי זמן מסוים) והוא לקח שנים ומה זה משנה את מה הוא לקח ראשון,

כלו' שזה לא איזה חלות קיום המצוה שאז אפשר לומר שאחרי שהוא כבר החיל את החלות הזה לא שייך להחיל אותו עוד פעם אלא זה לקיים את הציווי וא"כ למה לומר שרק בראשון הוא קיים,

אמנם לפי מה שנתבאר בערך כונה במצוות שבשביל להחשב מצוה צריך שיהיה לזה שם של מעשה עבודה יתכן שבשני הוא לא יקיים מסיבה קצת שונה,

שהרי זה ברור שאדם שכבר קיים לא שייך לומר שהוא מחויב עדיין לקיים את המצוה שהרי הוא כבר קיים (וזה לא שהוא מחויב ורק שכיון שהוא כבר עשה את זה אין עליו שום טענה ופשוט),

וממילא אין ללקיחה שלו שם של מעשה עבודה וכמו כל אדם שמקיים מצוה כשהוא לא מחויב בה,

### כשלוקח שני אתרוגים יחד במה מקיים,

ויל"ע מה הדין אדם שלוקח שני אתרוגים ביחד אחד מהודר ואחד לא (וכגון בציור של הגר"ח הנ"ל כשיקח את שניהם יחד) במה יצא והאם אפשר לומר שקיים את ההידור,

ולכ' זה יהיה מצב של ספק אמיתי וכעין חלות ספק שבאמת הרי במציאות לא ברור במה הוא קיים, כלו' שלא שייך לקיים בשנים וזה פשוט אלא יצא שהוא קיים באחד מהם ואין ברירות במה וצ"ע באמת למעשה א"כ האם מוגדר שקיים את ההידור,

ואולי האמת היא שהוא ספק קיים, עי' ערך עין הרואה, ועי' ערך חלות ספק, וצ"ע,

## המבזבז לא יבזבז יותר מחומש (ואונס במצוות):

### מנלן שפטור מעשה ביותר מחומש,

קיי"ל שלמצות עשה אין חיוב לבזבז יותר מחומש, (עיי' יו"ד קנ"ז בשם הראשונים, וזה מבוסס על מה שכתוב בגמ' בצדקה, ואמנם אין משם ראיה אולם יש מקומות אחרים בגמ' שזה מוכח),

ויל"ע שהרי אין לזה מקור בפסוקים לכ' ואפי' בגמ' זה לא כתוב מפורש וא"כ מהכ"ת לומר שהוא פטור מלקיים מצות עשה דאורייתא רק כי הוא יפסיד מזה כסף, אתמהה,

### מ"ש לאו מעשה,

ועוד יל"ע שהרמ"א אומר שכל זה לעשה אולם על לאו צריך לתת את כל ממונו (ומקורו מהראשונים שם) ויש חולקים שגם בלאו לא צריך אולם להלכה צריך,

ויל"ד מ"ש לאו מעשה, ואמנם לאו יותר חמור גם בעצם (שהרי זה במלקות) וגם כי זה בקום ועשה, אבל מהכ"ת שהנידון הזה מתחלק בדיוק לפי רמת החומרה הזו, ובעיקר שלכל הדין אין מקור בגמ' ובפס' אלא שזה סברא וגם לחילוק הזה אין מקור כ"כ (וודאי שלא מקור בפס') וא"כ מהכ"ת להמציא את החלוקה הזו,

### האם החילוק בין קום עשה לשוא"ת או בין לאו לעשה,

והנה הריב"ש אומר (והובא בחוות יאיר) שבלאו כמו בל תלין שזה לא בקום ועשה אין חיוב לבזבז כל ממונו כמו כל לאו אלא רק עד חומש כמו עשה כי זה בשב ואל תעשה,

וע"כ שהוא סובר שנקודת החילוק הוא בין קום עשה לשב ואל תעשה,

וא"כ יל"ד מה הדין בעשה שעוברים עליו בקום ועשה, כמו כל לאו הבא מכלל עשה,

ואולי באמת יש על זה חיוב לבזבז כל ממונו כמו בלאו אולם לא משמע כי בפוסקים זה לא מוזכר בכלל, וצ"ע,

ומ"מ עדיין לא מובן למה שיהיה הבדל כ"כ מהותי בין קום עשה לשב ואל תעשה וכן מה בכלל המקור לפטור בחומש בעשה,

### הביאור וגדר הפטור,

*א,* ולכ' הפשטות לומר שאדם שאנוס זה לא מיוחס אליו (ולא שהתורה פטרה אותו כדי שלא יפסיד, דא"כ ברור שאנו לא יכולים לפטור אותו בלי מקור בפס') ולכן ברגע שזה יותר מחומש שאז זה מוגדר כמצב של אונס הוא כבר לא מחויב,

ועפי"ז מובן מאוד החילוק בין שב ואל תעשה לקום ועשה שבקום ועשה חומש לא מוגדר כאונס,

משום שבשב ואל תעשה אפשר הרבה יותר בקלות להגדיר שזה לא שאני לא עושה את הפעולה אלא שאני מוכרח לא לעשות את הפעולה אולם בקום ועשה זה הרבה יותר עשיה שלי שהרי אני עושה בפעל ולכן בזה הכרח כספי לא כ"כ משמעותי,[[40]](#footnote-40)

ואמנם למעשה קשה מואד לומר את המהלך הזה שהרי הפוך בדיוק בעשה גם אם הוא אונס גמור אמנם א"א לומר שהוא עבר על העשה אבל הוא גם לא קיים את העשה והוא מחויב לקיים, (וכמו שהקשינו בהערה),

*ב,* ולכן נראה לומר בנוסח אחר,

שהחילוק בין לאו ועשה כאן הוא שעשה הוא על הגברא ולאו הוא על החפצא,

(בדרגה מסוימת, שברור שיש לאו בגברא ויש עשה בחפצא, אולם בדרגה מסוימת כל עשה הוא יותר על הגברא שהרי המצב עכשיו הוא ככה ולא שייך לרצות שהוא ישתנה בלי לדבר עם אנשים וכל המצוה מתחילה עם האדם משא"כ לאו שהוא המצב הנוכחי וממילא שייך לרצות שהוא ישאר,

וצ"ע בזה, ועי' לענין נדר שפשוט לאחרונים בתחילת נדרים שלא שייך איסור חפצא בקום עשה אלא רק באיסורים),

וממילא כשהמצוה על הגברא לא שייך לצוות על אדם שלא יכול לקיים וממילא לא חל עליו הציווי בכלל,

(וזה סברת חז"ל שמחומש הוא מוגדר כלא בתורת הציווי כי אמנם הוא יכול להתאמץ ולהיכנס למחלקה של האנשים שיכולים לעשות את זה אבל עכשיו הוא לא במחלקה של האנשים ששייך אצלם שיעשו את זה וממילא הוא לא בכלל הציווי),[[41]](#footnote-41)

משא"כ לאו שזה על החפצא ברמה מסוימת וממילא יש חיוב גם כשהוא פחות בתורת,

ויל"ע לפי"ז בדעת הריב"ש אם שייך לומר את החלוקה הזו לפי שב ואל תעשה וקום עשה מבחינת הענין של חפצא וגברא,

וע"ע לאו ועשה, וע"ע חפצא וגברא,

### הפשט למעשה,

*ג,* ויותר נראה עפ"י מה שביארנו שלכל דין יש חלות שם דין (כלו' שצריך שיהיה בחפץ חשיבות שכך דינו) וממילא בעשה צריך שיהיה חשיבות באדם שדינו לעשות כך וכך וכן בלא תעשה,

וממילא בנוגע לעשה לא שייך שיחול שם באדם שהוא מצווה לעשות דבר שיצריך אותו לבזבז יותר מחומש כי זה מוגדר כדבר לא מציאותי וכמו שלא שייך שיחול על אדם חיוב להכנס לקופסה שיותר קטנה ממנו וכדו' כי זה פשוט לא אפשרי ולא שייך שיחול חיוב לעשות את זה,

אבל כל זה על עשה משא"כ לא תעשה שזה לא חיוב לעשות כך וכך אלא להשאיר את המצב הקיים ואמנם נכון שזה לא כ"כ אפשרי להשאיר את המצב הקיים (שהרי זה יבזבז לו חומש בדיוק כמו שעשה יבזבז לו) אבל עדיין כיון שזה המצב הקיים והעבירה באה לשנות מצב זה כן מוגדר מבחינת החשיבות של זה כדבר אפשרי, כי זה המצב שלפנינו, (וזה לא אונס גמור),

משא"כ בעשה שהמצב שלפנינו הוא לא כך וכיון שזה קצת אונס לא שייך להחשיב את המצב שאנו רוצים לעשות כמצב קיים ששייך לצוות להגיע אליו,[[42]](#footnote-42) ודוק',[[43]](#footnote-43)

ולכ' כל הנ"ל נכון גם בנוגע לזה שעשה נדחה מפני כבוד הבריות עיי"ש בגמ' בברכות,

והגרי"ב מדמה את שני הדברים הללו,

# אות ו',

## וידוי כ"ג ביו"כ:

יל"ע מה היה התוכן של הוידוי של הכהן גדול ביו"כ הרי לכ' המהות של וידוי הוא כעין הודאה וחרטה על החטא ופשוט לכ' שלא שייך בזה שליח (ויל"ע באמת בגדר הדברים למה לא) ומה שייך שהכהן גדול יתודה בשביל כולם, ועוד שלכ' פשוט שגם אחרי שהכ"ג התודה מ"מ כל אחד צריך להתודות בפני עצמו,

והבי' לכ' פשוט שיש שני בחינות לכל ישראל יש את הבחינה הפרטית שהוא אדם ועל זה ודאי לא יועיל שאחר יתודה בשבילו ובזה הכ"ג גם לא צריך לטפל אבל יש את הבחינה הכללית שכל ישראל הם כגוף אחד והכהן גדול מתודה בתור חלק מהכלל ויל"ע בזה עוד, וצ"ע,

# אות ז',

## זה וזה גורם:

### ביטול ברוב בזה וזה גורם,

הר"ן אומר שזה וזה גורם (וכגון בגמ' פסחים על תנור שהוסק באיסורי הנאה ועי"ז התחזק ועכשיו רוצים לאפות בו פת) מותר מדאורייתא מדין ביטול ברוב שכיון שיש גם התר שגורם האיסור בטל ברוב של ההתר,

והקשה הגר"מ שטרנבוך (בספר מועדים וזמנים) שהרי אין כאן רוב אלא חצי חצי, ומה שייך ביטול ברוב,

וכת' בשם הגרש"ש שהתר זה העדר ואיסור זה דבר חיובי שהתורה אומרת שזה אסור,

וממילא בשביל שיהיה איסור צריך שיהיה לו חשיבות וכשהם בטלים אחד בשני ההתר נשאר התר כי הוא העדר ואין בעיה שגם לו אין חשיבות אבל האיסור מתבטל כי אין לו חשיבות וממילא מתבטל והוא נהיה העדר איסור וממילא הוא מותר,

וצ"ע א"כ נימא כן גם בכל מחצה על מחצה,

ועיי"ש עוד בספר מועדים וזמנים (על הש"ס) שדן אם יש בזה אין מבטלין איסור לכתחילה,

וכן אם בחמץ בפסח אין זה וזה גורם מותר,

והביא מג"א שבאמת אומר שבפסח אין התר של זה וזה גורם משום שאין ביטול ברוב בפסח, אמנם רוב האחרונים חולקים עליו,

וכן אם בדבר שיש לו מתירין מותר,

והביא שיטה שאסור באמת, והוא חולק עליו,

ועיי"ש למה שזה יהיה שונה מכל ביטול ברוב,

### ממה נחשב שהוא נהנה,

יל"ד אם האיסור בתנור שהוסק באיסורי הנאה זה שהפת עצמה הפכה לאיסור מדין יוצא או שזה נחשב שנהנה מהאיסורי הנאה כשנהנה מהפת,

ולכ' זה חידוש לומר שזה נקרא שהוא נהנה מהאיסורי הנאה כשאוכל את הפת או אופה אותה, שהרי זה הנאה עקיפה,

וכמו שמצינו באחרונים שאין איסור על הנאה עקיפה (לגבי מצוות לאו להנות ניתנו שלמרות שיש בזה הנאה וזה להנאתנו מ"מ כיון שמהותם למעשה זה חוב זה לא נקרא הנאה),

וכן לגבי לפרוע חוב באיסורי הנאה לכ' יש שיטות שאין בזה איסור (לפחות דאורייתא),

וצ"ל שכיון שזה מגיע ממנו זה נחשב להנאה ישירה,

ולמעשה זה האמת לכ' שהרי אין סיבה שמה שנוצר ע"י איסורי הנאה יהפוך לאיסור הנאה בעצמו,

(וזה לא שייך לדין היוצא מן הטמא טמא שזה ילפותא מפסו' וכאן זה לא יוצא שהרי זה לא בן שלו או לפחות מיץ של פרי אלא סתם נוצר ממנו),

וכ"כ הגר"מ שטרנבוך, (מועדים וזמנים על הש"ס),

## פטור נשים במצות עשה שהזמן גרמא:

### אם זה סימן או סיבה,

קיי"ל שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא וזה נלמד בהקש מת"ת,

והאחרונים חוקרים (עי' דבר יעקב פסחים מ"ג) האם זה הענין של זמן גרמא זה סימן בעלמא לזה שנשים פטורות או שזה סיבה שבגלל שזה זמן גרמא נשים פטורות,

ולכ' הדבר פשוט שזה סיבה כי אחרת מוזר מאוד לומר שבדיוק כל הדברים שנשים פטורות מהם מכל מיני סיבות זה גם זמן גרמא וכל מה שהם חייבות זה לא זמן גרמא, ואיך קרה כדבר הזה,

אמנם יתכן שהנקודה זה לא עצם זה שהזמן גרמא אלא שיש איזה סוג של דבר שנובע מזה ולכן נשים פטורות, (ועיי' נתיב בינה),

### זמן גרמא מבחינה טכנית,

תוס' אומר שגם דבר שהוא זמן גרמא מסיבה טכנית אשה פטורה ממנו,

ולמשל סמיכה שא"א בלילה טכנית כי צריך תכף לסמיכה שחיטה וא"א לשחוט בלילה נשים פטורות כי זה זמן גרמא,

וצ"ב,

(ואולי עפ"י האבודרהם זה מובן שזה ענין טכני שצריך שנשים יוכלו להיות פנויות לבעליהן, אמנם לכ' זה טעמא דקרא, וצ"ע, וע"ע טעמא דקרא,

ואולי אפ"ל על דרך הפמ"ג שנשים פטורות כי בעליהן מקיימים בשבילם ובזה הם מקיימים,

אולם לפי הפמ"ג צ"ב מה מיוחד בזמן גרמא ואפ"ל יחד עם הביאור של האבודרהם ולומר שכיון שביחס לפעולות הללו הם משועבדות לבעליהן ממילא יש מצב כזה שכל הסיבה שהם לא מקיימות זה בגלל הבעל וממילא צורת הדבר שדוקא בדברים כאלה הבעל מקיים בשבילם וכעין שעבוד הדדי,

אמנם כל זה לחידודי בעלמא),

### זמן גרמא בדרבנן,

יש מחלוקת בראשונים אם נשים פטורות ממצוה דרבנן שהזמן גרמא,

ולכ' זה תלוי אם זה סיבה או סימן כי אם זה סיבה יש אפשרות אולי לומר שכעין דאורייתא תקון (ותלוי מה הסיבה בזה),

אולם אם זה סימן אין לזה שום טעם וריח שהרי בדרבנן אין סימן כזה,

### זמן גרמא מדרבנן במצוות דאורייתא,

הפמ"ג (פתיחה) דן אם יש זמן גרמא על מצוה דאורייתא שמדרבנן היא מוגבלת בזמן,

וצ"ב ויל"ד בזה בגדר דיני דרבנן,

אולם מוכח לכ' גם שהוא סובר שזמן גרמא זה סיבה ולא סימן שהרי על זה לא שייך לומר שפתאום נוצר סימן בגלל שרבנן תיקנו שזה יהיה זמן גרמא,

## זכין:

### אם זה מדין שליחות,

מחלוקת ראשונים אם זה מדין שליחות או שזה דין בפני עצמו,

### מה נחשב לזכות,

יש לדון איך מגדירים מה נקרא זכות והנה הר"ן (בגיטין בנוגע לפרוזבול) אומר שאם הדבר בעצמו הוא זכות זה לא משנה שלמעשה ברור שהמזוכה לא ירצה את זה כי למעשה זה יביא לו חוב גדול ולכ' זה שייך רק לפי השיטה שזה לא אנן סהדי שיעשה אותו שליח שהרי למעשה בזה אין אנן סהדי,

ויש ליישב גם לפי השיטות שזה מצד אנן סהדי, עיי' להלן שזה לא שבמציאות תלוי מה הוא היה חושב אלא שזה המצב של החשיבה שלו עכשיו, ודוק',

### בגדר הזכין, ולמה אין זכין על צדקה וכדו',

יש לדון למה אין זכין במצות מצד שאם האדם היה יודע מה זה מצוה (וכגון צדקה וכדו') הוא היה עושה את זה בחפץ לב,

ועיי' בגמ' לגבי גר קטן שמטבילים אותו על דעת ב"ד שמבו' שאם היה את הסברא שבהפקירא ניחא ליה לא היה זכין וצ"ע למה,

והנה אם זכין זה דין ולא אנן סהדי יל"ע באמת מה התשובה על זה,

אבל אם זה אנן סהדי שהוא היה רוצה אפ"ל שגם אם מתיחסים לרצון שהוא לא בפועל מ"מ צריך שזה יהיה דבר ששייך להגדיר שבעצם הוא רוצה וזה משהו זמני שהוא לא רוצה (כלו' שבבעצם הוא רוצה ולא דוקא שזה ענין של זמן טכנית) אבל דבר שגם בבעצם הוא לא רוצה לא שייך לומר שאם הוא היה יודע את כל הנתונים הוא היה רוצה שהרי בפועל הוא לא יודע והוא לא רוצה ומה זה משנה מה היה קורה אם הוא כן היה יודע,

ולכן אמנם דברים כמו זכיה שהוא לא יודע שרוצים לתת לו אנו אומרים שזה משהו באמת לא בעצם וברור שאם הוא היה יודע הוא היה רוצה ובעצם גם עכשיו זה מוגדר שהוא רוצה אבל דברים שבשביל לומר שהוא רוצה צריך לומר שאם היו משכנעים אותו או שאם הוא היה מגיע לעולם הבא הוא היה רוצה א"א להגדיר את זה בתור שעכשיו בעצם הוא רוצה,

ותורף הענין הוא שאנן סהדי לא מבוסס על זה שלא צריך דעת בפועל של האדם לחלות אלא שודאי תמיד צריך דעת ורק שזה מוגדר שיש דעת ולכן זה תלוי כל מקרה לגופו אם שייך לומר שזה מוגדר שיש דעת,

ועיי' ערך דעת שגם קשור ליסוד הזה,

## זכירת יציאת מצרים (ושאר מצות שתלויות בזיכרון):

מסתבר מילתא שכל המצות שהם בעצם לזיכרון זה לא ענין טכני שצריך לזכור שהרי א"כ מדוע אדם שלפני רגע אמר יציאת מצרים וכיון לא לצאת יכול עכשיו לומר ויצא הרי עכשיו אין שום תוכן להזכיר כשלפני רגע הוא כבר אמר את זה ומה זה מזכיר לו עכשיו,

וכן בזכירת מעשה עמלק הרי זה לא קשור לדרגת הזיכרון של כל אחד ולמעשה הרי גם אם לא יזכירו את זה בכלל לאנשים מעל גיל חמש עשרה הם יזכרו את זה כל החיים,

וגם לא שמענו שמי שיש לו זיכרון חלש צריך להזהר לא לשכוח את מעשה עמלק,

ואמנם אפשר ליישב על כל השאלות הללו ודומיהם שזה גדר, אבל זה לא נח,

וביותר שכמדו' הדין שמספיק להזכיר הלכה שהיא קשורה ליציאת מצרים גם אם המזכיר לא יודע בכלל שזה קשור וכמוע להזכיר את מצות ציצית,

ואם הענין הוא לזכור את יציאת מצרים איך הוא זוכר בזה,

אלא ע"כ שהענין הוא לא לזכור טכנית אלא להיות במצב של זכירה כלו' שנהיה קשורים ליציאת מצרים מבחינה רעיונית,

ולדבר על המצות של יציאת מצרים זה ודאי מקשר ליציאת מצרים,

וכן מובן לפי"ז שהענין הוא עצם הדיבור ולא הזיכרון וכן שפעם בשנה זה גם סוג מסוים של זיכרון,

ודוק', ואכמ"ל,

וכן מוכח ביחס לזכירת מעשה עמלק שהרא"ש סובר שיש דין דאורייתא בעשרה והרי מצד הזיכרון עצמו אין לזה שום משמעות,

וע"כ שזה צורה של מצב שהמעשה הזה זכור בעם ישראל ולכן יש לזה כללים,

(ולכ' הסיבה שצריך ציבור לזה הוא שזה דין בציבור בעצם ואכמ"ל),

# אות ח',

## חרש:

הפמ"ג (פתיחה) אומר שחרש שאינו שומע ואינו מדבר אפילו אם הוא פקח גדול יש לו דין של שוטה דאל"כ נתת דבריך לשיעורים, ומשמע שזה דין של לא פלוג ולא שיש לו באמת שם של שוטה,

## חצי שיעור:

### הדין,

בגמ' ביומא (ריש פרק אחרון) יש מחלוקת אם חצי שיעור אסור מן התורה או מותר מן התורה,

ולהלכה אסור מן התורה,

### אם יש חצי שיעור במלאכות,

ומחלוקת אחרונים אם גם במלאכות יש את האיסור של חצי שיעור,

### גדר האיסור,

והגמ' אומרת שהסיבה שזה אסור זה כי חזי לאיצטרופי, וצ"ב וכן יל"ד אם זה סיבה או סימן,

ונפק"מ כשלא שייך טכנית לצרף וכגון בסוף יו"כ, וכדו',

### הרש"ש בעקירה והנחה,

ועיי' ברש"ש ריש שבת שאומר לגבי עקירה בלי הנחה שזה חצי שיעור, (ויל"ע בזה גם בגדר עקירה והנחה),

## חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר:

ע"ע שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא,

ועיין ערך עין הרואה שנתבאר שלפי הר"ן הענין שהתורה באמת נקבעת לפי מה שהחכם פוסק וממילא אסור לשאול אדם אחר כי כבר חל על זה קצת שם של איסור כלפיו כי החכם פסק כבר בשבילו,

# אות ט',

## טעמא דקרא:

מחלוקת ר"ש ורבנן אם דורשים טעמא דקרא או שלא ובפשטות ודאי שהלכה כרבנן שלא דורשים,

וצ"ב טובא שהרי מצינו במקומות רבים מספור שדנים לפי הטעם של הדין,

(וכמו שפשוט לכולם שדפנות בסוכה זה כדי שיהיה לו צורה של בית וכמוש"כ הר"ן שצריך כעין דירה והדברים פשוטים),

ומבו' בראשונים שבאמת לכו"ע פשוט שדורשים טעמא דקרא ויסוד המחלוקת זה האם אפשר לשנות מהמשמעות של הדין בגלל שכאן הטעם לא שייך או שרק אפשר להוצא מה כתוב בדין (כלו' מה ההגדרה שלו) וממילא מה שיוצא מהגדר הזה יוצא,

והריטב"א והתומים אומרים שלפי רבנן זה כעין לא פלוג שהתורה לא חילקה את הדינים שלה גם אם יש מקרים פרטיים שבהם הטעם לא שייך ומ"מ להגדיר מה כתוב בכלל בדין אפשר,

ועיי' בראשונים להלן וכמדו' שכולם מתכונים ליסוד הזה (ואמנם בנוסחאות שונות אולם זה מה התוצאה למעשה מכל זה לכ') שלא אומרים שלמרות שזה בתוך הגדר של הדין ובעצם א"כ זה כתוב בתורה מ"מ כיון שאין בזה את הטעם אין בזה את הדין זה לא אומרים כי התורה לא מחלקת בגלל דברים פרטיים,

אבל לדעת מה הגדר בכלל ובעצם לדעת מה כתוב בתורה זה כן לומדים לפי הטעם,

ודוק',

וכלול בזה גם שאומרים רק סברות שהם לא חיצוניות אלא הם מגדירות את הדין וכמו דפנות בסוכה שאנו אומרים בעצם שלא נאמר שיהיה קרשים בסוכה אלא שיהיה צורה של בית ע"י דפנות,

**וזה לשון חדושי הריטב"א (מסכת יומא דף מב עמוד ב**),

רבי שמעון היא דדריש טעמיה דקרא. פי' דעביד דינא לפום טעמא דקרא בלחוד, דאילו רבנן אף על גב דדרשי טעמא דקרא בכל דוכתא מכל מקום כל היכא דכתב רחמנא שום דין מוחלט לא מבטלי מיניה מידי משום טעמא דקרא אלא סבירא להו ***דלא פליג רחמנא***,

**שיטה מקובצת (מסכת בבא מציעא דף צ עמוד א**),

מהו. אפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא לקמן בפרק המקבל דאמר אלמנה בין עניה בין עשירה וכו' היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של בהמה אי משום דמעלי לה אי משום דלא תצטער. הרא"ש:

**שו"ת הרא"ש (כלל י סימן ג**)

ועוד נראה להביא ראיה מנדרי אשה שהבעל מיפר ואמרו חז"ל שטעם ההפרה הוא משום שהאשה נודרת על דעת בעלה, והוא טעם עיקרי ולא למדרש טעמא דקרא כר' שמעון דדרש טעמא דקרא. שהרי סמכו על זה הטעם ואמרו שהיבם מיפר לזקוקתו,

ולכ' ע"כ שהוא סובר כנ"ל ולשיטתו בשיטמ"ק,

**תוספות הרא"ש (מסכת בבא מציעא דף צ עמוד א**)

היתה אוכלת ומתרזת מהו. אפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא לקמן בפרק המקבל (קט"ו א') דאמר אלמנה בין עניה בין עשירה אין ממשכנין אותה היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה, אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של בהמה אי משום דמעלו לה אי משום דלא ליצטער.

**תומים (סימן צז ס"ק ט**),

ונראה דסבירא ליה לרמב"ם דפירוש הפלוגתא אי דרשינן טעמא דקרא או לא, ודאי אין דבר בלי טעם, רק זה הכלל כתב הרמב"ם בספרו המורה (ח"ג פרק כו), כי הטעמים ברוב מצות יתכן שיש דברים שלא יחול עליהם הטעם, רק הכל הולך אחר הרוב, ואם שייך הטעם ברוב אין להשגיח במעוטו, אך זהו למאן דלא דריש, אבל מאן דדריש טעמא דייק ביה, ואם יש דבר שלא חל בו הטעם אף הוא יוצא מהכלל ולא יתכן עליו לגזור, ולכך זה הטעם שנתן הרמב"ם דלא ימלט שיפול בו הקטט, זה אינו בכל הנשים ומשכנות, כי אם יקח מאשה צנועה משכון מסויים וכתב ידה בעדים כך וכך חייבת, מה קטט וסכסוך יקרה בו, אמנם כיון דלא דרשינן טעמא דקרא לא חיישינן למיעוטא, ואם על הרוב יתכן חל גזרת המקום ב"ה על הכל, וכן הדבר ברבוי נשים למלך, לא ימלט שנשים צדקניות כאביגיל לא יסירו לבב, אבל רוב נשים המסירות, ואשת חיל מי ימצא, ונאסר בכלל הרבוי. אבל רבי שמעון דריש טעמא דקרא, ואם כן איך אסרה תורה בכלל חבלה אלמנה, ויש שלא שייך בו קטט, ועל כרחך בגד אלמנה היינו עניה, ודייק בגד כמו שכתוב שמלתה לעורה, ובזה בכל הנשים יש הוצאת שם רע כיון דיש בו דין חזרה, וכן במלך בצדקנית מותר, ודו"ק.

**דבר יעקב (מסכת גיטין דף מט עמוד ב**)

ובשי' ר' אלחנן להגרא"ו [ב"מ סימן מא] מקשה מהגמ' [ב"ק ב ב) שילפינן תולדה דקרן מקרן, מה קרן כוונתו להזיק הני נמי כוונתם להזיק, וקשה אם לא דרשינן טעמיה דקרא מנא לן שקרן חייב בגלל שכוונתו להזיק. ותירץ דדוקא טעמיה דקרא לא ילפינן, אבל לומר מהו גדר הדין, שפיר אמרינן, ולכן מגדירים שגדר קרן הוי שהתורה חייבה משום שכוונתו להזיק.

## טעם כעיקר:

### בשי' תוס' שזה איסור עשה בלבד, ובגדר איסור עשה,

שי' הר"י מאורלינש בתוס' בחולין שטעם כעיקר זה אמנם דאורייתא (עיי"ש בגמ') אולם זה לא לאו כמו האיסור עצמו (של נבילה וכדו') אלא רק איסור עשה שהרי זה נלמד מגיעולי מדין ששם זה היה עשה רק,

אולם צ"ב כי יש בעשה גם חומר שאין בלאו,

וכגון לענין עשה דוחה לא תעשה שעשה לא דוחה איסור עשה (ואדרבה יש שיטה שאיסור עשה יותר חמור גם מלאו וגם מעשה),

ובאמת יש אחרונים שאומרים שכיון שזה טפל לאיסור נבילה עצמו לא יהיה טפל חמור מן העיקר ואין בו דין של איסור עשה ועשה כן ידחה אותו,

וצ"ב דממ"נ אם איסור עשה יותר חמור למה שזה לא יהיה יותר חמור הרי גם זה למעשה איסור עשה,

ועיי"ש ערך לאו ועשה,

ואולי הביאור דהנה מה שאיסור עשה יותר חמור מלאו זה לא כסימן שמזה שהוא כתוב בלשון כזו זה אומר שזה יותר חמור מצד עצמו, שהרי לא מסתבר לומר כלל כזה ולומר שבדיוק בכל המקומות זה מסתדר,

אלא זה סיבה שכיון שזה בצורה של איסור עשה זה יוצר מצב שזה העדר טוב לא לעשות את זה (עיי"ש ערך לאו ועשה),

וממילא כשיש סברא שלא יהא טפל חמור מן העיקר כלול בזה שכבר בעצם לא כתוב בתורה לעשות את זה בצורה חיובית שהרי זה לא יותר מן העיקר וממילא זה גם לא ציווי חיובי וכמו כל לאו ולא כתוב בתורה יותר מזה וממילא גם לא נוצר לזה מצב של תוספת טוב אלא של העדר רע, ודוק',

# טומאה,

## גדר הענין שהטומאה מתפשטת כשיש שני בתים ופתח ביניהם:

### הגדר,

יש ג' צדדים באחרונים בטומאת אוהל,

הפנ"י סובר שאין כזה דבר שטומאה מתפשטת אלא שהכל מוגדר כאוהל אחד,

התומים חלק שהטומאה מתפשטת וממשיכה לבית השני ולא שהכל ביתו של המת,

ויש צד לומר עפ"י אחד הראשונים שהטומאה נמצאת בפתח (עפ"י סוף טומאה לצאת) וממילא היא נמצאת גם באוהל השני אבל טומאה לא מתפשטת,

(הגרי"ב),

## טריפה:

### הגדר,

בפשוטו ענינו שכשהוא עומד למות אין לו חשיבות של חי אולם יש להקשות מ"ש מגוסס שאינו טריפה,

והנה הגמ' מדמה דיני אתרוג לטריפה וצ"ב מה הקשר, הרי באתרוג אין את כל הנושא שהוא ימות מזה תוך שנה,

וע"כ שיסוד דין טריפה זה לא שהוא מת בפועל אלא שמהות "אדם חי" זה שיש לו את כל האיברים החשובים ולכן כשחסר לו אחד מהם כבר עכשיו הוא לא חי,

ורק שהצורה להגדיר מה נקרא איבר חשוב ומהותי היא ע"י שבודקים מה א"א לחיות בלעדיו,

ויתכן שממילא זה נחשב למהותי בכל דבר וצ"ע עדיין,

### מדוע היום יש טריפות הרי היום הם חיות במציאות,

הרמב"ם אומר שהטריפות במציאות יכולות לחיות ומ"מ אין לנו אלא מה שאמרו חז"ל כמו שכתוב ועשית ככל אשר יורוך,

וצ"ב באמת איך הם טריפות אם הם יכולות לחיות ומה הביאור בזה, (ובעצם מה הביאור בגמ' עצמה),

ועיי"ש חזו"א ואכמ"ל,

ולהנ"ל מיושב היטב דכיון שההגדרה של טריפה זה לא שהיא לא יכולה לחיות ועקרונית גם אם היה בהמה מסוימת שהיא כן יכולה לחיות למרות הנקב במוח כי היא חזקה וכדו' מ"מ כיון שבמציאות בד"כ מתים מזה זה חלק מהותי מהבהמה ומי שאין לו את זה אינו חי וכמו אדם ללא גוף שהוא גם קיים במציאות אבל הוא כבר לא מוגדר אדם אלא נשמה, וכנ"ל,

וממילא גם היום שהשתנו הטבעים והם יכולות לחיות מ"מ כיון שהצורה הטבעית שכן מתים מזה (כי הצורה הטבעית תמיד נקבעת לפי הדורות הקודמים ואכמ"ל למה), א"כ האיבר הזה מוגדר כחלק מהותי בגוף וכשזה חסר היא נחשבת למתה בלי שום קשר לזה שהיא תמות בעתיד,

# אות י',

## יראת שמים:

### הגדר,

יל"ד מתי מקיימים מצות יראת שמים האם זה דבר תמידי שמקיימים כל הזמן כיון שמצב החיים שלנו הוא שאנו יראים מהשם ואם יצוה דבר על רגע זה נקיים,

או שזה מצוה רק כשמגיע נסיון לידיים ומתגברים,

והנה בפשטות ודאי שזה מצוה תמידית לחלוטין והראיה פשוטה שהרי לבטל את זה אפשר בכל רגע כלו' שגם עכשיו יש לי ציווי שלא להיות בלי יראת שמים (והראיה שאדם שלא ירא יעבור על זה ולכ' פשוט שהוא יעבור על זה גם אם הוא לא עובר בפועל עבירה מסוימת) ומי שכן ירא מקיים את הציווי הזה ופשוט,

אמנם עיי' ברמב"ן שאומר שמה שכתוב שמי שבא לידו עבירה וניצל ממנה נותנין לו שכר כעושה מצוה זה משום שהוא באמת מקיים בזה מצוה של יראת שמים,

וצ"ע כי לכ' מצות יראת שמים זה מצוה אחת וממילא אם מקיימים את זה תמיד לא שייך לומר שכשמגיע לידו עבירה דוקא הוא מקיים את זה,

ועיין ערך ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה ששם נתישב ברמב"ן כמין חומר שודאי תמיד מקיימים אלא שבישב ולא עבר עבירה מקיימים בקום עשה ותמיד זה בשב ואל תעשה כי זה מצב,

## ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה:

### מה התחדש בזה, הרי פשיטא שזה מצוה שלא לעבור עבירה,

כתוב בגמ' מנין שאם ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה שכתוב על איסורים בלשון של מצוה, והגמ' אומרת שזה רק כשנזדמנה לידו עבירה ולא עבר,

וצ"ב מה הנידון בזה הרי התורה ציותה שלא לעבור ולכן הוא לא עובר וברור שמגיע לו שכר בדיוק כמו אדם שעשה מה שהתורה ציותה לו לעשות ומה ההו"א שלא יקבל שכר ובשביל מה צריך לדמות אותו לעושה מצוה הרי עצם זה שהוא נמנע מאיסור זה עצמו המעלה,

(ובשלמא אם היה מדובר כשלא נזדמנה לידו עבירה מובן אבל כשנזדמנה לא מובן בכלל מה גרע מכל עשה ומה זה משנה שזה עשה וזה לא תעשה),

### הרמב"ן שזה מצות יראת ה',

ועיי' ברמב"ן שאומר שהמצוה זה בכלל יראת שמים, ועיי' ערך יראת שמים בשיטתו, ואכמ"ל,

ומ"מ גם לשיטתו עדיין קשה שמדוע שזה יהיה יותר גרוע ממצות עשה שצריך לחפש לזה עוד מצות ולא משמע שהענין הוא רק שבשונה מעשה יש בזה גם עוד מצוה של יראת שמים (ובפרט שיתכן לכ' שגם בעשה מקיימים את המצוה של יראת שמים),

### הביאור,

ואולי אפ"ל יסוד גדול שבעצם יש חילוק מהותי בין להימנע מעבירה ללעשות מצוה כי זה עשיה וזה שב ואל תעשה,

ויש מעלה גדולה בעשיה על שב ואל תעשה וכמו שמצינו שדרבנן דוחה דאורייתא רק בשב ואל תעשה וכו',

והתורה באה לחדש כאן שבכל הימנעות מעבירה יש גם קום עשה ולא רק שב ואל תעשה,

והבי' בזה שכיון שהמצב הטבעי הוא שהוא יעבור והוא בכח מונע את עצמו ממילא זה מוגדר הפוך שהשב ואל תעשה זה לעשות עבירה והקום ועשה זה להימנע מהעבירה,

(ואמנם ברור שהעבירה היא לא בדרגה של שב ואל תעשה אולם הרעיון בזה הוא שכשיש מצב טבעי המצב שהפוך ממנו הוא המחודש והוא זה שמוגדר כעשיה וכאלו שזה הקום עשה,

ועיי' בגמ' באם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש ובגר"ח שם שמחדש את היסוד הזה שזה מוגדר כעשיה חיובית של "לא באתי", וכן בשומרים מסתבר לבאר כך את החיוב של שומרים שמוגדר שהוא גרם את הנזק כי מנע את המצב הטבעי שהוא שומר, ואכמ"ל ביסוד זה עוד),

וזה ג"כ כונת הרמב"ן אולי אלא שהוא סבר שעצם זה שהוא נמנע לא הופך את זה לקום עשה (ואולי משום שעדיין זה לא מוגדר מצב טבעי) אבל מ"מ כלפי הדין של יראת שמים זה מצב חיובי של יראת שמים,

(כלו' שיש כאן שני חלקים יש את ההימנעות מעבירה שזה הימנעות (כלו' שב ואל תעשה) ויש את הפחד שיש לו מהקב"ה שזה כבר לא קשור להימנעות (אלא זה רק הגורם של ההימנעות) וממילא זה כבר כן יכול להיות מוגדר כפעולה),

ותמיד צ"ל שיראת שמים זה לא פעולה משום שזה מצב ואמנם זה קיום מצוה לכ' אולם זה לא קום עשה כי זה מצב בנפש ולא פעולה,

אולם במצב כזה שהיראה עומדת במבחן והמצב הטבעי יחסית (וכנ"ל שזה לא מצב טבעי גמור) הוא לא כמו היראה ממילא זה מוגדר שהוא עושה פעולה ביראה,

ועפי"ז מיושב היטב הקושיא על הרמב"ן איך הוא אומר שמקיימים בזה מצות יראת השם הרי תמיד מקיימים (שלכ' זה מצוה תמידית, עיי' ערך יראת שמים) כי הוא לא מדבר על המצוה עצמה שאותה ודאי מקיימים תמיד אלא הוא מדבר על הקום עשה שבה,

כלו' שאפשר לקיים מצות יראת שמים בקום עשה ואפשר לקיים אותה כמו שמקיימים אותה בד"כ בשב ואל תעשה, וזה מצוה אחת,

ודוק' והוא נפלא,

# אות כ',

## כלי שני:

צ"ב מדוע כלי שני אינו מבשל הרי במידת החום שלו הוא יכול להיות גם יותר מכלי ראשון עיי"ש בגמ' בשבת,

ועיי"ש שכתוב שהענין משום שזה עומד להתקרר וזה גופא צ"ב דלבינתיים זה מבשל והבי' פשוט שאין ע"ז שם בישול כי לא מבשלים בצורה כזו,

ונראה דהביאור פשוט שאין לזה חשיבות של בישול כי זה לא צורה של בישול,[[44]](#footnote-44)

### בבליעות,

ויל"ע דגם בדיני הגעלה יש כלי שני ושם לכ' כ"ז לא שייך דזה ענין מציאותי אם יש בליעות או לא,

ואולי אפ"ל חידוש שגם הבליעות צריכות להיות עם חשיבות ובשביל זה צריך שיהיה פעולה מסוימת של הבלעה וזה שייך רק אם יש ע"ז שם בישול,

ואמנם יש עוד צורות להבליע חוץ מבישול דקיי"ל שריח של יין יכול להבליע (כמדו' זה המקרה שם בגמ' בע"ז) אבל כאן צורת ההבלעה היא דרך בישול ולכן צריך שזה יחשב לבישול,

## כל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני:

יש מחלוקת בראשונים האם זה מסברא שאי עביד לא מהני או שצריך לזה פסוק,

ור' שלמה איגר מסביר שהסברא היא שהרי אין אדם חוטא אלא א"כ נכנסה בו רוח שטות וממילא אינו יכול להחיל חלותים,

ופשוט שאין כונתו כפשוטו וברור שאם באותו רגע שאדם עובר עבירה הוא יקדש אשה זה יחול ולא נאמר שהוא היה שוטה אז אלא כונתו שעבירה במהותה אין לה שם של מעשה בדעת כי במהותו זה השטות הכי גדולה שיש,

ומבו' בזה יסוד גדול בגדרי דעת בחלותים כי בפשטות ענין הדעת הוא דבר טכני ולא קשור כלל לשם דעת אלא כל ענינו שכדי שיחול החלות צריך שהאדם ירצה שהוא יחול ויחליט שזה יחול אבל זה לא קשור לחשיבות של דעת דמה זה משנה שכאן אין לזה צורה של דעת כי איסורים במהותם זה שטות הרי בפועל הוא מתכוין ברצינות גמורה לחלות הזה,

וכאן מבו' שכן מתייחסים לחשיבות וצריך שיהיה למעשה חשיבות של מעשה שנעשה בדעת, (ועבירה זה ההפך הגמור מצורת מעשה של דעת כי כל מהות העבירה זה חוסר דעת אין סופי),

ועי' ערך איסורי הנאה אינם ממון ואין שליח לדבר עבירה ונשבע לבטל את המצוה, שג"כ יש את היסוד הזה, שדיני התורה זה המציאות האמיתית,

## כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו:

קיי"ל לגבי בלילה במנחות שכל מה שראוי לבלילה זה לא מעכב אם לא יבללו אבל מה שלא ראוי טכנית לבלילה וכגון שאין מספיק שמן הבלילה מעכבת וזה פסול כי כתוב בתורה שצריך לבלול,

וצ"ב מה הגדר בזה למה אם זה ראוי לבילה הבילה לא מעכבת,

ולכ' הביאור שנחשב שזה קצת בלול וכעין כל העומד, ומ"מ ברור שזה לא בלול ממש אלא רק שבמקומות שמספיק קצת בלילה זה מספיק, וצל"ע בזה עוד,

### בסוכה שהיא ראויה לארעי,

ועיין ריטב"א סוכה ב' א' שמביא שיטה שסוכה במחיצות של ברזל כשרה כי היא ראויה להיעשות ארעי, ומדין כל הראוי לבילה, וז"ל,

" וקאתי עלה מדר' זירא דקאמר כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, והכא נמי למטה מעשרים שראוי לעראי אין עראי מעכב ואפילו קבע כשרה למעלה מעשרים שאינו ראוי לעראי עראי מעכב והרי א"א לעשותה עראי וכו',

ולא נהירא וכו',

ותו דאפילו תימא דאביי לא אודי בפירוקא דרבא משום דלית ליה דר' זירא הוה ליה לר' זירא גופיה לאודויי ביה והיכי אמרינן בסמוך כולהו כרבא לא אמרי משום קושיא דאביי דהא פרקיה רבא לההיא קושיא אליבא דר' זירא",

[וצ"ב ממ"נ אם יש צד לא לסבור את הכל הראוי לבילה הזה מה קשה על ר' זירא ואם אין צד אז איך הוא עצמו יסביר למה הוא עצמו לא סובר את זה],

## כל מידי דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי עביד:

קיי"ל שדבר שהאדם לא יכול לעשות הוא גם לא יכול למנות על זה שליח,

ולכן הגמ' אומרת שע"כ הכהנים הם לא שליחים שלנו אלא של הקב"ה שהרי אנחנו לא יכולים לעשות את העבודה ואיך נמנה שליחים לזה,

ומבו' שגם על שליחות מעשה יש את הכלל הזה שהרי הכהנים זה שליחות מעשה,

והחת"ס מחדש חידוש עצום שגם דבר שהסיבה שהמשלח לא יכול לעשות זה סיבה טכנית (וכגון שהוא גידם) השליח לא יכול לעשות, עיי"ש,

וצ"ב, וקודם יל"ב מה הטעם של כל מידי דאיהו לא מצי עביד עצמו,

## כל העומד ליבצר כבצור דמי:

יש מחלוקת ר"ש וחכמים (בריש סנהדרין ובסוף שבועות) האם גפנים שעתידות להיקצץ נחשבות למחובר או שלא,

ויש בזה הרבה מקרים ואופנים עיין תוס' סוטה (כ"ה ע"ב) שמביא הרבה מקרים ומחלק שם בין הדוגמאות,

וכתותי מכתת שיעוריה כתוב ברש"י בסוכה (ל"ה) שזה מדין כל העומד, ועיי"ש בר"ן שזה לא רק לר"ש, ועי' בתוס' הנ"ל בסוטה שמחלק בין זה לכל העומד בגפנים,

ולענין מנא תבירא תבר (סוף כיצד הרגל) יל"ד אם זה מדין כל העומד או שלא,

## כתותי מכתת שיעוריה:

### אם זה רק ביחס לשיעורים,

לענין לולב של אשירה ושל עיר הנדחת הגמ' אומרת שזה פסול כי כתותי מכתת שיעוריה,

ויל"ע אם הדין הזה הוא רק בדברים שצריכים שיעור,

ועיי' בסוכה (דף ל"ה ע"א) בשלמי כהן וז"ל "הרא"ש [טו] ביאר [דהך גיר' ס"ל] דבאתרוג ל"ש לפסול משום דמיכתת שיעוריה, דאתרוג אין לו דין שיעור, אלא משום דלא גמר פירא [לעיל לא:]. והרא"ש [וכן תוס' לעיל ל.] חלק דעכ"פ בעי שיהא מינכר לקיחתו. [דמה"ט פסלינן פלפלין]. וכיון דמיכתת שיעוריה הוי כאילו נשחק כולו, וכאילו לא מינכר לקיחתו",

ומבו' שהרא"ש סובר שזה באמת רק בדברים שצריכים שיעור, אבל גם בדברים שצריך שיהיה מינכרא לקיחתו, (וצ"ב מה הגדר של המושג מינכרא לקיחתו),

אמנם לכ' בריטב"א שם משמע שגם על אתרוג יש כתותי מכתת אפילו שלכ' גם הוא מסכים שאין דין שיעור באתרוג, אולם יל"ע בזה, וצ"ע,

ונפק"מ לכ' אם לבית שעשוי מאיסורי הנאה יש שם של בית ונפק"מ למזוזה ולמעקה ועוד, (עיין ריש סוכה), ויל"ע בזה,

וכן מביאים (עיין קובץ יסודות וחקירות) בשם הגר"א (אבן העזר קכ"ד ב') שסובר שלר"ש שכל העומד לישרף כשרוף דמי כלול בכתותי מכתת שזה לא קיים בכלל ולא רק ביחס לשיעורים,

## כיון דפקעה פקעה:

עיין בגמ' לענין קידושין שהופקעו לזמן ע"י גט שיש מקרים שאומרים שכיון שזה פסק זה כבר פסק והיא לא מקודשת לתמיד,

וע"ע דיחוי במצות, וערך כיון דפקעה פקעה,

## כונה במצוות:

### המקור,

א, המאירי אומר שלומדים את זה מלעבדו בכל לבבכם,

וזה לא סתם ענין של לשם יחוד אלא זה כדי שיהיה למעשה שם של מעשה מצווה כלו' שצריך לתת למעשה שם של מעשה מצווה והוא עושה את זה ע"י שמכוין שזה יהיה למצווה,

והראיה שהגמ' (לענין כפוהו ואכל מצה) מדמה את זה למתעסק ואומרת שכשנהנה לא צריך כונה עיי"ש (לגבי מצה) וזה לא שייך כלל אם זה ענין כמו לשם יחוד כזה,

אמנם עדיין צ"ב מה זה משנה לענין השם של המעשה אם הוא נהנה מזה או לא וע"ע מתעסק מה שנתבאר לגבי שכן נהנה,

### אם כשיש הנאה צריך כונה או שלא,

האחרונים דנים אם צריך כונה במצה למרות שהוא נהנה או שזה כמו מתעסק שכשיש הנאה לא צריך כונה,

ועיי' ערך מתעסק בגדר הענין של שכן נהנה,

### אם כשלא מכוין עובר על העשה, או שרק הפסיד מצוה,

יל"ד אם אדם שלובש ציצית בלי לכוין לשם מצווה מבטל את העשה של ציצית ואסור לו ללבוש או לא,

והנה זה פשוט שאדם שאכל מצה בלי לכוין (ולא אכל עוד מצה) הוא ביטל את העשה ולא רק הפסיד מצווה ולכ' מ"ש,

ובאמת הביה"ל אומר שביטל ואסור לו ללבוש,

אבל האחרונים דנים בזה (עיי' ר' אלחנן, ועיי' ג"כ מנחת שלמה שו"ת סימן א'),

וצ"ב א' כנ"ל דמ"ש ממצה ב' דממ"נ אם זה נחשב שמילא את הציווי ועשו להם ציצית אז הוא ג"כ קיים עשה ואם לא אז הוא ביטל עשה ומה זה הפשרה הזו,

והמנחת שלמה (שו"ת ס' א') מבאר שאחרי שיש לו ציצית הוא לא מצווה ולכן למרות שהוא לא מקיים את המצוה מ"מ הוא גם לא עובר כי עכשיו הוא גם לא מצווה,

וצ"ב טובא דא"כ גם כשיכוין לא יקיים שום מצוה שהרי הוא לא מצווה כי כבר יש לו ציצית,

### הערה גדולה למעשה,

ובגוף הדברים יש בזה הערה גדולה שם לענין מזוזה שבזה מצוי מאוד שלא יודעים שמחוייבים וממילא לא מכונים למצוה (וכגון שוכר וכן יל"ע בישיבה) ומבטלים עשה לפי"ז לכ' וצ"ע,

ויל"ע אם יועיל למסור מודעה על כל המצות ולכ' לא והבי' שזה כענין מתעסק שלא שייך עליו בפשטות מסירת מודעה,

### בגדר מצוות צריכות כונה, ועיקר גדול בגדר קיום המצוות,

תוס' אומר שגם לפי השיטות שמצות לא צריכות כונה מ"מ באדם שכיון לא לצאת ודאי שלא יצא כי ודאי הוא לא יוצא ידי חובה "בעל כרחו" ומשמע שיש איזה ענין בבעל כרחו, וצ"ב מה זה משנה שזב בע"כ וכמו שאדם שעובר עבירה ולא ירצה שזה יהיה עבירה, ומה זה הסברא הזו,

{ולא משמע שזה בגלל שממילא אין לזה שם של מעשה מצוה מצד סוג של מתעסק אלא שלא שייך שנכריח אותו שזה יהי מצוה, וזה לא מובן למה לא},

והנה יש להקשות עוד שידוע הדין (שכתוב בגמ') שאדם שקיים מצוה כשהוא היה פטור ממנה ואח"כ הוא התחייב בה הוא צריך לקיים שוב, וצ"ב הרי הוא כבר קיים את זה ולמה שיצטרך לקיים שוב,

ונראה שהגדר של החיוב בכל המצות הוא לא לאכול מצה אלא "לעבוד את הקב"ה באכילת מצה",

כלו' שלא צריך רק לעשות את עצם הפעולה הטכנית של לאכול מצה אלא חלק מהחיוב הוא לעבוד את השם באכילה הזו,

וזה כתוב בפסוק שהמאירי מביא "ולעבדו בכל לבבכם" כלו' שהחיוב הוא לא רק לעשות את הפעולות אלא שזה יהיה עבודה,

והצורה של עבודה זה שיהיה לזה שם של מעשה שנעשה בשביל המצוה (ולא משנה מה האינטרס שלו לקיים את המצוה אם זה לשמה או שלא),

ודבר ראשון ברור שצריך בשביל זה שהוא בכלל יהיה מחויב כשהוא עושה את זה שהרי בלי זה לא שייך בכלל שיהי לזה שם של מעשה מצוה (כלו' מעשה עבודה),

וזה המחלוקת אם צריך גם כונה למצוה או שזה כבר לא צריך,

ומ"מ כשזה בע"כ תוס' אומר כדבר פשוט שלא שייך במציאות שדבר שאני להדיא לא רוצה שיחשב לעבודה יחשב כעבודה למלך שהרי מפורש אני לא רוצה לעבוד אותו בזה, וזה דבר פשוט,

ויוצא שזה הבי' האמיתי בגדר של מצות צריכות כונה, וזה קצת דומה לביאור לעיל אולם לא לגמרי,

וצ"ב באמת מה ענין הנהנה לכאן, ואולי זה כמו מצוה בתוצאה, שלא צריך כונה אולם לכ' מוכח לא ככה,

וצ"ע בזה,

והסיבה שמצות דרבנן יש שיטות שלא צריך כונה זה דבר פשוט שהרי אין באמת ענין לקיים את הדרבנן מצד המצוה שבזה וכל הענין של חז"ל לגזור זה כדי שלא יבועו לעבוד בטעות על האיסור עצמו והרי גם כשיקיימו את זה בלי שם של מעשה עבודה המטרה תתקיים,

ועפי"ז אפשר גם לבאר את המושג לשמה במצות שהנה הגמ' אומרת על ציצית שלומדים מפס' שצריך לשמה,

ומאידך בסוכה ומצה זה מחלוקת,

וצ"ב מה בכלל הענין בלשמה וכן מה ההבדל בין מצה וסוכה לציצית,

ולהנ"ל מיושב שברור שיש תוספת שם מעשה עבודה בדבר שיוצר לשם מצוה, ולכן צריך את זה בציצית,

והנידון במצה וסוכה זה שאמנם ודאי שיש בזה מעלה בעיקרון אולם לב"ה באלו כיון שזה לא חפצא של מצוה בכלל כלו' שזה דבר שמשמש גם בלי קשר לשימוש של המצוה שבזה (בשונה מציצית שאין לה שום משמעות כחפץ חוץ מהקיום של המצוה, כי אין מה לעשות עם זה),

ממילא הם סוברים שלא יעזור לעשות את זה לשמה ועדיין לא יהיה לזה שם של חפצא דמצוה ולכן גם לא צריך את זה,

### אם יש דין כונה במצוות שבין אדם לחבירו,

עיין במנחת שלמה (שם) שדן בדרך אגב אם יש דין כונה במצות שכליות שבין אדם לחבירו,

ולכ' זה תלוי בגדר של בין אדם לחבירו האם זה בצורה של "עבודה" או שכל צורת המצוה זה ללכת אחרי המוסריות הפשוטה,

ועיי' ערך בין אדם לחבירו,

### אם אפשר לעשות תנאי,

יל"ע אם אפשר לעשות תנאי בכונה על המצוה שאם כך וכך הוא מכוין במעשה הזה למצוה ואם לא אז לא, (וכגון בקרי"ש שאם הוא יספיק עם ברכות זה לא למצוה עכשיו ואם הוא לא יספיק זה למצוה),

ויל"ע לצד לעיל שההגדרה בכונה במצות זה כעין מתעסק אם שייך על זה תנאי (וזה נידון בכל אינו מתכוין אם שייך בזה תנאים, דיתכן שכיון שזה לא ענןי באמת של החלטה אלא של מציאות של המעשה לא שייך על זה תנאי כי או שהוא עשה את זה בשביל זה או שלא),

וגם לצד שצריך שם של מעשה עבודה יל"ד,

ולמעשה המ"ב אומר שמועיל,

ועיין בית יוסף או"ח תק"ץ שמביא רא"ם שא"א לעשות תנאי ואדרבה זה יחשב שאין בכלל כונה ולא יצא בכלל, והב"י חולק עליו, עיי"ש, (ועיין ברכת מרדכי ירח האיתנים),

### כשמכוין על עצם המצוה ולא על התוספת שכלולה במעשיו,

יל"ע האם אדם שכבר מקיים מצוה לשם מצוה אבל כלול במעשה שלו עוד מצוה (ולמשל אדם שמפריש תרומה גדולה בעין יפה אולם הוא לא מכוין לעין יפה ואת החלק של עין יפה הוא עושה סתם) האם נחשב שגם על החלק הזה יש שם של כונה כי זה מעשה אחד,

והנידון הזה שייך בעיקר כשזה אותה מצוה ורק תוספת על המצוה הזו עי' ערך מצוה קיומית על תרומה גדולה שיש צד לומר שכשנותן הרבה הוא בעצם מקיים את אותה מצוה רק ביותר גדול,

### אם מצוה קיומית צריכה כונה,

יל"ד אם מצוה קיומית צריכה כונה, ולכ' אין שום סיבה שלא,

אולם עיין קרן אורה (מובא בדבר יעקב יבמות מ' א') שאומר שעל מצוה קיומית לא צריך כונה גם לשיטות שמצות צריכות כונה,

### כשכונתו למצוה אחרת,

עיי' בר"ן שכת' שגם למ"ד מצות אין צריכות כונה מ"מ אם כונתו למצוה אחרת זה מקלקל את המצוה הזו ולא יצא ידי חובה (וכגון שכיון לחינוך ועי"ז לא יוצא בעצמו בתקיעה), דמינה מחריב בה,

והבי' לכ' מצד השם של המעשה שיש חשיבות רק למעשה של מצוה לתת שם אחר למעשה, ולהנ"ל בגדר צריכות כונה צ"ב שהרי יש לזה שם של מעשה עבודה, ולכ' צ"ל שצריך שיהיה לזה שם של מעשה עבודה של שופר,

ומ"מ מבואר שגם הם לא חולקים במהות הדברים ורק שהם סוברים שכיון שכל הבריאה נועדה לעבודת ה' ממילא גם אם האדם לא התכוין לזה זה מעשה עבודה, כי זה עצם השם של המעשה בעצמותו,

## כונה:

יל"ד בגדרי כונה האם אדם שאוכל משהו כדי שיוכל להוציא אחר ידי חובה ובשעת הברכה לא חשב ע"ז בכלל זה לא נקרא שכיון,

ועיין במ"ב לענין כונה במצוות שכשמוכח מתוך מעשיו שזה הכונה שלו זה מספיק ולכ' כ"ש כאן, אמנם מאידך שם מבו' שזה בדיעבד, ויל"ע שם למה דלכ' זה ממ"נ או שזה כונה או שלא,

# אות ל',

## לפני עור:

### הגדר,

יל"ע בגדר דין לפני עור,

אם זה בין אדם לחבירו או בין אדם למקום,

### נידון,

יל"ד כשמונעים מאדם לעבור עבירה אבל בזה עצמו גורמים לו לעבור עבירה אחרת האם יש בזה לפני עור או שלא,

ולמשל כשמתקנים עירוב בעיר שיש בה אנשים שלא שומרים תומ"צ ובלי העירוב הם נכשלים באיסורים דאורייתא של העברה ד' אמות ברה"ר ועוד אולם גם ע"י העירוב הם נכשלים כשהם יוצאים מתחום העירוב לכרמלית או לרה"ר שזה איסור הוצאה שלא היה להם לולי העירוב,

(שהרי העירוב הופך את המקום לרה"י ועכשיו יוצא שהם מוציאים מרה"י לכרמלית או לרה"ר בגלל העירוב),

וצ"ע למעשה,

### נידון,

עוד יל"ע אם יש איסור לגרום לאדם לעבור איסור כשאני בכלל לא מתעסק בו ואני בכלל לא רוצה שהוא יעבור עי"ז איסור,

וכגון במקרה הנ"ל של העירוב שאנו בכלל לא רוצים שהם יעברו עי"ז ואנו לא עסוקים בהם ולא עושים את זה בשבילם בכלל,

ולכ' מוכח בגמ' לענין מכה בנו גדול וכן לענין מלוה ללא עדים שיש לפני עור למרות שאדרבה כל המטרה שלו זה שהוא יחזיר לו ואין לו שום ענין שהוא יעבור ולא יפרע לו ובכ"ז כיון שלמעשה הוא גרם לזה יש לפני עור ולכ' ה"ה בכל זה,

## לאו הניתק לעשה:

### אם יש איסור לעבור על הלאו כשמתכוין לקיים את העשה,

**חדושי הרי"מ מסכת בבא מציעא דף קטו עמוד א** וזה לשונו,

"וי"ל עוד למה שכתבו תוספות פסחים (כט ב) כו' דמשהה חמץ כדי לבערו מותר משום דניתק לעשה דתשביתו עיין שם. ומה שהקשו מגזל לא קשה דשם יש לימוד חבול ישיב כו' רשע כו'. וכן לא תגנובו על מנת לשלם.

מה שאין כן שאר לאו הניתק ואף דעושה מעשה דפודה החמץ וקנאו מכל מקום בעושה לקיים העשה אף להנאתו להסיקו לא עבר עיין שם. ואם כן כיון דלא תבא כו' ניתק לעשה דהשבת עבוט כדאמר פרק ב' דמכות. אם כן במשכנו בביתו על דרך לקיים השבת עבוט לא עבר כלל לשיטת ר"י הנ"ל.

ומה שהקשה בתשובות שאגת אריה (סימן פ) משאר לאו הניתק דאסור אינם קושיות דאונס שגירש אין בידו לקיים וגזל יש לימוד ופיאה יש בל תאחר עיין שם. ובלא זה קאי תוספות רק למאן דאמר בטלו דאין לאו כשאינו מבטל שוב בעושה כדי לקיים אין איסור דלמאן דאמר קיימו אסור שמא לא יקיים",

וכן כת' הפמ"ג עפ"י התוס' הזה שבאמת לאו הניתק לעשה כשמתכוין לקיים את העשה אין לו שום איסור, וכ"כ המל"מ,

ודלא כהשאגת אריה,

אמנם הגרי"ב רצה לדחות את הראיה מתוס' עיי"ש,

וצ"ב בכל השיטה הזו מה זה משנה מה כונה שלו הרי גם אם הוא לא מתכוין לקיים את העשה זה רק חישב לעשות עבירה, וצל"ע שם,

# שלא כדרך:

הקו"ש (ריש פסחים) אומר שזה כלל גדול בתורה שהתורה תמיד מדברת רק על הדרך הרגילה והתורה לא מדברת על שלא כדרך,

ולכן פטור על אכילה או הנאה של איסור שלא כדרך[[45]](#footnote-45) ולכן גם לא יוצא ידי חובה באכילת מצוה שלא כדרך (כמוש"כ המל"מ שלא יוצא), וכן בכל התורה,

ויתכן שבכל דבר זה סברא שונה ומ"מ הילפותא להקו"ש היא מזה, (ועיי"ש שמוכרח שהוא לא מתכוין מצד הסברא עצמה אלא רק מצד הדרך של הפסוקים),

## לא יוסיף:

יל"ד אם לא יוסיף זה איסור בין אדם לחבירו או בין אדם למקום,

ובפשטות זה בין אדם לחבירו,

אולם עיי' ברש"י כתובות **(דף לב עמוד א ד"ה ואי ממונא**) וז"ל "מה לחובל בחבירו שכן הותר מכללו בב"ד דניתן רשות לב"ד להלקותו",

ומבו' שמה שב"ד יכולים להלקות זה נקרא הותר מכללו וצ"ב שהרי עד כמה שזה מגיע לו עפ"י דין זה לא שבעצם יש את האיסור בין אדם לחבירו ורק שהתורה התירה אלא בכלל לא שייך כאן האיסור שהרי זה מגיע לו,

והנה עיי' בגמ' בסהנדרין **(דף נח עמוד ב**) "ואמר רבי חנינא הסוטר לועו של ישראל כאילו סוטר לועו של שכינה שנאמר מוקש אדם ילע קדש" וא"כ אפשר לומר שבאמת כל האיסור הוא בין אדם למקום כי אדם הוא צלם אלוקים,

(דלכ' זה הסיבה שכאילו סוטר לועו של מקום וכן כתוב לגבי המזבח חבירך שהוא בדמות יוצרך עיי"ש ושם ודאי זה לא קשור רק לבין אדם לחבירו שהרי הדוגמא הראשונה שם זה מזבח שלא שייך שם בין אדם לחבירו עיי"ש ואכ"מ),

וממילא אפשר לומר שאמנם יש גם ענין של בין אדם לחבירו מצד לא תונו ואהבת וכו' אבל איסור לא יוסיף עצמו זה איסור בין אדם למקום וממילא מובן שגם בב"ד זה בעצם היה צריך להיות אסור כי מה זה משנה לענין הבין אדם למקום זה שזה מגיע לו,

מיהו עיין בקו"ש (מובא בערך בין אדם לחבירו) שסובר שזה כן איסור בין אדם לחבירו, עיי"ש שדימה את זה לכל הדינים שבין אדם לחבירו, וצ"ע,

## לאפרושי מאיסורא בבית המרחץ:

### אם זה התר או שאין בכלל את התוכן של האיסור,

יל"ע בגדר הדין שמותר לדבר דברי תורה בבית המרחץ אם זה לאפרושי מאיסורא (עיי' גמ' שבת פרק כירה) האם זה דחויה כלו' שבעצם עדיין זה ביזיון (וכמדו' שכתוב שזה כי דבר ה' בזה) ורק שמ"מ מותר כדי שלא יעבור את האיסור, וזה פשוט נדחה מפני האיסור,

או שזה הותרה כלו' שאין בכלל את הביזיון שבזה כי אם כל הסיבה שהוא מדבר את הדברי תורה הללו זה כדי למנוע שיעברו עליהם זה לא ביזיון,

ונפק"מ לכ' כשהוא יכול למנוע מלכתחילה את הצורך הזה ולמשל שהוא יודע שמסתבר שפלוני לא יודע הלכה מסוימת של בית המרחץ וממילא אם יאמר לו קודם שהוא נכנס לא יצטרך לומר לו כשהוא בפנים כבר,

ולמען האמת יתכן שגם אם זה הותרה מ"מ זה לא מוגדר כלאפרושי מאיסורא אם אפשר בצורה אחרת,

### ביחס להרהור בדברי תורה לאונסו,

ולענין מחשבה בדברי תורה במבואות המטונפות לאונסו לכ' מוכח שזה התר בעלמא ולא שהאיסור לא שייך שהרי הגמ' אומרת תיתי לי שלא הרהרתי במבואות המטונפות ואם אין בזה בכלל את האיסור מה המעלה בזה, (ובפשטות זה אותו ענין כמו בלאפרושי מאיסורא מיהו זה לא מוכרח),

וצ"ע,

אמנם מאידך אדרבה משם ראיה שזה התר שאל"כ מה השבח הגדול בזה שהוא לא עבר איסור,

ולכ' ע"כ שבאמת זה כן שלא שייך כ"כ האיסור ולכן זה מותר אולם עדיין יש ענין שלא לעשות את זה (ורק שזה כבר בכלל לא בדרגה של איסור) ועל זה הוא אמר תיתי לי,

ומסתבר שהוא הדין ביחס לאפרושי מאיסורא,

ואמנם זה לא מורכח וכנ"ל,

## לאו הבא מכלל עשה:

יל"ע מה ההגדרה של לאו הבא מכלל עשה שקיי"ל שזה עשה, האם זה שונה מעשה רגיל ובמה זה שונה,

עיין באחרונים (מובא בספר משברי ים) שיש שיטה שלאו הבא מכלל עשה הוא יותר חמור מעשה עצמו וגם יותר חמור מלאו,

ונפק"מ בחולה לגבי הקל הקל תחילה שלא יתנו לו לאו הבא מכלל עשה אלא או עשה או לאו,

וצ"ב למה זה יותר חמור,

וע"ע לאו ועשה,

## לאו שנלמד באם אינו ענין,

הפמ"ג (בפתיחה) מסתפק אם לאו שנלמד באם אינו ענין זה לאו גמור ורק שלא לוקים עליו (עיי"ש) או שזה בכלל לא לאו אלא רק איסור בעלמא (מדאורייתא) כמו חצי שיעור וזה יותר קל,

ונפק"מ להקל הקל בחולה וכדו',

## לאו ועשה:

### מה יותר חמור וגדר החילוק בין לאו לעשה,

ועיי' משברי ים (עמ' לב) שהביא מהרעק"א שאומר שיש גמ' מפורשת (יבמות ז') שלאו יותר חמור וגזה"כ שבכ"ז עשה דוחה לא תעשה,

ומאידך המגילת אסתר אומר שעשה יותר חמור, וכ"מ ברמב"ן על התורה, עיי"ש בספר משברי ים,

יל"ע בגדר החילוק בין לאו ועשה שקיי"ל שלאו יותר חמור שהרי יש עליו מלקות, ומאידך עשה דוחה לא תעשה,

והנה עצם החילוקים ביניהם לכ' לא מובנים למה זה שני מחלקות הרי ברור שאין הבדל בין כל הפרטים שהם לאו לכל הפרטים שהם עשה בעצם (כלו' ששבת שייך לומר שהיא יותר חמורה מעשה רגיל כי שבת מצד עצמה זה דבר יותר חמור מכל סיבה שהיא אולם בעשה ולא תעשה כיון שזה כולל כל כך הרבה דינים ע"כ שיש טעם אחד לכולם בלי קשר לפרטים שלהם),

ולכ' יש שני סוגי הבדלים,

*א'* בצורה איך שעוברים עליהם שעל לאו עוברים בקום עשה ועל עשה רק בשב ואל תעשה, אולם צ"ע על זה שהרי קיי"ל שלאו הבא מכלל עשה עשה, ומדוע הרי זה בקום עשה,

*ב'* על אותה דרך אולם לא בצורה איך שעוברים אלא בעצם הציווי שלאו הוא ציווי לעשות משהו ועשה הוא איסור, כלו' שלאו זה לברוח מהרע ועשה זה לעשות את הטוב, (שהרי העולם בעצמותו טוב וא"כ איסורים זה רע שצריך להימנע מהם ועשה זה דבר טוב ולא העדר רע שהרי העולם בעצמותו הוא טוב, ובמילים אחרות שאיסור זה העדר הרע ועשה זה עשיית הטוב), וצל"ע בכל זה ואכמ"ל,[[46]](#footnote-46)

וע"ע עשה דוחה לא תעשה, וע"ע לאו הבא מכלל עשה,

ולמעשה נראה לכ' שבבעצם זה באמת תלוי כל דבר לגופו ואין בזה כלל מה באמת יותר חשוב,

אולם למעשה לאו מצד אחד תמיד יותר חמור כי זה "לעבור על מימרא דרחמנא" בידיים ולא רק לא לקיים את המצוה, ולכן יש את החומר של מלקות,

ומאידך לגבי דיני דחיה יש בעשה חומר כי לאו כשעוברים עליו מחמת שזה רצון ה' (מצד דחיה בגלל פיקו"נ או סתם כי יש עשה שדוחה) אין לזה שם של מעשה עבירה וגם את המציאות של העבירה אין כ"כ, (ע"ע עשה דוחה לא תעשה שנתבאר הסברא הזו, ומ"מ יתכן שקצת עבירה כן יש בזה וזה לא הותרה לגמרי ויל"ע בזה),

משא"כ עשה שזה העדר וממילא זה לא משנה למה לא עושים אותו שהרי למעשה הוא חסר, ולכן זה יותר חמור ביחס להלכות דחיה,

ואיסור עשה הוא הכי חמור משום שמצד אחד הוא מצב של העדר כי זה לא סתם שהוא בצורה של איסור עשה ולא לאו וע"כ הענין שזה דבר חיובי שצריך שיעשה ולא דבר שלילי שהוא לא יעשה אותו,

וממילא יש לו את החומר הרגיל של כל עשה ביחס לדחיה שאם לא יעשו אותו מכל סיבה שהיא הוא יחסר,

ומאידך גם יש לו את החומר של איסור לאו שזה איסור בידיים כי אמנם אין על זה מלקות כי זה לא ממש בידיים גמור כמו לאו אלא שבידיים מבטל את העשה שלו (דוק' בזה שהרי זה לא איסור אלא עשה, ואכמ"ל), אבל עדיין זה מעשה בידיים,

וצ"ב למה הבידיים משמעותי להלכות דחיה (שאיסור עשה הכי חמור לשי' אחת באחרונים ביחס לדחיה) הרי שם לא שייך לומר את הסברא שזה יותר מרד כשזה בידיים שהרי זה בכלל לא מרד,

וצ"ל שהענין בבידיים אינו רק ביחס למרד אלא גם בחומר המעשה מצד עצמו שמעשה בידיים זה מעשה יותר חמור, כי יש לו יותר חשיבות של מעשה, ודוק',

### האם כשיש לאו יחד עם עשה הלאו נהיה בעצמו יותר חמור,

שי' תוס' שכשיש לאו יחד עם עשה הלאו נהיה יותר חמור, ולכן עשה לא דוחה לא תעשה ועשה,

וצ"ב,

ואולי הבי' שכשיש לאו יחד עם עשה העשה מגלה גם על הלאו שגדרו הוא חסר של דבר טוב (חוץ מהדבר הרע שבלעבור על הלאו) כי זה לא שני דברים שונים העשה והלאו,

ולכן במצב כזה גם הלאו יש בו את אותו חומר שיש בעשה,

ויל"ד להיפוך האם בעשה יש את החומר של הלאו,

ולא שמענו וצל"ע למה שלא יהיה,

וע"ע עשה דוחה לא תעשה,

### איסור עשה,

יל"ע בלאו הבא מכלל עשה מה גדרו,

א' יל"ד האם זה מוגדר כמצוה לעשות כך וכך וכאילו שזה מעשה (ורק שטכנית הוא לא צריך מעשה פיזי), וא"כ זה לכ' עשה רגיל,

או שזה איסור ובזה זה דומה ללאוין,

ב' האם יש בזה את החומר של עשה והאם יש בזה את החומר של לאו, ובקיצור מבחינת ההגדרה של זה מה זה נחשב,

והנה לכ' ודאי שזה עשה שהרי אין על זה מלקות, וצ"ב בהגדרות למה שזה לא יהיה עם החומר של לאו,

והדברי אמת (מובא במשברי ים) אומר שלאו הבא מכלל עשה יותר חמור גם מעשה ואפילו מלאו,

עיי"ש שכת' שבגלל זה כשיש חולה מסוכן נותנים לו כל דבר (לאו או עשה) כדי לא לתת לו לאו הבא מכלל עשה,

אולם ברשב"א (כתובות מ') כתוב שלאו הבא מכלל עשה נדחה מפני עשה ומבו' שם להדיא שזה גם יותר קל מלאו,

ומ"מ צ"ב למה העשה דוחה את הלאו הבא מכלל עשה ואיך הרמב"ן לומד את זה מזה שעשה דוחה לאו (הרי לא מצאנו שעשה דוחה עשה וגם אם לאו הבא מכלל עשה יותר קל מלאו מ"מ הרי גם עשה עצמו יותר קל מלאו ובכל זאת לגבי הדחיה הוא עדיף עליו),

ונראה עפ"י מה שנתבאר שזה לא סתם גזה"כ שעשה דוחה לא תעשה אלא שנאמר בזה שאין על המעשה שם של מעשה עבירה ולכן ממילא זה דוחה כי אין בעיה כ"כ לעשות את זה,

וא"כ גם עשה מול איסור עשה זה דוחה כי אין על המעשה שם של מעשה עבירה,

ומבו' מכל זה שגדר לאו הבא מכלל עשה זה לא שיש לו עשה על פעולה ורק לא בצורה של פעולה פיזית אלא זה כמו שמשמע בגמ' שזה איסור עשה ולא ציווי אלא מבחינת הצורה של זה זה איסור ככל הלאוין של התורה, ומ"מ בדרגה של זה זה כמו עשה,

וצ"ב שהרי נתבאר שההבדל בדרגות בין עשה ללאו נובע מעצם זה שעשה הוא עשיית טוב ובקום ועשה ולאו הוא העדר רע ובשב ואל תעשה וא"כ למה שלאו הבא מכלל עשה יהיה כמו עשה בדרגה שלו אם בהגדרה שלו הוא לא כמו עשה,

ואולי אה"נ ומבחינת ההגדרה שלו הוא לא אמור להיות עשה אולם התורה כתבה אותו בלשון עשה כדי ללמד שלמעשה מסיבות אחרות הוא בדרגה של עשה רק, והוא באמת לא קשור לסיבות הכלליות שבגללם עשה יותר קל,

### לאו ניתק לאיסור עשה, אם פוטר ממלקות כמו עשה רגיל,

הגר"ח (מובא בדבר יעקב ריש פסחים) אומר שעל איסור עשה אין את הכלל של לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו,

כלו' שלאו שניתק לאיסור עשה לוקין עליו,

### אם נשים חייבות באיסור עשה שהזמן גרמא,

הפנ"י והחלקת יעקב (מובא בדבר יעקב פסחים מ"ג) אומרים שנשים חייבות באיסור עשה שהזמן גרמא,

והם מדברים שם על מצות שביתה ביו"ט,

### חילוק בין איסור עשה ללאו הבא מכלל עשה,

השער המלך (מאכלות אסורות פ"ב) אומר שיש חילוק בין איסור עשה בעלמא שהתורה כתבה את האיסור בצורה של עשה כמו עינוי ביו"כ ושביתה ביו"ט לבין לאו הבא מכלל עשה כגון דור עשירי יבוא להם על המצרים שמשמע מזה ממילא שדור ראשון לא,

ואיסור עשה זה כמו עשה רגיל ושונה מלאו הבא מכלל עשה,

והנפק"מ שם הוא לגבי החידוש של המגיד משנה שדבר שכבר כתוב בלאו הבא מכלל עשה לומדים בק"ו מלאו רגיל ולא נאמר על זה אין מזהירין מן הדין,

והשעה"מ אומר שכל זה רק על לאו הבא מכלל עשה ולא על איסור עשה,

### האם לאו שלא לוקים עליו הוא יותר קל מעשה או שהוא עוד יותר חמור מלאו רגיל,

הפמ"ג דן אם רק לאו שלוקים עליו חמור מעשה או גם לאו שלא לוקים עליו,

והביא מל"מ שאדרבה לאו שלא לוקים עליו יותר חמור כי אין לו כפרה, (דומיא דאין עונשין מן הדין דלא תהוין ליה כפרה כמוש"כ הסמ"ג לאוין סי' מ', עכ"ל הפמ"ג),

## לשמה:

### אם לשמה זה החלת קדושה,

יש לדון בגדר לשמה בס"ת ותפילין אם זה חלות קדושה שהאדם מחיל או שלא חל שום דבר ורק צריך שהאדם יעשה את זה למטרה הזו של ס"ת,

והברכ"ש אומר כדבר פשוט שזה חלות ולגבי גיטין הוא מחדש (ומוכיח) שזה לא חלות אלא סתם כונה שפלוני יתגרש בזה,

### אם זה יחוד או מטרה,

וגם לצד שזה לא קשור לקדושה יל"ד אם זה ענין של מטרת המעשה או שזה לא דוקא המטרה של המעשה אלא שיש לאדם כח ליחד את המעשה בשביל דבר מסוים כלו' שכשהוא עושה את החפץ יש לו יכולת מבחינת הסברא של החשיבות להחשיב את זה כמיוחד לדבר פלוני, (וכגון שזה יהיה מיוחד לגט לאשה הזו),

ולכ' מוכח שזה "יחוד" ולא "מטרה" כי לגבי כונה לשם צל הגמ' אומרת (ריש סוכה) שאפשר לעשות סוכה בעשתרות קרנים למרות שאין שם שום צל ע"י הסכך כי בין כה יש צל מההרים כמו שהגמ' אומרת שם,

ואם לשם צל זה מטרה מה שייך לומר שהמטרה שלו בסיכוך זה צל הרי בין כה יש לו זה וזה לא מוסיף לו כלום לצל שלו,

וע"כ שהענין בלשם צל זה ליחד את זה כסוג דבר שמהותו להצל ואת זה הוא יכול לעשות גם בעשתרות קרנים כי אמנם למעשה זה לא יצל עליו אבל זה סוג דבר שמהותו להצל וזה התפקיד העיקרי שלו מבחינתו וזה לא משנה שטכנית הוא משתמש בזה רק לדברים אחרים,

(וכמו שאפשר לשבת על בקבוק וזה לא משנה את השם שלו כבקבוק שמהותו לשתיה גם אם הוא משתמש בו רק לשבת עליו והסברא פשוטה),

ובפשטות זה ההגדרה בכל לשמה ג"כ דמהכ"ת לחלק,

[מיהו להברכ"ש שס"ת ותפילין שונה וזה ענין של קדושה ודאי שהם שונים והם לא קשורים לכל הלשמה הרגיל של גט וכו'],

וכן מוכח ג"כ לכ' בשיטות בריש השולח שלרב ששת שביטול זה ביטול הגט זה ביטול הלשמה שלכ' מה שייך לבטל את הלשמה הרי עד כמה שהוא עשה את זה למטרה הזו מהכ"ת שיוכל עכשיו לבטל את זה ומה זה שייך טכנית בכלל הרי הוא כן עשה את זה למטרה של גט ואת מה הוא מבטל בדיוק,

אמנם להנ"ל שזה לא ענין של מטרה בכלל אלא של החשבה ויחוד כמיועד לגט ממילא הוא כבעלים יכול לבטל את היחוד שלו עכשיו,

(אמנם זה לא כ"כ ראיה כי בין כה גם לצד של "מטרה" הרי הענין בזה לתת שם על הגט וממילא את השם הזה הוא מבטל, שהרי גם לצד של "יחוד" זה חידוש שאפשר לבטל אחרי שהוא כתב כבר שהרי לגבי לעשות לשמה אפשר רק בשעת הכתיבה עצמה ובכ"ז לבטל אפשר אחרי ג"כ וא"כ אולי גם לגבי הצד של מטרה, אולם עדיין יותר מסתבר כמו הצד של יחוד שאז זה יותר ענין של חלות ויותר מובן למה יש לו כח לבטל),

וכן מוכח גם לכ' בענין לשמה בקדשים עיי"ש שמבו' בראשונים שם שזה כמו פיגול ופיגול עיי"ש שמוכח שזה ענין של יחוד וחלות שם בדבר,

וכן מוכח לכ' בענין של ציצית לשמה שאפילו שהאדם קנה את הציציות בשביל לקיים מצות ציצית וזה כל השימושים שיש היום בציציות ובכלל את הבגד עצמו לובשים היום רק בשביל ציצית מ"מ צריך לכוין לשמה,

ועיי' ביה"ל (ריש סי' י"ד) שאומר שלמעשה יר"ש[[47]](#footnote-47) יכוין למרות שברור שזה מה שכלול במעשה שלו וזה כונתו,

ואם הענין בלשמה הוא שזה יהיה המטרה שלו הרי זה פשוט שגם בלי זה זה המטרה שלו לגמרי,

וע"כ שיש ענין של יחוד ולזה צריך כונה להדיא ליחד כי גם אם זה המטרה שלו לא מחייב שהוא מייחד את זה לציצית, (וזה עוד החלת שם בפני עצמה),

### מדוע מועיל בקטן גדול עומד על גביו,

מיהו קשה שבקטן מועיל לשמה בגט (עיי' ריש גיטין) בגדול עומד על גביו,

ולכ' כל החילוק בין דברים שמועיל עליהם גדול עומד על גביו לדברים כמו קידושי אשה שלא מועיל עליו גדול עומד על גביו זה שחלות צריך דעת ולזה לא מועיל שגדול עומד על גביו משא"כ דבר שהוא לא חלות אלא רק כונה (כמו שמחלק הגר"ח את שניהם לענין חליצה) מועיל שגדול עומד על גביו כי זה הכונה של הקטן למעשה (וכונה יש לו ורק דעת להחליט אין לו)[[48]](#footnote-48),

וא"כ זה ראיה שלשמה זה לא חלות שם אלא כונה בלבד,

אולם אולי י"ל שבאמת זה כן חלות שם בדבר ויחוד אולם זה לא באותה דרגה כמו חלות שם רגיל אלא בדרגה פחותה של שם,

וכן מסתבר שזה לא ממש כמו חלות רגיל שצריך כונה להחיל חלות וכאן מספיק שזה המטרה שלו וממילא כלול בזה שהוא מיחד את זה לזה,

ויש מושג של על דעת ראשונה הוא עושה וכן סתמא לשמה וברור שזה לא קיים בכל חלות רגיל,

ולכן גם קטן יכול ליחד ללשמה בדרגה כזו,

אולם יוצא חידוש שהחילוק בגדול עומד על גביו זה לא חילוק מהותי בין כונה לדעת שהרי גם לשמה זה דעת אלא זה חילוק בדרגות של הדעת,

ובחת"ס לכ' כתוב שזה כן חילוק מהותי בין כונה לדעת, (עיי"ש במש"כ לענין גדול עומד על גביו בקידושין),

### עוד חידוש בגדר לשמה,

ואולי באמת יש שני צורות להגיע למצב שהוא מיוחד לזה (שחל עליו שם של סוכה וכדו') או לכוין לזה וממילא זה מיוחד לזה שהרי זה נעשה לזה, או ליחד את זה גם כשלא שייך לכוין בעשיה לזה כמטרה וכמו בצל סוכה בעשתרות קרנים,

וקטן יכול רק לכוין ולא ליחד,

וא"כ יצא נפק"מ למעשה שבסכך לא יועיל גדול עומד על גביו שיכוין לשמה בעשתרות קרנים, ואה"נ,

אמנם לפי"ז יצא דלא כהביה"ל שאומר שצריך לומר בפה בציצית למרות שזה כל המטרה שלו שהרי אם כונה יוצרת יחוד למה לא מספיק שזה כל המטרה שלו, וצ"ע,

וצל"ע בזה,

# אות מ',

## מילה:

### בגדר מצות מילה אם זה דין שלא יהיה ערלה או דין במעשה שימולו אותו,

יל"ד אם מצות מילה זה שיש דין לעשות את הפעולה הזו וזה דין במעשה או שזה דין בתוצאה שהוא לא יהיה ערל,

ולמעשה ודאי שאין צד שזה ממש דין במעשה בלבד שהרי זה דין שקיים בו כל הזמן ולא רק בזמן שמלים אותו וכמו שראינו בדוד ששמח כשראה את מילתו (בבית המרחץ, וראה שאינו מעורטל ממצות) וע"כ שזה דין במצב (כלו' בתוצאה) ולא רק במעשה ההוא של המילה,

אמנם עדיין אפשר לומר על דרך הצד הזה שזה דין בתוצאה אבל לא שצריך שלא יהיה לו ערלה אלא צריך שהוא יהיה "מהול" (כלו' שהמילה נותנת שם באדם שהוא אדם שהורידו ממנו את הערלה, וזה מצב אחר מסתם אדם שאין לו ערלה), וכן נראה אמת,

ונפק"מ לכ' אם לא היה לו ערלה מלכתחילה ובאמת קיי"ל שצריך הטפת דם ברית ומבו' לכ' שזה דין שיהיה מהול אולם יל"ד בשאר הדינים במילה,

ועיי' שפת אמת (שבת קל"ה ע"ב) על אדם שיש לו שני ערלות שלא מחללים עליו שבת כי צריך למול רק ערלה אחת וזה ספק איזו ערלה צריך למול,

וצ"ב למה למול רק ערלה אחת הרי יש לו שנים, ובפשטות צ"ל שזה דין שיהיה מהול (וממילא יתכן שגם הסרת ערלה אחת נותנת לו שם של מהול שהרי מלו אותו ואין בעיה בזה שיש לו עוד ערלה), אולם זה עדיין לא מיישב למה זה ספק, הרי אדרבה יועיל בכל ערלה שימול,

וגוף דברי השפת אמת צריכים ביאור מה שייך ספק בכזה דבר הרי זה לא חוסר ידיעה,

## מעשה:

### מה מוגדר מעשה של האדם,

בגמ' לענין צידה כתוב שאם אחד סתם חצי פתח והשני הגיע וסתם את החצי השני השני חייב והראשון פטור כי זה לא מוגדר מעשה שלו בכלל,

ומבו' שדבר שקורה מעצם זה שהוא נמצא שם בלי תזוזה שלו זה לא מעשה שלו,

והקשה השולחן שלמה (עיי"ש שזה מכת"י של הגרש"ז) שבגמ' לענין נזיקין כתוב שאם כמה ישבו על ספסל גם הראשון חייב וזה מוגדר מעשה שלו,

והשולחן שלמה מחלק שהכובד זה כן מעשה של אדם כי זה הכובד שלו אבל עצם הנוכחות שלו זה לא מעשה וצל"ע בזה שהרי גם עצם הנוכחות זה נוכחות שלו,

ויל"ע בפנים מה בדיוק הסברא שלו,

ועיין בגמ' לענין נזיקין באדם שעף ברוח (סוף כיצד הרגל) ונפל על כלים ושברם שחייב,

ועיי"ש בתוס' (במקום אחר) על אדם שזרקו אותו על תינוק אם זה נחשב שהוא הרוצח או שלא לענין אם חייב למסור עצמו,

ולענין אדם ששכב על הארץ ונתקלו בו והוזקו אם זה אדם המזיק, עיי' בגמ' בהמניח,

וכמדו' שיש גם מקרה בגיטין שקשור לנידון הזה,ד

## מומר:

בגדר של מומר יש לדון דיש ראשונים שאומרים שמומר לא תופס בו קידושין וכן לא תופס זיקה ומשמע שהוא ממש נידון כגוי גמור לפי שיטתם, וצל"ע בזה,

אמנם להלכה הבית יוסף מביא את הרשב"א שמביא מהגמ' שגם בעובדי ע"ז קרויים בנים,

ומ"מ לגבי שחיטה ועוד הרבה דינים הוא כגוי וצל"ע מה הגדר בזה,

אמנם לגבי ריבית ושאין מצוה להחיותו ואדרבה מורידין משמע שם ברשב"א שזה מצד שהוא לא באחוה וריבית זה דין באחוה,

## מנא תבירא תבר:

הגמ' (סוף פרק כיצד הרגל) אומרת שאם אדם זרק כלי של חבירו לארץ (מראש הגג) והגיע אדם נוסף ושבר אותו באויר הוא פטור כי מנא תבירא תבר,

וכן הגמ' שם דנה לגבי רציחה עיי"ש, (ועיי"ש בבעל המאור),

ויל"ד האם זה קשור לכל העומד או שלא,

### נידון למעשה בהנ"ל,

וכן יל"ד למעשה אם האדם נחשב למת כשהוא נזרק (בצורה שהוא ימות בזריקה) למה שלא יוכלו להתיר כך נשים עגונות ע"י שיפילו עצמם מראש הגג ואח"כ אנשים ישימו דבר על הארץ כדי שלא ימותו למעשה וממילא בזמן שיחשבו למתים יפקע כבר הקידושין,

## מיתות ב"ד:

### אם בכל מיתה יש גם את המיתה הקלה יותר,

יל"ד אם בכל מיתה כלול גם החיוב של המיתה היותר קלה (וכגון בשריפה כלול גם סייף), או שכל דבר זה מיתה בפני עצמה,

ומוכרח בגמ' שבכל אחד כלול היותר קל שהרי הגמ' אומרת שאם נתערבו החייבי מיתות הורגים אותם בקל, ומבו' שמקיימים בזה את הדין,

ועיין בית האוצר שכמדו' חוקר בזה אם כל מיתה זה דין בפני עצמו,

ועיי' קיסו"ח שיש מחלוקת רמב"ם ורמב"ן אם זה מצוה אחת או כמה מצות נפרדות וצל"ע אם זה תלוי בזה,

### על מה החיוב מיתה,

שמעתי מהגרי"ב (בשם אחד האחרונים) שהדין של מיתות ב"ד זה לא עונש על זה שעבר אמימרא דרחמנא אלא על עצם העבירה (כלו' על התוכן הרוחני שלה),

ולכן לכל עבירה יש עונש אחר,

ובשונה ממלקות שזה על שעבר על מימרא דרחמנא ובלי קשר לתוכן הרוחני של העבירה,

## מלקות:

### על מה המלקות,

הגרי"ב אומר (בשם אחד האחרונים) שמלקות זה עונש על שעבר אמימרא דרחמנא ולכן על כל הלאוין יש אותו עונש ובשונה ממיתת ב"ד שזה על התוכן של האיסור והפגם הרוחני שבזה,

### אם זה עונש או שזה כדי שפעם הבאה יקיים,

ר' יוסף ענגיל (בבית האוצר, מובא בקיסו"ח) אומר שזה רק בשביל שפעם הבאה יקיים את הדין ובעצם זה הרתעה כזו, וכעין דין כופין על המצות,

אולם הפשטות שזה עונש, וכ"ד הקו"ש,[[49]](#footnote-49)

## מראית העין:

### האם מברכים על דברים שהם משום מראית העין,

הרשב"א (בשו"ת תקכ"ה) אומר שמברכים על השחיטה גם כשזה משום מראית העין,

יל"ד במחלוקת מה הגדר של הדין מבחינת האוסר ביחס למי שמתיר,

כלו' לדוגמא במקרה שאחד מתיר לבשל בשבת בצורה מסוימת (כגון בישול אחר בישול בלח) ואחר אוסר האם כשהמתיר עושה את זה יהיה אסור לאוסר לשתות מזה בשבת משום מעשה שבת,

וכן לגבי לפני עור האם יש למי שאוסר ביחס למתיר,

ולשיטות (הפרי חדש) שלפני עור באיסורים גדרו שחלק מהאיסור לאכול נבילה זה גם שאסור להאכיל לכ' יש יותר סיבה לאסור גם אם לשני זה כן מותר, (ועיי' להלן בצדדים ואכמ"ל),

וכן להפך האם מותר למתיר להאכיל את האוסר בלי ידיעתו ממה שהוא סובר שמותר,

וכן אם אחד סובר על דבר שהוא לא מעושר ואחר סובר שהוא כן האם זה מוקצה בשביל מי שסובר שזה טבל כי השני רק פשוט אוכל טבל אבל לא שזה לא מוקצה בגללו (או שנאמר שזה מוגדר טבל רק לו ולא למתיר וממילא לא יהיה מוקצה גם לו כי זה ראוי למתיר עפ"י דין),

וכן אם יש דבר כגון חמץ במוצאי פסח שאם יצא כבר פסח זה לא מוקצה בכלל כי מותר לאכול את זה והוא סובר שצאת הכוכבים זה רק כמו ר"ת האם החמץ מוקצה לפי שיטתו או שכיון שזה ראוי לשאר זה לא מוקצה,

וכן אם מי שסובר שלא חייבים בקריאת המגילה בשושן פורים בבני ברק וכדו' יכול להוציא את מי שסובר שחייבים או שמוגדר שאינו מחויב בדבר ואינו יכול להוציא את מי שמחויב,

וכן כשיש מחלוקת על דבר מסוים אם הוא גזל או שלא (וכגון זכויות יוצרים שלהגרי"ש אלישיב זה גזל גמור ולהגר"נ לא) האם לפי האוסרים מי שמקל בזה הוא פסול לעדות וא"א למנות אותו לעדות לקידושין[[50]](#footnote-50),

וכן מצד ממצוא חפצך יל"ד האם יהיה מותר למי שאסור לו לדבר על עשיה של המתיר בשבת כי כשהוא עושה את זה זה לא מלאכה שהרי מותר לו או שזה כן מלאכה וכן להפך האם למתיר מותר לדבר על האוסר שיעשה מלאכה זו או שזה נקרא לדבר על מלאכה שהרי לאוסר זה מלאכה,

{וזה דרגה שונה מכל הנידונים הנ"ל לכ' כי כאן זה לכ' לא תלוי בכלל באיסור בפועל אלא בשם מלאכה,

(ויל"ע ג"כ בזה בגדר ממצוא חפצך) ומ"מ בין כה כל מקרה כאן צריך לדון לגופו},

והנה בכל זה יש חילוק מהותי לכ' בין החולקים עצמם שאז הרבה יותר פשוט לומר שבאמת זה מוגדר לפי כל אחד מהם שהשני פשוט טועה בשוגג וזה יהיה ככל גדרי שוגג לבין המקרה המצוי שהמחלוקת היא בין הרבנים של האנשים וכל אחד עושה לפי רבו (וזה לכ' ההגדרה גם בכל המחלוקות של השו"ע והרמ"א) שאז לכ' אין שום סברא לומר שכל אחד חושב שהשני טועה אלא שיש כזה דבר להגדיר רב ולעשות על פיו,

{ובאמת גוף הדבר הזה צריך ביאור אולם עיי' בחזו"א שאומר את זה ופשוט ממנהג כל ישראל וכל האחרונים שמחלקים בין מנהגי המקומות שזה כך אבל באמת יל"ד מנלן ומה הסברא והגדר בזה},

ולכ' יש בזה כמה צדדים,

א, שבאמת לפי כל צד הצד השני טועה ועובר בשוגג כי זה נגזר מעצם זה שהםא נוקטים שכך הדין כי לא שייך שני דינים ואם כך הדין ע"כ שהשניים טועים בשוגג,

ב, שיש כזה דבר שאמנם הדין כמו שאנו עושים אבל עדיין בהוראה המעשית של התורה גם השניים יכולים לעשות את מה שהם עושים, וזה חידוש עצום בגדרי התורה שיש כזה דבר שעצם הדין הוא דבר אחד אבל למעשה מותר עפ"י דין (ולא מצד אונס וכדו') לעשות לא כמו הדין האמיתי,

ג, שהדין ניתן על דעת חכמי ישראל ובאמת אלו ואלו דברי אלוקים חיים כפשוטו ולכל אחד הדין שונה,

ד, ושייך לומר צד רביעי שבאמת לכל אחד הדין שונה אבל למעשה חלק מהדין שלי הוא שלכולם אסור וממילא למעשה בפועל זה כמו הצד הראשון,

וזה תלוי מאוד בגדרים הכלליים של הדינים וכן בגדר המושג פסק הלכה, עיי"ש היטב, ואכמ"ל,

ועיי' ערך איך חלים הדינים בגדרי הדינים ואכמ"ל,

ועיי"ש שלמעשה האמת כמו הצד שאלו ואלו דברי אלו' חיים גם ביחס לדין למעשה וכ"כ הקונטרס דברי סופרים שהסיבה שאפשר לפסוק גם לקולא בדאורייתא (בכל מיני מקרים) כמו מ"ד אחד ולא אומרים ספק דאורייתא לחומרא כי אין בזה דבר ספק אלא שניהם אמת כי התורה ניתנה על דעת חכמי ישראל וכמוש"כ הרמב"ן,

וע"ע עין הרואה אריכות גדולה ביסוד זה,

## מלחמה:

א, יל"ע אם יש חיוב להזהר מפיקו"נ במלחמה, כלו' שיהיה אסור לעשות מלחמה אם עלולים לההרג ממנה יהודים,

והדבר פשוט שאין בזה שום איסור שהרי בזמן מלכות בית דוד היה מותר למלך לעשות מלחמה גם בלי ענין של הצלה אלא כדי לכבוש עוד מקומות ולמרות שבמציאות ברור שזה מכניס את כל החיילים למלחמה,

וצ"ב מאי שנא מכל גרימת מיתה שאסור,

וכן בענין מצות מחית ז' עממין שחייבים בזה למרות שזה ע"י מלחמה וזה פיקוח נפש,

והגרי"ז מתרץ שאין פיקו"נ במלחמה, והוא אומר את זה על ז' עממין,

והנצי"ב אומר את זה ביחס ללגרום לאחרים למות בשביל לכבוש עוד ערים שמותר למלך כי אין פיקו"נ במלחמה כי על זה נוסד העולם,

וצ"ב מה הסברא בזה, ובעיקר שהרי אין לזה כ"כ מקור מפורש להתיר את הרציחה הזו ולומר שאין פיקו"נ, (למרות שזה קצת מוכרח לגבי פיקו"נ שהרי יש חיוב להרוג ז' עממין, ומ"מ לכ' זה היה צריך להיות מפורש בגמ' אם זה הפקעה מיוחדת מדין פיקו"נ, וכן לגבי גרם רציחה שאין במלחמה שעל זה לכ' אין שום מקור ממש),

ונראה שכיון שזה דרך העולם שיש מלחמות ואנשים מתים בזה זה לא מוגדר שהמלך גרם למיתה שלו ולא מוגדר בכלל שהמיתה שלו זה דבר מחודש אלא הוא מת כטבע העולם ולא כדבר מחודש,

וכאילו מלכתחילה החיים שלו היו עד אז, וזה ודאי סברא שבגלל זה זה לא מיוחס למלך,

ואמנם לענין פיקו"נ זה יותר מחודש שאמנם זה העולם שהרג ולא המלך אבל הוא נהרג עי"ז וצ"ל לכ' שזה גם לא כ"כ מוגדר שהוא נהרג מזה אלא שהוא חי עד אז וזה לא איזה דבר פתאומי שעלול להרוג אותו אלא זה דרך העולם שמתים לפעמים ממלחמות, (ואמנם יל"ע מה זה שונה ממחלות, ואולי כי מלחמה זה דבר ציבורי כללי ולכן זה יותר טבע עולם כשזה קורה),

## מיגו דהוי דופן לענין שבת הוי דופן לענין סוכה (ובגדר מיגו באופן כללי):

עיין ר"ן סוכה ז' א',

ומאידך עי"ש בשפת אמת,

עיין אור זרוע (חלק ב - הלכות מוצאי שבת סימן צא) וז"ל,

"ובמוצ"ש ליו"ט כתב רב עמרם פקנה"ז פת במקום יין היכא שאין לו יין ואף על גב דאין מבדילין על הפת בשאר מוצ"ש אבל הכא מתוך שמקדש עליו מבדיל עליו נמי.

והביא ראיה לדבריו מורי ר' אברהם בר' עזריאל זצ"ל מפ"ק דסוכה גבי שתים כהלכתן ושלישית אפי' טפח דאמר רבא וכן לענין שבת מיגו דהויא דופן לסוכה הויא נמי דופן לשבת פי' אף על גב דבשאר שבתות לא חשיב' דופן הכא כיון דהוה דופן לסוכה הוה נמי לשבת"

ומבו' ע"כ שזה ענין בהגדרה שעד כמה שמגדירים את זה כדבר שמועיל כתחליף ליין ממילא כבר לא שייך לחלק שזה תחליף ליין רק לענין קידוש כשזה באותו זמן,

(והבי' לכ' שבעצם התקנה היתה לקדש על יין כי זה דבר חשוב אולם הקילו שגם פת זה "במקום יין" כי מצד החשיבות זה קצת כמו יין ולכן זה "במקום יין" וממילא גם בהבדלה זה היה יכול להועיל אחרי שגדרו שזה במקום יין, למרות שהסברא שם שלקידוש היות שקידוש במקום סעודה חלק מחשיבותו זה הסעודה וזה לא שייך בהבדלה עיי"ש),

ושמעתי שהמהרש"א בעירובין לענין נראה מבחוץ ושוה מבפנים כת' בחצר גדולה שנפרצה לקטנה שהסיבה שזה מועיל זה מדין מיגו דהוי דופן לגדולה הוי דופן לקטנה, כדאמרינן בסוכה, עיי"ש,

ועיי' מנ"ח לענין מיגו בדופן גזולה,

## מצות לאו להנות ניתנו:

יש שיטות שגם כשיש לו הנאה צדדית (כגון מקוה בימות החמה) אומרים את זה ומותר לו לעשות את המצוה מאיסורי הנאה,

וגדר הדין לכ' שלמרות שלמעשה הוא נהנה מ"מ למצוה אין שם של שימוש בחפץ משום שבמהות זה עבדות וזה בשביל הקב"ה ולא בשביל האדם ולכן אין לזה שם של שימוש של האדם,

וע"ע שווי,

ור' אברהם מן ההר אומר שבתורה אין את ההתר הזה כי התורה עיקר מצותה להנות ממנה, וצל"ע בזה בגדר שהרי הכל הוא לטוב לנו ורק שמ"מ למעשה זה חיוב עלינו ולכן זה לא מוגדר הנאה וא"כ מ"ש,

ולכ' הביאור שכיון שמהות המצוה היא להנות יש לזה שם של הנאה,

ובשונה משאר המצות שאמנם המטרה שבגללה הקב"ה נתן לנו אותם זה כדי שנהנה לעד אבל מהות המצוה בגדר שלה הוא חובה לקיים וזה בצורה של עבדות, (וההנאה היא דבר דממילא והנאה עקיפה אינה נחשבת הנאה מהאיסור כמוש"כ באחרונים כאן),

## מצוה קיומית ומצוה חיובית:

### שני מינים של מצוה קיומית,

הפמ"ג בפתיחה הכוללת אומר שיש מצוה חיובית שחייבים לקיים אותה,

ויש מצוה קיומית שבעצם זה לא חובה ורק שמי שמקיים את זה מקיים מצוה,

ולכ' במצוה הקיומית עצמה יש שני סוגים א' דברים כמו ציצית שאמנם הוא לא חייב להכניס את עצמו לחיוב הזה של ציצית והוא יכול שלא ללבוש ד' כנפות (ורק שבעידנא דריתחא נענש על שלא חמד את המצוה) אבל אחרי שיש לו ד' כנפות הוא מחויב לגמרי במצוה,

ויש סוג נוסף של מצוות שאף פעם הוא לא מחויב בהם וכמו צדקה מעבר לשיעור המינימלי שחייבים שאז אם הוא נותן הוא מקיים עשה אבל הוא בכלל לא חייב לתת,

(כלו' שיש מצוות שבעצם הם חובה ורק שהוא יכול לא להכנס למצב שעליו התורה חייבה ויש מצוות שזה בכלל לא חובה),

### הנפק"מ,

ונפק"מ במצוה קיומית וחיובית להרבה דברים,

א, אם מצוה קיומית דוחה לאו, (מצד עשה דוחה לא תעשה), (דב"י כתובות מ' א'),

ועיין דב"י (ב"מ ל' א') שמביא בשם ר' שמואל שיתכן לחלק בזה בין שני הסוגים של קיומי שדבר שהוא חובה אחרי שנכנס אליו זה כן דוחה ורק דבר שגם אחרי שהכניס את עצמו אליו זה לא חובה זה לא דוחה,

ב, אם עוסק במצוה קיומית פטור ממצוה חיובית, (דב"י נדרים ל"ג ב' והביא נתיבות שזה לא דוחה),

ג, המהרש"א מחדש שעל מצוה קיומית אין את הכלל שלא להיות כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, (והוא מדבר שם על משה רבינו שרצה להכנס לארץ כדי להתחייב בתרו"מ ולקבל שכר),

(דבר יעקב פסחים ח' ב'),

ד, הקרן אורה מחדש שגם למ"ד מצוות צריכות כונה זה לא על מצוה קיומית, (דבר יעקב יבמות מ' א'),

ה, השדי חמד מביא מחלוקת אם אומרים מצוות לאו להנות ניתנו בזה, (דב"י נדרים ט"ז ב'),

ו, הדבר יעקב (קדושין ל"ו א') מצדד שאולי על מצוה קיומית אין את הדין שבזמן גרמא נשים פטורות,

### הביאור במצוה קיומית ממש,

וצ"ב מה שייך כזה דבר שיש מצוות שלא מחויבים בהם אבל מקיימים בהם מצוה (כמו צדקה, ובשונה מציצית וכדו' שזה מובן כי מחויבים בהם מתי שיש ד' כנפות),

הרי ממ"נ או שזה כלול בתורה ואז חייבים לקיים את זה או שזה לא כלול במה שכתוב בתורה ואז אין בזה שום מצוה ורק אולי ענין טוב וכדו',

והנה יש מצוות קיומיות כמו צדקה מעבר למינימום שחייבים בו שאפשר לומר שבעצם המצוה זה לתת צדקה וכבר כשנותן קצת נחשב שנתן ולא עבר על המצוה אבל היות שבתורה עצמה אין שיעור ממילא כל מה שנותן עוד זה ג"כ כלול במצוה לתת שהרי המצוה היא לתת והוא נותן,

אולם לכ' א"כ זה מצוה אחת יותר גדולה ולא כמה מצוות נפרדות, ואה"נ,

אבל כל זה שייך רק על צדקה וכדו',

אבל לגבי נשים במצות עשה שהזמן גרמא זה לא שייך ונראה ששם הענין הוא שלומדים (צ"ב מנין) שהפטור של זמן גרמא לא מפקיע אותה מהמצוה אלא רק פוטר אותה שהיא לא חייבת (כלו' שבעצם היא יחד עם האנשים בציווי ורק שנאמר עליה פטור מהחיוב שבזה),

ויוצא לכ' שיש בתוך המין הזה של מצוה קיומית שני סוגים א' דברים שזה בעצם מצוה בלי שיעור וממילא כל מה שיעשה יכנס למצוה למרות שהוא לא חייב בזה כי כבר עשה את המינימום שיקרא שעשה את המצוה ונתן צדקה,

ב' דברים כמו נשים במצות עשה שהזמן גרמא שהמצוה לא נאמרה רק לגברים אלא שהתורה פטרה אותם מהחיוב לקיים,

ולכ' יש גם מין שלישי דברים שהתורה פטרה אותם מצד חס רחמנא שלכ' יתכן שאם כן יקיים בכ"ז יקיים מצוה,

ולמשל קטן להפמ"ג (פתיחה כוללת) שבמצוות לא תעשה הוא פטור לגמרי אבל במצוות עשה הוא כן חייב בעצם והם נאמרו עליו ג"כ אלא שאין לו דעת ולכן בפועל הוא לא חייב בזה וא"כ יתכן שבזה אם הוא יקיים יהיה לו מצוה קיומית,

### מצוה קיומית בגוי,

אמנם עדיין יל"ע ברמב"ם בפיה"מ (על תרומה) לגבי גוי שהרמב"ם אומר שגוי יכול לקיים את כל המצוות ויש לו שכר בזה ורק שהוא לא חייב,

(ורק שבת ותורה ומועדות אין לו ואסור לו לקיים),

וזה צ"ב שהרי ברור שאין פטור לגוי ממצוות אלא הם לא נאמרו לו בכלל,

וצ"ב ג"כ מה המקור של הרמב"ם לחידוש העצום הזה ולכ' ע"כ ס"ל שהאבות קודם מתן תורה לא היה להם דין של ישראל ובכ"ז הרי כתוב בגמ' שקיימו את כל התורה וע"כ שגם גוי יכול לקיים את כל התורה,

ומסתבר שמה שגוי יכול לקיים את כל התורה זה לא כמו הדרגה של אשה שזה מצוה קיומית אלא זה משהו אחר לגמרי כלו' שאת הענין הרוחני וכן את קיום הרצון של הקב"ה יש לו אבל זה כמו מצוות מוסריות שזה דבר טוב וזה רצון ה' אבל זה לא בתוך התורה (אלא אם כן זה כלול בוהלכת בדרכיו וכדו'),

וממילא מובן גם שלא צריך לזה מקור בתורה שגוי יכול לקיים מצוות כי זה לא קיום מצוה בדין אלא רק שיש לו את הענין וזה דבר שהגמ' ידעה מסברא או ממה שכתוב באברהם ולא צריך לזה דרשה ממש,

ואמנם הרמב"ם אומר את זה כהסבר למה התרומה של הגוי חלה אבל צ"ל שבשביל שהתרומה תחול מספיק שהוא שייך בעצם הענין מבחינת הרעיון של התרומה כדי שיהיה לזה שם של תרומה אבל לא צריך שיהיה לו קיום מצוה בתורה,

ובאמת לא משמע כלל שהקיום של גוי זה כמו מצוה קיומית ופשוט,

## מכאן ולהבא למפרע:

באחרונים מבו' היסוד שהתרת נדרים זה לא חל למפרע ממש כמו הפשטות אלא מכאן ולהבא למפרע וידוע שזה כמעט מפורש ברא"ש עיי"ש בסוגיא,

וצ"ב מה זה בכלל המושג הזה מכאן ולהבא למפרע הרי זה לכ' סתירה מניה וביה אם זה מכאן ולהבא זה לא למפרע ואם זה למפרע זה לא מכאן ולהבא, ומה זה המשחק מילים הזה,

ובאמת הבי' פשוט והמושג הזה מוכרח בסברא דהנה אם נדון בהתרת נדרים מה היה לפני שהוא הלך לחכם והחכם התיר לו הרי זה לא שכל נדר שיש בעולם הוא נדר על תנאי שאם לא יתירו לו את זה בסוף זה נדר ואם יתירו אז לא,

אלא פשוט שכל עוד שהוא לא הלך לחכם זה נדר גמור לגמרי ורק שאחרי שהוא הלך למפרע זה לא היה נדר בכלל וא"כ יל"ד מה קורה עד שהוא הולך לחכם הרי גם אם הוא ילך באמת והחכם יתיר לו עכשיו הוא עוד לא הלך ובאמת זה כמו כל אדם רגיל וזה נדר גמור (ולמרות שהחכם יעקור למפרע אבל עכשיו החכם עוד לא קיים בכלל ומה שייך לומר למפרע הרי הוא עוד לא הלך אליו בכלל שהרי העתיד עוד לא קיים),

ואמנם אחרי שהחכם התיר כשאנו מסתכלים על הנדר למפרע לדוגמא בשביל מלקות וכדו' אנו אומרים שכבר אז לא היה נדר כי לחכם יש כח להגדיר את הנדר כנדר בטעות אבל כל זה רק אחרי שהחכם התיר אבל בזמן ההוא עצמו עוד לא היה בכלל את ההתר ולא שייך לומר אז שההתר התיר למפרע כי הוא עוד לא היה בכלל,

ולכן יתכן שכלפי שמיא האיש עשה איסור כי אמנם עכשיו הדין הוא שגם אז היה מותר לו אבל אז באמת הדין היה שאסור לו כי עוד לא היה בכלל את ההתר,

(ומ"מ לענין זה יתכן שכיון שהוא יודע שילך לחכם ולמפרע התורה תתיר לו גם לזמן הזה מותר לו מראש ואכמ"ל),

ולמעשה ההגדרה כמדו' בענין הוא שבזמן ההוא באמת היה אסור לו כי לא שייך באמת לשנות את העבר אלא שעכשיו היחס הוא שהיה מותר לו אז,

ויל"ע בזה עוד,

## מוחזק:

יל"ד מה גדרו של מוחזק,

והנה השמעתתא שואל מדוע בכל דיני נפשות הולכים אחרי הרוב הרי האדם מוחזק בגופו, ועיי',

ולכאו' ענין מוחזק שא"א לעשות פעולה (כשהיא נגד אדם שאז יש סיבה לא לעשות אותה סתם) בלי ראיה וכעין ענין שב ואל תעשה,

וזה מה שמשמע במאן דכאיב ליה כאיביה אזיל לביה אסיא,

וגם בשמעתתא הנ"ל מוכח לא כמו אלו שרוצים לומר שזה סברא מיוחדת בממון,

ומ"מ זה סוג מסוים של שב ואל תעשה, ודוק',

## מים:

יל"ד מה הגדר של מים האם רק דבר שהיה מים מבריאת העולם או שכל דבר שהוא בצורה הזו ולכ' זה לא כמו פרי שהשם פרי שלו נקבע לפי העץ שגידל אותו ואם ייצרו פרי בדרכים אחרות לא יהיה לו שם של פרי וכן בשר אם ייצרו אותו בדרכים אחרות לא יהיה לו שם של בשר למרות שיהיה באותו צורה בדיוק כי חלק מההגדרה של בשר ופרי זה שהוא גדל על העץ או נולד מבהמה,

אולם מים זה לא דבר שנוצר ממשהו ולכ' אין משמעות לזה שהם קיימים מבריאת העולם ולא נוצרו ע"י חומר כל שהוא,

וראיה גדולה לדין זה שהרי המים שביאור הפכו לדם ואח"כ הפכו בחזרה למים ואם צריך מים שהיה מבריאת העולם יצא שאסור לטבול ביאור (או במים שהגיעו משם) ולא שמענו כן מעולם והדבר פשוט,

ומכאן ראיה גדולה שאין שום בעיה במה שעושים היום בהרבה מקואות ששמים מכשיר שמפרק את המים ומחזיר אותם בחזרה לצורה הראשונית שלהם (והוא משנה לקצת זמן את ההרכב הכימי שלהם) כי גם אם נאמר כמו שטוענים הפוסלים שכשהשתנה ההרכב שלהם אין להם שם של מים (ויתכן שזה אמת) מ"מ אח"כ הם חוזרים לאותו הרכב וצורה בדיוק וממילא חזרו להיות מים,

נ"ב, כתוספת לענין זה יש לציין את הנידון הידוע בשם הקה"י ועוד איך הדליקו בנס חנוכה בשמן של נס הרי אין לו שם של שמן ואכמ"ל, (ושם השאלה באמת מובנת כי שמן מהותו אינו החומר שלו אלא שהוא מיוצר מזית וכמו שזית מהותו שהוא נוצר מהעץ שלו),

## מצוה הבאה בעבירה:

יל"ד למה לא יוצאים במצוה הבאה בעבירה,

ויש בזה כמה צדדים,

*א'* שכשהתורה ציוותה על המצוה הזו היא לא התכונה שיקיימו על ידי האיסור שהרי זה אסור וממילא למעשה זה לא כלול בכלל במצוה וכמו שיקח עגבניה במקום אתרוג שהתורה בכלל לא דיברה על זה,

*ב'* שזה ענין של סברא פשוטה שזה לא לרצון, (וזה חידוש),

*ג'* שאין לזה שם של מעשה מצוה אלא של מעשה עבירה, (ועיי' ערך מצות צריכות כונה שבאופן כללי למצוה צריך שיהיה שם של מעשה מצוה ואכמ"ל),

*ד'* שביחס לתורה זה לא היה, (ועל דרך הרעיון באי עביד לא מהני שהתורה לא מתיחסת לדברים שהם שלא כדין ביחס לדינים שלה),

*ה'* שזה לא מעשה חשוב, (ועל דרך מה שנתבאר בצד השני באי עביד לא מהני שלמעשים שלא על פי התורה אין חשיבות בכלל אלא זה מעשה מקרי וחריג),

{חלק מהצדדים הם מהגרי"ב},

ונפק"מ לכ' לענין תעשה ולא מן העשוי וכגון כשעשה ציצית עם שעטנז האם מוגדר שזה פסול לגמרי ויש ע"ז תעשה ולא מן העשוי כשיוציא אח"כ את השעטנז או שלא, (וכן בעוד מקרים ואכמ"ל),

### המסקנא לכ',

וע"ע עשה דוחה לא תעשה שלכ' מוכח כמו הצד שאין לזה שם של מעשה מצוה בכלל ועוד יותר מהצד שזה סתם ענין חיצוני של גדר אלא שזה לא מקרב לקב"ה כי במציאות זה מעשה שתוכנו הוא ריחוק וכלשון הירו' שאין עבירה מצוה,

## מקווה:

### גדר הדין טבילה,

ענין הטבילה במקווה אינו להתרטב במים אלא להיות בתוך המים ונפק"מ שיש צד שאם השערות בתוך סוג של תכשיט אפילו שהוא רפוי ונכנסים מים לגמרי לשערות מ"מ לא תועיל הטבילה כי זה לא נקרא שהמקום של השערות בתוך המים אלא הם בתכשיט ורק מתרטבות מהמים,

(הגרי"ב בשם הגרי"ז),

### הענין במ' סאה,

יל"ד אם הענין בטבילה הוא לטבול בארבעים סאה או שכשזה ארבעים סאה יש לכל חלק בפנ"ע מעלה מיוחדת ולא צריך לטבול דווקא בהכל,

ובשמעתתא מבו' שלכל חלק בפנ"ע יש מעלה (אמנם יתכן שיש ג"כ ענין בהכל יחד ואכמ"ל) ולמעשה בדין השקה לכ' מוכח שאין ענין לטבול בהכל ביחד כי לא מסתבר להחשיב שהוא טובל בהכל (ולומר שהמים קשורים כן אפשר לומר),

אמנם מאידך פלא לומר שהענין אינו בטבילה של האדם שהרי הילפותא שצריך מ' סאה הוא כי צריך שיכנס כל גופו בבת אחת ושיערו חכמים שזה מ' סאה וא"כ הענין הוא שיחשב ככניסה אחת חשובה וכדו' ולא קשור בכלל למים וצ"ב השמעתתא,

ואולי זה רק חשיבות במים וצ"ע,

ולמעשה לכ' ברור שזה דין בכניסה של האדם וכנ"ל (וכמדו' שלמחטין מדאורייתא מספיק פחות מג' לוגין ולכ' זה ראיה),

ומהשמעתתא אין שום ראיה לא כך כי גם אם זה לא דין במים למעשה במציאות כשיש מ' סאה זה כשר לטבילה וכשלא לא וא"כ ברור שיש חזקה שהיה מ' סאה ובלי שום קשר להגדרה,

(וע"ע חזקה שהוכח שלא צריך שהחלות דין יהיה קשור לחזקה),

## משכון:

קיי"ל ב"ח קונה משכון וצ"ב מה הגדר של הקנין הזה הרי זה לא שלו לגמרי והוא לא יכול להשתמש בזה וכו',

והקובץ שיעורים ריש פסחים אומר שזה קנין על השווי (כי את זה הוא צריך לפרעון) ולא על גוף הדבר,

כי כל חפץ מחולק לשווי ושימושים,

## מתעסק:

### מה הפשט בחלבים שכן נהנה,

קיי"ל מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה ואפ"ל בזה שני ביאורים א' שבהם האיסור הוא המצב ולא הפעולה וממילא לא שייך עליהם מתעסק (שענינו שהמעשה לא מתייחס לעושה, בפשטות),

ב' שמעשה שישי בו הנאה לעושה הוא מתייחס יותר אליו משום שיש לו ענין בזה ולכן המתעסק לא מספיק כדי שלא יתייחס אליו (ובדומה קצת לחילוק בין פסיק רישיה דניחא ליה ללא ניחא ליה לפי הערוך ואינו ממש דומה ואכמ"ל),

והקו"ש (עי' ערך איסור בפעולה ואיסור בתוצאה) אומר כמו הצד הראשון, שזה דין בתוצאה,

ומאידך עיין פמ"ג (פתיחה כוללת) שמסתפק אם על מרור יש שכן נהנה במקרה שאדרבה הוא לא נהנה מזה וזה מזיק לגרונו, ומשמע ודאי כמו הצד הראשון שהרי אם הענין כמו הקו"ש שזה דין בתוצאה מה זה משנה אם טכנית הוא נהנה הרי הנקודה זה בכלל לא ההנאה שלו אלא התוצאה של המעשה,

ויוצא שלקו"ש זה דין בתוצאה, ולפמ"ג זה דין בהנאה,

### בהנ"ל לענין שליחות,

ועיי' בריש פרק ב' דקידושין שהגמ' אומרת שאין שליחות על חלבים ועריות כי לא שייך שזה נהנה וזה מתחייב וגם שם שייך את שני הפירושים,

### אם שייך מתעסק על דבר שאינו מעשה,

החוות דעת (מקור חיים סי' תל"א והביאו הרעק"א ח"א סי' ח' ולא נחלק על עצם הסברא) אומר ששייך בחמץ מתעסק כשאינו יודע שיש ברשותו חמץ ויל"ע מה שייך הרי זה לא מעשה שצריך שיתיחס אליו, אולם יל"ע בגדר איסור חמץ וע"ע ביטול חמץ ועפ"י הגרי"ב שם מיושב,

והחוות דעת למעשה מתרץ באמת כנ"ל שמתעסק שייך רק על דבר שאין בו מעשה ומשמע שבהתחלה הוא סבר שיש מתעסק גם על דבר שאינו מעשה (ולא משמע כלל שהשתנה לו ההגדרה של איסור חמץ), וצ"ב, וכן מוכח במג"א שאין בזה מתעסק, (עיי"ש בחוות דעת),

ומ"מ ברעק"א משמע שהוא נשאר עם ההו"א של החוות דעת,

# מחיצות,

## דופן עקומה:

הר"ן אומר שיסודו כי דרך דפנות להתעקם, והובא במ"ב,

וע"ע לבוד ביסוד ההלמ"מ של המחיצות, (כמו לבוד וגוד אסיק וכו'),

## לבוד (ועוד בדופן עקומה ושאר הלמ"מ):

### אם זה גדר של התורה שכאילו זה ממשיך או שזה סברא בעלמא שאין לזה חשיבות,

יל"ע בגדר לבוד ובפשטות זה סברא שאין יחס וחשיבות לקצת רווח וזה ענין מציאותי,

אולם עיי' קובץ יסודות וחקירות ערך לבוד ששי' תוס' שלבוד הוא רק לקולא ולא לחומרא ואם זה ענין מציאותי לכ' זה לא מובן מה שייך לחלק בין לחומרא ללקולא,

אולם הגרמ"ה כמדו' סובר שזה ענין דיני שהתורה מחשיבה את זה כאילו יש כאן מחיצה וזה הגדרה של התורה, (כן שמעתי כמדו' שבי' את הדין של שלישית אפילו טפח בסוכה שהתורה מגדירה כאילו יש ארבע דפנות),

ולפי"ז יותר מובן לומר שהתורה הגדירה את זה רק לקולא ולא לחומרא אולם עדיין זה צ"ב למה,

ושוב ראיתי שלכ' חייבים לומר כהגרמ"ה שהרי דין גוד אסיק הוא גם בעמוד גבוה י' ושם לכ' לא שייך כלל הסברא הנ"ל שזה קצת מגדר את המקום,

אולם מאידך משמע שכן יש בהלמ"מ הללו סברא שעיי' בר"ן ריש סוכה שמסביר שדופן עקומה זה כי דרך דפנות להתעקם, וכן מסתבר שזה לא סתם גזה"כ בלי שום גדר (ואמנם זה לא כ"כ טענה ויל"ע בזה)[[51]](#footnote-51),

וכן לענין לבוד עיי' רש"י עירובין טז א' שאומר שדקירת גדי מבטל מתורת לבוד ומשמע שזה ענין של סברא, עיי"ש ובגמ' שם,

ובאמת הגמ' בשבת (ריש פרק הזורק) בהתחלה רצתה לבאר שהמקור ללבוד הוא כי זה סברא (עיי"ש ברש"י וכן מסתבר) שא"א לרה"ר שתילקט במלקט ורהיטני, והגמ' שם אומרת גם את הסברא של בקיעת גדיים ובסוף הגמ' אומרת שזה הלכה למשה מסיני,[[52]](#footnote-52)

ויתכן שהכונה רק שההלכה מלמדת שלמרות שמסברא א"א לחדש את זה בכ"ז הסברא הזו אמת, (ולפחות מהות הרעיון בלי קשר לגדיים ורהיטני),

ויל"ע שם בגמ', (ואולי בכלל הכונה של הגמ' שם בהתחלה זה לסברא אחרת ואכמ"ל),

ונראה שהאמת כהגרמ"ה אולם זה בשני שלבים (ויתכן שזה גם דעת הגרמ"ה) שבעצם יש את הסברא הנ"ל שזה מגדר אולם בגדרי התורה זה עדיין לא נכנס דמ"מ גם אם זה מספיק מצד הסברא מחיצה ממש זה לא ולכן התורה הגדירה כאילו שיש כאן מחיצה אמיתית וממילא זה גם כשאין כ"כ את הסברא,

(וכמו בכל הגדרים של התורה שיש דברים שיוצאים מהסברא ובכ"ז הם בתוך הגדר, והרה"י (הגרמ"ה) אמר {בנוגע לשאלה מה הגדר של מזיק בסברא ובגדר שם} שאין קשר בין הסברא לגדר, ומפיו אנו חיים),

### אם אפשר לקבוע היכן הדופן עקומה,

מבו' במ"ב שהאדם יכול להחליט היכן יהיה לו דופן עקומה וצ"ע דלכ' זה ענין מציאותי ומה שייך שהוא יקבע את זה, וגם לפי הגרמ"ה שזה הגדרה שהתורה מחדשת לכ' אין שום סברא להמציא שזה לפי המחשבה של האדם, וצ"ע,

וכמדו' שזה על דופן עקומה אולם לכ' גם לבוד זה אותו רעיון ובאמת יש לדון עד כמה יש קשר בין כל הדינים הללו, (דופן עקומה, לבוד, גוד אסיק, גוד אחית),

ולכ' התשובה שלפי הצד שזה ענין חשיבותי מציאותי ולא דין של "כאילו" אפשר לומר שבאמת היחס לדברים נקבע לפי הדעת של האדם (הבעלים בד"כ) כמו שמצינו לענין הכשר משקין שלפי רוב הראשונים הענין הוא שעד שהוא לא חושב על זה למשקה אין לזה שם של משקה ולכן זה לא יכול להכשיר, עיי"ש ערך הכשר משקין וערך ביטול חמץ,

וממילא מוכח כמו הצד לעיל דלא כהרה"י אולם מאידך הרי הוכח שם במסקנא שודאי כהגרמ"ה,

והאמת שלהנ"ל שם מובן שכיון שבעצם זה ענין של חשיבות ורק שהגדר הוא כאילו שיש באמת מחיצה ממילא זה תלוי גם בדעת של האדם כי בזה כן הולכים לפי הסברא כי אין סיבה שהגדר לא ילך לפי הסברא,

(ולמרות שאמרנו שם שהגדר לא תלוי בסברא בהכרח מ"מ ברור שא"א לשאול למה הגדר הולך אחר הסברא שהרי זה הדבר הפשוט, והחילוק בין זה לעמוד י' לכ' שעמוד י' במהותו זה מין אחד וזה דבר פרטי ולא משנים גדר בשביל זה אבל דעת אמנם במציאות מסתבר שזה פחות שכיח אולם במהות זה יותר מצוי כי זה לא מין מסוים כמו עמוד אלא זה שייך בכל לבוד גוד אסיק וכו' שהוא,

ובגדרי התורה הולכים לפי המהות ולא לפי המציאות הטכנית, ואכמ"ל בענין זה),

ג) במג"א מוכח שזה הגדרה (וכנ"ל שבגלל הסברא יש הגדרה של התורה) כי המג"א אומר (סי' תק"ב סק"ט) שאדם שבונה אוהל ע"י לבוד מותר למרות שזה נחשב לבנין כי "איהו לא קעביד מידי",

ואם זה ענין של חשיבות וסברא לבד מה שייך לומר שהוא לא עושה כלום הרי זה הוא שיוצר עכשיו את החשיבות הזו,

וע"כ שזה הגדרה של התורה וממילא זה נחשב ששלב אחרי שהוא בונה את זה התורה מגדירה שזה מחובר וממילא זה לא עשיה שלו,

ומבו' בזה עוד חידוש שזה לא הגדרה כללית של התורה שמצב כזה כאילו מחובר אלא זה הגדרה פרטית בכל חפץ וחפץ שקנים אלו כאילו מחוברים,

דאל"כ שוב הוא בונה דבר שמוגדר כמחובר ולא שהתורה מחברת דבר שהוא בנה כבר,

### אם לבוד יוצר מחיצה או שרק מונע פירצה,

בסוגיא של מחיצות בסוכה מוכח שלבוד לא יוצר מחיצה אלא רק יכול לעשות שלא יהיה פירצה אבל אין לזה חשיבות של שם מחיצה,

עיי"ש שזה הבי' בגר"א שאומר שעל השיעור המינימלי של סוכה לא מועיל לבוד, כי יש דין שיהיה מחיצה בסוכה ולבוד זה לא מחיצה, וכן עיי"ש במג"א שג"כ מוכח היסוד הזה,

אמנם המג"א שם סובר שכשיש פס ד' שהוא עצמו מחיצה הלבוד נטפל אליו וגם הוא נחשב למחיצה, אולם הגר"א סובר שגם זה לא מועיל וגם לפס ד' לא יהיה לבוד להחשיב את הלבוד כמחיצה,

### מדוע אין לבוד באוהל טפח, (ובגדר לבוד),

לכ' מוכח בגמ' שלבוד אין ענינו שהוא מחבר כל דבר שפחות מג' אלא שאם יש שם מחיצה על המקום הוא לא מפריע ובעצם השם מחיצה (או כל דבר שהוא) מבטל אותו כי הוא לא חשוב כנגד השם מחיצה שיותר חשוב מהחלל שלו, [[53]](#footnote-53)

ולכן הגמ' אומרת (סוכה י' ע"א) שכשיש חלל טפח בין סכך לסכך זה סוכה תחת סוכה (וכן כל אוהל לטומאה שזה חלל טפח) ולא אומרים לבוד להחשיב שאין כאן חלל בכלל,

כי אין לזה למה להתבטל שהרי אין כאן מחיצה שתיווצר על ידי שנאמר לבוד ואם כן אין שום דבר שיבטל את האויר מחשיבותו כאויר וחלל, וצל"ע עוד בסברא הזו,

### שיש ב' מינים של לבוד, (ויש סוג שהוא סברא בלי קשר להלמ"מ),

עיין תוס' בסוכה (י"ז ע"א) שאומר שלא אומרים לבוד לחומרא ולכן כשיש סכך פסול באמצע האויר לא מצטרף לשיעור של הסכך פסול,

ובכ"ז הוא מסתפק אם כשיש שני טפחים משני הצדדים של האויר האם אומרים לבוד שהאויר לא יפריד ביניהם,

וע"כ שיש שני סוגים של לבוד,

שיש לבוד שהוא סברא וזה לצרף ששני החלקים יהיו יחד ועל זה אין ולא צריך הלמ"מ ולכן זה גם לחומרא,

ויש לבוד ליצור שגם זה יחשב כסתום בסכך פסול וכדו' ועל זה יש את ההלמ"מ ועל זה תוס' אומר שאין לחומרא,

ועיין שלמי כהן שמביא אחרונים שאומרים את זה,

# אות נ',

## נשבע לבטל את המצוה:

עיי' ברש"י (כמדו' בשבועות) שבי' שזה לא חל כי זה כמו שבועת שוא שהוא נשבע על דבר שלא יכול להיות,

וצ"ב מדוע זה מגודר שזה לא יכול להיות,

ונראה (שו"ר שכן בי' הגר"ש הוניגסברג, עיי' ביאו"ס) שדיני התורה זה המציאות האמיתית וממילא זה מוגדר שבעצם זה שטות ואי אפשר לעשות את זה ואולי במקרה הוא יצליח ויעשה את זה אבל במהות לא שייך להישבע על זה כי זה דבר שמעבר למציאות, ודוק' בזה,

ועיי' ערך איסורי הנאה אינם ממון שהארכתי בזה, וכן בערך אי עביד לא מהני ואין שליח לדבר עבירה,

ואולי אפ"ל עוד דרך שביחס לדינים וההגדרות בתורה זה דבר בלתי אפשרי (כלו' שאמנם במציאות זה אפשרי אולם התרוה לא מתיחסת לזה כדבר אפשרי כי באמת של הדברים זה לא אמור להיות אפשרי, וע"ע אי עביד לא מהני),

## דבר הגורם לממון:

### הגדר,

ברור שזה לא מדין גרמי שהרי זה נאמר גם לגבי גניבה שחייב כפל, וגניבה זה רק כשלוקח ממון של אחר ולא כשמזיק,

וע"ע חמץ שחייב באחריותו שם נתבאר גדר הדין,

ושם נתבאר שהגדר הוא שבעלות מהותה שכל דבר ש"עומד לי" זה שלי, (וזה מהות ה"שלי" עצמו וממילא התורה נותנת על זה כל מיני דינים כתוצאה),

ודבר הגורם לממון בעצם קיומו הוא מרויח לי וממילא הוא עומד לי בדרגה מסוימת שהרי קיומו משמש אותי שאני לא יפסיד ולכן אני בעלים בדרגה מסוימת,

והקובץ שיעורים (ריש פסחים) אומר שהגדר הוא שהשווי קנוי לו ולא גוף הדבר וכ"כ לגבי משכון,

וצ"ב למה שהשווי יהיה קנוי לו, ואכמ"ל,

## מזיק:

האחרונים אומרים שבשביל שמזיק יהיה חייב צריך שיהיה לו שם מזיק כלו' שזה יהיה בצורה של מזיק,

ויתכן שזה החיסרון בזה שרגל זה דרך הילוכה שזה לא כ"כ צורה של היזק אלא שם הפעולה שלה עכשיו זה ללכת ותוך כדי זה דברים ניזוקים אבל פחות אפשר לומר ששם הפעולה שלה היא להזיק,

והנה יש לזה הרבה מאוד ראיות וכרגע אין כאן המקום להאריך בזה,

ולמעשה ג"כ יש כמה סוגים של שם מזיק, (והם לא סותרים אחד לשני),

*א'* שיהיה למעשה הנזק צורה של מעשה נזק, "שם היזק", {וכגון רגל שיתכן שכיון שאין כונה להזיק אין למעשה שם של מעשה היזק אלא שם של הליכה בעלמא, וזה מאד פשוט שצריך וכמו בכל התורה שכדי לחייב צריך שם של המעשה המחייב, ויתכן ג"כ שכל מה שצריך את כל השאר זה כדי שיוכל להיות למעשה שם של מעשה היזק ואכמ"ל},

ובזה יש שני סברות למה צריך את זה (ובפשטות שניהם נכונות כל אח במקום אחר) סיבה ראשונה משום שאם אין לו שם מזיק זה בכלל לא צורה שהוא מזיק לשני וכמו בהזק ראיה שהנתיבות כמדו' אומר שאין לו דין מזיק כי הוא פועל בתוך שלו ואין לו חיוב שלא לחיות כדי שהשני לא יפסיד דברים,

סיבה שניה שזה הגדר, (שכל התורה עם גדרים וכמוש"כ התומים והתורא"ש ע"ע טעמא דקרא),

*ב'* שיהיה למי שמזיק שם של דבר שחלק ממהותו הוא שהוא מזיק, "שם מזיק", {זה בפשטות עיקר החידוש של האחרונים ועיי"ש וצ"ב למה באמת צריך את זה והנפק"מ הוא לדוגמא מועד שיתכן שחלק מהענין בזה הוא שיהיה לו יותר שם מזיק},

*ג,* שיהיה לתוצאה שם של נזק, "שם נזק", {וכגון המקרה הידוע של הגר"ח שאם הניזק לא מפסיד מזה כלום אין לזה שם של נזק וזה מאוד מקביל לשם היזק},

ונציין המקומות שמהם מוכח, (רוב המקומות זה דברים שבלי זה לא מובנים), ויל"ע בכל מקרה לאיזה שם מזיק מוכח,

1. שיטמ"ק (ב"ק ד' א') בשם מהר"י כ"ץ שיש חומרות שהם באדם ויש שבשור,

וז"ל " ומהר"י פירש דהאי דקאמר ולאו ק"ו וכו' לא קאי אקולא וחומרא דשן וקרן אבעלים אלא אבהמה ושפיר פריך",

ולכ' ע"כ כונתו שהחומרות שהם באדם זה שהם יותר פשיעה וזה דבר שהוא באדם, והחומרות שהם בשור זה שיש לו יותר שם מזיק,

1. במעלות האבות יש לדון טובא, (מה המעלות בכל אב ולמשל מה זה משנה שכונתו להזיק ביחס לבעלים, ועוד ואכמ"ל),
2. בפי' תוס' ה' ע"ב,
3. אש אינה מועדת אלא לדבר הראוי לה וביותר ברש"י י' ע"א, וזו ראיה גדולה,

ששם מבו' שיש חומר באש

1. בור ט' שפטור על פשיעה ואין תחילתו בפשיעה וסופו באונס,
2. הדימוי של תוס' בדף י' ע"א בין אינו ראוי באש לבור ט',
3. מבקע עצים ברה"י והתיז לרה"ר וכדו' שהו"א שפטור, וע"כ הטעם שם מזיק,
4. תרויהו בהדי הדדי עבדי (במזיק בתשמיש המיטה),
5. אש לית ביה ממשא לתוס',
6. הזק שאינו ניכר,
7. תוס' (צ"ט) שכשחלק מהנזק ניכר חייב על הכל,
8. תחילת עשייתו לנזק, ובראשונים שם, (רשב"א, שיטמ"ק),
9. לרמב"ן בבנין ששחטו בהמה של אביהם,
10. בתוס' בדף כ"ח ע"ב על ענין קרקע עולם, ובכל הסוגיא,
11. הגרמ"ה מתומים שהמוכר שט"ח ומחל לעצמו פטור מגרמי,
12. פותח בור לרב שיש סברא של קרקע עולם,
13. נפלה בהמה לגינה שתאכל כל היום ופטור לתוס',
14. בשיטמ"ק במסר לחש"ו שכשעל תחילת הדלקת הגדיש פטור נפטר גם על אח"כ,
15. פי פרה כחצר המזיק,
16. בדין שן ורגל שחיב רק ברה"י,
17. בגדר מדוע תולדה היא תולדה של האב,
18. שייר דש בנירו,
19. חומר בבור שמסר לחש"ו חייב,
20. בא אחר והשלימו לעשרה האחרון חייב גם לנזקין,
21. אש בור ולא שור בור בצד שזה גם בבור ברשותו,
22. רמב"ן בשורשים שמזיקים שפטור,
23. משונה להגרמ"ה, (בסתירה במהות קרן),
24. יתכן שמועד, (עפ"י הגמ' ה' ע"ב),
25. תוס' ט' ע"ב,

# אות ס',

## סקילה:

יל"ד אם סקילה זה רק באבנים או בכל דבר,

וכן יל"ד אם זה דוקא בדבר קשה (ולא בדבר רך), אמנם פשוט שאין בזה נידון וודאי שאין לזה שום שם של סקילה כשזה בדבר רך, אולם יל"ד מה המדה של הקושי שצריך שיהיה בזה,

ולכ' ודאי שצריך דוקא אבנים ג"כ שהרי מקרא מלא דיבר הכתוב ורגמו אותו באבנים כל העדה,

(אמנם הנידון הקודם בדרגת הקושי של האבנים עדיין נשאר כי שייך שיהיו אבנים רכות ע"י שיכרוך אותם בצמר וכדו'),

## סוכה:

### בגדר הסכך,

יל"ד בגדר הדין של סכך האם זה יש בזה דין עצמי שיהיה סכך או שזה רק הכ"ת שהמקום יהיה מסוכך,

והנה בפשטות זה רק הכ"ת שהמקום יהיה מסוכך,

אולם בר"ן יתכן שמוכח שיש בזה עוד דין גם שיהיה סכך[[54]](#footnote-54), וזה דין עצמי, וכמו שהדין של פסולת גורן ויקב זה לא כ"כ דין שקשור לסיכוך שהרי אין הבדל מצד הסיכוך במה הוא מסכך ושניהם מסככים באותה דרגה אלא זה דין בפני עצמו שיהיה מפסולת גורן ויקב וא"כ יתכן שגם יש דין שיהיה סכך,

### בגדר המחיצות,

הגמ' לומדת מפסו' שצריך מחיצות לסוכה,

והגדר במחיצות של סוכה שונה מהגדר של המחיצות של שבת, כי בשבת מהות המחיצות לסמן מקום בפני עצמו וכן בכלאים,

אבל בסוכה המחיצות צריכות לסמן מקום "מוגן" בפני עצמו, כלו' לסמן בית, שמהותו מקום מוגן לדיור,

וזה כונת הר"ן שאומר שבסוכה צריך מחיצות הניכרות, (עיי"ש לענין צורת הפתח ריש סוכה),

### חידוש בגדר המחיצות,

נראה שבמחיצות יש גם דין עצמי שיהיה מחיצה חוץ מהמטרה הפשוטה שהמקום יהיה מגודר כדירה,

(וכמו שיש דין שיהיה סכך מפסולת גורן ויקב יש גם דין שיהיה מחיצות),

### בפסול מחובר, (אם זה דין שיהיה תלוש או שלא יהיה מחובר),

יל"ע אם פסול מחובר הוא שצריך תלוש או שצריך שלא יהיה מחובר,

והנה הרי"ד אומר שכשמחובר בכדי קליפה ואין יכול להחיות (עיי' תוס' עמוד לפני הסוגיא של פסולת גורן ויקב) זה מצד אחד פסול מדין מחובר ומצד שני כן יש על זה ביטול ברוב ובשונה מכל מחובר שהוא סובר שאין עליו ביטול ברוב כי הוא דבר חשוב,

וצ"ב ממ"נ או שזה מחובר או שלא,

וכן קשה בתוס' שכתבו (שם) שבכדי קליפה מצד אחד אין פסול של מחובר ומצד שני זה לא מוגדר שהוא עשה מעשה בקציצה ולכן יש פסול של תעשה ולא מן העשוי,

וג"ז קשה כנ"ל,

ונראה עפ"י החקירה הזו לומר שפסול מחובר זה שמחובר פסול ולא שצריך תלוש, (יל"ע במקור של פסול מחובר דלכ' שם זה לא שזה לא מחובר אלא זה תלוש וצ"ע, וצל"ע בגדר הפסול בכלל של מחובר),

וכדי קליפה זה מצב שמצד אחד א"א לתת לו חשיבות של מחובר ומצד שני גם א"א לתת לו חשיבות של תלוש,

וממילא פסול מחובר אין לו,

אבל כיון שהוא לא במצב חיובי של תלוש גם א"א להגדיר את זה כמעשה כי הוא לא עשה משהו אלא מנע וזה לא מועיל לתעשה ולא מן העשוי,

אולם כל זה בשי' תוס' אבל הרי"ד סובר שהפסול של מחובר זה לא שמחובר פסול אלא שצריך תלוש וממילא כאן יש פסול של מחובר שהרי זה לא תלוש,

אבל מ"מ זה כן בטל ברוב כי ודאי שמה שהוא סובר שמחובר לא בטל ברוב זה בגלל החשיבות של מחובר וזה לא שייך כאן שהוא לא מחובר ורק לא תלוש,

והדברים מאירים,

## בגדרי סכך פסול:

יל"ד אם סכך פסול שאינו פסולת גורן ויקב זה דין פסול או שעל זה התורה לא דיברה בכלל כשאמרה לשבת בסוכה,

ונפק"מ אם יש דין ביטול ברוב על זה לשיטות שאין ביטול ברוב ליצור דינים אלא רק לבטל פסולים וכדו',

ועיין שלמי כהן (סוכה ט' ב'),

## ספיה:

קיי"ל שיש איסור לספות לקטן איסור בידיים,

ומחלוקת ראשונים אם זה איסור דאורייתא או דרבנן,

ועיי' פמ"ג (פתיחה) שאומר שכיון שאסור לספות לקטן זה מוגדר שהוא בתורת (ויכול לשחוט בגלל זה) ויל"ע עפי"ז בגדר איסור ספיה,

## בגדר "למה לי קרא סברא הוא":

הגמ' אומרת על המוציא מחבירו עליו הראיה למה לי קרא סברא היא,

ומבו' שכשיש סברא אפשר להוציא את זה מהסברא ולא צריך פסוק כדי שנדע את הדין אלא סומכים על הסברא,

אולם מאידך התורה מפרטת את הדינים של גזלן ורוצח והגמ' לא שואלת למה לי קרא סברא הוא,

וכן במזיק התורה מפרטת אפילו שזה סברא פשוטה ובפרט שתוס' אומר על מזיק שזה מלוה הכתובה בתורה וזה לא נחשב לדבר שאנו יודעים מסברא, (בשונה מהלואה רגילה שזה מלוה שאינה כתובה בתורה כי גם בלי שהיא כתובה בתורה אנו יודעים אותה),

וכן קשה בכל ק"ו שידוע יסוד האחרונים שק"ו זה לא סברא אלא מידה שהתורה נדרשת בה (וזה פשוט דאל"כ למה זה עם כל השלוש עשרה מידות הרי זה סתם סברא רגילה),

ומדוע באמת צריך אותה הרי זה סברא, (ולפחות בהרבה מקרים של ק"ו זה גם סברא),

ונראה לומר יסוד גדול שא"א להמציא דינים מסברא וזה ברור שגם אם מאוד מסתבר שהקב"ה רוצה שנעשה כך וכך מ"מ למעשה זה ישאר ענין מוסרי חמור אבל לא דין כי דין מהותו ציווי של הקב"ה ולא שייך להמציא ציווים גם אם מאוד מסתבר להמציא אותם,

ומה שהגמ' אומרת ל"ל קרא סברא הוא זה על פרטים שבזה אנו רק מפרשים מה התורה התכונה בדין שהיא כבר אמרה,

שוב ראיתי שכן כתב הגרי"ב[[55]](#footnote-55) (והוא מביא את הראיה מק"ו),

# ספיקות,

## ספיקות:

### מה הדין על הצד שזה אסור,

יל"ע בגדרי הדינים של ספיקות בתורה כמו רוב חזקה ספק ספיקא ספק דרבנן לקולא עדים וכו' מה הדין אם במציאות זה כן איסור האם בעצם יש את הציווי של התורה להימנע מזה ורק שאנו אנוסים וגם בפועל אין כאן שום פשיעה (ואמנם ודאי שזה רק שבגדרי התורה זה היה נקרא איסור גם לגבינו ומ"מ אז עשינו טוב לגמרי שסמכנו על חזקה) או שזה היה מותר כי מותר כשיש חזקה לאכול את זה,

ואת"ל שזה מותר באמת גם בגדרי התורה עדיין יש לדון האם זה מותר גם ביחס למציאות הרוחנית שיש בכל איסור (שידוע שיש מציאות רוחנית של רע ונזק בכל עבירה וכמו שלמשל כתוב בתורה שמאכלים טמאים מטמטמים את הנפש וכו') או שזה כבר ענין של מציאות (ולמרות שזה ודאי יצירה של הקב"ה מ"מ זה בצורה של מציאות) וגם אם בדין זה מותר לגמרי מ"מ במציאות הדבר הזה רע,

[כלו' שיוצא שזה דבר רע שאין עליו ציווי בתורה להימנע ממנו],

ונפק"מ בכל הנידון הזה א' אם יש ענין להימנע מלסמוך על חזקה שאם יש את התוצאה של הרע וכן אם יש את האיסור בעצם יוצא שאמנם מותר לסמוך על החזקה ואין עונש למי שלא סומך אבל אדם שבאמת רוצה לעשות טוב לא יקח את הסיכון שהוא לא עושה טוב,

ועוד נפק"מ אם יש לפני עור לעד ששיקר ואמר שזה מותר (ואמנם יש לו איסור של לא תענה אבל זה לא מוסכם ואכמ"ל ואולי יש עוד איסור),

ועיי' בנתיבות הידוע שמחדש שבדרבנן אין שום איסור בספק ולכן אין ע"ז מקח טעות אם התברר שמכר דבר שאסור מדרבנן והלוקח כבר אכל אותו,

ועיי' בגמ' ע"ז (ל' ע"א) שאומרת שיש תירוצים שעל איסורים אפשר לומר אותם למרות שאינם מוכרחים ויש סיכוי שאינם נכונים אבל בנוגע לאיסורים א"א לקחת סיכון ולומר אותם,

ולכ' צ"ב הרי הדבר הכי חמור זה לעבור איסור (ושם לא משמע בגמ' בכלל שהענין מצד שחמירא סכנתא מאיסורא כי זה ונשמרתם וכו') ולפי הצד שאין איסור כשיש חזקה מובן מאוד שהרי בסכנה גם אם אין איסור יש סכנה משא"כ באיסור אם על פי הכללים של התורה אפשר לסמוך על זה זה באמת מותר וגם אם באמת זה לא נכון מ"מ זה מותר ואין בזה שום בעיה ועיי"ש בחת"ס שכת' כן,

ובאמת עדיין זה צריך ביאור למה התורה אמרה לסמוך על רוב וחזקה הרי באמת אין כמעט הסתברות שהוא לא יעבוד איסור ולמה התורה התירה, (ולמרות שהתורה הפקיעה את המציאות של האיסור גם אבל עדיין זה גופא למה התורה עשתה את זה),

ולכן נראה כמו שביארנו בזה בערך עין הרואה שכלד הענין של רוב וחזקה ועד אחד שכיון שזה הצורה הפשוטה לברר מבחינת העולם ממילא זה מה שמגדיר את החשיבות של הדבר כהתר וממילא זה פשוט לא מוגדר כאיסור במציאות כי יש לו חשיבות של התר,

ויוצא שזה לא איזה הפקעה של התורה אלא שבאמת זה פשוט חתיכה דהתירא,

והגרמ"ה אמר שאת עצם החפצא זה לא משנה אבל את הנזק שקורה מזה לאדם אין כי זה "מותר",

## רוב:

### סוגי הרוב,

א, רובא דאיתא קמן,

ב, רובא דליתא קמן,

ג, ביטול ברוב,

ד, רובו ככולו (בשחיטה ברוב סימן וכדו'),

ה, [אחרי רבים להטות בדיינים שזה מדין רוב של ליתא קמן כמדו' ומ"מ זה לא דבר בפני עצמו],

ו, ספיק ספיקא מבו' בשו"ת הרשב"א שזה על דרך רוב, ועדיף מרוב, (ועיי' פמ"ג שזה לא רוב עצמו אלא נלמד מק"ו מרוב),

ז, הר"ן בפרק כל הצלמין אומר שזה וזה גורם זה מדין ביטול ברוב,

### גדר הדין,

קיי"ל שהולכים אחר הרוב,

והמקור לזה הוא אחרי רבים להטות וזה המקור גם לביטול ברוב ולעוד הרבה דינים של רוב, (ועיי' שערי יושר שמקשה מה הקשר ביניהם),

ולא שייך לומר שרוב זה הסתברות כי בביטול ברוב זה לא שייך,

ואמר הגרי"ב שהגדר הוא ששם של דבר נקבע לפי הרוב וזה מה שלומדים מהפס' וממילא הולכים אחר הרוב כי נקבע שזה המצב הפשוט (ודוק') וממילא מהכ"ת לחדש שהמציאות אחרת,

וכן מוכח לכ' מהדין של כל קבוע כמחצה על מחצה, ע"ע קבוע,

## ספיק ספיקא:

יל"ע מה ההגדרה של ספיק ספיקא למה שזה יהיה מותר,

ויש לכ' באחרונים ג' צדדים עיקריים,

הצד הפשוט הוא שזה רוב צדדים, וכעין דין רוב, (ועיי' בפמ"ג בפתיחה שאומר שזה לא ממש מדין רוב אלא נלמד ק"ו מרוב),

הפנ"י אומר עפ"י הרמב"ם שספק דאורייתא לקולא מדאורייתא שממילא בספק השני זה כבר ספק דרבנן,

והגרש"ש אומר שהתורה אסרה רק כשיש ספק אבל כאן אין ספק אלא רק אנו מסופקים אם יש ספק,

והגר"ש רוזנברג אמר שיש שני ענינים בס"ס א' רוב צדדים ב' הפנ"י, וצ"ע שבגמ' לא משמע כלל שיש ב' דינים נפרדים, (והגר"ש אמר שכבר בחוות יאיר רואים שיש שני ענינים),

ועי' תוס' ריש עירובין שמבו' שזה מצד שיותר קרוב הצד של ההתר וצ"ע,

## כל קבוע כמחצה על מחצה:

קיי"ל שכל קבוע כמחצה על מחצה ואין בזה דין רוב (וכגון רוב חנויות מוכרות בשר כשר וקצת בשר נבילה שאם נמצא בשר אומרים כל דפריש מרובא פריש אבל אם הספק נולד בחנות איזו חנות זו אם היא כשירה או לא לא סומכים על זה שרוב החנויות כשירות ויש עוד הרבה דוגמאות לזה),

וצ"ב למה,

ונראה על פי הבי' לעיל בגדר דין רוב שזה כעין ביטול ברוב שהשם של המצב נקבע לפי הרוב (ונחשב שבעצם הבשר כאן כשר ורק שיש כאלו שלא וממילא מהכ"ת לחדש שלא ואכמ"ל),

וממילא קבוע כיון שזה חשוב זה לא מתבטל, ודוק',

## הפה שאסר הוא הפה שהתיר:

יש ב' צדדים באחרונים א' שהיות שעליו סומכים בידיעה הזו צריך לסמוך עליו עד הסוף,

(וצ"ב ולכ' זה כעין נאמנות בעלים ובידו באיסורים שזה ענין שלו ואנו ניזונים ממנו, ולכן אין לנו כח להמציא צדדים אחרים ממנו שאולי הוא לא צודק כי זה נושא שהוא הבעלים בו וצ"ע, ועיי' לשון הגמ' לא מפיה אנו חיים שמשמע קצת שזה קשור לעניני בעלות וכדו' ואכמ"ל ויל"ע בזה),

ב' שאין כאן אף אחד שאמר שזה אסור שהרי הוא לא אמר מעולם שזה אסור ורק סיפר כל מיני סיפורים,

(הגרי"ב),

## חזקה:

### אם צריך שיהיה חלות דין כדי שיהיה עליו חזקה,

יש צד לומר שבשביל חזקת דין צריך שיהיה חלות דין בענין הזה אולם למעשה מוכח שלא צריך והראיה שיש חזקה על יין שנעשה חומץ שכשהפרישו ממנו היה יין והשמעתתא (שמעתתא ב פ"ב) אומר שזה חזקת דין אפילו שברור שאין שום חלות דין על פרי שאפשר לעשות ממנו מעשר, ופשוט,

### למה א"א ליצור חזקה על כל דבר ע"י קונם,

יל"ע בכל ספק שאין בעצם חזקה וכגון בין השמשות וכדו' למה לא יועיל לעשות קונם על תנאי שעכשיו לילה והרי על הקונם יש חזקה שהוא לא חל וממילא החזקה תפשוט לנו שעכשיו יום ויהיה מותר לעשות מלאכה,

ואמנם חזקת דין לכ' ודאי פושטת רק את הספק שלה עצמה ולא את שאר הדברים (ואכמ"ל) אמנם כמדו' שיש לדון בזה בשב שמעתתא (ואולי בהערות שם),

אולם בחזקת הגוף לכ' זה לא שייך ועיי' שם בשב שמעתתא, (ואמנם יל"ד אם שייך לומר שקונם זה חזקת הגוף אבל יש דברים אחרים שמוגדרים חזקת הגוף לפחות לפי החזו"א שאומר שנגע זה חזקת הגוף והכהן יוכל לכ' לומר טמא על תנאי ויל"ע בכל זה ואכמ"ל),

## חלות ספק:

במקדש אחת משתי אחיות הגרש"ש אומר שחל חלות ספק ובעצם זה ברור שזה לא סתם חוסר ידיעה משום שבאמת למה שיחול על אחת יותר מעל השניה,

והבי' בזה שמעתי מהרב חיים ברטלר שהוא מחיל דין שאחת מהם מקודשת ואינו מדבר בכלל על אחת מסוימת,

ועצם היסוד ששייך להחיל חלות לא מסויים מוכרח בעוד מקומות דכל שותפות איך היא חלה לצד שלא נחשב שלכל אחד יש הכל, דאיך יוקבע מה חל למי, וע"כ שחל בצורה לא מסוימת שבקרקע הזו יש לפלוני חצי וגם לשני חצי,

אמנם למעשה לבאר כך בכל חלות ספק לכ' א"א שהגמ' (ב"ב דף ל"ה) אומרת על שתי שטרות היוצאים ביום אחד שזה ספק וע"ש ברשב"ם שזה לא חוסר ידיעה אלא באמת אין משהו מבורר,

ושם א"א לומר שהחיל את הקנין על אחד משניהם דזה לא קשור לתוכן השטר, וצ"ע,

### עוד מקרים,

ועיי' בשפת אמת (שבת קל"ה ב') שאומר שקטן שיש לו שני ערלות זה ספק מה למול ולכ' כונתו שזה חלות ספק שהרי זה לא חוסר ידיעה,

וכן עיי' בהגרא"ק בתשובה שאומר ששקיעה זה לא חוסר ידיעה אם זה יום או לילה אלא זה חלות ספק,

וכן עיי' ערך הידור מצוה אחר קיום המצוה שיש לדון באדם שלקח יחד שני אתרוגים במה קיים את המצוה ונפק"מ כשאחד מהם יותר מהודר,

ועיי' ערך עין הרואה, שהמציאות נקבעת לפי איך שזה נראה לנו וממילא באמת המצב הוא שזה ספק, וצ"ע בכל זה,

# אות ע',

## עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, בבור:

ע"ע עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו בחמץ,

שביארנו שיש את התוכן של הבעלות ורק שאת הדין בפועל של הבעלות אין, והתוכן של הבעלות זה "עומד לו",

ולכ' זה אותו ענין והבי' שבבור זה מוגדר כשלו כי הוא יצר את זה וכעין קנין יצירה וממילא כיון שבתוכן זה בבעלותו (ורק שבדין לא כי למעשה ברור שאין לו זכות ליצור דברים ברה"ר) ממילא יש לו גם כן אחריות על זה ועי' בהגרש"ש (מובא בדפ"ס בסוגיית אבות ותולדות) שמשמע שם ככה, ואכמ"ל,

והסיבה שזה מוגדר שלו כי יסוד היסודות של בעלות זה "עומד לו" (ורק שבד"כ זה מוגדר כך ע"י שהוא זה ששולט בזה) וממילא בור שאני יוצר ברור שבמהות הבסיסית שלו הוא עומד לי, כי אני היוצר שלו,

ודוק' והוא נפלא וב"ה,

ואחרי שבמציאות יש לזה שם של קצת בעלות התורה הגדירה את זה כאילו זה בבעלותו באמת ביחס לנזיקין, (ע"ע חמץ שזה מוכח שם ומסתבר שזה גם בבור),

## ערבות:

### הגדר של ערבות, (ואם זה כאילו אני עצמי עובר),

יל"ע מה ההגדרה של ערבות האם מוגדר שבאמת כל עם ישראל יחידה אחת וכשאדם אחד עובר כולם עוברים בעצם את העבירה או שרק יש עלי חיוב לדאוג שהשני יקיים את החיוב שלו, (ובעצם זה חיוב נפרד מהחיוב הכללי וזה כמו סתם חובת תוכחה לכ'),

ויל"ע אם זה סתם חיוב לדאוג שהשני יקיים למה הערבות גורמת גם שאני יוכל להוציא אותו, ובין כה צריך להבין למה הערבות קשורה בדיוק ללהוציא אותו ידי חובה,

וכן יל"ע אם הערבות זה סתם חובה לדאוג למצות שלו למה כתוב שלנשים אין ערבות (כמדו' שכך כתוב ואכמ"ל) הרי מצד הוכח תוכיח אין הבדל ולמה שאת זה יהיה להם ואת זה לא מה ההבדל כ"כ ביניהם[[56]](#footnote-56),

ועיי' בפתחי תשובה (יו"ד קנ"ז) שאומר דבר נפלא שיש צד שכשאדם עובר עבירה ואני לא מוחה אני גם עובר את אותה עבירה ונפק"מ למעשה שאם הוא יעבור בלאו אני ג"כ יהיה חייב לתת בשביל זה את כל ממוני, (ולמעשה בזה נפסק לא כך),

### אם על דרבנן יש ערבות,

הפמ"ג (בפתיחה) מסתפק אם על דרבנן יש ערבות,

### אם לנשים יש ערבות,

הפמ"ג מביא מחלוקת אם לנשים יש ערבות,

### אם בדברים שהם תורה שבעל פה יש ערבות,

הפמ"ג מצדד שאולי על תורה שבעל פה אין ערבות,

### אם יש ערבות לפסולי קהל,

הפמ"ג אומר שאין ערבות לממזר וכדו' שהם פסולי קהל,

וצ"ב למה ומה זה קשור לזה העובדא שהם פסולי קהל,

## עבדים הוקשו לקרקעות:

הט"ז אומר שהתולש שערות מאדם בשבת חייב משום קוצר ולא משום גוזז משום שבקרקע זה קוצר ועבדים הוקשו לקרקעות, וצ"ב,

ועיין תוס' ריש מרובה שכת' שאפילו שעבדים הוקשו לקרקעות מ"מ זה רק כשיש כלל ופרט אבל כשזה ריבוי ומיעוט שבמהותו הוא מרבה פחות צריך לעבדים עוד דרשה בפנ"ע,

וצ"ב דאם יש הקש בין קרקעות לעבדים אז זה לא משנה מהיכן קרקעות בעצמם לומדים את הדין הזה שהרי מהות הקש שכל דין שיש כאן הוא גם בשני,

בגמ' ב"ק מבו' שלענין קנין אגב יש צד לדמות עבדים לקרקע וצ"ב במה הם דומים ובאופן כללי צל"ע לכ' מדוע בהרבה דינים קרקעות דומים לעבדים,

ונראה שכאן זה לא ההקש הרגיל אלא שלומדים מהפסוק שפשוט הם דומים במהות, וגם עבד מבחינה מסוימת במהותו הוא כמו קרקע בדיוק,

דאחד הדברים המהותיים ביותר בקרקע זה שאינה ניידת וגם עבד אינו מיטלטל,

דאמנם העבד זז אבל הרי גם אם העולם יזוז הוא לא יחשב למיטלטל ממקום למקום משום שהוא המקום בעצמו, ואתו דבר אדם כיון שהוא חשוב יש לו יחס לעצמו ואינו טפל למקום שהוא נמצא בו וממילא הוא תמיד המקום של עצמו ואינו מיטלטל,

ולכן ג"כ מג"א אומר את זה לא רק על עבדים משום שזה לא גזה"כ אלא סברא,

## עיקר וטפל בברכות:

יל"ע מדוע כשיש עיקר וטפל מברכים על העיקר ופוטרים את הטפל,

האם משום שבעצם הברכה חלה גם על הטפל,

או שזה משום שמספיק לברך רק על העיקר וכבר לא צריך לברך על הטפל ולא שבירכו על זה, (ולכ' צ"ב למה שלא יצטרכו לברך על הטפל בגלל שיש גם עיקר שבירכו עליו למה זה סותר שיברכו גם על הטפל אם זה לא מוגדר שגם הוא כלול בברכה),

ולכ' הנפק"מ הפשוט בזה הוא אם יועיל לומר שהוא לא מתכוין לברך גם על השני, (ויל"ד אם יש כזה דבר לומר שהוא לא מתכוין לצאת בזה הרי למעשה הוא מברך ומה זה משנה מה הוא רוצה שיהיה אולם למעשה מסתבר שזה כן יועיל ולו בגלל שמצות צריכות כונה וגם אם לא צריך בדרבנן מ"מ בכונה הפכית ודאי שלא יוצא),

ועוד יל"ע כעין זה גם באותו מין עצמו כשמברך על הביסלי הראשון שהוא אוכל האם השאר לא צריכים ברכה או שהוא בירך גם עליהם, (וגם בזה יש לכ' את הסברא הנ"ל שלא מסבר שלא יצטרכו לברך),

ויל"ע עוד בכל זה וכמדו' שהאחרונים מדברים על הנידונים הללו,

## עוסק במצוה פטור מן המצוה:

### אם זה כדי שיוכל לקיים את המצוה הזו,

קיי"ל שהעוסק במצוה פטור מן המצוה,

ולכ' מוכח בגמ' (סוכה) שזה לא מדין דחיה לפחות לשיטה שגם כשהוא סתם טרוד טירדה דמצוה (וזה ההבדל בין טבעה ספינתו בים לזה עיי"ש),

ועיי' בראשונים גם שיש שי' שגם ביכול לקיים שניהם פטור,

וע"כ כנ"ל, (וגם לחולקים לא מוכח שבזה המחלוקת),

ולמעשה נפסק להלכה שגם אם יכול לקיים שניהם אם זה עם טירחא הוא לא חייב (ורק אם זה בלי שום טירחא הוא חייב),

וגם מי שעוסק במצוה קלה פטור ממצוה חמורה, (עיי"ש בגמ' וראשונים שזה דבר פשוט),

וצ"ב מה הגדר של הדין הזה למה שאם הוא עוסק עכשיו במצוה הוא יהיה פטור ממצוה אחרת ובפרט כשזה לא מפריע לו והוא יכול לקיים שניהם,

וכן מה ההבדל אם יש לו טירחא בלקיים שניהם למה שזה יפטור אותו ומה זה משנה אם יש לו טירחא בזה או לא, ומהכ"ת לחלק בזה,

ונראה הבי' עפ"י מה שיסדנו במקום אחר שבכל הדינים צריך שיחול על האדם שם של "מצווה לעשות כך וכך"[[57]](#footnote-57) וכאן זה לא יכול לחול כי הרי נתיסד כבר שחלק מהמצוה תמיד זה לא סתם לעשות את הפעולה אלא "לעבוד את הקב"ה בפעולה הזו"[[58]](#footnote-58) וממילא כיון שהוא עוסק עכשיו במצוה ובעצם המשמעות של המצוה השניה זה שיעזוב את המצוה הזו ממילא זה סותר לצורה של "לעבוד את הקב"ה" כי בעצם זה לעזוב עבודה לקב"ה,

ודוק' היטב בזה,

### ב, עוסק במצוה דרבנן,

והקו"ש (ריש פסחים) אומר שאפילו על מצוה דרבנן יש עוסק במצוה ופטור ממצוה דאורייתא,

### כשעוסק להנאת עצמו,

הכתב סופר מחדש חידוש עצום שאדם שעוסק במצוה גם להנאת עצמו למרות שהוא מקיים מצוה (ובצורה שזה לא רק להנאת עצמו וכו' ואכמ"ל הגדרים בזה ועיי' מ"ב), מ"מ אין לו פטור של עוסק במצוה,

וכת' בטעם שג"כ הרי המצוה השניה יותר חשובה כי זה לא עם הנאת עצמו, אלא רק לש"ש,

וצ"ב שהרי גם מצוה קלה דוחה מצוה חמורה,

ולמעשה המ"ב פוסק (עפ"י האחרונים) שזה כן דוחה כל עוד שמקיים בזה מצוה,

### אם זה הותרה או דחויה,

מחלוקת באחרונים אם אדם שקיים את המצוה בזמן שהיה עוסק במצוה חייב לקיים שוב כמו שוטה שקיים כשהיה שוטה והיה פטור,

ולכ' יסוד הנידון הוא בגדר הפטור של עוסק במצוה האם זה הותרה או דחויה,

עיין בפמ"ג בפתיחה שמביא בשם החכם צבי שבעצם יש באונן כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבוא עליה שוב אינה מתייבמת ומבו' לכ' שזה ממש הותרה,

### עוסק במצוה שבין אדם למקום אם פטור ממצוה של בין אדם לחבירו,

השם אריה (מובא בשדי חמד, אולם כמדו' הוא חולק עליו) מחדש שהעוסק במצוה של בין אדם למקום חייב במצוה של בין אדם לחבירו,

ומוכרח (עיי' יביע אומר) שכל זה דוקא כשעוסק במצוה של בין אדם למקום אולם הפוך כשעוסק במצוה של בין אדם לחבירו פטור ממצוה של בין אדם למקום,

והבי' שבין אדם לחבירו יותר חמור, (וע"ע בין אדם לחבירו),

וצ"ב טובא שהרי קיי"ל שגם מצוה חמורה נפטרת אפילו שעוסק במצוה קלה יותר, ומ"ש,

ולמעשה האחרונים חולקים על החידוש הזה וכן הוכיחו במאירי,

### אם פטור גם מלאו שאינו עובר עליו בקום ועשה,

הרבינו יונה (מובא בפמ"ג בפתיחה) אומר שאונן פטור מלאו דבל יראה למרות שזה לאו כי הוא לא עושה פעולה כדי לעבור אלא הוא בשב ואל תעשה,

ולכ' הענין שבעצם אין הבדל בין לאו לעשה אלא שרק טכנית בד"כ לאו הוא לעשות פעולה כדי לעבור ועל זה לא שייך טכנית עוסק במצוה כי זה רק פוטר אותו שלא יצטרך להתעסק במצוות וחיובים אחרים ולא שיוכל לעבור פתאום עבירות כי הוא עסוק במצוה,

## עשה דוחה לא תעשה:

### מדוע עשה דוחה לא תעשה הרי זה יותר חמור,

יל"ע בגדר דין עשה דוחה לא תעשה,

למה הוא דוחה וביותר שהרי פשוט שלאו זה דבר יותר חמור ולכן לוקים עליו, וא"כ איך הוא דוחה,

ואפ"ל שלאו בעצם הוא לא יותר חמור אלא רק שכשעוברים עליו עוברים עליו תמיד בידיים ולכן זה יותר חמור,

כלו' שבעצמות שלו זה לא יותר חמור מצד הענין שבו אלא שצורת המעשה עבירה היא יותר בצורה של מרד כי זה בידיים וממילא כשזה נדחה ודאי לא שייך צורה של מרידה ולכן כבר אין יותר חומר לענין דחיה בלאו מבעשה,

אולם זה עדיין לא מסביר למה שזה ידחה (כי גם אם לאו לא יותר חמור מ"מ גם עשה לא יותר חמור, ואדרבה שב ואל תעשה עדיף),

והקובץ הערות מסתפק האם על עשה קיומי גם יש את הדין דחיה (וכגון כזית מצה לפי הגר"א בשאר ימות הפסח),

וע"כ לכ' שהוא למד שהדחיה זה בכלל לא ענין של דחיה כמו כל הדחיות שאין מה לעשות ולכן צריך לוותר על אחד מהם שהרי בקיומית ברור שעדיף שיוותר על הקיומי שלא חייבים אותו בכלל ומה הספק,

(ואמנם אפ"ל שזה גופא הספק שלו אולם עדיין צריך לבאר מה הצד הזה),

ואולי אפשר לחדש שכשמקיים עשה זה לא עבירה בכלל,

והבי' בזה שהרי כל מהות העבירות זה מעשה שמרחק מהקב"ה (וזה הענין בזה ואין לנו השגה למה כל דבר מרחק אולם זה תוכן כל המצות וכידוע),

וממילא מעשה שכל מהותו הוא לקרב שהרי מקיים בזה מצוה לא שייך שיחול על זה שם של מעשה עבירה וממילא אין בזה את הענין של מעשה עבירה, ולכן זה מותר,

משא"כ אם היה הפוך שלא היה מקיים את העשה אמנם זה לא היה מצב של מרידה אולם גם היה מפסיד דבר טוב (כי למעשה אמנם לא התרחק בזה שלא עשה את זה אבל גם לא התקרב, ופשוט),

ולפי"ז פשוט שעשה דוחה לא תעשה זה בכלל לא קשור לדחויה והותרה אלא בכלל לא קיים התוכן של האיסור,

ובאמת עיי' ר' ניסים גאון (שבת) שאומר שכל לאו נאמר על תנאי שבמקרה שיש עשה הוא לא נאמר, ויתכן להסביר אותו כנ"ל ולא רק שזה הותר בדין, אלא שבאמת לא היה סיבה לתורה לאסור את זה,

ובאמת זה גם הסברא של מצוה הבאה בעבירה וזה לשון הירושלמי בבי' מצוה הבאה בעבירה "דבר אחר אין עבירה מצוה",

והבי' כנ"ל שאם כל שם המעשה הוא עבירה זה לא יכול להיות מצוה כי זה סותר במהותם וזה לא איזה קנס או סתם שזה לא לרצון אלא שאין לזה שם של מעשה מצוה בכלל,

### אם כשיש עשה ולא תעשה הלאו עצמו נהיה יותר חמור,

שי' תוס' שעשה לא דוחה לא תעשה ועשה לא רק בגלל שהוא לא דוחה את העשה וממילא גם הלאו נשאר,

אלא שהלאו עצמו נהיה יותר חמור כשהוא יחד עם עשה,

וזה מחלוקת בראשונים אם הלאו עצמו נהיה יותר חמור,

וע"ע לאו ועשה, שביארנו למה שהלאו יהיה יותר חמור,

### אם בעידניה זה דין רק בעשה דוחה לא תעשה,

הפמ"ג אומר שכשיש שני עשים שאחד יותר חמור מהשני יש דחיה גם בלי בעידניה,

ורק בעשה דוחה לא תעשה שהוא אומר שלאו יותר חמור זה רק בעידניה כמו שכתוב בגמ',

# אות פ',

## פיגול:

יש לדון בגדר דין פיגול האם ענינו פסול מחשבה כלו' שבאמת אין כאן שום דבר חוץ ממחשבה לעבור עבירה וזה עצמו פוסל את הקרבן כי כשעבדו בו חשבו מחשבה של פסול ופשוט,

או שזה חלות כלו' שהוא מחיל דין שהשחיטה (ולחילופין הזריקה וכו') תתיר באכילה גם אחרי הזמן הרגיל שמותר,

והחזו"א מוכיח כהצד השני שהגמ' אומרת שאפשר לחשוב על בשר שאבד ואם זה פסול מחשבה מה שייך בזה מחשבה הרי א"א לאכול את זה בכלל ואיך הוא מתכנן לאכול את זה חוץ למקומו,

משא"כ אם זה מחשבה שאז למעשה הוא מחיל ע"ז דין שיהיה מותר אחרי זמנו,

אמנם צ"ב מה זה אומר שחל החלות הרי למעשה ברור שאסור לאכול את זה אחרי זמנו וא"כ מה חל כאן,

ועוד שמנלן לחדש שיש לו כח להחיל חלות כזה,

ונראה פשוט שבאמת לא חל כלום וכונת החזו"א רק שגדר המחשבה אינה תוכנית לאכול חוץ לזמנו אלא רצון שהדין יהיה שונה כלו' שזה לא מחשבה מעשית ונפק"מ לכ' כשאינו מתכנן לאכול למעשה חוץ לזמנו שלחזו"א יהיה פיגול בכ"ז,

והנה יש שיטה בראשונים שדנה האם צריך דיבור בלשמה בגט והוא מוכיח מפיגול שלא צריך וצ"ב מה הקשר,

והר"כ הוכיח מזה כמו שביאר בחזו"א שפיגול זה חלות ולכן הוא דימה ללשמה בגט שזה ג"כ חלות,

אולם נראה דאדרבה אם זה חלות מנלן לדמות דווקא לזה הרי יש עוד הרבה חלותים שצריך דיבור ויש ג"כ חלותים שלא צריך כמו תרומה,

אלא זה לא חלות, וכנ"ל,

אבל א"א ג"כ לומר שזה מחשבה בעלמא כי א"כ איך הוא מוכי מזה ללשמה שזה ודאי לא מחשבה בעלמא,

אלא שניהם זה יחוד בחפץ בלי קשר לחלות דין כלו' שלשמה זה לא שחל דין לשמה בחפץ אלא שעצם זה שהסופר החליט שהוא כותב את זה בשביל פלוני זה נותן לגט שם של גט של פלוני,

וכן בפיגול זה לא סתם מחשבה בלי משמעות אלא הוא מיחד את הבשר שיאכל גם אחרי זמנו ועכשיו יש לבשר שם של בשר שיאכל חוץ לזמנו,

ולכן הוא מדמה כי מצד אחד זה לא מחשבה ומצד שני זה ג"כ לא חלות ושניהם בדיוק אותו דבר,

אמנם לפי"ז צ"ל שלשמה בגט זה לא חלות אלא יחוד בעלמא וצל"ע בזה בריש השולח,

[ויתכן שמועיל ביטול למרות שזה לא חלות משום שזה לא מחשבה בעלמא אלא שם בדבר וגם ע"ז אפשר לקבוע שזה כבר לא יהיה גט שלה,

וכן מוכח בהגרי"ז (זבחים ב' ע"א) שאומר שבלשמה בקדשים לא צריך כונה לשמה על הצד שסתמא לשמה ומבו' שזה לא חלות דאם זה חלות ודאי שצריך כונה והגמ' מדמה שם ללשמה בגט],

ועיין שם בחזו"א (זבחים סי"ט ס"ק נ') שאין שום סיבה בלשונו להמציא שזה חלות וא"כ ברור שאין שום סיבה לומר את זה,

(אמנם יש סיבה מצד הסברא כן לומר את זה כי בלי זה מאוד דחוק מה זה המחשבה הזו הרי הדין הוא שאסור חוץ לזמנו ומה הכהן הזה חושב ודוק' בישוב של זה),

וביותר שמוכח שם שזה לא חלות כי הוא אומר שאם הכהן מתכנן בפועל לאכול תוך זמנו זה לא פיגול ואי נימא שזה החלה של חלות הרי הוא מתכוין להחיל ומה זה משנה שהוא לא מתכוין להשתמש בזה שיהיה חלות התר לאחר זמנו (הרי לא בכל התר צריך להשתמש וזה לא סותר להתר ופשוט),

ולהנ"ל זה מובן כי אמנם המחשבה לפי החזו"א אינה לאכול בפועל אבל זה רצון שדיני הקרבן (ואינו איזה משאלת לב אלא רצון לשנות) יהיו שונים בזה וממילא אם אין לו רצון מעשי להתנהג כאילו הדין אחרת אין לרצון שלו שום משמעות כי הרי זה לא מחיל איזה חלות,

ועוד פלא לומר שפיגול הוא חלות דא"כ יוצא שבלי החידוש של התורה שחל חלות לא היה שום בעיה והתורה עצמה יצרה אפשרות להחיל חלות כזה ולעשות איסור והוא פלא,

ואמנם יש חלותים כמו תמורה (עיי') שהאיסור בגלל החלות אבל שם החלות היה אמור להיות מסברא ורק התורה לא הפקיעה אותו למרות שזה חלות שלא טוב לעשות אותו אבל כאן מסברא החלות לא היה אמור להיות כי איך בדיוק הוא יכול לשנות איסורים (וכמו שיחיל חלות שמותר לחלל שבת) ורק התורה חידשה שאפשר,

והוא פליאה גדולה,

וכרגע נראה שיש כמה צדדים בפיגול,

א, הצד הפשוט שזה תוכנית לאכול חוץ לזמנו, וזה פסול מחשבה בעלמא, (כלו' שפסול רק כי חשב מחשבה לא טובה תוך כדי העבודה),

ב, כנ"ל ורק שזה לא מחשבה בעלמא אלא חל שם בקרבן שהוא קרבן שיאכל אחר זמנו ולכן זה קרבן פסול,

ולכ' זה יותר מסתבר כי יותר מסתבר שזה משהו בקרבן עצמו,

אמנם מאידך למעשה זה פחות מסתבר שהרי זה בכלל לא הבעלים שחושב ואיך הכהן קובע על קרבן לא שלו, ויל"ע בזה,

ג, שיטת החזו"א שזה בכלל לא תוכנית מה לעשות עם הקרבן אלא רק רצון לשנות את דיני התורה ועצם הרצון פוסל,

ובזה לא שייך לומר שזה קובע שם בקרבן כי איזה שם זה יקבע (ודוק') וע"כ שלפי החזו"א זה פסול מחשבה,

ד, ראיתי בשם האתוון דאורייתא צד חדש שזה תנאי של הכהן שהוא עושה לשם שחיטה רק אם זה יתיר גם חוץ לזמנו ואם לא זה חיתוך בעלמא, ואכמ"ל בזה אולם ברור שזה שיטה מחודשת מאוד,

ה, שיטת הר"כ בחזו"א שזה חלות דין התר אכילה לאחר שמנו, והוא פלי,

ועתה עולה שהשיטה בראשונים שדימתה לשמה בגט לפיגול מוכיחה לא כמו החזו"א שהרי לפי החזו"א לא חל כלום,

וע"כ שהשיטה הזו סוברת כהצד שזה יחוד שם בקרבן, וכצד ב',

והנה החזו"א מקשה ממחשבין על האבוד שאם פיגול ענינו תוכנית מה שייך לתכנן לאכול דבר שברור שיהיה אבוד עד מחר,

וכן הוכיחו מהשיטה בראשונים שישראל יכול לחשוב בשחיטה על הזריקה (שיזרוק למחר) למרות שזה לא תלוי בו בכלל כי הוא לא יכול לזרוק,

ויש ליישב דלהצד שזה מחשבה בעלמא אפ"ל שלא צריך מחשבה מעשית ופשוט, ואמנם זה קשה קצת מסברא,

ולצד שזה יחוד שם בקרבן זה לכאו' יותר קשה דמה שייך ליחד שם אם זה לא באמת,

והנה יש לחקור האם צריך שיחשוב ע"מ שיאכל בפועל חוץ לזמנו או שמספיק שיחשוב שמבחינתו אין סיבה לאכול אז,

ונראה שאם לא צריך שיחשוב שיאכל בפועל אפ"ל שזה יחוד שם בעלמא וזה כח ולא צריך בשביל זה אפשרות מעשית אלא שהקרבן יהיה ברשותו (וזה נחשב שזה ברשות העובד כי הוא יוצר את הקרבן),

ועתה נראה שהנידון הזה הוא בדיוק הנידון של החזו"א וא"כ כל הראיות הם כהצד הזה,

לסיכום גדר דין פיגול שהעובד מחיל בקרבן שם שהוא יכול להאכל אחר זמנו ולא מתייחסים בו לדין וזה לא ענין של תוכנית אלא שיש לו כח לזה כיוצר הקרבן,

נ,ב, תוספת דברים,

עיי' תוס' דף ב' ע"א (עיי"ש ואכמ"ל) שמבו' שהנידון אם צריך דיבור בשביל המחשבה בשלא לשמה ובפיגול זה אותו נידון וא"כ מוכח שזה אותו דבר, ופשוט,

וכן מבו' בגמ' (כ"ט ע"ב) שהאיסור לשניהם נלמד מאותו פסוק, (עיי' רש"י ב' ע"ב),

ובענין גדר שלא לשמה יל"ע עוד ולכ' אפ"ל באמת שגם זה חלות שם אולם ודאי מוכח לא כמו הר"כ שהרי אין צד שבאמת זה הפך לקרבן אחר,

ועיי' חי' הגרי"ז שהוא סובר ששלא לשמה זה רק פסול מחשבה אולם יל"ע בפנים מה בדיוק הוא אומר,

## פירכא:

### א, גדר ענין פירכא,

בפשטות כשהגמ' פורכת על במה מצינו מה לזה שכן וכו' (עיין ב"ק דף י' כמדו' ועוד הרבה בש"ס) הכונה שזה יותר קל מהמלמד ולכן א"א ללמוד ממנו לענין זה,

אמנם הוא פלא גדול לומר שעם כל דין משתנה הסברא וכבר אומרים שהשני יותר חמור אפילו שיש לו הרבה יותר חומרות אחרות,

ובפרט באבות נזיקין שברור שזה עם סברא והראשונים ג"כ אומרים מפורש שבור לדוגמא יותר קל מכולם ובכ"ז א"א ללמוד ממנו כי תחילת עשייתו לנזק,

ונראה על דרך מה שהאחרונים אומרים בק"ו (והגרמ"ה ג"כ נוקט כך כדבר ברור) שזה לא סברא אלא מידה בתורה וכן מוכח כי לא מסתבר כלל שתמיד בק"ו באמת החמור יותר חמור, עיין בק"ו בש"ס ואכמ"ל בזה,

וכך גם נאמר כאן שזה לא באמת סברא אלא כלל בבמה מצינו שכשיש דין יותר חמור במלמד א"א ללמוד ממנו,

אמנם עיין תוס' ב"ק ב' ע"א שאומר שהצד השווה הוא שלא החומר שיש בכל אחד גורם את הדין אלא הצד השווה גורם אותו ומשמע שזה כן סברא, וצ"ע,

ואולי יסוד הכלל הזה אינו סתם גזה"כ אלא שכשיש דינים דומים בסופו של דבר זה דומה במציאות (אפילו שבסברא זה לא דומה) וממילא זה נחשב לפרשה אחת ולכן כבר יותר קל לומר שכשהתורה אמרה דינים כאן היא התכונה גם למקום השני וזה ג"כ כמובן סיבה שיהיו כתובים אחד ליד השני,

אמנם כ"ז מחודש מאוד וצ"ע בזה,

## פסיק רישא:

יש אחרונים שסוברים שבספק פסיק רישיה אסור וזה לא כמו דבר אינו מתכוין רגיל שמותר,

ומקשין העולם הרי כל דבר שאינו מתכוין הוא בעצם ספק פסיק רישיה כי אם היינו בודקים את החוזק של הגרירה של הספסל ואת החוזק של האדמה היינו יודעים אם זה יעשה חריץ או לא,

(יש שתירצו כל מיני היכ"ת שזה תלוי בבעל בחירה וכדו' אולם לא שייך כלל לומר שכל ההתר של אינו מתכוין הוא כ"כ מוגבל שכמעט בכל דבר אפשר לדון אם הוא ספק פסיק רישיה ובפרט שהביה"ל מביא את השיטות שאסור ולא משמע כלל שזה מעקר את כל המושג פס"ר),

ובאמת קושיא מעיקרא ליתא כי הרי מהות ההבדל בין אינו מתכוין לפס"ר (למרות שבשניהם יתכן שיעשה מלאכה ויתכן שלא) שאינו מתכוין זה ספק אמיתי וספק פס"ר זה רק חוסר ידיעה,

וממילא כשבצורה נורמלית א"א לדעת זה כבר נחשב לספק אמיתי ולא לחוסר ידיעה כי נחשב שהמצב בעצמו לא ברור כי השם של המצב נקבע לפי הצורה שלו בפועל בעולם ובעולם מצב כזה הוא מצב ספיקי,

ודוק' היטב דזה יסוד גדול שמבו' בעוד מקומות בש"ס כמדו',

ועיין בהגרד"ל דלכ' תי' כך אולם יתכן שכונתו שונה,

## פסק הלכה:

יל"ד בגדר המושג פסק הלכה, דהנה בפשטות זה ענין טכני שאדם צריך לדעת מה הדין והוא שואל את הרב כי הרב יודע יותר ממנו ומבין יותר ממנו בדברים הללו,

אולם למעשה מצאנו שיש לזה תוקף דיני,

א, הגמ' אומרת שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר ואמנם יש דעות בראשונים שזה רק מצד כבוד החכם אולם עיי' ערך חכם שאסר שיש בזה דעות שזה מדין שויה (אולם גם זה לא בהכרח ראיה ואכמ"ל),

ב, לכ' אם זה היה ענין טכני בלבד כשהיה מחלוקת היה צריך למדוד לפי דרגת החכמה או להגדיר את זה כספק וכמו שהגמ' אומרת שבדאורייתא להחמיר ובדרבנן להקל אולם למעשה החזו"א אומר שאפשר לקבוע רב וממילא אפשר לעשות על פיו גם לקולא בדאורייתא,

וזה מוכח גם בכל האחרונים ובכל ישראל שהרי על זה מבוסס כל החילוקים בעם ישראל בהלכות שכל מקום עשו לפי רבותיו והמשיכו עם זה ולא הגדירו את זה כספק שצריך להחמיר לפי שני הצדדים,

ועיי' ערך מחלוקת,

ולמעשה צ"ב באמת מה הגדר של זה ואם זה רק חידוש של הנהגה שאפשר לסמוך על זה או שהדין באמת משתנה לפי הפסק,

## פעולה אחת:

יל"ע מה מגדיר דבר כפעולה אחת,

ולמשל רש"י בכריתות אומר שאדם שחושב שהחלב שלפניו הוא שומן זה לא מתעסק אלא שוגג וחייב קרבנן אולם אם יש שני חתיכות לפניו אחת חלב ואחת שומן ושלח ידו לשומן ובטעות הלכה ידו לחלב ואכלו זה מתעסק,

ולמרות שבעצם בשעת הבליעה עצמה לא היה טעות בפעולה אלא שחשב שמה שהוא אוכל זה שומן ובדיוק כמו אדם שיש לו רק חתיכה אחת מ"מ נחשב שהבליעה והלקיחה של המאכל זה פעולה אחת ולכן זה מוגדר כמתעסק,

וכן נפק"מ לכ' לענין ממרח שיש שאומרים שאדם שלוקח משחה ומורח חזק חזק עד שזה נבלע בגוף זה לא ממרח,

והנה גם אחרי שנניח שכשזה בלוע בגוף לא שייך לקרוא לזה מירוח (ובאמת לכ' זה הסברא הפשוטה) עדיין יש לדון שהרי עד שזה נבלע זה התמרח (ואמנם זה מלאכה שאינה צריכה לגופה ואינו מתכוין וכו' אבל עדיין זה פסיק רישיה ואסור),

וזה תלוי בשאלה הנ"ל מה מוגדר כפעולה אחת כי אם כל הפעולה הזו היא פעולה אחת ממילא א"א לומר שזה ממרח ופשוט,

וכן לענין אופה בשבת שיש לדון מה הדין אם שם פת בתנור ואח"כ השאיר אותה עד שתישרף האם הוא חייב או שלא, וזה תלוי בהנ"ל לכ',

ועיי' בגמ' שבת (ג' א') שהתירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב שבת ומבו' לכ' שזה לא מוגדר פעולה אחת לגבי זה,

וכמדו' שיש עוד הרבה דברים כעין זה בש"ס וצל"ע בזה עוד,

### ב,

עיין בגמ' לענין משמרת שמותר (לפחות לחלק מהראשונים) להשים בה מים נקיים למרות שהם מתערבים עם השמרים ואח"כ מסתננים מהם ובעצם זה בורר, כי זה בפעולה אחת וזה לא נחשב לברירה כי זה נכנס נקי ויוצא באותה פעולה נקי ולא מתייחסים לעירוב שקרה באמצע, ויל"ע בזה בגדרי מעשה מה הגבול בזה וגם בגדרי המלאכות,

## פיקוח נפש:

## פיקוח נפש:

### בגדר ההתר של פיקוח נפש,

יל"ד בהתר של פיקו"נ בשבת ובכל התורה האם זה משום שיותר חשוב שישראל יחיה וזה ענין יותר גדול מכל המצוות כמעט או שזה בכלל פטור כזה שלא כל דבר התורה רוצה לדרוש מהאדם וכמו שמצינו שאדם חייב לקיים עשה רק עד חומש מנכסיו וזה ודאי רק פטור לכ' דאין ענין מיוחד שלא יבזבז כסף (אולם אין כרגע ראיה שזה אותו גדר, ועי"ש שלכ' שם זה בכלל ענין אחר ולא פטור בכלל, ואכמ"ל),

ויתכן צד שלישי שכשזה באונס זה לא מוגדר עשיה שלו, עיי' חמדת שלמה, וע"ע אונס,

ובמג"א מבו' שיש דרגה של אונס שמותר לחלל עליה שבת אבל לא חייבים וע"כ כהצד שזה פטור והובא במ"ב ויש לזה עוד ראיות,

עיי' בזה בדין לרדות פת מהתנור קודם שיבוא השני לחיוב סקילה דקיי"ל שם שזה לא נחשב לפיקו"נ,

ולענין מי שהולך למסור עצמו למיתה על קידוש השם שהמ"ב נוקט שנחשב לפיקוח נפש אבל הוא אומר את זה בדרך אפשר,

הדרכי תשובה (סי' קצ"ז) מביא בשם התוספת יה"כ שאדם שממונו חביב עליו מגופו מותר לו לעבור על לאו כדי לא להפסיד את כל ממונו,

וכת' שזה החידוש בבכל מאודך שיש אדם שממונו חביב עליו מגופו כי בזה בשאר מצות הם נדחים מפני ההפסד הזה, (משא"כ בצורה רגילה שאין בזה שום חידוש מיוחד בע"ז שהרי זה גם בכל לאו),

וע"כ שכל הפטור של אונס זה לא מצד הערך של החיים שהרי לכסף אין ערך (וזה גם ודאי לא תלוי מה חביב לאדם יותר),

ומאידך לענין רציחה בפיקוח נפש שהגמ' אומרת מאי חזית פרש"י שמי אמר שנפשך חביבה יותר לפני הקב"ה אולי נפש חברך חביבה יותר,

ולכ' בשלמא אם זה ענין שהקב"ה רוצה שישראל יחיה מובן אולם אם זה פטור כעין חס רחמנא מה זה משנה מה חביב יותר הרי למעשה הקב"ה לא דרש מאדם שימות ולכ' בזה לא שייך מאי חזית דאה"נ אבל למעשה אני לא מצווה על כזה דבר,

וצ"ע אולי אפשר לדחוק ברש"י שזה קשור לחס רחמנא שכמו שחס רחמנא עליו כך גם על השני ולכן אין התר, וצ"ע,

### אם מותר להכניס עצמו לפיקוח נפש,

יל"ד אם מותר להכניס עצמו לפיקו"נ כלו' אם נקרא שעובר בזה על חילול שבת כי בעצם אין לו טענה שהיה אנוס ומאידך אפ"ל שבפיקו"נ זה לא מעשה איסור בכלל[[59]](#footnote-59) ולכ' בדין שמותר להפליג יותר מג' ימים קודם שבת למרות שיבוא עי"ז לחילול שבת מוכח שמותר מעיקר הדין ובפרט מזה שכמדו' מותר לצורך מצווה גם בתוך ג' אמנם ילד"ח ואכ"מ,

עיי' בשו"ע (סי' יו"ד קנ"ז) שאם יכל להנצל ולברוח מהאונס ולא ברח הוא נקרא מזיד (והרמ"א שם מדבר לגבי מי שעובד עבודה זרה שלמרות שאסור מ"מ הוא מוגדר אנוס אם עבר ועבד, וע"ז כת' שאם יכל לברוח הוא לא מוגדר אונס),

### אם פיקוח נפש זה הותרה או דחויה,

יש מחלוקת ראשונים לכ' אם ההתר של פיקו"נ הוא הותרה או דחויה, עיי' חקרי טל, ולכ' הנידון הקודם תלוי בזה,

### אם רופא יכול לעזוב חולה כשיודע שעי"ז יצטרכו לחלל שבת,

יש לדון ברופא שנקרא לטפל בחולה שיש בו סכנה והוא יודע שאם הוא ישאר לא יצטרכו להזמין הצלה ולא יהיה חילול שבת האם הוא מחוייב להישאר או לא,

והנה זה ברור שכשהוא עצמו חולה לא יוכל להתעצל מלטפל בעצמו ולהזמין הצלה כי אין שום התר לחלל שבת כשאפשר בלי חילול שבת ולפי"ז לכ' מדוע שלא יתחייב ללכת לטפל בכל אדם שהוא כדי למנוע חילול שבת,

ונראה שזה תלוי האם הצורה של המצב הוא שמי שאמור לטפל זה הוא ורק שאפשר למנוע את זה ע"י שיחלל שבת או שהפוך שצורת המצב שצריך חילול שבת ורק שאפשר למנוע את זה ע"י שירוצו לקרוא לרופא,

ויש בזה חידוש גדול שיש כזה דבר שלמרות שאפשר לקרוא לרופא בכ"ז זה לא נקרא שזה המצב שרופא יכול לטפל בלי חילול שבת כי זה לא המצב הטבעי,

אמנם לכ' זה מוכרח בהרבה מקומות דאל"כ האדם היה צריך לשבת יחידי כדי לא להיכשל בלשון הרע ועוד כיוצא בזה,

ומ"מ לגוף הנידון כאן זה תלוי ג"כ האם הותרה או דחויה דאם הותרה אז אפ"ל כנ"ל שגם במקרה כזה הותר כי זה נחשב שצריך את החילול שבת אולם אם זה דחויה למעשה יוצא שיש פה חילול שבת שהוא יכול למנוע,

ונראה דאה"נ אלא שחיוב אין לו כי למעשה יש את הדחיה ובאמת יש ענין כן למנוע כמה שאפשר אבל זה רק ענין כי למעשה יש דחיה,

### אם מחויב לחכות עד שיגיע הסכנה כשיודע שיגיע,

יל"ד האם כשאדם יודע שהוא יגיע לסכנה אם לא ילך לרופא עד עוד שעתיים הוא יכול ללכת מיד או שהוא צריך לחכות כי למעשה עכשיו אין לו עדיין שום פיקוח נפש,

והגר"י זילברשטיין פסק שחייב לחכות על סמך הביה"ל שכותב על חיייל שיש לו פקוח נפש בגלל הקצין הרוסי וכדו' שהוא חייב לעשות את הפעולה ברגע האחרון שהוא יכול,

ולכ' השאלה היא האם הפיקו"נ של העתיד קשור להווה או שמחלקים את הזמנים,

### ביאור מאי חזית דדמא דידך סומק טפי,

לענין מאי חזית דדמא דידך סומק טפי הקו"ש (ריש פסחים) מדייק ברש"י שעל הצד שבאמת סומק טפי כי הוא יותר צדיק וכדו' זה לא רציחה ובעצם זה תמיד ספק רציחה,

וכת' שלא משמע כן וצ"ע,

### ז,

גדר מאי חזית בפשטות זה שבאמת בעצם הדברים האיסור של רציחה כן נדחה מפני פיקו"נ כי זה לא יותר חמור מחילול שבת אלא שאין את טעם הפטור של פיקו"נ בכלל,

אולם עיין בקו"ש (ריש פסחים) שמביא שיש אחרונים שאומרים שגם כשלא שייך הטעם של מאי חזית מ"מ פיקו"נ לא דוחה איסור רציחה וצ"ב מה הם סוברים,

### פלא הרלב"ג,

הרלב"ג מחדש (הובא בפרשת דרכים ותמה עליו שם טובא) שכל מה שהותר לעבור עבירות בשביל פיקוח נפש זה רק כשבבעצם של הדבר מה שהחולה (וכדו') צריך זה את זה אבל אם בעצם לא זה מה שהחולה צריך ורק שבצורה עקיפה זה יעזור לו אין על זה את ההתר של פיקוח נפש וימות ולא יעבור,

והוא מדבר שם על לכבות נר מפני החולה שיש בו סכנה (פיקוח נפש) שלכבות מותר כי זה הצורך שלו שלא יהיה אור והצורה הישרה לעשות שלא יהיה אור זה לכבות את הנר, ולכן זה נקרא הצורך שלו בבעצם,

אבל לטלטל את הנר למקום אחר (לו יצוייר שטכנית א"א לכבות אותו) אסור ופיקוח נפש לא דוחה את זה כי בעצם לא זה הצורך שלו כי בשביל שלא יהיה אור הצורה הישרה זה לכבות וטלטול זה פתרון עקיף וזה לא מוגדר שזה מה שהוא צריך בשביל הפיקוח נפש ולכן זה אסור,

ולכ' הביאור בדבריו שגדר ההתר של פיקוח נפש זה לא סוג של דחויה בשביל שהאדם לא ימות,

אלא רק שבעצם מהות המצוות זה "טוב" ושהאדם ימות זה "רע" וממילא כשזה מביא למיתה אין לזה שם של מצוה בכלל כי אין לזה שם של טוב אלא של רע ואין שום מצוה בזה,

וכעין הסברא במצוה הבאה בעבירה שאין לזה שם של מעשה מצוה אלא של מעשה עבירה, וכן להפך בעשה דוחה לא תעשה שאין לזה שם של עבירה אלא של מצוה, עיי"ש[[60]](#footnote-60) ואכמ"ל,

וממילא זה רק כשבבעצם יש קשר בין הפיקוח נפש לאיסור אבל כשזה רק קשר עקיף א"א לומר שזה סותר וזה מפקיע את השם טוב מהמצוה כי אין ביניהם קשר בכלל ורק במקרה הם נפגשו,

(והגרי"ב בי' כעין זה לענין כבוד הבריות ועוד שכשבמהות האיסור מביא רע אין לו שם של מצוה אבל כשזה מקרי זה התר בעלמא כדי שלא ימות או יתבזה וכדו', עיי"ש ולכ' הגדרים שם קצת שונים אולם הרעיון הוא אותו דבר),

### דעת הפרשת דרכים שמותר רק דבר שנצרך לחולה ולא משנה אם זה יותר איסור,

הפרשת דרכים אומר שאסור לבטל איסור כדי שהחולה לא יעבור הרבה איסורים כי לבטל את האיסור זה איסור (של ביטול איסור לכתחילה) שהחולה לא צריך כי לחולה אין שום ענין שיבטלו לו את האיסור וממילא אין שום התר לעשות את זה,

והחולה יעבור על יותר איסורים שאותם הוא באמת צריך,

# פרה לכפילה (וחלות לענין):

מבו' בגמ' שאפשר להקנות פרה לענין שיקבל את הכפל שלה,

כלו' שמי שיגנוב את הפרה ישלם כפל לקונה, למרות שהיא בכלל לא היתה שלו ולא הפסיד לו כלום כי ביחס לכפל מתייחסים לזה כאילו שהיא שלו,

וכת' הקו"ש (פסחים אות י"ח) שמוכח בתוס' (גיטין מ"ב) שגם לענין נזיקין אפשר לעשות את זה ודנים כאילו הפרה שלו הוזקה כי לענין זה זה הפרה שלו,

וצ"ב למה להתיחס לזה ככה,

ועיי' גם בקידושי חוץ שהגר"ח שמואלביץ מוכיח שם בגמ' שזה חלות קידושין לענין כל העולם חוץ מפלוני, וכן בגירושין,

ועיי' ג"כ לענין קניני גזילה שזה רק מחייב אותו בתשלומין ולא נותן לא זכויות כ"כ,

וכן שואל שהרמב"ן אומר שאוקמא רחמנא ברשותו לענין אונסים,

## פרו ורבו:

יל"ע מה הגדר של הדין פו"ר האם זה דין בפעולה של המעשה ביאה או דין בתוצאה שיש לו ילדים,

כלו' שהרי זה לא דבר שתלוי באדם כמו כל המצות אלא רק יש פעולה אחת שהיא תלויה באדם וכל השאר כדי להגיע לתוצאה זה לא תלוי כלל באדם אלא זה ממילא,

וא"כ אפ"ל שהחיוב הוא רק במעשה שיכול לביא ילדים והוא מקיים מצוה בכל מעשה בין אם נולדו לו ילדים ובין אם לא ורק ששיעור החיוב זה עד שיהיו לו ילדים כי זה המטרה של המצוה במעשה הזה,

או שהמצוה היא במצב הזה שיש לו ילדים,

(כלו' שהמצוה היא שיהיו לו ילדים וטכנית הדרך להגיע לזה זה דרך המעשה ביאה, (וזה שונה מאכילת מצה שזה דין בפעולה לאכול מצה כי שם הפעולה והתוצאה הם יחד וכן בכל המצות משא"כ כאן ולכן כאן יתכן שזה דין רק בתוצאה הזו)),

ונפק"מ אולי אם צריך כונה במעשה כי אם זה דין בתוצאה אולי לא צריך שיכוין במעשה לפו"ר שהרי זה לא המעשה מצוה אלא רק הכשר מצוה[[61]](#footnote-61),

ויל"ד גם אם זה נפק"מ לעוסק במצוה (ויתכן שלא כי עוסק במצוה זה גם כשעוסק בהכשר מצוה שהרי מדובר על דרך),

וזה מחלוקת אחרונים למעשה אם זה דין רק בתוצאה או רק במעשה,

עיי' מנחת אשר על בראשית שמאריך בזה ומביא מחלוקת בענין באופן עקרוני במצות ממין זה שהתוצאה לא ביד האדם, ועיי"ש שהביא גם ראשונים על זה,

אמנם לכ' לא כ"כ מובן מה זה שונה במהות משאר המצות הרי כל מצוה שאדם מחויב בה הוא לא יכול להיות בטוח שהוא יקיים כי שום דבר לא ביד האדם וממילא יתכן שגם בפו"ר זה דין להביא ילדים ורק שטכנית לפעמים הוא יצליח לעשות את זה ולפעמים לא,

ונראה שהבי' באחרונים (והראשונים) הללו דאה"נ שייך לומר ככה אולם זה פחות מסתבר כי גם אם כל המצות הם לא באמת ביכולת של האדם כי הכל ביד ה' מ"מ כאן זה בכלל לא מוגדר כמעשה שלו להביא ילדים,

ולא מצד שטכנית זה לא בשליטתו, אלא שאין לזה שם של מעשה שלו וגם כשזה קורה זה לא מעשה שלו ולא שייך לומר שזה המצוה שלו להביא ילדים כי הוא אף פעם לא מוגדר שהוא הביא אותם דזה לא בגדר חיציו,

ופשוט (וכמו ששום אדם לא יחשוב שאם הילד נולד בצורה שהלידה הזיקה למשהו יהיה על האב לשלם מדין חיציו),

### חידוש המנחת אשר,

ר' אשר וייס (במנחת אשר על בראשית) מחדש שפו"ר כיון שהפרטים שלה לא מפורשים בתורה מסרן הכתוב לחכמים (כמו שהר"ן אומר על הדר, ועוד) והם קובעים את הפרטים של המצוה כרצונם,

ולכן עד י"ח אין חיוב ולכן גם בן עזאי היה פטור, ועוד, עיי"ש,

אולם הפשטות ודאי לא כך דזה חידוש עצום להמציא מסרן הכתוב לחכמים מה שלא כתוב בכל הראשונים,

### בפטור נפשי חשקה בתורה ואפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים,

הגמ' אומרת שבן עזאי לא נשא אשה (או שנשא וגירש עיי' תוס') כי "מה אעשה שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים",

וצ"ב מה התשובה בזה הרי בכל המצות ג"כ מבטלים ת"ת בשבילם כי התורה ניתנה ע"מ לקיים וזה צורת התורה,

והנה מצד נפשי חשקה בתורה אפשר לפרש (וכן יש שפירשו) שהיה אנוס במציאות ולא היה מסוגל לקיים את זה מבחינה טכנית,

אולם לא מובן א"כ מדוע הרמב"ם לא מדגיש שזה דוקא בצורה כזו שאנוסים במציאות,

ובפרט קשה מה ההמשך ש"אפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים" (ובפרט ברמב"ם שמביא גם את זה, ומשמע שזה ההסבר של הדין באמת) הרי זה טעמא דקרא ואין בזה שום סיבה להתיר,

ואפ"ל שבאמת הפטור שלו היה אונס ומדינא הוא פטור לגמרי כי הוא אנוס עכשיו,

ורק שכיון שיכל לבטל את האונס ע"י שהיה מתבטל מהתורה תקופה וכדו' בעצם היה צריך לעשות את זה,

לא מצד הדין כי עכשיו המצב שלו שהוא אנוס ואין לו חיוב לשנות את המצב שלו,

(ובשונה מאדם שיהיה במבואות המטונפות שלא יוכל לומר שהוא אנוס וברור שהוא מחויב לצאת וללמוד כי זה גופא שהוא יכול לצאת זה גורם שגם עכשיו הוא לא אנוס משא"כ כשזה מצב אחר שכל המהות של המצב שהוא אנוס ורק שהוא יכול לשנות את כל המצב מעיקרו שבזה הוא לא מחויב, ודוק' בזה,

ונפק"מ למעשה לענין כדורים שאפשר לקחת להגביר את הריכוז שלא שמענו שמחויבים בזה מצד תלמוד תורה וכן בעוד כל מיני דברים ממין זה ולכ' הסיבה כי זה שינוי מצב ובמצב שלו הוא אנוס ואין לו חיוב מדינא לשנות את המצב שלו,

והסיבה שאין חיוב כי עכשיו כשהוא אנוס בדרגה מסוימת אין לו חיוב בכלל וממילא מה יחייב אותו לשנות את המצב, ובפרט בעשה, ועיי' ערך חומש במצוות),

ומ"מ מצד הטעם של הדין שזה רצון ה' הוא כן היה צריך לצאת מהאונס (למרות שבגדרי הדינים אין כזה דין),

ועל זה הוא ענה שהטעם של הדין לא קיים אצלו ולכן אין לו סיבה לצאת מהאונס,

# פסח,

## עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, בחמץ:

הגמ' בפסחים ובב"ק אומרת שני דברין אינם ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הם ברשותו בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה,

ויל"ד מה הכונה בחמץ (ולכ' גם בבור ברה"ר זה אותו דבר אולם אכמ"ל בזה כאן) שעשאו כאילו הוא ברשותו,

*א,* יתכן שהכונה שבעיקרון היה צריך שזה יהיה ברשותו כדי לעבור אולם התורה חידשה שגם כשזה לא ברשותו עובר,

אולם זה לא מסתבר דא"כ לא שייך קשר מהותי בין בור לחמץ, שהרי יש עוד הרבה דינים בתורה שלא צריך ברשותו כדי לעבור,

ועוד שא"כ באמת למה הוא עובר הרי זה לא שיש לו חמץ ואמנם הוא פשע בהתחלה אולי בזה שלא ביער אבל עדיין הגדר של איסור בל יראה הוא לשא יהיה אצלו ואם כאן זה לא מוגדר כשלו ובכ"ז חייב יוצא שהגדר הזה לא שייך בכלל,

*ב,* אפ"ל שהתורה הגדירה את זה כאילו זה שלו באמת, כלו' שבאמת עפ"י הסברא זה לא שלו בכלל אולם התורה הגדירה את זה כשלו,

(ובזה יש שני צדדים א' שהתורה באמת נתנה לו את זה למרות שמצד הכללים והטעם של בעלות לא אמור להיות לו בכ"ז התורה עשתה שזה יהיה שלו וממילא עכשיו זה באמת שלו, ב' שרק מתיחסים לזה כלפי דין חמץ בפסח כאילו זה שלו וזה הגדרה דינית שכאילו זה שלו ודוק' והאמת כמו הצד הזה דאל"כ בבור ברה"ר יצא שזה שייך לו ואסור לאף אחד להשתמש בזה, ואין לומר שזה שלו באמת אבל רק לענין שהוא חייב לשלם כשזה מזיק כי זה לא בעלות ואין שום משמעות לבעלות כזו, ואכמ"ל),

אולם עדיין זה לא כ"כ מסתבר כי אמנם על הקושיא השניה זה מיישב אבל זה לא עונה למה בכלל התורה עושה את זה מה הענין שהוא יעבור עבירה (דלכ' היה צריך להיות שאין בכלל איסור חמץ כי כיון שזה אסור בהנאה ממילא זה לא שלו, ומה הענין של התורה לעשות שיהיה בזה איסור),

*ג,* על כן נראה האמת שבעלות לענין חמץ זה התוכן של הבעלות ולא רק הדין של הבעלות,

ומבחינת שם בעלים גם באיסורי הנאה יש לו שם של בעלים, משום שאמנם אינו בעלים בפועל כי אין לזה משמעות אבל שם של בעלים (כלו' שולט ומשתמש, וע"ע בעלות) יש לו,

וזה הכונה שעשאו הכתוב כאילו הם ברשותו שהתורה התיחסה גם לבעלות שאינה בדין בפועל אלא רק בתוכן שלה, (ויתכן לומר שממילא התורה בשביל ההגדרה גם נתנה לזה הגדרה של בעלות וכנ"ל צד ב'),

{וכמדו' כך יצא גם בסוגיא של בור שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ואכמ"ל בזה},

והנה לכ' יש בזה נפק"מ למעשה באדם שירש מאביו חמץ שאינו מבוטל וטכנית הוא לא יכול לבער את זה שהגרמ"מ לובין חקר אם יועיל שיעשה על זה קונם וממילא זה לא יהיה שלו,

ויש לדון כאן מבחינת גדרי עשאו הכתוב בשלושה דברים א' למה שהוא יוכל לעשות קונם הרי זה לא ברשותו וא"א להחיל קונם על דבר שאינו ברשותו (וכמו שהגמ' אומרת שא"א אפילו להפקיר דבר שאינו ברשותו, וודאי שזה מוגדר אינו ברשותו שהרי הגמ' אומרת בדיוק על זה שני דברים אינם ברשותו של אדם), ואמנם עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו אולם יל"ע אם זה סיבה שיוכל גם לעשות קונם,

כלו' אם התורה עשתה את זה ברשותו גם כדי שיהיה לו בזה זכויות או רק לענין חמץ,

ב' האם הקונם שלו יעזור שהרי בעצם כבר עכשיו זה לא שלו כי זה איסורי הנאה אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו וא"כ מה יועיל שיעשה עוד סיבה שזה לא יהיה ברשותו,

כלו' האם העשאו הכתוב נאמר רק לענין האיסור הנאה של חמץ או באופן כללי על כל איסור הנאה שיש,

(ולכ' בזה יש נפק"מ ג"כ לכל אדם כשיש לו דבר שאסור בהנאה משום קונם או בשר בחלב וכו' האם יש לו בזה גם איסור חמץ בפסח כי לגבי זה עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ויצטרך להקפיד לבער את זה קודם פסח ועל זה גם לא יועיל מכירת חמץ שהרי זה לא ברשותו שיוכל למכור וכן לא יוכל לבטל כי זה לא ברשותו, וכמו חמץ שיש לו בפסח),

ג' יתכן שהשאלה בכלל לא שייכת כי אין ירושה על החמץ שהרי זה לא ממון כי זה איסורי הנאה ואיך ירש את זה וזה תלוי אם העשאו הכתוב זה סיבה שיהיה על זה ירושה ג"כ,

כלו' האם העשאו הכתוב מחשיב את זה ממש כממונו, שאפשר לרשת את זה ג"כ וזה קצת תלוי בשאלה הראשונה האם זה שלו לגמרי גם לענין זכויות ועוד דברים שלא קשורים לחמץ,

אולם מ"מ זה שאלה קצת שונה כי כאן זה לענין החמץ שהוא מוריש,

והנה על השאלה הראשונה זה ברור שזה לא שלו לענין הזכויות וכן הדברים שלא נוגעים לחמץ ואין לו שום זכות לעשות קונם שהרי גם על בור ברה"ר הגמ' אומרת עשאו הכתוב וברור שאין לו שום זכות לעשות על זה קונם, וכן הדין פשוט שאדם שמצא חמץ בפסח לא יוכל לבטל או למכור לגוי כי זה כבר לא ברשותו,

ועל הנידון השני האם העשאו הכתבו נאמר גם לענין איסורי הנאה אחרים בפשטות אין הבדל כי אין באמת הבדל מהותי למה אין לזה שם של ממון (כי בפשטות ברור שהדין שאיסורי הנאה אינם ממון זה לא חלק מהדין של האיסורי הנאה אלא תוצאה מציאותית, ואמנם כמדו' שהקו"ש בקונטרס דברי סופרים מצדד שיש גם ענין כזה אבל מ"מ זה לא רק זה כל הענין ואכמ"ל),

ובפרט לפי המסקנא הנ"ל בגדר עשאו הכתוב שהכונה שמתיחסים לפי התוכן של הבעלות ממילא אין הבדל שהרי בשניהם יש את התוכן של הבעלות, (ואמנם יש שם צד שעדיין יש גם כן הגדרה של התורה בגלל התוכן אבל עדיין זה כבר מסתבר שזה תלוי בתוכן ולו בגלל שהטעם של ההגדרה זה בגלל התוכן),

{וזה יוצא באמת חידוש גדול למעשה שחייבים לבער חזק חזק מקומות שיש באם איסורי הנאה כי על זה לא מועיל לא מכירת חמץ ולא ביטול, ועלולים לעבור על חמץ דאורייתא},

ועל הנידון השלישי האם יש ירושה על עשאו הכתוב הנה כמדו' המהרי"ל דיסקין אומר ששייך ירושה על בור ברה"ר כי עשאו הכתוב כאילו האו ברשותו אולם הפשטות ודאי שאין על זה ירושה וממילא מסתבר שגם על חמץ אין,

והבי' בזה להנ"ל שהנקודה זה שהולכים לפי התוכן של הבעלות יתכן שכיון שמ"מ זה לא בעלות גמורה (כי אחרי שבתורה אין לזה באמת משמעות דינית חסר גם בתוכן של הבעלות שלו) וממילא זה לא עובר הלאה לבנים כי בין כה עצם ההעברה לבנים זה מקליש את הבעלות[[62]](#footnote-62) וא"כ כשהבעלות חלשה מלכתחילה זה לא עובר בכלל,

אולם לצד שהוא מוגדר כבעלים לא מובן לכ' שהרי חלק מהדינים של בעלים זה שהוא מוריש אולם למעשה זה לא שאלה כי יתכן שהתורה הגדירה אותו כבעלים חוץ מלענין ירושה (שהרי בין כה הוא לא לגמרי בעלים),

מיהו שוב ראיתי שכל זה בעיקר שייך בבור ברשותו אולם לענין חמץ יש עוד נידון צדדי אם בן יורש איסורי הנאה ואכמ"ל, (ומ"מ הגרמ"מ דיבר לכ' לפי הצד שאין לאיסורי הנאה בעלות בכלל שהרי זה כל הפיתרון בלעשות קונם וממילא ודאי שאינו יורש),

יש להוסיף בכל הנידון הזה של עשאו הכתוב שלמרות ששהסקנו שבסופו של דבר כל הענין הוא במציאות של הבעלות מ"מ אחרי שיש את המציאות של הבעלות וכאן התורה מסתפקת בזה כדי שזה יכנס בגדר הרגיל של בעלות (כי מבחינת הגדר צריך שזה יהיה בעלות כי בלי זה זה לא מוגדר כ"כ) התורה הגדירה כאילו שזה בעלות,[[63]](#footnote-63)

והראיה שהר"ן אומר שביטול זה הפקר ולפני חצות אפשר וזה יותר קל כי זה לא באמת שייך לו אלא רק עשאו הכתוב, אבל בכ"ז אחרי חצות א"א וזה תמוה אם שייך הפקר יותר בקלות על העשאו הכתוב למה שאחרי חצות לא יוכלו בכלל,

ולהנ"ל מובן שאחרי חצות כבר אין רק את הענין המציאותי (שעליו מועיל הפקר יותר בקלות) אלא כבר חל על החמץ גדר דיני של בעלות וממילא בשביל זה צריך חלות דין הפקר כדי לבטל אותו וזה הוא לא יכול לעשות כי אינו ברשותו וחסר בכח שלו,

ולכ' זה מוכח גם בשאר הראשונים (כי גם לשאר השיטות שם עדיין יקשה למה א"א להפקיר אחרי חצות, דלכ' ודאי אין את הענין המציאותי של הבעלות אחרי שהוא מפקיר),

ובאמת בבור לכ' זה מוכרח, מיהו אפשר לדחות דאדרבה בבור כיון שהקנין הוא מחמת יצירה תמיד יהיה לו שם של בעלים כי הרי זה נוצר בשבילו וודאי שמוגדר שזה עומד לו,

## חמץ שחייב באחריותו:

קיי"ל בגמ' ושו"ע שחמץ של גוי שביד ישראל אם הוא חייב באחריותו הוא צריך לבער,

וצ"ב גדר הדבר מדוע זה מוגדר של הישראל,

וביותר שהשו"ע מביא שיטה שזה גם כשבאמת עפ"י דין הוא לא חייב באחריות ורק שהגוי אלם ובמציאות יחייב אותו לשלם אם זה יופסד,

והנה לכ' אפשר לומר שהגדר שחייב באחריות זה שהתורה הגדירה את זה כשלו וממילא זה שלו גם לענין פסח, א"נ שבאמת זה שלו מבחינת הגדר כי בעלות זה שליטה והוא השולט, (ויל"ע בזה ואכמ"ל),

אבל כל זה לא קשור לנושא של דבר הגורם לממון כממון דמי או לאו כממון דמי והגמ' שם אומרת שזה תלוי בזה,

ובהקדם שיש לדון מה הגדר בדבר הגורם לממון כממון דמי דאין לומר שזה כעין גרמי שהרי הגמ' שם אומרת את זה בנוגע לגניבת קדשים שחייב באחריותם שנחשב של הבעלים ומשלם לו כפל ואין כפל על סתם הפסד ממון, (גם אם הוא הרויח מזה שהפסיד לשני),

ונראה שיסוד בעלות זה ענין של שליטה וכמו שנתבאר באורך ביסודות אולם הענין בשליטה אינו סתם שהוא יכול לעשות בזה מה שהוא רוצה אלא שהוא הנהנה מהחפץ (ובד"כ זה תלוי בשליטה כי גם אם אני נותן לאחר להשתמש ואני לא נהנה מזה בכלל כיון שזה לפי החלטתי אני הנהנה בזה עצמו שאני נותן לאחרים ודוק'),

וממילא בדבר הגורם לממון גם האדם שנגרם לו מזה ממון הוא קצת בעלים בחפץ שהרי הוא מרויח מעצם קיומו כסף (ולמרות שזה רק מניעת הפסד מ"מ זה מספיק ועיי' עוד בזה ואכמ"ל),

וזה כונת הגמ' באחריות (ולפי"ז יש כאן הוכחה גדולה שהחיוב של שומר אינו משום שזה מוגדר שלו (אלא הפוך בגלל שהוא חייב באחריות זה מוגדר קצת כשלו) שהרי הגמ' כאן לא מתיחסת בכלל לבעלות הזו ואולי אפ"ל שפשוט לגמ' מסברא שהבעלות הזו זה לא מספיק כדי לחייב אותו לבער וצ"ע),

וממילא מובן גם הקשר לאלם שלמעשה במציאות הוא מרויח מזה שהחפץ קיים שהאלם לא דורש ממנו כסף,

## בדיקת חמץ:

יל"ע בגדר דין בדיקת חמץ אם גדרו בדיקה בעלמא או תחילת הביעור,

ונפק"מ באדם שאינו שומר תורה ומצות והוא לא מוכן להינזר מחמץ בפסח ולבער את החמץ אבל לבדוק לא אכפת לו,

האם יש ענין שיבדוק ולפחות את מצות הבדיקה הוא יקיים, או שכל מהות הבדיקה זה לא מצוה בפני עצמה אלא התחלת הביעור, וגם אם זה התחלת הביעור עדיין יש לדון האם השם של הבדיקה נקבע לפי הכונה או שלא, וכן נפק"מ כשנאנס ולא יוכל לבער וכגון שיש גזירה מהמלכות אבל לבדוק הוא כן יוכל, (ויגיד שסתם מנקה וכדו'),

ובאמת מברכים על ביעור חמץ וזה אותה ברכה גם על השריפה, אבל עדיין זה לא ראיה,

## ביטול חמץ:

יל"ע בגדר הדין של ביטול חמץ מה בעצם הוא עושה בביטול הזה,

א והנה הר"ן אומר שהוא מפקיר את החמץ וממילא החמץ לא שייך לו,

וצ"ב שהרי זה לא ככל דיני הפקר (כי הנוסח לא מועיל להפקר וכן זה בלב ג"כ והפקר צריך בפה),

והר"ן עונה על זה שכיון שבעצם זה הרי לא שייך לו ממש כי זה איסורי הנאה ורק שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ממילא כדי שלא יהיה את זה מספיק שהוא לא ירצה את החמץ,

ועדיין לא מובן עד כמה שזה ברשותו למה שזה יהיה בדרגה שפתאום מספיק לזה הפקר קטן,

ומסתבר לפרש עפ"י מה שביארנו בגדר עשאו הכתוב (ע"ע עשאו הכתוב) שזה מבוסס על המציאות האמיתית של הבעלות שזה עומד לו והוא מחזיק ושולט בזה ורק שכלפי איסור חמץ התורה אסרה גם דרגה כזו של בעלות, (למרות שבד"כ אין לו דינים של בעלים במצב כזה),

וממילא כל זה שייך רק אחרי שהוא לפחות מצידו רוצה את זה אולם אם הוא לא רוצה את זה בכלל אין לו שום שם של בעלים שהרי זה לא קשור אליו משום כיוון ולכן אין ממילא גם את העשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו,

מיהו עדיין יל"ע למה אחרי זמן האיסור א"א להפקיר, הרי עדיין הוא גורם שלא יהיה את המציאות של הבעלות,

וצ"ל לכ' שמצד הגדרים התורה נתנה לו גדר של בעלים (כי אחרת לא שייך שיהיה לו איסור חמץ שהרי ההגדרה היא בעלות ורק שהתורה אמרה שגם בעלות כזו מספיקה ולכן במקום לומר שמספיק בעלות חלשה שזה הגדרה לא מוגדרת כ"כ התורה נתנה לו דין של בעלים, ועי' בדומה לזה בערך לבוד),

וממילא אחרי שהתורה כבר נתנה לו את ההגדרה הזו (כלו' אחרי חצות) הוא ככל בעלים בעולם שצריך כח כדי להפקיר וכיון שעדיין זה לא ברשותו אין לואפשרות להפקיר,

אולם כמדו' שכל זה רק שי' הר"ן אבל יש ראשונים שמוכח בהם שזה לא קשור להפקר,

ב והגרי"ב בי' (בשי' תוס'[[64]](#footnote-64)) שגדר האיסור בחמץ אינו שיהיה לי חמץ אלא שאסור שאני יחזיק חמץ וממילא אם אני מבטל כלול בזה שאני מצידי לא צריך את זה ולא מחזיק את זה לעצמי וממילא אין שום בעיה בזה שזה שייך לי,

(והוכיח כן בתוס' שכתבו שאדם שמכוין להשהות את החמץ כדי לבערו לא עובר כי זה לאו הניתק לעשה, ותמהו האחרונים, ובי' עפ"י הנ"ל שכשמחזיק כדי לבער זה לא מוגדר שהוא מחזיק את זה),

ג עיין במ"ב (סי' תרל"ג שעה"צ ט"ו) שהוא מביא בשם הרעק"א את ביטול חמץ כראיה שאפשר לבטל את התבן לקרקע ביו"ט בסוכה (כדי שתתמעט לפחות מעשרים אמה),

וצ"ע מה הקשר בין ביטול של החמץ לביטול של התבן לקרקע בסוכה,

וע"ע בונה,

והנה לענין הכשר משקין שיטת רוב הראשונים (מלבד הרמב"ם) שלא צריך שהנתינה של המים יהיה לרצון אלא רק שיהיה לו רצון בעצם קיום המים כמשקה[[65]](#footnote-65), ומבו' שם בגר"א שזה דין כללי שיש לזה חשיבות של משקה רק כשאדם רוצה בזה כמשקה, (עיי"ש בגר"א שאומר למעשה שלפי"ז גם המשקין עצמם לא מקבלים טומאה עד שחושבים עליהם שהם לרצון),

ובאמת זה יסוד חשוב בש"ס שהדעת של האדם מחשיבה את הדבר,

וכעין זה אפ"ל גם כאן שבביטול חמץ האדם בזה שהוא מחשיב את זה כעפר ממילא חסר בחשיבות "שם אוכל" שבו, וכמו במשקין,

ויתכן שברעק"א הנ"ל מוכח כמו הצד הזה כי לפי הצד הזה אפשר להבין שזה דומה לביטול של התבן כי גם שם הוא יוצר דברים ע"י המחשבה שלו,

ולכן היה הו"א שזה עצמו כמו נולד כזה, ויל"ע בזה עוד,

מסתבר שכן שי' הרעק"א, (ולפי"ז יתכן שמשמע כן גם במ"ב),

וכן משמע ברבינו מנוח, (עיי"ש על הביטול בסוכה שהוא אומר כמו הרעק"א),

וכן משמע בקובץ שיעורים בשי' רש"י ריש פסחים,

וע"ע הכשר משקין, וערך לבוד,

ולסיכום יש שלוש שיטות הגרי"ב אומר שהפשטות שגדר האיסור בחמץ זה "להחזיק" חמץ וממילא כשהוא לא רוצה את זה לא מוגדר שהוא מחזיק חמץ,

אולם בר"ן בפשטות מבו' שזה מדין כעין הפקר שהוא אומר שהוא לא רוצה את זה וממילא זה לא שייך לו גם כלפי העשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו וממילא זה לא קשור אליו,

וברבינו מנוח והרעק"א (ופשטות המ"ב) משמע שזה מצד שכשהוא לא מחשיב את החמץ כאוכל אין לו כ"כ שם של אוכל וממילא אין שום חמץ חשוב כאן,

והנפק"מ בכל אלו פשוט ביותר מה הדין כשהוא יכוין להדיא לאחד מהם ולא יכוין כמו שצ"ל בכל האנשים שהם מתכונים באופן המועיל,[[66]](#footnote-66)

## בל יראה ובל ימצא:

א) יל"ע בדין בל יראה ובל ימצא בפסח מה הדין כשבשביל החמץ שלו זה פסח ובשבילו לא או הפוך וכגון כשיש לו בית בחוץ לארץ והוא גר בארץ ושם כבר חל פסח וכאן עדיין לא, האם הוא עובר כבר או שלא,

ולמעשה נראה שזה תלוי אם האיסור הוא בגברא שלא יהיה בפסח עם חמץ או שזה איסור בחפצא שלא יהיה לו חמץ בפסח,

כלו' שאם זה מצב באדם שהוא "אדם עם חמץ" ממילא זה לא שייך כאן שהרי אה"נ הוא עם חמץ אבל אצלו זה לא פסח ואין שום בעיה באדם עם חמץ לא בפסח,

אבל אם זה דין נפרד מהאדם שאסור שיהיה חמץ של ישראל בפסח זה יהיה אסור כי זה חמץ של ישראל והוא בפסח, ויל"ע עוד בגדרי הדברים ואם אין הגדרה שלישית,

והיה שייך לומר שגם אם זה דין בחפצא ובעצם היה צריך להיות אסור מ"מ למעשה יהיה מותר כי הדין הזה חל בפסח וממילא גם אם בעצם האיסור שייך הוא עדיין לא חל במציאות על האדם,

אבל מסתבר שלא חל דין פסח רק בפסח עצמו אלא שהאדם מחויב תמיד שכשיגיע הפסח יקיים את כל דיניו, ולמעשה יל"ע בחלק הזה ג"כ (ואולי זה תלוי בשלושים יום שקודם לחג ואכמ"ל בזה, וע"ע שלושים יום קודם לחג) ועיי' בזה בענין אין איסור חל על איסור,

ועיי' עונג יו"ט או"ח סי' כ"ד, שדן בזה,

ב) הגרי"ב חידש (ע"ע ביטול חמץ) שגדר האיסור הוא לא שיהיה לאדם חמץ אלא שהוא יחזיקחמץ כלו' שזה סוג של מצב חיובי שהוא מחזיק את החמץ אצלו וזה הרעיון של ביטול שהוא מצידו לא מחזיק את החמץ,

# אות צ',

## צער בעלי חיים:

### א,

ר' אלחנן דן בקו"ש (כמדו' ריש פסחים) אם יש צער בעלי חיים על גוי או שהוא גרע מבהמה,

### ב,

עי' פמ"ג (סי' ש"ח א"א ס"ק ס"ח) – "אפשר אף למ"ד צעב"ח דרבנן, בשבת ד"ת למען ינוח וכו'".

והנה פשוט שהוא לא מדבר מצד הצער בעלי חיים הרגיל שזה ענין מוסרי שלא לצער את הבעל חי שהרי מצד זה אין שום הבדל בין שבת לחול ובפרט שזה לא דין בשבת אלא משהו אחר לגמרי וזה לא יכול בכלל להכנס בפס' של שבת שבו כתוב את השביתה,

אלא כונת הפמ"ג מצד דין שביתה שכלול בזה גם שהבהמה לא תצטער כי זה לא נקרא שהיא שובתת ונחה כמו שכתוב בפסוק,

ועדיין זה לא כ"כ מובן ועיי' בכל זה באורך בערך מלאכות שבת,

### ג,

קיי"ל שאין איסור צעב"ח כשזה לצורך האדם וכמו שמותר לעבוד בשור וחמור וכו',

וברור שזה לא דחויה כזה אלא שאין בזה בכלל שום איסור כי זה מהות הבהמות לשמש את האדם, וזה תכליתם,

וממילא כשיש צורך בזה אין ענין להמנע מזה, ואין בזה שום מדת חסידות,

# צאת הכוכבים:

### גדר הדין,

הקובץ שיעורים (ריש פסחים) חוקר האם הכוכבים זה רק סימן שהגיע הלילה אבל בעצם לילה זה גם בלי כוכבים,

או שהשם לילה חל בגלל שיש כוכבים,

והוכיח ממעשה בראשית שהיה לילה גם בלי כוכבים לפני שנבראו הכוכבים,

ולכ' יש לדחות דהנה ברור לכ' שהמהות של הלילה זה לא הכוכבים אלא החושך ואין בכוכבים שום דבר מהותי בעצם ופשוט אלא שיתכן שאחרי שזה חלק מהמהות של הלילה וזה דבר מוגדר (יותר מחושך ששזה לא חלוקה מוגדרת וממילא זה פחות מגדיר שעכשיו לילה, ולא רק מסיבה טכנית שא"א להגדיר זמן מדויק אלא שבאמת זה לא מגדיר זמן ללילה ודוק') לכן זה יוצר את השם לילה,

(וכן נראה במה שהוא חוקר גם אם השערות בגדלות זה סימן או סיבה, עיי"ש),

אולם מובן מאליו שכל זה כשיש כוכבים אבל כל עוד שהם לא נבראו הלילה לא היה תלוי בהם אלא בדברים אחרים ולמשל בחושך חזק ממש וכדו',

ולמעשה נראה מסברא שזה לא סימן אלא סיבה כי קשה לומר שבאמת במציאות תמיד בדיוק כשיש כוכברים זה הדרגה המדויקת של החושך של הלילה וכדו',

וצל"ע שהרי כתוב בגמ' שביום המעונן בודקים לפי תרנגול ועורב וכו' ולכ' בשלמא אם זה סימן בעלמא מובן שעכשיו הסימן לא מסמן כלום כי אנו יודעים למה היום לא רואים את הכוכבים אבל אם זה סיבה מה זה משנה למה לא רואים אותם הרי למעשה הלילה לא הגיע,

(ועיי' להלן שפשוט שזה רק אנחנו שלא רואים את הכוכבים שהרי תמיד זה תלוי רק בראיה שלנו),

ואולי י"ל שיום המעונן זה כמו שכל העיירה יהיו בתוך בית סגור ולא יראו את הכוכבים שזה ודאי נמדד לפי מה שהיו רואים אם היו יוצאים כי העננים זה דבר חיצוני ומקרי, (בשונה מהערפל שקיים תמיד באופק שזה חלק מהמציאות של הבריאה ולא דבר מקרי שהוא ממילא חיצוני גם),

### אם תלוי בבעצם או בראיה שלנו,

יל"ד אם הראיה של הכוכבים זה ענין עצמותי מתי הכוכבים נראים ואנו צריכים לראות אותם רק כדי לדעת האם הם במצב הזה או שלא,

או שזה ענין אמיתי שהכל תלוי בראיה שלנו,

והדברים פשוטים שזה תלוי בראיה שלנו,

שהרי זה מציאות פשוטה לגמרי שאין כזה דבר במציאות ראיה עצמותית שהרי תמיד בעצם אם ראיה אין סופית אפשר לראות (ולמען האמת גם עם טלסקוף אפשר לראות תמיד) ואדם עיור לא יראה אף פעם וע"כ שזה תלוי בראיה הנורמלית, (ופשוט שזה לפי אדם בינוני),

ויל"ע למעשה לדינא אם זה לפי ראיה בלי משקפיים או לפי ראיה עם דלכ' שראיה הבינונית זה ראיה לא כ"כ טובה שהרי לרוב האנשים יש משקפיים וא"כ זה נפק"מ למעשה לפי מה מודדים,

והנה לפי כלי ראיה ודאי שלא מודדים והראיה שלא מודדים לפי טלסקוף אולם יל"ע כי משקפיים זה צורת הראיה הרגילה,

## צדקה:

יל"ע בכל נכסי צדקה מי מוגדר הבעלים על זה ומה ההגדרה של הגזבר בענין,

ונפק"מ פשוט האם יש על זה איסור ריבית והאם יש עליו חיוב של בל יראה ובל ימצא,

וע"ע ערך הקדש ויל"ע אם זה אותו דבר,

## צימצום:

יש מחלוקת בגמ' אם אפשר לצמצם או שא"א לצמצם וצ"ב מה הצד שאפשר לצמצם הרי טכנית אפשר לחלק כמעט כל נקודת זמן לשנים וודאי שלא שייך לדעת שזה היה בדיוק ביחד,

והבי' פשוט שהשם של המציאות נקבע לפי איך שזה נראה בצורה נורמלית וממילא זה לא משנה בכלל מה המציאות הפיזית, ולמ"ד שא"א לצמצם הוא סובר שלגבי זה גם השם של המציאות הוא שזה לא מדויק,

ועיי' חזו"א שאמר (כן שמעתי מהגרי"ב בשמו) שריבוע של תפילין וכן כל השיעורים שכתוב שזה לפי הרואה זה בגלל שבאמת זה השיעור ולא שזה סוג של אונס והבי' כנ"ל והראיה הפשוטה דאל"כ מוזר מאוד שהתורה תצווה דברים שלא שייך לקיים אותם בדיוק, (ועוד יותר מוזר לומר שהענין של התורה באמת הוא לא בריבוע אלא בכמעט ריבוע והגע עצמך שלפי זה יצא שמי שיעשה ריבוע מדויק לא יצא ידי חובה ואין לומר ג"כ שגם כמעט ריבוע וגם ריבוע שניהם טובים שאין בזה שום סברא ופשוט),

# אות ק',

## קדושה לא פקעה בכדי:

עיי' בגמ' נדרים בסוגיית בר פדא,

וע"ע כיון דפקעה פקעה וערך דיחוי במצוות,

## קים ליה בדרבה מיניה:

צ"ב למה אומרים קים ליה בדרבה מיניה ומדוע שירויח מהעבירה שלו,

וביותר שמבו' בגמ' שזה לא רק כשלמעשה מענישים אותו על העבירה של חילול שבת וכדו' אלא גם כשהוא נפטר משום שזה היה שוגג וכדו',

ונראה לכ' לפו"ר לומר שכיון שיש על המעשה שלו שם של מעשה חילול שבת שזה מעשה חמור מאוד לא יכול להיתפס על המעשה שלו עוד שם של עבירה נוספת, כי כל השם מתרוקן לזה,

(אמנם יל"ע א"כ למה כשיקדש אשה תוך כדי תהיה מקודשת למ"ד אי עביד מהני הרי לא נתפש שם על המעשה,

ואולי י"ל שכששניהם עבירות זה לא נתפש משא"כ כשאחד מהם לא קשור לענין בכלל שזה לא מרוקן את השם ממנו ודוק'),

# קידוש על פת:

מועיל קידוש על פת, (כל שיטה כדאית לה מתי זה מועיל),

והגדר בזה לכ' אינו שמועיל או יין או פת, אלא שבעצם הדין הוא ביין, ורק שפת הוא "במקום יין" כי מצד החשיבות הוא כמו יין,

ונפק"מ למיגו דמועיל לקידוש מועיל להבדלה ביו"ט שני עיי' ערך מיגו שמובא האור זרוע שאומר את זה עיי"ש,

## קבוע:

ע"ע כל קבוע כמחצה על מחצה,

## קדושה אחת ושתי קדושות (בשבת ויו"ט מחוברים וכדו'):

הגמ' דנה אם שבת ויו"ט שמחוברים הם קדושה אחת וממילא ביצה שנולדה בזו אסורה בזו או שזה שנתי קדושות,

וצ"ב מה שייך לומר שזה קדושה אחת מה הקשר בין השבת ליו"ט חוץ מזה שבמקרה הם יצאו אחד אחרי השני,

(וזה לא דומה לששני ימים טובים של ר"ה וכדו' ששייך לומר קדושה אחת כי בעצם זה רק הרחבה דרבנן של היו"ט הראשון),

## קטן:

### בגוי,

יש נידון באחרונים האם יש בגוי יש את הענין של קטן וגדול כמו בישראל שזה נקבל לפי גיל שלוש עשרה (עם שערות, מדאורייתא) או שאצלו זה נמדד לפי המציאות ואם יש לו דעת הוא גדול כבר לפני ואם אין לו דעת הוא קטן גם אחרי, כל אחד לגופו,

והחת"ס אומר שאצלו באמת קטן וגדול נקבע כל אחד לפי מה שהוא מתי שיש לו דעת,

[והטעם לומר שזה שונה מישראל כי לישראל יש הלמ"מ שהרי שיעורין זה הלמ"מ אולם לגוי אין את זה ולכן זה לפי הסברא],

אמנם יל"ע בזה שא"כ כל גוי שוטה יהיה גם קטן, וזה מוזר, ואולי זה שני סוגים של חוסר דעת אולם זה לא נכון לכ',

ובאמת יל"ד בגדר המושג "גדול" האם אין בזה כנין עצמותי אלא רק שזה כינוי לסוג מסוים של חוסר דעת, (כי תמיד קטנים הם קצת שוטים),

או כהפשטות בגמ' שזה מציאות שהאדם הוא קטן,

והנפק"מ בהנ"ל שגם אם בגוי יש כאלו שיחשבו גדולים ויש כאלו שלא למרות שהם יהיו באותו גיל זה מובן כי מסתבר שיש איזה גיל שבו מי שחכם הוא גדול ומי שטיפש הוא עדיין בכלל הקטנים, (כי זה גיל שלא מוחלט בענין הזה וכמו שיש הבדלים בין ילדים ברמת הבגרות),

אולם לפי הצד שזה ענין של קטן וגדול מסתבר שיש איזה שהוא גבול שבו כבר לא שייך להגדיר אותו כקטן גם אם באמת אין לו דעת כ"כ,

(ורק שאם הוא יגיע לדרגה של חוסר דעת של שוטה כמובן שיהיה לו דין של שוטה אולם לא דין של קטן, ונפק"מ למעשה לכ' שעד כמה שהוא ישאר עם אותו חוסר דעת של קטן לא יהיה לו דין של שוטה אלא רק דין של קטן שזה יותר קל כמו שהגמ' אומרת שקטן יותר קל משוטה כי עתיד להיות בכלל בן דעת[[67]](#footnote-67)),

ומסתבר שזה ענין של קטן וגדול ובפרט שבסופו של דבר בתורה זה כתוב תמיד בלשון של קטן וגדול, (שתמיד כתוב "איש", ועיי'),

וכן כי כך מיושב השאלה הנ"ל על החת"ס,

### האם השערות זה סימן או סיבה,

ובישראל זה פשוט שזה ענין של קטן וגדול שהרי קיי"ל שישראל גם אם אין לו דעת זה נמדד לפי שערות,

ועדיין הקובץ הערות חוקר אם השערות זה סיבה לגדלות וזה באמת יוצר את הגדלות (כלו' ששם גדול זה מי שהביא שערות) או שזה רק סימן להתפתחות שלו ולגדלות שלו אבל אין באמת ענין בשערות עצמם, (וזה לא שבגלל שיש לו שערות הוא פתאום הפך לגדול),

מיהו זה ברור שגם אם זה רק סימן לגדלות שלו מ"מ אחרי שזה משיעור שהתורה אמרה ודאי שצריך את זה וגם מי שמפותח לגמרי (לו יצויר) וחכם ובוגר מ"מ אם אין לו שערות יהיה לו דין של קטן לגמרי ולא כחוסר ידיעה שלנו,[[68]](#footnote-68)

### אם מה שהוא פטור ממצות זה שלא נאמר עליו או ששייך במצוות ורק שאין לו דעת ולכן לא חייב,

עיין פמ"ג בפתיחה הכוללת שכת' שבעשה קטן לא שייך אבל בלאוין הוא בעצם חייב ורק שלמעשה אין לו דעת ולכן בפועל הוא פטור,

ועיי"ש שנפק"מ לגבי אם הוא בתורת זביחה שבשחיטה כן ובתפילין לא כי זה עשה,

## קרוב:

יל"ד האם האדם מוגדר קרוב של עצמו או שלא,

ונפק"מ אם אדם שמת יושב שבעה על עצמו כשחזר לתחיה (אמנם זה תלוי בעוד נידון בהלכות שבעה אם כשהמת חזר לחיות שייך לשבת שבעה), וכן כשנהיה מומר שיושבים שבעה (וכמדו' שהמקור הוא בשו"ע) האם גם על המומר עצמו יש את החובה הזו, (ונפק"מ אולי ללפני עור כשמכשילים אותו בזה),

ועוד נפק"מ בנוגע לנרצח אם הוא יוכל להעיד על הרוצח או שיש לו פסול של קרוב, עיי' ערך רוצח,

ועוד נפק"מ שהגמ' אומרת שאסור לאדם לרבוע את עצמו (ועיי' בצפנת פענח שהוציא מזה שאסור ניאוף ביד (להוציא זרע ע"י היד) משום שזה כמו רביעה של עצמו שאסור ונפק"מ שכשזה ע"י אחר אין את האיסור הזה ויש רק איסורים אחרים), ויל"ד אם יש בזה את האיסור של קרוב (ובזה גם יש לדון אם האיסור של ערוה הוא באופן כללי בקרוב או רק בקרובים שהתורה אמרה ואכמ"ל), ואם לא צ"ע באמת איזה איסור יש בזה, אמנם באמת ברור שיש בזה איסור בין כה מצד רביעה, ופשוט,

## קנינים:

יל"ע מה בעצם הענין בכל הקנינים שעושים כדי לקנות ולמה זה מועיל שעושים משיכה וכו',

ועוד יל"ע איך בעצם חל ההעברת בעלות עצמה האם זה חלות דין או חלות שם והאם זה המקנה שמחיל או הקונה, או שניהם וכו', ואולי בכלל הקנין הוא זה שמחיל,

וכמדו' שהברכ"ש אומר שזה הקנין שמחיל,

והנה בערך הפקר הוכח שהפקר במהותו זה חלות שם ולא דין כי באופן כללי הדינים בבעלות הם תלוים רק במציאות של הבעלות ואין צורה להשפיע עליהם בלי להשפיע על המציאות, (וכמו שקניני גזילה זה בגלל המציאות של הבעלות רק),

וממילא צ"ל ע"כ שגם העברת בעלות זה שמעבירים את השם בעלים לשני ומובן מאוד מה הענין בקנינים כי זה נותן לשני שם של בעלים,

ומוכח שזה הרעיון שהרי גם בהפקר יש קנינים ושם לכ' זה נצרך לעצם השם בעלים שהרי מסתבר שהסיבה שאפשר בכלל לזכות בהפקר למרות שברור שאין לי זכות להחיל על זה חלותים (וכמו שא"א לעשות קונם על הפקר) כי אני פשוט שולט בזה וממילא אני הבעלים,

וא"כ אין סיבה לומר שיש לכל קנין שני מהויות (אחד לעשות שם בעלים ואחד לעשות גמירות דעת בהקנאה),

וזה מוכיח גם כמו הברכ"ש שהרי בהפקר ע"כ עיקר החלות הוא ע"י הקנין שהרי לאדם אין שום כח להחיל וכנ"ל,

אולם ברור שצריך גם את הרצון של שניהם כי אם הבעלים לא מסכים הוא גזלן וממילא איך יהיה לו שם של בעלים, [[69]](#footnote-69)

וכן צריך גם את הרצון של הקונה לשלוט על זה,

ולפי"ז עיקר החלות הוא על ידי הקנין שנותן לו שם של בעלים,

ולאחריו צריך את הקונה שירצה לשלוט,

ורק אחריו צריך את המקנה שיסכים כדי שהוא יוריד מעצמו את הבעלות וזה לא יהיה כגזל שבעצם זה של הבעלים הראשון,

וצ"ע בזה שתוס' אומר שבקטן מועיל דעת אחרת מקנה מדאורייתא ומאידך להקנות לגדול הוא לא יכול,

ולהנ"ל אדרבה עיקר החלות הוא ע"י הקונה, וצ"ע,

ונראה ליישב באופן פשוט ביותר שמה שמועיל קנין מצד המקנה זה מדין זכין בכלל[[70]](#footnote-70) וטכנית זה לא שייך בלקנות מקטן כי שם זה לא זכין כי זה לא זכות, (וכמדו' שכן צידד הרב רייכמן),[[71]](#footnote-71)

## קנין לענין:

בגמ' כתוב לענין חליפין שיש מ"ד (וכמדו' כך ההלכה) שזה "קני על מנת להקנות" ולא שבאמת מי שמקבל את הסודר יכול להשתמש בזה ומיד אחרי הקנין הוא צריך להחזיר את זה,

וצ"ב מה שייך ממ"נ זה קנוי לו או לא ומה זה קנין בשביל להקנות,

וכן מצינו בעוד הרבה מקומות קנין לענין,

וכמו דקל לפירותיו, ופרה לכפילה, (ועיין קו"ש ריש פסחים שאומר שגם פרה לנזקיה אפשר כי אין הבדל),

(וכן ברמב"ן על שואל שהתורה הקנתה לו לענין אונסים, אולם שם צל"ע מה הפשט בזה, וכן לענין גזלן שהאחרונים אומרים שזה קנוי לגזלן לענין שחייב באונסים),

ועיין בזה בקו"ש (ב"ב אות תס"ה) שאומר בשם רש"י שמה שכתוב שאין כח לגוי להפקיע מקדושת ארץ ישראל זה בגלל שלענין הקדושה זה לא קנוי בכלל לגוי,

וכן כתב הקו"ש שם לענין אדם שקנה סוכה רק לענין לצאת ידי חובה שלר"א שסובר שסוכה צריכה להיות לכם אם הוא קנה רק לענין לצאת בה ידי חובה למרות שר"א סובר סוכה דירת קבע וחייב במזוזה כאן הוא לא יהיה חייב כי רק כלפי לצאת ידי חובה זה סוכה שלו אבל כלפי מזוזה זה לא סוכה שלו בכלל וזה לא סוכה בכלל כלפי זה (שהרי צריך שלו) ולכן פטור,

והחידוש הזה הוא פלא לכ' מה שייך לחלק עד כדי כך,

### הסברא,

והנה לענין הסברא בדקל לפירותיו זה מובן מאוד שאפשר לחלק את השימושים או את הזכויות שבחפץ למרות שטכנית א"א להפריד אותם,

וכן מובן קנין לזמן מאותה סיבה, (וכמו שידוע בשם הקה"י שזמן הוא גם מהות שקיימת עכשיו בחפץ כלו' שיש עכשיו בחפץ שימוש של עשרים שנה וחלק מזה אני קונה),

וגם קני על מנת להקנות אפשר להבין שזה שלו לענין השימוש לעשות בזה קנין, (וזה עצמו שימוש וכמו לקנות חותמת לעשות בה סיטומתא ופשוט שחפץ לעשות בו קנין זה שימוש ככל השימושים),

אבל פרה לכפילה זה לא מובן בכלל שהרי זה לא עוד שימוש לכ',

וכן פרה לנזקיה,

ואמנם באלו עוד אפשר לומר שזה חלק שקיים מלכתחילה (גם קודם הנזק) בבעלות שיש לי עכשיו כבר זכות שאם יזיקו אותי ישלמו לי,

והתחדש בקנין של פרה לכפילה שאפשר לא רק לחלק את השימושים אלא גם את הזכויות של הבעלות,

(כי אין צד לומר שחלק מהשימושים של פרה זה לקבל את נזקיה),

אולם זה עדיין לא מיישב את קנין לענין אונסים בשואל ברמב"ן וכן בגזלן באחרונים,

וכן לא מובן הקו"ש על קרקע שלענין הקדושה זה לא קנוי לגוי הרי זה לא עוד שימוש אלא תוצאה מהבעלות וזה גם לא עוד זכות בבעלות,

וכן לענין מזוזה בסוכה זה לא שימוש ולא זכות,

ולכ' ע"כ צ"ל שיש עוד דבר שכלפי הנושא הזה התורה מתייחסת לזה כאילו זה שלו ולגבי הנושא השני ההנהגה שזה לא שלו,

ובעצם זה לא דבר אמיתי אלא שככה דנים את זה,

(וכשדנים על מזוזה אנו מתיחסים כאילו שזה לא שלו והוא לא יוצא בזה ידי חובה בכלל לסוכה, ורק שלמעשה הוא יוצא כי כלפי סוכה אנו דנים שזה שלו ויוצא ובאמת כלפי סוכה אנו גם דנים שהוא חייב במזוזה),

ומצינו כעין זה בקידושי חוץ שהאחרונים (וכן כמדו' מוכח בגמ') מסבירים שהוא מקדש אותה כלפי כל האנשים חוץ מפלוני,

והגדר שם שמבחינת כולם היא מקודשת ומבחינת פלוני היא לא מקודשת, (ולא שרק פשוט מחיל על כולם איסור ולא עליו),

וזה חידוש עצום שאדם יכול להחיל כזה דבר,

(ובאמת בגזלן זה דין בתורה ולא החלה של אדם וכן בשואל לכ' אפשר לומר שזה לא החלה, וכן בקדושה של א"י, אולם לענין סוכה ומזוזה זה החלטה של האדם,

וכן בקידושי חוץ זה החלה של האדם),

וצ"ב באמת דכהגדרה בדין זה מובן אולם למה שאדם יוכל ליצור כזה דבר,

## קל וחומר:

האחרונים מחדשים שגדר ק"ו אינו סברא שאם בקל יש את הדין הזה ודאי שיש אותו גם בחמור,

ולמשל שאם גט מועיל באשת איש למרות שחליצה לא מועילה בו ודאי שהיא תועיל גם ביבמה שאפילו חליצה מועילה בו,

אלא זה מידה בתורה בלי קשר לסברא, (והגרמ"ה אומר את זה כדבר פשוט הרבה פעמים),

[ויל"ד עפי"ז גם בגדר הפירכות ממילא],

והראיה לזה כי סברא זה לא אחד מהי"ג מידות ואם ק"ו זה בעצם סברא למה שזה יהיה בי"ג מידות,

ועוד שיש ק"ו שלא מסתדרים בכלל מצד הסברא של הדברים,

ויש לציין שבאמת יש בגמ' במרובה ק"ו משו"ח לשומר שכר ששם החומר של שומר שכר זה שיש בו טוען טענת גנב שמחייב כפל ובשומר חינם אין את זה כי טכנית אם הוא יטען טענת גנב הוא יהיה חייב לשלם,

ושם אין איש שיטען שזה יכול להיות סברא,

אמנם עדיין יתכן שבמקור הרעיון של זה זה סברא כי בד"כ יש בזה סברא אבל למעשה נקבע כלל כזה ולכן זה מדה ולכן זה גם כשאין בזה סברא, (ויל"ע בלשונות האחרונים, ומסתבר שזה כונתם כי בלי זה מוזר מאוד לומר שיש כזה כלל דאין בזה לא טעם ולא ריח),

וכעי"ז כתבו הראשונים בסוכה (דף ט כמדו') על תפסת מרובה לא תפסת שבעיקרון זה ענין של סברא אבל למעשה זה כלל וגם במקומות שהסברא לא שייכת כבר אומרים את זה,

אמנם עיין ערך גדר דיני דרבנן (בענין של ק"ו) שמבו' בגמ' ותוס' שיש כזה דבר ק"ו[[72]](#footnote-72) גם בדינים דרבנן, ואם ק"ו זה סימן בעלמא לכ' זה לא שייך, (כי על הדינים דאורייתא שייך שזה יהיה סימן כי התורה מלכתחילה חישבה את זה אבל על הדרבנן זה לא שייך שהרי חז"ל לא חישבו ק"ו בכל תקנה כי בשביל מה לעשות את זה),

ואולי אפ"ל שהק"ו זה לא סימן אלא סיבה,

כלו' שבגדרי התורה כיון שבמציאות (ולא משנה שזה יהיה סיבה טכנית אפילו כמו בשו"ח ושומר שכר) הוא יותר חמור יש לו יותר חשיבות של שומר (וכן בכל דין שיהיה בו ק"ו) וממילא כשיש דין שנאמר בשו"ח יהיה אותו גם בזה כי גם אם הטעם לא שייך אחרי שגדר הדין הוא דין בשומר ולשומר שכר יש יותר שם של שומר מהשומר חנם ממילא חייב להיות מבחינת הגדרים שגם עליו יהיה את הדין,

ואפשר לומר את זה מצד הגדרים ואפשר גם לומר את זה מצד הענין שך שם איסור שמבחינת החשיבות של הדין שחל בענין הזה נחשב גם שיש את הדין הזה בשומר שכר כי מצד החשיבות הוא יותר נחשב כשומר, ויל"ע בזה עוד,

ואולי זה גם הביאור בבמה מצינו,

(דלכ' גם זה לא סברא, עיי' בפירכות שלכ' לא יכולות להיות סברא, ומיהו עיי' תוס' ריש ב"'ק בנוגע לבמה הצד ששם משמע לכ' שצד שוה זה כן סברא, ויל"ע וע"ע פירכא),

### ההליכות עולם,

**שוב ראיתי בספר הליכות עולם (שער רביעי פרק ב אות א**) שכת' וז"ל,

"מדה כתובה בתורה שדורשין קל וחומר ולומדין חמור מקל להחמיר, והדעת תחייב זה שאם זה הקל נמצאת בו זאת החומרא זה החמור לא כל שכן שתהיה בו אותה החומרא",

ולהדיא שזה סברא וע"כ צ"ל שזה סברא ורק שבלי זה שזה מדה בתורה א"א להמציא דינים מכח הסברא,

### ג,

הגמ' בעירובין (י"ג ע"ב) אומרת שיש ק"נ טעמים לטהר את השרץ ורבינא אומר שם טעם אחד שיש ק"ו מנחש, וצ"ב שהרי עד כמה שכל הק"ו זה רק סימן ולא סיבה מה שייך לומר שזה טעם הרי לא שייך לומר כטעם סימן שהוא נגד פסוק מפורש,

כי אמנם טעמים גם אם יש נגדם פסוק מ"מ יש בזה חריפות בזה שקיים טעם להתיר ובכ"ז התורה אסרה אבל לק"ו נגד פסוק אין שום משמעות וזה לא כמו סתירה אלא פשוט לא קיים הק"ו,

וצ"ע,

ואולי אפ"ל ששם זה ק"ו מסברא ולא כמו כל הק"ו אולם זה משונה קצת שהגמ' אומרת את אותו לשון של כל הק"ו וזה לא אותו ענין,

# קנינים,

## בעלות:

בגדר ענין בעלות,

נראה דמהות קנין היא לא חלות של האדם אלא שעצם המצב שהוא שולט על החפץ זה מגדיר אותו כבעלים כי זה מהות בעלות שזה בשליטתו, והתורה רק נתנה למצב הזה תוקף הלכתי,

ובמילים יותר מדויקות ההגדרה היא "עומד לי", כלו' שהחפץ עומד לי,[[73]](#footnote-73)

וכן מוכח מגזלן שהרי שם רואים שיש לו קנין, ויש שאומרים שכל הסיבה שזה לא שלו לגמרי זה רק בגלל שזה לא לגמרי ברשותו בגלל החיוב שהתורה חייבה אותו להשיב, (אמנם יש שם עוד ביאורים אבל זה הרבה יותר מסתבר שם ואכמ"ל),

וכן מסתבר בכל מציאה דאל"כ באיזה זכות אדם מחיל חלות זכיה על ההפקר הרי זה לא שלו וכמו שהוא לא יכול להחיל ע"ז קונם וכדו',

וכן משמע בקצות שאומר שבחוב כשיש משהו מיוחד לגבות זה ממילא נהיה של הב"ח (ומוכח כן בגמ' המפקיד) והבי' לפי הנ"ל ברור שעכשיו המציאות היא שהוא זה ששולט ולכן הוא הבעלים בממילא,

וכן מוכח בחת"ס שאומר שגם כשגוי לא עושה דבר שהוא מעשה קנין עפ"י דין אם הוא נוהג בזה כשלו זה שייך לו על פי דין עיי"ש וברור שאין שני סוגים של קנינים וע"כ שמהות בעלות זה שליטה ולכן אפילו שבגדרים הרגילים זה לא אמור להחיל קנין מ"מ היות שלמעשה הוא שולט אז מציאותית הוא הבעלים,

וכן מבו' בשיטת הראב"ד הידועה (מובא בריטב"א סוכה ל"ה) שבאיסורי הנאה אין בעלות, דבפשוטו לא מובן למה ולהנ"ל זה מיושב היטב כי לא שייך בעלות על דבר שאין בו שום שימושים כי זה לא נקרא שהוא שולט בזה,

[מיהו ע"ז אפשר לומר שדין שאין לו משמעות פוקע ולכן אין בעלות על איסורי הנאה ולא בגלל שאין שליטה],

{וכן מבו' בגמ' בב"ק (כ"ט ע"ב) שאומרת שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הם ברשותו ואחד מהם בור ברה"ר ולכ' לא מובן בכלל מה זה שייך לבעלות ולמה שיהיה לו בעלות (ולא מסתבר כלל שהכונה רק שחייב אפי' שזה לא שלו דא"כ מה הקשר לחמץ בפסח עיי"ש),

וע"כ שמהות בעלות זה ענין מציאותי של שייכות של הבעלים לחפץ במציאות וממילא היות שהוא יצר את הבור למרות שעפ"י דין זה לא שלו כי זה ברה"ר מ"מ זה מוגדר בבבעלותו,

ובזה יל"ע בסברא ובעצם בזה מתחדש עוד דבר שזה לא רק תלוי בשליטה אלא בשייכות של האדם לחפץ ואכמ"ל,

והבי' בזה נראה לומר עפ"י מה שנתבאר להלן בנוגע לאחריות בחמץ שהבעלות זה לא השליטה אלא זה שהחפץ "עומד לי" ורק שבד"כ טכנית מי ששולט זה עומד לו,

וממילא כשיש בור ברור שזה עומד במהות הבסיסית שלו למי שיצר אותו כי הוא היוצר שלו,

(וזה הפי' גם בקונה שמים וארץ שהפי' שם שהקב"ה יוצר את השמים והארץ, עי' להלן),

וכן מוכח מקנין חצר שהגמ' אומרת שחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו,

וצ"ב למה הרי תמיד בכל הקנינים צריך דעת,

ותוס' בב"ב אומר שזה אומדנא שאם הוא היה יודע שיש לו חפץ בחצר הוא היה רוצה לזכות בו וגם זה לא מובן דעדיין הרי זה לא עדיף מיאוש שלא מדעת, דקיי"ל שלא הוי יאוש, וכ"ש הכא,

ולהנ"ל יוצא שכל מה שצריך דעת לקנין זה צורך טכני כדי שיחשב שהוא שולט בחפץ וממילא יש סברא גדולה לומר שכל זה בהגבהה וכדו' שמצד עצמו זה לא כ"כ שליטה ורק שזה מבטא את המצב של השליטה וממילא צריך את הדעת משא"כ בחצר שהמצב עצמו הוא שליטה מוחלטת ממילא לא צריך בכלל דעת,

וכן מוכח בחמץ שחייב באחריותו שחייב לבער בפסח, ע"ע חמץ שחייב באחריותו,

ושם מוכח נקודה חשובה מאוד שזה לא סתם ענין של שליטה אלא ענין של "עומד לי",

וכן מוכח בגמ' (עירובין מט) לענין עירוב שיש מ"ד שהעירוב בפת הוא משום קנין וזה צ"ב טובא מה שייך וכי זה הבעלות משתנה,

וע"כ הבי' כנ"ל וכאן הם ודאי לא מדברים בכלל על הדינים של השליטה אלא רק על השליטה עצמה שברמה מסוימת יש להם שם של שולטים,

{וזה מאוד דומה לשיטה שזה משום דירה לפי"ז כי גם כאן הרעיון הוא איחוד מסוים בין כולם והמחלוקת רק אם זה יחוד שזה כדירה של כולם או כשליטה של כולם},[[74]](#footnote-74)

וכן לענין קידושין שיש שיטות בראשונים שהאשה קנויה לבעלה[[75]](#footnote-75) וברור שזה לא ממש בעלות ובפרט שא"כ יהיה חיוב מצד הלכות מזיק לשלם לבעל וכו', והדברים פשוטים,

אלא ע"כ כנ"ל שבעלות זה לא ענין של זכות מוחלטת להשתמש אלא יש בזה תוכן מציאותי של "עומד לי" ע"י השליטה בדבר וזה תוכן שקיים גם בצורת האישות שמהות הצורה של האישות זה שהאשה עומדת ומיוחדת לבעלה,[[76]](#footnote-76)

וממילא זה מוגדר כסוג מסוים של בעלות אבל ודאי שזה רק מבחינת התוכן של הבעלות אבל מבחינת הדינים בפועל של הבעלות יש לזה דינים אחרים, (ודיני הבעלות זה שלא תופס קידושין לאחר, וזה שמחויבת לו לתשמיש ועוד דינים שיש בקידושין ואכמ"ל),

ובאמת גם לפי השיטות שהאשה לא קנויה לבעלה ו"נקנית" לאו דוקא מוכח מעצם זה שהמשנה נוקטת את הלשון קנין שקנין זה לא רק ענין דיני אלא דבר מציאותי שהיא מיוחדת לו, כי אל"כ מה שייך להשתמש בלשון הזו,

וכן בתכריכין של מת שכתוב שזה קנוי לו למרות שברור שזה לא קנין ממש, (בפשטות),

וכן הלשון בפס' קונה שמים וארץ, שודאי הכונה שולט ועומד לו,

## יאוש:

יל"ע מדוע יאוש גורם שיוכלו לזכות באבידה, הרי הבעלים צווח שהוא לא מפקיר את זה והוא לא רוצה שאף אחד יקח את זה,

א) ואפ"ל שבאמת באומדנא הוא כן מפקיר את זה והוא סתם אומר, (ובאמת כשהוא אומר בד"כ זה לא יאוש בכלל כי אם הוא עדיין רוצה את זה לעצמו מוכח שהוא לא התייאש אמנם עדיין יש כמדו' מקרים שלא מתייחסים לזה שהוא אומר וכן יש נפק"מ כשהוא באמת מיואש שזה יגיע אליו אבל בכ"ז הוא בדווקא רוצה שזה ישאר ברשותו ולא שמענו שבמצב כזה אין יאוש),

ולפי"ז התורה חידשה בדין יאוש את האומדנא הזו (ולחילופין היא חידשה שאומדנא כזו מספיקה נגד דיבור),

ב) אמנם אפ"ל מהלך אחר לגמרי שבעלות במהותה זה שליטה (וכמו שהוכח באורך ביסודות) וממילא ברגע שהוא מיואש מהחפץ לא שייך להגדיר אותו כשולט על החפץ,

ואין לתמוה הרי שליטה זה ענין מציאותי וממילא איך זה תלוי ביאוש של האדם עצמו הרי זה צריך להיות לפי המצב בעצם שאם מסתבר שהוא לא ימצא את זה אצל כולם זה יהיה יאוש ואם מסתבר שהוא כן ימצא את זה אצל כולם זה לא יהיה יאוש,

כי באמת גם השליטה הזו זה לא ענין מציאותי גרידא אלא שם של מצב של בעלים שהוא השולט בחפץ וזה תלוי לפי איך שהוא עצמו מגדיר את המצב,

וממילא כל עוד שזה לא מצב של זוטו של ים שבמציאות הוא בכלל לא שולט זה תלוי בו שאם הוא מחזיק את זה אצלו כלו' שהוא מאמין שזה יחזור אליו הוא עדיין במצב של בעלים (כי המציאות מצד עצמה באמת לא סותרת לבעלות שלו) אבל ברגע שהוא מצידו מיואש מהחפץ לא שייך להגדיר אותו כבעלים שהרי כל המצב שלו סותר למציאות של בעלים,

ג) ועוד אפ"ל סברא חיצונה שכשאדם מתיאש אין לתורה סיבה לא להתיר את זה לכל אדם שהרי הוא בין כה מתיאש (וזה יכול להיות גם בלי לומר שזה חלות מיוחד של התורה אלא שכל האיסור של גזל מהותו לקחת לשני ואם בין כה אין את זה לשני אין איסור גזל ומכיון שאין איסור גזל גם לא שייך בעלות שהרי כל המשמעות של בעלות מבוסס על איסור גזל וכדו'),

וזה קצת דומה לסברא הקודמת שבעלות זה שליטה אבל זה שונה כי שם זה מצד ההגדרה וכאן זה מצד הסברא שבזה,

והסיבה שזה תלוי ביאוש כי כל האיסור גזל זה לא סתם איסור אלא זה נובע מהתביעה של בעל הממון וממילא זה תלוי בו שאם הוא עצמו לא מאמין שזה יגיע אליו לא שייך שתהיה לו דרישה על זה שהרי זה המהות של יאוש שהוא לא דורש את זה לעצמו בפועל, ויל"ע בהגדרה של זה בדיוק,

(ובאמת אפשר לחלק את זה לשני מהלכים נפרדים, א' שהיות שהוא לא דורש את זה לא שייך שיהיה לו זכויות של בעלות שהרי בעלות זה בין אדם לחבירו כלו' שכל הזכות שלו זה כי הוא דורש את זה,

ב' שגם בלי קשר לזה שהוא לא דורש (וגם אם הוא דורש) למעשה היות שבין כה זה לא יגיע אליו אין לו זכות לדרוש את זה ולפי"ז קצת צ"ב למה זה תלוי ביאוש ויתכן שזה בכ"ז תלוי כל אחד לפי מה שהוא מתי זה מוגדר אצלו שאין לו את זה בין כה ויל"ע בזה אם זה לא חוזר שוב לצד הקודם ואפ"ל שבמציאות ברגע שהאדם התיאש זה כבר לא יגיע אליו טכנית כי הוא כבר לא מחזר אחרי זה),

ואמנם בזוטו של ים לפי"ז כיון שזה מופקע ממנו בעצם מובן שזה לא משנה בכלל מה הוא עצמו חושב כי גם בלי שהוא מתיאש אין שום סיבה מוסרית שיהיה אסור לקחת ממנו את זה שהרי בין כה הוא עצמו לא יוכל להשתמש בזה,

ובאמת רק לפי הצד הזה מובן הלשון "אפקעתא דמלכא" כי לפי שני הצדדים הראשונים זה דבר בעצם או כמו הפקר או שבהגדרה זה לא בעלות משא"כ לפי הצד הזה שאפ"ל שהתורה הפקיעה כי אמנם בהגדרה אולי זה כן נכנס אבל אין באמת סיבה לו לקחת לו את החפץ ולכן התורה עשתה הפקעה מיוחדת,

ועיי' לשון הריטב"א "להכי שרייה רחמנא משום דאיכא יאוש בעלים ומשם למדו בירושלמי דיאוש קונה במציאה, ומיהו אף על גב דצווח דלא מייאש אין בכך כלום דשקורי משקר או בטלה דעתו אצל כל אדם ומשו"ה נעשה כצווח על ספינתו שטבעה בים ואין בדבריו כלום", ומבו' שזה אפקעתא דמלכא,

ומאידך עיי' בשיטמ"ק בשם הראב"ד ששואל הרי המחלוקת אם יאוש שלא מדעת הוי יאוש או לא תלוי במחלוקת האם יש ברירה או לא,

וכת' שיש למבין לחלק ביניהם,

וצ"ב מה הצד שיהיה קשר בין יש ברירה שמהותו שדברים מתבררים למפרע לבין יאוש שלא מדעת שמהותו לכ' שהולכים לפי מה שהאדם היה רוצה אם היה יודע למרות שבפועל הוא לא יודע,

ונראה עפ"י הצד השני בגדר יאוש שזה מגדיר את המצב שהבעלים לא שולט,

וממילא אפ"ל שגם לפי רבא שיאוש שלא מדעת זה יאוש בעצם כל עוד שהאדם לא יודע הוא לא מתיאש שהרי הוא בכלל לא יודע וזה לא משנה בכלל שאם הוא כן היה יודע הוא היה מתיאש,

אלא שאם בסוף הוא ידע והתיאש ממילא היאוש שלו מועיל למפרע כי כשהוא מתיאש הוא מתיאש גם על מה שקרה בהתחלה ובעצם הוא למפרע מגדיר את המצב שהיה בהתחלה כחוסר שליטה שלו וממילא אפילו שבהתחלה כל עוד שהוא לא התייחס בכלל למצב הזה זה לא היה חוסר שליטה מ"מ אחרי שהוא הגדיר את זה כחוסר שליטה ממילא זה מוגדר למפרע (מדין ברירה) כחוסר שליטה,

ובאמת יתכן שגם לפי כל הצדדים אפשר להסביר את הראב"ד הזה שגם לפי רבא בעצם יאוש שלא מדעת לא מועיל כי צריך שיכוין בפועל כדי שיהיה לזה שם של דעת ורצון,

אלא שאם אח"כ הוא חושב ע"ז במודע ממילא זה מוגדר למפרע שזה הרצון שלו כי אמנם רק עכשיו הוא חושב ע"ז אבל הוא הרי חושב על מה שקרה פעם וזה לא שעד עכשיו הוא חשב הפוך אלא שהוא בכלל לא ידע על זה, ועיי', וצ"ע,

ד) והנה יש עוד ביאור בדין יאוש שבעצם זה ממש מדין זוטו של ים אלא שעד היאוש זה לא זוטו של ים כי הוא יחפש את זה וכך ימצא את זה ג"כ אבל ברגע שהוא התיאש ולא מחפש את זה ממילא לא שייך שימצא את זה כמעט ולכן זה כבר זוטו של ים,

ולפי"ז צ"ב מה המחלוקת אם יאוש שלא מדעת הוי יאוש או לא ובעיקר מה זה קשור לתרומה שזה לא ענין טכני כמו זה,

ונראה שהמחלוקת היא כפשוטו אם דעת בכח זה דעת או שלא וכמו כל הצדדים,

דאמנם במציאות עכשיו זה זוטו של ים לכו"ע בעיקרון שהרי טכנית הוא לא ימצא את זה שהרי עד שהוא לא יודע שזה נאבד הוא לא יחפש את זה וכשידע כבר יתיאש ולא יחפש,

אבל למעשה זה לא נכון בכלל לכו"ע כי היות שיש לו בחירה ועקרונית הוא יכול להחליט כשהוא ידע שהוא לא מתיאש א"כ א"א לומר שעכשיו כבר המצב הוא שזה זוטו של ים כי עכשיו עדיין יש רק את החוסר ידיעה שלו אבל היאוש עוד לא קיים במציאות,

אבל לפי רבא גם דעת בכח זה דעת וממילא מוגדר שהוא כבר עכשיו מיואש וא"כ זה זוטו של ים כבר עכשיו ודוק' היטב והוא נפלא בגדרי התורה,

ובאמת בריטב"א מוכח כמו הצד הזה שכת' וז"ל "דכיון דלית בה סימן כאבודה ממנו ומכל אדם דמי,"

ומבו' שבאמת הסברא באבידה שאין בה סימן והבעלים מתיאש שזה כמו זוטו של ים,

ולפי"ז בעצם הדין היחיד שהתורה חידשה זה לא יאוש אלא זוטו של ים והבי' בדין זוטו של ים יתכן שאין לו שם של בעלים כי בעלות זה שליטה וכמו שנתבאר לעיל,

## יאוש שלא מדעת:

א) בבי' המחלוקת אם יאוש שלא מדעת הוי יאוש או לא,

עיי' בריטב"א בסוגיא שם שמבו' שזה כעין ברירה, (ולא ברירה ממש למסקנא אבל משמע שזה כן דומה לברירה שע"י שהתיאש בסוף זה מחיל שם יאוש גם על ההתחלה, ועיי' ערך יאוש בזה),

אמנם המהלך הפשוט בראשונים הוא שהם חולקים אם דעת בכח זה ג"כ דעת או שלא,

(וגם לפי השיטות לעיל שיאוש זה ענין טכני שהוא לא יחפש את זה מ"מ בסופו של דבר נתבאר שם שזה תלוי בדעת וממילא שייך את שני הצדדים כמו לפי כל שאר המהלכים),

כלו' שבעצם הרי ברור שהאדם רוצה להתיאש אלא שבפועל הוא לא חושב את זה כי הוא לא יודע וממילא לפי רבא ההגדרה של הדעת של האדם זה מה הדעה שלו בעצם על המצב הזה ולא משנה הענין הטכני שבפועל הוא בכלל לא יודע על זה וממילא הוא לא חושב כלום,

והנפק"מ למעשה בין שני הצדדים הוא אם לפי רבא כדי שזה יהיה יאוש צריך שבסוף הוא ידע או שלא צריך כי בכל אופן יש יאוש בכח,

והריטב"א אומר מפורש שאפילו אם לא נודע לו בסוף בכלל,

ומאידך בשיטמ"ק הנ"ל בשם הראב"ד משמע שכן צריך שיתיאש בסוף וכנ"ל,

וכן בתוס' משמע שהענין הוא מה שקרה בסוף דכתבו **(דף כא עמוד ב ד"ה דלכי נפל**) וזה לשונם,

דלכי נפל מיניה לא מיאש - ואף על גב דהשתא מיאש אקראי בעלמא הוא ומתחילה לא היה עומד ליאש.

ומבו' שהיה קשה להם למה אין על כל יאוש דין של יאוש שלא מדעת מעיקרא ומשמע שהם סוברים שהנקודה היא שבסוף הוא התיאש (דאם הענין הוא דעת בכח מה ההו"א שתמיד יש דעת בכח) ובתי' כתבו שצריך בכ"ז שגם מתחיה יעמוד ליאוש כדי שהסוף ישפיע על ההתחלה,

(ולא משמע שחזרו בהם לגמרי בגדר יאוש שלא מדעת),

ג) במה יש את הנידון אם יאוש שלא מדעת הוי יאוש או לא,

(א) הגרש"ש ועוד אחרונים מיסדים שלכו"ע בחלות צריך דעת להדיא וכל המחלוקת היא רק בדברים שענינם הוא רצון ולא כונה אבל חליצה וכדו' (ואף שזה לא חלות דמ"מ ענינה כונה) צריך דעת להדיא,

והבי' שבשביל להגדיר שהאדם רוצה משהו בעצם לא צריך בכלל את הדעת שלו שהרי זה לא קשור לדעת אלא לרצון וממילא גם אם ברגע זה הוא לא חושב במודע שהוא רוצה את זה (או ביאוש שהוא לא רוצה) מ"מ הוא רוצה אבל בכונה אם הוא לא מכוין הוא לא מכוין ואין כאן כלום,

ואפ"ל גם בפשיטות שבשביל כונה צריך יותר כח, ולכן לא מספיק סתמא,

(ב) לגבי ביטול חמץ הקצות מיסד שכיון שזה מצוה לכו"ע יאוש שלא מדעת הוי יאוש (עפ"י הגמ' בעירובין עיי"ש),

והנתיבות חולק עליו ואומר שאמנם בעצם במצוות יש גם יאוש שלא מדעת אבל בבטול חמץ ודאי שזה לא מספיק אלא צריך להדיא בפה או בלב,

וצ"ב אם בעצם הוא מסכים עם הקצות מה מיוחד בבטול חמץ, ועוד שבנתיבות יוצא שאפילו לפי רבא בביטול אין יאוש (והפוך לגמרי מהקצות) ומדוע שלא יהיה ומה גרע מכל שאר הדברים,

ונראה עפ"י הנ"ל שבעצם המחלוקת בין רבא לאביי היתה אם הדרגה הרגילה של דעת כללית מספיקה בשביל להגדיר רצון או שלא,

אבל כולם הסכימו שבעצם דעת כללית יכולה להספיק בשביל רצון ורק שאביי סבר שבד"כ אין געת כללית מוחלטת וממילא במצוות כיון שיש דעת כללית מוחלטת כי אמנם אין לו דעת להדיא ע"ז אבל ברור באופן מוחלט שהוא רוצה את זה באופן כללי ולכן בזה לכ"ע מועיל שלא מדעתו,

והקצות סבר שגם ביטול זה רצון ולא חלות אבל הנתיבות הוכיח שביטול זה חלות ולכן לכו"ע לא מועיל בזה שלא מדעתו,

ויל"ע בכל זה עוד בבי' גדר ביטול חמץ בר"ן ועוד ואכמ"ל,

## משיכה:

יל"ע מה הגדר של קנין משיכה,

האם זה כעין חצר כי הסימטא משמשת את כל בני רה"ר ומ"מ צריך שיזיז את החפץ כי במקום שבו הוא היה מונח זה כבר מיוחד למקנה שהרי בהתחלה כשהיה מונח שם היה מונח שם בשבילו (שעוד היה שלו) וצריך ג"כ מעשה משיכה להכניס את זה לחצר שלו כי זה סוג של יחוד של המקום כעומד לשמש אותו (ולכן לא יועיל שיזוז ברוח וכדו'),

או שהמעשה הזה של הכנסה לרשותו (וזה רשותו קצת כנ"ל) הוא עצמו המעשה קנין וקרוב לרעיון של הוראת בעלות יותר מלחצר,

ונראה שזה מחלוקת ראשונים בב"מ (צ"ח ע"א) שתוס' אומר שם בתי' אחד שמועיל משיכה שהמקנה שם את החפץ בקרקע בשביל הקונה ועיי"ש בראשונים שזה מדין שלוחו של אדם כמותו וברור שבכל קנין כמו חזקה וכדו' לא מועיל שהמקנה יעשה בשבילו כי אין לזה שם של הוצאה מרשותו משא"כ כאן שמועיל כי זה כעין חצר שברור שאין בעיה כי התוצאה היא החשובה והתוצאה היא שזה ברשותו,

אמנם הריטב"א אומר שזה ודאי לא מועיל ולכ' ס"ל שזה כעין הוראת בעלות, (אמנם זה לא מוכרח לגמרי דיתכן שגם את היחוד של הקרקע כרשותו של הקונה הוא לא יכול לעשות אבל זה לא מסתבר),

## הפקר:

יל"ד מה זה בעצם הפקר,

והנה בפשטות היה מסתבר לומר שזה חלות שהבעלים מנתק את עצמו מהחפץ והוא עושה שהוא לא בעלים שלו כבר, ובעצם זה חלות של ביטול הבעלות,

אולם א"כ יהיה קשה שהגמ' אומרת שכשאינו ברשותו א"א להפקיר ועד כמה שכל החלות הוא ביטול הבעלות מדוע שלא יוכל להפקיר ואמנם חסר בבעלות שלו על החפץ אבל למה שלא יוכל להוריד מעצמו את הבעלות, (דבפשטות עיקר הדין של הבעלות הוא בגברא שיש לו זכות, ומ"מ מוזר מאוד לומר שהוא לא יכול לבטל את זה),

וכן ידוע בשם הגרש"ש שמוכיח שהפקר זה כעין נדר וזה לא סתם סילוק של הבעלות אלא שהוא מחיל שהחפץ יהיה מיוחד לכל העולם ותמוה למה צריך להפקיר בצורה כזו מוזרה,

(וברור שעד כמה שאפשר להפקיר גם בצורה רגילה של סילוק ממילא אף פעם לא היינו אומרים שכונת האדם ליחוד לעולם וכן בגמ' לא משמע שיש שני צורות של הפקר),

ונראה לומר חידוש גדול שבעצם עד כמה שבעלות זה מציאות של "עומד לי" ושליטה ממילא כל הדינים של הבעלות תלוים אך ורק במציאות (ולכן לגזלן יש קניני גזילה),

ולכן גם כשאדם לא רוצה להיות בעלים אם זה בבית שלו עדיין לא יועיל שהוא יפקיר את זה (עיי' בשו"ע) כי זה עדיין במציאות בשליטתו ומה זה משנה שהוא לא רוצה וכמו שלא ירצה שיהיה עכשיו שבת,

ולכן גם בעצם לא שייך להחיל סילוק וביטול לבעלות שלו כי עד כמה שזה ענין מציאותי מה שייך להחליט שהוא לא רוצה את זה הרי במציאות הוא הבעלים והתורה רק נתנה למציאות הזו תוקף דיני,

ועצם זה שהוא אומר שהוא לא רוצה את זה זה לא מוריד כ"כ מהשם בעלים שלו כי הרי בעצם זה עומד לו ורק שהוא החליט שהוא לא רוצה עכשיו שזה ישמש אותו וכמו שאדם לא ירצה כרגע לעשות כלום עם החפץ שלו שזה לא הופך את זה ללא בשליטתו,

(כלו' שזה בשליטתו ורק שעכשיו הוא לא משתמש בזה למרות שזה בשליטתו, וזה לא סותר בכלל),

ואמנם זה חידוש הסברא הזו אבל יש להוכיח את זה גם מהדין של ירושה שקיי"ל שאדם יורש בע"כ (וגם למ"ד שלא זה מצד מתנה על מה שכתוב בתורה ולא קשור לגדרי בעלות) ולכ' מה שייך הרי הוא לא רוצה את זה ואיך יחול עליו בעלות,

ואין סברא להגיד בזה גזה"כ ובפרט שכמדו' אין לזה מקור בפס',

ונראה לבאר שהירושה מבוססת על זה שהוא הממשיך הטבעי של אביו עד כדי כך שיש שיטות שזה גם לא שינוי רשות[[77]](#footnote-77) כי הוא המשכה של אביו וממילא המצב הוא שזה משוייך אליו ועומד לו ולא מועיל שהוא לא רוצה את זה כי עדיין זה עומד לו, וכנ"ל,

אמנם יל"ע בכל זה בסוגיות של ירושה,

ומ"מ לפי הסברא הזו מובן מאוד שרק כשהוא מפקיר ומיחד את זה לשימוש כל העולם זה מפקיע את השם בעלים ממנו כי אחרי שחל על זה שם שזה מיוחד לכל העולם ברור שכבר אין לו שם של בעלים,

ועיי' בגמ' לענין המחלוקת ר' יוסי ורבנן אם הפקר זה התר זכיה ולכ' גם שם מוכח כנ"ל דאל"כ למה לומר שכל הפקר זה רק התר זכיה,

וכן עיי' בגמ' לענין המחלוקת אם הפקר לעניים הוי הפקר שלכ' מוכח שהפקר זה לא הפקעה של הבעלות דא"כ מה שייך הפקר לעניים,

### הפקר לחצאין,

הר"ן בנדרים (מ"ד ד"ה ופרכינן) אומר שגם דבר שרבנן הפקירו הוא חייב במעשר כי רבנן לא באו להקל עליו,

ובעצם זה הפקר לחצאין,

והקו"ש (פסחים אות כ"ו) אומר את זה גם לגבי ההפקר של חמץ משש שעות ולמעלה שרש"י אומר שהסיבה שאשה לא מתקדשת בזה אפילו שמדאורייתא זה עוד לא אסור זה כי עשו הפקר ב"ד,

וכת' הקו"ש שמ"מ יש בזה איסור אם לא ישרוף כי לא הפקירו בשביל להקל עליו,

למרות שהקלו עליו ביחס לקידושין שהיא לא מקודשת כי על זה הם לא יכלו לחלק, וצ"ב,

ועיי' גם במחלוקת ב"ש וב"ה אם הפקר לעניים הוי הפקר,

## הגבהה:

יש לדון בגדר הקנין של הגבהה אם זה מדין חזקה או הכנסה לרשות והסמ"ע (סימן קצ"ז) אומר כמו הפשטות שזה הכנסה לרשות אבל יש שרצו לפרש בשם הקצות שזה כעין חזקה שעצם זה שהוא מזיז את החפץ זה הוראת בעלות וזה לא הכנסה לרשותו בכלל,

ובקצות לכ' אין כ"כ ראיה דאפ"ל שכונתו רק לחלוק על הדין שמשמע בסמ"ע שכל הענין הוא שזה בידו והקצות סובר שלא צריך שיהיה בידו כדי שיקנה,

וכן מבו' בראשונים מבו' שזה הכנסה לרשות (עיי' יד רמ"ה ועוד),

אולם קשה שאם זה הכנסה לרשות איך זה שייך במגביה ע"י חבילי זמורות בסוף פ"ק דקידושין וכן מקיש על קן והיונים הוגבהו ע"י זה עיי"ש בקצות שמביא את התוס',

ונראה שעצם זה שהם נכנסים למקום חדש על ידי המגביה נחשב כאילו שהוא יצר את המקום החדש ביחס אליהם וממילא כשהם שם הם ברשותו, (אולי זה קצת יותר מובן אם נאמר שיש לו על המקום החדש כעין קנין יצירה אולם זה סברא מחודשת מאוד),

ויל"ע טובא בזה,

# אות ר',

## רודף:

### שני חלקים ביסוד דין רודף (שמותר להרגו),

האחרונים אומרים שיש שני דינים ברודף יש את ההצלה של הנרדף ולכן כתוב בגמ' שגם על קטן יש דיני רודף,

ויש ג"כ עונש לרודף שכשהוא באמצע המעשה יש רשות לכ"א להרוג אותו גם בלי משפט,

עיי' באחיעזר שמוכיח כן מרש"י,

## רציחה:

### אם זה בין אדם לחבירו או בין אדם למקום,

יש לדון אם איסור רציחה והעונש מיתה על הרוצח זה בין אדם לחבירו או שזה בין אדם למקום,

והנה לומר שזה לגמרי בין אדם לחבירו כמו דיני ממונות ודאי שלא שייך דא"כ אם הוא יסכים יהיה מותר לרצוח אותו ופשוט שזה לא כך, אולם עדיין יתכן שזה ענין מוסרי וכמו לשה"ר שלכ' אסור גם אם הוא מסכים,

(ובאמת יל"ד בכל דיני ממונות אם אדם מסכים שיצערו אותו או ינקמו בו וכו' אם מותר או לא, ומ"מ לשה"ר זה ענין בפני עצמו כי הגרמ"ה אמר שיש שני ענינים בלשה"ר א' שמזיק לשני ב' שעצם הדיבור בלי קשר לבין אדם לחבירו הוא לא טוב עיי"ש שבי' בזה את חטא המרגלים שדיברו בכלל על דומם),

והצד שזה בין אדם למקום הוא שחיים של ישראל זה דבר גבוה והקב"ה לא רוצה שיפסיקו אותם וכמו שרואים שגם להתאבד אסור ובזה לא שייך לומר שזה בין אדם לחבירו,

(ואמנם אפשר לומר שרק כשאדם הורג את עצמו יש את הגריעות של כפיות טובה וזלזול בחיים שהשם נתן לו אבל לא מסתבר שזה כל החומר בלהתאבד, ומאידך אנו רואים באמת שיש יותר חומר בלהתאבד לגבי שאינו נקבר עם שאר הקהל ולא יושבים עליו שבעה ועדיין מסתבר שזה מוכיח שבעצם יש חשיבות לחיים של ישראל,

ועיי' ג"כ ערך פיקוח נפש מה שנתבאר שם אם יש ענין בעצם שיהודי יחיה או שזה רק פטור בעלמא),

ולכ' אם זה בין אדם לחבירו הנרצח יהיה פסול להעיד על הרוצח כי הוא קרוב אמנם תוס' ריש מכות (ובעוד מקומות) אומר שהוא פסול להעיד עליו רק מצד שונא,

מיהו יתכן שזה לא קשור כי האיסור הוא בין אדם לחבירו אבל העונש הוא לא כתביעה אלא כעונש של התורה, (וכמו שהוכח מזה שא"א למחול על זה),

ויל"ד באמת מה הדין עונש שהוא על בין אדם לחבירו אבל הוא לא כתביעה וזכות של השני,

וכגון מלקות של לא יוסיף אם זה בין אדם לחבירו (ע"ע לא יוסיף שהוכח שזה בין אדם למקום בכלל ואולי גם וגם) או לא תיקום ולא תיטור וכו',

ולמעשה נראה פשוט כמו שאמר הרב ש, א, יונגרמן שאין דין קרוב כי זה לא באמת דיון שקשור אליו שהרי גם אם הוא לא יתבע יתנו לפושע את העונש שמגיע לו על שהוא עשה מעשה גרוע,

וממילא אין ראיה שרציחה זה לא בין אדם לחבירו,

ויש נפק"מ אחר בחקירה הזו אם אדם שרוצח את עצמו עובר גם על איסור רציחה וחייב מיתה,

(ויש לציין שעד כמה שבאמת הוא חייב מיתה כדין רוצח א"כ מדוע בכלל הוא עובר איסור הרי הרג אדם שחייב מיתה {ואמנם זה גלגל החוזר ויל"ע מה עושים בכזה גלגל},

וברור שא"א להאשים אותו על עצם זה שגרם לעצמו להיות חייב מיתה ולמות וכמו שברור שאדם שחילל שבת במזיד וידע שעי"ז יהרגו אותו ויותר מזה גם בסוף קיים את הגזר דין בעצמו והרג את עצמו ודאי שלא עבר על איסור רציחה חוץ מהחילול שבת, וצ"ע,

ואולי זה גופא התורה חידשה בשופך דם האדם וכו' שלא אומרים כאן את הגלגל החוזר הזה וצ"ע),

וכמדו' הגרד"ל אמר שיש לו דין של רוצח וחייב מיתה על זה, וא"כ מוכח שזה דין בין אדם למקום,

ואולי יש ליישב עפי"ז את הסתירה הידועה בראשונים לגבי עובר שמבו' שאין איסור רציחה (ואמנם אסור מכל מיני סיבות אחרות אבל אין לזה הגדרה של רציחה) ומאידך יש לו התר של פיקוח נפש,

ולהנ"ל יש ליישב שפיקוח נפש זה דין של בין אדם לחבירו (עיי"ש) שהתורה הקילה כדי שיחיה וזה שייך גם על עובר, שהרי הוא חי כבר שיש בו נשמה,

אבל לגבי רציחה שזה בין אדם למקום בגלל החשיבות של ישראל אין לו את החשיבות הזו כדי שיהיה עליו איסור רציחה, שברור שהוא לא חייב במצות גם בלי קשר לזה שאין בו דעת, וממילא אין לו כ"כ חשיבות של ישראל,

ויל"ע בזה ומ"מ גם לא כ"כ צריך להגיע לזה, דעיי' שם שמתרצים שבאמת אין לו דין של חי אלא שיש דין אחר שחלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה,

מיהו למעשה עיין בנתיב בינה שכת' בשם הגר"ש רוזובסקי שזה בין אדם לחבירו והגואל הדם הוא התובע כיורש, (אמנם עיי"ש שכלפי שמיא יש גם חיוב מיתה בידי שמים על עצם המעשה),

### אם החיוב הוא על המעשה או על התוצאה,

יל"ד אם החיוב הוא על המעשה כלו' שזה מעשה גרוע ועל זה החיוב או שהחיוב הוא על התוצאה שפלוני מת בגללו, והנה נזיקין זה חיוב על התוצאה שעל ידו פלוני נחסר וזה לא משנה בכלל המעשה (חוץ מאשר להגדיר שהוא זה שבגללו הניזק נחסר), אולם במיתה יל"ד שאמנם ודאי שצריך את שני החלקים אבל השאלה מה העיקר,

ונפק"מ בכל מיני דרגות של עשיה שלא שייך להחשיב את זה כמעשה שלו אבל אם זה דין בתוצאה זה כן מיוחס אליו למרות שא"א להגדיר שהוא עשה מעשה רציחה,

ולמעשה הגרי"ב אומר שנזיקין זה דין בתוצאה אבל רציחה זה דין במעשה,

# אות ש',

## שיעורים:

### א,

בענין עין הרואה בשיעורים עיין לעיל ערך עין הרואה, (ועיי' גם בנתיב בינה כלים),

### ב, האם בכל השיעורים שמסברא נקבע בדין שיעור או שזה ענין טכני, ובענין שוו שיעוריהו,

לפרש"י כתוב בגמ' בסוכה (י"ז ע"ב) שעור ומפץ מצטרפים כי יש להם את אותו שיעור במקום אחר (לענין כשזה מהוקצה ששניהם בטפח כי זה ראוי לטלאי על מרדעת של חמור),

והכלל הוא שכל דבר שהוא שוה לשני בשיעור במקום מסוים הוא מצטרף אתו בכל מקום (גם במקום שהוא לא שוה לו בכלל) ודבר שהוא לא שוה בשום מקום הוא לא מצטרף,

וצ"ב טובא מה זה משנה שבמקום כל שהוא הם שוים בשיעור,

והנראה דהנה יל"ד אם בכל השיעורים הללו (כמו מפץ בששה וכו' ובמהוקצע בטפח) זה דין בתורה שמפץ ששה טמא או שהתורה בכלל לא מדברת על שיעור מסוים אלא שהתורה רק אומרת שמפץ טמא כשהוא חשוב וצריך לבדוק ממילא במציאות הטכנית אם זה חשוב או לא וטכנית מפץ חשוב בששה,

(שהרי אין הלמ"מ על השיעורים הללו וזה לא כלול בשיעורים שהלמ"מ, וכן משמע בכל הנידונים שהגמ' תולה במציאות מה חשוב, וכן שצריך דרשה על מטלניות ג' אצבעות, וכן עיי' נתיב בינה שרק כלי בעלי בתים ברימונים זה הלמ"מ ולכן רק את זה כתוב בפס' של ארץ ישראל),

ונראה שמוכרח כצד א' שזה כן דין שמפץ ששה דוקא טמא ולא שטכנית רק מפץ ששה חשוב,

שהרי כהיום של השימושים השתנו (וכל הצורה של העשיה של הבגדים השתנתה, וכן לגבי מרדעת של חמור לכ' כמעט לא שייך),

וברור שהדין של השיעורים הללו לא משתנה ואין שום נידון האם היום השיעור הוא אותו דבר,

וע"כ שיש שיעור בתורה (אפילו שהשיעור נלמד מסברא לפי מה שהיה חשוב בזמן חז"ל) וממילא כבר נקבע השיעור וזה השיעור בלי שום קשר למציאות מה חשוב היום כי למעשה התורה דיברה על השיעור הזה,

וכן משמע גם מעצם זה שכל השיעורים כתובים במשנה ולא משמע שזה רק ענין טכני שהמשנה מגלה לנו מה יותר חשוב, ואינו מוכרח,

והבי' שאמנם בעצם בתורה עצמה לא כתוב שיעור בכלל ורק שברור שהתורה דיברה רק על מה שחשוב ומ"מ יש דין על השיעור כי למעשה אחרי שמפץ חשוב בששה לא מגדירים את זה שהתורה אמרה "מפץ חשוב" וזה במקרה בזמן חז"ל ששה אלא שכיון שמפץ ששה זה מה שחשוב (בזמן מעמד הר סיני) ממילא התורה בעצם דיברה על "מפץ ששה" בגלל שהוא זה שחשוב,

וממילא גם אם הטעם השתנה ועכשיו לא זה מה שחשוב מ"מ על זה התורה דיברה וזה ברור שאחרי שהתורה דיברה על "מפץ ששה" זה לא משנה בכלל אם זה חשוב או לא שהרי זה מה שכתוב בתורה,

(ויתכן שהבי' בסברא שכבר יש לזה חשיבות כי בצורה הנורמלית של העולם זה מה שחשוב, אולם כל זה אחרי שלמעשה זה מה שיוצא בתורה, כטעם לקרא),

ועתה נשוב לנידון שלנו,

וצ"ל שבאמת מצד הסברא פשוט שמפץ ועור מצטרפים כי עור לא גרע ממפץ,

אלא שכיון שיש הגדרות בתורה ולמעשה נאמר על עור ש"שיעורו בחמשה" ועל מפץ נאמר ש"שיעורו בששה" ממילא לא שייך טכנית לצרף אותם מבחינת ההגדרות של הדין,

כי הרי להצטרף לדין "שיעור חמשה לעור" פשוט שא"א שהרי ודאי שמפץ לא יכול להיות בחמשה,

אבל גם להצטרף ל"שיעור ששה למפץ" א"א שהרי כל הדין הזה נאמר על מפץ ועל עור אין שיעור כזה, וזה לא משנה בכלל שמצד הסברא זה כ"ש כי למעשה בתורה זה לא כתוב וזה לא נכנס בגדרים של התורה,

ולכן כשלא שוו שיעורייהו לא מצטרפי,

אמנם הסיבה שכשיש מקום שהם שוים הם כן מצטרפים,

כי בעצם למרות שכל דבר הוא בדין שיעור בפני עצמו מ"מ התורה לא מחלקת מין אחד לשני דינים שונים,

אלא זה דין אחד ש"עור כשהוא לא מהוקצע הוא בחמשה וכשהוא מהוקצע הוא בטפח", ולא שזה שני דינים שונים ש"עור לא מהוקצע בחמשה" ודין נפרד ש"עור מהוקצע בטפח", כי זה מין אחד,

וכן התורה גם לא מחלקת שיעור אחד לשני דינים,

כלו' שלענין השיעור טפח למשל כיון שגם עור וגם מפץ (וכן כולם) הוא אותו שיעור במהוקצע התורה לא אומרת שני דינים נפרדים ש"עור בטפח" ו"מפץ בטפח", אלא זה דין אחד ש"עור ומפץ בטפח",

כי זה שיעור אחד,

וממילא יוצא שכיון שבמקום אחד עור ומפץ הם אותו שיעור אז באותו מקום עור ומפץ הם באותו דין וממילא גם בכל שאר המקומות הם בדין אחד שהרי התורה לא מחלקת מין אחד לשני דינים,

וממילא ע"כ מה שיוצא שיש דין אחד ש"עור ומפץ כשהם מהוקצעים הם בטפח וכשהם לא העור בחמשה והמפץ בששה",

וכיון שהם בדין אחד כבר אין את ההגדרה שעושה שעור לא יכול להכנס לדין של עור כי הרי בסברא זה כן כלול וא"א גם לומר שלמעשה במציאות מבחינת ההגדרה לא נאמר עליו השיעור של ששה כי השיעור הזה נאמר גם עליו, כי זה לא דין נפרד,

ודוק' היטב בזה,

## שוה כסף ככסף:

קיי"ל ששוה כסף ככסף,

עיי' תוס' ריש קידושין ובראשונים שם במקור של זה לגבי כל דין,

והגרמ"ה חוקר בגדר של הדין הזה ששו"כ ככסף האם זה מחמת שגם בזה יש את אותה דרגת תועלת כמו בכסף (כי כמו שבכסף יש תועלת שיכול לקנות בו דברים גם בזה יש תועלת שיכול להשתמש בזה, ובלי קשר לזה שיוכל למכור את זה ולהשיג כסף וכדו')[[78]](#footnote-78),

או שזה מצד שיכולים להשיג בזה כסף וממילא זה מוגדר שיש בזה כסף בכח ולכן אין שום הבדל בין כסף לשו"כ כי גם בשו"כ יש בבכח כסף,

ולכ' מאוד מובן לומר ששו"כ זה מחמת שאפשר להשיג אתו כסף שהרי זה גם המהות של הכסף בעצמו שיש לו בבכח הרבה אפשרויות של חפצים בערך הזה שהרי אין באמת ערך עצמי לכסף, (וברור שאין שום ענין מיוחד בצורה של מטבע חוץ מהעובדה שאפשר להשיג עם זה דברים) וא"כ מובן מאוד שגם שו"כ זה אותו עיקרון,

וכן נקט למעשה בכל התורה והוכיח מתשו' הרא"ש,[[79]](#footnote-79)

אולם הגרמ"ה הקשה מפדיון הבן שכתוב בגמ' (ריש קידושין) שהכהן יכול להגיד שלו שוה החפץ הזה הרבה למרות שבשוק זה שוה קצת כי למעשה לו יש בזה יותר שימושים,

ואם כל השווי הוא כי יכול להשיג בזה כסף וחפצים מה זה משנה שלו זה שוה הרבה,

ולכן חידש שבפדיון הבן המטרה היא לא היכולת להשיג כסף כי צריך שיקבל חשיבות של כסף ולכן בזה השו"כ זה הגדר השני שיש לו בזה שימושים,

וצ"ב מהכ"ת לחדש שני גדרים לשוה כסף וכן למה תמיד אין את הגדר שיש בפדיון הבן,

וכן צ"ב מה זה משנה שצריך בפדיון הבן חשיבות של כסף הרי זה גופא יש כאן כסף בבכח וכמו שכסף עצמו כל מהותו זה הבכח שלו, וגם בכל התורה צריך שיתן למעשה כסף וודאי שלא מועיל לתת דבר שבעתיד יוכלו להשיג על ידו כסף וע"כ שזה מוגדר שיש פה כסף עכשיו ומ"ש,

וצ"ע,

וצל"ע בכל זה עוד,

## קום ועשה ושב ואל תעשה:

### הגדר,

יל"ע מה הגדר של החילוק בין שב ואל תעשה לקום ועשה,

וזה נפק"מ להרבה דברים,

ויל"ד כל מקרה לגופו כי יתכן באמת שבכל מקום זה משהו שונה,

### המקרים,

א, דינים דרבנן שיכולים לעקור דאורייתא רק בשב ואל תעשה, (ועיין פמ"ג שאומר שנראה שרבנן יכולים לעקור גם לאו כל עוד שזה בשב ואל תעשה),

ב, שכשיש סתירה בדין שב ואל תעשה עדיף,

ג, שכבוד הבריות דוחה דאורייתא בשב ואל תעשה,

ד, שיותר מחומש לא מחויב בשב ואל תעשה, (להריב"ש),

## שם מעשה מצוה:

### א,

נראה שבכל מצוה צריך שיהיה שם של מעשה מצוה,

כלו' שצורת המעשה תהיה "מעשה עבודה", וזה חלק מהחיוב, שהתורה לא מחייבת את האדם לאכול מצה אלא היא מחייבת אותו "לעבוד את הקב"ה באכילת מצה" וחלק מהחיוב זה לעבוד את הקב"ה בזה,

וזה כתוב בדין של כונה במצוות (עיי"ש) וגם למ"ד שלא צריך כונה מ"מ ביסוד הדבר הוא מודה,

ולכן בכונה הפכית לא יוצא לכו"ע,

וכן מוכח בר"ן (עיי"ש ערך כונה במצות) שצריך שם מעשה עבודה במצוה הזו כלו' שלא סתם יהיה שם המעשה שהוא עובד את הקב"ה אלא גם שיעבוד את הקב"ה במצוה הזו,

### ב,

וכן אפשר לבאר לענין מצוה הבאה בעבירה שלא יוצא כי יש לזה שם של עבירה ולא של מצוה, ודוק',

וע"ע מצוה הבאה בעבירה שכן משמע בירו',

# שלושים יום קודם לחג:

קיי"ל ששלושים יום קודם לחג צריך לעסוק בהלכות החג, (עיי' בגמ' ריש פסחים),

וזה נפק"מ גם לענין סוכה ישנה לב"ש שזה לא מוגדר שכיון לשם מצוה כשזה בסתמא,

וגם לב"ה זה נפק"מ שצריך להוסיף בה דבר, אולם לכ' זה דין דרבנן, (עיי"ש בסוכה בתוס'),

והקובץ שיעורים (פסחים אות כ"ב) מביא רש"י בפסחים לענין ביעור שקודם שלושים יום אין לו חיוב והוא יכול ללכת אפילו שלא יוכל לבער משא"כ בתוך שלושים יום שהוא מחויב לבער כבר,

ושם מבו' שזה דין דאורייתא,

וכת' ר' אלחנן שבאמת זה דין דאורייתא,

ולכ' הגדר של זה הוא שהדין פסח חל בתוך שלושים לרגל, (כלו' שאז חל דין שבפסח לא יאכל חמץ),

# פסול שמאל בעבודת ביהמ"ק:

הקו"ש (ריש פסחים) חוקר האם הפסול של שמאל בעבודה (כגון זריקה וכו') זה פסול בשמאל או שיש דין בימין,

והנפק"מ פשוט מה הדין בשיניים האם פסול או כשר,

## שם איסור:

בפשטות כשהתורה מצוה דין יש בזה רק הוראה של התורה בעלמא אבל אין בזה עוד חלק של חשיבות,

כלו' שהרי נבילה זה חשיבות של נבילה (והרי זה היסוד של ענין ביטול ברוב שאז אין לו חשיבות ואכמ"ל), וכן בכל האיסורים שבתורה כולם נמדדים לפי חשיבות של החפץ שאסור,

והדברים פשוטים וידועים, (ומוזכר כאן בהרבה מקומות עם ההוכחות),

ועיי' לעיל ערך עין הרואה שמוכח היסוד הזה עם עוד הוספות גדולות,

אולם הדין עצמו בפשטות זה ענין של הוראה של התורה שהתורה אומרת ומצווה עלינו לעשות כך וכך במצב כזה ולא לאכול נבילה ואין בזה שום ענין של חשיבות (כמובן חוץ מהענין המציאותי רוחני של האיסור שזה גם לא עצם הציווי אלא המצב הרוחני שלו שהרי עצם הציווי זה "הוראה"),

ולמעשה נראה שגם הדין עצמו נמדד לפי חשיבות,

שאחרי שהתורה מצוה על זה שזה אסור יש לו חשיבות של דבר שהתורה לא מרשה אותו אבל אם היה קורה שהתורה אסרה אותו אבל אין לו (משום מה) חשיבות של דבר אסור לא יחול האיסור למעשה ויהיה מותר בפועל על פי דין לגמרי,

(כי התורה הגבילה את הדינים שיהיו רק לפי החשיבות שלהם),

וההסבר בזה הוא פשוט מאוד שבדיוק כמו שכל דין בתורה נמדד לפי החשיבות שלו מצד החפץ האסור כלו' שכשהתורה אוסרת נבילה התורה מדברת לפי חשיבות של נבילה לטוב ולמוטב והכל נקבע לפי החשיבות כך גם כשהתורה אוסרת המדד מה נחשב לאסור ומה למותר זה גם לפי החשיבות,

ואכמ"ל בטעמא דקרא לזה, (ולכ' יסוד הדברים שזה המציאות האמיתית והישרה, ואכמ"ל),

ועתה נביא לזה כמה ראיות,

### מיגו דהוי דופן לענין שבת הוי דופן לענין סוכה,

הגמ' בסוכה אומרת מיגו דהוי דופן לענין שבת הוי דופן לענין סוכה ועיי"ש בר"ן שזה ענין כללי שלא שייך שיהיה תרתי דסתרי בדינים, וכ"כ להדיא בעוד ראשונים),

וצ"ב מה הבעיה שזה יהיה תרתי דסתרי הרי בין כה ע"כ שיש משום מה הבדל בין שבת לסוכה לענין זה שהרי בסוכה שלא בשבת יש הבדל בין שבת לסוכה, וא"כ מה זה משנה שעכשיו זה שניהם ביחד,

ולהנ"ל מיושב מאוד שעל המחיצה הזו יש חשיבות של דבר שעפ"י דין הוא מחיצה (ובקיצור יש לו "שם מחיצה" שזה מקביל ל"שם איסור"),

ולכן יש בזה סתירה בין השמות כי או שיש לזה חשיבות של דבר שהתורה אומרת עליו שהוא מחיצה או שלא, (ואמנם בדינים אין בזה סתירה כי כל אחד הוא כלפי משהו אחר אבל בחשיבות כזה דבר הוא סותר וכל אחד מגרע מהחשיבות של השני),

ואמנם אפשר לפרש שם שהענין שבהגדרה עצמה זה לא צורה מבחינה הגדרתית שיש סתירה כזו אם זה מחיצה או שלא,

ובאמת על רוב הראיות דלהלן אפשר לענות את התשובה הזו,

אבל פחות מסתבר לומר את זה,

### אם לחלות לוקח זמן לחול,

יש נידון באחרונים אם לחלות לוקח זמן לחול,

ושמעתי מהרב פילץ שהסכים עמו הגר"י דויטש שיש ראיה ברשב"א שלחלות לוקח זמן לחול, (ומ"מ באחרונים ודאי יש על זה נידון),

ולכ' מה שייך לומר שלוקח זמן לחול הרי זה דין והוראה של התורה ומה שייך טכנית שיקח להוראה זמן לחול,

אמנם אם צריך שיחול חשיבות על החפץ מובן שלוקח לחשיבות זמן לחול, (כי ברגע הראשון עוד לא מספיק נקבע בחפץ שהוא כזה, וצריך זמן שהשם הזה יהפוך לחלק מהותי רציני בחפץ),

### אין איסור חל על איסור,

הגמ' אומרת שאין איסור חל על איסור, אלא אם כן זה מוסיף וכו',

ולכ' צ"ב למה שלא יחול מה זה מגרע שיש כבר איסור אחר,

ואמנם אפשר לפרש שזה ענין של גדר כזה שכשאין משמעות אין ענין להחיל דין, אולם זה לא כ"כ מובן וביותר שהרי יש נפק"מ תמיד לעונש כלפי שמיא שיהיה לו עונש יותר חמור, (כלו' שהרי למעשה יש בזה שני ענינים),[[80]](#footnote-80)

וביותר שהרי יש מ"ד בגמ' שאפילו בכולל ומוסיף אין איסור חל על איסור, (ושם ודאי שאין שום סיבה להחריג את החלק הזה מהדין),

אולם להנ"ל מיושב היטב שאחרי שכבר יש עליו שם של איסור לא יכול לחול חשיבות של איסור אחר ואין לו משמעות ולכן הוא לא חשוב, ודוק',

ועיין ערך אין איסור חל על איסור,

### שדין שאין לו משמעות פוקע,

יש באחרונים יסוד גדול שדין שאין לו משמעות הוא פוקע, (עיי' בסוגיא של הקדש חמץ ושחרור בגיטין),

ולכ' צ"ב למה שיפקע ובשלמא שלא יחול אבל למה שיפקע, (וגם שלא יחול לכ' אין סיבה, וזה תלוי בהנ"ל),

וכמדו' שהם מדברים גם שיפקע ולא רק שלא יחול,

ולהנ"ל מיושב שאין לו חשיבות,

### שיותר קל לבטל חלות מלהחיל חלות,

ידוע שיותר קל לבטל ולהפקיע חלות מלהחיל חלות, וצ"ב מה ההבדל,

וי"ל גם מצד הגדרים שצריך סיבה כדי להחיל דברים,

אולם אפ"ל מצד זה שכשמחיל חלות צריך ליצור חשיבות משא"כ לבטל חלות שזה רק להפקיע חשיבות,

(ואמנם מזה אין ראיה כלל כי יתכן להסביר כנ"ל, ועוד שהמקור לזה זה הגר"ש איגר והוא מדבר על הפקר ושם אפ"ל שזה חשיבות מצד הענינים של בעלות),

### חל תו לא פקע,

מבו' בתוס' יסוד שדבר שחל כבר הוא פחות פוקע,

וגם בזה אפ"ל כעין הנ"ל שצריך סיבה כדי להפקיע דברים,

אולם יותר נח לומר שזה בגלל שכבר יש חשיבות והיא לא פוקעת,

### פטור מעשה ביותר מחומש בממונו,

וכן נראה לבאר בדין שאדם לא מחויב לבזבז יותר מחומש ממונו לעשה, ומ"ש לאו מעשה, עיי"ש בערך המבזבז אל יבזבז יותר מחומש,

## שבועה:

יל"ע מה הגדר של שבועה כלו' מה הגדר של הדין למה הוא חייב לקיים את השבועה שהוא נשבע וגם מה זה בכלל אומר להשבע,

והנה אין לומר ששבועה במהותה זה החלת חלות שהרי מצינו שמשה השביע את ישראל שישמרו את התורה וברור שהוא לא רצה לגרום להם לקיים את התורה ע"י שחייב אותם בעוד מצוה לקיים את הדינים כי אין לזה שום טעם וריח,

אלא ע"כ כמו הסברא הפשוטה ששבועה זה ענין מוסרי פשוט שהאדם מבטיח בצורה גמורה (וברור שהתוכן של השבועה הוא שכמו שהקב"ה קיים כך גם זה אולם כל זה כדי לחזק את ההבטחה),

ורק שאחרי הענין המוסרי התורה נתנה לזה תוקף דיני שחייבים עפ"י דין לקיים את המוסריות הזו וכמו שחסד זה ענין מוסרי (עיי' רב ניסים גאון בהקדמה לש"ס על סדום) והתורה ציוותה אותו כמצוה,

ויש חוץ מזה עוד ענין שהיות שהתוכן של השבועה הוא שכמו שהשם קיים כך גם זה ממילא יש בזה חומר עצום של חילול השם ג"כ חוץ מעצם ההבטחה שבזה,

(ואמנם ניתן בעיקרון לומר שהאיסור הוא רק בגלל זה אולם לא משמע כי בסופו של דבר עיקר הענין לכ' זה לא זה אלא ההבטחה וביותר שכתוב בגמ' בפשיטות שמשה השביע את ישראל ושם ודאי הענין בשבועה היה רק ההבטחה ואם בשבועה של הדין כל הענין הוא בכלל משהו אחר איך הגמ' מחברת את זה בפשיטות),

אמנם עדיין יש לחקור בגדר החלק הדיני של שבועה האם זה חלות בחפצא או בגברא, ואכמ"ל,

## שבועת עד אחד:

שיטת השיטמ"ק בשם הרשב"ץ שהספק הוא זה שמצריך שבועה והע"א רק יוצר ריעותא וזה כל המטרה שלו,

אולם לרא"ש צריך נאמנות (כלו' שבשביל ספק א"א להשביע ולע"א יש מספיק נאמנות ביחס לשבועה) כדי לחייב שבועה,

[וע"ע בסוגיית עד המסייע],

## שוגג:

יל"ע למה שוגג יותר קל בכל התורה ממזיד, ובפשטות זה בגלל שהוא פחות פושע,

אולם הגרי"ב (בספר על תמורה סי' ב') מחדש שזה לא קשור לדרגת הפשיעה אלא שכשזה בשוגג חסר בשם מעשה עבירה שבזה,

וזה על אותו עיקרון של מתעסק,

ועפי"ז מובן מאוד הפטור המיוחד בטעה בדבר מצוה דלכ' לא מובן מה זה משנה שהשוגג שלו נובע ממצוה (ולא נראה לומר שהוא פחות פושע כי יש הרבה מאוד מקרים שהוא יהיה פחות פושע גם כשלא טעה בדבר מצוה ויהיה עוד פחות פושע מהאדם שטעה בדבר מצוה),

ולהנ"ל מיושב היטב שחסר בשם עבירה של זה שהרי כל המעשה שלו הוא לעשות מצוה וממילא אין לזה שם של מעשה עבירה בכלל,

### שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא:

קיי"ל שאדם שהעיד על דבר פלוני שהוא אסור גם כשאין לו נאמנות של ע"א (כגון שהוא מעיד שפלונית אשת איש) לו עצמו אסור לעשות את מה שהוא אמר שאסור, וב"ד יכפה עליו לקיים את זה,

וצ"ב מדוע,

ויש שיטות האחרונים שזה מדין נדר ויש שיטות שזה כמו הודאת בע"ד כי דבר שנוגע לאדם עצמו יש לו נאמנות ע"ז כי זה ענין שלו,

ועיין בראשונים על חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר שהם מדמים את זה לזה וצלע"ב,

## שווי:

המהר"ם מינ"ץ אומר שמי שמזיק לחבירו אתרוג מהודר לא צריך לשלם לו שווי של מהודר אלא מספיק שישלם לו שווי של אתרוג כשר, כי יכל לצאת ידי חובה גם בכשר,

והוכיח את זה מהגמ' שאומרת שמי שהזיק קרבן פר שמן יכול להשיב דבר פחות טוב כל עוד שיוצאים בו יד"ח,

(והרבה אחרונים חולקים עליו עיין מל"מ ועוד),

וצ"ב הרי למעשה זה נכון שהוא לא מחויב לדאוג לו לעצם ההידור אבל ברור שמהודר שווה יותר וא"כ יצטרך לשלם לו יותר מצד השווי, ומדוע לא,

ונראה לומר שלשימוש של מצווה אין שם של שימוש כי זה לא צורך של האדם ולא משמש אותו,

וממילא שווי שנוצר מחמת זה אינו שווי,

ואמנם מה שנצרך בשביל שיצא יד"ח כן נחשב לשווי משום שזה צורך של האדם עצמו כי הוא מחויב בזה וזה נצרך לקיום חובתו משא"כ ההידור שהוא לא חייב בו,

(ולעצם היסוד יש קצת סייעתא מהחוט שני שאומר שאדם שרוצה להחמיר בדבר שתמיד אינו מחמיר בו אינו יכול כשזה נוגע לבל תשחית ואם שימוש של מצוות נקרא שימוש למה זה בל תשחית),

ועיי' ג"כ לענין מצות לאו להנות ניתנו שיש שיטות בראשונים שגם במצוה שיש הנאה חוץ מעצם המצוה וכגון מקוה בימות החמה מ"מ כיון שמהות המעשה הוא לא בשביל האדם זה לא נקרא שימוש שלו כי שם המעשה כבר מיוחס למצוה,

ועיי' בזה ולכ' גם מעצם הדין שמצות לאו להנות ניתנו מוכח שזה לא נקרא שימוש של האדם ויל"ע בכל זה ואכ"מ,

וע"ע שוה כסף ככסף,

### בגדר שווי, (עפ"י הנ"ל),

אמנם כל הנ"ל במהר"ם מינץ צ"ב,

כי אמנם אפשר להבין שדבר כזה הוא לא שימוש וזה לא דבר ממוני אלא סתם שלא נחמד לו אבל למה שלא יקרא שווי הרי למעשה יש לזה שווי והוא יכל למכור את זה בשוק ולמה שזה לא יקרא שווי ומה זה משנה למה אנשים משלמים על זה האם בגלל שהם ישתמשו בחפץ או שסתם מתחשק להם,

והבי' נראה עפ"י יסוד גדול בכל המושג שווי דהנה בעצם כל שווי זה בכלל גרמא שהרי אין משהו בחפץ עכשיו ורק שיכל להשיג עי"ז דברים וא"כ איך כל התשלומין הם על זה,

והבי' בזה שזה מוגדר כאילו שיש כאן משהו אמיתי בחפץ כי בבכח יש בו כסף ויכולת להשיג חפצים אחרים וזה לא דבר חיצוני שסתם יכולים להשיג בעתיד אלא שכבר עכשיו יש את זה בחפץ בבכח, דהגע עצמך הרי גם על עצם השימוש בחפץ אפשר לשאול את אותה שאלה שזה גרמא בעלמא שהרי כל הערך שלו זה בגלל שיכולים עוד עשרים שנה לשבת עליו וזה לא משהו שיש עכשיו אלא רק יכולת לעשות בו פעולה (עכשיו ועוד עשרים שנה) וא"כ יצטרך לשלם רק על החומר והצורה של זה,

אלא ודאי פשוט שזה מוגדר שזה דבר אמיתי קיים בחפץ למרות שטכנית זה לא קיים בכלל,

וממילא כל זה רק בשווי שבאמת קשור לגוף של החפץ אבל שווי שהוא לא מחמת השימושים שיש בחפץ אלא סתם מסיבות חיצוניות שאנשים רוצים לשלם עליו זה כבר לא יכול להיות מוגדר כדבר בחפץ,

ודוק' והוא נפלא,

## שוטה:

החלקת יואב דן אם הוא פטור רק מעונש או שהוא פטור מהמצוה עצמה והוא חידוש לכ' לומר שיש צד שהוא פטור רק מעונש אבל באמת הוא כן חייב במצות,

אמנם באמת יש בזה טעם כי הגמ' אומרת ששוטה זה חס רחמנא (אמנם יל"ע בגמ' שאולי זה מדובר רק על קטן) ועדיין זה לא ראיה כלל,

ולפי"ז יל"ע באדם שעשה מצווה כשהיה שוטה אם כשנתפקח חייב לקיים שוב ולמעשה זה גמ' מפורשת שחייב וצ"ע איך החלקת יואב יפרנס דברי הגמ' הללו,

## שומרים:

### גדר החיוב,

יל"ע בגדר שומרים למה שומרים חייבים לשלם אם החפץ הוזק אמנם הוא הוזק מחמת הפשיעה שלהם אבל זה גרמא בעלמא ולמה שיצטרכו לשלם ע"ז,

ויש שרצו לפרש שזה חיוב אחריות וכמו ביטוח וזה לא קשור לזה שהם פשעו והסיבה שזה רק בשומרים זה כי המפקיד מפחד שבלי זה השומר יפשע ובאונס אין חיוב כי כל הסיבה שיש את האחריות זה כדי שלא יפשע וממילא כשהוא לא פושע בין כה אין חיוב ואדרבה אם יהיה חייב ע"ז הוא לא יסכים לשמור,

והנה כל הפי' הזה תמוה א' בפשטות לא כ"כ צריך את האחריות הזו שהרי אדם בד"כ נותן לשמור למי שהוא סומך עליו וגם בלי החיוב אחריות הוא ישמור כמו שצריך ובמקרים שהמפקיד כן רוצה אחריות שיעשה את זה מפורש ומדוע צריך שכל שומר בעולם יהיה כך,

ועוד שמאוד מוזר לומר שבעצם כל החיוב תשלומין לא קשור בכלל לחיוב שמירה,

ועוד שהגמ' בב"ק (ד' ע"ב) אומרת שאחד מהאבות נזיקין זה שומרים ואם זה סתם התחייבות כמו ביטוח זה לא קשור לאבות נזיקין שהרי זה לא מחיובי מזיק בכלל וכמו שלא כתוב שם הלואה,

ועוד יל"ע א"כ למה הוא חייב רק כשזה היה בפשיעה הרי זה לא קשור לחיוב שמירה שלו אלא זה ביטוח,

ונראה שגם לפי הצד הזה ודאי שזה לא סתם ביטוח אלא שהוא מתחייב לפצות אותו על הפשיעה שלו (ובשומר שכר גם על גניבה ובשואל גם כשזה לא קשור אליו),

וע"ע בעליו עמו מה שנתבאר שם בגדר שומרים,

ועיין בחבורה של הר"כ (הרב וייס) שהוא סובר שהחיוב הוא משום שזה ברשותו והביא ראשונים שהחפץ מוגדר ברשותו של השומר ולכן המפקיד לא יכול להקדיש וכדו',

ולמעשה זה לא ראיה כי יתכן שאה"נ באמת חוץ מענין האחריות זה גם ברשותו של השומר אבל זה לא סיבה לחייב את השומר בתשלום כשזה הוזק כי זה הגיע לרשותו בהסכמת המפקיד, ואכמ"ל,

וע"ע חמץ שחייב באחריותו,

ועיי' קו"ש שלגבי פשיעה ביאר ברמב"ם שזה מדין מזיק וכנ"ל,

ולגבי גניבה ואבידה תלה את זה במחלוקת ראשונים,

### חיוב שואל באונסים,

הקו"ש אומר שודאי זה לא מדין מזיק וכדו' שהרי לא עשה כלום אלא זה מדין אחריות כלו' שהוא לקח ולכן הוא צריך להחזיר וזה פשוט לא משנה שהוא היה אנוס,

ועיי' גם ברמב"ן שכת' שהתורה העמידה את זה ברשותו כדי לחייב אותו באונסים,

## שותפות:

יל"ד כשיש חשבון ושותפות של גוי ויהודי אם שייך לומר שהוא גונב רק מהגוי וזה רק גזל עכו"ם (וזה שייך גם בתיבה של כסף משותף וגם בחשבון בנק וגם בחפץ משותף שהוא משתמש בו בלי רשות ודוק' בכל אחד מהמקרים,

והנה יש לדון בכל שותפות של כסף לא מסוים (וכגון בתיבה שיש בה כסף של שניהם) מה ההגדרה של השותפות דלכ' ההגדרה היא שלכל אחד יש כאן חמישים שקל (ולא חמישים מסוימים) וא"כ יש לדון מה קורה כשנשרף חמישים שקל למי זה נשרף דלכ' כל אחד יוכל לומר שנשרף של השני שהרי היה לו חמישים ונשאר כאן חמישים והיכי לידיינו דייני להאי דינא,

ואולי באמת אה"נ וכל דאלים גבר משום שבאמת הדין עם שניהם ולשניהם יש זכות לקחת את כל החמישים הנותרים, (מיהו למעשה יתכן שטכנית תמיד כלול כעין אומדנא ותנאי שאם יפסד יפסד לאמצע וזה דבר צדדי),

אמנם יכול להיות שהיות שבאמת שתי הבעלויות סותרות ומבחינה ממונית אין שום עדיפות לאחת על השניה והצדק דורש שזה יהיה לאמצע ממילא חל שזה לאמצא כי הדינים חלים גם לפי הצדק,

וזה חידוש גדול בגדרי הדינים, ועיי' בב"מ לגבי שניים שהגביהו מציאה יחד שלכ' מוכח שם ג"כ שכשיש סתירה בבעלות חלים שני הדינים חצי חצי משום שזה מה שהוגן,

ובמקרה שהשותפות היא לא שלכל אחד יש חצי אלא שלשניהם יחד יש הכל אין את כל הבעיה הזו משום שהם שניהם בעלים על הכל עם זכויות חצויות בבעלות הזו (שהרי ברור שלא כל אחד יכול לעשות בזה מה שהוא רוצה) וממילא ודאי ששניהם הפסידו,

וכל זה כשהיה הפסד שלא קשור לאחד יותר מהשני וגם כשהמזיק או הגנב התכוין לגנוב רק לאחד לכ' אין לזה משמעות,

אבל יל"ע מה הדין כשזה שותפות של גוי ויהודי ובא ישראל אחר ורוצה לגנוב לגוי אם ננקוט שגזל עכו"ם מותר וגם נהיה שלו, (והוא קודם זכה בזה ואח"כ לקח את זה משם),

שכאן כל מה שהוא יכול בכלל לקחת זה רק מהגוי וא"כ מה שייך לומר שהוא לקח גם לישראל (בלי תנאי ובפרט שגם אם יש תנאי מ"מ מצד איסור גזל לכ' זה לא כ"כ משמעותי ועיי'),

ודוק' היטב היטב בזה ואכמ"ל,

ולמעשה זה נידון רחב מאוד שהרי בכל שותפות בעולם זה או שלכל אחד יש הכל או שלכל אחד יש חצי שאינו מסוים שהרי לא שייך לומר שיש לו חצי מסוים כי זה לא מציאותי דאיך נקבע איזה חלק שייך למי,

וא"כ הנידון הזה שייך בכל שותפות,

וגם אם נאמר שיש הסכם (וכזכור זה לא יעזור לנזיקין) מ"מ זה לכ' לא יועיל לירושה ששם לא שייך הסכם כי זה שותפות בעל כורחם,

- עיי' עוד בגדרי שותפות ברמב"ן בקידושין (נ"ב ע"ב) שאומר ששותף שנותן חפץ ששוה שני פרוטות לאשה לקידושין היא מקודשת כי יש לו בזה פרוטה למרות שהוא לא יכול לחלק בלי השותף השני,

ולכ' מוכח ששותפות זה לא שכל אחד בעלים על הכל דא"כ אין לו פרוטה ששייכת לו לגמרי שיוכל לתת גם בלי לחלוק, ומ"מ יל"ע שם,

## שינוי:

עיי' באתוון דאורייתא ששינוי גורם שהחפץ יחשב לדבר חדש ועיי' בב"ק בסוגיית שינוי,

וזה נפק"מ להרבה דינים אם יש שינוי או לא ויל"ע באמת מה החילוק בין הדינים לענין זה,

## שלא לשמה בקרבן:

עיי' ערך פיגול, וע"ע לשמה,

ובקיצור מסקנת הדברים שזה יחוד והחלת שם על הקרבן שהוא מיועד לדבר אחר ממה שהוא באמת,

## שליחות:

### א, אם צריך כונה לחלות שליחות,

יל"ע בשליחות מעשה אם צריך כונה לחלות של מינוי שליחות או שעצם זה שעושה מחמתו וכנציגו זה מספיק,

ולמעשה באחד הראשונים מוכח שלא צריך, (כמדו' תשובת הרשב"א או התשב"ץ),

ובפמ"ג (הובא להלן סעי' ב') ג"כ מוכח שלא צריך,

### ב,

הפמ"ג שואל מדוע מותר לכהן לומר לישראל שיביא לו כליו מבית הקברות הרי יוצא שהוא שליח שלו, עיי"ש מה שתירץ,

וצ"ב טובא מה שייך שליחות בענינים כאלה הרי שליחות שייך על השאלה מי עשה את המעשה אבל זה ענין של מי נמצא בבית הקברות ומה שייך ע"ז שליחות והוא פלא (ואולי זה כונתו בתשובה אולם זה לא מיישב מה הוא שואל בכלל),

ויל"ע עפי"ז בגדרי שליחות,

### ג, אם צריך שלוחו של בעל הממון ולמה שיצטרכו ובגדר שליחות,

הר"ן אומר שצריך שלוחו של בעל הממון כדי להיות שליח,

וצ"ב טובא מה הענין בזה,

ונראה לומר דהנה יש שיטות (כמדו' הקצות) שאין שליחות במילה כי גם השליח חייב למול (דזה חיוב על כל ישראל למול את מי שצריך) וממילא לא שייך לומר שהוא עושה את זה בשביל המשלח כי גם בשביל עצמו הוא צריך לעשות את זה, ודוק' בסברא הזו,

וכן בהדלקת נרות שהגמ' אומרת שאכסנאי צריך להשתתף בפרוטה בי' הגרי"ב שרייבר שהסיבה שלא מועיל סתם שליחות כי בלי שחלק מהנר שייך למשלח אין לזה צורה של שליחות כי גם בשביל עצמו הבעה"ב צריך להדליק (משא"כ אם יש לו בזה פרוטה שהבעה"ב יכול להדליק רק ברשותו יש לו זכות לדרוש שזה יהיה בשבילו ג"כ ויל"ע בסברא הזו),

ועפי"ז יש לומר גם כאן שהר"ן סובר שבשביל שיהיה לזה שם של שליחות צריך שזה יהיה בצורה שהמעשה קשור רק למשלח ולכן הצורה היא שהמעשה הוא בשביל המשלח ולא בשביל השליח אלא הוא רק שליח שלו, משא"כ כשגם השליח יכול לעשות את זה וכגון במציאה שאין לזה צורה של שליחות כי באותה מידה המעשה יכול להיות גם בשביל השליח,

ולכן צריך שהמשלח יהיה בעל הממון שאז באמת המעשה קשור רק אליו,

ויש להקשות שבחצר גם אם המשלח הוא לא בעל הממון הוא יותר קשור למעשה מהחצר שהרי החצר לא יכולה לזכות בחפצים,

והנה קשה ג"כ איך זה קשור לתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים ונראה הסברא של הר"ן היא לא רק שאם השליח עצמו יכול לעשות את המעשה בשביל עצמו זה מגרע אלא גם אם הוא יכול לעשות את המעשה בשביל אנשים אחרים זה ג"כ מגרע בצורה של השליחות כי מהכ"ת שהוא עושה את זה בשבילו אולי הוא עושה את זה בשביל אחרים (כלו' שברור שכונתו בשביל המשלח אבל צריך ששם המעשה יהיה כך וזה תלוי בצורה מצד עצמה בלי קשר לכונה שלו),

[ויתכן דאדרבה זה מגרע יותר ועיי' בבי' מיגו דזכי לנפשיה ואכמ"ל],

וזה הכונה תופס לב"ח במקום שחב לאחרים כי שם הוא עצמו לא קשור לחפץ אבל היות שזה חב לאחרים מהכ"ת שהוא שליח שלו אולי הוא שליח של השאר,

ועיי' בבית אפרים (מהדו"ת חלק ב סי' נו) שכת' כמעט מפורש כך עיי"ש,

ויש להקשות עוד על הר"ן משליחות לרציחה שלפי שמאי הזקן יש שליחות (עיי' בגמ' קידושין ריש האיש מקדש),

ואולי בזה הצורה החיצונית אינה שהוא עושה את זה בשביל עצמו כי בצורה הנורמלית אדם לא עושה את זה בכלל וממילא זה כן תלוי בכונה שלו כי אין כאן בכלל צורה טבעית עצמית של סיבה למי הוא עושה את זה, ודוק' וצ"ע,

### מצוות שבגופו שאין שליחות,

בפשטות מה שבמצוות שבגופו אין שליחות זה על תפילין וכדו' והביאור בזה פשוט שהמצוה היא לא להניח את התפילין אלא המצוה היא שיהיה מונח עלי תפילין וממילא בהחלט יועיל שליחות אבל השליחות תהיה שהוא יניח עלי תפילין,

וכמו שלא יועיל שליחות על מילה שאדם אחר ימול את היד שלו כי המילה היא על הערלה וגם כאן המצוה היא שהיד שלי תהיה עם תפילין,

ובקיצור הענין ששליחות היא שנחשב כאילו אני עושה ולכן זה שייך רק ביחס לעשיה אבל המצוה שיהיה עלי תפילין זה מצוה במצב שיש לי ביד תפילין ומה יועיל שליחות שיחשב שאני מניח עליו את התפילין,

אמנם הקו"ש מחדש יותר מזה שכל מצוה שהמהות שלה זה לא התוצאה אלא הפעולה (וכגון מלאכות שבת שבפשטות זה עבירה בפעולה) אין עליו שליחות,

וז"ל (קובץ שעורים כתובות אות רנג)

"עוד כתב שם כלל בדיני שליחות במצוות, דגבי הפרשת תרומה שייך שליחות, משום דהמצווה היא שתתקן העיסה, וכן גבי שחיטת קדשים שישחט הנשחט, וכן קדושין שתהא אשה מקודשת, וכן בגירושין וקביעת מזוזה ועשיית מעקה, אבל בתפילין וציצית ואכילת מצה וסוכה ולולב לא שייך שליחות,

וביאור דבריו דישנן שני מיני מצוות: א) היכא דעיקר המצוה היא תוצאות המעשה, ובזה שייך שליחות. ב) היכא דהעשיה בעצמה היא גוף המצוה לא מהני שליחות, ולפי"ז גם בעבירה יש לחלק כן, דלא איצטריך קרא למעוטי דאין שליח לדבר עבירה אלא היכא דקפידת האיסור היא על תוצאות המעשה, כמו בצא והרוג את הנפש, בזה שייך שליחות אי לאו מיעוטא דקרא[[81]](#footnote-81), אבל בעבירה שהמעשה בעצמה אסורה ולא תוצאות המעשה, לא שייך דין שליחות גם בלאו קרא",

## שנים שעשו:

כמדו' מבו' בגמ' שזה אינו יכול וזה אינו יכול יותר נחשב למעשה של האדם וחייב מאשר זה יכול וזה יכול,

והבי' שאם אף אחד לא יכול לבד זה עצמו מחבר אותם ליחידה אחת שעושים יחד וממילא נחשב ששניהם יחד עודים הכל ולכן יש יותר סברא לחייב אותם,

# שומרים,

## בעליו עמו:

אולי הביאור לדין בעליו עמו שכשהבעלים עצמו ברשותו לא נחשב שהחפץ יצא מרשות הבעלים וזה עפ"י היסוד שמה שמחייב בשומר הוא שנחשב שהחפץ עבר לרשותו,

וזה תלוי בשאלה מה הגדר של חיוב שומרים בנזיקין,

ועיי' ערך שומרים,

ולמעשה הוכח שם לכ' שהחיוב אינו כי זה נכנס לרשותו של השומר אלא כי זה תחת אחריותו (בלי קשר לגדרי קנינים) וממילא כשזה מוזק כי לא שמר מוגדר שהוא הזיק את זה,

ומ"מ אולי עדיין אפ"ל את הפשט הזה שכל עוד שהבעלים עמו זה לא מוגדר שזה תחת אחריותו מבחינת המציאות,

ואדרבה למען האמת יותר מובן לפי הצד הזה כי אם זה ענין של אחריות מובן מאוד שאם הבעלים כאן לא שייך לומר טכנית שהאחריות על השומר אבל בנוגע לגדרי ברשותו וקנינים מוזר לומר שיש משמעות דינית לזה שהבעלים כאן,

## בל תשחית:

### א,

עיין מסכת מידות (פ"א מ"ב) שהיו שורפים את הבגדים של הכהנים שישנו במקדש והרא"ש שם שואל מדוע זה לא בל תשחית ומתרץ שהפקר ב"ד הפקר, וצע"ט בגדר בל תשחית עפי"ז,

ואולי הפשט שביד הבעלים לקבוע על דברים שהם קצת שימוש האם מבחינתו זה שימוש בחפץ או לא ולפי"ז מוכח ג"כ שגדר הפקר ב"ד הוא שהם בעלים לכ' אמנם עדיין יל"ע דלכ' יש לב"ד כח של גזבר גם בלי ההפקר ב"ד ואולי כח של גזבר לא מספיק לזה,

### ב,

בגדר בל תשחית מוכח שזה תלוי אם יש לזה שם של שימוש ועיי' ערך שווי ששם הוכח מהחוט שני שלמצוה אין שם של שימוש ולכן הגר"נ אומר שם שלחומרא אם תמיד הוא לא מקפיד על החומרא הזו אסור לו להקפיד על חשבון בל תשחית, למרות שעכשיו הוא רוצה להקפיד,

### ג,

בקיצור נראה שעיקר הנקודה בבל תשחית זה לא שיש בעיה שיופסדו דברים (כאילו שחבל שיהיה חסר דברים בעולם סתם) אלא הענין זה הדרך השחתה שבזה, ועיי' ברמב"ם שאומר מפורש **(מובא בספר דף על הדף מסכת שבת דף קכט עמוד א**) "ולא האילנות בלבד אלא כל המשבר כלים וכו' ומאבד מאכלות דרך השחתה עובר בלא תשחית וכו'", ועיי"ש שהרמב"ם כופל את זה,

ושם הספר דף על הדף מביא הסבר שזה כמו כל הדינים בתורה שחייבים עליהם רק כדרך (וכמו שהגמ' אומרת שאיסורי הנאה חייבים עליהם רק כדרך הנאתם וכו'), אולם לכ' זה לא שייך שזה הסיבה דא"כ עדיין לא מובן למה דוקא כאן הוצרך הרמב"ם להסביר שזה רק כדרך,

ועיי"ש עוד בענין הזה וקושיות על היסוד הזה, (ובעצם מבחינת הדין יתכן שזה אותם גדרים לפי מה שאמרתי ולפי מה שהוא מביא),

## ברירה:ִ

יל"ע מה הגדר של ברירה ומה המחלוקת אם יש ברירה או לא,

והנה עיי' בשיטמ"ק בשם הראב"ד (ב"מ כ"א ע"ב) שיש לו צד לדמות את ברירה ליאוש שלא מדעת ולכ' כל הצד לדמות שייך רק אם הנידון בברירה הוא אם העתיד יכול להשפיע למפרע על ההוה (ע"י מכאן ולהבא למפרע) או שלא שהרי ההוה הוא עכשיו ולא שייך שיושפע לפי מה שעדיין לא קרה,

וממילא אפשר להבין שיאוש שלא מדעת וברירה זה אותו נידון שיאוש שלא מדעת הנידון (לפחות לפי ההו"א של הראב"ד) האם היאוש שהיה בסוף יכול להגדיר את המצב בהתחלה ג"כ כמצב של יאוש כי זה מצב אחד והוא התיאש על הכל או שלא,

וכן בברירה ג"כ זה הנידון שהרי שם הוא אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן מעשר ראשון ולא שייך להפריש על דבר לא מסוים ורק בעתיד זה יהיה מסוים וע"כ זה שייך רק אם העתיד משפיע על ההוה,

ועיין בנודע ביהודה שאומר שבאדם שנותן שני גיטין מספק יש בעיה של ברירה כי הוא בעצם מתכוין שיחול רק מה שבאמת גט וזה ברירה, וצ"ב שהרי זה לא תלוי בכלל בעתיד וצ"ע,

ועיי"ש באחרונים ג"כ (מובא בליקוטי הערות שם באחת ההוצאות) שיש מעלה בברירה כשזה עתיד להתברר, וג"ז צ"ב מה זה משנה לענין הסברא של ברירה,

# שבת,

## מוקצה:

### א, יסוד דין מוקצה,

יל"ד אם גדר מוקצה הוא בצורה חיובית שכל דבר שהאדם הקצה אותו מדעתו אסור לטלטל אותו או שהפוך כל דבר שהאדם לא הכין מערב שבת ולא חשב עליו הוא מוקצה, (ולא צריך בעצם שיקצה אותו),

ולמעשה בגמ' יש פס' על מוקצה (עיי"ש בגמ' ריש ביצה ובגמ' פסחים) מ"והכינו את אשר יביאו" וזה ודאי ענין של חוסר הכנה ולא צריך בשביל זה שיקצה,

וכן מוכח בתוס' שאומר שאפילו לר"ש יש מוקצה בנולד כמו דבר שהפך בשבת לאפר, ואם דבר שלא הקצו הוא לא מוקצה למה שזה יהיה בכלל מוקצה, ועוד מוקצה יותר חמור מכולם,

עיי' להלן שמוקצה לא נמדד רק בדעת של האדם אלא גם לפי המציאות,

### ב, במיגו דאתקצאי,

יל"ד מה הענין במיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא,

ועי' בתוס' בסוכה (י' ע"ב) שמחלק בין דבר שהוקצה מחמת היום הקודם לדבר שהוקצה מחמת היום הבא, וצ"ב מה זה משנה למה הוא הוקצה, ובפרט שמחמת הספק האדם הקצה את זה מדעת לגמרי כי בפועל בבין השמשות הוא לא יכל להשתמש בזה בכלל,

ועי' קו"ש בביצה (אות ו') שמסביר את זה ועיי"ש שהוא אומר שכשזה אסור רק מחמת היום הקודם זה לא אסור עכשיו בעצם אלא רק מחמת חוסר הידיעה שלנו, אבל באמת עד כמה שעכשיו לילה כבר זה מותר,

(אמנם עיי' ערך בין השמשות ששי' ר' אהרון קוטלר שבין השמשות זה ספק במציאות ולא רק חוסר ידיעה אולם עדיין אולי אפשר לומר את גוף ההסבר של הקו"ש וצל"ע בגדרי חלות ספק, ואכמ"ל),

ועל השאלה השניה שלמעשה האדם הקצה את זה מדעתו (כי מבחינת הדעת שלו אין שום הבדל למה בדיוק זה מוקצה) הוא עונה שכיון שאחרי בין השמשות הוא יוכל להשתמש בזה הוא לא מקצה את זה מדעתו,

ובכל מיגו דאתקצאי מחמת היום הבא לא יועיל שהוא לא מקצה את זה מדעתו ביחס לאחרי השקיעה,

וצ"ב מה ההבדל,

וצ"ל שמוקצה לא נמדד רק לפי מה שטכנית הוא חושב בדעת שלו אלא זה תלוי בצורה של הדבר במציאות אם זה דבר שמוקצה או שלא, וכשזה מוקצה לא רק מחמת החוסר ידיעה שלנו אלא שבמציאות זה לא שייך להשתמש בזה לא יעזור שהחוא יחשוב על זה לעתיד כי עכשיו במציאות זה מוקצה,

## מלאכות שבת:

### בגדר האיסור במלאכות שבת, (אם זה בגברא או בחפצא),

בפשטות זה דין בגברא שינוח ממלאכות אולם האתוון דאורייתא מוכיח (עיי"ש שהוכיח מנר ששבת) שזה דין בחפצא שצריך שהעולם ישבות ותוכן הדין שייך גם בגוי ורק שבפועל אינו מצווה וגם אסור לו לעשות את זה,

ועיי' בגמ' ריש שבת (ג' ע"א) שמסברא שנים שעשו מלאכה כשזה עוקר וזה מניח חייבים שניהם ולכ' אם האיסור הוא בגברא אין כאן שום אדם שלא שבת ומה האיסור, ולכ' מוכח כמו האתוון דאורייתא,

### ב,

יש לעיין למעשה לגבי דין שביתת בהמתו ועבדו ולפי ב"ש גם שביתת כלים האם זה נקבע לפי הכלי או לפי האדם, כלו' מה הדין כשהכלי או הבמה והעבד נמצאים במקום שאצלם זה כבר שבת אבל אצל הבעלים שלהם לא, האם חייבים לשבות או שלא,

### ג,

הגמ' אומרת שלומדים את הל"ט מלאכות של שבת מהמשכן,

ויל"ע האם זה רק סימן בעלמא (וזה צורה של התורה ללמד אותנו מה זה המלאכות החשובות וכמו שיהיה כתוב בגמטריא וכו'),

או שזה סיבה כלו' שבאמת כל הסיבה שהם מוגדרים כמלאכות חשובות זה בגלל שהם היו במשכן שהוא כמעט עיקר הבריאה, (שהקב"ה ישכון בתחתונים, וכו' ואכמ"ל), וזה עצמו נותן למלאכות הללו חשיבות,[[82]](#footnote-82) ומסתבר כצד הזה שהרי מוזר שבדיוק כל המלאכות שיש היו במשכן,

והנה לכ' בפועל הל"ט מלאכות כוללות את כל סוגי המלאכות העיקריות שקיימות וברור ששורש הענין זה לא קשור למשכן אלא לחשיבות של היצירה ומה מוגדר יצירה ומה לא ולכן גם לא כל פעולה שהיתה במשכן היא מלאכה,

אבל מתוך כל היצירות שיש הגיוני שמה שהיה במשכן הוא החשוב יותר,

וזה נוגע בעיקר לשאלה מה אב ומה תולדה, (וכך גם מסתבר שהמשכן רק השפיע על השאלה מה העיקר בסוג מלאכה הזו ומה מוגדר כבר כמחלקה בפני עצמה ולא סניף של בורר וכדו'),

ועיי' בריש ב"ק מה המשמעות של אב ותולדה שזה לא סתם ענין של כינוי אלא שיש בזה באמת מושג אמיתי של עיקר וטפל, עיי"ש ברש"י וכן נפק"מ לענין שעד כמה שזה אב בפני עצמו יש שני חטאות, (עיי"ש גם בשי' הגרי"ב),

אולם עיי' בתוס' ריש עירובין שלומדים מהמשכן שצריך לרה"ר שישים ריבוא ולא אומרים שצריך יותר כי צריך רק את מה שכתוב מפורש, ואם זה סימן מובן מאוד שלא שייך לומר שצריך יותר ממה שכתוב כי איך נדע כמה היו, אולם אם זה סיבה צ"ב מה שייך לומר שזה תלוי במה שכתוב,

ואולי הבי' שהחשיבות היא לפי מה שאנו יודעים שהיה במשכן כלו' שעצם זה שזה נשאר לדורות בתורה שהיה במשכן כך זה עצמו חלק מהחשיבות, וצ"ע,

### אם זה דין בתוצאה או במעשה, (ועוד בגדר),

בפשטות מלאכות שבת זה דין שלא לעשות את התוצאה של יצירה חדשה כי עצם זה שאני יוצר יצירה זה ביטול לשביתה,

אולם אולי אפ"ל שגדר האיסור הוא שכיון שהפעולה הזו יוצרת דבר חדש יש לה חשיבות ואז המצב בפעולה שזה לא שביתה,

ועי' ערך בונה לענין לבנות במחשבה ע"י החשבה של חפץ שמבו' במ"ב (ורבינו מנוח) שמותר ולכ' ע"כ כצד ב', וצ"ע,

### עוד בגדר המלאכות ובדין שביתת בהמתו,

עי' פמ"ג (סי' ש"ח א"א ס"ק ס"ח) – "אפשר אף למ"ד צעב"ח דרבנן, בשבת ד"ת למען ינוח וכו'".

והנה פשוט שהוא לא מדבר מצד הצער בעלי חיים הרגיל שזה ענין מוסרי שלא לצער את הבעל חי שהרי מצד זה אין שום הבדל בין שבת לחול ובפרט שזה לא דין בשבת אלא משהו אחר לגמרי וזה לא יכול בכלל להכנס בפס' של שבת שבו כתוב את השביתה,

אלא כונת הפמ"ג מצד דין שביתה שכלול בזה גם שהבהמה לא תצטער כי זה לא נקרא שהיא שובתת ונחה כמו שכתוב בפסוק,

ומבו' שחלק מהשביתה זה לא רק לא ליצור דברים אלא גם לנוח ולכ' ק"ו פשוט שיהיה לפ"ז איסור על אדם להצטער בשבת מצד למען ינוח ולא שמענו על זה כלל, (וגם לא משמע שהפמ"ג מחדש כאן דין כזה),

אלא יש רק איסור מדברי קבלה של עונג שבת וכו' אבל אין בזה איסור דאורייתא של למען ינוח,

אמנם שוב ראיתי שיש חילוק גדול במהות בין מנוחה של בהמה בשבת לשביתה של אדם שהרי בהמה יכולה לעשות מלאכות לצורך עצמה ואין בזה סתירה לשביתה שלה משא"כ אדם שגם מלאכות לצורכו זה סתירה לשביתה,

וא"כ יתכן שבבהמה עיקר השביתה זה לנוח וזה כולל שהיא לא מצטערת ושהיא עושה מלאכות רק למה שהיא צריכה בעצמה,

אולם באדם עיקר השביתה זה לא ליצור דברים וממילא בצער אין סתירה לשביתה ומאידך ביצירה יש סתירה לשביתה גם אם זה לא סותר למנוחה מצד זה שהוא צריך את המלאכות הללו עכשיו,

אולם זה חידוש גדול וצ"ב מנ"ל לומר שני גדרים ומה הקשר ביניהם, (הרי ברור שאין שני דינים נפרדים לגמרי בשבת),

## בונה:

יל"ע אם יש איסור בונה כשאדם מבטל חלק לכלי ועי"ז מחשיב אותו לכלי אחד שלם, (וכגון בסוכה ששמו שם תבן למעט מעשרים אמה והוא מבטל את זה עכשיו לבית, עיי' בגמ' בסוכה, ולמעשה הנידון שייך לא רק בסוכות כי זה לא באמת קשור לסוכה דוקא אלא זה נידון כללי בבונה),

וכן בלבוד כשאדם מחליט שהלבוד או הדופן עקומה יהיה בצד הזה ולא בצד השני (עיי' מ"ב שבמקרה שיש שני צדדים ששייך בהם דופן עקומה וא"א לעשות בשניהם יחד האדם יכול להחליט על מה הוא רוצה שזה יהיה),

ולכ' בסברא הפשוטה אין סיבה שזה לא יהיה בונה,

ואמנם ידוע בשם החת"ס שאין שליחות על מלאכות בשבת כי למעשה הוא נח וא"כ אולי אפשר לומר את זה גם על זה כי זה לא פעולה אלא מחשבה בעלמא,

אבל למעשה החת"ס עצמו לא מובן בכלל ותמוה לי לומר שזה כונתו שהרי ודאי שהענין במלאכה אינה הטירחה אלא היצירה (ואכמ"ל בענין זה אולם עיי' בראשונים על הוצאה שזה מלאכה גרועה והבי' שם שזה לא כ"כ יצירה) וזה לא קשור בכלל לשאלה אם יש לו טורח בזה או שלא,

ויל"ע מה החת"ס כן מתכוין וממילא יל"ע אם זה קשור,

ולמעשה עיי' במ"ב (סי' תרל"ג שער הציון ס"ק ט"ו) שמדבר על הדוגמא של סוכה והוא דן רק מצד זה שזה מכשיר את הסוכה וכת' שלכ' זה לא יותר גרוע מתרומה שאסור מדרבנן[[83]](#footnote-83) מצד מתקן וגם מצד זה כת' למעשה שזה מותר כי אפשר במחשבה וממילא זה פחות תיקון, (ואין בזה ראיה לסברא הנ"ל עפ"י החת"ס משום שכאן הוא מדבר יותר מצד נראה כמתקן שעל זה זה ודאי יכול להשפיע הצורה החיצונית של הפעולה),

וצ"ב למה פשוט לו שאין בזה בונה, ויל"ע אם זה ראיה גם למקרה של לבוד,

ובמקרה של לבוד יל"ע ג"כ בגדרי לבוד ואכמ"ל,

## ממצוא חפצך וכו':

יל"ד האם יש איסור לדבר על חילול שבת על ידי פיקוח נפש (ולמשל לדבר על ניתוחים שיהיו ביום ראשון) שלכ' ההגדרה של ממצוא חפצך זה שלא לדבר על מלאכות כי זה עצמו פוגע בשביתה וא"כ זה לא משנה שזה מלאכה שמותר לעשות אותה בשבת, (ותלוי גם בגדר פיקוח נפש),

וכן יש לעיין בדברים שהיה מותר במקדש, (ויל"ע ג"כ בגדרם),

וכן יל"ע אם דברים שאסורים מדרבן ממילא כלולים בממצוא חפצך כי עכשיו הם אסורים או שלא כי הם לא מלאכה (ורק שמובן שרבנן תיקנו כעין דאורייתא),

ונפק"מ בחלק הזה בעיקר לענין אם הדרבנן משפיע על הדאורייתא (ע"ע לא תסור) שממילא יהיה לזה גדר של דברי קבלה ולא סתם דרבנן, ואכמ"ל,

וכן יל"ד אם מותר לדבר על מלאכה של גוי, או של אדם שפטור מן המצות,

ובקיצור יסוד הנידון הוא האם הממצוא חפצך תלוי באיסורים או במלאכות,

ויש עוד לפרט בזה (בצד שזה תלוי באיסור) ועיי' באופן כללי בערך הותרה ודחויה ואכמ"ל,

והנה עיי' במ"ב שמותר לכתחילה לומר לישראל שלא קיבל שבת שיעשה מלאכה בשבילי, ויש הרי שיטות שהאיסור באמירה לעכו"ם הוא ממצוא חפצך ומבו' א"כ שזה תלוי באיסור ולכן מותר כי לשני זה מותר אולם זה לא ראיה כלל דא"כ יוצא שיהיה מותר לדבר על תכניות ליום חול שהרי אז זה יהיה מותר לו, וע"כ שבין כה זה קשה וצ"ע,

# אות ת',

## תרומה:

הרמב"ם בפיה"מ אומר שגוי שתרם תרומתו תרומה כי יש לו מצוה קצת בתרומה שלו,

ומבו' שרק מי שמחויב בתרומה יכול להחיל תרומה, וצ"ב למה,

## תרומות ומעשרות:

### א,

הגרי"ב אמר שמוכח שגדר הדין הוא שחייב להפריש ולכן זה טבל כלו' שהדין טבל הוא תוצאה מהחיוב להפריש, ונפק"מ שכשאין חיוב להפריש לא שייך חיוב טבל,

ועיי' רש"י שמדייקים ממנו שבתוך הטבל יש גם תרומה מעורבת ולכן זה אסור וזה מהות איסור טבל, עיי"ש וצ"ע,

### ב,

ביוצא מן הפרי החזו"א סובר שכיון שהוא חייב במעשר אפשר גם לעשר אותו,

ולהגרי"ז א"א, ואסור עולמית,

## תפילה בציבור:

אי' בגמ' ברכות שתשעה נראין כעשרה מצטרפין, (ומחלוקת מתי הם נראים כעשרה האם כשמכונסים או כשמפוזרים),

וצ"ב למה שיצטרפו הרי למעשה אין כאן עשרה,

ונראה שאין שום דין להתפלל עם עשרה וכל הדין של עשרה זה לא דין בעשרה אלא ב"ציבור" ובד"כ עשרה יוצר ציבור אבל אם הם נראים כעשרה יש לזה כבר חשיבות של ציבור גם בלי שיש עשרה,

## תעשה ולא מן העשוי:

### המקור,

לכ' אין מקור מיוחד לתעשה ולא מן העשוי אלא זה נלמד מעצם זה שכתוב בפסוק שצריך לעשות וממילא אם זה מן העשוי הוא לא קיים את הדין לעשות,

וכן משמע בפמ"ג שמקשה למה לא לומדים מ"ועשו להם ציצית" שתעשה ולא מן העשוי על התליה, (עיי"ש, וכן משמעות כל הגמ' בתעשה ולא מן העשוי שזה תוצאה ממילא מעצם זה שכתוב עשיה),

ונפק"מ שאם אין לזה ילפותא מיוחדת ממילא זה לפי הגדרים הרגילים של עשיה בכל התורה ולא צריך עשיה מיוחדת,

וצ"ע שהגמ' אומרת שהחוטט בגדיש לעשות סוכה זה תעשה ולא מן העשוי,

והרי לכ' מצד שיחשב מעשה בכל התורה זה כן נחשב שהוא עושה את הסכך ג"כ דלכ' לא גרע מבידקא דמיא שבכח ראשון זה עשיה בידיים,

ואמנם אפ"ל שצריך ליצור את עצם הסכך ולא רק את השם סכך (וכאן הסכך היה כאן כבר לפני זה ורק שלא היה לו שם של סכך),

אולם מלבד שזה צ"ב לכ' זה לא שייך שהגמ' אומרת שיש מ"ד קציצתן זו היא עשייתן ושם לכ' הוא עוד פחות יוצר סכך,

ואולי אפ"ל שבשונה משבת ורציחה שהענין הוא בתוצאה כאן הענין הוא עצם העשיה (שהרי מצד התוצאה זה יכול גם להיווצר לבד ואין דין שיעשה) ולגבי שיחשב לעשיה שלו ולא סתם שהתוצאה מיוחסת אליו כמו ברציחה ושבת זה לא נקרא עשיה,

וזה חידוש בעצם הדברים,

וכן קשה טובא שלפי"ז נזדקק לומר שכל התורה כולה חוץ מעשיה במצוות זה דין בתוצאה,

ובפרט שעל שבת הפשטות שזה דין בעשיה (שאינו שובת ועל זה גם מבוסס החת"ס הידוע שאין שליחות במלאכות שבת),

וברציחה ג"כ הגרי"ב אומר שזה דין בפעולה,

### אם צריך את כל העשיה,

לכ' מוכח בגמ' שמספיק לעשות את "גמר המעשה" כדי שיחשב לתעשה ולא מן העשוי כי זה עיקר העשיה,

שהרי הגמ' אומרת (ריש סוכה) שאם תלה את הציצית בצורה של תעשה ולא מן העשוי זה כשר כי אח"כ עשה מעשה בקשירה,

למרות שלגבי לשמה זה לא מועיל שרק קושר לשמה כי גם התליה זה חלק מהעשיה,

ועיי"ש בתוס' שמחלק ולכ' כונתו לזה שלתעשה ולא מן העשוי מספיק גמר המעשה,

וכ"כ האבני נזר,

אמנם צ"ב מ"ש הלשמה מהתעשה ולא מן העשוי,

### אם שייך עשיה במחובר,

שי' הריטב"א שהפסול של מחובר בסוכה זה מדין תעשה ולא מן העשוי,

והבי' אומר המשאת המלך וכן מסתבר שעל מחובר לא שייך שם מעשה כי אמנם הוא הדלה את הענפים על הסכך אבל אין לזה חשיבות של מעשה כי במהותו זה אותו דבר, (כלו' שיש לו חשיבות גדולה כחלק מהעולם ולכן לא שייך לעשות בו דברים כי הוא לא דבר טפל שאם יכול לפעול בו, וצל"ע בזה),

## תלמוד תורה:

### א,

יל"ע בגדר מצות תלמוד תורה (שנלמד מושננתם ומולמדתם אותם את בניכם, עיי' מ"ב) איך מקיימים את המצוה,

דיש לדון מה ההגדרה של תורה הרי גם הו"א של גמ' וכן הו"א בסברא וכן סברא שאינה אמת ודאי שמקיימים בזה מצות ת"ת (וזה לא פטור של אונס וכדו') וא"כ יש לדון למה מקיימים בזה,

{עי' לעיל ערך "עין הרואה" שם ביארנו שבאמת כל צד בתורה הוא תורה ולא רק הו"א אלא פן מסוים בתורה עיי"ש},

וכן יש לדון באדם שלומד רפואה שהנה מי שלומד את הרמב"ם והגמ' על רפואות ודאי מקיים מצות ת"ת זה גופא צ"ב למה הרי זה לא ציווים ועוד שא"כ מדוע על סתם לימודי רפואה בבתי ספר של הגוים לא מקיימים מצות ת"ת,

ונראה ודאי שגדר ת"ת הוא שהצורה של הלימוד שלו זה שהוא עסוק עכשיו בלהבין את התורה, ולא משנה בכלל אם הוא עסוק בנושאים של רוב או סברות של טענות בממונות שזה ענין של אומדנא לפעמים האם הגנב היה אמור לטעון כך וכך אם הוא גנב באמת וכו', וכן רפואה וכן הדברים הללו,

ובקיצור גדר ת"ת הוא לנסות להבין את התורה בכל צורה שהיא,

(אמנם דברים מוסריים שאינם בתורה וא"א להכניס אותם כחלק מהתורה זה לא תורה למרות שזה רצון ה',

וההוכחה לזה שהרי ודאי הגדר אינו שתורה זה לברר את רצון ה' אלא שזה לברר מה הכונה בתורה כי בכל הפי' בפסוקים זה לא לברר מה ה' רוצה אלא מה ה' אמר בתורה

ולמען האמת כתוב במ"ב שאפשר לחשוב ביראת ה' בבית הכסא, ומבו' לכ' כנ"ל שזה לא תורה אלא אם כן זה בתוך מאמר חז"ל או להבין מאמר חז"ל וכדו'),

### ב,

הר"ן אומר שהמצוה של ת"ת זה שילמד בכל כוחו כמה שהוא יכול (עיי' ר"ן בנדרים על הגמ' של שחרית וערבית),

ומשמע שזה לא שכשאינו יכול זה פטור של אונס אלא שחלק מהגדר של המצוה זה שילמד מתי שהוא יכול, ויל"ע בזה וצ"ב ג"כ למה שזה יהיה הגדר ומנין,

### ג,

בגדר הדין שאם יש מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים דוחה ת"ת,

למה היא דוחה הרי ת"ת עדיף והראיה שאם אפשר לעשותה ע"י אחרים הת"ת דוחה אותה, וכן קיי"ל שזה עדיף מפיקוח נפש וכן כתוב במשנה שת"ת כנגד כולם וכו',

ועיי' קו"ש שאומר שזה מדין שמותר לעשות צרכי גופו, וצ"ב מה הקשר, וקודם יל"ד מה באמת גדר ההתר בזה עצמו,

### ד,

קיי"ל שמותר לבטל מת"ת בשביל פרנסה (וילפינן מואספת דגנך) והנה ברור שהנושא הוא לא כשזה נוגע לפיקוח נפש שהרי לזה לא צריך פס' וכן ברור בדין שמותר גם כשזה לא פיקוח נפש, (ואמנם ודאי שצריך למדוד ולא להתבטל בשביל מותרות אולם לצרכי החיים הבסיסיים מותר גם ללא שימותו בלי זה), וכן שאר צרכי החיים גם בדברים שאינם אונס,

וצ"ב מה הגדר של ההתר הזה ולמה דוקא במצוה הזו שהיא הרי יותר חשובה וקריטית מכל המצות,

ועוד צ"ב שהקו"ש אומר (הובא לעיל) שההתר לבטל מתורה למצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים הוא מדין צרכי הגוף וצ"ב מה הקשר,

ונראה בבי' ג' השאלות הללו (למה ומהכ"ת שאין חיוב ללמוד יותר מכוחו, ובי' הקו"ש שהמצות שא"א לעשותן ע"י אחרים דוחות ת"ת כמו צרכי הגוף, וכן למה יש התר כ"כ גורף על צרכי הגוף גם בלי פיקו"נ),

שהתחדש בואספת דגנך שגדר מצות ת"ת אינו ללמוד כל הזמן,

אלא שהחיים יהיו מורכבים מתורה במהותם כלו' לחיות חיים של תורה,

וזה אומר בעצם שכל רגע פנוי שיהיה לאדם הוא ילמד,

וממילא כשהוא עסוק בפרנסה שלו (גם אם זה לא פיקו"נ) אין לו חיוב בכלל ללמוד ולא שהוא אנוס ולכן זה לא תלוי ג"כ בפיקו"נ וכדו' (למרות שברור שזה לא כולל ענינים של מותרות וכו'),

וזה מה שהר"ן אומר שכל החיוב הוא ללמוד לפי כוחו, שהרי יותר מזה לא נצרך כדי להגדיר את החיים שלו כחיי תורה,

וכן מובן הקובץ הערות שהסיבה שמצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים דוחה ת"ת זה כי אחרי שיש מצוה כזו זה לא זמן פנוי וממילא הוא לא צריך ללמוד בזמן הזה,

### ה,

הגמ' אומרת שנמנו וגמרו שתורה עדיף משום שהתלמוד מביא לידי מעשה,

ומשמע שכל המעלה של התלמוד שבגלל זה זה עדיף זה כי זה מביא לידי מעשה וצ"ב שהרי קיי"ל ודאי שגם כשזה לא מביא לידי מעשה זה עדיף וכמו קדשים בזמן הזה או דברים שלא נוגעים למעשה שדרוש וקבל שכר, וכן מקובלנו שתורה בעצמותה עדיפה על הכל וכמוש"כ הדרך השם והנפש החיים באריכות בשער ד',

וכן מבו' באחרונים (בית הלוי וכמד' הב"ח בהלכות ברכות התורה) שהחטא שלא בירכו בתורה תחילה היה על שהחשיבו את התורה כאמצעי לדעת את המצות ומשמע שעיקר מעלת התורה היא עצמותית (שהרי כתוב על עזבם את תורתי ומשמע שזה עיקר התורה למרות שודאי שיש גם ענין לדעת את הדין) ואיך אפשר לומר שכל מה שהיא עדיפה על המצות זה רק בגלל שהיא מביאה לידיעת הדין,

ויל"ע עוד בקשר בין תורה למצות שכתוב שמי שאומר אין לי אלא תורה אף תורה אין לו וצ"ב מדוע,

ועיי' ועד ליל שבת מה שבי' בזה, (בת"ת גדול שמביא לידי מעשה),

### ו,

ר' אברהם מן ההר אומר (בנדרים מ"ח ע"א) שבתורה אין את הדין שמצות לאו להנות ניתנו ומותר לצאת ידי חובה ממודר הנאה כי תורה כן ניתנה להנות, וזה עיקר המצוה,

וזה לשונו "אבל מצות לימוד שהוא ענין ציור הלב וידיעת האמת, עיקר הציווי הוא כדי לצייר האמת ולהתענג וליהנות במדע לשמח לבבו ושכלו, כדכתיב פקודי י"י ישרים משמחי לב. ומשום הכי אבל אסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, מפני שהם משמחים לבו על כרחו. הילכך לא שייך למימר במצות תלמוד דלא ניתן ליהנות, שעיקר מצותו היא ההנאה והתענוג במה שמשיג ומבין בלימודו",

וצ"ב ואכמ"ל, (ויל"ע ג"כ בגדר מצות לאו להנות ניתנו הרי גם כל מצוה זה לטוב לנו כל הימים ורק שבפשטות כיון שלמעשה זה חיוב עלינו ממילא אין לזה שם של שימוש שלנו וא"כ הרי גם ת"ת זה חיוב גמור, וצ"ע),

### ז, באיסור לשכוח דבר אחד מתלמודו,

קיי"ל שהמשכח דבר אחד מלימודו עובר בג' לאוין, עיי"ש בגמ' ביומא,

אולם הנפש החיים מחדש קולא גדולה שכל זה רק בזמנם שהכל לא היה כתוב והיה בזה שכחה כללית על התורה ואם לא היו זוכרים היו מאבדים חלקים בתורה אבל כהיום שהכל כתוב (כי עת לעשות לה' וכו') אין את האיסור,

(ואמנם השו"ע הרב מחמיר בזה),

ולכ' מ"מ בנוגע לגדרים והדינים שמתחדשים בשעת הלימוד ולא כתובים באחרונים והראשונים לכ' יש את האיסור,

ומסתבר שיועיל לרשום אותם וממילא גם אם ישכח לא יהיה איסור,

והגר"י סילמן הסכים עם עצם הדברים ורק אמר שכהיום אין לנו יכולת לזכור כ"כ ולכן איננו מחויבים בכלל וגם לשו"ע הרב כי אין לנו יכולת וממילא כבר אין נפק"מ בכל זה,

אולם לכ' עדיין מי שזה לא גורם לו לחוסר ישוב הדעת צריך לנסות לפחות להשתדל לרשום ולסכם כדי להינצל מהאיסור הזה כמה שאפשר,

## תוך כדי דיבור:

### א,

יל"ד בגדר הדין שתוך כדי דיבור כדיבור דמי ויש ראשונים שמוכח בהם שזה לא רק אפשרות לחזור בו ממה שהוא עשה אלא שזה נחשב ליחידת זמן אחת ונפק"מ שג"כ נחשב שחל ביחד ביחס לאין איסור חל על איסור,

והקשה הגרי"ב דא"כ מדוע שאדם שקרא קרי"ש תוכ"ד לזמנה לא יצא ידי חובה, ואמר פשוט שלא יצא,

ובאמת יש לדון אם א"א לומר דאה"נ,

ומ"מ אם נאמר שהדין לא כך אפ"ל שהחילוק הוא שביחס להבדלים של פעולות מה קדם למה אנו אומרים שהכל יחידת זמן אחת אולם ביחס לזמן עצמו פשוט לא שייך טכנית לומר שהכל זמן אחד כי זה בדיוק שורש מהותו שזה זמן אחר, ויל"ע בזה עוד,

### ב, אם יש תוכ"ד לחזור בו כשהוא מתכנן מראש לעשות את זה,

לכ' בכל ספק ברכה וכגון שהחיינו אפשר לברך ספירת העומר ואז בתוך כדי דיבור לשנות לברכה אחרונה (של מאכל כל שהוא, וחוץ מזה אח"כ לצאת ידי חובה מאחר על המאכל ההוא על הצד שהברכה עכשיו היתה על ספירת העומר),

ולשנות על תנאי שאם הוא חייב בספירת העומר הוא לא משנה את הברכה,

ולכ' ודאי אדם שלא מתכוין לשנות את הברכה אין שום חיסרון בזה שבתוכ"ד הוא אומר דברים אחרים וכמו שיאמר בתוכ"ד לחבירו כל מיני דברים שפשוט שזה לא מגרע ואין שום דין לא לדבר בתוכ"ד לברכת המזון וכדו',

אמנם יל"ע קצת אם שייך בזה תנאי דיתכן שאין על זה תנאי אלא או שהוא מתכוין לשנות או שלא,

ולכ' כן שייך תנאי דלא גרע מכונה במצות שמועיל תנאי,

ועוד שלכ' גם בלי תנאי זה יועיל דיתכן שכל מה שמועיל תוכ"ד זה ליצור ברכה אבל לקלקל ברכה אין תוכ"ד כי כבר בירך ויצא ידי חובה, (עיי' בזה במ"ב),

ויש לדון בזה גם שיש הפסק בין הספירה לברכה אולם לכ' זה עדיף מכלום ועוד שמסתבר שזה נקרא צורך הברכה שהרי בלי זה לא יוכל לברך,

[ועוד שאפשר לפתור את זה ע"י שינדור קונם פיו באמירה של ספירת העומר עד שיאמר את הסוף של הברכה אחרונה, וממילא זה ודאי יהיה צורך הברכה דלא גרע ממלח וכדו'],

אמנם יש לעיין בכל זה דיתכן מאוד שכל המושג תוכ"ד זה כשחוזר בו אבל כשזה התוכנית שלו מלכתחילה אין לתוכ"ד שום משמעות וזה כמו ברכה אחת ארוכה, (וממילא רק קלקל שבירך ברכה שלא קיימת בכלל),

## תוספת שבת:

א) יל"ד אם תוספת שבת הוא שמחיל על היום דין של לילה ונחשב שעכשיו כבר לילה והיום השביעי או שבאמת ודאי שעדיין לא לילה ורק שהוא מחיל על היום השישי קדושה כמו של שבת, (וכמדו' בגר"ח סטנסיל נראה כצד ב' ומ"מ מוכח לא כצד א'),

ונפק"מ אם הוא יכול להתפלל מנחה אחרי שקיבל עליו שבת,

ולמעשה בפוסקים כתוב שאסור אבל זה נראה שם שזה רק ענין של מיחזי כתרתי דסתרי ולא שזה באמת סותר עיי"ש ומסתבר שאדרבה מוכח שם כצד ב',

ויש עוד צד שזה בכלל לא חלות אלא סתם נדר לנהוג ככל דיני שבת וכמו כל נדרי מצווה (ורק שאת זה יש חיוב לעשות וכמו שכתוב בראשונים שזה סוג של גזירה דאורייתא כדי שלא יבוא לחלל את השבת עצמה),

ב) יל"ד בכלל אם המושג שמקבל על עצמו שבת הוא מדאורייתא או שזה רק מדרבנן, שלכ' מדאורייתא אין בכלל ענין כזה שיקבל שבת אלא רק שישמור על עצמו ממלאכות קצת לפני שבת עצמה,

(דאין מקור לזה בפס' וא"כ מנלן להמציא כזה חידוש גדול בלי מקור),

ועיי' בשי' הגרי"ב בשם הריטב"א בברכות (כמדומני) שהענין הוא גזירה שלא יבוא לעשות מלאכות בשבת עצמה וא"כ לכ' אין ענין בקבלה כ"כ אלא רק שישמר ממלאכות,

ועוד מוכח ג"כ מזה שהגמ' אומרת את התוספת גם על שמיטה ושם לא שמענו שצריך שלושים יום קודם לשמיטה לקבל שמיטה,

אמנם א"כ צריך ביאור באמת א"כ מה זה המושג לקבל שבת שמוזכר בפוסקים ולכ' לא מצינו תקנה מיוחדת מדרבנן על זה,

(ויתכן לומר שממילא טכנית יש נדר אבל לא משמע כן שהכל זה רק ענין טכני ועוד שלמעשה במציאות לכ' לא תמיד צריך להיות הקבלה הזו של נדר ובפרט שא"כ יוכל לומר בלי נדר ולא יהיה שום קבלה ויוכל לחזור בו אם ירצה בלי התרת נדרים),

ומ"מ בפשטות הנידון דלעיל נשאר ביחס לדרבנן מה ההגדרה של המצב הזה,

ג) יל"ד אם יש איסור לישן קודם שבת כי אז לא מקיימים מצות תוספת שבת, שהרי אינו מוסיף מחול על הקודש כי אין לו דעת בכלל, (אא"כ הוא כבר קיבל שבת),

ויל"ד אם מועיל האומדנא שהוא רוצה לקבל שבת, ואמנם יאוש שלא מדעת קיי"ל שזה לא יאוש ואינו מועיל אבל הקצות אומר שלגבי מצות יאוש שלא מדעת הוי יאוש, מיהו זה לא כ"כ ברור לכ',

ועוד יל"ד אם מועיל שיקבל על עצמו ששבת תחול עליו עשרים דקות לפני שבת האם זה חל (כלו' האם אפשר להחיל תוספת שבת ללאחר זמן),

ולכ' זה תלוי מה זה בעצם תוספת שבת והנה בפשטות זה נדר, וא"כ לכ' אין סיבה שלא יוכל להחיל נדר שבשעה פלונית ינהג בקדושת שבת,

(ויל"ד לחידודי האם אדם שעשה את הנדר כמה ימים לפני קיים את המצוה אז או רק כשחל שבת),

### ד,

יל"ד מה הדין אדם שקיבל על עצמו תוספת שבת לענין מצות עונג שבת ולא לענין מלאכה האם זה חל או שלא, ועל הצד שזה חל לכ' הוא יוכל לקיים עונג שבת במלאכות ג"כ לכ',

וכן במקבל על עצמו למלאכה הזו ולא למלאכה הזו, וכן יל"ד בזה עד כמה אפשר לחלק את זה והאם יכול למשל לומר ששלוש דקות הוא לא יזרע שדה זו ובשלוש דקות שאחרי הוא לא יזרע את השדה השניה אבל את זו כן יזרע, וכדו',

## תוריתא דנהמא:

יל"ע מה הגדר איך אפשר לקבוע מה צורה של לחם ועויל"ע מדוע צריך צורה של לחם,

ונראה שזה נצרך כדי שיהיה לזה שם של סעודה וזה נקבע לפי מה שרגילים לאכול כסעודה.[[84]](#footnote-84)

## ת"ח:

יל"ע בגדר דין ת"ח מה מוגדר כת"ח, לענין קימה והידור וכל עניני כבוד,

שהרי זה ברור שאין חיוב לעמוד בפני עוברים משום שהם לומדים את כל התורה מפי המלאך וצ"ב למה, ויל"ע גם אם לקטן יכול להיות דין ת"ח,

וכן ידוע שהיה ילד שידע את כל התורה מבטן אמו (עיי' קריינא דאיגרתא שמביא את המעשה הזה) ויל"ע אם יש לו דין של ת"ח,

ואולי ההגדרה שת"ח זה מי שהוא למד את כל התורה ולא מי שלימדו אותו בלי בחירה שלו וא"כ יתכן שמי שאנסו אותו ללמוד אין לו שם ת"ח,

ויל"ע בכל זה,

## תמורה:

יל"ד מה החלות שאדם עושה כשהוא מחיל תמורה, והאם למעשה החלות חל,

# 

**גדר גדרי דרבנן**

## ביסוד החיוב לשמוע לחכמים,

א) הרמב"ם אומר שכל המצוות דרבנן כלולים בציווי של לא תסור ועפ"י התורה אשר יורוך ובעצם יש בהם עשה ולא תעשה,

והרמב"ן חולק וכת' שבלא תסור כלול רק המצוות שחז"ל למדו בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם אבל התקנות לא כלולים בזה,

ועיי"ש שהרמב"ן מקשה הרבה קושיות על הרמב"ם,

וצריך לבאר השיטות וליישב הקושיות,

ובאמת אמנם יש קושיות על הרמב"ם אולם בכלל לא מובן מה הרמב"ן סובר הרי אם זה לא כלול בלא תסור באמת מדוע אנו מצווים לשמוע לחכמים וכמו שהקשה השערי יושר מי אדון לנו,

ואין לומר שזה קבלה בידינו מסיני דא"כ שוב זה כמו כל הלכה למשה מסיני והרי גם הלכה למשה מסיני זה דאורייתא גמור וכמוש"כ הרמב"ן עצמו לגבי ספק ושוב ישובו כל הקושיות של הרמב"ן על עצמו,

והנה ר' אלחנן מחדש צד נוסף שבאמת אין שום ציווי לשמוע לחכמים אלא שהשכל מחייב לשמוע להם משום שברור לנו שזה רצון השם ואפילו שהוא לא ציוה ברור שאנו צריכים לקיים את רצונו ולא רק את ציוויו,

(ובאמת ברור שיש דברים שזה ההגדרה שלהם וכמו להקדים ראש לשאר הגוף ברחיצה ועוד דינים כאלו שברור שזה ענין טוב שהקב"ה רוצה שהרי זה לא גזירה לשום מצווה וכן בזה ג"כ לא מסתבר שעוברים על לא תסור גם להרמב"ם אלא שחז"ל רק גילו לנו שיש בזה ענין וממילא צריך לעשות את זה וזה לא תקנה בכלל),

והנה באמת על רוב השאלות של הרמב"ן אפשר לענות כמוש"כ המגילת אסתר שהם אמרו והם אמרו ולכן זה יותר קל (ואין להקשות מדוע הם הקילו בזה יותר שהרי זה ברור שבמהותו דרבנן הוא פחות חמור שהרי זה רק משמרת וזה פשוט אלא שאחרי שרבנן תיקנו זה כבר כלול בלא תסור וממילא זה חמור כמו דאורייתא רגיל),

וצ"ב מדוע הרמב"ן מיאן בזה,

ור' אלחנן מקשה על הרמב"ן שהוא עצמו אמר שיש חיוב מסיני לשמוע לחכמים,

וז"ל שם ועוד שכיון שנאמר למשה בסיני שיקבלו עליהם ישראל מצות ב"ד הגדול ובאו הם ותקנו את אלו כבר נאמרו כלם למשה בסיני אין הפרש ביניהם באמירתם סיני אלא שזה בפרט וזה בכלל.

ועוד יש להקשות על המהלך של ר' אלחנן שהרי ברור שמכח החיוב המוסרי הזה אין שום אפשרות לדחות מצוות דאורייתא מפורשות וא"כ איך רבנן יכולים לעקור מצוות בשב וא"ת ולא מסתבר שיש להם כח לעקור אבל אין חיוב לשמוע להם דלכ' גם אם נגיד שרק על זה יש מקור מ"מ זה לכ' ק"ו,

[ובאמת יש לעיין מנין שיש לחכמים כח לעקור בשב ואל תעשה[[85]](#footnote-85)],

ור' אלחנן אומר בשם הגר"ח שגם לרמב"ן יש חיוב כללי לשמוע לחכמים והמחלוקת בינו לרמב"ם היא רק בהגדרה של המצוה האם על כל מצוה יש שם בפני עצמו מצד הלא תסור או שמצד זה זה מצוה אחת גדולה לשמוע לחז"ל ואין שום הבדל בהגדרה בין נר חנוכה לעירוב ורק מצד המוסריות שבזה יש ענין פרטי בכל אחד וזה דעת הרמב"ן,

אמנם הוא תימה גדול כי זה לא מיישב את כל הקושיות של הרמב"ן על הרמב"ם וא"כ מה הרמב"ן הקשה על הרמב"ם אם גם לו עצמו זה קשה,

דעדיין גם לרמב"ן מדוע אין כ"כ עונש וזה חידוש ששרי למיקרי ליה עבריינא הרי גם אם זה איסור כללי למעשה זה איסור דאורייתא גמור, ויל"ע שם עוד בשאר הקושיות,

ונראה שבאמת לפי הרמב"ן גדר הכח של חז"ל הוא לא שיש ציווי לשמוע להם דא"כ למעשה מאי גרע מכל ציווי שיש בתורה אלא זה כח שניתן להם לשנות את התורה עצמה וכמו שיש להם כח לעקור מצוה דאורייתא בשב ואל תעשה (וזה לא שהם מצווים וממילא נדחה העשה אלא שהם פשוט מבטלים את העשה ויש להם כח לזה ואכמ"ל וברור שזה עצמו נידון),

ואמנם זה ברור שכל השינוים שלהם זה בדרגה אחרת מהתורה עצמה,

והבי' שזה אמנם ברור שכל דבר שהוא רצון השם זה מחייב בצורה מוחלטת בלי שום קשר לתורה וגם אם זה לא נאמר ולא נרמז בכלל בתורה,

אבל מה שנכתב בתורה הוא יותר חמור ממה שלא נכתב בתורה וממילא אם בלא תסור נאמר ציווי לשמוע לחכמים ממילא זה ציווי שכתוב בתורה וזה חמור כמו כל דבר שכתוב דמהכ"ת שלא אבל רק יש גילוי בתורה שיש לחכמים כח להוסיף כבר זה לא אותו דרגה כי אין ע"ז שום ציווי ולמרות שהם מוסיפים בתורה עצמה ברור שזה דרגה אחרת לגמרי וזה סוג אחר שהרי אל"כ זה כבר עלול להיות בל תוסיף, (וגם בלי בל תוסיף זה סברא פשוטה),

ולפי"ז הרמב"ן סובר שזה הלכה למשה מסיני ונאמר יחד עם זה שיש לחכמים כח לעקור ומ"מ זה לא דאורייתא כי זה לא שנאמר שם ציווי אלא גילוי,

(ותמיד כשיש גילוי ששחיטה מסוימת פסולה זה כולל ציווי כי זה עצמו לא ציווי אבל פשוט זה כבר לא דבר שחוט וממילא זה נבילה רגילה ואדרבה משם ראיה דלא שמענו מעולם שעדיף לאכול נבילה מאשר שחוטה בחלדה שעובר גם על הלמ"מ,

וכאן אין עוד ציווי לשמוע לחכמים שזה מתייחס אליו (ומגדיר אותו כמו בשחיטה) אלא זה מגלה על הכח שיש לחז"ל בתורה שהם מוסיפים ושזה הוספות שמחייבות אולם המחייב בעצמו זה ההוספה עצמה וממילא זה לא הלמ"מ בכלל ודוק' היטב והוא נפלא),

ובאמת נראה שזה דבר שמשמע בכל הש"ס והפוסקים דתמיד יש התייחסות של חלוקה בין דאורייתא לדרבנן ולולי זה מה שייך הרי הכל זה תורה אחת, ולהנ"ל מיושב,

וכן שלולי זה לא מובן למה שלא יהיה לפני עור מדאורייתא על עבירה דרבנן וכו' ועוד הרבה דוגמאות ואכמ"ל,

(וגם ר' אלחנן לולי ההמשך שיש גם לרמב"ן ציווי כללי על המצוות מיישב את זה שזה בכלל חיוב מוסרי),

ונראה דגם הרמב"ם סובר את זה דלולי זה יקשה עליו גם קושיות הרמב"ן למה דרבנן קיל וגם מדוע בהרבה דינים דאורייתא אין התייחסות לדרבנן,

[ונראה שהרמב"ן סבר ג"כ שזה דעת הרמב"ם (עיי' לקמן) ורק שהוא סבר שאם הלימוד על הכח הזה הוא מלאו ממילא יש לכח הזה דין של לאו רגיל וע"ז הרמב"ם חלק ולפי"ז באמת למעשה הם לא חולקים בגדר הדברים בכלום],

ומש"כ שיש ע"ז לא תסור כונתו שזה המקור שצריך לשמוע להם ושיש להוספה שלהם תוקף אמיתי בתורה אבל לא שזה סתם ציווי כמו כיבוד אב ואם,

ואולי לפי"ז הרמב"ם והרמב"ן לא חולקים בכלל אולם עיין לקמן עוד בגדר הדברים בדיוק ואם באמת לא פליגי,

אמנם בנתיבות מוכח ודאי שזה לא שיש להם כח לשנות אלא שיש ציווי לא להמרות את פיהם עיי"ש בנתיבות הידוע שאומר שדרבנן זה לא דין בחפצא ולכן בשוגג אין שום איסור ולא שיש איסור ורק שהוא שוגג, ולהנ"ל אין סיבה לכ' שזה יהיה שונה מדאורייתא לענין זה,

**עתה נבוא לבאר דברי הרמב"ם עפ"י הסדר,**

הקנאת סופרים אומר שהרמב"ם סובר בכלל כמו הרמב"ן שאין שום מצוה דאורייתא לשמוע לחכמים וכונתו בלא תסור שאם אדם לא מאמין שיש כח לחכמים לצוות והוא חולק עליהם הוא עובר (יעו"ש מה כונתו בדיוק),

אמנם בלשון הרמב"ם לכ' לא משמע כן,

ועוד קשה ע"ז שהרי הרמב"ם אומר את זה כאפשרות להסביר את הבה"ג שמונה את המצוות דרבנן,

ואם כמו הקנאת סופרים שזה בכלל לא ציווי לקיים את דבריהם איך אפשר על סמך זה למנות את כל המצוות דרבנן,

עוד יל"ע ברמב"ם (בלי קשר לקנאת סופרים) שמשמע בדבריו שיש כלל שלא מונים את הדרבנן ואם זה כמו שהאחרונים מתרצים עליו שלא מונים את זה כי זה כלול בלא תסור (ודלא כהרמב"ן שמקשה עליו מזה) א"כ זה לא קשור לזה שזה דרבנן אלא שפשוט זה מצוה כללית שכבר נמנתה ולא משמע כך ברמב"ם,

וא"כ חוזרת הקושיא של הרמב"ן למה לפי הרמב"ם לא למנות את המצוות דרבנן,

ועפ"י הנ"ל מיושב היטב שדרבנן זה לא דאורייתא גמור כי אין מצוה לקיים אבל ג"כ זה לא שיש מצוה להאמין רק כמו הקנאת סופרים אלא שזה משהו שלישי שבציווי הזה עצמו התורה יצרה את הכח של חז"ל להוסיף מצוות בתורה וממילא זה דרגה בפני עצמה וע"ז הרמב"ם אומר שאת הדרגה הזו כיון שזה לא דאורייתא גמור זה לא נמנה,

ובאמת הוא מדויק היטב בלשון הרמב"ם

"לשון גמר שבועות (לט א) אין לי אלא מצות שנצטוו על הר סיני מצות שעתידין להתחדש כגון מקרא מגלה מניין תלמוד לומר קיימו וקבלו קיימו מה שקבלו כבר. והוא שיאמינו בכל מצוה שתקנו הנביאים והחכמים אחר כן."

ומבו' שהקיימו וקיבלו אינו שכבר נצטוו ע"ז אלא שנצטוו להאמין וצ"ע מדוע זה סיבה למנות את נר חנוכה הרי זה רק מצוה להאמין, וכן שלא מסתבר שזה כל הקיימו מה שקיבלו כבר,

ועפ"י הנ"ל מיושב שזה כל הקשר בין הדאורייתא לדרבנן שהתורה נותנת כח לחכמים לצוות ובעצם במילים אחרות בזה התורה ציוותה לשמוע להם (וזה לא רק ציווי מסוים להאמין אלא שהכח עצמו ניתן בזה),

וכן משמע בלשון הרמב"ן בשם הרמב"ם וז"ל,

וזאת הדעת רמזה הרב הנה במאמר והוא שכתב [עמ' טו] שכל מה שצוו חכמים לעשותו וכל מה שמנעונו ממנו **נאמר למשה בסיני שיצונו לעשותו** והוא אמרו יתעלה על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה כי מנענו ית' שלא נשנה את דבריהם בכל מה שיסדרוהו או יעשו בו היקש ואמר לא תסור מן המצוה אשר יגידו לך ימין ושמאל.

ומבו' שמה שנאמר למשה זה לא החיוב לקיים אלא אדרבה נאמר לו החיוב על ב"ד לצוות ואמנם אפ"ל שמזה גופא שיש חיוב לצוות מוכח שיש חיוב לשמוע אבל אם לא נאמר בזה עצם זה שיש לחכמים כח לצוות בלי שיש באמת ציווי לקיים (אלא שזה רק תוצאה מזה שיש להם כח להוסיף בתורה) ממדוע הרמב"ם צריך לשנות מהפשטות של הפסוק שהוא בא לצוות לקיים,

וכך מבו' כמדו' גם בכל הלשונות שהקנאת סופרים מוכיח מהם כשיטתו,

וכן משמע במה שכת' "חייבין אנו **לקבלם** ולשמרם שנ' לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" ומבו' שהחיוב הוא לקבל ולא הקיום עצמו,

אמנם בנוגע לחיוב שלא לחלוק עליהם יתכן שזה כבר כלול במצוה עצמה של זקן ממרא דאורייתא וזה לא רק גילוי, ועיי"ש בלשון הרמב"ן בשם הרמב"ם וצ"ע,

וכן נראה דאל"כ יקשה שהרמב"ם אומר שמי שעובר על הוראתם עובר בלא תעשה ואי נימא שגם האיסור להמרות זה אותו איסור זה קשה למה זה לא תעשה הרי זה רק גילוי, וע"כ כנ"ל,

ובאמת זה מסתבר שם בגוף דברי הרמב"ם כי הוא מדבר שם גם על דברים שנלמדים בי"ג מידות וכדו' ולא מסתבר כלל שכל אדם שעובר על דין שנלמד מדרשה זה יותר חמור מעשה רגיל כי יש בזה גם לא תסור ואמנם המנ"ח באמת אומר שעדיף להאכיל חולה באיסור שמפורש בתורה מחמת זה אבל הוא פלא ולא שמענו כן והקובץ הערות באמת חולק עליו עיי"ש שכת' כנ"ל,

אמנם הרמב"ן לא למד ככה בדעת הרמב"ם שהרי הוא מוכיח מזה שהרמב"ם סובר שצריך ללקות על דרבנן ורק שזה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ולכן לא לוקים עליו,

(ויל"ע עפ"י זה בשאלה מה הרמב"ן למד בדעת הרמב"ם),

עוד הקשה הרמב"ן מזה שמקילים הרבה יותר בדרבנן ולמשל בספק ועוד הרבה מקרים ואם זה לאו ועשה למה שלא יחמירו בזה כשל תורה,

וכת' שזה דרך עיקש לומר שהם אמרו והם אמרו וזה תנאי מאתם,

וצ"ב למה (שהרי במהות גם הרמב"ן מסכים שפשוט שלפי כולם דרבנן יותר קל כי זה רק סייגים אלא שהוא שואל שלמעשה אחרי שתיקנו זה כבר לאו ועשה ועכשיו זה יותר חמור אז למה כזה קשה לומר שהם מלכתחילה הגבילו) והיה אפ"ל שבלשון לא משמע שזה תנאים וכדו' אולם הוא מביא גמ' שכתוב שם מפורש המנינהו רבנן בדרבנן על קטן בפסח וגם מזה הוא מקשה ושם אדרבה כן משמע ככה,

ובאמת הרבה מפרשים אומרים שזה תנאי מאתם,

ולהנ"ל בכלל לא קשה כי אמנם יש כח לחז"ל להוסיף בתורה אבל ברור שזה דרגה אחרת שהרי זה לא צווי השם בצורה הפשוטה של זה, וממילא יתכן שבזה יש כללים אחרים,

(ובעצם מלכתחילה אין סיבה בדווקא שזה יהיה לחומרא אלא א"כ חז"ל היו רוצים כך וכמו במקומות שהחמירו),

והנראה בבי' הרמב"ן שגם הוא סבר כנ"ל בדעת הרמב"ם ורק שהוא סבר שהיות שזה נלמד מלאו שזה חלק מהתורה זה בדרגה של לאו ועשה כי זה לא משנה אם הלאו בא לצוות או לגלות כח ברגע שזה נלמד ע"י לאו יש לזה כח של לאו רגיל,

(וזה מבו' במה שכת' על הרמב"ם שיש לאו כשעוברים על דרבנן שמוכח שהוא סובר שזה ג"כ לאו גמור),

וממילא ג"כ זה צריך להיות לחומרא שהרי זה לאו ועשה,

וא"א לומר שהם אמרו והם אמרו כי עד כמה שזה הוספה בתורה לא מסתבר שהם שינו את ההגדרות של הדינים (כי בעצם אחרי שהם הוסיפו את זה ממילא יוצא שספק לחומרא כמו כל דין שיש בתורה ואמנם היות שזה הוספה שלהם יש להם כח לשנות ג"כ את הדינים של זה אבל זה כבר לא מסתבר שהם עשו),

דבשביל מה לשנות את התורה בעוד משהו,

הרמב"ן שואל מזה שדרבנן לא מוציא דאורייתא וכן שאתי דרבנן ומבטל דאורייתא (אפילו שמצוות אין מבטלות זו את זו) ורואים שכרשות שוויה רבנן,

והנה זה לכ' קשה גם לרמב"ן עצמו שהרי זה לא דבר של רשות ומה הפשט בזה וכאן מבו' להדיא שביחס לדאורייתא הדרבנן לא קיים כי זה מערכת אחרת בכלל,

(וזה לא קשור לזה שרבנן תיקנו רק אח"כ כי זה לא משנה בכלל),

והנה להנ"ל מיושב שבסופו של דבר זה באמת מערכת בפני עצמה של חז"ל שיש להם כח להוסיף אבל זה מערכת בפני עצמה כי זה הוספה שלהם, ויל"ע היטב בגדרי הדברים,

וקשה א"כ למה על הרמב"ם כן קשה לו ונראה שכנ"ל כיון שזה נלמד מלאו ממילא כלול על הכל לאו דאורייתא רגיל וא"כ למעשה הגדר של זה הוא שזה כמו כל לאו רגיל ואין כמעט נפק"מ בזה שזה הוספה ולא סתם ציווי,

(אמנם יש בזה נפק"מ לגבי זה שיש להם כח לעקור בשב ואל תעשה ויתכן שבמצב כזה גם מדאורייתא אין מצוה ואכמ"ל),

והנה הרמב"ן אומר שגם כאסמכתא הלא תסור הוא רק על הסייגים ולא על מצוות חדשות כמו נר חנוכה וכדו', וכת' וז"ל,

"והטעם בזה ברור לפי שהדברים **שהם מוסיפין במצות התורה עצמן** **כעין פירוש התורה הוא שהם ז"ל אומרים כל צמר ופשתים הוא כלאים וכל שבות הוא מלאכה וכיוצא באלו** שאילו היה דעתם כן היינו חייבין להאמין אותם מזה הלאו בודאי **שהוא מחייב אותנו להאמין בתורה כפי הפירוש שיפרשו הם.** אבל כשאומרין הדליקו נר חנכה אין אדם יכול להסמיכו על זה הלאו בשום עניין",

ולהדיא שגדר התקנה הוא שזה כמו פירוש לתורה,

ואמנם זה רק אסמכתא לפי הרמב"ן אבל ברור שס"ל שזה מבטא את ההגדרה האמיתית מזה עצמו שהוא אומר שבגלל זה זה רק על הגזירות והסייגים,

מיהו למעשה נראה שזה לא ראיה מוכרחת דיתכן לומר שזה מוגדר ככה רק בשביל האסמכתא ורק שאת חנוכה א"א להגדיר ככה, אבל זה לא מסתבר,

ועיי' ברמב"ן שכת', (בישוב דעת הבה"ג),

ועוד שכיון שנאמר למשה בסיני שיקבלו עליהם ישראל מצות ב"ד הגדול ובאו הם ותקנו את אלו כבר נאמרו כלם למשה בסיני אין הפרש ביניהם באמירתם סיני אלא שזה בפרט וזה בכלל,

וצ"ב שהרי לשיטתו אין ע"ז ציווי בסיני ונראה כנ"ל שיש גילוי בסיני שיש להם כח להוסיף וממילא אפשר למנות את זה בכלל המצוות, (דלענין זה לא צריך דווקא דברים שהם בדרגה של דאורייתא וכמו שהביא שבאגדה חז"ל דורשים גם על דרבנן למרות שזה באמת דרגה אחרת בדין),

ובאמת עיי' בהמשך דבריו, וז"ל,

אם לא יהיה הברית אשר נאמר בה בסיני אלא **שיאמינו בכל מצוה** שיסדרו אותם החכמים והנביאים אחרי כן כמו שהרב מפרש בכאן, (עיי"ש בהמשך דבריו),

**לסיכום,**

שיטת הרמב"ן שלחז"ל יש כח להוסיף דינים בתורה וזה ההגדרה של התקנות אבל זה לא נלמד מלא תסור כי א"כ זה יהיה לאו בעצמו וכבר לא יהיה מערכת בפני עצמה בפועל,

(כי בהכל יהיה גם לאו ועשה דאורייתא רגיל),

ושי' הרמב"ם עצמו לכ' ג"כ כמו הרמב"ן ורק שהוא סובר שזה נלמד מלא תסור ובכ"ז כיון שזה רק גילוי לכח שלהם זה לא נחשב שיש עוד לאו בפני עצמו ומי שעובר על דרבנן לא עובר על לאו,

ודעת הרמב"ן בשי' הרמב"ם שכיון שזה נלמד מלאו כל מי שעובר ע"ז עובר על לאו למרות שזה בעצם הוספה בתורה,

## 

## בגדר דיני דרבנן למעשה ביחס לדאורייתא, (ועוד ראשונים וחילוקים בהנ"ל),

א: יל"ד בגדר כל הדינים דרבנן מה היחס אליהם בדאורייתא, למשל מצווה דאורייתא הבאה בעבירה דרבנן האם יצא ידי חובה מדאורייתא או לא , וכן לפני עור אם יש מדאורייתא כשמעביר את השני עבירה דרבנן ועוד הרבה היכ"ת שיתבארו להלן,

ועוד יש לדון בעיקר גדר הכח של רבנן לתקן תקנות ובפרט לעקור דינים דאורייתא [[86]](#footnote-86),

ב: שיטת הבה"ג שמונים גם מצוות דרבנן והרמב"ם תמה עליו טובא דא"כ אין לדבר סוף ויוצא שיש הרבה יותר מתרי"ג מצוות וצריך עיון מה ישיב על זה הבה"ג,

ד: רש"י בסוכה אומר שלגבי דמאי היות שזה חומרא דרבנן בעלמא שהרי רוב עמי הארץ מעשרים הם אין ע"ז דין מצווה הבאה בעבירה אבל לגבי ספק טבל שזה דין דרבנן גמור יש מצוה הבא בעבירה [הנושא שם הוא לגבי מצה דמאי או ספק טבל בליל הסדר],

וצריך ביאור דלכאורה זה נידון יסודי בגדרי הדינים דרבנן ומה שייך לחלק לפי דרגת החומרא שלהם,

ה: יש מחלוקת ראשונים האם קטן מצווה מדרבנן במצוות או שרק אביו מצווה לחנכו,

ומקשים האחרונים לפי השיטות שהקטן עצמו מחויב הרי כל הכח של רבנן לצוות נובע מהציווי של לא תסור ובזה עצמו הקטן לא מצווה וא"כ מה מחייב את הקטן לשמוע לחכמים,

ומתרצים האחרונים שיש לחקור האם גדר החיוב לשמוע לחכמים הוא שיש מצווה לקיים את מה שחכמים מצוים או שניתן לחכמים כח לשנות דינים בתורה [וכעין ענין מסרן הכתוב לחכמים],

ולצד שיש לחכמים כח מובן איך הם יכולים לתקן גם על קטן למרות שהוא לא מצווה במצוות לא תסור דלא תסור זה לא עוד מצוה על עם ישראל אלא זה גילוי שיש לחכמים כח לקבוע בתורה עצמה וממילא זה כמו שזה כתוב בתורה שקטן חייב במצוות,

ו: ועל פי חקירה זו אפשר ליישב את כל הקושיות הנ"ל,

דבנוגע לקושיא בבה"ג נראה דס"ל כמו הרמב"ם שלחכמים יש כח לשנות ולהוסיף בתוך התורה עצמה וממילא כמעט כל התקנות דרבנן הם בתוך מצוות אחרות שהרי כל גזירה זה בשביל לשמור על מצווה מסוימת וממילא היות שהתקנות הם חלק מהתורה עצמה ולא דבר חיצוני זה חלק מהמצווה ולכן זה לא נמנה בפני עצמו.

משאי"כ הדלקת נר חנוכה שזה באמת מצווה בפני עצמה ולכן את זה כן אפשר למנות,

וכמדומה שבאמת כל הדוגמאות של הבה"ג הם של מצוות בפני עצמם.

ובנוגע לרש”י בסוכה הנה יש לצדד צד חדש שיש שני סוגים של דינים דרבנן יש דינים שזה בתוך התורה ויש דינים שזה דבר חיצוני (כלו' כמו הצד שזה ציווי חיצוני של חכמים),

והנה הנידון הראשון האם הדאורייתא מתייחס לדרבנן תלוי לכאו' ג"כ בגדרים אלו שאם רבנן משנים בתוך התורה עצמה ממילא זה חלק מהתורה ויש סברא שהדאורייתא יתייחס לזה משאי"כ אם זה לא בתוך התורה שלא אמור להיות שהתורה תתייחס לזה (אמנם לכאו' זה לא מוכרח לשני הצדדים ואכמ"ל).

וממילא רש"י סובר שבדרך כלל הדרבנן הוא בתוך הדאורייתא ולכן בספק טבל יש מצווה הבאה בעבירה אבל דמאי כיון שזה חומרא בעלמא לא מתאים להכניס את זה בתוך הדאורייתא ולכן בדמאי אין מצווה הבאה בעבירה.

ז: הנתיבות אומר שכל התקנות דרבנן זה דין רק בגברא ולא בחפצא ונפק"מ שבשוגג אין איסור בכלל, ועיין שם ועיין באחרונים שם ולכאו' כונתו אינה לגברא וחפצא הרגילים אלא כונתו לומר שבדרבנן גדר האיסור אינו מוקצה אלא לא תסור,

כלו' דהנה יש לדון בכל הדינים דרבנן האם גדר האיסור הוא מוקצה וכן בכל איסור הגדר הוא גדר פרטי לאיסור הזה או שיש גדר כללי לכל האיסורים "לא תסור",

ונפק"מ לשיטות שמצוות צריכות כונה האם צריך שיכוין לקיים נר חנוכה או לא תסור,

[דלצד שזה איסור כללי זה דומה לכיבוד אב שברור שלא צריך לכוין ל"מאכילו"],

ואפשר לכאו' לתלות את זה בהנ"ל שאם נאמר שלחכמים יש כח להוסיף בתוך התורה ממילא מסתבר שיש לזה הגדרה פרטית שהרי זה עוד פרט שנוסף בתורה, אולם אם רק נאמר שאנו מצווים לשמוע לחכמים מסתבר שזה מצווה כללית שצריך לשמוע לחכמים,

וזה כונת הנתיבות שבדרבנן האיסור אינו האיסור הפרטי אלא שאסור לסור וממילא בשוגג זה בכלל לא מעשה של לסור וממילא אין את המעשה איסור בכלל,

ויש להקשות על הנתיבות שהגמ' אומרת על דמאי את הכלל שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים ולנתיבות כל עוד שהצדיק לא יודע אין בזה שום בעיה,

והאחרונים מביאים עוד הרבה ראיות שיש איסור גם בשוגג ואכמ"ל,

ונראה ליישב שהנתיבות דיבר רק על שוגג קרוב לאונס עיי"ש במקרים שהוא מדבר ,

אולם על הגמ' הנ"ל זה לא מיישב דודאי שמדובר שם באונס ופשוט,

ונראה עפ"י היסוד הנ"ל ברש"י שיש דברים שחכמים משנים בתוך התורה ויש דברים שלא ואת דמאי רבנן שינו בתוך התורה משא"כ את רוב התקנות שלפי הנתיבות רבנן לא הכניסו בתורה עצמה,

והבי' למה דוקא דמאי זה חלק מהתורה אפ"ל כי זה לא גזירה שמא יבואו פעם אחרת להיכשל בדאורייתא אלא שבזה עצמו יש חשש של דאורייתא,

(וביותר עפ"י הגרי"ב שספק זה לא שאנו לא יודעים מה המצב אלא זה מצב בפני עצמו שזה קצת אסור ודרגה כזו התורה התירה, וממילא מובן מאוד שרבנן יכלו להכניס את זה לתוך התורה ע"י שהרחיבו את ההגדרה של האיסור ,

ועוד אפ"ל שלהוסיף רבנן לא יכולים אבל לבטל הם יכולים וכאן הם פשוט מבטלים את דין רוב ועד אחד נאמן באיסורים וממילא זה אסור מדאורייתא),

ח: יש לדון בכל דין שב ואל תעשה שרבנן מבטלים האם עכשיו אחרי הביטול כבר אין מצוה גם מדאורייתא ואדם שיקיים לא עשה כלום או שעדיין מדאורייתא הוא קיים מצוה, (ורק שאסור לו לעשות את זה כי יש לו חיוב לשמוע לחכמים),

ולכ' זה תלוי בהנ"ל שאם רבנן משנים בתוך התורה אז ממילא פשוט שגם מדאורייתא כבר אין שום מצוה אבל אם הם לא משנים בתורה עצמה לכ' למה שמדאורייתא לא יהיה חיוב,

ט: ובעצם הדבר שרבנן יכולים לעקור מצוה דאורייתא בשב ואל תעשה לכ' יש ראיה גדולה מאוד שגדר הדין דרבנן זה שהם מוסיפים בתוך התורה וממילא אין שום בעיה שהם יעקרו,

משא"כ אם זה דבר חיצוני שמהכ"ת שהם יכולים לעקור, (ולו יהי שיש לאו לעובר על דבריהם אבל עשה דוחה לא תעשה),

## 

## חידוש בגדר החילוק בין הדרבנן לדאורייתא לצד שרבנן מוסיפים בתוך התורה

נתבאר לעיל בשי' הבה"ג ועוד שרבנן מוסיפים בתוך התורה וזה לא כמו כיבוד אב ואם שזה סתם חיוב לעשות מה שהוא אומר ולא שכשהאב מצוה משהו כתוב בתורה להשקות אותו עכשיו מים אלא רק שמצווה לקיים דבריו משא"כ דיני דרבנן שזה כלול בתוך התורה עצמה,

אולם לפי"ז צ"ב א"כ במה זה שונה מדאורייתא,

ואמנם מובן זה שדרבנן יותר קל שהרי זה סייג לתורה אבל עדיין לא מובן למה יש בזה חילוק מהותי בינו לדאורייתא,

{כי משמעות הגמ' בהרבה מקומות שיש חילוק מהותי, (ועי' גם לקמן ברשימה של הנפק"מ בין דאורייתא לדרבנן)},

ונראה שיש הבדל מהותי ביניהם,

ובהקדם שהרמב"ם קורא לכל הדינים שנלמדים בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם דינים דרבנן,

והלא דבר הוא למה לקרוא לזה דין דרבנן הרי זה דין דאורייתא גמור, ורק שהוא נלמד בצורה אחרת,

והרי כל דין שהוא בתורה אנו צריכים לחז"ל שיאמרו איך דינו ומה נשתנו הדינים שבי"ג מידות, (ואמנם ברור שבאלו צריך יותר את חז"ל אבל עדיין למה זה שינוי מהותי, ולמה זה סיבה לקרוא לזה דברי סופרים),

ונראה שיש שני סוגים של דינים א' דינים שהצורה שלהם זה שהקב"ה מצוה עלינו לעשות כך וכך,

ב' דינים שהקב"ה לא דיבר עליהם אלא שהוא אמר שמה שכתוב בתורה מחייב לעשות אותו וממילא כיון שזה כתוב בתורה אנו חייבים לעשותו,

ואמנם בסופו של דבר טכנית בשני הסוגים אנו מצווים ע"י הקב"ה לקיים את זה אולם יש הבדל בצורה שלהם וממילא יש חילוק מהותי בדרגת החומרא שלהם,

שזה גדרו ציווי של הקב"ה וזה גדרו שהוא כתוב בתורה והתורה זה דבר שהקב"ה אמר שהוא מחייב,

וכל התורה זה ציווי, ופשוט,

אולם הדינים דרבנן ברור שזה לא כלול בציווי של הקב"ה בצורה ישירה שהרי הקב"ה לא אמר את זה במעמד הר סיני[[87]](#footnote-87),

ואין אפשרות שרבנן יוסיפו דינים בציווי של הקב"ה, והדברים פשוטים,

אלא הענין של ההוספה בתוך התורה הוא שהקב"ה נתן את התורה ואמר שזה מחייב לנהוג כמו שכתוב בו, ובזה נאמר שרבנן יכולים להוסיף בתוך התורה דינים, ונחשב שהם באמת חלק מהתורה וממילא גם עליהם מחויבים אנו לקיים,[[88]](#footnote-88) (אבל זה לא שנצטוינו על זה),

ויוצא שזה שני דברים שונים במהותם ולא סתם שני דרגות,

ועפי"ז גם מיושב הרמב"ם שהוא סובר שכל הי"ג מידות כיון שהם לא כתובים בתורה מפורש (כמובן לא צריך מפורש ממש אלא שזה המשמעות) ממילא זה רק דין שחז"ל מכניסים את זה בתוך התורה,

(וכמובן שזה שונה מדינים דרבנן כי כאן זה מחויב להיות כתוב ולא נתון לבחירה של חז"ל אלא הם חייבים לדון בי"ג מידות),

## 

## נפק"מ בנידון אם הדרבנן קיים ביחס לדאורייתא,

רשימת דינים שנפק"מ בהם ההגדרה של הדינים דרבנן,

(ויש לדון בזה כל מקרה לגופו ואכמ"ל),

**א, מצוה הבאה בעבירה דרבנן,**

שו"ת בית הלוי חלק א סימן מז

דהא י"ל דס"ל להרמב"ם דרק גבי עבירה דאורייתא אמרינן הך סברא דמצוה הבאה בעבירה אבל באיסורא דרבנן ליכא כלל הך סברא דמצוה הבאה בעבירה.

דבר יעקב מסכת נדרים דף י עמוד א

התוס' מביאים ראיה מהגמ' [ר"ה כח א] התוקע בשופר של שלמים לא יצא, אלמא איכא איסור הנאה מדאורייתא. ומבואר בתוס' שאם האיסור היה מדרבנן היה יוצא, ולא היה נחשב למצוה הבאה בעבירה.

רש"י [פסחים לה: ד"ה טבול] סובר שמצת טבל מדרבנן, לא יוצא בה דהוי מצוה הבאה בעבירה. וכתבו השעה"מ [לולב ח - א ד"ה ואולם] והגליון מהרש"א בפסחים שראיה מרש"י שאף באיסור דרבנן אמרינן מצוה הבאה בעבירה. השעה"מ לומד בשיטת הכל בו שבעבירה דרבנן לא נאמר דין מצוה הבאה בעבירה.

השפ"א מסתפק הא דאינו יוצא בטבל דרבנן האם הכוונה שמדרבנן לא יצא וצריך מדרבנן לחזור לאכול מצה המותרת או דאינו יוצא מדאורייתא, דכיון שאסור מדרבנן הוי מצוה הבאה בעבירה מדאורייתא משום לאו דלא תסור.

ויוצא שלפי הרמב"ם ותוס' לא אומרים בזה מצוה הבאה בעבירה (לכה"פ מדאורייתא) ולפי השעה"מ והגליון מהרש"א בדעת רש"י שכן אומרים מצוה הבאה בעבירה,

ולכ' זה באמת תלוי בשאלה אם הדרבנן משפיע על הדאורייתא או שלא,

ועיי' בחלק ב' בסברות שבזה (דבפשטות מה שייך שלא יהיה השפעה של הדרבנן על הדאורייתא הרי למעשה אנו מצווים מהתורה לשמוע לחכמים והדבר פשוט),

**ב, אי עביד לא מהני,**

שו"ת רדב"ז חלק ו סימן ב אלפים סח

אבל בדברים שהם גזרות דרבנן אי עביד מהני וז"ל הרמב"ם פכ"ג מהלכות שבת המגביה תרומות וכו' וב"כ וב"כ תקן את הפירות וכן המקדיש או המעריך או החרים בשבת בין בשוגג בין במזיד מה שעשוי /שעשה/ עשוי וכן המקנה לחבירו בשבת קנה ע"כ. הרי אתה רואה דכל הני לא הוו אלא גזירות דרבנן ולפיכך מה שעשה עשוי אבל במידי דאמר רחמנא לא תעביד לא מהני ואף על גב דאמר רחמנא לא תסור מן הדבר אינו דבור מיוחד לאיסור ידוע,

מרדכי מסכת שבועות הגהות מרדכי פרק שלישי רמז תשפד

עבר שבועה או מכר או נתן אין במעשיו כלום כדאמרי' בכתובות כיון דאמר רבנן לא לזבין אי זבין לא הוי זביני ומסתמא אין אמירה דרבנן גדולה משבועתו וא"כ אין במעשיו כלום דעל ידי עצמו איבד כחו וזכותו בנדר ובפ"ק דתמורה אמר אביי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני,

ומשמעות הדברים שזה מדאורייתא דאל"כ מה הוא מדמה לשבועה הרי בדרבנן יש את הכל דתקון כעין דאורייתא שיתקנו שלא מהני אבל על שבועה זה לא שייך,

דבר יעקב מסכת בבא בתרא דף קמג עמוד א

לפי החת"ס [יו"ד סימן ו] והנו"ב [קמא אה"ע סו"ס עו] שס"ל שבאיסור דרבנן לכו"ע אי עביד מהני. אבל לפי הסמ"ע [סימן רח - ג] והתפא"י [פ"ג אות ג] שס"ל שגם באיסור דרבנן אי עביד לא מהני וכו',

סמ"ע סימן רח ס"ק ג

לפי מאי דמסקינן בכתובות דאפילו במילי דרבנן אי עביד לא מהני, מסתבר למרדכי דלא גרע איסור שבדה הוא והוא איסור דאורייתא מאיסור הקדום ואינו אלא מדרבנן, כנ"ל לישב דעת המרדכי.

יוצא שלפי הרדב"ז בדעת הרמב"ם אין ע"ז אי עביד לא מהני וזה באמת לשיטתו במצוה הבאה בעבירה שהבית הלוי אומר ברמב"ם שאין בדרבנן,

ולפי המרדכי אי עביד לא מהני ומוכח שזה מדאורייתא וא"כ לכ' הוא סובר שגם מצוה הבאה בעבירה יש,

והנה יש עוד תוספת דברים במרדכי ובסמ"ע כאן שהם אומרים שאם מצוה דרבנן יש עליה אי עביד לא מהני כ"ש שבועה שבדה הוא מליבו,

ובאמת צ"ב מה הצד ששבועה תהיה יותר גרועה מבחינת זה משאר המצוות, ולפי"ז יל"ע מה החיסרון ג"כ בדרבנן, (ומ"מ זה נראה שהענין הוא שזה לא ציווי שהיה גם במעמד הר סיני אלא זה משהו חדש שנוצר עכשיו ע"י רבנן),

**ג, אם נחשב ממשקה ישראל בקרבנות,**

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף מח עמוד א

ממשקה ישראל - מן המותר לישראל. מכאן אמרו: אין מביאין נסכין מן הטבל. יכול לא יביא מן המוקצה, אמרת: מה טבל מיוחד שאיסור גופו גרם לו - אף כל שאיסור גופו גרם לו, יצא מוקצה שאין איסור גופו גרם לו, אלא איסור דבר אחר גרם לו. ואי אמרת איסור מוקצה דאורייתא - מה לי איסור גופו מה לי איסור דבר אחר,

מנחת חינוך פרשת אמור מצוה רצט אות ה

אפ"ל כיון דמדומע לא הוי ממשקה ישראל עכ"פ מדרבנן א"כ אפשר דפסול אף מה"ת והדברים עתיקין עמ"ל פ"ז מהל' תרומות ובאחרונים. א"כ ג"כ טבל דרבנן כגון עציץ שא"נ פסול ג"כ מה"ת וצ"ע כי כתבתי בחפזי והשי"ת יעזור לי לברר כל דין ודין על האמת. עוד מבואר בר"מ הא"מ דמביאין נסכים מן המוקצה ביום טוב והוא בפסחים ושם אבעיא בש"ס אם הביא שה מן המוקצה ושחטו תמיד בי"ט מהו א"כ האיבעיא אף בדיעבד. ואח"ז אפשיטא האבעיא דמבואר בברייתא יכול לא יביא נסכים מן המוקצה אמרת מה טבל מיוחד שאיסור גופו גרם לו כו' אבל מוקצה איסור דבר אחר גרם לו ע"ש. והנה מבואר שם דיביא לכתחלה מן המוקצה אך איני מבין מ"ט יביא לכתחלה אף דאין שבות במקדש מ"מ הרבה שבותים הם במקדש כידוע. והנה שם מבואר וא"א איסור מוקצה מה"ת מ"ל איסור מגופו או ד"א גרם נראה דבדרבנן יש חילוק ומוקצה כשר דד"א גרם אבל במידי דמגופו פסול לא הוי ממשקה ישראל אפי' באיסור דרבנן וראי' למ"ש לעיל כיון דמדרבנן אסור באכילה לא הוי ממשקה ישראל אף מה"ת ופסול מה"ת דשם דרשינן מקרא ע"ש והכל צ"ע.

אמרי בינה דיני יום טוב סימן כא, עיי"ש מה שכתב בזה כעין המנ"ח והוסיף עוד,

חתם סופר מסכת פסחים דף מח עמוד א

וה"ק יכול אפי' מוקצה דכל דתיקון דרבנן כעין דאורי' תיקון אמרת שאינו דומה לטבל שאיסור גופו גרמה לו וא"ש,

מבו' שגם לצד שאינו נחשב ממשקה ישראל זה רק מדרבנן,

דבר יעקב מסכת פסחים דף מח עמוד א

ה] ואי אמרת איסור מוקצה דאורייתא מה לי איסור גופו מה לי איסור דבר אחר וכו' - משמע שאם איסור מוקצה דרבנן יש חילוק בין איסור מגופו לאיסור מדבר אחר. בהג' רא"מ הורוביץ ודבר אברהם [ח"ב סימן ח - כד] מקשים מה הסברא לחלק באיסור דרבנן, ואם רבנן לא גזרו לצורך גבוה, א"כ בכל מקרה לא גזרו, ואין חילוק בין איסור גופו לדבר אחר אלא החילוק בין דאורייתא לדרבנן.

הראמ"ה מתרץ דעיקר הטעם משום שהאיסור דרבנן, אלא שאם מוקצה היה איסור הגוף היו מתקנים כעין דאורייתא לפסול לצורך גבוה, אבל כיון שאינו פסול הגוף, אלא פסול מחמת זמן, ולא מצינו בדאורייתא פסול כזה, לכן מקילים בפסול דרבנן כזה.

מדברי הראמ"ה מבואר דהיכא שהאיסור לישראל הוא מדרבנן, גם האיסור לגבוה הוי תקנה מדרבנן, אבל המנ"ח [מצוה רצט - כב] כתב דהיכא שיש איסור לאכול מדרבנן, איכא פסול של ממשקה ישראל מדאורייתא.

ברוב האחרונים נראה שאין צד למעשה שלא יחשב למשקה ישראל מדאורייתא אבל המנ"ח מצדד כך עפ"י השעה"מ שיש דינים דרבנן שמשפיעים על הדאורייתא,

ולכ' זה תלוי בהנ"ל שלפי הרמב"ם והרדב"ז באמת לא אומרים ולפי המרדכי והאחרונים ברש"י זה יחשב שזה לא ממשקה ישראל,

יתכן שזה ענין מציאותי[[89]](#footnote-89) ויתכן שזה ענין דיני ולכ' זה ענין מציאותי (ונפק"מ לכ' כשזה לא ראוי בגלל המציאות בלי איסור) שצריך שיהיה ראוי וא"כ קשה שהרי בענינים מציאותיים אין יחס להלכה ומה הנידון במנ"ח,

**ד, לפני עור,**

כלי חמדה פרשת מסעי אות ב

ואפילו למאן דאמר בירושלמי שם דאין בן נח מוזהר על בל יחל ואין צריך התרת חכם, מ"מ נראה לענ"ד על פי מה שחקרו האחרונים [שו"ת פנ"י סי' ט'; בית אפרים סי' ל"ו] דגם מכשיל את חבירו באיסור דרבנן איכא לפני עוור מן התורה כיון דעכ"פ נותן לפניו מכשול, ובמקום אחר הארכנו לברר דבר זה ואין כאן מקומו, א"כ כמו דקטן מיקרי בר זביחה מפני שאסור להושיט לו נבילות, ה"ה גר מדרבנן, כיון דמדרבנן הוא גר גמור ואסור לו מדרבנן על כל פנים נבילות, וא"כ שוב אסור ליתן לו מן התורה מצד לפני עיור כנ"ל, ושוב מקרי בר זביחה כיון דאסור ליתן לו נבילות מן התורה, ועיין בזה כי הוא הערה נכונה בעזרת השם יתברך.

חדושי הרמב"ן מסכת מועד קטן

והוינן בה ותיפוק ליה משום ולפני עור לא תתן מכשול, ואי מדרבנן היא מי איכא משום לא תתן מכשול, ליכא ודאי...,

שולחן ערוך יורה דעה הלכות ריבית סימן קס סעיף א

אבל ברבית דרבנן אינו עובר אלא משום לפני עור וגו' (ויקרא יט, יד). (ר"ן פ' זה בורר ובנ"י פא"נ וכ"כ ר' ירוחם ני"ח).

מנחת חינוך פרשת קדושים מצוה רלב אות ג

נסתפקתי אם מוכר לו דבר האסור לו מדרבנן אם עובר על לפני עור דאורייתא דהא מכשיל ליה, ואפילו עצה רעה אם נותן לו עובר על לפני עור, או דילמא כיון דמן התורה הוא מותר ורק מדרבנן אסור לא עבר מדאורייתא, ואחר זה מצאתי בתוס' בע"ז כ"ב ע"א ד"ה תיפוק ליה, מבואר להדיא דאף באיסור דרבנן עובר על לפני עור דאורייתא, עי"ש. ועיין תוס' חגיגה י"ח ע"א בד"ה חולו של מועד, בסוף הדיבור הקשו הא מלאכת חול המועד איסור דרבנן הוא, והא אמרינן בע"ז שם תיפוק ליה דעובר על לפני עור, ותירצו משום סמך פשטיה דקרא הוי וכו', מבואר בדבריהם דעל איסור דרבנן אינו עובר על לפני עור, וצ"ע. וגוף הדבר אינו מובן כלל, וכי גרע מכשיל חבירו באיסור דרבנן ממשיאו עצה שאינה הוגנת לו במילי דעלמא דעובר על לאו מן התורה כמבואר בש"ס [ע"ז ט"ו ע"ב] ובר"מ פי"ב מרוצח הי"ד ובעזרת הש"י אשנה פרק זה, וצ"ע. וגם לדעת התוס' בחגיגה י"ג ע"א ד"ה אין, אף דבר שהוא מדרבנן רק יש אסמכתא חזקה עוברים מן התורה על לפני עור, וצ"ע מה חילוק, אם התורה ציותה דוקא על איסור דאורייתא א"כ לא יעבור אפילו על אסמכתא, ואי לאו דוקא א"כ גם באיסור דרבנן מכשילו, וחומר בדברי סופרים וכו', וצ"ע. ועיין ביו"ד סי' ק"ס ס"א שמביא שם הרמ"א בשם הרבה ראשונים דבאבק ריבית שהוא מדרבנן אין איסור על הלוה הנותן רק משום לפני עור, נראה דאלפני עור עובר [מן התורה]. ועיין במשנה למלך פ"ד ממלוה ולוה ה"ב בפיסקא המתחלת כתב הרשב"א וכו', נראה קצת מדבריו דאיסור לפני עור הוא ג"כ מדרבנן באיסור דרבנן, ולדידי צ"ע דלא גרע ממשיאו עצה שאינה הוגנת לו דעובר מן התורה, אך לפי זה קשה מרב עיליש [ב"מ ס"ח ע"ב] עי"ש, ובעזהשי"ת אשנה פרק זה הש"י יעזור לי,

מבו' שזה מחלוקת ראשונים אם זה מדאורייתא או לא ומבו' ג"כ שודאי יש שיטה בראשונים שזה לא מצד שזה מכשול בעלמא אלא מצד שזה איסור שהרי מצד המכשול שבזה אין שום הבדל אם יש אסמכתא או לא,

שי' הרמב"ן שאין לפני עור על איסור דרבנן,

ושי' תוס' שרק דבר שיש עליו אסמכתא חזקה עוברים עליו על לפני עור, וזה שיטה חדשה, ולעיל לענין מצוה הבאה בעבירה מבו' בתוס' שאין יחס לדרבנן מדאורייתא אמנם יתכן שזה רק כשאין אסמכתא חזקה, ומ"מ בתוס' יתכן בכלל שזה שני בעלי תוס',

{אין הכרח אם זה ענין איסורי או מציאותי כי יתכן שהנידון הוא אם אפשר להגדיר את זה כנזק מציאותי קיים וזה תלוי בשאלה הגדולה באחרונים שלפי מי שמחדש שיש שני דינים בלפני עור והלפני עור הדיני לא קשור ללפני עור של מכשול מציאותי לכ' ודאי שזה ענין דיני ואכמ"ל אולם אולי באמת בדרבנן זה כן הלפני עור של המציאות ואכמ"ל וצ"ע},

**ה, בל תוסיף כשמוסיף מצוה דרבנן,**

צל"ח מסכת סוכה דף מו עמוד ב

ונלענ"ד גם במצות דרבנן שייך בל תוסיף אם מוסיף על מה שתקנו חכמים,

אמנם אין בזה ראיה שעובר מדאורייתא,

פרי מגדים אורח חיים פתיחה כוללת חלק א

והנה במצות דרבנן שייך בל תוסיף כמו בחנוכה נר אחד והמהדרין מוסיפין כו', ואם נאמר כתוספות ראש השנה י"ו ב' [ד"ה ותוקעים] וכ"ח ב' [ד"ה ומנא] בעשיית המצוה פעמיים ליכא בל תוסיף אתי שפיר, ואם נאמר כחידושי הרשב"א [שם טז, א] ושאר פוסקים דאף כהאי גוונא עובר בל תוסיף, נאמר בדרבנן ליכא בל תוסיף, ואף למה שכתב הר"מ ז"ל [ספר המצות] בשרש הא' דכל מילי דרבנן דין תורה הם מלא תסור והעד מדמברכין וצונו, י"ל זה בסייג וגדר לדברי תורה ונטילת ידים משום סרך תרומה הא נר חנוכה ומגילה ומשלוח מנות יראה שאף הר"מ ז"ל יודה דלא קאי עלייהו לא תסור, וכן מורה לשון הר"מ ז"ל פרק א' מהלכות ממרים [הלכה ב], הסייגים והגדרים הרי הן בכלל לא תסור, משמע הא נר חנוכה וכדומה לא,

מבו' שהסברא הפשוטה שלו שיש בל תוסיף מדאורייתא (הראיה שכונתו מדאורייתא מהמשך דבריו ברמב"ם ששם זה ודאי בדאורייתא אולם זה משמעות ולא מוכח לגמרי),

אבל יתכן גם שלא אם יהיה ראיה,

ובדעת הרמב"ם הוא תולה את זה אם יש לא תסור או לא,

והוא מחדש שאין לא תסור גם לרמב"ם על מצוות דרבנן ורק על סייגים יש,

הפמ"ג כאן אומר בדעת הרמב"ם שבסייגים כיון שיש לא תסור יש יחס מדאורייתא ונפק"מ שיש בל תוסיף אבל במצוות שאין לא תסור אין יחס,

זה סותר לרמב"ם לעיל שנתבאר שגם בסייגים אין יחס,

{זה ודאי קשור לחלק של הדין},

**ה2, כשעובר מדרבנן בבל תוסיף אם המצוה נפסלת מדאורייתא,**

רבי עקיבא איגר מסכת סנהדרין דף פח עמוד ב

וס"ל עוד דהיכי דאיכא בל תוסיף מדרבנן מגרע להמצוה מדרבנן, דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון,

{זה ודאי קשור לחלק של האיסור}

**ה3, אם כשרבנן מתקנים דבר שבעצם הוא בל תוסיף (לולי התקנה) שייך בל תוסיף כשמתקנים,**

(עיי' לקמן ה3 ברמב"ם ממרים ב ט שנוגע לכאן),

חדושי הרשב"א מסכת ראש השנה דף טז עמוד א

אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך אין כאן בל תוסיף דכבר אמרה תורה על פי התורה אשר יורוך. ותדע לך דהא שמיני של סוכה בזמן הזה מצוה של דבריהם וישנין ואוכלין בה למצוה ואף על גב דבקיאינן השתא בקיבועא דירחא, ומכריז ר' יוחנן היכא דמטי שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי ליעבדו תרי יומי גזירה ניסן אטו תשרי אלמא כל לצורך ב"ד גוזרין ומוסיפין והרשות בידן, וה"ה בבל תגרע לצורך כגון י"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת אף על גב דאמרה תורה תקעו עמדו וגזרו שלא לתקוע וכל זה לצורך והכא נמי לצורך ראו לתקוע ולחזור ולתקוע ומצוה לשמוע לדברי חכמים מלא תסור כן נ"ל:

משמע שבעצם באמת עוברים בזה על בל תוסיף ורק שיש לחז"ל כח לעקור את זה כמו שהם עוקרים את כל המצוות (שהרי הוא מדגיש שזה רק לצורך והוא ג"כ מדמה את זה לבל תגרע),

וצ"ע שא"כ זה עקירה בקום ועשה,

שו"ת חלקת יואב מהדורא קמא אורח חיים סימן ב

כי כמה מהראשונים עי' בתוס' ר"ה ט"ז ע"ב ד"ה ותוקעים חולקין על סברת הרשב"א בר"ה (ד' ט"ז) שסובר דמה שהחכמים מתקנין ליכא בל תוסיף,

קובץ יסודות וחקירות בל תוסיף

בלא תעשה שהוסיף עליו, דהיינו שגזרו בית דין על דבר המותר מן התורה (כגון עוף בחלב) ואמרו שהוא אסור מן התורה, נחלקו הראשונים האם עוברים בבל תוסיף:

א) הרמב"ם (ממרים ב - ט) כתב שעוברים. בטעם לזה ביאר הכסף משנה שהרי הוא מוסיף גם בלא תעשה (שם, ומסברא זו הקשה על הראב"ד החולק וכתב שלא ידע את טעמו). והרדב"ז (שם) אף הביא לזה מקור, שהרי בתחילת הפרשה נאמר "החוקים והמשפטים" (דברים יא - לב, יב - א), ומשמע שהיא עוסקת גם בלא תעשה.

ב) הראב"ד (שם) כתב שאין בל תוסיף בלא תעשה אלא רק במצוות עשה. וכן כתב הרמ"ך בהגהותיו (שם, וסיים בצ"ע). והחינוך (תנד ד"ה ורובי המפרשים) כתב שזו דעת רוב המפרשים. בטעם לזה ביאר המנחת חינוך (תנד - א [א] ד"ה והראב"ד) שכיוון שהתורה ציוותה "ושמרתם את משמרתי" שחז"ל יוסיפו סייגים וגדרים - זו מצווה מהתורה, ולא שייך בזה בל תוסיף.

**ה4, אם כשמכוין לשם מצוה דרבנן נקרא שמכוין למצוה לענין בל תוסיף (דיש בל תוסיף דאורייתא רק כשמכוין למצוה עיי"ש),**

רבי עקיבא איגר מסכת ראש השנה דף כח עמוד ב

תוס' ד"ה דלמא קסבר ר"י, ובשמיני ספק שביעי לא יתבי, ותמוה דגם למסקנא יקשה הא כיון דמכוין למצוה אף שלא בזמנה עובר בבל תוסיף, ולומר כיון דמכוין רק למצוה דרבנן לא מקרי מכוין, וכנראה מלשון הרמב"ם (פ"ה מהל' ממרים) וכנראה מדברי תוס' לעיל (דף טז ע"ב), מ"מ בדברי תוס' בסוגיין ד"ה ומנא תימרא מדהקשו גבי תקיעות דאף דהוא שלא בזמנו הא במכוין עובר, מבואר דס"ל דמקרי מתכוין, וא"כ איך יתבי בסוכה בשמיני ספק ז', וראיתי אח"כ בפרי מגדים בפתיחה הכוללת עמד בזה דלתירוצם בתקיעות עדיין יקשה מסוכה בח', וכתב דתוס' ס"ל כיון דעשו כן משום סייג לתורה אין בזה משום ב"ת וכמו שתירץ הרשב"א בחידושיו אלא דבתקיעות דהוא רק לערבב השטן וליכא משום סייג בזה הוצרכו לתירוצם עיין שם, אבל מדבריהם אלו לא משמע, דא"כ גם לר' יהושע י"ל דיתבי בח' ואיך תלי זה בדינא דמסקנא,

מבו' שזה מחלוקת ראשונים ודעת הרמב"ם שזה לא נקרא לכוין, ויל"ע ברמב"ם לשיטתו,

רמב"ם הלכות ממרים פרק ב הלכה ט

ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף,

ובהשגות הראב"ד,

א"א כל אלה ישא רוח שכל דבר שגזרו עליו ואסרוהו לסייג ולמשמרת של תורה אין בו משום לא תוסיף אפילו קבעוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה וסמכוהו למקרא כדאשכחן בכמה דוכתי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא,

ומבו' דפליגי אם להחשיב דרבנן כדאורייתא זה בל תוסיף או לא שלרמב"ם זה כן ולראב"ד לא,

ולכ' זה שוב הרמב"ם לשיטתו שאין יחס מדאורייתא למצות דרבנן אמנם להפמ"ג שבסייגים כן יש יחס צ"ע, (ואולי יש לחלק שאפילו שהדרבנן הוא חלק מהתורה מ"מ גם לומר על דבר שהוא ממקור אחר ממה שהוא באמת זה בל תוסיף אולם יל"ע בזה טובא וצ"ע),

ושי' הראב"ד שיש יחס בדאורייתא וצל"ע בזה א"כ מדוע הראב"ד לא חלק על הרמב"ם במקומות הנ"ל ג"כ וי"ל,

ולכ' זה כונת הרעק"א להוכיח מזה שכלפי בל תוסיף הדרבנן הוא לא חלק מהתורה וממילא גם כשמכוין לקיים מצוה דרבנן זה לא נקרא שהוא מוסיף, (ולראב"ד זה כן נקרא),

{איסור}

**ו, וכן כשחושב שדרבנן הוא דאורייתא אם עובר בבל תוסיף,**

קהלת יעקב תוספת דרבנן מערכת אות ל סימן קסו

לאו דבל תוסיף. כתב הרב לחם משנה בפרק ב' מהלכות ממרים הלכה ט', שדעת הרמב"ם דאף במצות דרבנן אם עושה אותן ואומר שמדין תורה הוא עושה כן, עובר על בל תוסיף. אבל הראב"ד ז"ל [בהשגותיו שם] ס"ל דכיון דרבנן חייבו את האדם באותה מצוה הרי הוא כדין תורה, ולפיכך העושה אותה וכונתו שכן הוא מדין תורה, ליכא משום בל תוסיף כלל. ועיין במ"ש מרן הבית יוסף באו"ח סימן ק"ז משם הרשב"א [חלק א' סימן צ"א]קח, דנראה דס"ל דאפילו בתפילה שהיא דרבנן, אם חזר והתפלל איכא משום בל תוסיף.

{איסור}

**ז, לקיים בזה מצות ת"ת כשלומד טעמי התקנות,**

דף על הדף מסכת נדרים דף לז עמוד א

הר"ן מבאר דשכר פיסוק טעמים מותר, כיון דלאו דאורייתא נינהו. והרמ"א [ביור"ד סי' רמ"ו סעי' ה'] פסק שמותר ללמד דינים דרבנן בשכר. ולפי"ז כוונת המשנה שמלמדו מדרש הלכות ואגדות הכוונה דינים מדאורייתא, אבל דינים מדרבנן מותר. אמנם בגמ' לא מוזכר חילוק זה, וביותר, דהרא"ש כתב במשנה דאגדות הכוונה דברי חכמים שהסמיכום על הפסוקים עצמם. הקרן אורה מקשה, הא דינים דרבנן הם, פירוש דין לא תסור, וג"כ הוי מדאורייתא.

ומבארים האחרונים דטעם הרא"ש דפליג אדברי הרמ"א דבאמת הלומד דין דרבנן ודאי קיים מצות תלמוד תורה מדאורייתא שהוי ידיעת קיום דין התורה שלא יסור. אלא דכוונת הר"ן דפיסוק טעמים לאו דאורייתא, דאינם הלכות ודינים אלא ניגון המקראות ולכן לא חשיב תורה. אלא דחכמים קבעו שכך צורת הקריאה והוי רק כהכשר להבנת המקראות ולכך מותר ללמדם בשכר, משא"כ מצוות ודינים דרבנן.

קרן אורה מסכת נדרים דף לז עמוד ב

פיסוק טעמים דאורייתא היא, ור"י סבירא ליה דלאו דאורייתא היא. וכתב הרמ"א ז"ל ביו"ד סי' רמ"ו (סע"ה) דכל מילי דרבנן שרי ללמדן בשכר. ולענ"ד צ"ע, דכיון דכל מילי דרבנן הוי בכלל לא תסור, אם כן בכלל חוקים ומשפטים הם. ודוקא פיסוק טעמים דאין זה אלא הבנת המקרא הוא דסבירא ליה לר"י דאין זה בכלל חוקים ומשפטים, אבל לא שאר דברי סופרים, ורוב תורה שבעל פה הם חידושי סופרים. וקצת ראיה לזה מהא דפריך בקדושין (נ"ח ע"ב) המקדש באפר פרה מקודשת מהא דנוטל שכר להזות הזייתו פסולה. ולפי הנ"ל הא יכול ליטול שכר להזות בטומאה דרבנן דהאיסור שכר הזאה הוא גם כן מקרא דואותי צוה, כדאיתא בבכורות (כ"ט ע"א) ואם כן אין זה אלא בטומאה [דאורייתא]. ואף דיש לדחות, מכל מקום דין זה צ"ע.

הגהות מיימוניות הלכות תלמוד תורה פרק א הלכה ז

דלמ"ד שכר פיסוק טעמים קסבר לא ניתן למשה מסיני להכי מותר ליקח שכר מהן. מכאן מדקדק רבינו שמחה דכל חידושי סופרים מותר ליקח שכר ממנו. ובירושלמי פ' אין בין המודר גרסינן חקים ומשפטים אתם מלמדים בחנם ואי אתם מלמדים בחנם מקרא ותרגום, ע"כ:

\* [לשון הטור כתב הרמ"ה ה"מ היכא דלא אפשר ליה דדחיקא ליה שעתא אבל אם אפשר ליה חייב לאגמורי משנה ותלמוד הלכות ואגדות]:

לכ' יוצא ברמ"א שאין מצוה דאורייתא ללמוד דינים דרבנן ולכ' זה כמו הרמב"ם שמדאורייתא אין לזה יחס עיי' לעיל, וכ"ד הרמב"ן, ודלא כרש"י והראב"ד, (כמובן שכל זה עוד לא מוכרח ממש וכרגע כך זה נראה),

ואמנם יש להקשות שהרמ"א פסק שיש לפני עור מדאורייתא על ריבית דרבנן אולם יש לומר שזה לא מצד האיסור שבזה אלא שמשיאו עצה שאינה הוגנת, (ועוד שלא ברור בכלל שהוא מתכוין לאיסור לפני עור מדאורייתא),

{איסור}

**ז2, אם יש חיוב ברכות התורה דאורייתא כשלומד על תקנות דרבנן,**

אשל אברהם (בוטשאטש) סימן מז

בין למשנה. נראה שמילי דרבנן שאינם לגדר וסייג למילי דאורייתא רק עצת חז"ל, כגון שלא ליגע באברי הראש קודם נט"י שחרית וכדומה, לא שייך בזה איסור ללמוד או להורות קודם ברכת התורה. ואולי גם כל מילי דרבנן גם ששייך בהם לא תסור והתורה הק' ציותה לקיימם וממילא גם הלימוד וההגיון בהם מצוה, מכל מקום אולי לא החמירו חז"ל מללמוד בהם קודם ברכת התורה הק'. אך משמעות לשון השו"ע בין למשנה בין למדרש משמע שגם מילי דרשה שהם אסמכתא בעלמא וכל שמפורש במשניות צריך ברכה. ואולי לזה כתב הרמב"ם ע"ה [שם] וכן הוא מנהג עם בני ישראל שבספרד לומר מימרא אמר ר' זירא בנות ישראל החמירו על עצמם כו' אחר ברכת התור' הק', וזה תקנה דרבנן. ואולי גם מה שאינו לגדר לדאורייתא כלל כיון שנצטווינו על לא תסור הוא כדברי תורה ממש. וכן משמע ממה שנאמר [ירמיה ט, יב] על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם ולא הלכו בה, שפסוק זה קאי על זה כידוע שעזבם כו' קאי על שלא ברכו בתורה תחילה, ואשר נתתי לפניהם משמע דקאי אמה שנתנה התורה דרך לחכמי כל דור לגדור ולתקן, והיינו גם בחינת הלכו בה, כי הסייגים הם כבחינת הליכה המביא אל מחוז החפץ, וכן הסייגים מביאים להשלמת קיום המצות לנכון:

משנה אחרונה סימן מז אות כב

עיין להלן גבי מי שנכנס לבית הכסא ובית המרחץ שאי"ז נחשב הפסק לברכת התורה, ציין המשנ"ב להגר"א שכתב הטעם בשם האגור, משום שגם שם צריך להזהר בדיניהם, ולכן לא הסיח דעתו עדיין מהתורה.

לכ' במ"ב מוכח שמברכים גם ע"ז שכת' בשם הגר"א שאם הולך לבית הכסא זה לא הפסק כי הוא צריך לעסוק שם בהלכות של בית הכסא, והרי זה דינים דרבנן,

וצ"ע שזה סותר לרמ"א לעיל שאין מצות ת"ת מדאורייתא על מצות דרבנן, ולכ' ה"ה שגם בכה"ת דאורייתא לא יהיה,

{איסור}

**ח, אין מעבירין על המצוות,**

**{איסור}**

**ט, איסורי הנאה דרבנן אם אינם ממון מדאורייתא לקדש אשה וכדו',**

רא"ש מסכת קידושין פרק ב סימן לא

ומוכח בשמעתין דהמקדש באיסורי הנאה דרבנן מקודשת מדאמרינן תניא המקדש בפטר חמור בבשר בחלב בחולין שנשחטו בעזרה ר' שמעון אומר מקודשת וחכמים אומרים אינה(ג) מקודשת אלמא חולין שנשחטו בעזרה [לר"ש] לאו דאורייתא משמע דאיכא איסורא דרבנן ואפ"ה א"ר שמעון דמקודשת מיהו אשכחן בפ"ק דפסחים (דף ז א) אמר רב גידל המקדש בחיטי קורדנייתא משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושין ואף על גב דחיטי קורדנייתא קשין וחימוצו דרבנן(ד) ויש לחלק משום דחמץ בפסח עיקרו מדאורייתא אבל חולין שנשחטו בעזרה לר' שמעון כל איסורו מדרבנן והתם נמי פעמים מקודשת כמו שפר"ת דדוקא משש שעות ולמעלה ואף על גב דחיטי קורדנייתא חימוצו מדרבנן מכל מקום איסור חמץ הוי מדאורייתא למעלה משש שעות אבל בשעה ששית דאיסור חמץ דרבנן וגם חמץ חיטי קורדנייתא דרבנן חוששין לקידושין(ה) ודלא כפרש"י שפי' מתחילת שש ולמעלה דלישנא משש ולמעלה משמע מסוף שש,

חדושי ר' שמעון שקופ בבא קמא סימן ו

ובזה ניחא נמי הא דאמרינן דאם קידש אשה באיסורי הנאה דרבנן שמקודשת, והתם נמי אמאי מקודשת הא סוף סוף אסורה ליהנות. אבל השתא ניחא, דבאיסור דרבנן הדבר גופא שוה ממון וא"כ קידשה בדבר ששוה כסף, ואף על פי שאינה רשאית ליהנות מהדבר, זאת הוי מצד אחר, דהחפץ עצמו הוי ככל החפצים.

שערי ישר שער א - שער הספיקות פרק י

כל זה לשיטת תוס' וסיעתם דמפרשי דברי הש"ס דקדושין וב"ק כפשטן דאם חולין בעזרה אסור בהנאה מדרבנן חשוב ממון לענין קדושין וכן לענין דו"ה, אבל הרמב"ם וסיעתו דפסקו דבכל איסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת,

ים של שלמה מסכת כתובות פרק ג סימן ה, גם לענין שחיטה שאינה ראויה,

ה. מסקינן בסוגיא (ל"ג ע"ב) הא דטבח בשבת פטור, דאיירי על ידי אחר, ומשום הכי פטור, דהוי שחיטה שאינו ראויה, כר' יוחנן הסנדלר, דסבר כל מעשה שבת במזיד לא יאכל, ופריך (ל"ד ע"א), למ"ד דמדרבנן אסור, אבל מדאורייתא שרי, מאי טעמא דרבנן דפטרי כו'. ומאי קשה לי', מאחר דילפינן וטבחו ומכרו (שמות ל"א, כ"ז) מטבוח טבח והכן (בראשית מ"ג, ט"ז), דבעינן שחיטה הראויה לאכול, והכא אינו ראוי לאכול, דהא רבנן אסרוה, ומה בכך, שמדאורייתא שרי, סוף סוף השתא שחיטה שאינו ראויה, ומ"ש מהמקדש אשה באיסורי הנאה דרבנן, דפסק הרמב"ם (ה' אישות פ"ה ה"א) דאינו מקודשת כלל, ושרינן אשת איש לעלמא, משום שאינו חשוב ממון, אף שמדאורייתא הוי ממון. ומשום הכי נראה בעיני, דלא אזלינן בתר השתא, דאסרו רבנן, וכן מוכח משמעתתא דסוף האיש מקדש (קידושין נ"ו ע"ב) אהא דתני, המקדש בפטר חמור, בבשר בחלב, בחולין שנשחטו בעזרה, ר"ש אומר מקודשת, וחכ"א אינה מקודשת, ומסיק (שם נ"ח ע"א), אלמא, חולין שנשחטו בעזרה, לר"ש לאו דאורייתא, ובפטר חמור ובשר וחלב אזול לטעמיה, דסבירא ליה דאין אסורין בהנאה, אלא באכילה, אלמא גבי חולין שנשחטו בעזרה אף שאסורים בהנאה לכולי עלמא, מכל מקום מאחר דמדאורייתא שרי מקודשת בהו, וכן הלכה, לפי מה שהוכחתי (ב"ק) בפ' מרובה סימן כ' שהן מדרבנן, וה"ה לכל איסורי דרבנן, וכן פסק הרא"ש (קידושין פ"ב סימן ל"א).

והא דאמר רב גידל בפ"ק דפסחים (ז' ע"א) המקדש בחיטי קורדנייתא [(נראה דחסר כאן) וצ"ל משש שעות ולמעלה אינה מקודשת, משמע דוקא משש שעות ולמעלה, דאיסור חמץ דאורייתא, אבל קודם שעה שש] מקודשת, דאיסור חמץ מדרבנן, וגם חמץ חיטי קורדנייתא דרבנן, וכן כתב הר"ן (פסחים ג' ע"א ד"ה המקדש) וכן דעת הרמב"ם (ה' אישות פ"ה ה"א), ותמה אני, סוף סוף, מה טעם יש בדבר, אי אזלינן בתר דהשתא, א"כ יהא אפילו כל איסורו מדרבנן, סוף סוף אינם ממון, ואי אזלינן בתר דאורייתא, מה בכך דאיסור חמץ הוא מדאורייתא, סוף סוף מאחר דמדאורייתא אינו חמץ, למה שרינן אשת איש לעלמא, והמ"מ (שם) כתב, שדעת הרמב"ם שאינה מקודשת, אפילו כשאין שום צד דאורייתא, וכן משמע מדעת הטור (אבהע"ז סימן כ"ח), אבל אין הלשון של הרמב"ם משמע כן,

בלשונו מבו' כמדו' שזה לא רק שמדרבנן לא חל אלא גם מדאורייתא ויל"ע בכל דבריו היטב,

{יתכן איסור ויתכן מציאות}"

**י, קידושי אשה דרבנן אי מהני לדאורייתא, (רבותיו של רש"י בקידושי כסף),**

**{איסור}**

**יא, נשבע לקיים מצווה דרבנן,** **וכן נשבע לבטל,**

שו"ת מהר"ח אור זרוע סימן סט

ואודות השבועה אשר קבל עליו בשבועה ליתן גט ועבר. נ"ל כי בזה לא נקרא עבריין. כי אחרי שחייב ליתן גט ולקיים מצוה דרבנן ונשבע על זה לקיים תנינא נשבע לקיים את המצוה ולא קיים את המצוה פטור. ואפילו במילי דרבנן שייך זה דליתיה בלא יקיים.

שו"ת רדב"ז חלק ג סימן תטז (תתנט)

אבל באיסורין דרבנן אם נשבע לקיים ודאי חלה השבועה ואם נשבע לבטל הוי פלוגתא.

שו"ת מהרלב"ח סימן קד

וגם לכל מי שנשבע לעבור על דבר מדברי סופרים ואומר שהרא"ש ז"ל כתב בתשוב' שהנשב' לבטל מצוה דרבנן שחייב לקיים שבועתו גם בעל הטורים בטור יורה דעה (סי' רל"ט) כתבו בשם הרא"ש ז"ל.{וכ"ד הרשב"א שם},

עיי"ש שזה גם כשזה לעבור על דרבנן בקום עשה שחייב לעבור,

ומאידך כת' שם בשם הר"ן דפליג כשזה בשב ואל תעשה,

שו"ת מהרלב"ח סימן קד

ואף כאן אף על פי שהרבית מדבריהם אי' מחייבי' אותו לפרעו שהחכמים העמידו דבריהם במקום תורה בשב ואל תעשה. עד כאן לשונו.{של הר"ן},

ומ"מ משמע לכ' דאדרבה ודאי שהשבועה חלה ורק שבכ"ז חייב לעבור על השבועה,

שולחן ערוך יורה דעה הלכות שבועות סימן רלט סעיף ו

הנשבע על דבר מצוה דרבנן, כגון שלא להדליק נר של חנוכה או שלא לקרוא המגילה, השבועה חלה. וכן אם נשבע לקיים מצוה דרבנן, חייב משום שבועה אם מבטלה. והוא הדין לדבר שהוא מדרש חכמים שאינו מפורש בתורה. במה דברים אמורים, בנשבע שלא לעשות מצוה דרבנן, או לעשות, אבל אם נשבע לעבור על מצות לא תעשה, אפילו היא דרבנן, לא חלה עליו שבועה.

ומבו' שגם בדאורייתא שאינו מפורש בתורה השבועה חלה, ויל"ע,

ש"ך יורה דעה סימן רלט ס"ק כ

(כ) אבל אם נשבע לעבור על מצות דרבנן כו'. תמיה לי דלעיל סימן רל"ח ס"ד פסק כרמב"ם דבנשבע לאכול פחות מכזית נבלה חייב בשבועה אף על גב דחצי שיעור אסור מן התורה כיון שאין לוקין עליו מה"ת וכאן פסק דאפילו באיסור דרבנן לא חלה השבועה ואפשר ר"ל דאין השבועה חלה שיעבור עליה אלא יש להתירה וכן בסימן רל"ח ר"ל חייב על השבועה לענין שצריך התרה עוד יש לומר כמ"ש בתשובת מהר"ל ן' חביב סימן ק"ג לדעת הר"ן דדבר דרבנן חמיר טפי מחצי שיעור שאסור מן התורה דכשהוא אסור מן התורה הוי מרבוי' דכל דוקא וליכא לאו מיוחד לאיסורו וכל שאין איסורו מפורש חל עליו שבועה (כמו דבר שהוא מה"ת שאינו אלא מדרש חכמים ואינו מפורש בתורה) מה שאין כן כשהוא אסור מדרבנן דאיכא לאו דלא תסור ועוד דדבר שהוא מדרבנן איכא למימר העמידו דבריהם כשל תורה עכ"ל,

{יתכן איסור ויתכן מציאות}"

**יג, עוסק במצוה דרבנן אם פטור ממצוה דאורייתא,**

{איסור}

עיין בגמ' ריש סוכה (י' ע"ב), לענין אגנינהו ר"נ חוץ לסוכה וכו', ובאחרונים שם,

ולמעשה הקו"ש (ריש פסחים) אומר שבאמת פטור ממצוה דאורייתא,

**יד, אם יש איסור לא תחניפו (עיי' ח"ח) על איסור דרבנן,**

איזהו מקומן מסכת סוטה דף מא עמוד ב

בתורת הקנאות כתב בישוב פירש"י, דהנה ביראים הביא דהספרי כתב אזהרה לחנפים מ"לא תחניפו", וא"כ י"ל דאם איסור החנופה הוא דין תורה, אין נפק"מ במה שהחניפו לאגריפס על עבירה דרבנן, דמ"מ עובר החנף על לאו דאורייתא וכדמצינן בכמה דוכתי שדרבנן פועל לדאורייתא, עי"ש.

ודבר תמוה לומר וכו' שיתחייבו על חנופה מועטת כזאת עונש גדול - בשו"ת שאגת אריה (סי' כ"ד) הוכיח מדברי תוס' שברכת התורה היא מדאורייתא, מדאמרינן בנדרים פא. דאבדה הארץ על שלא ברכו בתורה תחילה, וא"א שעל דין דרבנן יהיו ראויין לעונש גדול כל כך, עי"ש.

תוספות הרא"ש מסכת קידושין דף ע עמוד ב

מה חנופה היתה זו הא אמרינן לקמן ובפ' החולץ דכיון שהיתה אמו מישראל מקרב אחיך קרינא ביה, ואף על גב דתניא בתוספתא דסנהדרין דאין מעמידין מלך אלא מהמשיאים לכהונה היינו מדרבנן בעלמא ואין נראה שבשביל כך נתחייבו כלייה,

ומשמע שזה רק דרבנן מיהו יתכן שס"ל שכל איסור חנופה הוא דרבנן וזה כונתו כאן,

{איסור}

**טו, דברים שמעכבים מדרבנן במצוה האם גם מדאורייתא לא יצא,**

(עיין דוגמאות בארצות החייים ועיין רבינו יונה על קרי"ש אחר חצות ועיין כס"מ על קרי"ש אחרי זמנה ביום שס"ל שהזמן הוא מדרבנן),

{איסור}

**טז, הוכח תוכיח על מצוה דרבנן,**

תוספות מסכת ברכות דף לא עמוד ב ד"ה דבר שאינו

דבר שאינו הגון - פירוש אף על גב דליכא איסורא דאורייתא דאי איכא איסורא דאורייתא פשיטא הוכח תוכיח כתיב (ויקרא יט).

ומבו' שאין הוכח תוכיח על דרבנן אלא יש ע"ז רק איסור מדברי קבלה, (ולא משמע כלל שזה גילוי על הדאורייתא),

{איסור}

**יז, סוכה הראויה לשבעה ולא ראויה מדרבנן,**

**{מציאות}**

**יח, אם יש לא תענה כשמעיד שקר בעדות באיסורים על דרבנן (אם יש לא תענה על איסורים), וכן על חיובים של ממון מדרבנן,**

**{אולי מציאות ואולי איסור}**

**יט, וכן אם יש לא תענה כשהוא פסול לעדות מדרבנן וכן כשהפוך הוא כשר רק מדרבנן,**

**כ, אם יש שבועת העדות כשכשר לעדות רק מדרבנן, וכן אם יש את האיסור של אם לא יגיד,**

**כא, שחיטה שאינה ראויה מדרבנן לגבי שיהיה פטור מדו"ה בטביחה, (ולדוגמא חולין בעזרה),**

ספר העיטור שער ב - הלכות שחיטה דף כב טור ב

ומעשה שבת דאורייתא דאי דרבנן שחיטה ראוייה היא,

תוספות מסכת בבא קמא דף עב עמוד ב ד"ה דאי ס"ד

ואי איסור אכילה לא הויא אלא מדרבנן לא היה נחשב בכך שחיטה שאינה ראויה כמו מעשה דשבת למאן דאמר דרבנן,

{לכ' מציאות}

**כא2, שחיטה שאינה ראויה לענין כסוי הדם,**

פרי מגדים יורה דעה שפתי דעת סימן כח ס"ק כז {עיי"ש דמיירי לענין כסוי הדם שיש רק בשחיטה ראויה}

כיון דאשר יאכל ממעט שחיטה שאינה ראויה מהאי טעמא ממעטינן ספק טריפה לא מיבעיא למאן דאמר ספיקא דאורייתא מן התורה אסור אם כן לאו בכלל אשר יאכל הוא אלא אפילו להר"מ ז"ל דמדרבנן אסור מ"מ הא כתב בשורש הא' דכל מידי דרבנן הוה דבר תורה מלאו דלא תסור כמו שאנו עתידין לבאר בס' שושנת העמקים אם כן ממועט מאשר יאכל.

**כב, מזיק שהזיק חפץ ע"י שאסרו מדרבנן (כלאי זרעים וכדו') אם חייב מדאורייתא (למ"ד היזק שאינו ניכר שמיה היזק),**

**כג, מן הפטור על החיוב כשהפטור חייב מדרבנן,**

**כד, אין איסור חל על איסור כשהראשון רק מדרבנן (בלי ענין מוסיף),**

**כה, המקדש בפני עדי קיום שפסולים מדרבנן אם חלים הקידושין,**

**כו, קונם דרבנן אם מפקיע מידי שיעבוד, (קונם בד"כ מפקיע כשזה קונם פרטי כמדו' ויש קונם דרבנן כשזה ע"י כינוי עיי' ר"ן ריש נדרים),**

**כז, ביו"כ קי"ל שלא קראו מקרא קודש אינו מכפר ולרש"י הכונה בתפילה, אפילו שתפילה דרבנן, ועיי',**

**כח, אין אדם משים עצמו רשע כשעבר על ריבית דרבנן אם מדאורייתא לא נאמן,**

ארעא דרבנן מהדורה קמא מערכת אות א סימן יז

והיכא דמשים עצמו רשע בעבירה דרבנן, לא נתבאר בדברי הטור, שהרי לא כתב [שם] אלא שגנב או גזל או לוה ברבית דהוו עבירות מן התורה. אבל מסוגיא דכתובות פרק האשה [שנתארמלה] דף י"ח [ע"ב] מתבאר דעבירה דאורייתא ועבירה דרבנן נמי אין נפסל על פי עצמו, דקתני התם, עדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו פסולי עדות, פירוש קרובים או משחקי בקוביא היינו, אם כתב ידן יוצא ממקום אחר אינן נאמנין, ואמרינן בגמ' [כתובות שם] טעמא משום שאין אדם משים עצמו רשע. ובמשחק בקוביא כתב רש"י בפרק שבועת העדות [שבועות] דף ל"א [ע"א ד"ה אבל], דמשחק בקוביא מדאורייתא חזי שלא פסלה תורה אלא עד חמס שנוטל בחזקה, ורבנן גזרו ביה ועשאוהו גזל מדבריהם, ואמרו אסמכתא היא ולא קניא. וכ"כ [הרמב"ם] פרק ו' מהלכות גזילה [הלכה ז'] דאינו אלא גזל מדבריהם, ע"ש,

אמנם זה עדיין לא מוכיח כלום אם יהיה פסול מדאורייתא או לא, (כי כאן בין כה כל הפסול הוא רק מדרבנן שהרי הוא רק משחק בקוביא),

אורים ותומים כללי מיגו (אחרי סימן פב) סימן קה

ונראה דרש"י ס"ל בפסול דרבנן לא שייך זה, והוא הדבר וספיקו של מהרא"ש הנ"ל. אמנם כל המחברים שדחקו ליישבו דברי הרש"י ע"ש ברא"ה והריטב"א ור"ן, ש"מ דסבירא להו לדינא אפילו באיסור דרבנן לא משים עצמו רשע, והדבר מוכרח בלי פקפוק, ועיין מש"כ לעיל סימן מ"ו (סקמ"ב).

**כט, יל"ד אם יש על הדינים דרבנן דין ערבות, (אמנם זה נידון בפני עצמו ולא ברור שזה קשור לנידון הרגיל ביחס בין דאורייתא לדרבנן, ויתכן ג"כ שיש ערבות מדרבנן),**

קובץ יסודות וחקירות ערבות

דיני דרבנן, גם בהם יש דין ערבות (שדי חמד ח"ד ע - כא עמוד 824).

להוציא ידי חובה בשופר ומגילה, הסתפק החכמת שלמה (על השו"ע או"ח תקפט - א) אם הוא מדין ערבות או מדין שליחות, והסיק שמדין ערבות.

{איסור}

**ל, כתותי מיכתת שיעוריה מדרבנן, (אשירה דרבנן וכעי"ז),**

שו"ת שואל ומשיב מהדורה תניינא חלק ב סימן ב

פשיטא דלא שייך כתותי מכתת שיעוריה דאינו רק מדרבנן,

שער המלך הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ח הלכה א

משום דאי מדרבנן לא הוי מיכתת שיעוריה ולא מפסיל כלל משום האי טעמא כיון דמדאו' קרינן ביה לקיחה תמה וכההיא דהעושה סוכה בראש האילן דקי"ל כר"מ וכ"כ הר"ב שער אפרים סי' ל"ה יע"ש:

מחצית השקל אורח חיים סימן תקפו ס"ק ה

וכתב בתשובת שער אפרים הנ"ל וז"ל, וזהו שדייקו התוספות ואפשר דאפילו מדאורייתא הוי בשרפה, דאי הוי מדרבנן לא שייך מכתת שעוריה, עכ"ל:

קובץ יסודות וחקירות כתותי מכתת שיעוריה

דבר שמצווה לשורפו מדרבנן, אין בו דין כתותי מכתת שיעוריה, אלא רק בדבר שמצווה לשורפו מדאורייתא (כך משמע מתוס' סוכה לה. ד"ה לפי, פני יהושע סוכה לא. ד"ה תנא, המידות לחקר ההלכה יט - יב).

עיין שלמי כהן סוכה ל"ה ע"א,

"והשעה"מ [ח א] דייק מדברי התוס' דדוקא משום דהוה דאור', אבל אילו דינו בשריפה מדרבנן כשר. אבל הריטב"א [במשנה] כתב [גבי תרומת פירות דרבנן, ע' בסמוך] דאף דהוה דרבנן בעלמא, כל היכא דקאי לשריפה, כתותי מיכתת שיעוריה ופסול מה"ת. [והשעה“מ כתב לחלק [לדעת תוס'] דתרומת פירות תקנו כעין דאורייתא"

{אולי מציאות ואולי איסור ויל"ע}

**לא, יש בו התר אכילה באתרוג,**

אמרי בינה דיני יום טוב סימן כא

ואם צריך לאתרוג לצאת ואין לו רק מה שתלה בסוכה שלו לנוי סוכה ראיתי בס' נחלת אבות הנדפס מחדש מבעל שער משפט דהעלה לאסור מטעם דא"ב היתר אכילה וזה הוקצה למצותו והוי כשל ערל' ואף דשאני הכא מאתרוג של ערלה ודמאי שהם אסורין לעולם משא"כ הכא שאחר החג יהיה מותר באכילה ז"א דהא המודר הנאה מלולב א"י בו כמו שכ' הרמ"א ולא חילק בין הדירו לזמן או לעולם. ולא נהירא להמבואר בש"ס פסחים (דף מ"ח) יכול לא יבא מן המוקצה אמרת מה טבל מיוחד שאיסור גופו גרם לו אף כל שאיסור גופו גרם לו אלא איסור דבר אחר גרם לוואי אמרת איסור מוקצה דאורייתא מה לי איסור גופו מה לי איסור ד"א ע"ש דמבואר דאף דדבר הצריך שיהיה מותר לישראל כמו נסכים מדכתיב ממשקה ישראל מן המותר לישראל והאסור מדרבנן ל"ה מן המותר זה דוקא באיסור גופו אבל בדבר שדבר אחר גורם דהיינו הזמן ולמחר יהיה מותר בזה האסור מדרבנן הוי מן המותר לישראל ועיין ס' הלכות יום טוב ממהרי"ט אלגזי הל' בכורות (פ"ה),

{לכ' מציאות אולם לא כ"כ מוכרח}

**לב, אם איסור דרבנן יכול להחשיב דבר למוקצה למ"ד מוקצה דאורייתא, (ויל"ע מתי נאמר שמוקצה דאורייתא),**

**לג, אין שליח לדבר עבירה כשהעבירה רק מדרבנן והשליחות נוגעת לדאורייתא,**

**לד, אם בנדה דרבנן יש את הענין של בן נדה, (וגם בלי האיסור עצמו מצד הענין יש בן נדה עיי' באחרונים שמסתפקים אם גם בלי שום איסור בכלל כגון עיברה באמבטי יש את הפגם),**

**לה, אינו מנוקה מעון אין המים בודקים את אשתו, האם זה גם בדרבנן ולמעשה עיי' מל"מ שמביא כדין פשוט שזה גם בדרבנן ולכ' זה גמ' מפורשת,**

**לו, ולו תהיה לאשה באונס שדוקא הראויה לו והמל"מ מביא כדבר פשוט שזה גם בדרבנן, ולכ' זה גמ' מפורשת,**

**לז, לשיטות שסומא פטור גם במצות לא תעשה האם אפשר לומר שהוא יכול לשחוט משום שמדרבנן הוא חייב ולכן הוא בתורת,**

**(לכ' לפי"ז גם יש לדון למה שקטן לא יוכל להוציא את הגדול במצות הרי הוא חייב מדאורייתא ויש לחלק שלגבי להוציא צריך לא רק שיהיה מחויב אלא גם שיהיה באותה דרגת חיוב וכמו שמצינו בתרי דרבנן וחד דרבנן, (ובאמת זה צ"ב מה הענין שיהיו באותה דרגה), משא"כ כאן שהמטרה היא רק שיהיה בתורת, וצ"ל שזה באמת ענין אחר ואכמ"ל),**

**לח, מצד הדין שכשאין לפרי שעת הכושר א"א לתת לכהן תרומה כשהיא טמאה כי תתן לו ולא לאורו, האם טומאה דרבנן גורמת את הדין הזה שמפקיע ממעשר, (ומחלוקת אחרונים אם זה מפקיע וא"א לאכול את זה או שממילא אין בזה חיוב מעשר),**

**לט, והדרת פני זקן האם יש בזקן מדרבנן,**

**וזה שייך א' בזקן שהוא גר מדרבנן, (שהוא התגייר על דעת ב"ד כקטן ולא התגייר שוב אח"כ וגם לא מיחה לפי תוס' בכתובות שזה מדרבנן),**

**ובאמת שייך גם הפוך שהוא גר מדאורייתא ולא מדרבנן וגם בזה יש לדון אם מדאורייתא יש לו והדרת פני זקן ומקיים מצוה מדאורייתא וזה גם נידון למעשה האם בפועל יש לו חיוב או שרבנן כבר עקרו את זה ממילא,**

**וכן שייך אולי בזקן שהגיע לגיל בשבת ועשה תוספת שבת כבר מפלג לפי השיטות שתוספת שבת זה דרבנן ועפ"י הצד שזה מוסיף את היום עצמו וא"כ מדרבנן כבר שבת והוא זקן,**

**ויל"ע בזה עוד,**

**מ, האם אדם שבנה סוכה לשם חג לקטן בלבד (לב"ש שצריך לשם חג) זה נחשב לשמה או לא,**

**מא, האם אומרים מיגו מדרבנן לדאורייתא, כלו' מיגו דהוי דופן לענין שבת מדרבנן (למבוי) הוי דופן לענין סוכה לדאורייתא שצריך מחיצות,**

**כתוב בראשונים בסוכה (ז' ע"א) שאין מיגו כזה,**

**ולכ' אפ"ל שזה רק בגלל שגם אחרי שזה הדין מ"מ זה בדרגה נמוכה ולכן אין מזה מיגו אולם קשה לומר את זה שהרי גם מקילתא לחמירתא אומרים מיגו, ואולי יש לחלק ויל"ע בזה,**

**מב, האם יש קלב"מ מחילול שבת דרבנן, (מדאורייתא, או מדרבנן),**

**מג, אם מי שמחלל שבת בדרבנן פסול נחשב למומר מדאורייתא,**

**מד, לענין קצירה קודם הבאת העומר האם הילפותא קצירכם ולא קציר מצוה כולל גם מצוה דרבנן, שג"ז מתיר מדאורייתא,**

עיין פסחים ע"ב ע"א ועיי"ש איזהו מקומן שמציין לקובץ שיעורים שאומר שזה כולל גם דרבנן וזה תלוי שם אם ניחום אבלים זה איסור דרבנן או לא,

ובדעת הרמב"ם לכ' זה כולל דרבנן, כי משמעות הרמב"ם שניחום אבלים זה מצוה דרבנן,

מה, האם במצות דרבנן יש את ההתר שמצות לאו להנות ניתנו ויהיה מותר שהמודר הנאה יצא בשופר של המדיר, (במקרה שאין הנאה חוץ מעצם המצוה ובמקרה שיש עוד הנאה),

עיין ספר ערכי הש"ס שהביא בזה כמדו' מחלוקת ראשונים אולם הביא שם שיש שמפרשים שכל המחלוקת רק כשיש הנאה חוץ מעצם המצוה (והנידון הוא בגלל שהם סוברים כמו השי' בראשונים שגם כשיש עוד הנאה חוץ מעצם קיום המצוה מותר כשזה דאורייתא),

אבל כשההנאה היחידה זה עצם קיום המצוה מותר גם בדרבנן כי זה לא נקרא הנאה,

מו, מה הדין במיגו דהוי דופן לענין שבת הוי דופן לענין סוכה (ריש סוכה) כשכל המשמעות של הדופן הזו זה רק ביחס לדרבנן, כלו' שהדופן הזו נמצאת במקום שבין כה הוא לא רה"ר דאורייתא,

(ובהגר"א מבו' שאין בזה מיגו עיי"ש),

מז, במיגו הנ"ל כשמדאורייתא יש נפק"מ במיגו אבל מדרבנן אין לו משמעות האם יש מיגו או שלא,

ובעצם זה מקרה הפוך מהמקרה הקודם,

(ולמשל סוכה שיש לה שלישית טפח בלי צה"פ שמדרבנן זה לא מועיל האם בתור מיגו לשבת זה יועיל או לא, עיי"ש בסוגיא),

מח, הר"ן אומר שגם לשיטות שמצות לא צריכות כונה מ"מ אם כיון למצוה אחרת הוא לא יוצא כי דמינה מחריב בה, (עיי' ביסודות הביאור בזה),

ויל"ע אם במצוה דאורייתא כיון למצוה דרבנן אחרת אם לא יצא או שזה נחשב לרשות,

## 

## אם כשמדרבנן זה מעכב לא יוצא גם מדאורייתא:

תוס' סוכה ג' א' שמעכב גם מדאורייתא, ועיי"ש שלמי כהן שיש ראשונים שלא מעכב,

ועיין רבינו יונה,

ויל"ע מ"ש מאיסור דרבנן שלא מתייחסים אליו כאיסור דאורייתא,

## 

## אם שייך שיהיה הלכה למשה מסיני מה לעשות לגבי תקנה מסוימת:

המהרש"ל אומר בריש עירובין על תוס' שאומר שלחי וקורה זה הלכה למשה מסיני שלמרות שכל גזירת מבוי זה דרבנן בכלל מ"מ זה הלכה למשה מסיני שכשיגזרו מבוי יועיל לעשות לחי וקורה,

וכת' שזה לא מוזר כי יש עוד מקומות כאלו,

וכל השומע יתפלא מה שייך שעל הדין מבוי עצמו לא יהיה הלמ"מ ורק על הלחי וקורה יהיה הלמ"מ שזה עוזר,

הרי התקנה לכ' זה ענין שלא יבואו לטלטל ברה"ר ורה"י ותמוה נוראות שההלמ"מ בא לומר שע"י לחי וקורה יועיל שלא יבואו לטעות,

והדברים מרפסן איגרי,

ואולי עד כמה שגדר הדינים של הדרבנן זה שהם נכנסים בתורה (ולכן גם הם צריכים להיות עפ"י כל הגדרים של התורה, וכמוש"כ ר' אלחנן ביחס לדבר שיש לו מתירין ריש ביצה),

ממילא אמנם מבחינת הטעות של האנשים ברור לחז"ל מסברא שלא יבואו לטעות אם יהיה לחי וקורה,

אבל יש בעיה אחרת שאחרי שהם הגדירו את המבוי כרה"ר (ובעצם הם הגדירו שצריך קצת דירה כדי שיהיה מותר לטלטל) ממילא הם לא יכולים להגיד שמועיל לחי וקורה שהרי זה עדיין לא הפך לרה"י ועדיין מבחינת הגדר של הדבר אין הבדל וזה אותו רה"ר כמו קודם,

ועל זה התורה אמרה בהלמ"מ שבאמת של הדברים יש הבדל בדרגה בין מבוי עם לחי וקורה למבוי בלי שמבוי עם לחי וקורה באמת של הדברים יש לו דרגה של קצת דירה,

ודוק',

## 

## מיתה בידי שמים מדרבנן

יל"ע אם יש כזה דבר שמדרבנן אדם חייב מיתה בידי שמים,

ולכ' זה לא שייך,

אולם עיי' תוס' (מובא בנתיב בינה פרה סי' מ"ז) שאומר שיש מדרבנן מיתה בידי שמים,

## 

## ק"ו בדינים דרבנן

בפשטות לא שייך ק"ו בדינים דרבנן,

אולם למעשה עיי' עירובין דף ה' (ע"ב) שכתוב ק"ו בדרבנן, (ועיי"ש בתוס' שודאי הק"ו הוא ככל גדרי ק"ו ולא סברא בעלמא, וכידוע שק"ו זה לא סברא אלא צורת דרשה),

וצ"ב ולהנ"ל שהדרבנן הוא בתוך התורה ורק דרגה שונה בתורה מובן כי ממילא יש בזה את כל הגדרים הרגילים בתורה, ובתורה יש כלל של ק"ו,

ועדיין יל"ע בגדרי ק"ו כי אם זה סימן בעלמא לכ' קשה לומר על זה ק"ו שהרי כאן כשחז"ל גזרו לא היה להם כונה לק"ו וא"כ מה שייך סימן,

ואולי לפי היסוד של הגרי"ב (פרה, מ"ז) וכן כתוב בקוה"ע (ביצה בהתחלה) שכל דין דרבנן צריך להיות גם עם הענין של הדאורייתא ורק בדרגה יותר חלשה,

ואולי א"כ עד כמה שההגדרה זה שרבנן החמירו גם את הדרגה החלשה ממילא כבר יש את הדרגה הזו וביחס לדרגה הזו זה דין דאורייתא גמור ולכן יש ק"ו, ודוק,

ועיין ערך קל וחומר,

## 

## סוגי התקנות

יש ג' סוגים של תקנות דרבנן,

א, דברים שיש ענין לעשות אותם כמו נר חנוכה וכדו' אבל התורה לא ציוותה כי זה לא היה במעמד הר סיני או מסיבות אחרות (וכגון שזה דבר שבעצם לא היה חובה),

והאור שמח (קרי"ש פ"א ה"ג) אומר שזה מוגדר כדינים דאורייתא ובספק אזלינן לחומרא כמו שבדברי קבלה האחרונים אומרים שהולכים לחומרא,

ב, דברים שאסורים משום סייג כלו' שזה פעולות שאם יעשו אותם עלולים להגרר עכשיו לאיסור עצמו,

ועל הדרך של סחור סחור לכרמא לא תקרב, שהוא עלול עכשיו לבוא גם לאכול מהענבים,

ג, גזירות שעכשיו הוא לא עלול לעבור על כלום אבל באופן כללי אם זה יהיה מותר פעם הבאה הוא יבוא להתיר גם את האיסור ולזלזל בו וכדו',

(ועיי' בנתיב בינה פרה סי' מ"ז שהאריך בחילוק הזה בין גזירות לסייגים),

## 

## שכל התקנות צריכות להיות כלולות בתוך הגדר הבסיסי של הדין:

הגרי"ב (עיי' נתיב בינה פרה מ"ז אריכות בזה) יסד יסוד גדול שכל גזירה צריכה להיות כלולה בדין דאורייתא מבחינת הרעיון שלה,

ולמעשה זה כתוב גם בקוה"ע, (ריש ביצה),

כלו' שגם אם גוזרים על שהיה מסיבה טכנית שהוא עלול לחתות מ"מ א"א סתם לגזור כי אין לחכמים כח להמציא מצות חדשות אלא שהאיסור עצמו קיים במקרה הזה ורק בדרגה נמוכה מאוד ולכן זה מותר אבל חכמים הרחיבו את האיסור גם לדרגה הנמוכה הזו,

ולמשל בשהיה ההגדרה של הגזירה היא שגם שהיה בדרגה מסוימת זה צורה של לבשל (אמנם לא בידיים אבל הוא עדיין עוסק בבישול של הדבר) ואם הוא הראה שהוא לא עסוק בלבשל ע"י שגרף וקטם ממילא אין לזה צורה של בישול וכששם עצם חי ג"כ הוא מראה שהוא מסיח דעת מהבישול של זה (כי בין כה א"א להשתמש בזה עכשיו) וממילא זה לא נקרא שהוא עוסק בלבשל את זה,

וזה כלל גדול בכל הגזירות דרבנן,

## 

## כלל גדול בגדר העקירות של חז"ל (ובגדר החילוק בין קום עשה לשב ואל תעשה):

הגמ' אומרת שבשב ואל תעשה רבנן יכולים לעקור דברי תורה ובקום ועשה לא,

וצ"ב דלא מצינו פסוק או ילפותא לזה שרבנן יכולים לעקור, וא"כ מהכ"ת לחלק בין קום עשה לשב ואל תעשה, (דאמנם קום עשה יותר חמור אבל עדיין מהכ"ת שזה הגבול),

ועוד יל"ע שהגמ' אומרת שלמיגדר מילתא אפשר לעקור גם בקום עשה,

ומנ"ל הדין הזה,

והנה עיין תוס' (ריש פרק השולח) שרבנן יכולים לעקור בקום עשה דבר שדומה לדאורייתא[[90]](#footnote-90),

וצ"ב מה זה משנה אם זה דומה לדאורייתא או שלא,

ועוד עיין באחרונים שאומרים שרבנן לא יכולים לאסור דבר שמפורש בתורה להתר, וצ"ב מה הבעיה הרי זה לא להתיר אלא לאסור ואדרבה זה גופא כל הרעיון של תקנות חז"ל לאסור דבר שהתורה לא אסרה,

ונראה עפ"י היסוד הידוע שרבנן לא יכולים להמציא דינים חדשים (כמו שחוזר הגרי"ב) אלא רק להוסיף בתוך הדינים הקיימים ולהרחיב את ההגדרות וכדו',

וממילא מובן מאוד שגם לאסור הם לא יכולים אם מפורש בתורה להתר שהרי זה סותר למה שכתוב בתורה ולא שייך להכניס בתורה דבר שסותר מפורש למה שכתוב בה,

(כי אמנם לשנות הגדרות ולהרחיב שייך וזה גופא הכח שניתן להם אולם אחרי שכתוב מפורש להתר מה שייך לשנות),

וזה החילוק בין שב ואל תעשה לקום ועשה כי ברור שההבדל הוא לא מצד החומר אלא שדבר שהוא שב ואל תעשה רבנן בעצם לא באים נגד הדין כי המצב הנוכחי הוא שהאדם לא עושה את זה והם אומרים לו להשאר במצב הקיים ורק שאח"כ ("בשלב שני", כי זה לא המצב הקיים) הדאורייתא מצוה עליו לעשות את העשה ואז כבר הוא אל יכול כי יש לו דין דרבנן שאוסר עליו וכך זה נעקר מאליו,

משא"כ בקום עשה שהמצב הקיים זה שהאדם מקיים את הלאו וא"כ חז"ל באים הם כשלב שני לומר לו ישירות נגד הלאו שיעקור אותו וזה לא שייך כי לא יכול בכלל לחול דין דרבנן נגד דינים דאורייתא כי זה סותר (ולא שייך טכנית שיכנס בתורה דין שהוא סותר לה בעצם),

ודוק',

וממילא מובן מאוד שאם זה דומה לדאורייתא שייך לומר שהם עוקרים גם בקום ועשה כי זה לא ישירות נגד הדין שהרי זה רק הרחבה קלה בדין של דברים שבלב (עיי"ש בתוס'), וממילא הדין נעקר,

ומ"מ ברור שזה חידוש גדול, (ויל"ע בגדרים שלו),

ומובן גם מה מיוחד בגדרי הדין בלמיגדר מילתא שזה לא צורה של עקירה של הדאורייתא כי זה דבר מקרי ופרטי,

(וכמו שאם היה כתוב בתורה לא לרצוח ומצד שני על מקרה מיוחד מאוד היה כתוב לרצוח זה לא היה סתירה אם ישוב אלא שזה לא מתחיל להיות סתירה כי גם אם כשכתוב בסתמא לא לרצוח זה כולל כל מקרה גם את המקרה המיוחד מ"מ ברגע שיש פס' אחר כבר לא כתוב בפס' הראשון את זה ולא שיש סתירה ותשובה, ודוק'),

1. עיי' בכל זה סוכה ד' א', [↑](#footnote-ref-1)
2. כמובן אלא אם כן זה דבר שתלוי מה הבעלים מתכוין לעשות אתו כמו תבן שתלוי אם הבעלים מתכנן להשאיר אותו, ופשוט, [↑](#footnote-ref-2)
3. ע"ע הכשר משקין, [↑](#footnote-ref-3)
4. ע"ע ביטול חמץ, [↑](#footnote-ref-4)
5. ע"ע לבוד, [↑](#footnote-ref-5)
6. **תלמוד בבלי מסכת יומא דף ו עמוד ב**

   איתמר טומאת המת רב נחמן אמר הותרה היא בציבור ורב ששת אמר דחויה היא בציבור היכא דאיכא טמאין וטהורין בההוא בית אב כולי עלמא לא פליגי דטהורין עבדי טמאין לא עבדי כי פליגי לאהדורי ולאתויי טהורין מבית אב אחרינא [↑](#footnote-ref-6)
7. לעיל הוכח שזה התר גמור, ע"ע ספיקות ועין הרואה, [↑](#footnote-ref-7)
8. עיי' מ"ב שמביא את זה לגבי פיקו"נ בשבת, [↑](#footnote-ref-8)
9. אמנם הגרמ"ה חידש שעד כמה שהדבר מותר לא שייך שיהיה בו נזק וביאר שאמנם יש את המציאות הרוחנית של הרע בחפצא אבל זה לא יזיק לאדם, (ע"ע ספק שעל זה הוא מדבר), [↑](#footnote-ref-9)
10. ועיין ערך לא תסור סעי' ד', שיש כזה דבר מציאות עצמותית על שם של דבר, (לענין מה נקרא פתח), וכן פשוט מסברא, שהרי זה כל הענין של שם בישול ושם מזיק וכו' וכו' בכל התורה, [↑](#footnote-ref-10)
11. מיהו יש בזה עוד אפשרות לישב בדוחק שכשיש ספק מה האדם חושב אנו הולכים לפי הפשטות דמהכ"ת לחדש והבא לחדש עליו להוכיח (וזה יסוד גדול של הגרי"ב) והפשטות זה כמובן מה שהיושר מחייב וממילא הם חולקים מה היושר מחייב (כי זה ודאי שבמציאות יש אנשים שחושבים כך ויש שחושבים כך) ולזה גם הפס' מלמד ואחרי שזה היושר אדרבה הוא יצטרך להוכיח שהוא שונה והוא חשב אחרת,

    ומ"מ ברור שעדיף לומר כמו התי' שבפנים וגם על הקושיא הראשונה זה לא עונה, [↑](#footnote-ref-11)
12. וגם בזה אפ"ל בדוחק שכיון שהיושר הוא לדעת את הדינים ממילא קובעים כפשטות את הדין והבא לחדש עליו להוכיח שהוא לא יודע את הדין, אולם זה חידוש גדול ובפרט שיש דברים שברור שהאדם לא יודע את הדין וברוב המקרים זה גם לא ספק, ולפחות במקרה של הגרמ"ה, (ואינני זוכר כרגע מה זה היה), [↑](#footnote-ref-12)
13. עיי' בזה בראשונים כמדו' בב"ב לגבי שאין קנין חצר להקדש כי צריך קדושת פה, ומבו' שיש ענין באמירה מצד עצמה בלי קשר לגמירות דעת או סתם חיזוק הדעת, [↑](#footnote-ref-13)
14. ע"ע בעלות, [↑](#footnote-ref-14)
15. ויש לציין שהפה הוא הביטוי לדעת במהותו שהרי על אדם כתוב ויהי האדם לנפש חיה והתרגום מתרגם לרוח ממללא וזה כינוי האדם כמעלת מדבר וכמו שכתוב בכוזרי, וברור שהכונה בזה לדעת, ועי' בשו"ע לגבי אתה חונן שזה המעלה של האדם על הבהמות שיש לו דעת, וממילא מובן שזה מה שקובע האם יש דעת או לא כי זה מה שניכר ומוחשי במציאות בנוגע לדעת, [↑](#footnote-ref-15)
16. ובזה יש לדון אם זה שייך בכל מקום שאומרים בו דברים שבלב אינם דברים, ואכמ"ל, [↑](#footnote-ref-16)
17. ובהיות שזה רק הו"א אפ"ל שגם אם למעשה דברים שבלב זה גם במקרים אחרים שלא שייך בהם הסברא הנ"ל מ"מ זה רק לפי המסקנא, [↑](#footnote-ref-17)
18. עי' ערך מחיצות ועיי' תוס' שאומר שהיה הו"א שיש בל תוסיף על המחיצות, [↑](#footnote-ref-18)
19. [שהחזו"א לא מיישב על הקושיות מתוס' לעיל ו' שהרי שם אפשר גם לחלושי הדעת לחשב במים ומ"מ ודאי שלא שייך לומר שיש פס' שמחשבים לפי יין,

    וודאי שתוס' לא יכולים לשאול על ר"ת שזה פשיטא שמחשבים לפי יין כי ודאי שהרואה יטעה בזה], [↑](#footnote-ref-19)
20. וכמד' שזה הפשט האמיתי בגמ' על אינו דומה שונה פירקו וכו', ופי' שם הרבה פירושים אולם בגמ' שם כתוב צא ולמד משוק של חמרים שעשר פרסאות במאה ואחד אשרה במאתים, ושם ברור שהענין הוא שמודדים במציאות לפי דברים עגולים, (וברור שהכונה לא בגלל המאמץ של הסוס דא"כ למה המאמץ הוא דוקא במאה ואחד הרי גם במאה יש מאמץ ביחס לתשעים ותשע),

    וכנ"ל שמי שלומד מאה ואחד כבר נכנס לחשיבות של המאה בדרגה מסוימת, [↑](#footnote-ref-20)
21. אמנם עדיין אין להכחיש שבכל המושג הזה שאומרים בכל הנ"ל חשיבות יש חידוש עצום בסברא שהרי זה לא ענין של הבדלים קטנים כמו בריבוע של התפילין ואפשר לומר אולי שבעצם הרי כל המציאות הרוחנית שיש במצוות נוצרה ע"י זה שהם כלולים בתורה שהרי איסתכל באורייתא וברא עלמא והדברים פשוטים,

    וממילא המדד למציאות הרוחנית בדבר זה לפי השאלה האם ואיך זה כתוב בתורה וממילא בעצם המדד תמיד זה האם כשכתוב בתורה "סוכה" לדוגמא השיעור הזה כלול שם ומה כלול בתורה זה כבר ענין של משמעות לשונית והמשמעות הרי נקבעת לפי השם של הדבר (שהרי שם ומשמעות זה דברים די מקבילים), ולענין שם כזה מובן לומר שזה תלוי לפי האנשים שהרי כל הדיבור של התורה הוא לאנשים ודוק', ועכשיו זה גם קרוב מאוד לסברא של החזו"א כי אפ"ל שעצם זה שהתורה נתנה גם לחלושי הדעת זה כולל שהשם של הדבר הוא גם לפי חלושי הדעת שהרי התורה מדברת גם אליהם וממילא כלול בזה גם מה שהם מבינים וממילא זה גם במציאות הרוחנית של הדבר ולא רק כחוסר ברירה,

    ואולי גם איננו נזקקים לכל זה בכלל כי אחרי שחידשנו שהמציאות נקבעת אחרי שזה כתוב בתורה ממילא זה לא משנה למה זה כלול בדין הזה האם מחוסר ברירה וכו' שהרי עצם זה שזה כתוב בדין הזה זה נותן לו את המציאות הרוחנית הזו, וממילא כבר נפל כל היסוד שהמציאות נקבעת לפי השם של הדבר, ומ"מ עדיין הפשטות כנ"ל,

    ויל"ע עוד בכל זה, [↑](#footnote-ref-21)
22. וכן בגוף הדברים זה מוזר מאוד שכל האמוראים שיערו לפי עצמם למרות שזה לא מחייב שכולם ככה והראיה שבאמת לכל אחד היה שיעור אחר, [↑](#footnote-ref-22)
23. ואמנם בכל אלו שייך לומר שיש עוד חילוק בתוכם שחלק גם הטעם הוא במעשה וחלק הטעם הוא בתוצאה אבל לכ' זה לא כ"כ נפק"מ כי בד"כ הדין נקבע רק לפי הגדר, ורק שהגדר עצמו נקבע לפי הטעם, [↑](#footnote-ref-23)
24. (ואולי אפשר להגדיר שגם במצות שהם רק בתוצאה מ"מ חלק מהגדר שלהם זה שהאחריות לתוצאה הזו היא על האדם וממילא לא יצא אם עשו בלי ידיעתו, אולם א"כ אין חילוק מהותי בין דין לגמרי בתוצאה לסוג השלישי שזה דין לעשות את התוצאה אלא רק זה הבדל בדרגות האם העיקר זה שהוא יעשה את התוצאה או שהעיקר שיהיה את התוצאה ורק שזה באחריותו, וצ"ע), [↑](#footnote-ref-24)
25. כן ראיתי בשם הגרד"ל אולם לא מצאתי כרגע את זה בנתיבות בפנים, אבל מובא בקיסו"ח בשם השערי יושר (שער ג' פרק כ"ה) שאם גופו לא נהנה והוא לא עושה מעשה להנות מותר וכמו הנתיבות לכ', [↑](#footnote-ref-25)
26. כי לשיטתו זה יחשב לנדר על הגברא שהוא סובר שזה אמנם מועיל אבל לא לדבר מצוה, ולתוס' שם זה בכלל לא נדר על הגברא וכנ"ל, [↑](#footnote-ref-26)
27. אבל יל"ד מה הדין אם החיל את הנדר ואח"כ שם את הכתר האם הנדר בטל או שרק לחול על אדם הוא לא חל אבל גם אינו מתבטל,

    וזה תלוי בשאלה למה שלא יחול נדר על אדם, וצ"ע, [↑](#footnote-ref-27)
28. ולמרות שלכ' בין כה יש את שי' התוס' נפק"מ עדיין לאדם שידור על השתל הזה על תנאי שהלכה כמו המחנ"א, [↑](#footnote-ref-28)
29. ובמקרה שלא יהיה חציצה גם אם לא יקחו את המכונה כי היא רק עם צינור וכדו' בצורה רופפת, [↑](#footnote-ref-29)
30. וזה לא סותר להנ"ל (ערך אדם) שחלק מהאדם זה הגוף שלו כי זה מוגדר כיחידה אחת חושבת, (ואין שום משמעות לבשר שלו בלי החיבור לדעת שלו), [↑](#footnote-ref-30)
31. ומסתבר שהאמת כמו המהלך הזה כי יסוד הדבר שיש לכל איסור שם איסור כבר מוכח במקומות אחרים (ע"ע שם איסור) וזה ההסבר היותר מובן, [↑](#footnote-ref-31)
32. (ואין כאן המקום לדון מה מוגדר דעת כלפי אמונה ומ"מ גם אם זה בגיל יותר קטן אז בגיל ההוא יצטרך לא לישון משום חינוך), [↑](#footnote-ref-32)
33. (אמנם הגרי"ב כמדו' הגדיר שבנזיקין החיוב הוא לא על זה שהוא הזיק אלא ע"ז שמחמת נעשה נזק וזה גם באונס וא"כ כאן לא צריך להגיע לזה), [↑](#footnote-ref-33)
34. ואולי זה סברא דאנן סהדי שניחא לה שבזה מקבלת יותר יחס וכדו', אולם קשה להגדיר את זה כאנן סהדי, ויל"ע אולי לא צריך בזה דרגה של אנן סהדי אלא שעצם זה שמסתבר שהיא נהנית מזה זה גורם שזה לא נחשב למעשה של צער אלא אדרבה מעשה בשבילה שאולי בסוף היא לא נהנית ממנו, [↑](#footnote-ref-34)
35. וזה דוגמא בעלמא, והסברא פשוטה שאם בעתיד הוא ירצה אז בעתיד יהיה אפשר לזכות לו אבל עכשיו הוא לא רוצה ומה זה משנה מה ירצה בעתיד, [↑](#footnote-ref-35)
36. וז"ל "דמשום שנתבטל לא ישיג מעלת המבטל. ודי לנו שמועיל ביטול להסיר חסרון המתבטל ולא להשיג מעלת המבטל", [↑](#footnote-ref-36)
37. ואמנם שם נתבאר בשם הגרי"ב ביאור אחר אולם לא מסתבר כלל לומר כמו הביאור הזה, [↑](#footnote-ref-37)
38. כלו' האם יש גדר פרטי על כל מצוה כאילו שזה דאורייתא וממילא נר חנוכה זה מצוה בפני עצמה או שזה כמו כיבוד אב ואם שאין על כל מעשה גדר פרטי כי זה ציווי אחד לשמוע לו, [↑](#footnote-ref-38)
39. ולכ' כלול ברש"י גם דלא כהמ"ב להלן (סעי' ב') שהגזירות הם לפי הרעיון שלהם כי אם הוא סובר את זה הגזירה תעבור לסוכה גם בלי מיגו, אולם יל"ע בזה שאולי אפשר לחלק ולומר שבסוכה לא כ"כ שייך גם הרעיון של הגזירה, [↑](#footnote-ref-39)
40. מיהו באמת היה אפשר לומר הפוך בדיוק ג"כ שבעשה לא שייך בכלל פטור של אונס כי אנו לא תובעים אותו על דבר שהוא עשה שנוכל לומר שזה לא מיוחס אליו ולא הוא עשה את זה, אלא אנו תובעים אותו שיעשה וא"כ מה שייך לומר שלא הוא זה שלא עשוה הרי באמת נכון שזה לא שהוא נמנע מלעשות אבל הוא גם לא עושה את מה שהוא צריך לעשות, (כלו' שהוא לא "לא עושה" אבל הוא גם עדיין לא "עושה"), ובאמת צ"ע גדול על כל המהלך הזה איך בכלל שייך לומר בעשה חוסר התיחסות אולם לכ' זה קשויא כללית גם על החמדת שלמה והקו"ש שאומרים שפטור אונס בתורה זה בגלל חוס התיחסות מה הם יאמרו בכל עשה, וצל"ע בזה, [↑](#footnote-ref-40)
41. ואמנם ברור שאדם שכן בזבז יצא ידי חובה ולא אומרים שהוא לא בתורת כי אחרי שהוא כבר השיג את זה ברור שעכשיו הוא חייב לקיים,

    (ואמנם יש לדון קצת למה הוא יכול להוציא אחרים והו אמוגדר בר חיובא ויש ליישב לכ'), [↑](#footnote-ref-41)
42. וזה קצת על דרך (כמשל בעלמא) דבר שלא בא לעולם שלא יכול לחול עליו דינים כי זה לא מצב שקיים מבחינתנו, (ואמנם זה בלי להכנס לשאלה האם באמת זה הגדר בדבר שלא בא לעולם), [↑](#footnote-ref-42)
43. ולפי"ז לכ' מובן הריב"ש גם כי גם לאו אם הוא בצורה של קום ועשה כדי לקיים את הלאו והמצב הטבעי שלו זה לא לקיים ממילא לא שייך שיחול עליו מציאות של דין לקבור את המת מיד כשזה יותר מחומש, שהרי זה לא מציאות קיימת כרגע, [↑](#footnote-ref-43)
44. כי לא מבשלים בצורה שהחום הולך וומתמעט, [↑](#footnote-ref-44)
45. אמנם עיין בפמ"ג (כמדו' בספרו תיבת גמא) שמ"מ יש ג' דיעות א' שאסור מדאורייתא ורק פטור, ב' שאסור מדרבנן, ג' שמותר, [↑](#footnote-ref-45)
46. ויל"ד ג"כ באופן פרטי בגדר החיוב של עשה האם החיוב הוא לעשות את הפעולה הזו או שהחיוב הוא שלא להימנע מלעשות אותה, (וע"ע המבזבז אל יבזבז יותר מחומש בענין אונס וזה מתישב אם נאמר שהחיוב הוא לא להימנע), אולם אין סברא לומר שהחיוב הוא לא להימנע כי זה סתם סיבוב, [↑](#footnote-ref-46)
47. וגם להצד שלו שלא צריך זה לא סותר להנ"ל כי זה משום שכיון שברור שזה כונתו כלול בזה גם יחוד, [↑](#footnote-ref-47)
48. שכל הענין של חלות הוא שזה נתון להחלטה שלו ולקטן אמנם יש מחשבה ולכן יש לו כונה בצורה שגדול עומד על גביו (כי בלי זה גם כונה אין לו) משא"כ דעת שענינו החלטה שזה אין לו כי אין לקטן דעת להחליט, [↑](#footnote-ref-48)
49. שלענין איסור לא יוסיף הוא אומר שלמרות שכל האיסורים שבין אדם לחבירו זה כשאין בזה תועלת (בשונה מחינוך ועוד שכיון שזה לתועלת אין בזה איסור בכלל) מ"מ במלקות יש את התוכן של האיסור כי זה כעונש ולא לתועלת שלא יעבור פעם הבאה, [↑](#footnote-ref-49)
50. אמנם למעשה יל"ע כי לכ' אין נפק"מ שהרי זה לא גרע משוגג שאינו יודע שזה אסור אולם בענין הנידון בזכויות יוצרים שמעתי שהגרי"ש אלישיב אמר שמי שגוזל בזה פסול לעדות וצ"ע שהרי הגר"נ קרליץ התיר והגרי"ש ידע מזה, וצ"ע, [↑](#footnote-ref-50)
51. ולמען האמת זה יסוד כללי בהלמ"מ כמו לבוד גוד אסיק ועוד שלמרות שזה הלכה למשה מסיני מ"מ זה סברא (כמובן סברא של התורה ולא סברא של שכל אנושי, ואכמ"ל, ועיין נתיב בינה בהקדמה לספר על חולין ותרוה נחת, למרות שהוא לא מדבר לגמרי על זה), [↑](#footnote-ref-51)
52. ויש סברא לומר שבאמת זה המקור של רש"י לומר את הבקיעת גדיים אולם צריך בשביל זה לעיין בגמ' בעירובין ובשבת, [↑](#footnote-ref-52)
53. ומ"מ זה רק הופך את המקום לסגור אבל זה לא הופך אותו למחיצה בעצמו וכנ"ל, וזה חידוש בסברא שיש כזה דבר שמה שביטל את האויר זה השם מחיצה ובכ"ז למקום הזה לא נהיה שם של מחיצה אלא השם מחיצה רק עשה אותו לסגור, וצל"ע בזה, [↑](#footnote-ref-53)
54. על הגמ' בסוכה (ו' ע"ב) שלומדים מבסכת שצריך דפנות, ושם הר"ן אומר שצריך גם פסוק שצריך סכך, ואין לומר שזה לעצם הענין שהמקום יהיה מסוכך שהרי לזה לא צריך פס' כי בלי סכך במה זה סוכה, וכמו שהקשה הערוך לנר על הר"ן הזה, [↑](#footnote-ref-54)
55. בתחילת ספרו על ק"ו, [↑](#footnote-ref-55)
56. אמנם יל"ע בגדרי הוכח תוכיח אם זה בין אדם לחבירו או בין אדם למקום, [↑](#footnote-ref-56)
57. ע"ע שם איסור, [↑](#footnote-ref-57)
58. ע"ע כונה למצוה, [↑](#footnote-ref-58)
59. אמנם זה לא מוכרח כי יתכן שעצם זה שהוא גרם את זה לעצמו זה מגרע בשם אונס שבזה, [↑](#footnote-ref-59)
60. וצל"ע באמת מה החילוק מתי אומרים שאין לזה שם של מעשה מצוה ומתי אומרים הפוך שאין לזה שם של מעשה עבירה, ולכ' זה תלוי מה יותר בסיסי וצל"ע בזה, [↑](#footnote-ref-60)
61. אולם בשיח מנחם כתוב עוד צד שלא צריך כונה כי הוא נהנה בקיום המצוה, (כ"כ בשם הדרך פיקודיך, ועיי' להלן במתעסק מה שהובא בזה), [↑](#footnote-ref-61)
62. ואמנם ודאי שגם לבנים יש למעשה בעלות גמורה א' משום שלמעשה בדין הם בעלים גמורים וזה עצמו נותן להם שם של בעלים ב' כי גם בלי הדין אחרי שלמעשה מבחינת התוכן זה מגיע להם ממילא זה רק ברשותם וממילא יש להם שם גמור של בעלים, [↑](#footnote-ref-62)
63. ע"ע לבוד שזה גם על אותו רעיון שיש סברא ובגלל זה גדר, [↑](#footnote-ref-63)
64. והוא ביאר את זה כשיטה כללית בראשונים וכמדו' אמר שזה גם בר"ן אולם זה לא מסתבר, ומ"מ בתוס' יש לזה ראיה עיי' להלן, [↑](#footnote-ref-64)
65. וכלול בזה גם כשרוצה אותם לרחיצה וכדו', כי גם זה חלק מהשימושים במשקה, ובמקוה אין את הדין הזה כי לא צריך במקוה משקה אלא מים, הגרמ"ז איתן, [↑](#footnote-ref-65)
66. ובאמת זה חידוש ששייך על כל הדברים הללו שמתכונים באופן המועיל,

    וביותר על ענינים שלא קשורים לחלות אלא לחשיבות כמו הענין של חוסר החשבה של זה כאוכל שהרי לא שייך בזה לכ' תנאי וכדו' ואו שבמציאות הוא מחשיב א זה או שלא,

    ואולי באמת לא שייך על זה באופן המועיל ורק שטכנית אומרים את זה מפורש בנוסח של הביטול שיתבטל ויהיה כעפר, ועדיין לכ' אף אחד לא באמת מתכוין למשמעות של זה,

    וביותר כשברור שאם הוא ימצא אחרי בדיקת חמץ לחמניה טובה הוא יאכל אותה וא"כ מה שייך לומר שהוא לא מחשיב אותה ובשלמא אם היה אומר מפורש ומתכוין לזה אולי אפ"ל שאם היה מוצא זה היה התחדשות של מצב אבל עכשיו קשה לומר שזה כלול בדעתו למרות שהוא מאוד היה רוצה למצוא חמץ טוב,

    ולשאר הטעמים זה מיושב שהרי זה לא תלוי ברצון שלו בעיקרון אלא במה שהוא מחליט בנוגע לחלות ואם הוא מצידו לא מחזיק את זה לעצמו ממילא אין לו שום שם של בעלים וגם לא מוגדר שהוא מחזיק את זה למרות שהוא מאוד שמח בזה,

    ואולי אה"נ אולם זה קשה מאוד שהרי לכ' ההלכה כמו הרעק"א, [↑](#footnote-ref-66)
67. אמנם יל"ד בזה כי כאן במציאות אנו יודעים שהוא לא עתיד כבר להיות בכלל בן דעת ויל"ד אם זה בודקים לענין זה כל מקרה לגופו,

    ומ"מ עדיין יהיה נפק"מ כשלא ברור שהוא כל החיים ישאר כך, [↑](#footnote-ref-67)
68. אמנם זה כן יל"ד שאולי מבחינת התוכן של הדין והענינים הרוחניים יהיה לו דין של גדול, וזה יכול להיות נפק"מ בין הצדדים בקובץ הערות, והנפק"מ העיקרי לכ' זה לענין כשכל כת מעידה על שערה אחת האם זה עדות על חצי דבר אולם לא בטוח שזה נפק"מ ועיי' בגמ', כי יתכן שגם אם זה סיבה מ"מ לא על הסיבה הם באים להעיד אלא על התוצאה שהוא גדול למעשה, [↑](#footnote-ref-68)
69. (וזה יהיה כמו כל גזלן שחסר לו בשם בעלים אולי כי הוא חייב להשיב ואולי כי זה בעצם לא שלו ולכ' בגלל הסיבה הזו שזה בעצם לא שלו ורק באופן מקרי זה אצלו ולכן מועיל שינוי, ואכמ"ל), [↑](#footnote-ref-69)
70. ואמנם זכין לא מועיל ע"י שהמקנה עצמו מחזיק את זה בשביל הקונה כי אין לזה צורה של קנין אבל ע"י שהקונה מחזיק את זה והמקנה מחליט ביד שלו שזה יהיה מיוחד לו צ"ל שזה כן מועיל, [↑](#footnote-ref-70)
71. ובמהלך הזה בגדר קנינים פתרנו שאלה ידועה על כל קנין איך שייך להקנות חפץ הרי עד כמה שאני מקנה זה לא שלי ואיך אני מחליט למי זה יהיה ולהנ"ל זה לא קשה שהרי זה לא אני המקנה אלא שהשני מחיל על זה ע"י הקנין שם בעלים ואני לא מתנגד,

    מיהו השאלה הזו זה נידון בפני עצמו בהרבה חלותים וכגון בגירות שעד כמה שאדם מגייר הוא כבר ישראל ומה שייך שהוא יתגייר הרי בפשטות ברור שדין גירות נאמר רק על גוי,

    ועיין ג"כ בענינים אלו בגוי קטן חכם שלחת"ס יש לו דין גדול והוא מתגייר האם זה מועיל שהרי ברגע שהוא מתגייר הוא הופך לקטן ואין לכ' רגע שיחול החלות בלי שהוא קטן, ומאידך עד כמה שהוא ישראל זה כבר לא ישנה לנו שהוא קטן,

    ודוק' בזה היטב וצ"ע, [↑](#footnote-ref-71)
72. ובפשטות אין שם ענין של סברא בכל הענינים שם בתוס' (וכמדו' גם בגמ') בפירכות, [↑](#footnote-ref-72)
73. עיין להלן נפק"מ בבור ובעיקר בחמץ שאני חייב באחריותו ושם מוכח הדיוק הזה בהגדרה, [↑](#footnote-ref-73)
74. ועי' תוס' סוכה ג' א' שאומר שצריך דירה חשובה וע"כ הבי' כנ"ל כי בלי זה לא מובן בכלל מה הענין בזה הרי מצד האומדנא מה אכפת להם אלא ע"כ שמצד השם של האיחוד לא שייך שזה יהיה התבטלות של השליטה לדירה כזו, [↑](#footnote-ref-74)
75. עי' תורא"ש שהאשה קנויה לבעלה כשורו וחמורו, ועיי"ש בפנ"י שלא חל קידושין של אדם אחר כי זה סותר לקנין שלו, ואכמ"ל עוד, [↑](#footnote-ref-75)
76. ועיי' רמב"ם שיהיה עליה כמלך ומושל וכו', [↑](#footnote-ref-76)
77. ריש הגוזל מחלוקת בגמ', [↑](#footnote-ref-77)
78. וצ"ב לצד הזה איך זה תלוי בזה שהשווי של זה ביחס לכסף הרי השימושים במזלג הם אותם שימושים גם בתקופות שזה שוה שקל וגם בתקופות שזה שוה עשר שקל, ואיך השווי הוא מדד לשימושים, אמנם זה לא נכון כי בסופו של דבר אחרי שבמציאות ככה הם שווים זה אומר שככה כרגע (מכל סיבה שהיא, או כי יש מחסור וכו') זה שוה לאנשים והראיה שככה הם משלמים על זה ולכן זה מדד לתועלת של זה, אמנם עדיין זה חידוש קצת, וצל"ע בזה, [↑](#footnote-ref-78)
79. שאומר את הרעיון של שו"כ על מקרה הפוך שאדם נתן גט על מנת שתתן לו איצטליתו ואבדה והוא שואל למה לא יכולה לתת את השווי של זה הרי קיי"ל ששו"כ ככסף ותי' ששם שאני שלצעורה קא מיכוין, ויל"ע בראיה הזו,

    ומ"מ כך הסברא נותנת ובפרט שהרבה אנשים לא באמת נהנים לפי השווי והגע עצמך אדם שלא אוהב תפוז ויקבל תפוז לו זה לא שוה כלום (כי הוא לא ילך עכשיו למכור את זה ומקסימום יתן את זה לחבר), וע"כ שהענין הוא לא השימושים וההנאה שיש לו בענין אלא היכולת למכור ואת זה הרי יש לו ורק שהוא לא רוצה להשתמש בזה,

    ואמנם אפ"ל שיש לו בזה שימושים בעצם זה שהוא יכול למכור אולם זה מאוד דומה כבר לצד הזה, ויל"ע בזה, [↑](#footnote-ref-79)
80. ואמנם כתוב שגם כשאין איסור חל על איסור קוברים אותו בין רשעים גמורים (וזה נפק"מ באיסור השני) אבל לכ' זה עדיין לא כמו אם זה היה אסור לגמרי, ובאמת הענין של לקברו בין רשעים גמורים זה אולי כן הוכחה שזה גדר וצ"ע,

    מיהו יש לדחות שגם אם זה כנ"ל שאין חשיבות לאיסור זה לא שאין את הענין של האיסור שהרי חשיבות של נבילה יש על זה ורק שאת הציווי אין כי על הציווי אין חשיבות, ודוק והוא נפלא, [↑](#footnote-ref-80)
81. מבו' שמהות האיסור ברציחה זה בתוצאה, אולם עיין ערך רציחה שההגרי"ב סובר שזה דין במעשה, ויל"ע בזה,

    ואולי יש שני סוגים של דין בתוצאה ובמעשה, (שיש דבר שהקפידא בגלל התוצאה אבל למעשה גדר האיסור הוא במעשה שמביא לזה ויש דברים שהגדר גם בתוצאה ורק שצריך מעשה כדי שהתוצאה תהיה קשורה אליו, ויש דברים כמו מלאכות שבת שכל הבעיה כולה זה עצם המעשה עצמו ובכלל בלי קשר לתוצאה, ואכמ"ל ועיי' בזה), [↑](#footnote-ref-81)
82. ולפי"ז מסתבר שיש מלאכות שכל הסיבה שהם לא מלאכות זה רק כי במקרה הם לא היו במשכן, [↑](#footnote-ref-82)
83. ויש שם במ"ב בשם הרעק"א שני דברים נוספים שצריך ביאור טובא א' שהוא מביא את ביטול חמץ כראיה שאפשר לבטל את התבן לקרקע ולכ' אין שום קשר ובפרט אם ביטול חמץ זה בכלל הפקר וכאן ודאי אין שום קשר להפקר וגם אם ביטול חמץ זה לא הפקר מ"מ זה ענין שהוא לא מחזיק את זה בשביל עצמו (כמו שהגדרי את זה כמדו' הגרי"ב שהאיסור הוא להחזיק חמץ ולא שיש איסור שיהיה לו חמץ) וכן אם נאמר שהביטול הוא שעושה שלא יהיה לו חשיבות מ"מ מה זה קשור לכאן שהוא מכשיר את הסוכה, וצ"ע,

    ועוד צ"ע בגדרי הדינים דרבנן שהרי אין מקור על סוכה שיש גם עליה את הגזירה של תרומה ומהכ"ת להמציא תקנה חדשה וע"כ לכ' שכשיש תקנה כלול בזה את גדר הרעיון של התקנה ולא את המקרה המסוים הטכני ולכן כשיש דברים שדומים במהות הם ממילא בתוך התקנה, וזה מסתדר מאוד יפה אם רבנן משנים בתוך התורה עצמה, [↑](#footnote-ref-83)
84. (ופשוט שאין זה נכון שהרי בשביל שהתחייב דגן המוציא אין צריך שהיה לזה שם של סעודה אלא הביאור הוא שאם אין לו צורה של לחם אז נחשב כתבשיל שנשתנה צורתו שהדין שאפי' אם זה עדיין ראוי למאכל משתנה ברכתו מכיון שזה כבר אינו תבשיל ה"נ הכא לחם שנשתה צורתו וזה אינו צורה של לחם שנוצר מחיטה ע"ז לא תיקנו המוציא, הערת הרב שלו"ז כהן), [↑](#footnote-ref-84)
85. וחיפשתי וכרגע לא מצאתי על זה גמרא שמביאה מקור שאפשר לעקור בשב ואל תעשה, והוא פלי, [↑](#footnote-ref-85)
86. ועיי' לעיל ברמב"ם והרמב"ן שנתבאר הגדרים אולם כאן נדון לענין הנפק"מ וכן בשיטת שאר הראשונים, [↑](#footnote-ref-86)
87. (על דרך הפשט וברור שאפילו מה שעתידין לחדש נאמר אולם לא בתורת ציווי וכמו שאלו ואלו דברי אלו' חיים וכו' ואכמ"ל), [↑](#footnote-ref-87)
88. וכדוגמא אם יבוא מלך ויאמר שכל מה שכתוב בספר זה צריך לקיים ויאמר שיכול שר אחד להוסיף שם דינים אחרי שהשר יכתוב את הדינים שהוא מוסיף בתוך הספר יהיה לזה את החיוב הרגיל של הספר הזה שהמלך אמר שחייבים לשמוע למה שכתוב בו,

    וה"ה כאן ורק שאין ספר פיזי, [↑](#footnote-ref-88)
89. ולהלן נשתדל לחלק כל דבר אם הוא ענין מציאותי או דיני, והסימון הוא {מציאותי} ו {איסור} וכדו', [↑](#footnote-ref-89)
90. (גיטין דף לב עמוד א ד"ה מהו דתימא) וזה לשונם,

    "מ"מ עשאום כדברים שבלב ואין להקשות דמי איכא מידי דמדאורייתא לא הוי גט ומדרבנן הוה גט דכיון שקצת דומה לדברים שבלב לא חשיבא עקירת דבר מן התורה", [↑](#footnote-ref-90)