

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה ט / גליון שצו
ערש"ק פרשת משפטים ה'תשע"ג

מתי תיבת "שור" אינה בדווקא, ומתי אומרים "שור" דוקא "ולא אדם"?

האמונה הבאה איש מפי איש, והידיעה וההשגה של האדם עצמו

"רשות משנה" בשור - כי נתבטל דין העדאת השור או דנשתנתה שמירתו?

ההכרח בשמירת בריאות הגוף, ולא להיות בנפילת הרוח



פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת משפטים, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון שצו), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים נאמרו הביאורים בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו על-אתר או בתוכן העניינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

* * *

ויה"ר שנזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונזכה לשמוע תורה חדשה, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

מאתיים שנה להסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע

והגם דטבע הדאגה היא בכל אדם מבלי הבדל בין עני בין עשיר ובינוני, בכל זה יש חילוק באופן פעולת הדאגות בין עשיר לבינוני ועני. שהעשיר צריך להתבונן הרבה עד שהוא מוצא מה שחסר לו, ופעולת הדאגה אינה אלא אנחה בלבד ("ער איז יוצא מיט א קרעכץ") – כי העשירות שיש לו משכיחתו את דאגתו על מה שחסר לו עוד. והבינוני אף כי אין חסר לו לא מזונות ולא לבוש ולא בית, אבל עם זה, הנה התבוננותו במה שחסר לו תכווץ את לבבו ועיניו יזלו דמעות. והעני לא צריך שום התבוננות כלל במצבו אלא תיכף כשנזכר על מצבו הקשה, עוניו ומרודו, שהוא חסר לחם חוקו ובגדיו קרועים ובלויים ומתגורר בקרן זוית בהקדש או בדירה סרוחה, הנה מיד ישבר לבו בקרבו ובכה יבכה במר נפשו באופן אשר לא יוכל להשקט כלל.

כאשר נזכרים כמה עניים בתורה נעשה לב נשבר ונדכה

מפרטי עיני המשל מובן הנמשל, דצדיקים בינונים ועניים בדעת תורה ועבודה: כאשר נזכרים כמה אנו עניים בתורה, ושכמשך שנים רבות רתמנו את הנשמה לעגלה כשור לעול וכחמור למשא, לגמרי לא לשם המטרה שבשבילה הגיעה הנשמה לעולם, נעשה לב נשבר ונדכה, ועולים על דרך הישר בעבודה בפועל ממש.

דברי קדש קדשים הללו הם הוראת דרך איך להזכיר את עצמו לאמר מה נעשה עימי? היכן אני בעולם? הנה אחר ההתבוננות בינו לבין עצמו פעם שתיים ושלוש בכל מה שעבר עליו, התהו ובהו בתורה ועבודה שלו במשך שנים, ואותה טרדת הדעת והריקות שגרמו כל עיניו הטרדות בעסקיו, הנה אז יחם לבבו בהתעוררות גדולה על מצבו הפרוע לשמצה, והמס ימס הקרח הנורא של קליפת עמלק אשר בקרבו, וברשפי אש ישתוקק לשנות אורחות חייו לקבוע עתים לתורה ועבודה שבלב, ושב ורפא לו.

זכרון תורתם וברכותיהם, הם המוציאים מהאפלה לאור גדול

על אהובי ידידי אנ"ש, ה' עליהם יחיו, לזכור ימי קדם בעמדם בהיכלי אור זיו שכינתו ית' בחדרי קודש הוד כ"ק אבותינו רבותינו הק' זי"ע, איש איש מידידי אנ"ש כפי שרש נשמתו וכפי גזירת ההשגחה העליונה זכה להסתופף בחצרות קדש לחסות בכנפי קדושת מורו ורבו אשר אליו נשא את נפשו להתברך בכל מכל כל בגשם וברוח, ועל כל אחד ואחד מידידי אנ"ש שי' לדעת נאמנה אשר דברי צדיקים וברכותיהם חיים וקיימים לעד.

זכרון אנ"ש שי' את הימים אשר זכו להינות משכינת עוזו ית' בעמדם בהיכלי קדש, וזכרון תורתם וברכותיהם, הם המוציאים מהאפלה של בתי חומר לאור גדול ומגביהים מבצת טיט היון אל רום זך וטהור, ומעוררים כוסף תשוקה אל הטוב המעולה.

(אגרות קודש חלק ח עמ' קלב)

קובץ זה יוצא לאור לזכות האחים
הרה"ח הרה"ת ישראל אפרים מנשה שי'
והרה"ח הרה"ת יוסף משה שי'
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות

צוות העריכה וההגהה:
[ע"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבנן, הרב יהודה בראוד, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב ראובן זאיאנץ,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב ישראל ארי' לייב רבינוביץ,
הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

ארץ הקודש
2033 ת.ד.
1469 President St.
כפר חב"ד 60840
#BSMT 03-738-3734
Brooklyn, NY 11213
718-534-8673
למחלקת הפצה הקישור 2

www.likras.org • Likras@likras.org

נדפס באדיבות

The Print House
538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237
718-628-6700



תוכן העניינים



כשנזכרים כמה אנו עניים

העני תיכף כשנזכר על מצבו הקשה שהוא חסר לחם חוקן, ובגדיו קרועים ובלויים ומתגורר בקרן זווית בהקדש או בדירה סרוחה, הנה מיד ישבר לבו בקרבנו / ומהמשל מובן הנמשל

על כל דבר טוב ומועיל, ישנם כמה וכמה מניעות ועיכובים

ואוסיף לבקשו לעורר את ידידנו אנ"ש שי' לקבוע שיעור לימוד דא"ח [=דברי אלקים חיים – דברי חסידות] בשבת קודש בזמן המתאים לרבים, באחד מספרי הוד כ"ק אבותינו רבותינו הקדושים וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע הנדפסים.

ידענו כולנו ידענו, כי על כל דבר טוב ומועיל בכלל ועל דבר קביעות לימוד ברבים בנגלה ובדא"ח בפרט, ישנם כמה וכמה מניעות ועיכובים, שהם שלוחי הנפש הבהמית המתלבשים בלבושי נסיון להמציא כל מיני המצאות לבלבל ולהטריד. והחפץ באמת בטובת נפשו עליו להתאזר בכוחות של נפש האלקית לדחות את כל המניעות והעיכובים ולזכות באור כי טוב, וארז"ל "אין טוב אלא תורה", ותורת החסידות היא היא ה"תורה אור" – היינו האור של הטוב.

חילוק באופן פעולת הדאגות בין עשיר לבינוני ועני

הוד כ"ק אדמו"ר מוה"ק שמואל וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע אמר לאחד על יחידות: הקב"ה הטביע בהאדם להיות תאב למצב יותר נעלה, היינו מכמו שהוא נמצא. וטבע זו ישנה בהאדם בין בענינים הגשמיים ובין בענינים הרוחניים, אלא שהכוסף לענינים הגשמיים נרגש יותר מהכוסף לענינים הרוחניים, ולכן הנה גם העשיר הוא דאוג ("פארזארגט") כמאמר "מי שיש לו מנה רוצה מאתים".

ה. מקרא אני דורש.....

"דיבר הכתוב בהווה" – מתי?

מדוע לגבי "וכי יגח שור", פירש רש"י שהטעם שנקט הכתוב "שור" הוא רק מצד "שדיבר הכתוב בהווה" ואילו לגבי בור ש"נפל שמה שור או חמור", פירש שתיבות אלו באות בכוונה מיוחדת – למעט אדם וכלים? / ומדוע צריך רש"י להביא ראיה מיוחדת על כך ש"שור או חמור" לאו דוקא? / ביאור בטעם השינוי בדברי רש"י ומתי חל הכלל "דיבר הכתוב בהווה" (ע"פ לקוטי שיחות ח"ו עמ' 130 ואילך)

ט. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

י. יינה של תורה.....

כשהאמונה והשכל מתאחדים

סדר הפרשיות בתורה אינו מובן: תחילה מתן תורה – התגלות אלוהית שלמעלה מהשכל, אחריה ובסמוך לה פרשת משפטים – מצוות שכליות לגמרי ובסוף הפרשה שוב חזרה להכנות למתן תורה...? / גם הסדר בפסוק מפורסם אינו מובן: תחילה כתוב "זה א-לי ואנוהו" – מצד ידיעתי והשגתי ורק אחר כך כתוב "אלוקי אבי וארומננהו" – האמונה שמבית אבא, כאשר לפועל האמונה הראשונה של האדם היא מה שקיבל מאבותיו? / ביאור עניין ירידת העליונים למטה ועליית התחתונים למעלה, המאיר באור פנימי את הסדר המדויק שבתורה ובכל חלקיה

(ע"פ לקו"ש חט"ז עמ' 242 ואילך)

טו. פנינים.....

דרוש ואגדה

טז. חידושי סוגיות.....

שיטות הראשונים גבי "רשות משנה" בשור

יביא לשונות הרמב"ם מה ששינה בין מכירה ומתנה לשאילה לענין רשות משנה / יביא פלוגתת רש"י והמאירי אי הוא מטעם שנתבטל דין העדאת השור או דנשתנתה שמירתו / יסיק דלהרמב"ם איתא לב' הטעמים, ובזה מיישב לשונותיו

(ע"פ לקוטי שיחות חל"ו עמ' 102 ואילך)

כב. תורת חיים.....

איתן ברוחו – חזק בגופו

התחשבות בדעת הרופא / עצות להימנעות מדאגות / מכתבי קודש אודות גודל ההכרח בשמירת בריאות הגוף, ולא להיות בנפילת הרוח

כה. דרכי החסידות.....

מכתב כ"ק אדמו"ר מוהררי"ץ נ"ע בו מבאר שעל החסרון הרוחני להיות נרגש כחסרון גשמי, וכעני מרוד הבוכה תיכף שנזכר על מצבו הירוד



”דיבר הכתוב בהווה” - מתי?

מדוע לגבי ”וכי יגח שור”, פירש רש”י שהטעם שנקט הכתוב ”שור” הוא רק מצד ”שדיבר הכתוב בהווה” ואילו לגבי בור ש”נפל שמה שור או חמור”, פירש שתיבות אלו באות בכוונה מיוחדת – למעט אדם וכלים? / ומדוע צריך רש”י להביא ראיה מיוחדת על כך ש”שור או חמור” לאו דוקא?

ביאור בטעם השינוי בדברי רש”י ומתי חל הכלל ”דיבר הכתוב בהווה”

”וכי יפתח איש בור, או כי יכרה איש בור ולא יכסנו, ונפל שמה שור או חמור. בעל הבור ישלם וגו” (פרשתנו כא, לג).

ובפירוש רש”י:

”שור או חמור – הוא הדין לכל בהמה וחיה, שבכל מקום שנאמר ‘שור וחמור’ אנו למדין אותו ‘שור שור’ משבת, שנאמר ‘למען ינוח שורך וחמורך’: מה להלן כל בהמה וחיה כשור, שהרי נאמר במקום אחר ‘וכל בהמתך’, אף כאן כל בהמה וחיה כשור; ולא נאמר ‘שור וחמור’ אלא ‘שור’ ולא אדם, ‘חמור’ ולא כלים”.

והנה, כמה פסוקים לפני כן (כא, כח) נאמר: ”וכי יגח שור את איש או את אשה ומת, סקול יסקל השור וגו”’. ושם מפרש רש”י:

”אחד שור ואחד כל בהמה וחיה ועוף, אלא שדיבר הכתוב בהווה”.

וכבר הקשו המפרשים (הואיל משה – באר היטב. ועוד) על השינוי בדברי רש”י:

לגבי ”וכי יגח שור” פירש רש”י, שהטעם שנקט הכתוב ”שור” הוא רק מצד ”שדיבר הכתוב

ויהי רצון אשר בקרוב יחזור לאיתנו כפשוטו ולאיתנו כמשמעו, כמבואר בד”ה משכיל לאיתנו לרבנו הזקן (נדפס בקונטרס לימוד החסידות), והרי.. התורה, המביאה רפואה לעולם בכלל ובפרט לבני ישראל מקבלי התורה, וכמסופר במכילתא שלזמן קבלת התורה היו כל ישראל בריאים ושלמים.

וע”פ הידוע שקבלת התורה – בפרטיות הימים – הרי הוא בכל יום, וכלשון נותן התורה לשון הוה. מובן שבכ”י צריך להיות האיש הישראלי בריא ושלם. ובלשון הרמב”ם: היות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא...

ובודאי למותר לעוררו שישפיע על בנו... לקבוע עתים בלימוד פנימיות התורה שבדורנו נתגלתה בתורת החסידות, והרי ע”י כל הוספה בתורה ומצות ועאכו”כ הוספה בפנימיות התורה שנקראת בזהר הק’ נשמתא דאורייתא, נתוסף גם פי כמה בברכות השי”ת בהמצטרך בחיי הגוף ובחיי הנשמה.

(אגרות קודש חי”ז אגרת ו’רעז)



בהווה" (ולא בא בזה למעט מאומה); ולכאורה, גם כאן היה לו לפרש שזה שנקט הכתוב "שור או חמור" הוא מצד ש"דיבר הכתוב בהווה" (ולא נאמר שור או חמור אלא מפני שדיבר הכתוב בהווה), ותו לא!

מה הביא איפוא את רש"י לפרש שתיבות אלו באות (לא מצד "דיבר הכתוב בהווה", אלא) בכוונה מיוחדת – למעט אדם וכלים?

ב. יש שכתבו בטעם השינוי (באר היטב שם), שהוא משום שבענינו – "כי יפתח איש בור ונפל שמה שור או חמור" – אין מתאים לומר שנקט הכתוב "שור" מכיון ש"דיבר הכתוב בהווה", כי מצד המציאות (ה"הווה") יותר שכיח שיפול בבור בהמה דקה (מאשר שור – שהוא בהמה גסה); ולכן, אמנם ב"וכי יגח" פירש רש"י שנקט "שור" מצד שיותר שכיח נגיחת השור מאשר שאר בע"ח – אבל בנדר"ד (נפילה בבור), שאין נפילת השור מצויה יותר, הוכרח לפרש שתיבת "שור" באה למעט: "שור ולא אדם".

אבל קשה לקבל דבר זה (וכמו שכתב בצדה לדרך), שהרי מפורש במשנה (בבא-קמא נד, ב): "אחד שור ואחד כל בהמה לנפילת הבור. . . וכן חיה ועוף כיוצא בהן. אם כן, למה נאמר 'שור או חמור'? אלא שדיבר הכתוב בהווה" – הרי שגם בענין זה של נפילה בבור נקט הכתוב "שור" מצד היותו יותר שכיח במציאות!

[ואדרבה, דוקא נגיחה – שבה כן כתב רש"י שנקט שור מצד ש"דיבר הכתוב בהווה" – אינה נזכרת במשנה שם. וכבר האריכו בזה, ואכ"מ].

ולהוסיף בזה, שאמנם מצינו שינויים בין דרך רש"י בפירושו על התורה – שמפרש לפי "פשוטו של מקרא" – לבין דרך הגמרא ומדרשי חז"ל, בנוגע לכמה פרטים ודינים כו'; אבל בענין שבמציאות המוחשית – האם נפילת שור בבור היא דבר מצוי יותר מ"כל בהמה וחיה" או לא – לא שייך לחלק בין דרך הפשט לדרך ההלכה, כמובן, וממילא אי אפשר לומר שרש"י לא ס"ל כהמשנה בפרט זה.

ג. ויש לומר בזה:

בדרך הפשט, הכלל "דיבר הכתוב בהווה" מתאים רק כאשר הכתוב נוקט בדוגמא אחת – שאז מתאים לומר שאין דוגמא זו באה למעט דבר, וזה שנקט הכתוב בדוגמא זו דוקא הוא רק משום היותה שכיחה במציאות;

אולם כאשר הכתוב מזכיר שתי דוגמאות – אז לא מתאים לפרש שדוגמאות אלו הן רק מצד ה"הווה", כי אם כן היה לו להזכיר רק דוגמא אחת, אותה דוגמא שהיא יותר מצויה מחברתה (ובפשטות אין כמעט מצב שבו שתי הדוגמאות יהיו מצויות בשווה ממש).

אצל רופא וימלא הוראתו של הרופא לפרטיהם. והשי"ת יחזק את בריאותו ויוכל לבשר טוב בכל הנעשה אתו עמו.

(אגרות קודש ח"ז אגרת ו'רמד)

רק כששוכחים על עיקרי האמונה אפשר שתתעורר דאגה

...במ"ש אודות מצב בריאותו והמיחוש שה' לו בעבר, והוראת הרופא אשר עליו להיות שליט ברוחו ולשחרר עצמו מדאגות ומתיחת הרוח וכו'.

ידועה העצה היעוצה להעדר הדאגות, הוא מדת הבטחון; והאריכות בהאופן איך להסביר לעצמו ענין הבטחון, מבואר בכ"מ ומהם בס' חובת הלבבות שער הבטחון;

ובאמת הרי זהו תוצאה ישרה מיסודי אמונת בני ישראל, אשר כולם הם מאמינים בני מאמינים: והאמונה היא שהשי"ת משגיח על כאו"א בהשגחה פרטית ואשר השי"ת הוא עצם הטוב, ובלשון רז"ל כל מה דעביד רחמנא לטב עביד, וא"כ מה מקום נשאר לדאגה? אין זה כי אם כששוכחים על עיקרי האמונה, אפשר שתתעורר דאגה.

ולהעיר אשר ע"פ הנ"ל, בד"א בענינים שבידי שמים, וע"פ מרז"ל הכל בידי שמים חוץ מיר"ש, ולכן בעניני תורה ומצוות על האדם לדאוג איך לשפר דרכיו להיות מתאים לתכלית בריאותו כדבר משנה, אני נבראתי לשמש את קוני.

(אגרות קודש ח"ז אגרת ו'רמז)

אפילו חוזק הגוף כפשוטו תלוי במצב הרוח וחוזק הרוח

במענה למכתבו שנתארך בהילוכו יותר על הרגיל.

בעת רצון אזכירו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע להמצטרך לו, ובפרט להסתדרות טובה כמצווה עלינו בתורתנו תורת חיים, מתוך שמחה וטוב לבב,

שאם כל אדם זקוק לזה, עאכו"כ רופא הצריך לרפאות את הפונים אליו, והרי אפילו חוזק הגוף כפשוטו תלוי במצב הרוח וחוזק הרוח, שמזה מובן שהרופא צ"ל בדרגא דטופח ע"מ להטפח בזה.

וכיון שכל אחד נצטווה על השמחה וחוזק הבטחון, בודאי שהאפשריות והיכולת בידו, וגם המציאות מתאימה לזה, שהרי אי אפשר שהתורה שאין אמת אלא תורה, תצוה על ענין שאינו מתאים להמציאות. ובודאי לדכוותי האריכות בכגון דא למותר.

(אגרות קודש ח"ז אגרת ו'רסב)

קבלת התורה - בכל יום, צריך להיות בריא בכל יום

נעם לי לקבל מכתבו מ... בו כתב אשר מרגיש בקו הבריאות והתחזקות.

ולכן בכגון דא מסתבר שהכתוב מזכיר דוגמאות אלו בדוקא – ולא מחמת ש"דיבר הכתוב בהווה".

וזהו שמפרש רש"י שהתיבות "שור או חמור" באות כאן בתור שני מיעוטים – "שור ולא אדם, חמור ולא כלים" – כי רק בזה מוסבר הטעם שנקט הכתוב בשתי דוגמאות (ואם היה זה מצד "דיבר הכתוב בהווה" היה הכתוב נוקט רק באחד מהם, אותו שיותר מצוי בו נפילה בבור; וכמו בכתוב "וכי יגח שור", שנאמר רק "שור" ולא "חמור").

ד. ובאמת יש לומר, שאין הכי נמי – גם אליבא דרש"י הרי התיבות "שור או חמור" באות מצד "דיבר הכתוב בהווה" (וזה שלא כתב זה בפירוש הוא מצד שסמך על מה שכתב כבר לעיל לגבי "וכי יגח שור") – והיינו:

אם בשביל ללמדנו את שני המיעוטים ("לא אדם" ו"לא כלים") – היה הכתוב יכול לומר "ונפלה שמה בהמה או חיה" (וכי"ב), שגם אז היינו למדים: "בהמה ולא אדם, חיה ולא כלים"; מדוע נאמר דוקא "שור או חמור"?

אין זאת אלא משום שנפילתם של שור וחמור יותר מצויה מנפילת שאר בע"ח; "דיבר הכתוב בהווה".

ה. אמנם מעתה מתעוררת קושיא אחרת – ובהקדים:

כאשר מפרש רש"י (לעיל) את הכתוב "וכי יגח שור" – "אחד שור ואחד כל בהמה וחיה ועוף אלא שדיבר הכתוב בהווה", אין הוא מביא שום ראיה לכך שאכן "שור" לאו דוקא. ומכך מובן, שרש"י תופס כלל זה מצד הסברא.

[במפרשי רש"י כתבו (ראה שפתי חכמים, רא"ם וגור אריה), שבאמת גם בפירושו ל"וכי יגח שור" סומך רש"י על הלימוד שמביא רש"י כאן וזהו יסודו. אך לכאורה אין מקום לומר שרש"י יסמוך את עצמו על מה שיכתוב מאוחר יותר, ולכן צריך לפרש שבפירושו שם למד כן מצד הסברא הפשוטה].

ומעתה צריך להבין, למה בנדו"ד – "ונפל שמה שור או חמור" – צריך רש"י להביא ראיה מיוחדת על כך ש"שור או חמור" לאו דוקא: "שבכל מקום שנאמר 'שור וחמור' אנו למדין אותו 'שור שור' משבת, שנאמר 'למען ינוח שורך וחמורך', מה להלן כל בהמה וחיה כשור, שהרי נאמר במקום אחר 'זכל בהמתך', אף כאן כל בהמה וחיה כשור";

למה אי אפשר גם כאן ללמוד דבר זה מצד הסברא הפשוטה ש"דיבר הכתוב בהווה"?

ואף שבנדו"ד יש שתי דוגמאות – הרי כבר נתבאר שזה שנכתבו שתי דוגמאות הוא מסיבה צדדית: מחמת הצורך בשני מיעוטים; אך בנוגע לעצם הענין – האם "שור או חמור" הינם בדוקא



איתן ברוחו - חזק בגופו

אי אפשר שיבין וישתכל בחכמות והוא רעב וחולה

נמסר לי ידיעות אודות כבודו ואופן סדר חייו. ומובן שמצטער אנכי באם הידיעות מתאימות, כוונתי, שסיפרו לי אשר מרבה הוא בתעניות, וכן שאף שבני ביתו שי' מבקשים אותו ומפצירים, לשאול דעת רופא בהנוגע לבריאותו, אינו שם לב לדבריהם ואינו ממלא הוראת רופא ואפילו אינו רוצה לשאול עצת רופא.

והנה בודאי למותר להאריך על הציווי שנצטוונו, ונשמרתם מאד לנפשותיכם, ולבאר דברי המורה הגדול הוא הרמב"ם בספרו יד החזקה הלכות דיעות, שאי אפשר שיבין וישתכל בחכמות והוא רעב וחולה וכו' (כי צריך) שיהי' גופו שלם לעבוד את ה' (יעוין שם סוף פרק ג' וריש פרק ד').

ובעניני בריאות הרי התורה נתנה רשות לרופא לרפאות, וכמו שנפסקו כמה דינים עפ"י ז"ש ב"ש"ע הלכות שבת והלכות יום הכפורים וכו', וביחוד בהנוגע לתעניות הרי ידוע פסק הדין של רבנו הזקן בעל התניא – פוסק בנסתר דתורה – והשולחן ערוך – פוסק בנגלה דתורה – אשר בדורותנו אלה, ע"י ריבוי צומות יכול לבוא לידי חולי או מיחוש ח"ו, ולכן אסור להרבות בתעניות, יעוין דברים מבהילים באגרת התשובה אשר לו פרק ג'.

תקותי אשר שורותי אלה המעטות בכמות תספיקנה אשר כ' ישנה הנהגתו ככל הדרוש, יבקר

או שהכוונה לכל הבע"ח – אפשר ללמוד בפשטות שזה שנקט הכתוב "שור או חמור" (ולא "בהמה או חיה") הוא מצד "דיבר הכתוב בהווה"! למה איפוא הוצרך רש"י לראיה מיוחדת על כך ש"הוא הדין לכל בהמה וחיה"?

1. והביאור בזה:

הכלל "דיבר הכתוב בהווה" מיוסד על זה שאין סברא לחלק בין הדוגמא שנאמרה בהכתוב לדוגמאות אחרות, ולכן מסתבר שכוונת הכתוב היא גם לדוגמאות אחרות (וזה שנקט בדוגמא אחת הוא רק מחמת שדיבר "בהווה").

כלומר: כאשר אין הגיון לחלק בין הפרט המוזכר בתורה לבין פרטים אחרים, לא מסתבר לחדש ולומר שיש כאן 'אזירת הכתוב' מיוחדת, המגבילה את ההלכה לפרט מסויים זה, כיון שמצד ההגיון הפשוט אין הבדל בין פרט זה לפרט אחר.

אולם בנידון דידן שאני, שהרי בכתוב כאן עכצ"ל 'אזירת הכתוב' – שאף שמצד ההגיון אין הבדל בין בהמה לאדם וכלים (כי אם היתה סברא לחלק ביניהם – לא היה צריך מיעוט מיוחד. וראה פרש"י בבא קמא נב, א ד"ה בן) מכל מקום פטר הכתוב את בעל הבור אם נפלו אדם או כלים לבורו וחייב רק כאשר נפלה בהמה או חיה.

וכיון שבלאו הכי מוכרחים אנו לפרש את ההלכה כאן באופן של 'אזירת הכתוב', היה אפשר לומר שגם "שור או חמור" שבכתוב הם בדוקא מ'אזירת הכתוב'.

ולכן כאן לא תועיל הסברא של "דיבר הכתוב בהווה" – ויש הכרח להביא ראיה מפורשת ומיוחדת, "שור שור משבת", שאכן "הוא הדין לכל בהמה וחיה".

ויש מקום להאריך בהשקו"ט שבענין זה, ועוד חזון למועד בעז"ה.



גמורה, דגם שואל ושומר "שם בעלים עליו"²⁷, וכ"ש אפוטרופוס ש"ברשות בעלים הן".

[ויש לומר, דמ"ש הרמב"ם גבי אפוטרופוס "שהרי ברשות בעלים הן", הכוונה לא רק

שלמה לב"ק פ"ד סי"ד. ועוד. ואכ"מ.

28] ולהעיר שבאפוטרופוס פשוט יותר גם שאין כאן דין שינוי רשות לגבי היתומים, כי הם בעלים ממש (ולא רק ד"שם בעליו עליו" כשואל) – ראה יש"ש שם, צפע"נ (המלוקט) לב"ק (לט, ב ושם מ, א) ועוד – בדעת הרמב"ם. וראה ח' הרשב"א ב"ק מ, ב. ועוד.

27] ובוה לא אמרינן שבטל דין העדאת הבעלים [אע"פ שרשות שואל נחשבת לשינוי רשות, כברמב"ם שם ה"ט ש"הועד בבית השואל והחזירו לבעליו חוזר לתמותו"], כי השואל (והשומר) קיבל עליו חיובי הבעלים (ראה רמב"ם שם פ"ד ה"ד) ועדיין "שם בעליו עליו" (רמב"ם שם ה"ח. וראה כס"מ שם). וראה ים של



ד.

יסיק דלהרמב"ם תרווייהו איתנהו בהו, וזהו ששינה ממכירה ומתנה לשואל ויש לומר, שהרמב"ם ס"ל שהדין ד"רשות משנה" כולל שני האופנים, אלא שתלוי באיזה אופן: גבי מכירה או מתנה דהוי שינוי רשות לגמרי (שעובר לרשות חדשה ממש) אמרינן ששינוי הנהגת הבעלים החדשים גורם שינוי בטבע השור; משא"כ כשאין שינוי רשות גמור, וכמו שור ברשות שואל שאינו שינוי רשות לגמרי, שהרי השור עדיין של הבעלים ורק שהשאלו לו, ובלשון הגמ"מ (ב דעת רב פפא שם). וכן ברמב"ם שם פ"ד ה"ח²³) שעדיין "שם בעליו עליו", אזי לא מסתבר שנשתנה טבע השור, כי ודאי שהשואל לא ישנה כ"כ ממנהג הבעלים כלפי השור (שהרי צריך להחזירו), ובזה מסתבר לומר שהדין ד"רשות משנה" הוא רק מפני ביטול דין העדאת הבעלים.

וזהו החילוק בלשון הרמב"ם בין שתי ההלכות הנ"ל:

גבי שואל ("הועד בבית השואל והחזירו לבעליו") כ' "הואיל ונשתנית רשותו בטלה ההעדה", והכוונה לביטול ההעדה²⁴ (ההתראה) להבעלים²⁵, דאף שגבי שואל לא נשתנה טבע השור, מ"מ, כיון שההתראה היתה לשואל, אין זה מחייב את המשאל כשחוזר השור לרשותו, שהוא צריך התראה בפ"ע.

ועפ"ז מובן גם סיום דברי הרמב"ם "והשואל

23. וראה לקמן הערה 27.

24. ראה רמב"ם שם פ"ו ה"ב "אין העדה כו", והיינו ל' עדות (והתראה), לא ענין של "מועד" (דהשור).

25. וכן מפורש בקרית ספר לרמב"ם על אתר "הרשות שנשתנה לה משנה את ההעדאות ואין שם

פטור שהרי החזירו": כיון שטבע השור לא נשתנה והרי הוא שור נגח, סד"א דאע"פ שהשור כבר הוחזר לרשות הבעלים, מ"מ, כיון שהשואל עשהו לשור נגח (ועדיין נגח הוא), נחייב את השואל לשלם חצי נזק (השני) שאי אפשר לחייב הבעלים²⁶. כלומר, כיון שזה שהשור "חזר לתמותו" הוא רק בכך שאי אפשר לחייב את הבעלים בנזק שלם (כיון שלא היתה העדאה בפני בעלים), אבל השור מועד הוא, א"כ יש לחייב את השואל לשלם את ההפסד (חצי הנזק דנזק שלם) כיון שהוא גרם שהשור ייעשה מועד. וקמ"ל הרמב"ם דכיון שהחזירו בטלה כל אחריותו דהשואל ואין לחייבו שום ממון.

משא"כ גבי מכר ומתנה מדייק הרמב"ם "שהרשות שנשתנית משנה דינו" (ולא ש"בטלה ההעדה"), כי כאן חל בו שינוי יסודי יותר, שנשתנה דין השור, ששוב אין עליו חזקת מועד, והיינו לפי שנשתנה טבע השור ובמילא אין עליו דין מועד.

ועפ"ז מדויק לשון הרמב"ם בהמשך הלכה זו "אבל אם השאלו או מסרו לשומר הרי הוא בחזקתו, וכן שור שהועד בפני אפוטרופסין ונתפקח החרש כו' אע"פ שבטלו האפוטרופסין הרי הן מועדין בחזקתן שהרי ברשות בעלים הן" – שלא נקט סתם "שנשאר מועד" וכיו"ב, אלא מדייק שנשאר בחזקתו, כי זהו הניגוד לתחילת ההלכה, דבמכר ומתנה נשתנתה חזקת (וטבע) השור, משא"כ בשואל שומר ואפוטרופוס, לא נשתנתה חזקת נגחן, כיון שאין כאן שינוי רשות

השואל שהועד ברשותו עליו".

26. וע"ד רישא דברייתא, שהשואל משלם רק חצי נזק דתם והבעלים משלמים החצי השני (ראה לעיל הערה 4) כיון שעדיין מועד הוא.

פנינים

עיונים וביאורים קצרים

מדוע כפל הכתוב "עבד" ו"עברי"?

כי תקנה עבד עברי עבד שהוא עברי. או אינו עבדו של עברי, עבד כנעני שלקחתו מישראל כו' ת"ל כי ימכר לך אחיך העברי, לא אמרתי אלא באחיך (כא. ב. רש"י)

בדברי דוד (להט"ז) כתב: "קשה, כיון דסתם עבד עברי בכל מקום פירושו שהוא עברי, למה וממהיכא תיתי לעקם ולומר עבד כנעני". וכן הקשו עוד מפרשי רש"י ותרצו באופנים שונים (ראה גם ג"א ומשכיל לדוד כאן).

ויש לומר ההסבר לפי פשוטו:

ציווי זה נאמר לבנ"י מיד אחרי יציאת מצרים וקרי"ס, ש"אין לך אחד מישראל שלא נטל הרבה חמורים טעונים מכספם ומזהבם של מצרים" (רש"י ג, יג ד"ה פטר), וא"כ היו כל ישראל בעשירות מופלגה.

וא"כ לפי פשוטו תמוה שהציווי הראשון שנצטוו ישראל אחרי מ"ת הי' דין עבד עברי, שמדבר במי שמצד גודל עניותו מכר עצמו או מכרוהו ב"ד, מצב שאינו שייך כלל כשיש לו "הרבה חמורים טעונים" כסף וזהב!

ולכן הו"א דקאי על "עבדו של עברי", ודווקא אחרי שכתבה תורה "כי ימכר לך אחיך העברי" ידעינן דקאי על "עבד שהוא עברי".

(ע"פ לקו"ש חט"ז עמ' 251 ואילך)

מכשפה לא תחיה – מדוע לא נכתב מכשף?

מכשפה לא תחיה אחד זכרים ואחד נקבות אלא שדיבר הכתוב בהווה שהנשים מצוייות מכשפות (כב. יז. רש"י)

על הכתוב לפני זה בפרשתנו (כא, כח) "וכי יגח שור" כתב רש"י "אחד שור ואחד כל בהמה וחי' ועוף אלא שדיבר הכתוב בהווה", וצריך ביאור מדוע כתב ענין זה עוה"פ כאן, שהא דנקט הכתוב "מכשפה" ולא "מכשף" אינו בדווקא, והוא רק מפני שדיבר הכתוב בהווה (וראה לעיל מדור "מקרא אני דורש" מה שנתבאר בענין כלל זה בארוכה).

ויש לבאר זה בפשטות:

דרך הכתוב בכל מקום הוא שכאשר הדין שווה בזכר ובנקבה נוקט הכתוב לשון זכר. וא"כ בנדו"ד באם הדין הי' שווה בזכרים ונקבות הי' הפסוק צריך להשתמש לכאורה בלשון זכר, ומזה שנקט "מכשפה" בלשון נקבה, הי' סברא לומר ולהוכיח שהוא בדווקא, ודין זה הוא רק בנקבות ולא בזכרים.

וזהו שחידש כאן רש"י וכתב שאין הדבר כן, ודין זה נאמר גם על מכשף זכר. וזה ששינה הכתוב מדרכו בכל מקום ונקט לשון נקבה הוא מפני ש"דיבר הכתוב בהווה, שהנשים מצוייות מכשפות".

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ו עמ' 136 הע' 33)



כשהאמונה והשכל מתאחדים

סדר הפרשיות בתורה אינו מובן: תחילה מתן תורה – התגלות אלוהית שלמעלה מהשכל, אחריה ובסמוך לה פרשת משפטים – מצוות שכליות לגמרי ובסוף הפרשה שוב חזרה להכנות למתן תורה...? / גם הסדר בפסוק מפורסם אינו מובן: תחילה כתוב "זה א-לי ואנוהו" – מצד ידיעתי והשגתי ורק אחר כך כתוב "אלוקי אבי וארוממנהו" – האמונה שמבית אבא, כאשר לפועל האמונה הראשונה של האדם היא מה שקיבל מאבותיו?

ביאור עניין ירידת העליונים למטה ועליית התחתונים למעלה, המאיר באור פנימי את הסדר המדויק שבתורה ובכל חלקיה

שמה של פרשתנו הוא "משפטים". וידוע¹ שבכללות² מתחלקות המצוות לב' חלוקות: מצוות שכליות (שהשכל מחייב) הנקראות "משפטים", ומצוות שמעיות (שאינן להן טעם הנקראות "חוקים". ואכן, רובה המכריע של פרשתנו עוסקת ב"משפטים" – מצוות שכליות.

אך אמנם סיומה של פרשתנו חוזר ומדבר אודות ההכנות למתן-תורה, ובהכנות הללו מודגש דווקא ענין ה"חוקים" שבמצוות. דישאל אמרו "כל אשר דיבר ה' נעשה"³ ו"נעשה ונשמע"⁴, בחי' "עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו"⁵ – ההיפך הגמור מענין ה"משפטים". וע"פ הכלל הידוע ש"שמו של כל דבר מורה על מהותו"⁶ מוכרח שגם ענין זה דחוקים וקבלת-עול קשור דוקא עם ענין

(1) כ"ה בהרבה ספרי ראשונים. ראה לדוגמא בהאמונות והדעות להרס"ג, מאמר ג.

(2) כמובן שבפרטות יש עוד חלוקות, כולל ובעיקר החלוקה לג': עדות, חוקים ומשפטים. ואכמ"ל.

(3) פרשתנו כד, ג.

(4) שם ז.

(5) ראה שבת פח, א ואילך.

(6) ראה תניא, שער היחוד והאמונה פ"א. ועוד.

ג.

יוסיף ביאור בשיטת המאירי דטבעו נשתנה ע"י שינוי שמירתו, ויביא הנפקותא בזה אבל עצ"ע שיטת המאירי שכתב בפירוש ש"ציאת השור מרשות לרשות משנה מזלו וטבעו"¹⁶. ועל כן יש לומר, שס"ל להמאירי, דזהו ענין שבטבע, כי בעלים חדשים מתנהגים באופנים וסדרים חדשים, ועי"ז משתנה אופן הנהגת השור. ובפרט שבבעלים הקודמים נעשה שור נגח מפני העדר השמירה, הרי אפשר וקרוב לומר שהבעלים החדשים יזהרו בשמירה מעולה יותר¹⁷, ועי"ז גופא משתנה טבע¹⁸ השור.

וכפי שמצינו עד"ז שטבע השור להזיק תלוי בהמצב שסביבו, וכמו "מועד לשבתות אינו מועד לימות החול" (רמב"ם שם פ"ו ה"ח, מב"ק לו, א (במשנה)), כי המצב דשבת גרם (באופן טבעי) לנגיחותיו (כפרש"י (ב"ק שם ד"ה"ה"ה"מועד) דבשבת "לפי שהוא בטל ממלאכה וזחה דעתו עליו", ובתוס' (ב"ק שם) הביאו מירושלמי שבשבת "ראה

בעלים". ויש לומר, שאין כוונתו ע"ד סברת רבה ב"ק מ, ב (לענין הועד בבית שואל) "דא"ל לאו כל כמינך דמייעת ל' לתוראי" (וברש"י שם "לא שלך הי' ולא נוהרת בשמירתו") [ולפ"ז ה"ז רק גבי שואל (ואפטרופוס), ולא במוכר או נותן מתנה] – שהרי בנמוק"י מבאר טעם הדיעה ד"רשות משנה", ואילו רבה ס"ל דרשות אינה משנה; אלא יש לומר שכוונתו כבפנים, דר"מ ס"ל דאין ההתראה להאפטרופוס מועילה ליתומים, כמו שאין ההעדאה לבעלים ראשונים מועילה לבעלים חדשים.

וראה ריא"ז בשלטי גבורים לקמן שם גבי נעשה מועד ברשות שואל, דאם "נגח נגיחה רביעית ברשות בעליו ה"ז משלם ח"נ שהרי לא ידע הבעל שהוא מועד בשעה שנגח נגיחה רביעית ואע"פ שהעידו עליו בפני השואל אין הבעל מתחייב עליו ע"י השואל".

(16) ואולי יש לומר, שגם להמאירי יסוד הדין ד"רשות משנה" הוא מצד דין העדאת הבעלים, אלא כיון שדין תורה הוא שחייב נזק שלם תלוי ב"הוועד בבעליו", וכשמשתנית רשות בעלים בטל דין שור המועד – הרי דין תורה זה משנה את המציאות (ראה

אותם במלבושים נאים אחרים וחשובים בעיניו נכרים ואינו מכירם"), וכן בנדו"ד, שאפשר וקרוב לומר שאופן הנהגת הבעלים הראשונים עמו גרם לנגיחותיו, והמצב החדש בבעלים החדשים גורם שינוי בטבע השור.

ונמצינו למדים, שיש שני אופנים בביאור הדין ד"רשות משנה": א) ששינוי הרשות מבטל דין העדאת הבעלים, ב) שע"ז משתנה טבע השור.

וי"ל נפקותא להלכה בין שני אופנים אלה – אם ברשות הראשונה הי' "מועד לכל"¹⁹ (לכמה מינים)²⁰, ואח"כ ברשות החדשה נעשה עוד פעם מועד רק למין אחד: אי אמרינן דטבע השור נשתנה, ודאי שאינו מועד אלא למין זה; אבל את"ל שלא נשתנה טבע השור, והרי הוא שור נגח כמקדם, ורק גזירת הכתוב היא שאין לחייב הבעלים החדשים עד שמתרים לו בפני ב"ד, יש לומר, דלאחרי שהתרו אותו ונתקיים בו "הוועד בבעליו" שוב חייב לא רק על מין זה אלא נשאר "מועד לכל"²¹. ועצ"ע²².

לעיל סוף ס"ב) ומשתנה טבע השור.

(17) ראה גם ערוך השולחן חו"מ (שפ"ט סי"ח) ד"יש להסביר הטעם (דרשות משנה) דשואל הבעלים החדשים יטילו עליו שמירה יתירה ולא יגח עוד".

(18) ולשון המאירי "מזלו וטבעו" – ראה מאירי ב"ק ב, ב "צד או טבע להשתדל בהצלה". וראה ב' הפירושים ברש"י שם (וברש"י שבת נג, ב שצויין בגליון הש"ס שם). ואכמ"ל.

(19) ראה ב"ק לו, סע"א ואילך. רמב"ם שם ה"ט.

(20) ראה מגיד משנה לרמב"ם שם, פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בפ"י "מועד לכל".

(21) ע"ד מ"ש בטורי אבן לחגיגה (ד, א) בדעת רבי (יבמות סד, ב) דס"ל דחוקה בשתי פעמים ומ"מ בשור המועד הוא רק בג"פ מפני דילפינן מקראי – שזהו רק לענין שלא יתחייב נזק שלם דגזירת הכתוב דאינו חייב עד ג"פ, אבל די שיגח שני מינים שיהי' מועד לכל המינים (כיון דטבע של חוקה נקבע בב' פעמים). ע"ש.

(22) כי י"ל שאינו חייב אלא על מה שהתרו בו.

גזירת הכתוב⁸ שצ"ל עדות והתראה בב"ד, ועד אז אין לחייב את הבעלים נזק שלם.

ומזה מובן, שבדין מועד, "והועד בבעליו", יש שני ענינים: א) לגבי השור, שע"י ששור זה נגח ג' פעמים נקבע ש"שור נגח הוא" (ל' הכתוב פרשתנו שם (וכן שם, לו)) והוא "מועד לאותו דבר שהרגיל בו", ב) בנוגע להבעלים, שאין לחייב אותם בנזק שלם אא"כ מתרים בהם תחילה ג' פעמים, וכפרש"י על "והועד בבעליו" – "ל' התראה בעדים".⁹

[ואע"ג דאיבעיא היא בגמרא (ב"ק כד, א. שם מא, א) "לייעודי תורא או לייעודי גברא"¹⁰ – ה"ז רק לענין "שלשה ימים דקנתיו" (ל' הגמ' שם כד, א¹¹), דבמשנה (שם כג, סע"ב) איתא ד"מועד כל שהעידו בו שלשה ימים, וע"ז בעי בגמ' אי הא דבעינין שלשה ימים היינו רק שג' נגיחות דהשור צ"ל בג' ימים (ולא ביום א'), או שגם¹²) ג' ההעדאות (התראות) להבעלים בפני ב"ד צ"ל בג' ימים (ונפק"מ אם "אתו (שם כד, א) תלתא כיתי סהדי בחד יומא", ו"העידו (ל' רש"י שם) על שלש נגיחות של ג' ימים";]

בבעליו", "וכן משמע מפירושו רש"י. וכ"ה ברמב"ם שם. 8) ובפרט לפמ"ש התוס' (ב"ב כח, ב סד"ה אלא) ד"בהעדאה. . גזירת הכתוב הוא דאין נעשה מועד אלא אם כן מעידים בפניו, אפילו יתברר לו באלף עדים שהעידו על שורו בב"ד" (אבל ברש"י שם (ד"ה התם) דהעדאה בפני בעלים היא כדי "שידעו לטעון ולהכחיש העדים ולהביא אחרים להזימן". ואכ"מ).

9) ועד"ז במכילתא עה"פ. וראה תוד"ה ולא ישמרנו ב"ק כג, סע"ב. ועוד. ואכ"מ.

10) וברמב"ם שם פ"ו ה"א פסק שהוא ספק מועד (כי הוא בעיא דלא איפשיטא – מגיד משנה שם).

11) וראה גם רש"י שם מא, א.

12) כי לכו"ע צ"ל הנגיחות בג' ימים (ראה ראב"ד ומגיד משנה לרמב"ם שם. וראה חכמת שלמה לשו"ע

אבל בעצם ענין ההעדאה לא פליגי דאיכא ב' הענינים דלייעודי תורא ולייעודי גברא¹³, וגם להסברא דג' ימים הוא רק "לייעודי תורא", הרי אין לחייב הבעלים בנזק שלם עד שמעידים בפניהם (עכ"פ ביום אחד) על שלשת הנגיחות].

ועפ"ז יש לומר, שזהו שכ' רש"י ש"הרשות משנה את דין העדאתו", שאין כוונתו ב"העדאתו" לדין מועד דהשור, אלא לדין העדאת הבעלים¹⁴, דכיון שגזה"כ היא שאי אפשר לחייב הבעלים בלי העדאה בפניהם ובפני ב"ד, לכן כשמשנתנית הרשות, צריכים הבעלים החדשים התראה חדשה. ואע"פ שכשקנו השור ידעו שהוא שור נגח, מ"מ, זהו דין תורה שאי אפשר לחייבו נזק שלם בלי העדאה בפניהם ובפני ב"ד. וכמו שבבעלים הראשונים, הרי גם אם ב' עדים התרו בהם שלא בפני ב"ד שהשור נגח ג' פעמים ובמילא יודעים שהשור הוא שור נגח, מ"מ, בלי העדאה בב"ד אין מחייבים אותם, אף שטבע השור לנגח – כך אם יש בעלים חדשים בטלה העדאת הבעלים הראשונים, וצ"ל התראה חדשה דבעלים החדשים, אף שהשור הוא שור נגח¹⁵.

או"ח סק"ד ס"ט. ועוד).

13) וגם לפי פירוש המאירי ב"ק שם, דלייעודי תורא ולייעודי גברא אינו רק בנוגע לג' ימים אלא בעצם גדר ההעדאה (ע"ש), הרי גם לדיד' מוכח, שגם להסברא דלייעודי תורא יש בהעדאה ענין של התראה לבעלים. ע"ש.

14) ראה גם קרית ספר לרמב"ם שנעתק לקמן הערה 25. – וגם את"ל דכוונת רש"י ב"העדאתו" היא לדין מועד דהשור, ה"ז רק שבטל "דין העדאתו" כי אין לחייב הבעלים (ולא שנשתנה טבע השור), כפפנים.

15) להעיר מנמוקי" (למשנה ב"ק לט, א) בדין רשות משנה גבי אפוטרופוס, "דיכלו יתומים למימר אי הוו מיעדי לי' באנפא דילן הוה עבידנא לי' שמירה מעולה ולא הוי נגח ולפיכך דיינינן לי' כתם עד שיעיד בפני

ה"משפטים" שהוא השם של כל הפרשה כולה.

והנה, פרשת משפטים היא הפרשה הראשונה שאחרי מ"ת, וכמאמר רבותינו¹⁶ "ואלה מוסיף על הראשונים, מה אלו מסיני אף אלו מסיני". ויש להבין: החידוש הגדול דמ"ת אינו במצוות השכליות, דעליהם נאמר⁸ שגם "אלמלי לא ניתנה תורה (ח"ו)" לישראל היינו למדים צניעות מחתול וגזל מנמלה". ובפרט לשיטת הרמב"ן¹⁰ אשר המשפטים ד"דיני גניבה והונאה, ועושק, ושכר שכיר, ודיני השומרים, ואונס, ומפתה, ואבות נזיקין, וחובל בחבירו, ודיני מלוה ולווה, ודיני מקח וממכר וכיו"ב" ישנם גם בבני-נח, הרי שבוודאי אינם קשורים בדווקא להחידוש דמ"ת לישראל;

ואילו מתן תורה הייתה התגלות אלוקית שלמעלה מן השכל והדעת לגמרי, "וכל העם רואים את הקולות"¹¹ – "רואים את הנשמע"¹² – ומה טעם הוסדרו בתוה"ק תיכף ומיד אחר מ"ת?

לכשתדקדק תמצא שסדר הדברים בתורה מסודר באופן שקשה להולמו: לכל-לראש פרשת מתן-תורה (שבפ' יתרו), לאחר זה פרשת המשפטים (רובה ככולה של פ' משפטים, שנאמרה למשה (לרוב הדעות)¹³) בארבעים יום שהיה בהר סיני אחר קבלת התורה, ובאחרונה שוב חוזר להכנות דמ"ת – כחלק מפרשת משפטים.

מכל זה מובן ש: א) חידושו של מתן תורה מתבטא בעיקר במשפטים. ב) גם אחרי המשפטים יש ענין במתן תורה כשלעצמו שלמעלה מן המשפטים. ג) ענין הב' הנ"ל מגיע רק אחרי המשפטים. . . וכפי שיתבאר.

בספר של"ה הק', כשעוסק בענין "מאמר ה' אחד"¹⁴, כותב דברים נפלאים עתיקים וז"ל: "שורש הדברים הוא שורש השרשים: 'יודעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלקים'¹⁵. רצה לומר, ידיעה בלב בהשגה מופתית, נוסף על הקבלה מצד אבותיו. . . וזהו מרומז במה שכתוב¹⁶ "דע את אלקי אביך", ר"ל, נוסף על מה שהוקבע אמונת האלקות בלבבך מצד אביך, דהיינו הקבלה איש מפי

7) פרש"י ריש פרשתנו, והוא ע"פ דרשת ר' ישמעאל במכילתא עה"פ.

8) עירובין ק, ב.

9) כך היה נוהג להוסיף כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, כשהיה מזכיר מאמר חז"ל זה.

10) פירושו עה"ת, וישלח לד, יג.

11) יתרו יט, טו.

12) רש"י שם כדעת ר"ע במכילתא (וראה בפירושו הדברים בלקו"ש ח"ו ע' 121 ואילך).

13) וכ"ש וק"ו להדעה (ראה במכילתא ריש פרשתנו) שאת "משפטים" קיבלו במרה, וה"ז קודם מ"ת!

14) עשרה-מאמרות מאמר-ראשון (מ, א. אות יד).

15) דברים ד, לט.

16) דברי הימים א כח, ט.

איש, דע אתה בעצמך מצד ההשגה. וזהו רמז הפסוק¹⁷ "זה א-לי ואנוהו אלקי אבי וארממנהו", ר"ל, כש"זה א-לי", שהוא א-לי מצד השגתי וידיעתי, אז 'ואנוהו', מלשון 'אני והו'¹⁸, ר"ל, אני והוא דבוקים ביחד כביכול, כי הידיעה נתפסת בלב. אמנם כשאין לי הידיעה מצד ההשגה, רק מצד הקבלה, שהוא 'אלקי אבי', אז 'וארממנהו', כי הוא רם ונשגב ממני, ואני מרוחק מאתו במצפון הלב".

והיינו, שישנה לאמונה הבאה באופן של "אלוקי אבי" – "הקבלה איש מפי איש", ובנוסף לזה צריכה להיות גם הידיעה "זה א-לי מצד השגתי וידיעתי". כיון שהאמונה ב"אלוקי אביך" מביאה להכרה באלוקות ש"הוא רם ונשגב ממני, ואני מרוחק מאתו במצפון הלב", אבל "שהוא א-לי מצד השגתי וידיעתי". . אני והוא דבוקים ביחד כביכול, כי הידיעה נתפסת בלב".

ולכאורה יש להקשות: לפירוש זה דהשל"ה בפסוק "זה א-לי ואנוהו א-לוקי אבי וארוממנהו" הול"ל להיפך – לכל לראש "אלוקי אבי וארוממנהו" דהא האמונת אומן הבאה מצד "הקבלה איש מפי איש" ישנה עוד קודם ההתבוננות והידיעה בעצמו, ורק אח"כ בדרגה הגבוהה יותר "זה א-לי ואנוהו"?

בעניין דמ"ת מפורסמים וידועים דברי המדרש¹⁹: "משל למה ד' למלך שגזר ואמר בני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא יעלו לרומי כך כשברא הקב"ה את העולם גזר ואמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", כשבקש ליתן התורה ביטל גזירה ראשונה ואמר התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים ואני המתחיל שנאמר²⁰ "וירד ה' על הר סיני" וכתב²¹ "ואל משה אמר עלה אל ה'".

דחידוש זה דמ"ת, אינו שהתחתונים – המציאות הגשמית של הנבראים בעולם הזה יחדלו להיות תחתונים ויהפכו לרוחניים – עליונים, אלא שהתחתונים – כפי שהם – יהיו "כלי קיבול" לעליונים, ועד ש"יעלו לעליונים"²². וכמו לדוגמה במצוות מזוזה ותפילין, שאין צורך לאבד או לשרוף את

(17) שמות טו, ב.

(18) רש"י שבת קלג ב, ד"ה הוי דומה לו.

(19) שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו.

(20) שמות יט, כ.

(21) שמות כד, א.

(22) דזהו התכלית, דאף שבמציאות היה "וירד ה' על הר סיני" קודם ד"ואל משה אמר עלה אל ה'" – מ"מ בדברי המדרש מדוייק שכותב קודם "התחתונים יעלו לעליונים" ורק אח"כ "העליונים ירדו לתחתונים".

הערת המערכת: סוגיא זו במהות ירידת העליונים לתחתונים ועליית התחתונים לעליונים, ואי מינייהו עדיף, נתבארה באר היטב בשיחות כ"ק אדמו"ר במקומות אין מספר. ונציין למקומות אחדים (בהם נתבאר באריכות לפי ערך): לקו"ש ח"ו שיחה ב' לפ' יתרו (דזהו המחלוקת דרבי ישמעאל ורבי עקיבא בכמה עניינים בסוגיות דמתן תורה); הדרן על מסכת פסחים הא' (נדפס בהוספות להגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים. ושם דזהו לשיטתייהו דרבי ישמעאל ורבי עקיבא בריבוי מחלוקות בכל הש"ס). ובהדרן על פרקי אבות, לקו"ש ח"ז, פ"ה שיחה א.

גם יל"ע טובא, בלשון הרמב"ם בסיום הלכה זו (גבי שואל) "והשואל פטור שהרי החזירו", דלכאורה הול"ל שפטור לפי שבטל דין מועד מהשור ו"חזר לתמותו" ובמילא אין חייבים יותר מחצי נזק (ופשיטא דחייב חצי נזק דתם חל על הבעלים). ואף שמקור הרמב"ם הוא בלשון הברייתא³ "בעלים משלמין חצי נזק ושואל פטור מכלום", הא התם לא נזכר כלל הטעם "שהרי החזירו"⁴, ואיכא לפרש שהטעם הוא לפי שחזר לתמותו, אמנם הרמב"ם מפרש הטעם שהשואל פטור "שהרי החזירו".

ב.

יביא פלוגתת רש"י והמאירי אי הוא מחמת שינוי טבעו או שנתבטל דין העדאת השור בעלים

ויובן זה בהקדם הביאור וההסברה בהך דינא ד"רשות משנה", דלכאורה תמוה מה טעם נאמר דשינוי רשות יבטל דין מועד מהשור – הרי "מועד" פירושו (בלשון הרמב"ם) שם פ"א ה"ד)) "העושה מעשה שדרכו לעשותו תמיד", ותם שנעשה מועד היינו דכאשר "הרגיל בשינוי פעמים רבות נעשה מועד לאותו דבר שהרגיל בו", ולמה נתבטל דין מועד מטעם שינוי רשות?

(3) נסמן בהערה הקודמת.

(4) וזה שהוצרך בברייתא שם לסיים "ושואל פטור" (דלכאורה מאי קמ"ל), הוא בכדי להדגיש הניגוד לרישא דברייתא (והובא ברמב"ם שם פ"ד ה"ח) "שאלו בחזקת תם ונמצא מועד בעלים משלמין חצי נזק ושואל משלם חצי נזק", דאף שבנדו"ז משלמים הבעלים חצי נזק (אף שהשור הוא ברשות השואל), הנה בסיפא השואל פטור מכלום (ורק הבעלים משלמים חצי נזק). והשאלה בפנים היא על לשון הרמב"ם שנקט בטעם הדין "שהרי החזירו", דלכאורה טעם הפטור הוא לפי שחזר לתמותו ואין מה לחייבו (משא"כ ברישא שנשאר

ובמאירי (במשנה ב"ק לט, א) כתב ש"יציאת השור מרשות לרשות משנה מזלו וטבעו"⁵. ולכאורה צ"ע, למה יגרום שינוי בעלות שינוי במזל וטבע השור. ואף שיש לומר שזהו מצד דין תורה, וכדמצינו שדין תורה פועל שינוי בטבע העולם⁶, קשה לומר כן בנדו"ד, כי היכן מצינו בתורה (אפילו ברמז) שינוי הרשות פועל שינוי ב"מזלו וטבעו" דהשור.

והנה בפרש"י (במשנה ב"ק לט, א ד"ה חזר לתמותו. וברש"י שם, ב ד"ה רשות משנה "משנה את העדאתו") כתב "רשות משנה, מועד שיצא מרשות זה ונכנס ליד בעלים אחרים הרשות משנה את דין העדאתו". ונראה לפרש כוונת רש"י, שאין הפירוש שנשתנה טבע השור, שנתבטל ממנו טבע הנגיחה, אלא שזהו"ע דין, שבטל "דין העדאתו". ומילתא בטעמא יש לומר בזה, דהנה, שינוי בברייתא (ב"ק כד, א. וכו"ה ברמב"ם שם פ"ו ה"ב) "אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו בפני בעלים ובפני ב"ד" (כדילפינן? ממ"ש (פרשתנו כא, כט) "והועד בבעליו", ד"אין רש"י ב"ק שם. רמב"ם שם) עדות אלא בבית דין". היינו, דגם אם הבעל יודע ששורו נגחן, ואפילו באו אליו שני עדים ואמרו לו כן, מ"מ "אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו בפני בעלים ובפני ב"ד", דכך היא

מועד ברשות השואל – ראה לקמן ס"ה והערה 27).

(5) ולהעיר משטמ"ק ב"ק לט, ב (ד"ה רשות בשם ר' יהונתן) גבי אפוסטרופוס, "למ"ד חזר לתמותו סבר כשם שנשתנה בעל השור מחרשות לפקחות ומקטנות לגדלות כן נשתנה חולי השור ונתרפא מהעדאתו. . ור"י לא ס"ל רשות משנה משום שאין שווין האדם שיש לו מזל והשור שאין לו מזל (ב"ק ב, ב)."

(6) כדברי הירושלמי הידועים (כתובות פ"א סה"ב. וש"נ. הובא בש"ך יו"ד סקפ"ט סקי"ג. שו"ע אדה"ז שם סקכ"ג).

(7) ובמהר"ם שם, שכצ"ל בגמ' "שנאמר והועד



שיטות הראשונים גבי "רשות משנה" בשור

יביא לשונות הרמב"ם מה ששינה בין מכירה ומתנה לשאילה לענין רשות משנה / יביא פלוגתת רש"י והמאירי אי הוא מטעם שנתבטל דין העדאת השור או דנשתנתה שמירתו / יסיק דלהרמב"ם איתא לב' הטעמים, ובזה מיישב לשונותיו

א.

יקשה במה שחידש הרמב"ם בטעם דרשות משנה

כתב הרמב"ם בפ"ו מהל' נזקי ממון (ה"ו): "שור שהועד ונמכר או ניתן במתנה חזר לתמותו שהרשות שנשתנית משנה דינו" (ומקורו מגיד משנה שם) בגמ' (ב"ק מ, ב – לענין רשות שואל וראה לקמן)¹, דפליגי אמוראים אם רשות משנה אם לאו, והרמב"ם פסק כמ"ד (רב פפא) ד"רשות משנה".

והנה דין זה ד"רשות משנה" הביא הרמב"ם גם לעיל בפ"ד שם (ה"ט), וז"ל: "שאלו² כשהוא תם והועד בבית השואל והחזירו לבעליו חוזר לתמותו הואיל ונשתנית רשותו בטלה ההעדה והבעלים משלמין חצי נזק והשואל פטור שהרי החזירו".

וצע"ק טעם השינוי בלשון הרמב"ם, דגבי שינוי רשות דמכר או מתנה נקט "שהרשות שנשתנית משנה דינו", וגבי שואל כתב "הואיל ונשתנית רשותו בטלה ההעדה".

¹ וראה לעיל שם (לט, ב), שזהו טעם פלוגתת התנאים גבי אפוטרופוס (וראה שם מ, א). אבל בענין זה פסק הרמב"ם (כאן) כר' יוסי דה"ה בחזקתו (וראה לקמן) סעיף ה והערה 28). וראה מגיד משנה כאן,

² ומקורו בברייתא (שם מ, סע"א) וכפירוש רב פפא (שם מ, ב), כמ"ש במגיד משנה שם.

החומר הגשמי עבור עבודת השם – ורק שהחומר דבהמה גסה נהי' "כלי קיבול" לקדושת התפילין. ובזה שני פרטים, וכל אחד מהם נצרך: ירידת העליונים למטה – דעי"ז לא נשתנה המטה ממהותו, ורק שפעל ביטול והכנעה ב"תחתונים". וכמו שהיה בפועל כש"וירד ה' אל הר סיני" שאזי "ויחרד כל העם אשר במחנה", ו"גם העולם כולו חרד ממך"²³, "ציפור לא צווח כו' אלא העולם שותק כו"²⁴. דכאשר יש "גילוי שכינה" ה"ז פועל ביטול בעולם (וכך התפקיד של כל איש הישראלי שבעולם יורגש שיש "עליונים", ויהיה בביטול ובהכנעה כלפי מי שאמר והיה העולם); ועליית התחתונים למעלה – דאז נתעלה התחתון ונעשה קשור ומחובר עם אלוקות.

והסדר בזה מדוייק: בתחילה ירידת העליון לפעול ביטול והכנעה בתחתון – ואז יכול התחתון בכח עצמו להתעלות "לעליונים". דכל זמן שאין הכנעה וביטול בעולם, אין הוא "כלי קיבול" לאלוקות (וכמו למשל בענין דומה: סדר עשיית התפילין מצריך עיבוד העורות לשמן ע"פ הלכה, שזה כמו "מכניע" שמעתה אי"ז סתם עור בהמה, אלא דבר המוכשר לתפילין. ואז ע"י כתיבת הפרשיות לשמן חלה קדושת התפילין על הקלף והדיו ממש).

ובעבודת ה' גם ישנם לב' עניינים אלו בכל שעה ובכל רגע:

ירידת העליונים לתחתונים הוא ענין האמונה, שהיא למעלה מן השכל והדעת, ולא באה ע"י עבודה כ"א היא מתנה מלמעלה, "ירושה לנו מאבותינו"²⁵, וכלשון השל"ה דלעיל: "קבלה איש מפי איש". ותפקידה ועניינה של האמונה הוא לגרום שהאדם יהיה בטל להשי"ת ונכנע לפניו. אבל אין בכוחה לשנות את האיש הישראלי, והוא נשאר (כלשון השל"ה) "מרוחק מאתו".

ואח"כ ישנה עליית התחתונים לעליונים, שזהו ענין הידיעה בשכל, שהשכל הוא תחתון ונברא – ובכוחו הוא מתייגע (בהקדמת האמונה) להתקשר בקב"ה, ואזי נעשה "ואנוהו – אני והוא דבוקים ביחד".

ומעלה גם באמונה על השכל: לולי האמונה ("אלוקי אבי") תהיה כל העבודה רק מצד השכל, שהוא תחתון וחומרי, וא"א מצד ה"תחתונים" להתעלות לגמרי. דהשכל כשלעצמו, בריבוי ה"שוחד" דאהבת עצמו, יכול לקחת את האדם שלא יכוין אל האמת. אבל בהקדמת האמונה, כשיודע באמונה פשוטה שהוא לבדו הוא ואפס בלעדו, ואזי מתייגע בשכלו להבין – השכל יכול להתאחד עם האלוקות והיו לאחדים.

ובאמת אחרי שזוכה האדם לב' דרגות אלו: "אלוקי אבי וארוממנהו", ו"זה א–לי ואנוהו" – אזי משתנה גם ה"אלוקי אבי וארוממנהו". דקודם שהתבונן בשכלו והתייגע ל"זה א–לי" היתה האמונה

23 נוסח ברכת שופרות.

24 שמו"ר ספכ"ט.

25 תניא פי"ח.

אצלו בבחי' "מרוחק מאתו במצפון הלב", וגם לאחרי שהתבונן וקיים "דע את אלוקי אביך" – אזי זכה להבנה במה ששייך להבנה, משא"כ בעצם בחי' האמונה שבה לא שייך הבנה דשכל. אבל לאחרי ככלות הכל, כשנתקיים בו "ואנוהו – אני והוא דבוקים ביחד", כיון שנעשה "דבוק ביחד" אתו עמו ית' – גם האמונה שהייתה בבחינת ריחוק נהיית בבחינת קירוב ואחדות עמו.

בסגנון אחר: הבחינה שה"עליונים ירדו לתחתונים" גבוהה הרבה מאוד מהבחינה שה"תחתונים יעלו לעליונים", שהרי זהו פעולת ה"עליונים", ומה לך גדול מ"וירד הוי' על הר סיני"? ואף שאח"כ עולים ומתעלים גם התחתונים, מ"מ, אין לדמות ולהשוות את עלייתם למציאות ה"עליונים".

דבד"כ שכל אינו יכול להבין עניינים נעלים, ואינו מתחבר עליהם כי הוא נברא ואין ערוך לך ה' אלוקיני. ובאם ננסה להסבירו דברים שאינם לפי ערכו כלל – יתבטל ממציאיותו. אבל כל זאת הוא מכיון שהוא "נברא", ו"נברא" בטבעו הוא היפך מ"בורא", ואינו "כלי" לאלוקות. אבל אחרי שהשכל כבר מבין עניינים אלוקיים, ו"מתחבר" לזה, נמצא, שהשכל נתעלה ונעשה בעצמו שכל אלוקי, אין הוא כבר בגדר "תחתון" המנגד, כ"א כבר מציאות נעלה יותר. ומציאות כזאת כבר אינה מנגדת לאלוקות. וביכולת לקבל את האור בלי להתבטל.

והשתא עולה הסדר דג' הפרשיות כפתור ופרח:

בתחילה הוא מתן תורה דפ' יתרו – ירידת העליונים לתחתונים ד"וירד הוי' על הר סיני". דאז לא נשתנה ונתעלה העולם, ורק שנפעל בו הביטול (בחי' האמונה).

אח"כ הוא בחינת פ' משפטים – שכל האדם העוסק בתורה, עליית התחתונים. ועדיין חסר הדבר, כי רק השכל הוא העולה ומתעלה, אבל האמונה נשארה "מרוחקת במצפון הלב".

ואז בסיום פ' משפטים, אחרי שהשכל נתעלה, ו"אני והוא דבוקים ביחד" מגיעים למתן תורה דפ' משפטים – התאחדות השכל והאמונה, שגם האמונה נהיית חלק ממציאיות האדם!

וזהו המרומז בפסוק ש"זה א-לי ואנוהו" קודם ל"אלוקי אבי וארוממנהו", דהקשינו שלפי פי' השל"ה היה צריך להיות להיפך, אך האמת היא שרק אחר העבודה ד"זה א-לי ואנוהו", זוכים שגם ה"אלוקי אבי וארוממנהו" נעשה לחלק מהשירה ד"שיר משה ובני ישראל", מציאותם של ישראל. דמציאותם של ישראל התעלתה והפכה להיות חלק מן האלוקות, ואז גם עניין האמונה שהוא אלוקות במהותו, נעשה נכס ששייך לישראל ומציאותם.



פנינים

דרוש ואגדה

על דברים שהם נגד רצון הבורא ית' ח"ו.
(ע"פ לקוטי שיחות ח"ג עמ' 900)

איך מונעים מצב של "משכלה ועקרה"?

לא תהי' משכלה ועקרה בארצך את מספר ימיך אמלא

(כג. כז)

יש לבאר פסוק זה בעבודת האדם לקונו:

לפעמים האדם עובד את הקב"ה ומרגיש אהבה או יראה כלפי הקב"ה, אך אחרי משך זמן נפסק ההתעוררות ואין לה קיום בעבודתו לקונו, וה"ז בבחינת "משכלה ועקרה", שאין לעבודתו "תולדות" והמשך.

אומר הכתוב, שהסיבה לזה הוא "בארצך" מלשון רצון, שהאדם מרגיש 'שביעות רצון' והנאה מעבודתו. ומכיון שעובד את הקב"ה רק כפי רצונו והנאתו לכן אין לה קיום.

והעצה לזה:

"את מספר ימיך אמלא". כאשר יתבונן האדם ש"ימים יוצרו", ויש לו מספר מסויים של ימים שנתנו לו מלמעלה לחיות בעולם זה כדי שינצל כל רגע ורגע למען קיום רצונו ית', גיע האדם להכרה שאין לו זמן כלל לחשוב על הנאת עצמו ורצונותיו, כי באם אינו מנצל רגע זה ל"מספר ימיך אמלא" ולקיום שליחותו, אלא למחשבותיו אודות עצמו ה"ה 'מועל' ח"ו בשליחותו של הקב"ה שנתן לו רגע זה אך ורק לניצולו בעבודתו ית'.

וכאשר אינו חושב על הנאת עצמו ורצונותיו, כ"א מנצל כל רגע למילוי שליחותו עלי אדמות, אזי "לא תהי' משכלה ועקרה", ויהי' קיום לעבודתו.

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 273 ואילך)

מה החיסרון בזה שעכו"ם פוסקים כדיני ישראל?

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם לפנינהם ולא לפני עכו"ם, ואפילו ידעת בדין אחד שהם דנין אותו כדיני ישראל, אל תביאהו בערכאות שלהם (כא. א. רש"י)

לכאורה צריך ביאור, הרי באם "דנין אותו כדיני ישראל", מה בכך שאלו שיפסקו את הדין בפועל יהיו עכו"ם, הרי גם כך יצא הדין כפי שצריך להיות ע"פ דיני התורה?

ויש לבאר הדברים ע"פ מה שאמרו חז"ל (שבת קה. ב) בדרכי היצר הרע ש"היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו וכו' עד שאומר לו עבוד ע"ז", ופירש כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ נ"ע (ספר המאמרים תרפ"ט עמ' 124 ואילך), דבתחילה אין היצר הרע אומר לאדם לעבור על רצון הקב"ה ח"ו, דהרי מי פתי יקשיב לו להתנתק מהשי"ת אפילו לרגע אחד. אלא בתחילה אומר לו היצה"ר "עשה כך", והיינו, שימשיך לקיים את המצוות, אך לא מפני שכן הוא רצון הקב"ה, אלא מפני שגם היצר הרע מבין ומסכים לעשייה זו ואומר לו לעשות כן.

ואזי, אף שלפועל הרי הוא ממשיך בקיום המצוות, מ"מ מכיון שעושה כן בגלל רצונו של היצר ולא מפני שכן הוא רצון הקב"ה, הרי בזה מתנתק מהקב"ה ר"ל, וכבר נקל ליצר הרע לומר לו לעשות דברים שהן ממש נגד רצונו ית', ועד ל"עבוד ע"ז".

ועפ"ז יובן הטעם לזה שגם כאשר בערכאות של עכו"ם דנים כדיני ישראל אסור להביא את הדין לפנינהם, דמכיון שאינם פוסקים את הדין מצד רצון הבורא אלא מפני שכך מובן בשכליהם הנה בכך מנתקים את הדין מהקב"ה, ואזי נפתח הפתח ליצר לומר לאדם לעבור גם