

## ואלה המשפטים (כא, א)

כותב על כך רש"י: "ואלה, מוסיף על הראשונים; מה הראשונים מסיני, אף אלו מסיני".

כלומר, מוויי החיבור שלפני המילה "אלה", אנו למדים, שכשם שהדברים שבסוף הפרשה הקודמת נאמרו בסיני, כך גם המשפטים שבפרשה זו נאמרו בסיני.<sup>1</sup>

כותב על כך בעל חידושי הרי"ם (וכך מבואר גם בפירוש "אזנים לתורה" לרב סורוצקין): פרשת משפטים עוסקת בחלק ה"משפט", שהוא החלק השכלי שבתורה; ולכן ראתה התורה להדגיש ביחס לפרשה זו, שמקורה אינו בהיגיון בעלמא או יצירה אנושית, אלא גם דברים אלה יסודם בסיני מפי הקב"ה. וזהו "מה הראשונים מסיני, אף אלו מסיני".<sup>2</sup>

## ואלה המשפטים (כא, א)

פרשת יתרו מסתיימת בעניין המזבח ("ולא תעלה במעלות על מזבחי"), ומיד בסמוך באה פרשת משפטים, העוסקת במשפטים שבין אדם לחברו. רש"י עומד על סמיכות זו ונותן בה טעם: "ולמה נסמכה פרשת דיני לפרשת מזבח? לומר לך, שתשים סנהדרין אצל המקדש"; כלומר, מקום הסנהדרין צריך להיות סמוך למקדש.

מהו המסר בהצבת הסנהדרין סמוך למקדש? ללמדנו, שגם אותו חלק בתורה המוגדר כ"משפט", יסודו בקדושה. דהיינו, בקיום הדינים שבין אדם לחברו יש משום קדושת מצווה, ואין זה משפט בעלמא "לקיום החברה" ותו לא, כמשפט האומות. לכן מציבים "סנהדרין אצל מקדש"- יש לשים את הסנהדרין, המבטאים את ה"משפט", ליד המקדש, שהוא סמל הקדושה (על פי אגרות קודש, כרך כג, עמ' שלב).<sup>3</sup>

הסבר אחר לקשר שבין סנהדרין לבין המזבח והמקדש, מבואר בפירוש "גור אריה" למהר"ל מפראג: שניהם מטילים שלום בעולם, כל אחד במובן אחר; הקרבת הקרבנות במקדש נועדה לקרב את האדם לבוראו, ומכאן אמרו חז"ל כי המזבח "משים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים"; מערכת משפט תקינה וצודקת מביאה לחיי שלום בין הבריות לבין עצמן. הצירוף של שניהם משלים את סוגי השלום הנדרשים:

"... למה סנהדרין אצל המזבח? דהם שווים לגמרי, דהמזבח הוא משים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, כי עליו מקריבין הקרבנות, שנקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה, והמזבח שעליו ההקרבה, הוא שמים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים...<sup>4</sup> וכן המשפטים מטילים שלום בעולם... נמצא כי המזבח והדין הם מתקשרים ועושים שלום בעולם, כי צריך שלום בין ישראל לאביהם בשמים ואחר כך צריך שלום בין איש לחבירו, נמצא הכול מקושר, ובשביל זה היה המזבח ולשכת הגזית באמצע העולם, כמו שדרשו... כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע; נמצא המזבח ולשכת הגזית מאחדים ומקשרים הכול".

## כי תקנה עבד עברי (כא, ב)

מה הסיבה לכך שהתורה בחרה לפתוח את פרשת משפטים דווקא בעניינו של עבד עברי?

בפירוש "אזנים לתורה" (הרב סורוצקין) מוסבר הדבר כך: עם ישראל יצא זה עתה מעבדות של שנים רבות; וירדה תורה לסוף דעתו של אדם, שלעתים קרובות מצוי שהעבד עם שחרורו הופך להיות עריץ בעצמו, ומדכא את מי שמצוי תחתיו. לכן פתחה התורה בהדגשת זכויותיו של העבד, בהגבלת זמן עבודתו וכו'. ובלשונו:

<sup>1</sup> לפי השפתי חכמים (בשם ראי"ם), מה שנאמר ברש"י "מה הראשונים בסיני אף אלו בסיני", הכוונה היא "שניתנו (המשפטים) במעמד כל ישראל ובקולות וברקים כמו שניתנו יי הדברות, לאפוקי שאר מצוות, ניתנו למשה לבדו בהר סיני באותם מ' יום שהיה בהר". אחרים חולקים על כך (עיי' אור החיים, ועיי' מהר"ל בחיבורו גור אריה).

<sup>2</sup> ובכך מיישב חידושי הרי"ם שאלה על רש"י בהמשך: על המלים "אשר תשים לפניהם" מבאר רש"י, "לא תעלה על דעתך לומר, אשנה להם הפרק וההלכה ב' או ג' פעמים עד שתהא סדורה בפיהם כמשנתה, ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו" (דהיינו, אומר הקב"ה למשה, שלא יחשוב בלבו ללמד את בני ישראל את המצוות לבד ללא טעמיהם, אלא עליו לומר להם את הטעם); ולכאורה, איזו הוה אמינא הייתה למשה למנוע מבני ישראל את ידיעת הטעמים? אלא החשש היה, שעם ידיעת הטעמים, יתייחסו בני ישראל אל חלק ה"משפט" שבתורה כיצירה אנושית רגילה. לכן הוצרך הקב"ה לומר למשה, שבכל זאת ילמדם את הטעמים.

<sup>3</sup> ובדרך זו יש לפרש את הפסוק בתהלים "לא עשה כן לכל גוי, ומשפטים בל ידעום"; לכאורה, אם הפסוק בא לציין דבר שאין לגויים חלק בו, היה מתאים יותר לומר "חוקים", או "מצוות", ולא דווקא "משפטים", שמשותפים גם לגויים: אלא שהחידוש הוא, כי גם אותו חלק של "משפטים", אפילו חלק זה, שונה במהותו בין ישראל לאומות: בתורה, הציוויים שבין אדם לחברו אינם רק בעלי ערך של סדר חברתי, אלא יש בהם גם קדושת מצווה.

<sup>4</sup> ומוסיף המהר"ל בעניין זה את דברי המכילתא: "וכן איתא במכילתא, 'ולא תניף עליהם ברזל', מה האבנים שאינם רואים ואינם שומעים, בשביל שמטילים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים אמרה תורה לא תניף עליהם ברזל, המטיל שלום בין איש לאיש, בין איש לאשתו, בין עיר לעיר בין אומה לאומה, על אחת כמה וכמה שלא תבוא עליו פורענות".

"התורה מתחילה את מערכת המשפטים במצות עבד עברי ומזהירה אותנו להתייחס בחסד וברחמים אל העבד האח, ושלא להעבידו בפרך, להאכילו ולהשקותו 'עמד' ומגבילה את זמן עבדותו וכו'.

ולכאורה היה ראוי להשאיר את דיני העבדים לסוף כל הדינים והמצוות, כי הלא כל 'האדונים' החדשים האלה, אך זה רק יצאו מבית העבדים הגדול והנורא, ועל עורם ובשרם הרגישו היטב את הטעם של חי עבדות ושעבוד, ובוודאי התקוממו כל הזמן בנפשם פנימה נגד המשטר המדכא והמשעבד הזה, ומחו נגד 'משפטים' כאלה ואיך זה יעלה על הדעת שכאשר ישתחררו, עלולים הם להיפך ל'אדונים' קשים, מדכאים ומשעבדים את אחיהם ובשרם ולהתייחס אליהם כאל עבדים?

אולם התורה ירדה לסוף דעתו ותכונותיו של האדם, כי כל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, והעבד של היום, שקבל מרה על השעבוד ודיבר גבוהה על 'שוויון' ועל 'אחוות העמים' על צדק ויושר וכו' וכו', מסוגל דווקא להיפך, ואפילו למחרת שחרורו, ל'אדון' עריץ ומדכא, הבז ומתנכר לכל האידיאלים... ודברי הימים של העמים השונים מלמדים אותנו, עד כמה נכונות ומבוססות החששות האלו, שחששה תורה... ולכן הזהירה התורה בכל החומר על זה, והעמידה את המצווה הזאת ראשונה לאחר עשרת הדברות".

באופן דומה כותב הרב זקס, בחיבורו שיג ושיח. כפי שהוא מאריך להסביר, רבים מציוויי הפרשה (והתורה בכלל), למעשה מתרגמים את חוויית העבדות והסבל במצרים למצוות שמטרתן יצירת חברה טובה יותר, המקפידה על עקרונות הצדק וכבוד האדם<sup>5</sup>:

"מאורעות היסטוריים, אידיאלים מופשטים ואפילו ציוויים כוללניים, כגון אלה שבעשרת הדברות, בכל אלה אין כדי לקיים חברה בטווח הארוך. כאן מקומו של המיזם המרשים של התורה: לתרגם את החוויה ההיסטורית לחקיקה פרטנית, כדי שבני ישראל יחיו יום יום את אשר למדו על בשרם, וישזרו אותם במרקם חייהם החברתיים. בפרשת משפטים החזון מיתרגם לפרטים והעלילה נעשית לחוק.

וכך מצווה התורה, למשל, בפתח בפרשתנו: 'כי תקנה עבד עברי, שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחופשי חנם'. חוק זה ממיר באחת את העבדות ממעמד מולד למצב זמני: מימי אתה ל'ימה אתה עושה לעת עתה. העבדות, הזיכרון המריר מימי מצרים, אינה יכולה להיבטל בן לילה. בארה"ב היא לא בוטלה עד שנות השישים של המאה התשע עשרה, ואפילו אז נדרשה לשם כך מלחמת אזרחים זועמת. אבל הדין הפותח את פרשת משפטים הוא הצעד הראשון במסע הארוך הזה.

כך גם באשר לדין 'וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט, ומת תחת ידו, נקום ינקם' (כא, ב). עבד ואמה אינם רכוש גרידא. לו ולה יש זכות לחיות. וכך גם מצוות השבת, המכריזה 'ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות, למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגרי' (כג, יב). בכל שבוע מוקצה יום אחד שבו העבדים נושמים את אוויר החירות. שלושת הדינים הללו ואחרים פרצו את הדרך אל עבר ביטול העבדות – גם אם דרך זו ארכה שלושת אלפים שנה.

חוויית הגרות, היות מיעוט מדוכא בארץ נוכרייה, נזכרת בפרשה פעמיים: 'וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים' (כב, כא); 'וגר לא תלחץ ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים' (כג, ט).

וישנם בפרשה חוקים המעלים היבטים אחרים של זיכרון החיים במצרים, כגון 'כל אלמנה ויתום לא תענון. אם ענה תענה אותו כי אם צעוק יצעק אלי, שמוע אשמע צעקתו' (כב, כא-כב). מהדהד כאן תיאור המופיע בתחילת ספר שמות, 'ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו, ותעל שוועתם אל האלוקים מן העבודה... וירא אלוקים את בני ישראל, ויידע אלוקים' (ב, כג-כה)...

התורה היא שילוב ייחודי של נומוס ונרטיב, של היסטוריה וחוק, של חוויותיה המעצבות של אומה עם הדרך שבה שואפת אומה זו לחיות את חייה הציבוריים בלי שתשכח את הלקחים שלמדה על בשרה. התורה מצרפת יחדיו חזון ופרטים טוב יותר מכל ספר אחר".

### עין תחת עין (כא, כד)

כמבואר בחז"ל (בבא קמא דף פ"ד) אין הכוונה שמוציאים את עינו של המזיק, אלא שמחייבים אותו ממוך<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> כפי שמאריך המחבר שם, המטרה הסופית והנעלה יותר היא ביטול העבדות לחלוטין, אך באותה עת לא בשלו התנאים לכך: "העבדות, הזיכרון המריר מימי מצרים, אינה יכולה להיבטל בן לילה. בארה"ב היא לא בוטלה עד שנות השישים של המאה התשע עשרה, ואפילו אז נדרשה לשם כך מלחמת אזרחים זועמת. אבל הדין הפותח את פרשת משפטים הוא הצעד הראשון במסע הארוך הזה".

<sup>6</sup> המפרשים כאן דנים באריכות להראות שגם מהכתובים עצמם ניתן להסיק ש"עין תחת עין" אינו כפשוטו (ועיין באבן עזרא, שלאחר הבאת ראיות מן הכתובים, מסיים: "והכלל, לא נוכל לפרש על דרך מצוות התורה פירוש שלם אם לא נסמוך על דברי חז"ל, כי כאשר קבלנו התורה מן האבות כך קבלנו תורה שבעל פה, אין הפרש ביניהם").

והנה, הרמב"ם בחיבורו מורה נבוכים (חלק ג, פרק מא), מפרש את הפסוק כפשוטו ממש, שמי שהזיק אבר של אדם אחר, כך גם ינהגו בו (ובלשונו - "ומי שחסר אבר, יחוסר אבר, כאשר יתן מום באדם, כן ינתן בו"). ומוסיף הרמב"ם שם, שאמנם ידועה לו דרשת חז"ל, לפיה הפסוק מתפרש כנתינת ממון, אך בכל זאת הוא אינו נמנע מלפרש כפשוטו, כי מטרתו בחיבור מורה נבוכים היא ביאור הפסוקים לפי פשוטם ולא לפי דרשות חז"ל [ובלשונו: "ולא תטריד רעיונך בהיותנו עונשים הנה בממון (כלומר, אל תקשה עלי, הרי מקובל שהעונש הוא ממון, כחז"ל, ואם כן מדוע כתבתי שמוציאים עין ממש), כי הכוונה [-בחיבור מורה נבוכים-] הנה לתת סיבת הפסוקים, ולא סיבת דברי התלמוד"].

וכבר תמהו המפרשים על דברים אלה של הרמב"ם; הרי דרשת חז"ל היא הקובעת והמחייבת, ואם קבעו חז"ל ש"עין תחת עין" פירושו ממון, הרי זוהי משמעות הפסוק ואין בלתה, ואיך נוטה הרמב"ם ממשמעות זו ומסביר משמעויות אחרות "על דרך הפשט"?

[ובלשונו של בעל העקידה (ר' יצחק עראמה), על פרשת משפטים, שער מ"ו: "ותמהני מהרב המורה ז"ל שהוא נותן טעם באלו החבלות כאילו היה הדין כפשוטו עין ממש תחת עין... ולפי מה שכתבנו, כוונת הכתוב וחז"ל הוא אחת בעצמה...". וכך תמה גם ה"שם טוב" (אחד מהמפרשים הידועים סביב המורה נבוכים, רבי שם טוב): "ואפלא תכלית הפלא ממאמר הרב... כי הפסוקים אינם אמיתיים, לא בכל ולא בחלק, אלא כפי הקבלה שקיבלו רבותינו, וכמו שפירשו רבותינו בתלמוד". ובהמשך הוא כותב "ולא ידעתי אנה פנה רבינו ומורינו, כי לא כך למדנו, והשם יכפר בעדו ובעדנו". רצונו לומר, שאין משמעות "נפרדת" לפסוקים בלי פירוש חז"ל, ולכן דרך הרמב"ם, שפירש את הפסוקים "לפי פשוטם", ללא חז"ל, היא חסרת טעם].

ואת דעת הרמב"ם נראה שיש להסביר כך:

הנה, כבר דנו כמה מהראשונים, מדוע נקטה התורה בביטוי "עין תחת עין", ולא כתבה בצורה מפורשת שייתן ממון. והשיב על כך הספורנו, שהפסוק נוקט "עין תחת עין" כדי להורות על כך שהצדק האמיתי אכן היה מחייב להוציא את עינו של המזיק (כי מה שאדם גורם לאחר, ראוי שייעשה לו ויושב לו כגמולו); ורק מחמת החשש שאם נעשה כן ייפגע המזיק יותר מהמגיע לו (שהרי אין אדם שיכול להוציא עין ולערוב לכך שלא יגרום יותר נזק מהראוי), הדין הוא שמשלם ממון. ולכן כתבה התורה "עין תחת עין", כדי לומר שזהו הצדק האמיתי שצריך היה להיות<sup>7</sup> (על אף שבפועל הדין הוא תשלום ממון, מהטעם שבואר).

ומדברים אלה של הספורנו עולה יסוד עקרוני כללי - שגם לאחר שחז"ל דורשים פסוק כפי שדורשים, עדיין אין אנו פטורים מלחקור את המשמעות הרעיונית של פשט הלשון, ולהבין מדוע היא נכתבה כפי שנכתבה; כי לפשט הלשון יש משמעות משל עצמה, גם אם להלכה נפסק אחרת (כמו בענייננו, שההלכה היא אמנם ש"עין תחת עין" מתפרש כממון, אך יש משמעות לכתיבה הפשוטה "עין תחת עין", כהוראה שזהו הצדק האמיתי שצריך היה להיות, אלא שהוא נדחה מטעמים מעשיים).

וזו, איפוא, כוונת הרמב"ם במורה נבוכים, שיש משמעות רעיונית להבנת פסוק כפשוטו, גם לאחר שחז"ל דורשים כפי שדורשים ודרשתם היא המחייבת.

[ולמעשה, הרמב"ם בהלכותיו כותב ממש כדברי הספורנו, וזו לשונו בהלכות חובל ומזיק פרק א, הלכה ג: "זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו, אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כמו שעשה". כלומר, מבחינה מעשית אין אנו חובלים במזיק, אך הכתוב נכתב כפי שנכתב, כדי להורות שכך היה ראוי לפי כללי הצדק].

ולסיכום: המקשים על הרמב"ם מתבססים על ההנחה, שאין לפסוקים משמעות בלי התורה שבעל פה [וכלשון השם טוב הנ"ל "כי הפסוקים אינם אמיתיים, לא בכל ולא בחלק, אלא כפי הקבלה שקיבלו רבותינו"], ועל כן הקשו, מה ראה הרמב"ם לתת טעם לפשטות התורה שבכתב בשעה שחז"ל מפרשים אחרת. הרמב"ם, לעומת זאת, סבר, שגם אחרי שהתורה שבעל פה מפרשת מה שמפרשת, וגם אחרי שלהלכה נפסק שיש לשלם ממון ולא להוציא עין, עדיין יש להבין ולהעמיק במשמעות הרעיונית של הפסוקים כפשוטם; כי לא בכדי מתבטאת התורה כפי שהיא מתבטאת, ועלינו לחתור ולהבין מדוע התבטאה כך. וזהו שכותב הרמב"ם, שוודאי הדין הוא כדרשת חז"ל, אך מטרתו בחיבור מורה נבוכים היא לבאר את לשון הפסוק לפי פשוטה, כי חובה עלינו להעמיק ולבחון מדוע בחר הפסוק בכל זאת בביטוי זה של "עין תחת עין" (והתשובה - כדי להורות שכך יש לעשות מעיקר הדין)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> ידוע בשם הגר"א, שדין זה שהתשלום הוא בכסף ולא בהוצאת עין ממש, רמזו בפסוק עצמו, כך: המילה "עין" מורכבת מהאותיות ע, י וני. והנה, האות ש"תחת" ע, היא האות פי (אם מסדרים את אותיות האל"ף ב"ית זו מעל זו), האות שתחת י היא האות כ', והאות שתחת נ היא האות ס'; נמצא שהאותיות אשר תחת האותיות של המילה עין, הן האותיות פ, כ, ס, היוצרות את הצירוף "כסף".

ואם כן, הפסוק נדרש כך: "עין - תחת עין"; כלומר, במקום העין ממש, יש לתת את האותיות שתחת האותיות ע"ן, דהיינו - כסף.

<sup>8</sup> ובלשון הספורנו: "עין תחת עין, כך היה ראוי כפי הדין הגמור, שהיא מדה כנגד מדה, ובאה הקבלה [=תורה שבע"פ] שישלם ממון, מפני חסרון השערתנו פן נסכל ונוסיף על המידה לאשמה בה" (כלומר שנפגע במזיק יותר מן המגיע לו).

<sup>9</sup> ומעין זה ניתן לראות גם בפסוק הדין הנסקל: בפרק כא פסוק כט, מתייחסת התורה לאדם ששורו נגח והמית, ולשון התורה היא "השור ייסקל וגם בעליו יומת"; וקיבלו חז"ל, שהמילים "וגם בעליו יומת" אין פירושן שהבעלים ימות, אלא שישלם כופר, ובכל זאת כותב הפסוק "יומת" (וגם האונקלוס מתרגם "יתקטל"). כותב על כך הרמב"ן "ואולי ירצה לומר, כי ראוי הוא שיהרג אלא שיש עליו כופר". שוב אנו מוצאים שהתורה כותבת לשון מסוימת כי מבחינה מסוימת כך היה ראוי שיהיה.

**וגר לא תונה ולא תלחצנו... כל אלמנה ויתום לא תענון (כב, פס' כ-כא)**

בפסוקים אלה מצווה התורה שלא להונות את הגר ולא לענות יתום ואלמנה.

ויש להבין, מדוע שינתה התורה בלשונה, כך שהציווי הראשון (ביחס לגר) מנוסח בלשון יחיד ("לא תונה ולא תלחצנו") ואילו הציווי הסמוך, ביחס ליתום ואלמנה, נאמר בלשון רבים ("לא תענון").

רש"י הירש מיישב זאת כך: הפליית הגר לרעה, שכיח שהיא נעשית מכוח חוק (היינו, שהחוק מפלה את הזר ואת מי שאינו תושב המדינה). לעומת זאת, עינוי יתום ואלמנה, נדיר שיהיה מעוגן בחוק. לא החוק הוא המפלה אותם, אלא האנשים בני החברה, המתעלמים מהם או מקפחים אותם לאור חולשתם. לכן, הציווי המתייחס לגר הוא בלשון יחיד, כי הוא מופנה אל המדינה, אל הריבון. ולעומת זאת ביחס ליתום ואלמנה, הלשון היא לשון רבים, כי ציווי זה מופנה אל האנשים, אל בני החברה (עיין לשונו בהערה<sup>9</sup>).

והנה, בפסוק הבא, הממשיך להתייחס ליתום ואלמנה, הלשון היא שוב לשון יחיד ("אם ענה תענה אותו, כי אם צעוק יצעק אלי, שמוע אשמע צעקתו"). גם לכך מתייחס רש"י הירש ומבאר, שכאן חוזרת התורה להתייחס למדינה, ומזהירה אותה שעליה לדאוג לטפל בזעקתם; היינו, אם בני החברה מקפחים את היתום והאלמנה, אזי על המדינה לפקוח עין ולדאוג לכך שיהיה להם אל מי לפנות. ואם לא יהיה הדבר כך, ולא יהיה להם למי לפנות מלבד לצועק אל ה' ("כי אם צעוק יצעק אלי"), אזי תיענש המדינה, ויאביא פורענות על המדינה ועל החברה, המביאה את החלשים שבהם לידי כך, שלא נשאר להם אלא לפנות אל ה', כלשון רש"י הירש (עיין לשונו המלא בהערה<sup>10</sup>).

**כל אלמנה ויתום לא תענון. אם ענה תענה אותו, כי אם צעוק יצעק אלי, שמוע אשמע צעקתו (כב, פס' כא-כב)**

כל הביטויים בפסוק זה כפולים: ענה תענה, צעוק יצעק, שמוע אשמע. כי המענה יתום או אלמנה, גורם להם סבל כפול: מלבד העינוי הנוכחי, הם נזכרים גם באובדנם הישן וחיים אותו מחדש (למשל, היתום חושב בלבו, שאילו היה כאן אביו, לא היו מתייחסים אליו כך). ולכך רומזת התורה בכפל המלים [ע"פ אלשיך, בשינוי מסוים].

**כל אלמנה ויתום לא תענון... כי אם צעוק יצעק אלי, שמוע אשמע צעקתו (שם)**

מבאר הרמב"ן: המענה יתום ואלמנה, סומך על כך שמטבע הדברים אין מי שיושיעם ועמוד לימנם, ולכן הוא סבור שאין סיכון בדבר; לכן מדגיש הכתוב, שדווקא ההיפך הוא הנכון – דווקא מאחר שאין מי שיושיעם, הרי הם צועקים לקב"ה מתוך הסתמכות עליו לבדו, וכשאדם צועק כך אל הקב"ה, צעקתו נשמעת יותר, ומסוכן יותר לענותם ("כי אתה לוחץ אותו מפני שאין לו מושיע מידך, והנה הוא נעזר יותר מכל אדם; כי שאר האנשים יטרחו אחרי מושיעים שיושיעם ואחרי עוזרים לנקום נקמתם, ואולי לא יועילו והצל לא יצילו, וזה בצעקתו בלבד נושע בה' וינקם ממך")<sup>11</sup>.

וכך מסביר הרמב"ן גם את האמור במשלי (פרק כב פס' כב-כג), "אל תגזל דל כי דל הוא, ואל תדכא עני בשער, כי ה' יריב ריבם"; וההסבר הוא כך: "אל תגזול דל כי דל הוא" – אל תאמר בלבך שקל יותר לגזול אותו משום שהוא דל, "כי ה' יריב ריבם" – להיפך, דווקא משום שהוא דל, צעקתו נשמעת יותר, כאמור.

הרב פינקוס ב"תפארת שמשון" מביא דברים אלה ומסיים – "וכן כל אחד ואחד שיעשה עצמו כאלמנה ויתום, כדכתיב (תהלים כז, י), 'כי אבי ואמי עזבוני, וה' יאספני', שאין לו למי לפנות זולתי אל השי"ת... אין ספק שהקב"ה יענה לתפלתו".

יסוד לכך ניתן למצוא בגמרא במסכת מגילה דף טו ע"ב. שם דנה הגמרא, מדוע ביקשה אסתר מאחשוורוש שיזמין את המן למשתה, ומביאה לכך טעמים שונים. אחד הטעמים הוא, "כדי שלא יאמרו ישראל, אחות יש לנו בבית המלך, ויסיחו דעתן מן הרחמים". כלומר, אינה דומה תפילה שאדם מתפלל בזמן שהוא סומך בלבו על בשר ודם או על גורמים שונים שיעזרוהו, לתפילה שאדם מתפלל אל הקב"ה מתוך תחושה ש"אין עוד מלבדו".

<sup>9</sup> לשון רש"י הירש: "לא תענון. ברוב המדינות מפלים את הזרים לרעה ומקפחים את זכויותיהם על פי חוק, ולכן הזהרה המדינה היהודית מפני מנהג זה בפסוק הקודם (לשון יחיד); לעומת זאת, קשה יהיה למצוא מערכת חוקים המתירה קיפוח אלמנות ויתומים. אולם ביחסי חברה, ובהליכות אדם עם חברו, נתונים אנשים אלה, המשוללים נציגות, משענת והדרכה - לקיפוח ולהשפלה. משום כך פונה התורה אל החברה תחילה ואומרת: 'לא תענון' - אל תנצלו את חולשתם לרעה, אל תגרמו להם שירגישו את סבל נחיתותם".

<sup>10</sup> לשון רש"י הירש: "אותו מתייחס בראש ובראשונה אל היתום, אבל משמעות הדברים כוללת בה במידה גם את האלמנה. אוי לכם, שרי המדינה, אם המדינה אף היא תתעלל בהם ותגרום להם שיחושו את הכאב שבאובדן נציגותם ומשענתם. ואוי לה למדינה, שבה סובלים אלמנות ויתומים ביחסי החברה, ואפילו נציגיו הרשמיים של הציבור אינם עומדים לימנם לצדקם ולסעדם. ועל כך מקונן הנביא, 'יתום לא ישפטו, וריב אלמנה לא יבוא אליהם (ישעיה א, כג). אוי ואבוי, אם לא נשאר להם אלא לצועק אלי; חייכם, שאני אשמע צעקתם, ואביא פורענות על המדינה ועל החברה, המביאה את החלשים שבהם לידי כך, שלא נשאר להם אלא לפנות אל ה'".

<sup>11</sup> וכבר הבאנו לעיל שרש"י הירש מבאר את הפסוק באופן מעט אחר. לשיטתו, זוהי הזהרה למדינה, לחברה: "אם צעוק יצעק אלי" - אם החברה תתעלם מזעקת היתום ואלמנה בצורה כה בוטה, עד שלא ישאירו להם שום גורם לפנות אליו (מלבד אל ה'), אזי "שמוע אשמע צעקתו", החברה תיענש על יחס זה.

ובדרך זו ניתן להבין גם מאמר חז"ל נוסף. בגמרא במסכת מגילה (שם), מסופר שכאשר הגיעה אסתר לבית המלך, הרגישה שנסתלקה ממנה שכונה; ואמרה אסתר לעצמה, שמא קרה הדבר משום שקראתי לאחשוורוש כלב (כאמור בתהלים כב, כא, "הצילה מחרב נפשי, מיד כלב..."), ופסוק זה נדרש כמתייחס לתפילת אסתר להינצל מאחשוורוש, ומיד חזרה וקראתו "אריה" (כאמור בתהלים כב, כב – "הושיעני מפי אריה"). והדברים לכאורה תמוהים – כיצד הצלתה של אסתר וקבלת תפילתה תלויים בשאלה אם היא מכנה את אחשוורוש כלב או אריה? וביאור הדברים הוא כאמור לעיל – כשאדם מאוים על ידי אריה, הוא חש שאין לו למי לפנות מלבד הקב"ה, והוא מרגיש בכל לבו "אין עוד מלבדו". וכשהתייחסה אסתר לאחשוורוש בצורה זו, ופנתה לקב"ה מתוך תחושה שאין מלבדו מושיע, התקבלה תפילתה. וברוח זו מבאר המהרש"א במקום].

**אם חבול תחבול שלמת רעד, עד בוא השמש תשיבנו לו; כי היא כסותו לבדה, היא שמלתו לעורו, במה ישכב? והיה כי יצעק אלי, ושמעתי כי חנון אני (פרק כב, פסוקים כה-כו)**

כלומר, כאשר המלווה לוקח כמשכון בגד של לווה, ולווה אין בגד אחר להתכסות בו, יש להחזיר לו את הבגד כשהוא נצרך לו. ומי שאינו עושה כן, מסתכן בכך שהלווה יצעק אל הקב"ה, ואז "ושמעתי כי חנון אני".

מהו הדגש "ושמעתי כי חנון אני"? מבאר הרמב"ן – בא הכתוב לומר, שלא נטעה לחשוב שתפילה נשמעת לפני הקב"ה רק כשהיא באה מפי אדם ראוי וצדיק, אלא הקב"ה מקבל תחינת כל אדם. וזהו "כי חנון אני", מלשון מתנת חנם. ולפיכך לא יחשוב המלווה בלבו, שהאזהרה בפסוק מתייחסת רק למצב שבו הלווה הוא צדיק, כי גם תחינת הרשע נשמעת (ובלשון רמב"ן: "ושמעתי כי חנון אני - חנון ומקבל תחנת כל אדם אע"פ שאינו הגון, מגזרת 'חנם'. והעניין, שלא תחשוב, לא אחבול שלמת הצדיק, אבל שלמת אדם שאינו צדיק אקח ולא אשיבנו, כי צעקתו לא ישמע אל; לפיכך אמר כי חנון אני, ושומע צעקת כל מתחנן ליי").

**אם כסף תלווה את עמי (כב, כד)**

מהלשון "אם כסף תלווה", ניתן היה לכאורה להבין שאין ציווי להלוות לנזקק, אלא הדבר הוא רשות. אולם, רש"י מדגיש, בשם רבי ישמעאל במכילתא, שאין הדבר כך, אלא חובה היא, ובלשונו: "כל 'אם' ו'אם' שבתורה, רשות, חוץ משלושה, וזה אחד מהן". כלומר, הפסוק "אם כסף תלווה" הוא אחד המקומות שבהם התורה אמנם נוקטת בלשון "אם", אך יש ציווי להלוות ולסייע.

אלא שאם כך, מדוע באמת כתבה התורה בלשון "אם", שמשמעה רשות? הכתב סופר בפירושו לפסוק זה מסביר זאת כך (ויסוד הדברים מבואר גם במהר"ל בחיבורו גור אריה, בסוף פרשת יתרו, על הפסוק "ואם מזבח אבנים"): הלשון "אם" באה לומר, שכאשר האדם מסייע לאחר, לא די שיבצע את הפעולה כמי שמחויב מכוח המצווה, אלא יפעל שטבען יהיה כזה, ויביא עצמו לידי אהבה והזדהות; עד כדי שיאמר בלבו – ראוי היה שאתן אפילו אם היה הדבר רשות, ולא מצווה. לכן נאמר "אם", לשון רשות, שלא ירגיש שנותן רק מכוח חיוב וכפיית המצווה לתת. ובלשונו:

"וצריך להבין, למה כתיב 'אם' דמשמע רשות? ונראה לי, דהנה מצוות צדקה וגמילות חסדים הם מצוות חיוביות ככל מצוות עשה שבתורה... אלא שמלבד עצם עשיית המצווה הזו להיות לעזרה לחבירו בשעת דחקו, חפץ ד' שיהיה האדם בטבע חנון ורחום, ומשתתף עם חבירו בצערו ודחקו. ומקרא מלא דבר הכתוב (ויקרא יט, יח), 'ואהבת לרעך כמוך'. ולכן לא יעשה אדם את המצווה הזאת רק מצד הכרח, אלא יעשה בלב טוב ובנפש חפצה. ואמור יאמר אל לבו, גם אם לא היינו מצווים על כך, גם כן הייתי צריך לתמוך ידי עני ואביון. וכן כתיב בצדקה (דברים טו, י), 'נתן נתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו', כי לא די בעצם הנתנה אלא גם צריך שתהיה בלב טוב"<sup>12</sup>.

**כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו, וחדלת מעזוב לו? עזוב תעזוב עמו (שמות כג, ה)**

בפסוקים אלה מצווה התורה, שאם אדם רואה את חמורו של חברו, אפילו שונאו, רובץ תחת משאו, עליו להושיט עזרה – "עזוב תעזוב עמו". הטעמים למצווה זו מבוססים הן על התחשבות בסבל הבהמה והן על העיקרון של עזרה לזולת תוך התגברות על רגשות איבה ושנאה, וכפי שכותב על כך הרב זקס ב"שיג ושיח":

"שני עקרונות באים כאן לידי יישום. האחד הוא הדאגה לבעלי החיים.. התורה כמו אומרת כאן: סכסוך בין שני בני אדם, אסור לו שיגרום להתעלמות מסבלו של חמור. החמור אינו אדם. כבר בהיבט זה של המצווה יש אמירה מוסרית מהדהדת.

<sup>12</sup> ועוד מוסיף הכתב סופר, שכל זה בינו לבין עצמו, אך לחברו לא יראה רגשי רחמים שיגרמו למקבל להתבייש ולחוש כפיפות ונמיכות רוח כלפי הנותן. אלא אדרבה, לחברו יראה כי זוהי חובה כללית, כך שלא ירגיש חברו כמי שמקבל הטבה מיוחדת שהוא מחויב בגינה. וכך הוא מסביר את הסמיכות "אם כסף תלווה את עמי... לא תהיה לו כנושה", אל תתן לו באופן שירגיש כל העת כפוף לך ומחויב כלפך.

ולפי זה הוא מסביר את דברי המדרש בשמות רבה, פרק לא, א: המדרש, על הפסוק "אם כסף תלווה את עמי... לא תהיה לו כנושה", מקשר לפסוק זה את הפסוק בתהלים קיב, ה, "טוב איש חנון ומלווה, יכלכל דבריו במשפט" (ובלשון המדרש: "הדא הוא דכתיב, טוב איש חנון ומלווה, יכלכל דבריו במשפט"). וכוונת הדברים היא, שהפסוק בתהלים ג"כ מבטא רעיון זה: מצד האדם עצמו, עליו להביא לכך שטבעו יהיה "חנון ומלווה", אך בפני העני, "יכלכל דבריו במשפט", יראה שהנתינה בתורת משפט, ולא ירגיש העני כמי שנעשתה לו טובה מיוחדת שבגללה הוא חייב להרגיש כפוף לנותן.

העיקרון השני מרשים אף יותר. לפיו, בעצם, גם שונאך הוא אדם. האיבה מפרידה ביניכם אבל יש דבר עמוק יותר המחבר ביניכם: ברית האחוה האנושית. עזרה בעת מצוקה וקושי צריכה לעמוד מעל כל מחלוקת. בחברה מתוקנת גם יריבים יודעים להתעלות מעל הטינה והעוינות ולהגיש עזרה לזה. אם מישהו בצרה, עזור לו. אל תעצור לשאול אם הוא ידיד או אויב. התערב, כמו שמשוה התערב כשראה רועים נוהגים בגסות בבנות יתרו... התערב, כמו שעשה אברהם כאשר התפלל למען התושבים של ערי המישור...<sup>13</sup>.

והנה, במשנה בבבא מציעא (ב, י) מבואר, שהחובה לסייע חלה רק כאשר בעל הבהמה עצמו משתתף במאמץ; אם הוא עצמו אינו מתאמץ, אין ציווי לסייע לו (כך למדה שם המשנה מהמילים "עזוב תעזוב עמי" – דווקא יחד עמו). ולכאורה הדבר תמוה, שהרי הבהמה סובלת בכל מקרה. משיב על כך הרב זקס (שם), שבעומק הדבר, עזרה לאדם שאינו עוזר לעצמו, מזיקה יותר משהיא מועילה:

"התשובה נוגעת לעיקרון יסודי במוסר של התורה: עקרון ההדדיות. יש לנו חובה כלפי מי שמכיר ברעיון החובה. יש לנו אחריות כלפי מי שמקבל אחריות. לעומת זאת, אם האדם הזקוק לעזרה מסרב למלא את חובתו שלו כלפי בהמתו הרובצת תחת משאה, עזרה מצדנו לא תשפר את המצב. להיפך, היא עלולה להרע, שכן היא תסייע לאותו אדם לחמוק מאחריות. אם נעזור לו, נכניס את עצמנו למה שקרוי בשפת הטיפול בהתמכרויות 'תלות שיתופית'. נעצים את הבעיה שאנו מנסים לפתור, שכן נגרום לאדם להאמין שתמיד יהיה מישהו אחר שיעשה את מה שעליו לעשות. ניצור את מה שהפסיכולוג מרטין סליגמן כינה 'חוסר אונים נרכש'. מנקודת המבט האישית שלנו, אולי מוצדק לעזור לאדם המסרב לעזור לעצמו. אנו ודאי מיטיבים כך עם הדימוי העצמי שלנו. אולם ייתכן מאוד שהזקנו בכך לאדם זה ולחברה כולה".

### ועבדתם את ה' אלקיכם, וברך את לחמך ואת מימך (כג, כה)

תחילת הפסוק בלשון רבים ("ועבדתם"), וההמשך בלשון יחיד ("לחמך", "מימך").

ומסביר זאת בעל הטורים כך: עבודת ה' הנזכרת בתחילת הפסוק ("ועבדתם וגו'"), היא התפילה; ועיקר כוחה של תפילה היא ברבים, בציבור, ולפיכך נקט הכתוב לשון רבים; לעומת זאת, המשך הפסוק, "וברך את לחמך וגו', מתייחס לברכה שמעניק הקב"ה, ולעניין זה, כל אחד מקבל לפי אמות מידה מיוחדות אליו ולפי צרכיו ועניינו; ולפיכך נקט שם הכתוב לשון יחיד. ובלשונו: "ואמר לשון רבים, דזו תפילת רבים שאינה נמאסת. ואמר וברך את לחמך לשון יחיד, דלכל אחד ואחד מברך לפי עניינו".

### כל אשר דיבר ה', נעשה ונשמע (כד, ז)

במסכת שבת דף פח ע"א דרשו חז"ל, שבשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, ירדו מלאכי השרת וקשרו לישראל שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע.

מהלשון "בשעה שהקדימו", מדייק הבית הלוי, שמה שזכו לשני כתרים הוא דווקא משום שהקדימו נעשה לנשמע, ואילו לא היו מקדימים אלא אומרים בסדר הרגיל, "נשמע ונעשה", לא היו זוכים לשני כתרים. ושואל על כך הבית הלוי, מדוע מספר הכתרים קשור לסדר המילים, ומה לי אם הסדר הוא כזה או אחר?

ומסביר הבית הלוי עניין זה כך: לפעולת לימוד תורה ישנן שתי מטרות-האחת, ידיעת המצוות (שהרי אם לא ילמד, לא ידע). והשנייה, תורה לשמה, שגם אם כבר יודע את כל ההלכות והמצוות, עדיין מצווה לעסוק בתורה מצד עצם המצווה של עיסוק בתורה. וכשהקדימו נעשה לנשמע, למעשה ביטאו בכך את הרעיון, שגם אחרי ה"נעשה", כלומר גם אחרי שידעו כיצד לקיים המצוות, עדיין "נשמע", כלומר עדיין נראה בלימוד התורה ערך עצמי ונוסיף להגות בה. ועל כן זכו לשני כתרים, אחד כנגד המצוות, ואחד כנגד העיסוק בתורה, שהוא ערך נפרד בפני עצמו. מה שאין כן אם לא היו מקדימים נעשה לנשמע, אלא היו אומרים "נשמע ונעשה", היה משמע שהכול עניין אחד-אנו נלמד על מנת לקיים את המצוות, וכך נוכל לקיימן. ואם כך, לא היו זכאים לשני כתרים. לכן, ההדגשה היא "בשעה שהקדימו".

[ועל פי זה מוסיף המחבר ומבאר את דברי חז"ל בגמ' במס' בבא מציעא פה ע"ב (ונדרים דף פא ע"א), שם נאמר שמי שאינו מברך על לימוד תורה את ברכת התורה, לא יהיו לו בנים ת"ח. ועל פי האמור לעיל, הכוונה היא כך-מי

<sup>13</sup> וממשיך המחבר: "יש משהו ייחודי בגישתה של התורה כלפי שנה ושונאים. היא ריאליסטית ולא אוטופית. היא איננה אומרת 'אהב את שונאך, היא אומרת 'עזור לו'. אנחנו רק בני אדם. איננו יכולים לאהוב את אויבינו, ואם ננסה לעשות זאת אנו עלולים בסופו של דבר מחיר פסיכולוגי כבד: לשנוא את אוהבינו. במקום זאת התורה אומרת: אם אויבך בצרה, בוא לעזרתו. על ידי כך משהו מעוקצה של השנאה יקהה. מי יודע, אולי בגלל העזרה תהפוך העוינות להכרת תודה ולבסוף אפילו לחברות? הגשת עזרה היא דרך מעשית להתגבר על שנאה".

[ובסיום המאמר: "מצוות פריקת החמור... אינה דורשת מאיתנו לבצע את המשימה העל אנושית כמעט של אהבת שונאינו... התנ"ך אינו מרשם לאוטופיה. זו נמצאת בו בחזיונות נבואיים – לא כמצאיות בזמן הווה. התורה מציעה לנו לזמן הווה רעיון צנוע ומעשי יותר, בעל גדלות מוסרית משלו: מחוות קטנות של עזרה הדדית יכולות, בטווח הארוך, לשנות את המצב האנושי. בלבה של מצוות פריקת החמור נמצאת אחת האקסיומות היפות ביותר של היהדות: 'איזהו גיבור? מי שעושה שונאו לאוהבו' (אבות דרבי נתן, כג, א)].

שאינו מברך את ברכת התורה, סימן שאינו רואה בתורה ערך עצמי אלא מכשיר לקיום מצוות בלבד. ואם זו התייחסותו לתורה, לא יוכל לגדל בנים ת"ח<sup>14</sup>.

### ויקח ספר הברית, ויקרא באזני העם, ויאמרו כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע (כד, ז)

בפרשה זו ובפרשה הקודמת, אנו מוצאים שלוש פעמים שבני ישראל מקבלים עליהם את הברית: בפרשת יתרו, יט, ח; לעיל בפסוק ג; וכאן בפסוק.

והנה, בשתי הפעמים הראשונות, בני ישראל אומרים רק "נעשה", ואילו כאן בפעם השלישית, הלשון היא "נעשה ונשמע". ומסביר זאת רש"י הירש כך – כאן, הראה משה בפני בני ישראל את הספר (ככתוב "ויקח ספר הברית"), ולכן ראו בני ישראל להדגיש – לא רק שנקיים את התורה ככתבה בלבד, אלא גם נוסיף ונלמד ונהגה בתורה שבעל פה; ולפיכך הוסיפו "ונשמע" – אנו מחויבים גם ללימוד התורה שבעל פה.

דבר נוסף – מדוע כאן, בפסוק זה של "נעשה ונשמע", נאמר רק "ויאמרו" ותו לא, ואילו לעיל בפסוק ג', וכן בפרשת יתרו, מוסיף הכתוב ומדגיש שענו זאת "יחדיו" או "קול אחד" (לעיל בפסוק ג' נאמר "ויען כל העם קול אחד ויאמרו"; וכן, בפרשת יתרו, יט, ח, נאמר, "ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דיבר ה' נעשה", ואילו כאן לא כתוב "קול אחד" או "יחדיו"?<sup>15</sup>

מסביר זאת המשך חכמה כך: במציאות, אין אדם אחד שיוכל לקיים את כל מצוות התורה, שהרי חלק מהן שייך דווקא בכהנים, חלק דווקא בבעלי שדות וכו'. כיצד, איפוא, יוכל האדם להשיג שייכות בכל המצוות כולן? יש שתי דרכים לכך – האחת, על ידי צירוף כלל ישראל ואחדותם (שעל ידי דיבוק זה נחשבים כולם כאחד, ולכל אחד יש שייכות גם במצוות זולתו) והשנייה, על ידי תלמוד תורה (שע"י שאדם לומד מצווה מסוימת, יש לו שייכות בה גם אם נבצר ממנו לקיימה בפועל). ולכן, לעיל בפסוק ג' וכן בפרשת יתרו, כשאמרו "נעשה", ובכך התייחסו לקיום המצוות בפועל, נוסף ה"יחדיו" וה"קול אחד", לומר שעל ידי הצירוף, יחשב לכל אחד כאילו קיים הכל; אך כאן בפסוק ז', כשהוסיפו בני ישראל ואמרו "נעשה ונשמע", ו"נשמע" עניינו לימוד התורה והשגתה, הרי שבדרך זו ניתן להשיג שייכות במצוות כולן אף בלי ה"יחדיו"; כי כאמור, גם היחיד הבודד, כאשר הוא לומד תורה ועוסק במצווה מסוימת, הרי זה כאילו קיים אותה.

[ושמעתי לפרש בדרך זו, אמנם על דרך ה"ווארט", את דברי הגמ' הידועים במס' שבת דף ל"א. שם מסופר שבא גר אחד להלל הזקן וביקש ממנו שילמדנו את התורה "על רגל אחת". וענה לו הלל, מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך, "ואידך זיל גמור". ועל פי האמור לעיל, מתפרשים הדברים כך: אותו גר חשש, שלא יוכל לקיים את כל מצוות התורה אלא ע"י שיתגלגל כמה פעמים בעולם הזה, כל פעם בגוף אחר, שהרי בגלגול אחד ובגוף אחד אין אדם יכול לקיים את כל המצוות. לכן שאל את הלל, האם יש אפשרות להימנע מכך ולקיים את הכול "על רגל אחת", בגלגול אחד; ענה לו הלל, יש שתי שיטות לקיים את הכול: האחת, מה ששנוא עליך וכו', דהיינו, נהג באחוה וחבר את עצמך לכלל ישראל, כדלעיל; "ואידך", דהיינו, הדרך השנייה, "זיל גמור", למד תורה, וכך יחשב כאילו קיימת גם את המצוות שלא תוכל לקיים בפועל, כי העוסק בתורת מצווה מסוימת כאילו קיימה...].

### ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר (כד, י)

מהו אותה לבנה שהייתה כביכול תחת רגלי הקב"ה? רש"י מפרש – "היא [-הלבנה] הייתה לפניו בשעת השעבוד, לזכור צרתן של ישראל שהיו משועבדים במעשה לְבָנִים".

הדבר בא ללמדנו, שגם מי שידוע בשעבודו של חברו, אין די בכך, אלא צריך שימחיש לעצמו את הסבל לנגד עיניו ו"ירגיש" בדבר (וזהו המשמעות המלאה של הביטוי "נושא בעול עם חברו"). וכך גם כאן, על אף שהכול גלוי וידוע לפני הקב"ה, לרבות סבל ישראל, מכל מקום עשה לפניו כביכול אמצעי המחשה ושם לפניו לבנה, כנגד מעשה הלבנים, ללמדנו עניין זה (על פי דעת שרגא – הרה"ג שרגא גרוסברד).

[וכך יש להבין את דברי רש"י לעיל, על הפסוק "אם כסף תלווה את עמי, את העני עמך". שם כותב רש"י, "הוי מסתכל בעצמך כאילו אתה עני". דהיינו, לא די לדעת את סבל הזולת, אלא "להיכנס לנעליו", לדמות כאילו אתה עומד במצבו].

<sup>14</sup> וכן מבואר לפי הנ"ל גם המשך הסוגיה בנדריים: על הפסוק בירמיה (ט, יב) "על עזבם את תורת", דורשת שם הגמ', "שלא בירכו בתורה תחילה". והכוונה היא ג"כ כמבואר לעיל, שמי שאינו מברך על לימוד התורה, סימן הוא שרואה בתורה מכשיר בלבד ולא ערך בפני עצמו, וזהו "עזבם את תורת", את הערך העצמי שיש בלימוד התורה.

<sup>15</sup> יש מיישבים זאת כך: בפסוק ג' לעיל, וכן בפרשת יתרו, אמרו בני ישראל "נעשה", בלי "נשמע", והרי בעשיית המצוות כולם מחויבים ושווים כאחד. לעומת זאת, כשמדובר בלימוד והבנה והעמקה ("נשמע"), כל אחד משיג ומבין כפי דרגתו, ופחות שייך לומר "יחדיו", או "קול אחד" (כיוון זה מבואר בהרחבה על ידי הרב זקס, בחיבורו שיח ושיח; ובסיום הדברים כותב הרב זקס: "זה ההבדל בין נעשה לנשמע. את המעשים שה' מצווה עלינו לעשות אנחנו עושים 'יחדיו'. אנחנו נענים לפקודותיו 'קול אחד'. אך את קולו ואת נוכחותו אנחנו שומעים בדרכים רבות. כי אף שה' הוא אחד, אנחנו שונים זה מזה, ואנו פוגשים אותו איש איש בדרכו שלו". ועיין שם בהרחבה בלשונו היפה של המחבר בעניין זה).