

אור חדש בפירוש רש"י על התורה

הרב יצחק קפלן

חטיבה חשובה ומרכזית בתורתו של הרבי היא אוצר ביאוריו לפירוש רש"י על התורה.

לא פחות משלוש מאות חיבורים נכתבו במרוצת השנים על פירוש רש"י, שהנו הפירוש הנפוץ והנודע ביותר על התורה. בין מחבריהם נמנים גדולי חכמי ישראל וענקי הדורות, בהם מהר"ל מפראג ("גור אריה"), רבי מרדכי יפה בעל הלבושים ("לבוש האורה"), רבי דוד הלוי סגל בעל הט"ז ("דברי דוד"), רבי אליהו מזרחי, הרא"ם, ראש וראשון למפרשי רש"י, ועוד רבים. חלק מדברי המפרשים המרכזיים לוקטו בספר "שפתי חכמים" שנתפשת בכל תפוצות ישראל, בשלמותו או בגרסתו המקוצרת.

ועם כל זאת, דומה כי מקום הניחו לו כאן לרבינו זי"ע מן שמיא. שכן, אף שבחלק מכללי הלימוד והניתוח צועד רבינו בעקבות גדולי מפרשי רש"י מן הדורות הראשונים, למעשה אין פירושו של רבינו דומים לשום פירוש אחר, ואי אפשר לשייך אותם לאף אחד מן השיטות המוכרות והמקובלות. רבינו סלל לו דרך מקורית לגמרי, "נתיב לא ידעו עיט", ובביאוריו המפתיעים הוא יוצר סדר מופתי בשיטתו הכללית של רש"י ושופך אור צלול ובהיר על מאות קטעים מעורפלים ועמומים.

מאז חודש תשרי תשכ"ה – אחרי פטירת אמו, הרבנית חנה ע"ה – החל הרבי זי"ע לדרוש בפירוש רש"י על פרשת השבוע בכל התוועדות של שבת. לאחר שהיה פותח בענינא דיומא ומשמיע מאמר חסידות לפני

קהל המתכנסים, היה מקדיש שעה ארוכה לביאור דיבור אחד או שניים מדברי רש"י על הפרשה. בסך הכל ביאר הרבי לאורך השנים לפי שיטתו המיוחדת למעלה משמונה מאות קטעים של רש"י. חלקם שהוגה על-ידו מופיע בסדרת "ליקוטי שיחות" על התורה (ובמדור מיוחד בשלושת הכרכים של "אוצר ליקוטי שיחות"), ומעין סיכומים מקוצרים של הדברים כונסו בחמשת כרכי הסדרה "ביאורים לפירוש רש"י".

הרבי היה פותח בסדרה ארוכה של שאלות, ובמהלכן היה מקיף את פירושו של רש"י מכל צד: משווה את הדברים עם מקורם בתלמוד ובמדרש, עם דברי רש"י במקומות אחרים בפירושו ועם דעות מפרשים אחרים; דן בתוכן הפירוש ונושא ונותן בדברי פרשני רש"י העיקריים. אחר כך היה הרבי, כדרכו בקודש תמיד, מדייק בכל פרט בכל תיבה – החל במלים שהעתיק רש"י מן הפסוק ב"דיבור המתחיל", ועד למראה המקום המדויק שציין בפירושו. לאחר הפסק של ניגון היה פותח באמירת ההסבר. לרוב היה מציג בפתיחת דבריו הנחת יסוד מחודשת אחת או יותר, ומתוך העיקרון הכללי היה מיישב את כל הפרטים ופרטי הפרטים.

חיבור צופן סוד

דרכו של רש"י בפירושו צויינה על-ידו לא אחת – "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא". רש"י מניח כאן לראשונה את ההבחנה המוכרת לנו בין ה"פשט", שהוא הפירוש הישיר והגלוי של הכתובים, לבין ה"דרש", המגלה בפסוקים משמעויות נוספות על-ידי צורות קריאה ולימוד מיוחדות, הלא הן המידות שהתורה נדרשת בהן.

הבחנה זו, שאת שורשיה יש למצוא בכלל הידוע שנזכר בגמרא כמה פעמים "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", הפכה לאבן היסוד שעליו ביססו רבים ממפרשי התורה אחריו את פירושיהם. בין מפרשים אלה בולטים נכדו של רש"י רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם), רבי אברהם אבן עזרא, ועוד.

אלא שההבדל בין פירושו של רש"י לפירושיהם של שאר הפשטנים ניכר מיד למעיין. רשב"ם וכמהו ראב"ע פירשו את הכתובים איש בדרכו לפי משמעותם המילולית, כללי הדקדוק וההקשר הכללי, ורחקו

מן המדרש והאגדה מרחק רב. אמנם, כפי שפתח רשב"ם את פירושו על התורה, "יבינו המשכילים כי כל דברי רבותינו ודרשותיהם כנים ואמיתיים", אולם המדרש הנו נדבך נוסף, קומה נוספת, על גבי הפשט, כאשר חרז ראב"ע בצחות לשונו²: "אשר חכמת אלהים בקרבו יוכל להוציא מדרשים, וכולם כנגד הגוף הפשוט הם כמלבושים".

לא כן פירושו של רש"י, שלכאורה קשה להניח את האצבע על טיבו המדויק. על-אף הצהרתו כי לפרש פשוטו של מקרא בא, הרי למעשה יותר ממחצית מפירושו הוא שואב מתוך אוצר המדרש והאגדה של חז"ל, אף כשהדברים נראים רחוקים מאוד מן המשמעות הפשוטה של הכתוב³. מאידך, בפעמים רבות אחרות אין רש"י מקבל את דברי המדרש בנימוק שאין הדברים הולמים את פשוטו של מקרא⁴. ויש שהוא כותב "לא ידעתי פירושו" אף במקומות שיש שפע פירושים מדרשיים, ונראה בעליל כי אין דעתו נוחה מפירוש פשט המקרא על-פי דרשות אלה⁵.

אף במקומות שמביא רש"י מן המדרש, קשה לעתים לרדת לסוף דבריו. לרוב בורר הוא לו דעה אחת או שתיים מתוך רבות⁶, ולא אחת הוא מעורר תמיהה כאשר בתוך פירוש אחד הוא מצרף זו לזו דעות שונות, לעתים דעות סותרות⁷. גם בלשונות התלמוד והמדרשים, כשהוא מצטטם, הוא מכניס שינויים, עיקריים או טפלים⁸.

ובכן, מה עומד מאחורי חיבורו צופן הסוד? אין ספק שלנגד עיניו של רש"י הקדוש, ראש וראשון לפרשני המקרא, עמדה מטרה מוגדרת ומכוונת בחברו את חיבורו הגדול. אף בעיון קל ניכר בעליל כי רש"י בחר בקפידה את הפירושים ואת הניסוחים המדויקים ההולמים את מגמת פירושו. אך מגמה זו מה היא? על מדוכה זו ישבו כבר גדולי

2 הקדמת ראב"ע לפירושו על התורה.

3 לשם דוגמא: על "והיה עקב תשמעון" (דברים ז, יב) פירש רש"י: "אם המצוות קלות שאדם דש בעקביו תשמעון", בעוד המשמעות הפשוטה של הכתובים היא לכאורה "בעבור תשמעון", כמופיע בתרגום וכפי שביארו כמה ממפרשי התורה. לביאורו של הרבי על פירוש זה של רש"י - ראה תורת מנחם, מד, עמ' 243 ואילך.

4 ראה פירושו על בראשית כג, כב.

5 לשם דוגמא - ויקרא כז, ג. ראה ליקוטי שיחות, ה, עמ' 1 [אוצר ליקוטי שיחות, א, ע' 25].

6 ראה דוגמאות להלן.

7 לדוגמא - פירושו על בראשית מא, מח, שבו לכאורה חיבר לאחת שתי דעות במדרש רבה על אתר (פ"צ, ה). לביאורו של הרבי על פירוש רש"י זה ראה ליקוטי שיחות, כה, עמ' 220 ואילך.

8 ראה דוגמא להלן.

הדורות ובביאורה נאמרו דעות שונות⁹. להלן נראה את דרכו המיוחדת של הרבי בנידון.

"בן חמש למקרא"

ראשית קובע רבינו, כי דברי רש"י לעולם הם "פשוטו של מקרא". ואם אין רש"י מקדים במפורש ומציין "ומדרשו", הרי המדרש שהוא מביא – פשט הוא. לא רמה גבוהה ועמוקה של פשט, מעין דרש שבפשט, אלא פשט ממש.

איך ייתכן הדבר? ובכן, כאן נקודת ההבדל בין דרכו של רש"י לדרך שאר הפשטנים. מסתבר כי לא תמיד יוגדר הפשט כהיצמדות לפירוש המילולי. לא משום שהפירוש המילולי אינו פשט, אלא שאין די בו לצורך הבנת הפשט.

מהו אפוא הפשט? וכיצד נדע להבחין בין הפשט לבין הדרש? דעות הרבה נאמרו בעניין זה, מן הדורות הראשונים ועד דורנו אנו. רש"י – לימד הרבי – צעד בדרך משלו: בכותבו את פירושו, ראה ראש המפרשים בעיני רוחו את דמות התלמיד העושה את צעדיו הראשונים בלימוד המקרא, כהוראת חז"ל: "בן חמש למקרא". "פשט" לידו של רש"י הוא, אפוא, פירוש המקראות בדרך המתיישבת על לבו של "בן חמש למקרא".

"בן חמש למקרא" הוא אמנם רק ילד, אך אין פירוש הדבר שהוא שוטה, רשלן או שכחן. אין ספק שרש"י פונה בדבריו אל תלמיד נבון ובעל זיכרון מעולה. אלא שכאשר "בן חמש למקרא" ניגש אל המקרא, מגמתו ושאפתו שונות תכלית השינוי מאלה של התלמיד בבית המדרש, הוא "בן חמש עשרה לגמרא". השאלות הטורדות אותו, שבעטיין הוא נזקק לפירוש, אינן שאלותיו של הדרשן. אין הוא מוטרד מענייני חסרות ויתירות או מסמיכות הפרשיות, הוא אינו חוקר אחר טעמי שמות האישים והמקומות שבמקרא ואף אינו מבקש בלשון הכתובים רמז לכל פרטי ההלכות. מה שנחשב קושיא גדולה עבור הדרשן – הבהיר הרבי – ייתכן שאינו שאלה כלל אצל "בן חמש למקרא".

אלא שהיצמדות מוחלטת אל הפירוש המילולי, והתעלמות מאוצר הרעיונות והמשמעויות שמעניק לנו עולם המדרש והאגדה, תותיר את

9 בעניין זה ראה בהרחבה "כללי רש"י" (קה"ת, תשנ"א) עמ' 14-16.

הלומד הצעיר בלתי מסופק. אפילו "בן חמש", שאינו מעמיק עדיין במשמעויות הנסתרות שבדברי התורה, שואף להבנה רציפה ועקבית בפסוקים ולתפיסת ההשתלשלות ההגיונית של המאורעות. גם לו ברור כי אין בתורה דיבורים חסרי תכלית או כפילויות מיותרות. אף הוא מבין שלא ייתכנו כתובים הסותרים ומכחישים זה את זה.

היותו של פירוש פלוני "פשט" אינה נקבעת אפוא רק לפי טיבו של הפירוש עצמו. אף כי בוודאי, במקום שאפשר, מעדיף רש"י את הפירוש הקרוב אל המשמעות המילולית¹⁰, הרי יש לך פירוש מילולי הרחוק מן הפשט הרבה יותר מן המדרש, שכן הקושי שהוא מעורר בהבנת הכתובים – קושי שכדי ליישבו נידרש לעתים למהלכים מפולפלים במיוחד – מרחיק אותו עשרת מונים מעולמו של "בן חמש למקרא".

לפיכך בורר לו רש"י מן התלמודים, מן המדרש ומן האגדה, את מה שנחוץ כדי ליישב את המקרא על-פי פשוטו, שכן כתב בתחילת פירושו: "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". ודייק רבינו¹¹: אגדה הבאה רק במקום שיש צורך ביישוב המקרא ("מיישבת דברי המקרא"), והמיישבת את המקרא לא בדרך הרחוקה מן הפשט, אלא "על אופניו" (על "כנו" וסדר התיישובותו) של המקרא.

"פרשה זו יפה נדרשת במדרש רבי תנחומא", כך פותח רש"י את פירושו לפרשת קרח. והקשה רבינו¹³: מה ראה רש"י 'להעניק ציונים' למדרשי חז"ל? והלא כבר לימדונו רבותינו¹⁴ עונשו של "האומר שמועה זו נאה ושמועה זו אינה נאה". אלא שהקדמה זו ללמד על הכלל יצאה. כלל קבעו חז"ל: "מתוך שאינו צריך, אינו נאה". זהו שהתיר רבי אליעזר ללכת לצאת בשבת לרשות הרבים בכלי זיין, לפי ש"תכשיטין הן לו" ועשויים לנוי, ואף-על-פי שתכשיטין הן, לעתיד לבוא הן בטלין, "לפי שאינן צריכין, ומתוך שאינו צריך, אינו נאה"¹⁵. הרבה מדרשים יש, אבל אין רש"י יכול לשבחם ולומר "יפה נדרשת" – "מתוך שאינו צריך"!!!

10 ראה שם, פרקים ד-ה.

11 ליקוטי שיחות, י, עמ' 92.

12 לשון השיחה שם.

13 תורת מנחם, מדר, עמ' 42 ואילך.

14 עירובין סד, א.

15 שבת סג, א, ובפירוש רש"י.

מנקודת מבטו של פשוטו של מקרא, המדרש הנאה הוא המדרש שהבנת הכתובים צריכה לו.

נמצאנו למדים, שבכל מקום שמביא רש"י דברי מדרש ואגדה, עלינו לחפש אחר ההכרח לדברים מתוך הפשט. בבואנו לדון בדבריו של רש"י, השאלה הראשונה אפוא שעלינו לשאול – וכבר עמדו על כך הקדמונים – היא: מה הוקשה לו לרש"י? מה בתוכן הכתובים הזקיקו לפנות אל המדרש? וכבר העיר בעל "משכיל לדוד": "לא¹⁶ בא לבית המדרש, אלא מפני המסגר והחרש". אלא שהיה רבינו זי"ע רגיל להעיר, שהכרחים אלו שציינו המפרשים – ברובא דרובא דיוקי לשונות ודקדוקים אחרים – הכרחים של "דרש" הם ולא של פשט¹⁷... ודומה שכאן עיקר חידושו של רבינו, בהציבו לנגד העיניים את דמותו של "בן חמש למקרא", אשר מבעד למשקפיו יש לראות את הכתובים ומתוך כך לבקש את ההבנה הנכונה בפירושו של רש"י.

וידע הרבי לרדת לעולמו של "בן חמש", ולהראות בכל פעם את הקושי שבא רש"י ליישב בדבריו – לא קושיא חמורה של "חילוקים" ופולפולים, אלא שאלה מתבקשת והגיונית.

כשהמבוגרים מתבלבלים

והרי דוגמא. על הפסוק¹⁸ "ועשית כפורת זהב טהור" כתב רש"י: "ואף-על-פי שלא נתן שיעור לעוביה, פירשו רבותינו שהיה עוביה טפח". ושאלתו של רבינו עולה מאליה: מה ראה רש"י להביא מדברי רבותינו – שלא כדרכו – פרטי הלכות שאין להם רמז במקרא? מה לזה ולפשוטו של מקרא? אלא טעם הדבר פשוט – ביאר הרבי – שכן בהיות הכפורת עשויה זהב טהור, שהוא מתכת רכה, מתבקשת מיד שאלתו של "בן חמש": כיצד עמדה הכפורת הדקה על דפנות הארון מבלי שתתכופף פנימה? ולפיכך מספר רש"י לתלמיד, שהיה עוביה טפח, מה שאפשר את עמידתה היציבה¹⁹. והרי לנו "פשט"!

16 הקדמתו, ד"ה בשלח.

17 "מפני שכל חלק בתורה כלול מכל שאר החלקים, ומפרשים אלה הסבירו את חלקי התורה האחרים הכלולים בפשט" (הקדמה לליקוטי שיחות, ה, הערה 2).

18 שמות כה, יז.

19 התוועדויות תשמ"ו ע' 599 ואילך.

ועוד כיוצא בה. על "וישלח"²⁰ יעקב מלאכים" פירש רש"י: "מלאכים ממש". נלאו המפרשים מלהסביר את בחירתו התמוהה, לכאורה, באגדה זו בבראשית רבה, בשעה שמופיעה שם על אתר דעה נוספת על זהותם של מלאכים אלה – "שלוחים בשר ודם", ודעה זו הולמת היטב את פשוטו של מקרא, שהרי הוראת המלה "מלאכים" היא – שלוחים (כמו "וישלח משה מלאכים" שבפרשת חוקת).

והרבי מבאר לפי דרכו: כיוון שהיה יעקב ירא שפני עשו למלחמה, יתמה הלומד בצדק – כיצד שלח יעקב שלוחים למקום סכנה? האם לא חשש לחייהם? הלא יש יסוד סביר להניח שבהיותם נציגיו של יעקב יבקש עשו להרע להם. מכאן מוכח אפוא בדרך הפשט שהיו אלה "מלאכים ממש".

ובמקום שאתה מוצא את כוחו של רבינו בסברא פשוטה וישרה, שם אתה מוצא את כוחו בדקדוקי הפרטים והלשונות: כיוון שרש"י בפירושו מפרש את התיבה "מלאכים", שפירושה "מלאכים ממש", מדוע הוא מעתיק ב"דיבור המתחיל" מן הכתוב את הפסוק מתחילתו – "וישלח יעקב מלאכים"? אין זאת אלא – ביאר רבינו לשיטתו – כי יסוד פירושו של רש"י אינו מן התיבה "מלאכים", שהוראתה גם שלוחים בשר ודם, אלא מן השליחות גופא, כנ"ל.

מכוח סברא זו דוחה רבינו את פירוש הרא"ם, שהכרחו של רש"י לפירושו הוא מהמשך הכתוב – "וישלח יעקב מלאכים לפניו", היינו, "מאותן הכתובים לפני השליחות", הם המלאכים המוזכרים בסוף פרשת ויצא – "ויפגעו בו מלאכי אלקים". מלבד שאין כאן הכרח אמיתי של פשט מעולמו של "בן חמש", הרי לו כן היה, היה על רש"י להעתיק מן הכתוב בתחילת פירושו גם את התיבה הבאה, "לפניו". מכאן שהכרחו של רש"י הוא מן השליחות גופא, ולא מן הלשונות בהמשך הפסוק.

אף כשנזקק רש"י לאחת מצורות הלימוד המדרשיות, כסמיכות הפרשיות וכיוצא בזה, הדרש כשלעצמו אינו המטרה. וכמו בראש פרשת שלח²¹: "למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים, לפי שלקתה על עסקי דיבה, שדברה באחיה, ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר". אין עיקר כוונת רש"י לפרש את סמיכות הפרשיות, אלא ליישב את תמיהת הלומד על עונשם הקשה של המרגלים – וכי לא לשם כך נשלחו, לספר

20 וראה להלן: "עניינים מופלאים".

21 במדבר יג, ב.

את שראו עיניהם?²² ברם לאחר שראו את שאירע למרים, מובן שהיה עליהם לעשות זאת תוך הימנעות מהוצאת דיבה על הארץ, וכיון ש"ראו ולא לקחו מוסר", לפיכך נענשו²³. פתיחת רש"י "למה נסמכה וכו'" אינה אפוא עיקר השאלה שבא ליישב (שאותה לרוב איז דרכו לציין במפורש²⁴), אלא היא למעשה חלק מהתירוץ. השאלה - לעולם שאלתו של "בן חמש למקרא" היא.

לדידו של הרבי, אימוץ דרך החשיבה וההיגיון של בן חמש למקרא הוא תנאי הכרחי להבנה ישרה של פירוש רש"י²⁵. פעם הובאה לפניו "קושיא חמורה" על הפסוק²⁶ "ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור" - איך הקדים משה רבינו את אשתו לבניו, בניגוד להנהגתו הראויה של יעקב אבינו, "ויקם²⁷ יעקב וישא את בניו ואת נשיו על הגמלים", וכפי שפירש שם רש"י: "הקדים זכרים לנקבות, ועשו הקדים נקבות לזכרים, שנאמר ויקח עשו את בניו ואת נשיו"? מענה רבינו בכתב על גליון השאלה²⁸ מכה על קרקדו של השואל ומזכיר לו כי קושיא כזו לא תעלה במחשבתו הישרה של "בן חמש": בנו הפעוט של משה רבינו היה בן שמונה ימים לכל היותר, וממילא לא היה משה יכול להרכיבו על החמור קודם שהרכיב עליו את אשתו! וכן שגור היה בפי רבינו: "כאשר²⁹ מבוגרים מתכלכלים בעניין מסוים ואינם מוצאים ידיהם ורגליהם, אזי ישנה עצה פשוטה - לשאול אצל בן חמש למקרא..."

פתרון החרטומים ופתרון יוסף

כללים הרבה קבע הרבי בלימוד פירוש רש"י על התורה, הנובעים ועולים מתוך שיטתו הכללית - מתי יאריך ומתי יקצר, מתי יפרש ומתי יסתום, מתי יסתפק בפירוש אחד ומתי יכתוב שנים ושלושה פירושים, מתי יציין את מקור פירושו ומתי יכתוב דבריו בסתם. ספר שלם בשם "כללי

- 22 כפי שהקשו רבים ממפרשי התורה - ראה רמב"ן ריש פרשת שלח.
- 23 ליקוטי שיחות, יח, ע' 141 ואילך. וראה שם בהרחבה ובפירוט את תוכן הלימוד ממרים.
- 24 ראה כללי רש"י פרק ב כלל 2.
- 25 התועדויות תשד"מ, א, ע' 359: "כאשר צריכים לדעת ולהבין עניין מסוים בפירוש רש"י, יש להתבונן בדבר מנקודת מבט של בן חמש למקרא".
- 26 שמות ד, כ.
- 27 בראשית לא, יז.
- 28 מופיע בהוספות לליקוטי שיחות, כא, ע' 352. כדברי רבינו כאן נמצא גם בספר מושב זקנים על התורה על פסוק זה.
- 29 התועדויות תשד"מ, ב, עמ' 1079.

רש"י פרנסו כללים אלה. לכאורה, העיסוק בכגון דא חונק את החידוש והיצירה. כך דרכו של עולם. לא כן בבית מדרשו של הרבי. בתורת הרבי – ולא רק על פירוש רש"י – אנו מוצאים חיבור של שני קצוות מנוגדים לכאורה: דווקא מתוך הדקדוק בפרטי הפרטים והלשוניות עולה אור גדול על הרעיון כולו. בנתיבו של הרבי, העיון בלשוניות המדויקים של חז"ל ורבותינו הראשונים הוא המפתח לחילוץ משמעויות ועומקים חדשים בדבריהם³⁰.

גם הביאורים הנובעים מתוך העיסוק בכללי פירוש רש"י – העשויו לכאורה להגביל – הם תמיד מקוריים ומפתיעים. קטעים סתמיים למראה, הנלמדים כרגיל בהעברה בעלמא (ושאף המפרשים אינם מעירים עליהם כלל), לובשים פתאום צורה חדשה, לאחר שמובהרת במדויק משמעותה של כל תיבה ושל כל ביטוי. ותוך שהרבי מעלה אור חדש בפירושי רש"י, הוא מגלה פירושים ומשמעויות חדשות בסיפורי התורה, מגדיר גדרים חדשים בדינים ומצוות, ויוצר הבחנות ענייניות ולשוניות המאירות את עיני הלומד. ולהלן יובאו אי-אלו דוגמאות.

מתוך צורת לימודו של רבינו עולה מאליו הכלל, כי כאשר בוחר רש"י חלק אחד או דעה אחת מתוך המדרש, אות הוא כי דעה זו דווקא היא "המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". ובכן, על חלומות פרעה שבפרשת מקץ נאמר³¹ "ואין פותר אותם לפרעה". ומביא רש"י ממדרש רבה³²: "פותרים היו אותם, אבל לא לפרעה... שהיו אומרים: שבע בנות אתה מוליד, שבע בנות אתה קובר". אך את המשך המדרש השמיט רש"י: "וכן אמרו שבע שבלים הטובות שבע מלכיות אתה מכבש, שבע שבלים הרעות שבע אפרכיות מורדות כך".

רבינו מציע הסבר קולע לדבר, ומתוך הסבר זה יוצא לבאר את סיפור המעשה כולו בדרך השובה את הלב ביופיה ובפשטותה. "שבע בנות אתה מוליד, שבע בנות אתה קובר" – מפרש הרבי – דבר זה יכול היה להתקיים בו זמנית אצל מלכי אותם ימים, שהיו להם נשים ופילגשים רבות. לא כן "שבע מלכיות אתה מכבש, שבע אפרכיות מורדות כך" – אין הדבר מצוי כלל שיתרחשו כל המלחמות הללו בבת אחת. והנה, בפסוק נאמר "והנה שבע פרות אחרות עולות אחריהן מן היאור רעות

30 ראה ליקוטי שיחות, טז, עמ' 533.

31 בראשית מא, ח.

32 פפ"ט, ו.

מראה ודקות בשר ותעמודנה אצל הפרות על שפת היאור", ומשמע ששני הדברים – פתרון הפרות הטובות ופתרון הפרות הרעות – יתרחשו בבת אחת. לפיכך אין פתרון זה השני עולה יפה בפשוטו של מקרא.

אלא שאם כן, איך מהווה פתרונו של יוסף מענה לבעיה זו? לאמיתו של דבר – הסביר הרבי – הרי המעשה כולו מוקשה הוא³³: פתרונו של יוסף – כי הפרות והשיבולים טובות המראה מסמלות שבע שני שובע, ואילו הרעות מסמלות שבע שני רעב – הוא לכאורה הפשוט והמתבקש ביותר, בוודאי בהשוואה לרעיונות האחרים שהועלו; איך לא עלה הדבר על דעת החרטומים, והיכן היא חכמתו המיוחדת של יוסף, שפרעה התפעל ממנה עד כדי מינויו למשנה המלך? זאת ועוד: "ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתוהו על ארץ מצרים... ויקבצו את כל אוכל השנים הטובות" – מה ראה יוסף להתערב בעניני המלוכה ולהשיא לפרעה עצות בהנהגת המדינה? ומה עוד, שעצה זו מתבקשת מאליה כשיודעים מראש בשנות השובע שעתידות שנות רעב לבוא, ואף בה אין שום חידוש לכאורה.

ברם כל קושיות אלו מתורצות האחת בחברתה: חידושו של יוסף לא היה בעצם הפירוש, שהוא פשוט ומובן לכל. אלא שעד בוא יוסף היה פתרון שנות הרעב והשובע דחוי, שכן השנים באות זה אחר זה, ולא נתקיים בו אפוא "ותעמודנה אצל הפרות על שפת היאור". בא יוסף והעמידן זו אצל זו: בשנות השובע קיימת כבר הדאגה לשבע שנות הרעב, ובשנות הרעב ניזון העם מן התבואה של שבע שנות השובע. עצת יוסף היא אפוא חלק מפתרון החלום עצמו. וזהו שאמר פרעה: "אין חכם ונבון כמוך", בהראות לו יוסף כי משמים נרמזה לא רק הצרה עצמה כי אם גם דרך ההצלה ממנה³⁴.

שני כתובים המכחישים

יש שרש"י נדרש לסתירה בין שני כתובים המרוחקים זה מזה. בהתייחס לכך קבע הרבי כלל נאה ומתקבל: אם נדרש רש"י לסתירה זו במקומו של הכתוב השני, אפשר שכוונתו היא אכן רק ליישב את סתירת הכתובים עצמה; אולם כשהוא מתייחס לסתירה במקומו של הכתוב הראשון – הרי שאלת הסתירה עוד לא התעוררה, שכן אל הכתוב השני עדיין לא

33 כמו שהקשו מפרשי התורה המצויינים שם.

34 ליקוטי שיחות, טו, עמ' 339 ואילך ואוצר ליקוטי שיחות, א, עמ' 271 ואילך.

הגענו. אות הוא, שיש כאן שאלה אחרת של "בן חמש", שרש"י מיישבה באמצעות הסתירה.

ושוב, גם כאן – הגאונות שבפשטות. במעשה יהודה ותמר נאמר "ויוגר לתמר לאמר הנה חמיך עולה תמנתה לגזו צאנו". מפרש רש"י: "עולה תמנתה – ובשמשון הוא אומר 'וירד שמשון וגו' תמנתה"; בשיפוע ההר היתה יושבת, עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן". המפרשים לא ראו צורך להסביר את דברי רש"י אלו, שנראים פשוטים וישרים. אולם הרבי מקשה לפי דרכו: הלא הסתירה בין הכתובים תתעורר רק כשיגיע הלומד למעשה שמשון בספר שופטים, ומה ראה רש"י לתרצה כאן? זאת ועוד: מקור דברי רש"י הוא בגמרא³⁵, אולם שם הובא תחילה יישוב אחר לסתירה זו: "שתי תמנאות היו, חדא בירידה וחדא בעליה"³⁶. צריך אפוא לתת טעם לכך שהעדיף רש"י את התירוץ השני.

אלא שהשאלה העומדת בבסיס העניין היא – לשם מה הודגש לתמר "הנה חמיך עולה תמנתה"? למאי נפקא מינה אם הוא עושה את דרכו בעלייה, בירידה או במישור? ומבאר רש"י, שכיוון ש"בשיפוע ההר היתה יושבת, עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן", היתה תמר צריכה לדעת מאין יבוא – מלמעלה או מלמטה – כדי שתדע היכן להמתין לו... מובן אפוא שאין רש"י יכול להיעזר בתירוץ הראשון בגמרא, ש"שתי תמנאות היו", כי מאחר שכאן עוסקים אנו בתמנע זו שבעלייה, הרי רק דרך אחת מובילה אליה, ואין תירוץ זה מועיל לנו אפוא לבאר מדוע הודגש הדבר שיהודה עשה דרכו בעלייה דווקא³⁷.

ביד הלשון

תשומת הלב המיוחדת הניתנת ללשון היא בשתיים: הן בלשון הכתובים עצמם והן בלשונו של רש"י בפירושו. להלן נראה כי כאמור, לא אחת מעניקים דיוקי הלשון משמעות מחודשת לתוכן הנלמד.

שני שבטים הצטיינו בגבורתם: שבט יהודה, שנתברך "ידך בעורף אויבך", ושבט גד, עליו נאמר "וטרף זרוע אף קדקד". וחילוק יש בין השניים: "ידך בעורף אויבך" פירושו שהאויב מפנה עורפו ונס מפני הרודף, ואילו "וטרף זרוע אף קדקד" מובנו הכאה מהירה של ראש

35 סוטה י, א. ירושלמי שם פ"א ה"ח.

36 בגמרא יש תירוץ נוסף, שאינו הולם את פשוטו של מקרא – ראה משכיל לדוד על אתר.

37 ליקוטי שיחות, י, עמ' 122 ואילך.

האויב. מטעם זה הורה משה לשבט גד דווקא "חלוצים תעברו לפני אחיכם בני ישראל כל בני חיל" בכניסתם לארץ ישראל, לפי שנצטוו ישראל "לא תחיה כל נשמה", ואם כן לא היה די בגבורתו של יהודה המניסה את האויב, אלא היה צורך בהכאתו על-ידי בני גד. זהו שהאריך רש"י על פסוק זה בלשונו "לפי שגיבורים היו ואויבים נופלים לפניהם שנאמר וטרף זרוע אף קדקד", ותירץ בזה למה לא יצאו שבט יהודה בראש המחנה על-אף גבורתם – כיוון שלא היו האויבים נופלים לפניהם, אלא נסים ונמלטים, ולא היו יכולים אפוא לקיים כראוי "לא תחיה כל נשמה"³⁸. והרי לנו הבחנה חדשה בין שני סוגים של גבורה מתוך הדקדוק בלשון הכתוב.

הבחנה בין שתי מלים נרדפות לכאורה בדברי רש"י – על מכות מצרים³⁹: "שהיתה המכה משמשת רביע חודש, ושלוש חלקים היה מעיד ומתרה בהם". "מעיד" ו"מתרה" לאו היינו הך, חידש הרבי. עדות היא דבר ודאי, כאדם המעיד על המתרחש, ואילו התראה היא אזהרה על מה שעלול לקרות אם לא ייטיב המוזהר את דרכיו. במכות מצרים אכן מצינו משני הסוגים: היו שבאו כעונש על העבר – "והנה⁴⁰ לא שמעת עד כה... הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאור ונהפכו לדם", ודברי משה עליהן עדות היו, ויש שהיו תלויות בעתיד – "ואם⁴¹ מאן אתה לשלח הנה אנכי נוגף את כל גבולך בצפרדעים", והיה משה כמזהיר ומתרה עליהן⁴².

מעניינת במיוחד ההשוואה הלשונית בין שני פירושי רש"י למלה "טטפת", לראשונה בפרשת "והיה כי יביאך"⁴³: "ועל שם שהם ארבעה בתים קרויין טטפת – טט בכתפי שמים, פת באפריקי שמים". ושוב בפרשת "שמע ישראל"⁴⁴, ושם בלשון זו: "ועל שם מנין פרשיותיהם נקראו טטפת – טט בכתפי שמים, פת באפריקי שמים". למה פתח רש"י בבתים וסיים בפרשיות? ובכן: פרשיות "קדש" "והיה כי יביאך" שבתפילין נאמרו מיד לאחר יציאת מצרים, ואילו "שמע" "והיה אם

38 שם, ט, ע' 1 ואילך |אוצר ליקוטי שיחות, ג, עמ' 18 ואילך|.

39 שמות ז, כה.

40 שם, טז-יז.

41 שם, כז.

42 ליקוטי שיחות, ו, עמ' 58 ואילך.

43 שמות יג, טז.

44 דברים ו, ח.

שמוע" נאמרו רק לאחר ארבעים שנה. אם כן, בפרשת "והיה כי יביאך" לא נצטוו עדיין על ארבע פרשיות, אלא על ארבעה בתים בלבד, ששניים מהם היו ריקים באותה עת. רק לאחר ארבעים שנה הושלמו התפילין, והפעם היו ב"טטפת" – ארבע פרשיות⁴⁵...

גדרים חדשים

בפתיחת הדברים הזכרנו גם את השינויים שמכניס רש"י בלשונות חז"ל. גם שינויים אלה משתלבים היטב בשיטתו הכללית: אף שרש"י משתמש בפירושי חז"ל, הרי הדברים מקבלים שינויי תוכן ומשמעות כשהם באים ליישב את פשט המקראות. והרי שינוי קטן, שהפך בביאורו המהפכני של הרבי לשינוי גדול⁴⁶. על הפסוק⁴⁷ "לא תעמוד על דם רעך" נאמר בתורת כהנים: "אם ראית טובע בנהר או לסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו, חייב אתה להצילו בנפשו". ובלשון רש"י שינוי: "טובע בנהר וחיה או לסטים באים עליו" – בווא"ו החיבור. המעיין מן השורה, לא זו בלבד שאינו מחפש הסבר לשינוי זה, אלא מן הסתם אינו מבחין בו כלל... לא כן הרבי, שביאר את הדברים לפי דרכו המיוחדת:

לא זו של "לא תעמוד על דם רעך", מאי משמע? אם לחדש את עצם החיוב להציל את חברו מסכנת מוות – כבר ידוע הדבר ומוכן לכל במכלל-שכן מחיוב הצלת אבדתו⁴⁸; ועוד, שאם כן, לא היה לכתוב וללמדנו דין זה בלשון שלילה, אלא בלשון חיובית, כמו "עזוב תעזוב עמו", "השב תשיבנו לו" וכיוצא באלה. בהכרח אפוא שהכתוב מדבר במקום שיש קא-סלקא-דעתך להמנע מן ההצלה, ולפיכך בא להורות לנו: "לא תעמוד על דם רעך". הא כיצד? כשצריך המציל להכניס עצמו בספק סכנה למען הצלתו של חברו⁴⁹. זהו שכתב רש"י: "טובע בנהר וחיה או לסטים באים עליו", היינו שיש כאן צירוף שני הדברים יחד – טביעה בנהר יחד עם סכנת חיה או לסטים, וממילא, אם ילך להציל את חברו מן הטביעה בנהר, יסכן עצמו בפגיעת החיה או הלסטים⁵⁰. ועל זה ציוותה תורה "לא

45 ליקוטי שיחות, ט, עמ' 49 ואילך.

46 שם, לב, עמ' 120 ואילך.

47 ויקרא יט, טז.

48 כמבואר בגמרא. ואכן בדברי חז"ל כמה דרשות מיוחדות מיתור פסוק זה לכאורה. ורש"י יישב לפי דרכו – פשוטו של מקרא.

49 הפוסקים שקלו וטרו בדבר – ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך הצלת נפשות ס"ב.

50 כלומר: הסכנה למציל צריכה להיות סכנה אחרת, שכן אם המציל מכניס עצמו לאותה

תעמוד על דם רעך". והרי לנו "גדר" חדש בלאו "לא תעמוד על דם רעך" לפי שיטת רש"י.

"גדרים" חדשים בדינים ומצוות היוצאים מתוך פירושו של רש"י יש בביאורי הרבי כמה וכמה⁵¹. הרי דוגמא מדיני קדשים, המעידה כי גם היסוד הלמדני־יישבותי לא נעדר מבית מדרשו של רבינו כלומדו את פירושו של רש"י. על המזבח הפנימי נאמר בסוף פרשת תצוה⁵²: "לא תעלו עליו קטורת זרה ועולה ומנחה ונסך לא תסכו עליו... קודש קדשים הוא לה'", ופירש רש"י: "קודש קדשים הוא – המזבח מקודש לדברים הללו בלבד, ולא לעבודה אחרת". לאחר שהרבי דן בדברים בהרחבה בדרך הפשט, הוא מוסיף ומוציא מדברי רש"י יסוד הלכתי חשוב: האיסור להעלות דברים זרים על המזבח הפנימי אינו איסור העלאה גרידא, אלא הוא דין בחפצא של המזבח, שנתקדש רק לקדשים המיועדים לו. מטעם זה אף חזר רש"י והדגיש "המזבח מקודש לדברים הללו" (אף שידוע לנו כבר שבמזבח הכתוב מדבר). ומכאן יישוב לקושיא שהניח המנחת־חינוך ב"צריך עיון גדול"⁵³: למה לא החשיבו מוני המצוות את איסור הקטרת קטורת זרה ואת איסור הקרבת עולה מנחה ונסך על המזבח הפנימי לשני לאוין? לשיטת רש"י קושיא מעיקרא ליתא: אין כאן איסורים פרטיים נפרדים, אלא זהו דין מדיני המזבח, שהוא מקודש לדברים המיועדים לו בלבד, וכל העבודות האחרות נשללות ממנו בדרך ממילא⁵⁴.

ודאי, רעיון זה חורג כבר מן הפשט. לאחר שהובהרה היטב כוונתו של רש"י בפשוטו של מקרא, אפשר להוסיף ולטוות את חוט הביאור עוד ועוד, אל עולם ההלכה ואף אל עולם הסוד. בעניין זה שגורים היו על לשונו של הרבי שני פתגמים. דברי השל"ה הקדוש בספרו⁵⁵: "בכל דיבור ודיבור של רש"י יש בו נסתרים עניינים מופלאים", והמובא בשם

סכנה שבה שררי חברו – הרי אף הצלת חברו עומדת בספק, וכוודאי אין מקום לסכן עצמו למען ספק הצלת חברו. ועיין בליקוטי שיחות שם בארוכה מדוע "חיה או לסטים" הוא רק ספק סכנה.

51 "לפני עור לא תתן מכשול" – ליקוטי שיחות, כז, עמ' 141 ואילך [אוצר ליקוטי שיחות, ב, עמ' 177 ואילך]; ערלה – שם, כב, עמ' 103 ואילך; בשר בחלב – שם, ו, עמ' 143 ואילך ועמ' 201 ואילך. וכהנה רבות.

52 ל, ט ואילך. וראה להלן: "עניינים מופלאים".

53 מצוה קד.

54 ליקוטי שיחות, ו, עמ' 179 ואילך.

55 מסכת שבועות שלו קפא, א.

אדמו"ר הזקן בעל התניא⁵⁶: "פירוש רש"י על החומש הוא יינה של תורה" ("נכנס יין יצא סוד"). אולם בשיחותיו הדגיש רבינו כי עניינים גנוזים אלה לא יתגלו מבלי שתושג תחילה הבנה נכונה של פשט הדברים: "על-מנת⁵⁷ להעמיק עד היסוד ולגלות ה'ענינים מופלאים' ו'יינה של תורה' שבפירוש רש"י, בהכרח ללמוד היטב ולהבין את הפירוש הפשוט. שהרי גם ענינים אלו, 'ענינים מופלאים' ו'יינה של תורה', הכניסם רש"י וכללם בתוך פירושו על-פי פשוטו של מקרא".

"עניינים מופלאים"

לסיום נעיר הערה שיש בה בנותן טעם. לא ברר רבינו קטעים מדברי רש"י הנוחים להתפרש לפי דרכו, אלא כל דיבור ודיבור שהיה בא לידו היה דורשו לפי שיטתו בהרחבה ובעומק עד שעשאו כמין חומר. כך, בשנת תשכ"ה - אז החל כאמור לדרוש בפירוש רש"י - היתה דרכו בקודש לפרש בכל שבת-קודש את הדיבור הראשון ואת הדיבור האחרון שבפרשת השבוע. אורך השיחה והיקף הדיון לא השתנה מפרשה לפרשה ומנושא לנושא. פעמים היה זה עניין שברומו של עולם, ופעמים לכאורה עניין של חכמת הדקדוק גרידא. אף כשרש"י פותח או חותם את הפרשה בפירוש של שתיים ושלוש תיבות בלבד, היה הרבי מלבן אותו שעה ארוכה ומגלה בו נפלאות.

כך ביאר הרבי בשבת פרשת וארא את הדיבור האחרון בפרשת אותו השבוע, על הפסוק⁵⁸: "ויצא משה מעם פרעה את העיר ויפרוש כפיו אל ה' ויחדלו הקולות והברד ומטר לא ניתך ארצה". פירש רש"י: "לא נתך - לא הגיע, ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ. ודומה לו 'ותתך עלינו האלה והשבועה' דעזרא - ותגיע עלינו. ומנחם בן סרוק חברו בחלק 'כהתוך כסף', לשון יציאת מתכת... אף זה: לא נתך לארץ - לא הוצק לארץ".

ובכן, דומה שפירוש זה צריך להעסיק את בעלי הדקדוק בלבד. אך הרבי העמיק בו והראה כי אכן, "עניינים מופלאים" מסתתרים בו. אין רש"י עוסק כאן רק בשורש המלה "נתך", אלא במעשה עצמו - במה שאירע לברד לאחר שהתקבלה תפילת משה. מטעם זה אינו מעתיק

56 "היום יום" כט שבט.

57 ליקוטי שיחות, ה, עמ' 1 [אוצר ליקוטי שיחות, א, ע' 25 ואילך].

58 שמות ט, לג.

ב"דיבור המתחיל" רק את התיבה "נתך", כדרכו במקום שבא רק לפירוש המילות, אלא אף התיבה שלפניה – "לא נתך", כי כוונתו לפרש העניין, האירוע, שהמטר לא ניתך. כיון שהברד היה כבר באמצע ירידתו – שתי דרכים יש לפרש: אפשר שהברד "לא הגיע" ונשאר תלוי באוויר, ואפשר ש"לא הוצק", היינו שחדל להיות מציאות של נוזל, כי נגזז ונעלם⁵⁹. בין כך ובין כך אירע כאן נס, ברם מהו הנס הגדול יותר? מחד גיסא, אם הטיפות נותרו באוויר, הרי הנס נמשך זמן רב, ואילו אם נעלמו ופרחו נמשך הנס רגע קט בלבד. מאידך, דבר שהיה ואיננו יש בו חידוש גדול יותר: "גמירי⁶⁰", משמא מיהב יהבי, מישקל לא שקלי". כיון ש"קודשא⁶¹ בריך הוא לא עביד ניסא למגנא", יש לנקוט שאירע בפועל הנס הקל יותר. מה מהשניים הוא אפוא הנס הקל? בכך חלוקים שני הפירושים ברש"י.

ומכאן ל"יינה של תורה". שני אופנים בתשובה⁶²: תשובה הפועלת למפרע, ש"נעקר עונו מתחילתו", ותשובה שאינה אלא "מכאן ואילך". מאיזה סוג היתה תשובתו של פרעה בדבריו אל משה "חטאתי... ואני ועמי הרשעים", אשר בגללם חדל הברד? אם תשובה שעוקרת את העוון מתחילתו, דין הוא שאף הברד – שהוא העונש המסובב מן העוון – יעקר ויסתלק כליל; ברם אם היתה תשובה "מכאן ואילך" בלבד, אזי לא הוסיף הברד לרדת, אבל מה שהיה כבר במציאות לא הפך לאין.

אבל כאן עולה השאלה: התיתכן בכלל תשובה למפרע בבני נח? הניחא באיש ישראל, שמהותו טובה היא אלא ש"יצרו⁶³" הוא שתקפו", אין העוון אלא עניין חיצוני וטפל, והתשובה מחזירה אותו למצבו האמיתי; אבל בן נח, שהחטא אף הוא חלק ממנו, למה יעקר עונו מתחילתו? אולם לכשתמצי לומר, יש מקום ליישב ולטעון שהבדלה זו שבין ישראל לעמים לא היתה קיימת קודם מתן תורה. שוב, בכך חלוקים שני הפירושים ברש"י...

בא רבינו זי"ע בשערי של פירוש רש"י וסיפרו לו האותיות את אשר לא סיפרו לשום אדם. וכל אשר הבאנו לעיל אינו אלא כטיפה אחת מן הים.

59 הרבר מוכח גם מתוך פירוש רש"י, שכתב "ואף אותן שהיו באוויר לא הגיעו לארץ" בתוך הפירוש הראשון דווקא.

60 תענית כה, א (לפי גירסת עין יעקב והב"ח שם).

61 ראה דרשות הר"ן דרוש ח.

62 יומא פו, א וברש"י שם.

63 משנה תורה, הלכות גירושין פ"ב הי"ח.