

אור יש"ר

- דרכו המאירה של רבינו בלימוד רש"י על-התורה -

אחד החיבורים התורניים הנפוצים ביותר, הוא פירוש רש"י על התורה (בימינו נדיר לראות מהדורה מודפסת של 'חמשה חומשי תורה' - ללא פירוש רש"י המלווה אותה). מאז חיבורו של הפירוש על ידי ר'בן ש"ל ישראל (כפי שכונה בחיבה ובהערצה), נלמד הפירוש על ידי רבבות יהודים באופן קבוע: יש המקיימים את דברי השולחן-ערוך¹ לענין 'שנים מקרא ואחד תרגום': "וירא שמים יקרא תרגום וגם פירוש רש"י"; רבים מקפידים ללמוד בכל יום חלק מתוך פרשת השבוע (כגון: ביום שני מ'שני עד 'שלישי) עם פירוש רש"י; ויש שקבעו שיעורי "חומש-רש"י" ברבים, בערב שבת, בשבת עצמה או בסתם יום של חול.

מטבע הדברים, חיבור נפוץ זה שימש הרבה מפרשים בחיבוריהם. כך ידוע הרמב"ן, אחד מגדולי רבותינו הראשונים, שדן בפירוש רש"י על התורה באופן קבוע (אם כי הוא לא נמנע מלחלוק עליו, כדרכה של תורה) – וכפי שהוא כותב בהקדמתו לפירושו על התורה: "ואשים למאור פני נרות המנורה הטהורה, פירושי רבינו שלמה .. לו משפט הבכורה, בדבריו אהגה, באהבתם אשגה, ועמהם יהיה לנו משא ומתן, דרישה וחקירה, בפשטיו ומדרשיו, וכל אגדה בצורה אשר בפירושו זכורה".

גם בפירושיהם של ראשונים נוספים דנים רבות בדברי רש"י. ידועים במיוחד הם "מפרשי רש"י", גדולי ישראל

¹. אורח חיים, סי' רפה סעיף ב.

תשכ"ה⁵, לאחר הסתלקותה של אמו ע"ה⁶ – אז החל הרבי הנהגה חדשה, של עיון קבוע בדברי רש"י. בכל הזדמנות בה היה הרבי מדבר ברבים⁷, היה מקדיש חלק מהזמן לעיון בדברי רש"י, הנהגה שהמשיכה במשך כעשרים וחמש שנים, בהן ביאר הרבי בשיטתו היחודית מאות רבות של ענינים בפירוש רש"י.

[מעניינת התבטאותו של הרבי בהזדמנות מסויימת, היתה זו שבת שבה עורר על קושיא חזקה בדברי רש"י⁸, ואז התבטא: "קושיא זו היא הרי קושיא חזקה – איך יתכן שעד כה לא התעוררו בה"?!... אך מיד הוסיף ואמר: "האמת היא, שגם אצלי לא התעוררה הקושיא עד אמש,

⁵. הרבי נולד בשנת תרס"ב, וחידושי התורה שלו הנמצאים בידינו (מתוארכים) מתחילים משנת תרפ"ה (בערך).

⁶. הרבנית הצדקנית מרת חנה שניאורסאהן נ"ע - הסתלקה בש"פ וילך, ו' תשרי תשכ"ה, בעלות המנחה.

⁷. בימי השבת, ולעיתים גם באמצע השבוע. –

התחלת אמירת הביאורים היתה כאמור בהמשך להסתלקות אמו של הרבי, ובמשך השנה הראשונה (שנת האבילות) היה סדר קבוע, שבו הרבי היה מבאר את ה'דיבור' הראשון וה'דיבור' האחרון של פרשת השבוע. לקראת סיום השנה הבינו מדברי הרבי כי הנהגה זו של ביאורים בדברי רש"י מוגבלת ומיוחדת לשנה זו בלבד (ולא אמורה להמשיך לאחר מכן), אולם לאחר הפצרות ובקשות מקהל השומעים נעתר הרבי והמשיך להשמיע ביאורים גם בשנים הבאות, כשבכל פעם הרבי בוחר ב'דיבור' אחר של רש"י.

[פעמים רבות היה הרבי מנמק את בחירתו בענין פלוני – לדוגמא: כאשר היתה **שריפה** בשבוע של פרשת חוקת תשכ"ט, שבה נפגעו ל"ע כמה מתלמידי הישיבה, ביאר הרבי בהמשך לכך את דברי רש"י על הפסוק בפרשת השבוע: "עשה לך שרף ושים אותו על נס והיה כל הנשון וראה אותו וחי" – נדפס ב'לקוטי שיחות' חלק יג, ע' 71 ואילך; בשבתות פרשיות עקב וראה תשכ"ט, אמר הרבי שבקשר להתעוררות הגדולה על 'מצע תפילין' – זיכוי יהודים במצות תפילין - הרי שהוא 'חיפש' בדברי רש"י שבפרשה ענין שקשור למצות תפילין (הכוונה היא לרש"י עקב יא, יח; ראה יג, א)].

בשלב מסויים היתה מתפרסמת הכרזה על איזה 'דיבור' בכוונתו של הרבי להתעכב, כדי שהציבור יוכל להתכונן מבעוד מועד. [ראה פרשת הדברים בגליון 'כפר חב"ד', מס' 634 (ערב חג-הסוכות תשנ"ה). – שם מסופר, כי הרבי התייחס להכרזה זו ברצינות גדולה; ופעם, כאשר מישוה חמד לו לצון ואמר לממונה להכריז כי היום הרבי ידבר על 'דיבור' פלוני – בשעה שהדברים לא היו נכונים – הרבי התייחס לכך בחומרה רבה, ואמר כי מכיון שכבר הכריזו הרי שהוא אכן יבאר את אותו 'דיבור', אך מכאן ואילך ייפסקו ההכרזות (היה זה בש"פ ויקרא תשכ"ט, והרבי ביאר את אותו 'דיבור' בשבת הבאה – ש"פ צו). לאחר מכן, כבר לא היתה הכרזה רשמית, ורק יהודי אחד (שעסק בענין בלהט רב – הר"ר יוסף וולדמאן שליט"א) זכה שהרבי יאמר לו באופן פרטי איזה 'דיבור' יבאר. הוא מספר על השבת הראשונה לאחר אותו מאורע (ש"פ שמיני תשכ"ט) שבה הוא ביקש לדעת על מה הרבי ידבר, והרבי השיב לו בלשון זו: "וישמע משה וייטב בעיניו" (שמיני י, כ) – **ובלבד שלא יכריז**... (הביאור נדפס ב'לקוטי שיחות' חלק יז, ע' 109 ואילך)].

⁸. שבת פרשת תרומה, תשמ"א.

כך שאינני יכול לבוא בטענות לאחרים" [...] ראה ביטוי דומה בהתו' תשמ"ה ע' 2645, עייש"ב

נחסוך בהקדמות ארוכות, וניגש ישר (יש"ר אותיות רש"י...⁹) לעצם הענין – דוגמאות מדרכו המאירה של הרבי בלימוד פירוש רש"י על התורה¹⁰.

חלק א – העומק שבשינויי הלשון של רש"י

נתחיל מפיסקא בדברי רש"י, שבהשקפה ראשונה היא פשוטה ואין מה להתעמק בה. בפרשת קרבן תודה¹¹, רש"י מונה את ה'ארבעה שצריכין להודות', וזה לשונו: "אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדבריות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא, שהם צריכין להודות, שכתוב בהן¹²: 'יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם, ויזבחו זבחי תודה". לכאורה כוונת רש"י ברורה, ואכן במפרשי רש"י הידועים אין התייחסות מיוחדת לפיסקא זו.

⁹ בהקדמת ספר 'משיח אלמים', חיבור על פרש"י עה"ת מאת החכם ר"י כלץ מחבר 'ספר המוסר' [מחכמי ספרד, ומשם גלה לצפון אפריקה, שם סיים את פירושו לרש"י בשנת ה'רמ"ו], ממליץ על פירוש רש"י את הפסוק (תהלים לג, ד) "כי ישר דבר ה' וכל מעשהו באמונה".

וראה גם 'פרי עץ חיים', שער התפילין פרק יא, שמביא רמז לשיטות השונות בענין תפילין, מהפסוק (תהלים לז, לז) "שמר תם וראה ישר" – ושם: "שמר ת"ם – תפילין דרבינו תם; וראה יש"ר – תפילין דרש"י".

¹⁰ אמר הכותב: משנתו של הרבי בנושא זה ארוכה ורחבה, בכמות ובאיכות. מובן מעצמו, שאי אפשר במאמר אחד להקיף את כל הענין, אפילו לא באופן של 'דוגמאות' בלבד. מאמר זה מאיר צדדים מסויימים משיטתו הייחודית של הרבי בפירוש רש"י, אך כמובן שיש צדדים רבים נוספים – ביניהם עיקריים – שלא זכו להתייחסות מספיקה במאמר זה (ועוד חזון למועד בעז"ה). זאת ועוד: אפילו באותם צדדים שכן הודגשו במאמר זה, היה קשה להחליט באיזה ביאורים לבחור מתוך השפע הרב, והשתדלתי לבחור בדוגמאות קלות יחסית, כדי להקל על הקורא [למרות ששיטתו הייחודית של הרבי מתמצה ומשתקפת יותר – מטבע הדברים – דוקא באותן דוגמאות מורכבות שלא הובאו כאן].

¹¹ צו ז, יב.

¹² תהלים מזמור קז (כא-כב).

אולם הרבי מדייק בלשון רש"י ומגלה נפלאות¹³ :

הדקדוק העיקרי הוא – **הסדר** : במקור, בתהלים, הובא מצב הסכנה של "יורדי הים" **אחרון** שבכולם, ואילו רש"י הקדים את "יורדי הים" להיות **הראשון**.

למעשה, דבר זה מצינו כבר בגמרא¹⁴, שגם היא הקדימה את "יורדי הים" לפני האחרים. ואכן, בעלי התוספות מבארים את הסיבה לשינוי זה בין המקרא לבין הגמרא : במקרא (בתהלים) סודרו המצבים לפי חומרת הסכנה – ולענין זה הרי הסכנה שב"יורדי הים" היא פחותה מכולם ולכן נמנה מצב זה אחרון ; ואילו הגמרא סידרה את המצבים לפי מדת היותם מצויים ושכיחים – ולכן מנתה את "יורדי הים" לפני האחרים, כיון שזהו המצב השכיח ביותר.

אולם, רש"י משנה גם מהגמרא. הגמרא מאחרת את "חבושי בית האסורים" **לבסוף**, כיון שמצב זה הכי פחות שכיח (פחות מאשר "חולה שנתרפא") ; ואילו רש"י מזכיר אחרון דוקא את "חולה שנתרפא". מתברר, איפוא, שהסדר ברש"י הוא מקורי ועצמאי.

וכאן מצטרף דקדוק נוסף – **בלשון**. שלושה מתוך מצבי הסכנה מזכיר רש"י בלשון רבים : "יורדי הים, והולכי מדבריות, וחבושי בית האסורים" – ואילו את האחרון הוא מזכיר בלשון יחיד : "חולה שנתרפא".

12. 'לקוטי שיחות' חלק יב, ע' 20 ואילך ('ביאורים לפירוש רש"י', ויקרא, ע' 39 ואילך; 'ביאורי החומש', ויקרא, ע' צג ואילך).

14. ברכות נד, ב.

ובעצם, הדקדוק השני יכול להסביר את הדקדוק הראשון: כיון שה"חולה שנתרפא" הוא בלשון יחיד, לכן כתב אותו רש"י בסוף, לאחר המצבים הקודמים שהם בלשון רבים.

אך הא גופא קשיא, למה באמת הזכיר רש"י מצב זה של "חולה שנתרפא" בלשון יחיד, בשונה מהמצבים הקודמים שנקט בלשון רבים¹⁵?

במה מיוחד ה"חולה שנתרפא"?

וזו תמצית הביאור:

רש"י מדבר על פרשת קרבן תודה, כפי שנאמרה מפי משה רבינו לאנשי דורו, דור המדבר¹⁶. ההגיון אומר, כי כאשר מדברים עם אדם על חיוב מסויים וחדש – מבהירים לו את הענין על ידי המחשה חיה מחייו שלו, מה ש'בדידיה הוה עובדא'. לכן, כאשר בא משה לפרט בפני אנשי דורו את המצבים שעל ההצלה מהם מביאים קרבן תודה, הגיוני להזכירם לפי הסדר שבו קהל השומעים מכיר מצבים אלה מחייהם שלהם.

¹⁵. הרבי מוסיף ומחדד את הקושיא:

בגמרא נקטו שנים מהמצבים בלשון רבים – "יורדי הים" ו"הולכי מדבריות", ושנים בלשון יחיד – "מי שהיה חולה ונתרפא", ו"מי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא".

הבדל זה מתקבל על הדעת: בנוהג שבעולם, אין אדם הולך במדבר יחידי אלא בשיירה; גם המצב של "יורדי הים באניות" מתאים דוקא בקבוצת אנשים – ולכן נשנו בלשון רבים; מה שאין כן חולה וחבוש בבית האסורים שהיא בדרך כלל צרה הבאה על היחיד לבדו.

אך דברי רש"י, שלגבי בית האסורים נקט לשון רבים – "חבושי בית האסורים", ורק את חולה כתב בלשון יחיד – אומרים דרשני.

¹⁶. בכך שונה המטרה של רש"י מהמטרה של הגמרא. הגמרא מדברת על ארבעת מצבי ההצלה כפי שהם בהלכה למעשה, בחיי היום-יום של יהודים בכל הדורות – ולכן היא מזכירה את המצבים לפי סדר שכחותם בחיים אלה; אולם רש"י בא לפרש את "פשוטו של מקרא", כלומר: להסביר את הענין כפי שהוא חלק מסיפור המקרא לפי פשוטו (כפי שרש"י עצמו מגדיר את פירושו - בראשית ג, ח. כד - "יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו"; ו"מדרשי אגדה יש, ואני לא באתי אלא לפשוטו") – ובעניננו: רש"י "מצייר" בפנינו את הדברים כפשוטם, כפי שמשה אומר אותם לבני דורו.

וזהו הסדר שבחר בו רש"י: "יורדי הים" – בני ישראל ירדו בתוך ים סוף; "הולכי מדבריות" – לאחר מכן הלכו במדבר; "חבושי בית האסורים" – לאחר שהלכו ישראל במדבר זמן מסויים, נגזרה עליהם גזירה להיות סגורים במדבר ארבעים שנה, ובכך הם הרגישו את תחושת היושב בבית הכלא. לכן גם נכתבו שלושת מצבים אלו בלשון רבים, משום שמצבים אלו חשו והרגישו בני ישראל כולם, בתור 'ציבור' של רבים¹⁷.

רק לאחר מכן מוסיף רש"י עוד מצב, שאותו לא חוו בני ישראל כחוייה משותפת, ולכן הוא מופיע **האחרון** ברשימה ובלשון **יחיד** – "חולה שנתרפא". לפי ביאור זה, לשון רש"י מדויקת להפליא, כפתור ופרח, והשינויים ששינה מהמקורות הקודמים לו – מתאימים ומכוונים עד מאוד.

*

ולהערה-הארה 'צדדית' נוספת באותה פסקא של רש"י; ובכן, קיים עוד הבדל בלשון רש"י, בין שלושת המצבים הראשונים – לבין המצב האחרון:

¹⁷. כד דייקת, יש קושי מסויים בהסבר זה, וכפי שמאריך ב'לקוטי שיחות' שם: הרי המצב של "חבושי בית האסורים" היה אצל בני ישראל כבר קודם לכן, בעת היותם אסורים בתוך מצרים! ולפי זה היה לרש"י לכתוב תחילה "חבושי בית האסורים", שהרי זה היה מצבם של ישראל בגלות מצרים (ויציאת מצרים הרי קדמה לקריעת ים סוף)? –

נקודת התירוצ היא, שמלשון הפסוק בתהלים (קז, י) "יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל", מובן שחייב ההודאה הוא (לא בכל מי שסגור בתוך מקום ואינו יכול לצאת ממנו, אלא) דוקא במי שאסור **במקום שנחשב ל"חושך וצלמות"** (כמו כאן, שהמדבר הוא מקום מסוכן המעורר פחד וחרדה), ואילו במצרים הם ישבו במקום טוב ונוח כשלעצמו [ארץ גושן – מיטב ארץ מצרים!], וה"מאסר" לא היה לענין עצם המקום, אלא לענין השעבוד בעבודת פרך – ועל פרט זה לא חייבים בקרבן תודה.

[עוד מדגיש ב'לקוטי שיחות', כי אין הכוונה שבפועל בני דור המדבר היו מחוייבים להקריב קרבן תודה על יציאתם מים סוף ומכלא המדבר – שהרי אצלם **מלכתחילה** לא היה שום חשש סכנה, שהרי נכנסו לענינים אלו **"על פי ה'";** אין זאת אלא שמצבים אלו שימשו לבני ישראל **דוגמא** חיה ממצב של סכנה, שבאופן רגיל – היציאה ממנו מחייבת להביא קרבן תודה].

בשלושת המצבים הראשונים רש"י מזכיר רק את הסכנה עצמה ואינו מזכיר את ההצלה ממנה (הוא כותב רק "יורדי הים" מבלי לסיים **"שעלו"** (מן הים)), וכן על זה הדרך) – ואילו לגבי חולה הוא מציין במפורש גם את ההצלה, וכותב **"חולה שנתרפא"**.

מבאר הרבי :

לגבי שלושת המצבים הראשונים, מובן מעצמו שחיוב הקרבן חל רק לאחר היציאה מהסכנה, שהרי קודם לכן אין ביכולת האדם לבוא לבית המקדש (אי אפשר להקריב קרבן כשנמצאים במדבר, בלב ים או בבית האסורים), ולכן לא ראה רש"י צורך לציין זאת ;

אולם לגבי חולה, אפשר היה לחשוב כי מיד כשחלה הטבה כלשהי במצבו עליו לבוא לבית המקדש ולהביא קרבן תודה – ולכן צריך רש"י להוסיף במפורש : **"שנתרפא"**, והיינו, שחיוב הקרבן בא רק לאחר שנתרפא לגמרי.

[בדרך זו מתבאר יפה גם לשון הגמרא, שביחס ל"יורדי הים" ו"הולכי מדבריות" לא פירשה את ההצלה מהסכנה, אלא דוקא לגבי חולה וחיבוש – "מי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חיבוש בבית האסורים ויצא" :

בגמרא מדובר (לא על קרבן תודה שמביאים בבית המקדש, אלא) על **ברכת "הגומל"** (שיכולים לברך בכל מקום). כיון שכן, מקום היה לומר שגם מי שקצת התרפא צריך לברך – ולכן נקטו במפורש **"חולה ונתרפא"**. כמו כן היה אפשר לחבוש כי החבוש במאסר צריך לברך ברכה זו (בתוך בית האסורים) מיד כשהוקל משפטו וכדומה – ולכן צריך לציין במפורש **"חיבוש בבית האסורים ויצא"** ;

אולם ב"יורדי הים" ו"והולכי מדבריות" אין צורך לפרש שהם מברכים רק לאחר שניצלו לגמרי מהסכנה – כי בדרך כלל הם נמצאים באותה הסכנה כל משך זמן היותם במדבר ובים].

הבדל בתוכן, ואפילו להלכה!

ראינו איפוא כיצד מדייק הרבי בדברי רש"י, ומסביר את הטעם לכך ששינה מדברי הגמרא. גם בביאור הבא נראה הסבר לכך שרש"י שינה מדברי חז"ל – אולם בעוד הביאור הקודם עסק בשינוי **סדר** בלבד, כאן מדובר בשינוי גדול יותר, שינוי **בתוכן**.

בפרשת אמור¹⁸, באמצע פרשת המועדות, מזכיר הכתוב את המצוות של פאה ולקט: "ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקוצרך, ולקט קצירך לא תלקט, לעני ולגר תעזוב אותם, אני ה' אלקיכם". מפרש על כך רש"י: "מה ראה הכתוב ליתנם באמצע הרגלים, פסח ועצרת מכאן – וראש השנה ויום הכפורים וחג מכאן? ללמדך, שכל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי, מעלין עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב עליו קרבנותיו בתוכו".

ובכן, דקדוק קל בדברי רש"י מעלה מיד את השאלה: "שכחה" – מאן דכר שמיה?! בפסוק הוזכרו רק המצוות של פאה ולקט – מדוע רש"י מוסיף גם את "שכחה"?

שאלה זו נחלשת כאשר מעיינים במדרש 'תורת כהנים' על אתר, ורואים שגם שם הוסיפו (מלבד פאה ולקט המפורשים בפסוק) את ה"שכחה"; אולם אז מתעוררת שאלה הפוכה: ה'תורת כהנים' מצרף לרשימה גם את

¹⁸. כג, כב.

"מעשר עני", פרט שרש"י לא הביא. נשאלת איפוא השאלה – ממה נפשך: אם רש"י רוצה להיצמד רק למפורש בפסוק – היה לו להזכיר רק את פאה ולקט; ואם הוא מוסיף גם מצוות דומות ומקבילות – כב'תורת כהנים' – למה השמיט "מעשר עני"?

מבאר הרבי¹⁹, ובהקדים השאלה ההגיונית:

למה באמת זכות מיוחדת זו ("כאילו בנה בית המקדש והקריב עליו קרבנותיו בתוכו") קיימת דוקא במתנות עניים שמתבואת השדה – ולא בכל צדקה שאדם נותן לעניים!?

אלא:

המעלה המיוחדת שבלקט ופאה ביחס לכל עניני הצדקה, היא בכך שהאדם נותן אותם מיגיע כפיו ממש. בצדקה 'רגילה' שאדם נותן מממונו, יתכן שהוא קיבל ממון זה ללא יגיעה מיוחדת – אלא על ידי מסחר קל, ירושה, מציאה וכדומה – ולכן קל לו לוותר על הממון ולתיתו לעניים;

והמעלה שבלקט ופאה שאדם נותן מתוך תבואת שדהו – היא שהתבואה בודאי באה לו על ידי יגיעה וטירחה, עמל רב המלווה את תהליך החרישה והזריעה וכו'. כאשר האדם מוכן לוותר על מה שהשיג בעמל, בקושי וביגיעה, יש לו זכות מיוחדת.

אם זוהי המעלה שבלקט ופאה – הרי גם שכחה שווה לכך, וגם מעשר עני, שגם הוא ניתן מתוך התבואה שהאדם יגע

¹⁹. 'לקוטי שיחות' חלק יז, ע' 256 ואילך ('ביאורים לפירוש רש"י', ויקרא, ע' 161 ואילך; 'ביאורי החומש', ויקרא, ע' שכה ואילך).

וטרח בה בעמל כפיים. ולכן מזכירים ב'תורת כהנים' את "לקט שכחה ופאה ומעשר עני" – שבכולם יש מעלה זו.

אולם לפי רש"י, היחודיות של פאה ולקט היא בנקודה נוספת (מעבר להיותם באים מ"יגיע כפיך"), ובנקודה זו שווה גם שכחה – אבל לא מעשר עני:

המיוחד שבמתנות אלו, למד רש"י, הוא בזה שאין לנותנם טובת הנאה. בכל צדקה שאדם נותן מממונו – אמנם הוא צריך להוציא את הממון מרשותו, אבל יש לו את הבחירה לתת לעניים ממכריו, קרובי משפחה וכדומה – כך שבסופו של דבר יש לו טובת הנאה מסויימת;

וזהו החידוש של פאה ולקט, שהאדם מוותר עליהם לטובת הנצרכים בצורה שלימה ומוחלטת, ללא שום עירוב של הנאה ותועלת אישית. אין לו את האפשרות לבחור בין העניים ולהחליט למי מביניהם לתת – אלא "לעני ולגר תעזוב אותם", עליו להשאיר את הפאה והלקט בשדה, לכל מאן דבעי²⁰.

ולכן מוסיף רש"י – על לקט ופאה המפורשים בכתוב – גם את "שכחה", משום שאותה מעלה בדיוק קיימת גם בשכחה, שגם בה אין לאדם שום טובת הנאה; אבל לא הביא את "מעשר עני", כיון שבמעשר עני יש ביד הנותן בחירה מסויימת, כך שיש לו טובת הנאה, ושוב מעשה הוויתור אינו מושלם כמו בפאה ולקט.

*

²⁰. ומודגש עוד יותר בהמשך דברי רש"י על הפסוק: "תעזב – הנח לפנייהם והם ילקטו, ואין לך לסייע לאחד מהם". היינו, שלא זו בלבד ואין הנותן רשאי לבחור בעני מסויים, אלא שאסור לו אפילו לסייע לאחד מהם.

ראינו כיצד הדיוק בדברי רש"י יוצר הגדרה חדשה – לפי ה'תורת כהנים' תהיה הזכות המיוחדת ('כאילו בנה בית המקדש והעלה עליו קרבנותיו בתוכו') גם לנותן מעשר עני, ואילו לפי רש"י (הנצמד יותר אל הפשט) הזכות מצומצמת יותר ושמורה רק למי שמשאיר בשדהו לקט, שכחה ופאה.

בפרק הראשון הבאנו דוגמא למקרה שרש"י משנה מדברי חז"ל ושינוי זה מביא 'נפקא מינה'; הפעם נביא דוגמא נוספת לכך, אך בעוד בדוגמא הקודמת ההגדרה החדשה היא בעלת אופי '**מדרשי**' בלבד, הרי בדוגמא הבאה מתחדש לנו 'גדר' **הלכתי** של ממש.

בתחילת פרשת מצורע²¹, נאמר "זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו". רש"י מפרש: "זאת תהיה תורת המצורע וגו' – מלמד שאין מטהרין אותו בלילה".

בשונה מהפיסקאות הקודמות בדברי רש"י שהזכרנו (שהמפרשים לא התעכבו עליהן), הרי שפיסקא זו כן הובאה במפרשי רש"י הידועים, והם דנים בדברי רש"י אלו מכמה צדדים. שנים מהם, ה'נחלת יעקב' וה'באר בשדה', מקשים כך:

למה רש"י כותב באופן שלילי – "**שאינ** מטהרין אותו **בלילה**", ולא כתב באופן חיובי וקצר: "שטהרתו ביום"?! ובפרט, שבי'תורת כהנים' אכן נקטו בלשון חיובית – "**יוטהרתו ביום**"; למה שינה רש"י וכתב דוקא את הצד השלילי?

²¹. יד, ב.

הרבי מוסיף²², שאין זה רק שינוי בסגנון – אם חיובי (וקצר) או שלילי (וארוך) – אלא יתכן משינוי זה 'נפקא מינה' הלכתית; כאשר נמשכה טהרת המצורע בזמן שאינו לא יום ולא לילה – בין השמשות²³:

לפי ה'תורת כהנים' שההדגשה היא על החיוב – שהטהרה צריכה להיות ביום דוקא – הרי אם נמשכה הטהרה בזמן שאינו יום, היא לא תועיל; אולם לרש"י שהעיקר הוא השלילה – "אין מטהרין אותו בלילה" – הרי אם תימשך טהרתו בבין השמשות תהיה כשרה, כיון שסוף סוף היא לא היתה בלילה.

#הדיוק העצום ב'דיבור המתחיל'

כדי להסביר מדוע באמת שינה רש"י מה'תורת כהנים', משתמש הרבי ב'כללי גדול בדברי רש"י, כלל יחודי ומחודש בתורתו של הרבי²⁴ – והוא הדיוק ב'דיבור המתחיל':

²². 'לקוטי שיחות' חלק יב, ע' 78 ואילך (ביאורים לפירוש רש"י, ויקרא, ע' 96 ואילך; 'ביאורי החומש', ויקרא, ע' רא ואילך).

²³. 'נפקא מינה' זו תלויה כמובן בהגדרתו ההלכתית המדויקת של זמן 'בין השמשות', (ראה בענין זה 'מפענח צפונות' ע' קעז. 'לקוטי שיחות' חלק ד ע' 1223), והיא מתאימה לפי הסברא שבין השמשות הוא מציאות בפני עצמו – לא יום ולא לילה. [ועל דרך זה להסברא שהוא מורכב משניהם; לפי הסברא שהוא ספק יום וספק לילה, הרי זה "ספיקא דאורייתא" ותלוי בהדיעות בזה].

²⁴. לעת עתה לא מצאתי (במפרשים הידועים) שילכו בדרך זו.

[הוספה לאחר זמן: בינתיים מצאתי כמה מקרים שבהם המפרשים מתייחסים לאותם מלים שרש"י מעתיק ב'דיבור המתחיל', אם כי עדיין מדובר במקרים בודדים ובלתי רגילים כלל. ראה: דברי דוד, תחילת פ' תבוא (ובזה נבאר כוונת רש"י, דקשה לו למה אמר כאן 'והיה כי תבוא' כאשר מרשים רש"י); נחלת יעקב בהעלותך י, י ('אין זה כוונת הרב דהא לפי זה הוה ליה לרשום גם 'ועל זבחי שלמיכם' כו"); נימוקי שמואל חקת כא, ז (אגב, בשלושת מקומות אלו יש התייחסות לפרטים אלו גם ב'לקוטי שיחות', אם כי בלי לציין לאותם מפרשים).

– אך חשוב לציין, כי בשנה האחרונה התחיל מכון "מתיבתא דרש"י" להוציא לאור (מכתב יד) פירוש קדמון על רש"י בשם "ספר הגור" (בינתיים הופיעו הספרים על חומש בראשית וחומש ויקרא), ומפתיע לגלות כי מחבר זה אכן מדייק ב'דיבור המתחיל' בעקביות ובקביעות, ובמדה מסויימת שיטתו 'קיצונית' יותר אפילו משיטתו של הרבי בנושא... ואכמ"ל].

יכללי זה קובע, כי מעבר לכך שיש ללמוד נכון את גוף הפירוש של רש"י (בדרך המקובלת) – הרי כדי להבין היטב את דברי רש"י יש לדייק ב"כותרת" הפירוש, קרי: אותן מלים מהכתוב שהוא מעתיק ב'דיבור המתחיל'; שכן, רש"י מצטט את המלים הנדרשות - אותן הוא בא לבאר, או לסלק מהן קושי – בצורה מדויקת, לא פחות וגם לא יותר²⁵.

ובענינו :

לכאורה, דברי רש"י מבוססים – פשוטו כמשמעו – על המלה "ביום (טהרתו)", שממנה עולה כי הטהרה צריכה להיות ביום – ולא בלילה; אולם כשנסתכל ב'דיבור המתחיל נראה דבר מפתיע: רש"י מעתיק דוקא את המלים "זאת תהיה תורת המצורע", ואילו את המלה "ביום (טהרתו)" הוא רק רומז על ידי הציון "וגומר".

והתמיהה גדולה: למה באמת לא העתיק רש"י במפורש את המלים "ביום טהרתו"²⁶?! ובכלל, איך אפשר ללמוד מאותן מלים שכן העתיק – "זאת תהיה תורת המצורע" – שטהרת המצורע היא ביום²⁷?!...

²⁵. ראה מוכחת על כך שיש לדייק באותן מלים שרש"י מעתיק – ולא כתפיסה הרווחת שאין בכך משמעות מיוחדת – ראה ב'לקוטי שיחות' חלק ח ע' 95 בסופו (תודה להגה"ח ר' יואל כהן שליט"א על הערה זו).

²⁶. בשיחת ש"פ אחרי תשכ"ה (הדברים לא נכללו ב'לקוטי שיחות' – הובא ב'תורת מנחם' חלק מג, ע' 150 הערה מס' 2), סיפר הרבי, שאחד המדפיסים שהשאלה כנראה הפריעה לו "התחכם" ואכן הוסיף ב'דיבור המתחיל' את המלים "ביום טהרתו" – אבל הוא שכח 'להשלים את התיקון' ולהשמיט את הציון "וגומר" (שנעשה מיותר לאחר הוספת המלים "ביום טהרתו" עצמן)... הרבי התבטא, שמשמים הכשילו אותו, כדי שיהיה מוכח שאכן מדובר בהוספה שלו ולא בציטוט המקורי של רש"י... [אך ראה מה שהביא במהדורת 'שי למורא' – מ.מ.ר.].

²⁷. יתכן, שהסיבה שהמפרשים לא התעוררו בפרט מוקשה זה (בנידון דידן), היא משום שהדברים נראים כאילו רש"י פשוט מעתיק כאן את המלים הראשונות של הסדרה, כציון לכך שמתחילה כאן סדרה (פרשה) חדשה. כך נראים הדברים בפשטות גם בתחילת פרשת תצוה, שם מפרש רש"י בתחילת הפרשה את המלה "זך" – "בלי שמרים", ולפני כן הוא מעתיק גם את המלים "ואתה תצוה"; ובפשטות נראה, שהמלים "ואתה תצוה" אין להן קשר לכך שהשמן צריך להיות "זך בלי שמרים", ואין זאת אלא שרש"י מציין כאן את ההתחלה של פרשת תצוה (ואכן, גם שם המפרשים אינם מתעכבים על מלים אלה).

אלא, מבאר הרבי באופן מחודש :

דרכו של רש"י היא לפרש "פשוטו של מקרא". ולפי הפשט, המלה "יום" לבדה אינה מספיקה כדי לשלול את הלילה, כיון שב"פשוטו של מקרא" פירוש המלה "יום" כולל את כל היממה²⁸, כולל הלילה [למעט כאשר היא כתובה במפורש במשמעות של השוואה וניגוד ללילה]. כך רואים אנו מלשון הכתוב: "וביום השביעי תשבות"²⁹ – והרי השבת מתחילה כבר מהלילה; ויתירה מזו: לפעמים משתמשים במלה "יום" ביחס למאורע שהיה בלילה, וכמו שכתוב: "ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים"³⁰ – והרי מכת בכורות היתה באמצע הלילה!...

זו הסיבה שרש"י אינו מפרש כפי שמתבקש, שהמלה "ביום" עצמה מלמדת שהטהרה צריכה להיות ביום דוקא – כי בדרך הפשט ה"יום" אינו מוגבל רק לשעות האור.

מהיכן היא איפוא הראיה על כך ש"אין מטהרין אותו בלילה"? – ראייתו של רש"י היא מאותן מלים שהוא מעתיק ב'דיבור המתחיל': "זאת תהיה תורת המצורע": מלים אלו לכאורה מיותרות, ואין בהן כל חידוש³¹; שהרי מובן מעצמו, שמדובר כאן במצורע, כיון שפרשה זו באה

אולם הרבי מוכיח, שיש כמה פרשיות שבהן רש"י לא מציין את התחלת הסדרה (כמו פרשיות וארא וקדושים), ומכך הוא מסיק, שאין דרכו של רש"י להעתיק את המלים הראשונות של הפרשה כדי לסמן את התחלתה, ולכן בכל מקרה יש ללמוד את המלים המועתקות כנוגעות לתוכן הפירוש, וכדלקמן בפנים (לענין הקשר בין המלים "ואתה תצוה" לפירוש "זך בלי שמרים" – ראה 'לקוטי שיחות' חלק יא, ע' 127 ואילך; 'ביאורים לפירוש רש"י', שמות, ע' 236 ואילך; 'ביאורי החומש', שמות כרך ב, ע' רלט ואילך).

²⁸ . וכמפורש (בראשית א, ה): "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד" – שה"יום" מורכב הוא הן מ"ערב" והן מ"בוקר".

²⁹ . משפטים כג, יב. תשא לד, כא.

³⁰ . במדבר ג, יג. בהעלותך ח, יז.

³¹ . וכפי שהקשו כמה ממפרשי התורה (ראה אלשיך ו'אור החיים' על הפסוק).

בהמשך לפרשה הקודמת שנאמרו בה דיני טומאת המצורע.

יתור זה הוא המלמדנו ש"ביום טהרתו" הנאמר לאחרי זה – מובנו ביום דוקא, ולא בלילה: כי, מלים אלו ("זאת תהיה תורת") הן לשונות של הגבלה ודיוק, כך בדיוק – ולא אחרת³²;

ובענינו: דוקא כאשר הדרך הזאת תהיה כהוראת התורה – אז יטהר המצורע. וכיון שמלים אלו באות כהקדמה למלה "ביום", הרי הן מלמדות אותנו שהמלה "ביום" כתובה כאן במשמעות של **דיוק מכוון**: ביום – ולא בלילה.

מתברר, איפוא, שהלימוד שאין מטהרים את המצורע בלילה – אינו נלמד מתוך המלים "ביום טהרתו" כשלעצמן, אלא דוקא מהיותן באות לאחר ההקדמה של: "זאת תהיה תורת המצורע", שהיא המלמדת אותנו כי יש כאן הגבלה ודיוק מכוון;

ולכן העתיק רש"י דוקא את המלים "זאת תהיה תורת המצורע" – ואילו את המלים "ביום טהרתו" רק רמז על ידי הוספת "וגומר" – כי אכן, עיקר הלימוד הוא מהמלים הללו, שהן המורות על כוונה של הגבלה ודיוק.

כעת נחזור ונבין כיצד מיושבת קושיית המפרשים – מדוע רש"י שינה מה'תורת כהנים' – כי הדבר תלוי בצורת הלימוד:

³². ועל הסדר:

(א) "זאת" – מציין דבר ברור ומדויק (השווה לדברי רש"י בפרשת נח ט, יז. בא יב, ב. ועוד). (ב) "תהיה" – משמעותה "בהווייתה תהא" (ראה רש"י קדושים יט, כג. בהר כה, יב). (ג) "תורת" – פירושה הוראת דינים, "תורת" הענין והלכותיו, האופן המדויק שבו צריך לקיימו.

לשיטת חז"ל [בדרך ההלכה], המלים "ביום טהרתו" כשלעצמן משמעותן היא **כפשוטה** – טהרת המצורע זמנה הוא דוקא ביום. ולכן נקטו את הצד החיובי והפשוט: "טהרתו ביום", כשהתוצאה הטבעית היא שכל זמן אחר אינו כשר לכך;

אולם לשיטת רש"י [בדרך "פשוטו של מקרא"], המלים "ביום טהרתו" כשלעצמן יכולות להתפרש על כל שעות היממה. אין זאת אלא שיש **חידוש מיוחד**, על ידי ייתור המלים "זאת תהיה תורת המצורע" – שיתור זה הוא המלמד על כוונה לצמצם ולהגביל. כיון שדיוק זה הוא בתור חידוש, הרי "אין לך בד אלא חידוש", ולכן נמעט דוקא את הלילה ממש. זו הסיבה שרש"י מדגיש דוקא את הצד השלילי, "**שאין מטהרין אותו בלילה**", ואינו כותב בקיצור "שטהרתו ביום" [וכאמור, יתכן שהזמן של בין השמשות, שאינו יום ולא לילה, אינו בכלל מיעוט מחודש זה, וכן יהיה אפשרי לטהר בו את המצורע].

מלאכים ממש

ומכאן לרש"י ידוע נוסף, שהמפרשים התייגעו רבות בהבנתו ("כמה דיו משתפכות וכמה קולמוסין משתברין"³³), והרבי מבאר בפשטות כשהמפתח הוא הדקדוק ב'דיבור המתחיל'.

בתחילת פרשת וישלח נאמר³⁴: "וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו". ומפרש רש"י: "וישלח יעקב מלאכים – מלאכים ממש".

³³. לשון ה'משכיל לדוד'.

³⁴. לב, ד.

והנה, במדרש³⁵ נחלקו בענין "מלאכים" אלו. השיטה הראשונה היא, ש"מלאכים אלו שלוחי בשר ודם", ואילו השיטה השנייה היא "מלאכים ממש".

והמפרשים אכן מתפללים: מהיכן למד רש"י להעדיף את הפירוש שהיו אלו מלאכים ממש - על פני הפירוש היותר הגיוני (לכאורה), שהיו אלו שלוחי בשר ודם³⁶?

גדול מפרשי רש"י, הלוא הוא הרא"ם, לומד שמקור דברי רש"י הוא במלה "לפניו". כלומר: לפני כן, בסוף פרשת ויצא, נאמר: "ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלקים" – וכאשר כתוב כאן "וישלח יעקב מלאכים לפניו", הכוונה היא לאותם המלאכים שזכרו **לפני זה**, שהם "מלאכי אלקים" ולא שלוחי בשר ודם³⁷.

אבל, מלבד הקושיות השונות שהקשו המפרשים על הרא"ם, הרבי אינו מסתפק בפירושו בגלל הבעיה של ה'דיבור המתחיל':

כפי שאמרנו, הרבי לומד שרש"י מדייק מאוד באותן מלים שהוא מעתיק מן הכתוב, לא חסר ולא יתיר. ובענינו, רש"י מעתיק ב'דיבור המתחיל' את המלים **"וישלח יעקב מלאכים"** – ואם הוכחתו של רש"י היתה מהמלה "לפניו", שהיא המלמדת שהמלאכים כאן הם אותם מלאכים שכתובים לפני זה, היה לו להעתיק גם מלה זו ב'דיבור המתחיל'!

³⁵. בראשית רבה פ"ה, ד.

³⁶. וכמו "וישלח משה מלאכים" (חוקת כ, יד) – ששם פירושו שלוחים בשר ודם.

³⁷. ובלשונו: "לפניו" – מאותן הכתובים לפני השליחות הזאת שהן המלאכים, דאם לא כן – 'לפניו' למה לי, הוה ליה למכתב 'וישלח יעקב מלאכים אל עשו' - דומיא ד'וישלח ישראל מלאכים אל סיחון', 'וישלח משה מלאכים אל מלך אדום', 'וישלח יהושע שנים אנשים מרגלים', שאין בשום אחד מהם 'לפניו'.

אך באמת, גם לולי דברי הרא"ם נוכל להקשות על הידיבור המתחילי – לכאורה, הרי רש"י בא להסביר רק את המלה "מלאכים"; למה הוא מעתיק גם את המלים "וישלח יעקב"?

מבאר הרבי³⁸ [לאחר שהוא מאריך ומפלפל בתירוצים השונים שניתנו על ידי המפרשים], שראיתו של רש"י היא מעצם זה שיעקב שלח את המלאכים - ולכן העתיק את המלים "וישלח יעקב מלאכים", כי שליחות זו גופא ששלח יעקב היא מקור הפירוש:

כי הנה כתבו הפוסקים³⁹ – "אחד ששכר חבירו לילך בדרך ונהרג, נכון שיקבל תשובה". והדבר מובן גם בהגיון הפשוט, שאין לאדם לגרום סכנה לחבירו על ידי שישלח אותו למקום בעייתי.

ובעניננו, לא יתכן לומר שיעקב שלח לעשו שלוחים בשר ודם, כי כיון שהיה מסופק במצב שנאתו של עשו אליו, וידע שישנה אפשרות שעשו עדיין רוצה להילחם בו ולהורגו⁴⁰ – לא יכול היה לשלוח שלוחים למקום סכנה (והרי בסכנת נפשות חוששים אפילו לספק וספק ספיקא). לכן מוכרחים לומר ששלח "מלאכים ממש", שביחס אליהם אין חשש סכנה.

המלים "וישלח יעקב מלאכים" – שאותן מעתיק רש"י בתור "כותרת" לדבריו - הן עצמן ההוכחה הפשוטה שהיו אלו "מלאכים ממש"!

³⁸. 'לקוטי שיחות' חלק ה, ע' 389 ואילך; חלק י, ע' 100. ('ביאורים לפירוש רש"י', בראשית, ע' 199; 'ביאורי החומש', בראשית כרך ב, ע' ק).

³⁹. הובא ב'באר היטב' על שולחן ערוך, אורח חיים סוף סימן תרג.

⁴⁰. ובפרט שעשו כבר מוחזק בענין זה, כפי שפירש רש"י קודם לכן (תולדות כה, כט): "והוא עיף – ברציחה".

שלושה סימנים

והנה עוד רש"י שהמפרשים עמלים **בהבנתו** – והרבי מיישב אותו לפי ה'דיבור המתחיל'. מסופר בפרשת חיי שרה⁴¹, על כך שיצחק לקח את רבקה: "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה". רש"י בפירושו מצטט שלש מלים ומפרשם: "האהלה שרה אמו – ויביאה האהלה והרי היא שרה אמו, כלומר: ונעשית דוגמת שרה אמו. שכל זמן ששרה קיימת היה נר דלוק מערב שבת לערב שבת, וברכה מצויה בעיסה, וענן קשור על האהל, ומשמתה פסקו, וכשבאת רבקה חזרו".

אחד מגדולי מפרשי רש"י, המהר"ל מפראג ('גור אריה'), מעיר על כך שרש"י הזכיר שלושה פרטים שהיו דומים בהנהגת שרה ורבקה (א) נר דלוק מערב שבת לערב שבת, (ב) ברכה מצויה בעיסה, (ג) ענן קשור על האהל):

"אמנם בבראשית רבה⁴² אמרו עוד אחד – והוא שאמרו 'כל זמן ששרה היתה חיה היה ביתה פתוח לרווחה'. וארבעה דברים זכרו רז"ל במדרש, ורש"י השמיט אחד וקיצר דבריהם .. כי הם אמרו ארבעה והוא אמר שלושה". גם ב'לבוש האורה' וב'צידה לדרך' המשיכו לדון בהשמטה זו של רש"י.

הרבי מוסיף ומקשה לאידך גיסא: אם אכן רש"י אינו נצמד לדברי המדרש ומרשה לעצמו להשמיט פרט אחד מדבריו – למה לא הוסיף והשמיט עוד פרטים? כלומר: אמנם רש"י לומד שיצחק ראה דבר מיוחד בהנהגתה של

⁴¹. כד, טז.

⁴². פ"ט, טז.

רבקה, שהזכיר לו את "שרה אמו" – אבל מנין ההכרח לומר שהדמיון היה בשלושה פרטים, ולא די בפרט אחד?

ואכן, במקורות אחרים הסתפקו בפרט אחד – בתרגום יונתן בן עוזיאל על אתר, וכן בספר הזהר⁴³, מביאים רק את "נר דלוק"; הרמב"ן מזכיר רק את הברכה בעיסה; ויש שהזכירו רק את הענן⁴⁴. מה איפוא הכריח את רש"י, להביא את כל שלושת הפרטים?

אלא שגם כאן, ה"מפתח" נמצא ב'דיבור המתחיל':

רש"י מצטט שלש מלים מתוך הפסוק, **"האהלה שרה אמו"** – ולדעתו, כל מלה מהם באה ללמד על נס אחר: **"האהלה"** מלמד על הנס של "ענן קשור על האהל", **"שרה"** מלמד על הנס של "ברכה מצויה בעיסה", ואילו **"אמו"** מלמד על הנס של "נר דלוק מערב שבת לערב שבת" (ראה במקור הדברים בפירוט ובהרחבה⁴⁵).

בדרך זו מתבאר בפשטות למה השמיט רש"י את הפרט הרביעי שבמדרש – כי מתוך שלושת המלים שבפסוק אפשר ללמוד רק שלושה פרטים.

חלק ג – השוואה בין 'דיבורים' שונים ברש"י

ואם עד כה התענגנו לראות כיצד הרבי מדקדק ו'מפרק' 'דיבור' **יחידי** של רש"י – הרי שתענוג כפול יהיה לנו לראות כיצד הרבי לומד **'כפילויות'** ברש"י, כלומר: שני 'דיבורי' רש"י במקומות נפרדים שיוצרים קו אחד.

⁴³. חלק א נ, א. קלג, א.

⁴⁴. מדרש 'לקח טוב' על הפסוק.

⁴⁵. 'לקוטי שיחות' חלק טו, ע' 163 ואילך ('ביאורים לפירוש רש"י', בראשית, ע' 144 ואילך; 'ביאורי החומש', בראשית כרך א, ע' רסה ואילך).

ב'כפילויות' רואים יותר את **שיטתו** של הרבי ברש"י: לא מדובר רק ב'הברקה' מקומית מפתיעה על אתר, אלא **בסלילת דרך**, שיטה שלימה העוברת בדברי רש"י בכמה מקומות.

נתחיל במושג מוכר וידוע, שאנו חוזרים עליו כמה פעמים בכל יום – והוא פירוש המלה "טטפת", הנאמר ביחס לתפילין של ראש. רש"י מפרש מלה זו פעמיים בפירושו על התורה – פעם אחת בסוף פרשת "והיה כי יביאך"⁴⁶, שם הוא אומר: "ועל שם שהם ארבעה בתים קרוין 'טטפת' – 'טט' בכתפי שתיים, 'פת' באפריקי שתיים". ושוב בפרשת "שמע ישראל"⁴⁷, ושם בלשון זו: "ועל שם מנין פרשיותיהם נקראו 'טטפת' – 'טט' בכתפי שתיים, 'פת' באפריקי שתיים".

המפרשים כמעט ואינם עוסקים בדברי רש"י אלו, אולם הרבי מוצא כאן כר נרחב להתגדר בו⁴⁸. הוא משווה בין דברי רש"י בשני המקומות – ומבחין בהבדל: בפרשת בא אומר רש"י שהתפילין קרויים 'טטפת' "על שם שהם ארבעה **בתים**", ואילו בפרשת ואתחנן הוא תולה את השם 'טטפת' דוקא בפרשיות – "על שם מנין **פרשיותיהם**"⁴⁹! מה נשתנה?

⁴⁶. בא יג, טז.

⁴⁷. ואתחנן ו, ח.

⁴⁸. 'לקוטי שיחות' חלק ט, ע' 49 ואילך ('ביאורים לפירוש רש"י', דברים, ע' 49 ואילך; 'ביאורי החומש', שמות כרך א, ע' רסב).

⁴⁹. כשנדייק עוד בלשון רש"י, נראה שמלבד ההבדל בין "בתים" (בפרשת בא) ל"פרשיות" (בפרשת ואתחנן), קיים הבדל 'קטן' נוסף: בפרשת בא כותב רש"י במפורש את המספר "ארבעה", ואילו בפרשת ואתחנן רש"י כותב "על שם מנין פרשיותיהם נקראו טטפת" בלי להזכיר במפורש את המספר "ארבע". – גם דיוק זה מוסבר יפה ב'לקוטי שיחות' הנ"ל.

הרבי לומד שינוי זה בדרך מפתיעה⁵⁰ – לפי ביאורו, הבדל לשוני זה מלמד שאכן ה"טטפת" שבפרשת בא **אינו** אותו ה"טטפת" שבפרשת ואתחנן, אלא הוא "חפצא" **אחרת**.

והכוונה היא כך :

פרשת "והיה כי יביאך" נאמרה מיד לאחר יציאת מצרים. אולם פרשת "שמע ישראל" נאמרה רק לאחר כארבעים שנים, בספר דברים שנאמר על ידי משה לפני הכניסה לארץ ישראל.

ובכן, בזמן אמירת פרשת "והיה כי יביאך", עדיין לא היו ארבע פרשיות כדי להניח בתוך התפילין! היו רק שתי פרשיות: פרשת "קדש" ופרשת "והיה כי יביאך"; שתי הפרשיות האחרות – פרשת "שמע" ופרשת "והיה אם שמוע" – נאמרו רק כארבעים שנה לאחר מכן.

מעתה מדויקת מאוד העובדה שבפעם הראשונה שרש"י מפרש את המלה "טטפת" (בפרשת בא) הוא כותב "על שם שהם ארבעה **בתיים**" – כי אז אכן לא היו ארבע פרשיות, אלא **רק "ארבעה בתיים"**: שנים מהם היו מלאים (בפרשיות "קדש" ו"והיה כי יביאך"), ושנים מהם **ריקים**.

מה הענין ב"ארבעה בתיים", אם שנים מהם ריקים? – ההסבר פשוט: מטרת ה"טטפת" היא, כלשון הפסוק: "והיה לאות על ידכה ולטטפת בין עיניך כי בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים" – זכרון ליציאת מצרים; אם כן, כל

⁵⁰. החידוש הוא גם בתורת הרבי גופא, שבהזדמנות קודמת למד באופן שונה – ראה שיחת ש"פ קרח תשכ"ד ('ביאורי החומש', שמות כרך א, ע' רמד ואילך). [ובכללות הסוגיא של תפילין לפני הכניסה לארץ – ראה 'תורה שלימה' ח"ב ע' רמט, וש"נ].

בית נוסף **מגדיל** את הזכרון של יציאת מצרים, גם אם הוא ריק⁵¹.

רק כאשר מגיעים לפרשת ואתחנן, שאז כבר באו שתי הפרשיות הנוספות (פרשת "שמע" ופרשת "והיה אם שמוע") והשלימו את פרשיות התפילין למספר ארבע – אז יכול רש"י לפרש שה"טטפת" מתייחס **לארבע הפרשיות**, "על שם מנין פרשיותיהם קרויין טטפת".

למה רש"י משנה מדברי עצמו?

אלא שעדיין אין הענין מחזור: כיון שבפרשת בא הוכרח רש"י לפרש את המספר ארבע על שם הבתים (שהרי אז לא היו עדיין ארבע פרשיות) – למה הוא לא נשאר בפירוש זה גם בפרשת ואתחנן? ואמנם, עכשיו כבר יש ארבע פרשיות, אבל הרי מספר הבתים לא השתנה ונשאר גם הוא ארבע! אם כן, מה איכפת לנו **להמשיך ולפרש** את המלה "טטפת" על שם ארבעת הבתים⁵²? למה צריך רש"י **לשנות בדוקא**?

כאן חודר הרבי לעומק של ה"טטפת", ושואל:

כאשר התורה רוצה לרמוז למספר ארבע, מדוע היא עושה זאת על ידי צירוף של שני מלים - "טט בכתפי **שתיים**, פת באפריקי **שתיים**" – ולא על ידי מלה אחת (לועזית) הרומזת לכל הארבע יחד?!

⁵¹. במבט ראשון נראה דבר זה חידוש, לומר שכל בית נוסף מגדיל את הזכרון של יציאת מצרים, גם אם אין בתוכו פרשה. וראה במקור הדברים ('לקוטי שיחות' חלק ט ע' 53 הערה 24; 'ביאורים לפירוש רש"י', דברים, ע' 83), שהרבי מבסס חידוש זה ומסביר לפיו עוד רש"י 'כפול' – בענין איסור "בל תוסיף": בפרשת ואתחנן (ד, ב) כותב רש"י "כגון חמש פרשיות בתפילין", ואילו בפרשת ראה (יג, א) הוא כותב באותו הקשר ממש "חמשה טוטפות בתפילין" – עיין שם.

⁵². ובפרט, שארבעה בתים הוא דבר יחודי לתפילין של ראש – שבהן נאמר "טטפת", מה שאין כן ארבע פרשיות קיימים גם בתוך התפילין של יד.

אלא צריך לומר, שהמספר ארבע שבתפילין מורכב הוא משני חלקים של **"שתיים"** ועוד **"שתיים"**. - והיינו:

כאמור, הרי מיד ביציאת מצרים (לפני שניתנו הפרשיות של **"שמע"** **"והיה אם שמוע"**), היו בתפילין ארבעה בתיים – אבל רק שנים מהם היו מלאים בפרשיות (**"קדש"** **"והיה כי יביאך"**), והשנים האחרים היו ריקים.

ולכן התורה מחלקת את הארבעה ל**"שתיים"** ועוד **"שתיים"** – כי אכן, ארבעת הבתיים התחלקו לשתי קבוצות:

שנים מתוך הבתיים היו מלאים בפרשיות – ואילו שנים עמדו ריקים (כל מטרת קיומם היתה כדי להגדיל את הזכרון של יציאת מצרים, כאמור).

הסבר זה מתאים ל**"טטפת"** שבפרשת בא; אולם כשמגיעים למלה **"טטפת"** שבפרשת ואתחנן, שאז היו כבר כל ארבעת הפרשיות, עתה קשה שוב:

מה פשר החלוקה ל**"שתיים"** ו**"שתיים"**?! הרי עכשיו כבר אין הבדל בין הבתיים, וכל ארבעת הבתיים מלאים הם בפרשיות באותה מדה!

ולכן עתה נוקט רש"י בפירוש חדש, וכותב **"על שם מנין פרשיותיהם נקראו טטפת, טט בכתפי שתיים פת באפריקי שתיים"**:

אמנם עכשיו כל הבתים מלאים בפרשיות, ואין הבדל וחלוקה בתוך **הבתים** – ולכן לא מתאים להסביר את "טטפת" על ארבעת הבתים;

אבל עדיין יש חלוקה בתוך **הפרשיות**: שתיים מהפרשיות נאמרו לפני מתן תורה ומדובר בהם על יציאת מצרים – ואילו שתיים מהפרשיות נאמרו לאחר מתן תורה ואין בהם הדגשה על יציאת מצרים אלא על מצוות התורה בכלל. ולכן גם עכשיו מתאימה המילה "טטפת", במשמעות של **חלוקה** ל"שתיים" ו"שתיים", ביחס לפרשיות התפילין⁵³.

*

וכשם שיש 'כפלי' – כך יש 'ארבעה וחמשה'... בדוגמא הקודמת ראינו את שיטתו המיוחדת של הרבי בלימוד רש"י 'כפול', החוזר על עצמו לכאורה (אם כי בשינויים, כאמור). יש שרש"י חוזר על אותו דבר יותר מפעמיים, ועד ל'ארבעה וחמשה'. כך זה בפרשת משפטים, שרש"י חוזר ומדגיש – באותה סדרה עצמה (!) – חמש פעמים כי כאשר התורה נוקטת פרט מסויים הרי פרט זה משמש כדוגמא בלבד ואין להגביל את ההלכה דוקא לפרט זה.

ארבע פעמים מתוך החמש רש"י משתמש ממש באותה מטבע לשון ('אלא שדיבר הכתוב בהוה'): :

⁵³ אמר הכותב: מחמת ה'מתיקות' הנפלאה של השוואה זו, שיש בה יופי והדר מיוחדים במינם – לא אוכל להתאפק ואציין (לתועלת הקורא) לעוד שתי השוואות דומות: (א) בענין "כפטיש יפוצץ סלע" – בפרשת וישלח (לג, כ) כותב רש"י "רבותינו דרשו .. ודברי תורה 'כפטיש יפוצץ סלע' מתחלקים לכמה טעמים, ואני ליישב פשוטו של מקרא באתי"; ואילו בפרשת וארא (ו, ט) "יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרשה תידרש, שנאמר 'הלא כה דברי כאש נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע', מתחלק לכמה ניצוצות". ראה השוואה וביאור השינויים ב'לקוטי שיחות' חלק כא, ע' 27 ואילך ('ביאורים לפירוש רש"י', שמות, ע' 28 ואילך). (ב) בענין גבורתם של בני גד – בפרשת מטות (לב, יז) כותב רש"י שבני גד היו "בראשי גייסות, מתוך שגבורים היו, שכן נאמר בגד 'וטרף זרוע אף קדקד'; ושוב בפרשת דברים (ג, יח), בשינויים: "הם היו הולכים לפני ישראל למלחמה, לפי שהיו גבורים ואויבים נופלים לפניהם, שנאמר 'וטרף זרוע אף קדקד'". ראה ביאור נפלא על הצורך בחזרה על הפירוש וכן על השינויים ב'לקוטי שיחות' חלק ט, ע' 2 ואילך ('ביאורים לפירוש רש"י', דברים, ע' 34 ואילך).

א) על הפסוק "וכי יגח שור את איש" ⁵⁴ – "אחד שור ואחד כל בהמה חיה ועוף, אלא שדיבר הכתוב בהוה".

ב) על הפסוק "מכשפה לא תחיה" ⁵⁵ – "אחד זכרים ואחד נקבות, אלא שדיבר הכתוב בהוה, שהנשים מצויות מכשפות".

ג) על הפסוק "כל אלמנה ויתום לא תענון" ⁵⁶ – "הוא הדין לכל אדם, אלא שדיבר הכתוב בהוה, לפי שהם תשושי כח ודבר מצוי לענותם".

ד) על הפסוק "ובשר בשדה טרפה" ⁵⁷ – "אף בבית כן, אלא שדיבר הכתוב בהוה, מקום שדרך בהמות ליטרף".

ובפעם החמישית, על הפסוק "וכי יפתח איש בור .. ונפל שמה שור או חמור" ⁵⁸, כותב רש"י גם כן: "הוא הדין לכל בהמה וחיה", אלא שכאן הוא לא כותב "אלא שדיבר הכתוב בהוה", ובמקום זאת הוא מביא כראיה 'גזירה שווה' מיוחדת.

נשאלת השאלה: למה רש"י צריך לחזור על אותו רעיון כל כך הרבה פעמים? ולמה בפעם החמישית הוא לא משתמש

⁵⁴. כא, כח.

⁵⁵. כב, יז.

⁵⁶. כב, כא.

⁵⁷. כב, ל.

⁵⁸. כא, לג.

ב'כללי הפשוט "דיבר הכתוב בהוה" אלא נדרש להביא
גזירה שוה?

הרבי מקדיש 'מערכה' ארוכה לביאור הענין, והוא מסביר
את ה'צריכותא' שבכל פעם בה רש"י חוזר על הכלל; אין
צריך לומר, שלפי ביאורו של הרבי מיושבים כפתור ופרח
גם כל שינויי הלשון ה'קטנים' בין 'דיבור' ל'דיבור', ודברי
רש"י מאירים וברורים (מקוצר היריעה לא נוכל להביא
כאן אפילו את עיקרי הדברים, ועיין במקור⁵⁹).

כתיב חסר – חסרון או מעלה?

ולפעמים מוצאים אנו ב'לקוטי שיחות' השוואה בין
'דיבורים' רבים של רש"י, **קרוב לשלושים** 'דיבורים'
שונים⁶⁰.

המשותף לכל ה'דיבורים' הללו, הוא שבכולם בא רש"י
להסביר מלה מסויימת שנכתבה בתורה בכתיב חסר. אולם
כשמבחינים רואים שינוי: בחלק מהפעמים כותב רש"י
במפורש את המלה "חסר", "חסר כתיב", וכדומה; ואילו
בחלקם, כותב רש"י רק את המלה החסרה עצמה, בלי
לציין במפורש את המלה "חסר".

ולדוגמא, שני 'דיבורים' דומים:

על לוט מספרת התורה "ולוט **ישב** בשער סדום"⁶¹, ורש"י
מפרש מדוע נאמר "ישב" בכתיב חסר (ולא "יושב" בכתיב
מלא): "ישב כתיב, אותו היום מינוהו שופט עליהם".

⁵⁹. 'לקוטי שיחות' חלק ו, ע' 130 ואילך (ביאורים לפירוש רש"י, שמות, עמודים: 171. 173. 180. 181. 184; ביאורי החומש, שמות כרך ב, עמודים: קלא. קלב. קלט. קמ. קמד).

⁶⁰. 'לקוטי שיחות' חלק כט, ע' 58 ואילך (ביאורים לפירוש רש"י, דברים, ע' 283 ואילך).

⁶¹. וירא יט, א.

אותו רעיון ממש מפרש רש"י ביחס לעפרון, שעליו נאמר "ועפרון ישב בתוך בני חת"⁶², ורש"י כותב: "כתיב חסר, אותו היום מינוהו שוטר עליהם. מפני חשיבותו של אברהם שהיה צריך לו, עלה לגדולה".

הווי אומר: בשני המקומות לומד רש"י שהכתיב החסר של המלה "ישב" מלמד על כך שהוא התמנה לתפקיד רק באותו היום ולא קודם לכן⁶³; אך בעוד לגבי לוט כותב רש"י רק את המלה החסרה עצמה, "ישב כתיב", הרי לגבי עפרון הוא מדגיש בלשונו את החסרון: "כתיב חסר". מה ההבדל?

מסביר הרבי כך:

אצל עפרון מדגיש רש"י את הלשון "חסר", כי אכן, הכתיב החסר מלמד על חסרון בעפרון: הוא לא היה ראוי לגדולה בזכות עצמו, וכל גדולתו באה רק באותו היום מסיבה צדדית – "מפני חשיבותו של אברהם, שהיה צריך לו, עלה לגדולה".

אולם אצל לוט רש"י אינו כותב לשון "חסר", אלא רק מציין את המלה החסרה עצמה ("ישב כתיב") – כי אמנם, הכתיב החסר מלמד אותנו שלוט התיישב והתמנה רק באותו היום, אבל מה שיוצא מזה הוא מעלה בלוט: אי אפשר להאשים אותו בהנהגותיהם השליליות של אנשי סדום, כי רק היום הוא התמנה!

⁶². חיי-שרה כג, י.

⁶³. כלומר: הכתיב החסר בא למעט ב"ישיבה" ולומר שהיא אינה ישיבה ממושכת מזמן רב, אלא ישיבה חדשה שהתחילה רק עכשיו (וראה במפרשי רש"י שהאריכו).

בקו זה מסביר הרבי את כל המקומות, ונביא לדוגמא עוד שני 'דיבורים' מקבילים. במצות נטילת לולב נאמר⁶⁴ "ולקחתם לכם פרי עץ הדר כפת תמרים" – המלה "כפת" כתובה בכתוב חסר (לא "כפות", אלא "כפת") – ורש"י לומד כתיב חסר זה למעט מרבים ליחיד: "חסר וי"ו, למד שאינה אלא אחת".

וגם במצות מזוזה⁶⁵, לומד רש"י מהכתיב החסר ("מזוזות" ולא "מזוזות") למעט מרבים ליחיד – "מזוזות כתיב, שאין צריך אלא אחת".

אולם, שוב, יש הבדל: במיעוט של "כפת" מדגיש רש"י בלשונו את החסרון, "חסר וי"ו"; ואילו במיעוט של "מזוזות" הוא כותב רק "מזוזות כתיב", בלי לשון "חסר".

מחלק הרבי (והשתמשנו כאן בלשונו הזהב): בלולב, המיעוט ליחיד יש בו ענין של "חסרון הכי בולט, שאין ב"כפות" אלא אחת"; אולם במזוזה הרי המיעוט ליחיד אינו חסרון אלא "מעלה במזוזה, שאין צורך במזוזה נוספת על פתח זה"⁶⁶, מכיון שמזוזה אחת על הפתח פועלת פעולתה בשלימות".

חלק ד – גילוי ה'פנימיות' המסתתרת ברש"י

ובכן, הבאנו כמה וכמה ביאורים ברש"י, מכמה סוגים: כמה מהם עסקו בהבדלים שבין רש"י למקורותיו בחז"ל (שינוי בסדר, שינוי בלשון, ואף שינוי בתוכן); בכמה מהם ראינו כיצד ה"מפתח" להבנת דברי רש"י נמצא ב'דיבור

⁶⁴. אמור כג, מ.

⁶⁵. ואתחנן ו, ט.

⁶⁶. הרבי מציין: "ראה 'באר מים חיים', 'משכיל לדוד', ועוד".

המתחיל'; וגם ראינו את ההשוואות המפתיעות בתוך דברי רש"י עצמו ממקום למקום.

החוט המקשר שבו משותפים כל ההסברים שהבאנו, הבריח התיכון העובר בתוכם, הוא – בכולם רואים את **הדיוק העצום** שבו לומד הרבי את דברי רש"י, מדקדק בכל פרט קטן שבו ומגלה עומק בכל תיבה ואות. גם דברים שנראים שיגרא דלישנא בעלמא, מתבררים כמדויקים ומכוונים עד להפליא⁶⁷.

אולם לאמיתו של דבר, נגענו בעיקר בצד ה'חיצוני' של הענין, וכמעט שלא הזכרנו דוקא את הנקודה המרכזית בשיטתו היחודית של הרבי, החודרת ל'פנימיות' דברי רש"י.

כלומר: עסקנו בעיקר בשאלה "מה אומר רש"י"? מה היא הכוונה העמוקה של רש"י כשהוא משנה את הסדר מדברי חז"ל שלפניו, או מה הביא אותו לכתוב במקום זה באופן אחד ובמקום שני באופן אחר? -

אך השאלה המרכזית צריכה להיות "למה אומר רש"י"? והיינו: מטרת פירושו של רש"י, כפי שהוא מעיד על עצמו⁶⁸, היא רק להסביר את הפשט, "פשוטו של מקרא". אם כן, בכל מקום שרואים פירוש של רש"י, הרי מלבד הבנת הדברים עצמם, נדרש להבין: למה בכלל ראה רש"י צורך להוסיף פירוש? מה היה חסר בהבנת הפשט לולי פירושו?

⁶⁷. וראה במסגרות המצורפות למאמר זה - דוגמאות לדרך הלימוד שבה לומד הרבי 'מלים נרדפות' בתוך דברי רש"י, וכיצד אפילו ה'גומר' של רש"י זוכה להסבר רחב.

⁶⁸. בפירושו לפרשת בראשית ג, ח. ג, כד. ועוד.

שאלה זו היא השאלה, בה"א הידיעה, שמעסיקה את הרבי בכל שיחותיו על רש"י. עוד לפני כל הדקדוקים והפרטים ה'קטנים' – מה היה קשה בלעדי דברי רש"י?

מחמת קוצר היריעה לא הארכנו בדברים שידגימו את הגישה היחודית הזאת⁶⁹, אולם פטור בלא כלום אי אפשר, ונביא שני ביאורים המדגישים שיטה זו.

ובכן, כולם מכירים את איסור בשר בחלב: "לא תבשל גדי בחלב אמו". איסור זה מופיע בתורה שלוש פעמים, ובפעם הראשונה מתוכן – פרשת משפטים⁷⁰ – מפרש על כך רש"י: "ובשלשה מקומות נכתב בתורה, אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול".

המפרשים מעירים כמה הערות 'צדדיות' בדברי רש"י אלו, אולם הרבי חודר לעצם הענין ותמה בכלל⁷¹: לשם מה כתב רש"י את מה שכתב?

כלומר: מדוע רש"י צריך כבר בפרשת משפטים להודיע כי "בשלשה מקומות נכתב בתורה", וכל אחד מהם מלמד איסור אחר? כאן הרי אוחזים בפעם הראשונה, ועוד לא למדנו את שני המקומות הנוספים; כאשר נגיע אליהם ונתקשה למה התורה כופלת שוב את האיסור, אז נידרש להסברו של רש"י; אולם בפסוק הנוכחי לא רואים שום כפילות ולא קשה דבר!

⁶⁹. וראה באריכות ובפרטיות בספר 'כללי רש"י', מאת הגה"ח הרב טוביה בלוי שליט"א, ובפרט ב'מבוא' לספר. (וכן ביחס לשאר הפרטים שבמאמר זה).

⁷⁰. כג, יט.

⁷¹. לקוטי שיחות חלק ו, ע' 144 ואילך ('ביאורים לפירוש רש"י', שמות, ע' 191 ואילך; 'ביאורי החומש', שמות כד ב, ע' קנד ואילך).

ואכן, האבן-עזרא במקום דוחה את הסבר הכפילות למקומה, וכותב: "ועוד אדבר למה הזכיר הכתוב זאת המצוה פעם שנית גם שלישית במקום כל אחד מהם". מה איפוא "בוער" לרש"י על אתר, שהוא צריך להסביר את הכפילות מיידית?⁷²

ואם עדיין לא הורגלנו ללמוד רש"י באספקלריא היחודית הזאת, כך ששאלה מסוג זה אינה מטרידה אותנו – מצטרפת קושיא בסגנון היותר מוכר, והיא על הסדר בדברי רש"י:

מהסדר בלשון רש"י – "אחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה, ואחד לאיסור בישול" – עולה, שהפעם הראשונה שנאמר "לא תבשל גדי בחלב אמו" בתורה [בפרשת משפטים] מכוונת ל"איסור אכילה"; הפעם השניה מכוונת ל"איסור הנאה"; ורק האחרונה מכוונת ל"איסור בישול".

והדבר נראה מוזר:

רש"י הרי מפרש "פשוטו של מקרא". מובן, שפשט המלים "לא תבשל" משמעותו כפשוטו: איסור בישול. אלא, שכיון והתורה כותבת זאת בשלשה מקומות, 'אין ברירה' בידינו אלא לפרש את המקומות הנוספים במשמעות של אכילה והנאה;

אם כן, מתבקש לכאורה שבפעם הראשונה שבה התורה כותבת את האיסור, נקבל אותו כפשוטו: איסור בישול.

⁷². אגב, הרבי בשיחותיו רגיל לערוך השוואות בין פירוש רש"י לדברי האבן-עזרא בפירושו, זאת משום שגם האבן-עזרא הוא פשוטן, שבא לפרש את הכתובים לפי דרך הפשט, וההשוואה בין דבריו לדברי רש"י מחדדת את שיטת רש"י בפשט [ראה לדוגמא: בפירוש המלים "שמן זית זך" – 'לקוטי שיחות' חלק יא, ע' 127 ואילך ('ביאורים לפירוש רש"י', שמות, ע' 236 ואילך; 'ביאורי החומש', שמות כרך ב, ע' רלט ואילך); בזיהוי העוף שנקרא "שלך" – 'לקוטי שיחות' חלק ז, ע' 54 ואילך ('ביאורים לפירוש רש"י', ויקרא, ע' 67; 'ביאורי החומש', ויקרא, ע' קמז)]. וראה גם לקו"ש ח"ג ע' 4 הערה 33.

ורק בפעמים הנוספות, בגלל היותן מיותרות, אז נעמים משמעויות חדשות. מדוע, איפוא, נוקט רש"י כי הפעם הראשונה מתפרשת במשמעות של אכילה – ואת הבישול כפשוטו הוא דוחה רק לפעם האחרונה?!...

[הדבר קשה יותר כאשר משווים זאת למנין המצוות כפי שהוא נמנה בספרי ההלכה⁷³, שם אכן עולה כי ה"לא תבשל" בפעם הראשונה משמעותו כפשוטו, **בישול**, ורק מהפעמים הבאות למדים את האיסורים הנוספים של אכילה והנאה].

ובכן, הרבי לומד את דברי רש"י באופן חדש ואף 'מהפכני': כוונת רש"י בדבריו **אינה** ליישב את הכפילות של "בשלשה מקומות נכתב בתורה" [כי בפסוק הנוכחי עדיין לא רואים כפילות!] – כוונתו היא ליישב קושי יסודי בעצם הכתוב:

כשלומדים את האיסור "לא תבשל גדי בחלב אמו" – מתעוררת מיד תמיהה ופליאה: מה פשר איסור זה על **בישול**, שכמותו לא מצאנו בשום מקום?! מצאנו איסור על אכילה, איסור על הנאה – אבל שהתורה תאסור דבר מסויים בבישול, הוא דבר משונה⁷⁴!

כדי להסיר את הפליאה, חש רש"י להבהיר מיד - "בשלשה מקומות נכתב בתורה, אחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה, ואחד לאיסור בישול":

⁷³ ספר המצוות להרמב"ם מל"ת קפז. ספר החינוך מצוה צב וקיג. וכן משמע גם מהסדר בטור ושולחן ערוך יורה דעה ר"ס פז.

⁷⁴ ואכן, התרגום אונקלוס (שגם הוא קרוב לפשט, ואכן הרבי מרבה להשוות בין שיטת האונקלוס לשיטת רש"י) – מפקיע (בשל הקושי לומר שיש איסור בעצם הבישול) **בכל שלושת המקומות** את המלה "תבשל" מפשוטה, ומתרגם "לא תיכלון"; אם כי רש"י לא הרחיק לכת עד כדי כך, וכדלקמן בפנים.

אין הכוונה – מלמד אותנו רש"י – שבשר בחלב אסור בבישול **בלבד** [דבר מפליא ומשונה, כאמור]; באמת, בשר בחלב אסור **גם באכילה ובהנאה**, כמו יתר האיסורים שבתורה. אלא, שאיסור זה מיוחד בחומרתו, ולכן הוסיפה התורה **סייג** לאיסורי האכילה וההנאה, ואסרה אפילו לבשל בשר בחלב – כדי שהאדם לא יבוא מהבישול אל האכילה וההנאה. איסור הבישול אינו איסור בפני עצמו, אלא הוא המשך ותוצאה של איסורי האכילה וההנאה.

מעתה מתבאר כפתור ופרח גם הסדר :

כיון שאיסור הבישול אינו מטרה בפני עצמה, אלא הוא סייג של איסורי האכילה וההנאה, לכן גם בסדר הכתובים, הפעם הראשונה של "לא תבשל" מלמדת אותנו שאסור לאכול בשר בחלב, הפעם השניה מלמדת את איסור ההנאה, ורק בפעם השלישית – לאחר שאנו יודעים כבר על איסור האכילה וההנאה – אז נפרש את ה"לא תבשל" על איסור הבישול, שהוא **תוצאה** של איסורי האכילה וההנאה וסייג אליהם.

למה רש"י בחר דוקא את התירוץ האחרון שבגמרא?

ולעוד ביאור כיוצא בזה.

בפרשת וישב⁷⁵, במעשה יהודה ותמר, מספרת התורה כיצד נודע לתמר שיהודה חמיה עומד להגיע אל תמנה: "ויוגד לתמר לאמר, הנה חמיך עולה תמנתה". רש"י מפרש: "עולה תמנתה – ובשמשון הוא אומר 'וירד שמשון וגו' "

⁷⁵. לח, יג.

תמנתה'; בשיפוע ההר היתה יושבת, עולין לה מכאן
ויורדין לה מכאן".

המפרשים לא ראו צורך להסביר את דברי רש"י אלו,
שנראים פשוטים וישרים. רק שנים מהמפרשים – שפתי
חכמים ו'משכיל לדוד' – העירו על המיקום: למה כתב
רש"י הבהרה זו רק כאן, בשעה שהלשון 'עליה' ביחס
לתמנה מופיעה כבר בפסוק קודם?

אולם הרבי, בשיטתו היחודית, מקשה דוקא בכיוון
ההפוך⁷⁶ – אדרבה, גם בפסוק הנוכחי דברי רש"י
מיותרים:

רש"י בא לפרש את "פשוטו של מקרא" כאן, היינו, ענינים
הקשים בפשט הפסוק – אולם הסתירה ממה שכתוב
בשמשון (בספר שופטים) תתעורר רק כשנגיע לשם (הרי
התורה קודמת לנביאים); אם כן, מקומו של הישוב הוא
בפירוש רש"י על הנביאים, ולא בפירוש רש"י **על התורה**!
וגם כאן, לשאלה ה'פנימית' מצטרפת שאלה 'חיצונית'
יותר:

מקור דברי רש"י הוא בגמרא⁷⁷ – אולם שם יש יישוב נוסף
לסתירה בין יהודה לשמשון: "שתי תמנאות היו, חדא
בירידה וחדא בעליה"⁷⁸. מהיכן איפוא למד רש"י (בדרך
הפשט) לקבוע בפסקנות שהיתה תמנה אחת ו"בשיפוע ההר

⁷⁶. 'לקוטי שיחות' חלק י, ע' 122 ואילך ('ביאורים לפירוש רש"י', בראשית, ע' 255; 'ביאורי החומש', בראשית כרך ב, ע' רז ואילך).

⁷⁷. סוטה י, א. ירושלמי שם פ"א ה"ח.

⁷⁸. בגמרא יש תירוץ נוסף: "שמשון שנתגנה בה כתיב ביה ירידה, יהודה שנתעלה בה כתיב ביה עליה".
אולם ביחס לתירוץ זה מובן למה רש"י לא הביאו, משום שהוא לא מתאים ב"פשוטו של מקרא" – ראה
'משכיל לדוד' (הנ"ל).

היתה יושבת, עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן" – אולי
אכן "שתי תמנאות היו"?

[יותר מזה: התירוץ ש"שתי תמנאות היו" הובא בגמרא
לפני התירוץ שהביא רש"י, ומשמע איפוא שתירוץ זה חזק
יותר⁷⁹].

וגם כאן, לומד הרבי את רש"י באופן בלתי צפוי, ומחדש
כך:

מה שהפריע לרש"י אינו הסתירה מספר שופטים לפרשת
וישב; כוונת רש"י היא להסביר **קושי עצמי** המתעורר
בפסוק הנוכחי – והוא: לשם מה הדגישו בפני תמר כי
חמיה עושה את דרכו לתמנה בדרך של עליה, "**עולה**
תמנתה"; למאי נפקא מינה אם הוא עושה את דרכו
בעליה, בירידה או במישור – די היה לומר סתם "הנה
חמיד **הולך** תמנתה"!!

כדי לתרץ זאת, מביא רש"י את הסתירה לספר שופטים
[הווי אומר: מה שנדמה לכאורה כ**קושיא** של רש"י – אינו
אלא **חלק מהתירוץ**!...], שממנה לומדים כי תמנה "בשפוע
ההר היתה יושבת, עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן";
ומעתה מובן: כיון שהיה אפשר להגיע לתמנה **בשני דרכים**,
או לעלות לה או לרדת אליה – לכן הדגישו בפני תמר כי
חמיה בא מהדרך **העולה** תמנתה, כדי שתדע את הכיוון בו
תוכל למצוא אותו.

לפי 'מהלך' זה מובן מעצמו על סמך מה בחר רש"י בתירוץ

⁷⁹. המדובר כאן על סדר התירוצים בגמרא; אולם זה באמת המקום לציין ל'כלל' נוסף המאפיין מאוד את שיטת הרבי בלימוד **פירוש רש"י על התורה** – כאשר רש"י מביא שני פירושים או יותר, הרי מלבד הצורך להבין למה כל פירוש בפני עצמו אינו מושלם שלכן יש צורך בפירוש נוסף, הרי שגם סדר הפירושים מדויק בתכלית: הפירוש הראשון קרוב יותר ל"פשוטו של מקרא" מאשר הפירוש השני, וכן הפירוש השני קרוב יותר מאשר הפירוש השלישי. (ראה בספר 'כללי רש"י' שם בהרחבה).

אחד של הגמרא ודחה את חבירו ; התירוץ שהיו שתי ערים בשם תמנה, אחת בירידה ואחת בעליה, אינו מסביר מדוע היו צריכים להדגיש בפני תמר כי חמיה בא בעליה - כי מכיון שכאן מדובר על העיר שהיתה בעליה, מובן מעצמו שאפשר לבוא אליה רק דרך עליה ואין בכך כל חידוש לתמר (שהיתה באותה עיר)! רש"י הוכרח איפוא לנקוט כתירוץ האחרון שבגמרא, ש"בשפוע ההר היתה יושבת", כי רק הוא מסביר מדוע אמרו לתמר שחמיה "עולה תמנתה": פשוט, כדי שתדע מאיזו דרך הוא מגיע...

*

מאמר זה נקרא בשם "אור ישר". וכשתימצי לומר, בעוד במרבית הביאורים שהובאו כאן היתה ההדגשה על "ישר" – כיצד הרבי לומד את דברי רש"י באופן ישר ומדויק – הרי שבשני הביאורים האחרונים רואים בהדגשה את ה"אור":

פתגם חסידי קובע⁸⁰ – "אור בגימטריא רז"⁸¹. היודע סודו של כל דבר, מסוגל הוא להאיר את הדבר"; והדוגמאות האחרונות שהזכרנו משקפות במיוחד את האספקלריא המאירה, שבה מגלה הרבי את ה'רז' הפנימי המסתתר בתוך פירוש רש"י; כאשר מתגלה ה'סוד', אותה שאלה פשוטה שרש"י לא טורח לכתוב במפורש – מאירים דברי רש"י באור נוצץ ובהיר, וכל הקושיות היחיצוניות מסולקות מאליהן.

⁸⁰. 'היום יום', ו אלול (בשם הבעל-שם-טוב).

⁸¹. זהר ח"ג כח, ב. תיקוני זהר תיקון יט.

ברוח הדברים נסיים בתפילה להתגלות "האור כי טוב"⁸²,
 אותו אור שהקב"ה גנז לעתיד לבוא – "אור" זה נמצא
 בתוך העולם בבחינת "רז" וסוד, והוא מחכה לגילוי⁸³ –
 ובלשון הידוע⁸⁴: "אור חדש על ציון תאיר"; ביחד עם
 התגלות האור בעולם, תהיה גם הארה חדשה בתורה,
 כאשר יתגלה (בלשון רש"י⁸⁵) "סוד טעמיה ומסתר
 צפונותיה". ותחזינה עינינו במהרה בימינו.

⁸². בראשית א, ד. וראה רש"י שם, ובמדרשי חז"ל על אתר.

⁸³. ראה בארוכה 'לקוטי שיחות' חלק י, ע' 8 ואילך.

⁸⁴. הובא ונתבאר ב'לקוטי תורה' על שיר-השירים כ, ב. וראה 'תורת מנחם' חל"ב ע' 112.

⁸⁵. בפירושו לשיר-השירים א, ב.

מסגרת 1

הדק היטב, היטב הדק

במסגרת הדיוקים הנפלאים של הרבי בכל פרט בדברי רש"י, משתלב גם הדיוק ב"לשונות הכפולים" שבדבריו. כאשר רש"י אומר שתי מלים שלכאורה הן נרדפות – מדקדק הרבי ומקשה: למה הוצרך רש"י לכתוב שתי מלים – וכי לא מספיקה אחת מהן? בהכרח לומר, כי בכל אחת מהמלים יש תוכן שונה ומיוחד. הנה כמה דוגמאות.

על הפסוק "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה" (בראשית ב, ב) – לשון שמשמעה כאילו הקב"ה כילה את המלאכה בתוך היום השביעי גופא – מפרש רש"י: "בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו צריך להוסיף מחול על הקודש, אבל הקב"ה שיודע עתיו ורגעיו נכנס בו כחוט השערה, ונראה כאילו כלה בו ביום".

ב'לקוטי שיחות' יש אריכות רבה בביאור 'דיבור' זה, עם פרטים רבים הנוגעים הן לפשט המקראות והן להלכות שבת ('לקוטי שיחות' חלק ה, ע' 24 ואילך; 'ביאורים לפירוש רש"י', בראשית, ע' 19 ואילך; 'ביאורי החומש', בראשית כרך א, ע' מז). אבל מה שנוגע לעניננו הוא כפל הלשון – "עתיו ורגעיו" ("בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו צריך להוסיף מחול על הקודש, אבל הקב"ה שיודע עתיו ורגעיו נכנס בו כחוט השערה"). מה פשר הכפילות?

אלא - את הידיעה על הזמן המדויק של כניסת השבת, אפשר לדעת בשני אופנים:

א) על ידי חישוב מדויק של הזמן שלפני שבת, היינו: עושים חשבון כמה זמן עבר מאז תחילת השבוע, וכאשר נשלמו שישה ימים – יודעים שעתה נכנסת השבת;

א) על ידי הרגשת השבת עצמה. זאת אומרת: כיון ששבת הוא יום קדוש ומיוחד, הרי כאשר נכנסת שבת 'מרגישים באוויר' את קדושת השבת, גם מבלי לערוך חשבון על ידי השעון.

ושני אופנים אלו הם שתי הלשונות של "עתיו ורגעיו": "עת" פירושו זמן מיוחד לענין מסויים, תחושת זמן סובייקטיבית בלתי נמדדת. ובענינו: הרגשת זמן השבת עצמה, מצד הקדושה והייחוד שבעת זו; ואילו "רגע" הוא יחידה הנמדדת בקנה מדה אובייקטיבי של ספירה, ובענינו: קביעת השבת לפי הרגעים שעברו במשך ששת הימים שלפניה.

וזהו שאומר רש"י: בשר ודם אינו יודע להעריך את הזמן המדויק של כניסת השבת, כיון שהוא אינו מרגיש את השבת עצמה ("עתיו") – ואפילו את חשבון הרגעים שלפני שבת ("רגעיו") הוא אינו יודע למדוד במדויק;

אולם הקב"ה, שיודע את הזמן המדויק של כניסת השבת, הן מצד 'הרגשתו' בעת השבת עצמה, והן מצד ידיעתו במספר הרגעים שלפניה – "נכנס בו כחוט השערה".

*

בענין עשרת המכות שהביא הקב"ה על מצרים כותב רש"י (וארא ז, כה): "שהיתה המכה משמשת רביע חודש, ושלושה

חלקים היה מעיד ומתרה בהם". כלומר: שלושה חלקים מהחודש היה משה מודיע למצרים, "מעיד ומתרה בהם" על המכה העומדת לבוא בתחילת החודש הבא.

מה מוסיף "מתרה" על "מעיד" ("**מעיד ומתרה**")? מסביר הרבי ('לקוטי שיחות' חלק ו, ע' 58 ואילך; 'ביאורים לפירוש רש"י', שמות, ע' 52; 'ביאורי החומש', שמות כרך א, ע' קמב ואילך):

"מעיד" ענינו וודאות – מעידים על דבר כאשר בטוחים בקיומו בצורה וודאית. ואפילו אם הדבר עדיין לא בא בפועל, הרי כיון שיודעים שהוא עתיד לבוא באופן וודאי, אפשר להתייחס אליו בלשון "עדות";

ואילו "מתרה" מורה על ספק: כאשר מתרים באדם שאם יעשה חטא יענישו אותו, הרי שאין וודאות שהעונש אכן יבוא. אדרבה, ההתראה משמעותה שהעונש תלוי בהנהגתו של המותר, ואם הוא לא יעשה את החטא הרי שהוא לא ייענש. ובעניננו – היו מכות שמשה "העיד" על בואם לפרעה, והיו מכות שהוא "התרה" בו עליהם. ולדוגמא:

על המכה הראשונה, מכת דם, משה היה "**מעיד**" בפרעה שהמכה **בוודאי** תבוא, בתור עונש על הנהגתו הרעה עד כה: "והנה לא שמעת עד כה, כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה', הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאור ונהפכו לדם" (וארא ז, טז-יז);

ואילו על המכה השניה, מכת צפרדע, משה היה "**מתרה**" בפרעה שבוא המכה אינו וודאי, כי הדבר תלוי בהנהגתו: "שלח את עמי ויעבדוני, ואם מאן אתה לשלח – הנה אנכי נוגף את כל גבולך בצפרדעים" (וארא ז, כו-כז).

ולכן הקדים רש"י "מעיד" ל"מתרה" – לפי סדר המכות: במכת דם היה "מעיד", ובמכת צפרדע היה "מתרה".

*

ועוד בה שלישיה ("שלישיה" תרתי משמע). בפירוש הפסוק המשבח את בני ישראל, "ימצאהו בארץ מדבר" (האזינו לב, י), כותב רש"י: "אותם מצא לו נאמנים בארץ המדבר, שקבלו עליהם תורתו ומלכותו ועולו, מה שלא עשו ישמעאל ועשו".

מבאר הרבי ('לקוטי שיחות' חלק לד, ע' 208 ואילך; 'ביאורים לפירוש רש"י', דברים, ע' 201 ואילך) את אריכות הלשון "שקבלו עליהם תורתו ומלכותו ועולו" – שלכאורה, היינו הך! – בדרך זו:

"תורתו" – התורה היא "חכמתם ובינתכם לעיני העמים" (ואתחנן ד, ו), והכוונה היא בנוסף ללימוד והבנת התורה עצמה, גם לקבלת אותם מצוות שיש בהם טעם שכלי והגיון.

"מלכותו" – מלה זו מוסיפה את קבלת הגזירות, החוקים שאינם מובנים בשכל, שזהו ענין המלכות, לקיים את גזירות המלך וציווייו גם אם הם אינם מובנים בשכל.

"עולו" – כאן נוספת נקודה עמוקה יותר: גם לאחר שהאדם מקבל על עצמו את עול המלכות, עדיין אין הדבר שולל חירות גמורה בחיים הפרטיים שלו, וכמו מלך בשר ודם ששליטתו וחוקיו אינם מקיפים את כל פרטי חיי האדם.

וזוהי ההוספה שבקבלת "עולו" (על קבלת "תורתו ומלכותו"), שבני ישראל קיבלו על עצמם את עולו של הקב"ה כמו עבד המקבל עול אדונו, שהוא משועבד בכל אשר לו ותמיד עול אדונו עליו בלי הפסק, כך התורה ומצוות מקיפות את כל חיי האדם, ואין רגע פנוי מעבודת השם.

מסגרת 2

"וגומר" של רש"י!

כפי שהארכנו בגוף המאמר, מדת דקדוקו של הרבי בדברי רש"י ובלשונו גדולה ועצומה, והרבי מדייק בכל פרט הכי 'קטן'. במאמר מוסגר זה נביא שתי דוגמאות אופייניות כיצד הרבי לומד ומעמיק ב...ציון "וגומר"(!), שרש"י כותב בסוף ציטוט מפסוק.

דוגמא אחת היא בתחילת ספר דברים. הכתוב אומר כמה מלים שנראים כשמות של מקומות: "במדבר, בערבה, מול סוף, בין פארן ובין תופל ולבן, וחצרות ודי זהב". רש"י מסביר, שכל המקומות הללו הן רמזים לחטאים של ישראל: "מנה כאן כל המקומות שהכעיסו לפני המקום בהן, לפיכך סתם את הדברים והזכירן ברמז, מפני כבודן של ישראל". ולדוגמא, את המלים "ודי זהב" מפרש רש"י ביחס לחטא העגל, שנעשה מזהב; והמלה "וחצרות" מתפרשת ביחס למחלוקתו של קורח כנגד משה ואהרן, שהיתה במקום זה.

את המלה הראשונה ברשימה זו, "במדבר", מפרש רש"י: "בשביל מה שהכעיסוהו במדבר, שאמרו 'מי יתן מותנו וגו'". מקור פסוק זה הוא בפרשת בשלח (טז, ג), ושם מסופר כיצד התלוננו בני ישראל על כך שבארץ מצרים הם ישבו "על סיר הבשר" ואילו במדבר הם במצב של רעב.

בפשטות, כוונת הציון "וגומר" בסוף הציטוט של רש"י היא כפשוטה, להמשך הפסוק שם – "מי יתן מותנו במצרים, בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשובע, כי הוצאתם

אותנו אל המדבר הזה, להמית את כל הקהל הזה ברעב";
אולם מסתבר, שכוונת רש"י בציון זה עמוקה הרבה יותר.

כי הנה, המפרשים תמהו (ראה 'דברי דוד' ו'צידה לדרך') -
רש"י כותב ש"מנה כאן כל המקומות שהכעיסו לפני המקום
בהן" - והרי ישנם מקומות נוספים שבהם הכעיסו את המקום
והם אינם נזכרים [כגון: א] הנסיון ברפידים, כאשר העם טענו
שאינ להם מים לשתות (בשלח יז, ב ואילך); ב] התלונה על
אריכות הדרך שהיתה ב"תבערה" (בהעלותך יא, א ואילך); ד] (ד)
התאוה לבשר ב"קברות התאוה" (בהעלותך יא, ד ואילך)!!

מתרץ הרבי ('לקוטי שיחות' חלק יד, ע' 4 הערה 21; 'ביאורים
לפירוש רש"י', דברים, ע' 5), שאכן לכך נתכוון רש"י כשהוא
מצטט את לשון הפסוק "מי יתן מותנו" ומוסיף "וגומר" - כוונת
רש"י לרמז שמשא הוכיחם כאן על כל המשך התלונות.

הווי אומר: כאשר רש"י מפרש את המלה "במדבר", הוא אינו
מתכוון רק לאותה טענה מסויימת שהוא מזכיר, אלא כוונתו
על כל התלונות שהתרחשו כתוצאה ישירה מהיותם במדבר.
מעתה מתורצת הקושיא מדוע הושמטו כאן כמה תלונות - כי
המשותף לכל התלונות האמורות הוא שהן תוצאה ישירה של
חיי המדבר, שמתאפיינים (לטענת בני ישראל) בחוסר מנוחה,
מחסור במזון ומים וכו', ולכן כל אלה נכללים במלה
"במדבר", וכפי שמדייק רש"י "מי יתן מותנו וגומר" - שבזה
הוא כולל את כל המשך התלונות; לכולן נקודה משותפת
אחת - תוצאה ישירה של חיי המדבר.

[שונים הם שאר החטאים, הנרמזים במלים הבאות של
הפסוק, למרות שגם היו בפועל במדבר, הרי אין להם קשר
ישיר עם חיי המדבר, ועקרונית היו יכולים להתרחש גם
במקומות אחרים; כמו לדוגמא מחלוקת קורח, שאין לה קשר

ישיר עם חיי המדבר דוקא – ולכן אין הם נכללים במלה "במדבר" אלא מצויינים דרך מלים מסויימות המבטאות את החטאים המסויימים הללו].

*

בדוגמא הבאה אין לנו קושיא שמתורצת לפי ה"וגומר", אבל שם עצם ה"וגומר" דורש הסבר. בפירושו על הפסוק "ושננתם לבניך" (ואתחנן ו, ז), מדבר רש"י על היחס שבין הרב לתלמידיו, והוא כותב בלשון זו: "וכשם שהתלמידים קרויים בנים, שנאמר 'בנים אתם לה' אלקיכם', כך הרב קרוי אב, שנאמר 'אבי אבי רכב ישראל וגו'". ציטוט זה – "אבי אבי רכב ישראל" – לקוח מדברי אלישע על רבו אליהו הנביא (מלכים-ב ב, יב), והרבי מדייק: מה כוונת רש"י בסיימו "וגומר"? לכאורה כוונתו היא למלה הבאה בדברי אלישע שם – והיא "אבי אבי רכב ישראל) ופרשיו". וכאן נשאלת השאלה: אם רש"י צריך גם את המלה "ופרשיו" – למה הוא לא מעתיקה במפורש? ואם נאמר שאין בה צורך – למה הוא בכלל מפנה אליה?

[השאלה גדולה יותר כאשר משווים את דברי רש"י כאן לדבריו בפרשת האזינו (לב, ז), שם הוא מעתיק לשון זו של אלישע בקשר לענין אחר – ושם הוא באמת מצטט רק את המלים "אבי אבי רכב ישראל", מבלי להוסיף "וגומר"! מובן איפוא שהעובדה שכאן רש"י כן מציין "וגומר" ומפנה בכך למלה "ופרשיו" – יש בה משמעות ואינה מקרית חלילה].

וזו נקודת ההסבר ('לקוטי שיחות' חלק ט, ע' 37 ואילך; שיחת מוצאי ש"פ האזינו תשל"ט; 'ביאורים לפירוש רש"י', דברים, ע' 47):

"רכב ישראל" פירושו, שאליהו, ששימש כ"אב" לישראל, היה להם מקור כח בתפילותיו וסייע להם לנצח במלחמותיהם, כמו "רכב" שמשמש ככלי עזר במלחמה (השווה ליציאת פרעה למלחמה על ישראל שבה לקח "שש מאות רכב" – בשלח יד, ז). וכיון שכאן מובאים מלים אלו בהקשר של לימוד התורה, מובן שהכוונה בכך היא למלחמה בתחום לימוד התורה.

מהי מלחמה בתחום לימוד התורה? את זאת מבין כל תלמיד מחייו שלו: כאשר לומדים דבר ומבינים את הסברא, מתעוררת לפתע סברא הפוכה, הבאה ו'נלחמת' עם הסברא הראשונה. בכזה מצב, אם לא נותנים לתלמיד את כלי המלחמה הנדרשים, קרי: כללים והסברים שבאמצעותם הוא יכול להגיע למסקנה ברורה נשאר הדבר אצלו בלתי מבורר, מגומגם. ואת זאת אנו רואים מהמלים "רכב ישראל", שמתפקידו של הרב – הנחשב כ'אב' – היא לא רק ללמד את התלמיד, אלא לדאוג ל'מלחמתו' העיונית; כאשר התלמיד מתמודד עם קשיים וסתירות, בא המלמד ומסייע לו בכוח וגבורתו. הרב משמש לו "רכב" – הוא מספק לו כלים להתמודדות עם הקשיים.

מה מוסיפה כאן המלה "ופרשיו"? ובכן, גם כאשר ללוחם יש רכב – עדיין הוא אינו בטוח שינצח במלחמה, כי יתכן שהוא אינו יודע כיצד לנהוג ברכב. כאשר מצטרף גם "פרש", שמנהיג את הרכב ומוביל אותו למחוז חפצו, גדלה הוודאות שאכן המלחמה תוכרע בהצלחה. ולעניננו, יש שנתנית הכללים בלימוד ("רכב ישראל") לא מספיקה, שכן התלמיד מסתבך בשימוש בכללים אלו עצמם. בכזה מקרה צריך הרב לשמש גם כ"פרש", ולהוביל את התלמיד עד סוף הדרך ממש, להראות לו כיצד להשתמש עם הכללים ולהגיע לבירור הנושא הנלמד עד תומו.

מדוע רש"י אינו מביא את המילה "ופרשיו" במפורש, ורק רומז אותה ב"וגו"? הענין הוא כך: בדרך כלל, הרב אינו צריך לשמש גם כ"פרשיו", כי הכללים וההסברים המקדימים ("רכב ישראל") מספיקים לתלמיד. זה שהרב צריך להיות גם "פרש", ליטול את ה"רכב" בידו ולהוביל את התלמיד עד ה'נצחון' הסופי – זהו דבר שנצרך רק במקרים בודדים ומסויימים. לכן רש"י אינו מצטט את המילה "ופרשיו" במפורש, ומסתפק באיזכור דרך רמז של "וגומר".

כמה יש לדקדק אפילו ב"וגומר" של רש"י!