

תוכן העניינים



מבוא 17

ספר בראשית

בראשית 31

"לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם" – כיצד ניתן להעלות על הדעת שהתורה תתעלם מסיפור בריאת העולם, שהוא שורש האמונה היהודית? • מה פשר הטענה "לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גויים" – וכי כיבוש ארץ במלחמה הוא בגדר גזל? • ביאור בפרש"י הראשון על התורה – על בסיס יסוד מחודש בגדר בעלותם של ישראל על ארץ־ישראל

נח 45

איך הספיק חלון אחד, או אבן טובה אחת, כדי להאיר תיבה גדולה המורכבת ממדורים נפרדים רבים? • מהי התועלת בקיומו של חלון – והרי המאורות שבתו כל ימי המבול? • "חלון" ו"אבן טובה" – שני שלבים בעבודת ה'

לך לך 51

מדוע נשארה במקומה האות רי"ש בשמו של אברם גם אחרי שינוי השם לאברהם, בעוד היו"ד בשמה של שרי הושמטה ושולבה בשם אחר? • האם תרעומת של אות מהווה הצדקה להשאתה בשם שהיא אינה תורמת למשמעותו? • מה משמעות הדרשה "שרי – לי ולא לאחרים" – האם שרי היתה שרה על אברהם? • ההבדל בין השינוי בשמו של אברהם לשינוי בשמה של שרה – על יסוד דיוקים בלשון רש"י

וירא 61

כדי לרמז שהמלאכים שאלו גם את שרה היכן אברהם – "איו" – אין צורך לכאורה בניקוד על שלוש אותיות במילה "אליו", בשעה שניתן לנקד את האות ל' לבדה על־פי הכלל שאז דורשים את הכתב • מדוע לא מפרש רש"י שהמלאכים שאלו היכן שרה כדי לבשר על לידת יצחק, הלוא לשם כך באו?! • ההכרח לשלוש הכוונות שהיו למלאכים בשאלה "איה שרה"

- חיי שרה** 71
- מדוע מונה רש"י את שלושת הניסים שהתרחשו באהלה של רבקה בסדר שאינו תואם לא את סדרם במדרש ולא את סדר המלים בכתוב? • מדוע משמיט רש"י את הנס הרביעי המוזכר במדרש – "דלתות פתוחות לרווחה"? • מדוע התרחש הנס "נר דלוק מערב שבת לערב שבת" רק בהדלקת הנרות של שרה ורבקה, ולא בזו של אברהם? • מקור מדברי רש"י לחינוך ילדות קטנות במצוות הדלקת נרות שבת
- תולדות** 83
- מדוע צריך רש"י לחפש סיבות לפגיעה בראייתו של יצחק – והרי לכאורה הסיבה לכך מפורשת בכתוב: "ויהי כי זקן יצחק"! • מדוע הוצרך הקב"ה להכהות את עיניו של יצחק כדי שיעקב יוכל לקבל את הברכות – והרי יכול היה לגלות ליצחק שעשו רשע? • שלושה פירושים, שלושה קשיים ושלושה יתרונות
- ויצא** 91
- מדוע מפרש רש"י את קיפול הארץ תחת יעקב כרמז לכיבוש הארץ בעתיד עליידי בניו, ולא כהפגנת בעלותו של **יעקב עצמו** על הארץ? • מדוע צריך הקב"ה לחולל נס כדי לרמוז על מאורע עתידי, במקום להודיע עליו ליעקב במפורש? • ביאור השינויים בין פירוש רש"י לדברי הגמרא והמדרש
- וישלח** 99
- "וירץ עשיו לקראתו ויחבקהו . . וישקהו" – מדוע רק לגבי הנשיקה מביא רש"י שתי דעות אם זו היתה בכל לבו או לא, ואילו את "ויחבקהו" בוחר לפרש שהיה ברגש אמיתי? • מה עומד מאחורי כוונתו של רש"י, שבדרך כלל אינו מציין מקורות לפירושו, בכתבו שפירושו כאן לקוח מ"ברייתא דספרי"? • "נשקו בכל לבו" רק באותה שעה – הוראת שעה שלא עוקרת לגמרי את ההלכה שעשיו שונא ליעקב
- וישב** 111
- מדוע נדרש רש"י ליישב בפרשתנו קושי שעתידי להתעורר רק עם לימוד ספר שופטים? • מדוע בוחר רש"י רק בתירוץ השלישי שבגמרא, ומתעלם משני התירוצים הראשונים? • מהו הצורך להדגיש בפני תמר שיהודה "עולה תמנתה" ואינו יורד אליה? • ההוראה מדברי רש"י – עצירת העלייה סופה ירידה
- מקץ** 119
- כיצד לא עלה בדעתם של החרטומים פתרונו של יוסף, שהוא קרוב למשמעותו הפשוטה של החלום הרבה יותר מפתרונו שלהם? • מדוע יעץ יוסף לפרעה לאגור מזון לשנות הרעב – והרי הוא התבקש לפתור חלום ולא להתערב בהנהגת המלוכה? • ביאור החכמה המיוחדת שבפתרונו של יוסף לחלומות פרעה

מבוא



לא פחות משלוש מאות חיבורים נכתבו במרוצת השנים על פירוש רש"י, שהוא הפירוש הנפוץ והנודע ביותר על התורה. בין מחבריהם נמנים גדולי חכמי ישראל וענקי הדורות, בהם מהר"ל מפראג ("גור אריה"), רבי מרדכי יפה בעל ה"לבושים" ("לבוש האורה"), רבי דוד הלוי סגל בעל ה"ט"ז ("דברי דוד"), רבי אליהו מזרחי, הרא"ם, ראש וראשון למפרשי רש"י, ועוד רבים. חלק מדברי המפרשים המרכזיים לוקטו בספר "שפתי חכמים" שנתפשט 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 אחת 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 ושוףך 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 'לקוטי שיחות' על התורה, 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 ובכל תיבה – החל במילים 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 צוינה עליידו 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 עליידי 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 וכמוהו 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 לשונו: "אשר חכמת א" להים 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.

(1) בראשית ג, ח. וכהנה רבות.

(2) הקדמת ראב"ע לפירושו על התורה.

(3) לשם דוגמה: 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 דוגמה: ויקרא כז, ג. ראה לקוטי שיחות, ה, עמ' 1 [להלן עמ' 31].

אף במקומות שמביא רש"י מן המדרש, קשה לעתים לרדת לסוף דבריו. לרוב בורר הוא לו דעה אחת או שתיים מתוך רבות, ולא אחת הוא מעורר תמיהה כאשר בתוך פירוש אחד הוא מצרף זו לזו דעות שונות, לעתים דעות סותרות. גם בלשונות התלמוד והמדרשים, כשהוא מצטטם, הוא מכניס שינויים, עיקריים או טפלים⁶.

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 הדורות ובביאורה נאמרו דעות שונות⁷. 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 – פשוט הוא. לא רמה גבוהה ועמוקה של פשוט, מעין דרש שבפשוט, אלא פשוט ממש.

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

מהו אפוא הפשוט? וכיצד נדע להבחין בין הפשוט 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". "פשוט" לדידו 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 ושאיפתו 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

(6) ראה דוגמאות להלן.

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

(8) ראה דוגמה להלן.

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

אחר טעמי שמות האישים והמקומות שבמקרא ואף אינו מבקש בלשון הכתובים רמז לכל פרטי ההלכות. מה שנחשב קושיה גדולה עבור הדרשן – הבהיר הרבי – יתכן שאינו שאלה כלל אצל "בן חמש למקרא".

אלא שהיצמדות מוחלטת אל הפירוש המילולי, והתעלמות מאוצר הרעיונות והמשמעויות שמעניק לנו עולם המדרש והאגדה, תותיר את 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 נדרשים 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 התיישבותו"¹²) 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 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

(10) ראה שם, פרקים ד"ה.

(11) לקוטי שיחות, י, עמ' 92.

(12) לשון השיחה שם.

(13) תורת מנחם, מד, עמ' 42 ואילך.

(14) עירובין סד, א.

(15) שבת סג, א, ובפירוש רש"י.

אין רש"י יכול לשבחם ולומר "יפה נדרשת" – "מתוך שאינו צריך"...! 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"¹⁶: "לא 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 קושיה חמורה של "חילוקים" ופולפולים, אלא שאלה מתבקשת והגיונית.

כשהמבוגרים מתבלבלים

והרי דוגמה. 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"!

ועוד כיוצא בה. על "וישלח יעקב מלאכים"²⁰ 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 המילה "מלאכים" היא – שלוחים (כמו "וישלח משה מלאכים" שבפרשת חוקת).

(16) הקדמתו, ד"ה בשלח.

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

(18) שמות כה, יז.

(19) התוועדויות תשמ"ו עמ' 599 ואילך.

(20) וראה להלן: "עניינים מופלאים".

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 גופה, 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 את שראו עיניהם²²? ברם לאחר שראו את שאירע למרים, מובן שהיה עליהם לעשות זאת תוך הימנעות מהוצאת דיבה על הארץ, וכיוון ש"ראו ולא לקחו מוסר", לפיכך נענשו²³. פתיחת רש"י "למה נסמכה וכו'" אינה אפוא עיקר השאלה שבא ליישב (שאותה לרוב אין 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 "קושיה חמורה" על הפסוק²⁶ "ויקח משה את אשתו

(21) במדבר יג, ב.

(22) כפי שהקשו רבים ממפרשי התורה – ראה רמב"ן ריש פרשת שלח.

(23) לקוטי שיחות, יח, עמ' 141 ואילך. וראה שם בהרחבה ובפירוט את תוכן הלימוד ממרים.

(24) ראה כללי רש"י פרק ב כלל 2.

(25) התוועדויות תשד"מ, א, עמ' 359: "כאשר צריכים לדעת ולהבין עניין מסוים בפירוש רש"י, יש להתבונן בדבר מנקודת מבט של בן חמש למקרא".

(26) שמות ד, כ.

ואת בניו וירכיבם על החמור" – איך הקדים משה רבינו את אשתו לבניו, בניגוד להנהגתו הראויה של יעקב אבינו, "ויקם יעקב וישא את בניו ואת נשיו על הגמלים"²⁷, וכפי שפירש שם רש"י: "הקדים זכרים לנקבות, ועשו הקדים נקבות לזכרים, שנאמר ויקח עשו את בניו ואת נשיו"²⁸? מענה רבינו בכתב על גיליון השאלה²⁸ מכה על קדקדו של השואל ומזכיר לו כי קושייה 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 כפי רבינו: "כאשר מבוגרים מתבלבלים בעניין מסוים ואינם מוצאים ידיהם ורגליהם, אזי ישנה עצה פשוטה – לשאול אצל בן חמש למקרא"²⁹...

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 שניים ושלושה פירושים, מתי יציין את מקור פירושו ומתי יכתוב דבריו בסתם. ספר שלם בשם "כללי 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 – העשוי 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 משמעותם 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

(27) בראשית לא, יז.

(28) מופיע בהוספות ללקוטי שיחות, כא, עמ' 352. כדברי רבינו כאן נמצא גם בספר מושב זקנים על התורה על פסוק זה.

(29) התועדויות תשד"מ, ב, עמ' 1079.

(30) ראה לקוטי שיחות, טז, עמ' 533.

(31) בראשית מא, ח.

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 שבליים הטובות שבע מלכיות אתה מכבש, שבע שבליים הרעות שבע אפרכיות מורדות בך".

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 בך" – אין הדבר מצוי כלל שיתרחשו כל המלחמות הללו בבת אחת. והנה, בפסוק נאמר "והנה שבע פרות אחרות עולות אחריהן מן היאור רעות 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 זו אחר זו, 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.

(32) פפ"ט, ו.

(33) כמו שהקשו מפרשי התורה המצויינים שם.

(34) לקוטי שיחות, טו, עמ' 339 ואילך [להלן עמ' 119 ואילך].

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

ושוב, גם כאן – הגאונות שבפשטות. במעשה יהודה ותמר נאמר "ויוגד לתמר לאמר הנה חמיך עולה תמנתה לגוז צאנו". מפרש רש"י: "עולה תמנתה – ובשמשון הוא אומר 'וירד שמשון וגו' תמנתה"; בשיפוע ההר היתה יושבת, עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן"³⁵. המפרשים לא ראו צורך להסביר את דברי רש"י אלו, שנראים פשוטים וישירים. 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 בגמרא³⁶, אולם שם הובא תחילה יישוב אחר לסתירה זו: "שתי תמנאות היו, חדא בירידה וחדא בעליה"³⁷. 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 בעליה, 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 שבעליה, הרי רק דרך אחת מובילה אליה, ואין תירוץ זה מועיל לנו אפוא לבאר מדוע הודגש הדבר שיהודה עשה דרכו בעליה דווקא³⁸.

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 מיוחדת לתוכן הנלמד.

שני שבטים הצטיינו בגבורתם: שבט יהודה, שנתברך "ידך בעורף אויביך", ושבט גד, עליו נאמר "וטרף זרוע אף קדקד". וחילוק יש בין השניים: "ידך בעורף אויביך" פירושו שהאויב

(35) בראשית לח, יג.

(36) סוטה י, א. ירושלמי שם פ"א ה"ח.

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

(38) לקוטי שיחות, י, עמ' 122 ואילך [להלן עמ' 111 ואילך].

מפנה עורפו ונס מפני הרודף, ואילו "וטרף זרוע אף קדקד" מובנו הכאה מהירה של ראש 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 עליידי בני גד. זהו שהאריך רש"י על פסוק זה בלשונו "לפי שגיבורים היו ואויבים נופלים לפניהם שנאמר וטרף זרוע אף קדקד", ותיריך בזה למה לא יצאו שבט יהודה בראש המחנה עליאף גבורתם – כיוון שלא היו האויבים נופלים לפניהם, אלא נסים ונמלטים, ולא היו יכולים אפוא לקיים כראוי "לא תחיה כל נשמה"³⁹. והרי לנו הבחנה חדשה בין שני סוגים של גבורה מתוך הדקדוק בלשון הכתוב.

הבחנה בין שתי מילים נרדפות לכאורה בדברי רש"י – על מכות מצרים⁴⁰: "שהיתה המכה משמשת רביע חודש, ושלושה 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 – "והנה לא שמעת עד כה... הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאור ונהפכו לדם"⁴¹, ודברי משה עליהן עדות היו, ויש שהיו תלויות בעתיד – "ואם מאן אתה לשלח הנה אנכי נוגף את כל גבולך בצפרדעים"⁴², והיה משה כמזהיר ומתרה עליהן⁴³.

מעניינת במיוחד ההשוואה הלשונית בין שני פירושי רש"י למילה "טטפת", לראשונה בפרשת "והיה כי יביאך"⁴⁴: "ועל שם שהם ארבעה בתים קרויין טטפת – טט בכתפי שתיים, פת באפריקי שתיים". ושוב בפרשת "שמע ישראל"⁴⁵, ושם בלשון זו: "ועל שם מנין פרשיותיהם נקראו טטפת – טט בכתפי שתיים, פת באפריקי שתיים". למה פתח רש"י בבתים וסיים בפרשיות? ובכן: פרשיות "קדש" "והיה כי יביאך" שבתפילין נאמרו מיד לאחר יציאת מצרים, ואילו "שמע" "והיה אם 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 פרשיות⁴⁶.

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

(39) שם, ט, עמ' 1 ואילך [אוצר לקוטי שיחות, דברים, שיחה ב לפרשת דברים].

(40) שמות ז, כה.

(41) שם, טזיז.

(42) שם, כז.

(43) לקוטי שיחות, ו, עמ' 58 ואילך [להלן עמ' 176 ואילך].

(44) שמות יג, טז.

(45) דברים ו, ח.

(46) לקוטי שיחות, ט, עמ' 49 ואילך [להלן עמ' 447 ואילך].

שינויי תוכן ומשמעות כשהם באים ליישב את פשט המקראות. והרי שינוי קטן, שהפך בביאורו המהפכני של הרבי לשינוי גדול⁴⁷. על הפסוק⁴⁸ "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:

לאו זה 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 אבדתו⁴⁹; ועוד, שאם כן, לא היה לכתוב ללמדנו 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 חברו⁵⁰. 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 הלסטים⁵¹. ועל זה ציוותה תורה "לא 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 וכמה⁵². הרי דוגמה מדיני קדשים, המעידה כי גם היסוד הלמדני-יישיבתי לא נעדר מבית מדרשו של רבינו בלומדו את פירוש רש"י. על המזבח הפנימי נאמר בסוף פרשת תצווה⁵³: "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

(47) שם, לב, עמ' 120 ואילך.

(48) ויקרא יט, טז.

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

(50) הפוסקים שקלו וטרו בדבר – ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך הצלת נפשות ס"ב.

(51) כלומר: הסכנה למציל צריכה להיות סכנה אחרת, שכן אם המציל מכניס עצמו לאותה סכנה שבה שרוי חברו – הרי אף הצלת חברו עומדת בספק, ובוודאי אין מקום לסכן עצמו למען ספק הצלת חברו. ועיין בלקוטי שיחות שם בארוכה מדוע "חיה או לסטים" הוא רק ספק סכנה.

(52) "לפני עור לא תתן מכשול" – לקוטי שיחות, כז, עמ' 141 ואילך [להלן עמ' 313 ואילך]. ערלה – שם, כב, עמ' 103 ואילך. בשר בחלב – שם, ו, עמ' 143 ואילך ועמ' 201 ואילך. וכהנה רבות.

(53) ל, ט ואילך. וראה להלן: "עניינים מופלאים".

לדברים הללו" (אף שידוע לנו כבר שבמזבח הכתוב מדבר). ומכאן יישוב לקושיה שהניח המנחת-חינוך ב"צריך עיון גדול"⁵⁴: למה לא החשיבו מוני המצוות את איסור הקטרת קטורת זרה ואת איסור הקרבת עולה מנחה ונסך על המזבח הפנימי לשני לאוין? לשיטת רש"י קושיה מעיקרא ליתא: אין כאן איסורים פרטיים נפרדים, אלא זהו דין מדיני המזבח, שהוא מקודש לדברים המיועדים לו בלבד, וכל העבודות האחרות נשללות ממנו בדרך ממילא⁵⁵.

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 בספרו⁵⁶: "בכל דיבור ודיבור של רש"י יש בו נסתרים עניינים מופלאים", והמובא בשם אדמו"ר הזקן בעל התניא⁵⁷: "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-מנת להעמיק עד היסוד ולגלות ה'עניינים מופלאים' ו'יינה של תורה' שבפירוש רש"י, בהכרח ללמוד היטב ולהבין את הפירוש הפשוט. שהרי גם עניינים אלו, 'עניינים מופלאים' ו'יינה של תורה', הכניסם רש"י וכללם בתוך פירושו על-פי פשוטו של מקרא"⁵⁸.

"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 הפסוק⁵⁹ "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

(54) מצוה קד.

(55) לקוטי שיחות, ו, עמ' 179 ואילך.

(56) מסכת שבועות שלו קפא, א.

(57) היום יום, כט שבט.

(58) לקוטי שיחות, ה, עמ' 1 [להלן עמ' 31].

(59) שמות ט, לג.

'ותתך עלינו האלה והשבועה' דעזרא – ותגיע עלינו. ומנחם בן סרוק חברו בחלק 'כהתוך כסף', לשון יציקת 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 המילה "נתך", אלא במעשה עצמו – במה שאירע לברד לאחר שהתקבלה תפילת משה. מטעם זה אינו מעתיק 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. כיוון 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 נגוז ונעלם⁶⁰. 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: "גמירי, משמיא מיהב יהבי, מישקל לא שקלי"⁶¹. כיוון ש"קודשא בריך הוא לא עביד ניסא למגנא"⁶², 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 בתשובה⁶³: תשובה הפועלת למפרע, ש"נעקר עווננו 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 – ייעקר 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: התייכון בכלל תשובה למפרע בבני נח? הניחא באיש ישראל, שמהותו טובה היא אלא ש"יצרו הוא שתקפו"⁶⁴, אין העוון אלא עניין חיצוני וטפל, והתשובה מחזירה אותו למצבו האמיתי; אבל בן נח, שהחטא אף הוא חלק ממנו, למה ייעקר עווננו 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"י⁶⁵...

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

(60) הדבר מוכח גם מתוך פירוש רש"י, שכתב "ואף אותן שהיו באוויר לא הגיעו לארץ" בתוך הפירוש הראשון דווקא.

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

(62) ראה דרשות הר"ן דרוש ח.

(63) יומא פו, א וברש"י שם.

(64) משנה תורה, הלכות גירושין פ"ב הי"ח.

(65) לקוטי שיחות, ו, עמ' 46 [אוצר לקוטי שיחות, שמות, שיחה ב לפרשת וארא].

* * *

השיחות המופיעות בספר הינן טעימה מאוצר שיחותיו של הרבי העוסקות בפירוש רש"י על התורה, והן נאספו מתוך סדרת לקוטי שיחות. מקצתן הופיעו כבר בסדרת 'אוצר לקוטי שיחות' על התורה והמועדים. במהדורה זו, כבשאר כרכי סדרת אוצר לקוטי שיחות, השיחות שהופיעו במקורן בידיש תורגמו מחדש ללשון הקודש, ראשי התיבות נפתחו ולכל שיחה נוסף פתיח וסיכום בהיר וממצה. מובן כי התרגום והסיכומים הם על אחריות המערכת בלבד.

עריכת הספר נעשתה על-ידי הרב צבי הירש שי' זלמנוב והרב מנחם מענדל שי' ברוד. בבחירת השיחות השתתף גם הרב יהודה מנחם שי' כהן, ובעריכת הסיכומים השתתף גם הרב ישראל אריה ליב שי' רבינוביץ. הגהת הספר והכנתו לדפוס נעשו על-ידי הרב שמואל שי' וולס והרב אברהם שי' וולף. המבוא לספר נכתב על-ידי הרב נחום יצחק אייזיק שי' קפלן.

* * *

יהי רצון שהעיסוק ב"פשוטו של מקרא" ו"ינה של תורה" שבפירוש רש"י יזרז את ביאת המשיח, ויקויים הייעוד "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו אמן.

ספריית מעיינותיך

נח



איך הספיק חלון אחד, או אבן טובה אחת, כדי להאיר תיבה גדולה המורכבת ממדורים נפרדים רבים? • מהי התועלת בקיומו של חלון – והרי המאורות שבתו כל ימי המבול? • "חלון" ו"אבן טובה" – שני שלבים בעבודת ה'

טובה") – והאיך הספיק האור שנכנס על-ידי חלון אחד או אבן טובה אחת – לכל התיבה, שהיה שלש מאות אמה ארכה, חמשים אמה רחבה ושלשים אמה קומתה?¹

ב) וביותר יקשה: כתוב "קנים תעשה את התבה"² ופירש רש"י: "מדורים מדורים לכל בהמה וחיה" ו"תחתיים שניים ושלישים". ואם כן, אפילו אם נדחוק אשר החלון שעשה נח היה גדול ביותר, מכל מקום, איך יתכן שחלון אחד יאיר "מדורים מדורים וכו'?"

ג) ידוע, שרש"י מפרש שני פירושים בענין אחד באם כל אחד מהפירושים לבדו אין בו כדי ליישב הכתוב לפי פשוטו בכל הפרטים; ומה

א. על הפסוקי "צהר תעשה לתבה", מפרש רש"י: "צהר – יש אומרים חלון ויש אומרים אבן טובה המאירה להם".

בפשוטות כוונת רש"י היא – שמפרש "צהר" כמו "צהריים"³, אור. ופירוש הכתוב הוא, שהקב"ה ציווה לנח לעשות דבר שעל-ידו יהיה אור בתיבה, ומביא רש"י שני פירושים מה היה: "יש אומרים חלון" – שעל-ידו יכנס אור בתיבה, ולכן נקרא החלון כאן בשם "צהר"; "יש אומרים אבן טובה (ולמה נקראת כאן "צהר"? מוסיף רש"י) המאירה להם".

וצריך להבין:

א) בקרא כתיב "צהר", בלשון יחיד (ועל-דרך-זה פירש רש"י בלשון יחיד: "חלון", "אבן

בראב"ע כאן: וי"א כי רבים היו והכתוב אחז דרך קצרה. וראה גם בתו"ת כאן: דבאמת היו חלונות הרבה, והפי' חלון – מין חלון כמו ויהי לי שור וחמור (ר"פ וישלח).

אבל [נוסף לזה, שא"כ הוה ליה לרש"י לכתוב חלונות (בלשון רבים), ולא לסמוך על מה שמפרש לקמן בפ' וישלח שם, הרי' מזה שרש"י משנה מלשון הש"ס וכו' וכתב "אבן טובה" בלשון יחיד, מוכח שמפרש תיבת "צהר" בלשון יחיד.

5) שם, טז.

6) שם יד. שם טז.

7) בנוגע ל"אבן טובה" י"ל (ע"ד הפשט*) שהיו מוליכים עמהם ה"אבן טובה" לכל מדור וכו' (ראה לקמן ס"ג). אבל דוחק גדול לומר שזה היה כל האור שהיה בכל התיבה. ועוד: הרי גם בניו עזרו אותו ליתן מזונות לבהמות וכו', ואיך היה אור לכולם בבת אחת?

(*) משא"כ בסנהדרין (שם): קבע בה וכו'.

1) פרשתנו ו, טז.

2) ופ"כ בראב"ע, רד"ק ועוד.

3) ראה פרש"י: פנחס כו, יג. מקץ מג, טז. וע"ד "זוהר". וראה ת"א.

4) ובפרט שרש"י משנה* מלשון הגמ' (סנהדרין קח, ב. ירושלמי פסחים פ"א ה"א (לפי' הפ"מ שם שזה היה ה"צהר")): אבנים טובות ומרגליות. ובב"ר פרשתנו (לא, יא): מרגליות.

(*) ומה שרש"י כותב "אבן טובה" ולא "מרגלית" (ראה י"ש כאן: אבן א' של מרגלית וכו') – כי ע"ד הרגיל מרגלית [שפירושה (גם) פנינים – אלא שלפעמים פירושה אבן טובה (ראה ערוך השלם מערכת מרגל)] אינה דבר המאיר, משא"כ אבנים טובות יש מהן מינים שמאירים.

ב. לקמן על הפסוקי¹¹ "ויום ולילה לא ישבותו" פירש רש"י: "מכלל ששבתו כל ימות המבול שלא שמשו המזלות ולא ניכר בין יום ובין לילה". ועפ"ז תמוה ביותר – כמו שהקשה הרא"ם¹², "מה תועלת חלון התיבה אם לא היה אור בכל יום מימי המבול?!"

והנה, מפרשי רש"י¹³ תירצו, דכוונת "לא שמשו המזלות" היא לתנועת הגלגלים, היינו שכל ימות המבול נתבטל היקפם וסיבובם, אבל היה קצת אור בעולם.

אולם כבר נתבאר כמה פעמים שרש"י כתב פירושו בסגנון ברור, באופן שגם בן חמש (למקרא) לא יטעה בכוונתו. ובנידון דידן: פירוש הפשוט של דבריו "מכלל ששבתו... שלא שמשו המזלות" הוא, שלא עשו שימושם ותפקידם – "להאיר על הארץ"¹⁴, ולא רק שנתבטלה תנועת הגלגלים.

לכאורה יש מקום לתרץ קושיית הרא"ם, ולפרש שכוונת רש"י (על-דרך הפשוט¹⁵) במ"ש "ששבתו) כל ימות המבול", היא רק לארבעים יום שהיה המבול וכמו שנאמר¹⁶ "ויהי המבול ארבעים יום על הארץ";

שקשה לפירוש האחד, אין להקשות לפירוש השני; והפירוש הראשון הוא הקרוב יותר לפשוטו של מקרא. ועפ"ז בנידון דידן: מה הם הקושיים בשני פירושים אלו שבשבילם הוזקק רש"י להביא שניהם? ובמה קרוב יותר הפירוש הראשון לפשוטו של מקרא מהפירוש השני?

ד) על-פי הכלל האמור (דבכל אחד מפירושי מיישב רש"י מה שקשה לפירוש השני) מובן, דכאשר יש קושיא לשני הפירושים, ויש פירוש שלישי המיישב קושיא זו, יביא רש"י גם את הפירוש השלישי [אף אם גם בפירוש זה ישנו דבר הקשה – ועוד קשה יותר מהקושיים שבשני פירושים הראשונים, שלכן יבוא פירוש זה ברש"י כפירוש שלישי]⁹.

ועפ"ז בנידון דידן: כיון שלשני הפירושים קשה כנ"ל, דאיך האירו חלון אחד ואבן טובה אחת את כל התיבה – מדוע לא פירש רש"י (כפירוש החזקוני ד) "צהר" מלשון "יצהר" – שמן; וכוונת הכתוב היא, שנח יביא שמן לתיבה, בכדי שיוכל להדליק בה נרות להאירה¹⁰?

ואף אם תמצוי לומר שדוחק לפרש "צהר" מלשון "יצהר"; וגם קשה לשון הכתוב "צהר תעשה לתבה" – אבל לאידך, הרי דוקא לפירוש זה תתיישב התמיהה האמורה. ועל-כל-פנים, הוה ליה לרש"י להביאו כפירוש שלישי?

(11) פרשתנו ח, כב.

(12) שם. וראה גם בחזקוני וטור הארוך כאן.

בטור הארוך תירץ דלמ"ד חלון "הוצרך לחלון לכמה דברים וכן מצינו לבסוף שהוצרך לו בשליחות העורב כו" – אבל לכאורה מזה שהציווי היה "צהר תעשה" מוכח שבעיקר היה בשביל אור (ראה לקמן ס"ג).

(13) שפ"ח ומשכיל לדוד שם.

(14) בראשית א, טו.

(15) משא"כ ע"ד הדרש – ראה ירושלמי פסחים (שם): "לא שמשו המזלות בשנת המבול". וכן בב"ר (פרשתנו לד, יא. וש"ג): "לא שמשו כו"ב חודש". ולהעיר מפ"י הרד"ק פרשתנו ח, כב.

(16) פרשתנו ז, יז.

(17) או עד לאחור ק"ג יום שאז (ח, ב): ויסכרו... ארובות השמים ויכלא הגשם מן השמים – היינו שכל התלוי בשמים (שהמזלות בכללם) – חזרו לסדרם.

(8) ברא"ם וגו"א ולבוש האורה כאן שלמ"ד "חלון" קשה למה לא כתב חלון וכמ"ש (פרשתנו ח, ו) "ויפתח נח את חלון התבה"

– אבל ע"ד הפשט אי"ז קושיא, דהציווי היה רק בנוגע לאור, (ולא להכנסת אור, חפצים וכיו"ב) ולכן נאמר "צהר" המורה על אור (וראה גו"א ודברי דוד כאן). אלא שלאחרי שכבר נעשה לצהר (ראה פרש"י שם) נשתמש בו גם לענין אחר – שילוח העורב – שהרי היה בדרך ממילא – "חלון".

(9) לדוגמא: פרש"י מקץ מא, מג ד"ה אברך (נתבאר בארוכה לקוטי שיחות ח"ה ע' 204 ואילך. וראה גם בלקוטי שיחות שם ע' 41, 259).

(10) ולכאורה דוחק לומר (כבלבוש האורה כאן) דכיון שתורד התיבה ותעלה בעת שטיפת המים" יטה השמן ויכבה האור (ועד"ז – שעוה או שמן קרוש "לפעמים יכבה פתאום"). וראה פי' הרד"ק שבהערה 22.

והטעם: בפשוטו של מקרא מובן, שכאשר ציווה הקב"ה לנח לעשות תיבה, לא היה צורך לצוותו על כל הפרטים המוכרחים להיות בבנינה, כי מובנים הם מעצמם; ורק פרטים אלו שנח לא היה יודע מעצמו, ציווהו הקב"ה עליהם.

ולכן לא היה צורך לצוותו על מכסה התיבה ופתח התיבה²¹ וכו', שהרי פשוט שמהענינים העיקריים בבנין התיבה הם המכסה והפתח וכו'. ועפ"ז מובן גם בנוגע להאיר את התיבה, שבעצם לא הוזקק נח לציווי מפורש מהקב"ה על זה, כי פשוט שצריך לעשות דבר שיאיר את התיבה. ובפרט שבתורה היה "כל החיה למינה וכל בהמה וגו'", שמזונותיהם היו מוטלים על נח, ועוד שכל אחד ואחד היה במדור בפני עצמו, כנ"ל – ובודאי הכין נח מעצמו נרות ושמן וכדומה להאיר את התיבה, גם בלי ציווי הקב"ה על זה²².

אלא שעפ"ז מתעוררת השאלה: מדוע ציווה הקב"ה את נח "צהר תעשה לתבה" – הרי בלאו הכי בודאי היה נח מכין במה להאיר את התיבה? ובהכרח לומר, שיש בזה ציווי מיוחד – היינו, שהקב"ה ציווה אותו לעשות "צהר" – ענין של "אור" נוסף לאור שהכין מדעתו – בכדי להוסיף אור בתיבה.

וב"צהר" נוסף זה מפרש רש"י שני פירושים: "יש אומרים חלון" – שעלידי החלון²³ היה

21) משא"כ בנוגע מקום הפתח – ראה רא"ם וגו"א כאן.

22) ראה בפ' הרד"ק כאן. ולקמן ז, כד.

23) כי למ"ד "חלון", הרי – לולי ציווי הקב"ה – אולי לא היה נח עושה חלון(ות) להאיר את התיבה, כיון שבלאו הכי

(* משא"כ למ"ד "אבן טובה", הרי ממש"נ (פרשתנו ח, ו) "ויפתח נח את חלון התיבה" מוכח שעשה נח חלון מדעת עצמו.

ועפ"ז יש לתרץ קושיית הרא"ם על מה שפרש"י (שם) "את חלון התבה אשר עשה – לצהר כו" – דמזה שנקט הלשון "צהר", מוכח שכוונתו למ"ש בקרא "צהר תעשה

ולאחרי ארבעים יום אלו, כבר שמשו המזלות והיתה תועלת בחלון שנעשה ל"צהר" – להאיר את התיבה¹⁸.

אבל עדיין נשארה התמיהה: ליש אומרים ד"צהר" הוא "חלון" – מה האיר את התיבה במשך כל ארבעים הימים שלא שמשו המזלות¹⁹!?

ג. והביאור בכל זה:

בציווי הקב"ה לנח על עשיית התיבה, לא נאמרו כל פרטי הענינים שהיו בעשייתה. לדוגמא: מפורש בקרא²⁰ "ויסר נח את מכסה התבה", ולא מצינו שהקב"ה יצווה את נח לעשות המכסה. כן לפירוש צוהר אבן טובה – לא מצינו שנצטווה לעשות החלון שנזכר אחר כך. וכן לא מצינו שהקב"ה יצווה את נח לעשות פתח לתיבה (רק ציווהו על מקום הפתח – "ופתח התבה בצדה תשים").

18) ראה מדרש אגדה (באבער) כאן.

וע"פ המבואר בפנים יתורצו שאר קושיות הרא"ם – שכולם מהפסוקים שלאחרי מ' ימי המבול, עיי"ש.

19) בפני משה לירושלמי פסחים (שם) כתב דהמ"ד שהיה אבן טובה ס"ל כמ"ד שלא שמשו המזלות. ומשמע, דהמ"ד דס"ל "חלון" ס"ל כמ"ד שלא שבתו המזלות בימי המבול.

אבל אא"ל שמה שפרש"י "לא שמשו המזלות" הוא רק לפי פירושו "אבן טובה" (כמו שמצינו כמ"פ שרש"י מפרש פסוק רק לפי א' מפירושו במקום אחר), אבל למ"ד "חלון" שמשו המזלות גם בימי המבול

– כי [נוסף לזה, שהמ' יום שירדו הגשמים לא פתח נח החלון מפני הגשמים, כמובן (ראה מדרש אגדה (באבער) כאן*)], הרי' כלל הנ"ל מתאים רק במקום שרק לפי א' מפירושו יש צורך לפרש הכתוב, ולפירוש הב' מלכתחילה אין צורך לפרש הכתוב, ולכן מפרש רש"י הכתוב רק לפירוש שהכתוב צריך פירוש; משא"כ בנידון דידן שפשטות משמעות הכתוב ("עוד כל ימי הארץ וכו' ויום ולילה לא ישבותו") מוכיחה שהמזלות שבתו בימי המבול. 20) פרשתנו ח, יג.

(* אלא ששם איתא שמשום זה היו שניהם (חלון ואבן טובה) בתיבה (וכן הוא בחזקוני כאן), משא"כ בפרש"י שמפורש שהן ב' דיעות.

"צהר תכניס לתיבה" וכיוצא בזה²⁷. וגם: מדוע יצווה הקב"ה לעשות דבר בלתי רגיל לגמרי – להכין אבן טובה – בשביל תוספות אור בתיבה? ומכיון שפירוש זה אינו מתיישב בלשון הכתוב, לכן מביאו רש"י רק כפירוש שני, והראשון הוא פירוש העיקרי.

ועוד י"ל בזה (ועיקר) ובהקדם: מדובר כמה פעמים שרש"י בפירושו מיישב כל דבר הקשה עליי פשוטו של מקרא – ולכאורה בנידון דידן קושיא גדולה בלי תירוץ בפירוש רש"י: כל הפרטים בציווי התיבה פירש רש"י טעם כל אחד ואחד, ומקדים "ולמה" (היינו – שצריך להיות טעם) – ומהו הטעם ד"צהר"? ואי משום שילוח העורב כו' – ה"ה יכול לשלחו דרך הפתח.

ולכן פירש רש"י "חלון" – כיון דמעצמו לא היה נח עושה חלון, שהרי נאמר לו "והנני משחיתם גו" דמסתבר דנאמרו לו פרטי העונש כולל שלא שמשו המזלות,

אבל בנוגע לפועל "הורידן ברחמים אם יחזרו יהיו גשמי ברכה"²⁸ לכן גם נצטווה לעשות חלון, משא"כ לפירוש "אבן טובה" – שצריך עיון טעם הציווי.

ד. מ"ינה של תורה" שבפירוש רש"י זה:

ההפרש בין האור שנכנס עליידי חלון לאור שעליידי אבן טובה הוא: "אור החלון הוא אור הבא מבחוץ, ואור אבן טובה מאיר מבפנים היינו מעצמותו ומהותו"²⁹.

ושני ענינים אלו, הם שני אופנים בעבודת ה': תכלית העבודה דתורה ומצוות היא לעשות "צהר" לתיבה – להכניס ולגלות אור אלקי בעולם; וזה יכול להיות בשני אופנים:

אור נוסף בתיבה (אחרי הארבעים יום שלא שמשו המזלות); ואף שעליידי חלון אחד לא נתוסף הרבה אור בתיבה – הרי שימש החלון גם שמושים אחרים²⁴ (כגון להכניס ולהוציא, לאוויר וכיוצא בזה).

אלא שפירוש זה אינו מרווח כליכך, כי מזה ששינה הכתוב מלשון הרגיל (- "חלון") וכתב "צהר", בהכרח לומר שתפקידו העיקרי בתיבה היה בשביל (תוספת) אור²⁵. והרי: א) חלון אחד אינו יכול להאיר רק חלק קטן של התיבה (כנ"ל ס"א), ב) לא נכנס אור בתיבה עליידי החלון עד לאחרי ארבעים ימי המבול (כנ"ל ס"ב)²⁶.

ולכן מביא רש"י עוד פירוש: "ויש אומרים אבן טובה המאירה להם" – שלפירוש זה, הרי יכולים להוליך את ה"צהר" (האבן טובה) לכל חלקי התיבה, להאירם בעת הצורך; וגם היה משמש כ"צהר" כל הזמן שהיו בתיבה.

אלא שפירוש זה (אבן טובה) אינו מתיישב בלשון הכתוב "צהר תעשה לתיבה", והול"ל

הוצרך להכין נרות וכיו"ב להאיר את התיבה בלילה וכשהיה החלון סגור. ועשיית חלון מחלישה הגנת התיבה מהמים (ראה פרש"י ד"ה בצדה תשים).

24) ראה טור הארוך שבהערה 12. שפ"ח ודברי דוד כאן. גו"א פרשתנו ח, ו.

25) וכמו שפרש"י עה"פ (פרשתנו שם) "ויפתח נח את חלון התיבה אשר עשה": "לצהר".

26) ולפי המדרש אגדה שבהערה 19 לא שימש החלון כלום המ' יום שירד הגשם.

לתבה, וכמ"ד "חלון" – והרי לעיל "פירש אותו כמסופק י"א חלון וי"א אבן טובה" (וראה גם בגו"א שם),

– כי למ"ד "אבן טובה" הרי מובן מעצמו מה שהפסוק מוסיף תיבות ("חלון התבה) אשר עשה" – כיון שעשאו נח על דעת עצמו, ולכן לפירוש "אבן טובה" אין הכתוב צריך פירוש (ראה לעיל הערה 19);

משא"כ למ"ד "חלון" הרי תיבות "אשר עשה" מיותרות, ולכן הוצרך רש"י לפרש שנכתבו בכדי שלא לטעות שהכוונה על הפתח (ראה בגו"א שם).

27) כבלבוש האורה כאן.

28) פרש"י ז, יב.

29) ד"ה צהר תעשה לתבה תש"ב.

ולהגיע למדריגה ואופן נעלה יותר בעבודת ה':
 "ויש אומרים - אלו שכבר עשו החלון - אבן
 טובה המאירה להם" - היינו לא רק שמסירים
 ההעלים והסתר דלבושי הטבע, אלא שמהפכים
 הטבע עד שנעשה הוא עצמו ענין של אור
 וגילוי³¹ - "אבן (עצמה - נעשית אבן) טובה³²
 המאירה להם".

(משיחת ש"פ נח תשל"א
 - לקוטי שיחות חלק י, נח א)

31) וע"ד ב' האופנים בבירור ה"חשך": הסרת החשך
 שלא יסתיר על האור, או שהחשך עצמו נהפך לאור (ראה
 בארוכה ד"ה צהר תעשה לתבה תרצ"ה).
 32) שזהו היוקר (לקוטי תורה נשא כג, ג. ראה כז, ב.
 ועוד). ולהעיר מהפ' ב"מעשים טובים" (תורה אור מגילת
 אסתר בתחילתו).

הדרך הראשונה היא לעשות "חלון". והיינו,
 כי באמת ישנו אור האלקות בעולם, וכידוע³⁰
 שהבעלי עסקים יכולים לראות השגחה פרטית
 בעניני העולם שלהם, ועוד יותר מאלו הנמצאים
 כל ימיהם בארבע אמות של תורה ותפלה. אלא
 שבכדי להגיע לזה, צריכים להסיר ההעלים
 והסתר שישנו על האור האלקי - להסיר את
 לבוש "הטבע", שהוא הסתר על אלקותו יתברך
 שלמעלה מהטבע. וזוהי מדריגה הראשונה
 בעבודת האדם, לעשות "חלון" במחיצה
 וההסתר ד"טבע", שיאיר בעולם אור האלקי
 שלמעלה מהטבע.

ואחר שכבר נעשה ה"חלון" במחיצה של
 "הטבע", שמאיר בעולם האור שלמעלה
 מהטבע, הרי זו נתינת כח לאדם, להתעלות

30) היום יום ד' תשרי (ע' צג).

סיכום

צוהר תעשה לתיבה.

וּפְרַשׁ"י: צוהר – יש אומרים חלון, ויש אומרים אבן טובה המאירה להם.

צריך ביאור: (א) איך הספיק חלון אחד, או אבן טובה אחת, כדי להאיר תיבה גדולה המורכבת ממדורים ("קנינים") נפרדים רבים? (ב) מהי התועלת בקיומו של חלון – והרי לקמן פירש רש"י שהמאורות שבתו כל ימי המבול, ואם כן גם מחוץ לתיבה שרר חושך מוחלט? וגם אם נפרש ששביתת המאורות היתה רק במהלך ארבעים ימי ירידת המבול, ולאחר-מכן הם חזרו להאיר – עדיין עלינו להבין במה הוארה התיבה במשך ארבעים יום אלו.

והביאור בזה:

ציווי הקב"ה על עשיית התיבה לא נועד להיות תיאור מפורט של כל מרכיביה; פרטים רבים במבנה התיבה הם מובנים מאליהם, ולא היה צורך בציווי מיוחד עבורם (כמו, למשל, מכסה התיבה). והוא הדין בענייננו: מובן מאליו שהתיבה היתה צריכה להיות מוארת, ובוודאי הכין נח כמות מספקת של שמן, נרות וכדומה כדי להאיר אותה.

משמעות הציווי "צוהר תעשה לתיבה" היא, אפוא, שיש להכין מקור אור נוסף, מלבד האור הבסיסי והמובן מאליו.

על כך מביא רש"י שני פירושים, משום שבכל אחד מהם יש קושי שאין בחברו:

הקושי בפירוש "חלון" הוא בכך שהתועלת בחלון, אפילו כמקור אור נוסף, היתה מועטה למדי: (א) החלון האיר רק מקום מוגדר בתיבה (בניגוד לאבן טובה, שאותה ניתן לקחת ממקום למקום); (ב) לפחות במשך ארבעים הימים הראשונים לא סיפק החלון כל אור.

הקושי בפירוש "אבן טובה" – נוסף על עצם החריגות שבו – הוא בלשון הכתוב "צוהר תעשה לתיבה" (ולא "צוהר תכניס לתיבה").

מ"ינה של תורה" שבפרש"י:

"חלון" ו"אבן טובה" הם שני שלבים בעבודת ה': (א) גילוי האור האלוקי שלמעלה מהטבע על-ידי עשיית "חלון" במחיצת הטבע (כשם שאור החלון מגיע מבחוץ); (ב) גילוי האור האלוקי שבטבע עצמו (כשם שאור האבן הטובה מגיע מבפנים).