

כסלו תשפ"ג לפ"ק ליקוואוד,

לכבוד ידידי הרה"ג ר' יוסף שליט"א,

במה שבקשת ממני אם אוכל להעלות על הכתב דוגמאות מתוך הפירוש המכונה "פשוטו של מקרא" שעל ידם יבואר היטיב טעמו ונימוקו של אאמו"ר שליט"א להתנגד בתוקף להפירוש [וגילה דעתו ברבים על זה לפני שנה]. האמת אגיד שכששמעתי בשעתו על דברי אאמו"ר שליט"א עיינתי קצת בהפירוש וראיתי כוונתו לפו"ר באיזה מקומות. אמנם לבקשתך לקחתי זמן לעיין יותר והנני מצרף הדברים בזה. ובמה שאמרת שאולי כדאי להוציא הדברים לאור בצורת קונטרס שיהי' תועלת לאחרים לברר אצלם הדברים, איני רוצה לעשות כן מכמה טעמים, אמנם אם ידוע לך על אחרים שיהי' להם תועלת מדברינו תוכל להראות להם הדברים, ובתנאי שיהי' בצירוף מכתב זה.

והנה כמובן שלא הי' שייך לעבור על כל הפירוש כעת, אמנם לקחתי זמן לעבור על כל פרשת בראשית על הסדר, ואח"כ הסתכלתי פה ושם בכמה מקומות בחומש בראשית וחומש שמות [שהם ב' החומשים שהשגתי כעת] ומצאתי עוד כמה דוגמאות וגם צירפתי קצת דוגמאות ששמעתי מאחרים.

ובמקום הקדמה להדוגמאות הנני להעתיק כמה נקודות מתוך השיחה שמסר אאמו"ר שליט"א בשעתו [מרחשון תשפ"ב לפ"ק], ואלו דבריו.

א [אם אדם מוציא ספר 'ליקוטי דברים מעניינים בראשונים ובאחרונים' זה דבר אחד, אבל אם הוא בוחר לקרוא לספר 'פשוטו של מקרא', הרי זה אומר שהוא הוא זה שיקבע מהו פשוטו של מקרא, הוא יבחר לפי שכלול ולפי דעתו איזה פירוש נראה לו יותר מתאים להיות 'פשוטו של מקרא'. הוא אינו נצמד למפרש מסויים ומכפיף דעתו אליו, אלא בוחר בכל פעם לפי הבנתו שלו את מי להביא, ועוד מעיז לקרוא להבהנה השיטתית שיש לאדם בזמנינו שזהו הוא 'פשוטו של מקרא'"]¹.

ב [עד כמה שניתן לראות, בכל מקום שרש"י והמפרשים העיקריים מפרשים בצורה 'גבוהה', משהו רוחני, הם שינוי את זה לפירוש ארצי וגשמי וכו', עצם החיפוש כאן על פירוש כמה שיותר ארצי ופשוט זו בעיה בפנ"ע, ועוד הכניסו פנימה תמיד את ה'ראש' שלהם...כשהעיקר וכו' דלא כרש"י..."].

ג [עוד הוסיף אאמו"ר שליט"א לבאר הפגם בפירוש זה גם לולי כל הנ"ל, דהרי גם רבותינו הראשונים והאחרונים שבאו לבאר הפשט באו"א מרש"י [ולפעמים שלא כמו דרשת חז"ל] מעולם לא כונו לעשות

¹ ובתנ"ד הזכיר אאמו"ר שליט"א מה ששמע מאת מרן הג"ר שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל על פירוש אחד על החומש שיצא לאור לפני כארבעים שנה באופן של ליקוט מתנ"ד המפרשים ולכל דבר הי' מקור, ואמר מרן הגרש"ז זצ"ל "שבאמת אצל כל מפרש ישנם דברים משונים בתוך דבריו, אבל לקחת את כל הדברים המשונים מהמפרשים וללקטם למקום אחד זו הבעיה...". עכ"ד. [ועיין בספר אמת ליעקב למרן הגר"י קמנצקי זצ"ל (מס' אבות פ"ב משנה י"ד) שכתב כעין זה על ה"ביאור" שהדפיס מ"מ מדעסוי בשעתו, עיי"ש שמביא שה"ביאור" בכל מקום מפרש המקרא כאיזה קדמון וכו', ואעפ"כ מספרים על החתם סופר שפעם אחת הושיטו לו חומש עם הביאור לקרות ההפטרות והשליכו על הקרקע, ושאלו להחת"ס למה השליכו על הקרקע והרי יש עוד ממפרשי החומש שכותבים דברים מחודשים על דרך הפשט שלא על פי חז"ל, ומאי שנא פירוש זה, ואמר החת"ס דוודאי מוצאים לפעמים דרכים מחודשים גם בספרי המפרשים המקובלים, אבל אם אחד יגבב כל הקולות שבכל מקום, הרי זה מפני שאינו חפץ להאמין ביכולת ה', זהו תוכיתו של הפירוש הזה [של מ"מ מדעסוי], עכ"ד].

פירושיהם עיקר נגד רש"י בלימוד החומש [עיין לדוגמא בהג"ה]². ואאמו"ר שליט"א ציין עוד, דבפירוש הרשב"ם על מס' ב"ב פירש הפסוקים שבגמ' כפי שפירשם רש"י בחומש ואפילו באותן מקומות שבפירושו לחומש פירשם הרשב"ם אחרת על דרך הפשט [ודברי הרשב"ם (ריש וישב) קאתי רק לבאר דיש מקום ל"עוד" פירוש ובגדר ע' פנים לתורה]. אמנם בפירוש זה נכתב באופן שהלומד מתוכו מרגיש בעליל שדרכו של רש"י בפשוטו של מקרא טפלה ודרכו של הביאור הוא עיקר [על אף שהביאו פירושו של רש"י עם ביאור על הדף], וזה יבואר לכל לומד דבריהם על הסדר.

והנה בשעתו יצאו מדפיסי הספר בתגובה ארוכה על דברים הנ"ל של אאמו"ר שליט"א [ופרסמו הדברים] וכתבו בתוך דבריהם ש"מתכונת הפירוש הוא לפרש פשוטו של מקרא "כפי השיטה המתיישבת ביותר בלשון המקרא".

אמנם בדוגמאות הבאות תראה בעליל קושט דברי אמת של דברי אאמו"ר שליט"א בכל הנ"ל. והיינו א) שנראה שבאים לפרש בדווקא באופן הכי "ארצי וגשמי", ב) ש"הכניסו את הראש שלהם..." מה להביא ומה להשמיט, ג) קצת דוגמאות להראות שנטו מפירושו של רש"י ב"פשוטו של מקרא" [ודברי חז"ל] ללא צורך כלל. ד) ובמה שכתבתי בשם אאמו"ר שליט"א שצורת פירוש זה גורם שפירושו של רש"י נעשה בגדר "טפל" בפירוש המקרא, על פרט זה הבאתי רק איזה דוגמאות בולטות, אמנם מן הנמנע להראות רוב הדוגמאות במכתב כי הוא סובל אריכות, ולא כאן המקום לאריכות דברים. אמנם באמת אין צורך לדוגמאות לפרט זה כ"כ, כי כל הלומד אפי' איזה המשך פסוקים עם פירושם יראה כן בעליל, ועוד

לסיום דברי הנני לציין שכפי הנשמע יש שהעירו על טיב הספר משום עוד כמה טענות, אמנם אני לא באתי אלא להראות דוגמאות לדברי אאמו"ר שליט"א בשיחה הנ"ל.

בידידות והוקרה ובתקוה שע"ז יתבררו ויתלבנו אצלך הדברים,

חיים צבי הכהן

בלאאמו"ר הגאון רבי ברוך שמואל הכהן דויטש שליט"א

² הכי חזינו בפירושי הרמב"ן ורבינו בחיי שנכתבו באופן שדברי רש"י הם עיקר, וכן ביארו בהדיא בהקדמתם, וז"ל הרמב"ן בהקדמתו וז"ל: פירושי רבינו שלמה עטרת צבי וצפירת תפארה וכו', בדבריו אהגה וכו' באהבתם אשגה ועמהם יהיו לנו משא ומתן וכו', עכ"ל. ובהקדמת רבינו בחיי כתב וז"ל: הדרך הראשון דרך הפשט אזכיר ואשמור כאישון, שם אכתוב מבחר דעות הראשונים, הרבנים האדירים מאור הגדול רבינו שלמה ז"ל, והפטיש החזק רבינו חננאל, כל אחד מהם סיני ועוקר הרים, בדבריהם אאיר את עיני ואענדם עטרות לי וכו', עכ"ל.

פרשת בראשית

א) (א, ב) "ורוח אלוקים מרחפת על פני המים", כתבו ב"פשוטו של מקרא" וז"ל: יש שפירושו **כמשמעו, האויר שהי' הולך ומנשב בתנועתו מעל המים שעל פני הארץ**, ולפי דבריהם ברא ה' גם את האויר ביום הראשון בעת בראו את השמים והארץ וקראה הכתוב "רוח אלוקים" להשמיענו שגם הרוח הוא בכלל הדברים הנבראים בידי ה' כי מתוך שהיא ממלאת תמיד את כל המקום הפנוי בעולמנו יכול אדם לדמות שקיומה מאיליו ואין צורך לברא אותה. ויש שפירשו מתוך הל' "ורוח אלוקים" שהכוונה על דבר רוחני ונשגב בדומה ללשונות הכתובים ותהי עליו רוח ה', והוא רומז לכסא הכבוד ששם השראת שכינת ה' ומלכותו וכו', עכ"ל.

ויש על דבריהם ג' הערות:

א) מה שכתבו ד"פירוש רוח כמשמעו הוא "אויר", בוודאי ראו דברי אברבנאל [שהם מביאים מדבריו בהרבה מקומות] שכתב בתוקף להתנגד לפירוש זה משום ש"האויר הפשוט לא ייקרא בשום מקום בשם רוח", וע"כ דחה פירוש זה ופירשו באופן רוחני עיי"ש. ואדרבה "כמשמעו" היינו לדבר רוחני שהרי כן הוא פירושו של "רוח אלוקים" בכל שאר המקומות שמוזכר לשון זה בתנ"ך דו"ק ותשכח. ועוד דלשון "רוח אלוקים מרחפת" אין משמעותה ל"בריאה" של "רוח" אלא שהיתה מרחפת כבר שהי' קודם הבריאה, וכיון שכן משמע יותר שהכוונה ל"כסא הכבוד" [שנבראת קודם בריאת העולם וכמבואר בברייתא (פסחים נ"ד ע"א)] ואשר לפי"ז פירוש הפסוק הוא ש"השראת שכינת ה' ומלכותו היתה מרחפת ושורה על פני המים".

ב) מה שכתבו בכוונת "רוח אלוקים" שהכוונה להשמיענו שגם הרוח הוא בכלל הדברים הנבראים בידי ה' כי מתוך שהיא ממלאת תמיד את כל המקום הפנוי בעולמנו יכול אדם לדמות שקיומה מאיליו ואין צורך לברא אותה, לא ראיתי זה במפרשים.

ג) רוב המפרשים לא פירשו דפירוש "רוח אלוקים" הוא "אויר", אלא או כרש"י, או באופן רוחני לגמרי באו"א, או עכ"פ דעסקינן ב"יסוד הרוח" [שהוא ג"כ ענין אחר מאויר הממשי] וכמבואר ברמב"ן ועוד, ועיין ברמב"ן שפירש הפסוק וז"ל "ורוח נושבת על המים והנה הכל נברא ונעשה וסמך ה"רוח" ל"אלוקים" בעבור שהיא דקה מכלם ולמעלה מהם, רק שהיא מרחפת על פני המים במאמרו של הקב"ה].

וכפי הנראה לדעתם פירוש זה עדיף משום ש"אויר" יותר מורגש מ"כסא הכבוד" או "יסוד הרוח", אמנם באמת אין זה טעם כלל לקבוע "פשוטו של מקרא", וכל שכן לשנות מפירושו של רש"י.

ב) (א, ד) "וירא אלוקים את האור כי טוב ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך". פירשו על "ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך" וז"ל: אין זה קשור לחצי הראשון [של הפסוק] וכו' אלא מאמר נוסף הוא, כי הגם שהאור הוא טוב עם זאת ראה ה' כי אין ראוי לעולם שיהי' כך תמיד רק אור ולא חשך, אלא הבדיל ה' ביניהם בכך שחילקם לזמנים מסויימים וכו', עכ"ל.

אמנם רש"י כתב "ולפי פשוטו כך פרשהו ראהו כי טוב ואין נאה לו ולחשך שיהיו משתמשים בערבוביא", והיינו שבא להבדיל את האור מן החושך, ולא כמו שכתבו הם שהכוונה לאפוקי שלא יהי' רק אור ולא חשך.

ולא מובן למה פירושם הוא יותר "פשוטו של מקרא" מפירוש רש"י, הרי אדרבה לפי פירושם אין קשר לחצי הראשון כמו שכתבו בעצמן, ועוד דל' "ויבדל" משמע בהדיא דהכוונה להבדיל בין האור והחושך ולא לאפוקי שלא יהי' רק אור, משא"כ לפי רש"י הוי ממש כפשוטו שבא להבדיל בין ה"ערבוביא" שהי' ביניהם.

ואולי לא השיג בעל הפירוש כ"כ מהו טיבו של "אור וחושך משתמשים בערבוביא".

ג] (א, ז) "ויעש אלוקים את הרקיע וגו'", פירשו "רקיע" שהכוונה ג"כ להאור [והאריכו ליישב זה עם פירושם בקרא ד"ורוח אלוקים מרחפת" הנ"ל] וציינו מקור הדברים "וכלשון המלבים בדעת הרמב"ם". אמנם עיין במלבי"ם שהזכיר פירוש זה וכתב עליו וז"ל: והרי"א השיג עליו השגות גדולות ואמר על דעה זו שהוא שקר וכזב וכו', עכ"ל. והמלבי"ם עצמו פירש ש"רקיע" שהוא משורש ל' "רקע בא על הרדוד והדקות שמרדדים איזה דבר לפרוש אותו או לצפותו על דבר אחר כמו וירקעו את פחי הזהב", ואשר לפי"ז הכוונה להמחיצה דקה של העננים המבדלת כשטח דק בין מה שלמעלה מהן ומה שתחתיהם [ועיי"ש בארוכה].

וא"כ למה החליטו שהפירוש הוא "אור", והרי "רקיע" משמעו "מחיצה דקה" וכמו שכתב המלבי"ם. [ואולי גם הכא הטעם הוא משום ד"אור" הוי ענין שיותר נתפס לקורא הפשוט מהמושג של "רקיע", אמנם כנ"ל אין זה קובע כלל לגבי "פשוטו של מקרא"].

ד] (א, יא) "עץ פרי עושה פרי אשר זרעו בו וגו'", פירשו [על פי הרד"ק] וז"ל: בלשון עץ עשה פרי נכללים גם אילני סרק שאינם עושין פירות, ובאילנות האלה העלים יחשבו כעין פרים אשר משתמשים למאכל עופות ולדברים שונים לשמוש האדם וכו', עכ"ל, והכוונה ליישב הקושיא איפוא נזכר בפסוקים בריאת אילני סרק עיי"ש.

אמנם לא מצאנו בשום מקום ש"עלים" נקראים פרי, בוודאי דאין זה "פשוטו של מקרא", ודברי הרד"ק להעמיס זה בקרא אינו "כפשוטו" כלל עיי"ש, ולמה לא לפרש כפשוטו.

ומצד הקושיא מה הי' עם אילני הסרק בוודאי ראו דברי הרמב"ן שכתב וז"ל: ואני תמה, איך לא הזכיר הכתוב אילני הסרק, ואיך צוה בעץ פרי לבדו, אולי בזה נתעוררו רבותינו שאמרו (ב"ר ה ט) אף אילני סרק עשו פירות ואם כן נאמר כי מקללת "ארורה האדמה" (להלן ג יז) היו סרק, ויתכן שיהיה פירוש הכתוב תצמיח הארץ צמח, ועשב מזריע זרע, ועץ עושה פרי - והנה בתחילה גזר בעשבי הסרק ובאילני הסרק וממה שאמר "עושה פרי אשר זרעו בו" (פסוק יב), נלמוד כי כל האילנות יצמחו מזרעם, אף על פי שהמנהג במקצתם ליטע מהם הענף, עכ"ל.

ומעתה איזה טעם יש לפרש נגד פשוטו של מקרא ולבחור דווקא בפירושו של הרד"ק.

ה] (א, יד) "והיו לאותות ולמועדים ולימים ולשנים", פירשו וז"ל: לאותות הוא הכלל, ואחריו באים הפרטים, מועדי היום בחלוקתו לשעות וכו' החודש בחלוקתו לימים על פי גדלו של הירח, והשנה בחלקתה לתקופות וכו', על פי נטיית השמש לדרום או לצפון, עכ"ל.

אמנם רש"י פירש ד"לאותות" היינו סימנים כשהמאורות לוקין שהוא סימן רע לעולם [וכ"ה במלבי"ם]. ובוודאי "פשוטו של מקרא" הוא כפירוש זה, דהרי ל' "לאותות ולמועדים" משמע דלאותות הוא דבר בפנ"ע, וגם ל' אות בכל התורה משמע באופן שפירש רש"י, ולמה פירושם הוא "פשוטו של מקרא" יותר מפירושו של רש"י שהכוונה לומר ש"כשהמאורות לוקין סימן רע לעולם". [וכנראה המעליותא בפירוש זה הוא מה שהוא יותר scientific].

[ו] (א, כו) "בצלמנו כדמותינו", ופירש רש"י **כדמותינו "להבין ולהשכיל"**, ועל דרך זה [עם חילוקים דקים שונים] פירשו הרס"ג, ר"א בן הרמב"ם, אבן עזרא, רבינו בחיי ועוד מפרשים עיי"ש³, ובספר הכתב והקבלה כתב בשם מכילתא דרשב"י וז"ל: כדמותנו לאדמי **בעובדיו** לאינן עלאי, עכ"ל, והוא ג"כ על דרך הנ"ל.

אמנם הם פירשו וז"ל: כצורתנו וכדוגמתנו שיהי' בו מעין דוגמא של אלקות, הן בצורתו החיצונית שהוא מהלך בקומה זקופה כאדון ושליט וידים לו לקחת ולתת וכו', עכ"ל.

הנה מה שכתבו "כאדון ושליט" איתא בחזקוני, אמנם החזקוני לא כתב ההוספה של "מעין דוגמא של אלקות בצורתו החיצונית שהוא מהלך בקומה זקופה וכו' וידים לו לקחת" אלא כתב וז"ל: כדמותנו כדמות הקב"ה אי אפשר לומר שהרי כתוב ומה דמות תערכו לו וכו', אלא על כרחנו בצלמנו **כדמותנו פי' בגוונינו כמו שאני שליט עליכם, כן יהיה הוא שליט על כל התחתונים**, עכ"ל. וכן כתבו כל המפרשים שלא שייך לפרש כפירושם כלל [עיין בכל הפירושים הנ"ל דהיינו הרס"ג, ר"א בן הרמב"ם, אבן עזרא, רבינו בחיי ועוד], ואין צורך להאריך בפשוטות.

ואם כי נדונם לכך זכות שבוודאי לא כווננו לפרש באופן של הגשמה ממש ח"ו, אמנם אם לא היו מדחיקים עצמן לפרש "דמות" בבחינה גשמית לא היו מגיעים לשיבוש זה.

[ז] (ב, ה) "וכל שיח השדה טרם יהי' בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח וגו'", ע"כ. וכתב רש"י [על פי חז"ל] "ובשלישי שכתוב "ותוצא" לא יצאו אלא על פתח הקרקע עמדו עד יום ו', עכ"ל. אמנם הם פירשו וז"ל: כבר ביום השלישי הוציאה הארץ עשב ועץ פרי בצביונם וקומתם כו' אך כל זה רק פעם ראשונה אבל מעתה והלאה לא המשיכה הארץ להוציא מאלי' עוד צמחים וכו', לכן שנה כאן הכתוב לשונו ונקט ל' שדה שפירושו אדמה נטועה וכו' לאמר שיחי שדה ועשבי שדה חדשים הזרועים ונטועים בידי אדם לא היו בה עדיין עכ"ל, ומקור הפירוש ברמב"ן אם כי בשיבוש [עיין בהג"ה]⁴.

³ וברמב"ן כתב באו"א וז"ל: והנה האדם דומה לתחתונים ולעליונים בתאר והדר וכו', והוא מגמת פניו בחכמה ובדעת וכשרון המעשה, ובדמות ממש, שידמה גופו לעפר ונפשו לעליונים, עכ"ל, וכוונתו יתבאר היטיב על פי הגהת מהר"ץ לספר נפש החיים (ריש שער א' ד"ה וזהו מה בסו"ד).

⁴ מה שכתבו [על פי הרמב"ן] ד"מיום ד' והלאה לא המשיכה הארץ להוציא מאיליה עוד צמחים. עיין רמב"ן שכתב וז"ל: ועל דעתי כפי הפשט כי בשלישי הוציאה הארץ העשב ועץ פרי בקומתם וכו', ועכשיו יספר הכתוב כי אין נוסע וזורע מהם והיא לא תצמח עד אשר עלה אד ממנה וכו', וזהו טעם "שיח השדה" טרם יצמח" כי המקום הנעבד יקרא "שדה וכו'", עכ"ל. והיינו דהאילנות עצמן לא צמחו כלל, אשר זהו נגד הטבע שלפנינו שכל מה שבקרקע גדל והולך יותר, הכא לא הי' כן, אלא כל מה שנברא ביום ד' לא גדל וצמח כלל מיום ד' עד יום ו', והם נשתבשו בזה וכתבו שלא המשיכה הארץ להוציא מאלי' עוד צמחים והיינו שלא הוציאה הארץ עוד צמחים אחרים [אשר באמת לא הי' צורך כלל לכתוב דבר זה כי לא הי' עוד מאמר מהקב"ה אחר יום ד' לענין צמיחת אילנות ואיך תוציא הארץ עוד צמחים מאלי'].

והנה לא ביארו למה שינו מרש"י, וכפי הנראה משום הקושי מסתירת הפסוקים דלעיל דאיתא התם "ותוצא הארץ דשא". אמנם לאידך גיסא בוודאי דהפירוש הפשוט **בהכתוב שלפנינו** משמע כרש"י וכמש"כ המזרחי (פ"ב פסוק ח') וז"ל: **שפשוטי המקראות של "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כו' ואדם אין" כו', מורים שלא צמחו עשבים ואילנות כלל וכו', עכ"ל**, וע"כ פירש רש"י ד"טרם יהי' בארץ" היינו שעדיין לא "יצא על הקרקע כלל" [ולענין סתירת הפסוקים כבר יישב רש"י כדרכו ועל פי חז"ל דגם בכה"ג חשיב ש"הוציאה הארץ דשא", דהכוונה של "הוציא" הוא "שנתהווה מתוכה דשא" ולא ש"יצא למעלה מן הקרקע" לתוך אויר העולם].

וכיון דממ"נ יש קושי בסתירת הפוסקים, ומצד פשוטו של מקרא של פסוק זה משמע יותר כרש"י למה החליטו שיותר ראוי מצד "פשוטו של מקרא" לשנות מפירוש רש"י [על פי חז"ל] ולפרש דווקא כהרמב"ן [ובשיבוש דבריו]. וכנראה הטעם משום דהמציאות המחודש של "עמדו על פתח הקרקע" שאינו כפי הטבע שלפנינו, משא"כ דברי הרמב"ן, אמנם אין זה מכריע "פשוטו של מקרא" בפסוקי הבריאה.

[ח] (ב, כא) **"ויפל וגו' תרדמה על האדם וישן ויקח אחת מצלעותיו וגו'".** פירשו ב' טעמים להתרדמה, א' "שלא ירגיש הכאב בקחתו אחת מצלעותיו" והביאו כן בשם הרד"ק [ושו"מ דהכי איתא גם בפרקי דר"א (פי"ב)]. ב' "פירוש רש"י" "שלא יראה חתיכת הבשר שממנו נבראת ותתבזה עליו".

והנה בתורה לא כתיב "סיבת התרדמה" וא"כ אין כאן "פירוש התיבות" אלא ביאור הענין, ולא מובן למה ביאורו של הרד"ק יותר מוכרח בביאור הענין עד כדי לתת לו משפט הבכורה ב"פשוטו של מקרא" נגד פירושו של רש"י, וכנראה דמשפט הבכורה יש ליתן להביאור שהוא יותר natural.

[ט] (ב, כה) **"ויהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו וגו'".** פירש רש"י "שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע", וביאר המזרחי וז"ל: טוב ורע הם הנאה והמגונה, שעדיין לא אכלו מעץ הדעת שבו נכנס בהם יצר הרע וכו', עכ"ל, והיינו דכוונת רש"י הוא שלא הי' להם "סיבה" להתבייש מאברים הללו ולא הי' עדיין שום פגם ב"גילוי ערוה", וכן הוא בכל המפרשים ונציע איזה מהן, (א) הרמב"ן כתב וז"ל: **ולכן היו האיברים כלם בעיניהם כפנים והידיים ולא יתבוששו בהם**, עכ"ל. (ב) רד"ק כתב וז"ל: בא להודיע כי לא אכלו מפרי עץ הדעת ולא היה להם בשת אם ערוותם מגולה, כי לא שמשו עדיין כי לא היה להם עדיין כח תאות המשגל, והיו להם אברי הערוה כשאר האברים ולא היו בוששים מהם, עכ"ל. (ג) עיין ברבינו בחיי להלן (פכ"ט פסוק א') שכתב וז"ל: וידוע שאין הפרש אצל השכל בין איברי המשגל לשאר האיברים כגון הפנים והידיים, ומעולם אדם ואשתו לא עשו להם חגורות לכסות בשר ערוה עד שאכלו והמשיכו כח מעץ הדעת ונתלבשו בתאוות וכו', עכ"ל.

אמנם ב"פשוטו של מקרא" איתא וז"ל: לא בושו וכו' כי אז לא קנו עדיין את הדעת השלמה והנעלה להתבייש מעצמם בלבד וכו', ע"כ [והיינו דקודם האכילה מעץ הדעת הי' לא היתה דעתם והשגתם של אדם וחווה שלמה, והי' איזה פגימה וחסרון השגה בענינים הללו נגד השגת בנ"א של זמננו שהרי אפי' הכי פחותים שבזמננו משיגים שיש להתבייש מן איברי הערוה ולכסותם].

הנה השמיטו כל דברי הראשונים שאומרים שלא כדבריהם, ולא עוד אלא שתחת מלהגדיל דרגתם של אדם וחווה קודם החטא הפחיתו דרגתם. [ויש לציין עוד, דמצד "פשוטו של מקרא" אין שום משמעות שבאמת הי' ראוי להם להתבייש ורק לא "השיגו הבושה", ואדרבה עיין באור החיים הק' שכתב ככל הנ"ל וביאר ל' הכתוב

וז"ל: ולדרך זה ידויק הכתוב על נכון אומרו גם כן "ולא יתבוששו" שהיה לו לומר "ולא נתביישו", שנתכוון לומר שהגם שהיו ערומים לא יתבוששו, פירוש התורה מגדת עליהם שאין להם דבר שיתביישו ממנו, עכ"ל].

[י] (ג, ז) "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם וגו'". פירשו וז"ל: נפתחו עיני שכלם והם החלו להבין ולהכיר שגנאי הוא לאדם להיות ערום וכו', עכ"ל. ולפי שיטתם לעיל (סק"ט) המובן גם הכא הוא דעד השתא לא השיגו מפני חיסרון בדעתם, ודלא כרש"י והראשונים.

[יא] (ג, ח) "וישמעו את קול אלוקים מתהלך בתוך הגן וגו'", פירשו "דיבר הכתוב בדרך משל כביכול ה' מתהלך ומטייל בין עצי הגן לרוח הנוחה הנושבת לפנות ערב והם שומעים קול פסיעותיו כשהוא מתקרב ובא לקראתם" [ועיין בתרגום המילים של פירושם בהג"ה]⁵.

והנה בפסוק כתיב "וישמעו קול אלוקים" ולא "וישמעו את האלוקים", ועיין באבן עזרא רמב"ן רד"ק וחזקוני שכולם עמדו על הקושי בכוונת התיבות "קול אלוקים מתהלך" וציינו דברי חז"ל ש"יש הילוך לקול", ואף אחד לא כתב לבאר שהוא דרך משל "כביכול ה' מתהלך ומטייל ושומעים את קול פסיעותיו". ועיין בדברי המפרשים הפסוק מש"כ לבאר כל אחד באופן דידי', אבל פירושם לא מצאתי כעת. וגם הכא כפי הנראה יותר ניחא להו לפרש בפירוש "ארצי וגשמי" ולומר שהוא דרך משל כיון שהוא יותר קל לקרות הפסוק באופן פשוט באופן זה, אע"ג דאין לו מקום לפי האמת כלל, ואם זהו כוונתם הרי זה טעות גדול בקביעת "פשוטו של מקרא".

[יב] (ג, ח) "ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' אלוקים בתוך עץ הגן". פירשו וז"ל: כיון שכל לבושם הי' רק במעט המוכרח מפני הצניעות בינם לבין עצמם, אך שאר גופם נשאר מגולה בלא כיסוי, הבינו שאין לעמוד כך מפני ה' מפני הכבוד והתחבאו מפניו בין האילנות וכו', עכ"ל.

פירוש זה מקורו הוא ברד"ק עיי"ש, וכמובן שא"כ הרשות נתונה לבחור בפירוש זה. אמנם הנה שאר המפרשים לא פירשו כן אלא באופן רוחני [עיין רבינו בחיי רלב"ג ומלבי"ם כל אחד לפי דרכו], ותמוה דהרי מצד פירוש הפסוק לא כתוב כלל "למה התבאו", וא"כ למה לדעתם יש לבחור יותר רק את פירוש הרד"ק וגם רק חלק זה ולהשמיט החלק השני, וכן דרכם של כל שאר הראשונים.

והנראה לכא' במעליותא של פירוש זה משום שהוא physical וזה חשוב אצלם יותר "פשוט", משא"כ לשאר הפירושים עסקינן בענין רוחני וזה לא נחשב "פשוט", וכמובן דכל זה אינו שייך לקבוע "פשוטו של מקרא" [וכ"ש בפרשת בראשית].

[יג] (ג, יא) "ויאמר מי הגיד לך כי עירום אתה וגו'", פירשו "כלומר, מנין לך שיש להתבייש כך שאתה ערום", והוא לשיטתם דלעיל. אמנם רש"י פירש "מאין לך לדעת מה בושתי יש בעומד ערום", והכוונה כמש"כ במזרחי "שלא היה מכיר זה מתחלה אלא אחר שאכל מעץ הדעת שנכנס בו יצר הרע באכילתו", והוא על דרך פירוש רש"י והרד"ק דלעיל על הפסוק "ולא יתבוששו" שלא הי' להם ממה להתבייש.

⁵ Translation: The posuk is speaking allegorically, as if to say that *hashem* was taking a walk between the trees of the garden [of eden] as the pleasant wind was blowing towards evening, and they heard the sound of his footsteps as he is coming closer towards them.

[יד] (ג, יח) "וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה, בזעת אפך תאכל לחם וגו'". ופירש רש"י "כשתזרענה קטניות או ירקות גנה היא תצמיח לך קוצים ודרדרים ושאר עשבי שדה ועל כרחך תאכלם", ופשוטות משמעות רש"י והכתוב הוא, דהקללה ה' שתחת שיצמחו קטניות יצמחו קוצים ודרדרים נמצא ד"ואכלת את עשב השדה" ממש. והכי משמע בגמ' פסחים (ק"ח ע"א) כשאמר הקב"ה לאדה"ר "וקוץ ודרדר תצמיח לך" זלגו עיניו דמעות אמר אני וחמורי נאכל באבוס אחד, כיון שאמר לו בזעת אפך תאכל לחם נתקררה דעתו וכו', ע"כ. וביאורו כמש"כ החת"ס (על התורה), שבתחילה באמת גזר שיאכל באבוס אחד, ואח"כ "חזר הקב"ה ממה שאמר לו בתחלה מפני קושייתו של אדה"ר אני וחמורי וכו'", והיינו דכיון דאמר אדם הראשון "אני וחמורי באבוס אחד" ונצטער אדם הראשון מזה, שוב הסכים הקב"ה שלא יהי' אוכל באבוס אחד ממש וביטל חומר הגזירה דמקרא, ואתי שפיר.

ובפירוש "פשוטו של מקרא" נראה שהי' קשה להם המשך הפסוקים וע"כ הביאו בשם רש"י וז"ל: וקוץ ודרדר וכו', קוצים ודרדרים והם מסתבכים ומתערבים יחד עם התבואה וכו', ואכלת את עשב השדה כלומר ואם לא תעמול להפרידם הרי עשבי השדה הללו נכנסים במאכלך ואתה אוכלם (על פי רש"י), עכ"ל.

והנה אם כי הפירוש שכתבו מבואר באיזה מפירושי הראשונים, אבל וודאי דאינו "פשוטו של מקרא" וכן אינו במשמעות רש"י [שפירושו הכא על פי דבריו], ואם באנו לפרש הקרא משום דקשה לנו מה דכתיב בקרא אח"כ בזיעת אפך תאכל לחם הרי כבר יש לנו דברי חז"ל הנ"ל לפרש הכתוב על פיו.

[טו] (ד, כג – כו) בפרשת תובל קין פירשו הכל על פי דרכו של הרמב"ן ודלא כרש"י. והנה לפי דרכו של הרמב"ן "כי איש הרגתי לפצע" אין הכוונה שכבר הרג איש, אלא הכוונה הוא שהוא ל' בתמיה שמעולם לא הרג איש, משא"כ לפי רש"י הדברים כפשוטם.

וצ"ב, דכיון דמצד "פשוטו של מקרא" בוודאי שיותר משמע בל' הפסוק "כי איש הרגתי לפצע" כפירושו של רש"י, איזה צורך להביא דרכו של הרמב"ן יותר מרש"י [וכמדומה שהמעין יבין דניחא להו לפרש הפרשה בפירוש הרמב"ן יותר מפירוש רש"י שפירושו אינו נשמע כ"כ realistic].

[טז] (ו, ד) "הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי כן אשר יבואו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם המה הגבורים אשר מעולם אנשי השם".

וב"פשוטו של מקרא" כתבו לבאר הפסוק וז"ל: וגם אחרי כן וגו', גם אחר שהנפילים האלה וכו' התערבו בבני האדם הרגילים בקחתם מבנותיהם לנשים, עדיין המשיכו להולד בעולם בעלי קומה וגבורה, לפי שהיו דומים לאביהם, אמנם בהמשך הדורות ככל שהענקים האלה לא שמרו על גזעם כשהם מתבוללים בבני האדם הרגילים כך פחת מספרם ונתמעט ובזמן משה שומעים על השרידים שנשארו מהם "ושם ראינו הנפילים בני ענק מן הנפילים", עכ"ל.

והנה תחילת דבריהם מבוארים ברמב"ן ורד"ק, אמנם המשך דבריהם [שהדגשתי לעיל] לא מצאתי לו מקור לדבר והוא נשמע כאיזה scientific theory שאין לו מקום הכא כלל.

ובעיקר הדברים, הנה לפי הנראה בעליל מדבריהם, הוקשה לבעל הפירוש הזה למה **בהמשך הדורות עד זמנו של משה** נתמעטו ונשארו רק מתי מעט מבני הנפילים, ועל כן הביאו כל הסיפור של "אי שמירה על גזעם" וההתבוללות הנ"ל.⁶

אמנם בפשוטו קושיא מעיקרא ליתא, שהרי בהמבול מתו כולם וכדכתיב בקרא "כל אשר נשמת רוח חיים באפיו מכל אשר בחרבה מתו, וימח כל היקום אשר על פני האדמה מאדם ועד בהמה וגו' וישאר אך נח ואשר אתו בתיבה", ובפשוטו גם הנפילים בכללן [כמפורש במלבי"ם (להלן ח' כ"א בא"ד) חוץ מעוג כמפורש בחז"ל (נדה ס"א ע"א)], ואשר לפי"ז אין צורך לשער למה נתמעטו הנפילים **בימיו של משה**.

והנראה בכוונתם על פי דברי האבן עזרא שפירש "וגם אחרי כן" הכוונה ש"גם אחרי המבול כי בני ענק היו ממשפחת בני האלהים". והיינו דהאבן עזרא פירש כוונת הפסוק בפרשת שלח (יג, לג) "ושם ראינו בני ענק מן הנפילים" דהכוונה להנפילים שלפני המבול וע"כ שנקט שלא מתו במבול. ועיין ברמב"ן שעמד על דבריו וכתב וז"ל: ואם כן, או תהיינה נשי בני נח מזרעם וידמו להם, או שיודה במאמר הדורש בעוג שפלט מן המבול, ויוסיף הוא שנמלטו גם אחרים עמו עכ"ל הרמב"ן.

אמנם אין זה סיבה לכתוב השערה הנ"ל בפירוש "פשוטו של מקרא", דלפי הצד דכוונת האבן עזרא הוא משום נמלטו אחרים כמו שנמלט עוג מלך הבשן לק"מ איך נתמעטו דאין שום הכרח שנצולו יותר מאיזה יחידים. ואפי' נימא דהא מיהא דאיכא צד שנשי בני נח היו מזרע הנפילים וא"כ אולי יש מקום לדון ולחקור בסיבת התמעטותם, אמנם הרי אין כאן אלא צד בלתי ברור לפי חד פירוש בכוונת האבן עזרא, והרמב"ן עצמו [הכא ולהלן פרשת שלח (שם) לא ס"ל הכי [וגם לפי צד זה שערי תירוצים לא ננעלו], וא"כ פשוט שאין בזה סיבה להכנסת השערה הנ"ל בפירוש הבא לבאר "פשוטו של מקרא".

וגם חוץ מזה עצם הכנסת סיפור זה להכא, נובע לענ"ד מחיסרון הרגש במסך המבדיל בין קודש לחול וכנ"ל.

⁶ ועיין באברבנאל מש"כ כדי לבאר תיבת "הנפילים" ואשר לפי"ד ג"כ אין מקום לכל דבריהם, עיי"ש.

עוד איזה דוגמאות זעיר פה זעיר שם בחומש בראשית וחומש שמות

[מה שכתוב כאן הוא רק ממה שמצאתי דרך עיוני בדבריהם זעיר פה זעיר שם שלא על הסדר, וכן הבאתי איזה דוגמאות שראיתי מאחרים]

פרשת נח

[א, (ו, טז) "צַהַר תַּעֲשֶׂה לַתִּיבָה", פירש רש"י בחד פירושא [בשם המדרש] דהיינו אבן טובה שהאירה להם. ובפשוטו של מקרא הביאו פירוש זה עם הוספה דלהלן: "וצוהו ה' להכניס אחת מהן או רבות מהנה בתוך התיבה להאיר חשכה, והדעת נוטה שהאבנים המאירות אין להם אור מעצמן, כי בכחן רק להגביר את האור מחמת המאור הנמצא בקרבתן ולהפיצו ביותר כדוגמת המראות המלוטשים והמבריקים מאד ואם כן גם לדעה זו הוצרך נח לנרות דולקים שעל ידם יפיצו המרגליות את אורן בתיבה", עכ"ל.

אמנם עיין בפרקי דר"א (פרק כ"ג) דאיתא התם, ר' מאיר אומר אבן אחת של מרגלית היתה תלוי בתיבה והיתה מאירה לכל הבריות שהיו בתיבה כנר שהוא מאיר בתוך הבית וכשמש הזה שהוא מאיר בגבורתו בצהריים שנאמר צוהר צוהר תעשה לתיבה, עכ"ל. [וגם בהמשך דברי המדרש רבה לא משמע כדבריהם, דאיתא התם הכי, צוהר תעשה לתיבה וכו', רבי לוי אמר מרגליות, רבי פנחס משום רבי לוי אמר כל י"ב חדש שהיה נח בתיבה לא צריך לא לאור החמה ביום ולא לאור הלבנה בלילה אלא מרגלית היתה לו והיה תולה אותה ובשעה שהיא כהה היה יודע שהוא יום ובשעה שהיתה מבהקת היה יודע שהוא לילה וכו', עכ"ל, ודר"ק].

ובאופן כללי, יש כאן דוגמא בולטת של הכנסת "הראש שלהם" לפירוש התורה וכמש"כ אאמרו"ר שליט"א. ובעצם ה"דעת נוטה" שלהם, לא מובן וכי יש איזה קושי יש להאמין שהי' לו לנח אבן שמזהירה ביותר, ומה שהיום לא ראינו זה, הרי מבואר בחז"ל בכמה מקומות שכוחות הגשמיים היו חזקים ביותר בימי קדם מהיום, ובפרט קודם המבול הי' כן [עיין מלבי"ם (בראשית ו' ו') ועוד]. ובר מן דין למה קשה לומר שהזמין לו הקב"ה איזה אבן מיוחד שלא כדרך הטבע, ואין לומר דלפי "פשוטו של מקרא" אין לנו לפרש הפרשה לפי פשוטו של מקרא עם מעשה נסים, דהרי כל ענין התיבה היתה מעשה נסים, כיון דלא שייך כלל להכניס כל החיות והאוכל בעדם להתיבה לפי פשוטו של מקרא, ובהכרח שהי' נס של מועט המחזיק את המרובה וכמבואר ברמב"ן (ו, י"ט).

[ב, (ט, כ) "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם", ע"כ. פירש רש"י וז"ל: ויחל עשה עצמו חולין שהי' לו לעסוק תחילה בנטיעה אחרת, עכ"ל. ומבואר מדברי רש"י דמשמעות פשוטו של מקרא של "ויטע כרם" הי' שזה הי' הנטע הראשון שעסק בו ביציאתו מן התיבה, וכן איתא בהדיא במשכיל לדוד לרבינו דוד פרדו וז"ל: ויטע נח כרם וממילא הוה משמע שזה היה תחלת נטיעתו ממה שלא הזכיר הכתוב דבר קודם לו וכו', עכ"ל. ועיין עוד ברד"ק שכתב לפרש "ויחל" מל' התחלה [והביאו הדברים ב"פשוטו של מקרא" בסו"ד], וכן מבואר בפירש הרס"ג שכתב "החל נח ונטע".

וב"פשוטו של מקרא" פירשו וז"ל: אחר המבול התחיל נח להיות איש עובד אדמה לחרוש באדמת קרקע, לזרוע ולקצור תבואת הדגן, לשתול ולטפח גנות ירק, לנטוע ולגדל עצי פרי לסוגיהם, ובין מעשיו אלה נטע גם כרם וכו', עכ"ל.

אמנם שגו ברואה, והיינו דכפי הנראה באים לפרש "איש האדמה" ומשו"ה האריכו לבאר דבאמת התחיל גם בדברים אחרים ודלא כפשטות משמעות רש"י. וכל זה אינו וטעמא שנקרא נח "איש האדמה" הוי משום דגם קודם המבול ה' כן, וכמבואר ברד"ק (סוף פרשת בראשית) בפירוש הקרא ד"זה ינחמנו" לפי רש"י (שם) ומובא בהג"ה עיי"ש, אמנם מה ש"נטע כרם" נתחדש כעת וגם התחיל תחילה בזה וכמשמעות הפסוק לכל הדעות, ומה שנראה מהמשך דבריהם שמקור הדברים הוא ברד"ק, לא עמדו כלל על הדברים שהם עצמן העתיקו ממנו אלא סירסוהו ודרשוהו, וכמבואר היטיב בהג"ה עיי"ש⁷.

[ובכלל לא מובן מהו הצורך באריכות הציורים לבאר הצטיינותו של נח כ farmer "לחרוש באדמת קרקע, לזרוע ולקצור תבואת הדגן, לשתול ולטפח גנות ירק, לנטוע ולגדל עצי פרי לסוגיהם", ובקרא ד"נח איש צדיק" לא ראיתי שכתבו ציורים לבאר כל מעשי הצדקות שעשה נח].

ג] (יא, ב) "ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה וגו'". ופירש רש"י וז"ל: בנסעם מקדם שהיו יושבים שם כדכתיב למעלה ויהי מושבם וגו' הר הקדם וכו', עכ"ל. והיינו שנסעו "ממזרח למערב", וכ"כ הרד"ק וז"ל: ויהי בנסעם מקדם, ממזרח כי שם היה היישוב בתחלה ושם נברא אדם כי גן עדן מזרחי הוא וכו', עכ"ל. וכ"כ האברבנאל וז"ל: ואמר "ויהי בנסעם מקדם", לפי שהרי אררט שנחה שם התיבה היו מזרחיים לבבל כדברי הראב"ע, יגיד הכתוב, שלא נסעו מצד מזרח כפי הראוי להם להתקרב לגן עדן ולמקום מושב האבות הראשונים אשר היו נוטים לצד מערב הפך הראוי וכו', עכ"ל.

אמנם ב"פשוטו של מקרא" פירשו וז"ל: וכאשר התחילו להתרחב ולהתפשט על פני העולם לבקש להם שטחי אדמה נוספים, לבחור הטובים לזריעת השדות והמתאימים למגורים, היו רובם נוסעים ומרחיקים לצד מזרח, כי יבשת הדרומית חמה ביותר, והיבשת הצפונית קרה ביותר, ובמערב הרי נמצא הים הגדול, נשאר איפוא להתקדם הלאה רק לצד מזרח ברצועה ארוכה מאד כולה במקום ממוזג וכו', וכך לשון המדרש (ב"ר ל"ח ב') בנסעם מקדם נסעו ממדינחא למדינחא למיתי למדינחא – נסעו מקדם לבוא לארץ שנער שהיא מקדם, כלומר היו נוסעים ומפליגים עוד ועוד מזרחה, וראה בדברי הרד"ק (להלן יג א) על הפסוק ויסע לוט מקדם, עכ"ל.

ובכל דבריהם הנ"ל באריכות בביאור ההסטורי של אופן התפשטות יישוב העולם, יש בו ד' הערות.

(א) יש כאן נטי' גמורה מפשט הפסוק שפשוטו של מקרא משמע שנסעו ממזרח ללכת למערב [וכמו שפירשו כל הראשונים וכו'ל], וביותר תמוה מה שהטריחו עצמן לפרש שנסעו למזרח נגד "פשוטו של מקרא" על פי דברי הרד"ק להלן שכתב כיוצ"ב במקו"א, אע"ג שאפי' הרד"ק הכא לא פירש "מקדם" הכי אלא "כפשוטו" וכרש"י, ואיזה טעם יש לפרש הכא בדווקא נגד הפירוש הפשוט ונגד רש"י וגם נגד הרד"ק עצמו הכא ועל פי הרד"ק להלן.

⁷ עיין רד"ק לעיל (סוף פרשת בראשית) על הפסוק "זה ינחמנו" שכתב וז"ל (שם) משבא נח שהיה איש האדמה וחשב בשכלו להקל בעבודת האדמה תקן כלי מחרישה וחרש עם השורים והחמורים ולמדו בני העולם ממנו הנה כי הוא היקל בעבודת האדמה וכו', עכ"ל. ועפ"ז כתב הרד"ק הכא וז"ל: כמו שכתבנו בפרשה ראשונה, כי נח התעסק בעבודת האדמה והתחכם בה [והיינו קודם המבול ומשו"ה הוא מכונה גם כעת "איש האדמה"], ועתה אחר המבול התחכם עוד לנטוע הגפנים רבים יחד ולעשות מן הענבים יין, וכו', ומה שאמר ויחל ויטע, פירושו ויחל לטעת ויטע, כי על התכונה המקור דבק עם לשון תחלה, כמו אותו החל לבנות המזבח וכו', עכ"ל, וב"פשוטו של מקרא" השמיטו התיבות "כמו שכתבנו בפרשה ראשונה", ועי"ז הגיעו לפירושם המוטעה.

(ב) לא מובן כלל מה שייך כל האריכות שכתבו לפירוש הפשט ואין כאן אלא תערובת של איזה שיעור בהסטורי' שלא ידעתי מקורו, ואין לו מקום בפירוש התורה.

(ג) צ"ב איפוא כתוב שהיו רק "רובם נוסעים" למזרח ולא כולם, ומנין להם ידיעה זו שכוונת הכתוב הכא על פי הכלל של "רובו ככולו".

(ד) ומה שהביאו מהמדרש כסיוע לדבריהם, הנה ז"ל המדרש: ויהי בנסעם מקדם נסעו מן מדינחא למיזל למדינחא, אמר רבי אלעזר ב"ר שמעון הסיעו עצמן מקדמונו של עולם אמרו אי אפשר לנו לא בו ולא באלהותו, עכ"ל. ופירש בעץ יוסף וז"ל: בתמי' איך יתכן שנסעו ממזרח בלכתם עדיין למזרח שהרי גם בקעה זו היתה לצד מזרח העולם, עכ"ל.

ביאור הדברים, שהמדרש בא להקשות דכיון דהלכו לארץ שנער שהוא ג"כ נחשב מזרחו של עולם, אין ראוי לקרות זה שנסעו "מקדם" אע"פ שהם הולכים לכיוון מערבי, וע"ז תירצה המדרש דכוונת "מקדם" הוא מהקב"ה שהוא "קדמונו של עולם". אמנם בפירוש "פשוטו של מקרא", הביאו הקושיא בלי התירוץ ותיצרו מעצמן באופן אחר שלדעתם יכנס ב"פשוטו של מקרא", ונמצא שהפכו הכוונה לגמרי נגד הראשונים רק כדי לכתוב סיפורי הסטורי' ממאן דהו.

פרשת לך לך

[ד, יז, א] "התהלך לפני והיה תמים", ופירש רש"י וז"ל: היה שלם בכל נסיונותי, ולפי מדרשו התהלך לפני במצות מילה ובדבר הזה תהי' תמים וכו', עכ"ל. ונמצא דפשוטו של מקרא לדעת רש"י לא עסיק בברית מילה אלא הוא מקושר לענין שלפניו, וע"כ פירש הכוונה לעמוד בשלמות בכל הנסיונות, ועל דרך זה פירשו הרבה ראשונים כולל רמב"ן, רבינו בחיי, ספורנו, ואב"ע (שמות כג, כה בסו"ד ועיין עוד בדבריו כאן), אמנם יש שפירשוהו על דרך הפשט שאזיל על התמימות של המילה [כגון הרד"ק רלב"ג ור"י בכור שור].

וב"פשוטו של מקרא" איתא וז"ל: יש לי דבר לצוותך שתהי' מושלם לפני, וכך אומר לו ה' בנוסף להתהלכות לפני היה גם תמים וכו', כאשר ימול גם ערלת בשרו יהיה כל עצמו כולו טוב וכו', עכ"ל. וזהו לפי "מדרשו" לדעת רש"י, ולא מובן מה איכפת להם לפרש לפי "פשוטו של רש"י".

פרשת וירא

[ה, יט, ה] "הוציאם אלינו ונדעה אותם", ופירש רש"י למשכב זכור, וכמו שברור מהמשך הפסוקים, והוא פשוטו של תיבת "ונדעה" בל' התורה [וכמו שכתב הרמב"ן (ויקרא כ, יז) הובא בהג"ה⁸], וכן פירשו גם האבן עזרא, רשב"ם, רלב"ג, ר' יוסף בכור שור, ובפירוש הגאון מלבי"ם.

⁸ וז"ל הרמב"ן: דרך מוסר, כי הכתוב יכנה בעריות פעם יקרא הבעילה גלוי ערוה וכו', וכן יכנה אותה בידיעה, כלשון והאדם ידע את חוה אשתו (שם ד א), ולא יסף עוד לדעתה (שם לח כו), בתולה ואיש לא ידעה (שם כד טז) וכו', עכ"ל.

והם פירשו וז"ל: הוצא אותם החוצה ואנו נדע אותם, **נתעלל בהם ונשפיל כבודם**, הלשון נדעה אותם משמעו "תועבה ופריצות" ויש בו גם משמעות של "עינוי ויסורים" וכו', אכן אנשי סדום היתה רבתם רבה מאד בשתיהן, רעים לה' במעשיהם המגונים, ורעים לבני אדם באכזריותם, עכ"ל.

ולא מובן כלל מה כוונתם בכל אריכות זו, וגם מהו כוונת ש"נדע אותן היינו נתעלל בהם ונשפיל כבודם", ומאי איפכת להו להעתיק לשונם של חז"ל הק', ואם לא ניחא להו להביא לשונם של חז"ל הק' מאיזה טעם לא הי' להם לכתוב כלום⁹.

פרשת ויצא

[ו', ל] (יד) **"ויצא ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים בשדה וגו"**, ע"כ. ועיין באבן עזרא ורמב"ן שדנו אם הי' בדודאים איזה דבר המועיל להריון או רק ריח טוב. ועיין רמב"ן שהעיר דלא נשמע מעשב שיש בו כח טבעי להועיל להריון, וע"כ מסיק הרמב"ן דניחא לי' טפי לפרש שהי' בו ריח טוב עיי"ש, אמנם אח"כ שוב **"ואם הדבר אמת הוא בסגולה בהם, לא בטבעם וכו"**, עכ"ל. וכ"כ רבינו בחיי וז"ל: והוא המועיל להריון, וזהו בדרך סגולה שיש בהם לא בדרך הטבע וכו', וכ"כ הרלב"ג וז"ל: שרש עשב ימצא בדמות זכר ונקבה ויש לה סגולה לפי מה שסופר בהולדה וכו', עכ"ל.

וברד"ק כתב באו"א וז"ל: והדודאים הם עשב ששרשם הוא מצוייר ציור טבעי כדמות אדם, **אולי שמע ראובן מה שאומרים ההמון כי הם מועילים להריון האשה**, ולפי שעמדה אמו מלדת הביאם אליה, אבל הדבר הזה אינו אמת, כי אילו היה כן למה לא הרתה רחל שלקחה מהם וגם לאה לא הרתה בסבתם שהרי אמר וישמע אלוקים אל לאה וכו', ותאמר רחל לכן ישכב וכו' חשבה כי דברי ההמון אמת עכ"ל.

וז"ל ה"פשוטו של מקרא", השרשים וכו' והם דומים לפעמים כדמות גוף אדם, לצמח זה ובמיוחד לשרשיו **יחסו העם את הסגולה לפרי' ורבי' וכו'**, ונודף ממנו ריח טוב וכו', ראובן בנה בכורה של לאה רצה גם הוא שאמו תוסיף ללדת והוא הביא לה מן הדודאים וכו' עכ"ל. הנה נראה ממש"כ "יחסו העם את הסגולה" שנקטו דבאמת לא הי' כן, והיינו על פי הרד"ק.

והנה פירוש הרד"ק הוא פירוש מחודש לומר דראובן רחל לאה ויעקב אבינו כולם נפתו ללכת בתר שמועת העם הנכזבת [דאל"כ למה הסכים יעקב להשכירות ולא ביאר לרחל ולאה שיש כאן מקח טעות]. ועיין עוד ברמב"ן על התורה (ריש במדבר) שכתב וז"ל: וקדמונינו אמרו שהיה בדגל ראובן צורת אדם ומצוירים עליו

⁹ טעות גמור ראיתי דרך עיניי פה ושם בפרשת וירא, ואע"פ שאינה שייכת להביקורת הכללית ראיתי לנכון לציין: פרשת וירא כתיב **"ויקח חמאה וחלב וכן הבקר אשר עשה ויתן לפניהם גו"**, ולא מפורש בקרא לחם, ורש"י פירש על פי חז"ל שפירסה נדה ונטמא הלחם. והם פירשו וז"ל: בעוד הנער מכין את בן הבקר ושרה את הלחם, הביא אברהם לפניו חמאה לאכילה [שומן הצף על החלב] וכן חלב לשתי' כי שתי אלה 'נמצאים' ואינם צריכים הכנה (ר' סעדיה גאון), עכ"ל. וזה אינו, דהרי בקרא מפורש שהביא ג"כ את הבשר ולמה כתבו שהביא רק חמאה וחלב. ועיינתי בפירוש רס"ג וראיתי שלא כתב זה כלל, וז"ל הרס"ג: וטעם הזכירו שלוש פעמים מהירות בענין זה, וימחר אברהם, ותמחר שרה, וימחר לעשות, כי חשב שהם רעבים, והיות שהכנת לחם נמשכת יותר מתקון בשר, הזכיר אותה קודם, והצווי לשרה מתמהמה יותר מכל לפיכך הקדימו לכל, אבל חמאה וחלב נמצאים ואינם צריכים הכנה, וכשחזר [ומנה את הדברים שהביא] לא הזכיר לחם, כי אי אפשר בלעדו, עכ"ל.

דודאים וכו', עכ"ל, ומזה נבין קצת רום מעלת הדודאים וכל מעשה זה, ובוודאי שאין זה משתווה עם פירוש זה.

והיות שאין שום מעליותא בפירושו של הרד"ק בפירוש "פשוטו של מקרא", ובוודאי הוא פירוש מחודש, ודברי חז"ל מורים בהדיא שהיו בהדודאים איזה מעליותא, איזה טעם יש לבחור דווקא בפירוש זה [ובפרט שיכול לגרום איזה זלזול בשבטי ה' והאבות הק' ח"ו], ולהשמיט דברי הרמב"ן רבינו בחיי והרלב"ג שהי' בו כח סגולי. ואולי משום שלא שמענו מענין סגולי זה [עכ"פ אצל המדענים של היום] הרי שמזה מוכרע כפירוש הרד"ק.

פרשת וישלח

[ז] (לב, ל) "וישאל יעקב הגידה נא שמך", בביאור שאלת "שמו" מבואר ברוב הראשונים הפשטנים שהכוונה לשאלה רוחנית דהיינו לבאר שורש כחו של שרו של עשו, ונציע דבריהם. א) הספורנו פירש וז"ל: הגידה נא שמך, המורה על צורתך ועל הפעל הנמשך ממנו כדי שאתבונן על מה קמת לשטן ואשוב בתשובה ואתפלל, ב) רבינו בחיי פירש וז"ל: רצה לידע אמיתות עצמו שיודיעהו שם שיוורה על מהותו ואיך המושכלות מושפעות עלינו מאתו, ג) הרד"ק פירש וז"ל: כי לכל אחד [פירוש מלאך] שם לפי הענין שהפקד עליו, וכן הוא אומר לכולם בשם יקרא (ישעיה מ, כו), וכן מצאנו שם למלאכים והאיש גבריאל וכו', עכ"ל.

והחזקוני פירש באו"א לגמרי וז"ל: אינך צריך לשאול שמי, נוהג בעולם כשהולכי דרכים נפגשים שלא ראו זה את זה מימיהם הם מרגילים בעת פרידתם דברי אהבה ורעות ושואלים זה לזה מה שמך שאם תשלח שליח מאתך שמזכיר שמך אשלים חפצך, עכ"ל.

וב"פשוטו של מקרא" בחרו להביא רק פירוש החזקוני, ותמוה מאד מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם להביא פירוש החזקוני יותר משאר הפירושים שמוסברים היטיב ב"פשוטו של מקרא". וביותר תמוה, דלפי מה שמבואר בקראי שיעקב ידע שהתאבק עם שרו של עשו שהוא מלאך, קשה להבין פירושו של החזקוני, דאיזה טעם יש לדברים הללו אם במלאך עסקינן. ועיין ב"פשוטו של מקרא" שפירשו כל שאר הפרשה שידע יעקב שהוא מלאך ושרו של עשו שבא להלחם עמו באופן רוחני [וכמבואר בארוכה בדבריהם בהקדמתם לפרשה זו עיי"ש], ומ"מ הביאו דברי החזקוני, והמעין יבין מעצמו טעמים ונימוקים.

[ח] (לג, ד) "וירץ עשו לקראתו ויחבקהו ויפל על צואריו וישקהו ויבכו", ע"כ. ופירש רש"י בחד פירושא וז"ל: נתגלגלו רחמיו כשראהו משתחוה כל השתחוואות הללו וכו' הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו, עכ"ל.

והם הביאו כל זה בפירושם בזה"ל: וירץ עשיו וכו', אם המנחה השלוחה לא פעלה עליו לגמרי, הרי אחר כל ההשתחויות הללו כבר נתגלגלו רחמי עשיו, הנה הוא פורש מארבע מאות הלוחמים ורץ לקראת אחיו בחבה ובאהבה, וגם מחבקו ומנשקו בבכי של געגועים בנפילה על צוארו שני אחים ורעים אהובים הנפגשים לאחר היפרדם זמן מרובה מאד! כיון שכן אף יעקב בוכה עמו מתוך שמחה והמית לב שכל כך טוב נסתיים הדבר [the story had such a great ending].

ויש כאן ג' הערות.

- (א) מנא להו ידיעה זו שגם יעקב "בוכה עמו מתוך שמחה והמית לב שכל כך טוב נסתיים הדבר". אמנם במפרשים לא ראיתי הוספה זו, ולדוגמא האברבנאל שכתב "נפל עשו על צוארי יעקב וישקהו, ויבכו שניהם, מתוך חיבה וזכרון אחוותם, והשנים שנפרדו שלא ראו איש את אחיו" ותו לא. ועד"ז בהעמק דבר "בא ללמד שגם יעקב נתעורר עליו לשעה זו אהבה לעשו". והחת"ס כתב "יעקב בכה כי דאג שמא הנשיקה בלב שלם ויהי' לעשו שכר על זה ויהי' פחיתות ופגם ליעקב".
- (ב) מה שכתבו "אם המנחה השלוחה לא פעלה עליו לגמרי הרי אחר כל ההתחוויות הללו כבר נתגלגלו רחמי עשיו", ומנא להו לומר דעד סוף הדברים לא קיים עשו הלכה זו בשלימות גמורה, ואילו רש"י כתב "הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה".
- (ג) למה לנו כל האריכות הדמיוני ברוב החיבה של עשיו באופן נפלא כ"כ, וכי לא די לנו בלשונם הזך והק' של חז"ל ורש"י כדרכם בקודש "בכל לב".
- [ובאופן כללי ריח של הספרות החילונית נודף מכל סגנון הדברים].

פרשת שמות

[ט, ג, יד] "ויאמר אלוקים למשה אהי' אשר אהי', ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהי' שלחני אליכם", ע"כ. ועיין ברמב"ן שביאר למה נאמר לו לומר לכלל ישראל רק "אהי'" פעם אחת ולא השם השלם של "אהי' אשר אהי'", וז"ל: ואמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם, שיזכיר להם השם האחד לבדו להורות על האחדות וכו', עכ"ל. ורבינו בחיי כתב וז"ל: ולפי שלא היו ראויין ישראל לגלות להם מה שנכלל בשני שמות אלו גילה אותו למשה וצוה אותו שידיע לישראל אהיה שלחני אליכם, לא גילה להם בשמות אלו כי אם הכח הנאצל להם שהוא פנימיות הרחמים וקרא אותו אהיה וכו', עכ"ל, ועד"ז או כיוצ"ב בשאר המפרשים הפשטנים.

והם פירשו וז"ל: כשתשמיע את השם לפניהם אמור בקצרה 'אהי' ולא 'אהי' אשר אהי', דוגמא לדבר לא נקרא לאדם בשם ארוך ומפורש "מן המים משיתיהו" וכו' אלא בתיבה אחת מקוצרת "משה" וכו', עכ"ל. ולע"ע לא מצאתי מקור לדבריהם וכל הראשונים הפשטנים לא פירשו כן, וריח של חילוניות נודף מסגנון הדברים הללו. ובאמת הרי אין זה פשוטו של מקרא כלל, אלא פשוטו של מקרא הוא שאע"פ שגילה הקב"ה למשה רבינו השם של "אהי' אשר אהי'" אמר לו שלכלל ישראל לא יגלה שני השמות אלא שם אחד, וכמו שפירשו כל המפרשים בהדיא.

[יא, ד, כב] "ואמרת אל פרעה בני בכורי ישראל", ופירש רש"י וז"ל: בני בכורי ל' גדולה כמו אף אני בכור אתנהו זהו פשוטו, עכ"ל [ועיין עוד ברש"י ועוד ראשונים על הכתוב "בכור שור הדר לך" שכתב דבכורה הוא ל' גדולה ומלכות].

אמנם הם פירשו "עם ישראל הוא בני בכורי, אותו אהב מכולם ובו בחרתי לקרבו אלי (חזקוני).

ויש כאן ג' הערות. (א) לא מובן למה נטו מפירוש רש"י שפירש כ"פשוטו של מקרא" שהוא ל' גדולה וכתבו דכל המעלה של כלל ישראל הוא מה שהם "מקורבים" להקב"ה. (ב) לא מובן מה ענין "בחירה לקרב" ל"בכורה". (ג) פירוש זה ליתא בחזקוני, אלא כתב וז"ל: והם הבכור, שהם עלו במחשבה להבראות קודם שום אומה [והיינו כמובן משום שהם תכלית הבריאה].

יב] (ד, כד) "ויהי בדרך במלון ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו, ותקח צפורה צר וגו', ותגע לרגליו ותאמר כי חתן דמים אתה לי וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולות", ע"כ.

פירשו וז"ל: ובנפול משה על משכבו כשהוא חולה ומעולף ונראה כנוטה למות נגלה מלאך ה' וכו', ותאמר כי חתן דמים אתה לי, ובפנותה אל משה לחזקו ולעודדו מעלפוננו וחליו אמרה וכו', וירף ממנו וכו' לאחר שהפרה ממנו המלאך ונתאווש משה מחליו וכו', עכ"ל. ולע"ע לא מצאתי כלל מקור לכל הסיפור הזה, וגם לא ידעתי מה זה שייך ל"פשוטו של מקרא". והנה ראיתי ברד"ק שכתב וז"ל: ותקח צפורה וגו', על ידי החלישות שנפל על משה לא יכול למול עד שנגלה הדבר לאשתו והיא מלתהו", ואם כוונתם לדברי הרד"ק מה ראו לבדות הוספת פטוטי דברים בעלמא על משה רבינו שריח של טפשות וחילוניות של הספרות של היום נודף מהם.

יג] (ה, ט) "תכבד העבודה על האנשים ואל ישעו בדברי שקר". פירשו וז"ל: כלומר לא סתם להתאכזר אליהם חפצתי אלא שראוי לחונכם ולהרגילם היטב להיות עובדים יעילים ויצרנים, ובכל שתכבד העבודה כך יתלמדו להיות יותר שקוע בה ואז אל ישעו מתפקידם להפליג בדמיונות ולעסוק בדברי שקר שכאלה, עכ"ל.

מקורו של פירוש זה לפי מה שצינונו הוא מהרש"ר הירש זצוק"ל, אמנם לא מובן מה ראו כאן להביא כל זה בביאור תשובות של פרעה, וכי יש בו איזה שייכות ל"פשוטו של מקרא", וצ"ע.

פרשת וארא

יד] (ז, יא - ח, ג) "ויעשו גם הם חרטומי מצרים בלהטיהם כן", "ויעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם", ופירש רש"י על "בלטיהם" וז"ל: ורבותינו (סנהדרין ס"ז ע"ב) אמרו, בלטיהם מעשה שדים, בלהטיהם מעשה כשפים, עכ"ל. ובפירוש המלה כתב רש"י דברי התרגום שהוא מל' "לחש", והרמב"ן פירש "ועל ידי מלאכי חבלה הם נעשים והמלה מגזרת אש לוהט".

ובפשוטו של מקרא פירשו "בלהטיהם" "מעשי להטים, אחיזת עינים תחבולות מסויימות הנעשות במהירות ומטעות את עיני הרואה", ע"כ, ומקור ל' זה בפירוש הגאון מלבי"ם (פסוק י"א) שכתב "להטיהם, בתחבולות אחיזת עיניים שעושה במהירות עד שמתעה את העין הרואה [ועיקר הדברים איתא גם באבן עזרא], אמנם עדיין לא נתבאר לפי"ז מהו פירוש התיבה "בלהטיהם", וכוונתם נראה לדברי האבן עזרא שכתב "כמו בריקות ואש עוברת וזאת היא אחיזת עינים", וכ"כ המלבי"ם בהמשך "כלהט המבריק ומחשיך את העין", וקרא ד"בלטיהם" לא ביארוהו כלל.

וצ"ב בתרתי, א) למה לנו להעדיף פירוש הגאון מלבי"ם על פירושו של רש"י או של הרמב"ן בפירוש התיבה "בלהטיהם" כיון שהדברים משתווים שפיר עם דברי חז"ל וגם הוי "פשוטו של מקרא" בפירוש תיבת "בלהטיהם". ב) בקרא ד"בלטיהם" לא פירשו כלום, ולמה לא פירשו דהוא מל' "סתר וחשאי" שהוא באמת הפירוש הפשוט כמו שכתב רש"י בשם חז"ל, דהיינו "מעשה שדים" "שנסתרים ואינן נראין" וכמו שפירש רש"י (סנהדרין שם ד"ה זה), ואשר לפי"ז גם מדויק מה דמעיקרא כתיב "בלהטיהם" ולבסוף "בלטיהם". וכפי הנראה לא ניחא להו ב"מעשה שדים", וצ"ע הטעם.

טו] (ז, כט) "ובכה ובעמך יעלו הצפרדעים", ופירש רש"י [על פי חז"ל] בתוך מעיהם נכנסים ומקרקרים, והטעם כמבואר במלבי"ם ד"בכה" משמע "לתוך גופם" [ועיין בתרגום יותנן שתרגם "ובגופך"]. אמנם הם פירשו "כלומר הם יעלו ויטפסו גם על גופי האדם כגון על הראש ובין הבגדים [על פי פירשו של הר"י בכור שור וכ"מ באבן עזרא], ואח"כ כתבו - בחצי ריבועים - ואפי' בתוך מעיהם נכנסים ומקרקרים (רש"י).

ולא מובן למה "פשוטו של מקרא" הוא שיעלו "על גופן" ולא "בתוך גופן" ורק אח"כ להוסיף בחצי ריבועים דברי רש"י באופן שמבואר שהוא פירוש טפל והוספה בעלמא, ובפרט דדבריו [על פי חז"ל] משתווים שפיר הכא עם פשוטו של מקרא

טז] (ח, יב - יג) "והך את עפר הארץ והי' לכנם בכל ארץ מצרים, ויעשו כן וגו' ויך את עפר הארץ וגו', כל עפר הארץ היה כנים בכל ארץ מצרים", ע"כ. פשטות הלשון משמע **שעצם העפר נתהווה לכנים**, וכן מבואר באבן עזרא (פסוק י"ב) ובחזקוני (פסוק יד ועיין רש"י שם), ובפירוש אברבנאל. ועיין בפירוש רבינו אבהם בן הרמב"ם שהאריך על גודל הנס וז"ל: והרגיל שיתהווה הפרעוש מן העפר והכינה מן הלחלוחיות והעיפושים הגופניים ובכן היתה התהוות הכנים מן העפר נס בתוך נס, כי אילו למשל התהווה פרעוש בלבד מן הארץ תיכף להכאה פתאום ונתרבה היה (זה) נס (אחד) בלבד וכו', התהוות בעל חיים מן העפר פתאום והתרבותו נס והיות בעל החיים כינה ולא פרעוש נס בתוך נס עכ"ל.

ועיין עוד בשמות רבה (פרשה י' פסקא ז') דאיתא התם, לפי ששמו ישראל מכבדי חוצות ושוקים לפיכך נהפך עפרם לכנים **וחופרין אמה על אמה ולא היה שם עפר** שנאמר כל עפר הארץ היה כנים, עכ"ל, ודרש זה משתווה לגמרי עם פשט הפשוט של הכתוב.

אמנם ב"פשוטו של מקרא" פירשו "הי' לכנם", והי' **העפר "מלא" כנים** וכו'. והיינו שהעפר עצמו לא נתהווה לכנים כלל, רק שהעפר הי' "מלא כנים", ופירושו שהקב"ה שם כנים **בתוך** העפר ולא שהעפר עצמו נתהווה לכנים.

והנה מקורו של פירוש זה הוא במלבי"ם, אמנם נעתיק בזה כל דבריו וז"ל: ותהי הכנם באדם ובבהמה, ה' אמר **שעפר הארץ יהיה כנים שזה עקר המופת**, וספר הכתוב שהכנימה [ר"ל היות הכנים והרחוש כפרש"י] התחיל באדם ובבהמה ומהם נתפשטו על העפר, והיה זה משני טעמים, (א) בל יטעו שהוא ענין טבעי וכו' לכן התחילה הכנימה באדם ובבהמה, (ב) י"ל בהפך שלידת הכנים מן העפר הוא בריאה יש מאין, ואין להרבות בנס שלא לצורך, לכן התחילה הכנימה באדם ובבהמה שהוא טבעי שיולדו שם כנים מחמת הזיעה, **ומשם התפשטו למלאות כל עפר הארץ, ולא היו בריאה יש מאין**, והנס היה מה שפתאום התרבו כ"כ עד שנתמלא עפר הארץ כולו מהם, עכ"ל.

הנה המלבי"ם בפירוש הראשון פירש ככל שאר המפרשים, ובפירוש הב' בא להציע פירוש שונה מכל המפרשים. ומעתה למה החליטו לפרש "פשוטו של מקרא" רק כפירוש השני של המלבי"ם שהוא באמת ממעט הנס ולא כפירוש הראשון שלו, וגם נגד פירושי כמה מהפשטנים וכנ"ל, וגם נגד פשוטו של מקרא, וגם דלא כחז"ל על אף שדברי חז"ל משתווים לגמרי הכא עם הפשט הפשוט של הכתוב.
