

Derashos haRan – דרשות הר"ן

with English Translation
adapted from that of Rabbi Shraga Simmons

דרשה ג'

וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה וְאֶל-אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם ג'א'
לֵאמֹר:
הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רִאשׁוֹן חֳדָשִׁים וּגו' [ראשון הוא
לָכֶם לְחֹדְשֵׁי הַשָּׁנָה:] (שמות י:א-ב)

“And Hashem said to Moshe and to aaron in the land of Egypt, saying:
“This month is the beginning of months for you. It is the first for you of the months of the year.” (Shemos 12:1-2)

ג'ב' עם היות שהתורה האלהית כלליה ופרטיה ודקדוקיה, נאמרה מפי משה, במצוה הזאת שהיא ראשונה שנצטוו בה ישראל היה הדבור לשניהם, מאשר נתעסקו שניהם בגאולת מצרים, ולכן ראוי שישתתפו במצוה אשר סבתה הגאולה ושהוא מענינה. ועוד כי נבואת אהרן קדומה בזמן לנבואת משה עליו השלום כמו שאמרו לעלי הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים לבית פרעה (שמואל א' ב:כז*) והיא פרשה שנאמרה ביחזקאל¹ שהתנבא בה אהרן במצרים, ובעת עלה זכרון אבותינו לטוב שהוציאם משעבוד וגלות מצרים נבחר משה, והוא עליו השלום לרוב ענותנותו נסוג אחור מהשליחות ההוא הנכבד. מצורף לזה אמרו כי להיותו “כְּבֹדָהּ וּכְבֹד לְשׁוֹן” (שמות ד:י) לא יהיה קדוש השם הנכבד היותו שליח מה' ית' לישראל ואל מלך הגוים, כאמרו “וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־ה' בִּי אֲ-דַנְיָ לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנֹכִי גַם מִתְמוּל גַּם מִשְׁלֹשׁ גַּם מֵאֵז דְּבָרָה אֶל־עַבְדְּךָ כִּי כָבֵד פָּה וּכְבֹד לְשׁוֹן אֲנֹכִי:” (שמות ד:י) והיתה התשובה בזה אליו, “וַיַּחַרְאֵף ה' בְּמֹשֶׁה

Though the general principles, and details, and implications of the G-dly Torah were stated by Moshe, this mitzvah [of the Paschal lamb], which is the first that was commanded to Israel, was stated to both [Moshe and Aaron]. For both were instrumental in the redemption from Egypt, for which reason it was only fitting that they share jointly in the mitzvah whose cause and underlying idea is the redemption. In addition, the prophecy of Aaron preceded that of Moshe, as stated to Eli [the high priest] (1 Samuel 2:27): “Did I not appear to the house of your father [Aaron] when they were in Egypt in the house of Pharaoh?” The allusion is to the parshah in Ezekiel (20:7) prophesied by Aaron in Egypt (Shemoth Rabbah 3:16). And when the Blessed One remembered our ancestors for the good foretold them, to redeem them from the servitude and exile of Egypt, Moshe was selected for this task. But he, in his great humility, shrank back from this exalted embassy. Add to this his statement that because he was “heavy of mouth and tongue” it would not serve the honor of the Holy One for him to be the Blessed One’s emissary to the Jews and to the king of the nations, as it is written (Shemos 4:10): “...for I am heavy of mouth and heavy of tongue.” And the Blessed One’s response to this was (Ibid 14): “Do I not know that Aaron, your brother, the Levite, will speak? And he is even now coming out to meet you, and he will see you and be happy in his heart.” That is, I know the excellence of his qualities, that he will not take the least offense at your being the head of

* Shemu'el I

2:27:

וַיָּבֵא אִישׁ־אֱלֹקִים
אֶל־עֲלִי וַיֹּאמֶר אֵלָיו
“כֹּה אָמַר ה' הַנְּגִלָה
נְגִילִיתִי אֶל־בֵּית
אָבִיךָ בְּהֵיוֹתָם
בְּמִצְרַיִם לְבֵית
פְּרֹעָה:”

° Yechzekeil

20:7:

וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֵישׁ
שְׂקוּצָי עֵינָיו הַשְּׁלִיכוּ
וּבְגָלוֹ מִצְרַיִם אֶל־
תַּטְמְאוּ אֶנְכִי ה'
אֲלֵהֶם:¹

¹ Shemos Rabba 3:16:

וַיֹּאמֶר בִּי אֲדַנְיָ שְׁלַח נָא בְיָד תְּשַׁלַּח, אָמַר רַבִּי חַיָּא הַגָּדוֹל, אָמַר לְפָנָיו רַבּוּנוֹ שֶׁל עוֹלָם, בִּי אֲתָה רוּחָהּ לְגַאֵל בְּנֵי שֶׁל אַבְרָהָם שֶׁעָשָׂה אוֹתָךְ אֲדוֹן עַל כָּל בְּרִיּוֹתָי, שְׁלַח נָא בְיָד תְּשַׁלַּח, אָמַר לְפָנָיו אֵיזָה חֲבִיב לְאָדָם, בֶּן אַחִיו אוֹ בֶן בְּנוֹ, הֵי אֹמֵר בֶּן בְּנוֹ, כְּשֶׁבִקֶּשְׁתָּ לְהַצִּיל אֶת לוֹט בֶּן אַחִי אַבְרָהָם, בְּיָד הַמְּלָאכִים שֶׁלְחַתְּ לְהַצִּילוֹ, בְּנֵי שֶׁל אַבְרָהָם שֶׁהֵם שְׂשִׁים רְבּוּא, בְּיָדֵי אֲתָה מְשַׁלַּח לְהַצִּילָם, שְׁלַח בְּיָד הַמְּלָאכִים שֶׁאֲתָה רְגִיל לְשַׁלַּח. דָּבָר אַחֵר, הַגֵּר הַמִּצְרַיִת חֲמֹשֶׁה מְלָאכִים שֶׁלְחַתְּ אֶצְלָה, לְשִׁשִּׁים רְבּוּא בְּנֵיהֶם שֶׁל שָׂרָה, בְּיָדֵי אֲתָה מְשַׁלַּח לְהַצִּילָן. וּבְנֵן אֲמָרִי סָבוּר אֲתָה שֶׁהָיָה מְעַבֵּב מִשָּׁה לִילָךְ, אֵינוֹ כּוֹ, אֶלָּא כְּמִכְבֵּד לְאַהֲרֹן, שֶׁהָיָה מֹשֶׁה אֹמֵר עַד שֶׁלֹּא עֲמַדְתִּי הִיָּה אַהֲרֹן אַחִי מִתְנַבֵּא לָהֶם בְּמִצְרַיִם שְׁמַנִּים שָׁנָה, הוּא שְׂכַתֵּב (יחזקאל כ, ה): וְאַנְדַע לָהֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם. וּמִנֵּין שֶׁאַהֲרֹן הִיָּה מִתְנַבֵּא, שָׂכָן הוּא אֹמֵר (שמואל א ב:כז-כח): וַיָּבֵא אִישׁ אֱלֹקִים אֶל עֲלִי וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' הַנְּגִלָה נְגִילִיתִי אֶל בֵּית אָבִיךָ בְּהֵיוֹתָם בְּמִצְרַיִם לְבֵית פְּרֹעָה וּבָחַר אֹתוֹ מִכָּל שְׂבָטֵי יִשְׂרָאֵל לִי לְכֹהֵן, אָמַר מֹשֶׁה עֲבָשׁוּ אֶפְנֵס בְּתַחוּמוֹ שֶׁל אַחִי וַיְהִי מִצַּר, בְּשִׁבִיל כָּךְ לֹא הִיָּה מְבַקֵּשׁ לִילָךְ, מִיָּד: וַיַּחַר אָף ה' בְּמֹשֶׁה.

וַיֹּאמֶר [הֲלֹא אֶהְרֶן אֶחִידֶךָ וְגו'] [הֲלֹא יִדְעֵתִי כִּי־דַבֵּר יִדְבַר הוּא..."] (שם ד:יז) כְּלוֹמַר יִדְעֵתִי מֵעֵלָת מְדוּתוֹ שֶׁלֹּא יִקְפִיד אִם אַתָּה תִּהְיֶה רֹאשׁ לְשִׁיחוֹת וְהוּא לֹא יִשְׂמַח רַק לְהִשְׁמִיעַ דְּבָרֶיךָ, "וְגַם הִנֵּה הוּא יֵצֵא לְקִרְאָתְךָ וְגו' [וְרִאֲךָ וְשָׂמַח בְּלִבּוֹ:]": (שם) כְּלוֹמַר וְלֹא דִי שֶׁלֹּא יִקְפִיד בְּזֶה אֲלֵא גַם כְּשִׁירָאָה אוֹתְךָ בְּמַעֲלָה הַזֹּאת יִשְׂמַח בְּלִבּוֹ, וְכִבֵּר חֲשָׁבוּ רַבּוֹתֵינוּ ז"ל* זֶה לְמַעֲלָה גְדוֹלָה לְאַהֲרֹן וְשֶׁקֶבֶל שָׂכָר עַל זֶה, "[וְאָמַר רַבִּי מִלְּאִי:] בְּשָׂכָר (אַמֵּר) 'וְרִאֲךָ וְשָׂמַח בְּלִבּוֹ', זָכָה לְחֻשָּׁן הַמְּשֻׁפָּט עַל לִבּוֹ." וּמֵאִשֶּׁר לֹא נִתְקַנָּא בְּמִשְׁהָ בְּהִיּוֹתוֹ נִבְחַר לְנִבּוּאָה עִם הַיּוֹתוֹ קוֹדֵם לוֹ, חֵלֶק לוֹ ה' יִתְעַלָּה כְּבוֹד לְהַתִּיחַד הַדְּבָר הַרְאִשׁוֹן לְשִׁנְיָהִם:

ג'ג' אַמֵּנָם יֵשׁ לְעֵיִן אִיךָ הִיָּה שֶׁלֹּא הַשְּׁלִיִם ה' יִת' לְמִשְׁהָ רַבִּינוּ שְׁלִימוֹת גְּמוּרָה עַד שֶׁלֹּא יִצְטָרֵךְ לְשִׁיחוֹתוֹ שְׁתּוֹף כִּלְלִי. כִּי אֵין סִפְקָ שְׁעִנִּין מִשֶּׁה וּמְדַרְגָּתוֹ הִיָּה לְמַעֲלָה מִן הַטְּבַע. וְשֶׁהַשְּׁלִימוֹת ה' יִת' בְּעֵנִין נִסִּי בְּמֵה שְׁאִין בְּכַח הָאָדָם וְיִכְלָתוֹ לְהַשִּׁיג כְּאִמְרוֹ "וְלֹאֲקֵם נְבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמִשְׁהָ וְגו' [אֲשֶׁר יִדְעוּ ה' פְּנִיִם אֶל־פְּנִיִם:]": (דְּבָרִים ל:יז) בְּזֶה הַפְּסוּק הוֹדִיעֵנוּ שֶׁנִּבּוּאָת מִשְׁהָ וּמְדַרְגָּתוֹ הוּא דְּבַר לְמַעֲלָה מִן הַטְּבַע אֵינְנו אֲפִשְׁרֵי שִׁישִׁיגְנוּ הָאָדָם כְּפִי הַמְּנַהֵג הַטְּבַעִי. שְׂאֵם הִיָּה כֵן הֵיאֵךְ אִמְרָ וְלֹא קָם נְבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמִשְׁהָ. וְה' יִת' לֹא יִמְנַע טוֹב מִבְּעֵלְיוֹ לְבַלְתִּי יִשִּׁיג הָאָדָם מַעֲלָה שֶׁהִיא אֲפִשְׁרִית לוֹ. אֲבֵל עֵנִין הַפְּסוּק הוּא לְהוֹדִיעַ כִּי עֵנִין מִשְׁהָ הִיָּה מִן כַּח הַנְּסִיִם וְהַנְּפִלְאוֹת וַיִּצָא מִגְּדַר הָעֵנִינִים הַטְּבַעִיִם. כִּי אִם הַיּוֹת שְׁחוּל רוּחַ הַנְּבּוּאָה עַל הָאָדָם הוּא עֵנִין אֲפִשְׁרֵי לְפִי הַמְּנַהֵג הַטְּבַעִי. אַמֵּנָם כְּאִשֶּׁר תְּחוּל בּוֹ יִשְׁקַעוּ כַּחוֹת גּוֹפּוֹ עַד שִׁיבְטִלוּ פְּעוּלוֹתָיו. אֲבֵל כְּשֶׁתְּחוּל רוּחַ נְבּוּאָה עַל הָאָדָם וְהוּא עֵר עוֹמֵד עַל רַגְלָיו שֶׁלֵּם בְּכַחוֹתָיו כְּאִשֶּׁר יִדְבַר אִישׁ אֶל רַעְהוֹ זֶה נִמְנַע בְּחוּק הַטְּבַע. כִּי מִי שִׁישִׁיג זֹאת הַמְּדַרְגָּה יִשִּׁיג הַיּוֹתוֹ אִישׁ וְשָׂכָל הַבְּדֵל בְּבַת אַחַת. וְזֶהוּ יִת' וְהַשְּׁגִיבוֹ בְּכַחוֹ כִּיִּתֵר הַנְּפִלְאוֹת שְׁחַדֵּשׁ

Hashem's embassy and his being only the spokesman. "And he is even now coming out to meet you." That is, not only is he not offended by this, but when he sees you in this eminence he will rejoice in his heart. Our sages of blessed memory have already remarked upon this as being a great quality in Aaron, for which he was duly rewarded, viz. (Shabbath 139a): "As a reward for 'and he will see you and he will rejoice in his heart,' he merited the breast-plate of judgment upon his heart." And because Aaron did not envy Moshe' having been chosen for prophecy, though he preceded him, the Blessed One honored him by having them share jointly in the first mitzvah.

But there is a question here which should be considered, namely, why should the Blessed One not have perfected Moshe completely so that he would not require anyone along with him? For there is no doubt that Moshe and his eminence transcended nature, the Blessed One having perfected him miraculously, bringing him to a level unattainable by the power and ability of man, as it is written (Devarim 34:10): "And there will not again arise a prophet like Moshe." This verse apprises us that Moshe' prophecy and plane were supernatural, unattainable by men through natural means. For if it were thus attainable, how could it be stated "And there will not again arise a prophet like Moshe?" The Blessed One "does not withhold good from its proprietors" to keep them from an eminence which is attainable by them. The intent of the verse, rather, is to inform us that the phenomenon of Moshe was in the category of miracle and wonder, an exception to the natural order. For though the investiture of a human being with the spirit of prophecy is a possibility within the realm of nature, when such an investiture does occur, one's bodily faculties wane to the point that his bodily activities are suspended. But for such an investiture to obtain while one is fully awake, standing on his feet, in full possession of his faculties "as when one speaks with his neighbor" — this is not within the province of nature. For one who has attained such a level has virtually become a human being and a separate intelligence at the same time. And it is this [the supernatural nature of Moshe' prophecy] that the afore-mentioned verse is apprising us of. That it is a supernatural phenomenon originated by the Blessed One, whereby He exalted Moshe through His power, as with the other wonders that

* Shabbos 139a:
וַיֹּאמֶר רַבִּי מִלְּאִי:
בְּשָׂכָר 'וְרִאֲךָ וְשָׂמַח
בְּלִבּוֹ', זָכָה לְחֻשָּׁן
הַמְּשֻׁפָּט עַל לִבּוֹ.

Moshe's
Nevu'ah was
Miraculous,
Normal Nevu'a
is Natural

לקיום התורה. כי זהו ההכרחי שבכלם כדי שלא יוכל שום נביא מכזב להתפאר שהוא יבא דבר הפך דברי משה רבינו ע"ה. כי ה' ית' הודיענו שמה שהשיג משה רבינו מזה הוא למעלה מן האפשרות בדרך הפלא. ושזה הפלא לא יעשה לאדם אחר בעולם כמו שנעשה למשה רבינו. אם כן נדע בזה שכל מי שיחלוק עליו הוא מכזב, כי משה הגיע למדרגה שלא הגיע לאדם אליה לעולם והוא שהוא שב שכל נבדל בפעל ולא היה ענינו מקבל השנוי וההתפעלות עד שישכיל בעת אחד יותר ממה שישכיל בעת אחרת. אבל היו כל העתות אליו שווים בהשגה. וזהו ענין רמזוהו רבותינו ז"ל ריש יומא (א:) אמרו שם שבע ימים קודם יום הכפורים ושבעת ימים קודם שרפת הפרה מפרישין כהן גדול.* ולמדו זה מסיני דכתוב (שמות כד:טז) "וַיִּשְׁכַּן כְּבוֹד־ה' עֲלֵהָר סִינַי וַיִּכְסְהוּ הָעֲנָן שְׁשַׁת יָמִים [וַיִּקְרָא אֶל־מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מֵתֹוךְ הָעֲנָן:] "מֵאִי שְׁשַׁת יָמִים? זֶה [בְּנֶה] אָב: שְׁכַל הַנִּכְנָס בְּמַחְנֶה שְׁכִינָה, טְעוֹן פְּרִישַׁת (שַׁשַׁת־יָמִים) [שְׁשָׁה]. [יומא שם]

ג'ד' ויש כאן שאלה איך למדו ממשה רבינו לכהן גדול ביוה"כ ולכהן השורף את הפרה. והלא אין למדין קל מחמור להחמיר עליו. אם המעמד הזה אשר לא היה כמוהו היה טעון פרישה איך נלמוד מזה לכהן גדול ביום הכפורים ולכהן השורף את הפרה:

ג'ה' והתשובה הוא, כי השנוי וההתפעלות לא יבא כי אם מצד ההפך. כי הדבר לא ישתנה מצד עצמו ולא מצד דומהו אלא מצד הפכו. ולכן השכלים הנפרדים להעלות הפך מהם לא יקבלו השנוי. אבל יהיו תמיד שכל בפועל לא ישכילו עת ויסכלו עת. אבל אנחנו להמצא ההפך בנו נשתנה. פעם נהיה חכמים ופעם סכלים. נדע אחר שנסכל ונסכל אחר שנדע, וכלנו חכמים בכח אך נצטרך תמיד להוציא אל הפועל. וגם אחרי כי נוציא קצת כחותנו

He originated for the establishment of Torah. And this was the most essential of all, so that no other prophet could deceitfully presume to be prophesying something which contravened the words of Moshe our teacher, may peace be upon him. For the Blessed One has herein apprised us that what Moshe attained was supernatural, miraculous, and that this miracle will be performed for no one else in the world as it was for Moshe. We know, then, that anyone who contradicts him must be lying; for Moshe attained to a level which no one else in the world will ever attain. He became a separate intelligence. That is, he was not susceptible of change and impressionableness so that his intellect would be more assertive at one time than at another, but all of his times were alike in terms of perceptive ability. And this is intimated in the ruling of Chazal (Yoma 3b) that a six-day separation period is required by the high-priest before the Day of Atonement and by the priest who is to burn the red heifer. They derive this from the revelation at Mount Sinai, in respect to which it is written (Shemos 24:16): "And the glory of Hashem rested on Mount Sinai, and the cloud covered him for six days." Why six days? This is the archetype for the six-day separation requirement for all who would enter the encampment of the Shechinah.

* Yoma 3b:

רבי יוחנן מתני'
 תדא?
 והא אנו תנן: שבעת
 ימים קודם יום
 הכפורים, ושבעת
 ימים קודם שריפת
 הפרה!
 מעלה בעלמא.

Now there is a formidable question here. How could our sages have derived the ruling for the separation of the high-priest before the Day of Atonement and for the priest who burned the red heifer from the separation of Moshe? We do not learn from the greater instance to the lesser one to be more stringent in the latter instance than in the former! If that unprecedented, exalted encounter required separation, how can this dictate separation for the high-priest on the Day of Atonement and the priest who burned the heifer!

The answer: Change and impressionableness obtain only in the presence of opposites, a thing changing neither relative to itself nor relative to what is similar to it, but only relative to its opposite. Therefore, the separate intelligences, being free of opposites are free of change and are always active intellects, not being assertive at one time and dormant at others. We, however, embodying opposites, are subject to change, being sometimes wise and sometimes fools, knowing after ignorance and being ignorant after knowledge, being all wise in potential, but always having to convert the potential to the actual. And even after bringing some of our faculties from

Change is driven by Thesis-Antithesis-Synthesis, which is why people change but angels don't

מן הכח אל הפועל ונשכיל לתחדש לנו עמימה ומחשך ונצטרך להוציא אל הפועל מה שכבר יצא ושב עמום. וזאת היא מדרגת כל אדם לא תעבור זה כפי הטבע האפשרי בשום פנים. אמנם מדרגת משה רבינו ע"ה שהיתה למעלה מן הטבע כמו שנתבאר היתה נשגבה מזאת. כי הוא היה שכל בפועל ולא היה לו כח שלא יצא אל הפועל. ולא היה גם כן שכלו אחר ששב בפועל מתחדש אלי וליאות וחסרון שישוב כח שלא נשאר לשכלו מסך כלל. ונעלה כל הפך ממנו כי שב במדרגת שכל נבדל. והורה זה באמרו "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים מֹשֶׁה עֲמָדוּ וְאֶשְׁמְעָה מִה' יְצִיָּה ה' לָכֶם:" (במדבר ט:ח) באור זה כי היה מוכן לנבואה בכל עת שירצה. וידוע הוא שאלו הפרישות כמו שאמרו ז"ל הם כדי שיתבודד האדם באותם ימי הפרישה בדרכי ה' ית' ובעבודתו המוטלת עליו ויפשיט עצמו מדמיונות גשמיים המונעים שלמותו ושיוציא אל הפועל מה שבכחו. וזה אמנם צריך לכל אדם שיהיה לו שכל בכח ובפועל. אבל משה רבינו ע"ה שהיה שכלי בפועל למה טעון פרישה, הנשאר אליו מסך כלל ודמיון מטריד יצטרך להחלץ ממנו אם כן איך יתנבא בכל עת. ולפיכך אמר "מאי יִשְׁפֹּט יָמִים?" כלומר אין ספק שזאת הפרישה לא הצריכה הכתוב בשביל משה כי הוא לא היה צריך לזה אלא זה בנין אב לכל האחרים שיכנסו למחנה שכינה יטענו פרישה. ושידונו קל וחומר בעצמם ממשה רבינו שלא היה צריך לזה כי לו עליו השלום היו כל העתות שוות מפני שהיה ענינו למעלה מהטבע:

potentiality to actuality and gaining knowledge, dullness and darkness reassert themselves so that we must again restore to actuality what had once emerged but retreated back to dullness. All men are on this plane; it is not within the province of nature to rise above it. Moshe our teacher, however, being on a supernatural plane, as has been explained, was exalted above this. He was an active intellect, possessing no faculty which had not been brought to actuality. And, furthermore, his intellect, after having become active, did not assimilate weariness and defect so as to revert to potentiality. For his intellect remained completely unveiled and insusceptible of opposition, Moshe having become a separate intelligence. This is borne out in his saying (Bamidbar 9:8): "Stand and I will hear what Hashem will command concerning you," the implication being that he was ready for prophecy whenever he wished. And it is well known that the separation periods referred to by our sages served the purpose of providing isolation during these periods for reflection upon the ways of Hashem and upon the Divine service to be performed. In this way one would divest himself of the material imaginings interfering with his perfection and thus convert his potentiality to actuality. This is a necessity, however, only for those whose intellects are susceptible of both potentiality and actuality [in effect, all men except Moshe]. But Moshe our teacher, of blessed memory, being an active intellect — why should he require separation! Was there any veil or troubling imagination that he had to rid himself of? If there were, how could he prophesy at all times? For this reason it is asked "Why six days?" That is, there is no doubt that this separation is not required for Moshe, for he had no need of it. The verse, then, must be the archetype for the six-day separation requirement for all who would enter the encampment of the Shechinah, the requirement to be derived for all men a fortiori from the case of Moshe, who was in no need of separation at all, all times being alike to him because of his transcendent nature.

ואם כן יש לתמוה אחר שהשלימו ה' ית' במה שהשלימו שהוא למעלה מן הטבע האנושי איך רצה ה' ית' שיאסר לו לדבר מהשלמות שהם בטבע האנושי להשיג בשלמות הרבה. ואם תשיב ותאמר כי אין מתנאי מעלת הנביא רק שישלם במעלות שכליות לא שישלם בכל מעלות אחרות התלויות בכחות גופניות. אין הדבר כן שהרי אמרו בפרק אין בין המודר* אין

There is certainly room for the question, then, if the Blessed One conferred this supernatural perfection upon Moshe, why should He have allowed him to lack from that perfection something [i.e., glibness of speech] which most men possess in great perfection within the framework of nature itself! And if you would contend that the conditions for the prophetic eminence consist only in the virtues of intellect and not in the perfection of all other qualities connected with the physical faculties — this is not so! For our sages state (Nedarim 38a): "R. Yochanan

* Nedarim 38a:
אמר רבי יוחנן: אין
הקדוש ברוך הוא
משנה לשכינתו אלא
על גבור ועשיר
וחכם ועביו, וכולן
ממשה.
גבור, דקתיב:

הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ועניו וכלן במשה. והרי גבור ועשיר אינן מעלות שכליות. ולא מעלות מדותיות. עם כל זה הם מתנאי הנביא. אף על פי שיש מי שפירש כי בגבור רצה הכובש את יצרו ובעשיר מי שיש בו מדת ההסתפקות. והוא השמח בחלקו.¹ אין

said: "The Holy One Blessed be He causes His Shechinah to come to rest only upon one who is wise, strong, wealthy, and humble, and all [of these criteria are learned out from verses] about Moshe." Now strength and wealth are neither virtues of intellect nor virtues of character, in spite of which they are conditions for prophecy. And though there are some who understand "strong" in this connection as suppressing one's evil

Devarim 9:17:

וְאַתְּפֹשֵׁט׃ בְּשֵׁנֵי הַלְהוֹת
וְאַשְׁלִיכֶם מֵעַל שְׂתֵי

¹ Pirquei Avos 4:1:

בן זומא אומר:

- איזהו חכם? הלומד מכל אדם, שנאמר (תהלים קיט:צט) "מכל־מלמדי השכלתי כי לעדותיך שיוחה לי:"
- איזהו גבור? הכובש את יצרו, שנאמר (משלי טז:לב) "טוב ארך אפים מגבור ומשל ברוחו מלכד עיר:"
- איזהו עשיר? השמח בחלקו, שנאמר (תהלים קכח:ב) יגיע בפיך כי תאכל אשריך וטוב לך: "אשריך" – בעולם הזה. "וטוב לך" – לעולם הבא.
- איזהו מכבד? המכבד את הבריות, שנאמר (שמואל א ב:ל) "... כי־מכבדי אכבד ובני יקלו:"

Compare the *navi's* prerequisites of חכם וגבור ועשיר וְעָנִיּוּ with Ben Zoma's ומכבד וגבור ועשיר וְעָנִיּוּ.

Rambam, Moreh Nevuchim 1:54 (last chapter, tr. Shelomo Pines, pg. 634):

The ancient and the modern philosophers have made it clear that the perfections to be found in man consist of four species. The first and the most defective, but with a view to which the people of the earth spend their lives, is the perfection of possessions- that is, of what belongs to the individual in the manner of money, garments, tools, slaves, land, and other things of this kind... The philosophers have explained that the endeavor and the efforts directed by man toward this kind of perfection are nothing but an effort with a view to something purely imaginary, to a thing that has no permanence. And even if these possessions should remain with him permanently during the whole of his life, he would by no means thereby achieve perfection in his self.

The second species has a greater connection than the first with the individual's self, being the perfection of the bodily constitution and shape – I refer to that individual's temperament being most harmonious, his limbs well-proportioned and strong as they ought to be. Neither should this species of perfection be taken as an end, for it is a corporeal perfection and does not belong to man qua man, but qua animal; for man has this in common with the lowest animals....Utility of the soul is absent from this species of perfection.

The third species is a perfection that to a greater extent than the species subsists in the individual's self. This is the perfection of the moral virtues. It consists in the individual's moral habits having attained their ultimate excellence. Most of the commandments serve no other end than the attainment of this species of perfection. But this species of perfection is likewise a preparation for something else and not an end in itself. For all moral habits are concerned with what occurs between a human individual and something else. This perfection regarding moral habits is, as it were, only the disposition to be useful to people, consequently, it is an instrument for someone else. For if you suppose a human individual is alone, acting on no one, you will find that all his moral virtues are in vain and without employment and unneeded, and that they do not perfect that individual in anything; for he only needs them and they again become useful to him in regard to someone else.

The fourth species is the true human perfection; it consists in the acquisition of the rational virtues- I refer to the conception of intelligible, which teach true opinions concerning the divine things. This is in true reality the ultimate end; this is what gives the individual true perfection. A perfection belonging to him alone; and it give him permanent perdurance; through it man is man...

The prophets too have explained to us and interpreted to us the self-same notions – just as the philosophers have interpreted them – clearly stating to us that neither the perfection of possession nor the perfection of health nor the perfection of moral habits is a perfection of which one should be proud or that one should desire; the perfection of which one should be proud and one should desire is knowledge of Him, may He be exalted (that is, God), which is the true science. Jeremiah says concerning these four perfections: " וְאַל־יִתְהַלֵּל חָכֵם בְּחִכְמָתוֹ וְאַל־יִתְהַלֵּל הַגִּבּוֹר כִּי אִם־בְּאֵת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל הַשֶּׁבַל וְיִדַע אוֹתוֹ כִּי אֲנִי ה' עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וְיִצְדָּקָה בְּאָרֶץ כִּי־בִאֵלָה בְּגִבּוֹרָתוֹ אֶל־יִתְהַלֵּל עֹשֶׂיר בְּעִשְׂרוֹ: כִּי אִם־בְּאֵת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל הַשֶּׁבַל וְיִדַע אוֹתוֹ כִּי אֲנִי ה' עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וְיִצְדָּקָה בְּאָרֶץ כִּי־בִאֵלָה

יְדִי וְאֶשְׁבְּרֶם
לְעֵינֵיכֶם:

Shemos 34:1:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה
פְּסַל-לְךָ שְׁנֵי-לַחֹת
אֲבָנִים כְּרֹאשֵׁי
וְכַתְּבֵתִי עַל-הַלַּחֹת
אֶת-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר
הִי עַל-הַלַּחֹת
הָרִאשִׁימִים אֲשֶׁר
שִׁבַּרְתָּ:

Shemos 4:10-11:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-ה'
כִּי אֲדַבְּרֶנּוּ לֹא אִישׁ
דְּבָרִים אֲנֹכִי גַם
מִתְמַוֵּל גַּם מִשְׁלֹשׁ
גַּם מֵאֵז דְּבַרְךָ אֶל-
עַבְדְּךָ כִּי כִבְד־פֶּה
וְכִבְד לְשׁוֹן אֲנֹכִי:
וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו מִי
שֵׁם פֶּה לְאָדָם אוֹ
מִי-יְשׁוּם אֵלִים אוֹ
חַרֵּשׁ אוֹ פֶקַח אוֹ
עֵר הֲלֹא אֲנֹכִי ה':

Shemos 2:6:

וַתִּפְתַּח וַתִּרְאֶהוּ
אֶת-הַיֶּלֶד וְהִנֵּה-נֶעֶר
בְּכֶה וַתַּחֲמַל עָלָיו
וַתֹּאמֶר מִיֶּלֶד
הָעִבְרָיִם זֶה:

inclination, and “wealthy” as possessing the quality of contentment and rejoicing in one’s lot, they are obviously mistaken. For in Nedarim, in reference to Moshe’s serving as the prototype for all the criteria, “strong” is corroborated by (Devarim 9:17): “And I took hold of the two tablets,” and “wealthy” by (Shemos 34:1): “Hew for yourself two tablets of stone — both of which have no connection whatsoever with virtues of intellect or of character. But the fact of the matter is that a prophet must possess all of the perfections which gain him esteem in the eyes of the populace, so that they will more readily heed his words and he will more readily secure for them the betterment for which purpose he was sent. If this be so, how could Moshe our teacher, may peace be upon him, have been lacking the perfection of speech? There is no doubt that after the virtues of intellect and those of character, there is no quality more appropriate for a prophet than this, having always to speak, as he does, before large populations — so much so that the very word “navi” [prophet] derives from his constant speaking, tracing itself to “niv sefataim” [the expression of the lips]. And we find Moshe himself expressing amazement over this, how it could be, after he had been chosen as a prophet that his speech impediment was not removed, viz. (Shemos 4:10): “I am not a man of words; neither yesterday, nor the day before, nor since You have spoken to Your servant.” There is no question that this is an expression of wonder — How is it that since You have spoken to Your servant his speech impediment was not removed? And the only answer he received from the Blessed One was (Ibid 11): “Who makes a man’s mouth...,” which, seemingly does not dispel the wonder at all!

And we have seen our sages taking great pains to negate the imputation of the least bodily defect to Moshe, viz. (Sotah 12b): “‘And she beheld a youth crying and she pitied him; and she said: ‘This is one of the Hebrew children’ (Shemos 2:6): — first she calls him a youth and then a child! He was a child, but his voice was that of a youth. R. Nechemiah countered: ‘If so, you are imputing a defect to Moshe!’” If this is cause for wonder, how can they not wonder about Scripture’s calling him a stammerer!

הדבר כן שהרי שם בנדרים כשאמרו וכולן במשה הוכיחו. גבור מ-“וְאֶתְפֹּשׂ בְּשֵׁנֵי הַלַּחֹת...” וגו'. ועשיר מ-“פְּסַל-לְךָ...” ואין זה ענין למעלות שכליות ולא למעלות המדות כלל. אבל עיקר הענין כי הנביא ראוי שיהיה שלם בכל השלמות שהם ענין נכבד בעיני ההמון למעלת הכללי. כי הוא שלוח אליהם למען יהיו דבריו נשמעים. ואם כן איך יתכן שתחסר למשה רבינו ע”ה מעלת הדבור. ואין ספק כי אחרי המעלות השכליות ומעלות המדות אין שום מעלה שתהיה ראויה יותר בנביא מזאת. להיות צריך לדבר תמיד בפני עמים רבים. עד שהיותו נקרא נביא מצד דבורו תמיד. כי שם נביא מלשון ניב שתיים. וראינו עוד שמשה רבינו ע”ה נפלא מזה איך היה אחרי שנבחר לנביא לא הוסר כובד פיו ולשונו. והוא אמרו “לֹא אִישׁ דְּבָרִים” וגו'. והוא כמתמיה על זה איך הוא שאחרי דברך אל עבדך לא הוסר כובד פי. ולא השיב ה' ית' בזה רק “מִי שֵׁם פֶּה לְאָדָם” ולפי הנראה אין התשובה על ענין התימה כלל:

ג: וראינו עוד לרבותינו ז”ל מרחיקים עוד שיהיה למשה מום גופני כלל, אמרו בפרק המקנא “[וַתִּפְתַּח וַתִּרְאֶהוּ אֶת-הַיֶּלֶד וְהִנֵּה-נֶעֶר בְּכֶה וַתַּחֲמַל עָלָיו וַתֹּאמֶר מִיֶּלֶד הָעִבְרָיִם זֶה:” (שמות ב:ו)] “קָרִי לִיָּה “יֶלֶד”, וְקָרִי לִיָּה “נֶעֶר”. תִּנָּא: הוּא יֶלֶד וְקוּלוּ כְּנֶעֶר, דְּבָרֵי רַבִּי יְהוּדָה. אָמַר לוּ רַבִּי נְחֻמִּיָּה: אִם כֵּן, עֲשִׂיתוּ לְמֹשֶׁה רַבִּינוּ בְּעַל מוּם! [אֵלָּא, מְלַמֵּד שְׁעֲשִׂתָּהּ לוּ אָמוּ חוּפַת נְעוּרִים בְּתִיבָה, אָמַרְהָ: שְׁמָא לֹא אָזְכָּה לְחוּפַתוֹ.]” (סוטה יב:)

‘: – So said Hashem: Let not the wise man glory in his wisdom; Let not the strong man glory in his strength; Let not the rich man glory in his riches. But only in this should one glory: That he understands and knows Me, for I Hashem act with loving-kindness, judgment and righteousness in the world; For in these I delight – declares Hashem.” (Jeremiah 9:22-23)

על זה איך לא תמהו על המבואר בכתוב
היותו "כְּבִדְפָה וְכִבְד לְשׁוֹן." (שמות ד:י)

ג'ח' והתשובה על זה, כי מהיות התורה
וקבלוה היותר גדול שאפשר שיהיה במין
האנושי ראוי לעם שיקבלוה שינתנו
הוראות חזקות שהתורה היא אמתית.
ושיוסר כל ספק מאותן ההוראות
ומהענין כלו בכללו שאינו בא כי אם בכל
אלהי. ועל זה נמשך יציאת מצרים כלו
שרצה ה' ית' שיתחדשו אותו בגאולה
ההיא שהוא בלי ספק התחלת התורה אל
כל ישראל, למען ידעו כי הנמנעות בחק
הטבע אינם נמנעות בחק ה' ית'.
שיתחדשו אותות בגאולה ההיא שהיא
בלי ספק הפנה היותר גדולה בדת. ומי
שיכפור אותה יכפור את הדת בכללה
ויבטל גמול ועונש לגמרי. ובהיות זה
קוטב התורה אשר עליו תסוב הגאולה
שהיא הקדמה לתורה. ירצה ה' ית'
שיתפרסם זה הדעת בארץ מצרים לפי
שהיא ארץ חרטומים ומכשפים. ומה
שיבחן שם שהוא דבר נמנע בחוק הטבע.
וכי לא תספיק בו חכמת הכשוף אשר היא
סעיף מסעיפי החכמה הטבעית, ראוי
שיאמן שהוא נעשה בכח אלהי בלי ספק,
ושהנמנע בחוק הטבע אינו נמנע בחוק
הבורא. ואלו נתחדשו האותות
והמופתים ההם בארץ נעדרת החכמה,
היה נשאר ספק בפנה הזאת עדיין. כי
אולי יחשבו אנשים שכל האותות ההם
נתחדשו בחכמת הכשוף ושהם כלם
אפשריים בחוק הטבע:

ג'ט' וזה ענין רמז לרבותיו ז"ל במס' מנחות
פרק כל הקרבנות (דף פה.). "אמרי (ל' א) ליה
יחנא וממרא למשה (ב' א), 'תבן
אתה מכניס לעפריים?' אמר (ב' א) להו,
'אמרי אינשי למתא ירקא ירקא שקול:"
וכך פירשו יוחני וממרא שהיו מכלל
חרטומי מצרים שחשבו שאלה האותות
שחדש הנביא הנאמן שחדשם באותם
תחבולות, ולכך תפשו עליו אחרי שבא
לרמות ההמון לדעתם המגונה. איך הלך
לארץ מלאה מאלה התחבולות. והשיב

The answer: There being nothing of greater moment for mankind than the Torah and the receiving of it, it befits the nation that receives it to be given the strongest possible indications that the Torah is true and for all elements to be removed from those indications and from the experience in general that might engender any doubts as to its Divine origin. This is the entire import of the exodus from Egypt. The Blessed One willed the origination of the wonders which marked that redemption (beyond a doubt the prelude to the Torah) to demonstrate to all of Israel that what is withheld from nature is not withheld from the Blessed One. For this is the very cornerstone of our religion, and one who denies it denies his faith in general and completely dismisses the concept of reward and punishment. And since this is the pole upon which the Torah revolves, He desired that this become manifest in the land of Egypt, the land of diviners and necromancers. For what is there demonstrated as outside the realm of nature — necromancy, a branch of the natural arts, being impotent to perform it — what is there demonstrated as outside the realm of nature certainly lays claim to our belief as an act of G-d and as an incontrovertible demonstration that what is beyond the scope of nature is not beyond the powers of G-d. If these signs and wonders had been originated in a land devoid of the magic arts, the "cornerstone" would still be subject to an undermining doubt, the possibility remaining that people would ascribe all the signs to magic, regarding them all as possible within the scope of nature.

This is the idea intimated by our sages of blessed memory (Menachoth 85a): "Yochni and Mamre said to Moshe: 'Are you bringing straw to Ophriim [a city rich in straw?]' He answered: 'People say: "Take your greens to a place of greens.'" That is, Yochni and Mamre, Egyptian magicians, assumed that the signs performed by the true prophet were the products of magic, and in the baseness of their thoughts censured him for attempting to deceive the people in a land full of these magic arts. And Moshe responded: "People say: "Take your greens to a place of greens.'" That is, if one is expert in something his true eminence will be recognized only in a land containing men who are highly proficient in that thing itself. For there the

להם, אמרי אינשי למתא ירקא ירקא שקול, כלומר שהשלם באיזה דבר שיהיה לא תוכר מעלתו כי אם בארץ שימצאו בה חכמים מאותו הדבר בעצמו. כי שם יבחן עוצם חכמתו על חכמתם כמו שהירק היותר משובח ימכר יותר בעיר רבת הירק, כי שם תוכר מעלתו על האחרים. כן ראוי שיבחנו אותותיו בארץ הזאת. כי בכאן יהיו נערכים מבארץ אחרת. יתבאר כאן בלי ספק שהם נעשים בכח אלהי וכי לא תספיק חכמה אנושית לחדשם. הנה אם כן הענין כלו נוסד בענין אי אפשר שיפול בו הספק שיהיה מתחדש כי אם בכח אלהי גמור:

greatness of his art can be tested against theirs, just as really excellent greens are more likely to be sold in a city rich in greens, their superiority being more readily discriminated in such a place. In the same way it is fitting that Moshe's signs be tested in this land, where they will be more highly valued than in any other land. For in such a land they will be readily discriminated as products of Divine power, as beyond the scope of human ingenuity. The entire exodus was arranged, then, in such a way as to obviate any doubt of its having been the outcome of absolute Divine power.

ג"י ולזאת הסבה נשלם משה בכל שלמות נביא. להאמין שענינו בכח אלהי. והוסר ממנו בהשגחה גמורה הדבור הצח. למען לא יחשב להיות כלל בני ישראל וגדוליהם נמשכים אחריו יהיה להמשכם אחר צחות דבריו. כמו שידוע שיאמר על מי שהוא צח הדבור שימשיך לב ההמון אחריו. ושהשקר ממנו יחשב אמת. וזה הדבר כלו בהפך במי שהוא כבד פה. כי גם האמת ממנו לא יקובל כי אם בחוזק הגלותו. ולזאת הסבה היה "כְּבִדְפָה וְכָבֵד לְשׁוֹן" (שמות ד:י) בהשגחה גמורה. לא שיהיה דבר נופל במקרה.

And for this reason Moshe was invested with all the perfections of the prophet to make manifest the Divinity of his calling, and divested, with deliberate intent, of lucid speech, so that it not be thought that it was his eloquence which made Israel and its leaders his followers. For men with glib tongues have been known to attract multitudes and to have their lies taken for truth. The very opposite, however, is the case with one whose speech is impaired. Even the truth he speaks will not be accepted unless it be absolutely transparent. It was for this reason that Moshe was divested of lucid speech. His stammering was not an adventitious phenomenon. And this accounts for the Blessed One's answer to Moshe's wonderment ("I am not a man of words; neither yesterday, nor the day before, nor since You have spoken to Your servant"), the Blessed One answering: "Who makes a man's mouth or who makes one mute, or deaf, or seeing, or blind?"

ג"א והיתה התשובה מספקת לשאלתו של משה. ונכלל בתשובה הזאת עיון דק מחכמה. והוא שידוע כי בהעדרים לא יתכן לומר ע"צ האמת פעולה ושימה. כי אין הענין בקנין והעדר כענין בין ב' הפכים. כי ב' הפכים לא תכלול אותם סבה אחת. אבל לכל א' מהם סבה מיוחדת. ולכן יאמר שם הפועל בכל אחד מהם. כאשר יאמר בלובן והשחרות. כי מי שהלבין הבגד השחור פעל בו הלובן. לפי שאין סבת הלובן סור סבת השחרות לבד אבל סבה אחרת חדשה הלובן. ולכן יתלה כל א' מהם בפעל. ואין הענין כן בהעדר וקנין לפי שסבתם אחת, ולכן הקנין

The answer was sufficient unto Moshe's question, a subtle idea being implicit within it. For, in truth, the absence of something is not properly denoted by the terms "doing" and "making," [and muteness, being the absence of speech, is not properly designated by the term "making"]. For the presence of something and its absence are not in the same conceptual category as two opposites. The latter are not accounted for by one cause, but each has a different cause, so that the verb of doing can be properly applied to each one of them. For example, in relation to whitening and blackening, one who whitens a black garment creates whiteness, for the cause of the whiteness is not simply the absence of the cause of the blackness, but a new cause — whitening. Each operation, therefore, is correctly referred to by a distinct verb of action. But this is not the case with presence and absence, for there the cause is one

נתלה בפועל. ולא ההעדר כי איננו נתלה כי אם בהעדר סבת הפועל. כאשר תאמר כי עלות השמש על הארץ סבת האור. הנה כי האור נתלה בפועל ההוא. אבל החשך שהוא נעדר הא וראינו נתלה בפועל רק בהעדר סבת האור. ולכן לא תתכן בו פעולה ובריאה כ"א בהעדרה, לפי שאיננו ענין בעצמו רק העדר ענין אחד. כן הענין בעצמו בכח הדברי החיצוני והאלמות. כי אין ענינם כענין ב' ההפכים שיהיה לכל אחד מהם סבה מיוחדת עד שיצטרך כל אחד רל פועל ומשים. אבל ענינם כענין הקנין וההעדר. שהאלמות אין לו סבה בפני עצמה רק העדר סבת הדבר. ולכן לא יתכן לומר ע"צ הדקדוק שה' ית' ישים אלם כי האלמות איננו נתלה בסבה רק בהעדר סבה:

אמנם כבר כתבו החכמים שעל צד ג':"ב העברה הלשונית יאמר על מי שהוא ביטל סבת הקנין, שהוא חידש. וזה אמרו "יוצר אור ובורא חשך". אף על פי שלא תתכן בחשך בריאה כי אין עצתו רק העדר סבת האור. ועל זה הענין יאמר במי שכבה הנר שהוא חידש החושך, וזה יהיה על שלש מדרגות. בשתים מהם תאמר פועל החשך לפי העברה הלשונית. ובשלישית לא תאמר כלל. האחד הוא שיאמר על מי שכבה הנר שפעל החשך. וזו היא קרובה להיותה נתלית בפועל על צד ההעברה. השני במי שמנע מי שהוא רוצה להדליק הנר בבית. יאמר על המונע שהוא סבב החשך. השלישי יאמר בו שהוא סבת ההעדר בדרך העברה גם במי שלא הדליק הנר בביתו שלא יאיר בו, שהוא סבת העדר אור, וזה אמנם הוא באדם. אך ה' ית' אינו כן. כי כמו שהוא סבת כל אופני קנין. כן הוא סבת כל אופני ההעדר. והענין הזה הוא על דרך שאבאר:

ידוע כל דבר שאי אפשר לספר בו שנפל ג':"ג במקרה. לסדור והנחתו וענינו, מורה על פעל כוון בו, כאשר נאמר על כל ספר

and the same. Therefore, it is the factor of presence which is designated by the verb of action, and not that of absence, which is simply a function of the absence of causation. For example, the rising of the sun over the earth is referred to as the cause of light, the light resulting directly from that cause; but darkness, which is the absence of light, does not result from a distinct cause of its own, but from the absence of the cause of light, so that the terms "making" and "creating" are not properly applied to it. It can only be spoken of in terms of absence, for it is nothing in itself, but only the absence of something else. The same is true in respect to speech and muteness. Their relationship is not one of two opposites, each produced by a distinct cause and each requiring a distinct verb of action; their relationship, rather, is one of presence and absence. For muteness is not a distinct state in itself, but the absence of speech. So that, grammatically speaking, it is incorrect to say that the Blessed One "makes" muteness, muteness resulting not from a cause, but from the absence of a cause.

The sages have already written, however, that linguistic extension allows the suspension of the cause of presence to be referred to as the creation of absence, as in (Isaiah 45:7): "He forms light and creates darkness," where "creation" is not technically applicable to darkness, which is the absence of the cause of light. Similarly, we speak of one who has put out a lamp as having made it dark. But here we must distinguish between three levels of meaning, in two of which one can be said to have "caused" the darkness in terms of linguistic extension and in one of which he can not be said to have caused it at all. The first instance of "causing" darkness is putting out a lamp. This, through linguistic extension, comes closest to the idea of causing. The second instance is stopping someone who wishes to light a lamp in the house, in which case the preventer can, in a sense, be said to have "caused" the darkness. The third instance, wherein one cannot be said to have caused the darkness even in terms of linguistic extension, is failing to light a lamp in one's house. This, however, applies only in respect to human beings; it is not so with the Blessed One. For just as He is the cause of all manners of presence, so is He the cause of all manners of absence, as I shall explain.

Providing means:

- to cause
- ... and by extension:
- to actively stop the cause
- preventing the cause
- and for Hashem, not Causing

Yeshayah 45:7:

יוצר אור ובורא חשך
עשה נשמה לשלום
ובורא רע אִנִּי ה'
עשה כל־אֵלֶה:

It is evident that anything which cannot be said to have occurred by chance because of the orderliness of its arrangement and nature implies the presence of an intending agent. For example,

מסודר, מאותיות ותיבות, כי זה בלי ספק לא נפל במקרה. אבל נעשה על ידי פעל כוון בו. הנה הפעל המסודר בלי ספק מורה על פועל סדר אותו וחדשו. ובזה אין הפרש בין שיהיה הפועל ה' ית' ובין שיהיה האדם. אבל ההפרש בין שתי הפעולות הוא, כי החסרון שבפעל האנושי שהוא ההעדר שבו איננו מורה על כוונת הפועל. שיכוון בהעדר ההוא כהוראת הפעל על כוונת הפועל. כי הפעל המסודר אי אפשר שיבא כי אם בכוונת פועל. והעדר הפעל יבא באחד משלש סבות. אם לכוונת מכון בהעדר ההוא, ואם שלא עלה על לב הפעל ההוא ונשאר נעדר. ואם שעלה על לב אלא שלא הספיק יכולת הפועל אל הפעל ההוא ונשאר נעדר על כן. וזה אמנם בפעלים האנושיים אך בפעולות ה' ית' אינו כן. ולכן ההעדר הנמצא בפעל האדם איננו נתלה בפעל האדם כלל. כי איננו מורה על כוונת הפועל ממנו. אחר שאפשר שלא בא הפעל מפני סבות אחרות. אך ההעדר הנמצא במעשה ה'. מורה הוראה גמורה על כונה ממנו. כמו הדבר הנמצא במעשיו בפעל. כי כמו שאי אפשר שיבא הפעל כי אם בכונה ממנו, כן אי אפשר שיבא ההעדר כי אם בכונה ממנו:

a book, ordered as it is, with letters and words, will, beyond a doubt, not be said to have occurred by chance, but to have proceeded from an intending agent. In sum, then, an ordered act unquestionably implies the presence of an arranging and originating actor. In this respect there is no difference between Divine acts and human acts. The difference consists in the following: Any lack in a human act, i.e., its absence, does not necessarily imply deliberate intent towards its absence on the part of the actor, unlike the presence of an ordered human act, which does imply such intent. For an ordered act cannot arise without the intent of an actor, whereas its absence can arise from one of three causes: 1) deliberate intent that it be absent; 2) its not occurring to the potential doer, so that it remains absent; 3) its occurring to the potential doer but his lacking the ability to perform it, for which reason it remains absent. This, however, applies only to the acts of human beings. It is not so with those of the Blessed One. Therefore, absence in a human act cannot be attributed to the acting of the human being at all, such absence not necessarily implying intent on the part of the actor, originating, as it may, from other factors. Absence in the deeds of the Blessed One, however, is absolute indication of intent on His part in the same way that His actual deeds indicate such intent. For just as His act is impossible without His intent, so is its absence impossible without His intent.

וזהו מה שהשיבו ה' ית'. "מִי שֶׁם פֶּה לְאָדָם וגו'." איך תחשוב שהיותך נעדר צחות הדבור הוא דבר נפל במקרה. מִי שֶׁם פֶּה וגו'. כלומר כי כמו שהדבור לאדם הוא קנין מורה על כונה ממנו. כן העדר הדבור לאלמים מורה על כונה ממנו, ואין דבר בפעולותיו נופל במקרה לא הקנין ולא ההעדר שבהם. אבל ראוי שיהיה נתלה בו הכל בכונה גמורה מאתו. הודיעהו בזה כי היותו כבוד פה לא נפל במקרה אבל בכונה גמורה מאתו ית' לסבה אשר זכרנו:

And this is the intent of the Blessed One's answer to Moshe: "Who makes a man's mouth or who makes one mute...?" That is, how can you regard your absence of lucid speech as adventitious, for who makes, etc.? That is, just as speech, the presence of a faculty, is impossible without His intent, so is the absence of speech in the mute a function of His intent, there being nothing adventitious in His acts, neither in the presence of something nor in its absence. Everything is to be ascribed to Him, for all proceeds from Him with absolute intent. Moshe was thereby apprised that his speech impairment had been "created" (for the reason mentioned above).

Shemos 4:11:
וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו מִי שֶׁם פֶּה לְאָדָם אֹו מִי־יִשּׁוּם אֶלֶם אֹו חֲרָשׁ אֹו פֶקַח אֹו עֵגֶר הֲלֹא אֲנֹכִי ה':
וְעַתָּה לָּהּ וְאֲנֹכִי אֶהְיֶה עִם־פִּיךָ וְהוֹרִיתִיךָ אֶשְׁרֵי תִדְבָּר:

וזה ענין בארוהו רבותינו ז"ל במדרש רבה אמרו. "וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו מִי שֶׁם פֶּה וגו'." "אָמַר לוֹ אִם אֵין אֶתָּה אִישׁ דְּבָרִים אֶל תְּחֹושׁ, הֲלוֹא אֲנִי בְרָאתִי כָל פִּיּוֹת

Our sages of blessed memory expounded this (Shemos Rabbah 3:15): "Who makes a man's mouth?" — Hashem said to Moshe: 'If you are not a man of speech, do not be concerned about it. Have I not created all the mouths in the world, and have I not made mute whom I willed? Have I not made some

Shemos Rabbah 3:15:
אָמַר לוֹ אִם אֵין אֶתָּה אִישׁ דְּבָרִים אֶל תְּחֹושׁ, הֲלוֹא אֲנִי בְרָאתִי כָל פִּיּוֹת

שְׁבַעוֹלָם, וְאֲנִי עֲשִׂיתִי אֲלֵם מִי שְׁחַפְצָתִי, וְחָרַשׁ וְעוֹר וּפְקַח לְרֵאִיָּה וּפְקַח לְשִׁמְיָהּ, וְאִם אֲנִי חַפְצָתִי שְׁתֵּהִיָּה אִישׁ דְּבָרִים תִּהְיֶה כְּמוֹ כֵן. אֲלֵא לַעֲשׂוֹת בְּךָ גִס אֲנִי חַפֵּץ, בָּעֵת שֶׁתִּדְבֹר שִׁיְהִי דְבָרֶיךָ נְכוֹנִים, שְׂאֲנִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ, הֲדָא הוּא דְכָתִיב: 'וְאֲנֹכִי אֶהְיֶה עִם-פִּיךָ'. (שמות י"ב) ועם כל זה בהיות קשה למשה שידבר עם פרעה בהיותו ערך שפתים נתן לו ה' ית' למתורגמן אהרן.

blind to sight and others receptive to sound? And had I willed that you be a man of speech, you would, indeed, have been so. But my desire is to perform a miracle through you. When you speak, your words will be distinct, for I will be with your mouth,' as it is written (Shemos 4:12): 'And now, go, and I will be with your mouth.' But, notwithstanding this, because Moshe, being a stammerer, found it difficult to speak with Pharaoh, the Blessed One assigned Aaron to him as a spokesman.

שְׁבַעוֹלָם, וְאֲנִי עֲשִׂיתִי אֲלֵם מִי שְׁחַפְצָתִי, וְחָרַשׁ וְעוֹר וּפְקַח לְרֵאִיָּה וּפְקַח לְשִׁמְיָהּ, וְאִם אֲנִי חַפְצָתִי שְׁתֵּהִיָּה אִישׁ דְּבָרִים תִּהְיֶה כְּמוֹ כֵן, אֲלֵא לַעֲשׂוֹת בְּךָ גִס אֲנִי חַפֵּץ, בָּעֵת שֶׁתִּדְבֹר שִׁיְהִי דְבָרֶיךָ נְכוֹנִים, שְׂאֲנִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ, הֲדָא הוּא דְכָתִיב: 'וְאֲנֹכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ. מֵהוּ וְהוֹרִיתִיךָ

ועם היות אהרן גדל ממנו וקודם אליו בנבואה לא נתקנא בו וכבר הזכירו זה רבותינו ז"ל למעלה גדולה אליו שקבל שכר עליה. אמר בפרק רבי אליעזר דתולין (שבת קלט:): "וְאָמַר רַבִּי מִלָּאִי: בְּשֹׁכֵר 'וְרֵאָךְ וְשִׁמַּח בְּלִבּוֹ', זְכָה לְחֻשֵׁן הַמִּשְׁפָּט עַל לִבּוֹ." (ראה לעיל ג:ג)

And though Aaron was older than Moshe and had preceded him in prophecy, he was not envious of him. And our sages of blessed memory have already remarked upon this as being a great quality in Aaron, for which he was duly rewarded, viz. (Shabbath 139b): "As a reward for 'and he will see you and he will rejoice in his heart,' he merited the breast-plate of judgment upon his heart."

Aharon's Reward - Middah Keneged Middah

ג'ט"ז וזה המאמר צריך באור, מדוע נתיחס זה הגמול לאהרן על טוב לבבו בנבואת משה יותר מכמה מעלות שהיו לאהרן מצד כהונתו:

Now this demands explanation. Why should this be seen as Aaron's reward for the goodness of his heart in respect to the prophecy of Moshe rather than as one of the many eminences he possessed by virtue of the high-priesthood?

ג'ז"ז והתשובה בזה שכבר הודיעונו רבותינו ז"ל שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה. כמו ששינינו במשנתנו (סוטה ט:), משנה א-ח:ט) "וְכֵן לְעֵנִין הַטּוֹבָה." ורצה זה ה' ית' כדי שתתישב ענין ההשגחה בלב בני האדם. כי אם לא יבא הגמול הטוב ולא יהיה הפעל הטוב. אפשר שיהיה זה נתלה במקרה ובמנהגו של עולם. אבל כאשר יהיה הגמול באותו ענין בעצמו שהיה הפעל הטוב אז יודע כי זה בהשגחה מה' ית' ובכונה ממנו לשלם טוב לטובים. ולכן יחסו ז"ל זה הגמול לאהרן תחת זה הפעל יותר מכמה מעלות טובות שהיו בכהונה גדולה. שהוא מורה שלא זכה אהרן לזאת המעלה כי אם לגמול מזה הפעל. כי דבר ידוע הוא שעל ידי החשן היה נודע ענין העתידות. וזה לא היה ראוי שיגיע לחלקו של אהרן. כי הודעת העתידות הוא דבר ראוי לנביא לא לכהן. כי כמו שמענין הנביא הגדת העתידות לא ענין העבודות כלל. כן מענין הכהן מעשה

The answer: Our sages of blessed memory have already apprised us that all of the judgments of the Holy One Blessed be He are measure for measure. This holds for reward as well as for punishment. The Blessed One desired that it be so in order that the idea of Divine Providence be implanted in the hearts of men. For if the goodly reward were not of the same character as the good deed, people might attribute it to chance and nature. But when the reward is of the same character as the good deed, it is then acknowledged as stemming from Him and as intended by Him to reward the good with good. It is for this reason that our sages regarded this as Aaron's reward for this act rather than as one of the many eminences he possessed by virtue of the high-priesthood, in that it is clearly seen as a particular eminence resulting from a particular act. For it is well known that the breast-plate afforded knowledge of the future; and this was not properly the province of Aaron, such knowledge being in the domain of the prophet and not in that of the priest. For just as the province of the prophet is the foretelling of the future and not that of sacrifices at all, so the province of the priest is that of sacrifices and not the foretelling of the future. And if you would contend that since the Blessed One desired that

Sotah 1:8-9: שְׁמִשּׁוֹן הַלֵּךְ אַחֵר עֵינָיו, לְפִיכָךְ נִקְרָא פְּלִשְׁתִּים אֶת עֵינָיו ... אֲבִשְׁלוֹם נִתְגָּאָה בְּשַׁעֲרוֹ, לְפִיכָךְ נִתְלָה בְּשַׁעֲרוֹ. וּלְפִי שָׂבָא עַל עֶשֶׂר פִּילְגְּשֵׁי אֲבִיו, לְפִיכָךְ נִתְּנוּ בּוֹ עֶשֶׂר לֹזְבֵיזוֹת... וּלְפִי שָׁגַב שְׁלִשָּׁה לְבָבוֹת, לֵב אֲבִיו, וְלֵב בֵּית דִּין, וְלֵב יִשְׂרָאֵל... לְפִיכָךְ נִתְקַעוּ בּוֹ שְׁלִשָּׁה שְׂבָטִים... וְכֵן לְעֵנִין הַטּוֹבָה. מְרִים הַמְתִּיקָה לְמֹשֶׁה שְׁעָה אַחַת, שְׂבָאָמַר (שמות ב) וַתִּתְּצֵב אַחֲתוֹ

העבודות לא הגדת העתידות. ושמה תאמר שכיון שרצה ה' ית' שיהיה כהן גדול משמש בשמונה כלים אשר החשן מכללם זכה אהרן לזאת המעלה מצד כהונתו. אין הענין כן. כי החשן אינו מגיד העתידות מצד היותו חשן לבד אבל מצד האורים והתומים שהיו בין כפליו שלא היו מכלל בגדיו. והראיה עוד בזה שהאורים והתומים לא הוזכרו כאן בסדר ואלה פקודי במעשה הבגדים כלל. כמו שכתב הרמב"ן ז"ל. כי אמר, "ויעש את החשן" (שמות לט:ח) ולא אמר "ויעש את האורים ואת התומים." כי לא היה זה ממעשה האומנים כלל אבל משה לבדו נצטווה בדבר. כמו שנאמר בפרשת ואתה תצוה, "ונתת אל החשן המשפט את האורים ואת התמים ויהיו על לב אהרן בבאו לפני ה' ונשא אהרן את המשפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד:" (שמות כח:ל) וכן עשה כמו שאמר בפרשת צו "ויעש עליו את החשן ויתן אלה החשן את האורים ואת התמים:" (ויקרא ח:ח) הנה כל זה מורה שאין ענין אורים ותומים מכלל בגדי כהונה. ואם כן למה זכה בו אהרן, לפיכך דרשו רז"ל שזכה לגמול טוב באותו ענין בעצמו שהראה טוב לבבו. שעם היותו קודם למשה בנבואה לא נתקנא בו כשנבחר לנביא. ולפיכך זכה ה' ית' בחלק נכבד והגדת העתידות. אף על פי שלא היה ראוי לעניני הכהונה. אבל מאשר לא נתקנא בנבואת משה זכה בהודעת העתידות שוה לנבואה או יותר ממנה. שכבר הודיעונו רז"ל בפרק בא לו כהן גדול (יומא עג:) שהעתידות הנודעות על ידי אורים ותומים מחוייבות יותר מהידועות בנבואה. אמרו שם אף על פי שגזרת הנביא חוזרת. גזרת אורים ותומים אינה חוזרות שנאמר "ושאל לו במשפט האורים" בו מה משפט אינה חוזר אף גזרת אורים ותומים אינה חוזרת. הנה שזכה אהרן למדרגה גדולה קרובה למדרגת הנבואה ולא עוד אלא שזכה בה לו ולזרעו. וכל זה בשכר שנתעסק עם משה רבינו ע"ה בענין יציאת מצרים ולא נתקנא במשה.

the high-priest officiate in eight vestments, of which the breast-plate is one, that it was by virtue of his high-priesthood that Aaron attained this eminence, this is not so. For the breast-plate did not foretell the future by virtue of its being a breast-plate alone, but by virtue of the urim vetumim which were between its folds and which were not in the category of the high-priest's vestments. For in the second Temple there were no urim vetumim, in spite of which the high-priest officiated in eight vestments, the urim vetumim not being counted among them. A further proof is that the urim vetumim are not mentioned at all among the high-priestly garments in the section dealing with the fashioning of those garments, as noted by the Ramban, it being stated (Shemos 39:8): "And he made the breast-plate" and not "And he made the urim vetumim." For this was not among the work of the artisans at all, but Moshe himself was commanded in respect to it, as it is written (Ibid 28:30): "And you shall place upon the breast-plate of judgment the urim and the tumim." And he did, accordingly, as written (Vayikra 8:8): "And he placed upon the breast-plate the urim and the tumim." All of this indicates that the urim vetumim are not counted among the high-priestly vestments. If so, why should Aaron have merited them? And our sages answer that he merited them as the goodly reward for an act relating to their very character in which he demonstrated the goodness of his heart. To wit, though he preceded Moshe in prophecy, he did not envy him when he was selected as the prophet. For this reason the Blessed One accorded him the most exalted eminence in the foretelling of the future though that eminence does not properly relate to the domain of the priesthood. Because he did not envy the prophecy of Moshe, he merited a degree of foretelling the future equivalent to or even greater than that of prophecy itself. For our sages have already apprised us (Yoma 73b) that the revelations of the future provided by the urim vetumim are more binding than those provided by prophecy, viz.: "Although the decree of the prophet can be annulled, the decree of the urim vetumim is not annulled, as it is written (Bamidbar 27:21): "And he shall inquire for him of the judgment of the urim before Hashem" — just as a judgment is not annulled, the decree of the urim vetumim is not annulled." We see, then, that Aaron attained a degree of greatness close to that of prophecy, and, what is more, that he merited it for himself and for his children after him. And all of this because he assisted Moshe in the exodus and was not envious of him.

מרחוק, לפיכך נתעבבו לה ישראל שבעה ימים במדבר, שנאמר (במדבר יב) והעם לא נסע עד האסוף מרים. יוסף זכה לקבר את אביו, ואין באחיו גדול ממנו, שנאמר (בראשית נ) ויעל יוסף לקבר את אביו, ויעל עמו גם רכב גם פָּרָשִׁים. מי לנו גדול מיוסף, שלא נתעסק בו אלא משה. משה זכה בעצמות יוסף, ואין בישראל גדול ממנו, שנאמר (שמות יג) ויקח משה את עצמות יוסף עמו. מי גדול ממשה, שלא נתעסק בו אלא המקום, שנאמר (דברים לד) ויקבר אתו בגיא. לא על משה בלבד אמרו, אלא על כל הצדיקים, שנאמר (ישעיה נח) והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאסופך:

Yoma 83b:

ואף על פי שגזירת נביא חוזרת — גזירת אורים ותומים אינה חוזרת, שנאמר: "במשפט האורים." (במדבר כז:כא)

Bamidbar 27:21:

ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים

לפני ה' על-פיו יצאו
ועל-פיו יבאו הוא
יכל-בני ישראל אתו
יכל-העדה:

Rosh Chodesh and the Year

מן הטעם הזה באה מצוה זו שהיא ג'י"ח התחלת נתינת התורה לשניהם. ואמר, "וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן וְגו' [בְּאַרְבַּע מִצְוִיִּים לֵאמֹר:] הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם וְגו' [רֵאשׁ חֳדָשִׁים רֵאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֹדְשֵׁי הַשָּׁנָה:]" (שמות יב:א-ב) וצריך לבאר מדוע אמר "לָכֶם" ולא אמר "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה רֵאשׁ חֳדָשִׁים." וטעם הדבר, כי הַחֹדֶשׁ הַזֶּה מִצַּד עֲצָמוֹ אֵינָנו רֵאשׁ חֳדָשִׁים. כִּי מֵאִשֶׁר הִגְלַל מִתְנוּעָה בְּתוֹנֹעָה סְבוּבִית לֹא יִתְכַן שִׂיאֵמֶר בְּחֶלֶק מִמֶּנּוּ לֹא רֵאשׁ וְלֹא סוֹף. וְאִם עַל פִּי שֶׁהַחֲכָמִים כָּתְבוּ שֶׁזֶה הַזְּמַן רֵאוּי שִׁיְהִי רֵאשׁ הַזְּמַנִּים, עַל דְּרַךְ הַסְּפֹר לְבַד לְטוֹב מִזְּגוֹ וְשׁוּי אִוִּירוֹ. זֶה אִמְנֵם יִתְכַן לְמִנִּין יְמוֹת הַחֲמָה, כִּי הַשֶּׁמֶשׁ הוּא סְבִיבִית כָּל זֶה. אֲבָל לְמִנִּין הַלְּבָנָה כֹּאשֶׁר הוּא מִנִּינָנו אֵין הַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְלֹא שׁוֹם חֹדֶשׁ מִחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה רֵאשׁוֹן לְחֳדָשִׁים וְלֹא סוֹפֵם. וְלִכֵּן אָמַר הַחֹדֶשׁ הַזֶּה עִם הַיּוֹתוֹ אֵינוֹ רֵאוּי מִצַּד עֲצָמוֹ שִׁיְהִי רֵאשׁ חֳדָשִׁים. לָכֶם רֵאוּי שִׁיְהִי רֵאשׁ אַחֵר שֶׁנִּגְאָלְתֶּם בּוֹ וְשֶׁהַתְּחִילָה לָכֶם בּוֹ הַתּוֹרָה. כִּי כָל מִנִּינָנו רֵאוּי שִׁיְהִי נוֹסְדִים עַל שְׂרָשֵׁי הַתּוֹרָה לֹא כְּפִי הַמְּנַהֵג הַטְּבַעִי. כִּי אֵין עֲנִינָנו נוֹהֵג כְּפִי הַטְּבַעִי אֲבָל כָּל כְּפִי הַגְּמוּלָה וְהַעֲוֹנָה:

And it is for this reason that the mitzvah which marks the beginning of the giving of Torah was addressed to both of them, viz. (Shemos 12:1): "And Hashem said to Moshe and to Aaron... 'This month is the beginning of months for you. It is the first for you of the months of the year.'" It should be explained why it is written "for you," and not simply "This is the beginning of months." The reason is that since the zodiac is spherical and rotates with circular movement, it is not really susceptible of divisions of beginning or end. And though the sages have written that this time period [Nissan] is very appropriately the beginning of the time reckoning, this is only by way of speaking, in point of the goodness and equableness of its clime. Such discrimination is possible with respect to solar days, the sun being the cause of all this [beneficence]. But with respect to the lunar count, which is our criterion, neither this month nor any other can properly be referred to as the beginning or the end of months. This is why it is written "This month is the beginning of months for you." That is, though there is no intrinsic reason for its being the beginning of months, it is fitting that it be the beginning for you in that you were redeemed and initiated into Torah in it. For it well befits us that all of our reckonings be based on foundations of Torah and not upon the natural order. For all that transpires with us is not a function of the natural order but of reward and punishment.

ומזה הטעם בעצמו הוא מה אנחנו מונין ג'י"ט לבריאת עולם מתשרי עם היות ההלכה כר' יהושע שבניסן נברא העולם. אמר בפרק קמא דראש השנה (יב.) "[תָּנוּ רַבָּנָן:] חֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל מוֹנִין לְמַבּוּל כְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר, וְלִתְקוּפָה כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ." לפי ש"בְּנִיִּסָן נִבְרָא הָעוֹלָם." ועם כל זה "מוֹנִין לְמַבּוּל כְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר." כלומר לשנות הדורות, וצריך טעם למה:

And it is for this reason itself that we reckon the creation of the world from Tishrei, though the halachah is according to R. Yehoshua, that the world was created on Nissan, viz. (Rosh Hashanah 12a): "The sages of Israel reckon the flood according to R. Eliezer and the time cycles according to R. Yehoshua, for the world was created on Nissan." And, notwithstanding this, they reckon the flood, that is the years of the generations, according to R. Eliezer! This demands explanation.

¹ Rosh haShanah 11a:

רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אָמַר: בְּנִיִּסָן נִבְרָא הָעוֹלָם, בְּנִיִּסָן נוֹלְדוּ אֲבוֹת, בְּנִיִּסָן מֵתוּ אֲבוֹת, בְּפֶסַח נוֹלַד יִצְחָק, בְּרֵאשׁ הַשָּׁנָה נִפְקְדָה שָׂרָה רַחֵל וְחַנָּה, בְּרֵאשׁ הַשָּׁנָה יִצְאָ יוֹסֵף מִבֵּית הָאֲסוּרִין, בְּרֵאשׁ הַשָּׁנָה בְּטֹלָה עֲבוּדָה מֵאֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם, בְּנִיִּסָן נִגְאָלוּ בְּנִיִּסָן עֲתִידִין לִיְגָאֵל.

ג:כ"ב והתשובה בזה, כי מאשר העולם נדון בתשרי אין ראוי שיהיה מנין שניו כפי ההקפים שהקיף ושב אל נקודה אחת כפי מנין השנים. כי זה המנין אמנם יהיה כפי טבעו שיתחייב שובו לנקודתו הראשונה בסוף השנה. וקיומו אינו כפי טבעו רק כפי משפטו. לכן ראוי שיהיה מתשרי לתשרי. כי כאשר נשלם ההקף מתשרי לתשרי ידענו כי מתשרי שעבר חויב כפי המשפט שימשך עד תשרי אחר. ונמצא מנינו לשנים כפי שרש האמונה המקובל לא כפי שהוא מנינו לחדשים. ולכן אמר החדש הזה לכם ראש חדשים:

The answer: Since the world is judged on Tishrei, it is not fitting that the number of its years be reckoned according to its repeated annual cycles. For such numeration is appropriate in terms of its natural, necessary returning to its original starting point at the end of the year; but its existence does not depend upon its nature, but upon its judgment. For this reason the Tishrei-Tishrei reckoning is the appropriate one. For the completion of the cycle from Tishrei to Tishrei is indication to us that the judgment dictated that the world continue from the Tishrei past to the one following. (It emerges, then, that our reckoning for years is based on an accepted tradition of our faith, unlike our reckoning for months.) This is the intent of "This month is the beginning of months for you."

ג:כ"א אבל על דרך רז"ל ירמוז כי מצוה זו מסורה לבית דין וכי המועדים כלם תלויים בקדוש בית דין. ושהמערער עליהם בדבר מן הדברים שהסכימו גם כי יטעו בהסכמתם חולק על התורה. כמו שראינו ששלח רבן גמליאל לרבי יהושע שיבא אליו במקלו ובתרמילו ובמעותיו ביום כפור שחל להיות בחשבוננו (ר"ה כה. 1) וכן עשה לפי שהתורה צוה ללכת אחרי מה שהסכימו חכמי הדור גם אם יסכימו הפך האמת אחרי אשר כן הוא הסכמתם ודעתם:

But our sages of blessed memory see this ["for you"] as intimating that this mitzvah [of establishing the time of the new moon] is relegated to beth din, and that anyone who takes issue with them over anything they have decided — though they [the sages] may have erred in their decision — is in disagreement with the Torah. This is evidenced in the episode of R. Gamliel's ordering R. Yehoshua to appear before him on the day that should be the Day of Atonement according to his [R. Yehoshua's] reckoning, and R. Yehoshua's complying (Rosh Hashanah 25a). For the Torah commanded us to follow the ruling of the sages of the generation — even if it is the opposite of the truth — precisely because it is their consensus and their view.

ג:כ"ב וזה מה שכתוב בפרק קמא דחגיגה (ג): "אֲנִי וְאֵלֵי אֲסָפוֹת נִתְּנוּ מְרוּעָה אֶחָד, (קהלת יב:יא) לְמָה נִמְשְׁלוּ דְבָרֵי תוֹרָה לְדָרְבָן? לֹא מֵדָן: מֵה דָרְבָן זֶה מְכוּוֹן אֶת הַפֶּה לְתַלְמִיּהָ לְהוֹצִיא חַיִּים לְעוֹלָם — אֵף דְבָרֵי תוֹרָה מְכוּוֹנִין אֶת לִוְמֵי הַדָּרְכִי מִיַּתֵּה לְדָרְכֵי חַיִּים...." רצה בזה שכמו

And this is the intent of (Chagigah 3b): "[Rabbi Elazar ben Azaryah] expounded further (Koheleth 12:11): 'The words of the wise are as goads' — just as a goad directs an ox along its furrow to bring life to the world, in the same way words of Torah direct the hearts of those who study it from the paths of death to those of life." The intent here is that just as the goad guides the ox in the making of a straight furrow and keeps it from straying here and there and the result of that straightness is life for the world, namely, grain and fruit, in the same way words of Torah guide men's hearts and

¹ Rosh haShanah 25a:

ועוד, באו שנים ואמרו: ראינוהו בזמנו, ובליל עיבורו לא נראה, וקיבלן רבן גמליאל. אמר רבי דוסא בן הורכניס: עדי שקר הו, היאך מעידים על האשה שילדה ולמחר כריסה בין שנייה? אמר לו רבי יהושע: רואה אני את דבריו. שלח לו רבן גמליאל: גזרתי עליך שתבא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך. הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר, אמר לו: יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שנאמר: "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם", בין בזמן בין שלא בזמן — אין לי מועדות אלא אלו. בא לו אצל רבי דוסא בן הורכניס, אמר לו: אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל, צריכין אנו לדון אחר כל בית דין וביית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו. שנאמר: "ויעל משה ויאהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל", ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים? אלא ללמד שכל שלשה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל — הרי הוא כבית דינו של משה. נטל מקלו ומעוטי בידו, והלך ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכפורים להיות בחשבונו. עמד רבן גמליאל ונישקו על ראשו, אמר לו: בוא בשלום רבי ותלמידי! רבי — בחכמה, ותלמידי — שקבלת את דברי:

שהדברן הוא מכויין את הפרה לעשות חרישתה ביושר ושלא תלך אנה ואנה. ומן היושר ההוא בא חיים לעולם והם התבואות והפירות. אף דברי תורה מכוונים לב האדם ומפקחים אותם. ולא פקחות שיגיע ממנו נזק או דעת נפסד אלא השגת דעת אמתי ישיג האדם בו למה שהוא תכליתו. שיש חכמות מפקחות לב האדם אבל יטוהו מדרך חיים לדרך מיתה שיקנה מהם דעות נפסדות שבהם יהיה נטרד. אבל התורה לא תשאיר ללומדיה דעת נפסד או מדה מגונה. כמו שאמר שלמה ע"ה (משלי ב:י"ב) "כִּי־תָבוֹא חֲכָמָה בְּלִבְךָ וְגו' [וְדַעַת לְנַפְשְׁךָ יִנְעָם:] מְזֶמְהָ תִשְׁמַר עָלֶיךָ וְגו' [תִּבְוֶנָה תִנְצָרְכָה:] לְהַצִּילְךָ מִדֶּרֶךְ רָע וְגו' [מֵאִישׁ מְדַבֵּר תִּהְפֹּכֹת:] אָמַר, שֶׁאִם יִקְנֶה חֲכָמָה וְתָבוֹא בְּלִבּוֹ וְתִנְעַם לְנַפְשׁוֹ כִּכְלִי יִקָּר יִגִּיעַ אֵלָיו מִזֶּה תוֹעֵלַת עֲצָמִי. שֶׁהִמְזַמָּה תִשְׁמֹר עָלָיו וְהִתְבֹּנֶה תִצְרַנְהוּ וְתִצְלִיֵּהוּ מִדֶּרֶךְ רָע וּמֵאִישׁ מְדַבֵּר תִּהְפֹּכֹת לְבַל יִלְכַדְהוּ בְּרִשְׁתּוֹ. וְנִתְבָּאֵר בְּדַבְרֵי רַז"ל שֶׁזֶּאת הִיא כּוֹנֵת הַתּוֹרָה. מִמָּה שֶׁדִּרְשׁוּ בִּפְרָק קִמָּא דְעִבּוּדַת אֱלִילִים (דף י"ד). "כֹּל־בְּאִיָּה לֹא יִשׁוּבּוּן [וְלֹא־לִשְׁיִגוֹ אֲרָחוֹת חַיִּים:]" (משלי ב:י"ט) וְזֶהוּ שֶׁאֵמְרוּ כֹּאן (לְעִיל, חֲגִיגָה ג'): שֶׁ "מְכוּוֹנִין אֶת לּוֹמְדֵיהֶן מִדְּרָכֵי מִיתָה לְדְרָכֵי חַיִּים:"

make them wise. And not the type of wisdom which results in injury or in erroneous views, but which provides the true knowledge whereby a man may attain his goal. For there are types of wisdom which enlighten a man's heart but direct him from the ways of life to those of death, providing him with evil acumen which can lead to his undoing. But the Torah does not leave those who study it with wrong views or base character traits, as Solomon, may peace be upon him, said (Proverbs 2:10-12): "When wisdom enters your heart and knowing is pleasant to your soul, knowledge will guard you; understanding will keep you, to save you from the way of evil..." The intent is that when one acquires wisdom and it enters his heart and is as pleasant to his soul as a precious vessel, he gains great benefit for himself. For the knowledge guards over him and the understanding keeps him and saves him. And it is made clear in the words of our sages that the type of wisdom referred to here is that of Torah, as is evident from their homily on (Ibid 19): "All who go to her shall not return." It is this type of wisdom which directs the hearts of those who study it from the ways of death to the ways of life.

Avodah Zarah 17a:
 "כֹּל־בְּאִיָּה לֹא יִשׁוּבּוּן
 [וְלֹא־לִשְׁיִגוֹ אֲרָחוֹת
 חַיִּים:] - וְכִי מֵאַחַר
 שֶׁלֹּא שָׁבוּ הֵיכָן יִשְׁיִגוּ
 ה"ק וְאִם יִשׁוּבוּ לֹא
 יִשְׁיִגוּ אֲרָחוֹת חַיִּים

ואמרו עוד (חגיגה שם) "בְּעֵלֵי אֶסְפוֹת" — ג' כ"ג
 אֵלוּ תִלְמִידֵי חֲכָמִים, שְׁיִוְשְׁבֵין אֶסְפוֹת
 אֶסְפוֹת וְעוֹסְקִין בְּתוֹרָה. הִלְלוּ מְטֵהֲרִין
 וְהִלְלוּ מְטֵהֲרִין, הִלְלוּ אוֹסְרִין וְהִלְלוּ
 מְתִירִין, הִלְלוּ פּוֹסְלִין וְהִלְלוּ מְכַשְׂרִין.
 שְׁמָא יֵאמֵר אָדָם: הֵיאֵךְ אֲנִי לְמִדַּת תּוֹרָה
 מֵעַתָּה — תִּלְמוּד לּוֹמֵר: "כּוֹלָם נִתְּנוּ
 מִרוּעָה אֶחָד". קָל אֶחָד נִתְּנוּ, פְּרָנְס אֶחָד
 אֶמְרָן, מִפִּי אֲדוֹן כָּל הַמַּעֲשִׂים בְּרוּךְ הוּא,
 דְּכָתִיב: "וַיְדַבֵּר אֱלֹקִים אֶת כָּל־הַדְּבָרִים
 הָאֵלֶּה לְאַמֵּר:" דְּרִשׁוּ מִלַּת "כָּל" לּוֹמֵר
 שֶׁאֵפִילוּ דַבְּרֵי מִי שֶׁלֹּא הִשִּׁיג הָאֵמֶת, נֹאמֵר
 לְמֹשֶׁה בְּסִינַי:

And they stated further (Chagigah 3b): "the people of the gatherings' (Koheloth 12:11) — these are the Torah scholars, who sit in groups and study Torah. These pronounce unclean and these pronounce clean; these pronounce unfit and these pronounce fit; these pronounce forbidden and these pronounce permitted. Lest you say, this being the case... how can I study Torah from now on [in the face of this variance in the rulings of the Torah scholars]? Scripture tells us that they were all (Ibid) 'given by one shepherd.' All the words of Torah were stated by one leader [Moshe] from the mouth of the Omnipotent One, as it is written (Shemos 21:1): 'And G-d spoke all of these words, saying...' They expound the word "all" as implying that even the words of those who did not attain to the truth were stated to Moshe on Sinai.

Halachic
 Plurality
 Koheles 12:11:
 דַּבְּרֵי חֲכָמִים
 כְּדַרְבָּנוֹת
 וְכִמְשֻׁמְרוֹת נְטוּעִים
 בְּעֵלֵי אֶסְפוֹת נִתְּנוּ
 מִרוּעָה אֶחָד:

זזה הענין צריך עיון איך נאמר ששתי ג:כ"ד
כתות המחלוקת נאמרו למשה מפי
הגבורה. הנה שמאי והלל חלקו, שמאי
אומר מקב לחלה הלל אומר מקבין,
באמת שא' משני הדעות הוא דעת אמיתי
והשני דעת הפכו. אם כן אין לדרוש
שיצא מפי הגבורה דבר בלתי אמיתי:

אבל הענין כך הוא. שכל התורה שבכתב ג:כ"ה
ושבעל פה נמסרה למשה בסיני כמו
שאמרו במגלה (יט:): "אמר רבי חייא בר
אבא (אבא) אמר רבי יוחנן: מאי דקתיב:
"ועליהם ככלהדברים אשר דבר ה'
עמכם בהר?" (דברים טו:י) — מלמד
שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה
ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין
לחדש, ומאי ניהו? מקרא מגילה."
"דקדוקי סופרים" הם המחלוקת וחלוקי
סברות שבין חכמי ישראל, וכלן למדן
משה רבינו ע"ה מפי הגבורה. ושתיה
ההכרעה כפי הסכמת חכמי הדור. וזהו
ענין ר' אליעזר הגדול ומחלוקתו ואמרו
שם בבבא מציעא (נט:)¹ "עמד רבי יהושע
על רגליו, ואמר (דברים ל:יב) "לא בשמים
היא" — מאי 'לא בשמים היא'? אמר רבי
ירמיה, 'ש'כבר נתנה תורה מהר סיני. אין
אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר
סיני בתורה, (שמות כג:ב) "אחרי רבים
להטת:" הנה ראו כלם שר' אליעזר היה
מסכים אל האמת יותר מהם, וכי
אותותיו כלם אמיתים צודקים והכריעו
מן השמים כדבריו ואעפ"כ עשו מעשה
כהסכמתם, אחר ששכלם היו נוטה
לטמא אף על פי שהיו יודעים שהיו
מסכימים הפך האמת לא רצו לטהר. והיו

Now this, indeed, must be understood. How can it
be said that both rulings in a halachic dispute were
stated to Moshe by the Omnipotent One!
Shammai says (Eidiyos 1:2) that the requirement for
chalah begins from a kav; Hillel says that it begins
from two kavim. Only one of these can be true; the
other must be untrue. How can it be expounded,
then, that something untrue issued forth from the
mouth of the Omnipotent One?

The understanding is as follows: All of the Torah
— both the written and the oral — was given to
Moshe on Sinai, as our sages have stated (Megillah
19b): "R. Chiyya b. Avin said in the name of R.
Yochanan: 'From the verse (Devarim 9:13) "...and
upon them according to all the words..." we infer
that the Holy One Blessed be He showed Moshe
all of the Torah's deductions and all of the scribes'
deductions and what the scribes were destined to
originate, namely, the reading of the Megillah."
"The scribes' deductions are the disputes and
differences of view among the Torah scholars —
and all of them were taught to Moshe our teacher,
may peace be upon him, by the Omnipotent One
with the provision that the decision be according
to the consensus of the sages of the respective
generations. And this underlies the episode of R.
Eliezer Hagadol and his dispute, concerning
which we are told (Bava Metzia 59b) that R. Yehoshua
arose and declared (Devarim 30:12): "It is not in the
heavens!" What is the intent of "It is not in the
heavens"? It has already been given to Moshe on
Mount Sinai, and in it is written (Shemos 23:2):
"After the multitude to incline [judgment]." Now
it was clear to all that R. Eliezer was closer to the
truth than they, that all of his signs were truthful
and righteous, and that heaven itself had ruled
him correct — in spite of which they acted
according to their consensus. Since their
judgment inclined to "unclean," though they knew
that their consensus was at variance with the
truth, they did not wish to pronounce it clean.
What is more, had they pronounced it clean they
would have been transgressing against their
reason, which inclined to "unclean," the decision
having been relegated to the sages of the
generations.

Devarim 9:10
וַיִּתֵּן ה' אֵלַי אֶת־שִׁבְנֵי
לוֹחַת הָאֲבָנִים בְּתַבִּיבִים
בְּאַצְבָּע אֱלֹקִים
וְעָלִיָּהֶם כְּכֹל־הַדְּבָרִים
אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' עִמָּכֶם
בְּהַר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ בַּיּוֹם
הַהֵלֵל:

¹ The Ran is referring to the Tanur shel Achanai story on Bava Metz'ah 19b:

מאי "עכנאי"? אמר רב יהודה אמר שמואל: שהקיפו דברים כעכנא זו, וטמאוהו.
תנא: באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם, "אם הלכה כמותי, חרוב זה יוכיח!" נעקר חרוב ממקומו מאה אמה, ואמרו
לה ארבע מאות אמה. אמרו לו, "אין מביאין ראייה מן החרוב." חזר ואמר להם, "אם הלכה כמותי, אמת המים יוכיחו!" חזרו אמת המים לאחוריהם אמרו לו, "אין
מביאין ראייה מאמת המים." חזר ואמר להם, "אם הלכה כמותי, כותלי בית המדרש יוכיחו!" הטו כותלי בית המדרש ליפול. גער בהם רבי יהושע, אמר להם, "אם
תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה, אתם מה טיבכם?" לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע, ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר. ועדיין מטין ועומדין. חזר
ואמר להם, "אם הלכה כמותי, מן השמים יוכיחו!" יצאתה בת קול ואמרה, "מה לכם אצל רבי אליעזר? שהלכה כמותו בכל מקום!" עמד רבי יהושע על רגליו,
ואמר (דברים ל:יב) "לא בשמים הוא" — מאי "לא בשמים הוא"? אמר רבי ירמיה, "שכבר נתנה תורה מהר סיני. אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר
כתבת בהר סיני בתורה. (שמות כג:ב) "אחרי רבים להטת:"

אשכחיה רבי נתן לאלהו. א"ל, "מאי עביד קוב"ה בהיא שעתא? א"ל, קא חייך ואמר, 'נצחוני בני! נצחוני בני!'"

עוברים על דתם אם היו מטהרים כיון ששכלם נוטה לטמא. שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות:

ולפי שמצוה זו היא התחלת התורה. ג'כ"ו נרמז זה השרש בפרשה זו. כמו שנרמז כאן שרש הגמול והעונש. כי בהיות זו המצוה התחלת התורה ראוי שיורמזו בה פירוש המצות. והראנו בכאן כי בעשותנו מצות ה' ית' נצלנו מהפגעים הרעים, כמו שראו שהמצוה הזאת הצילתם מהדבר ההוא במצרים. למען יאמינו כי שומר המצוה הוא למעלה מטבע המציאות ואינו משועבד לגלגל וכחותיו. וזהו שאמרו רז"ל (מ"ק טו): "אמר רבי אבהו, הכי קאמר: 'אמר אלקי ישראל, לי דבר צור ישראל, אני מושל באדם, מי מושל בי — צדיק, שאני גוזר גזרה (אבא) [ו]מבטלה." כלומר שלא שעבדתיו לטבע המציאות.

וזה הדעת נתאמת בכלל התורה. כי מצינו ג'כ"ז בתורתנו הקדושה שלשה התחלות. האחת המצוה הזאת ובזאת ההתחלה הראם עין בעין כי ענין המצוה משנה טבע המציאות. כי מצד הדם הזה אשר היה על המשקוף ועל שתי המזוזות אינו ראוי להנצל מן הדבר ההוא אשר במצרים כי אם מצד המצוה בו. ההתחלה הב' הוא במרה ושם נאמר, "ויצעק אל-ה' ויורהו ה' עץ וגו' [וישלך אל-המים וימתקו המים שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו:] כלומר שנה ה' טבע חקו, שנסו אם הוא מספיק בהסרת המחלה וראו כלם כי כן הוא כי זה מצד העץ אשר הוא הרדופני כדברי רז"ל (שמות רבה כג) שהיה ראוי להוסיף במרירות המים המתקים. ההתחלה הג' היה מעמד הר סיני, אשר אין ספק שכל הענין ההוא למעלה מן הטבע. וזכו כל ישראל מדרגת הנבואה. ואין ספק שהצופה בנבואה משקיף האמתות ורואה אותם ידוע שהתורה ומצותיה הם למעלה מטבע המציאות. ואלו הענינים כלם מורים הוראה חזקה

And because this mitzvah is the beginning of the Torah it is intimated in this *parshah*, just as the root of reward and punishment is herein intimated. For, this mitzvah, being the beginning of the Torah, it is fitting that there be alluded to in it the rationale of the mitzvoth. And we are herein shown that in performing the Blessed One's commandment we are saved from harm — just as this mitzvah [of the Paschal lamb] was seen to have saved them from the plague in Egypt. All this to enforce the belief that the keeper of the mitzvoth is above nature and not subservient to the galaxy and its forces. This is the intent of (Moed Katan 16b): "I rule man, and who rules Me? The righteous man; for I make a decree and he annuls it." That is, I have not made him subservient to nature.

Shemu'el II 23:3:

אמר אלקי ישראל לי
דבר צור ישראל
מושל באדם צדיק
מושל וראת אלקים:

And this conviction is enforced in all of the Torah's beginnings, of which there are three. The first is this mitzvah. In this beginning the Blessed One caused the Jews to see with their own eyes that a mitzvah changes nature. For the Jews were not saved from the plague of the first-born that raged in Egypt by the blood sprinkled on the door post and the two side-posts, but by the mitzvah that it constituted. The second beginning was in Marah, concerning which it is written (Shemos 15:25): "And he shouted to Hashem. And Hashem showed him a tree, and he cast it into the waters and the waters became sweet. There He made for Himself a statute and an ordinance, and there He proved them." That is, Hashem proved the nature of His statute, proving whether it was effective in the removal of the malady, and all saw that, indeed, it was so. For as far as the tree itself was concerned (which was a *hardufni* according to our sages), that, if anything, should have increased the bitterness of the waters instead of sweetening them. The third beginning was the revelation at Mount Sinai, which beyond a doubt was entirely supernatural, all the Jews there attaining to the level of prophecy. And there is no doubt that one who sees with prophetic vision, beholds and sees the truth, and knows that the Torah and its mitzvoth are above the natural order. And all of these are strong confirmation of the existence of reward and punishment and of the eternal survival of the soul after its separation from the body, as I shall explain.

Three Firsts:

- *HaChodesh*:
First mitzvah
- Marah:
mitzvos rise
above nature
- Sinai:
experiencing
Truth

Shemos Rabbah

50:3:

... ויצעק אל ה' ויורהו
ה' עץ (שמות טו,
כה): ומה היה, יש
אומרים זית, ויש
אומרים ערבה, ויש
אומרים הרדופני היה,
ויש אומרים עקרי
תאנים ועקרי רמונים
היה ...

על קיום הגמול והעונש ועל השארת הנפש אחרי הפרדה מהגוף, על דרך שאבאר:

דבר ידוע הוא שאין א' מהנפשות ^{ג'כ"ח} השלוש. הנפש הצומחת לצומח, והנפש החיונית לחי בלתי מדבר, והנפש המדברת לאדם, אין אחת מאלו מושגת בחוש, אמנם קויים אצלנו מציאותם מצד הוראת פעולותיהם. כי כשראינו הצומח מתנועע לכל פאותיו וידענו שלא יספיק לזה טבע לבד. כי התנועה הטבעית לא תהיה כי אם מן האמצע אל המקיף או מן המקיף אל האמצע. קויים אצלנו כי יש בזה המין אשר הוא החי נפש חונית, והשתתפו בזה שני כחות. כח צומח וכח חיוני אשר באורו כח משיג מתנועע ברצון. וכאשר ראינו באדם אלו הכחות ומלבד אלו כח אחר והוא כח המשכיל, וידענו כי לא תספיק לזה נפש חיונית. קויים אצלנו כי יש במין האנושי התחלה השתתפו בה ג' כחות. כח צומח וכח חיוני וכח משכיל. הנה נתבאר כי מציאות אלו הנפשות קויים מצד הראות פעולותיהם לא מצד אחר. וכאשר גזרנו בנפשות האלה שהם נמצאות מצד פעולותיהם. כן ראוי שנשפוט על קיומם והשארתם על צד שנראה קיומם והפסדם. והנה ראינו בצומחים ובחיונים שכל הויתם וקיומם הוא בדברים גופניים לא בזולתם. אם כן ראוי שנשפוט שיפסדו אלו הכחות בהפסד הגופים שהם נשואים בו. אבל כאשר ראינו באדם שיתקיים ענינו על הפך המנהג הטבעי. ראוי שנגזור שאין ההתחלה שבו אשר היא הנפש נמשכת ומשועבדת אל הגוף. שהרי הנראה מענינו הוא הפך זה. שהגוף מתקיים בדברים שהם הפך טבעו. והוא גם כן נפסד בדברים שיהיו ראויים להמשיך הויתו. אם כן ענינו כלו שגופו נמשך אחר נפשו. ואחרי אשר ראינו שהנפש תקיים עצמה ותקיים גופה בדברים עושים רושם בה וכן תפסיד גופה מצד דברים מפסידים אותה שאינם עושים רושם בגוף כלל. ידענו שקיומה

It is evident that none of the three élan ["spirits"] — the vegetative élan in plants, the animal élan in non-speaking animals, and the verbal élan in man — it is evident that none of these is perceived by the senses. Still, we are convinced of their existence through their activities. For when we observe a plant moving to all of its sides and consider that nature in itself does not suffice for this (natural movement being only from mid-point to circumference or circumference to mid-point), it is obvious to us that there must be in the plant kingdom a different type of origin which dictates this type of movement, and we call this origin the "vegetative élan." And when we observe animals to possess this type of movement, and, in addition, to perceive and move at will, and we consider that neither nature nor the vegetative élan in itself suffices for this, it is obvious to us that there must be in the animal kingdom an "animal élan," which is a composite of both faculties, the vegetative and the animal, the latter faculty being that of perceiving and moving at will. And when we observe these faculties in man, and, in addition, a different faculty, that of intellect, and we consider that the animal élan does not suffice for this, it is obvious that there must be in the kingdom of man a distinct origin which is a composite of all three faculties; the vegetative, the animal, and the intellective. It is clear, then, that the existence of these élan is known only through their activities and not in any other way. And just as we infer the existence of these élan from their activities, so should the nature of their existence and survival be determined by what we see of their activities in respect to endurance and deterioration. Now in the vegetative and animal realms we behold all existence and survival to depend upon material objects and nothing else. It therefore follows that the respective faculties should perish with the perishing of the bodies in which they inhere. But when we behold man's existence to be at variance with natural processes, it follows that his origin, his soul, is not drawn after and subservient to the body. Indeed, we observe the very opposite to be the case — that the body endures in conjunction with things that contravene its nature and deteriorates in conjunction with things that should have furthered its existence. Therefore, it follows that man's body is drawn after his soul. And when we perceive that the soul sustains itself and its body through things [mitzvoth] that make an impress upon it [the soul], and that it causes its body to deteriorate through things which are inimical to it

Others' Souls are Only Known Through Experienced Externals — So Too What Keeps them Alive

תלוי בעצמה ושהדברים המפסידים הגוף לא יפסידו אותה אלא תשאר בהפסדו. ולזה הצד באו יעודי התורה כלם גופיים בעניני הברכות. כי בהוראות אלו הדברים גלויים לחוש יתישב בלבם שהגוף נמשך אחר הנפש ושאין הנפש נמשכת אחר הגוף. ואילו ייעד אותם ביעוד רוחני שתשיג הנפש אחרי הפרדה מהגוף אפשר שהיו מספקים בדברים. ולכן בחרה התורה זה הדרך כדי שיהיה להם מבואר נגלה כי אין ענינם נוהג כפי המנהג הטבעי. אבל יש להם דבר אחר שהוא גדול מן הענין הטבעי:

[the soul] and make no impression whatsoever upon the body, we understand that its existence is centered in itself and that the things which cause the body to deteriorate do not cause it [the soul] to deteriorate, but it remains upon the deterioration of the body. And it is for this reason that the rewards stated in the Torah in conjunction with the blessings are all material, for in the materialization of these things which are evident to the senses our hearts are strengthened in the conviction that the body is subservient to the soul and not the soul to the body. And if the Torah had stated the rewards as spiritual ones, accruing to the soul after its separation from the body, it is possible that this would raise doubts. The Torah, therefore, chose this way, so that it would be perfectly clear to all that they are not governed by the natural order but by something transcending the order of nature.

ולקיום זה העמוד הגדול שהכל בנוי עליו ג:כ"ט היו האותות והמופתים מתמידים בישראל כדי שתתישב זה בלבבות ויתקיים. כי האותות לא נתחדשו כדי שיאמינו בתורה. כי האמונה הגמורה לא היתה כי אם במה שראו במעמד הר סיני בעיניהם. כאמרו (שמות ג:יב) "וַיֹּאמֶר כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ וְזֶה־לְךָ הָאוֹת כִּי אֲנִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאֶךָ אֶת־הָעָם וְגו' [מִמִּצְרַיִם תֵּעַבְדוּן אֶת־הָאֱלֹהִים עַל הַהָר הַזֶּה:] " ואמר גם כן (שם יט:ט) "וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה הִנֵּה אֲנִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעָבֹת הָעֲנָן בְּעֹבֹר יְשַׁמַּע הָעָם בְּדַבְרֵי עִמָּךְ וְגַם־בְּךָ יֵאָמְרוּ לְעוֹלָם... " אבל להתישב הענין הזה בלב התמידו האותות והמופתים לישראל. ולכן בזאת המצוה אשר היא התחלת התורה. נתאמת זה הדעת. שזאת המצוה תציל אותם מהנגף ההווה במצרים כאמרו "וְהָיָה הַדָּם לְכֶם וְגו' [לְאֹת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שָׁם וְרֵאִיתִי אֶת־הַדָּם וּפָסַחְתִּי וְגו' [עֲלֵכֶם וְלֹא־יְהִי בְכֶם נֶגֶף לְמִשְׁחִית בְּהַפְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:] " (שם יב:יג)

And it was in the solidifying of this great pillar upon which all is built that signs and wonders were constant in Israel, so that this conviction be securely implanted in their hearts. (For the signs were not originated to the end of their believing in Torah, that belief having been gained absolutely by what they witnessed at Mount Sinai with their own eyes, as it is written (Shemos 3:12): "And He said: 'For I will be with you [Moshe]. And this is the sign that I have sent you: when you take the people out of Egypt, you will serve G-d on this mountain.'" And it is also written (Ibid 19:9): "...so that the people hear when I speak with you, and also in you they will believe forever.") It was rather, so that this conviction [of their transcending the order of nature] be implemented in their hearts that signs and wonders were constant in Israel. Therefore, in this mitzvah, which marks the beginning of the Torah, this conviction was confirmed. For this mitzvah would save them from the plague of Egypt, as it is written (Ibid 12:13): "And the blood shall be to you for a sign ... and I shall pass over..."

ג:ל' אמנם התנה בזה, " ... וְאַתֶּם לֹא תִצָּאוּ אִישׁ מִפֶּתַח־בֵּיתוֹ עַד־בֹּקֶר: " (שם פסוק כ"ב) ודרשו רז"ל (ב"ק ס.) "כִּי־נִיּוֹן שְׁנֵיתָן רְשׁוֹת

Still, their being saved was conditional, viz. (Ibid 22): "But none of you shall leave the door of his house until morning," upon which our sages commented (Bava Kamma 60a): "Once the destroyer has been permitted to destroy, he does not

Bava Qama 60a:

תִּאֲנִי רַב יוֹסֵף: "מֵאִי דְכַתִּיב, "וְאַתֶּם לֹא תִצָּאוּ אִישׁ מִפֶּתַח־

לְמִשְׁחִית אֵינוּ מִבְּחִין בֵּין צְדִיקִים לְרָשָׁעִים. " וּכּוֹנֵתֶם בְּזֶה ב' שְׂרָשִׁים. הָאֶחָד שֶׁה' לֹא יִשְׁנֶה תְּמִיד טֹבֵעַ הַמְּצִיאֹת אֲבָל יִמְשִׁיכֶהוּ עַל הוּיָתוּ וּטְבֵעוּ כ"א לְצוּרֶךְ גְּדוֹל. וְהַשְּׁנִי כִי לְדַבְרִים כֻּלָּם סִבּוֹת כּוֹלְלוֹת לֹא חִלְקִיּוֹת. וְאִין הַדְּבָרִים מְגִיעִים לְאִישִׁים מֵה' יֵת' בְּזוֹלָת אִמְצֵעִי. שְׂאֵלוּ הִיָּה כֵן לֹא הִיָּה נִסְפָּה צְדִיק עִם רָשָׁע בְּשׁוּם צֶדֶד. וְהוּא מֵה שֶׁאִמַּר שְׁלֹמֵה הַע"ה בְּחִכְמָתוֹ (קֵהֶלֶת ה:ז): "אִם-עָשָׂק רָשׁ וְגִזְלֵ מִשְׁפָּט וְגו' [וְצִדִּיק תִּרְאֶה בְּמִדְיָנָה אֶל-תִּתְמָה עַל-הַחֲפֵץ כִּי גְבָהּ מֵעַל גְּבָהּ שְׂמֹר וְגְבָהִים עֲלֵיהֶם:] " בְּאוּרוֹ, אִם תִּרְאֶה בְּמִדְיָנָה עוֹשֵׂק שִׁיְהִיָּה הָאִישׁ הַטּוֹב רְצוּץ מִשְׁפָּט בְּלִתי מְשִׁיג לְמָה שִׁיְהִיָּה רְאוּי שִׁיְהִיָּה מְשִׁיג לְפִי שְׁלֵמוֹתוֹ וְעֵנִינוּ. כִּי הָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא נִרְאֶה טוֹב שִׁיְהִיָּה נִגְזַל הַמְּשַׁפֵּט. אֲבָל תִּתְמָה אִיךְ יַחְפוֹץ ה' יֵת' בְּזֶה. שְׂאֵלוּ הִיָּה סִבּוֹת הַמְּצִיאֹת חִלְקִיּוֹת וּפְרִטִיּוֹת לְכָל אִישׁ מְאֻנְשִׁיו וְלְכָל פְּרִט מְפֻרְטִיו הִיָּה זֶה הַתִּימָה נּוֹפֵל. אֲבָל סִבּוֹת הַמְּצִיאֹת אֵינָם כֵּן. כִּי כָל עֵנִינָם בְּהַשְׁתַּלְשָׁלוֹת סִבּוֹת גְּבוּהָ מֵעַל גְּבוּהָ וְגְבוּהִים עֲלֵיהֶם. וּבִהִיּוֹת הַסִּבּוֹת כֻּלְלוֹת הִיָּה צֶרֶךְ שִׁישְׁתַּנָּה טֹבֵעַ הַמְּצִיאֹת בְּשִׁבִיל כָּל אֶחָד וְאֶחָד. וְלֹא רָצָה זֶה ה' יֵת' וְאִמַּר לָהֶם וְאַתֶּם לֹא תִצְאוּ אִישׁ מִפְּתַח בֵּיתוֹ. וְזֶה עֵנִין גַּם כֵּן מִסִּיר סְפָקוֹת גְּדוֹלוֹת מְדַבְרִים רַבִּים מְרָאִים בְּלִבּוֹל בְּהִנְהַגָּה. וְנִרְמְזוּ כָּל אֱלֹהֵי הַשְּׂרָשִׁים הַנִּכְבָּדִים בְּמִצְוָה זֹאת שֶׁהִיא רְאוּשׁוֹנָה שְׁנִצְטוּ בֵּה יִשְׂרָאֵל. וְנִאֲמַרְהָ כִּפִּי דַעַת רִז"ל בְּרֵאשׁ חֹדֶשׁ נִיסָן.

discriminate between the righteous and the wicked." Two principles are herein subsumed. The first, that Hashem is not wont to change the natural order but preserves it in its usual course, barring an exceptional need. The second, that all things have generic causes, not specific ones. The things that reach individuals from the Blessed One do not reach them without mediation, for if they did, a righteous man would never perish together with a wicked one. This is what Solomon stated in his wisdom (Koheleth 5:7): "If you see the oppression of the poor and the perversion of judgment and justice in a province, do not marvel at the matter; for higher upon higher is the Watcher, and there are higher things over them." That is, if you see oppression in a province, a good man broken by a judgment entirely undeserved in point of his goodness and perfection, and a seemingly good man cheated of justice, do not wonder how the Blessed One can desire to permit this. For if the causes of events were distinct and specific, affecting particular individuals and isolated entities, there would be room for such wonder. But this is not the nature of causation. All things, rather, proceed within a hierarchy, in a causal chain, level upon level, with ever higher levels succeeding. All causes being generic, then, for G-d to relate directly to each individual would entail a transformation of the nature of existence, something which He did not desire. For this reason He said to them: "But none of you shall leave the door of his house until morning." This also resolves some formidable doubts in relation to many things which ostensibly indicate an erosion of Divine Providence. And all of these noble principles were intimated in this mitzvah, the first commanded to Israel — according to our sages of blessed memory (Mechilta Bo 3) on the New Moon of Nissan.

בֵּיתוֹ עַד-בֹּקֶר? בֵּינוּ שְׂפִיתָן רְשׁוֹת לְמִשְׁחִית אֵינוּ מִבְּחִין בֵּין צְדִיקִים לְרָשָׁעִים. וְלֹא עוֹד, אֶלָּא שְׂמִתְחִיל מִן הַצְּדִיקִים תְּחִלָּה. שְׂנֵאָמֵר, "וְהִכְרַתִּי מִמֶּךָ צְדִיק וְרָשָׁע." (יִחְזַקְאֵל כֹּא:ח)

ג'ל"א ולמעלת זה היום הנבחר שהוא בהתחלת התורה זכה לעשר עטרות. (שבת פז:) ובזה הזמן אנו מקוים הגאולה העתידה. שהרי נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע (ר"ה י:א-ב.) אם אנו עתידין להגאל בניסן או בתשרי. (והושוו שניהם בדבר זה.) ונחלקו שניהם אם נברא העולם בניסן או בתשרי. אבל שניהם שוים בדבר זה שבאותו זמן שנברא העולם אנו עתידין להגאל. וכיון שנפסקה הלכה כר' יהושע שאמר בניסן נברא כמו שאמרו שם חכמי ישראל מונין

And the eminence of this choice day, which marks the beginning of the Torah, merited ten crowns, as our sages stated (Shabbath 87b): "And it was on the first month of the second year on the first day of the month that the tabernacle was erected' (Shemos 40:17) — it was taught: "That day took ten crowns." And in this time we await the final redemption. For R. Eliezer and R. Yehoshua argue as to whether we will be redeemed in Nissan or in Tishrei, arguing, as they do, whether the world was created in Nissan or in Tishrei. But they both agree in this — that in the same time that the world was created we are destined to be redeemed. And since the halachah is in accordance with R. Yehoshua, who says that the

Shabbos 87b: אָמַר לִיָּה רַב חֲבִיבִי מְחוֹזְנָא לְרַב אֶשְׁרִי, תָּא שְׂמַע: "וַיְהִי בַחֲדָשׁ הָרֵאשׁוֹן בְּשָׁנָה הַשְּׁנִיָּת בְּאַתֶּד לְחֹדֶשׁ הַזֶּה הַמְּשֻׁבָּן" (שְׁמוֹת מ:ז) — תְּנָא, אוֹתוֹ יוֹם נִטַּל עֶשֶׂר עֶטְרוֹת: (1) רֵאשׁוֹן לְמַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית; (2) רֵאשׁוֹן לְנִשְׂיָאִים; (3) רֵאשׁוֹן

לתקופה וכו'. ממילא נפסקה הלכה כר' יהושע במה שאמר שבניסן אנו עתידין ליגאל. וזהו שיסד הפייטן ואמר "ובו עתידין ליגאל." והוא כר' יהושע שאמר בפרק קמא דראש השנה, "בְּנִיֶסָן נִבְרָא הָעוֹלָם, בְּנִיֶסָן נולְדוּ אָבוֹת, ... בְּנִיֶסָן נִגְאָלוּ בְּנִיֶסָן עֵתִידִין לִיגָאֵל:"

world was created on Nissan (as stated there: "The sages of Israel reckon the time cycles..."), it follows that the halachah is in accordance with R. Yehoshua, who says that on Nissan we will be redeemed. And this, indeed, is the verdict of R. Yehoshua, who says (Rosh Hashanah 11a): "On Nissan the world was created; on Nissan our fathers were born; on Nissan they were redeemed; and on Nissan we are destined to be redeemed."

- לְכַהֲנֵהּ; (4) רֵאשׁוֹן
- לְעִבּוֹדָהּ; (5) רֵאשׁוֹן
- לִירִידַת הָאֵשׁ;
- (6) רֵאשׁוֹן לְאִכִּילַת
- קֶדְשִׁים; (7) רֵאשׁוֹן
- לְשִׁבוֹן שְׂכִינָה;
- (8) רֵאשׁוֹן לְבִרְךְ אֶת
- יִשְׂרָאֵל; (9) רֵאשׁוֹן
- לְאִיסוּר הַבְּמוֹת;
- (10) רֵאשׁוֹן לְחֻדְשִׁים.
- וּמִדְרִישׁ יְרֵחָא דְנִיֶסָן
- דְּהָא שְׁתָּא חַד בְּשַׁבָּא
- דְּאִשְׁתְּקַד
- בְּאַרְבַּעָה.

Rosh haShanah 10b-11a:

תְּנִיָא, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר: בְּתִשְׁרִי נִבְרָא הָעוֹלָם, בְּתִשְׁרִי נולְדוּ אָבוֹת, בְּתִשְׁרִי מֵתוּ אָבוֹת, בְּפֶסַח נולְד יִצְחָק, בְּרֵאשׁ הַשָּׁנָה נִפְקְדָה שְׁרָה רַחֵל וְחַנָּה, בְּרֵאשׁ הַשָּׁנָה יֵצֵא יוֹסֵף מִבֵּית הָאֲסוּרִין. (דף יא.) בְּרֵאשׁ הַשָּׁנָה בְּטֵלָה עֲבוֹדַת מַאֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם, בְּנִיֶסָן נִגְאָלוּ, בְּתִשְׁרִי עֵתִידִין לִיגָאֵל. רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר: בְּנִיֶסָן נִבְרָא הָעוֹלָם, בְּנִיֶסָן נולְדוּ אָבוֹת, בְּנִיֶסָן מֵתוּ אָבוֹת, בְּפֶסַח נולְד יִצְחָק, בְּרֵאשׁ הַשָּׁנָה נִפְקְדָה שְׁרָה רַחֵל וְחַנָּה, בְּרֵאשׁ הַשָּׁנָה יֵצֵא יוֹסֵף מִבֵּית הָאֲסוּרִין, בְּרֵאשׁ הַשָּׁנָה בְּטֵלָה עֲבוֹדַת מַאֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם, בְּנִיֶסָן נִגְאָלוּ בְּנִיֶסָן עֵתִידִין לִיגָאֵל.