

# דרשות הר"ן – *Derashos haRan*

with English Translation  
adapted from that of Rabbi Sharaga Simmons

## דרשה א'

א'א' בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹקִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת  
הָאָרֶץ:  
וְהָאָרֶץ הִיְתָה תְהוֹם וְכֹהוּ וְחָשֶׁךְ עַל־פְּנֵי  
תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹקִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמַּיִם:

“At the beginning of God’s creating of the heavens and the earth —now the earth was Confusion and Chaos, darkness over the face of the Deep, the ‘Spirit’ [*ruach*, literally: wind] of G-d hovering over the surface of the waters.” (Bereishis 1:1-2)

א'ב' כל המפרשים האמתיים הסכימו בפירוש אלו הכתובים, שכונתם לומר כי בראשית הבריאה נברא חומר משותף לכל מה שתחת גלגל הירח. ואם קצתם סברו שהכונה באמרו את השמים ואת הארץ וכו' שהיו שני חומרים נבדלים שהם חומר השמים וחומר הארץ, כלם הסכימו שזה הפסוק השני כולל ארבעה יסודות שהם אבות לכל מה שתחת גלגל הירח, והם האש הנרמז במלת וחשך, והאור הנרמז במלת ורוח אלקים, והמים והעפר הנכללים במלת תהום,

All of the true expositors are in agreement that the intent of these verses is that in the beginning of the creation there was created a common substance for all that is beneath the lunar orb. And though some of them hold that the intent of *eis hashamayim ve'eis ha'aretz* is that there were two distinct substances, that of heaven and that of earth, they are all in agreement that the second verse includes the four elements which give rise to all that is found beneath the lunar orb, namely: fire (intimated in the word “darkness”), air (intimated in the expression “the ‘Spirit’ [*ruach* = wind] of G-d”), and water and earth (subsumed in the word “deep”).

Step 1: creation of *hyle*, *ex nihilo*. (See also the Ramban, that the first pasuc describes the creation of *hyle*.)  
Step 2: specialization into 4 elements.

ואמנם חייבה החכמה האלהית להיות חומר אחד משותף לכל מה שתחת גלגל הירח, להיות הרצון מאתו להמשיך טבע ההויה כפי האפשרות לא רצה לברוא דברים רבים יש מאין אחר שיש באפשרות חומר אחד לכלול כלם, ולזה אם נצטרך להודות להיות חומר השמים חומר אחר, היה מסר שהצורה הגלגלית לא יהיה לה אפשרות לחול בחומר הארץ, אבל אחד שלכל הנמצאים מגלגל הירח ולמעה יש לצורתם אפשרות לחול בחומר זה, יהיה אם כן המצאת שני חומרים בעולם התחתון יש מאין ללא תועלת ודי בחדוש הזה הנפלא וההכרחי.

Indeed, the Divine Wisdom mandated one common substance for all that is found beneath the lunar orb, willing the nature of existence to proceed from the possibilities implicit in its origin. It did not wish to create many things *creatio ex nihilo*, it being within the nature of one substance to include all. Therefore, if we must posit the substance of heaven as distinct from that of earth, it is because the heavenly form could not be generated by the earthly substance. But since all that is found from the lunar orb downwards could conceivably result from this substance, then the creation of two substances in the nether world would constitute needless *creatio ex nihilo*, and this miraculous, ineluctable act of *creatio ex nihilo* [of one common substance] suffice.

Creation *ex nihilo* is miraculous, and therefore kept to a minimum. Whether celestial substance needs to be different than earthly or not.

ועוד שאין ספק שזה המציאות כלו התחתון היה לצורך האדם ובשבילו,

It is further to be noted that the entire terrestrial creation is intended for the fulfillment of man's

Step 3: combining elements.

והצורך הגדול לו בהם הוא מזונו אשר לוקח מאתם, עד שחומר האדם קרוב להיות נלקח מהמורכבים האחרים צמחים או בעלי חיים אשר משיב אותם בכחותיו הטבעיות עצם גופו, וזה אמנם הוא מצד השתוף הנמצא ביניהם בחומר, ואם לא היה מחומר אחד היה זה מכח הנמנע, עד שהסכימו החכמים כי אי אפשר שיושב היסוד הפשוט עצם גופו עם היותו חלק מחלקיו יען היותו חולק עליו בפשיטות והרכבה, ואם זה רחוק מה יהיה בחומר אחר לא ישתתף עמו בדבר, ואם כן יהיו הנמצאים כלם מחומר אחר אם מנגדים אליו ואם בלתי נאותים, ולכן הושם כל מה שישתתף עם האדם אשר הוא העולם התחתון בכללו חומר אחד. ואמנם היות העולם העליון חומר אחר אין התנגדות אל האדם בזה כי לא ישתתף עמו מצד חומריו רק מצד צורתו ואין לצורה הפוך:

needs, the greatest of which is the sustenance that he derives from them, so that the substance of man is closely allied to what is derived from the other terrestrial composites, vegetable or animal, and is subsequently converted through his natural processes into the very substance of his body. And this is possible only by virtue of the common substance that they share, in the absence of which all this could not take place. The sages are in agreement that a simple element cannot be assimilated into a compound, though it forms a part of that compound, such union being negated by the very antagonism between simple and compound: how much less conceivable is it, then, that such union could be effected between two entirely dissimilar substances. If the other terrestrial creations, then, were of a different substance from man, they would be both unassimilable with him and unfit for him. It is for this reason that everything created in common with man, namely, the terrestrial world as a whole, partakes of one substance. But the celestial world's being of a different substance is not in opposition to man in this regard, for it has nothing in common with him in point of his substance, but only in point of his form, and form undergoes no transformation.

Chagiga 2:1:  
אין דורשין  
בעריות  
בשלישה. ולא  
במעשה  
בראשית  
בשנים. ולא  
במרכבה  
בחי'י

Maharal,  
Gevuros  
Hashem,  
intro 1:

פירוש אלו  
שלושה דברים.  
הראשון:  
שהשם יתברך  
מציאותו  
מבדל מכל  
הנמצאים, ואין  
לו השתתפות  
עמהם.  
השני: שהוא  
יתברך המציא  
שאר  
הנמצאים.  
השלישי: שהם  
מסודרים  
מאתו בסדר  
שלהם.

א'ג' והנה הודיעתנו התורה שמאלו הנבראים החסרים שהם בתכלית החסרון כל אחד מצד עצמו בהאספם יחד יתחדשו מהם מורכבים רבים בעלי המעלה רבי השלמות, כי אין ספק שאלו הנבראים הראשונים אשר הם חלקי כל היום חסרים מאד עד שלא חלו בהם הסגולות הנמצאות בדומם המורכב מהם, ואין צריך לומר סגולות הצומח והחי והאדם, כי אין מן המחויב שהכלל אשר ימצא מחלקים גרועים שיתדבק בו אותו החסרון אשר בחלוף פשוטיו אבל מצד היותו כלל ומורכב ימצאו בו שלמיות ותועלות אינם בפשוטו ופרטיו:

Now the Torah has in truth informed us that from these imperfect creations, though each in itself be completely defective, when they are joined together, there originate from them many superior composites of great perfection (for it goes without saying that these primal creations, which are the components of all existing things, are so defective as not to possess the virtues even of the inanimate objects compounded of them; how much less those of vegetable, animal, or man) — for it need not follow that an aggregate composed of defective elements partake of the defects of the separate elements of which it is compounded, but being an aggregate and a composite there inheres in it a perfection and a benefit which is not to be found in its individual constituents.

The value of  
compounds.

א'ד' ועל זה הצד אשר אמתה לנו ההויה הטבעית הוא מה שהפליגו לנו רז"ל בשבחו ומוראו של צבור עד שאמרו

And it is in respect of this truth impressed upon us by nature itself that our sages of blessed memory dilated upon the majesty and the awe of the congregation, to the point of their saying (Sotah 40a):

The same  
logic of  
emergent  
properties

"לְעוֹלָם תִּהְיֶה אֵימַת צְבוּר עֲלֶיךָ", עד שמצינו שנענש אדון הנביאים בזה באמרו "שְׁמַעוּנָא הַמְרִים", ואף על פי שכל אחד מצד פרטיותו לא היה ראוי לזה, ואמרין בפרק קמא (בקיִדוּשִׁין ל"ו): "וכי תימא 'בני' – סכלי לא מקרו בני? ת"ש, 'בְּנִים סְכָלִים הֵמָּה'. וכ"ת 'בני' – דלא מהימני לא מקרו בר? תא שמע 'בְּנִים לֹא־אֱמָן בָּם:" רצו בזה שאף על פי שכל אחד מצד עצמו אינו ראוי לזה, מצד הצטרפו לזולתו יקנה הכלל שבח ומעלה יותר ממה שראוי מצד פרטיו, כאשר קנו המורכבים כלן סגולות ומעלות אשר לא היו בנפרדים אשר קובצו מהן, וכבר רמזו לנו בחלבנה שהושמה עם סמני הקטורת והיה מן הנראה שתפסיד אותם להפסד הריח הזה ועם כל זה אמתה לנו הנבואה שאף להם שלמות זולתה, כי כן הענין בהצטרף עמנו בעבודתנו לש"י החוטאים והפושעים שלא יפסידו עבודתנו אבל תהיה בזה יותר שלמה:

"Let the fear of the congregation be always upon you." And we find the chief of the prophets himself [Moshe] to have been punished in this regard, having said (Bamidbar 20:10): "Listen now, you rebellious ones!" though each one of them as an individual merited the rebuke. And they said in the first chapter of Kiddushin (36a): "And do you think foolish children are not called children? Come and hear (Jeremiah 4:22): 'They are foolish children.' And do you think faithless children are not called children? Come and hear (Devarim 32:30): '...children in whom there is no faith.'" Their intent in this is that although each one in himself be unworthy, still, when he joins the others, the aggregate acquires a merit and an eminence greater than the sum of its parts, just as the composites of creation acquired virtues and qualities which did not exist in the distinct elements of which they were combined. Our sages have already intimated this idea in connection with the inclusion of frankincense among the spices of the incense [(Kerisus 6b): "Any fast which does not include in it the offenders in Israel is not a fast, for the odor of the frankincense is foul, and yet Scripture reckoned it among the spices of the incense. Abbaye cited (Amos 9:6): 'And He established its (Israel's) bond upon the earth.'" ] We would expect the foulness of its odor to spoil the incense, and yet Prophecy has affirmed it to have no perfection without the frankincense. The same holds true in respect to our Divine service. The inclusion in it of sinners and offenders does not detract from it, but, to the contrary, renders it more perfect.

that applies to combining elements applies to communities of people.

Sotah 60a:

אָמַר רַבִּי  
יִצְחָק: לְעוֹלָם  
תִּהְיֶה אֵימַת  
צְבוּר עֲלֶיךָ  
שְׁהַרִי כְהַנִּים  
פְּנִיָהֶם כְּלָפִי  
הָעַם  
וְאַחֲרֵיהֶם  
כְּלָפִי שְׂכִינָה

Kiddushin  
36a:

בְּנִים אַתֶּם לֵה' אֱלֹהֵיכֶם בְּזִמְנֵן שְׂאֵתֶם נוֹהֲגִים מְנַהֵג בְּנִים אַתֶּם קְרוּיִם בְּנִים אִין אַתֶּם נוֹהֲגִים מְנַהֵג בְּנִים אִין אַתֶּם קְרוּיִם בְּנִים דְּבַרִי רַבִּי יְהוֹזֵה רַבִּי מֵאִיר אֹמַר: בֵּין כֶּךָ וּבֵין כֶּךָ אַתֶּם קְרוּיִם בְּנִים שְׁנֵאֲמַר...

Kerisus 6b:

יחא"ר חנא בר בזנא א"ר שמעון חסידא: כל תענית שאין בה מפושעי ישראל, אינה תענית. שהרי חלבנה ריחה רע, ומנאה הכתוב עם סממני קטרת.

But all of this, though it be confirmed by nature and substantiated by the words of our sages of blessed memory, seems exceedingly strange upon closer scrutiny, at complete variance with the premise of

Koheles suggests a different dynamic

א"ה' והנה זה כלו אף על פי שאימת אותו טבע ההויה ונמשכו עליו דברי רז"ל יראה זר מאד בעיון בהפך ממה שנבנה עליו ספר

קהלת, כי הוא פסק הדין בתחלת ספרו היות כל הנמצאים שתחת הירח הבל ובלתי בעלי קיום והעמדה, ואחר גזרתו זאת הוכיח אותו בראיות והכלל שעליו סובבות ראיותיו כלם הוא שאחר שהמורכבים האלה הורכבו מפשוטים שהם בעלי תנועה ושינוי שהוא מהמחוייב שהמורכבים מהם יהיו באותה תכונה עצמה כי שם גם כן הזכיר היסודות כלן, ואחר שאין לאחד מהן קיום והעמדה בלתי ליותר חסר שבהן והוא יסוד הארץ והוא אומרו "וְהָאֶרֶץ לְעוֹלָם עֹמֶדֶת:" ואחר כך ביאר שהשלשה יסודות האחרים אשר הם ראויים לתת שלימות במורכב וכל שכן בבעלי חיים ובפרט האדם מפני שאיכותיו אשר בהן יתקיים הם הלחות והחום, ובכל הג' יסודות נמצא איכות אחד מאלו והיה ראוי אם כן שכל אלו יתנו לאדם המורכב העמדה וקיום, אמר שזה בלתי אפשר בהיות כל אחד מהם בעל השתנות. והתחיל זה ביסוד האש ורמז בו בהזכירו המניע אותו באמרו "וְזָרַח הַשֶּׁמֶשׁ" וגו'. ואח"כ ביסוד הרוח באומרו "סוֹבֵב אֶל סוֹבֵב הָרוּחַ". וביסוד המים באמרו "כָּל־הַנְּחָלִים הֹלְכִים אֶל־הַיָּם..". וגו'.

העולה מדבריו אם כן שאחרי היות הדברים אשר הורכב מהם הנמצא התחתון בעלי שינוי וחסרון אי אפשר שיהיה המורכב יותר שלם. ואחר שהוכיח זה מצד אלו הטענות, אימת גזרתו מצד הנמצא בחוש. כי כל המורכבים דורכים דרך פשוטיהם ויוצאים בעקבותיהם להיות כל עניניהם שינוי ותמורה. אם כן דברי שלמה ע"ה וטענותיו סותרין הכלל אשר הנחנו:

והעיון גם כן יגזור זה כי ראוי שבהמצא דבר אחד לבדו על איזו תכונה שתהיה אם טוב ואם רע בהצטרף אליו פרט חשוב או חסר כמוהו תתחזק התכונה ההיא מאשר

the Book of Ecclesiastes, in the beginning of which it is laid down that all things beneath the moon are vain and ephemeral, this assertion being subsequently borne out by proofs, the principle upon which they all revolve being that since these composites were all compounded from elements that are subject to movement and change, it must necessarily follow that the composites themselves partake of these characteristics. For there he [Solomon] also mentions all of the elements and states that none of them possesses permanence and endurance except the basest of them, the element of earth, as it is written (Ecclesiastes 1:4): "...but the earth abides forever." And then he goes on to explain that the three other elements, which, in combination could conceivably contribute to perfection, especially to that of the animal kingdom, and, most specifically to man — in that the properties upon which his existence depends are moisture and warmth, all three elements possessing at least one of these properties, so that it should follow that all of these should impart to the man that is compounded of them permanence and endurance — [though one might reason thus] he goes on to state that this is impossible in that each one of the elements is subject to change. He begins with the element of fire, alluding to it by mention of its origin (Ibid 5): "The sun rises," continues with the element of air, saying (Ibid 6): "Round and round goes the wind," and concludes with the element of water, saying (Ibid 7): "All the rivers run into the sea."

What emerges from his words, then, is that in view of the fact that the things from which terrestrial objects are compounded are subject to change and decay, it is impossible that what is compounded from them be more perfect than they are. And after proving his point by such reasoning, he confirms his assertion — by appealing to the evidence of our senses — that all compounds partake of the characteristics of their constituents, these characteristics [in our case] being change and transformation. The words of Solomon, then, and his arguments contradict the principle that we have laid down.

And logic would seem to do so, too, for it should follow that if an object possessing a certain characteristic, good or bad, has added to it a certain feature, correspondingly negative or positive, that characteristic should be more pronounced than it

Koheles 1:4-7:

דֹּר הַלֵּךְ וְדֹר  
בָּא וְהָאֶרֶץ  
לְעוֹלָם עֹמֶדֶת:  
וְזָרַח הַשֶּׁמֶשׁ  
וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ  
וְאֶל־מְקוֹמוֹ  
שׁוֹאֵף זֹרַח  
הוּא שֵׁם:  
הוֹלֵךְ אֶל־דְּרוֹם  
וְסוֹבֵב אֶל־צָפוֹן  
סוֹבֵב אֶל־סִבְּ  
הוֹלֵךְ הָרוּחַ  
וְעַל־סִבְּבוֹתָיו  
שֹׁב הָרוּחַ:  
כָּל־הַנְּחָלִים  
הֹלְכִים אֶל־הַיָּם  
וְהַיָּם אֵינּוּ  
מָלֵא אֶל־מְקוֹם  
שֶׁהַנְּחָלִים  
הֹלְכִים שָׁם הֵם  
שׁוֹבִים לְלִכְתּוֹ:

The value of diversity



היתה בתחלה ותתחייב אם כן בין אלו הדברים סתירה:

was in the first place. These two viewpoints, then, are found to be in contradiction with each other.

The resolution is as follows. There is no doubt that the compounding of features confirming a certain characteristic, whether good or bad, will compound and intensify that characteristic. It is because of this that our sages of blessed memory exhort us to exertion in the acquisition of friends, saying (Avos 1:6): "...and buy yourself a friend." And this is the intent of Solomon's words (Ecclesiastes 4:9-12): "Better two than one, for they have a good reward for their labor. For if one falls, the other will lift him up; but if one falls alone, there is no one to lift him up. Also, if two lie down, they will be warm, but how can one be warm? And if one attacks him, the two will stand up against him..." That is, partnership and company is beneficial. Whether one actively exerts himself for the other or not, since there is a bond between them, it cannot be entirely without avail. This is what is intended by "Also, if two lie down, they will be warm." This verse, on the face of it, seems exceedingly strange and inane, but, in reality, it attests to a truth that is borne out by experience. First, Solomon remarks upon the great good to be derived from two actively exerting themselves to assist each other, saying (Ibid 9-10): "...for they have a good reward for their labor. For if one falls, the other will lift him up." Then he goes on to say that it is not only through such active exertion that one derives benefit from the company of his friend, but that even if two sit together and one does not actively exert himself to help the other, still, by virtue of their very nearness and closeness alone, each will experience an increase of natural warmth, as is noted when one draws near to another to whom he is united by bonds of affection or temperament. This derives from the closeness of the bond itself and not from any active exertion.

Koheles 4:9-12:

טוֹבִים הַשְּׁנַיִם  
מִהָאֶחָד אֲשֶׁר  
יִשְׁלְהֵם שִׁכְרָא  
טוֹב בְּעַמְלָם:  
כִּי אִם יִפְּלוּ  
הָאֶחָד יָקִים  
אֶת־חֲבֵרוֹ  
וְאִילוּ הָאֶחָד  
שָׁיִפוּל וְאִין  
שְׁנַיִם לְהַקִּימוּ:  
גַּם אִם יִשְׁכְּבוּ  
שְׁנַיִם וְחָם  
לָהֶם וְלָאֶחָד  
אִידֵי יָחָם:  
וְאִם יִתְּקֹפוּ  
הָאֶחָד הַשְּׁנַיִם  
יַעֲמְדוּ נִגְדָּו  
וְהַחוּט  
הַמְשַׁלֵּשׁ לֹא  
בְמַהֲרָה יִתְּקֵק:

א'ח: והתשובה בזה כי אין ספק שבהכפל הפרטים המסכימים לתכונה אחת אם פחיתות אם מעלה, תכפל ותתחזק התכונה ההיא, ומפני זה הזהירונו רז"ל על השתדלות קניית הסברה באמרו "וּקְנֵה לְךָ חֵבֵר", והוא שאמר שלמה המלך ע"ה, "טוֹבִים הַשְּׁנַיִם מִהָאֶחָד... וגו' כִּי אִם יִפְּלוּ הָאֶחָד... גו' גַּם אִם יִשְׁכְּבוּ... גו'". רצה בזה כי השותפות והחברה תועיל הן שישתדל האחד תועלת חברו, או לא ישתדל, אחר היות שתוף החברה ביניהם אי אפשר מבלתי תועלת, והוא אומרו גם אם ישכבו שנים וחם להם, ופשוטו של פסוק זה יראה זר מאד ודבר בטל, ואמנם הורה על דבר אמתי ומסכים למציאות, והוא כי בתחלה אמר כי תועלת השנים גדול מאד כשישתדל כל אחד להועיל חברו, והוא אומר " אֲשֶׁר יִשְׁלְהֵם שִׁכְרָא טוֹב בְּעַמְלָם: כִּי אִם יִפְּלוּ הָאֶחָד יָקִים אֶת־חֲבֵרוֹ", אחר כן אמר שאין צריך לומר שיקבל כל אחד תועלת בהשתדל חברו בתועלתו ותקנתו, כי גם אם לא ישתדל בזה יקבל תועלת, והמשיל זה מהמוחש. שאין ספק אשר גם כי ישבו שנים ואין אחד משתדל להועיל חברו, מצד שכונתם וקורבתם לבד יקבל כל אחד תועלת עד שיצמח ויפרה בו החום הטבעי, כאשר נודע שיתחזק בקורבת איש אחד מצד האחוה והתדמות אליו, והנה זה מצד קורבת החברה לבד לא מצד פועל והשתדלות:

א'ט: וכן כאשר ימצאו שני רעים נאמנים גם כי ינוחו וישקוטו יחם לכל אחד מהם וינוח לבבו מצד קורבת חברו אליו עד שימנע מהזיק לו כי ידעו בשער עזרתו:

Similarly, when two close friends are together, though they be still and at rest, each one will draw warmth and security from the presence of his neighbor, to the point that others will keep from harming either one of them, knowing that one will rise in the other's defense.

It is clear, then, in respect to the acts of nature and the deeds of man that all things are strengthened and compounded by the addition of like qualities, and it should hold true, also, for base, defective

Sanhedrin 71b:

פיזור לרשעים – הנאה להן,

א'י: הנה אם כן בפעולות הטבעיות ובמעשים האנושיים נתאמת שכל דבר יתחזק ויכפל בהצטרף אליו דומהו. וראוי שיהיה זה גם

כן בדברים הגרועים והחסרים שתתחזק התכונה הרעה היא בהכפלם. וזה אמת גמור, אבל על צד אחד מיוחד. והוא שיהיה החסרון ההוא דבר אחד מסכים בכלם, כי על צד המשל אם תמצא באחד תכונת הכילות והיא תכונה רעה, בהצטרף אליו אחר בעל אותה תכונה רעה בעצמה תכפל ותחזק התכונה היא לרע, אמנם אם יהיה קבוץ אחד מאנשים יש להם בעצמם פחיתות הכילות, ואנשים יש להם בעצמם פחיתות פיזור ממון, פעולות זה המורכב ככללו יהיו יותר שלימות מפעולות פרט אחד מפרטיו, כאשר נאמר ביסודות דרך משל, כי אלו ימצא יסוד אחד אשר לו אותו חסרון בעצמו שיש ליסוד הארץ, כאשר הצטרף אליו יגדל אותו החסרון בלא ספק. ומפני זה אמרו בגמרא (בסנהדרין ע"א:) כנוס לצדיקים טוב להם וטוב לעולם פזור לרשעים טוב להם וטוב לעולם, והוא מצד שהם מסכימים על תכונות רעות אשר בהתקבצם תתחזק התכונה היא, ובהתפזרם תחלש ותחסר, עד שראינו יעקב אבינו מאשר ראה שני בניו והם צדיקים, עם כל זה בהיותם מסכימים על תכונה אחת בלתי נאותה בעיניו אמר "שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אֲחֵי אֶחָדָם בְּיַעֲקֹב [וְאֶפְיָצִים בְּיִשְׂרָאֵל:] וגו'":

characteristics that they should be strengthened by such compounding. And this is, indeed, absolutely true — but only under one specific condition: that the defect of the added constituent be common to all of the others. For example, if one possesses the evil characteristic of miserliness, then, if he is joined by another possessing the same characteristic, its evil will be compounded and intensified. However, in a collection of individuals, some possessing the defect of miserliness and others that of extravagance, then the activities of the aggregate as a collective body will be more perfect than those of its individual constituents. The same holds true with the elements. For example, if another element possessed the same defect as that of earth, then a combination of these elements would undoubtedly produce an intensification of the defect. This is the intent of the statement in Sanhedrin (71b): "A gathering of the righteous is good for them and good for the world; a scattering of the wicked is good for them and good for the world." This is because the wicked share in common evil characteristics which are intensified when they are gathered together and weakened and diluted when they are dispersed. This accounts for the conduct of our father Jacob towards his sons [Shimon and Levi]: Though he regarded them as righteous, nevertheless, observing in them a common negative characteristic [aggressiveness], he said (Bereishis 49:7): "I shall scatter them in Jacob."

והנאה לעולם ולצדיקים – רע להן, ורע לעולם. כנוס לרשעים – רע להן, ורע לעולם. ולצדיקים – הנאה להן, והנאה לעולם.

Sanhedrin 103b:

תניא רבי נתן אומר: מגרב לשילה ג' מילין. והיה עשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערבין זה בזה. בקשו מלאכי השרת לדחפו. אמר להן הקב"ה, "הניחו לו! שפתו מצויה לעוברי דרכים."

And this is the principle behind the generation of the dispersal [*dor hapalagah*] and their punishment, concerning which the expositors have left us so much in the dark that we are almost like the blind groping for the wall. For what did these people do? What is their offense and what is their sin? If they wished to form a common bond, should they not merit a goodly reward for their labors? For we see all of Scripture directing us in this path, so much so that our sages have declared (Sifrei 42): "Even idolators, so long as there is peace among them, the attribute of justice is not stretched out against them," basing this upon the verse (Hosea 4:17): "Ephraim is joined [in unison] to idolatry — let him alone." And though there are midrashim dealing with the reasons for their being punished, they do not accord with the plain meaning of the

Sifrei Bamidbar 42:

ר' אלעזר הקפר אומר: גדול השלום, שאפילו עובדי עבודת גלולים ושלום ביניהם, בביבול, אין (השטן) נוגע בהם. שנאמר (הושע ד:יז) "חִבֹּר עִצְבִּים אֶפְרַיִם הִנְחִלוֹ לֹ":

א"י: וזה היה ענין דור הפלגה ועונשם שהניחו אותנו המפרשים באפלה עד שכמעט נגששה כעורים קיר, כי אלו האנשים מה עשו מה פשעם ומה חטאתם אם רצו להיות כאיש אחד חברים, הלא היה ראוי להיות להם בזה שכר טוב, כי ראינו הכתובים כלם מישרים אל זה הדרך עד שאמרו, "אפילו עובדי ע"ז כל זמן שהשלום ביניהם אין מדת הדין פתוחה כנגדם, והסמיכו זה אל הפסוק "חִבֹּר עִצְבִּים אֶפְרַיִם הִנְחִלוֹ לֹ" ועם היות שבאו בטעם עונשם של אלו מדרשים, אינם מסכימים לפשוטו של מקרא, כי לדברי מי

שאמר שהיתה הסכמתם לעלות לרקיע, הוא מן התימה איך הסכימו כל בני עולם בשטות כזה, ולו חשכו ראותם ועורו עיני שכלם היה ראוי להיות פתיותם מציל אותם מן העונש, וכיוצא בזה "יושב בשמים ישחק א-דני ילעגלמו..." וכו', ועוד כי לו פשטו יד בעיקר איך תספיק עונשם להפיץ אותם לבד, ועוד כי מפשט הפרשה נראה כי לא היה עונשם על מה שעשו כבר אבל מה שהיה אפשר שימשך ממעשיהם, והוא אמרו "הן עם אחד וְשִׁפָּה אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחֵלֶם [לְעִשׂוֹת]" וגו', והנה פסוק זה מורה בפירוש כי העונש היה מדאגה מדבר שאפשר שיתחדש, וכל אלה הדברים משימים המשכיל במבוכה וצריכים ביאור, וכל זה נמשך ונוסד על השורש שאמרנו, כי חברת הרשעים ואסיפתם דבר מזיק, הן בעת השתדלם בפעולת רעתם, או לא ישתדלו בה, כאשר חברת הטובים דבר מועיל, הן בעת השתדלותם, או בעת ינוחו, כאשר נרמז באמרו "גַּם אִם-יִשְׁכְּבוּ שְׁנַיִם וְחַם לָהֶם:"

verses. For according to the view (Tanchuma, Buber ed., Bereishis 58:22) that they made a compact to ascend to the heavens, this is indeed to be wondered at. How could all of humanity concur in such folly? And if their sight was withheld and the eyes of their intellect blinded, then their ignorance itself should have protected them from punishment, it being written about such as these (Tehillim 2:4): "He who sits in heaven will laugh; Hashem will mock them." What is more, the plain meaning would indicate that they were being punished not for what they had already done but for the potential repercussions of their deeds, it being stated (Bereishis 11:6): "Behold, they are one people, and there is one language for all of them, and this is the beginning of their doing, [and now nothing will be withheld from them]..." This verse makes it perfectly clear that their punishment was prompted not by what they had already done but by a concern as to the possible consequences of their deeds. All of this places the thinker in perplexity and demands explanation. [The explanation is as follows.] All of this proceeds from and is founded upon the above-stated principle: the company of the wicked and their gathering is injurious, whether they are actively engaged in the performance of evil or not, just as the company of the good is beneficial, whether they are actively engaged in the doing of good or not, as intimated in the verse (Ecclesiastes 4:11): "Also, if two lie down, they will be warm."

Tanchuma, Buber ed., Bereishis 58:22:

ומנין שחלקו על הקב"ה? ממה שקראו בענין, "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים..." (ברא' יא:א) ואף דור הפלגה עמדו ומרדו בהקב"ה, ובקשו לעלות לרקיע.

Tehillim 2:4: יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׁחַק אֶ-דָּנִי יִלְעַג לָמוֹ:

Bereishis 11:6:

וַיֹּאמֶר ה' הֵן עַם אֶחָד וְשִׁפָּה אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחֵלֶם לְעִשׂוֹת וְעַתָּה לֹא-יִבָּצֵר מֵהֶם כָּל אֲשֶׁר יִזְמִו לַעֲשׂוֹת:

וזה היה ענין דור הפלגה, כי אין ספק כי בעת ההיא היו כל בני העולם נוסדים על אמונות נפסדות, ואשר הסכימו כלם הוא ענין ע"ז, מלבד סגולות ואנשים מעטים אשר טעמו וראו אורו של עולם כי טוב, והם גם כן לא היה ספוק בידם לקרוא בני אדם לעבוד את ה' שכם אחד, מיראתם את העמים אשר היו בארצותם מושלים עליהם, עד שהראשון שהתחיל זה והוא אברהם קרה לו מה שקרה עם נמרוד עד שהוצרך לעזוב ארצו וללכת אל ארץ אחרת, ואין ספק כי אותם הצדיקים אשר היו יחידים בדורות ההם היה להם חלוק האומות והממשלות לטוב, כי כאשר חזר להם האומה באיזה מלכות וישוטטו אל ארץ אחרת יוכלו שם לעבוד הש"י

This was the crucial factor in respect to the generation of the dispersal. There is no doubt that at that time all men held defective beliefs, all of mankind concurring only in their espousal of idolatry, with a few rare exceptions who had tasted and witnessed the goodness of the Light of the World. But even they could not call others to serve Hashem together from fear of the peoples who were the ruling powers in their lands. So that the first to begin this call, Abraham, experienced what he did at the hands of Nimrod until he was compelled to leave his land and go to a different one. Now, unquestionably, for those righteous men who were unique in those generations the division of peoples and kingdoms was a good and a benefit. For when the people of a certain kingdom would oppress them, they would move on to a different land, where they could serve Hashem as they desired, as is the case in our present-day exile. For when enforced conversion began in the Arab lands, the Jews fled to a different land, and, thence, back to

כרצונם, כאשר קרה לנו בגלותנו היום כי כאשר נתחדש שמד בארץ ישמעאל ינוסו פליטיהם אל ארץ אחרת, ומשם לישמעאל, וזה אצלנו מחיה מעט בעבדותנו. ובעת ההיא "כְּלֵהָאָרֶץ שָׁפָה אַחַת [וּדְבָרִים אֶחָדִים:]" וגו' והסכימו להיות לעולם כלו ראש אחד מנהיג ומושל, ושלא יהיו נפוצים ונחלקים לממשלותם, ולכן בחרו בקעה אשר מצאו להם רחבת ידים, שאין ספק שרוב בני אדם יבחרו להיותם קרובים כפי כחם אל ראש ממשלתם, לזה גם כן הסכימו לבנות מגדל וראשו בשמים, כלומר גבוה מפלג כפי האפשרות, כאשר בא פסוק אחר עם זה בשוה "עָרִים גְּדֹלֹת וּבְצֻרֹת בְּשָׁמַיִם," [דברים ט:א] כי כן היה ראוי למי שנבחר להיות מושל בעולם התחתון, שיהיה ארמונו ומגדלו גדול יתר מאד, עד שבראיית המגדל יתלבש כל רואהו פחד ומורא ושיהיה נראה מרחוק:

the Arab lands. And this gave us a lease on life in the midst of our afflictions and our toils. "At that time all the world spoke one language [and held one set of ideas]..." (Bereishis 11:1) and they agreed that there be one head for the entire world, a leader and a regent, and that they not be spread out and divided among their dominions. It is for this reason that they chose a spacious valley, for, unquestionably, most men would choose to be as close as possible to the head of their kingdom. It is for this reason, too, that they agreed to build a tower with its "top in the heavens," that is, as tall as possible (the sense of the phrase corresponding to [Devarim 9:1]: "great cities and fortified in the heavens"). For it befitted him who was chosen as the terrestrial regent to have a palace and a tower so tall as to inspire all who saw it with awe and fear, and to be visible from afar.

Now these people at that time sinned neither in word, deed, nor thought, but the Blessed One, who looks and sees far off, went down [i.e., penetrated] to what would result from the gathering of those wicked people. This is the intent of (Bereishis 11:5): "And Hashem went down to see." That is, he saw to the depths of what would result from their deeds. And though at the time there was no evil, the gathering would ultimately prove to be bad for them and bad for the world. This, because they all subscribed to idol worship, and the valley, too, which they chose for themselves was the land of Shinar, whose chief and king was Nimrod, the high potentate of idolatry, who persecuted our father Abraham because of his opposition to it, as is well known (see Eruvin 53a). This is the intent of (Bereishis 11:6): "Behold, they are one people." That is: if this situation persists, they will all be of one mind; and though there is no harm in their acts at present, this is only because it "is the beginning of their doing," but if they are allowed to continue, "nothing will be withheld from them of what they thought to do in the beginning, but which they were not able to do." For there is no doubt that all of those generations sought to elevate their particular gods and to cause the name of the Holy One Blessed be He to be forgotten and that they failed in this only because of the division of kingdoms and lands, which

Pesachim 87b:  
וְהָיִינוּ דְאָמַר  
לִיהָ הָהוּא  
מִיבֵא לְרַבִּי  
חֲנִינְאֵי אֲנִי  
מְעַלְיָן  
מִיבִיבִי, כְּתִיב  
בְּכוֹ: "כִּי שָׁשֶׁת  
חֲדָשִׁים יֵשֵׁב  
שָׁם וְגוֹ", וְאֵלוֹ  
אֲנִי אֵיתִיבִי  
גְּבַן כְּמֵה שְׁנִי,  
וְלֹא קָא עֲבָדִין  
לְכוּ מִיָּדִי.  
אָמַר לוֹ:  
"רְצוּנְךָ יִטְפַּל  
לְךָ תִּלְמִיד  
אֶחָד."  
נְטַפֵּל לִיהָ רַבִּי  
אוֹשְׁעִיא. אָמַר  
לִיהָ: "מְשׁוּם  
דְּלֹא יִדְעִיתוּ  
הִיבִי תַעֲבָדוּ,  
תְּכַלִּינן כּוֹלְהוּ  
— לִיתְנָהוּ  
גְּבִיבִי. מְאִי  
דְאִיכָא גְּבִיבִי,  
קָרִי לְכוּ

א:י"ג והנה אלו האנשים בעת ההיא לא חטאו בדבר לא במעשה ולא במחשבה, אלא הש"י צופה ומביט למרחוק, ירד למה שימשך מקטן האנשים הרעים, והוא אמרו וירד ה' לראות וגו', כלומר ירד והשגיח למה שימשך ממנו, ואם לעת עתה אין רע אמנם הכנוס היה רע להם ורע לעולם, והוא שכלם היו מסכימים על ע"ז. והבקעה ההיא גם כן אשר בחרו להם היא ארץ שנער, היה ראשה ומלכה נמרוד שהיה ראש לעבודה זרה, עד שהציק לאברהם אבינו בחלקו עליה כמו שנודע, ולכן אמר "הֵן עַם אֶחָד [וְשָׁפָה אַחַת לְכֻלָּם]..." וגו'. כלומר אם ימשך זה הנה כל העולם בהסכמה אחת ואם עתה אין במעשיהם נזק, זה החלם לעשות, אבל אם ימשך לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות בעת הראשון ולא יכלו, עתה לא ימנע מהם, כי אין ספק שהדורות ההם כלם היו משתדלים לקומם ע"ז שלהם ולהשכיח



שמו של הקב"ה ולא עלה בידם מפני חלוק הממשלות והארצות, כי היה לעובדי השם מפלט, מה שלא יהיה כן אם תמשך הסכמתם, כי כאשר ברח אברהם מפני נמרוד ללכת אל ארץ כנען לוא היה נמרוד מושל בכל העולם אנה ילך מרוחו, וזהו אמרם בפסח שני (פסחים 109:ז) אמר ליה ההוא מינאה אנן מעלינן מנייכו דכתיב "כִּי שֵׁשֶׁת חֳדָשִׁים יֵשְׁבִי שָׁם יוֹאֵב וְכָל־יִשְׂרָאֵל עַד־הַכְּרִית כָּל־זָכָר בְּאֶדְוֹם:" ואלו אתון יתביתו גבן ולא עבדינן לכו ולא מידי, אמר ליה היכי תעבדו תכלינהו לכלהו ליתנהו גביכון, למאי דאיכא גביכו קרו לכו מלכותא קטיעא אמר גפא דרומי בהא נחתינן ובהא סלקינן. הנה הורה כי סבת השיב חמתם מהשחית אינו רק להיות ממשלתם בלתי כוללת, ולכן בהיות מחשבת הדור ההוא איננה לרעה, אבל כי ראה הש"י שימשך ממנה רע, לא ענשם כי לא היו ראויים לעונש, אבל סכל עצתם. ובלבל לשונם, כי גם בלבול הלשון והעלם קצתו אל קצתו תועלת בזה, כללו של דבר ראה קבוץ הרשעים ההוא רע בהיותם כלם מסכימים על תכונה אחת רעה, כי אי אפשר לכלל מקובץ מפרטים בעלי תכונה אחת רעה שלא יהיה הכלל רע ממנו או כמוהו:

afforded refuge to the servants of Hashem. This would not be the case if they reached universal accord. For when Abraham fled Nimrod for Canaan, if Nimrod had ruled the entire universe, where would he flee from his wrath? This is the intent of the dialogue (c.f. Pesachim 87b); "A certain heretic said to him: 'We are better than you, for it is written (I Kings 11:16): "For Yoav remained there six months with all of Israel until he had cut off every male in Edom," and here you dwell among us and we do you no harm whatsoever.' He answered: 'What can you do? Destroy all of us? We are not all in your hands. Destroy those who are in your hands? You will be called a "cut-up monarchy.'" The heretic responded: 'By the wing [idolatry] of Rome, it is with this thought that we arise and with this thought that we lie down.'" We are hereby taught that the only reason for their not embarking upon wholesale destruction is the non-comprehensiveness of their dominion. Therefore, because the intent of that particular generation was not evil, but the Blessed One saw that evil would result from it, He did not punish them — because they did not deserve to be punished — but He confounded their counsels and confused their tongue, for confusion of language and complete forgetfulness of it is also of avail in this regard. In sum: He saw evil in that gathering of wicked men in that they all shared a common evil characteristic; for it is impossible for a group compounded of individuals with a particular evil characteristic not to be worse than or as bad as the individuals themselves.

מְלֻכּוּתָא  
קְטִיעָתָא.  
אָמַר לֵיהּ: גַּפּא  
דְּרֹמָאִי! בְּהָא  
נְחָתִינן וּבְהָא  
סְלָקִינן."

א"י"ד וזאת היתה הטענה אשר אימת בה קהלת הפסק דין שנתן, להיות המורכבים כלם הבל ובלתי בעלי קיום בהיותם מקובצים ומורכבים מפרטים מסכימים על זה החסרון בעצמו. אבל לא תמשך זאת הגזרה עד שיתחייב ממנה שכל החסרונות שהם בפשוטים ימצאו במורכבים, אבל יתחייב שהחסרונות המתנגדות בפשוטים ימזגו ויוכללו לשלמות ומעלת המורכב המקובץ מהם, וזה מעלת המקובץ מפרטים, כי שלמות מפרטים, נמצאים בכלל ואיזה חסרון שיהיה בפרטים לא ימצא בכלל, אבל אפשר שחסרון אחד

And this is the rationale by which Koheles [i.e. Solomon] substantiates his assertion that the terrestrial composites are all vain and non-enduring — this following necessarily from the fact that the individual constituent of which they are compounded partake of this same defect themselves. But this assertion does not extend so far as to dictate that all of the defects found in the individual constituents must also be found in the composites which they form. It is dictated, rather, that the mutually antagonistic defects of the individual constituents be assimilated and amalgamated in their composite to perfection and eminence. And this is the virtue of amalgamation for the individual constituents: the perfection of the constituents is found in the whole, and any defect in them is not found in the whole, but it is possible for a certain defect in one of the

The echo chamber is not a *tzibbur*

מהפרטים יוצא מהשלמיות שביתר הפרטים מן הכח אל הפועל:

constituents to bring the perfection in the others from potentiality to actuality.

א"ט: וזהו הענין הנרמז בחלבנה הנכנסת בסמני הקטרת כי עם היות החלבנה מצד עצמה בלתי נאותה, אפשר שיהיה לה כח לעורר ולהוציא איכיות הסמים האחרים ולעורר בסמייתם. וכן על צד המשל אם ימצאו בכלל אחד פרטים בעלי חסרון, מאשר יכביד עליהם הכח המעורר לנקמה בלתי משוערת, בהמצאם בתוך הכלל יעוררו כחותיהם למה שראוי בפעל הזה, ומה שצותה בו התורה, כי הם ישערו פעלם כפי המכוון התורני, ואם היו המעוררים מצד התכונה בלתי טובה, ועל זה המשל אשר ביארנו בזו התכונה יוקש וימצא ביתר התכונות כלם:

And this is the idea alluded to in the inclusion of the frankincense among the spices of the incense. Though the odor of the frankincense is, in itself, unpleasant, it may possess the power to stir up and bring to the fore the properties of the other spices and to arouse their scent. Similarly, for example, if there were a certain group comprising individuals possessing a defect such that they are awakened to unbridled revenge, their powers, though they be defective in isolation, will generate a positive arousal within the group whose members channel them along the paths of Torah. And what applies in respect to this characteristic applies to all of the others.

Kerisus 6b:  
א"ר חנא בר  
בזנא, א"ר  
שמעון חסידא:  
כל תענית  
שאינ בה  
מפושעי  
ישראל אינה  
תענית שהרי  
חלבנה ריחה  
רע ומנאה  
הכתוב עם  
סממני קטרת.  
אביי אמר:  
מהכא (עמוס  
ט:ו) "וְאֶגְדְּתִי  
עַל-אֶרֶץ  
יִסְדֶּה".

א"ט: ומזה הענין הוא שכאשר נתחייב מהיסודות החסרים והם חשך ותהום ורוח מורכבים שלמים, כן יתחייב ימצא כלל ועדה חשובה מפרטים בלתי חשובים, לפיכך יש ליזהר בכבוד הצבור לעולם, וא"כ אפוא מה לעשות יקר וגדולה בכלל מורכב מפרטים חשובים כזה, שראוי ליזהר מלדבר לפנייהם בתורה, וכל שכן בענין יקר הערך גדול המעלה כמעשה בראשית, שהמדבר בו לא ימלט מאחד משנים, אם שידע בו, ואם שלא ידע בו, אם ידע בו הנה הוא עובר על מה שהזהירונו "אין דורשין... במעשה בראשית בשנים", ואם איננו יודע בו, הוא עושה בנפשו שקר ומיקל בכבוד צבור, ומורה בנפשו רום לבבו, שאין ספק שזה מסובב ממדת הגאווה, כמו שאמר דוד "ה' | לא־גָבַהּ לְבִי וְלֹא־רָמֵו עֵינַי | וְלֹא־הִלְכֵתִי | בְּגִדְלוֹת וּבְנִפְלְאוֹת מִמֶּנִּי" וגו', הורה כי רום הלב יביא האדם לדבר ממה שהוא נשגב ונעלם ממנו, ואשר יש לו זאת התכונה הרעה הוא שפל מערכו איננו יכול לעמוד במקום גדולים, כמו שאמר "וְאִם הִגִּיס דַּעְתּוֹ — הִקְדוּשׁ בְּרוּךְ

And just as perfect composites are performed from the imperfect elements of darkness, deep, and wind, so must a perfect aggregate and a distinguished congregation result from undistinguished individual members. One must always be heedful, then, of the honor of the congregation. If that is the case, then, in the presence of a congregation composed of such distinguished individuals, how much more so must one be heedful of discoursing upon Torah matters, especially such exalted matters as the creation, where the speaker must fault himself for either one of two reasons — knowing what he is speaking about or not knowing. For if he knows what he is speaking of, he violates the exhortation (Mishnah Chagigah 2:1): "The creation is not to be discoursed upon in the presence of two"; and if he does not know whereof he speaks, then he implants falsehood in his soul, and demeans the honor of the congregation, and demonstrates his haughtiness. For there is no doubt that his holding forth on these matters proceeds from pride, as David wrote (Tehillim 131:1): "Hashem, my heart is not haughty, nor my eyes vainly raised, nor have I occupied myself with lofty matters and things beyond my ken." This clearly demonstrates that it is pride which leads one to speak of recondite matters that are hidden from him. And the possessor of this evil characteristic is diminished in stature and rendered unfit to stand in the company of the great, as it is stated (Megillah 13b): "...and if he is presumptuous, the Holy One Blessed be He lowers

Chagiga 2:1:  
אין דורשין  
בעריות  
בשלושה. ולא  
במעשה  
בראשית  
בשנים. ולא  
במרכבה  
ביחיד

Tehillim  
131:1:  
שיר המעלות  
לְדָוִד: ה' | לֹא־  
גָבַהּ לְבִי וְלֹא־  
רָמֵו עֵינַי | וְלֹא־  
הִלְכֵתִי |  
בְּגִדְלוֹת  
וּבְנִפְלְאוֹת  
מִמֶּנִּי:

Megillah  
13b:  
וְאִם הִגִּיס  
דַּעְתּוֹ —  
הִקְדוּשׁ בְּרוּךְ  
הוא משפילו,  
שנאמר: "וְאִם  
אֲסוּרִים בְּדָקִים  
וְגו'."

Mishlei  
16:18:

הוא מְשָׁפִילוֹ, ואמר הכתוב (משלי טז)  
 "לפני שֶׁבֶר גָּאוֹן":

him, and (Proverbs 16:18): "Before destruction there goes pride."

לפני שֶׁבֶר גָּאוֹן  
 וְלפני כְּשֵׁלוֹן  
 גְּבַה רֵיחַ:

והתחייבה הכניעה בסבת הגאווה לשתי א"י סבות, האחת מפני שמדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, ואחר שבקש להתרומם יותר מהראוי לו, ראוי שתכנע ותשפל מדרגתו, והשנית כי טבע היצירה כן חייב להיות כל דבר מתקיים ונשמר במקום הנחתו הטבעי, ושיפסד כשיהיה בזולת מקומו, כאשר יקרה לאויר אם יונח למטה מהמים. או לארץ אם תוכרח להיות למעלה מהאויר, ועוד כי טבע היצירה חייב להיות העליונים מעותדין לקבל השפלות, ולהיות התחתונים מעותדין להתרומם, ומפני זה אמרו "נגד שְׁמָא, אֲבִד שְׁמָה", כי טבע המציאות כן חייב. ונתבאר זה במאמר "וְאֵד יַעֲלֶה מִן־הָאָרֶץ" וגו', כי השמש פועל ועובר ביסודות כלם עד מרכז הארץ, ובסבת תנועתו מעלה אדים משני היסודות התחתונים עד שישובו לעצמם היסודות העליונים שהם האש והאויר, כי האויר הנה זה מבואר שקבל צורת המים וישוב מטר נתן ארצה, ואמנם ביסוד האש גם כן אפשר בטבע הבריאה שיקרה כן, אלא שהשם יתברך למען רחמיו הוציא זה האפשרות מכלל המנהג הטבעי, כמו אשר גזר שיקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה, אף על פי שהמנהג הטבעי יתחייב בהפך:

Pride must meet with humbling for two reasons: first, because the Holy One Blessed be He metes out measure for measure, so that one's desiring to aggrandize himself beyond his worth is aptly countered by his being humbled and lowered; second, because this is the nature of the creation. All things endure and are preserved in their natural setting and deteriorate when they are removed from that setting, as evidenced with air being forced beneath water or earth being forced above air. What is more, the nature of the creation requires that the elevated be oriented towards the acquisition of lowliness and the lowly towards the acquisition of exaltedness (This accounts for [Hillel's] statement [Avos 1:13]: "He who magnifies his name loses his name"), this being the nature of existence. And this is the intent of the verse (Bereishis 2:6): "And a mist rose from the earth and watered the whole face of the ground." For the sun acts upon all of the elements, until the center of the earth, and by means of its motion raises mists form the two terrestrial elements [earth and water], until they convert to themselves the celestial elements, fire and air. In respect to air it is clear that it assumes the form of water and becomes rain falling to earth. And it is also in the nature of fire to behave thus, but the Blessed One in His mercy removed this possibility from the order of nature, just as He decreed that the waters be gathered together in one spot and the dry land be seen — although nature dictates otherwise.

Co-existence of Purpose and Nature

Pirkei Avos 1:13:

הוא הִיָּה  
 אומר: נגד  
 שְׁמָא, אֲבִד  
 שְׁמָה.  
 וְדָלָא מוֹסִיף,  
 יִסָּף.  
 וְדָלָא יִלְיָף,  
 קָטְלָא חֵיב.  
 וְדֹא שְׁתַּמֵּשׁ  
 בְּתַגָּא, חֵלְף:

א"י ח וזה הוא ענין הקשת, כי אין ספק שזה המראה הוא פעל טבעי מהכאת ניצוץ השמש באויר הלח, כמו שאמר הרמב"ן, שעל כרחנו יש לנו להודות בזה לדברי הפילוסופיא היונית כי הוא ענין מוחש ולא נוכל להכחיש החוש. ואם כן יש לשאול מה היתה נתינת האות בזה שלא יהיה מבול עוד, שאחרי היותו ענין טבעי. על כרחנו ראוי שיקרה כן קודם המבול כאשר קרה אחריו, ואם כן אין זה אות

And this explains the phenomenon of the rainbow. For there is no doubt that this sight is a natural consequence of the sun's rays striking the moist air, as explained by the Ramban (Bereishis 9:12-17). We must perforce concur with the Greek philosophers on this phenomenon, it being evident to our senses, which cannot be denied. This being the case, it should be asked: how does the rainbow constitute a sign that there will be no more floods? Being a natural phenomenon, it should have occurred before the flood just as it occurred afterwards, and, therefore, would not constitute a sign, just as the rising of the sun in the morning does not constitute a sign, it being part of the natural order of things.

Note: The unity of Nature and Providence is in contrast to the Rambam, who sees Personal Providence as earned, getting one away from the vagaries of nature.

**כאשר לא יהיה אות בזריחת השמש  
בבקר, שהוא מחויב למנהגו של עולם:**

ואמר הגאון רב סעדיה כי קודם נח היה קשת, ואינו לא אות ולא מופת אבל הוא כמו עד הגל ועדה המלכה, א"י"ט ולכן אמר את קשתי נתתי בענן ולא אמר אשר אני נותן וזה כתבו הרמב"ן בפירושו בתורה, ורבים אמרו כי השמש היה יותר חזק אחר המבול יותר ממה שהיה קודם, ולכן נראתה הקשת בענן מה שלא היה קודם, והראשון עיקר:

פירוש אחר את קשתי נתתי בענן נבוכו בו הראשונים שכבר אמרו החוקים שהקשת ענין טבעי שמלכת השמש א"ב: באויר הלח יתהוה, כי כן יראה בכלי מים לפני השמש במראה הקשת, ואם כן איך יהיה אות על ההבטחה שלא יהיה עוד מבול, ולפיכך פרשו הקשת אשר נתתי בענן ציוס הבריאה תהיה מיום זה והלהאה לאות ברית, שכשיראה אזכור לכם ברית שלום ביני וביניכם, וזה דוחק. אבל האמת הוא שהקשת היה נראה קודם המבול, באויר הלח לא בענן, ומשנתנו לאות היה בענן. והטעם לפי שהעננים היו חזקי הערפלויות ולא ירשם בהם זה המראה להיותם נוטים אל טבע העפריות המתאבד עם האד העולה, ולזה היו מאותרות ההתכה, וכשריחם השם יתברך על הארץ שנה טבעם והחזירן דקים עד שירשם בהם הקשת):

אבל התשובה בזה כי קודם המבול היו מעותדים היסודות התרתונים למשול ביסוד האש ולהשיבו לצורה המימית כאשר הם מעותדים למשול ביסוד (המים) [האויר], ובעת ההיא כאשר יגבר הלחות יחלש היסוד האשיי ההוא עד שלא יראה המראה ההוא, אבל השם השיגב בו בכחו רוצה לומר שחזק יסוד האש עד שלא יתפעל מצד היסודות התחתונים, עד שלא יתחדש זה המראה מצד הכאת ניצוץ השמש, ולו היה נשאר הענין על טבעו היו כל היסודות העליונים מעותדים לשוב לטבע התחתונים, כי טבע היצירה כן חייב שימשול התחתון בעליון ושישיבהו אליו. ועל זה הדרך פירש הרמב"ן "וְשִׁמְתִי אֶת־זֶרְעֶךָ כְּעֹפֶר הָאָרֶץ", רוצה לומר שיהיה ענין זרעו כענין העפר שהכל ידרכו עליו ובאחרונה יעלה הוא על דורכו, וישיבהו אליו, עם שטבע היצירה חייב שאותם שהם עליונים בטבעם ועצמם ינוצחו וישובו שפלים, כ"ש שראוי זה במי שמגביה עצמו במה שאין ראוי לו שישוב שפל, ונתברר בזה מה שאמר לפני שבר גאון, ומה שאמרו רז"ל ואם הגיס דעתו הקב"ה משפילו, שכן ראוי במשפטי

The answer is that before the flood the terrestrial elements were oriented to dominate the element of fire and convert it to the form of water, just as they are oriented to dominate the element of air. And in that time, when there was an intensification of moisture the hot, fiery element weakened, so that this phenomenon was not observable. But [after the flood], Hashem strengthened it with His powers; that is, He strengthened the element of fire so that it was no longer affected by the terrestrial elements and in consequence, this phenomenon was generated by the action of the sun's rays. But if things had been left in their original state then all of the celestial elements would have been oriented towards transformation into the nature of the earthly elements, for the nature of the creation demands that the lower dominate the higher and transform it into itself. And it is according to this principle that the Ramban explains (Bereishis 22:16): "And I will make your children as the dust of the earth." That is, the destiny of his children will parallel that of dust — all step upon it, but in the end it rises and envelops within itself those who step upon it. And if the nature of creation demands that those who are higher in nature and essence be vanquished and rendered lowly, how much more so should it follow that one who exalts himself with what he does not possess be rendered lowly. This explains the verse: "Before destruction there goes pride," and the words of the sages of blessed memory: "If he is presumptuous, the Holy One Blessed be He lowers him." For this, indeed, accords with the just ways of Hashem, and the nature of the creation demands it. If so, what

Ramban, Bereishis 22:16: עַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה: גַּם מִתְחִילָה (לעיל י:טז, טו:ה) הַבְּטִיחוּ כִי יִרְבֶּה אֶת זֵרְעוֹ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכַעֲפַר הָאָרֶץ. אֲבָל עֵתָה הוֹסִיף לוֹ יַעֲן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ הַמַּעֲשֶׂה הַגָּדוֹל הַזֶּה שֶׁנִּשְׁבַּע בְּשֵׁמוֹ הַגָּדוֹל וּשְׁיִרְשׁ זֵרְעוֹ אֶת שַׁעַר אוֹיְבָיו וְהִנֵּה הוֹבֵטֶחַ שְׁלֹא יִגְרוּם שׁוֹם חֲטָא שִׁיכֻלָּה זֵרְעוֹ אוֹ שִׁפּוֹל בִּיד אוֹיְבָיו וְלֹא יִקּוּם וְהִנֵּה זוֹ הַבְּטִיחָה שְׁלִימָה בְּגֹאוּלָּה הַעֲתִידָה לָנוּ:



השם הישרים ושטבע היצירה כן חייב, ואם כן אפוא איזה מפלט לנו בזה:

א:כ"ב והתשובה כי כל מה שאנו מדברים במעשה בראשית וכל מה שהבינו בו החכמים כלם. אם לא בשפע אלהי אינו מכלל מעשה בראשית שחייבו רז"ל יודעיו להסתירו ולהעלימו, וכמו שאנו עתידין לבאר, ואם כן חזר דבורנו בזה כיתר הדרושים בעת החתונה וכיוצא:

א:כ"ג אמנם ענין מעשה בראשית מהו צריך ביאור רחב, כי הנה הרמב"ם ז"ל אמר שמעשה בראשית היא חכמת הטבע, ויש בזה סתירות גדולות, כי אין בדבורנו ביסודות ובמורכבים הנמשכים מהם דבר שיתחייבו ההסתרה וההעלמה, ועוד אם הוא כן היה צריך לידע הגבול שנעמוד בו ולא נפרסמהו להמון, כי אין ספק דכל מה שהוא בענין הטבע ובאורו אין ראוי שיהיה נסתר ונעלם אבל ראוי שיתפרסם. שהרי ידוע שחכמת הרפואה וחכמת עבודת האדמה והמרעה נמשכות מחכמת הטבע, והנה אם כן היושבים בערי הפרזות דורשים תמיד במעשה בראשית ויודעים בו, וגם כן לא נוכל לומר שמעשה בראשית לא תהיה חכמת הטבע, שהרי מעשה בראשית נוסד כלו בעולם התחתון לא בעליון, כי זה יהי' מעשה מרכבה, ואם לא יהיה מעשה בראשית ידיעת טבעיו ועניניו, אם לא אפוא מהו, וזהו א"כ דבר מחדש מבוכה וצריך ביאור:

א:כ"ד והתשובה בזה כי אין ספק כי מעשה בראשית היא חכמת הטבע אבל לא מאותו צד שהתחכמו בו האנשים מצד מחקרם, אבל מצד מה שהידיעה נעלמת בו מצד המחקר ולא תודע אלא בשפע אלהי. והוא שיש לכל הנמצאים שני פעלים, פעל נמשך אחר חמרם, ופעל נמשך מצד צורתם אשר הוא עצמותם, והפעלים הנמשכים מצד חמרם, יודעו

escape is there from this [dilemma of discoursing upon the creation]?

The answer: All that we speak about in respect to the creation and everything that all of the sages have understood about it (outside of Divine effluence) is not in the category of "the creation" which our sages of blessed memory have commanded be hidden and concealed by its intimates, as we shall explain. But if so, this would seem to place our words here in the category of those homilies delivered at weddings, and the like!

The truth is, however, that what constitutes "the creation" requires broad explanation. For the Rambam, of blessed memory, has said (Yesodai Hatorah 4:10) that "the creation" is the knowledge of nature, and this poses great contradictions. There is nothing in our talk of elements and their compounds which requires hiding and concealment. Furthermore, if it is, indeed, true that "the creation" refers to the knowledge of nature, it would be necessary to know the limit beyond which one could not make things public knowledge. For, beyond a doubt, anything which deals with nature itself and the explanation thereof should not be concealed, but to the contrary, should be publicized. For it is well known that the knowledge of medicine, and agriculture, and pasturing is derived from the knowledge of nature — so that [by this criterion] all those who live in the outlying provinces are constantly expounding "the creation" and are intimate with it. But neither can we say that the creation is not the knowledge of nature, for "the creation" is entirely founded in the terrestrial world and not the celestial, whose province is that of "the Divine chariot." If "the creation," then, is not the knowledge of its nature and of the factors associated with it, then what is it? This casts us into perplexity and demands explanation.

The resolution is as follows. There is no doubt that "the creation" is the knowledge of nature, but not in the respect in which men know it through research, but in that respect in which knowledge of it is hidden to research and accessible only through Divine effluence. That is, all creations display two types of activities, one type resulting from their matter and the other from their form, which is their essence. Those activities resulting from matter can be understood through research and through a perception of the accidents of matter. But those resulting from form are completely inaccessible to

Olam  
haAsiyah v.  
Olam  
haYetzirah --  
tzuros  
(forms)  
come from a  
higher place.

Leshem: the  
forms of one  
world are the  
substance of  
the world  
above it.

Rambam  
Yesodei  
HaTorah  
4:10:

... ובאור כל  
אלו הדברים  
שנבפרק שלישי  
ורביעי הוא  
הנקרא מעשה  
בראשית....

Note: This  
distinction is  
closely  
related to  
that of  
Physical  
Cause vs.  
Purpose.

Also, to  
Stephen J.  
Gould's idea  
of Non-

מצד החקירה ומצד השגת מקריהם, אבל אשר מצד צורתם אי אפשר שיודעו בשום פנים מצד החקירה אלא מצד מה שהוציאו הנסיון לאור, וגם כי נדע פעליהם מצד הנסיון לא נדע סבת פעליהם כלל, כי אנחנו נדע בפלפל שהוא מחמם ונדע סבת החמום להיות היסוד האשיי גובר עליו, מפני שזה נמשך אחר חומרו, אבל עם היות שנדע שהאדם נותק ושהאבן השואבת מושכת הברזל, נדע זה מצד שהוציאו הנסיון, אבל לא נדע סבתו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, כי השער הזה סגור לכל דורש החכמה, במחקר אנושי לבד לא יפתח. ואין ספק כי הפעלים המתחייבים מצד חומר הדבר בערך אל המתחייבים מצד עצם הדבר, כמר מדלי, כי אלו יוצאים מאמתת הדבר ועצמותו ואלו נמשכים ממקורו שהם יוצאים מאמתתו, ואלו הפעלים היוצאים מצד הצורה הם נתלים מצד נותני הצורה או נותן איזה שיהיה, וזה העיון נמנע שיושג מצד חכמת אנשים, אבל יודע בה שההשגה בזה הוא מכת הנמנע:

וזהו שאמר שלמה בחכמתו, "כִּלְזָה נִסִּיתִי אֲבִיבָה בְּחִכְמָה אֲמַרְתִּי אֲחֻכְמָה [וְהִיא רְחוּקָה מִמְּנִי:] (44) רְחוּק מֵה־שְׁהִיָּה [וְעַמְק אֶעֱמֵק מִי יִמְצְאֵנִי:] וגו'", ירצה בזה כי מה שהוא אומר שהחכמה רחוקה ממנו, אומר אחר כך "רְחוּק מֵה־שְׁהִיָּה", כלומר לא תחשוב שאומרו שהוא רחוק לא יהיה זה כי אם בהשגת הדברים העתידיים, אבל שאוכל לעמוד על אמתת מה שכבר היה, כי גם "מֵה־שְׁהִיָּה" ונשלם מצאתי אותו עמוק ממני לא אדע לו סבה, ושהוא היה יודע מיודעי החכמה שהוא כן, ולכן אמר "כִּלְזָה נִסִּיתִי בְּחִכְמָה", כי כבר הודו כל המתחכמים שזה רוצה לומר ידיעת עצמי הדברים והפעולות הנמשכות מהם דבר לא תספיק בו החקירה:

research and can be known only in terms of what experience brings to light. But though we may know these activities from experience, we will be completely ignorant of their causes. For example, we know pepper to generate heat, and we know the cause of this heat to be the predominance within it of the element of fire — for this property is attributable to its matter. But though we know a man to laugh and a magnet to attract iron, we know this only through experience but are ignorant of the causes because these phenomena are attributable to form, knowledge of which is closed to all seekers of wisdom, not to be gained through human research alone. Now there is no doubt that those activities dictated by the matter of an object as compared with those dictated by its form are as a drop in the bucket, for the latter proceed from the truth of the object and its very essence whereas the former proceed from its accidents, which are removed from its essence. And these activities which are attributable to form are functions of the givers or giver of the form, so that understanding of them is closed to human knowledge and it must perforce be recognized that knowledge in this area is unattainable.

Overlapping Magesteria, which Rabbi Lord Jonathan Sacks zt"l paraphrased as: It is the role of science to explain How; but it is the role of religion to explain Why.

This is the intent of Solomon's statement (Ecclesiastes 7:23-24): "All this I have proved through wisdom. I said; 'I will become wise,' but it is far from me. What has been is far off and exceedingly deep. Who can find it out?" He says that wisdom is far from him and then "What has been is far off" so that we not get the impression that the "farness" is in relation to projection into the future but that what has occurred in the past can, indeed, be understood. "For I have found even what is past and completed too deep for me. I can find no reason for it." And he knew so from the knowers of wisdom themselves, this being the intent of "All this I have proved through wisdom." For all of the sages have acknowledged the essence of things and the activities flowing from them to be inaccessible to analysis.

Qoheles 7:23-25:  
כִּלְזָה נִסִּיתִי  
בְּחִכְמָה  
אֲמַרְתִּי  
אֲחֻכְמָה וְהִיא  
רְחוּקָה מִמְּנִי:  
רְחוּק מֵה־  
שְׁהִיָּה  
וְעַמְק אֶעֱמֵק מִי  
יִמְצְאֵנִי:

ולכן צחק הר"מ ז"ל על גאלינוס כשאמר א"ב"ו שהיות האדם צוחק לא ידע לו סבה, ואמר כי הוא מכח הנמנע שתודע לו סבה, כי הוא דבר יוצא מעצם האדם וצורתו:

It is for this reason that the Rambam, of blessed memory, ridiculed Galen's statement that he did not know the reason for human laughter, saying that it is impossible to know the reason for it, proceeding as it does from the essence of man and his form.

א"ב"ז הנה לפי זה מעשה בראשית היא חכמת הטבע האמתית. לא אותה שיתפלספו בה המתחכמים, והיא אמתת ידיעת עצמי הדברים, וזה הוא נמשך ונתלה בנותני הצורות שהם השכלים הנבדלים ואי אפשר שיודע כי אם בשפע אלהי נבואי, ולכן היתה חכמת מעשה בראשית סמוכה ומצרנית למעשה מרכבה ושניה אליה במעלה, כי שתי אלה החכמות תהיה בהם ההשגה ברוחניים שהם השכלים הנבדלים:

"The creation," then, is seen to be the true knowledge of nature, not that which the sages philosophize about. It is the knowledge of the true essence of things, which is a function of the givers of the form, the separate intelligences [i.e. the angels] and which, therefore, cannot be known except through prophetic Divine effluence. That is why "the creation" borders upon "the Divine chariot" and is second to it in importance; for both of these wisdoms involve apperception of the spiritual, the separate intelligences.

א"ב"ח ואם תשאל לדברינו הנה מעשה בראשית הוא בעצמו מעשה מרכבה, שאחרי שמעשה בראשית איננו כי אם ידיעת צורות הדברים שהוא נתלה ונמשך מנותני צורתם שהם השכלים הנבדלים, הנה הנכון בזה וההשגה היא בשכלים הנבדלים, וראוי שיהיה זה מעשה מרכבה:

And if you would ask: but if that is the case, then "the creation" is "the Divine chariot" itself: For in view of the fact that "the creation" is nothing other than the knowledge of the forms of things, which are functions of the givers of the forms, the separate intelligences, then, to all intents and purposes, knowledge of "the creation" is knowledge of the separate intelligences, which is "the Divine chariot."

א"ב"ט התשובה ראוי שתדע, כי יש בהשגת עניני השכלים הנבדלים ב' חלקים. האחד ההתלות והקשר מה שלמטה מהם בהם, והשני התלותם והמשכם ממה שהוא למעלה מהם, ואין ספק שיש בין שתי ההשגות הבדל עצום, והוא שהעיון וההשגה במה שלמעלה מהם אין ספק שהוא יותר גדול הערך ויקר המעלה מהעיון במה שהוא למטה מהם. ולזה יהיה מעשה בראשית ידיעת צורות הדברים על אמתתם שהוא הקשר המציאות התחתון במלאכים, ויהיה מעשה מרכבה ידיעת המשך והשתלשל המלאכים מהשם:

The answer: It should be known that apperception of the activities of the separate intelligences embraces two areas: one, the dependence upon them of what is beneath them; the other, their dependence upon what is above them. It goes without saying that there is a great difference between these two apperceptions, that of what is above them being far greater and nobler than that of what is beneath them. In sum, then, "the creation" emerges as the knowledge of the true forms of things, the bond between the terrestrial existence and the angels, and "the Divine chariot," as the knowledge of the linked progression of the angels from Hashem.

Maaseh  
haMerkavah  
– how  
Hashem  
Causes  
Metaphysics  
Maaseh  
Bereishis –  
how  
metaphysics  
causes the  
physical

א"ל' וכל מה שביארנו בזה ביאר דוד המלך במזמור אחד נכבד שיסד, והוא

And all that we have explained here was subsumed by King-David in a particularly lofty Psalm which he composed, "Hashem, You have searched me

"ה' חִקְרָתָנִי" [תהילים פרק קל"ט], וכונתו בו להודיע שחקירת האדם איננה משגת לידיעת עצמי הדברים, וכי זה לא יודע כי אם מצד החכמה האלהית:

אפרש בזה קצת פסוקים שהם עמודי המזמור, הנה התחיל "לְמַנְצַח לְדָוִד מְזֻמָּר" ה' חִקְרָתָנִי וְיַדְעֵ: ותפול התימה על זה הלשון, כי ידיעת השם יתברך איננה באה אחר החקירה, אבל מצד שרצה להודיע שחקירת האדם לא תשיג לידיעה אמתית, תפס זה הלשון, לומר כי חכמתך היא מגעת לידיעה אמתית, אבל חקירתי לא תספיק שתביאני לכלל ידיעה, ועל זה הדרך בעצמו אמר אחר [פסוק ב'] "אַתָּה יָדַעְתָּ שְׁבִתִּי וְקוּמִי בְּנִתָּה לְרַעִי מִרְחוֹק:" ואין ספק שיש באדם תנועות שהן נראות שיהיו יותר נעלמות מתנועות הישיבה והקימה, ואמנם בחר תנועה זו, להודיע שגם זו לא ישיג האדם בידיעתו, כי אדם יניע עצמו ואינו יודע כליו המניעים אותו מה הן, אם כן סוד שבתי וקומי גלוי אליך ולא לי, כי אין ספק שאם האומן לא ידע הכלים הצריכים לפעולתו לא יפעל דבר, ואני פועל בכלים לא אדע אותם, אם כן אתה הוא היודע לא אני הפועל:

אחר כך אמר "בְּנִתָּה לְרַעִי מִרְחוֹק", כי מאשר ידיעת האדם בדברים אינם מצד עצמם ואמתתם כי אם מצד מקריהם, גם כי האדם יבין מחשבת חבירו יבין אותה מקרוב לא מרחוק, כי אין הבנתי זולתי מצד המקרים הנראים, כאשר נדין במשל באדם שישמח, שהוא שמח. בהראות על פניו הוד הדם וזיוו, להתפשט הטבע לחוץ בעת השמחה עם הדם שהוא מרכבו, וכאשר נדון גם כן באדם המתעצב שהוא עצב, בהראות עליו אידי המרה השחורה (המתחייב) המעמיד הרוח הטבעי עם מרכבו בפנים, וכל זה מצד שאינה ידיעה אמתית אבל נתלית במקרים, לא תשיג

out" (Tehillim 139). His intent therein is to apprise us that man's research can never lead to the knowledge of the essences of things, which are knowable only through Divine wisdom.

I shall elucidate here several verses which are the pillars of the psalm. He begins (v. 1): "Hashem, You have searched me out and You have known [me]." Now this is cause for wonder; G-d's knowledge is not the result of research! But because David's intent was to apprise us that man's research cannot lead to true knowledge, he chose this mode of expression, i.e., Your wisdom perceives true knowledge whereas mine does not suffice for the acquisition of such knowledge. It is in this very vein that the verse continues (v. 2): "You knew my sitting down and my getting up; You understood my thoughts from afar." Now there are certainly movements in man which are far less apparent than those of sitting and rising. These were chosen, notwithstanding, to impress it upon us that man does not even know these. For a man moves himself without even possessing a knowledge of his motive tools. This being the case, the secret of my sitting and rising is known to You but not to me. For, without question, the artisan who has no knowledge of the tools demanded by his craft will make nothing, yet I function with tools that I am ignorant of! This being so, You are the Knower and not I, the doer.

He continues (v. 2): "You understood my thoughts from afar." Because a man's knowledge of things is not of their essence but of their accidents, even when one knows the thoughts of his friend, he knows them from near but not from far, his knowledge depending upon the perceivable accidents of matter. For example, when we conclude that a man is happy, we do so through the revelation upon his face of the glory and radiance of the blood, the result of the outward expansion of nature at a time of joy through its vehicle, the blood. Similarly, when we judge a man to be sad, we do so through the revelation upon his face of the vapors of the black bile, the result of the stagnation of the natural spirit within its vehicle. And all of this, because it constitutes not the knowledge of essences but that of accidents, can be perceived only at close range — but because You possess true knowledge, You understood my thoughts from afar.

The Mind-  
Body  
Problem



דבר זולתי בעת הקרוב, אבל מצד  
שידיעתך אמתית בנתה לרעי מרחוק:

אחר זה אמר שמצד זה בעצמו יתחייב א"ל"ג שאין להסתר מהשם יתברך ואין מפלט ממנו בשום ענין, כי אמנם נוכל להסתר מהאדם יען כל ידיעתו בנו אינה רק מצד מה שהשיג במקרה, רוצה לומר מה שיראה אותנו או ימשש אותנו, והדבר הנראה והמתמשש איננו אמתת העצם, ולכן כל עוד שנסתיר מקרינו ממנו לא ישיג אותנו, אבל השם יתברך שהוא יודע אמתתנו ועצמי לא מצד מקרנו, גם כי נחשוב להסתיר מקרינו אם נוכל, מה יהיה. והוא מה שאמר [פסוק ז'] "אָנָה אֵלֶיךָ מְרוֹחֵךְ וְאָנָה [מִפְּנֵיךָ אֲבָרַח:] וגו', הנה הוכיח שאין מנוס לנוס מהשם יתברך בשתי טוענות, האחד כי אין באדם יכולת ללכת אם לא יוליכהו השם יתברך, כאשר הקדים ואמר "אַתָּה יָדַעְתָּ שְׁבִתִּי וְקוּמִי", והזכיר זה בעד כל תנועות האדם כי הוא יודע סודם, ואם לא יבא העזר בהם מאתו יתברך לא יוכל לפעול בהם, ולכן אמר "אָנָה אֵלֶיךָ מְרוֹחֵךְ... וגו', כי גם [פסוק ט'] "אֲשָׂא" – כנפים ממהרות לעוף – כ"כִּנְפֵי שָׁחַר" – אשר כרגע יפרוס אורו ממזרח למערב ואשכון – "אֲשַׁכְּנֶהּ [בְּאַחֲרֵית יָם:]", לא אוכל לברוח ממך, כי כל זאת המרוצה וההתעופפות אי אפשר שתהיה אם לא בעזרך, והכי אמר [פסוק י'] "גַּם־שָׁם יֵדְךָ תִּנְתְּנִי [וְתִאֲחַזְנִי יְמִינְךָ:] וגו', כלומר גם כי נניח כי האדם יהיה שליט על ההליכה מצד טבעו, איך יסתר מהשם יתברך, כי עם שהוא נסתר מהאדם הוא מצד שידיעתו נתלית במקריו וכל עוד שישתיר מקריו יסתיר עצמו ממנו, אבל כי אסתיר מקרי ממך גם כי אוכל, מפניך לא אסתיר, בהיות ידיעתך קיימת בעצמי ואמתתי, והוא אומרו אחר כך לבאר הדבר, [פסוקים ט"ו-ט"ז] "לֹא־נִכְתָּד עֲצָמִי מִמְּךָ [אֲשֶׁר־עֲשִׂיתִי בְּסִתְּרִי וְקִלְמַתִּי בְּתַחְתֵּיּוֹת אֲרָץ:] וגו' "גִּלְמִי | רָאוּ עֵינֶיךָ

He continues, saying that by virtue of this consideration itself it follows that nothing can be concealed from the Blessed One and that there is no possible escape from Him. Indeed, we can conceal ourselves from men in that all of their knowledge of us comes through perception of accidents, that is, what they see or feel of us (though such perceptions are not true attestations of essence), so that as long as we can conceal these accidents they will not know us. But the Blessed One who knows our truths and our essences, not by way of our accidents – though we thought to conceal our accidents, if such a thing were possible, what of it? This is the intent of (v. 7): "Where shall I go from Your spirit, and where shall I flee from Your face?" He hereby shows that there is no fleeing from Hashem on two accounts. First, a man cannot go anywhere unless the Blessed One take him there, as he prefaces: "You knew my sitting down and my getting up." This applies to all of a man's movements, for only He knows their secrets, and if not for His mediation man could not execute them. He, therefore continues: "Where shall I go from Your spirit..." (v. 9): Even if I spread wings as swift to fly as those of dawn, which in a moment spreads its light from east to west, and lodged in the uttermost ends of the sea, I could not escape You; for all of this fleeing and flying itself would be impossible without Your mediation. This is the intent of (v. 10) "There, too, Your hand shall lead me..." That is, could I go if You did not take me? He then dispenses with this argument and adduces a second (v. 12): "Even darkness is not dark for You..." That is, even if it were granted that man's nature could engineer his walking, how could he conceal himself from the Blessed One? For his ability to conceal himself from man is the result of the dependence of man's knowledge on accidents, so that as long as his accidents are concealed from men, he is likewise concealed from them. But if I concealed my accidents from You – even if I were able to do so – I would not be concealed from Your face, Your knowledge being of my essence and of my truth. He goes on to elucidate this point (v. 15): "My frame was not hidden from You..." (v. 16): Your eyes saw my unframed flesh..." That is, it is a certainty that my truth and essence are not hidden from You, for if Your knowledge of me were dependent upon accident, how could I have been framed in hiddenness and knit together in the recesses of the earth? And there, too, Your eyes saw my unframed flesh. Therefore, since Your

וְעַל-סִפְרְךָ כָּלֵם יִלְתְּבוּ יָמִים יִצְרוּ (ק' ולא)  
 [כ' ולו] אֶתְד בָּהֶם:] וגו', ירצה שאין ספק  
 שאמתתי ועצמי לא נכחד ממך כי לו  
 היתה ידיעתך אותי נתלית במקרה, איך  
 "[אשר]-עשיתי בסתר רַקְמָתִי בְתַחְתִּיּוֹת  
 אָרְץ:" וגם שם "גַּלְמִי | רָאוּ עֵינַיךְ," הנה  
 אם כן מצד שידיעתך באמתתי ועצמי לא  
 אוכל להסתר מפניך ובנת לרעי מרחוק,  
 אבל אני הוא שידיעתי נתלית במקרים,  
 "וְלִי מִה־יִקְרוּ רַעֲיָךְ קָל [מִה עֲצָמוֹ  
 רֵאשִׁיָּהֶם:] וגו', רוצה לומר שאין צריך  
 לומר שאיני יודע לפרטיהם אבל גם  
 ראשיהם וכלליהם שהוא דבר קל בכל  
 חכמה עצמו ממני מאד ואין חקירת  
 מספקת בהם:

knowledge is of my truth and essence, I cannot conceal myself from You and You understand my thoughts from afar. But I — since my knowledge is dependent upon accidents — (v. 17): "How rare are Your thoughts to me, O G-d; how removed from me are their beginnings!" That is, not only — needless to say — am I ignorant of their details, but even their premises and postulates, the rudiments of wisdom in general, are far removed from me and beyond the scope of my researches.

א'ל"ד הנה אם כן נתבאר שידיעת האדם  
 וחקירתו אינה מגעת להשיג אמתת  
 הדברים בעצמם רק מקריהם, וגם בזה  
 ישוטטו רבים ותרבה הדעת, וזה איננו  
 חלק ממעשה בראשית כלל, שהוא נמסר  
 לנביאים וחכמי ישראל, אבל דבר נמסר  
 לגויי הארצות ולמשפחות האדמה, ומפני  
 שכל מה שנדבר בו בענין הפרשה אינו  
 נוגע לענין הזה כלל, אנו יכולין להבין  
 במקראות ולהבין בהן כפי כחנו:

In sum, man's knowledge and his researches do not suffice to reveal to him the truth of things in themselves but only their accidents. And even these become the province of a multitude of probers and opinions. But this province is not that of "the creation" at all (the latter having been relegated to the prophets and the sages of Israel), but it has been allotted to "the nations of the lands and the families of the earth." And since all that we are now going to say concerning the *parashah* has nothing to do with this ["the creation"], we can attempt to understand the verses according to our ability.

א'ל"ה ולכן מעתה נשוב לסדר הפרשה שהיא  
 סובבת בענין, שכל מה שנברא או נעשה  
 אחרון אחרון יותר שלם מהקודמים אליו  
 במדרגה, כי הנה ביום הראשון נבראו  
 היסודות שהם יותר רחוקים משלימות,  
 ובגמר יום הששי נברא האדם שהוא יותר  
 קרוב אל השלימות, וכל מה שנברא  
 ראשון הוא הצעה והקדמה והכנה למה  
 שבא אחריו, זה אמנם הוא פשט  
 הפסוקים, כי מה שאמרנו שהאור שנברא  
 ביום ראשון הוא יותר מעולה מהבא  
 אחריו, יש בו סוד נשגב מדעתנו, אבל  
 מטבע ההויה מתחייב מה שאמרנו על זה  
 הדרך, כי אחר שנודע ונתאמת שהגרמים  
 השמימיים נעדרי ההפך, כי אינם לא

And now we return to the order of the *parashah*, whose unifying idea is that whatever comes later in the creation is more perfect than what comes before. For on the first day there were created the elements, the most distant from perfection, and, on the sixth day, man, the closest to perfection. And all that is created first is an entrance, introduction, and preparation for what comes afterwards. This is the plain meaning of the verses. As to the statement of the sages (Chagigah 12a) that the light created on the first day was superior to that created afterwards, there is a secret in it beyond our comprehension. But the nature of existence demands the interpretation that we have outlined. For once it is known and seen as a truth that the heavenly entities are not subject to change — being neither light nor heavy, hot nor cold, wet nor dry, and so strongly oriented to perfection and life as to exist eternally — it must follow that those material entities which are subject to the most extreme

Chagiga 12a:  
 דְּאָמַר רַבִּי  
 אֶלְעָזָר: אֹר  
 שֶׁבְּרָא הַקָּדוֹשׁ  
 בְּרוּךְ הוּא בְּיוֹם  
 רֵאשׁוֹן, אָדָם  
 צוּפָה בּוֹ מִסוּף  
 הָעוֹלָם וְעַד  
 סוּפוֹ. כִּי־נִין  
 שְׁנִסְתַּמַּל  
 הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ  
 הוּא בְּדוֹר  
 הַמְּבֹל וּבְדוֹר  
 הַפְּלִגָּה וְרָאָה  
 שְׁמַעֲשִׂיהֶם  
 מְהִלְקֵי־לֵים —  
 עַמֵּד וּגְנִזוּ מִהוּ,  
 שְׁנֵאמַר:  
 "וַיִּמְנַע  
 מִרְשָׁעִים אֲוֶרָם

קלים ולא כבדים לא חמים ולא קרים לא לחים ולא יבשים, והוא חזקי היחס לשלימות ולחיים עד שהן עומדים לעד לעולם, יתחייב אם כן שהגשמים שהן בתכלית הקצה מן ההפך שיהיו בתכלית הרוחק מן השלימות, והם היסודות שימצאו בהם ההפכים בתכלית הקצה. ונתחייב שיהיו היסודות נבראים ביום הראשון, כי הפשוט קודם למורכב בטבע, ולפי זה יתחייב שכל מה שהתרחק ההרכבה מפשוטי היסודות תוסיף שלימות, כפי התרחקה מהגשמים שהם בתכלית ההפך והתמצעה והתקרבה אל הגרמים השמימיים, וזהו המורכב האחרון שהוא האדם, ובפרט הרוח הלבני אשר בו אשר הוא יותר קרוב אל הגרמים השמימיים מכל מה שתחת גלגל הירח, ולכן הוכן אל החיים הנצחיים עודנו מורכב, אלא שגרם החטא, וכמו שאפרש:

degree of change are at the most extreme remove from perfection. These entities are the elements, which are subject to change in the extreme. And the elements were of necessity created on the first day, for the simple precedes the compound in nature. It thus follows that the farther removed the compound from the simple elements the greater perfection it achieves, all in proportion to its removal from those material entities which are subject to the most extreme degree of change, and to its approach and closeness to the heavenly entities. And this [optimum compound] is the final compound, man, especially the spirit of understanding within him, which is closer to the heavenly entities than all that exists beneath the lunar orb. Man was thus oriented to eternal life while still in this compound state, but this was countermanded by his sin, as I shall explain.

[וְזָרְעוּ רָמָה  
תְּשֻׁבָר:]

א"ל"ו וזהו סדר הפרשה, כי ביום הראשון נבראו היסודות ונהיה האור, כי היסודות היו הכרחיים בראשונה כמו שביארנו, והאור גם כן לשער ולהבדיל בין הימים, כי לולא האור לא ישוער הזמן כלל, ולזה לא נגמרה הויתו עד היום הרביעי, כי היה די במה שנתהוה ממנו כפי הצריך בעת ההיא.

And this is the essence of the parshah: on the first day the elements were created along with light, the elements perforce being created at that time, as we have explained, and light, too, to measure and divide among the days. For if not for light, time could not be measured at all. It is for this reason that its creation was not completed until the fourth day, there being enough of it before then for its function at that time.

Earlier steps of Creation as necessary for later steps, which is also a sequence of inferior to superior Creations

א"ל"ז והנה מתחייב אחר זה בסדר ובמדרגה שיהיו נעשים השמים והארץ שהם אבות לעליונים ולתחתונים, ולכן נתייחד היום השני להיות הרקיע, והשלישי להיות הארץ, וביום הוית הארץ נתהוו בעלי נפש הצומחת, כי ראוי שבעלי נפש הצומחת יוקדמו לבעלי נפש החיה, בהיותם הכנה והקדמה להם לצורך מזונותם, ולפי שלא כללה הנפש הזאת סגולות חשובות, לא נתייחד אליה יום אבל נשתתפה עם העשות היבשה, כאשר לא חששה התורה ליחד להזכיר בעלי ההרכבה המזגית כדומיים, אע"פ שחדש המזג שלמות

Required next in this orderly progression are heaven and earth, the progenitors of the celestial and the terrestrial. It is for this reason that the second day was specified for the creation of the firmament, and the third for the creation of the earth. And on the day of the creation of the earth there were created those entities of vegetative élan (spirit), these appropriately preceding those of animal élan as providing their necessary sustenance. And because no especially noble properties are comprised in this vegetative élan, no special day was allotted to its creation, but it was subsumed in the creation of the dry land — just as the Torah did not take pains to single out and mention the natural inanimate compounds, though they are of greater relative perfection and benefit than the simple elements on the dry land. In the

ותועלות אינם בפשרט אשר היה ביבשה, ועם כל זה לא חששה התורה להזכיר וליחד יום לבעלי נפש הצומחת.

והנה עתה נמשך הסדר בתחתונים לבעלי נפש החיה, אלא שמפני שקודם העשותה-היה צריך להיות המאורות בצביונם ובשלימותם, כמו שנתנה הסבה התכליתית בהם להאיר על הארץ, כי אור הראשון לא היה מספיק למה שהיו צריכין בו, זולתי להבדיל הזמן כמו שביארנו, ולפיכך נתיחד היום הרביעי להשלים מלאכת המאורות טרם עשות נפש חיה, ובזה נגמרה מלאכת השמים. ואין ספק שהמאורות גדולי המעלה מעצם השמים, והנה אם כן נגמרה מלאכת היותר חשוב שבהם כאשר נגמרה מלאכת הארץ באדם, שערכו אל הארץ כערך השמש אל הגלגל.

ואחר כן ביום החמישי נבראו בעלי נפש החיה שאינן שלמי היצירה כדגים ועופות, אבל בלי ספק הם יותר שלמים מבעלי נפש הצומחת, וביום הששי נבראו כל אותם הבעלי חיים שהם שלמי היצירה כנפש החיה והאדם, ולא נתיחד יום אחד לאדם מפני שכל אותן שנתחדו בהן הימים הוא למעלה נמצאת בהם אי אפשר שתפרד, אבל האדם מפני היותו אפשר נמשל לבהמות או גרוע מהם כפי מריו, לא נתיחד אליו יום אבל היה המורכב האחרון כדי שיתרחק יותר מהגשמים החסרים ויתקרב אל השלמים שהם הגרמים השמימיים, כדי שיהיה ראוי יותר לקיום ושיהיו החיים דבקים בו.

ולזה גם כן הושם בגן עדן אשר הוא מבחר המקומות באויר ומזג נאות אל המין האנושי, יותר מכל מה שאפשר שימצא, מצורף אל זה גם כן שמפני שכוון באדם שלא יתעסק כי אם במושכלות, מפני

same way the Torah was not intent upon assigning a special day for the creation of the vegetative élan.

The terrestrial order now continues naturally into the creations of animal élan, but because their creation had to be preceded by the full development and completion of the luminaries, whose ultimate end it was to illumine the earth (the primeval light not sufficing for this but only to create divisions of time, as we have explained), the fourth day was set aside for the completion of the luminaries before the advent of the creations of animal élan; and with the luminaries the work of the heavens was completed. For there is no question that the luminaries are the noblest of the heavenly entities — so that the work of the heavens was completed with their creation just as the work of the earth was completed with man, his eminence vis-à-vis the earth corresponding to that of the sun vis-à-vis the heavenly sphere.

Afterwards, on the fifth day, there were created those creatures of animal élan, such as fishes and birds, which are not on the highest scale of creation but which are undoubtedly more perfect than the creations of vegetative élan. And on the sixth day there were created the most perfect creations of animal élan and man. No special day was allotted for man's creation because all those creations that do have a special day allotted them have it in point of an inalienable superiority which they possess; but because man has the potential of descending to the level of the beasts, or even lower, depending upon the degree of his rebellion, his creation did not merit a distinct day. He was made the final composite, however, so that he could remove himself further from the defective material entities and closer to the perfect heavenly ones to be more fit for permanent endurance and "to have life cleave to him."

It is for this reason that he was placed in the Garden of Eden, the choicest conceivable environment for the human species in point of atmosphere and climate. Add to this the consideration that because G-d's intent was that man devote himself to the ideational — concentration upon the phenomenological compassing his death — He



היות המפורסמות סבת מותו, הניחו במקום יקח ממנו מזונו בלי עמל ויגיעה, וכל זה לא היה מספיק לו לתת לו חיים נצחיים מפני מזגו והרכבתו, כי מפניהם ראוי שיפסד, אבל מצד תגבורת הנפש וכחה יותן לגוף קיום והעמדה, כאשר נתקיימו משה ואליהו בלא אכילה ושתיה ארבעים יום:

א:מ"א וזהו אצלי פירוש "וּמֵעַץ הַדְּעִתְךָ טוֹב וְלֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ] לִי בַיּוֹם אֲכַלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת:" כי זה המאמר איננו עונש על המרי, כי לו היה כן איננו ראוי שיקולל בחטאו עוד, אבל יענש בעונש הנגזר עליו אם יעבור על המצוה, והוא שיהיה בן מות לא דבר אחר, ומדוע יקלל עוד מעשה ידיו ושתהיה האדמה ארורה בעבורו. אבל סדר הענין כמו שפירשנו כי כל שלמות מזגו והיותו שוכן במבחר המקומות לא יספיק כל זה להיותו חי לעד לעולם אם לא מצד תגבורת הנפש וכחה, וידוע שהנפש תגבר כפי מה שירבה האדם להשתמש במושכלותיו וימעט מהביט במפורסמות. וידוע שזה העץ איזה שיהיה היה מטבעו להעיר באדם תאוה ולהמשיכו אל המפורסמות, כמו שאמרו רז"ל "רַבִּי יְהוּדָה אָמַר: [חֲטָה הִיְתָה, שְׂאִין הַתִּינוֹק יוֹדֵעַ לְקָרוֹת 'אָבָא' ו'אִמָּא' עַד שְׂיִטְעוּם טַעַם דָּגָן." ומפני זה אמר לו השם יתברך "וּמֵעַץ הַדְּעִתְךָ טוֹב וְלֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ", כי הנני מודיעך כי ביום אכלך ממנו תהיה בן מות כי יתחזקו כחות הגוף ותחלש נפשך ואתה מצד גופך אינך ראוי לחיים, הנה אם כן בזה הפסוק באה אליו ההזהרה וטעמה, לא ענשה כלל, והאשה לא ירדה לסוד הענין וטעמו, ואפשר שהאדם גם כן לא הבינו, ומפני זה לקחה הדברים כפשטן שיהיה טבע העץ ההוא משחית הגוף בטבעו, וזהו אומרו "וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֹאֲכָל [וְכִי תֵאָוֶה הוּא לְעֵינַיִם וְנִחְמַד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל וַתִּקַּח מִפְּרִיָו וַתֹּאכַל וַתִּתֵּן גַּם לְאִשְׁתָּה עִמָּהּ

placed him in an environment where he could derive his sustenance without labor and toil. True, this in itself would not suffice to invest him with eternal life, for in point of his composite nature he was still subject to deterioration, but the ascendancy of the intellect and its power would have invested his body with permanence and endurance, as it enabled Moshe and Elijah to subsist without food and drink for forty days.

And it is along these lines that I interpret (Bereishis 2:17): "For on the day that you eat from it, you shall surely die." This is not a monition of punishment for rebellion, for if it were, Adam should not be further cursed for his sin, but receive that punishment decreed for him for transgression of the command, namely, to become mortal, and nothing more. Why, then, was the work of his hands subsequently cursed and a curse pronounced upon the earth because of him? But the key to the matter is as we have explained. All the perfection of his nature and his residing in the choicest of environments would not avail to invest him with eternal life if not for the ascendancy of the intellect and its power. And it is well known that the intellect grows in power in proportion to one's occupation with the ideational and that it diminishes through his concentration upon the phenomenological. And it is also well known that this tree (whatever its identity) possessed the property of arousing lust in man and drawing him to the phenomenological, as our sages of blessed memory have stated (Berachoth 40a): "It (the tree) was wheat, for a child cannot call 'Father' and 'Mother' until he has tasted grain." This accounts for G-d's telling him (Ibid 2:17): "And from the tree of the knowledge of good and evil, do not eat from it." For I am informing you that on the day that you eat from it you will become mortal, for the powers of your body will grow and your intellect will weaken, and in point of your body, you are not oriented to life. This verse, then, constitutes an exhortation and its rationale, and not a monition of punishment at all. But Eve did not penetrate to the depths of the matter (and it is possible that its true meaning escaped Adam too) and because of this she took the words literally to the effect that it was in the very nature of that tree to be destructive of the body. This is the intent of (Ibid 3:7): "And the woman saw that the tree was good for eating..." The Torah expatiates on this to impress upon us the nature of Eve's error. Proceeding on the understanding that G-d had pronounced the tree as destructive of body because of the nature of body itself, she saw this to

וַיֹּאכְלִי:” וגו' [בראשית ג:ז] האריך הכתוב בזה להודיענו טעות האשה מה היה, כי לפי מחשבתה בדברי השם יתברך שטבע העץ להשחית הגוף מצד מזג הגוף, ראתה שזה אי אפשר, כי כבר כתבו החכמים כלם שהוא מן הנמנע שהסמים הממיתים יהיה ריחם וטעמם וקורבתם נאות לגוף, וכל מה שימצא שיהיה ערב בטעמו נאות בריחו אי אפשר שיהיה מכלל סמי המות, ומפני זה בראות האשה הפרי ההוא בתכונותיו וריחו ותוארו שהוא מתיחס אל הגו ואל המזג האנושי, שפטה הסברתה שאי אפשר שיהיה זה ממית ולא מקצר החיים:

אמ"ב ואין ספק שמשפטה היה צודק כפי טבע הפרי ומזג הגוף שלא היה מחליש הגוף ומחסרו, אבל היה מחזק אותו וכחותיו, אלא שמצד שהיה מחזק אותו היה מחליש הנפש עד שלא היה אפשר לה לקיים הגוף אלא הקיום הראוי לו כפי מזגו וטבעו, ומפני זה היה ראוי שיענש אדם בעברו מצות השם יתברך, כי היותו בן מות לא היה עונש כמו שביארנו אבל היה עונשו שכאשר יבחר תאוות הענינים המפורסמים כן יהיה על כרחו צריך אליהם יותר ונשקע אליהם, שידוע כי כאשר ימצא האדם המצטרך לו בנקלה, לא יצטרך לחשוב מחשבות רבות להיות נשקע במפורסמות, אבל כאשר יזרע והאדמה תצמיח לו קוץ ודרדר יכלה זמנו לריק ולבהלה בדרך אשר בחר בה, עד שלא יגיע אליו קנין חשוב כי אם ענין, כלומר התעסקות בלתי בעל תכלית, והוא שאמר קהלת [ב:כו] "כִּי לְאָדָם שְׂטוֹב לִפְנֵי נֶתֶן חֵכְמָה וְדַעַת וְשִׂמְחָה, וְלַחֹטֵא נֶתֶן עֵינָן לְאֶסּוֹף וְלִכְנוֹס [לְתֵת לְטוֹב לְפָנֵי הָאֱלֹהִים גַּם־זֶה הֵבֵל וְרַעוּת רֵיחַ:]” רוצה לומר שלא תגיע אליו רק טרדה ומחשבה והתעסקות לבד, ולכך גורש מגן עדן והושם במחשכי האדמה לחשוב בה מחשבות:

be impossible. For all of the scholars have already written that the odor, taste, and proximity of lethal poisons cannot be pleasant to the body, and that anything found to be pleasant to the palate or to the taste cannot be such a poison. Because of this, when Eve found the character, smell, and appearance of the fruit to be compatible with the body and the human compound, she reasoned that it could not conceivably cause death or shorten life.

And there is no question that she was correct in her judgment insofar as it relates to the nature of the fruit and composition of the body, for it would not weaken or undermine the body, but, to the contrary, would strengthen it and its powers. But [paradoxically] to the extent that it would strengthen the body, it would weaken the intellect to the point where it could sustain the body only within the limits of the body's own composition and nature. And it is because of this that man deserved to be punished in transgressing G-d's command. For his becoming mortal was not a punishment, as we have explained. His punishment, rather, was that in choosing the lusts of the phenomenological, he would perforce become more dependent upon them, and he would become steeped in them. For it is well known that when what a man needs is easily available to him he is not constrained to expend much thought over it and become steeped in the phenomenological. But when he sows and the ground sprouts thorns and thistles for him, he dissipates his time in emptiness and confusion in the path that he has chosen, with the result that he emerges not with acquisition but with preoccupation, that is, with unproductive activity. This is the intent of Koheleth [Solomon] (Ecclesiastes 2:26): "For to the man that is good before Him, He gave wisdom, and knowledge, and joy; but to the sinner He gave preoccupation to gather and to bring in." That is, he "acquires" only perturbation, mental taxation, and preoccupation. And it was for this reason that Adam was driven out of the Garden of Eden and placed in the dark precincts of the earth, there to ponder his ponderings.

The Body and Soul – Duality (Despite the earlier unity of Nature and Providence.)

א'מ"ג וכן היתה קללת האשה והנחש שוה למה שמרו בו, כי כונתם היתה לחזק כחות גופם באכילת זה הפרי וכמו שהנחנו, ולכן היתה קללתם בהפסד מזגם וכחותיהם. "אֶל־הָאִשָּׁה אָמַר הַרְבֵּה אַרְבֵּה עֲצָבוֹנָךְ [וְהַרְבֵּה בְּעֵצָב תֵּלְדִי בָנִים וְאֶל־אִישְׁךָ תִּשְׁוֹקֶתְךָ וְהוּא יִמְשָׁל־בְּךָ:] וגו', והנה אם כן נראה שקודם שנתקללה מצד טוב מזגה וכחותיה היה ענין הלידה וההריון קל אליה לא יוסף עצה עמה, וכאשר משלה באישה ופתתה אותה, נתקללה להיות הוא מושל בה, כאמרו "וְהוּא יִמְשָׁל־בְּךָ." וכן קללת הנחש היתה בהפסד מזגו וכחותיו, והוא סבת האיבה אשר בין הנחש והאדם:

א'מ"ד ובזה יתבאר ענין סתום מאד והוא מה היתה הקללה לנחש באיבה אשר בינינו ובינו, כי אין ספק שאנחנו בבחירתנו לא נרדוף אחרי הנחשים להזיקם ולהמיתם, אבל נברח מהם בכחנו מי יתן שלא נפגוש אותם לעולם, ואם כן האיבה הזאת קללה לאדם לא לנחש. אבל הענין הזה כלו היה, כי כאשר היה הנחש סבה להפסיד מזג המין האנושי וכחותיו, כן הופסד מזגו וכחו בתכלית ההפסד:

א'מ"ה וכבר פירש רבי אברהם אבן עזרה כי אמרו "אָרוּר אַתָּה מִכָּל־הַבְּהֵמָה" רצה בזה קצור חייו, ונראה שכל קללתו הוא שיהיה בתכלית הרוחק ממזג האדם, וכאשר נודע שמזג האדם המשובח שבמזגים, יתחייב שכל מה שהוא בתכלית הרוחק ממנו שיהיה היותר רע והיותר חסר, ובאו כל סמני הקללה על זה: והוא שאמר "עַל־גִּחְוֹנְךָ תֵּלְךָ וְעַפְרֹתֶךָ תֹּאכַל", וידוע שאין בבעלי חיים כלם נצב הקומה כי אם האדם ויתר החיים כלם אינם כן. ואמנם מפני שאינם בתכלית ההפך למין האדם, שיש להם רגלים מציבים אותם מעל האדמה ואינם נדבקים עמה, וכן נראה שהיה ענין הנחש בתחלה, ואחרי שנתקלל נתרחק מיחס

And the curse of the woman and of the serpent is hereby found to correspond, measure for measure, to the nature of their rebellion, their intent having been to strengthen the powers of their bodies through the eating of this fruit, as we have posited, and their curse accordingly, being the erosion of their natures and their powers. (Bereishis 3:16): "To the woman He said: 'I shall greatly increase your distress [in childbirth] and your time of gestation; in pain will you bring forth children.'" This indicates that before she was cursed, because of the vigor of her nature and of her powers, childbirth and pregnancy were easy for her and did not involve an abundance of pain. And when she dominated her husband and enticed him, she was cursed to have him dominate her, as it is written (Ibid): "And he shall dominate you." The curse of the serpent likewise lay in the erosion of his nature and his powers, and this is the reason for the enmity between serpent and man.

And herein lies the explanation of an extremely recondite matter. How does this enmity constitute a curse to the serpent? For, unquestionably, we do not choose to pursue serpents, to injure them, and to kill them, but to the contrary, we flee as far from them as we can — would that we never met them! If so, this enmity is more of a curse to the man than it is to the snake! But the idea behind this enmity is that because the serpent was the cause of the erosion of man's nature and powers, his own nature and powers were correspondingly caused to erode to the extreme.

(Rabbi Abraham ben Ezra has already interpreted (Bereishis 3:14): "You are more cursed than all the beasts" as connoting a shortening of life.) It would seem, then, that all of his curse lay in his being placed at the farthest remove from the nature of man, and the nature of man being the most refined of all natures, it follows that whatever is at the farthest remove from it must be the most evil and defective of natures — and all of the signs of the curse, indeed, testify to this. This is the intent of (Ibid 14): "You shall walk upon your stomach and you shall eat dust." It is well known that the only creature that stands erect is man, none of the other possessing this characteristic. However, because they are not at the farthest remove from man, they have feet which keep them above the ground so that their bodies not come in contact with it. And this [characteristic of standing erect] seems to have been shared by the serpent, too, in the beginning. But after he was cursed, he was placed at the

Bereishis  
3:14-15:

וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹקִים אֶל־הַנָּחָשׁ כִּי עָשִׂיתָ זֹאת אָרוּר אַתָּה מִכָּל־הַבְּהֵמָה וּמִכָּל־חַיֵּית הַשָּׁדָה עַל־גִּחְוֹנְךָ תֵּלְךָ וְעַפְרֹתֶךָ תֹּאכַל כָּל־יְמֵי חַיֶּיךָ: וַיֹּאבֶדָה אִשְׁתּוֹ בְּיַד הָאִשָּׁה וַיִּבֶן זַרְעָהּ וַיִּבֶן זַרְעָהּ הִיא יְשׁוּפֶךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תִּשְׁוֹפְנוּ עִקְבֵּי:

החיים הטובים כל מה שאפשר לבעל חי להתרחק, ונדבק באדמה שהוא גם כן מרה הטבע יותר מכל היסודות: והוא אומרו גם כן "וְעָפָר תֹּאכַל" ואמרו רז"ל במסכת יומא (ע"ה). "[וְנִחַשׁ עָפָר לְחֶמְוֹ – (ישעי' ס"ו:כ"ה)] רַבִּי אָמִי וְרַבִּי אֲסִי. חָד אָמַר: אֲפִילוֹ אוֹכֵל כָּל מַעְדְּנֵי עוֹלָם – טוֹעֵם בָּהֶם טַעַם עֶפֶר. וְחָד אָמַר: אֲפִילוֹ אוֹכֵל כָּל מַעְדְּנֵי עוֹלָם – אֵין דַּעְתּוֹ מְיוֹשֶׁבֶת עָלָיו עַד שְׂיֹאכַל עֶפֶר." ושני המאמרים אמתיים טבעיים, כי לקורבתו לטבע העפר אין ראוי שתתישב דעתו כי אם בו מפני שהוא דומה אליו ומתיחס לו יותר, וגם כן ראוי שאפילו יאכל כל מעדני עולם יטעם טעם עפר, כי כן יקרה לבעלי המזגים הרעים, כי מי שתגבר עליו האדומה מפני שהיא מרה ימצא היינות הטובים מרים, ובסבת זו היא האיבה אשר בין הנחש והמין האנושי, כי כפי אהבתו את העפר מפני שהוא קרוב למזגו, ראוי שישנא המין האנושי בהיותו יותר רחוק ממזגו, כי כל דבר יקרב אל דומהו, כי האהבה הסכמת דעת והאיבה בלתי הסכמה:

farthest possible remove for an animal from relationship to "the good life" and was pressed to the earth, which, likewise, is of this base nature to a greater extent than all of the other elements. This also accounts for "and you shall eat dust," upon which our sages of blessed memory have commented in Tractate Yoma (75a): "R. Ammi and R. Assi interpret this variously, one saying: 'Even if he eats all of the delicacies of the world, he tastes only dust,' and the other: 'Even if he eats all of the delicacies of the world, he has no peace of mind until he eats dust.'" Both of these formulations express natural truths. Being so close to the nature of earth, he can gain peace of mind only by means of it, this in point of his similarity and close relationship to the earth. It follows, too, that though he eat all of the delicacies of the world, he will taste only dust, as occurs with those of base natures, an access of earthiness, because of its bitterness, causing good wines to taste bitter. This explains the serpent's hatred of man. In proportion as he loves the dust, which is close to his nature, he hates man, who is far removed from his nature. For all things are drawn to their likes, love being a union of minds and hatred a disunion.

Ibn Ezra (ad loc):  
אָרוּר: לנחש  
שהיו חייו  
קצרים.  
והנבון: שיהיה  
חסר בהליכתו.

א:מ"ו והנה עתה נשאר העולם אחרי זה כלו על טבעו וענינו, לא נתחדש בו דבר, אבל נקבע על המנהג הטבעי הפשוט, ומפני זה תמצא במעשה בראשית כלו שם אלהים לבד, מפני שהוא מחדש הכחות ומוציא אותם מן הכח אל הפועל במה שלא יספק בזה המנהג הטבעי, כי אלהים פירוש בעל הכחות:

And now, after this, the entire world has retained this nature and orientation. Nothing new has been generated in it, but it has remained fixed in its simple, natural pattern. This accounts for the fact that in the entire act of creation, the name Elokim [G-d] alone is used, this in point of His originating forces and bringing them from potentiality to actuality, the natural order not sufficing for this (for the name "Elokim" denotes "the Possessor of power").

א:מ"ז ותמצא כל זמן היות האדם בגן עדן צירף השם המיוחד עם שם אלהים, כי בעת ההיא רוב הענין היה על מנהגו ומתכונתו, אמנם היה צריך לאיזה כח יותר מן הענין הטבעי, והוא שיתקיים האדם לעד בחפץ אלהים מצד הדבק הנפש בשם יתברך וכמו שביארנו. אבל אחרי שגורש האדם מגן עדן והיו חייו כפי מזגו וטבעו לא

And this explains, too, the constant conjunction of the Ineffable Name with the name Elokim all the time that Adam was in the Garden of Eden. For at that time most of creation was following its natural pattern, but it still required a force above the natural, the infusion of permanent endurance into man through the will of Elokim, as we have explained. But after man was banished from the Garden of Eden and his life processes were regulated solely by his composition and nature (no supernatural force being superadded to the



זולתם, מאשר לא נתחדש שום כח על הענין הטבעי, לא הוזכר אחר כך כי אם "יה--" אשר הוא שם העצם, כי כחות הבריאה בעת ההיא נחו שקטו:

א:מ"ח והנה הניח נותן התורה ית' זה הספור כלו בתחלת תורתו, כי כאשר בונה הבנין יצטרך תחלה לבנות היסוד אשר עליו יוסד הבנין, כן בתחלת התורה הונח היסוד אשר נבנתה עליו התורה, והוא שאין עניני העולם על צד החיוב אבל על צד הרצון הפשוט, וכי הוא בכללו ביד השם כחומר ביד היוצר, ולזה עם היות שלא באו עם המצות יעודי העולם הבא לסבות נזכרו, הניח זה על זה הספור, והוא שכבר ביאר לנו ענין אדם הראשון שאין קיום הנפש מצד קיום הגוף עד שיתחייב שכאשר יופסד הגוף תפסד הנפש, שלו יהיה כן היה מתחייב שכל מה שיתחזק הגוף ומזגו וכחותיו שימשך החבור אשר בין הנפש והגוף, ונראה הענין בהפך, כי הנה פרי עץ הדעת היה משפטו להבריא הגוף וכחותיו, כאשר שפטה האשה והיה משפטה צודק, ועם כל זה מצד שהבריא הגוף השחית ובטל המשך קשר הנפש בגוף:

א:מ"ט הנה נגלה אם כן שהגוף וכחותיו אינן נותנים קיום והעמדה לנפש, אבל מחשיכים כחותיה, עד שראוי שכאשר יופסד המונע תהיה אז הנפש יותר שלימה, וכל יעודי התורה שבאו בענינים גופנים על זה הצד שאם יראה לחוש שיש לאדם דבקות בענין האלהי והוא עומד בענין מונע אותו מהשיג שהוא הגוף, אין ספק שיהיה מובטח להיות הדבקות שלם כפי מה שאפשר, כאשר יוסר המציק המונע, מצורף אל זה שאין ספק שהאמונות בזמנים ההם היה ענינם נוהג על הדרך שנוהג מנהג משפט האמונות אשר אנחנו בתוכם, רצה לומר שהיו כלם מבטיחות על הגמול העתיד לנפש אחרי

natural), only the Ineffable Name, G-d's essential name, is mentioned, the forces of creation having come to rest at that time.

And the Giver of the Torah placed this entire account in the beginning of His Torah. For just as the first step in the construction of a building is the laying of the foundation upon which the entire structure is to rest, so in the very beginning of the Torah there is laid the foundation upon which the entire Torah rests; and that is, that what transpires in the world is the result not of fatalistic necessity, but of the pure will of G-d, the entire universe being in the hands of Hashem, as clay in the hands of a potter. And, likewise, though, other-worldly ends are not specifically mentioned in connection with the mitzvot, they are implicit in the Torah's narrative. The episode of Adam makes it clear to us that the endurance of the soul is not contingent upon that of the body so that deterioration of body would dictate corresponding deterioration of soul; for if it were so, it would necessarily follow that the more the body, its nature, and its powers were strengthened, the longer would endure the union between body and soul. But this episode shows it to be otherwise. For it lay in the nature of the tree of knowledge to invigorate the body and its powers, just as Eve judged — and Eve was right! But it was precisely because it increased the body's vigor that it broke the permanent bond between body and soul!

It is thus made manifest that the body and its powers do not invest the soul with permanence and endurance, but, to the contrary, darken its powers, to the extent that the removal of this deterrent would heighten the perfection of the soul. And all of the Torah's aims in connection with the body are to be understood within this framework. That is, when it is visibly demonstrated that one can cleave to G-dliness in the very haunt of the deterrent, his body, there can be no question of his achieving the most perfect possible union when the oppressive deterrent is removed. Add to this the fact that the religions of those days all followed the pattern of the religions in whose midst we find ourselves today. That is, they all gave assurances of an after-life for the soul after its separation from the body, but they "kept their witnesses at a distance." For, not having inherited the truth, they could not provide a visible and tangible sign. But when our Torah made its appearance among those religions,

Creation is not a Causal Emanation from G-d, but an Act of Will

The Body-Soul Combination is stronger than either alone (A development of both his position on compounds and on Maaseh Bereishis)

הפרדה מהגוף, והיו מרחיקים עדיהם, כי מצד שלא היו נוחלים האמת לא יוכלו לתת אות קרוב ומוחש. וכשבאה תורתנו בין אותן האמונות, כמו שנבדלה מהם במעלה כן הבדילה יעודיה, רצה לומר שאמתה אותם מה שלא היו הם יכולים לאמת:

just as it was distinguished from them in eminence, it distinguished its ends; that is, it verified them, as the others could not verify theirs.

א"ב וכמו שהיה יסוד התורה ענין יציאת מצרים שעל ידיו נראה שהענין האלהי דבק בנו, מה שלא יוכלו החרטומים לעשות, אבל נלאו ברוב עץ. כן המשיכה יעודים בענין שיראה עין בעין שהענין ההוא לא תוכל תורה אחרת ליעד, ולו הבטיחה על גמול הנפש אחרי המות, נראית היא ויתר התורות שוות, ולא תודע אליה בענין יעודיה מעלה עליהן, כי אחרי היות כולן מבטיחות על דבר בלתי מוחש היתה כל אחת יכולה להתחזק ולומר שהאמת אִתָּה, והוא מה שאמר "וּשְׁמַרְתֶּם וְעִשִּׂיתֶם כִּי הוּא חֻמַּתְכֶם" [ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את פל־החקים האלה ואמרו רק עִסְחֶכֶם וְנִבְּוֹן הַגִּוִי הַגָּדוֹל הַזֶּה: ] וגו', "כִּי מִי־גוֹי גָּדוֹל [אֲשֶׁר־לוֹ אֱלֹקִים קְרִבִּים אֵלָיו פֶּה' אֱלֹקֵינוּ בְּפֶל־קְרָאֵנוּ אֵלָיו:]" וגו' (דברים ד:ז-ט) והנה תפול בכאן שאלה גדולה, איך אמר כי ענין החקים חכמתנו ובינתנו לעיני העמים ושבעבורו יאמרו "רק עִסְחֶכֶם וְנִבְּוֹן הַגִּוִי הַגָּדוֹל הַזֶּה:" כי הענין כלו יראה בהפך, כי אין ספק שהחקים הם המצות שאין טעמם נודע והם דברים שאומות העולם מכחישי התורה משיבים עליהם, ואם כן ראוי הוא שישפטו אותנו מצד החוקים לעם הכל עושה מעשיו בלא טעם, אבל הפסוק הזה נמשך ונקשר עם בא אחריו עד שיהיה השני נותן טעם לראשון, והוא אומרו "אֲשֶׁר־לוֹ אֱלֹקִים קְרִבִּים אֵלָיו פֶּה' אֱלֹקֵינוּ בְּפֶל־קְרָאֵנוּ אֵלָיו:" יראה בזה כי כשיראו האומות הנ"ל שהם צועקים ואינם נענים ויראו אותנו קרובים אל ה' יתברך עד שהוא עונה אותנו בכל קראנו

And just as the foundation of the Torah is the exodus from Egypt, by which it was demonstrated that G-dliness was immanent among us, the necromancers being unable to emulate G-d's wonders, but fatiguing themselves in their counsels — so the Torah linked all of its objectives to clearly demonstrable phenomena, an impossibility for all other religions. But if the Torah had given assurances of reward for the soul after death, this would have seemed to place it on a par with the other religions and would evince no clearly discernible supremacy in terms of its objectives. For since all of them would then be promising intangible rewards, each one of them could strengthen itself in the affirmation that the truth lay within it alone. This is all subsumed in the verses (Devarim 1:6-7): "And keep them and do them, for this is your wisdom and your understanding in the eyes of the peoples, who shall hear all these statutes and say: 'It cannot be but that this great nation is a wise and understanding people.' For where is there a great nation whose G-d is so close to it as Hashem our G-d in all our callings to Him?" Ostensibly, this raises a great question: how can it be stated that the statutes constitute our wisdom and understanding in the eyes of the peoples, for which reason they say: "Surely, this great nation is a wise and understanding people"? The very opposite would seem to be indicated. For unquestionably the statues are those mitzvot whose reasons are not known, so that the nations of the world who deny the Torah use them as the basis for their refutations (See Yoma 37b). Judging us by the statutes, then, should lead them to regard us as a foolish people who do things without reason! The resolution, however, is that the first verse is linked with the second, which is to be understood as the rationale for the first. That is, the intent of "For where is there a great nation whose G-d is so close to it" is that when the aforementioned nations see that they scream but are not answered and that we are so close to the Blessed One that He answers us in all of our callings to Him, they will perforce reflect and acknowledge us to possess the wisdom

Sanhedrin 67b:

"וְאֵת חֻמֹּתַי תִּשְׁמְרוּ [לְלֶכֶת בָּהֶם אֲנִי ה' אֱלֹקֵיכֶם:] — (ויקרא יח:ד) — דְּבָרִים שֶׁהַשֵּׁטָן מְשִׁיב עָלֵיהוּ, וְאֵלֹהֵינוּ אֲכִילת חֲזִיר, וְלְבִישׁת שֶׁטָטַב, וְחֲלִיצַת יְבָמָה, וְטְהֵרַת מְצֻרָע, וְשַׁעֲרֵי הַמִּשְׁתַּלַּח. וְשָׂמָא תֹאמְרוּ מַעֲשֵׂה תוֹהוֹ הֵם, תִּלְמִיד לֹאמַר: "אֲנִי ה', "אֲנִי ה' חֻמֵּי, וְאִין לָהּ רְשׁוּת לְהַרְהֵר בָּהֶן.

לו, על כרחם יתבוננו וידונו עלינו בחכמה ותבונה עד שהענין האלהי דבק בנו ולא בהם:

and understanding which confers Divinity upon us and not upon them.

ועדיין צריך ביאור למה ייחס זה לחקים א"ב"א שאין טעמם נודע יותר מכל התורה:

But some explanation is still required. Why is this attributed to statutes, whose reasons are not known, more than to the rest of the Torah?

והתשובה כי כל פועל שיצוה לעשות ענין א"ב"ב זר בלתי נוהג דרך ההקש, הנה עיונו יפול באחד משני דברים: [א] אם שיוחזק מצוהו או עושהו מצדו לחכם מופלג, [ב] ואם שיוחזק לשוטה וסכל. והוא שאם יראה ממנו שלא ימשך בעדו התכלית, יהיה מוחזק מצדו לשוטה וסכל, כאשר קרה לנעמן עם אלישע, והוא כי כאשר הלך אליו לרפאותו מצרעתו חשב שיתפלל ויקרא בשם אלהיו, ולו ירפאהו בכיוצא בזה לא היה הענין נפלא אליו כל כך, כי מוסכם הוא בלב האנשים כלם שהשי"ת שומע תפלות בני אדם, והיה ענינו נוהג על הדרך הנהוג אין כל חדש, אבל כאשר יעצהו ענין זה, ולא היה נותן ההקש שמצדו ירפא, קצף וקלל במלכו ובאלהיו, "[וַיִּקְצֹף נַעֲמָן וַיִּלְדָּ] ואמר – "[וַיִּלְאֲמֹר] הֲיֵהָ אֱמֹרְתִי אֵלַי | יֵצֵא יֵצֵא וְגו' [וְעַמֵּד וְקִרָא בְּשֵׁם־ה' אֱלֹהֵי וְהִנֵּיף יָדוֹ אֶל־הַמָּקוֹם וְאָסַף הַמַּצְרַעַת: הֲלֹא טוֹב (אבנה) [אֲמָנָה] וּפְרָפָר וְגו' [נְהַרֹת דְּמִשְׁק מְלֵךְ מִיַּמֵּי יִשְׂרָאֵל הֲלֹא־אֲרַחֵץ בָּהֶם וְטַהַרְתִּי וַיִּפֹּן וַיִּלְךְ בְּחִמָּה:]", (מלכים ב' ה"א-יב) כי הדבר כאשר לא יראה ממנו תכלית נמשך, יראה מצוהו או עושהו להבל, אבל באחרונה אשר ראה עין בעין כי כאשר דבר הנביא כן קרה וְשִׁרְפָא אוֹתוֹ בְּעֵינַי יוֹצֵא מִן הַהֶקֶשׁ, אמר " הֲנִהְיָא יְדַעְתִּי כִּי אֵין אֱלֹקִים בְּכָל־הָאָרֶץ כִּי אִם־בְּיִשְׂרָאֵל [וְעַתָּה קִחְנָא בְּרָכָה מֵאֵת עֲבָדְךָ:]" (שם פסוק ט"ו), כלומר שמצד קורבתם אליו הם משיגים דברים לא ישערם ההקש בשום פנים, והתכלית נראה עין בעין על פניהם. כן פירוש זה הפסוק בשוה, יאמר כי בשמירתנו החוקים היא חכמתנו לעיני

The answer: any commanded activity which seems bizarre in terms of conventional cause and effect can result in one of two assessments: that its commander or executor is a phenomenal sage or that he is a phenomenal fool. That is, if it be seen to result in the end towards which it was directed then the doer will be regarded as a phenomenal sage, having achieved an end which no one else had foreseen. But if it is seen not to result in the projected end the doer will be regarded as a phenomenal fool, as is seen in the episode of Naaman and Elisha. When Naaman went to Elisha to be healed of his leprosy he assumed that Elisha would pray and call upon his G-d. And if Elisha had, indeed, healed him in this manner, the cure would not have appeared so wonderful to him, for all of humanity feel in their hearts that the Blessed One heeds man's prayers. A cure resulting from such prayer, then, would be regarded as natural and as containing no novelty. But when Elisha advised him as he did [to wash in the Jordan seven times], Naaman perceiving no cause and effect relationship whatsoever which might eventuate in a cure, raged at Elisha and cursed his king and his G-d, saying (II Kings 5:11-12): "I thought he would surely come out to me and stand and call on the name of Hashem his G-d and wave his hand over the place and so heal the leper. Are not Amana and Parpar, rivers of Damascus, better than all the rivers of Israel..." For such a thing in which no cause and effect relationship is perceivable seems folly in its commander or performer. But in the end, when Naaman saw that it turned out exactly as the prophet had foretold and that he had been cured outside of the realm of cause and effect, he said (Ibid 15): "Now I know that there is no G-d in all of the earth but in Israel." That is, because of their closeness to Him they attain things which are completely unaccountable for in terms of the natural order, and the projected end is achieved for all to see. Our verse is to be interpreted along the same lines. Our observance of the statutes constitutes our wisdom and our understanding among the nations. For when they see that Divinity resides among us and they consider that all religious codes share in common with our Torah

Chuqim  
Reflect  
Maaseh  
Bereishis  
and thus  
Hashem's  
closeness to  
us

העמים, כי אחר שהם רואים שהענין האלהי ידבק בנו, ויראו שהתורות כלן משותפות עם תורתנו בנגלה מעניניהם בעשות המצות השכליות, רוצה לומר להשמר מן הגזל ומן הרציחה ודומיהם, שמה שנתיחדה תורתנו וכל שכן בזמן הזה הוא ענין החוקים, והיה נראה עין בעין שהענין האלהי דבק בנו, יאמרו רק עם חכם ונבון וגו', ובא זה הלשון כמדבר על ענין לא היה ראוי להודות אותו, אלא שאי אפשר לכפור בו מצד הראיתו והגלותו לחוש:

the obvious ethical injunctions, namely, those against theft, murder, and the like – when they consider this and see, nonetheless, that Divine Immanence is ours alone, they will say: “It cannot be but that this great nation is a wise and understanding people.” The tone is one of forced, grudging admission in the face of what is so obvious to the senses that it cannot be denied.

א:ב'ג ולזה לא הוצרכה התורה להמשיך יעודיה על עניני העוה"ב, אבל המשיכה ספוריה על ענינים שהם מאמתים זה בלי ספק, כאשר הוא זה הסיפור כולו של אדה"ר וענין העקידה, כי לו היה מספר אברהם אבינו ע"ה בענין העוה"ב, ויחשוב שהגמול והעונש יהיה בעוה"ז לבד, איך יעקוד בידיו בנו יחידו הנולד לזקונו ליראתו פן ישיגנו עונש בעוה"ז, ויהיה לו עונש גופני אחרי בלותו מר מזה, אבל תורה שהיה יודע בבירורו שהעוה"ז ומעשהו תהו והבל, כאין ואפס נגד הגמול המעותד, כמו שפתח קהלת ספרו (א:ב) "הַבְּלִים הַבְּלִים אֶמַר קְהֵלֶת [הַבְּלִים הַבְּלִים הַבְּלִים]" וגו' וסתמו (יב:ג) במאמר "סוף דְבַר הַכֹּל נִשְׁמַע [אֶת־הָאֱלֹקִים יִרְאֵ וְאֶת־מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם]" וגו'. כן התורה המשיכה ענינה כלם על זה הצד להודיע שאין לעולם מצד עצמו קיום והעמדה, אבל ענינו נוהג כפי עבודתנו ומרינו, וכי הש"י בראו מאין והוציאו אל היש, וכן כי ישנה ענינו תמיד ויעתיק אותם כפי מה שירצה לפנינו מענינו, ולכן אנו מזכירין תמיד בתפלתנו זכר ליציאת מצרים גם במועדים שאינם נמשכים עם יציאת מצרים כלל, כראש השנה ויוה"כ, מפני שהענין ההוא הורה שהש"י חפץ בנו ומנהיגנו ומורנו הדרך אשר העלה בה אל העולם העליון:

It is for this reason that the Torah did not find it necessary to explicitly link its objectives to the existence of the world to come, but adduces episodes which confirm it beyond a doubt, such as those of Adam and of the binding of Isaac. For if there were any doubt in the mind of our father Abraham as to the existence of a world to come and if he regarded reward and punishment as limited to this world alone, how could he sacrifice with his own hands his only son born to him in his old age out of fear of meeting with punishment in this world! Could any bodily punishment in his hoary old age be more bitter than this! But the Torah, positing it as axiomatic that the world and its affairs are void and vain, as nothing whatsoever in comparison with the reward awaiting one in the world to come – as Koheleth [Solomon] begins (Ecclesiastes 1:2): “Vanity of vanities, says Koheleth –” and concludes (Ibid 12:13): “The end of the matter, all having been heard, fear G-d and heed His mitzvoth...” – the Torah spoke of everything within this context to impress it upon us that the world has no permanence or endurance in itself but that it is conducted entirely in relation to our Divine service or rebellion. For the Blessed One created the world from nothingness and brought it into existence and He varies and directs its operations constantly in accordance with the purpose He intends it to serve. It is for this reason that we mention always, in our prayers and on our holidays, “in commemoration of the exodus from Egypt” – even on holidays which are not connected with the exodus at all, such as Rosh Hashanah and Yom Kippur – for the exodus attests to the fact that the Blessed One desires us, and leads us, and shows us the path on which to ascend to the celestial world.

Claims about the Afterlife are Cheap – Claims about Maaseh Bereishis are not



ומפני זה כאשר התחיל נותן התורה א'נ"ד  
 יתברך בענין חדוש העולם מפני שהוא  
 שורש התורה ויסודה כאשר הנחנו. כן  
 חתם תורתו באותות ומופתים אשר נראו  
 על ידי הנביא הנאמן בארץ מצרים, ועם  
 היות שאמר " וְלֹא־קָם נְבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל  
 כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדָעוּ ה' פָּנִים אֶל־פָּנִים:",  
 (דברים לד:י) מפני שהענין ההוא לא היה  
 מפורסם נגלה לכל, אמר עוד (פסוקים יא-  
 יב) "לְכֻל־הָאֲתֹת וְהַמּוֹפְתִים אֲשֶׁר שְׁלַחוּ ה'  
 לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לְפָרַעַה [וּלְכֻל־עֲבָדָיו  
 וּלְכֻל־אֶרְצוֹ: וּלְכֻל־הַיָּד הַחֲזָקָה] (וגו') וּלְכֻל־  
 הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל [אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָל־  
 יִשְׂרָאֵל:] (וגו'):

Therefore, just as the Giver of the Torah begins with the creation of the world, this being the root of the Torah and its foundation, as we have explained, so He concludes His Torah with the signs and wonders demonstrated through the faithful prophet in the land of Egypt. For although it is written (Devarim 34:10): "And there arose not another prophet whom Hashem knew face to face," because this was not evident to all, it was added (Ibid 11-12): "For all of the signs and wonders which Hashem sent him to do in the land of Egypt ... and for all of the great awe which Moshe wrought in the eyes of all of Israel."