

רבי אליעזר הקפר ברבי אומר וכי לא היה בידם של ישראל ארבע מצות שאין כל העולם כדי בהם שלא נחשדו על העניות. ולא על לשון הרע ולא שם את שמן. ולא שנו את לשונם וממן שלא נחשדו על העניות שנאמר וניצא בז' אשר ישראלית (ויקרא כד') להודיע שבchan של ישראל שלא היה בינה' אלא זה ופרסמו ופרטו הכתוב. ועליהם מפורש בקבלה גן געול אחותי כליה (שה"ש = שיר השירים = ד' יב) גן געול אלו הזכרים. גל געול מעין חתום אלו הנקבות

Guarding One's Eyes

(2)
Touched by
the Parasha

THE TITLE OF THE PARASHAH OFTEN HINTS TO AN underlying theme. *Va'eira* means, "And I appeared." The root is *reish, aleph, hei* — to see. In truth, *re'iyah*, seeing, is intrinsically connected to the redemption from Mitzrayim. When the suffering of Bnei Yisrael in Mitzrayim reached its peak, Hashem saw their pain and summoned Moshe to redeem them, as it says (*Shemos* 2:25), "Vayar Elokim es Bnei Yisrael; vayeida Elokim — Hashem saw the Children of Yisrael; and Hashem knew." In *Parashas Va'eira*, the redemption began with the onset of the Ten Makkos.

The *Mechilta* (12:6) tells us that the Yidden in Mitzrayim had in their possession four mitzvos: they were not guilty of sins involving adultery; they did not speak *lashon hara*; they did not change their names (to Egyptian names); and they did not change their language, but continued speaking *lashon hakodesh*. The first of the four merits was that they were innocent of adultery; the only way for an entire nation to reach that level is through *shemiras einayim*, guarding the eyes. Thus we see that they possessed the merit of *shemiras einayim* during this crucial time.

The merit of *shemiras einayim* was already put into place many years before. In *Parashas Vayigash*, the Al-mighty assured Yaakov, "Anochi eireid imcha Mitzrayemah ve'Anochi aalcha gam aloh, ve'Yosef yashis yado al einecha — I shall descend with you to Mitzrayim, and I will also surely bring you up; and Yosef shall place his hand on your eyes" (*Bereishis* 46:4). This may be understood in the following manner: Yosef's adherence to *shemiras einayim*,

his commitment to *kedushah* (as seen by his refusal to succumb to the enticement of the wife of Potiphar), was the catalyst for his children to one day leave Mitzrayim.

Perhaps in the zechus of *shemiras einayim*, when the Yidden were at the pinnacle of redemption, during *Krias Yam Suf* (the Splitting of the Sea), they merited viewing things that are generally not visible to most human beings. Chazal inform us, "Ra'asah shifcha al hayam, mah shelo ra'ah Yechezkel — Even a mere maid-servant saw at the sea that which Yechezkel [a great prophet] did not see" (*Mechilta*: 15:2).

Two of the mitzvos that remind us of yetzias Mitzrayim are tzitzis and tefillin. In the parashah of *tzitzis*, we read (*Bamidbar* 15:39), "Ve'lo sasuru acharei levavchem ve'acharei eineichem — And you shall not explore after your heart and after your eyes." The next pesukim mention *Yetzias Mitzrayim*, implying a connection

(3) **between tzitzis and Yetzias Mitzrayim.** Additionally, within the four parshiyos of tefillin shel rosh, which are placed "bein einecha — between your eyes" (Devarim 6:8), there are two sections that discuss Yetzias Mitzrayim. It seems that with these two "yetzias Mitzrayim-oriented" mitzvos, we are provided with daily reminders to guard our eyes.

The Hebrew word for eye is ayin; the letter ayin has the numerical value of 70. According to the Gra (*Baraisa Maaseh Torah*), an eye is called an ayin because it possesses 70 capillaries. There were 70 souls, shivim nefesh (*Bereishis* 46:27), who went down to Mitzrayim. Guarding our eyes enabled us to break free of the shackles of Mitzrayim, and helped to pave the path of redemprion for the descendants of those 70 souls.

ד' יין מאי

ב' ה' לא פסקה ממנה, وكل וחומר לבדיקם שצלהה עליהם רוח ה' בעודם עמננו בחיים. ונראה כי הוצרך משה להראות זאת לרשותה ראשונה תחולת כל המופטים לאמר שאפילו אם לא זכו ישראל בוכות עצם, בכל זאת בוכות אבותיהם לקורושים אשר בארץ המת, לא יזכה כל הנוגע בהם; ואם יאמר פרעה מה איכפת באבותיהם שכבר מתו יכח מוסר מהמתה עז ייש הניל, והיינו כי יאמר לכם פרעה לנו לכמ' מופת באיזה כח אתם באים, תראה לו מופת מהמתה הניל ומזה למדו כל וחומר כמה גודלים צדיקים במיתתם וחוכות אבותם מסיעתם. ועל כן בכל פעם שתזוכרו ישראל לנו צוח ה' לקחת את המטה הוה לעורך זכות ישני עפר ובונה יושעו ישראל.

ג' וועל כן נמי כשמנה הקב"ה את משת ואחרון על ישראל, הווקק ליחסם ולהזכיר הראש בית אבותם על דרך (אבות פ"ב ב) וכל העוסקים עם הצבור יהיו עוסקים עמהם לשם שמים שוכות אבותם מסיעתם, והיינו לשם שמים כלומר שלא יסמכו על כחם ותבונתם אלא ישאו עיניהם שם מוקם משכנן כבב הצדיקים שמשם ישפיע בחם.

אלה הראש בות אבותם וכו'. ובבב"י מתו שתווקקليس שבטו של לי עד משה ואחרון ושבבilm מהתיל ליתם דרך תולדותם מראובן, עיי"ש. אמן לכאריה הא גופא טפמא בעי למזה הווקק ליחס סאן דוקא את משה

ואחרון ולהפיסק הענייןומי לא סגי אם היה מיחסם אחר כד בתוע שאר ישראל. והנה لكم בפרק (ו, ט) כי דבר אליכם פרעה חנו להם מופת ואמרות אל אחרון כת את מטר והשלך לפני פרעה יהי לתניון ויבא משה ואחרון וכו' ויעשו גם הם וכרי ויבלע מטה אהרן את מטוטם". וברשי"י מש"ס שבת צו מאחר שחזר ונעשה מהה בלע את قولן, והדבר צרכיך ביאור לאיזה צורך נעשה נס בתוע נס שיבלע דוקא רך אחריו שחזר ונעשה מטה; גם לבאר עיקר עניין המטה שהיתה ראש לכל המופטים ובכל נצotta שלח לחתת את המטה הוה שנחפה לגחן. נראה

על פי הכתוב בזוהר הקדוש פרשת וארא דף כה אמר ר"א מפח רוחינו דיןינו זאמירין דלא מיין קב"ה לאתייא מתיא וכו' ייתון ויחמו איבונו טפשאין הייביא וכו' בידיה דאהרן הוה חוטרא ענא יבישא וקדושא בריך הוא לפט שחתה אהדר לה ברית משניא ברוחא וגופא -

אינון גופין דהות בהו רוחין ונשמחין קישין וגיטרי פקדי אוורייתא ואשתקלו באורייתא יממא וליל' וקדושא בריך הוא טמיר לוں בעפרא לבתר בומנא דיחדי עלמא על אחת כמה וכמה דיעבר להונ' בריה חדתא אמר ר"ח ולא עוד אלא דההוא גופא דהוי יקום דכתיב יחי מתייך לא כתיב יברא וכו' אבל יחיו דהא גורמא חד ישואר וכו' וההו לא אתרקייב ולא אחבלי" וכו' גבאה כוונת ר"מ דבָּהוּ-הוֹסֵף שגדולים צדיקים שא' בmittat לא פסקת חיותם מעולם; וגם זה נרמו במופת המטה שלא רק שנחפה מעץ יבש לבריה היה שוה מורה بكل וחומר על תחית המתים נnil, אלא שום אחר כד בשוחר ונעשה מטה ולכאריה פסקת חיותה בכל זאת גם אחר כד בלע את מטוטם, כי החיים שננתנה ברות

ה' יין מאי עלי אקי

בבודם של יעקב ושל עמרם

ו, ב' ויהי עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה בעלי התוספות: לפי שנולד (משה) מדורתו של אביו, לא נכתב בורת בערות דודתו מפני כבודו. וזה שיסד הפיויט (ר' אליהו הוקן באזהרות שלו): אחות אב על כל נעלם תכסך בושה ונכורת לעולם, עכ"ל. כוונת בעלי התוספות לשאלת שעמדו עליה גדולי הראשונים (ראב"ע, רביינו בטפי). בפרשתחורי מות (ויקרא פרק יח) כתובה פרשת אישורי ערוויות. במקביל, בפרשתחורי מות (פרק כ), כתובים העונשים על העיריות שבפרק יה. תמורה שבפרק קדושים (פרק כ), כתובים העונשים על אישורי ערוויות. ולאיסור דודתו (אחות אביו), אף שנייהם כתובים כאיסורי ערוויות בפרק יה, ובשנייהם העונש הוא כורת.

לשון רаб"ע: לא הזכיר עונש אחوت אב, גם לא הזכיר עונש שתי אחיות, והמשיכל יבini, גם דברי הקבלה אמת, עכ"ל. וכן פירש רבינו בחיי (ויקרא כ, כא): והנה כל העירויות שהוזכרו בפרשנה זו [של עונשים] כבר הזכירם למעלה בסדר אחרי מות, אבל שם הזכירם בלאו ולא הזכיר העונש כלל, וכך חזר ושנה בהן כדי להזכיר העונש, והזכיר את قولן חוות משתית אחיות לבבוד יעקב, עכ"ל. על זאת תמה האברנאל: ולחנן רמז הראב"ע שלא הזכיר עונש אחות אב ולא עונש שתי אחיות והמשיכל יבini, שרצה בזה מפני כבוד עמרם וכבוד יעקב, שנשא עמרם את דודתו זי יעקב שתי אחיות, לא נזכרו בתורה ענשייהם, ואין טעם בכך, כי קודם נתינתה התורה היה بالتמי אסור מה שנאסר אחר כך..., עכ"ל.

(6) *המ*

॥ אבל אם כן עליינו לעין עיון של ממש בטעם רаб"ע ורבינו בחיי בעניין כבודם של עמרם ושל יעקב. בעצם מה הועילה התורה בהשמטה לגביה כבודם של שני גודלים אלה. הרי האיסור מפורש בתורה (ויקרא פרשת אהר) גם בלי העונש, ובחרכה יש לומר טעם האברנאל, שקדם מתן תורה שאני כאשר אז היה "בלתי אסור מה שנאסר אה"כ"! וудוד, היו זיין עונשים אלא אם כן מזהירים, וכן ברור כי אם מזהירים בודאי עונשים, הלומד תורה בהכרח ישאל מה בעצם עונשם של אלה העוברים עבירות אלו, וכי יעקב ועמרם בינהם, ושוב מה הועילה התורה לכבודם? מי כל לומד תורה יודע מהם עברנו על עבירה אשר אחרי מתן תורה נאסרה באיסור כרת. ובכלל, למאי נפקא מינה אם מקור העונש הוא בפשותו של מקרא או ע"י תורה שביע"פ.

ג' נראה כי הסבר העניין כך הוא: כדי להקים את בית ישראל בצדקה ובאופן הדורשים, התיר הקב"ה לאבות האומה דברים מסוימים אשר נאסרו אה"כ בזמנן מתן תורה, ואשר אף לפניו מתן תורה היו האבות נוהגים בהם איסור זה שהיו נוהגים בהם האבות, "זתריאץ מצוות שמורתי", היה בבחינת "איינו מצונה ועושה", ולכן קל היה הביטול למטרה נשגבה מסויימת. ניתן אף לומר שהיו מעין מצוים ועושים, "כי ידעתו למען אשר יצוחה את בניו ואת ביתו אחדריו", ואז קיבלו היתר מיוחדamente הקב"ה המצוות, "ישמר משמרתי מצוותי חוקותי ותורותי", בבחינת הפה שאסר הוה הפה שהתיר. ברור כי עדיף לאדם חזקוק "להיתר" לא להזדקק להיתר בדבר חמור. עצם ההזדקקות לעבור (אמנם בהיתר) עבירות חמורות, מעידה בהכרח על פגם רוחני באדם אשר קיבל את ההיתר. כי אילו עמד ברמה הרווחנית הגבוהה יותר, לא הייתה ההשגחה העלונה מטילה עליו לעבור עבירות אפילו "בהיתר", שפוגעות ברוחניותו יעקב חומרתן, שהרי אין אמורים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך (שבת ד, א). מביניהם אנו, אפוא, כי הקב"ה לא יצוחה על האדם לעבור עבירה אף לשמה, הפוגעת בדרגתנו הרווחנית.

ט' וכן כותב המחנהל (గור אריה בראשית מו, י ד"ה ושאלן בן הצענינה): "...ואל יקשה לך למה נחשב ליעקב לנכאי מה שנשא שתי אחיות, כדאיתא בפרק ערבי פסחים (קיט, ב), שלא ירצה לברך לעתיד מפני שנשא שתי אחיות. אין בזה קשיא, כי זה הוא הנכאי, כי לא הותר ליעקב שתי אחיות רק בשביל שלא ניתנה התורה לו נאל לבני ישראל על ידי משה], זהה ידע יעקב, ומפני שהוא לוטר לו דבר כזה בשביל שלא נצטוות, אע"ג שעילידי רוח הקודש עשה, גנאי הוא, דסוף סוף דבר זה יהיה נאסר כשותיפתן התורה, ואם (=ויאילו) ניתנה התורה לא הותר דבר זה ליעקב, שלא מצאנו שייהיא איסור ערוה נדחה (אחרי מתן תורה).

[ומוסף המהרא"ל]

ט' אמנם אני מפרש באותו מדרש שלכך לא רצה יעקב לברך מפני שהיה יעקב מוכן לדבר שיהיה נאסר בסוף, שידע יעקב כי ראוי לושתי אחיות על

פי רוח הקודש, נתה קצת גנאי שהיה מוכן לדבר שיהיה נאסר. ולא כן יצחק,
או"ג שהיה מותר לו גם כן שתי אחיות, לא היה מוכן לדבר שיהיה נאסר.
זה הדבר שגרם שלא רצה (יעקב) לבורך, ודבר גדול הוא זה, וזה נראה ברורו
מאוד, וזה עיקר פירוש הדבר כאשר תעמק בו, עכ"ל המחריל.

לפירושו הראשון, הגנאי היה עצם הדבר שלא נמצא יעקב ראוי שתינטע
תורה על ידו. לפירושו השני שעדיף בעינו, הוא אשר גילו לנו רבינו בחיי
ורבינו אברהםaben עזרא. אמנם הותר בדיוק ליעקב אבינו לשעת שתי
אחיות בחיהן, דבר אשר אסור בזמן מתן תורה לבני ישראל, ואשר מילא
יעקב עצמו היה ראוי להימנע ממנו בזמן ש"תרי"א מצוות שמורת". אולם
וזאת התורה שנדע את חומרת העבירה אותה אמנס התיר הקב"ה למען
לבנות את בית ישראל על אותן יסודות איתנים שידע העמידות מעיד
עליהם כי נחוצים הם לאומה זו. עבירה זו היא בחומרת כרת בدرجות תורה
שבעל פה בלבד.

יש חשיבות גדולה שנדע את חומרת העבירה שהתקב"ה התיר ליעקב אבינו,
וכן לעומת שנשא את דודתו, כי חומרה זו מגלת לנו עד היכן אפשר היה
לייעקב לעבור על דברי תורה בלי לפוגם בדרגתו השרשית והאמתית. היה
ודרגת כרת הכתובה בתורה שככוב חמורה מדרגת כרת הנלמת בתורה
שבעל פה, וכן חשוב שהتورה תגיד בדיק את חומרת האיסור שהותר
לייעקב, ומילא את דרגתם האמיתית של יעקב ועמרם. אילו היה צורך להתייר
להם איסור כרת בדרגת "הכרת תורת" או "ונכרצה" היה זה מורייד אותם
מדרגותם האמיתית והשרשית. יוצא אפוא, שדרגת האיסור שהותר להם היא
המידה על דרגותם האמיתית. הקביעה שהותר להם לעבור רק על איסור
פרת בדרגת תורה שבעל פה, היא כבודם של יעקב ושל עמרם, אשר
היא כבודם גם כן את ה'קו האדום' שהוא אי אפשר היה לעבור. האמת
המוחלטת אודות דרגם היא היא כבודם, נראה לומר כי אלה התכוונו גדולי
הראשונים.

כי זאת לדעת, כפי שסבירו הנazi"b בפירושו לספרי, עונש כרת מופיע
באודבע דרגות שונות, א) "הכרת תורת הנפש ההייא" עונש כרת כפול, גם
בעולם הזה וגם בעולם הבא. ב) "ונכרצה הנפש ההייא" או בעולם הזה או
בעולם הבא. ג) "זכרת ה' לאיש אשר יעשה ערך ועונה" (מלacky ב, יב), דהיינו
3/ "זכרת" בדברי נביים, שהיא נמוכה מטוראה שככוב. ד) עונש כרת הנלמד
בתורה שבעל פה, הוא הנמוך יותר בעוצמתו. כבודו של עמרם מתבטא אפוא,
בקב' שהכרת שהותר לו היה מן הדרגה הנמוכה והפחחות חמורה. דרגתו של
עמרם הייתה כה גבוהה שרק את עונש הכרת הנמוך ביותר אפשר היה כביכול
להתייר לו למען עם ישראל. אי כתיבת עונש כרת על איסור דודתו, דהיינו
3/ קביעת התורה שזו כרת קל', בודאי ובודאי מביאה כבוד לעמרם. אי הכافية
לא באה להסתיר דבר מאתנו, כי אם לגלות לנו את האמת אודות עוצמת
העונש בעבירה זאת, ומילא נמצאנו למדים דבר חשוב אודות דרגתו וכבודו
של עמרם. התרת כרת עוד יותר חמור היה פוגעת בברכה הרוחנית של
עמרם, ואין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך.

8
הסלה ג' 22
1 | וְאַרְנָן וּמֹשֶׁה - That is Aaron and Moses - While in this verse Aaron is mentioned before Moses, in other verses, Moses' name appears before Aaron's. Rashi suggests that these variations indicate that Moses and Aaron were equal.

6 A pattern of dual leadership seems to have prevailed during major periods of Jewish history. It began with Moses and Aaron and is exemplified today by the Rav (Rabbi) and the Chasidic Rebbe. Moses was the teacher *par excellence*. He was not called a king; he was Moshe Rabenu, not Moshe Malkenu, although he undoubtedly exercised royal authority. And a king [i.e. Moses] ruled in Jeshurun [i.e. Israel] (Deut. 33:5). Aaron, who served alongside Moses, was not only a Kohen Gadol but a teacher as well. In describing the Kohanite role, the prophet Malachi (2:7) declared: *For a*

1 priest's lips shall guard knowledge, and teaching should be sought from his mouth.

Both Moses and Aaron were teachers, but their methods and temperaments differed. The two major traditions of Torah teaching may be called that of the king (*malchus*-teacher) and that of the saint (*kedushah*-teacher). Moses was the prototype of the king-teacher and Aaron represented the saint-teacher. Both of them enlightened minds, molded characters, and propagated the word of God. Both led their communities along righteous paths and made sacrifices for their welfare. Nevertheless, their methods, their approaches, and the media they employed were different. In terms of ultimate objectives, they were very close to each other, but their emphases varied.

1 The king-teacher addresses himself to the mind. He engages the intellect, analyzing, classifying, clarifying, and transmitting the details of *halachah* with precision. He teaches texts and conceptualized thinking, reconciling seeming contradictions and formulating underlying principles. Moses, Maimonides, the Gaon of Vilna, and Rav Chaim Soloveitchik reflect the king-teacher *par excellence*.

16 The saint-teacher, in contrast, even as he deals with the text, focuses his attention upon the invisible, intangible soul of the Torah. The Torah, like a human being, has—according to the Zohar—both a physical “body,” consisting of a thought system and a moral-religious code, and a “soul,” an overflowing inward life which can be felt but not understood. To feel the mysterious heartbeat of the Torah, one has to identify with it. The soul of man, his experiences, must somehow be attuned to the soul of the Torah.

2 The saint-teacher communicates with the heart. He tells the heart how to identify its own excited, accelerated beat with the Torah—to feel, not only to understand. He teaches man both loyalty to *halachah* and the art of cleansing the heart of vulgarity, inhumanity, unworthy sentiments, uncouth emotions, and selfish desires. He teaches how a triumph is to be celebrated when the Almighty has granted success, and how to cope with sadness and grief. The saint-teacher creates a society of intense personal piety and subliminal closeness to God.

26 In the ecstatic and passionate love of God, it is the heart, not the mind, which predominates. Prayer, more than study, is the primary emphasis of the saint-teacher. The emotional represents the yearning of the soul to return to its origin. Man seeks to root himself in his source. The saint-teacher responds to this craving of the human soul.

31 The king-teacher speaks to a select few, for not all are capable of being scholars; not everyone is qualified to understand an abstract halachic or scientific concept, let alone contribute to it. He must be content with a limited group of the bright and the talented, the select few. The masses feel despondent at being excluded.

36 The saint-teacher is a leader of the masses, for all Jews have hearts which can be set aflame. All Jews possess sensitive souls and seek God. Chasidism teaches that every Jew, even the non-scholar, is capable of finding God if he seeks earnestly. And from there you will seek the Lord your God, and you will find Him, if you seek Him with all your heart and with all your soul (Deut. 4:29). This assurance is given to all Jews, not only to the learned few. Hence the teaching of the saint-teacher is democratic, comprehensible, and accessible to the intellectually uninitiated as well as to the philosopher. He presides over an accessible court open to all who seek him for both spiritual and worldly guidance, while the king-teacher confines himself to the *Beis Hamidrash* (academy), speaking primarily to scholars, *lamdanim*.

41 Moses was a model of the *Rav*; Aaron of the *Rebbe*. Moses was a *kevad peh*, a non-verbal person, not given to small talk, easy socializing, and extensive negotiations. He was *Rabbenu*, a scholar, teacher, uniquely spiritually endowed, who communicated tersely what he had to say. He was a teacher primarily to Joshua, the elders of Israel, and to others who were qualified to understand the intricacies of Torah and *halachah*.

46 For a priest's lips shall guard knowledge (Mal. 2:7) emphasizes Aaron's lips, his persuasive style and closeness to the people. His title was not *Rabbenu*, but *Hakohen*, which signifies a minister of God.

51 Nowadays, the *Rav*, the contemporary teacher-king, has absorbed many of the qualities of the *Rebbe*, not only teaching but coming close to his people. The *Rebbe*, representing the modern teacher-saint, now also emphasizes scholarship and the teaching role. The classic differences are still there, but the lines of demarcation are at times blurred. Jewish leadership is most effective when it combines the mind and heart in the worship of God. (Reflections, Vol. 1, pp. 160-168)

ויאמרו חרטמים אל פרעה אצבע אלהים הוא ויהוק לב פרעה ולא
שמע אליהם כאשר דבר ה' (ח. טו)

(16)

ל/ט

כ'ג/ג

והרב תמהו כיוון שאמרו לו אצבע אלהים הוא כי לא יהיה נכנע לפני אליהם ולשלוח את ישראל. וכבר עלה בדעתי לומר דמה שנאמר כאן זלא שמע אלהם שלא שמע לדברי החרטומים, והחרטומים אמרו לו אצבע אלהים הוא ויעצוו לשלוח את ישראל אבל הוא

(5)

(11)

ט

ע"פ הטבע והטבע בגמatriא אלהים, ולפי טבעי מזרות השמים^ט לא כי הזמן שיצאו ישראל ממצרים כנודע, ושם אלהים מורה על סידור הטבעי שהוטבע בצדקה השמים ומזרותיהם מתחלת הבריאה, א"כ נחפוך הוא החרטומים אמרו זה להכחיש דברי משה ואמרו לא בהשגה באה מהה זו רק אצבע אלהים לפי סדר הטבע בא עתה הרים בטיבן וע"ז זה חזיק לבו, וכן הרים בטיבן וזה תיכף אחר זה במקת העروب נאמר בתורה שהתרה בו 'למען תדע כי אני ה' בקרוב הארץ' הזכיר לו שם ה' הוא המורה על התהדות הנפלאות בהשגה נפלאה לפי העת ולפי הצורך לעשות במדת הרוחמים אלרhom על ישראל. שוב מצאת קרוב לזה באבן עוזראם.

ולפי צלח חגייה יב

מתה" (מדרש רבת, שמota). היאך אפשר לתלות תופעה מורה בו בגורמים מקרים? כל זאת עוד לא נכנעليل, וגם במקת הכרד הבאה, כשנданה שנעשה לבעל תשובה באמרו: ה' הצדיק, ואני ועמי הרשעים" (שמות, ט'). לא נתכוון אלא לחקלאת המזבב, וטהור לבו לא יצאו הדברים, וכשהלפה אימת המכחה נשאר עמוד במרדו כקדם. סייע לבייארנו נמצא בפירוש אבן עזרא על התורה: "אמיר לפרעה לא באול ואית המכחה בעבור ישראלי לשלוחם, רק מלות אלהים הן כפי מערכת הוכבבים". זאת אומרת, הוא ספר לתוכו ש晦מות אין מעשי אלהים, אלא מקרים הבאים מעת הטבע, ולפיך אין לייחם אליוין כל חשיבות מיוחדות. ובגין כך גם חזק לבו כאמור אלו הרטומים "אצבע אלהים היה".

אולם לא יתכן להחליט שכוח הבחירה גוטל פרעה ולפיך
עשיה מה שעשה, כי אם היה הדבר כן, ודאי לא היה גען. ארבתה, אלו מוצאים שהשיות סוכב כל הסיבות שפרעה יעשה תשובה, והוא נושא, "היה נותן כוח במשה להשכים ולהתיצב לפני פרעה, והוא מורה לדרך לפרעה כדי שיעשה תשובה. שכן כתוב, "ואהמתה אליו, ה' אלהי העברים וכו'" (שמות, רבת). ודעת הרמב"ם היה שהקב"ה לא היה כהו כל מכה ומכת, פרעה קורא ומבקש ממנו להסירה מטהנו, עתיריו אל ה' ויסר הצפרדעים", או, "אנכי אשלה אתכם, וובהתם לה' אלהיכם" ועוד. והלא לבוארת הוא כבר מכיר ויודע את רצון ה', אולם בכל פעם הוא מתרחט על דבריו, מביך את לבן, ומסרב לשולח את בני ישראל מארצן. העקשות טבועה בלבות רוב בני האדם, ופרעה באחד מהם, מוציא תמיד אמתלה הארשה להצדיק את טירובנו. אמנים הרטומים לא יכולו להיפר את מכת הצפרדעים למשל, ומה בכר? ואולי גם מקרים גרכמו לדבר. אולי קסמים ביד משה, ואולי גם היהודים שונא בטעמו מרים המצריים, ואולי ארץ גושן איננה מסוגלה להופעת העроб, וכדומה? גם כי תכחש את קשה העורף בעלי בתוך המכתח, לא תסור עקשנותו ממנה.

לעומת זאת אותו חלק המכريع של העם שהשתוקק לנאותה, האמין בכל לבו בה, ובמשה עבדו. "ויאמר אלהים אל משה, אהיה אשר אהיה. ויאמר כה תאמר לבני ישראל אתה יהיה שלחני אליכם" (שמות, ג'). ומקשין העולם, התחיל בשמו המלא ומטים רך מקנית ישראל עד אחד" (שמות, ט'). הוא לא עשה את זה בשעת המכות האחרות, מפני שהוא לו או נימוקים מתקבלים על חלב, כמו שכבר תיארנו לעיל. אבל הפעם עמד בפני חידה ללא פתרונות, אופליה נשגבה הוויה בעינו. "לא מות מקנית ישראל עד אחד" — מהו עד אחד? אפילו בהמה חזיה ישראל וחזיה של מצרים לא

שבוביל שאמרו לו אצבע אלהים ע"י זה החזק לבו.

והנה בעת שבא אברהם אבינו לעולם נתרפס בעולם האמונה האמיתית ביהודה ית' והכירו כי אלהותנו ע"י הנשים והנفالות שעשה לאברהם אבינו שהמה דברים יוצאים מהנהגה הסדרית הטבעית והכירו שיש שם נמצא שלט על צבא השמים לשדר מערכותיהם ולבטל מה שירוה טבעיהם כי כל מושטי השמים מתנהגים על סדר הטבע ולא שיק ביהם נס או דבר פלא, ועיקר הנשים הוא ע"י שם הוא ב"ה וכמו שבא בתורה בנסיבות שעה במצרים דברים היוצאים מן הטבע נאמר יודע מצרים כי אני ה' אבל מצד מדת הדין אינם מורה לחישב ניסים בעולם, וידע רק שם מתחלה לא ידעת את השם, וידע רק שם אלהים שהוא מורה על התנהגות העולם

(12)

ויאמרו הרטומים אל פרעה, אצבע אלהים ה'א. ויהזק לך פרעה ולא שמע אליויהם באשר דבר ח"י" (שמות, ח' ט' י').

מלשון הכתוב נראה שלב פרעה נתחזק מפני שאמרו לו, "אצבע ולהם היא". אבל לפי ההגיוון תישר, תלא הפך הדברים היה נכון ותיר, הוואיל ושנכח שחרטוטיו לא יכול בשום אופן לבורא את זכיניהם, דוגמתם ברייתם את הדם והצפרדעים בלתייהם, הלא מוכרכה עיה להודות שהמכת השלישית מיד אלהים היה בא על עמו, "לרפאות" את לבו?

כדי לסלק קושיא זו, עליינו לעיין היטב בכל דברי הפרשנות, כי מהם נלמד על תכונות הנפש של העמים וטלאיהם. **כណדיע ישנמ** בני אדם כאלה שעקשנים הם מטבחם ותוכמים הם בעיניהם. **מפניו** שהתרגלו לאורה חיים ידוע נשת אצלם קבוע, וכל הרוחות שבועלם לא יכולו להזיז מדברם, לדוגמא: מכות מצרים ופרעה. משה רבנו בא אל פרעה ועט, וחוכיה להם במופתים נאמנים שהו שלווח אליהם מאות אלהי ישראל ומקש מטהו מהטעקש וαιיננו שומע לקולו. אחריו כל מכה ומכת, פרעה קורא ומבקש ממנו להסירה מטהנו, "חתיריו אל ה' ויסר הצפרדעים", או, "אנכי אשלה אתכם, וובהתם לה' אלהיכם" ועוד. והלא לבוארת הוא כבר מכיר ואת רצון ה', אולם בכל פעם הוא מתרחט על דבריו, מביך את לבן, ומסרב לשולח את בני ישראל מארצן. העקשות טבעה בלבות רוב בני האדם, ופרעה באחד מהם, מוציא תמיד אמתלה הארשה להצדיק את טירובנו. אמנים הרטומים לא יכולו להיפר את מכת הצפרדעים למשל, ומה בכר? ואולי גם מקרים גרכמו לדבר. אולי קסמים ביד משה, ואולי גם היהודים שונא בטעמו מרים המצריים, ואולי ארץ גושן איננה מסוגלה להופעת הערוב, וכדומה? גם כי תכחש את קשה העורף בעלי בתוך המכתח, לא תסור עקשנותו ממנה.

ט לפ"י ביאור זה נקבע בכלל מדוע שלח פרעה בעת מכת הדבר, לראות מה ארער למקנה **ישראל** "וישלח פרעה, והנה לא מת מקנית ישראל עד אחד" (שמות, ט'). הוא לא עשה את זה בשעת המכות האחרות, מפני שהוא לו או נימוקים מתקבלים על חלב, כמו שכבר תיארנו לעיל. אבל הפעם עמד בפני חידה ללא פתרונות, אופליה נשגבה הוויה בעינו. "לא מות מקנית ישראל עד אחד" — מהו עד אחד? אפילו בהמה חזיה ישראל וחזיה של מצרים לא

(6)

אחרת, רק כי יהיה עם כל צרכם, יקרים ועננים. והיא תראה
הגדולה שיש אליהם שופטים בארץ". מובן תשוכת ה' הוא שאין
צורך כלל בראיות ומופתים מיוחדים על הוויתו, לפי שהוא "אהיה
אשר אהיה", כלומר, הוא תמיד עם כל אחד תרוצת בהוויתו,
ומברך על הרעה בשם שהוא מברך על הטובה, ואיה משמעות
המלת, יהוד הקב"ה עם ישראל תמיד גם בעת צרכם.

(13)
סע

מקנית הדברים: יש לך בני אדם שקשי עורף הם מطبع
בדיהם, ואין חכמה ואין עצה ואין תבונה כנגד אנשים כאלה.
טעון אתה להם בחיטים, וחם יוזו לך בשערם, מוכחה אתה להם
במופתים חזותיים שאין הנගת כשרה, והם מתמרמים וקוראים:
לא היו דברים מעולם, פרעה מלך מצרים היה מטיפוס עקשני זה,
ולפיכך ספגו הוא ועמו מכות נוראות מידיו ה'. ומואדר ישנים
ישורים ותמייני דרך הכריות נזחת מהם, נשמעים למוסר
טוביים, ועל פניו כל העם יכובדו: עלייהם ועל כיווצה בהם נאמר
בכמוב "אתה אשבר אתך". ריבון דעלמים הוא עומד ליכינם
6 | תמיד בכל ימי חייהם, ו"ענו ירשו ארץ".
(14) 6 | כה אמר איגר משלח את עמי הגוי משליחך ונור את הproximal ומלוא בית מצרים
את העروب וגנב האדמה אשר הם עלייה. (ח, י"ז).

סע
(14)

אם העروب, כל מיני חיוט ונוחים ועקרבים בערבותה היו משחיתים בהם - רשיין.

חונתו, וכשעברה מני היה שדרוש לה לפיה מוגנה
אויר קה, היה מסביבה אויר קה, ולמן היה ורמש
שדרוש לה אויר חם היה בא מסביבה אויר חם,
וכן בעשה בכל שעה ובכל רגע אויר משונה תלוות
וtmporot, והוא שאמר הכתוב, "וגם האדמה אשר הם
עליה", היינו שיביא עט העروب גם חוכמת האדמה
והאקלים אשר הם עליה, של כל מין ומין, ודבר
זה היה בו לתראות עוד יותר גודל הנס ותקפו,
שהיו כאן ביחס אוירים ואקלימים ותוכנות אדמה
שונים ומשונים ומתחלטים; ובן אמר ג"כ,
7 | תשחת "הארץ" מפני העروب, היינו שינוי האויר
המשתנה בכל שעה ורגע מקור לחום ומהות
לקור, היא השחתת הארץ, וכיידוש שינוי האויר
הפתאומי והפתלפתו התדרית מוק ללביא
חלים רעים ומשחת את הארץ, ודבר זה היה
בנסיבות הערוב של תחויות.

7 |

ציריך טעם למה נקראת מכה זו של משלחת
החיות וזקא על שם הערבוביא של החנית,
שחשם "ערוב" אינו מבטא את עיקר המכת,
כמו דם צפודע כנים וכו', אלא רק את עניין
העירוב שהי במשלחת החניות, ולמה אני נקראת
בשם משלחת וכדמתה, שייתי כינוי לנוף המכת,
ונקראת רק על עניין הערבוביא שהיתה במכת;
וגם מהי הכוונה מש"ג וגם האדמה אשר הם עליה,
ואפשר, משום שעניין הערבוביא שהיתה
במשלחת החניות הרבה ביותר, את גודל הנס
ולפלא שבמכת זו שאינה בדרך הטבע, משום
של עצם משלחת החניות היה להם למזרים
מקום להתחעקש ולפקפק לומר, כי יקרה לפעמים
שהחיות מחפרצות מהמדרונות ונכנסות ליישוב
ועושים שם שמות,อลומ בינו שכאן היה חי
וירושים מכל המינים שונים שבועלם, כמבואר
במדרש (ולחוד מ"ד היה גם עופות עיי"ש), וידוע
הו שישנים מיני חיים שגם יכולים להיות
להתקיים אלא באקלים קר מאר, ולעומת זה
ישנים חיים ומיני נחשים שגם מתקיימים אלא
באזורות החום, ובמנגי החום החוק ביזה, וכן
במכת ערוב נודנו יחד כל החיים בערבותה,
אף שהיו מינים שהם בוגדים גמור עם אחרים
לפי סבעם וכוכנותם זזרור דאניג'י והמקומות
הדרושים להם לכל אחד ואחד, ובכל זאת היו כולם
8 | מתקיימים כאן ביתין, והיה בזה להראות בבירור
גמור שאנו זו מכה בדרך הטבע, כי"א בדרך
נס ופלא, וכלנו נקראת מכה זו "ערוב", ע"ש
ולפלא הזה, שמות נודע שرك יד ה' עשתה זאת
להפליא בס מכותיו.

9 | ולפ"ז יתכן לומר עוד יותר, שכשhabia הקב"ה
במקרים את החיות הרמשים מכל המינים
השונים, הביא ג"כ עם כל מין ומין את מוג
האויר ותוכנת האדמה הדרוש לו לכל אחד לפי

(7)

תגוי משביר בעת מהר ברד כבד מס' (ט, יח).

בעת אחר, בעת הזאת לאחר, שרט לו שריטה בכוון, למחור כתגייע חמה לכואן ירד הברד – רשי.

- הנה גם במקצת דבר נאמר וישם ה' מועד לאמר שהרג אדם ובהמה ושרר כל האילנות והעצים, א"כ בדרך הטבע היו צרייכם השמים להתקודר מהר יעשה הדבר הזה בארץ, ולא אמרו ח"ל שרט לו שריטה בכוון לאמר כתגייע החמה לכואן וכור, רק כאן במקצת הברד אמרו כן. [אמנם ייל שדייקו כן ממש"ג כאן "בעת אחר", ושם נאמר, מהר, אבל זה גופא צ"ב למה רק כאן הטייר את הברד ישר מן השמים, וכך שאמր הכתוב במלחתם יהושע עם חמשת מלכי האמוראי אל' בעת מהר היינו כתגייע החמה לכואן ולא אל' כן במקצת הדבר].
- ואפשר לומר, משום דבמקצת הדבר אין בזה תלויים באיר ולא ניתר המטי ארץ, כמו שאמרו בגמ' (ברכות נ"ז ב') ובמדרש כאן, מבואר מות שבברד שירד במצרים ירד ישר מן השמים, ולכון פימנו לו משה ועשה שריטה בכוון לומר כתגייע החמה לכואן ירד הברד, וכיון בזה לאמר, שלא יתענו השמים בשום עב וענן, אלא השם יורה ייאיר כדרכו, וכשתגייע החמה לכואן, או בפתעה פתאים ירד הברד, ונזה ונס ופלא שלא כדרכ הטבע כל.
- ובזמן שירד הברד מתעבה הרקייע בענינים שחורים וככדים, ומה גם כשירד ברד כזה כבד מאד עד ונתה שירש ונטקה מינה אימתי שיתחיל הדבר, וזה שאמר וישם ה' מועד לאמר מהר וגוי, היה בו רק כדי לאמת ולהזק דברי משה שבאה המכחה בזמן שקבע לנו, ואולם כאן במקצת הברד שרט לו שריטה בכוון כתגייע החמה לכואן וכור, כדי להגדיל הנס הפלא שבמקה; והיינו שלפי הטבע בזמנם שירד הברד מטעבה הרקייע בענינים שחורים וככדים, ומה גם כשירד ברד כזה כבד מאד עד