מחשבת ישראל · אחרונים · מהר״ל מפראג

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על אור חדש

רבי יהושע הרטמן

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על אור חדש

רבי יהושע הרטמן

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/פירושים-והערות-מהרב-יהושע-הרטמן-על-אור-חדש/
הקובץ נוצר ב־20 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 6
פתיחה 227
פרק א 364
פסוק א 364
פסוק ב 435
פסוק ד 500
פסוק ה 527
פסוק ו 544
פסוק ז 555
פסוק ח 565
פסוק ט 592
פסוק י 609
פסוק יא 641
פסוק יב 646
פסוק יג 663
פסוק טז 688
פסוק יח 719
פסוק יט 727
פסוק כ 733
פסוק כא 736
פסוק כב 736
פרק ב 742
פסוק א 742
פסוק ד 750
פסוק ה 751
פסוק ו 777
פסוק ז 779
פסוק י 837
פסוק יא 843
פסוק יב 846
פסוק טו 851
פסוק טז 857
פסוק יז 866
פסוק יח 871
פסוק יט 878
פסוק כ 880
פסוק כא 883
פסוק כב 893
פסוק כג 909
פרק ג 910
פסוק א 910
פסוק ב 933
פסוק ד 943
פסוק ו 960
פסוק ז 973
פסוק ח 1030
פסוק ט 1061
פסוק י 1087
פסוק יג 1090
פסוק יד 1102
פסוק טו 1110
פרק ד 1135
פסוק א 1135
פסוק ג 1146
פסוק ד 1148
פסוק ה 1161
פסוק ו 1176
פסוק ז 1177
פסוק י 1191
פסוק יא 1192
פסוק יב 1203
פסוק יג 1208

פסוק יד 1243
פסוק טז 1244
פסוק יז 1264
פרק ה 1288
פסוק א 1288
פסוק ב 1292
פסוק ג 1325
פסוק ד 1329
פסוק ה 1357
פסוק ו 1358
פסוק ט 1373
פסוק יא 1384
פסוק יב 1392
פסוק יג 1406
פסוק יד 1418
פרק ו 1447
פסוק א 1447
פסוק ב 1464
פסוק ג 1466
פסוק ד 1468
פסוק ו 1475
פסוק ח 1480
פסוק ט 1491
פסוק י 1492
פסוק יא 1496
פסוק יב 1525
פסוק יג 1545
פסוק יד 1564
פרק ז 1566
פסוק א 1566
פסוק ג 1570
פסוק ד 1571
פסוק ה 1572
פסוק ו 1576
פסוק ז 1582
פסוק ח 1587
פסוק ט 1593
פסוק י 1602
פרק ח 1607
פסוק א 1607
פסוק ב 1621
פסוק ג 1625
פסוק ה 1636
פסוק ו 1638
פסוק ז 1639
פסוק ט 1640
פסוק י 1649
פסוק יא 1651
פסוק יב 1657
פסוק יג 1657
פסוק יד 1661
פסוק טו 1662
פסוק יז 1681
פרק ט 1710
פסוק א 1710
פסוק ה 1719
פסוק י 1721
פסוק יא 1736
פסוק יב 1757
פסוק טו 1759
פסוק טז 1766
פסוק יח 1767
פסוק כב 1773
פסוק כג 1788

פסוק כד 1792
פסוק כה 1794
פסוק כו 1801
פסוק כז 1805
פסוק כח 1815
פסוק כט 1819
פסוק ל 1823
פסוק לא 1854
פסוק לב 1855
פרק י 1868
פסוק א 1868
פסוק ב 1870
פסוק ג 1871

הקדמה

(1) בכך עוסק עיקר הספר. וכן נכתב בשער הספר ש"אור חדש" הוא "ביאור על מגילת אסתר". וכן בסיום הספר נכתב "סליק, תם ספר 'אור חדש' על מגילת אסתר". אך בתחילת הספר יבאר מאמרי חז"ל העוסקים עם נס פורים. וראה להלן הערה 109.

(2) לפנינו בגמרא איתא "אמר רב יהודה", ולא "אמר רבי אלעזר אמר רב יהודא". אך דרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב, ושם אכן איתא "אמר רבי אלעזר אמר רב יהודה". ואודות שדרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב, ראה בספרי מפתח ערכים לדרך חיים ולנתיב התורה, תחת ערך "מהר"ל", שנתקבצו שם עשרות מקומות המורים כן. וראה להלן הערות 72, 337, 527, פתיחה הערות 1, 96, פ"א הערות 1, 231, 555, 571, 647, 746, 808, 859, 935, 1084, 1141, פ"ב הערות 27, 73, 151, 465, פ"ג הערה 197, פ"ד הערה 11, פ"ה הערות 95, 155, פ"ו הערה 4, פ"ז הערה 42, פ"ח הערה 254, פ"ט הערה 40, פ"י הערה 30, ועוד.

(3) לכך הספר נקרא "אור חדש", כי היתה אז קבלה חדשה של אור התורה, וכמו שיבאר בהמשך.

(4) כמו שאמרו חכמים כמה פעמים [נדרים ח., נזיר ד., מכות כב.] "מושבע ועומד מהר סיני הוא". ואמרו [אבות פ"א מ"א] "משה קבל תורה מסיני". ואילו המשמעות הפשוטה של "ליהודים **היתה** אורה" מורה שרק עתה היתה ליהודים אורה [תורה], ולא קודם לכן.

(5) השמיט כאן תיבת "שמחה" והדרשה הנדרשת ממנה, שהרי לשון המקרא [אסתר ח, טז] הוא "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר", ובגמרא [מגילה טז:] דרשו "'שמחה' זה יום טוב". אך בהמשך יביא את הפסוק במילואו ואת הדרשה הנדרשת ממנה. ולא הביאה כאן, כי כאן בא להקשות מה נתחדש בימי פורים שלא היה קודם. אך "שמחה" של יום טוב ודאי נתחדשה בימי פורים, שישראל קבלו עליהם את פורים כיו"ט לענין השמחה, וכמבואר להלן לאחר ציון 82. ועל כל פנים מעורר שלכאורה גם על דרשות אלו יש להקשות שכבר מסיני היה לישראל ברית מילה ותפילין, וכפי שהקשה על "אורה זו תורה".

(6) להלן [לאחר ציון 80].

(7) ולפי זה תיבת "ליהודים **היתה** וגו' ששון ויקר" לא תתפרש שעכשיו היו לישראל מצות אלו [מילה ותפילין], אלא שזכות מצות אלו הצילה את ישראל מגזירת המן.

(8) כמו שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז קמו] "מה הגפן הזו סומכין עליה על גבי קנים והיא חיה, כך הם ישראל אין חיים אלא בזכות התורה, שהיא כתובה בקנה". ורש"י

[שמות ג, יב] כתב: "שכשתוציאם ממצרים תעבדון אותי על ההר הזה, שתקבלו התורה עליו, והיא הזכות העומדת לישראל". ובגבורות ה' ר"פ כג כתב: "במדרש [שמו"ר ב, ד], חמשה שמות יש לו [להר סיני]; 'הר האלקים' [שמות ג, א], 'הר בשן' [תהלים סח, טז], 'הר גבנונים' [שם], 'הר חורב' [שמות לג, ו], 'הר סיני' [שמות יט, יא]. 'הר האלקים', ששם קבלו ישראל מלכותו. 'הר בשן' שכל מה שישראל אוכלים בשניהם, בזכות התורה שנתנה בהר. שנאמר [ויקרא כו, ג] 'אם בחקתי וגו'". 'הר גבנונים', שנקי מכל מום כגבינה... שני שמות המורים על הטוב שיהיה אל המקבלים והמקיימים התורה... והטוב נכלל בשני דברים; הטוב בעצמו, והמשך הטוב, שיהיה נצחי. והשם הראשון מאלו שני שמות המורה על הטוב שיקבלו שומרי התורה, ולפיכך נקרא 'הר בשן', שכל מה שאוכלים בשניהם, בשביל התורה. השם השני מורה על הנצחיות שיש לישראל, ולפיכך נקרא ההר הזה 'גבנונים', שנקי מכל מום כגבינה. ובעבור שהוא נקי ואין בו מום, ישראל שקבלו התורה אין בהם מום. ודבר שאין בו מום וחסרון הוא מקוים לנצח... נמצא שני שמות המורים על הטוב, האחד הטוב שיקבלו, השני מורה על הנצחיות. ואלו שני דברים נזכרים בתורה תמיד על מעלת התורה, 'למען ייטב לך' [דברים כב, ז], וזהו הטובה שיקבלו. 'והארכת ימים' [שם], הוא הנצחיות. כי כאשר הטוב הוא נצחי, הוא טוב בכל. כי אם אינו נצחי, אין טובתו נחשב". הרי שזכות התורה היא המעניקה לישראל את טובתם הנצחית. ולהלן בספר זה יתבאר כמה פעמים שבזכות התורה התגברו על המן [ראה להלן בפתיחה הערות 253, 260, פ"ד הערות 490, 491, פ"ו הערה 306, ופ"ח הערה 259].

(9) יש להקשות, הרי הרבה פעמים דרשו חכמים שבזכות התורה נעשו דברים גדולים, וכמו שאמרו במשנה על אשה סוטה [סוטה כ.] "אם יש לה זכות, היתה תולה", ושאלו בגמרא [שם כא.] "זכות דמאי, אילימא זכות דתורה ["שהיתה עוסקת בתורה" (רש"י שם)], הא אינה מצוה ועושה היא, אלא זכות דמצוה". ובב"ר יא, ד, אמרו "בני בבל בזכות מה הן חיים, אמר ליה בזכות התורה". ועוד שם [מא, ט] אמרו "מה עפר הארץ אינו מתברך אלא במים, אף ישראל אינן מתברכין אלא בזכות התורה שנמשלה למים". ובשמו"ר ב, ה, אמרו "מה הסנה הזה גדל על כל מים, כך ישראל אינן גדילים אלא בזכות התורה שנקראת מים". ובויק"ר [כא, ו] אמרו "כהן גדול בכניסתו לבית קדשי הקדשים חבילות חבילות של מצות יש בידו, בזכות התורה... בזכות מילה". ומאמר זה נתפרש בדרוש לשבת תשובה [פב:]. ובמדרש תנחומא פרשת דברים אות ד אמרו "'ואנכי השמדתי את האמורי מפניכם' [עמוס ב, ט], בזכות מה, בזכות התורה". וכן

הוא בעשרות דרשות נוספות. ומדוע כאן נשללת האפשרות שישראל התגברו על המן בזכות התורה. אמנם זה לא קשה כלל, כי בודאי קיום ישראל והצלחתם הם לעולם בזכות התורה, וזו אינה צריכה לפנים. רק מה ששולל כאן הוא לומר שהמקרא יציין דבר זה, וידגיש שישראל ניצלו בזכות התורה, כי דבר זה הוא כ"כ ברור ופשוט, שאין צורך למקרא לכותבו כלל ["למה לי קרא, סברא היא" (כתובות כב., ב"ק מו:)]. ועם בכל זאת המקרא כתב "ליהודים היתה אורה", בעל כרחך שאין כוונת המקרא לזכות התורה [כי זה א"צ לכתוב], אלא כוונתו לומר שהיתה לישראל התורה. ועל כך מקשה הרי כבר מזמן היתה לישראל התורה [מהר סיני], ומהי ההדגשה שבימי פורים היתה לישראל התורה.

(10) "תחתית ההר - תחת ההר ממש" [רש"י שם].

(11) "קובא שמטילין בה שכר" [רש"י שם].

(12) "מודעא רבה - שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם, יש להם תשובה, שקבלוה באונס" [רש"י שם], וראה הערה 19.

(13) "מאהבת הנס שנעשה להם" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל בגו"א [שמות פי"ט אות כב] ובנצח ישראל [רצז.] חולק על רש"י, ויובא להלן הערה 80.

(14) ועל קבלה מחודשת זו נאמר "ליהודים היתה אורה" [תורה], כי אע"פ שכבר היתה להם התורה מסיני, מ"מ הוצרכו לחזור ולקבלה בכדי לבטל את המודעא רבה הקיימת על הקבלה מסיני.

(15) "ולמה הוצרך לזה (לכפית הר כגיגית)" [לשונו בגו"א שמות פי"ט ריש אות כב], הרי ישראל כבר קבלו התורה ברצון. ומה שתוספות שאלו מהקדמת "נעשה" ל"נשמע", ולא מעצם אמירת "נעשה ונשמע", יתבאר בהמשך בהערה 39.

(16) לשון התוספות שם: "כפה עליהן הר כגיגית - ואף על פי שכבר הקדימו 'נעשה' ל'נשמע', שמא יהיו חוזרים כשיראו האש הגדולה, שיצאתה נשמתן".

(17) זהו המשך דברי התוספות שם.

(18) פירוש - בגמרא בע"ז [ב:] אמרו שאומות העולם מתנצלות בעד עצמן [על שלא קבלו את התורה] משום ש"אומרים לפניו, רבונו של עולם, כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קבלנוה, כמו שעשית לישראל". הרי שכפית הר כגיגית היא סבה לקבלת התורה [עד שאומות העולם מתנצלות שהן לא קבלו את התורה מחמת העדר כפיה], ואם היתה עליהן כפית הר כגיגית כבר לא היתה להן התנצלות ["תשובה"] על אי קבלת התורה,

ואילו בגמרא בשבת מבואר שדוקא מחמת כפית הר כגיגית יש סבה למסירת מודעא ופטור מהתורה.

(19) פירוש - כפית הר כגיגית היא סבה המחייבת קבלת התורה, אך היא גם סבה הפוטרת מקיום התורה. ולכך אומות העולם טוענות שהן לא קבלו התורה מחמת העדר כפיה, ואילו ישראל טוענים שהם פטורים מן הדין על אי קיום התורה, מחמת שקבלוה באונס. וכן פירש רש"י שם [הובא בהערה 12] "מודעא רבה - שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם, יש להם תשובה, שקבלוה באונס". הרי שקבלה לחוד, וקיום לחוד.

(20) ענין זה של כפית הר כגיגית מובא בהרבה מקומות נוספים בספרי המהר"ל, והם; להלן סוף הספר [על הפסוק (אסתר ט, כז) "קיימו וקבלו היהודים"], תפארת ישראל פט"ז [רמז:], שם פל"ב כולו [תעו.], שם ס"פ נא [תתח.], גו"א שמות פי"ט אות כב [עז:], נצח ישראל פי"א [רצד.], ההקדמה לדרוש על התורה [ד:], באר הגולה באר השלישי [רעד:], ח"א לע"ז ג. [ד, כ.], ובחידושי ההלכה שלו לשבת פח., וחלק מדבריו במקומות אלו ישולבו בהערות הבאות.

(21) כפי שיבאר בהמשך.

(22) לשונו בגו"א שמות פי"ט אות כב [עח.]: "ואין דעתי נוחה בפירוש זה, לעשות כל זכות ישראל, שהקדימו 'נעשה' ל'נשמע', לאין, שיחזרו מזכותם הגדול, שהוא לדורי דורות". וכן הקשה בנצח ישראל פי"א [רצו.]. ובתפארת ישראל פל"ב [תעו:] כתב: "ולפי הנראה אין הדברים האלו ברורים, שנאמר כי ישראל יחזרו מקבלת התורה, אשר לא יסוף זכות זה מזרעם וזרע זרעם עד עולם. ומה זכות הוא זה, שמא אם לא כפה עליהם ההר היו חוזרים". ושם הוסיף להקשות עוד שתי קושיות, וכלשונו: "ועוד, יכפה עליהם ההר כשיהיו חוזרין, ולא עתה. ועוד, אם לא היה כפיות ההר רק שלא יהיו חוזרין, הא דאמרינן בעבודה זרה [ב:] 'כלום כפית ההר עלינו', לימא להו [שהקב"ה ישיב לאומות] כלום אמרתם 'נעשה ונשמע' קודם כפיית ההר, שאילו אמרתם 'נעשה ונשמע' קודם היה כופה עליהם ההר שלא יחזרו בשביל האש, אבל כיון שלא אמרו קודם זה 'נעשה ונשמע', אין לכפות ההר" [ראה להלן הערות 37, 45].

(23) הולך להביא מאמרי חז"ל המורים על הזכות הגדולה שיש לישראל מהקדמת "נעשה" לנשמע".

(24) "כך דרכו, וחלוק משאר אילנות, חנטת פירותיו קודם לעליו" [רש"י שם].

(25) לשונו בתפארת ישראל פכ"ט [תלט.]: "וזהו שאמרו שם שנמשלו ישראל לתפוח וכו'... כי קודם הוא המעשה, כי על זה נבראו. ודבר שעליו נבראו, בודאי קודם. ולפיכך נמשלו לתפוח, אשר העיקר קודם, ואחר זה נמשכו העלין, שהם אינם עיקר, רק טפלים. ובשאר האילנות העלים קודמים. וזה מפני כי העלין קלים ליציאה, והפרי אינו קל להוציא, ולפיכך העלין קודמים. אבל התפוח יש בו כח הוצאה ביותר, ולכך מוציא פריו קודם, כמו שראוי אל דבר שהוא עיקר, ואחר כך הטפל, שהם עליו, שהם שומרי הפרי... כי ישראל נבראים לעבוד את בוראם, ולכך הם מקדימים 'נעשה' ל'נשמע', שדבר שהוא עיקר אשר הם נבראים עליו, הוא קודם לדבר שאינו עיקר, הוא ההשכלה. שהעיקר הוא המעשה, שחפץ השם יתברך במעשה, ועל זה נבראו".

(26) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "באו ששים ריבוא של מלאכי השרת וכו'" [ולא ק"כ רבוא מלאכי השרת], ובח"א לשבת [א, מד.] ובחידושי ההלכה שלו לשבת [שם] ביאר המספר של "ששים ריבוא של מלאכי השרת". וכן הביא לשון זה בתפארת ישראל פכ"ט [תמ:]. אמנם שם בהמשך הפרק [תמא:] כתב: "ולפיכך ירדו ק"כ רבוא של מלאכי שרת וקשרו ב' כתרים לכל אחד ואחד", וביאר מדוע דוקא בעי ק"כ רבוא מלאכי השרת [יובא בהערה הבאה]. וכן הוא בנצח ישראל פכ"ג [תקא.] ובח"א לגיטין ז. [ב, צד:]. וכן הוא בתנחומא שלח אות יג, ובאיכ"ר ב, יז.

(27) לשונו בתפארת ישראל פכ"ט [תמ:]: "כי בכל אדם יש שני דברים; כח האחד הוית הנפש, שהוא פועל המעשה. והשני הוא השכל. וכאשר השכל הוא מוטבע בגוף, אין אחד בן חורין כלל; אם הנפש, מפני כי מושל עליו השכל, ומנהיגו כפי דעתו ושכלו, הרי אינו בן חורין. וכן אין השכל בן חורין, שהוא מוטבע בגוף, ואין זה בן חורין. וכאשר הקדימו 'נעשה' ל'נשמע', הרי אמרו 'נעשה' מיד, בלי הנהגת השכל אם יעשה. וכן אין השכל מעתה מוטבע בחמרי, שכיון שהנפש היה בשלמות, ולא היה צריך להנהגת השכל, כל שכן השכל שהוא יותר במעלה. ולפיכך שניהם הם מלכים, שאין צריך זה לזה. ולפיכך ירדו ק"כ רבוא של מלאכי שרת, וקשרו ב' כתרים לכל אחד ואחד. ודוקא ק"כ רבוא של מלאכי שרת, כי במה שהיה מנין ישראל ששים רבוא [שמות יב, לז], אי אפשר בפחות. ולכן צריך לומר שהיה לכל אחד ואחד מישראל מעלה בפני עצמו, שלא היו שוים במעלתם. ולכך ק"כ רבוא של מלאכי שרת, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות [ב"ר נ, ב]. ולכן היה לכל אחד ואחד שני מלאכים, וקשרו להם הכתר הזה בראשם. ודבר זה מורה על שאינם מוטבעים בחומר, רק הם בני חורין, כמו שהתבאר".

(28) פירוש - לפי תוספות המודעא רבה מוסבת על קיום התורה ולא על קבלת התורה [כמבואר למעלה הערה 19], ולכך אין מקום להעניש את ישראל אם אינם מקיימים התורה [עד שהדור קבלוה בימי אחשורוש], ומן הנמנע לומר כן, וכפי שהולך ומבאר.

(29) בגמרא אמרו "הדור קבלוה בימי אחשורוש", ולא "בימי מרדכי". וכן בהמשך יכתוב "בימי מרדכי". וראה להלן הערה 80.

(30) כן הקשה הרמב"ן בחידושיו לשבת פח., וז"ל: "הא דאמרינן בענין אגדה הא מודעא רבא לאורייתא, ומתרץ כבר קבלוה בימי אחשורוש. קשה לי, וכי מה קבלה זו עושה מסופו של עולם לתחלתו, אם קודם אחשורוש לא היו מצווים, למה נענשו. ואם נאמר מפני שעברו על גזירת מלכם, א"כ בטלת מודעא זו" [והרמב"ן שם מיישב שנתינת ארץ ישראל מחייבת את מקבליה בשמירת התורה, ולכך רק כשגלו מא"י מסרו מודעא זו].

(31) לשונו בגו"א שמות פי"ט אות כב [עח.]: "ואולי התוספות סבירא להו דכיון דמחמת יראה חזרו להם, לא נחשב לחזרה למעט זכותם". אמנם כאן יבאר שאין זה נחשב לחזרה מחמת שהחזרה היתה מבוססת על הנחה מוטעית, וכפי שמבאר.

(32) כמו שנאמר [שמות יט, טז] "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאד ויחרד כל העם אשר במחנה". ואודות שישראל חששו שהקב"ה יוסיף להראות עליהם בגלוי, כן כתב הרמב"ן [שמות כ, טו], וז"ל: "אחרי הדברות קרבו אליו כל ראשי שבטיהם וזקניהם, ואמרו לו אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלקינו עוד ומתנו [דברים ה, כב]. כי שערנו בנפשותינו שלא נוכל עוד לסבול משא דבר ה' אלקים, כי חשבו שירצה האלקים לדבר אליהם כל המצוות. ולכך אמרו 'קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלקינו ואת תדבר אלינו ושמענו ועשינו' [שם פסוק כד]. והקב"ה הודה לדבריהם ואמר 'הטיבו כל אשר דברו' [שם פסוק כה]. כי כן היה החפץ לפניו שלא ישמיעם רק עשרת הדברות, והיראה ישרה לפניו". אמנם הרמב"ן ביאר שישראל חששו שה' ידבר אליהם כל המצות, ותו לא. ואילו המהר"ל מבאר שישראל חששו כי תמיד ידבר השם יתברך עמהם כך, ומשמע לאו דוקא עד תום אמירת המצות, אלא אף מעבר לכך.

(33) כמבואר בהערה הקודמת. וכן נאמר במעמד הר סיני "לא יסף - לא הוסיף להראות באותו פומבי" [רש"י דברים ה, יט]. ואודות שה' יודע את העתידות, הנה אמרו "גוי אחד שאל את רבי יהושע בן קרחה, אמר ליה, אין אתם מודים שהקב"ה רואה את הנולד. אמר לו, הן" [רש"י בראשית ו, ו]. וכן הוא בירושלמי ר"ה פ"א ה"ג. ובדר"ח פ"ג מט"ו [שפט:] כתב: "הדברים אמת מצד עצמן, שהשם יתברך צופה ויודע העתיד", ושם הערה

1750. ושם פ"ה מ"ו [ריא.] כתב: "ובגמרא בפרק חלק [סנהדרין צ:] שאלו רומיים, מניין שהקב"ה מחיה מתים ויודע מה שעתיד וכו', כמו שמבואר שם. הרי לך כי הדבר הזה אמונת חכמים, שהשם יתברך יודע העתיד". וראה במו"נ ח"ג פ"כ שביאר את ההכרח לומר שה' רואה את הנולד.

(34) "דבר אתה עמנו - ואלמלא שאמרו כך יש לזכור שהיה אומר להם הקב"ה כל המצות מפיו" [רשב"ם שם].

(35) כי החזרה מבוססת על הנחה מוטעית. ומה שמדגיש כאן שהקב"ה יודע את העתידות, הוא כדי לבאר כיצד הקב"ה היה יכול להעניש את ישראל אף קודם ימי אחשורוש. ועל כך מבאר שהואיל והקב"ה ידע שההנחה של ישראל [שה' ידבר עמם תמיד בגלוי] היא הנחה מוטעית, לכך אין חזרתם של ישראל חלה, וממילא הקבלה של "נעשה ונשמע" עומדת במקומה. אך לולא שהקב"ה רואה את הנולד, לא היה מקום להחליט שחזרת ישראל מבוססת על הנחה מוטעית, דאולי אכן שוב הקב"ה ידבר בעתיד עם ישראל פנים אל פנים.

(36) וכן הוא המשך הפסוק שהביא למעלה [שמות כ, טז] "ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות".

(37) "גלוי מלתא שלא תוהו" - יש כאן גלוי מלתא שלא היו תוהים על הראשונות. הרי שלא היתה חלות חדשה של קבלת התורה בימי פורים [שתבוא לומר שקודם לפורים חסרה החלות הזאת], אלא גלוי מלתא בלבד, לכך כל מה שנתגלה בפורים [קבלת התורה ברצון] כבר בעצם היה חל משעת מתן תורה. **דוגמה לדבר**; האומד בנדרי הקדש בשביל לידע כמה נדר, כגון מי שנדר ואמר דמי פלוני עלי, שאומדים אותו כמה הוא שוה להימכר בשוק, ונותן זה את דמיו להקדש. אומד זה אינו קובע את עצם החיוב, ואינו אלא גילוי מילתא בעלמא, לגלות כמה הוא חייב. לכן אם עמד בדין נודר זה, ומת, והנידר קיים, חייבים היורשים לשלם אחרי שאומדים את הנידר כמה הוא שוה. ואף על פי שאין נכסיו של אדם משתעבדים לאחר מותו בשביל חוב שחל לאחר מותו, שכבר זכו בהם היורשים, כאן כבר נשתעבדו נכסיו מחיים [משעמד בדין], ואין אומרים הואיל ולא נאמד הנידר בחיי הנודר לא נשתעבדו נכסיו, שאין האומד אלא גילוי מילתא בעלמא, וכיון שהנידר קיים אומדים אותו [ערכין כ., ורש"י שם]. הרי שהחלות יכולה לחול אף לפני הגלוי מלתא. וכך ה"נעשה ונשמע" של ישראל חל אף קודם לימי פורים. **ובזה מיישב** את הקושיות שהקשה למעלה על פירוש התוספות, שאכן הזכות של ישראל באמירת "נעשה ונשמע" קיימת לעולם, כי אין חזרת ישראל נחשבת לחזרה, וכמו שהתבאר.

וכן מאותו טעם גופא ניתן היה להעניש את הדורות שלא קיימו את התורה לפני ימי מרדכי, כי קבלת "נעשה ונשמע" מעולם לא נתבטלה. אמנם נראה ששתי השאלות הנוספות ששאל על התוספות בתפארת ישראל פל"ב [(א) שיכפה את ההר כשיחזרו, ולא עתה. (ב) כיצד האומות מתנצלות שאף עליהן היה צריך לכוף את ההר, הרי הן לא אמרו מתחילה "נעשה ונשמע" (הובאו בהערה 22)] לכאורה אינן מתיישבות לפי מהלך זה. וצ"ע. **ויש להבין**, מה נתחדש בימי מרדכי שממנו הסיקו ישראל שהקב"ה לא ידבר אליהם יותר בגלוי. דהנה למשך כל הזמן ממעמד הר סיני עד ימי מרדכי [קרוב לאלף שנה] ישראל עמדו בחרדתם שהקב"ה ישוב ויופיע עליהם בגלוי, ולכך לא הדרו וקבלו את התורה עליהם ברצון. אך לאחר נס פורים שוב לא חששו יותר, אלא הדרו וקבלו עליהם את התורה ברצון, ודבר זה צריך ביאור. ויש לומר, שנס פורים היה הנס האחרון שניתן להכתב, וכמו שאמרו [יומא כט.] "למה נמשלה אסתר לשחר, לומר לך מה שחר סוף כל הלילה, אף אסתר סוף כל הנסים. והא איכא חנוכה, ניתנה לכתוב קא אמרינן". לכך פורים חותם את המהלך של דברי נבואה שניתנו להכתב, והוא המהלך שהחל במעמד הר סיני, שאז ישראל הגיעו כלם למדריגת הנבואה, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ח ה"ג לגבי נבואת משה, שבמעמד הר סיני "בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא". והמשך חכמה בהקדמתו לספר שמות כתב: "כל ישראל שמעו שהקב"ה מדבר למשה פנים אל פנים, וכולם הגיעו למעלת הנבואה, וראו איך הקב"ה מדבר עמו". **וכן כתב** בקדושת לוי [דרוש לפורים, ד"ה קיימו וקבלו], וז"ל: "כי מרדכי סוף נביאים היה, כי הא דאמרינן בגמרא 'מה שחר כו'". נמצא עד מרדכי היה מאיר אור תורה שבכתב, וממרדכי ואילך שפסקה הנבואה, התחיל להאיר אור תורה שבעל פה... ממרדכי ואילך פסקה הנבואה והתחיל להאיר אור תורה שבעל פה. כי באמת כל זמן שהיו הנביאים, הנבואה ניתן לכתוב. וממרדכי שפסקה הנבואה, לא ניתן לכתוב, והתחיל הארת תורה שבעל פה". ולהלן [אסתר ו, יא] כתב: "הנס הזה [של פורים] היה בזמן שלא היה נסים ונפלאות בעולם, אלא עולם היה נהוג כמנהגו, כי בזמן בית ראשון היו ניסים ונפלאות בעולם". וראה להלן הערה 596. **נמצא** שמפורים ואילך נתברר מעל לכל ספק שמן הנמנע הוא שה' יתגלה בגילוי כפי שעשה במעמד הר סיני. לכך מה שישראל הדר קבלוה בימי מרדכי מורה שכאשר הוסרה החרדה שה' יופיע עליהם בגלוי, שוב קבלו את התורה ברצון. ממילא הוברר למפרע שקבלו את התורה כבר בהר סיני ברצון [והוסרה המודעא], כיון שמעיקרא דעת הקב"ה היתה לא להופיע יותר בגלוי הדומה לזה של מתן תורה. וראה בשיחת מלאכי השרת ד"ה ירושלמי פרק

קמא דר"ה [שם ד"ה ולדבריו אמר], רסיסי לילה אות נו, ובפרי צדיק פרשת זכור אות י, שביאר נקודה זו. וראה להלן הערות 68, 374.

(38) לשונו בתפארת ישראל פל"ב [תפ.]: "לפיכך כפה עליהם ההר כגיגית, במה שהחבור הזה הכרחי, ואינו דבר שאפשר שיהיה ואפשר שלא יהיה. שאחר שקבלת התורה הוא שלמות כל העולם, איך יהיה בדבר זה אפשרית כלל. ולפיכך מסיק שם אחר זה מיד [שבת פח.], אמר ריש לקיש, תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתהו ובהו. לומר כי לכך כפה עליהם ההר כגיגית, מפני שכל מעשה בראשית תלוים בקבלת התורה. שכשם שברא השם יתברך כל מעשה בראשית, ונתן לכל אחד טבעו אשר יהיה נוהג עליו. כך ראוי שיהיה לאדם השכלי הנהגה שכלית. ודבר זה הוא תורת האדם, אשר התורה היא הנהגתו השכלית... ולפיכך היה נתינת התורה על ידי הכרח". וכן כתב בח"א לע"ז ב: [ד, כ.], וז"ל: "כי הש"י נתן התורה לישראל שהכריח אותם, כי לא היה רשות לישראל לסלק עצמם מזה, והיו מוכרחים לקבל התורה, וזה שכפה עליהם הר כגיגית. מפני שכל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד שיקבלו ישראל את התורה. וכמו שכל מעשה בראשית נברא ברצון הש"י, ועל כרחם של נבראים, כמו שאמרו [אבות פ"ד מכ"ב] 'על כרחך אתה נולד'. ואם היתה קבלת התורה ברצון ישראל, והתורה הוא דבר שתלוי בו כל העולם, נמצא שהיה כל מעשה בראשית תלוים ברצון ישראל, אם הם היו רוצים לקבל. וזה אי אפשר, כי הכל מן הש"י, ולא מן האדם. אבל עתה שכפה עליהם הר כגיגית, היה הבריאה מצד הש"י, כי הוא כפה עליהם הר כגיגית, והיו מוכרחים לקבל את התורה".

(39) נראה שרומז בזה לדבר נוסף; הנה בתפארת ישראל פכ"ט [תלז:] ביאר שהקדמת "נעשה" ל"נשמע" מורה "שהעשיה היא גזרה מן העלה מוכרחת, ואילו השמיעה שהיא מצד המקבל היא אפשרית... וכן ישראל גזרת השם יתברך עליהם מוכרחת, ולכך מקדימין 'נעשה' ל'נשמע'". וכן כתב בנצח ישראל פי"ג [שיח:], ובנר מצוה [מג:, והובא להלן הערה 51]. ולפי דברים אלו עולה שבהקדמת "נעשה" ל"נשמע" מונחת ההכרה שגזרת ה' מוכרחת להתקבל אצל האדם. ולפי"ז תקשי לך, אם כ"כ מונח בהקדמת "נעשה" ל"נשמע", מה הצורך בכפית הר כגיגית. שהנה נתבאר כאן שההר נכפה על ישראל כגיגית בכדי להורות לישראל שהתורה היא מוכרחת המציאות, ואינה תלויה בדעתם של ישראל. אך הרי כל זה כבר מקופל וכלול בתוך ההקדמה של "נעשה" ל"נשמע", וכמבואר בתפארת ישראל הנ"ל. ודיוק לשון תוספות בשבת [ריש פח.] מורה שכל זה הכניסו בשאלתם. שזה לשונם שם: "ואע"פ שהקדימו 'נעשה' ל'נשמע'" [ולכך

מהו הצורך בכפית הר כגיגית]. והנה תוספות לא שאלו "ואע"פ שאמרו 'נעשה ונשמע'", אלא מהקדמת "נעשה" לנשמע" דייקא. ומוכח מכך שלא מעצם אמירת "נעשה ונשמע" שאלו התוספות על הצורך בכפית הר כגיגית, אלא מהקדמת ה"נעשה" ל"נשמע" שאלו. והביאור בזה הוא כנ"ל, שבעצם הקדמת המעשה מונחת ההכרה בכפיה של מתן תורה. וא"כ כיצד נבאר שההכרח של קבלת התורה מתבטא רק בכפית הר כגיגית, ולא בהקדמת "נעשה" ל"נשמע". אמנם המהר"ל יענה על כך שזה עדיין לא קשיא, שאע"פ שבהקדמת "נעשה" ל"נשמע" מוכח שיש בקבלת התורה כפיה, מ"מ עדיין לא יצאנו מכך שרצון ישראל הוא שפעל כל זאת. לאמור, שמרצונם של ישראל הוחלט לקבל את התורה באופן של הכרח וכפיה. ואם ישראל לא היו רוצים לקבלה באופן זה, אזי לא היה הכרח לכך. ובכדי להפקיע אף מרצון זה של ישראל בקבלת התורה, הוצרכה כפית הר כגיגית, להורות שקבלת התורה מחוייבת מצד עצמה, מבלי שרצון ישראל יקבע בה דבר בשום צורה שהיא. וזה מתק לשונו כאן "ומה בכך שהם קבלו התורה והקדימו 'נעשה' ל'נשמע'". וראה להלן הערה 51.

(40) יסוד גדול מניח כאן, והוא שהתורה חייבת להנתן כפי שהיא בעצמה, והואיל והתורה היא מוכרחת לעולם, לכך נתינתה צריכה להעשות באופן של הכרח. וכן יבאר בהמשך. ונראה להביא ראיה מוכחת לכך, שאמרו חכמים [ברכות כב.] "תניא, 'והודעתם לבניך ולבני בניך' [דברים ד, ט], וכתיב בתריה [שם פסוק י] 'יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב'. מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע, אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע. מכאן אמרו, הזבים והמצורעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות, אבל בעלי קריין אסורים". ופירש רש"י שם "מה להלן באימה - דכתיב [שמות כ, טו] 'וירא העם וינועו וגו'". והנה לשון הפסוק במילואו שהביא רש"י הוא "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק". הרי שהאימה שאחזה בישראל במתן תורה נבעה מהקולות והלפידים וקול השופר והעשן. ואילו כאשר אדם לומד תורה בביתו אין קולות לפידים וקול שופר ועשן, ומדוע מוטל על אדם הלומד תורה בביתו להיות באימה של מתן תורה, כאשר גורמי האימה של מתן תורה אינם נמצאים בביתו. ובעל כרחך לומר שהקולות והלפידים וקול השופר והעשן שהיו במתן תורה אינם חולקים מקום לעצמם, אלא הם מורים שהתורה עצמה היא קולות ולפידים וקול השופר ועשן, ורק במתן תורה ישראל ראו כן במוחש, אך הוא הדין והיא המדה בכל תורה ותורה הנלמדת אף בחשאי ובחדרי חדרים, שהיא עצמה קולות וברקים. וכן

מבואר להדיא בתפארת ישראל פ"ל [תמז:], וז"ל: "מפני כי התורה כל דבריה מחויבים מוכרחים, וכל דבר שהוא מוכרח הוא חזק. ולפיכך כאשר באה התורה אל העולם השפל, אשר כל דבריה ומצותיה הם מוכרחים ומחויבים בחוזק, היה נמשך עם זה דברים שהם באים בחוזק, כמו קולות וברקים. שהדומה ימשך אחר הדומה... שאלו הקולות בשביל שהוא יתברך נותן התורה לעמו, שנקראת התורה 'עוז' [תהלים כט, יא], לפי שיש לתורה כח ועוז, מפני שכל דבריה של התורה הם מחויבים. ולכך נמשך אחר זה החוזק והכח של קולות וברקים". נמצא שכל מה שאירע במתן תורה הוא ביטוי לתורה עצמה, ו"כיון שהתורה בעצמה הכרחי, כך נתנה תורה לישראל בהכרח הגמור". וכמו כן התורה נקראת "תורת אמת" [מלאכי ב, ו], לכך היא חייבת להנתן בפרהסיא ובפני עם רב, שלא יוכל אף אדם להכיחשה [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ח הלכות א-ג, רמב"ן דברים ד, ט]. הרי התורה ניתנה כפי מה שהיא עצמה; מה היא עצמה מוכרחת ואמת, אף נתינתה בהכרח ובאמת. **אך טעמא בעי**, מדוע נתינת התורה צריכה להיות כפי מה שהתורה בעצמה, ולא נאמר תורה לחוד, ונתינתה לחוד, דמהו המחייב שמהות התורה תחול על אופן נתינתה. ונראה, כי כבר השריש כמה פעמים שכל דבר בעת התחדשותו הוא מתגלה אז באמיתתו. וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ח [רפא:], וז"ל: "כי כל דבר המתחדש, כמו הירח שמתחדש אחר שלשים יום, חידוש שלו הוא אמתת עצם הויתו. כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הוייתו. ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הויתו", ושם הערה 75 נלקטו מקבילות רבות ליסוד זה. ובנתיב העבודה פי"ג כתב: "אמרו ז"ל [שבת קכז.] 'שקולה קבלת אורחים כקבלת פני השכינה'. כי האדם נברא בצלם אלקים, וכאשר הוא מקבל פני האורח שלא היה אצלו כלל, ובא עתה אליו, מצד קבלתו עתה הפנים מחדש, נחשב כאילו קבל פני השכינה, כי אותו שלא היה אצלו, עתה מקבל עיקר צלמו כשנראה לו מחדש". וראה בנתיב התורה פט"ז הערה 15, להלן פ"א הערה 1328, ופ"ג הערה 338. והרי מתן תורה אינו אלא הופעתה הראשונה של התורה בעולם השפל, לכך דין הוא שבהופעה ראשונה זו התורה תתגלה באמיתותה ובעיקר הויתה.

(41) לשונו בתפארת ישראל פל"ב [תעז.]: "אבל מה שכפה עליהם ההר, שלא יאמרו ישראל אנחנו קבלנו התורה מעצמנו. ואם לא היינו רוצים, לא היינו מקבלים התורה. ודבר זה לא היה מעלת התורה, כי התורה כל העולם תלוי בה, ואם לא היתה התורה, היה העולם חוזר לתהו ובהו. ולפיכך אין ראוי שתהיה קבלת התורה בבחירת ישראל, רק שהיה הקב"ה מחייב ומכריח אותם לקבל התורה, שאי אפשר זולת זה, שלא יחזיר

העולם לתהו ובהו. ואל יקשה, סוף סוף היה בחנם מה שכפה עליהם הר כגיגית, שהרי כבר אמרו 'נעשה ונשמע'. דזה לא קשיא, דודאי עיקר הדבר לא היה בשביל שלא יחזרו, דלמה יחזרו כיון שכבר אמרו 'נעשה ונשמע'. רק שדבר זה ראוי מצד עצמו, כי איך תהיה התורה, שהיא שלמות כל המציאות, על ידי שכך בחרו ישראל לקבל התורה. ואם כן שלמות העולם היה תולה בדבר אפשרי, שהיה אפשר שיקבלו, ואפשר שלא יקבלו. ולכך כפה עליהם ההר כגיגית, שאם לא היו מקבלים התורה, שם תהא קבורתם". ובסוף הפרק כתב שם: "כי התורה לישראל ברצון מצד עצמם, אבל הכרחי היה להם מצד השם יתברך, כאשר ראוי לכל הדברים אשר הם שלמות העולם, שראוי שיהיה מוכרח ואינו אפשרי".

(42) והרי לפי המתבאר כאן מעולם לא עלה על דעת ישראל לחזור בהם מאמירת "נעשה ונשמע", ומדוע יש כאן מקום למסירת מודעא.

(43) לשונו בגו"א שמות פי"ט אות כב [עט:]: "ואפילו הכי קאמר שם [שבת פח.] 'מכאן מודעה רבה לאורייתא', פירוש, שהיה מכריח אותם לקבל התורה. אף על גב דלפי זה לא חזרו מן 'נעשה ונשמע', סוף סוף בשעה שקבלו התורה היו מוכרחים, וכיון שהיתה קבלתם בהכרח, יש כאן מודעה רבה לאורייתא... לומר כי קבלת התורה בהכרח, והדברים המוכרחים אינם בעצם. ולפיכך אם היו עוברים התורה, יוכלו לומר כי אין התורה ראוי להיות לישראל בעצם, כי הדברים המוכרחים אינם בעצם. ואחר שהתורה אינה בעצם להם, אם כן אין התורה ראוי להם מצד עצמם, ואין חדוש אם יעברו התורה. שאם אין האבן עומד באויר, אין חדוש, מפני שאין טבעו לעמוד שם, והוא עומד לשם בכח ההכרח" [ראה להלן הערה 62]. ובנצח ישראל פי"א [רצו:] כתב: "וקאמר דמכאן מודעא רבא לאורייתא. פירוש, שראוי היה שתהיה התורה לישראל שלא באונס, שאם באונס ובהכרח, אם כן אין התורה ראויה לישראל מצד עצמם רק על ידי הכרח [ראה להלן הערה 62]... אף על גב שאמרו 'נעשה ונשמע' קודם, מכל מקום בשעת קבלת התורה בא להם התורה על ידי הכרח, ולא מצד עצמם". ובתפארת ישראל פל"ב [תפב.] כתב: "ומה שאמר רב אחא 'מודעה רבה לאורייתא', דסוף סוף היה קבלת התורה בהכרח, ואין זה קבלה גמורה. שצריך שיהיה קבלת התורה ברצון המקבל. וכאשר כפה עליהם ההר כגיגית, היה זה הכרח, ולא רצון". **אמנם טעמא בעי**, דהרי ישראל אמרו בנפש חפצה "נעשה ונשמע", ומעולם לא עלה בדעתם לחזור מזה. ואם כן, מדוע מחמת כפית הר כגיגית יוכלו למסור "מודעא רבה לאורייתא" בעוד שהקדימו לכך "נעשה ונשמע". והנראה, כי הרגע המחייב את ישראל הוא עת קבלת התורה, ובאותו רגע לא

היה גלוי לרצון ישראל, שהרי התורה נמסרה להם בכפיה. כי אע"פ שקודם לכן אמרו "נעשה ונשמע", אך סוף סוף הקבלה נעשתה מבלי להשען על אמירה זו. באופן, שבעת קבלת התורה אין גילוי לרצון ישראל, שהרי לא היו יכולים לסרב לקבלת התורה. ואע"פ שאין סברה לומר שישראל חזרו בהם מאמירת "נעשה ונשמע", מכל מקום ברגע של מסירת התורה לא היה גילוי לרצונם של ישראל, שהרי התורה נמסרה להם בכפיה. **ונראה** שדבר זה [שאונס ורצון ביחד נחשב לאונס] שנוי במחלוקת האחרונים; דעת הפני יהושע וההפלאה [כתובות ב:] היא דמי שנאנס לעשות דבר, וגם הוא רוצה בכך, באופן שאף אם לא היו אונסים אותו היה עושה מרצונו, אלא שאף אם לא היה ברצונו לעשות היה מוכרח לעשות מתוך האונס, דינו כרצון. ולכך כשהתנה "אם לא אבוא עד זמן פלוני יהא גט", ונאנס ולא בא, וגם רצונו היה שלא לבוא, הרי זה כנתקיים התנאי ברצון, והגט גט [אם היה אונס שלא שכיח, או באונס השכיח לפני התקנה של צנועות ופרוצות (כתובות ב:)]. אך הבית יעקב [שם] חולק וסובר שזה נחשב כאונס, משום שאם התנה "אם לא אבוא" כונתו היא אם יוכל לבוא ומ"מ לא יבוא על פי רצונו. אך זה שנאנס ולא בא, אע"פ שרצונו היה לא לבוא, מ"מ תנאו לא נתקיים, שהרי סוף סוף אינו יכול לבוא מחמת אונס, ותנאו היה כשלא יבוא מחמת רצונו בלבד [ראה בשו"ת חלקת יואב קמא, סוף הספר (עמוד רפא), דיני אונס, ענף ב]. נמצא שדברי המהר"ל כאן [שכפית ההר נחשבת לאונס אע"פ שישראל רצו בתורה] הם לפי הבית יעקב, ולא לפי הפני יהושע וההפלאה.

(44) לשונו בגו"א שמות פי"ט אות כב [עח.]: "אבל העיקר הפירוש אשר נראה פשוט, כי כפה עליהם ההר כגיגית לומר 'אם לא תקבלו התורה, שם תהא קבורתכם' [שבת פח.], לומר כי התורה היא הכרחית לקבלה, ואם לא יקבלו התורה, שמה תהא קבורתם. וידוע, כי דברים המוכרחים להיות הם חשובים במעלה יותר, שאי אפשר מבלעדם, ואין קיום לנמצא בזולתם. לכך כפה עליהם ההר כגיגית להודיע מעלת התורה, שאי אפשר מבלעדה כלל. ואם לא היה עושה זה, היו אומרים כי התורה אין הכרחית לעולם, רק ברצון קבלו עליהם, ואם לא קבלו, לא היו צריכין... ולכך הביא שם [שבת פח.] על המאמר זה 'ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי' [בראשית א, לא], ה"א יתרה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שאם לא יקבלו ישראל את התורה יחזור העולם לתוהו ובוהו. וזה המאמר בא לפרש למה כפה עליהם הר כגיגית, לומר כי נתינת התורה היא מוכרחת".

(45) ואין להקשות לאידך גיסא, שאם היה הכרח שהתורה תנתן בכפית הר כגיגית, מה היה הצורך שישראל יאמרו בתחילה "נעשה ונשמע", הרי בלא"ה התורה תנתן להם, בין אם ירצו בה ובין אם לא ירצו בה. ובגו"א שמות פי"ט אות כב [עח:] נגע בנקודה זו, וכלשונו: "לכך היה השם יתברך מפתה ומרצה אותם קודם, וכאשר ראו שעיקר נתינתה על ידי כפיית ההר, היו מוכרחים לומר כי נתינתה מוכרחת, שאין להם קיום זולתה". ולכאורה נראה שכוונתו שם היא לומר, שהצורך באמירת "נעשה ונשמע" הוא גם משום כפיית הר כגיגית, שרק כך תובן כפיה זו כדבעי. דלולא שישראל אמרו בתחילה "נעשה ונשמע", היתה כפיית ההר נתפסת כשאר מעשה כפיה, והוא הצורך להכריח את המקבל שיעשה דבר הנוגד לרצונו. אך מעתה שאמרו בתחילה "נעשה ונשמע", והובהר לכל שאין קבלת התורה נוגדת לרצונו של המקבל, בעל כרחך שכפיית ההר לא נעשתה כשאר מעשה כפיה, אלא בכדי להודיע מעלת התורה, שמציאותה הכרחית לעולם. ונמצא שאמירת "נעשה ונשמע" מאפשרת לכפיית ההר שתיעשה. **אך א"כ** עדיין יקשה, שסוף סוף מתבאר שכפיית ההר יכולה להעשות רק לאחר שישראל אמרו "נעשה ונשמע", ולולא אמירת "נעשה ונשמע" לא היתה נעשית כלל כפיית הר כגיגית. וא"כ שוב יקשה, כיצד אומות העולם טענו [ע"ז ב:] "כלום כפית עלינו הר כגיגית, ולא קבלנוה, כמו שעשית לישראל", הרי הקב"ה יכול להשיבם על כך "כלום אמרתם 'נעשה ונשמע' קודם כפיית ההר. שאילו אמרתם 'נעשה ונשמע' קודם, היה כופה עליהם ההר... אבל כיון שלא אמרו קודם זה 'נעשה ונשמע', אין לכפות ההר" [קושיתו בתפארת ישראל פל"ב (תעו:), והובא למעלה הערה 22]. ובעל כרחך לומר שכפיית הר כגיגית אינה תלויה באמירת "נעשה ונשמע" תחילה, והכפיה היתה יכולה להעשות ממה נפשך. והדרא קושיא לדוכתא, דא"כ מהו הצורך באמירת "נעשה ונשמע", הרי בלא"ה התורה תנתן לישראל על ידי כפיית הר כגיגית. **והנראה**, שבודאי התורה צריכה להתקבל אצל ישראל ברצון, וללא רצון יחסר המימד העיקרי של מתן תורה. ונקודה זו מבוארת היטב בפחד יצחק חנוכה מאמר ט אות ד, בביאור מדוע קודם לנתינת תרי"ג המצות "נתקיימה שאלה ותשובה אם מסכימים הם ישראל להכנס בחובת תורה ומצות. ולא מצינו מעין זה בנוגע לחובת השבע מצות דבני נח". וליישב זאת כתב בזה"ל: "ורואים אנו מזה שעצם הציווי דבני נח לא היה תלוי כלל בשום ריצוי והסכמה. שונה היא מצות תרי"ג, כי עצם הציווי לא בא לעולם רק על יסוד המשא ומתן שקדם לו... משל למה הדבר דומה, לשני סוגי הדעת המופיעים בפעולת התחייבות, ובפעולת פרעון. הדעת הפועלת במעשה התחייבות הרי היא דעת יוצרת מציאות, שהרי אי אפשר לה להתחייבות שתחל

בלי דעת המתחייב. ונמצא דהדעת היא היא היוצרת את מציאות ההתחייבות. אבל הדעת הפועלת במעשה פרעון איננה אלא דעת מסכימה למציאות, שהרי אפשר להפרע מן האדם בעל כרחו ושלא מדעתו. ונמצא כשפורע מדעתו, אין הדעת אלא מסכימה למציאות שמחוץ לדעת, אבל לעולם אין הדעת יוצרת מציאות של פרעון. באופן שדעת של התחייבות ודעת של פרעון הם שני סוגי דעת; דעת יוצרת, ודעת מסכימה. והוא הוא ההבדל בין שני סוגי הדעת דשבע מצות ותרי"ג מצות. דדעת של שבע מצות אינה אלא דעת של קיום והסכמה, דמעולם לא יצרה הדעת את חובת השבע מצות, שהרי הציווי לא היה תלוי כלל במשא ומתן מוקדם. אבל הדעת דתרי"ג הרי היא דעת יוצרת, דרק כוח הדעת יצר את מציאות החובה והציווי שלהם, דמבלי ההתחייבות המוקדמת, לא היו הציווי והחובה באים לעולם כל עיקר". ולכך ברי הוא שמן הנמנע שהתורה תנתן לישראל רק בכפיה, שאז תרי"ג מצות יהיו בגדר דומה לשבע מצות בני נח, שבשתיהן תהיה דעת המסכמת למציאות, ולא דעת היוצרת מציאות. אך בד בבד יש לישראל לדעת את מעלת התורה, שהיא הכרחית לעולם, ולכך נעשתה כפיית הר כגיגית, בנוסף לצורך שיאמר "נעשה ונשמע".

(46) אע"פ שרהיטות לשונו כאן מורה שישראל לא יפרדו מה', מ"מ בהמשך דבריו מבואר שהכוונה היא לאידך גיסא, שהקב"ה לא יפריד את ישראל ממנו יתברך, שכתב להלן [לפני ציון 54]: "הכריח אותם על התורה, שמתחייב מזה שאין השם יתברך מפריד מאתו ישראל". ומוכח כן, שהרי אע"פ שהאונס מחוייב לקחת האנוסה לאשה, מ"מ אם האנוסה ממאנת בו, הרשות בידה, שנאמר [דברים כב, כט] "ולו תהיה", מדעתה [כתובות לט:]. ובתפארת ישראל פל"ב [תעז:] כתב: "ויש לומר גם כן שלכך כפה עליהם ההר כגיגית, שלא יאמרו ישראל כי יהיה חס ושלום בטול לקבלת התורה; כי מרצונם קבלו ישראל, ואפשר להפטר מדבר כזה, שהרי לא נעשה בהכרח, רק היה אפשר לקבל, ואפשר שלא לקבל. ולכך כפה עליהם הר כגיגית, לומר שהם מוכרחים לקבל התורה. וכל דבר שהוא מוכרח ומחויב, אין כאן הסרה וביטול, אחר שהוא מוכרח". ובנצח ישראל פי"א [רצד:] כתב: "וביאור ענין זה, אף על גב שכבר אמרו 'נעשה ונשמע', ואם כן למה הוצרך לכפות עליהם הר כגיגית. אלא הטעם כי קבלת התורה הכרחי, ואילו היו מקבלים עליהם את התורה מרצונם, היו סבורים כי הדבר תולה בדעתם, ואפשר שיהיה פירוד לדבר זה, שאם לא ישמרו התורה יהא בטול לנתינתה. אבל עתה שהיתה קבלת התורה הכרחי, אם כן אי אפשר שיהיה בטול והסרה לדבר זה, כי אם נתינת התורה וקבלתה מחויב, כל שכן שמחויב שלא תהא בטול לתורה".

(47) כן הביא מדרש זה בתפארת ישראל פל"ב [תעח.], שם ס"פ נא, גו"א שמות פי"ט אות כב [פב.], ונצח ישראל פי"א [רצה.]. וראה בתורה שלימה פרשת יתרו סוף אות רכד, שלא נמצא מקומו.

(48) משנה [כתובות לט.] "האונס שותה בעציצו ["בכלי שבחר לו לשתות בו, כלומר על כרחו ישאנה, כדכתיב 'לא יוכל לשלחה'" (רש"י שם)], והמפתה אם רצה להוציא, מוציא. כיצד שותה בעציצו, אפילו היא חיגרת אפילו היא סומא, ואפילו היא מוכת שחין".

(49) לשונו בגו"א שמות פכ"ב אות יט [פב.]: "במדרש מצאתי, כיון שבא הקב"ה ליתן התורה לישראל, כפה עליהם הר כגיגית, עד שהיו אנוסים לקבל בריתו של הקב"ה, וכתיב אצל אונס 'ולו תהיה לאשה לא יוכל לשלחה כל ימיו'. ובזה שהיה הקב"ה מאנס אותם, נשארו להקב"ה עד שלא יוכל לשלח אותם לעולם. גם מדרש זה נפלא, נרמז בו האונס הזה. ולא שבא לומר כי יהיה כאן דין המאנס את הנערה שלא יוכל לשלחה כל ימיו, דאין ללמוד מדין בשר ודם המאנס את האשה, שזה פועל שעשה בחטאו. אבל הפירוש כך, התורה נתנה למאנס עונש 'לא יוכל לשלחה כל ימיו', ולא נתן לו עונש אחר, מפני זה כי הגון וראוי לו מצד מעשיו. כי כל מעשה הכרחי הוא פועל יותר, ולא כן הפועל שנעשה ברצון המקבל, שזה אינו פועל כל כך. ומי שמאנס את האשה בהכרח, עשה כאן חבור מוכרחי, וכיון שעשה חבור מוכרח, אין כאן גירושין. כי דבר המוכרח כך צריך שיהיה, אחר שעשה חבור הכרחי. וכך נאמר עשה הקב"ה חבור מוכרחי, שהרי היה מכריח אותם, וכל דבר שהוא מוכרח לא יסולק, אחר שכך מוכרח. ובשביל שלקח הקב"ה ישראל לעולם בברית אשר לא תופר, מן הדין שהיה כאן חבור מוכרח לפי ענין החבור, לא רצוני שהוא יסולק ויוסר. ואף על גב דהקדימו 'נעשה' ל'נשמע', עיקר החבור הוא מוכרח, ובזה יהיה כאן חבור מוכרח. ודברים נאמנים הם אלו". ואודות שקבלת התורה גופא היא עצם החיבור, ראה תענית כו: במשנה שדרשו על הפסוק [שיר השירים ג, יא] "ביום חתונתו" "זה מתן תורה". ורש"י בשיר השירים שם ביאר שהכוונה למתן התורה של ששי בסיון. ובגיטין לו: אמרו חכמים על חטא העגל "עלובה כלה שזינתה ביום חופתה", ופירש רש"י שם "בעוד שכינה וישראל בסיני עשו את העגל וכו'". הרי שמעמד הר סיני נידון כחופה בין הקב"ה לישראל.

(50) לשונו בנצח ישראל פי"א [רצה.]: "ובמדרש מצאתי, כשבאו ישראל לקבל התורה, כפה עליהם הר כגיגית, שיהיו אנוסים לקבל את התורה, וכתיב אצל אונס 'ולו תהיה לאשה ולא יוכל לשלחה'. ופירוש ענין זה, כי לכך אמרה תורה אצל אונס 'לא יוכל

לשלחה כל ימיו', מפני שהחבור שהוא מצד עצמו, אפשר שיהיה ואפשר שלא יהיה. כמו כל איש שנשא אשה, אפשר שישא אותה ואפשר שלא ישא אותה. לכך אפשר שיתן גט גם כן, וישלח אותה מאיתו. אבל כאשר היה החבור הכרחי, כמו זה שאנסה, ודבר שהוא מוכרח להיות אין לו פירוד והסרה. לכך אמרה התורה על המאנס את האשה, ועשה החבור בהכרח, 'לא יכול לשלחה כל ימיו'. וכן השם יתברך נהג בחבור זה עם ישראל, החבור שעשה היה הכרחי, שהרי כפה עליהם הר כגיגית לקבל את התורה, וקבלת התורה היא עצם החבור, כמו שהתבאר. לכך אין הסרה לחבור זה. וכך הוא לפי אמת שהחבור הזה מוכרח, ומכיון שהוא מוכרח אין לו פירוד לדבר זה כלל". ובתפארת ישראל פל"ב [תעח.] כתב: "וכך מוכרח במדרש בפסוק [דברים כב, כט] 'ולו תהיה לאשה לא יוכל שלחה כל ימיו'. כשבא הקב"ה לתת תורה על הר סיני, כפה עליהם ההר כגיגית שיקבלו תורתו. וכיון שכך הרי ישראל אנוסתו של הקב"ה, ואצל אנוסתו כתיב 'ולו תהיה לאשה לא יוכל שלחה כל ימיו', ולא כן אצל מפתה. מפני שמשפט האונס כפי מה שהיה המעשה המאנס. כי המאנס היה מכריח הבתולה על האישות, וכל דבר שהוא מוכרח הוא מחויב, ולכך 'לא יוכל שלחה'. כפי אשר הוא עושה בעצמו האישות ההכרחי, לכך לא יסור כלל. ולכך כפה השם יתברך עליהם ההר כגיגית, להיות החבור הזה הכרחי. וכל זיווג וחבור הכרחי אין סלוק והסרה, כמו שהוא אצל המאנס אשה".

(51) דע, שבתפארת ישראל ס"פ נא [תתח.] ביאר הדגש נוסף במדרש המשוה כפית הר כגיגית לאנוסה, וז"ל: "לכך אמרו ז"ל [שבת פח.] שהיה נתינת התורה מצד השם יתברך, הוא העלה, לא מצד האדם המקבל. שאם היה נתינת התורה מצד המקבל, היה חס ושלום שנוי לתורה, כאשר יש השתנות למקבל. ולכך אמרו במדרש, כמו שבארנו למעלה, כאשר בא השם יתברך לתת התורה, כפה עליהם ההר כגיגית שיקבלו את התורה, שיהיו ישראל נחשבים אנוסתו, ובאנוסה נאמר [דברים כב, כט] 'לא יוכל שלחה כל ימיו'. והדבר הזה, כי רצה שיהיה הכל מצד העלה, כי הדבר שהוא מצד העלה אין השתנות לו. ואינו כמו כאשר הדבר מצד המקבל, כי המקבל יש לו שנוי. לכך כאשר היה מאנס את האשה, והיה החבור מצד הצורה, שהוא האיש, שנחשב כמו הצורה, אז יש לחבור הזה קיום נצחי. לכך נאמר 'לא יוכל שלחה כל ימיו', כי החבור הזה נמצא מצד הצורה. ולא כאשר החבור היא מצד האשה גם כן, שהאשה היא המקבל, והמקבל יש לו שנוי. כי כל מקבל הוא מצד החמרי, אשר בו השנוי. ולכך היה נתינת התורה מצד העלה, הוא השם יתברך, לא מצד המקבל, ואי אפשר רק שיהיה נצחי. ולמעלה [שם פל"ב] פירשנו זה קצת בענין אחר, והכל הוא אחד". ומה שכתב שם "ולמעלה פירשנו זה

קצת בענין אחר", כוונתו ששם בפרק לב ביאר שהקב"ה כפה הר כגיגית בכדי שהחבור לישראל יהיה **חבור מוכרח**, וההכרחיות הזאת היא שתמנע את ביטולו של החיבור. אמנם שם בס"פ נא ביאר שהקב"ה כפה הר כגיגית בכדי שהחבור יהיה **מצד העילה**, ומחמת כן ימנע בטולו של החבור. וכן כתב בבאר הגולה באר השלישי [רעד:], וז"ל: "כפה עליהם הר כגיגית, כי הראה להם כי הוא יתברך מלכם על אפם ועל חמתם... ודבר זה אינו מצד ישראל. כי דבר שהוא מצד המקבל, כל מקבל אפשרי מצד עצמו. וכיון שהוא אפשרי מצד עצמו, אפשר שיהיה הסרה וסילוק. אבל דבר זה הוא מצד העלה, הוא השם יתברך. ולכך אין לומר שיהיה בדבר הזה שום צד אפשרות הסרה, כי לא היה זה מצד רצון ישראל, רק שכפה עליהם הר כגיגית... ובודאי לדבר הזה אי אפשר שיהיה הסרה לזה". **ובנר מצוה** [מג:] כתב כן בנוגע להקדמת "נעשה" ל"נשמע" [ולא בנוגע לכפיית הר כגיגית], וכלשונו: "אבל עיקר פירוש זה, שאם אמר 'אנכי ה' אלקיך לכך אהיה לך לאלקים', אם כן היה זה משמע שהוא יתברך אלוה להם תולה בישראל, והיה זה מצד העלול, שהם מקבלים השם יתברך לאלקים. ואם כן, אי אפשר שיהיה סילוק לזה, דבר שהוא מצד העילה, כי הוא יתברך עילה מחויבת לישראל, ודבר שהוא מצד העילה אין סילוק לזה כלל. ולכך אמרו ישראל 'נעשה ונשמע'. ואילו אמרו 'נשמע ונעשה' היה להם דעת עצמם, כמו כל בריה שיש לו דעת עצמו. ולא היה להם דבר זה, רק כי הם היו נמשכים אחר השם יתברך, הוא העילה, והכל הוא מצד העילה, ולא מצד עצמם, וכאילו אינם דבר בעצמם. ולפיכך הקדימו 'נעשה' ל'נשמע', ולא היו תולים בדעת עצמם, רק כל אשר יגזור עליהם השם יתברך יעשו, מבלי שיבחנו הדבר בדעתם, אם כן אין להם דעת עצמם. ודבר שאינו מציאות לעצמו, רק הוא תולה בו יתברך, לא שייך סילוק והסרה מאתו". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ט [תלז:], ובנצח ישראל פי"ג [שיח:]. ולפי זה יקשה, שא"כ מה הצורך בכפיית הר כגיגית [להורות שמתן תורה הוא מצד העילה], הרי בלא"ה מוכח כן מהקדמת "נעשה" ל"נשמע". וראה למעלה הערה 39 בישוב שאלה זו לפי הסברו הראשון. **ובהקדמה לדרוש על התורה** [ד.] ביאר הסבר אחר לכפית הר כגיגית, והוא בכדי לזכות את ישראל, וכלשונו: "רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך לא עלה לרצון לפניו יתברך שיאמרו מרצון נפשנו הטוב נעשה זאת, רק יהיו עבדים קנוים לו בהכרח. ולכך כפה עליהם ההר כגיגית... מפני כי היו ביד מצרים שעשו בהם כרצונם, ואלולא שהקב"ה בעצמו וכבודו גאלם והוציאם משם, כבר היו מאבדים אותם ועושים אותם כליה ח"ו. ואם לא קבלו תורתו, אשר בשביל זה הוציאם, הרי היו כאילו עודם במצרים, אבודים ונדחים שם בידי המצריים. לכך כפה עליהם ההר כגיגית, שאם

לא יקבלוה שם תהא קבורתם, הרי הם עבדים מוכרחים לו בעל כרחם... ובזה יסולק מהדרש הזה מה שהשיבו עליו התוספות שבת [פח.] היאך יאמר שכפה עליהם ההר כגיגית, הרי כבר אמרו בנפש חפצה 'נעשה ונשמע'. דלא קשיא כלל, מפני כי הש"י גזר עליהם התורה והמצות כמלך שגוזר על עבדיו הקנוים לו, אשר על כרחם צריכים לקבל גזירת רבן. כי במה שאמרו מרצונם 'נעשה ונשמע' בזה לא היו עבדים לו, כאשר בחינה זאת אפשרית ומצויה גם בזולת מהעבדים. אמנם במה שכפה עליהם ההר, המה עבדים מוכרחים קנויים ומיוחסים אליו. גם בזולת זה היו כמי שאינו מצווה ועושה, ואמרו [ב"ק לח.] גדול המצווה ועושה וכו'. הגם כי אמרם 'נעשה ונשמע' גם הוא היה אחרי ציווי ובקשת השם יתברך, סוף סוף היה עוד מקום להם לומר שאם לא היו חפצים בתורתו לא היו צריכים לקבלה. וכאשר כמעט נמצא באומות, שחזר עליהם השם לשיקבלו התורה. ועדיין היו א"כ ישראל כאינם מצווים ועושים. לכן כפה עליהם ההר לעשותם מצווים ומוכרחים ועושים". וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פט"ז [רמז:], ושם פל"ב [תפא:].

נמצא שמבאר חמשה הסברים לכפית הר כגיגית; (א) להורות על מעלת התורה, שהיא הכרחית [הסברו הראשון כאן, גו"א שמות פי"ט אות כב, ובתפארת ישראל פל"ב]. (ב) לעשות חבור מוכרח כאנוסה, ואין בטול לחבור מוכרח [הסברו השני כאן, גו"א שמות פי"ט אות כב, תפארת ישראל פל"ב, נצח ישראל פי"א]. (ג) לעשות חבור שהוא מצד העילה, ואין השתנות לעילה [תפארת ישראל ס"פ נא, ובבאר הגולה באר השלישי]. (ד) שיהיה האדם מסודר תחת העילה כעבד, ומצווה ועושה [הקדמה לדרוש עה"ת, תפארת ישראל פט"ז, והסברו השלישי בתפארת ישראל פל"ב]. (ה) בסמוך [לאחר ציון 55] יבאר בשם התנחומא שהכפיה נעשתה על תורה שבעל פה, ולא על תורה שבכתב. וראה הערה 69.

(52) בהסברו הראשון למעלה [לאחר ציון 37], שהכפיה נעשתה מחמת שהתורה בעצמה היא הכרחית בעולם, וכפי מה שהיא התורה, כך היא קבלתה.

(53) שהכפיה יוצרת מצב שישראל הם אנוסתו של הקב"ה.

(54) מלשונו בתפארת ישראל פל"ב [תעז:] לא משמע כדבריו כאן, שכתב שם: "ויש לומר גם כן **שלכך כפה** עליהם ההר כגיגית, שלא יאמרו ישראל כי יהיה חס ושלום בטול לקבלת התורה... **ולכך כפה** עליהם ההר כגיגית לומר שהם מוכרחים לקבל התורה... **ולכך כפה השם יתברך עליהם ההר כגיגית** להיות החבור הזה הכרחי", הרי שהכפיה נעשתה בשביל שיהיו אנוסים, ולא כפי ששלל בדבריו כאן. ואף כאן גופא כתב לא כן, כי בתחילת ביאור זה [לאחר ציון 45] כתב: "ועוד בשביל כך היה כופה עליהם הר כגיגית,

כדי שיהיו אנוסים, שהיה מאנס אותם על קבלת התורה. וכיון שהיו ישראל אנוסים, ובמאנס כתיב 'לא יוכל לשלחה כל ימיו'". ויל"ע בזה.

(55) נמצא שהפירוש הראשון מבאר את הסבה לכפיה [הכרחיות התורה], ואילו הפירוש השני מבאר את המסובב מהכפיה [ישראל כאנוסה]. ועדיין צ"ע, שלפי דבריו נמצא שהמדרש הזה [שהשווה כפית ההר לאנוסה] לא עסק כלל בסבת הכפיה, אלא רק במסובב ממנה. א"כ כיצד כתב על המדרש הזה "והפירוש אשר פרשנו הוא פירוש זה בעצמו" [לשונו לפני ציון 53], הרי המדרש לא התייחס כלל לסבת הכפיה, וכיצד שתיקה מוחלטת תיחשב כמו "הפירוש אשר פרשנו". ויל"ע בזה.

(56) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(57) לשון התנחומא שם: "לא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית, שנאמר [שמות יט, יז] 'ויתיצבו בתחתית ההר', ואמר רב דימי בר חמא, אמר להם הקב"ה לישראל, אם מקבלים אתם את התורה, מוטב, ואם לאו, שם תהא קבורתכם. ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה ענו כלם ואמרו 'נעשה ונשמע', מפני שאין בה יגיעה וצער, והיא מעט. אלא אמר להן על התורה שבעל פה, שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות, והיא עזה כמות, וקשה כשאול קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו". וראה להלן הערה 66.

(58) כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 20] על פירוש התוספות.

(59) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 20] שהזכות הגדולה של ישראל באמירת "נעשה ונשמע" עומדת להם לעולם, והוכיח כן ממאמרי חז"ל. וכיצד נבוא למעט זכות זו ונאמר שאמירת "נעשה ונשמע" נאמרה לחצאין [על תורה שבכתב ולא תורה שבע"פ], הרי בכך אנו ממעטים מהזכות הגדולה העומדת לישראל.

(60) על פי דבריו תיושב שאלה מתבקשת על המדרש תנחומא, והיא, כיצד ניתן להפריד בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ ולומר שישראל קבלו את הראשונה ומיאנו בשניה, הרי ללא תורה שבע"פ אי אפשר להבין שום מצוה מהתורה שבכתב, וכיצד רצו בדבר שלכשעצמו הוא משולל כל הבנה. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ח [תתרסז.], וז"ל: "אם לא היה תורה שבעל פה, שהיא פירוש אל התורה, לא היינו יודעים לעשות שום מצוה". ובהמשך הפרק שם [תתרעב.] כתב: "כי התורה שבכתב אין לה ביאור, ולא נוכל לעמוד על התורה שבכתב כי אם על ידי תורה שבעל פה, ולכך על ידי תורה שבעל פה אנו מקבלים תורה שבכתב". ושם בתחילת פס"ט [תתרעו:] יצא נגד השם "קראים" הניתן

לכופרים בתורה שבע"פ, "כי איך יקראו 'קראים' כאילו הם מקיימים המקרא, ודבר זה אינו... בודאי אינם מקיימים המקרא שניתן מסיני... ולפיכך אינם ראוים לשם 'קראים' כלל". ובבאר הגולה באר השני [קצג.] כתב: "אם אין הפירוש המקובל ביד חכמים, לא היינו יודעים מצוה אחת על אמתתה, ובזה תפול התורה בכללה". ושם בבאר הרביעי [שטז:] כתב: "כל מי שיש לו לב להבין יודע, כי אם לא היה פירוש שלהם, לא היה אדם יודע מצוה אחת לפרשה; מה זה שנקרא חֵלֶב. ודם איזו מין אסור, כי בתורה לא כתוב רק לעוף ולבהמה, ומשמעותו ולא חיה. ובשר בחלב, שלא נאמר רק [שמות כג, יט] 'לא תבשל גדי בחלב אמו'. וכן בכל המצות, לא היה מצוה אחת, קטנה או גדולה, שנוכל לדעת פירוש המצוה, אם לא היה חכמתם הגדולה. ודבר זה נראה ונבחן לכל אדם משכיל". ושם בבאר החמישי [פ:] כתב: "לא יוכל האדם להכחיש חכמתם, כאשר נראה בדבריהם, והם הרבה מאוד מאוד במצות התורה שפירשו לנו, וזולתם לא נדע דבר". ובח"א לגיטין ס: [ב, קכג.] כתב: "החבור שיש לישראל בתורה אינו רק על ידי דברים שבעל פה, שעל ידי תורה שבעל פה אנו מבינין אמיתת התורה... אבל אם לא היתה התורה שבעל פה, לא היה אל האדם חבור אל התורה, כאשר התורה נבדלת מאתו, ואין אנו יודעים פירושה" [ראה הערה 63]. ובדרוש על התורה [מח.] כתב: "תורה שבעל פה, אשר זולתה אין לעמוד על דבר מדברי תורה שבכתב". והבית הלוי בדרוש יח [סוף כרך ג] כתב: "כי התורה שבכתב בלא הבעל פה אי אפשר להיות בשום אופן. דמי מפרש לנו מהו תפילין, והיאך דין כתיבתם. והאיך עושים ציצית, ומהו פרי עץ הדר. ובכל מצוה ומצוה רבו הפרטים והדינים שבה והספיקות, שלא נדע אותן רק על ידי תורה שבעל פה... וכמו שאנו רואין בחוש דהכופרים בתורה שבעל פה, הגם דבפיהם מאמינים בהתורה שבכתב, מ"מ אם נתבונן במעשיהם, אין מתחילין לקיים אפילו מקצתה, ועוברים עליו לגמרי... כי הוא דבר הבלתי אפשרי להחזיק בידו תורה שבכתב בלא תורה שבע"פ, ואי אפשר להתקיים כלל". וכן הוא בהקדמת השב שמעתתא אות ע. וראה בכוזרי ג, כד, שנתבאר שם שאין דרך לשמור את התורה אם לא על ידי המסורת הנמסרת מדור דור בפרטי המצות. וא"כ תיקשי לך, כיצד ניתן לומר שישראל רצו את התורה שבכתב אך לא את התורה שבע"פ, הרי הא בלא הא לא סגי [ראה אגרות וכתבים למרן בעל הפחד יצחק, עמוד כו, שהקשה כן]. אך לפי דבריו כאן לא יקשה, שבודאי ישראל רצו גם את התורה שבע"פ, וכמו שמבאר והולך.

(61) "על כל פנים" בכל ציור אפשרי, שלעולם ישראל מוכנים לתורה, ויהי מה. ואודות הכנת ישראל לתורה, כן ביאר בתפארת ישראל פ"א [לט:], וז"ל: "כי מצות התורה, שהם

הפעולות האלקיות, מתיחסות אל ישראל, שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלקיות, והם ביחוד להם. אבל עכו"ם, מצד חסרונם ופחיתותם, אינם ראויים לפעולות האלקיות, שהם המצות... ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות". ושם פ"ה [צא.] כתב: "כי מה שישראל הם מוכנים אל התורה היא מדרגה בפני עצמה... ואם לא היה מעלת ישראל במה שהם מוכנים אל התורה, באיזה צד נוכל לומר שאותם שלא היו יכולים לקיים מצות התורה, שמתו כשהם קטנים, שיהיו בני עולם הבא [סנהדרין קי:]. אבל הענין הוא במה שהם העם שיש להם תורה, ומוכנים לתורה ומצוה, בשביל הכנתם לתורה יזכו לחיי עולם הבא. וכן חס ושלום לומר שאנחנו בני גלות, ואין אנו יכולים לקיים הרבה מצות, שלא יהיה לנו חלק באותן מצות שלא נוכל לקיים. חס ושלום לומר דבר כזה, למעט משלמות הדורות שמתו. אבל במה שאנו בני תורה, ויש לנו הכנה אל התורה, יש לנו שכר בכל התורה כולה, ודבר זה ברור... כי זה מסגולת נפשם של ישראל שהם מוכנים אל המצות. ואם היצר הרע מתגרה בהם, מכל מקום מצד עצם נפשם מוכנים אל התורה. ולפיכך אמרו [סנהדרין צ.] 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', מפני הכנתם אל התורה". ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל, על ידי הכנה שבהם, על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלקיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם. וראיה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו'... מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל, מצד שאין הכנה לו לזה. ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל, שיש להם הכנה" [ראה להלן פ"ג הערה 638]. ובנצח ישראל פי"א [רצג.] כתב: "אמנם אם תאמר אפשר שתהיה התורה לאומה אחרת. דבר זה אל יעלה על דעת האדם. שהנמצאים בכלל יש לכל אחד ואחד סדר מיוחד אשר הוא סדרו מיוחד אליו, ואינו ראוי אותו סדר לאחר. כך סדר התורה והמצות, אי אפשר רק לעם ישראל, עד שהתורה היה סדרם המיוחד להם, ולא אפשר זה לעם אחר. כאשר תראה

בחוש, עִם שהם מודים בתורה, עד גבולה לא באו לקיים אותה. וכל זה מוכח כי אין התורה חלקם כלל. וכל זה בארו חכמים באמונתם במסכת עבודה זרה [ב:], ובכמה מקומות, על הכתוב [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וגו'", מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא רצו לקבלה רק ישראל... שאין מוכן לתורה הזאת רק ישראל בלבד". וראה להלן פ"ג הערה 677.

(62) אע"פ שלמעלה ביאר שהכפיה נועדה להורות לישראל שהתורה היא הכרחית, ולפי זה לא אכפת לן כלל במה שישראל "הם מוכנים מצד עצמם אל התורה", מ"מ בנקודה זו פליגי התנחומא, ודעת התנחומא היא שאין לכוף על דבר שישראל מוכנים אליו בעצם, כי כפיה ועצם הם דבר והיפוכו [ראה הערה 64]. וכן ביאר בגו"א שמות פי"ט אות כב [פ.], וז"ל: "היה מודעא רבא לומר כי קבלת התורה בהכרח, והדברים המוכרחים אינם בעצם. ולפיכך אם היו עוברים התורה, יוכלו לומר כי אין התורה ראוי להיות לישראל בעצם, כי הדברים המוכרחים אינם בעצם. ואחר שהתורה אינה בעצם להם, אם כן אין התורה ראוי להם מצד עצמם, ואין חדוש אם יעברו התורה. שאם אין האבן עומד באויר, אין חדוש, מפני שאין טבעו לעמוד שם, והוא עומד לשם בכח ההכרח" [ראה להלן הערה 425]. ובנצח ישראל פי"א [רצו:] כתב: "ראוי היה שתהיה התורה לישראל שלא באונס, שאם באונס ובהכרח, אם כן אין התורה ראויה לישראל מצד עצמם, רק על ידי הכרח" [הובא למעלה הערה 43]. וצרף לכאן דבריו בדרוש על המצות [נז:], שכתב: "כל שהוא מוכן אל דבר, בקלות מגיע אליו. והדבר שאינו מוכן אל דבר, לא יבוא בקלות אליו" [הובא במילואו להלן הערה 571]. והואיל וישראל מוכנים לתורה, לכך יבואו אליה בקלות, ואין ענין לכוף על כך. **דוגמה לדבר**; אין בית דין כופין על מצוה שמתן שכרה בצדה [חולין קי:]. אחד מן הטעמים בזה הוא, שהואיל והתורה ציינה את השכר להדיא, א"כ זו מצוה שנתפסת גם מצד המבט הגלוי של העולם הזה, לעומת שאר מצות שעליהן אמרו "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" [קידושין לט:]. נמצא שבמצוה שמתן שכרה בצדה כל בני אדם מוכנים ושייכים אליה, כי כל בני אדם שייכים לעולם הזה הנגלה, לכך אין לכוף על מצוה שכל בני אדם שייכים אליה בעצם [ראה אגרות וכתבים למרן בעל הפחד יצחק, אגרת יב].

(63) דברים אלו צריכים ביאור, שבכמה מקומות כתב לכאורה את ההיפך, שהתורה שבכתב מרוחקת מן האדם, ואילו התורה שבע"פ קרובה אליו יותר. כגון, בח"א לגיטין ס: [ב, קכג.] כתב: "החבור שיש לישראל בתורה אינו רק על ידי דברים שבעל פה, שעל ידי תורה שבעל פה אנו מבינין אמיתת התורה... אבל אם לא היתה התורה שבעל

פה, לא היה אל האדם חבור אל התורה, כאשר התורה נבדלת מאתו, ואין אנו יודעים פירושה" [הובא בהערה 60]. ובתפארת ישראל פס"ח [תתרעג:] כתב: "התורה שבעל פה היא שייכת אל המקבל ביותר... שעל ידי התורה שבעל פה אנו מבינים אמיתת פירוש התורה, ואז יש אל האדם חבור אל התורה... אבל אם לא היתה התורה שבעל פה, לא היה אל האדם חבור אל התורה, כאשר התורה נבדלת מאתו, ואין אנו יודעים פירושיה, ועל ידי תורה שבעל פה אנו יודעים". ובבאר הגולה באר הראשון [נב.] כתב: "כי הדברים אשר הם דברים עליונים, ויש להם שכל עליון, כמו שהם מצות התורה, הם מן השם יתברך. והדברים אשר אינם כל כך שכל אלקי עליון, והם מצות דבריהם, הם מן שכל החכמים". וכן נאמר [בראשית כו, ה] "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חוקותי ותורתי", ופירש רש"י שם "משמרתי - גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות ושבות לשבת. מצותי - כגון גזל ושפיכות דמים. חוקותי - כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז". וכתב שם בגו"א אות ה: "אף על גב שזה שלא כסדר הענין לזכור ההרחקות קודם המצות, [יש לבאר] שההרחקה קודם למצות לפי השגת האדם, ולכך נכתבו בתורה קודם, לפי שהם מדרבנן. וחכמת חכמים גזרו אותם והרחיקו אותם. ומאחר שהם דבריהם, הם קודמים לדברי תורה, שהיא רחוקה מהשגת האדם" [ראה להלן פ"א הערה 524]. ובבאר הגולה באר הראשון [סב.] הביא את מאמרם [עירובין כא.] שהעובר על דברי סופרים חייב מיתה, ותמה איך יהיו דברי סופרים חמורים יותר מדברי תורה, וליישב זאת כתב בזה"ל: "גזירת חכמים הם שכל אנושי... כי שכל זה קרוב אליו בעולם הזה מכח גזירת חכמים... [אך] מצות התורה, בעבור שהם ממדריגה עליונה מאוד... לענין זה שהעונש ממהר לבא, בדבר זה מצות דרבנן חמור יותר... לפי שעבר על דבר שהוא קרוב אל האדם ביותר, כמו שהיא גזירה דרבנן" [ראה להלן פ"א הערה 525]. וכן כתב בדרוש על המצות [סב.]. ובדרוש על התורה [מח.] כתב: "התורה שבכתב מונחת בארון, ואיננה עם האדם בעצמו... אבל תורה שבעל פה היא עם האדם, עד שבזה האדם בעצמו הוא בעל תורה". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן ש"התורה שבעל פה אין קרובה כל כך קבלתה כמו התורה שבכתב, כי תורה שבכתב קודם לקבל, ואחר כך תורה שבעל פה". **ויש ליישב** על פי מה שכתב בגו"א שמות פט"ו אות ל [שיד:], וז"ל: "אין לתת תחלה תורה שבעל פה, כי התורה שבעל פה הוא פירוש תורה שבכתב... שהרי אין תורה שבעל פה קודם לתורה שבכתב". ובתפארת ישראל פס"ח [תתרסד.] כתב: "התורה שבכתב... כמו היסוד והשורש... אבל תורה שבעל פה, מתחייב מן התורה שבכתב, ונולד מן

התורה, כי הכל יוצא מן התורה". ובסגנון אחר כתב בנתיב התורה פ"ז [שו:], שביאר שם שהמקרא [משלי ז, ג] "קשרם על אצבעותיך" נאמר לגבי תושב"כ, והמקרא [משלי ו, כא] "ענדם על גרגרותך" נאמר לגבי תושבע"פ. ומתוך כך הטעים את הבדלי איזכורם בפסוקים שבהם הם נאמרו; בעוד ש"קשרם על אצבעותיך" נאמר ברישא של פסוקו ["קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח לבך"], הרי "ענדם על גרגרותך" נאמר בסיפא של פסוקו ["קשרם על לבך תמיד ענדם על גרגרותך"], וכתב על כך בזה"ל: "אצל התורה שבכתב מקדים 'קשרם על אצבעותיך', מפני שהתורה כבר כתובה לפניו. אבל גבי תורה שבעל פה, צריך קודם ההכנה ולמוד שיקבל התורה שבעל פה, ולפיכך אמר 'קשרם על לבך' ואחר כך 'ענדם על גרגרותיך'" [ראה הערה 68]. והעולה מכך הוא, שאע"פ שהאדם קרוב יותר לתורה שבע"פ [כמבואר מכל המקורות שהובאו למעלה], מ"מ סדר נתינתן מחייב שקודם תינתן תורה שבכתב, ולאחריה תורה שבע"פ [כדבריו בגו"א]. וכן סדר קליטתן אצל האדם הוא כך; התורה שבכתב כבר כתובה לפניו, ואין האדם צריך הכנה ולמוד לקבלה. אך התורה שבע"פ "צריך קודם ההכנה ולמוד שיקבל התורה שבעל פה". לכך התורה הראשונה להתקבל היא תורה שבכתב, והתורה השניה להתקבל היא תורה שבעל פה.

(64) פירוש - הואיל והתורה שבעל פה היא התורה השניה העודפת על התורה שבכתב, לכך הכנת ישראל לתורה באה על סיפוקה כבר בקבלתה הראשונה של התורה [תורה שבכתב], והוצרכה כפית ההר לקבלה השניה של התורה [תורה שבעל פה], שהיא ההעדפה על הכנת ישראל לתורה. נמצא שהסברו הראשון למעלה לכפית הר כגיגית [שהתורה צריכה להתקבל בהכרח] נאמר על התורה שבעל פה. כי לתורה שבכתב ישראל מוכנים אליה מצד עצמם, ואין צורך בשום כפיה. אך על התורה שבע"פ היתה כפיה, אע"ג שישראל רצו גם בה, מ"מ היתה קבלתה קבלה שניה ונוספת על קבלת התורה שבכתב, ועליה היתה כפית הר כגיגית. **ויש לדון**, האם לפי התנחומא עדיין יש צורך לשני טעמיו הקודמים [שהכפיה נעשתה כדי להורות שהתורה מוכרחת, וכן ליצור חבור של הכרח שאינו בטל], ונבאר לפי זה שכפית הר כגיגית על תורה שבע"פ נעשתה מחמת שני טעמים אלו. או שאין צורך להגיע לשני טעמים אלו, אלא נבאר שכפית ההר היתה נצרכת משום שהתורה שבע"פ היא קבלה שניה, מעבר לקבלה וההכנה של ישראל לתורה, ולכך אופן קבלתה הראוי הוא דוקא בכפיה. ומתוך שלא חזר והזכיר כלל [בפירושו לתנחומא] את טעמיו הקודמים, משמע ששוב אין צורך בהם. ויש לעיין בזה.

(65) שהתורה שבכתב [הראשונה לקבלה] תתקבל אצל ישראל ללא צורך בכפיה [מחמת הכנת ישראל לתורה], ואילו התורה שבעל פה [השניה לקבלה] תתקבל אצל ישראל בכפיה [מחמת שהיא נמצאת עודפת על הכנת ישראל לתורה]. וראה בתפארת ישראל פס"ח [תתרסד:] שביאר גם כן שההבדלים בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה מחייבים "שתהיה התורה שהיא כתובה דוקא בכתב, ולא בעל פה, והתורה שבעל פה דוקא בעל פה, ולא בכתב". הרי כל תורה ותורה ניתנה ונתקבלה כפי הראוי למהותה.

(66) בא ליישב דמדוע המדרש כתב מלים הנראות שהן באות לנמק מדוע ישראל מיאנו בתורה שבע"פ, שלשון התנחומא הוא: "לא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית... ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה ענו כלם ואמרו 'נעשה ונשמע', מפני שאין בה יגיעה וצער, והיא מעט. אלא אמר להן על התורה שבעל פה, שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות, והיא עזה כמות, וקשה כשאול קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו" [הובא למעלה הערה 57]. והרי לפי דבריו ישראל מעולם לא מיאנו בתורה שבעל פה, אלא רצו בה, ומה צורך המדרש לבאר הקושי שיש בתורה שבעל פה.

(67) דמהיכי תיתי לחלק בינהן, ולהפריד בין הדביקים [כמבואר למעלה הערה 60].

(68) ואם תאמר, אם הקבלה הראויה לתורה שבעל פה היא דוקא באופן של "כפה הר כגיגית", כיצד בימי אחשורוש נתקבלה התורה שבעל פה ברצון ["הדר קבלוה בימי אחשורוש"], הרי קבלה ברצון אינה האופן הראוי לקבלת תורה שבעל פה. ובעל כרחך לומר שבימי אחשורוש נשתנה הדבר, ומעתה הקבלה ברצון היא האופן הראוי לקבלת תורה שבעל פה, אע"פ שבהר סיני אותה קבלה לא היתה האופן הראוי. והשתנות זו מזקיקה ביאור. ובפשטות אפשר ליישב שבהר סיני ניתנו שתי התורות [בכתב ובע"פ], והכנת ישראל אל התורה מאפשרת שהנתינה הראשונה של התורה תתקבל ברצון, ואילו הנתינה השניה העודפת של התורה תצטרך להתקבל בכפיה, כי זו קבלה ע"ג קבלה. אך בימי אחשורוש הקבלה היחידה היתה של תורה שבעל פה [כי התורה שבכתב כבר נתקבלה ברצון בסיני], וכאשר הנך עוסק רק בקבלה אחת של תורה, היא לעולם תתקבל ברצון מפאת הכנתם של ישראל אל התורה. **אך** ביתר העמקה נראה, שהנה לכאורה עולה מדבריו שהדקדוקים הקשים בלימוד תורה שבע"פ שהוזכרו במדרש באו להפריד ולחלק בין תורה שבע"פ לתורה שבכתב, דלכך בעי שתי קבלות נפרדות לשתי התורות, ולא סגי בקבלה אחת [של "נעשה ונשמע"] לשתיהן. ולפי הבנה זו אין בידי קשיים אלו

לבאר מדוע קבלת תורה שבע"פ היא שניה, ואילו קבלת תורה שבכתב היא ראשונה, דקשיי תורה שבע"פ לחוד, וסדר קבלתה לחוד. אך נראה שקשיי התורה שבע"פ הם הם גם הטעם שקבלת תורה שבע"פ תהיה שניה. שהנה למעלה [הערה 63] נתבאר שהטעם שקבלת תורה שבע"פ היא קבלה שניה הוא על פי דבריו בנתיב התורה פ"ז [שו:], שכתב: "התורה שבכתב... כבר כתובה לפניו. אבל גבי תורה שבעל פה, צריך קודם ההכנה ולמוד שיקבל התורה שבעל פה". ומהו פשרם של דברים אלו, דתורה שבכתב "כבר כתובה לפניו", ואילו תורה שבע"פ אינה כך, אלא "צריך קודם ההכנה ולמוד". אין זאת אלא משום שבלימוד תורה שבע"פ יש דקדוקים קשים, ולכך יש צורך בהכנה ולמוד מוקדמים, לעומת תורה שבכתב, שאין בלימודה קשיים אלו, לכך היא "כבר כתובה לפניו". נמצא שקשייה של תורה שבע"פ הם סבה לתרתי; לחלק בין תורה שבע"פ לתורה שבכתב עד שנזקיק שתי קבלות שונות. וכן לבאר מדוע קבלת תורה שבע"פ היא שניה לקבלת תורה שבכתב, כי "התורה שבעל פה אין קרובה כל כך קבלתה כמו התורה שבכתב" [לשונו למעלה לאחר ציון 62]. והנה "אורייתא וישראל חד" [זוה"ק ח"ג עג.]. ו"ישראל" מורה על הנהגת הקב"ה עם ישראל במשך דברי ימי ישראל [פחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת פו]. נמצא שלימוד תורה בכל דור ודור הוא אדוק וצמוד להנהגת ישראל שבכל דור ודור. והואיל ובמעמד הר סיני היתה הנהגת הקב"ה את ישראל באופן ניסי וגלוי, לכך ה"אורייתא" המקבילה לה היא תורה שבכתב, שאף היא נראית גלויה לעינים. ואילו התושבע"פ, שהיא "אורייתא" המזקיקה הכנה והעמקה, היא מדריגה שניה, החורגת מהנהגת ה' הגלויה ונסית שהיתה קיימת באותו זמן. אך נס פורים היה נס נסתר [כמו שיתבאר כמה פעמים להלן בהקדמה זו], לכך ה"אורייתא" המקבילה להנהגה זו היא תורה שבע"פ, שאף היא אינה נראית לעין, אלא מחייבת לימוד מתוך הכנה והעמקה. לכך מימי פורים ואילך אין קשיי הלימוד של תורה שבע"פ חוצצים ומרחיקים את התושבע"פ מישראל, כי מאז נקבע שאף הנהגת הקב"ה עם ישראל תהיה בחשאי ובהסתר ["אסתר סוף הנסים" (יומא כט.)], ושוב "הדר קבלוה בימי אחשורוש". וראה למעלה הערה 37.

(69) שנאמרו במדרש תנחומא הנ"ל.

(70) נמצא שנקט כאן בשלשה הסברים בביאור "כפיה הר כגיגית"; (א) הכפיה נעשתה כדי להורות על מעלת התורה, שהיא הכרחית. (ב) הכפיה נעשתה כדי ליצור חבור מוכרח כאנוסה, וזהו חבור שאינו בר ניתוק. (ג) הכפיה נעשתה על תורה שבע"פ, שהיא קבלה שניה, ומעבר לקבלת "נעשה ונשמע" [ראה למעלה הערה 51]. הצד השוה לשלשת

הסבריו הוא, שישראל מעולם לא חזרו בהם מקבלת "נעשה ונשמע", אלא היו חפצים בתורה מאוד מאוד. **ויש להקשות** מדבריו בתפארת ישראל פכ"ז [תטו:], שכתב שם בזה"ל: "מה ששואלים בני אדם, כי אם חג השבועות הוא בשביל שנתן לנו התורה, למה כתב [במדבר כח, כו] 'וביום הבכורים בהקריבכם מנחה', ולא כתב 'ביום מתן תורה', מאחר שעיקר היום הוא בשביל התורה, כמו שאנו אומרים 'זמן מתן תורתנו'. אין זה שאלה כלל, כי השם יתברך נתן למועדים זמן אשר הם שמחת ישראל אשר זכו אל הטוב. כמו שאמר בחג המצות, שבו יצאו ישראל מבית עבדים [שמות כג, טו]. וסוכות [ויקרא כג, מו] 'כי בסוכות הושבתי אתכם'. וביום הכפורים [ויקרא טז, ל] 'כי ביום הזה יכפר עליכם'. ובחג השבועות, התורה שנתנה בו נתנה מהשם יתברך, והיא לעול על ישראל. והרי אומות העולם מכחישי ה' לא היו רוצים לקבל התורה [ע"ז ב:]. ואף כי אנו אומרים 'זמן מתן תורתנו', היינו משום שקבלנו התורה בעצמנו, ואמרנו [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע'. אבל מכל מקום השם יתברך, הנותן התורה, היה כופה ההר עליהם שיקבלו התורה בעל כרחם, מפני שהיא עול עליהם. ואיך יכתוב בתורה 'זמן מתן תורה', שנתן השם יתברך בגזרתו על האדם". ומכך משמע שישראל לא רצו בתורה [כפי שהאומות לא רצו בה], אלא שהיא נתקבלה בעל כרחם של ישראל, ודלא כדבריו כאן. אמנם זה לא קשה מידי, כי כוונתו שם במלים "היה כופה ההר עליהם שיקבלו התורה בעל כרחם" היא שהקב"ה נתן את התורה לישראל באופן של הכרח, ולא שנתן את התורה נגד רצונם, וזה בדיוק תואם לדבריו כאן. והרי כך מוכח מיניה וביה בדבריו שם, שפתח ואמר "אף כי אנו אומרים 'זמן מתן תורתנו', היינו משום שקבלנו התורה בעצמנו, ואמרנו [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע'", הרי שישראל קבלו עליהם התורה ברצון, ומיד המשיך וכתב "היה כופה ההר עליהם שיקבלו התורה בעל כרחם". אלא מוכח שכאשר כתב שם "שיקבלו התורה בעל כרחם" אין כוונתו בניגוד לרצונם, אלא באופן של הכרח, בד בבד עם רצונם של ישראל לקבל התורה.

(71) ובשבועות לט. אמרו שהפסוק "קיימו וקבלו" [אסתר ט, כז] עוסק במקרא מגילה.

(72) בגמרא שלפנינו ליתא למלים "אפילו אות אחת", אמנם כך היא הגירסא בעין יעקב שם, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 2, ולהלן הערה 337].

(73) "חוץ ממקרא מגילה - ואם תאמר נר חנוכה, כבר פסקו הנביאים, אבל בימי מרדכי היו חגי זכריה ומלאכי" [רש"י שם].

(74) "מעבדות לחירות - ביציאת מצרים אמרו שירה על הים" [רש"י שם].

(75) לשונו בתפארת ישראל פל"ב [תפב:]: "ביאור ענין זה, כי בימי אחשורוש קבלו מצוה אחת מרצונם, ולא גזר השם יתברך דבר זה עליהם, רק הם קבלו מעצמם, והסכים הקב"ה עמהם. ומקרא מגילה היא מצוה אחת שנתחדשה, כמו שאמרו שם 'ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות עמדו לישראל, וכולם לא פחתו ולא הוסיפו על תורת משה חוץ ממקרא מגילה'. שמזה נלמוד כי מקרא מגילה כמו תוספות על התורה. ושם מפרש כי גם מקרא מגילה נרמז בתורה [ששאלו "מאי דרוש", והשיבו בק"ו]. סוף סוף מקרא מגילה קבלת מצוה ממצוה אחת ממצות התורה שקבלו מעצמם, ולא היה זה מצד ההכרח כמו שהיה מתחלה, רק שהיה זה מרצונם, והקב"ה הסכים על ידם". וכן כתב להלן בביאור המקרא "קיימו וקבלו היהודים עליהם" [אסתר ט, כז], וז"ל: "כי בימי מרדכי ואסתר קבלו עליהם מקרא מגילה, והוא מצוה אחת, **וכאילו היא כתובה בתורה**, שכך אמרו במסכת מגילה [יד.] מ"ח נביאים וז' נביאות עמדו לישראל, וכולם לא פחתו ולא הוסיפו על תורת משה כי אם מקרא מגילה. מאי דריש וכו'". הרי שמבאר את שאלת הגמרא "מאי דריש" כמורה שמצוה זו נחשבת ככתובה בתורה. **ואם תאמר**, מדוע מדגיש בתפארת ישראל [פעמיים] שהקב"ה הסכים למצות מקרא מגילה, ומה היה חסר אם רק היה אומר שישראל הוסיפו מנפשם מצות מקרא מגילה. ונראה לבאר זאת על פי דבריו להלן [בביאור המקרא "קיימו וקבלו היהודים עליהם" (אסתר ט, כז)], שכתב שם [לאחר ציון 389]: "כי לכך כתיב 'קימו וקבלו', כי מלמד לך כי מצוה זאת של קריאת מגילה נחשב כאילו השם יתברך צוה עליה, כיון שהסכים על המצוה הזאת מלמעלה, נחשב כי השם יתברך צוה עליה. ואינה כמו שאר מצות שהם מדרבנן, שבית דין התחתון גזרו בלבד. אבל מצוה זאת נחשבת שהוא מצוה מן השם יתברך". ומבואר מדבריו, כי הסכמת הקב"ה על מצות מקרא מגילה מרוממת מצוה זו משאר מצות דרבנן, ומשימה אותה בשורה אחת עם שאר מצות התורה. ולכך יהיה בידי מצוה זו לשמש גלוי על שאר המצות, שכולן הן מרצון. וכן כתב להדיא בחידושי **ההלכות** שלו לשבת פח., וז"ל: "אם לא קיימו למעלה מצוה זאת של קריאת מגילה, אין כאן תוספות מצוה... דהא [אם] לא קיימו אותה למעלה לא נקרא זה מצוה כלל". ובגו"א שמות פי"ט אות כב [פא.] כתב: "ואף על גב דגם מגילת אסתר ברוח הקדש נאמרה [מגילה ז.], ואין שייך בזה דהם קבלו מעצמם. פירושו, דברוח הקודש נאמרה שהוא יתברך מסכים על ידי קבלתם, שאם יקבלו הם, הוא יסכים עמהם, אבל סוף סוף התחלה לקבלה הוא מעצמם. וכן דרש התם [מגילה ז.] 'קיימו וקבלו' [אסתר ט, כז], קיימו למעלה מה שקבלו למטה. נמצא כי התחלת המצווה הוא בידם היה. ובמדרש רות [ד, ד, וכן הוא במכות כג:]; ג' דברים

עשו בית דין של מטה והסכימו עמהם בית דין של מעלה; שאילת שלום בשם, ומגילת אסתר, ומעשרות". וראה להלן פ"ט הערות 391, 412, 420.

(76) "ובתוספת נמצא העיקר" [לשונו בסמוך]. ובתפארת ישראל פמ"ד [תרעט.] כתב: "לא תמצא תוספת בלא עיקר". וזאת משום שהתוספת אינה יכולה להתקיים ללא העיקר, ולכך התוספת חייבת לכלול בתוכה את העיקר. ובח"א לשבת לא. [א, טז:] ביאר שללא יראת שמים אין קיום לתורה וחכמה, כי "כאשר אין כאן עיקר אין כאן תוספת, ויראת שמים הוא עיקר". ובנצח ישראל פ"י [רמח.] כתב: "מפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית, אין להם דבר זה. לכך אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות, ודבר זה מבואר". ושם ס"פ לד ביאר ששבטי יהודה ובנימין נקראים עיקר, ואילו עשרת השבטים נקראו תוספת, לכך כאשר גלו עשרת השבטים הם נתרחקו לגמרי, כי היו תוספת ללא עיקר. ובגבורות ה' פי"ט [פז:] כתב: "אף על פי שישראל הם עיקר העולם, יש באומות העולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל". ובנתיב הענוה שלהי פ"ג כתב: "דבר שהוא תוספת אינו עיקר". ולהלן פ"א [לאחר ציון 145] כתב: "ואין התוספת כמו העיקר", ושם הערה 146. ולהלן פ"ג [לפני ציון 511] כתב: "המן היה רוצה לאבד עיקר ישראל, ומעצמו התוספת בטלה".

(77) לשונו בנצח ישראל פי"א [רצז.]: "וקאמר דאף על פי כן 'הדור קבלוה בימי אחשורוש'... הפירוש הוא, שכאשר קבלו עליהם מצוה זאת מעצמם, היא קריאת מגילה, שלא היו מוכרחים למצוה זאת, ובקבלת מצוה זאת קבלו כל התורה. שזאת המצוה היא כמו תוספת למצות, ואם קבלו המצוה הזאת, שהיא כמו תוספת, כל שכן קבלת מצות, שהם אינם כמו תוספת. לפיכך בימי אחשורוש קבלו כל התורה, ולא היה שם אונס והכרח, ופירוש זה נכון". וראה להלן פ"ט הערות 406, 420, שהזכיר שם את דבריו בהקדמה כאן.

(78) "קל וחומר" זה מבואר היטב להלן בפירושו לפסוק "קיימו וקבלו" [אסתר ט, כז], וז"ל: "ולכך כאשר קיימו מצוה זאת, ודבר זה היה מעצמם, ולא שגזר עליהם, ובזה קבלו עליהם כל המצות בק"ו. כי מצוה זאת שלא שמעו מן השם יתברך שהוא רוצה שיקבלו מצוה זאת, אפילו הכי קבלו עליהם, שאר מצות ששמעו כי הקב"ה רוצה שיהיו מקבלים, כל שכן שהיו מקבלים עליהם אפילו לא כפה עליהם הר כגיגית. ולכך כאשר קבלו עליהם מצוה זאת, בזה היו מקבלים כל המצות. ולכך כתיב 'קימו וקבלו', קיימו המצות שנתנו בסיני, וקבלו עליהם עתה מקרא מגילה, וכבר פרשנו כל זה בהקדמה". ובתפארת

ישראל פל"ב [תפג:] כתב: "ובזה היו מקבלים כל התורה מרצונם; שאם המצוה שהיא אחרונה לכל התורה, שהיא מקרא מגילה, קבלוה מעצמם, כי מי הכריח אותם לדבר זה, מכל שכן שאר מצות שהם קודמים למקרא מגילה, שכלם הם ברצון. ובזה כאילו היה תחילה קבלת התורה ברצון, כי הוכיח הסוף על התחלה". וראה להלן פ"ט הערה 407.

(79) לשונו בגו"א שמות פי"ט אות כב [פ.]: "פירוש, שהיו מקבלים עליהם מצוה אחת ממצות התורה, דהיא קריאת מגילה. ואף על גב דאין כאן אונס, והם מעצמם קבלו עליהם, וכיון דהם מעצמם הסכימו לעשות מצוה זאת, זהו קבלת כל התורה. שאיך יוסיפו עוד מצוה אם הראשונים הם מוכרחים עליהם, לפיכך קבלת קריאת המגילה הוא קבלת התורה ברצון... וכאשר חדשו ישראל מצוה אחת מן המצות, אז נראה כי התורה לא היה באונס כלל ודבר הכרחי, רק כי התורה להם בעצם גם כן". ובחידושי **ההלכות** שלו לשבת פח. הוסיף בנקודה זו: "כיון שקיבלו עליהם מקרא מגילה, שהוסיפו מצוה מחמת עצמם, א"כ לא נוכל לומר שהם אנוסים לקבלת מצות. שאם היו אנוסים לקבלת מצות מתחילה, למה היה להם להוסיף מעצמם. ודמי זה להא דתנן [ב"ב ד:] עמד ניקף וגדר את הרביעית מגלגלים עליו את הכל, מפני שבזה שהוסיף לגדור מחיצה רביעית גילה דעתו דניחא ליה, וא"כ הכל ניחא ליה, ובזה קיבלו עליהם כל התורה. ופירוש זה פשוט". וראה להלן פ"ט הערה 407. **וידיד נפשי** הרה"ג רבי הדר מרגולין שליט"א כתב לי כדברים הבאים: "אמר רבא אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב 'קימו וקבלו היהודים', קיימו מה שקיבלו כבר [שבת פח.]. ויש לתמוה בכמה אנפי; א] הרי הפסוק לא איירי כלל בקבלת התורה, אלא בקבלת מצוות פורים, וכיצד נדרש המקרא לקבלת התורה כולה. ב] יש לעיין כיצד בפועל נעשתה קבלת תורה מחדש, האם כל ישראל הכריזו כאיש אחד "נעשה ונשמע", הרי זו לא שמענו. והנה המהר"ל האיר את עינינו בזה בריש ספר אור חדש שקבלת מצות מגילה היא תוספת על התורה, ומכללה יש קבלת עיקר התורה. דוק ותשכח שלדבריו מיושבות שתי השאלות. והנה באופן כללי לא מצאנו ביטוי במצות היום לענין מרכזי זה. אך לפי המהר"ל קצת יש לומר שזה באמת נכלל במקרא מגילה, שכיון שמקיים המצוה הנוספת, א"כ נכלל בזה ממילא קבלת כל התורה", ודפח"ח.

(80) לשונו בגו"א שמות פי"ט אות כב [פ:]: "ואף על גב שהיו מוכרחים תחלה, זה כמו שאמרנו למעלה, כי אי אפשר זולת זה. אבל התורה גם כן מצד שישראל ראוי להם התורה מצד עצמם. הרי התורה לישראל מצד הנותן שרוצה בזה, ומצד המקבל שהם ישראל. וזה נראה כאשר קיבלו עליהם מקרא מגילה, הנה התורה להם מצד עצמם, ואין לומר

שהתורה הוא אינו לישראל רק מצד הכרחי, והבן זה. כך פירוש דברי חכמים... ורש"י פירש שם [שבת פח.] מפני אהבת הנס קבלו עליהם את התורה. קשה מאד פירושו, והלא נסים הרבה נעשו לישראל, וזהו הפירוש האמיתי". ובנצח ישראל פי"א [רצו.] הוסיף להקשות על רש"י בזה"ל: "וגם בזה לא נחה דעת האדם, שקודם לכן לא היה רוצים בתורה, ודבר זה אין ראוי". **ולשון חכמים מרפא**; הנה לשון המאמר הוא [שבת פח.] "הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב [אסתר ט, כז] 'קימו וקבלו היהודים', קיימו מה שקיבלו כבר". ומדוע חכמים תלו קבלה זו "בימי אחשורוש", ולא "בימי מרדכי ואסתר", וכמו שאמרו [מגילה יא.] "'וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלקינו' [ישעיה נב, י], אימתי ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלקינו, בימי מרדכי ואסתר". ובמיוחד יש להעיר כן לרש"י, שביאר ש"הדור קבלוה" הוא "מפני אהבת הנס", ומדוע תלו זאת באחשורוש, ולא במרדכי ואסתר, כפי שתלו "ישועת אלקינו" במרדכי ואסתר. [ואע"פ שלהלן בפירושו למגילה (ט, כז) כתב: "בימי מרדכי ואסתר קבלו עליהם מקרא מגילה", וכן למעלה (לפני ציון 29) כתב: "חזרו וקבלו עליהם בימי מרדכי את התורה", אך לשון חכמים הוא "הדור קבלוה בימי אחשורוש"], וזה צריך ביאור. אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור, שהרי ביאר שקבלה זו עוסקת בקבלת מצות קריאת מגילה, ומצוה זו קבלו עליהם מחמת הק"ו "ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן" [מגילה יד.]. והרי אחשורוש הוא זה שגזר עליהם מיתה, לכך חכמים תלו קבלה זו ["הדור קבלוה"] בסבה וגורם לקבלה זו, והוא אחשורוש, ולא מרדכי ואסתר, שכמובן אינם שייכים כלל לגזירת מיתה. ואין לך להקשות שא"כ יתלו זאת בהמן, וכמו שאמרו [מגילה יא.] "'לכלותם' [ויקרא כו, מד], בימי המן". זה לא קשיא, כי כאשר קבלו עליהם מקרא מגילה, המן כבר לא היה בעולם [דנתלה על העץ הרבה לפני כן (אסתר ז, י)], ומן הנמנע לומר לאחר מות המן "הדור קבלוה בימי המן". והיחידי ששייך גם לגזירת מיתה והיה עמם בשעת קבלת מצות מקרא מגילה היה אחשורוש, לכך לשון חכמים הוא בדיוק "הדור קבלוה בימי אחשורוש".

(81) "זהו יום טוב - קיימו עליהם ימים טובים" [רש"י שם].

(82) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו לא הביאו פסוק זה, אלא את הפסוק [דברים טז, יד] "ושמחת בחגך". וקצת קשה על דבריו, דכיצד אפשר ללמוד מהפסוק שהביא ש"שמחה" היא "יום טוב", הרי נאמר שם "שמחה ומשתה ויום טוב", מוכח ש"שמחה" לחוד ו"יום טוב" לחוד.

(83) כוונתו לדברי הגמרא [מגילה ה:] "הספד ותענית קבילו עלייהו, מלאכה לא קבילו עלייהו, דמעיקרא כתיב [מגילה ט, יט] 'שמחה ומשתה ויום טוב', ולבסוף כתיב [שם פסוק כב] 'לעשות אותם ימי משתה ושמחה', ואילו 'יום טוב' לא כתיב". ופירש רש"י שם "קרא דכתיב 'שמחה ומשתה ויום טוב' כתיב מעיקרא, קודם קבלה, אבל בשעת קבלה לא קיבלו עליהן אלא 'שמחה ומשתה', לאוסרן בהספד ותענית, אבל 'יום טוב' לא קיבלו עליהן". ובמיוחד מקשה כן לשיטתו שהביא פסוק זה ["שמחה ומשתה ויום טוב"] כמקור ש"שמחה" היא "יום טוב" [ראה הערה קודמת], והרי פסוק זה היה רק "הוה אמינא", כי הפסוק שהוזכר מאוחר יותר מגלה שלמעשה לא קבלו עליהם יום טוב. וכן הקשה רבי יעקב עמדין [היעב"ץ] במגילה טז: [אינו מופיע בכל ההוצאות הש"ס, אך נמצא בהוצאות החדשות של וגשל וטלמן (הראני לכך בני האברך כמדרשו רבי חנוך דב שליט"א)], וז"ל: "ועוד [קשה], דקאמר 'ושמחה' זה יום טוב, ולעיל [ה:] גבי רבי נטע נטיעה בפורים, קאמר תלמודא דתני רב יוסף ויום טוב שאסור בעשיית מלאכה, ומסיק איסור מלאכה לא קבילו עלייהו", ושם מתרץ לפי דרכו.

(84) כי תיבת "שמחה" נאמרה גם בפסוק המאוחר, ולכך אע"פ שאיסור מלאכה לא קבלו, מ"מ שמחה של יום טוב קבלו. ודברי המהר"ל יוסברו היטב על פי דברי הפחד יצחק פורים קונטרס רשימות, אות כג, שביאר שמכאן מקור למה שכתב הגר"א [עיין ספר ליקוטי הגר"א (ווארשא תרמ"ט) עמוד 308] שפורים ויום כיפור משלימים זה את זה בכך שפורים הוא "כולו לכם", ויוה"כ הוא "כולו לה'", ויחד יוה"כ ופורים מהוים צורה של שלמות, שעל ידי צירופם להדדי נוצרה השלמות של מחצה להשם ומחצה לכם, שהוא המהלך הנמצא בכל יום טוב [ביצה טו:]. לפיכך לא קיבלו עליהם איסור מלאכה בפורים, שלא יחסר כלום מה"כולו לכם", כי שלימותו של פורים הוא דוקא בזה שאין בו כלום שאינו "לכם". וכל זה הוא בנוגע לאיסור מלאכה, אך בנוגע לשמחה, הרי שמחה של פורים היא שייכת ל"לכם", וכמו שאמרו להדיא בגמרא [פסחים סח:] "הכל מודים בפורים דבעינן נמי 'לכם', מאי טעמא, [אסתר ט, כב] 'ימי משתה ושמחה' כתיב ביה", ולכך פשיטא שחלק זה של יום טוב יתקבל. **ומבואר מדבריו** ששמחת פורים היא שמחת יום טוב, ולא שמחה בפני עצמה. ולכאורה תהיה לזה נפקא מינה להלכה, דקיי"ל [מו"ק ח:] "אין נושאין נשים במועד", ולמדו כן משום שנאמר [דברים טז, יד] "ושמחת בחגך", ולא באשתך. ומכל מקום פסק המחבר [שו"ע או"ח סימן תרצו סעיף ח] "מותר לישא אשה בפורים". ובדרכי משה אורח חיים סימן תרצו סק"ה הביא מתחילה פוסקים האוסרים להנשא בפורים, וכתב על כך בזה"ל: "ואני אומר, אף על פי שאיני כדאי לחלוק

עליהם, מכל מקום אכתוב מה שנראה לי... ואומר כי לא שייך עירוב שמחה בשמחה בפורים, דהא לגבי רגלים אמרינן טעמא בפרק קמא דמועד דכתיב 'ושמחת בחגך', ולא באשתך. ובפורים לא כתיב רק 'משתה ושמחה', ובכל מאי דמשמח סגי ליה". **ובמשנת יעב"ץ** [או"ח סימן מה אות ג] כתב לבאר את דברי הדרכי משה בזה"ל: "דבחג כתיב 'ושמחת בחגך', היינו שהחיוב הוא לשמוח בחג עצמו, והוא צריך לדעת במה הוא שמח, כלומר שבכל חג הוא שמח מפני החג המיוחד בו... מה שא"כ בפורים... משום דבפורים כתיב [אסתר ט, כב] 'ימי משתה ושמחה', כלומר שהיום יהיה יום שמחה, ואין כל חילוק בדבר במה הוא שמח, אלא עיקר מצותו הוא שהיום יהיה יום של שמחה... מעתה נראה דרק בחג שייך לומר שאין מערבין שמחה בשמחה, שהרי בשמחת הנשואין הוא משכח את החג, כמו שכתב הרמב"ם בפ"ז מהלכות יו"ט הט"ז 'ואין נושאין נשים במועד, כדי שלא תשתכח שמחת החג בשמחת הנשואין'. אבל בפורים לא איכפת לן מה שהוא משכח את שמחת פורים, שהרי אין חיוב כלל לשמוח מפני שהיום הוא פורים, אלא עיקר מצותו הוא שיהיה יום שמחה, א"כ גם כשהוא שמח בשמחת הנשואין הוא מקיים מצות שמחה של פורים. וזהו דכתב הדרכי משה הנ"ל 'ובפורים לא כתיב רק משתה ושמחה, ובכל מאי דמשמח סגי', כלומר שמקיים שמחת פורים גם ע"י שמחת הנשואין". וכן כתב בספר תהלה לדוד [או"ח סימן יט אות ט], וז"ל: "דכיון שאין בפורים דין של 'ושמחת בחגך', לא נתחייב בקיום דינו שתהא השמחה דוקא מחמת היום דפורים, אלא רק נאמר שביום זה יהיה הוא בשמחה, וממילא בכל מאי דמשמח סגי ליה לקיים בזה את חובת היום דשמחת הפורים, וממילא שאין בזה עירוב שמחה בשמחה, כיון שיש כאן קיום שלם של מצוות היום [והוסיף שם בסוגריים: שוב ראיתי שכ"כ בביאור דבריו בשו"ת כתב סופר או"ח סי' קל"ח]... שכל שאין דין שתהא זו שמחת היו"ט דוקא, לא שייך בזה את האיסור של אין מערבין שמחה בשמחה. ולכן לגבי שמחת פורים מתקיים דינו גם בשמחת הנישואין, ואין בזה משום אין מערבין וכו'". ונראה דהמהר"ל יחלוק על זה, כיון דלשיטתו שמחת פורים היא שמחת יום טוב, לכך לא יאמר בזה "ובכל מאי דמשמח סגי ליה".

(85) "זו מילה - ועל כל אלה גזר" [רש"י שם].

(86) "אמרתך - זו מילה, שניתנה במאמר ולא בדיבור, 'ויאמר ה' אל אברהם ואתה את בריתי תשמור' [בראשית יז, ט], ומצינו שדוד שמח עליה, שנאמר [תהלים ו, א] 'למנצח על השמינית', כשהיה בבית המרחץ וראה עצמו בלא תורה ובלא מצות, כיון שנזכר במילה שמח" [רש"י שם]. ובמקום אחר [שבת קל.] כתב רש"י: "שש אנכי על אמרתך -

אמירה יחידה שקדמה לשאר אמירות, והיא מילה, שישראל עושין וששים עליה. דכל שאר מצות אינן מוכיחות כל שעה, כגון תפילין ומזוזה וציצית, דאינן כשהוא בשדה וערום בבית המרחץ. אבל זו מעיד עליהם לעולם, כדאמרינן במנחות [מג:] בדוד, שראה עצמו בבית המרחץ ונצטער, אמר אוי לי שאני ערום מכל מצות, כיון שנסתכל במילה נתיישבה דעתו".

(87) מבאר שחסרון המיתה אינו רק חל על המת עצמו, אלא גם על המתאבלים עליו. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ט [שכו:], וז"ל: "אבל, שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו" [ראה להלן פ"א הערה 1235]. ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] כתב: "כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו". וכן כתב בביאור מאמרם [שבת קנב:] "אלו ואלו ["רשעים ובינונים" (רש"י שם)] לדומה נמסרין", ובח"א שם [א, פה.] כתב: "אלו ואלו נמסרים לדומה, הוא המלאך שהמתים תחת ידו, ונקרא 'דומה' מלשון דמיה, שאין הדבור במתים, דכיון דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'לרוח ממללא', שתראה שהחיות הוא הדבור, והמיתה הוא הדמימה... הדמימה והשתיקה הוא שייך לאבל, אשר הגיע לו אבל ומיתה, אשר הוא שייך למיתה. ואמרו [ב"ר סג, יד] מה עדשה אין לה פה, אף אבל אין לו פה. והטעם שאין לו פה הוא דבר זה, שכל אשר יש לו פה נמצא בפעל, כי האדם מוציא הדבור לפעל. וכאשר הגיע לו העדר של מיתה מן קרובים אשר הם שייכים אליו, והם עצם מעצמו, סוף סוף קבל העדר מן המתיחס אליו, ולפיכך אינו בפעל, וכאשר אינו בפעל אין לו הדבור אשר על ידו נמצא בפעל" [ראה להלן פ"ג הערה 680, ופ"ח הערה 360].

(88) נמצא שאינו מחלק כאן בין "ששון" ל"שמחה", אלא בנקודה זו הוא משוה ביניהם. ומוכיח מצער האבילות על השמחת השלימות, כי כבר השריש ש"ידיעת ההפכים - אחת", וכמבואר בנצח ישראל ר"פ א [וכן יבאר בהמשך ההקדמה (לפני ציון 242)], ולכך ניתן ללמוד מן ההפך האחד על ההפך השני. וכן כמה פעמים הוכיח מצער חסרון האבלות על שמחת השלימות, וכגון בהקדמה לתפארת ישראל [כ.] כתב: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות. ולכך כאשר קרה לו המיתה מן שאר בשרו, הוא באבילות". ושם פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה

כאשר יש מציאות שלם". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא כתב: "כי השמחה מורה על שלימות ועל המציאות. והאבל הוא להיפך, דהוא הפסד דבר". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לד:] כתב: "כי השמחה מצד השלימות... וכשם שהאבל הוא כאשר יש לאחד הפסד והעדר, וכך כאשר יש לאחד שלימות, אז נמצא השמחה". ובנתיב התורה פ"ד [רכא.] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה. והפך זה ההפסד גורם אבל ותוגה, שהרי יש אבל על מת, שהוא הפסד". ושם פי"ח [תרצו:] כתב: "כי המצוה היא השלמת האדם, לכך ראוי שתהיה המצוה בשמחה. כי השמחה היא מצד השלימות, ואשר יש לו שלימות הוא שמח. והפך זה כאשר מת לו אחד מן הקרובים אשר שייכים אליו, ובזה מגיע אליו העדר וחסרון, אז הוא באבילות. ומפני כי המצוה הוא שלימות גמור לאדם, לכך ראוי שיעשה המצוה בשמחה". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמ.] כתב: "וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד". ולהלן [על אסתר ו, יב (לאחר ציון 365)] כתב: "כאשר אמרנו בכמה מקומות כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:], נתיב יראת השם פ"ד, ח"א לשבת ל: [א, יד:], שם קנב: [א, פו.], ועוד. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. וראה להלן הערות 142, 422, פתיחה הערות 49, 55, 119, פ"א הערות 476, 784, פ"ג הערה 653, פ"ה הערות 175, 283, פ"ו הערה 366, פ"ח הערה 170, ופ"ט הערות 130, 245.

(89) רש"י בראשית יז, א: "והיה תמים - אף זה צווי אחר צווי, היה שלם... התהלך לפני במצות מילה, ובדבר הזה תהיה תמים. שכל זמן שהערלה בך אתה בעל מום לפני". ובח"א לנדרים לא: [ב, ו.] כתב: "שלא נקרא אברהם שלם. כבר אמרנו שהמילה היא צורה לאדם... כי המילה היא צורה, כי האיש נקרא צורה כמו שידוע אל הכל, והוא איש בשביל הזכרות. ולכך אין הצורה, שהוא האיש, שלימה, עד שיסור הערלה, שהוא פחיתות הזכרות. ומכיון שהוא כך, ראוי שלא יהיה נקרא אברהם 'תמים' עד שנמול, כי החומר הוא חסר. וכל זמן שלא נמול, היה חסר הצורה. לכך לא נקרא אברהם שלם עד שנמול, שאז היה מגיע אליו הצורה, וראוי שיהיה שלם". ובח"א לשבת קל. [א, ע:] כתב: "כל מצוה שקבלו ישראל עליהם בשמחה, כגון מילה... עדיין עושין אותה בשמחה. פירוש, המצוה שהיא תקון והשלמה כמו מילה, שמי שהוא ערל הוא חסר, ונקרא 'ערלה', שכל ערלה תוספות. ולפיכך קבלו את מצות המילה בשמחה, כי השמחה היא כאשר אחד הוא שלם. והפך זה, הצער והאבל כאשר הוא חסר. ולפיכך מצות מילה,

שהיא הסרת ערלה, היא תקון והשלמה לאדם, קבלו עליהם ישראל בשמחה... ואע"ג שהוא צריך להסיר ולהפריד ממנו הערלה, הסרה הזאת שהיא הסרת התוספות, היא הערלה, שהיא כנטול דמי [חולין נח:], לא נקרא הסרה כלל. ולפיכך קבלו ישראל עליהם המצוה הזאת בשמחה... כי מצות מילה יש בה שמחה להפריד הערלה שהיא תוספות, ולא היה נקרא אברהם 'תמים' עד שקבל עליו המילה, ולכך קבלו את המצוה הזאת בשמחה" [ראה להלן פ"א הערה 1096]. וכן הוא בתפארת ישראל פ"ב [נג.], ושם פנ"ד [תתמא:]. ובבאר הגולה באר החמישי [נו:] כתב: "ותדע כי האבר הזה בו נחשב האדם בפעל. כי כבר אמרנו כי על ידי האבר הזה נקרא 'איש', ויש לאיש מדריגת הצורה, ועל ידי זה נחשב בפעל הגמור. ודבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה, אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה, והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור, ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא שהוא הערלה, עד שיהיה איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל". וכן כתב בספר החינוך מצוה ב, וז"ל: "ענין מצוה זו הוא, שחותכין הערלה המחפה ראש הגויה, ופורעין קרום רך שלמטה ממנה, כדי שתתגלה ראש העטרה שבאותו אבר. כי ידוע למבינים שתשלום צורת האדם בהסיר ממנו אותה ערלה, שהיא תוספת בו".

(90) בא לבאר כיצד בזכות מצות מילה ישראל גברו על המן, שהוא מזרע עמלק.

(91) ופירש רש"י שם "הוא קדם את כולם להלחם בישראל". וביאר הגו"א שם [אות טו] בזה"ל: "לא שהוא ראשית לכל האומות, שהרי עמלק נולד מעשו [בראשית לו, יב], וכמה אומות היו לפניו". לכך עמלק מורה על ההפכיות בעצם לישראל, מחמת שהוא ראשית גוים שבאו להלחם בישראל. וכן כתב בנצח ישראל פ"י [רמז:], וז"ל: "מה שכתיב [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק'... רוצה לומר, כי במה שהגוים הם מחולקים מן ישראל, לדבר הזה עמלק הוא ראשית, כי הוא יותר מחולק ומובדל מן ישראל משאר אומות, כמו שידוע". ושם פ"ס [תתקכד.] כתב: "כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא 'ראשית גוים'. כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל. לכך אין לו שום צירוף עם ישראל. ולפיכך אמר 'ראשית גוים עמלק וגו'", ובשביל זה 'עדי אובד'" [ראה להלן פ"ט הערה 25]. ולהלן [אסתר ח, ט] כתב: "כי עמלק הוא ראש לשבעים אומות אשר הם מתנגדים אל ישראל, וכדכתיב 'ראשית גוים עמלק', ושבעים

אומות בודאי הם הפך לישראל... שכל כך הם רחוקים זרע עמלק, שהם ראשית הגוים, מן ישראל" [הובא להלן בפתיחה הערה 229, פ"א הערה 1158, ופ"ח הערה 157]. ובגו"א דברים פכ"ה אות כה [שצו.] כתב: "עמלק הוא מתנגד לישראל בפרט, יותר מן כל שאר אומות". וראה להלן בפתיחה מציון 211 ואילך שנתבאר שם ההפכיות שיש בין ישראל לעמלק, וכן הוא להלן פ"ד הערה 187, ופ"ה הערות 288, 598.

(92) כפי שיביא בסמוך מאמר חכמים על התנגדות עמלק למילה.

(93) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [נז.]: "דווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה, כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה". ובנתיב העבודה פי"ח כתב: "אין דבר שנבדלים בו ישראל לגמרי משאר אומות רק המילה, והיא קדושה. מפני שהמילה היא הסרת הערלה, שהיא גנות וגנאי גשמי חמרי... שבה ישראל נבדלים מכל האומות, מצד שאין בהם פחיתות הערלה, שהיא גנות גשמי". ובח"א למנחות נג: [ד, פג:] כתב: "יש לישראל צורה נבדלת אינה מוטבעת בחומר, וזהו המילה, כי המילה היא צורת ישראל... שהמילה מורה על צורתם הנבדלת מן החומר".

(94) וכן כתב רש"י [דברים כה, יח] "ויזנב בך - חותך זנב, חותך מילות וזורק כלפי מעלה".

(95) כאן מוסיף תיבת "עיקר", כפי שהשריש ש"העיקר מתגלה בהתחלה" [כמבואר בבאר הגולה באר השלישי (ער.), ושם הערה 118, ודר"ח פ"א הערה 1150]. ודייק לה שהתחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". ולכך עיקר התנגדות האומות לישראל מתגלה בעמלק, שהוא ראשית גוים, שהרי העיקר מתגלה בהתחלה. וראה להלן הערות 262, 477, פתיחה הערה 227, פ"א הערות 146, 387, 563, פ"ג הערה 338, ופ"ה הערות 59, 390.

(96) לשונו בגו"א דברים פכ"ה אות כה [שצו.]: "זה שהיה חותך מילתן, לפי שעמלק הוא מתנגד לישראל בפרט, יותר מן כל שאר אומות. וישראל צורתן במה שהם נימולים, ובזה הם ישראל, לפיכך חותך מילתן, שהוא [המילה] הדבר המתנגד לעמלק בפרט מכל האומות, כי עמלק מתנגד לצורת ישראל" [ראה להלן פ"ג הערה 548]. ובגו"א שם הוסיף לבאר מהי משמעות של הזריקה כלפי מעלה, וכלשונו: "ומפני כי הוא יתעלה שונא את הערלה, וחפץ שיהיו ישראל נמולים, ולפיכך בדבר זה היה מטיח כלפי מעלה, והוא זריקת הערלה כלפי מעלה, לומר 'ראה מה שבחרת'".

(97) מסכת סופרים פי"ג מ"ו: "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו". וביונתן בן עוזיאל [אסתר ג, א] איתא "המן בר המדתא די מזרעית אגג בר עמלק רשיעא". וראה להלן ציונים 264, 383, 576, פתיחה ציונים 211, 228, 408, פ"ב ציון 198, פ"ג ציונים 61, 553, פ"ד ציון 9, פ"ה ציונים 234, 598, ופ"ח ציונים 99, 279.

(98) כן כתב בפרי צדיק פרשת זכור, אות יג: "'ששון' זו מילה, הוא בודאי נגד קליפת עמלק, שביזה המילה, וקטרג על קדושת הברית של ישראל". ובקהלת יעקב, ערך מילה, כתב: "על ידי מילה נתבטל קליפות עמלק", ושם מבאר הדבר. וביערות דבש חלק ראשון, דרוש ג [ד"ה והוא הטעם], כתב: "והוא הטעם דערב פסח היה ביום ד', כי בה' בשבת יצאו בני ישראל [שבת פז:], ושעה אחת אחר חצות יום ד' שולט מזל מאדים... ולכך שחטו הפסח ומלו עצמם, וזהו להשבית מזל מאדים. ולכך מי שיבא לנצח כח של עשו, שמזלו מאדים [זוה"ק ח"ג רטו.], צריך להיות נימול בחרב, דא חרבא קדישא דמטיף דם ברית, ובזו נטלו זכותן לשפוך דם. ועמלק הרגיש זה, ולכך התריס על המילות וביזה אותן, כי ידע כי מהן הריסתו. ולהורות כי משה לא היה לו דם ברית בחרב, כדדרשינן [סוטה יב.] 'ותרא אותו כי טוב' [שמות ב, ב], שנולד מהול, והטפת דם ברית הוא רק מדרבנן [שבת קלה.], לא היה יכול ללחום עם עמלק. זולת יהושע דנימול, וגם הוא עשה חרבות צורים למול בני ישראל שנית כדכתיב [יהושע ה, ג], הוא היה ידיו רב לו ללחום עם עמלק... ולכך נאמר כאן במפלת המן ועמלקים 'ששון' זה מילה, דליהודים היתה מילה".

(99) נמצא שמבאר "'ששון' זו מילה" [מגילה טז:] דבזכות המילה גברו על המן. אמנם למעלה [לאחר ציון 7] כתב שמה שדרשו [שם] "'אורה' זו תורה" אין לפרש בזכות התורה גברו על המן, "כי זה אין צריך לומר, כי כל זכותן היא מחמת מה שיש לישראל הכל הוא התורה" [לשונו שם]. ולכך מפרש שהיתה לישראל תורה חדשה, שהדר קבלוה בימי אחשורוש [שבת פח.]. נמצא שכאשר נאמר [אסתר ח, טז] "ליהודים **היתה** אורה ושמחה וששון ויקר", תיבת "היתה" לצדדין נאמרה; "היתה אורה" פירושה שהיתה להם תורה חדשה ["הדור קבלוה"]. וכן "היתה שמחה" פירושה שקבלו עליהם שמחה חדשה של שמחת יום טוב [כמבואר למעלה לפני ציון 84]. ואילו "היתה ששון" אין הפירוש שהיתה להם מצות מילה חדשה, אלא היתה להם זכות המילה. וכן "היתה יקר" אין הפירוש שהיו להם תפילין חדשים, אלא היתה להם זכות התפילין [כמו שיבאר בסמוך]. וקצת

קשה, כיצד אפשר לחלק בסכינא חריפא את המקרא, ולומר שאותה תיבה ["היתה"] מתפרשת פעם כך ופעם כך [ראה להלן הערה 159]. ועוד קשה, מדוע לא נאמר להדיא "ליהודים היתה תורה", אלא נאמר "ליהודים היתה אורה", ו"'אורה' זו תורה". דבשלמא על המשך המקרא ["ששון (מילה) ויקר (תפילין)"] לא קשה כן, כי לא איירי במצות מילה ותפילין עצמן, אלא בזכות מילה ותפילין, וזכות מילה היא מחמת "ששון" וזכות תפילין היא מחמת "יקר", וכמו שיבאר. אך "אורה" אינה מתפרשת שאיירי בזכות התורה, אלא בתורה עצמה, ומדוע איפוא לא נאמר להדיא "ליהודים היתה תורה". ונראה ליישב השאלה השניה, שבתפארת ישראל פנ"ג [תתלא.] ביאר שגאולת פורים היתה בגדר תחיית המתים, וכלשונו: "פורים, אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדריגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, וממנה חזר להם החיים... שאחר שנגזר המיתה, חזר החיים מן השם יתברך" [ראה להלן הערות 112, 170, 171, 524]. ובנוגע לתחיית המתים אמרו חכמים [כתובות קיא:] "עמי הארצות אינן חיים... כל המשתמש באור תורה, אור תורה מחייהו. וכל שאין משתמש באור תורה, אין אור תורה מחייהו". הרי תחיית המתים קשורה במיוחד ובמסויים לאור תורה דייקא. לכך כאשר ישראל זכו בפורים לתחיית המתים, נקראת התורה בשם "אורה", ולא בשם "תורה".

(100) הנה בשו"ע או"ח סימן תרצג סעיף ד פסק הרמ"א "כשיש מילה בפורים, מלין התינוק קודם קריאת המגילה". והמגן אברהם שם סק"ג כתב: "מלין קודם - דכתיב 'וששון' זו מילה". ולא ברור מהי כוונת המגן אברהם, דהיכן כתיב בזה דמילה קודמת לקריאת המגילה. ועוד, דהגר"א שם סק"י תמה על הרמ"א בזה"ל: "וצ"ע, דאף עבודה דרבים מאחרינן, וזמנה בבקר [מגילה ג., דקריאת המגילה קודמת לעבודה משום פרסומי ניסא], כל שכן מילה, דאינה אלא משום זריזין [פסחים ד.]". אמנם על פי דברי המהר"ל כאן ניחא, דהאי שמקדימין מילה למקרא מגילה אינו משום לתא דמצות מילה, דע"ז העיר הגר"א שאין שום מצוה יכולה להקדים לקריאת מגילה [חוץ ממת מצוה (מגילה ג:), "אין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו אלא מת מצוה... שהפוגע בו קברו תחלה, ואח"כ קורא" (רמב"ם הלכות מגילה פ"א ה"א)]. אלא דזכות מצות מילה היא שעמדה לישראל להתגבר על המן, והמילה איפשרה את הנס, והמסובב מהמילה הוא הנס שעליו קורין את המגילה. וכבר השריש המהר"ל כמה פעמים שהסבה קודמת למסובב [גו"א בראשית פל"א אות ח, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה

15, דר"ח פ"א הערה 1761, שם פ"ה הערה 128, להלן פ"א הערות 520, 566, 662, פ"ב הערות 294, 295, פ"ג הערה 51, פ"ט הערה 251, ועוד]. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר, יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". ולכך מילה קודמת למקרא מגילה כפי שהסבה קודמת למסובב. זאת ועוד, דהנה מקור דברי הרמ"א הוא המהרי"ל [מנהגים, הלכות פורים סעיף יא], שכתב: "דבמגילה נאמר 'ליהודים היתה אורה וגו", להכי מלין מעיקרא, להיות גם התינוק בכלל יהודי". וכן כתב הדרכי משה סימן תרצג סק"ד בשם המהרי"ל. וטעם זה לכאורה אינו מובן. אמנם לפי המתבאר כן ניתן להטעים זאת, שזכות המילה היא זו שעמדה ליהודים להתגבר על המן, ולכך לפני שקורין את המגילה העוסקת בהתגברות ישראל על המן, ראוי שגם שומעי המגילה יעברו מהלך דומה, ויקדמו זכות המילה להתגברות על המן [קריאת המגילה].

(101) לשונו בנתיב העבודה פ"ט [א, קג:]: "על ידי התפילין שם ה' נקרא עליו, דכתיב 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך', ואמר רבי אליעזר אלו תפילין של ראש. ודבר זה ברור כי כאשר התפילין הם על האדם, נקרא כי השם יתברך הוא מלך שלו, ולפיכך קיימא לן [גיטין מ.] אם האדם מניח תפילין לעבדו יוצא העבד לחירות. כי כאשר התפילין עליו, הנה שם ה' נקרא עליו, והשם יתברך הוא מלכו ואדונו, ואיך יהיה בשר ודם אדון שלו". ובנצח ישראל פכ"ג [תפה:] כתב: "רב ירמיה הוי יתיב קמיה דרבי זירא [ברכות ל:], חזי דהוה בדח טובא. אמר ליה לא סביר מר 'בכל עצב יהא מותר' [משלי יד, כג, "כשאדם מראה את עצמו עצב יהיה לו שכר" (רש"י ברכות ל:)]. אמר ליה, תפילין קא מנחנא... ביאור זה מה שאמר תפילין מנחנא, מפני שכבר אמרנו למעלה כי אין ראוי שיהיה האדם, אשר הוא עלול, בשמחה כלל, רק יהיה עליו יראת העלה, לכך אמר ליה 'תפילין מנחנא'. פירוש, כי התפילין, שם ה' נקרא על האדם, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמרו [ברכות ו.] אלו תפילין של ראש, והם כתר על האדם ופאר עליו. ואמר, הנה אף שראוי מחמת שהאדם עלול לכך צריך שיהיה עליו יראת העלה, מכל מקום אני שמח בעלה עצמה, מה שהוא יתברך אדון לי, ושמו יתברך נקרא עלי, והוא תהלתי ותפארתי, ומזה הצד ראוי אל האדם השמחה. שאין לומר שאין ראוי אל האדם השמחה במה שהוא עלול, כי השמחה הזאת היא מצד העלה, בשביל כי השם יתברך, שהוא העלה, הוא תפארתו, והוא כתר על ראשו, והם התפילין, וראוי שישמח בכתר ובפאר הזה. ולכך אמרו 'תפילין מנחנא'... כי מצד שיש לאדם צירוף אל העלה, ראוי אליו השמחה. והצירוף האמיתי הם התפילין, אשר שם ה'

נקרא עליו, ומפני כך ראוי אל האדם השמחה בתפילין בפרט מה שהמצוה הזאת היא עצם הצירוף שיש לו אל השם יתברך". וכן כתב בנתיב הליצנות פ"א [ב, רטז:]. ובגבורות ה' פמ"ד [קסח:] כתב: "התפילין מקושרין במניח אינם דבר עצמו, וכמו שהתפילין באדם מורה על מעלה יתירה של אדם, שהשם יתברך נקרא עליו, כי זהו ענין התפילין... וזהו ענין המעלה היתירה הנוספת על האדם עצמו להיות השם יתברך נקרא עליו. ולפיכך התפילין הם נוספים על המניח, דבוקים בו. ומעלה יתירה זאת נקרא 'פאר' [ברכות יא.], כי הוא פאר בודאי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצח:] כתב: "דע, כי התפילין אשר המצוה הזאת נתן השם יתברך לישראל, הוא מפני שיש בישראל מעלה מיוחדת מצד שהוא יתברך שמו נקרא עליהם... ושלימות מעלת הקב"ה היא תפארת לבנים, כדכתיב [משלי יז, ו] 'עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם', שהבנים מתפארים במעלת אבותם. ונקראו 'פאר', כי ראוי שיהיו ישראל מתפארים ומתרוממים במעלת וברוממות השם יתברך... התפילין אשר הם מורים כי שם ה' נקרא עליו, ודבר זה הוא פאר נוסף על האדם... מצות תפילין של ישראל במה שהבנים מתפארים שאביהם שבשמים מתיחס להם, ונקרא שמו עליהם, והוא תפארתם והוא תהלתם", והובא להלן פ"ח הערה 275.

(102) לשונו להלן [אסתר ח, טו (לאחר ציון 273)]: "כי בתפילין שם ה' לגמרי הוא על האדם, והם הפאר... ובכח התפילין הדביקות שישראל דביקים בו יתברך לגמרי, וזה היו מנצחין... את המן שהוא מזרע עמלק... שהיה שם ה' נקרא עליהם". וראה הערה 117.

(103) אודות ששמו יתברך נקרא על ישראל, הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פל"ז [תקמ.] כתב: "הכתוב ["אנכי" (שמות כ, ב)] אומר כי על ישראל נקרא שמו, ומלכותו עליהם". ובגו"א במדבר פל"א אות ה כתב בביאור דברי רש"י שם [במדבר לא, ג] "שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה", וז"ל: "היינו מפני שכתיב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי שם ה' נקרא על ישראל, ולפיכך העומד עליהם כאילו עומד על הקב"ה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "שאם ח"ו יעשה כליה בישראל 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". ולהלן [אסתר ו, א] כתב: "כי המעשה של המן מגיע אל השם יתברך, כי המן הרשע רצה לאבד את ישראל... ואם אין ישראל, א"כ אין על השם יתברך שם 'עילה', דעל מי יהיה נקרא שם עילה. וכמו שאמר יהושע 'והכריתו וגו' ומה תעשה לשמך הגדול'... ודבר זה שהוא איבוד ישראל ח"ו, דבר זה נוגע אל השם יתברך" [ראה להלן הערה 117, פתיחה הערה 168, ופ"ד הערה 205]. וכן בדר"ח פ"ו מ"י [שמח.], ודרשת שבת הגדול [ריא:]. **ובנצח ישראל** פ"י [רס:] כתב: "לכך שתף שמו

בהם [שם "אל" בשם "ישראל"], כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם... ואינו דומה ל'ישמעאל', שאף כי גם אצלו שם 'אל', אינו דומה לשם 'ישראל', כי נקרא 'ישמעאל' שהשם שמע תפילת הגר [בראשית טז, יא]. אבל אצל 'ישראל', לשון 'אל' מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם 'ישראל', 'שרית עם אלקים ועם אנשים' [בראשית לב, כט]. ואם כן שם 'ישראל' רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי על שם 'שרית עם אלקים ותוכל', ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'. ולכך אמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו". וכן הוא בנצח ישראל פס"ב [תתקלו:]. וראה רמב"ן דברים לב, כו, שהאריך לבאר יסוד זה. וראה להלן פ"ו הערה 21.

(104) ו"נפל פחדם על כל העמים" [אסתר ט, ב] הוא "מפני כי שם ה' נקרא עליהם, יראו ופחדו מהם" [לשונו בסמוך]. ונראה להטעים זאת, כי פעמיים נאמר במקרא "נפל פחדם"; כאן, ובתהלים [קה, לח] "שמח מצרים בצאתם כי נפל פחדם עליהם". והרי ביציאת מצרים מפורש הוא בקרא כי פחד זה הוא מחמת הקב"ה, וכמו שנאמר בשירת הים [שמות טו, יד-טז] "שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמגו כל יושבי כנען תפול עליהם אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן עד יעבור עמך ה' עד יעבר עם זו קנית". ממילא הוא הדין ל"נפל פחדם" דפורים, שאין זה אלא פחד מהקב"ה. ושמעתי מהגאון רבי מיכל זילבר שליט"א, שהעומק בנפילת פחד היהודים על העמים בימי פורים הוא, כי כשיצאו ישראל ממצרים היתה האמבטי רותחת [רש"י דברים כה, יח], דכל העמים נבהלו מלהלחם בישראל. אך עמלק בא ונלחם בישראל, והראה מקום לאחרים, ובכך הוא קירר את האמבטי [רש"י שם]. אך בפורים שהתגברו על המן, והוסרה קליפת עמלק, חזר וניעור הפחד שהיה בעולם בעת יציאת מצרים. באופן ש"נפל פחדם" דפורים הוא מהדורא תנינא של "אז נבהלו אלופי אדום". ודפח"ח [ראה להלן בפתיחה הערה 229, פ"ח הערה 285, פ"ט הערה 191, ופ"י הערה 3].

(105) מחמת מצות תפילין שישראל מניחים.

(106) מדבריו אלו משמע שמצות התפילין היא הסבה, והמסובב מכך הוא ששם ה' נקרא על ישראל. לכך בזכות מצות תפילין חל שמו יתברך על ישראל, ומכך נפל פחדם על כל העמים. וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפז.], וז"ל: "על ידי התפילין נקרא שם ה'

עליו, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'". וכן משמע מדבריו בנצח ישראל פכ"ג [תפה:]. וכן הוא בנתיב העבודה פ"ט [א, קג:], שכתב: "על ידי התפילין שם ה' נקרא עליו, דכתיב 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך'". אמנם מצינו שביאר גם להיפך; הואיל ושם ה' נקרא על ישראל, לכך ניתנה לישראל מצות תפילין. וכגון, בגבורות ה' ר"פ לט כתב: "מפני שהשם הקדוש נקרא עליהם... לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם, להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ד [קסח:]. ולפי זה קריאת שם ה' על ישראל היא הסבה, ומסובב ממנה מצות תפילין. וצריך ליישב, דתרוייהו איתנהו; בודאי קריאת שם ה' על ישראל היא מהות ישראל, וקיימת גם בישראל שאינו מעוטר בתפילין. אך מצות תפילין היא ביטוי לכך, ובכך היא מוציאה מעלה זו אל הפועל, לכך בזה גופא יש תוספת עוז לקריאת שם זו, כי התפילין מוציאים קריאת שם זו אל הפועל. וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפו.], וז"ל: "וזהו ענין התפילין, לנטוע את האדם עם השם יתברך". הרי שהתפילין מוציאים לפעל את הדביקות שיש לישראל עם הקב"ה. וראה להלן פ"ח הערה 274. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת. כי בנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "השכל הוא במוח שבראש, והשכל יוצא לפעל עד שיש לו דביקות בו יתברך. ולכך על הראש קשורים הם התפילין. והתפילין הם נקראים שם ה', וכדכתיב 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'. כי יש על האדם להוציא שכלו אל פעל השלימות, ובשביל זה האדם דבק בו יתברך לגמרי... שאין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה. ולכך מצות תפילין הוא שיוציא שכלו בתורה אל השלימות, עד שהוא דבק בו. וזה אמרם במכילתא [שמות יג, ט] המניח תפילין כקורא בתורה... התפילין שהם על ראשו שיהיה האדם מוציא אל הפעל כח השכלי". ומדוע דוקא תפילין מורים במיוחד ובמסוים על ההוצאה לפועל של השכל. אלא הם הם הדברים; התפילין מורים על קריאת שמו יתברך על ישראל. והואיל וקריאת שם זו היתה קיימת גם קודם לתפילין, הרי שהתפילין מוציאים קריאת שם זו אל הפעל. ולכך דוקא התפילין הם אלו המורים על היציאה לפעל של שכל האדם, המביאה לדביקות ה'. וראה להלן פ"ח הערה 277.

(107) בסיני [ראה למעלה ציון 4].

(108) כפי שביאר למעלה מציון 37 ואילך. ולהלן [אסתר ח, טו (לאחר ציון 255)] כתב: "כאשר היו גוברים על המן זכו ישראל למדריגה עליונה מאוד, וזכו לתורה. אף כי כבר היה להם התורה, זכו להיות דביקים במעלות התורה השכלית. וקודם זה, אף שהיה התורה להם, היה להם מונע, הוא עמלק, המבטל את דביקות ישראל בתורה. ולכך זכו

ישראל באותו זמן אל הדביקות במעלת התורה לגמרי... ולעיל בפתיחה [כוונתו לדבריו כאן בהקדמה] גם כן נתבאר, עיין שם". ומשמע מלשונו שם שההסבר שכתב שם אינו כהסבר שכתב כאן. ונראה לבאר ששם בא לומר ש"ליהודים היתה אורה - זו תורה" הכוונה היא שזכו למדריגת תורה חדשה שלא היתה להם קודם לכן. מה שאין כן לפי דבריו כאן, בפורים הוסרה המודעא רבה שהיתה קיימת מאז מתן תורה, אך לא שהגיעו למדריגת תורה חדשה. ובקיצור, להלן מבאר שהמאמר עוסק במה שישראל זכו בעקבות מפלת המן, ואילו כאן מבאר שהמאמר עוסק בזכיות ישראל שהביאו למפלת המן. וראה להלן פ"א הערה 1389, ופ"ח הערה 281.

(109) פירוש - הואיל וספר זה הוא פירוש על המגילה, ובמגילה נמצאת השתלשלות האירועים שהביאה ל"הדור קבלוה בימי אחשורוש" [שנאמר בה (אסתר ט, כח) "והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור וגו'", ופירש רש"י שם "נזכרים - בקריאת מגילה", והיא קבלת המצוה המסירה את המודעא רבה, וכמבואר למעלה מציון 70 ואילך], לכך יאה ונאה שספר זה יקרא בשם "אור חדש", על שם האורה [התורה] החדשה שהיתה לישראל בימי הפורים. ואודות שספר זה הוא פירוש על מגילת אסתר, כן מבואר למעלה בתחילת ההקדמה, וראה הערה 1.

(110) לא מצאתי להדיא מקורו שישראל נקראים "אורו של עולם". אך נאמר [ישעיה מב, ו] "אני ה' קראתיך בצדק ואחזק בידך ואצרך ואתנך לברית עם לאור גוים" [ידידי הרב ר' שאול ג'נוגלי שליט"א]. ובגמרא אמרו [ב"ב ד.] על הורדוס שהרג את החכמים "הוא כבה אורו של עולם, דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', ילך ויעסוק באורו של עולם [ביהמ"ק]". ובדר"ח פ"ה מ"כ [תצב.] ביאר ש"אורו של עולם" מוסב על התורה והמקדש. אמנם בנר מצוה [צד.] ביאר ש"אורו של עולם" המוזכר במאמר זה מוסב על החכמים [והמקדש], וכלשונו: "אמרו בפרק קמא דבתרא על הורדוס 'כבה אורו של עולם', שהרג את החכמים, שהם אורו של עולם". ואם החכמים הם "אורו של עולם", פשיטא שהמבקש לאבד את כל ישראל הוא מאבד אורו של עולם. או נבאר שמצינו שהתורה נקראת "אורו של עולם" [כפשט המאמר הנ"ל], והקב"ה נקרא "אורו של עולם" [ב"ר נט, ה], והואיל ו"קוב"ה אורייתא וישראל חד" [זוה"ק ח"ג עג.], לכך אף ישראל הם "אורו של עולם". וראה להלן הערה 607.

(111) כפי שיתבאר בספר כמה פעמים, שענין נס פורים הוא שלא רק שמחשבת המן נתבטלה, אלא שהיא נהפכה על ראשו, וכמו שנאמר [אסתר ט, כד-כה] "כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים חשב על היהודים לאבדם והפיל פור הוא הגורל

להמם ולאבדם ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אתו ואת בניו על העץ". וכן בתפילת על הנסים אומרים "כשעמד עליהם המן הרשע, בקש להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים... ואתה ברחמיך הרבים הפרת את עצתו וקלקלת את מחשבתו והשבות לו גמולו בראשו". וכן להלן [אסתר ח, א] כתב: "כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות, נהפך עליו, ודבר זה יסוד המגילה". והואיל ומחשבת המן היתה להחשיך את העולם, לכך לא רק שהעולם לא נחשך, אלא נהפוך הוא, דהעולם הואר באורו של עולם. וראה להלן פ"ח הערה 53, שנלקטו שם המקומות שיסוד זה נתבאר בספר אור חדש.

(112) מרהיטות דבריו משמע שהאור שהיה בימי פורים הוא "אורו של עולם" העולה מישראל [ולא כדרשת הגמרא "אורה זו תורה"]. כי הואיל ומחשבת המן היתה להחשיך את העולם על ידי איבודם של ישראל, לכך נהפוך הדבר, והעולם הואר באורם של ישראל. ודברים אלו מקבלים תוספת הבהרה מדבריו להלן בהקדמה [לפני ציון 523], שכתב: "נחשב כאילו [ישראל] נולדו, שהרי היו נוטים למות, לכך נחשב כאילו נולדו מחדש". ובתפארת ישראל פנ"ג [תתלא.] כתב: "פורים, אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדריגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, וממנה חזר להם החיים" [ראה למעלה הערה 99, ולהלן הערות 170, 171, 525]. הרי גאולת ישראל בפורים היא מעין גאולתם לעתיד לבא [כמבואר שם בתפארת ישראל], והאור שהיה בפורים הוא אור חדש שיהיה לעת"ל.

(113) מקורו הוא במדרש תהלים מזמור כב, שאמרו שם: "זה שאמר הכתוב [ישעיה ט, א] 'העם ההולכים בחושך', מדבר בדורו של מרדכי. שאין לך שעה של אפילה שהיתה להם לישראל כשושן הבירה, שנגזר עליהן להשמיד להרוג ולאבד. ו'ראו אור גדול' [שם], שנצמח להם גואל וגאלם, זה מרדכי, שנאמר [אסתר ח, טו] 'ומרדכי יצא מלפני המלך'. ומה כתיב אחריו [שם פסוק טז] 'ליהודים היתה אורה'". וכן הוא בילקו"ש ישעיה רמז תיד. ולהלן [לאחר ציון 297] כתב: "כי הלילה הוא חושך, וקודם עלות השחר הוא חושך נוסף על חשך הלילה. וכן היה בימי מרדכי ואסתר, שהיה חושך תוך חושך, כמו שאמר הכתוב [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר', כי היו תוך הגלות, שהיו תחת יד אחשורוש, ועתה נוסף על זה חושך וצרות המן".

(114) כי נהנין מהאור, וכמו שאמרו במשנה [ברכות נא:] "אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו", ופירש רש"י שם "שיאותו - שיהו נהנים ממנו". וכן אמרו [ברכות יז.]

"צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה", ו"זיו" הוא אור, וכמו שביאר בדר"ח פ"ג מט"ז [תיז:], וז"ל: "מה שאמר שיהיו נהנין מזיו שכינתו, שמן האור של השם יתברך... יושלם מציאות הצדיקים". וראה להלן פ"ג הערה 158.

(115) פירוש - בספר זה יבאר עומק גאולת פורים, ומתוך כך יוכלו הבריות לתת לה' הודאה, כי כפי עומק ההודאה אל ה', כך הוא עומק הכרת הטובה על מה שה' עשה לנו. ובח"א למכות כג: [ד, ו.] כתב: "השכל באדם, וכנגד זה תיקנו מקרא מגילה, כי השכל מכיר בנס, ונותן שבח והודאה למי שעשה הנס. ודבר זה ידוע, כי השבח וההודאה לשכל, שמכיר בוראו". וראה להלן פ"ט הערה 124. **ובהקשר לכך**, צרף לכאן את יסודו שכל הודאה שאדם מודה לה', בזה הוא מוסר עצמו לרשות ה'. וכגון, בנתיב העבודה פי"ח [א, קמא:] כתב: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה, הוא מוסר עצמו אל השם יתברך בשביל הטובה שעשה איתו, כי זהו ענין ההודאה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "'ובכל מאודך' [דברים ו, ה] הוה מודה לו, כיעקב שאמר [בראשית לב, יא] 'קטנתי מכל החסדים' [ספרי שם]... מדת יעקב שהיה מודה לו על הטוב שעשה השי"ת... וכל מי שמודה על הטוב שעשה השי"ת אליו, הנה מוסר עצמו בהודאתו אל השם יתברך. וכך הוא כל הודאה, שהוא מודה אל השם יתברך על הטוב שנעשה לו, הוא מוסר נפשו אל השם יתברך". ופירושו, שבכל הודאה גנוזה היא ההכרה שאין לו מעצמו כלום, וכל מה שיש לו, בא מהשי"ת [וראה פחד יצחק חנוכה מאמר ב, פרק ב, בביאור ש"הודאה" כוללת בתוכה הבעת תודה, וכן הודאת בעל דין שלית ליה מגרמיה כלום]. וזהו שאנו אומרים בברכת ההודאה בשמונה עשרה "מודים אנחנו לך... על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך". וכ"ה בנתיב בעבודה פ"י [א, קז.], גבורות ה' פס"ד [רצו:], נצח ישראל פי"ט [תכו.], נתיב התשובה פ"ה הערה 29, וח"א לב"ק טז. [ג, ב:]. ולכך ככל שיכיר בחסדי ה', יוכל להודות לה' ולמסור עצמו אל ה'. וכן מבואר בדבריו הקצרים של רש"י [דברים כט, ג], שכתב: "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה, ולידבק בו". וראה להלן הערה 618, פ"ב הערה 51, ופ"ו הערה 224.

(116) אודות שיש להודות כפי הטובה שה' גמל, כן כתב בנר מצוה [צו.], וז"ל: "המצוה שקבעו חכמים על הנס [הדלקת נר חנוכה], כדי לתת הודאה ושבח אל מי שעשה לנו הנס, ראוי שתהיה נעשה בשלימות הגמור, כי הוא יתברך הפליא עמנו לעשות, ואיך לא נעשה המצוה שקבעו על זה בשלימות הגמור". וראה להלן הערה 483, ופ"ט הערה 124.

(117) אינו אומר "מיד אויבנו הצלנו" [כמו "האל הנפרע לנו מצרינו והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו" (תפילת ערבית)], אלא "מיד אויבי ה' הצלנו". כי כבר נתבאר למעלה [מהערה 102 ואילך] שגאולת ישראל בפורים באה משום ששמו יתברך נקרא על ישראל, ולכך "הצלנו" משום שאיירי ב"אויבי ה'". ולהלן [אסתר ו, א] כתב: "כי המעשה של המן מגיע אל השם יתברך, כי המן הרשע רצה לאבד את ישראל... ואם אין ישראל, א"כ אין על השם יתברך שם 'עילה', דעל מי יהיה נקרא שם עילה. וכמו שאמר יהושע [ז, ט] 'והכרית וגו' ומה תעשה לשמך הגדול'... ודבר זה שהוא איבוד ישראל ח"ו, דבר זה נוגע אל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 103].

(118) כמו שאמרינן [בהגדה של פסח] "שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלתנו, והקב"ה מצילנו מידם". ואולי לכך רומז הפסוק [אסתר ט, כח] "והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור".

(119) "אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו במהרה לאורו" [מברכות קריאת שמע]. ומתוך שהאור של פורים הוא גם כן נקרא "אור חדש", מוכח מכך שה"אור חדש" של פורים שייך ל"אור חדש" שיהיה לעת"ל. ונראה להטעים זאת, כי הטור באו"ח סימן נט כתב: "נוהגין באשכנז לחתום 'כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו אור חדש על ציון תאיר ונזכה כלנו במהרה לאורו, בא"י יוצר המאורות'. ואין נוהגין כן בספרד... שאין לחתום באור העתיד, שאינו מעין החתימה [פסחים קד.], לפי שסדרו חז"ל הברכה על אור המתחדש בכל יום, ולא על אור העתיד. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב בתשובה [כלל ד סימן כ] דהוי שפיר מעין החתימה ופתיחה, ד'יוצר אור' היינו אור שברא הקב"ה בו' ימי בראשית, ולא היה העולם כדאי להשתמש בו, וגנזו לצדיקים לעתיד לבא [חגיגה יב.]. ועל אור זה נאמר [ישעיה ס, ג] 'והלכו גוים לאורך'. והיינו נמי אור חדש שחדש בו' ימי בראשית, שעתיד הקב"ה לחדש לנו". הרי ה"אור חדש" לעת"ל הוא גלויו של האור הגנוז, וממילא ה"אור חדש" של פורים הוא גם כן גלוי מהאור הגנוז. **וכן מבואר** להדיא בשפת אמת פורים [שנת תרס"ג], וז"ל: '"ליהודים היתה אורה ושמחה' [אסתר ח, טז]. אמרו חז"ל [מגילה טז:] 'אורה' זו תורה. וכתיב 'היתה אורה'. פירוש אור הגנוז, דכתיב [בראשית א, ד] 'יהי אור ויהי אור', דרשו חז"ל [חגיגה יב.] שאור הראשון נגנז. לכן כתיב 'ויהי' לשון צרה [ב"ר מב, ג]. שאין האור מתגלה בשלימות בעולם הזה. לכן כתיב בכל הימים 'ויהי ערב ויהי בוקר', שלא היה האור בשלימות. וכאן כתיב 'היתה אורה'. ו'היה' לשון שמחה [שם], שנתגלה אור הראשון... והיינו דאור הגנוז בו השמחה השלימה 'באור פני מלך חיים' [משלי טז, טו]. ובפורים מזה האור ניתן חיים לכל ישראל.

ובאמת בשעת מתן תורה היה גילוי מאור הגנוז. ועל ידי החטא נפלו בני ישראל מדרגא זו. ובפורים נתחדש קבלת התורה, ונגלה אור הגנוז". וראה בפחד יצחק חנוכה, ברשימה שבסוף הספר, אות ז.

(120) יש להעיר, שהואיל ושם הספר הוא על שם המקרא "ליהודים היתה אורה" [כמבואר למעלה בשני הסבריו; (א) "אורה" זו תורה. (ב) "אורה" היא הפך מחשבת המן שבקש להחשיך העולם], דא"כ מדוע שם הספר הוא "אור חדש", ולא "אורה חדשה" [כלשון המקרא]. ובאמת שאלה זו יש לשאול על הגמרא מיניה וביה; שאמרו שם [מגילה טז:] '"ליהודים היתה אורה וגו" [אסתר ח, טז], 'אורה' זו תורה, וכן הוא אומר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור"'. דמדוע במקרא באסתר נאמר "אורה" ובמקרא במשלי נאמר "אור". וראה בפרי צדיק פרשת מקץ אות ז, פרשת זכור אות י, ובמאמר קדושת השבת מאמר ז, מה שכתב בזה. ועיין מה שנתבאר במבוא לספר בישוב שאלה זו.

(121) לשון הפסוק [משלי ט, א] הוא "חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה". אמנם להלן בספר משלי [יד, א] אכן נאמר "חכמות נשים בנתה ביתה ואולת בידיה תהרסנו". אך כאן כוונתו היא לפסוק הקודם "חכמות בנתה ביתה", שמביא מיד את המשך המקרא [משלי ט, ב] "טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שולחנה".

(122) ילקו"ש משלי רמז תתקמד. וכן הוא במדרש שוחר טוב משלי פרק ט, אך רוב לשונו כאן תואם יותר לגירסא המובאת בילקו"ש [שהזכיר כאן "שם טוב", וכן שרבי אלעזר הוא המ"ד אודות יוה"כ, ודברים אלו לא הובאו במדרש שוחר טוב].

(123) בילקו"ש לא הביאו פסוק זה, אלא סתם אמרו "וימי הפורים אינן בטלים לעולם". אך במדרש שוחר טוב שם הביאו את הפסוק, שאמרו שם "וימי הפורים לא יהיו נבטלין לעולם, שנאמר [אסתר ט, כח] 'וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם'".

(124) מדרש זה הובא גם בתפארת ישראל פנ"ג [תתל.], ודבריו שם יושלבו בהערות הבאות.

(125) מעין זה בתשובות הרשב"א ח"א סימן צג.

(126) לשון הרשב"א שם: "כל המועדים לא הבטיח עליהם יתברך שלא יגרום החטא ביטולם באחד מן הזמנים, וכמו שכתב [איכה ב, ו] 'שכח ה' בציון מועד ושבת'. אבל בימי הפורים הבטיח [אסתר ט, כח] 'לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם'". וכן ביאר שם לגבי יום הכפורים. ואע"פ שהרשב"א לא הזכיר הענין של גזירת שמד, מ"מ

כך מבינו המהר"ל, שאל"כ איך מעצמו יתבטל המועד באחד מן הזמנים. וכן הפסוק באיכה העוסק בשכחת המועד, איירי בשעת החורבן והגלות, שכתוצאה מהם נשכחו המועדים, וכמבואר שם בקרא. וכן הביא אות באות בתפארת ישראל פנ"ג [תתל:].

(127) פירוש - מה שנאמר "וימי הפורים האלה לא יעברו", וכן על יום הכפורים "והיתה זאת לכם לחקת עולם", מתפרשים כהבטחה לישראל, ולא שנאמרו בזה גדר מיוחד לפורים ויום הכפורים, אלא שעל שני מועדים אלו ניתנה הבטחה לישראל שלא יתבטלו, בעוד שעל שאר מועדים לא ניתנה הבטחה מעין זו.

(128) בתפארת ישראל פנ"ג [תתל:] הקשה קושיא אחרת, וז"ל: "ואין המדרש מוכח כך, רק דקאי על מה שאמר 'אף ערכה שלחנה' בעולם הזה ובעולם הבא". ופירושו, שדברי המדרש אינם מוסבים על הפסוק "ולא יעברו", אלא על הפסוק במשלי "אף ערכה שולחנה". והא תינח שניתן לבאר את הפסוקים "ולא יעברו" וכן "והיתה זאת לכם לחוקת עולם" כהבטחה לישראל, שימי הפורים ויוה"כ לא יעברו מהם לעולם, וכמבואר ברשב"א. אך הפסוק "אף ערכה שולחנה" אינו עוסק בהבטחה, אלא במעשיה של אסתר, שמעשיה הביאו לנצחיות פורים, ואי איירי בהבטחה מלמעלה, א"א לתלות זאת במעשיה של אסתר.

(129) בתחילה יבאר בשלשה טעמים מה היתה חכמתה של אסתר שזימנה את המן לסעודה, ולאחר מכן יבאר מדוע פורים לא יתבטל לעתיד, לעומת שאר מועדים.

(130) שאמרו שם "תנו רבנן, ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל... שבע נביאות מאן נינהו, שרה מרים דבורה חנה אביגיל חולדה ואסתר", ושם [מגילה יד:] אמרו "אסתר, דכתיב [אסתר ה, א] 'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות', 'בגדי מלכות' מיבעי ליה, אלא שלבשתה רוח הקדש".

(131) שעל כך נאמר [משלי ט, א] "חכמות בנתה ביתה". וכן כתב בסמוך, וז"ל: "נפל [המן] ביד אסתר, ובזה קנתה אומתה, ולכך אמר 'חכמת נשים בנתה ביתה'". ואולי גם רומז לפסוק [רות ד, יא] "ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים עדים יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה אשר בנו שתיהם את בית ישראל". וראה הערה הבאה.

(132) יש להבין, מהו הצורך לומר שאסתר היתה נביאה. ואין לומר שבא להורות שאסתר היתה חכמה, דנביא מחוייב להיות חכם [נדרים לח. "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו, וכולן ממשה"], ולכך מוכח שאסתר היתה חכמה, דזה אינו, דהואיל וכאן כתיב להדיא על אסתר "חכמות בנתה ביתה", ידעינן כבר שאסתר היתה חכמה, וא"כ מה מוסיף ומה נותן שהיתה גם נביאה. ועוד שמעתי להקשות, שהרי

בילקוט שם אמרו שהפסוק "חכמות בנתה ביתה" מוסב על התורה, ולא על אסתר, דלשון המדרש הוא: "'חכמות בנתה ביתה', זו תורה שבנתה כל העולם בחכמתה. 'חצבה עמודיה שבעה', שנתחצבה משבעה רקיעים וניתנה לבני אדם... 'טבחה טבחה' זו אסתר המלכה, שבשעה שהגיע צער לישראל התקינה סעודה לאחשורוש ולהמן הרשע וכו'". הרי אסתר נדרשת רק בפסוק ב ["טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שולחנה"], ולא בפסוק א ["חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה"]. וכן למעלה כשהביא את המדרש, כתב: "במדרש 'חכמת נשים בנתה ביתה טבחה טבחה אף ערכה שלחנה', זו אסתר המלכה". הרי שמבאר שאף הפסוק הראשון מוסב על אסתר, ולא רק הפסוק השני. וצריך לומר, שהמהר"ל סובר שהואיל ופסוק ב מוסב על אסתר, לכך קישור הפסוקים מחייב שאף פסוק א ["חכמות בנתה ביתה"] יתפרש על אסתר, דהמשכו מוכיח על תחילתו. וכאן מתעוררת השאלה, מהו הצד השוה בין חכמת אסתר לחכמת התורה [ד"חכמות בנתה ביתה" מוסבות על שתיהן]. ובעל כרחך לומר דהואיל ואסתר היתה נביאה, לכך חכמתה משתייכת לחכמת התורה. וכדי להורות שחכמת אסתר אינה חכמה סתם, אלא חכמה של תורה, הוצרך לבאר שאסתר היתה נביאה, שחכמתה היא תולדה מנבואתה. וכן בפרי צדיק [פורים אות ב] עמד על קישור הפסוקים, וכלשונו: "אמרו במדרש 'טבחה טבחה מסכה יינה' זו אסתר המלכה כו', התקינה סעודה לאחשורוש ולהמן הרשע כו'. וראש הפרשה 'חכמות בנתה ביתה וגו'", ומשמע דמדבר מחכמת התורה, וכן נדרש במדרש זו התורה שבנתה כל העולמות" [ומבאר זאת על פי דרכו].

(133) כי רק כאשר המקבל חפץ לקבל, אז קבלתו נחשבת קבלה. ונקודה זו תתבאר בהערה 136.

(134) לשונו בנתיב כח היצר ר"פ א: "כי כאשר האויב מקבל פרנסה ממך, אי אפשר שיהיה מתנגד לך. כי כבר התבאר כי המקבל מן אחר נכנס תחת אשר הוא מקבל ממנו. ולפיכך בזה שהוא מקבל ממך, אתה חותה גחלים על ראשו" [ראה להלן פ"ה הערה 189]. ולהלן פ"ה [לאחר ציון 183] כתב: "'אם רעב שונאך וגו" [משלי כה, כא], דבר זה חכמה גדולה כאשר היה מקבל המן אכילה מאסתר, מאחר שהוא מקבל מן אסתר הנותנת להמן, והנותן הוא יותר עליון מן אשר מקבל, עד שנחשב המקבל שהוא תחתיו ברשותו, ובזה היתה מנצחת את המן לעלות עליו... כיון שהוא מקבל ממך, ובזה הוא נמסר בידך לגמרי, כאשר התחיל לקבל ממך". **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [סנהדרין נב:] "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין

צריך לו" (הת"ח לע"ה, רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב ["הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)]. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו, דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.]: "פירוש, כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר כיון שנשבר שוב אין לו תקנה, כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי. וכיון שנהנה ממנו, בדבר זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל. ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים". וראה להלן הערה 233. **דוגמה נוספת**; בדר"ח פ"א מ"י [שג.] כתב: "הדבר שהוא כבוד התורה... כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם... ודבר זה [שת"ח מקבלים מבני אדם] גורם בעונותינו בטול כבוד התורה, שאם לא היו הלומדים מתפרנסים מהם, היתה התורה מתעלה מעלה מעלה. גם היו מוכיחים את הצבור, כי אשמת הצבור בראשם, ולא היו נושאים פנים. אך עתה כיון שצריכים להם, כל רב קנה אדון לעצמו". הרי הנותן הוא אדון למקבל ממנו. ואמרו חכמים [ברכות ו:] "כיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנים ככרום", ופירש רש"י שם "כיון שנצטרך אדם לבריות - הוא זל בעיניהם". וראה להלן פ"ה הערה 186.

(135) וכן נאמר [אסתר ט, כה] "ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו וגו'", וכמו שביאר להלן [שם]. וב"על הנסים" אומרים "והשבות לו גמולו בראשו". ואודות שהראש נקרא "עיקר", הנה אמרו חכמים [אבות פ"ב מ"ו] "אף הוא ראה גולגולת אחת שצפה על פני המים, אמר ליה, על דאטפת אטפוך", ובדר"ח שם [תקצט.] כתב: "פירוש המאמר הזה, כי מה שאמר ש'ראה גלגולת אחת צפה על פני המים', אין הכוונה על פני המים ממש, וכן מה שאמר ש'ראה גלגולת אחת', אין רוצה לומר גלגולת ממש, אבל שראה נשטף אחד, שעקרו אותו מן שרשו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בעולם. וזהו שאמר ש'ראה גלגולת אחת שצפה על פני המים', כי המים מתיחסים לשטיפה. והגלגולת הוא בראש, הוא דומה באדם כמו העיקר באילן. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כי האדם נחשב 'עץ השדה' [דברים כ, יט], ושורש שלו ועיקרו הוא הראש... ואמר שראה אחד נשטף מעיקרו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בישראל" [ראה להלן פ"ד הערה 467]. ובנצח ישראל פ"ז [קפה:] כתב: "כי באמת

האדם נקרא 'עץ השדה', דכתיב [דברים כ, יט] 'כי האדם עץ השדה', רק שהוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה תקוע בארץ, ואילו האדם שרשו למעלה, כי הנשמה הוא שורש שלו, והיא מן השמים. והידים הם ענפי האילן, הרגלים הם ענפים על ענפים, גופו עיקר האילן. ולמה הוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה, כי העץ חיותו מן האדמה, והאדם חיות נשמתו מן השמים". ובח"א לסוטה מה. [ב, פב.] כתב: "כי האדם הוא עץ השדה, רק שהוא אילן הפוך, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי ראוי שיהיה האדם עץ הפוך, כי האדם צומח מלמעלה ונשמתו באה מלמעלה, ולכך השורש פונה למעלה ממקום שבא. ולכך הראש הוא אחד, כמו השורש שהוא אחד, וידיו ורגליו הם הענפים, שהם הולכים אילך ואילך". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ט אות יד [ראה להלן הערה 153], בהספד [קפו], ח"א לסוטה לו. [ב, עב:], ח"א לגיטין נח. [ב, קיט.], ח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:], וח"א לנדה כה. [ד, קנח.]. ונאמר [ויקרא ה, כד] "ושילם אותו בראשו", ופירש רש"י "הוא הקרן, ראש הממון", ובגו"א שם [אות לד] כתב: "ראש הממון, רוצה לומר העיקר הממון". ובגו"א ויקרא פכ"ד אות יג ביאר שאומרים למברך את ה' "דמך בראשך" [רש"י ויקרא כד, יד], משום ש"רוצה לומר כי הוא פוגם בעיקר שהוא ראש לכל, כי המברך השם הרי כופר בעיקר. ולפיכך 'דמך בראשך', כי בראש שלך המיתה גם כן, כאשר חטא הזה הוא בראש ובעיקר גם כן, ולפיכך בא המיתה בראשך, ואין לך חיות". וראה להלן פ"א הערה 39, פ"ו הערה 139, ופ"ט הערה .

(136) פירוש - על ידי שאסתר זימנה את המן לסעודתה והצילה את ישראל, מעתה ישראל מחוייבים לה לשמור את ימי הפורים לעולם. ואודות שהמקבל נופל בידי הנותן, נראה להטעים זאת עוד, כי כמה פעמים ביאר שעצם הקבלה יוצר חבור וצירוף בין הנותן למקבל, מחמת שמעתה יש בחינה של הנותן בתוך המקבל. וכגון, בתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השם יתברך שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה". ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם אחד. ולכך אמרו [ילקו"ש ח"ב רמז תתעג] כי קודם שנתן הש"י התורה לישראל היו 'השמים שמים לה' וגו" [תהלים קטו, טז], והיה הבדל ורוחק מופלג ביניהם. אמנם משעת מתן תורה נתחברו והיה העולם אחד". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.] כתב: "כי יש לאדם שהוא העלול, חבור עם העלה. וצרוף וחבור זה הוא על ידי התורה, שהיא גזירת הש"י. והתורה היא ברית והחבור בעצמו שבין האדם לבוראו, ולכך נקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', לפי שהתורה היא הברית והחבור

בין הקב"ה ובין האדם". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] כתב: "ובגמרא [ב"מ עא.] עני ועשיר, עני קודם... ומזה משמע כי העשיר ג"כ מצוה להלוותו. ולמה דבר זה, מאחר שהוא עשיר למה צריך להלוותו, הרי בלא זה יש לו עושר. אבל דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שהם נקראים 'אחים'. ואי אפשר שיהיו אחד, אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי" [ראה להלן פ"ט הערה 278]. הרי שמהות הקבלה היא שמעתה נמצא אצל המקבל דבר שבא מהנותן, והמקבל מורכב גם מדבר השייך לנותן, ולכך המקבל כפוף לנותן, כי יש לנותן אחיזה ותפיסה במקבל, כי חלק הנותן נמצא במקבל. **ולכך מובן** היטב שכל זה מתקיים רק כאשר המקבל חפץ לקבל, דאז קבלתו נחשבת קבלה. אך אם נאנס לקבל, אז אין נתינה זו מצטרפת למהות המקבל, אלא עומדת חוץ למהותו, ובזה אין לנותן אחיזה במקבל. וכן קיי"ל [ב"ק סב.] "תלוה וזבין זביניה זביני... דאמר רוצה אני", אך כשלא אמר "רוצה אני" אין קבלת המעות בעל כרחו נחשבת לקבלה [שם]. וכן "וכל זה מיירי באנסוהו למכור [זביניה זביני], דאמרינן אגב אונסיה גמר ומקני [ב"ב מח.], אבל אנסוהו לקנות, אינו קנין" [רמ"א חו"מ סימן רה סעיף יב]. הרי שקבלה בהכרח אינה קבלה כלל. וראה להלן פ"ב הערה 204, ופ"ה הערה 185.

(137) מבואר שהשפלת המן היא גופא נצחונם של ישראל, "ועלו ישראל על השונא שלהם" [לשונו כאן]. וזהו משום שהיחס בין עשו ליעקב הוא "כשזה נופל זה קם" [רש"י בראשית כה, כג, וגו"א שם אות לג]. וכן מבואר להלן [אסתר ד, יג, שם ז, ז]. ובנתיב התורה פי"ב [תצא.] כתב: "גוי שהוא אדום יותר מתנגדים, כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל, ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור". לכך מפלת המן היא גופא נצחון ישראל. וראה להלן בפתיחה הערה 209, פ"ב הערה 199, פ"ד הערה 331, ופ"ז הערה 115.

(138) להלן אסתר ה, ד, והובא בהערה 134.

(139) במדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 122].

(140) כפי שהיה המן בצאתו מסעודת אסתר, שנאמר [אסתר ה, ט] "ויצא המן ביום ההוא שמח וטוב לב וגו'". ו"טוב לב" מורה שאינו חסר כלל, וכפי שכתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תשיט:], וז"ל: "לב הוא שורש הכל, וכאשר השורש הוא טוב, אז הכל טוב, דהייינו כל כוחות האדם, ואין בו חסרון". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 245] כתב: "כאשר יש לו משתה הוא יותר בשלימות, כי במשתה הוא טוב לב לגמרי". ואמרו חכמים [ב"ב קמה:] "מאי דכתיב [משלי טו, טו] 'כל ימי עני רעים', זה בעל תלמוד. 'וטוב לב משתה תמיד' [שם],

זה בעל משנה". ובח"א שם [ג, קכח:] כתב: "'כל ימי עני רעים' אלו בעלי תלמוד, שאין לו מנוחה, שצריך ליגע על התרוצים שקשים לו. 'וטוב לב משתה תמיד' אלו בעלי משנה, שאין לו דאגה כלל, רק שונה הפרק כמו שהוא". הרי "טוב לב" הוא מי "שאין לו דאגה כלל". ונאמר לאידך גיסא [משלי ו, לב] "נואף אשה חסר לב", ובנתיב התורה פ"ד [קפה.] כתב בזה"ל: "ומה שאמר 'חסר לב'... כי הלב בו תלוי חיותו ומציאותו... כי האשה היא השלמת מציאות האדם, שעל ידה האדם שלם. וכאשר יש לו אשה מיוחדת, יש לו מציאות בעצם, לא במקרה. אבל כאשר הוא נואף אשה, שדבר זה במקרה בלבד לפי תאותו שמגיע לו, הנה נחשב מציאות של מקרה, וזהו 'נואף אשה חסר לב'... לכך הוא 'חסר לב', רצה לומר שהוא אינו נחשב מציאות, שכך אמרו אצל האשה [יבמות סג.] מי שאין לו אשה לא נקרא אדם". הרי "חסר לב" מורה על מציאות חסרה, וממילא "טוב לב" מורה על מציאות ללא חסרון. וראה להלן הערה 147, להלן פ"ה הערה 148, ופ"ט הערה 246.

(141) לשונו בנצח ישראל פכ"ג [תפז.]: "'בכל עצב יהיה מותר' [משלי יד, כג], ולא ישמח כלל... כי האדם אין נחשב לכלום, והוא בעל רימה ותולעה [אבות פ"ג מ"א], בשביל זה יהיה לו מותר, שיש לו שכר על זה. וזה בשביל שהוא יודע בחסרונו, ולכך מתעצב בחסרונו, וראוי הוא להשלמה. אבל השמח, הרי בדעתו שהוא שלם, ואינו מבקש בהשלמתו, לכך אין מקבל השלמה... ודבר זה ענין נפלא מאוד מאוד". וידועה אמרתו של הרבי מקוצק "אין דבר שלם יותר מלב שבור". וראה להלן פ"ה הערה 176.

(142) לשונו בנתיב הליצנות רפ"א: "'בכל עצב יהיה מותר' [משלי יד, כג]... שלמה המלך רצה לומר כאשר האדם הוא בהכנעה וכובד ראש, יהיה לו תחת זה מותר. כי השמחה לאדם מצד השלימות שנמצא בו, ולכך הוא שמח [ראה למעלה הערה 88]. והאדם אינו בעל שלימות בעצמו. ואם האדם מתבונן בחסרון שלו, לא יהיה לו שמחה יתירה, כי 'האדם לעמל יולד' [איוב ה, ז], שיהיה שלימותו תמיד יוצא אל הפעל, ואין האדם בשלימות בפעל. ולכך כאשר האדם נוהג כך, הנה יהיה לו מותר, שיקבל מה שראוי לקבל... ותמיד הוא יוצא לפעל לקבל. ואם אדם בשמחה, כאילו כבר הוא בשלימות בלא חסרון, דבר זה מביא אליו החסרון, כי כאשר הוא בשלימות, דבק בזה ההעדר והחסרון. אבל כל זמן שאינו בשלימות, אינו דבק בו ההעדר... וזה שאמר כאן 'בכל עצב יהיה מותר', שאם האדם הוא בהכנעה... לכך יקבל תמיד שלימות שראוי אל האדם". ראה להלן פ"ה הערה 177.

(143) בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ:], בביאור המשנה שם "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון", כתב בזה"ל: "ועוד יש לך לדעת, מה שאמר 'כי יגיעת שניהם משכחת עון', שתלה הדבר בעמל ויגיעה, וזה כי החטא והעון נמצא כאשר יש כאן ישיבה, ואין כאן עמל. ודבר זה רמזו חכמים בפרק חלק [סנהדרין קו.], אמר רבי יוחנן, כל מקום שנאמר בו 'וישב' אינו אלא לשון צער; 'וישב ישראל בשטים' [במדבר כה, א], מה כתיב בתריה [שם] 'ויחל העם לזנות'... ובמדרש [ילקו"ש ח"א תשעא] מפרש עוד, 'וישב ישראל בשטים', אין ישיבה בכל מקום אלא קלקלה, שנאמר [שמות לב, ו] 'וישב העם לאכול ושתו ויקומו לצחק', עד כאן. ובמדרש זה בארו ענין הישיבה שגורמת תקלה לאדם. וזה כי האדם שהוא בעמל, הנה כאילו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו. ומי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון. אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה, וימשוך אחר דבר זה העדר וחסרון, כי אין השלמת דבר בעולם שאין דבק בו חסרון, ולפיכך ימשוך חסרון והעדר אחר זה. ואין דבר זה דומה כאשר האדם בעמל וחסר השלמה, והוא עומד אל ההשלמה, כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון". וכן כתב אות באות בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח.]. וראה להלן פ"ה הערה 182.

(144) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכג.]: "יצר הרע הוא השטן הוא המלאך המות, כמו שאמרו בפרק קמא דבבא בתרא [טז.], והיצר הרע שנתן באדם הוא עצמו השטן והמלאך המות, שמביאים האדם אל ההעדר והמיתה, והכל הוא ענין אחד". הרי שענינו של היצר הרע הוא העדר הנמצאים, כפי שהדבר ברור לגבי השטן ומלאך המות. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפג:], ושם פמ"ח [תשנב.]. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעג:] כתב: "הוא שטן הוא מלאך המות, שהוא העדר הנמצאים". ובח"א לב"ב שם [ג, עא:] האריך בזה. ובנתיב הליצנות רפ"א כתב: "היצר הרע הוא ההעדר שהוא דבק באדם, שהרי נקרא 'רע', וזהו עצם ההעדר". וראה להלן פ"א הערות 947, 948, פ"ה הערה 178, ופ"ט הערה 259.

(145) הנה כאן מבאר שהולד במעי אמו הוא חסר [ומתנועע אל השלמתו], אך בדרשה לשבת תשובה [עד.] כתב: "אין חסרון בבטן אמו, ולכך בבטן אמו יש עליו נר אלקים זה [נדה ל:], מפני שאינו חסר כלום... לכך אמר [שם] ואין לך ימים שהאדם שרוי בטובה כמו אלו הימים... בבטן אמו אינו חסר כלום כמו שאמרנו, וכאשר אינו חסר שרוי בטובה". ולכאורה אין הדברים האלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. אמנם לא קשה, כי דבריו בדרשה איירי שאינו זקוק לשום דבר מבחוץ, אלא שהוא שמח בחלקו [כמבואר

בדבריו שם להדיא]. אך דבריו כאן איירי בחסרון מצד שהולד אינו בפועל, אלא הוא בכח להיות אדם שלם, ומתנועע אל השלמתו. וראה להלן פ"ה הערה 179.

(146) ראיה זו הביא בכמה מקומות בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכב:] כתב: "ודבר זה רמזו בפרק חלק [סנהדרין צא:], דאמרינן שם יצר הרע מאימתי נתן באדם, ואמר שנתן בו משעה שיוצא ממעי אמו, דכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו', חסר כתיב, משננער לצאת מבטן אמו נתן בו יצר הרע. ומעתה יקשה לך, למה דוקא משיוצא לאויר העולם... כל זמן שלא יצא האדם לאויר העולם, שלא נשלם, והוא מתנועע אל ההשלמה, אין דבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, ולא ימצאו שני הפכים ביחד [ראה להלן הערה 178]. אבל תכף שננער מבטן אמו, והוא נמצא בפעל בשלימות, ואינו עומד אל הויה עוד, אז דבק בו ההעדר, שהוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות, שדבק בכל הנמצאים". ובגו"א בראשית פ"ח אות כד כתב: "משננער לצאת ממעי אמו. וטעם הדבר הוא ידוע למבינים, שאין יצר אלא לדבר השלם והנגמר, אבל דבר שהוא מתנועע אל השלמה, אין לו יצר הרע. וזה כי אין יצר הרע רק לדבר חסר, ומבקש למלאות חסרון תאותו. ולא שייך 'מבקש למלאות חסרון' רק באשר הוא שלם במה, ויש באותו שלימות חסרון, אבל דבר שאין לו מציאות בשלימות, כמו כאשר הוא בבטן אמו, והיה מתנועע עתה אל שיהיה נשלם, הרי כיון שהוא מתנועע אל השלם, מאין לו יצר הרע למלאות חסרון שהוא חסר. ועוד, כיון שהוא בבטן אמו הוא חסר, וכך הוא טבעו ראוי להיות, ולא שייך חסרון בדבר שראוי שיהיה בלתי שלם. אבל כאשר יוצא מבטן אמו, והוא נשלם בדבר של מה, מבקש למלאות חסרון. והיצר הרע גם כן מתגרה בדבר שהוא שלם מה, ודבר זה ידוע, ורמזו אותו חכמים ז"ל [סוכה נב.] 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו'. וכל אלו דברים ברורים ונאמנים מדברי חכמה". ובנתיב הליצנות פ"א כתב: "דבר זה הוא דבר מופלג בחכמה, רמזו ז"ל דבר זה, אמרו בפרק חלק [סנהדרין צא:] אימתי יצר הרע ניתן באדם, משעה שיוצא לאויר העולם... וכל זמן שהוא בבטן אמו, שיוצא הוויתו אל השלימות ואל הפעל, אין דבק בו ההעדר. אבל כשנשלם הווייתו... אז דבק בו ההעדר. וכן בפרק חלק [סנהדרין קו.] אמר רבי יוחנן, כל מקום שנאמר 'וישב' אינו אלא לשון צער... והטעם בזה כמו שאמרנו, כי האדם כאשר האדם עצמו הוא בשלימותו, ויש לו ישיבה ומנוחה, ואז השטן, הוא ההעדר שהוא השטן כאשר ידוע, כי השטן הוא ההעדר... דבק בנבראים. אבל כאשר אינו בשלימות, אין דבק בו ההעדר כ"כ. ואלו דברים ברורים, וכבר הארכנו בזה בפרקים". ולהלן [אסתר ה, ד (לאחר ציון 177)] כתב: "ודבר זה גלו חכמים במה שאמרו אימתי יצה"ר נתון באדם,

משעה שיצא לאויר העולם, ולא קודם שיצא לאויר העולם. כי יצה"ר הוא ההעדר אשר דבק בנבראים, וזה נתן באדם כאשר כבר הושלם, ויצא אל אויר העולם, שאז הוא שלם בגופו, דבק בו ההעדר. אבל קודם שיצא לאויר העולם, ולא נשלם, אין דבק בו ההעדר, שהרי מוכן להיות נשלם עוד. רק אחר שנשלם, אז דבק בו ההעדר, והוא דבר ברור... כלל הדבר, כי מתוך שהאדם הוא בשלימות גופו, אז דבק בו ההעדר. ולא כן כאשר האדם רואה עצמו בחסרון, שכל חסר מוכן שיושלם, וכיון שהוא מוכן שיושלם הוא מרוחק מן ההעדר, שהוא הפך ההשלמה". וראה להלן פ"א הערות 947, 948, פ"ב הערה 533, פ"ג הערות 43, 161, ופ"ה הערות 178, 180.

(147) על פי הפסוק [משלי טו, טו] "וטוב לב משתה תמיד", וראה הערה 140, להלן פ"ה הערה 148, ופ"ט הערה 246.

(148) כוונתו לדברי הגמרא [מגילה טו:] "תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן, רבי אליעזר אומר, פחים טמנה לו, שנאמר [תהלים סט, כג] 'יהי שולחנם לפניהם לפח'. רבי יהושע אומר, מבית אביה למדה, שנאמר [משלי כה, כא] 'אם רעב שונאך האכילהו לחם וגו'". ושני ביאוריו עד כה מקבילים לשתי הדעות הללו; ביאורו הראשון [המקבל נמסר לנותן] הוא כדעת רבי יהושע, ואילו ביאורו השני [השלם בדעתו נופל] הוא כדעת רבי אליעזר. ולהלן [אסתר פ"ה (לאחר ציון 164)] הביא מאמר זה, וכתב: "ופירוש הברייתא, כי למאן דאמר 'פחים טמנה לו', פירוש זה, כאשר האדם הוא בטוב ובשמחה, ובדעתו שהוא שלם ואין לו חסרון, אז הוא מוכן לחסרון, ולהיות לו נפילה כאשר מגיע לו דבר שהוא מוקש אליו. וזה שאמר הכתוב 'יהי שולחנם לפניהם לפח', כלומר כמו הפח שנלכד בו הצפור, הוא נעשה בקלות, וכך יהא שלחנם להם לפח להיות נלכד בקלות. ודבר זה, כי האדם כמו זה, שהוא באכילה ושתיה, דבק בו ההעדר כאשר יבוא אליו מכשול מה שהוא מוכן לנפילה. אבל אם אין לו השלמה, מוכן הוא שיושלם. אבל כאשר כבר נשלם, ואינו מוכן להשלמה עוד, אז דבק בו ההעדר, כי האדם בפרט דבק בו ההעדר, כי לא יושלם האדם בתורה ובחכמה עד שאין חסר עוד. אבל באכילה ושתיה, שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית. וכאשר כבר הגיע אל השלמתו, דבק בו ההעדר. אבל אם האדם הוא בחסרון ואין לו השמחה, אז שייך לומר עליו [משלי יד, כג] 'בכל עצב יהיה מותר'. כלומר כאשר הוא עצב, וזה כאשר הוא בחסרון, אז הוא מוכן לקבל השלמה, ולא השלמה בלבד, אלא אף מותר יש לו".

(149) מזכיר כאן תיבת "רשת" ["שיפול **ברשת** אסתר ומרדכי"], כי הרשת קשורה לפח, ש"הרשת היא סביב הפח" [מלבי"ם תהלים קמ, ו]. ונאמר [הושע ה, א] "כי פח הייתם למצפה ורשת פרושה על תבור", וכן [תהלים קמ, ו] "טמנו גאים פח לי וחבלים פרשו רשת ליד מעגל". והואיל ואסתר "פחים טמנה לו" [לשון הגמרא (מגילה טו:)], לכך נפילת המן היא ברשת. אמנם צריך ביאור, מדוע הזכיר כאן את מרדכי, הרי מרדכי לא היה כלל בסעודה שעשתה אסתר לאחשורוש והמן, ומאן דכר שמיה. ועוד, דבביאורו הקודם לא הזכירו, ומאי שנא הכא. ועוד, דבמשפט זה גופא פתח באסתר וסיים באסתר ומרדכי, שכתב: "ואסתר בקשה להפילו, היה שלחנה אליו לפח, שיפול ברשת אסתר ומרדכי". ואולי יש לומר שמורה בזה את ההבדל בין ביאורו הקודם לביאורו הנוכחי; כי לפי ביאורו הקודם [דהמקבל נמסר לנותן], אזי המן נמסר לרשות אסתר דוקא [שנתנה לו לחם], ולא לרשות מרדכי, כי מרדכי לא נתן דבר להמן. אך לפי הסברו הנוכחי [דהשמח וטוב לב נופל], אזי המן נפל מחמת עצמו מיניה וביה, ורק שסעודת אסתר גרמה לכך שהמן יהיה שמח וטוב לב, וכך באה תקלה אליו, ונפל. ולפי זה, אין להגביל את נפילת המן לידי אסתר בלבד, אלא שהפח שהטמינה לו אסתר הביא שיפול ברשת כל מתנגדיו, שהם מרדכי ואסתר.

(150) כפי שהיה להמן, שאסתר שכרתו ביין [כמבואר במדרש שהביא למעלה (לאחר ציון 122)].

(151) אודות שאדם ללא השכל נחשב לבעל גוף לגמרי, כן כתב בדר"ח פ"ג [רמא.] לגבי אדם הישן, וכלשונו: "כי כאשר האדם נמשך אחר שינה של שחרית, ואז הוא נוטה ונמשך אחר הגוף ביותר. כי כאשר האדם ישן, הוא בעל גוף לגמרי, שהרי כל כוחותיו הנפשיים בטלים, ולא נשאר אצל האדם רק הגוף. ולפיכך על ידי שינה של שחרית, שהשינה מתוקה לגמרי, וכל כוחותיו בטלים לגמרי, נעשה האדם גופני לגמרי". ואודות שהשיכור הוא גופני לגמרי, כן כתב בסמוך, וז"ל: "צריך שיהיה השכרות כל כך עד שיסלק השכל, וכמו שאמרו [מגילה ז:] צריך לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי... עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם, השני נופל... לכך אמרו שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי". וראה הערה 153, ולהלן פ"ט הערה 614.

(152) צרף לכאן שבשני מקומות אמרו בגמרא "אדם אית ליה מזלא" [שבת נג:, ב"ק ב:]. במסכת שבת פירש רש"י "מזליה - מלאך שלו, ומליץ עליו". ובמסכת ב"ק פירש רש"י

"אדם דאית ליה מזלא - שיש לו דעת לשמור את גופו". לפי דברי המהר"ל שני דיבורי רש"י אלו הם שני צדדים של מטבע אחת; דהואיל ויש לאדם דעת [רש"י בב"ק], לכך יש לו שמירה מהעליונים [רש"י בשבת]. וראה להלן פ"ג הערה 347.

(153) לשונו להלן פ"ג [לאחר ציון 345]: "כלומר כי כאשר אדם מגיע למדה זאת [של סילוק הדעת], אין לו שום עזר כלל, כי לא ידע דבר, ואין לו יכולת". ולהלן פ"ה [לאחר ציון 220] כתב: "כאשר האדם נמשך אחר התאוה והנאה הגשמית, מסלק כח עליון אשר יש לאדם. ובודאי המן היה לו כח גדול, ועל ידי אכילה ושתייה הוסר כח זה ממנו, כאשר היה נוטה אל השכרות, כמו שהתבאר למעלה בפתיחה [כוונתו לדבריו כאן, אע"פ שכתב "בפתיחה", וכמבואר שם הערה 220]. ומפני כך זמנה אסתר את המן למשתה, ודבר זה חשיבות וגאוה אצל המן, ודבר זה עצמו היה גורם אליו הנפילה". ובנתיב התורה פ"ג [קמה.] כתב: "בפרק אלו עוברים [פסחים מט.], אמר רבי יצחק, כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה... באו לבאר גנות התלמיד חכם כאשר אין לו הנהגה הראויה לתלמיד חכם, שראוי שיהיה לו הרחקה מן הנאות הגוף, שזה ראוי אל האדם שהוא שכלי, כמו שהוא תלמיד חכם. וביאור זה, כי כאשר הוא נהנה מסעודות הרשות, שרודף אחר הנאת הגוף... לכך הוא ראוי לגלות. כי האדם דבק בעליונים, ובשביל שיש לו דביקות לשם, אינו זז ואינו גולה ממקומו. וחבור זה הוא על ידי השכל, כי בלא השכל אין לאדם חבור לעליונים כלל. וכאשר התלמיד חכם מרבה סעודתו בסעודת הרשות, שדבר זה הוא נטיה אל החמרי, אז יוסר ממנו החבור והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי. ולפיכך אמר כי אדם כזה אין לו דביקות למעלה, ולכך אמר כי לבסוף גולה. ודבר זה עוד רמזו חכמים במדרש [ב"ר לו, ד], לא גלו עשרת השבטים רק בשביל היין, שנאמר [בראשית ט, כא] 'ויתגל בתוך אהלו וגו'. והוא דבר זה בעצמו, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש החומש, ושם בארנו זה. ויתבאר בסמוך גם כן אצל [סנהדרין צב.] 'מי שאין בו דיעה לבסוף גולה', עיין שם". ובח"א שם [ג, קפג.] כתב: "מי שיש לו דעה יש לו מקום, ומי הוא מקומו, הוא השם יתברך, שהוא מקומו של עולם [ב"ר סח, ט]... ולפיכך אדם שיש בו דעה עומד במקום שלו, הוא השם יתברך, שהוא מקומו של עולם, ואינו גולה. וכאשר אין בו דעה, אז אין לו נטיעה עם השם יתברך, שהוא מקומו, והוא גולה". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "יראה לי שהכתוב מרמז עיקר הפורענות דבא על ידי היין, והם ב' דברים; האחד, הוא הגנאי הבא לאדם על ידי שכרות, שיתבזה. לכך נאמר 'ויתגל בתוך אהלו', שנתבזה. השני, הוא אבוד החכמה והשכל אשר יש באדם. ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך, ועל ידי השכרות יאבד הדבוק ההיא. וכאשר אין האדם

דבוק בה', יבא פירוד וגלות לאדם. כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו הוא נטע נאמן... ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו [עפ"י אבות פ"ג מי"ז]. וכאשר הולך האדם אחר השכרות, ושכלו נאבד, אז הוא גולה. וזהו שרמזה התורה באמיתות לשונה 'ויתגל', כתב לשון 'ויתגל' שהוא לשון גלות... גלות ממקומו, ודבר זה נתקיים בגלות עשרת השבטים, שגלו על עסקי היין, מפני שהפרידו השכל, אשר הוא הנטע הנאמן". ובבאר הגולה באר הראשון [פג.] ביאר שעל ידי התורה יש לאדם נטיעה בעליונים, ושם הערה 271. ושם בבאר השביעי [שסו:] כתב: "כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי". וראה למעלה הערה 135, להלן הערה 180, פ"ג הערה 348, פ"ה הערה 223, ופ"ט הערה 618.

(154) בא לבאר מדוע הסרת שכלו של המן מביאה שיפול לידי אסתר דייקא, ולא סתם שיגלה ממקומו [כמבואר בהערה הקודמת].

(155) שעל היחס של אסתר והמן דרשו [מגילה טז:] את הפסוק [משלי כה, כא] "אם רעב שונאך האכילהו לחם". הרי המן הוא שונא לאסתר. וביערות דבש [חלק ראשון, דרוש יז] כתב: "להיות כי אחשורוש ידע שאסתר שנאה להמן ועמו העמלקים, כי לא ימלט שנים רבות שהיתה לו לאשה, ובחיקו תשכב, שלא ירגיש בה מעניניה ודבריה ותנועתה, את אשר לאהוב ואשר לשנוא".

(156) לשונו להלן פ"ז [לאחר ציון 107], וז"ל: "כל אחד מבקש לאבד שונא שלו". וזהו כמשפט המתנגדים זה לזה, שאין מציאות לאחד אצל השני, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [תרב:], וז"ל: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.] כתב: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש". ושם במי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל הדבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד". וכן נתבאר ששנאה נופלת על ההיפך לו [ח"א לנדה טז: (ד, קנד.)]. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ג [תתקפח:]. וראה להלן הערות 178, 273, 536, ובפתיחה הערה 120. ואסתר היא הפך המן, וכמבואר להלן הערה 241. וראה להלן פ"ז הערה 108, פ"ח הערה 23, ופ"ט הערה 147.

(157) זהו לשון המדרש [שהביא למעלה לאחר ציון 122]. שאמרו שם "מתוך ששכרה אותו יין, קנתה אומתה לעולם". וכן אמרינן בתפילת "אשר הניא" [הנאמרת אחר קריאת המגילה] "סריסיה הבהילו להמן להשקותו יין חמת תנינים", הרי ההדגשה היא על השקיית יין, כי בזה שכרתו.

(158) נמצא שהביא שלשה הסברים מדוע אסתר זימנה את המן; (א) אסתר זימנה את המן לסעודה, כי המקבל נמסר לרשות הנותן. (ב) הואיל והמן יצא מהסעודה שמח וטוב לב, בזה הוא הביא תקלה על עצמו. (ג) אסתר עשתה שהמן ישתכר, ובזה הוסר ממנו שכלו וכחו.

(159) זהו המשך הפסוק שהובא עד כה, שלשון הפסוק במילואו הוא "חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה". ובא לבאר שהואיל ורישא דקרא ["חכמות בנתה ביתה"] איירי באסתר, בהכרח שהמשך הקרא ["חצבה עמודיה שבעה"] יעסוק באסתר. ואי אפשר לדרוש את הפסוק באופן שחלקיו אינם מקושרים להדדי, וכפי שתמהו כמה פעמים בגמרא [ב"ב קיא:, מנחות עד., ערכין כו.] "סכינא חריפא מפסקא קראי" [ראה למעלה הערה 99]. ובגו"א דברים פי"ד אות א [רלג.] כתב: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי". וכן בבאר הגולה באר השלישי [רנד.] הקשה על מדרש חכמים "שהוא רחוק מפשט הכתוב, כי איך נפרש לפי הכוונה הזאת המשך הכתוב. ואם נאמר כי אלו ב' וג' מלות יש לפרש כן מבלי המשך שאר הכתובים, קשה לפרש דברי התורה כך". ובגו"א במדבר פי"ב אות ט [קעה:] הקשה על פירוש רש"י שם שפירושו אינו מתיישב עם המשך הכתוב שם. וראה הקדמה לדר"ח הערה 111, שם פ"ב מ"ה [תקפב:], ונר מצוה ח"א הערה 394, ולהלן פ"א הערה 890, ופ"ד הערה 332.

(160) דבריו מתבארים היטב על פי מה שאמרו חכמים [חגיגה יב:] "הארץ על מה עומדת, על העמודים... על ז' עמודים, שנאמר [משלי ט, א] 'חצבה עמודיה שבעה'". ובבאר הגולה באר הששי [רנה.] כתב לבאר: "כי העמודים של הארץ, שהוא קיום הארץ, הם שבעה, נגד ששה צדדין שיש לגשם, והאמצע שהוא תוך הששה, אשר יש להם קשור למעלה, והוא קיום הארץ. ולכך אמר על שבעה עמודים הארץ עומדת". הרי ששבעה עמודים מורים על קיום הדבר מצד שבעת חלקי הגשם. וכן בגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "כי הדבר שהוא שלם בלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות, וביניהם האמצעי, שהוא נקרא 'היכל הקודש' [ספר היצירה פ"ד] מכוון באמצע". וראה להלן פ"ה הערה 121. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; הנה תיבת "שבועה" מורה על הקיום, וכמו שתרגם

אונקלוס תיבת "וישבע" [בראשית כד, ט] "וקים" [שם]. וכן כתב בגבורות ה' פ"ט [נז.], וז"ל: "השבועה היא קיום בודאי, שהוא נשבע לקיים דבר, ותרגום 'שבועה' 'קיימא'". וכן הוא בגו"א בראשית פ"ח אות כה [קעג.], וח"א לר"ה יח. [א, קיח:]. ו"שבועה" הוא מלשון "שבעה" [יבואר בסמוך], ולכך ברי הוא ש"שבעה" מורה על הקיום, כפי ששבועה מורה על הקיום. וכן מפורש להדיא בספר החינוך, מצוה של, וז"ל: "נמצא כריתת ברית שהוא דבר הנעשה לקיום ענין, על חשבון שבעה, כמו שכתוב [בראשית כא, ל] 'כי את שבע כבשות תקח מידי'. וכן בלעם שהיה חכם, עשה שבעה מזבחות [במדבר כג, כט]. וכמו כן לשון 'שבועה', שהוא מתורגם 'קיום', אמרו מן החכמים שהוא נגזר מלשון 'שבעה'". והרמב"ן [במדבר ל, ג] כתב: "כי השבועה מלשון שבעה, כי 'בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה'". וכן כתב רבינו בחיי בכד הקמח, ערך שבועה, וז"ל: "ויש לך להשכיל מה שאמרו רז"ל [שבועות לט.] שכל העולם כלו נזדעזע בדבור [שמות כ, ז] 'לא תשא', מה שלא אמר כן על שאר הדברות. ויש בזה סוד גדול, לפי שהשבועה מלשון 'שבעה', ו' קצוות והז' קודש, זהו כל העולם, והמשכיל יבין". וראה הערה 162 בביאור רמז נוסף שיש כאן.

(161) במדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 122], והוא הילקו"ש משלי רמז תתקמד, ומדרש שוחר טוב משלי פרק ט.

(162) נראה שרומז לספירת יסוד. והביאור הוא, שבדר"ח פ"ו מ"ט [רצז:] ביאר את הברייתא [שם] שאמרו "אלו שבע מדות שמנו חכמים לצדיקים [נוי, כח, עושר, חכמה, בנים, זקנה, וכבוד], כולם נתקיימו ברבי ובבניו", וז"ל: "וכאשר תשכיל בחכמה תבין מה שאמר כי לצדיקים נאה ויפה שבעה מעלות, כי הצדיק יסוד עולם [משלי י, כה], יש בו ז' מעלות, ודבר זה יש לך להבין". ושמעתי לבאר את דברי קודשו שם, כי מידת יסוד מעבירה את ההשפעה של הספירות שמעליה אל מלכות, ויש מעל יסוד שש ספירות [בינה, חג"ת נ"ה, וכמבואר בסמוך], ונמצא שיסוד הוא הספירה השביעית. ובספר שערי אורה שער ב [עמוד קפח] כתב: "כנגד המידה הזאת [של יסוד] נתן ה' יתברך לישראל סוד השבת. ויש לי להודיעך כיצד; דע כי שלושת הספירות העליונות, שהם כתר חכמה ובינה, מתאחדות למעלה, ובהיות הספירות נקשרות אלו באלו, מתאחדת בינה עם שש ספירות שתחתיה... ועל עיקר זה היתה בריאת העולם ששת ימים וביום השביעי שבת. והנה השבת הוא כנגד ספירת יסוד". והמהדיר שם אות קנז כתב: "היום השביעי הוא כנגד היסוד, שבו נאסף כל השפע העליון מן שבע ספירות שמעליו, דהיינו מן הבינה הכלולה משלש ספירות עליונות, ועד היסוד". ושם אות קפה כתב: "הבינה קושרת את

שתי הספירות שעליה, דהיינו קושרת את הכתר והחכמה עמה, וכל אלו נקשרים על ידי הבינה, עם שש הספירות שתחתיה, שהן חג"ת נה"י". ובפרי עץ חיים שער מקרא קודש פרק ד, כתב: "טו באב נצח, חנוכה הוד, פורים יסוד".

(163) יש להעיר, כי בתפארת ישראל פנ"ב [תתטז:] ביאר ש"אף לבן זומא לא שתהא הזכרת יציאת מצרים בטלה, כי יציאת מצרים התחלת ישראל שהיו אל השם יתברך, ואין חלוק בין בזמן הזה ובין לימות משחינו, ואין צריך רבוי אל ימות משחינו, שלעולם יש לזכור ההתחלה, שהיא יציאת מצרים... על כל פנים יזכר יציאת מצרים אליבא דכולי עלמא". ורק פליגי מצד מה תוזכר יציאת מצרים; לבן זומא הוא מצד שיצ"מ היא התחלת ישראל, ולרבנן הוא מצד הזכרת הטובות שעשה השם יתברך עם ישראל. ולפי זה היה יכול להקשות כאן על המדרש אף משיטת בן זומא [הסובר שאף יצ"מ תוזכר לעת"ל], ולא רק משיטת רבנן.

(164) לשון הגמרא שם: "תניא, אמר להם בן זומא לחכמים, וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כבר נאמר [ירמיה כג, ז-ח] 'הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם'. אמרו לו, לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר, ויציאת מצרים טפל לו". ובתחילת ההקדמה לנצח ישראל ובתפארת ישראל פנ"ב [תתיד.] הביא מחלוקת זו.

(165) כפי שאומרים בקידוש של כל המועדים "זכר ליציאת מצרים". וכן אמרו בגמרא [פסחים קיז:] "צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום". ובמאירי [שם] כתב: "קידוש של שבת אף הוא צריך שיזכיר בו יציאת מצרים, ואין צריך לומר בקידוש של מועדות, שענינם סובב על ענין יציאת מצרים". והרמב"ן [שמות יב, טז] כתב: "נעשה סוכה בכל שנה... זכר ליציאת מצרים" [ראה להלן פ"ג הערה 336].

(166) כי הטפל בטל לעיקר, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ד [קסז:]: "כל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר". ובדר"ח פ"ד מט"ז [שדמ.] כתב: "כי הדבר הטפל בטל אצל העיקר". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "כי בטל הטפל אצל העיקר... ואין בחינה בטפל, רק בעיקר". ושם פל"ב אות ז כתב: "העבירה שעשה [הצדיק] הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 334, תפארת ישראל פס"ו הערה 194, ונר מצוה [כד:]. **ועוד** אפשר לבאר, שהדבר שהיה עיקר [יצ"מ] ונעשה לטפל [לעת"ל], בזה הוא נחשב לחרב ובטל. ויסוד זה מבואר בבאר הגולה באר הרביעי [תקכח.], וז"ל: "במדרש בראשית רבה [ג, ז]... מלמד שהיה

בורא עולמות ומחריבן, עד שברא את אלו... והמדרש הזה הוא לקצת בני אדם בתכלית הרחקה, שיהיה בורא ורואה לעולם שאינו טוב ומחריב אותו ויברא אחר... וזה כאשר תמצא בכל הנבראים אשר ברא השם יתברך אותם, היה בורא עולמות ומחריבן, ואמר דין יהניין לי, יתהון לא יהניין לי. וזה כי מתחלה ברא הנבראים, ובשעה שנבראו ולא היה בעולם מציאות אחר, היו אותם הנבראים עיקר הבריאה, ושֵם המציאות עליהם. עד שברא השם יתברך את האדם, שהוא עיקר המציאות, ואמר דין יהניין לי, יתהון לא יהניין לי, ובזה נחרבו שאר הנמצאים, כאשר בחר השם יתברך באדם, שהוא עיקר המציאות, כלומר שאין שם מציאות נופל עליהם. וכמו כן הוא בכל מעשה אלקים, שמתחילה היו בעולם האומות, והם היו המציאות של עולם הזה כאשר לא היה עדיין העם אשר בחר בו השם יתברך. וכאשר היו ישראל, לא היו נבחרים האומות, ושוב לא יחשבו מציאות כלל, וזהו שאמרו שהיה בונה עולמות ומחריבן". ושם מאריך בזה עוד. הרי דבר שהיה עיקר ונעשה לטפל, בזה חורבנו. והוא הדין למועדים שהם זכר ליצ"מ, שכל עוד שיציאת מצרים היא עיקר, הרי המועדים שהם זכר ליציאת מצרים עומדים בעיקרם. אך כאשר יציאת מצרים תהיה טפלה לגאולה העתידה, בזה נחשב שהמועדים בטלים, כיון שאינם עיקר.

(167) פירוש - המועדים שהם זכר ליציאת מצרים אינם עדיפים על יציאת מצרים עצמה, ויציאת מצרים עצמה תיעשה לטפל לעתיד לבא, ועמה יעשו לטפל גם שאר המועדים, וכמבואר בהערה הקודמת. אך פורים אינו משתייך למערכת המועדים שהם זכר ליציאת מצרים, ולכך פורים לא יעשה לטפל לעתיד לבא. וראה להלן [אסתר ג, ז (לאחר ציון 333)] שביאר עוד מדוע מועד שנעשה זכר ליציאת מצרים יתבטל לעתיד לבא, לעומת פורים.

(168) יבאר טעם שני מדוע פורים לא יתבטל לעתיד, לעומת שאר מועדים [שהם זכר ליצ"מ]. ועד כה ביאר כי פורים אינו זכר ליצ"מ, לעומת שאר מועדים, ויצ"מ לא תהיה נזכרת לעת"ל כעיקר, אלא כטפל. ומעתה יבאר שימות המשיח תלוים בפורים, אך אינם תלוים ביציאת מצרים.

(169) אסתר ט, כג-כד "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות ואת אשר כתב מרדכי אליהם כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים חשב על היהודים לאבדם והפיל פור הוא הגורל להמם ולאבדם".

(170) מדגיש בזה שאין גאולת פורים נובעת מהפרת מחשבת המן, וממילא ישראל המשיכו בקיומם הקודם. אלא להיפך; הקב"ה נתן לישראל מציאות חדשה [שלא היתה

קיימת עד אז], ולכך הופרה מחשבת המן. וכן ביאר בתפארת ישראל פנ"ג [תתלא.], וז"ל: "פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים" [ראה הערה הבאה, ולהלן הערה 524, פתיחה הערות 129, 130, 182, 255, 318, פ"א הערה 109, פ"ג הערות 261, 341, ופ"ד הערה 344]. **אך עדיין** קשה, דכל זה למה לי, דעד כמה שנוגע לדבריו כאן [לבאר תלות ימות המשיח בפורים], לכאורה אין נפקא מינה בין אם בפורים ניתנה לישראל מציאות חדשה, או נמשכה מציאותם הקודמת, דבין כך ובין כך אם המן היה ח"ו מכלה את ישראל, לא היו ישראל מגיעים לימות המשיח. הרי ממה נפשך שפורים הוא התנאי המאפשר לישראל להגיע לימות המשיח, ודל מהכא שישראל קבלו בפורים מציאות חדשה. ויש לומר, שאם בפורים לא היתה נתינת מציאות חדשה לישראל, אלא הפרת מחשבת המן בלבד [וישראל כדקאי קאי], לא היה ניתן לומר שפורים הוא המאפשר את ימות המשיח. דנהי שאם המן היה מוציא את מחשבתו אל הפועל היה ח"ו כליון ישראל, אך סוף סוף הוא לא הוציא את מחשבתו אל הפועל, ולמעשה לא נתחדש בפורים דבר, ועולם כמנהגו נוהג. אך הואיל ובפורים ניתנה לישראל מציאות חדשה, אזי שפיר אמרינן שימות המשיח תלוים בפורים, כי המציאות שניתנה לישראל בפורים היא זאת המגיעה לימות המשיח. וכן חזר וכתב להלן לפני ציון 193.

(171) בתפארת ישראל פנ"ג [תתל:] גם כן ביאר שנצחיות פורים נובעת מסכנת המיתה שריחפה על ישראל מחמת גזירת המן. אך בעוד שכאן מבאר כי לולא פורים לא היו ישראל מגיעים לימות המשיח כלל [מחמת כליונם חלילה ע"י המן], הרי שם ביאר שסכנת המיתה של פורים מחייבת לומר שהחיים שהגיעו להם לבסוף באו משער העליון, ולכך פורים עצמו הוא בבחינת "תחיית המתים" ולעת"ל, ופשיטא שלא יתבטל לעת"ל, כי הרי הוא בא משם, וכלשונו: "ואם תשאל, למה אלו שני המועדים [פורים ויוה"כ] לא יהיו בטלים. דבר זה לפי ענין אלו המצות, כי ענין אלו המועדים הם כמו התחיה, שאחר שהגיעו למיתה, יחזרו לחיים כבראשונה. וכן יום כפורים, שהאדם אשר הוא חוטא, ונגזר עליו המיתה, יחזור לו החיים. ולפיכך פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה שממנה החיות שלא בטבע, כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה. ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים. וכן יום כפורים, אחר שנגזר עליו המיתה, כאשר יחזור לו החיים, אי אפשר רק על ידי עולם העליון, ודבר זה מבואר. ולכך ראוי

שאלו שני מועדים בפרט לא יהיו בטלים לזמן התחיה, כי אלו המועדים הם גם כן ממין אותו העולם ודוגמתו... שאחר שנגזר המיתה, חזר החיים מן השם יתברך" [ראה להלן הערות 207, 209, 280, 524, ופ"ט הערה 545]. **ויש חילוק** נוסף בין דבריו כאן לדבריו בתפארת ישראל; בעוד שכאן ביאר שפורים לא יתבטל לימות המשיח, הרי בתפארת ישראל ביאר שפורים לא יתבטל לתחיית המתים. ולשון המדרש שהובא למעלה עוסק בעולם הבא ["'אף ערכה שלחנה' בעולם הזה ובעולם הבא, איזה, זה שם טוב שקנתה. שכל המועדים עתידים להבטל, וימי הפורים לא בטלים לעולם"], ועולם הבא הוא השלב שלאחר תחיית המתים, וכפי שביאר בדר"ח פ"ד מי"ז [שנד.]. אמנם בנתיב התורה פ"א הערה 167 נתבאר שפעמים המהר"ל מכנה את תחיית המתים "עולם הבא". אך ברי הוא שימות המשיח אינם "עולם הבא", אלא הם סוף ימי העולם הזה, וכפי שכתב בנצח ישראל פל"ו [תרפא.]: "חבלי משיח יהיה בסוף ימי עולם הזה". ושם פ"נ [תתיב:] כתב: "העולם הזה הוא עולם אחד עם עולם המשיח". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצא.] כתב: "אין השגת הנבואה רק לדבר שהוא בעולם הזה, כמו ביאת משיחנו, אף שהוא מדריגה עליונה בעולם הזה". ובסוף נר מצוה [קלה:] כתב: "בזה שהזכיר 'עולם הזה' בזה גם כן ימות המשיח, כי אין בין עולם הזה לימות המשיח, לכך אין זמן מיוחד לימות המשיח". ולכך קשה, כיצד מבאר כאן שכוונת המדרש לימות המשיח, כאשר המדרש נקט בלשון "עולם הבא", וי"ל בזה. וראה להלן בפתיחה הערה 332.

(172) יש להעיר, דאמרינן בהגדה של פסח "עבדים היינו לפרעה במצרים... ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים". ואילו כאן מבאר ש"אף אם לא יצאו ממצרים, אפשר שיהיה להם משיח, ועל ידי המשיח היו נגאלים". אמנם המהר"ל עצמו ביאר באופן אחר את המלים "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים", ולפי דבריו שם לא קשה כלל, וזה לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכה:]: "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו וכו'. ואין הפירוש כמו שפירשו בזה, שאם לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, היינו אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים עד סוף כל הדורות. כי אפשר אפילו לא יצאו האבות, אפשר לבנים לצאת על ידי הקב"ה, ולמה 'אם לא הוציא את אבותינו הרי אנו ובנינו ובני בנינו וכו". אבל הפירוש, שלא תאמר שאף שהיתה ההוצאה על ידי הקב"ה, אפשר ויכול להיות ההוצאה על ידי אחר בדורות הבאים. אין זה כן... שאף בדורות הבאים לא היה אפשר ההוצאה כי אם על ידי הקב"ה. וכך פירושו; ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים בעצמו, היינו משועבדים

לעולם, שאף בדורות הבאים לא היה אפשר היציאה על ידי אחר. ולא תאמר שאף אם לא הוציא הקב"ה בעצמו את ישראל, היה אפשר לבנים שיצאו מעצמם, או על ידי אחר, זה אינו". הרי שהמלים "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים" אינן באות לשלול יציאה אחרת, אלא הן באות לשלול יציאה שאינה על ידי הקב"ה. וברי הוא שלפי זה היה המשיח יכול להוציא את ישראל ממצרים, כי כל מעשיו מתייחסים אל הקב"ה. וכן כתב בנצח ישראל ס"פ סב, וז"ל: "גאולה אחרונה, אף כי תהיה על ידי המלך המשיח, תהיה מצד השם יתברך, אשר הוא מעמיד המשיח, ודבר זה נקרא כי השם יתברך הוא הגואל... שהשם יתברך מעמיד אותו". וראה להלן הערות 192, 371.

(173) פירוש - המושכל ראשון אומר שלעת"ל לא יזכירו את יציאת מצרים, כי הנסים של לעת"ל יאפילו על הנסים של יצ"מ, וכפי שנאמר [ירמיה כג, ז-ח] "לכן הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם". לכך כל המועדים יתבטלו אף הם. יוצא מן הכלל הוא פורים, שאע"פ שהיה מקום לומר גם כן שהנסים דלעת"ל יאפילו על פורים, מ"מ ימות המשיח הם תולדה מפורים, וא"א שתהיה תולדה ללא אב, ולכך פורים לא יתבטל לעת"ל. **אך קשה**, שלפי הסבר זה לא היה צריך לומר ששאר המועדים יתבטלו מפני שהם זכר ליציאת מצרים ["כל המועדים שהם זכר ליציאת מצרים יהיו בטלים" (לשונו כאן)], שהרי אף פורים [שאינו זכר ליצ"מ] היה מתבטל לולא שימות המשיח הם תולדה מפורים. והואיל וימות המשיח אינם תולדה משאר מועדים, ממילא שאר המועדים יתבטלו, ודל מהכא שהם זכר ליציאת מצרים. וא"כ קשה, מדוע היה צורך לומר סברה לשני הצדדים; המועדים יתבטלו משום שהם זכר ליצ"מ, ופורים לא יתבטל משום שהוא סבה לימות המשיח, הרי סגי בסברה לצד אחת, והעדר הסברה לצד שני. ובשלמא להסברו הראשון, ניחא [שנקט שהמועדים הם זכר ליצ"מ], כי ביאר שיצ"מ לא תיזכר לעת"ל משום שהיא תהיה טפלה לשעבוד מלכיות, ולכך הוצרך להוסיף שמכלל זה גם שאר המועדים יתבטלו משום שהם זכר ליצ"מ, ומשפט יצ"מ חל גם על המועדים הנסמכים עליה. ופורים אינו נכלל עם שאר המועדים, משום שאינו זכר ליצ"מ. אך לפי הסברו השני שנצחיות פורים היא משום שימות המשיח הם תולדה ממנו [ולא משום שפורים אינו זכר ליצ"מ], ולכך בשאר מועדים, שאין ימות המשיח תולדה מהם, ממילא הם יתבטלו, אף אם הם לא היו זכר ליצ"מ, ומדוע חזר וציין ששאר המועדים הם זכר ליצ"מ. ויל"ע בזה.

(174) היא דעת רבי אלעזר, והובאה בילקו"ש משלי רמז תתקמד, וראה למעלה הערה 122.

(175) הולך לבאר שפורים מורה על הצלת הגוף מהמן, ויום הכפורים מורה על הצלת הנשמה מסמאל המקטרג. וראה להלן פ"ג [לאחר ציון 55] שביאר שיש לישראל שני המתנגדים, האחד מצד הגוף [עמלק], והאחד מצד הנפש [טומאה].

(176) לשונו בתפארת ישראל פ"ה [פט:]: "כי מעות של פורים אינם עומדים רק לרבוי אכילה ושתיה. ואילו היה יום הזה יום שיש בו קדושה, לא היה הסעודה ענין גשמי לגמרי, שהיה זה לכבוד היום ולמעלת קדושתו. אבל אין ביום זה קדושה כלל, והאכילה והשתיה הוא דבר גשמי מענין העולם הזה, שהוא כולו גשמי... מעות פורים שהוא הכל עולם הזה". והגר"א באדרת אליהו [דברים לב, לב] כתב: '"ולאבד' [אסתר ג, יג], זה הגוף, אפילו לאחר הריגה יאבדו את הגוף מן העולם, כמו לשרוף באש וכדומה... אמר 'ימי משתה' [אסתר ט, כב], הוא כנגד 'לאבד' שהוא הגוף, ומשתה הוא לגוף". **והנה הגר"א** שם הוסיף '"להרוג' זה הריגת הנפש, כשיהרוג האדם אז הנפש הולכת ממנו... ושמחה היא לנפש". ואילו כאן כתב שגם השמחה היא מכלל "הנאות הגוף", וכן יבאר כמה פעמים בסמוך. ותמוה, הרי הרבה פעמים ביאר שהשמחה היא לנפש [וכגר"א], וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תצו:] כתב: "דע כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי... ואדרבא מצד הגוף החמרי שהוא בכח ימצא התוגה. ולפיכך כאשר האדם מרקד יש בו השמחה יותר, כי הנפש בשלימות כחה, ואז נמצא השמחה". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 265] כתב: "כי השמחה הוא לנפש". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קסא:] כתב: "שמחה היא שלימות נפשי, כאשר האדם נפשו בשמחה". ובנצח ישראל פכ"ג [תפד:] כתב: "אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה [ברכות לא.], כי על ידי השמחה שהיא שלימות הנפש, ועל ידי זה השכינה שורה עליו, והוא עם השם יתברך". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "כאשר האדם בשמחה, אז נפשו בשלימות, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד מענין השמחה, שהיא שלימות הנפש". ובח"א לגיטין ע. [ב, קכט:] כתב: "הפחד מחליש כח הנפש, כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה. ודבר זה ידוע, כי השמחה היא כח הנפש, ובארנו זה במקומות הרבה" [ראה להלן פ"ד הערה 85, פ"ח הערה 266, ופ"ט הערה 302]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "השמחה הוא שלימות הנפש, כמו שהעצבון הוא חסרון הנפש. ודבר זה מבואר שהשמחה הוא שלימות הנפש". ואילו כאן משייך את השמחה לגוף. ונראה, כי כאן איירי בשמחה הבאה מחמת המשתה, וכמו שכתב להלן

[אסתר ט, יח], וז"ל: "כי מתוך המשתה בא לידי שמחה". ולכך יזכיר כאן כמה פעמים את חובת השתיה לחוד, בלי להזכיר עמה חובת השמחה, כי השמחה כאן אינה חולקת מקום לעצמה, אלא היא פועל יוצא מהמשתה. וכן מבואר מדבריו להלן [אסתר ט, לב], שכתב: "כי ימי הפורים יש בהם משתה ושמחה, שכל אשר יש לו משתה ושמחה יותר אינו נחשב לכלום. ואינו דומה ליום טוב, שהם זמני שמחה, כי אין השמחה רק שיהיה כח לנפש, לא לבטל השכל ממנו. אבל בפורים כל אכילה ושתיה הוא הסרת השכל, וזהו בטול האדם עד שאינו נחשב דבר מה". הרי התחיל במשתה ושמחה, וסיים ב"אכילה ושתיה" בלבד. ובעל כרחך שאירי בשמחה הנובעת מאכילה ושתיה, והיא שייכת לגוף. וצרף לכאן דברי הפרי צדיק חג השבועות, אות יב, שכתב: "בזה יובן גם כן אמרם ז"ל [פסחים סח:] מר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולו שתא, בר מעצרתא ופוריא וערב יום כיפור. ואיתא בתוספות [ברכות מט: ד"ה אי] שהיה תענית חלום. ולכן גם בשבת ויום טוב, אף על פי שהמצוה הוא בעונג ושמחה, מותר לישב בתענית, מאחר שיש לו מזה יותר עונג ושמחה. זולת בפורים, שנאמר בו לשון 'משתה'". הרי ששמחה של פורים היא תולדה מהמשתה, ולכך אי אפשר שישב בפורים בתענית. וכן כתב להדיא רבינו דוד [פסחים סח:, ד"ה אבל צריך], עיי"ש. וראה להלן פ"ט הערות 247, 265.

(177) הולך לבאר עד כמה פורים הוא יום של הנאות הגוף, עד שיש חובה לסלק את השכל ע"י שכרות, וזאת בכדי שבפורים יהיה האדם גופני לגמרי.

(178) לשונו בח"א לשבת קנב. [א, פב:]: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה" [ראה להלן פ"ב הערה 332, ופ"ה הערה 380]. וזהו כמשפט המתנגדים זה לזה, שאין מציאות לאחד אצל השני, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [תרב:], וז"ל: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש", והובא למעלה הערה 156. ואודות שאי אפשר לשני הפכים שימצאו יחד, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [ע.] כתב: "אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים". ושם פ"ג מי"ג [שיב.] כתב: "כאשר יפעל כח הדברי, לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ובבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת

והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט, נצח ישראל פ"ז [קפב:], שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, שהאכילה מצד הגוף, והדיבור מצד הצורה, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "כבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא". וראה למעלה הערה 146, ולהלן הערות 273, 536, פתיחה הערה 120, ופ"ג הערה 43.

(179) בנתיב התורה ר"פ ג כתב כן לאידך גיסא, וז"ל: "צריך אל האדם הכנה הזאת שלא יהיה בעל תאוה גופנית, כי בדבר זה נוטה לגמרי אל הגשמי, ואיך יהיה בו נמצא השכל שהוא הפך הגשמי". ובדר"ח פ"ו מ"ה [קיא:] כתב: "כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". ובדר"ח פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים ושלשה של תורה הוא "במיעוט תענוג", וכתב שם לבאר [קעח.]: "דבר זה, כי הרודף אחר התענוגים הגופנים הרי הוא בעל גוף ובעל חומר, ואין ראוי שיקנה החכמה, שהוא הפך הגוף... תענוג יותר מדאי אל יעשה, משום שהוא נוטה בזה אל תאוות הגופניות, וזה הפך התורה". ובירושלמי יומא פ"ח ה"א אמרו "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל [ירושלמי כרך ד אות לא] כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח".

(180) אודות ששכרות היא סילוק השכל, כן נתבאר למעלה הערות 151, 153.

(181) כי מהות הדעת היא היכולת להבחין בין דבר לדבר, וכמו שאמרו [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] "אם אין דעת הבדלה מנין". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת

הדברים בהבדל שלהם... כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר. ולפיכך אמר [משלי ג, כ] 'בדעתו תהומות נבקעו', כי הבקיעה הוא הבדלה, ויאמר כי בכח הדעת שלו היה מבדיל התהום". ושם פ"ה מכ"א [תקג.] כתב: "הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתע:] כתב: "דבר זה נקרא 'דעת', כאשר יבדיל בין דבר לדבר. ולכך קבעו ההבדלה בחונן הדעת, והתבונה הוא הלימוד, שמוציא ומבין דבר מתוך דבר". וכן הזכיר ראיה זו מהבדלה בנתיב הפרישות פ"א, ח"א לקידושין ל. [ב, קלד:], וח"א לשבועות יח: [ד, טו.]. ובפחד יצחק פורים, ענין כז, כתב: "עיקר סגולתה של הדעת הוא בכח ההתדבקות וההתקשרות הגנוז בתוכה ["והאדם ידע" (בראשית ד, א)]. ואדם שאינו יודע להפריד את עצמו מענין שאינו שייך לו, בעל כרחו שאינו יודע להתקשר עם הענין השייך לו. והוא הדין לאידך גיסא; אם אנו רואים אדם שיש בכחו להתאחד ולהתייחד עם ענין השייך אליו, מן ההכרח הוא שאדם זה יש בו כח של הפרשה, והוא יודע להתבדל מן הענין שאינו שייך אליו. וזהו שאמרו 'אם אין דעת הבדלה מנין'".

(182) להלן אסתר ג, ז [לאחר ציון 344], ושם ט, לב [לאחר ציון 601]. ובעוד שכאן מבאר שסילוק השכל נועד להגביר את הגוף לגמרי, הרי במקומות אלו ביאר שסילוק השכל נועד לבטל את האדם לגמרי, ובזה להורות שהגאולה היא מצד ה' יתברך, ולא מצד ישראל, וכלשונו להלן ט, לב: "דבר זה עיקר הטעם מה שאמר שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי... כי השם יתברך הציל אותם מהמן בשביל שאין אדם נחשב לדבר מה, ואין לו עזר מצד עצמו. וכיון שאין האדם נחשב לדבר מה, קיום שלו הוא מן השם יתברך. ומה שאין האדם נחשב לדבר מה, דבר זה הוא מצד הגוף. ולפיכך צריך לבסומי בפורים, וכאשר הוא מבוסם ואין יודע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי, אז מה האדם נחשב כאשר מסולק ממנו השכל. וכיון שאין נחשב לכלום, לכך מצד הזה השם יתברך מקיים ומעמיד אותו. ולכך בימי המן, שהיה רוצה לכלות את ישראל ולאבד את גופם, ולא היה להם עזר רק מן השם יתברך, אשר הוא מקיים האדם מצד שאינו נחשב לכלום מצד עצמו, רק כי קיומו הוא מצד השם יתברך, ולכך חייב לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ואז אין דבר באדם. וכאשר אין האדם נחשב לכלום, קיומו הוא מן השם יתברך... ומעתה התבאר כי ימי הפורים יש

בהם משתה ושמחה שכל אשר יש לו משתה ושמחה יותר אינו נחשב לכלום... בפורים כל אכילה ושתיה הוא הסרת השכל, וזהו בטול האדם עד שאינו נחשב דבר מה". וכן כתב להלן ג, ז, וז"ל: "מפני כי ימי פורים הוא מצד שהשם יתברך הוא צורת ישראל, ואין זה מצד עצמם, לא היה להם תשועה כלל, רק מן השם יתברך. ולפיכך אמרו שחייב אדם לבסומי ביומא דפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כלומר, כי כאשר אדם מגיע למדה זאת, אין לו שום עזר כלל, כי לא ידע דבר, ואין לו יכולת. וכך ישראל באותו שעה לא היה העזר והתשועה דבר מה מצד עצמם, רק מן השם יתברך היתה הישועה הזאת לגמרי, והיה כאיש אשר לא ידע דבר, שאין לו תשועה מצד עצמו כלל. כך הוא פירוש זה. ועם כי כבר נתבאר למעלה עניין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". וכוונתו שכאן מבאר שסילוק השכל נועד להגביר הגוף לגמרי, וזה גופא הטעם שקיום האדם הוא מצד השם יתברך, כי "מה שאין האדם נחשב לדבר מה, דבר זה הוא מצד הגוף" [לשונו להלן ט, לב].

(183) ובטול השכל. דוגמה לדבר; בדר"ח פ"ד מט"ו [שטז.] כתב: "בגמרא בפרק חבית [שבת קמז:], אמר רבי חלבו, מיא דיומסיתא ["שם נהר שמימיו מלוחים" (רש"י שם)], וחמרא דפרוגיתא ["שם מדינה שיינה משובח" (רש"י שם)] קפחו עשרת שבטים מישראל ["שהיו בעלי הנאה ועסוקים בכך, ולא היו עוסקים בתורה, ויצאו לתרבות רעה" (רש"י שם)]... כי עשרת השבטים כאשר היו רודפים אחר התאות ביותר, דבר זה נקרא 'מקפח' אותם מישראל. כי ישראל אין ראוי להם שיהיו נוטים אל התאוות היתירות, כי זהו ענין מעלות ישראל, שהם קדושים ופרושים והם נבדלים. ולכך אמר 'מיא דיומסית וחמרא דפרוגיתא', שהם שני דברים, המים והיין. כי אלו ב' דברים, המים הם לרחיצת הגוף ולתענוג שלו, והיין הוא אל הנפש, כי היין משמח לבב אנוש [עפ"י תהלים קד, טו]. עד שבאלו שני דברים יש לאדם נטיה אל התאוות בגוף ובנפש. ודבר זה קפח עשרת השבטים מישראל, כי אין ראוי לישראל דבר זה, שהם פרושים ונבדלים מן התאות. ולכך אמר [שבת קמז:] כי רבי אלעזר בן ערך אקלע להתם. ועם חכמתו, אעקר תלמודיה כאשר היה נוטה אל התאות האלו. ודבר זה מסלק התורה השכלית, שהוא הפך התאות. וזהו שאמר [שם] 'היינו דתנן הוי גולה למקום תורה', שהאדם אל ידור אלא במקום תורה [אבות פ"ו מ"ט], ולא במקום שאין תורה. כי נמשכים שם אחר הדברים של עניני העולם הזה, ובזה תסתלק ממנו התורה, כמו שנעשה לרבי אלעזר בן ערך, בשביל שהיה דר במקום אשר שם התאוות, והיה נמשך אחריהם".

(184) אודות שיוה"כ הוא יום של סילוק הגוף, כן כתב להלן אסתר ט, לב [לאחר ציון 606], וז"ל: "יום הכפורים, שהוא יום צום ותענית, כי יום הכפורים ראוי שיהיה יום צום, לפי שכאשר מסלק האדם ממנו הגוף על ידי התענית, שהוא ממעט הגוף, יש לאדם דביקות אל השם יתברך, ולכך הצום שהוא סלוק הגוף, ראוי בפרט ביום הכפורים". ובגו"א במדבר פ"כ אות א [שיט.] כתב: "יום הכפורים מכפר... כי יום הכפורים גם כן בשביל סלוק עניני הגוף, שאסור באכילה ובשתיה וכל תענוג הגוף, והם חמשה עינויים. ובשביל כך ראוי שיהיה כפרה במקום מעוט הגוף, שבו תלוי עיקר החטא". ובביאור חמשת העינויים של יוה"כ, ראה בדרוש לשבת תשובה [פא:], שכתב: "ביוה"כ צוה השי"ת למעט הגוף ולענות הנפש בחמשה עינויים, ואז אין הנפש מיושבת בגוף, והיא נבדלת לבדה לעצמה, מסולקת מן הגופניות, והוא כמו מלאך. ומפני כי יש לנפש חמשה שמות; נפש, רוח, ונשמה, יחידה, חיה, נמצא שיש חמשה דברים בנפש, ולכך יש לה חמשה שמות לנפש. וכנגד זה חמשה עינויים למעט ולסלק הגופניות [ומבאר שם כיצד חמשה העינויים מקבילים לחמשה שמות של הנשמה]... אלו הם חמשה עינויים הכתובים בתורה, וכולם הם למעט את הגופניות מן הנשמה, עד שהיא קדושה לגמרי מן הגוף... כי כל מעשה יוה"כ הכל כדי לסלק ולמעט את הגוף". וראה להלן בפתיחה הערה 335, ופ"ט הערה 609.

(185) כמו שנאמר [ויקרא טז, ל] "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטואתיכם לפני ה' תטהרו". ובדרשת שבת תשובה [פג.] ביאר שביום הכפורים מתגלה שהחטאים אינם באים מצד נפשם של ישראל, כי נפשם קדושה וטהורה, אלא החטאים באים מחמת גרוי היצה"ר החיצוני להם, ולכך הם ניתנים לסילוק ולכפרה, ויובא להלן בפתיחה הערה 335. וראה להלן הערה 425, ופ"ב הערה 565.

(186) יש להבין, הרי אין כל חטא מחייב "כרת ואבוד לנפש האדם". ודוחק לומר שכוונתו רק לחטאים מסויימים המחייבים כרת, המפורטים במשנה [כריתות ב.]. ובתפארת ישראל פנ"ג [תתל:] כתב: "יום הכפורים, שהאדם אשר הוא חוטא ונגזר עליו המיתה, יחזור לו החיים". ועוד קשה, הרי בארבעה חילוקי כפרה [יומא פו.] אמרו "עברו על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויוה"כ תולין, ויסורין ממרקין", הרי אין יוה"כ מכפר על חייבי כריתות. ובנתיב התשובה פ"ג [לאחר ציון 62] כתב: "ואם חטא בכריתות ומיתות בית דין, אין כח גם ביום הכפורים לכפר. וזה כי על ידי כריתות ומיתות בית דין מתרחק מן השם יתברך, עד שהוא בעל העדר... ואם כן אין כח ביום הכפורים לכפר". ואיך כתב כאן שיוה"כ מכפר על כרת. וצריך לומר שאין כוונתו לעונש

כרת, אלא שכל חטא מחייב את מיתתו של החוטא, אף שבפועל לא יענש במיתה. וכמו שאמרו חכמים [סנהדרין י.] "מלקות במקום מיתה עומדת", ופירש רש"י שם "דכיון דעבר על אזהרת בוראו, ראוי הוא למות, ומיתה זו קנס עליו הכתוב, והרי הוא כאחת מן המיתות. וכי היכי דסקילה בפני עצמה, ושריפה בפני עצמה, והרג בפני עצמה, הוי נמי מלקות כאחת מן המיתות". והרמב"ן [ויקרא א, ט] כתב כן גם לגבי חטא הנעשה בשגגה, וכלשונו: "ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם [בקרבנות], כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה, צוה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן... ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו, לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה, וכפר הקרבן הזה, שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש". והרי קרבן חטאת אינו בא אלא על שגגה [שבת סט.], ומ"מ מעיקר הדין היה ראוי "שישפך דמו וישרף גופו". ובסמוך ינקוט פעם ב"נשמה" ופעם ב"נפש", אך כוונתו היא אחת, והיא לחלק הרוחני של האדם. וכן הרבה פעמים קרא לנשמה נפש [גו"א בראשית פ"ו סוף אות יא, נתיב התורה ס"פ י, דרשת שבת תשובה (פא:), ועוד]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשא.] כתב: "כאשר תבין סוד הנשמה, שנאמר [איוב לב, ח] 'ונשמת שדי תבינם', ומשם אצולה הנשמה. ולכך יש חמשה שמות לנשמה [ב"ר יד, ט]; נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה". ובדרשת שבת תשובה [פא:] כתב: "יש לנפש חמשה שמות; נפש, רוח, ונשמה, יחידה, חיה. נמצא שיש חמשה שמות לנפש". הרי שהשמות "נפש" ו"נשמה" הם מתחלפים זה בזה.

(187) לשונו בח"א למכות יב. [ד, ב:]: "כח סמאל, אשר הוא שטן, הוא מלאך המות, יורד ומתעה, עולה ומסטין, ויורד ונוטל הנשמה [ב"ב טז.]". ובדב"ר יא, י אמרו "מלאך סמאל הרשע ראש כל השטנים הוא... ואומר מתי יגיע הקץ או הרגע שבו ימות משה וארד ואטול נשמתו הימנו, ועליו אמר דוד [תהלים לז, לב] 'צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו'. אין לך רשע בכל השטנים כולן כסמאל". ובזהר חדש פרשת יתרו [מאמר ד' גווני עינא] כתב: "'ראה ה' כי הגדיל אויב' [איכה א, ט], דאיהו סמאל". וכן הוא בתקוני הזוהר תיקון כא "מאי אויב, דא סמאל".

(188) לשונו להלן [אסתר ג, ז (לאחר ציון 352)]: "יום הכפורים הוא מצד השם יתברך, והוא שרמזו רז"ל בגמרא [יומא פה:] אשריכם ישראל, שאתם מטהרין ולפני מי אתם מטהרים, ומי מטהר אתכם, הקב"ה מטהר אתכם, שנאמר [ירמיה יז, יג] 'מקוה ישראל ה'". ומעין זה כתב בדרשת שבת תשובה [פד:], והובא להלן בפתיחה הערה 338, ופ"ג הערה 353.

(189) אודות שהחטא מתייחס לנפש, הנה כך נאמר [ויקרא ה, א] "ונפש כי תחטא". ובגו"א במדבר פי"ז אות ד כתב: "כל חוטא חוטא בנפשו, דכתיב 'ונפש כי תחטא'".

(190) לכך מצינו ביוה"כ עבודה מיוחדת של השעיר המשתלח הניתן לסמאל, וכמו שביאר הרמב"ן [ויקרא טז, ח], שהיו נותנין לסמאל שוחד ביום הכפורים, והביא כן בשם פרקי רבי אליעזר פרק מו. וראה בדרוש לשבת תשובה [פג.] שהאריך לבאר את עבודת השעירים.

(191) משוה בין סמאל להמן. ובגבורות ה' פ"ח כתב: "נתן המלך [אחשורוש] יד להמן, זרע עשו, שכחו נמשך מן סמאל, לאבד ישראל חס ושלום". וכן השל"ה בהגהות למסכת יומא יא, כתב: "ימי הפורים וימי הכפורים לא יתבטלו... כי הם שוים; פורים ביטול חיילותיו של סמאל למטה, ויום הכפורים ביטול סמאל בעצמו". וראה להלן הערה 268, פ"ג הערות 333, 354, ופ"ט הערה 303.

(192) כמבואר למעלה הערה 172.

(193) אודות הדגשתו שקיום ישראל לאחר יוה"כ ופורים הוא משום שהקב"ה נתן לנו מציאות חדשה, ולא המשך הקיום הקודם, ראה למעלה הערה 170.

(194) צרף לכאן דבריו בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 102] בביאור היות היובל ביום הכפורים, וכלשונו: "היובל, שהוא גאולה לעבדים, היה ביום הכפורים, כדכתיב [ויקרא כה, ט] 'ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם', 'ובכל ארצכם גאולה תתנו לארץ' [שם פסוק כד]... וזה כי יום הכפורים הוא גאולה לנפש האדם, שיוצא לחירות מן יצר הרע אשר משעבד באדם. ולכך היו שניהם ביחד; גאולת הגוף, וגאולת הנפש". וראה להלן פ"ט הערה 571.

(195) כי במדרש הנ"ל [ילקו"ש משלי רמז תתקמד, והובא למעלה לאחר ציון 122] הובאו שתי דעות; הדעה הראשונה סוברת שפורים לא יתבטל, ואילו הדעה השניה [רבי אלעזר] סוברת שאף יום הכפורים לא יתבטל. ומשמע מכך שהדעה הראשונה סוברת שרק פורים לא יתבטל, אך יוה"כ יתבטל.

(196) כמו שאמרו במדרש [תנחומא בחוקותי סימן א] "אמר הקב"ה לישראל, אם עשיתם את חוקי, אין השטן נוגע בכם". ורב חסדא העיד על עצמו [קידושין כט:] "האי דעדיפנא מחבראי, דנסיבנא בשיתסר. ואי הוה נסיבנא בארביסר, הוה אמינא לשטן גירא בעיניך", ופירש רש"י שם "כלומר הייתי מתגרה בו, ושטן הוא יצר הרע, ולא אירא שיחטיאני". ובדרוש על התורה [טו.] כתב: "כי כל זמן שהאדם עוסק בתורה, אין מלאך המות שולט בו, כמו שאמרו אצל דוד בשבת [ל:], וכן אצל כמה צדיקים. וכל זה כי השטן

אינו מתנגד אל האדם רק מצד הגוף אשר לו, ולא מצד התורה השכלית". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשמו:] כתב: "כי השם יתברך 'רגלי חסידיו ישמור' [ש"א ב, ט], ושומר אותם מן החטא", ושם הערות 21, 61. ובח"א לב"ב טז. [ג, עב.] כתב: "כי השטן אי אפשר לומר שהיה תכלית שלו לאבד צדיק תמים, כי חס ושלום שיהיה נברא שיהיה שטן לצדיק... דבר זה לא שייך כלל שיהיה השטן לצדיק".

(197) לכך אין גאולת המשיח תלויה ביום הכפורים, כי אף בלעדי יום הכפורים שפיר תתאפשר גאולת המשיח.

(198) יומא לח: "ראה הקב"ה שצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור". ובנתיב הצדק ס"פ א כתב: "כי הצדיק שהוא נבדל מן החמרי, כמו שאמרנו, וידוע כי העולם הזה הוא עולם גשמי, ולפיכך אי אפשר שיהיה הצדק הרבה, ואין קיום לעולם בלא צדיקים, ולפיכך שתלן בכל דור ודור". ועוד אמרו [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין". וראה להלן פ"ג הערה 293, פ"ד הערה 216, ונתיב התורה פ"ח הערה 106. לכך לולא יוה"כ לא היתה הגאולה האחרונה בימות המשיח מתאפשרת, כי הצדיקים מועטין מדי.

(199) לכך אף הצדיקים זקוקים לכפרת יום הכפורים, ובלעדה לא יוכלו להביא את המשיח. ולהלן פ"ד [לאחר ציון 476] כתב: "כי [אי] אפשר שלא יהיה דבר מה חסרון בצדיק". ובתפארת ישראל פט"ז הביא את מאמרם [סנהדרין לח:] אודות בריאת אדה"ר שהשתרעה על פני שתים עשרה שעות, כאשר בשעה "עשירית סרח". וכתב לבאר [רנג.] בזה"ל: "האדם יש בו נטיה אל העדר גם כן, ולפיכך בעשירית חטא, כי יש באדם נטיה אל החסרון. וגם זה נכנס בגדר הבריאה, כי 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ולכך מה שחטא בעשירי הוא שייך לבריאתו. וכמו שנכנס גם כן בגדר היום שעה עשירית, שאז האור מתחיל להיות כהה, וכך החטא של אדם גם כן נכנס בגדר האדם, שדבק ההעדר בעצם האדם. וכן הדין, שודאי כיון ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', אם כן אי אפשר שיהיה בלא זה". ובדר"ח פ"ג מ"ט [רח.] כתב: "כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'". וראה נתיב התשובה פ"א הערה 106, ותפארת ישראל פמ"ח הערה 90. ובגו"א בראשית פ"ו אות יא כתב "'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם". **והנה** במקומות הנ"ל הדגיש את תיבת "אדם" שבפסוק ["כי **אדם** אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"], וזה מורה שהאדם מוכן לחטא. אמנם בדרשת שבת הגדול [ריש רב.] הדגיש את תיבת "בארץ" שבפסוק כסבת החטא ["כי אדם אין צדיק **בארץ** אשר יעשה טוב ולא יחטא"], וכלשונו: "כי האדמה ממנו החטא, מפני שהאדמה

היא חומרית מצד החומר, ולכך כתיב 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', שהרי הוא בעל חומר נברא מן האדמה, ולכך בא החטא". וכן בגו"א בראשית פ"א תחילת אות לג כתב: "אבל כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז]. יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים, ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד. וזהו שאמר 'אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', פירוש כי אי אפשר להיות האדם צדיק בארץ, אשר יעשה תמיד הטוב והשלימות 'בארץ' שהיא מוכנת תמיד אל החסרון, בעבור חסרון שלה" [ראה להלן הערה 248]. ויש נפקא מינה בזה, שהנה רש"י [בראשית ו, ו] כתב על הפסוק שם "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ וגו'", "נחמה היתה לפניו שבראו בתחתונים, שאילו היה מן העליונים היה ממרידן". ובגו"א שם אות יא כתב: "פירוש 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם. ולפיכך אם היה האדם מן העליונים, בעבור שהחטא נמשך אל עצם האדם, אם היה בין עליונים היו בגדר אחד עם האדם, והיה נכנס בגדר העליונים החטא, והיה נמצא בהם גם כן יציאה מן הסדר אשר ראוי להם... ויש שסובר בב"ר [כז, ד] שאילו עשאו מן העליונים לא היה חוטא, וסבירא ליה שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף". ובזה פליגי שתי הדעות בב"ר, שהדעה הראשונה סוברת שאף אם האדם היה נברא רק מהעליונים, היה בו החטא, משום שהחטא קשור לעצם האדם. ואילו הדעה השניה בב"ר סוברת שהדגשת הפסוק היא בתיבת "בארץ", אך אם האדם היה נברא בעליונים לא היה בו החטא. וראה להלן פ"ד הערה 477.

(200) פירוש - אף שיש צדיקים בדור, אך אזלינן בתר רובא, ויש דורות שרובם חייבים, ואין בידם להביא את המשיח. נמצא דימות המשיח תלויים ביום הכפורים, ולכך יום הכפורים לא יתבטל לעתיד לבא. ואמרו חכמים [קידושין מ:] "העולם נידון אחר רובו". ובגו"א דברים פ"ט אות ה [קנז:] כתב: "כל ישראל עשו את העגל, ואף על גב שהם [בני אהרן] לא חטאו בעגל, העולם נדון אחר רובו, כאילו חטאו הם גם כן".

(201) פירוש - שתי הדעות במדרש [אם לעת"ל יוה"כ יתבטל או לא] חולקים האם יש בידי הצדיקים [שאין השטן יכול להם] להביא את המשיח; הדעה הראשונה סוברת שיש בידם לעשות כן, וממילא אין המשיח תלוי ביוה"כ, ולכך יוה"כ יכול להתבטל לעת"ל. אך הדעה השניה סוברת שאין בידי הצדיקים לעשות כן [מפאת מיעוטם, חטאם, ורוב

הדור החייב], ולולא יוה"כ היתה מציאות האדם בטלה, ונמצא שהמשיח תלוי ביוה"כ, ולכך יוה"כ לא יתבטל לעת"ל.

(202) כמבואר למעלה ציונים 172, 192.

(203) אודות שבחירת ישראל החלה ביציאת מצרים, כן כתב בגבורות ה' פל"ט, וז"ל: "יציאת מצרים הוא השלמת סדר העולם... שידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם, ובישראל בחר מכל האומות, וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם". ובנצח ישראל ס"פ יא [שז.] כתב: "כי מה שהם [ישראל] עלולים ממנו הוא הסבה שבחר השם יתברך בישראל, ודבר זה נודע להם שבשביל זה הוציא אותם ממצרים". ושם פ"ל [תקפז:] כתב: "כמו שאמר גם כן [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט... כי בחר השם יתברך בישראל כשיצאו ממצרים". ו"אתה בחרתנו מכל העמים" [תפילת שלש רגלים] פירושה ביציאת מצרים [סידור הגר"א, פירוש שיח יצחק]. וראה להלן פתיחה הערה 318, פ"ג הערה 326, ופ"ט הערה 12.

(204) פירוש - הקב"ה הוציא אותנו ממצרים ובזה בחר בנו מכל העמים, וזאת כדי לקחת אותנו להיות לו לעם, והוא יהיה לנו לאלקים. וכן כתב בגבורות ה' ר"פ סו, וז"ל: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב. שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל האל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ו-ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה כתיב [שמות כט, מו] 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". וראה להלן פ"א הערה 1300, פ"ב הערה 644, ופ"ו הערה 95.

(205) לשונו בהקדמה לדרוש על התורה [ו.]: "כי באין ספק כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם... אשר בחר בם א-ל". ולכך הקב"ה נתן לנו יום סליחה וכפרה מפאת אשר בחר בהם הא-ל. וכהמשך להערה הקודמת [שהוציאנו ממצרים ע"מ שיהיה לנו לאלקים], צרף דבריו בגו"א בראשית פי"ז אות ו, שכתב: "'אין לו אלוק' לעזרו ולסייע,

שזה מעשה אלוק". ולכך הואיל ויצ"מ מביאה להחלת אלקותו עלינו, ואלוק הוא המטיב עם יראיו בכל מילי דמיטב, לכך מכלל הטבה זו היא הענקת יום הכפורים לישראל.

(206) פירוש - נתינת יוה"כ לישראל היא זכר ליצ"מ, שמחמת שביצ"מ ה' בחר בנו מכל עם, לכך השפיע עלינו טובה בדמות יוה"כ. אך עצם הטובה של יוה"כ הוא הצלת ישראל מאבוד הנפש. נמצא שהנתינה לחוד, ועצם הטובה לחוד. ומחמת עצם הטובה לא יתבטל יוה"כ לעתיד לבא, וכמו שביאר.

(207) כוונתו לביאור דברי המדרש שפורים ויוה"כ לא יתבטלו לעת"ל. ובשלשה מקומות להלן חזר לבאר ענין זה [בפתיחה (לאחר ציון 328), להלן אסתר ג, ז (לאחר ציון 334), ושם ט, ל (לאחר ציון 542)], וראה למעלה הערה 167, ולהלן הערה 293. ובתפארת ישראל פנ"ג ביאר שני הסברים נוספים למדרש; הראשון הובא למעלה הערה 171, והשני הוא בזה"ל [תתלג.]: "וכאשר אתה תבין עוד אלו שני המועדים, הנה הם שניהם שוים [שבשניהם יש התגברות על כח עשו]... הרי מדרגת יום כפורים שהוא יתברך היה נותן עונש של יעקב על עשו. וכן היא מדרגת פורים, מה שהיה רוצה המן, שהוא מזרע עשו, לעשות למרדכי, שהוא מזרע יעקב, שהיה חפץ לאבדו, נטל הקב"ה ונתן על זרע עשו, הוא המן, ונאבד. ודברים אלו הם דברים גדולים ומופלגים" [ראה להלן פ"ט הערה 545]. והמשך דבריו יובא בהערה 209.

(208) של פורים.

(209) אודות שהעדר ביטול פורים מורה על מעלתו עליונה, כן כתב בתפארת ישראל ס"פ נג [תתלג:], וז"ל: "כלל הדבר, מה שהיו ישראל מנצחים כח עשו [בפורים], הוא מדרגה עליונה מעולם העליון. וכן ביום הכפורים, נצוח סמאל, הוא כח עשו... הוא למעלה מן עולם הזה. ולפיכך אמרו כי פורים ויום הכפורים לא יעברו ולא יהיו בטלים, כי אלו שנים הם בטול כח עשו שבא לעולם, כמו שהתבאר. ומאחר כי מדרגתם מעולם העליון, אין בטול להם אף לזמן התחיה, שיתבטלו עניני עולם הזה". וראה להלן הערות 280, 323, פ"ו הערה 308, ופ"ט הערה 545.

(210) משפט זה הוא הקדמה לקטע הבא, שבו יבאר את מעלתה העליונה של גאולת פורים, וכפי שכתב להלן בסוף ביאור המאמר הבא [לאחר ציון 289] "ומזה תבין כמה גדול הנס שהיה להם". וכן הרבה פעמים כתב להלן הבטוי "גודל הנס" [לפני ציונים 290, 294, 592, בפתיחה לפני ציון 128, ולאחר ציון 217. וראה להלן פ"ב הערה 30].

(211) "פפונאי - בני פפונאי, שם מקום" [רש"י ב"ק נד:].

(212) "ואדמה על ראשו - אע"פ שהיה בראשו, לא אבדה את שמה. שמע מינה אדם גופיה אדמה הוא, מדלא אבדה את שמה, דלא קרייה 'עפר', והשתא נמי [דברים כב, ו] 'על הארץ' קרינא ביה" [רש"י חולין קלט:].

(213) "ועוד זה שאלו ממנו, מנין למשה רמז קודם שבא שסופו לבא" [רש"י שם].

(214) "'בשגם' בגימטריא כמו 'משה', וכתיב שם [בראשית ו, ג] 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה', וכך היו ימי חיי משה. כלומר עתיד לבא 'בשגם' משה מן הנולדים, וכן 'ימיו'" [רש"י שם].

(215) "למעשה המן" [רש"י שם].

(216) "יתלה על העץ" [רש"י שם].

(217) "'הסתר אסתיר' בימי אסתר יהיה הסתר פנים, [דברים לא, יז] 'ומצאוהו צרות רבות ורעות'" [רש"י שם].

(218) "לגדולת מרדכי" [רש"י שם].

(219) "מר דרור - וקרי ליה ראש לבשמים ["בשמים ראש" (שמות ל, כג, מגילה י:)], לצדיקים ואנשי כנסת הגדולה" [רש"י שם].

(220) האם ראש האדם [מקום שכל האדם] נחשב בשמים או בארץ, וכמו שמבאר. ודרך החכמים לנקוט בציור הנראה כרחוק, אך כוונתם לשאלה עיונית עמוקה. וכן בגו"א במדבר פי"ט אות כ [ד"ה וזה] ביאר מדוע פעמים חז"ל דברו על דברים רחוקים, וז"ל: "וזה היה כוונתם של רז"ל בכל מקום שדברו חכמים בדברים רחוקים מאד, שלא היו ולא נהיו; בפרק בהמה המקשה [חולין ע.], יצא מרחם זה ונכנס ברחם אחר [מדובר שם בספק לגבי בכור בהמה, שאם בכור הבהמה היה ברחם אחד ויצא ממנו לרחם אחר, האם הנולדים שיולדו מכאן ולהבא מהרחם השני יפטרו מהבכורה, או שמא רק יפטרו הנולדים מכאן ולהבא מהרחם הראשון], וכיוצא בזה. אתה האדם אל תעשה כמו שעושין המהרהרין אחר דברי חכמים, וכאילו לא היה כוונתם רק לדבר בדברים כאלו. לא כן דעת החכמים האמתים, כי מה שדברו וטרחו בזה הוא הטעם והכוונה שיצא מזה, כי הם רצו לעמוד על ענין הבכור שצוה בתורה [שמות יג, ב], אם אינו דבר רק שהוא יוצא מבית הרחם, ואם כן לפי זה אם היה נכנס ברחם אחר בבהמה שלא בכרה ויצא, גם כן חייב בבכורה, שהרי פטר רחם הוא. או שנאמר שאין כוונת התורה ב'רחם' אלא על האם שהרתה אותו וילדתו. ובזה הספק יש עיון בחכמת התורה, והוא גדול מאוד בסוד הבכור. וכן הבעיא דבעי התם [חולין ע.]; נכנס חולדה והוצאתו והכניסתו, אין כוונתם כלל רק לידע אמיתות הענין במה הוא תולה הבכורה, וכאשר ידעו הדין אז ידעו במה

הבכורה תליא, ובזה יעמדו על עיקר טעם המצוה במה היא תולה הבכור. כי ההלכות שיש למצוה מעמידין את האדם על עיקר מהות המצוה. והסכלים מתלוננים על אלו הדינין. וכלל זה יהיה בידך, כי כל הבעיות האלו, הם וכיוצא בהם, הם תלוים בדברים עמוקים מאוד... ואין חילוק מה שכתוב בגמרא [שם] 'הדביק שני רחמים זה בזה ונכנס מזה לזה', או מבעיא פטר רחם שכתוב בתורה מה ענינו; שפטר ופותח הרחם בלבד על ידי הולד, או פטר רחם, שיצא ממנו הולד שנוצר בבהמה. ודבר זה עיון עמוק, שהוא תולה באמיתת מצות הבכור".

(221) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:]: "שם ה'אדם' הוא בא על שם אדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו" [ראה להלן פ"א הערות 11, 607, ופ"ב הערה 65]. ובנתיב התורה פט"ו [תקפא.] כתב: "כי כמה בני אדם שלא הגיעו למדריגת התורה, כי האדם בעל אדמה ואינו שכלי, לכך לא נקרא שפירש מן התורה".

(222) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:]: "יש לך לדעת, כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תערב:] כתב: "כי האדם הוא מתחלק... לשני חלקים, לגוף ולנפש", ושם הערה 976. ובח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "כי האדם יש בו שני חלקים, שהוא בעל גוף, והוא בעל שכל". ובבאר הגולה באר החמישי [קל:] כתב: "כי זה האדם הוא שכלי, מורכב מגוף ושכל". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 359. וראה בסמוך הערה 224, ולהלן פ"ט הערה 48.

(223) "למעלה" - ולא "על הארץ", ולא כפי שנאמר [דברים כב, ו] "כי יקרא קן צפור לפניך בדרך בכל עץ או על הארץ וגו'". וראה הערה הבאה.

(224) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:]: "שורש האדם הוא הגוף... והשכל שבאדם הוא מוסיף והולך ומתפשט תמיד, עד שהשכל הוא מתפשט למעלה מן השמים". וכן כתב הרמב"ן [בראשית ב, א], וז"ל: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני המאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ [מפאת גופו], ולצבא השמים [מפאת נפשו]. ובדר"ח פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו

החמרי". ובגבורות ה' פל"ד [קכח:] כתב: "נשמת האדם הוא דבר רוחני, וזה יותר עליון, כי המאורות הם גשמיים, אבל הנשמה היא רוחנית... הנשמה היא למעלה מן השמים". ובנתיב הלשון ספ"ה כתב: "ראוי אל השכל, שהוא בשמים".

(225) "עוף נושא קן באויר" [רש"י שם].

(226) מיישב בזה התמיה של הבן יהוידע [חולין קלט:], שהקשה: "מצא קן בראשו של אדם. קשיא, למה נקיט בראשו, הוה ליה למימר בגבו, דזה שכיח טפי שהאדם ישן על פניו וגבו למעלה, ותרדמה נפלה עליו, ובא עוף ועשה קן על גבו. אך בראשו קשה המציאות של הקן שם".

(227) נראה שכוונתו שבראש נמצאת הנשמה, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכח.], וז"ל: "כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד. ולכך היו מושחין גם כן את הראש של מלך בשמן של קדושה [ש"א י, א]". וראה להלן פ"ו הערה 122, ופ"ח הערה 320. ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל" [מלשון זה משמע שנשמה לחוד, ושכל לחוד]. ושם פל"ז [תרפו:] כתב: "הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז כתב: "והבן למה היו רוצים [האבנים] שיניח הצדיק את הראש [רש"י בראשית כח, יא], כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת" [ראה להלן פ"א הערה 155]. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנט.]. ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". וכן כתב בנתיב הבושה ס"פ ב, ח"א לשבת קיט: [א, סג:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א לחולין צא: [ד, קז.], ודרשת שבת הגדול [ריא.]. וב"לשם יחוד" שלפני הנחת תפילין יש אומרים "וצונו להניח... על הראש נגד המוח, שהנשמה שבמוחי עם שאר חושי וכחותי כלם יהיו משעבדים לעבודתו יתברך שמו". וראה להלן פ"א הערה 43. **ואם תאמר**, הרי אמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף", הרי שהנשמה אינה רק בראש, אלא היא "מלאה את כל הגוף", וכיצד הגביל את מקום הנשמה לראש בלבד. וכן מצינו שחכמים אמרו על כמה מאברי האדם שהם "אבר שהנשמה תלויה בה" [כתובות מו.], ופירש רש"י [ערכין ד.] "שהנשמה תלויה בו - שאם אמר ערך ראשי או ערך כבידי", ומוכח מכך שהנשמה תלויה באברים נוספים מעבר לראש. ונראה שקושי זה מתיישב ברווחה על פי דבריו בגבורות ה' פל"ט [קמה:], שכתב לגבי מצות תפילין בזה"ל: "וצוה להניח אלו פרשיות בראש וביד [שמות יג, ט], כי שם ה' נקרא על ישראל. וכאשר תבין דברי אמת,

תדע כי תפילין של ראש על הנשמה, **שהתחלת כחה בראש**, ותפילין של יד **תכלית כח הנשמה**... ולשנים אלו, הראש והזרוע, כח התנועה, דהיינו התחלת כח התנועה הוא מן המוח... נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך צותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע, להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי, ועל הזרוע כלי מקבל התנועה... לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן התפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר". הרי ששפתותיו ברור מללו שהתחלת כח הנשמה היא בראש, אך תכלית כחה היא בזרוע שבגוף. וכן ביאר רבי צדוק הכהן בשיחת מלאכי השרת, פרק רביעי, וז"ל: "וכן בנפש האדם המתלבשת בתוך הגוף, ויש בה ראש ותוך וסוף. הראש הוא הנשמה שבמוח, והיא טהורה, נופה נוטה למקום טהרה, שהוא הדביקות בהשם יתברך. והסוף שכוחות הפעולה שבו על ידי הנפש, הוא הסוף של כח הנשמה".

(228) פירוש - העפר שהיה מונח על ראשו נקרא "אדמה".

(229) לשונו בגו"א בראשית פ"ב אות כב: "פירוש, הא דכתיב גבי אדם [בראשית ב, ז] 'ויפח באפיו נשמת חיים' יותר ממה שכתיב בבהמה ושאר נבראים, שהאדם מן העליונים ומן התחתונים, ולפיכך כתב [שם] 'וייצר ה' אלקים מן האדמה ויפח בו נשמת חיים'. 'מן האדמה' מן התחתונים, 'ויפח נשמת חיים' מן העליונים". וכמה פעמים כתב שיסוד הארץ הוא בתכלית המטה מכל היסודות, וכגון, בבאר הגולה באר הששי [רלג.] כתב: "הארץ שהיא בתכלית המטה". וכן הוא בהמשך שם [ער.]. ובגו"א בראשית פ"א אות לג כתב: "הארץ היא יסוד התחתון". ובגו"א שמות פי"ב אות סז [רלח:] כתב: "אבל נקרא מקומו [של הארץ] תכלית המטה, שהוא מקום הארץ". ובדרשת שבת הגדול [סוף רד.] כתב: "כי יסוד הארץ הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ". וכן הוא בגבורות ה' פ"ע [שכ:]. ומה שכאן איירי ב"אדמה", ולא ב"ארץ", יבואר על פי מה שהשריש בנתיב העבודה פי"ז, וז"ל: "הפרש יש בין אדמה ובין ארץ; כי אדמה נקראת אף אחר שנתלש קצת מן הארץ, כמו 'עפר', שנקרא עפר אחר שנתלש. אבל 'ארץ' לא נקרא רק כל הארץ" [ראה להלן פ"ב הערה 98]. וכאן שאיירי בעפר תלוש על הראש, לכך הוא נקרא "אדמה" ולא "ארץ".

(230) בנתיב התורה פט"ו [תקפח.] ביאר שהאדם נקרא "אדם" [ע"ש האדמה] לא למרות שיש בו השכל, אלא דוקא מפאת שיש בו השכל, וכלשונו: "לפי הסברה יותר ראוי שהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה. אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזה כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא

זרע נקי, והאדמה מוציא הזרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת. וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא 'אדם', והתורה והמעשים הם פרי". הרי הבהמה אינה נקראת ע"ש האדמה מפני שהיא חסרה את השכל, ואילו האדם נקרא ע"ש האדמה מפני שיש לו השכל הדומה לזרע נקי. **וככל** דברי המהר"ל כאן כתב גם בחידושי החתם סופר [חולין קלט:], וז"ל: "מצא קן בראשו של אדם מהו. נראה דבשארי בעלי חיים שאינם מעופפים, פשיטא להו דלא עדיפי מכל עץ. אך אדם אין עיקרו גופו על הארץ, כי אם נשמת אלוק בקרבו, ודבוקה למעלה, במקום קדוש יתהלך, והוה ליה כנשר בשמים. משום הכי מספקא להו. ואפילו הכי פשיט להו מ'והאדמה על ראשו', ומכל שכן שארי בעלי חיים".

(231) "בעצמו" - בעצם.

(232) לשונו בתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.]: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'. ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים, להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, שנתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם, לא במה שבחר השם יתברך בו". ושם פ"א מ"ב [קעא:] כתב: "כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי שהוא מצורף אל החומר, ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי". ובהקדמה לתפארת ישראל [יט:] כתב: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי" [ראה להלן פ"ג הערה 637]. ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם]

אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל". וראה להלן פ"ד הערה 137, ובהערה הבאה.

(233) למעלה [לאחר ציון 224] שראש האדם הוא בגדר "על הארץ", כי שכל האדם אינו מופקע מחומריות הארץ. ועוד אודות שהחמרי מבטל את השכלי, כן כתב בנתיב התורה פט"ו [תרז.], וז"ל: "החמרי הוא הפסד השכלי, ודבר זה מבואר. ולכך אמר [פסחים מט:] אלמלא אנו [התלמידי חכמים] צריכין להם [לעמי הארצות], היו הורגין אותנו. כמו שהוא נמצא באדם, אילו השכל היה נתלה בחומר, והיה מוטבע בו עד שהיה צריך אליו, ולא היה נבדל ממנו, היה החמרי מבטל השכלי לגמרי, ולכך צריך שיהיה השכל נבדל מן החמרי". ואמרו חכמים [סנהדרין נב:] "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו" (הת"ח לע"ה, רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב ["הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)]. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו, דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.]: "פירוש, כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר כיון שנשבר שוב אין לו תקנה, כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי, כיון שנהנה ממנו, בדבר זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל. ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים" [הובא למעלה הערה 134].

(234) "בתורה השכלית" ולא כתב "בתורה" סתם, כי בא להדגיש שהתורה השכלית תרמוז רק לדברים שכליים, ולא לדברים חומריים. לכך קודם שימצא הדבר הגשמי, אין לו רמז בתורה השכלית [אך לאחר שנמצא הדבר הגשמי, התורה תדבר על כך, וכמבואר להלן הערה 236]. ולכך אדם פרטי, [שהוא אדם מסויים (לאפוקי מאומה שלימה)], הוא חומרי גופני, עד ששכל האדם בטל אצל הגוף, לכך הוא לכאורה שוה לשאר בעלי חיים [כמבואר להלן]. וכמו שלא יעלה הדעת שהתורה השכלית תרמוז לבעלי חיים החומריים קודם הבראם, כך לא יעלה על הדעת שהתורה השכלית תרמוז לשום אדם פרטי קודם הבראו. ואודות שהפרטי הוא גשמי, והכללי הוא שכלי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [שסד:] כתב: "הכלל הוא קרוב אל השכל,

והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". ובגבורות ה' פט"ז [עו:] כתב: "כי כל פרטי הוא מצד החומרי... שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי, פרט". ובנתיב יראת השם פ"ב כתב: "כי הפרטי הוא מצד הגשם בלבד". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "המלך נבדל מן הכלל... ולכך יש בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל. כי הגשמי הוא פרטי, ולכך כל מלך הוא אחד, שאין הכללי מתחלק" [ראה להלן פתיחה הערה 285, פ"א הערות 359, 364, 855, פ"ב הערה 438, פ"ו הערה 137, ופ"ח הערה 312]. וכן הוא בתפארת ישראל פי"א [קפא:], שם פל"ט [תקצז.], וגו"א בראשית פי"ב אות ד. [וצרף לכאן את הפסוק "לתאוה יבקש נפרד" (משלי יח, א)]. **ואמרו חכמים** [שבת לב:] בעוון ביטול תורה בנים מתים, ובח"א שם [א, כב.] כתב: "פירוש, כי תולדת הבנים היא מדריגה עליונה, מתדמה ומתיחס אל השכל. וזה כי האדם קודם שהוליד הוא אדם פרטי, וכל פרטי גשמי. וכאשר יוליד האדם, ובכחו הכללית, היינו הבנים, שוב אין פרטי, רק יש לו כח כללי, ולא נקרא עוד פרטי כאשר יש לו תולדת, אז הוא כללי. וכן השכל, הוא כללי, שאין השכל משיג הפרטי, רק הכללי. אבל העין רואה את הפרטי, ולא כן השכל, שהשכל משיג הכללי, ודבר זה מבואר לכל בעל שכל. ולפיכך כאשר מבטל מן התורה, ושוב אין לאדם שייכות וחבור אל הכללי, רק האדם הוא פרטי, וכיון שהוא פרטי אין ראוי שיהיה לו כח כללי, דהיינו הבנים, ולפיכך בעון בטול ת"ת בנים מתים". ובח"א לב"ב יז. [ג, עז:] כתב: "האבות אינם פרטים, כי הפרטי הוא חלק, ואין האבות חלק, ומפני כך לא שלט בהם היצה"ר, כי יצה"ר הוא חסרון ורע שנמצא באדם, ואין חסרון בדבר שהוא כללי, כי היו האבות במדריגה הכללית... כי כל נבדל ג"כ הוא כללי. ולא נחשב פרטי רק הדבר שהוא גשמי". וצרף לכאן דבריו בח"א לע"ז ד: [ד, כט:], בביאור דברי הגמרא שם שהשוותה בין חטא העגל של ישראל, לחטאו של דוד במעשה עם בת שבע, שכתב: "ישראל שהם כלל האומה חטאו בע"ז. כי הכללים קרובים אל חטא הזה, שהוא בשכל... אבל דוד שהיה יחיד, חטאו בבת שבע, שהוא מעשה הגוף".

(235) "כמו זה" - חשיבות כזו שתצדיק רמז בתורה השכלית [ראה הערה הבאה]. ודברים אלו מבוארים על פי דבריו בגבורות ה' פס"ז [שיא:], שכתב: "קצת החוקרים מדעתם ושכלם על המציאות, הרחיקו זה מאוד [שהאדם נכבד מהמלאך], ומאנו ללכת בדרך הזה, מפני שיהושע נפל על פניו לפני מלאך אלקים [יהושע ה, יד]... כי המלאך הוא נכבד מן האדם. ולא הבינו החילוק, כי בודאי מה שאנו אומרים כי האדם נכבד מן המלאך היינו מפני צורה המינית שלו, שיש בו צורת האדם, והוא צלם אלקים... [אך]

מפני שהצורה הזאת נתלה בחומר, יש לצורה הזאת בטול מה. ובשביל כך נפל יהושע לפני המלאך, כי למעלתו הנבדלת אשר יש למלאך, אין לו בטול כלל. אבל אצל האדם, כל אדם לצורתו יש בטול מן החומר. ומכל מקום מצד עצם הצורה המינית, נבחר האדם מן המלאכים. ומפני כך לא נפל יהושע על פניו רק לפי שהוא פרט, והפרט יש לו חסרון זה מה שהצורה נתלה בחומר, אבל מצד הכלל אין כאן חסרון זה כלל. ולפיכך המלאכים ממונים שומרים את האדם, ועם כי אין עליון ממונה לשפל, מכל מקום במה שיש באדם הצורה האלקית שבה, יש מעלה יותר מן המלאכים, הם שומרים אותו".

(236) אך לאחר שנמצא הוא מוזכר בתורה השכלית, כמו שבעלי חיים מוזכרים בתורה, כי סוף סוף הם נמצאים בעולם. אך לפני שנמצאו בעולם אין להזכירם אלא רק מפאת שכליותם, ולכך העדר רמז בתורה מורה על העדר שכליות. ומעין מה שאמרו [תענית ט.] "מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא". וכן מצינו שאמרו חכמים [ב"ק צב.] "מנא הא מילתא דאמרי אינשי בהדי הוצא לקי כרבא, אמר ליה דכתיב [ירמיה ב, כט] 'למה תריבו אלי כלכם וגו'"". הרי שחיפשו מקור מהמקרא למימרא שאמרו אינשי. וכן כתב הבן יהוידע [חגיגה יג.], וז"ל: "כי באמת אין לך דבר שאינו נרמז בתורה... כהנך הנזכרים בגמרא דקמא מנא הא מילתא דאמרי אינשי, ויליף לכלהו מקרא". ובליקוטי אמרים לספר יהושע [ד"ה ואמנם עדיין] כתב: "אמרו בבבא קמא [צב.] מנא הא מילתא דאמרי אינשי וכו'. שכל מין חכמה דאמרי אינשי, רק שהוא חכמה אמיתית ושפת אמת, היא רמוזה בתורה... רק אחר כך בהמשך הדורות היא יוצאה לאור על ידי חכמי דור ודור ודורשיו". ולכך העדר רמז מורה על העדר חשיבות.

(237) ולפי זה שאלת הגמרא "משה מן התורה מנין" אינה איפה משה רבינו מרומז בתורה, אלא האם משה רבינו מרומז בתורה, דהאם יש חילוק בינו לשאר בני אדם פרטיים מפאת צדקתו המופלגת. והנה לא ביאר מדוע נקטו בגמרא דוקא במשה, יותר משאר צדיקים. ואולי משום שעל משה רבינו נאמר להדיא שהוא "איש האלקים" [דברים לג, א], ובמדרש [דב"ר יא, ד] אמרו "מהו 'איש האלקים'... מחציו ולמטה איש, מחציו ולמעלה 'האלקים'". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת, **והיה נבדל במעלתו מכל אדם**, כמו שנקרא 'איש אלקים'... והיה פורש מן האשה [שבת פז.], ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש. ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר" [ראה להלן הערות 270, 424, פ"א הערה 853, פ"ב הערה 263, פ"ו הערה 417, ופ"ח הערה 336]. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעו.] כתב: "משה... הוא 'איש האלקים', והיה

כמו מלאך, ונבדל מן החומר, שהוא רע. ולפיכך ראוי היה לקבל התורה, שהוא השכל האלקי, נבדל לגמרי מכל גשם". ובגבורות ה' פט"ז כתב: "מעלת משה רבינו ע"ה, כי נשמתו היה קודש קדשים, נאצל מן המעלה הרמה והנשאה העליונה... שזה מורה על מעלת משה שהוא נבדל במעלתו מכל אדם על פני האדמה... עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ולכך נקטו בגמרא דוקא במשה רבינו, כי הוא "היה נבדל במעלתו מכל אדם", ובזה "היה ראוי לקבל התורה, שהוא השכל האלקי", ומן הראוי שהוא יוזכר בתורה השכלית. וראה בסמוך ציון 243. **ואם תאמר**, הואיל ומשה מוזכר להדיא בתורה מאות פעמים [לאחר שנולד], שמא שוב אין צורך להזכירו ברמז גם קודם שנולד. ויש לומר, כי מה שמשה רבינו מוזכר בתורה לאחר שנולד אינו מורה על מעלתו השכלית, כי גם דברים גשמיים [כבעלי החיים] מוזכרים בתורה לאחר שנמצאו "במציאות הגשמי" [לשונו להלן לפני ציון 246]. ורק כשיש רמז למשה קודם שנולד, בזה יש התייחסות למעלתו השכלית, כי קודם שנולד אין לו אלא את מעלתו השכלית.

(238) הנה נקט כאן כדבר פשוט שמשה רבינו נחשב לאדם פרטי. אמנם בכמה מקומות כתב לא כן, וכגון בגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור" [ראה להלן פ"א הערה 155]. ובתפארת ישראל פכ"ט [תמג.] כתב: "ראויה מדרגה זאת למי שהוא נחשב כמו כלל ישראל, וזהו משה. ודבר זה מורגל בפי חכמינו כי משה עומד נגד כל ישראל". ושם פס"ג [תתקעח:] כתב: "כי משה היה אדם כללי, ולא פרטי, כי שקול היה כמו כל ישראל". וכן הוא בבאר הגולה באר חמישי [סו:]. ולהלן [אסתר ג, ז (לאחר ציון 301)] כתב: "כאשר הפיל המן גורלות לדעת איזה זמן שהוא סוף ישראל, ונפל באדר, אז שמח. כי בזה הזמן מת משה [מגילה יג:], שהוא רבם של ישראל, והוא נחשב צורת כל ישראל. ולפיכך חשב [המן] כאילו יש כאן העדר כל ישראל". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שמשה הוא אדם פרטי. ואולי יש לומר שמעלתו הכללית של משה רבינו נמצאת רק לאחר שנולד, ולא קודם לכך. כי הואיל ו"משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל,

[ולכן] היה משה נגד כל ישראל" [לשונו בגו"א הנ"ל]. אך כל עוד שמשה לא נולד אי אפשר לומר עליו שהוא נבדל אלקי שאינו משתתף עם ישראל, שהרי הוא עומד לעצמו ללא שייכות לזולתו. לכך מעלתו הכללית של משה לא חלה עליו אלא רק לאחר שבא לעולם והנהיג את ישראל, שאז הוא עומד לעומת ישראל, ולא קודם שנולד. **אמנם יש להעיר** על זה, שלפני לידת משה נאמר [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", ולא נזכר להדיא שאיירי בעמרם ויוכבד. ובביאור השמטת שמם כתב בגבורות ה' פט"ז [עו:] בזה"ל: "ולא הזכיר הכתוב שם עמרם ושם יוכבד לכתוב 'וילך איש מבית לוי ושמו עמרם ויקח את בת לוי ושמה יוכבד', שזה מורה על מעלת משה, שהוא נבדל במעלתו מכל אדם על פני האדמה. ולפיכך לא זכר אצל אביו ואמו רק שם סתם, לא שם פרטי, כי שם הפרטי מורה על איש מיוחד. ומפני שהאב והאם הוא סבה לבן, ואם היה עמרם ויוכבד סבה למשה במה שהם בני אדם פרטיים, אז היה גם כן משה אשר הם סבה אליו אדם פרטי זה, והפרטי זה אינו נבדל מן הכלל, כי הפרטי זה הוא חלק הכל, ואז לא היה מעלת משה נבדל מכל אדם. לכך הזכיר אביו ואמו בשם הפשוט, לא בשם הפרטי זה... ומשה שהיה נבדל לגמרי, לא נולד בסבת פרטית כלל, ולכך לא נאמר אצלו שם פרטי, רק כתב שם 'איש', שהוא שם לכל איש, ואינו שם פרטי מיוחד, וזה מורה על מדריגה נבדלת אלקית". הנך רואה שאף קודם לידת משה היתה למשה מעלה נבדלת כללית, ולא רק לאחר שנולד. ולפי זה הדרא קושיא לדוכתא, מדוע כתב כאן שמשה רבינו הוא אדם פרטי קודם לידתו. ויל"ע בזה.

(239) פירוש - מעלת משה הנבדלת באה לו מחמת היותו צדיק מופלג, דמשה מגלה על מעלת הצדיקים. ואודות מעלתו הנבדלת של הצדיק, הנה כל נתיב הצדק הוקדש ליסוד זה. ושם בפ"ב [ב, קלט:] כתב: "כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא, שנאמר [ש"א ב, ט] 'רגלי חסידיו ישמור' [יומא לח:]... כי הצדיק מצד מדריגה זאת הנבדלת, שהיא אחת... לכך אם יצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא, מפני כי ראוי להיות שנותיו אחד, ולא יהיו מחולקים עד שהיו מקצת שנותיו בחטא, ומקצת שנותיו בלא חטא, רק יהיו הכל אחד... ולפיכך כאשר עברו רוב שנותיו בלא חטא, במה שהצדיק יש לו מדריגה נבדלת אשר אין חלוק לזאת המדריגה, כמו שהתבאר, כי אין חלוק בענין הצדיק, שהוא מדריגה נבדלת, ולכך אם יצאו רוב שנותיו שוב אינו חוטא". ובגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "הנסים הם גם כן לצדיקים פרטים, ואינו דבר לכל העולם... ודבר זה מדריגה נבדלת בלתי טבעית, וכל צדיק וצדיק יש לו מדריגה זאת בפני עצמו, ומזה ראיה שהשם יתברך עושה נסים לצדיקים פרטיים". ולהלן

אסתר ו, ו [לאחר ציון 111], כתב: "הצדיק, עצם מעלתו הוא עליון מאוד, ואיך לא יהיה ברשותו הלב, שהוא התחלה... שיש לו מדריגה עליונה מאוד... הצדיק, אמיתת עצמו הוא מעלה עליונה מאוד, ולכך הלב שהוא נאמר על ההתחלה, הוא ברשותו". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכד:] כתב: "דבר זה הוא כל הכוונה של פילוסופים, להשפיל את האדם עד תחתית האדמה. הפך דעת חכמי ישראל, שנתנו לאדם הצדיק מדריגה עליונה יותר מן המלאכים". וראה להלן פ"ו הערה 112.

(240) שעשה עצמו עבודה זרה [מגילה י:], ולכך כחו הרע הוא בלתי גשמי, וכמו שביאר להלן פ"ה הערה 605. ואמרו חכמים [גיטין נז:] "נבוזראדן גר צדק היה, מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, מבני בניו של סיסרא למדו תינוקות בירושלים, מבני בניו של סנחריב לימדו תורה ברבים, מאן אינון, שמעיה ואבטליון". ובנצח ישראל פ"ז [קעד.] כתב לבאר: "דע, כי מה שספרו כאן מן הרשעים שזרעם נתגייר בישראל, ולימדו תורה ברבים, הוא ענין נפלא. כי יש לך לדעת, שהרשעים כאשר הם מופלגים ברשעות, ויש להם כח גדול מאוד כמו שהיה לאלו שזכר, אי אפשר שלא יהיה מצורף כח שלהם אל כח עליון, כח השם יתברך, רק שהיה זה אצלם בטומאה. אבל אצל הבנים, כאשר נתגיירו, נצרף ונזדכך ונתלבן, ולפיכך היו בניהם גדולים מלמדים תורה ברבים. ואי אפשר שלא יהיה כך. שכל כח כמו אלו, שהיה להם כח גדול, הוא מאת השם יתברך, וכיון שהוא מאת השם יתברך יש בזה צד בחינה מה של קדושה, שהרי הוא מן השם יתברך. ואם אצל האב היה בטל כח הקדושה אצל הטומאה, אבל בבנים נתלבן כח זה, ולכך לימדו תורה ברבים". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רג.] כתב: "כי כח סנחריב שהיה לו הוא כח עליון, רק שהיה נוטה לצד טומאה. וכמו שהרופא מסיר הרע, עד שנשאר הטוב, כך הסיר הקב"ה הרע מן כח סנחריב, ונאבד, עד שנשאר הטוב... וכן נבוזראדן, אף שהיה מחריב הבית, היה מעורב בכח ההוא כח עליון, והוסר אותו הרע ונרפא מרעתו, והיה גר צדק... וכן המן, אי אפשר שלא יהיה בכח שלו כח עליון, וכאשר הוסר הסיג, נשאר כסף צרוף". וראה דבריו בח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.]. וצרף לכאן דבריו בגו"א [דברים פ"א אות כט] שלשון "אנשים" נאמרת על צדיקים, וכן על רשעים המופלגים ברשעותם, וכמו דתן ואבירם, ויובא בהערה 244, ודבריו שם שייכים מאוד ליסוד שמניח כאן, שישנו צד שוה בין צדיקים לרשעים המופלגים ברשעותם. ולהלן [לאחר ציון 382] כתב: "כי המן שהוא צורר לישראל מזרע עמלק, ורמז עליו בתורה גודל כחו". וראה להלן הערה 384, להלן בפתיחה הערה 407, ופ"ג הערה 650.

(241) אודות שאסתר ומרדכי הם הפכים להמן, כן ביאר להלן [אסתר ג, א (לאחר ציון 35)] שלאחר שאחשורוש היה מגדל את אסתר ומרדכי, היה מגדל את המן גם כן, מפאת היותם הפוכים ושוים. ובסמוך [לפני ציון 251] כתב: "כי מרדכי הפך המן, כי המן כחו מאדים, שהיה רוצה להשמיד ולהרוג הכל... ומרדכי כל עניינו הפך זה, להציל מן המות". ולהלן [אסתר א, ח (לאחר ציון 812)] כתב: "מפני כי עיקר שהוא צדיק הוא מרדכי, ועיקר הרשעים הוא המן... שהם שני הפכים, צדיק ורשע כמו מרדכי והמן, שזה צדיק גמור, וזה רשע גמור. זה היה עושה עצמו עבודה זרה, וזה היה מקדש השם... והם הפכים גמורים". ולהלן [ג, ו (לאחר ציון 198)] כתב: "כי המן בפרט הוא מתנגד למרדכי, ומרדכי להמן". ולהלן [אסתר ה, יג (לאחר ציון 472)] כתב: "כי מרדכי היה יושב בשער המלך, והיה לו חשיבות אצל המלכות. וכן המן ג"כ היה לו חשיבות אצל המלך. ודבר זה אי אפשר שיהיה מרדכי והמן, שהם הפכים, ביחד. וגדולת אחד מהם מחייב שפלות האחר, ולכך היה מחייב מן גדולת מרדכי אצל המלך שיהיה המן עבד לו". וראה להלן פ"ג הערות 37, 199, ופ"ח הערה 23.

(242) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל ר"פ א כתב: "כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך. כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך". ושם בפ"ה [קמב:] כתב: "כי מציאות ההפכים אחד, וכאשר נמצא אחד, נמצא השני שהוא כנגדו". ובבאר הגולה באר החמישי [פח:] כתב: "כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום מרגיש בקור". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז.] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם מעידים בעצמם [אומות העולם] שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים" [ראה להלן הערה 571]. וראה בגו"א ויקרא פי"א הערה 15 שיסוד זה נתבאר שם בהרחבה. וכן הוא בנתיב שם טוב פ"א [ב, סוף רמו.], גבורות ה' פנ"ג [רלא:]. ובח"א לסוטה ט. [ב, לח.] כתב: "וההפכים הם תחת סוג אחד". וכן נקט לגבי בעל שם טוב ובעל שם רע [נתיב שם טוב פ"א (ב, רמו.)], חיה טהורה וחיה טמאה [גו"א ויקרא פי"א אות ג], קדושה עליונה לעומת טומאה [גו"א דברים פל"ד הערה 16], בן חכם לעומת בן רשע [גבורות ה' פנ"ג (רלא:)], חיים ומיתה [נתיב התורה פ"א (הערה 168)], אדם לעומת

נחש [ח"א לסוטה ט. (ב, לח.)], ועוד. ואמרו "אם אין דעה הבדלה מנין" [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב]. וראה למעלה הערה 88, ולהלן פ"א הערה 81.

(243) כמבואר למעלה הערה 237.

(244) כמו שמצינו שאצל רשעים שאינם כל כך מופלגים ברשעות, שאין כחם בלתי גשמי, אלא גשמי בלבד, וכמו שכתב בגו"א דברים פ"א אות כט [טז.], וז"ל: "כי לשון 'אנשים' בא בכל מקום על שהוא בעל מעשה, כמו 'והלא איש אתה ומי כמוך בישראל' [ש"א כו, טו]. ואדם כשר הוא בעל מעשה, ולא הרשע, כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי, ואיך יהיה נקרא בשם 'איש' או 'אנשים' אותם ההולכים אחרי מעשה הבלי תעתועים. רק נקרא 'איש' מי שמעשיו כשרים, כמו שאמרו חכמים [שבת לז:] 'מרי דעובדא' על איש הכשר במעשים. אמנם מצאנו שלשון 'אנשים' בא על רשעים גמורים, כמו 'ויותירו אנשים' [שמות טז, כ], 'שני אנשים עברים נצים' [שמות ב, יג], 'העיני אנשים האלה תנקר' [במדבר טז, יד]. שפירושו, בכל מקום שנאמר סתם 'אנשים' פירושו שהם צדיקים, אבל במקום שמפרש שהם רשעים, כמו בכל מקומות שזכרנו, אין פירושו שהם צדיקים. ואל יקשה לך, דכיון דלשון 'אנשים' בא על שהוא בעל מעשה, איך יתכן לקרותן בשם 'אנשים'. דיש לך לדעת דודאי כל ה'אנשים' בא על שהוא בעל מעשה, והאדם הצדיק הוא בעל מעשה לפי מעשיו, ולפי האמת. אבל אשר מופלג ברע, יאמר עליו גם כן לשון 'אנשים', כמו שאמרו [יבמות קד.] 'כמה רב גובריה', רצה לומר כמה גדול כחו לעשות רע כל כך. וכמו שיאמר על נמרוד 'הוא החל להיות גבור ציד לפני ה" [בראשית י, ח-ט], וזה להרע [רש"י שם]. ומפני שאצל 'ויותירו אנשים', וכן 'שני אנשים עברים נצים', שאין אותו מעשה מופלג ברע, לכך דרשו כי לכך קראם 'אנשים', שהם דתן ואבירם, שמבואר רשעתם במה שעשו שחלקו על ה' ועל משה [במדבר כו, ט], וזה לא היה מעולם, ונקראו 'אנשים' על הפלגת מעשיהם הזרים. ולעולם לשון 'אנשים' היפך נגד 'נשים', כי הנשים תשושי כח, אין מעשה להם. והאיש הכשר הוא בעל מעשים, ואם בעל פעולות שהם מופלגות ברע, נקראו גם כן 'אנשים', כמו דתן ואבירם". וראה להלן פ"ב הערות 43, 44, 132, פ"ג הערה 643, ופ"ו הערה 62.

(245) בסמוך יבאר את הלימוד מהפסוק "המן העץ".

(246) "במציאות הגשמי" היא המציאות הקיימת בעולם הזה, שהוא גשמי. ואודות שעולם הזה הוא עולם גשמי, כן מבואר בדר"ח פ"א מ"ה [רס.], שם משנה י [שיב:], שם פ"ב מ"י [תשפה:]. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל". ובנצח

ישראל פט"ו [שס.] כתב: "אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". וראה להלן פתיחה הערה 156, פ"א הערה 617, פ"ג הערה 293, ופ"ו הערה 56.

(247) ואם תאמר, הואיל וביאר כאן [פעמיים] שהמן הרשע הוא ג"כ הפך משה רבינו, א"כ כשם שהיות המן נרמז בתורה מחייבת שמרדכי ואסתר יהיו נרמזים, הוא הדין שהיות משה רבינו נרמז בתורה תחייב שהמן יהיה נרמז, ומדוע נוקט בכלל של "ידיעת הפכים אחד" רק ביחס שבין המן לעומת מרדכי ואסתר, ולא ביחס שבין משה לעומת המן. ויש לומר, כי אע"פ שהמן הוא הפך למשה, מ"מ הפכיות זו אינה מחייבת שכחו של המן יהיה בלתי גשמי, שהיה ניתן לומר שכחו גשמי בלבד, ומ"מ גם בזה מתקיימת ההפכיות שבינו למשה; כחו של משה בלתי גשמי, וכחו של המן גשמי. אך לאחר שביאר שכחו של המן הוא בלתי גשמי ונרמז בתורה, בזה ידעינן שכחם של מרדכי ואסתר צריך להיות גם כן בלתי גשמי ונרמז בתורה, שלא יתכן שתהיה להמן הרשע נקודת גובה שלא תימצא לה הקבלה אצל מרדכי ואסתר, אשר הם ההפוכים להמן, כי "ידיעת הפכים אחד".

(248) מה שמדגיש שמקום האדם הוא עם הנמצאים הגשמיים [ולכך היתה סלקא דעתך לומר שהאדם הוא ג"כ גשמי], כי היות האדם בארץ היא המביאתו לידי חטא, וכמבואר למעלה הערה 199 בביאור המקרא [קהלת ז, כ] "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", שתיבת "בארץ" מורה שהחטא קשור לארץ. ובגו"א בראשית פכ"ה אות יט כתב: "שכל העיר [של רבקה אמנו] היו רשעים, והיה לה להיות נמשך אחר מנהג העיר שהיו כולם רשעים, ולא הלכה אחר המנהג, וזה בודאי הוראה על גודל צדקתה וזכות נפשה" [ראה להלן פ"ב הערה 171]. ועוד, הרי המקום נכנס בגדר האדם, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ז [קכג:], וז"ל: "כל דבר בעולם יש לו מקום, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר. ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום [גיטין לד:]... כי המקום שייך לאדם, ונכנס בגדרו". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ד [קל:], ובנתיב התשובה ס"פ ה [ראה להלן פ"ב הערה 123, ופ"ג הערה 489]. לכך היתה סלקא דעתך לומר שהיות שמקום האדם הוא בתחתונים עם שאר הנמצאים הגשמיים, לכך אף כח האדם הוא גשמי בלבד, ולא בלתי גשמי. קא משמע לן שעם כל זה "כח האדם גדול מאוד, הן לטוב הן לרע". **ואודות** שכח האדם הוא גדול, למרות היותו נמצא בעולם הגשמי והשפל, כן כתב בנפש החיים שער א פי"ג, וז"ל: "הזהיר כאן את האדם מחמת היותו עתה בזה העולם השפל, שאינו רואה

ומשיג הבנין או ההריסה חס ושלום הנעשה למעלה בהעולמות מכל דבור ודבור שלו. ויכול להעלות על דעתו ח"ו לומר במה נחשב דבור ושיחה קלה שתפעול שום פעולה וענין בעולם. אבל ידע נאמנה שכל דבור ושיחה קלה שלו לכל אשר יבטא בשפתיו, לא אתאביד, ואינו הולך לבטלה ח"ו... שככל היוצא מפיו יעשה למעלה, ומעורר כח עליון, הן בדבור טוב, מוסיף כח בכחות הקדושים... וכן מבואר במקומות רבות בתקונים, שמכל דבור וקול והבל דאורייתא או דצלותא נבראים כמה מלאכים קדושים. ובהיפך, בדבור אשר לא טוב ח"ו, הוא בונה רקיעים ועולמות של שוא לס"מ ר"ל. וגורם ח"ו הריסת וחורבן העולמות".

(249) לשונו שם [פג.]: "מזה תבין דברי חכמים שאמרו במדרש [ב"ר כו, ו] 'בשגם הוא בשר' [בראשית ו, ג], 'בשגם' בגמטריא 'משה', 'והיו ימיו מאה ועשרים' [שם], בשביל זכות משה רבינו ע"ה נתן הקב"ה אריכות זמן להם מאה ועשרים, שהרי משה רבינו ע"ה היה חייו מאה ועשרים [דברים לד, ז]. וטעם המדרש כמו שאמרנו, כי מפני שהיה משה רבינו ע"ה הצורה הנבדלת כמו שהתבאר, נתן הקב"ה אריכות לצורת העולם שהיו בדור המבול, שלא יהיו נמחים במים הבאים לאבד הצורה. ובשביל זכות של משה רבינו ע"ה, שהיה צורה שלימה בתחתונים, נבדל מן המים, נתן הקב"ה אריכות לאותו דור, רצה לומר שיש לצורת העולם מעלה גדולה מאוד, שיש צורה הגוברת על המים, והיא צורה של משה רבינו ע"ה. ובשביל אותה מעלה שיש בעולם, לא היו קלים לאבד על ידי מים צורת העולם". **ובח"א לחולין** קלט: [ד, קטו.] כתב: "משה מן התורה מנין. דבר זה ענין מופלג מאוד מאוד, מה שנרמז משה בדור המבול, שהוא היה מגין על המבול כמנין שנותיו, שנאמר 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה'. ודבר זה נשגב מאוד מאוד במעלת משה, שנאמר עליו [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתיהו', שמשה הוסר [מן] המים. הרי כי המים הם היו רוצים לאבד משה, והוסר מהם עד שלא יוכלו לו. ותמיד המים מתנגדים למשה והיפך למשה, כי הוא בקע הים והיה גובר עליו. ומכל מקום לבסוף נלקה ע"י מים שהכה בסלע [במדבר כ, יא]... כי בודאי המים מתנגדים למשה, כאשר היה שם חטא כמו שהיה אצל [שם פסוק י] 'שמעו נא המורים'. ובלאו הכי משה הוא גובר על המים, לא המים על משה, ולא יכלו לו, ולכך נקרא משה על שם 'כי מן המים משיתיהו'. וכל זה כי משה הוא קדוש איש אלקים לגמרי, נבדל מן החומר, והמים הם חמריים ואין בהם צורה כלל, למי שיבין ענין המים ומדריגתן. כי הצורה הוא דבר מקוים, ואילו המים דבר נגר ונמס, ולכך הם חמריים לגמרי. ולכך מה שאמר בזכות משה, רצה לומר כי העולם הזה מוכן למעלה העליונה, שיהיה בעולם אדם שהוא כולו צורה אלקית נבדלת. ודבר זה מושל

על המים החמרים, עד שלא יהיה המבול גובר על העולם להפסיד הכל. כי מה שמוכן העולם הזה אל הצורה האלקית, אינו מניח זה כלל... ולפיכך היה זכות משה מבטל מי המבול מאה ועשרים שנה, כמספר זה, שהוא מעלת הצורה המושל על המים... כי עצמו של משה צורה נבדלת אלקית, ולכך היה דבר זה מגין מאה ועשרים שנה. ודבר זה הם דברים מופלגים ועמוקים מאוד". **אך עדיין** יש להבין מדוע הרמז למשה הוא דוקא בתיבת "**בשגם** הוא בשר", הרי תיבה זו מדגישה שהאדם הוא גופני ולא רוחני, וכמו שכתב שם הרמב"ן [בראשית ו, ג], וז"ל: "והנכון בעיני, כי יאמר לא יעמוד רוחי באדם לעולם, בעבור שגם האדם הוא בשר, ככל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה ובחיה, ואיננו ראוי להיות רוח אלקים בקרבו. והענין לומר, כי האלקים עשה את האדם ישר להיותו כמלאכי השרת בנפש שנתן בו, והנה נמשך אחרי הבשר ובתאוות הגופניות נמשל כבהמות נדמו, ולכן לא ידון עוד רוח אלקים בקרבו, כי הוא גופני לא אלקי, אבל יאריך להם אם ישובו". ומדוע תיבה המורה על שפלות וחומריות האדם היא זו הרומזת לצורתו הנבדלת של משה רבינו. ואולי יש לומר, כי הואיל והעולם מסוגל להכיל בחובו צורה כל כך נבדלת ומופלגת כדמות משה רבינו, לכך בהכרח מפאת "זה לעומת זה" העולם יוכל גם להתדרדר עד לדיוטא התחתונה ביותר, ולהכיל בחובו אנשים שאין בהם לחלוחית של צורה, אלא הם בעלי בשר בלבד. דרק משום שאדם יכול להתרומם כל כך [כמשה רבינו], הוא גם יכול להתדרדר כל כך ["בשגם הוא בשר"]. וראה להלן פ"ג הערה 310 בגימטריות נוספות בשם "משה".

(250) "מרדכי מן התורה מנין, דכתיב [שמות ל, כג] 'מר דרור', ומתרגמינן מירא דכיא" [חולין קלט:]. ואע"פ שלא הזכירו במאמר זה את המלים "בשמים ראש", מ"מ במאמר אחר הזכירן, שאמרו [מגילה י:] "'יעלה ברוש' [ישעיה נה, יג] זה מרדכי, שנקרא ראש לכל הבשמים, שנאמר 'ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור', ומתרגמינן מרי דכי". וכן יחזור כמה פעמים לכתוב שמרדכי נרמז במלים "בשמים ראש".

(251) כמבואר למעלה הערה 241.

(252) לשונו בגו"א בראשית פ"ל אות יח: "כי כח עשו הוא כח מאדים", ומקור דבריו הוא הזוה"ק ח"ג רטו. "ככבא דמאדים אתאחיד ביה עשו". ולהלן [פ"א לפני ציון 1210] כתב: "המן הוא גם כן נגד כח מאדים". ובכד הקמח, ערך פורים, כתב: "המן למאדים, לפי שהמן בא לשפוך דמן של ישראל, והוא מזרע עמלק בן עשו הנקרא [בראשית כה, ל] 'אדום'". וראה להלן פ"א הערה 1210.

(253) שבת קנו. אמרו "האי מאן דבמאדים, יהי גבר אשיד דמא". ובבאר הגולה באר החמישי [פז:] כתב: "ימצא כוכב מאדים שבחלקו החורבן וההפסד". ורש"י [שבת קכט:] כתב: "מזל מאדים ממונה על החרב ועל הדבר ועל הפורעניות". ובתיקוני זוהר תיקון ע [קכה.] כתוב "מאדים איהו למשפך דמא, ואיהו מכת חרב הרג ואבדן". וראה להלן פ"א הערה 1211.

(254) להלן [פ"א לאחר ציון 1209] כתב: "המן הוא גם כן נגד כח מאדים, שהרי מספרו 'מאדים', ולכן היה כחו להשמיד ולהרוג הכל, כי זה כח מאדים שהוא לרעה". ובמגלה עמוקות על ואתחנן, אופן קצא, כתב: "וסוד [שמות יז, יד] 'מחה אמחה'... 'מחה' נוטריקון 'מאדים' 'חלבנה' 'המן', שכולם עולין צ"ה". ובספר בני יששכר מאמרי חודש ניסן, מאמר ד, כתב: "בזמן שליטת כוכב מאדים, שהוא כח ס"מ, שרו של עשו, מאדים ממנו היה יונק המן הבא מן עשו, וחשב לשפוך דם ח"ו, כפי שפיטת כח מזלו, 'המן' בגימטריא 'מאדים'". וראה להלן פ"א הערה 1210.

(255) פירוש - כאשר עשה מרדכי בענין פורים, שהציל את ישראל מגזירת המיתה של המן. ובפזמון "שושנת יעקב" משוררים "ארור המן אשר בקש לאבדי, ברוך מרדכי היהודי". הרי "ברוך מרדכי" עומד כנגד "ארור המן", ואירית המן היא משום "אשר בקש לאבדי", וממילא מרדכי הוא "ברוך" על שמנע אבדון זה.

(256) שנאמר [במדבר יז, יא-יג] "ויאמר משה אל אהרן קח את המחתה ותן עליה אש מעל המזבח ושים קטורת והולך מהרה אל העדה וכפר עליהם כי יצא הקצף מלפני ה' החל הנגף ויקח אהרן כאשר דבר משה וירץ אל תוך הקהל והנה החל הנגף בעם ויתן את הקטורת ויכפר על העם ויעמוד בין המתים ובין החיים ותעצר המגפה". הרי הקטורת עצרה את המגיפה ואת המיתה. ורש"י [במדבר יז, יא] כתב: "וכפר עליהם - רז זה מסר לו [למשה] מלאך המות כשעלה לרקיע, שהקטורת עוצר המגפה, כדאיתא במסכת שבת [פט.]". ואמרו חכמים [שבת פט.] "אף מלאך המות מסר לו דבר", ופירש רש"י שם "מסר לו סודו - להקטיר מחתות קטורת בשעת מגפה, ולעמוד בין המתים ובין החיים".

(257) לשונו בח"א לע"ז כ: [ד, נ:]: "דעת חכמים ז"ל בענין מלאך המות, כי אין המיתה לאדם נמצא בעצמו. וזה כי הנפש שהיא צורה לאדם, מצד עצם צורה זאת ראוי לה העמידה והקיום. ואם כי שאר צורות טבעיות מגיע אליהם הפסד ושנוי, דבר זה שייך בצורה הטבעית, שהיא חמרית לגמרי. אבל הנפש של אדם שיש לו חיות, אין ראוי שיגיע אליה ההעדר. רק על ידי כח עליון ממנו מגיע דבר זה, וכח זה נקרא 'מלאך המות', פירוש שממנו הפסד חיות הנפש. ואפילו אל הנפש הבהמית של האדם, כיון שיש לה

רוח חיים, אין ראוי ביטול כח רוח החיוני, אם לא על ידי כח עליון שהוא כנגד האדם. ובשביל כך מקבל הפסד, והוא נקרא 'מלאך המות'".

(258) יש להעיר, כי הפסוק [שמות ל, כג] "מר דרור", המתורגם ל"מירא דכיא" לא נאמר על סממני הקטורת, אלא על סממני שמן המשחה, שנאמר [שמות ל, כג-כה] "ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור וקנמון בושם וגו' וקידה חמש מאות בשקל הקודש ושמן זית הין ועשית אותו שמן משחת קודש רוקח מרקחת מעשה רוקח שמן משחת קדש יהיה". ואילו סממני הקטורת נזכרו מאוחר יותר [שמות ל, לד-לו], שנאמר "ויאמר ה' אל משה קח לך סמים נטף ושחלת וחלבנה סמים ולבנה זכה בד בבד יהיה ועשית אתה קטורת רוקח מעשה רוקח ממולח טהור קודש ושחקת ממנה הדק ונתתה ממנה לפני העדות באוהל מועד אשר אועד לך שמה קדש קדשים תהיה לכם". וכיצד המהר"ל מבאר ש"מר דרור" מוסב על קטורת. אך דבריו מתבארים על פי הרמב"ן [שמות ל, לד], שכתב: "כי הסמים הנזכרים למעלה בשמן, מר דרור וקנמון וקידה, נכנסין בקטורת". וכן כתב הרמב"ן קודם לכן [שמות כה, ו]. וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ז הערה 176.

(259) לשונו בח"א לחולין קלט: [ד, קטז:]: "מרדכי מן התורה מניין וכו'. פירוש כי מרדכי הפך המן, כמו שהיה רוצה המן לכלות ח"ו את ישראל... כך היה הפך זה מרדכי, שהיה עוצר המיתה שלא תבא לעולם. ולכך נקרא מרדכי מלשון 'מור דרור', **הוא הבושם הראשון שנתן בקטורת**, שהוא עוצר המגיפה שנגזרה בעולם. ולכך אמר 'מרדכי מן התורה מנין וכו', ורמז מופלא הוא". ומה שכתב [שם] שהמור "הוא הבושם הראשון שנתן בקטורת", צריך ביאור מנין לומר כן, הרי בגמרא [כריתות ו.] אמרו "תנו רבנן, פיטום הקטרת; הצרי, והציפורן, והחלבנה, והלבונה משקל שבעים של שבעים מנה, מור, וקציעה, שיבולת נרד, וכרכום משקל ששה עשר של ששה עשר מנה, הקושט שנים עשר, קילופה שלשה, וקנמון תשעה". הרי מתוך אחד עשר סמנים של הקטורת, מור הוזכר חמישי, ולא ראשון. **אמנם** דבר זה מתבאר היטב לפי הגר"א [אדרת אליהו שמות ל, לד, שיר השירים ג, ו], שכתב שארבעת הסממנים שהוזכרו בתורה [נטף (שהוא צרי, וכמבואר רש"י כריתות ו.), שחלת (שהוא צפורן, וכמבואר רש"י כריתות ו.), חלבנה, ולבונה] נקראו "סמים", והשאר נקראו "בשמים", ומר דרור שהוא "מור", הוא ראש לכל הבשמים שהוסיפו לקטורת הסמים. הרי ש"מור" אמנם הוזכר חמישי, אך הוא הראשון לבשמים. וכן אמרו במדרש [שיהש"ר ג, ח] "מה המור הזה ראש לכל הבשמים, אף אברהם אבינו היה ראש לכל הצדיקים", והרמב"ן [שמות ל, כג] טרח לבאר ראשוניות זו. ובמגילה [י:] אמרו "מרדכי שנקרא ראש לכל הבשמים, שנאמר 'ואתה קח לך בשמים

ראש מר דרור', ומתרגמינן מרי דכי". ודמות ראיה [להיות המור הבושם הראשון] יש מדברי רש"י [בראשית כב, ב], שנאמר שם "ארץ המוריה", וכתב רש"י שם "ואונקלוס תרגמו על שם עבודת הקטורת, שיש בו מור נרד ושאר בשמים". הרי מכל הסמנים שיש לקטורת, נקרא ההר על שם סמן המור דוקא [וראה ברמב"ן שם שתמה על כך]. אך אם המור הוא הבושם הראשון שנתן בקטורת, ניחא שההר נקרא במיוחד על שמו, כי הוא הראשון. וראה להלן בפתיחה הערה 380.

(260) כי לולא חטא עץ הדעת היה האדם חי לעולם, וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית ב, יז], וז"ל: "על דעת רבותינו אלמלא שחטא [אדה"ר] לא מת לעולם, כי הנשמה העליונית נותנת לו חיים לעד, והחפץ האלקי אשר בו בעת היצירה יהיה דבק בו תמיד, והוא יקיים אותו לעד... אם כן 'ביום אכלך ממנו מות תמות' [בראשית ב, יז], שאז תהיה בן מות, לא תתקיים לעד בחפצי". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:], וז"ל: "אלמלא לא חטא האדם [הראשון] והיה נוטה אחר החמדה והתאוה החומרית, לעשות החומר עיקר, והיה שכל האדם נבדל מן החומר, לא נגזרה על האדם מיתה כלל, רק היה חי לעולם. וכל זה מפני שמצד השכל אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד". וכן הוא בח"א לע"ז ה. [ד, לא.]. ובח"א לב"מ קיד. [ג, נו:] כתב: "לא היה ראוי שיהיה המיתה לאדם, בפרט ישראל, כי אדם הראשון נברא שיהיה חי לעולם, אם לא היה החטא גורם שהביא המיתה לעולם... ויותר ראוי שיהיה לאדם, שנברא בצלם אלקים, החיות לעולם".

(261) כי נאמר עליו [בראשית ב, יז] "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות". אך יש להעיר, כי כתב כאן ש"עץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא", ומן הסתם עץ הדעת נברא ביום שלישי לבריאה, כפי שאז נבראו שאר העצים [בראשית א, יב], ומנין שכבר ביום שלישי היה עץ הדעת מוכן למיתה, שמא הכנה זו נעשתה רק לכשנברא האדם ביום ששי. ואולי נבאר שעץ הדעת נברא רק לאחר בריאת האדם, שכך היא משמעות הפשוטה של הפסוקים [בראשית ב, ז-ט] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה ויטע ה' אלקים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר ויצמח ה' אלקים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע". הרי שרק לאחר בריאת האדם נטעו עצי גן עדן. אמנם בילקו"ש [תהלים רמז תתי] איתא להדיא שעצי גן עדן נבראו ביום השלישי, וכן הוא בחזקוני בראשית ב, ח. ובספר סודי חומש ושאר [מתלמידי רבינו

יהודה החסיד, עמוד מא] כתב: "ביום ג' נברא האילן שאכל ממנו אדם הראשון". וכן הוא בספר מנחה בלולה פרשת בראשית [ד.]. ויל"ע בזה.

(262) לכך יש כאן "צד השוה" בין המן לעץ הדעת, ששניהם מוכנים למיתה בעצם, כי הכנה זאת נמצאת בהם מיום שנבראו. ואודות שדבר הנמצא מתחילה מורה על היותו מהותי ועצמי, כן כתב בגבורות ה' תחילת פכ"ב, שהביא את המדרש [שמו"ר ב, ד] "כל מי שכתוב בו 'היה' מתוקן לכך; 'הן האדם היה' [בראשית ג, כב], מתוקנת היתה המיתה לבא לעולם... 'והנחש היה ערום' [בראשית ג, א], מתוקן לפרעניות היה... במרדכי כתיב [אסתר ב, ה] 'איש יהודי היה', מתוקן להצלה" [וכן יביא מדרש זה בסמוך], וכתב: "ביארו בזה, כמו שתמצא בבריאה כי האדם מוכן לעבוד בוראו, והבהמה לשמש האדם, הצמח למאכל הבעלי חיים, ואל דברים אלו הם מוכנים מתחלת בריאתם, כך אלו מעיקר בריאתם היו עומדים אל דברים אלו. ואין הדבר הזה במקרה קרה, כי המיתה לאדם במה שהוא אדם, וכן הנחש אחר עצם שלו נמשך פורענות, וכן כולם. לכך באלו כתיב לשון 'היה', שמיד בבריאתם היה להם דבר זה... רק מעת שנברא נמשך זה אחר עצם שלו... לכך הוא מוכן לו מתחלה, ואינו מקרה קרה" [ראה להלן הערה 292, ופ"ב הערה 128]. ובדר"ח פ"א מי"ב [שלא.] כתב כן לגבי מחלוקת, וכלשונו: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד" [ראה להלן בפתיחה הערה 32, ופ"א הערה 165]. הואיל ובתחילת העולם היתה מחלוקת בעולם, לכך יש בזה להורות שהמחלוקת שייכת לעיקר העולם. והביאור הוא, כי כל דבר המתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רע.), ושם הערה 118]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר" [ראה למעלה הערה 95, ולהלן פ"ג הערה 338]. **ואמרו חכמים** [מגילה יב:] "'ויאמר ממוכן' [אסתר א, טז], תנא 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שמוכן לפורענות". ולהלן [אסתר א, יד (לאחר ציון 1205)] כתב: "ואמר 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שהיה מוכן לפורעניות. וקשיא מנא לן שהוא המן, שאמרו זה המן. ונראה כי דעת רז"ל כי אלו שבעה משרתים, כי למה בחר דוקא בשבעה משרתים, אבל בשביל כי אחשורוש היה רוצה שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע, ולכך היו לו שבעה משרתים, נגד ז' משרתים, שהם שצ"ם חנכ"ל... כוכב משמש ליל ראשון בשבוע,

צדק ליל שני, נוגה ליל ג', שבתי ליל ארבע, חמה ליל חמשה, לבנה ליל ששי, מאדים ליל שבעה. ולפיכך השביעי הזה שהוא ממוכן, הוא נגד כח מאדים, והמן הוא גם כן נגד כח מאדים, שהרי מספרו 'מאדים'. ולכן היה כחו להשמיד ולהרוג הכל, כי זה כח מאדים, שהוא לרעה. ולכך אמרו בגמרא [מגילה יב:] 'ממוכן', שהוא השביעי מן המשרתים, הוא המן, שהרי שניהם שוים בכח שלהם". וראה להלן בפתיחה הערה 181, פ"א הערה 1221, פ"ג הערה 117, ופ"ד הערה 228.

(263) שהסית את האשה לאכול מעץ הדעת [בראשית ג, ה-ו]. והביטוי "נחש הקדמוני" נמצא בגמרא [סוטה ט:, סנהדרין כט.]. ובנר מצוה [קכח.] כתב: "כי הנחש הביא מיתה לעולם, והנחש מוכן אל זה ביותר, כמו שהביא מיתה אל העולם". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ סו, באר הגולה באר הראשון [סו.], ובדרשת שבת הגדול [רח:]. וראה הערה 270.

(264) אודות שהמן הוא מזרע עמלק, כן מבואר למעלה הערה 97. ומה שכתב "מזרע עמלק המעוקל", כן כתב להלן בפתיחה [לאחר ציון 210], וז"ל: "כח עמלק רוצה לדחות את ישראל ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו 'ישורון' [דברים לב, טו], ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא 'נחש עקלתון' [ישעיה כז, א], ולכך הוא הפך להם לגמרי". וראה להלן ציון 335. ובספר בים דרך, שמות, מאמר מו, כתב: "המהר"ל נקט 'נחש עקלתון', שהוא לשון הפסוק בישעיה, ואפשר לפרש גם שרק הנחש הוא בריה שיכול לעגל את עצמו, כמו שמצינו בגמרא [ב"ק קיז:] 'הדרא ליה עכנא', וברש"י [שם] 'נחש גדול עשה עצמו כגלגל ומקיף את פי המערה, ונותן זנבו לתוך פיו, ואין אדם יכול ליכנס'".

(265) של המן.

(266) כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות ז, בביאור דברי רש"י [בראשית א, א] שהעולם נברא בשביל ישראל והתורה, כתב: "יראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו... ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו. ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל" [ראה להלן פ"ג הערה 260]. ובנצח ישראל פ"ג [מח.] כתב: "כי עיקר העולם הם ישראל". ושם ר"פ טו כתב: "מאחר שבארנו בראיות ברורות כי ישראל הם עיקר הנבראים בעולם הזה,

ובשבילם נברא העולם". וכן הוא שם ס"פ מג, באר הגולה באר הרביעי [תטז., תכו:], ח"א לסנהדרין צח: [ג, רכג:], ח"א לע"ז י: [ד, להּ:], ועוד. וראה הערות 267, 268, ולהלן פ"ד הערה 185.

(267) לשונו בנצח ישראל ר"פ נו: "כי הדבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים. עד שחרב בעונינו ובעון אבותינו אתנו, והחזיר בניינו, עד שחרב שנית. דבר שלא עשה לכל גוי עד היום הזה. שנראה כי ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל. ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם", וראה להלן פ"ד הערה 185.

(268) לשונו בח"א לחולין קלט: [ד, קטז.]: "המן מן התורה מנין. גם זה דבר מופלג ועמוק מאוד, וזה כי המן הוא מזרע עמלק, שכחו סמאל הרשע, שהיה רוכב על הנחש ומסית את האשה לאכול מן עץ הדעת, והביא המיתה לעולם. וכך היה המן רוצה להביא העדר ומיתה לישראל, שהם בפרט נקראו 'אדם' [יבמות סא.]". ולהלן [לאחר ציון 334] כתב: "אסתר היתה מברחת מבית אחשורוש המן, שהוא בודאי נחש הממית, שהוא מזרע עמלק שהוא נחש עקלתון, שכך הוא שם עמלק שהוא מעוקל, ועניין אחד הוא המן עם הנחש". וראה למעלה הערה 191, ולהלן פ"ג הערה 333.

(269) אמרו בזוהר חדש [תיקונים כרך ב דף פג:] "איהו נחש, הוא סמאל, איהו עמלק". וראה של"ה תושב"כ [תצוה נ.]. וכן כתב במגלה עמוקות [דרוש א לפורים אות ג], וז"ל: "הענין שהמן מצד הנחש, כמו שנאמר 'המן העץ'". ובמהרש"א [ח"א לחולין קלט:] כתב: "ואמר 'המן העץ' במעשה הנחש, והוא לפי שהיה הוא גזע צפעוני מעשו ועמלק, אשר כחם נחש הקדמוני". ובחידושי אגדות לגר"א בבכורות ח., כתב: "המן ועשרת בניו הם הס"א והנחש וכו' 'ותלו אותו על העץ' [אסתר ט, כה], על סיבת עץ הדעת, זהו סיבת מיתתו". ולפי זה אפשר לבאר מדוע היה כוחו של המן בלשון הרע, שהרי אמרו חכמים [מגילה יג:] "ליט מאן דידע לישנא בישא כהמן", דהואיל והנחש הקדמוני דיבר לשון הרע, והמדבר לשון הרע נמשל לנחש [רש"י שמות ד, ג], לכך כח המן היה מתבטא בלשון הרע. והרי קטורת מכפרת על לשון הרע [יומא מד., וכפי שיביא בסמוך] הרי שהקטורת היא הפך כח המן, וכמבואר כאן. וכן כתבו בפירוש בעלי התוספות למגילת אסתר [ה, יד], שכח המן היה בלשון הרע, כי כחו מהנחש הקדמוני. **ועוד אודות** שייכות המן לנחש, ראה בב"ר טז, ד, שאמרו שם: "'ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם

יפרד והיה' [בראשית ב, י], 'לארבע נהרים' אין כתיב כאן, אלא 'לארבעה ראשים' [שם], אלו ד' גליות כנגד ד' ראשים... 'ושם הנהר השני גיחון' [שם פסוק יג], זו מדי, היה המן שף עמה כנחש, על שם [בראשית ג, יד] 'על גחונך תלך כו'. וכן הוא בויק"ר יג, ה: "'ושם הנהר השני גיחון', זה מדי שהעמידה את המן הרשע, שמשך עיסה כנחש, על שום 'על גחונך תלך', [בראשית ב, יג] 'הוא הסובב את כל ארץ כוש', שנאמר [אסתר א, א] 'מהודו ועד כוש'". ובמדב"ר יד, א, אמרו: "'שבעים שקל בשקל הקודש' [במדבר ז, יג], למה שבעים, כנגד מראש ספר בראשית עד קללת נחש שבעים פסוקים. אמר רבי פנחס, שני אויבים לא נאררו עד שהשלים עליהם שבעים פסוקים; הנחש, והמן הרשע. הנחש, מ'בראשית' [בראשית א, א] עד 'ארור אתה מכל הבהמה' [בראשית ג, יד] שבעים פסוקים. המן מ'אחר הדברים האלה גידל המלך' [אסתר ג, א] עד 'ויתלו את המן' [שם ז, י] שבעים פסוקים". ובאסת"ר פתיחה ה איתא "'כאשר ינוס איש מפני הארי' [עמוס ה, יט], זה נבוכדנצר, 'ופגעו הדוב' [שם], זה בלשצר. 'ובא הבית וסמך ידו על הקיר ונשכו הנחש' [שם], זה המן, שהיה נושף עמא כנחש". ובפירוש בעלי התוספות למגילת אסתר [ה, יד] הביאו הרבה קוי דמיון בין המן לנחש, ובסוף דבריהם כתבו: "לכך רמוז המן 'העץ', לפי שבכל ענין דומה לנחש". ועיין בעוללות אפרים מאמר ש"ד, ובשם משמואל פרשת תצוה שנת תרע"ז. וראה להלן הערה 336.

(270) הנה כאן תלה את המיתה שבאה לעולם [מחמת חטא אדה"ר] בעץ הדעת ובנחש הקדמוני. אך בהקדמה לנתיבות עולם [יב:] תלה זאת באשה, שכתב: "לא היה מות בעולם רק בשביל החומר, שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה" [ראה למעלה הערה 237]. וכן בבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [אדם הראשון] נחשב כמו צורה" [ראה להלן פ"ה הערה 168]. ובנתיב הזריזות פ"א כתב: "כי החיים אינם נמנעים לשום בריה שיהיה חיים שלו עולמית. וכמו שהיה קודם שחטא האדם, שלא היה נמנע מצד עצמו שיהיו כל הנבראים אינם מתים, וחוה גרמה מיתה לכל". ולהלן אסתר א, ט [לאחר ציון 888] כתב: "בחוה אשת אדם שלט בה ההעדר, הוא המיתה, כאשר אכלה מעץ הדעת, וממנה נמשך המיתה אל אישה גם כן, לכך כתיב [בראשית ג, ו] 'ותתן גם לאישה'", ושם הערה 889. ובנר מצוה [קכח.] כתב שהנחש הביא המיתה לעולם, וז"ל: "הנחש הביא מיתה לעולם, והנחש מוכן אל זה ביותר, כמו שהביא מיתה אל העולם". וכן כתב בגבורות

ה' ס"פ סו, ובבאר הגולה באר הראשון [סו.], ובדרשת שבת הגדול [רח:]. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תמד.] כתב שהעץ הביא המיתה לעולם. וצריך לומר דכולהו איתני בהו.

(271) מפרשי המקרא עמדו על כפילות זו, וכגון האבן עזרא [שם] כתב "וטעם 'הסתר אסתיר', שאם יקראו אלי לא אענם. והמשל כאדם שלא יראה ולא ידע מה יעשה. וכן מנהג לשון לדבר בכפל, ובעלי הדקדוק יבינו זה". ורבינו בחיי [שם] כתב: "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא. כבר הזכיר למעלה 'והסתרתי פני מהם', והוא הסתר פנים של גלות בבל. ועתה יחזור הסתר פנים פעם אחרת, ובלשון כפול, למען הודיעך כי לא יהיה ההסתר הזה זמן מועט כראשון, אך יהיו זמן רב בהסתר פנים. וירמוז לגלותנו זה שאנחנו עומדים בו בהסתר פנים כפול". וגם האלשיך והאור החיים עמדו על כפילות זו, וישבוה על פי דרכם.

(272) שעל הדור של פורים אמרו "אכתי עבדי אחשורוש אנן" [מגילה יד.], וראה להלן הערה 608, ופ"ב הערה 623.

(273) מה שכתב "ויותר מזה תחת המן", יבואר על פי דברי חכמים [שבת יא.], שאמרו "תחת ישמעאל ולא תחת גוי ["אדומים" (רש"י שם)]", ובנתיב התורה פי"ב [תצ:] כתב: "כי ימצא לישראל מתנגדים מן האומות. האחד, מצד שהם אומות נבדלים מחולקים, כמו האומה של ישמעאל מתנגדים לישראל במה שהם אומה מחולקת, והבדל שלהם גורם התנגדות, כמו כל שני דברים מחולקים יבוא התנגדות זה לזה. אבל גוי שהוא אדום, יותר מתנגדים, כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג], ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור. ולפיכך אדום רוצה תמיד להתגבר על ישראל, שבזה הם למעלה... לכך תחת ישמעאל, ולא תחת אדום". וכל מה שכתב לגבי ישמעאל כוחו יפה גם כלפי פרס, כי בנצח ישראל פכ"א [תנג:] ובנר מצוה [סב:] ביאר שישמעאל נכלל במלכות פרס, ונחשבים כמלכות אחת. **ובגבורות ה'** פס"ד [רחצ.] ביאר כיצד התנגדות אדום לישראל היא עליית מדריגה ביחס להתנגדות שאר האומות לישראל, וז"ל: "'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם' [תהלים קיח, י-יב]. זכר ג' פעמים 'סבבוני' כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; האחד, מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים מתנגדים זה אל זה, וזה אף באומות עולם עצמם. ולפיכך אמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד. ושאר האומות, אף על גב שיש חילוק ביניהם מפני

שהם מחולקים, יש להם השתתפות גם כן, שהם אומות מתדמים. אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון, לכך בראשון [התנגדות האומות להדדי מצד החילוק] נאמר [תהלים קיח, י] 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני [התנגדות האומות לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יא] 'סבוני גם סבבוני'. בג' [התנגדות אדום לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יב] 'סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'". הרי התנגדות אדום לישראל היא יותר קשה מהתנגדותן של שאר האומות, וק"ו שהתנגדות עמלק קשה היא אף יותר. וראה למעלה הערות 146, 178, ולהלן בפתיחה הערה 186, פ"א הערה 1158, פ"ב הערה 364, ופ"ח הערה 292.

(274) לכאורה משמע מדבריו שיהיו בסך הכל שלשה הסתרים; כי בפסוק הראשון [דברים לא, יז] נאמר "וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכל וגו'" [הסתר אחד]. ובפסוק שלאחריו [שם פסוק יח] נאמר "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה וגו'" [שני הסתרים], ובסך הכל יש שלשה הסתרים. אך זה א"א לומר, כי לא הזכיר כאן שלשה הסתרים. ותו, מדוע הוצרך להביא כלל את הפסוק הקודם, אם רצונו להורות על ההסתר הכפול שנזכר בפסוק המאוחר יותר. אך דבריו מתפרשים לפי מה שכתב בח"א לחולין קלט: [ד, קטז.], וז"ל: "ביאור דבר זה, כי הכתוב שאמר 'ואנכי הסתר אסתיר' הלשון מורה על צרה הגדולה. כי היו ישראל בגלות קודם, ואחר כך הגיע להם צרה על צרה, הוא המן. וזהו 'ואנכי הסתר אסתיר', דהיינו הסתר בתוך הסתר". הרי שההסתר הכפול הוא מחמת שכבר היו בגלות קודם [וזהו ההסתר שהוזכר בפסוק הראשון], ונתווספה על כך צרת המן, ובסך הכל יש שני הסתרים. וראה להלן הערה 613.

(275) לשונו להלן [אסתר ב, כב (לאחר ציון 622)]: "אף על גב שעשה השם יתברך גאולה זאת, מכל מקום נשארו ישראל בגלותם. כי פורעניות המן יותר קשה כאשר היה צרה תוך צרות הגלות... שלכך אמרו בסוף מסכת חולין אסתר מן התורה מניין, שנאמר [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר וגומר'. ומה ענין אסתר לזה יותר משאר גליות. אבל רצה לומר כי דבר זה הוא הסתרת פנים לגמרי, אשר היה מעשה המן בגלותם.

ולא יקשה הרי כמה דברים כמו דורו של שמד גם כן היה בגלותם, ולמה שייך יותר במעשה המן 'ואנכי הסתיר אסתיר'. דבר זה אין קשיא כלל, כי דורו של שמד היה גוף הגלות עצמו שבאה ממלכות הרביעית, וכמו שהגלות באה ממלכות רביעית, גם כן בא ממנו פורענות של שמד, ולא שייך צרה תוך צרה, רק הכל צרה אחת היא. אבל המעשה שהיו בגלות פרס ומדי, היא המלכות שהיו ישראל משועבדים תחתיו כבר, ובא עליהם פורענות מהמן, שהוא מאחר... ודבר זה בודאי הסתרת פנים כאשר הם תחת המן תוך הסתרת פנים שהם תחת אחשורוש, ונחשב זה סתירה תוך סתירה. ולכך נקראת 'אסתר' על שם שהיו ישראל בהסתר פנים לגמרי". **ובפחד יצחק** פורים [ענין ב] האריך לבאר שהתנגדותן של אומות העולם לישראל מסודרת היא בשתי מערכות; א) מערכת ארבע המלכיות אשר ענינה נתפרש בדברי הנבואה של דניאל [דניאל פרקים ז, ח]. ב) שבעה עממים, אשר ענינם נתפרש בתורה [דברים ז, א]. והואיל וישראל הם עבדי ה', וכן הם עובדי ה' בפועל [כמבואר בגו"א שמות פי"ב אות יב, שכנגדן מכוונות שתי המצוות של מילה וקרבן פסח], לכך ארבע המלכיות מתנגדות להיותנו עבדי ה', ושבעה עממים מתנגדים להיותנו עובדי ה' בפועל. ושם מאריך לבסס יסוד זה, ומבאר שבגזרת אסתר התמזגו שתי ההתנגדיות הללו להדדי, שמלכות פרס ועמלק [שהוא ראשית להתנגדות שבעה עממים] גזרו שמד והרג על ישראל. ושם באות ו כתב: "וחכמים דרשו אסתר מן התורה מנין, שנאמר 'ואנכי הסתר אסתיר'. וכתב על זה מהר"ל שכפילות ההסתרות היא אחת לאחשורוש ואחת להמן. ואין לזה פירוש, שהרי עיקר ההסתרה היא באותה גזרה של להשמיד להרוג ולאבד, ומה לנו למספר האנשים שפעלו בה בגזרה זו. אלא שהם הדברים; בגזרה זו נצטרפו בראשונה שני סוגי ההתנגדות לישראל, התנגדות המלכיות, והתנגדות העממים. וכך היא המדה במהלך השגחת הקב"ה על עמו ישראל, כי לפעמים השגחה זו נסתרת מפני שליטת המלכיות המעלימה, ולפעמים הרי היא נסתרת מפני שליטת העממים המעלימה. ובגזרת אסתר היה העלם תוך העלם. 'הסתר אסתיר'". והוסיף לכתוב [באות ז] בזה"ל: "ומקורם של דברי מהר"ל הללו הוא בפסוק [אסתר ט, כט] 'ותכתב אסתר וגו' את כל תוקף', ופירש רש"י [שם] 'תקפו של נס, נס המן ונס אחשורוש'. ולמדנו מזה דאם היה כאן העסק רק עם אחשורוש, כי אז לא היה כאן אלא נס בסתם. וכמו כן אם לא היה כאן עסק אלא עם המן, לא היה כאן אלא נס בסתם. ורק עכשיו שהשתתפו בגזרה גם המן וגם אחשורוש, יש לנו כאן תקפו של נס. וממקום תקפו של נס למדים אנו את מקום תקפה של ההסתרה, והם הם דברי מהר"ל".

וראה להלן פ"ב הערה 631, שדברי הפחד יצחק מבוארים בדברי המהר"ל שם. וראה להלן פ"ג הערה 526, פ"ד הערה 202, ופ"ח הערה 352.

(276) כמו שאיתא בתרגום אסתר [ב, ז]: "אסתר הוי קרי לה על דהות צניעה בביתא דמרדכי שבעין וחמש שנין, ולא חזת אפי גבר אלהן אפי מרדכי" [תרגום: אסתר היתה נקראת על שהיתה צנועה בביתו של מרדכי שבעים וחמש שנים, ולא הסתכלה בפני גבר חוץ מפני מרדכי]. וראה להלן ציון 361. ואודות ששם מורה על מהות בעל השם, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר החמישי [קב:] כתב: "כל שם שנקרא אל כל מין, בודאי ובאין ספק שמו מורה מהותו, שהרי כתיב [בראשית ב, יט] 'ויבא אותם אל האדם לראות מה יקרא לו'. ואם השמות כאשר ירצה הקורא, מה חכמה יש בזה, שהכתוב אומר על האדם שקרא שמות לכל, הרי כל אחד יכול לקרוא שמות. ודבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר". ואמרו חכמים [ברכות ו:] "מאי 'רות', שזכתה ויצאה ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות". ובהמשך שם אמרו "מנא לן דשם גרים", והגמרא דורשת כן ממקרא. ועוד אמרו חכמים [יומא פג:] שאכסנאי אחד היה נקרא בשם "כידור", ור"מ לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח כר"מ. ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא מורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו... דרבי מאיר בדיק בשמיה [יומא פג:], כי השם יורה על עצמותו. וכאשר יש לו שנוי בעצמותו... הגזירה תתבטל, כי יש לו שם אחר. ודבר ידוע כי השם הוא עיקר גדול, כדקיימא לן בברכות [ז:] 'ומנא לן דשמא קגרים'... וכן נוהגים לשנות שם החולים". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב: "השם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו". ובנצח ישראל פ"ה [פב:] כתב: "כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם", ושם הערה 80. ושם פי"ג [שכה:] כתב: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'" [ראה להלן הערה 553, פ"ג הערה 274, ופ"ו הערות 100, 451]. ושם פ"מ [תשיד:] כתב: "השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו... כי כל שם מורה על אמתת הדבר מה שהוא". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ושם פי"ד סוף אות כ כתב: "השם מורה על עצם צורתו". ובגו"א שמות פ"ו אות ט כתב על שם הויה בזה"ל: "כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו". ובגבורות ה' פכ"ה [סוף קו:] כתב: "כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש'

נקרא דבר שהוא חם ויבש". וכן ביאר בתפארת ישראל פל"ג [תצ.], נתיב התשובה פ"ח [לפני ציון 85], ועוד ועוד, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. ולהלן [אסתר פ"ב לפני ציון 65] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות. נקרא 'אדם' וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה" [וראה להלן פ"ג הערה 310]. **ודרך המהר"ל** לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם, וכמו השם "קמצא" [ח"א לגיטין נה: (ב, צט.)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (תס:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין לא. (ב, קלט.)], "משה" [תפארת ישראל ס"פ כא], "אהרן" [תפארת ישראל פכ"ב (שלא.)], ועוד. וראה להלן הערות 550, 551, 553, פתיחה הערות 66, 212, פ"א הערות 11, 22, פ"ב הערה 66, פ"ו הערה 71, ופ"ז הערה 82.

(277) לשונו בנתיב השתיקה פ"א: "אמרו במגילה [יג:] בשכר צניעות שהיה בשאול, זכה ויצאה ממנו אסתר. ומאי צניעות היתה באסתר, שנאמר [אסתר ב, כ] 'אין אסתר מגדת'. כי מעוט גלוי דברים מורה על צניעות... ואינו מוציא דברים אל הגלוי, שזהו יציאה מן הצניעות". וכל נתיב הצניעות מבוסס על יסוד זה, שהצנוע הוא נסתר. וראה הערה הבאה, ופ"ב הערות 181, 419. ויש בזה הטעמה מיוחדת; בדר"ח פ"ה מ"ט [רצז:] כתב: "כאשר ישראל אינם נזהרין בגלוי עריות, הם יוצאים ממדת אברהם, והפך הם לאברהם שאליו נתנה הארץ", ולכך גלוי עריות הוא סבה לגלות. וכן כתב בנתיב לב טוב פ"א. והרי "אין הפרש בין גלות ובין גלוי, כי מי שהוא גולה ממקומו יוצא מהסתרו, ונראה במקום אחר" [לשונו בגו"א בראשית פ"ט אות יד (קפב:)]. נמצא שהצניעות מורה על ההסתר, והפך הצניעות [ג"ע] מורה על הגלוי, שהוא הוא הגלות.

(278) לשונו להלן [לאחר ציון 360]: "כי מפני צניעות של אסתר שנקראת 'אסתר' על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה". ולהלן בסוף ההקדמה [לאחר ציון 593] כתב: "לא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה כמו שיתבאר דבר זה באריכות". ולהלן [אסתר ב, ז (לאחר ציון 178)] כתב: "'אסתר' כלומר שיש לה מדריגה פנימית נסתרת בשביל הצניעות שבה, ובשביל כך זכתה לגאולת ישראל... שהיה לה מידת הצניעות, ולפיכך זכתה לאבד את המן. ודבר זה ידוע כי מה שנקראת 'אסתר' יורה על מדריגת נסתרת עליונה ופנימית שהיה לה... כי הצניעות דוקא מאבד זרע המן... ובפרט ביד אסתר, שנקראת על שם הצניעות... ועשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה... ולכך שם 'אסתר' ראוי לה לגמרי, כי מכח השם של אסתר היתה גוברת על המן, שהוא מזרע עמלק, שהוא מזרע עשו". ולהלן [אסתר ב, יב (לאחר ציון 417)] כתב: "זהו עצם אסתר כמו שמפרש בגמרא

[מגילה יג:] צניעות אסתר, ועיקר שם אסתר מורה על הצניעות, שהיתה מסתרת עצמה, מכל שכן היתה צנוע". וראה להלן ציונים 361, 594, ופ"ב הערות 36, 176, 180, 181, 419.

(279) מה שמציין במיוחד את תפילתה של אסתר, הנה במדרש שוחר טוב תהלים פכ"ב אמרו: "אין את מוצא ימים קשים שיהיו להם לישראל ויושבין באפילה כאותן ימים שהיו בימי המן... וכיון שהיתה [אסתר] צופה ורואה כן, מתפללת ואומרת [תהלים כב, כ] 'אתה ה' אל תרחק אילותי לעזרתי חושה'. וכיון שראה דוד כן באיזה לשון היא קוראה להקב"ה 'אילותי', סידר עליה מזמור [תהלים כב, א] 'על אילת השחר'". ולהלן [לאחר ציון 389] כתב: "ומפרש [יומא כט.] 'על אילת השחר' [תהלים כב, א], שהצדיקים כל זמן שמרבין בתפילות תפילתן נשמעת. פירוש, כי הנס בימי המן היה בשביל שהשם יתברך שמע תפילתן, ועל זה סובב כל המזמור של 'אילת השחר' שיסד אותו דוד על גאולה זאת. ולא היה גאולה שהגיעו ישראל לצרה וזעקו אל השם יתברך, ושמע השם יתברך תפילתם כמו זאת... היתה גאולת אסתר שהיתה על ידי תפילה... ומפני כי אין גאולה שנעשית על ידי תפילה כמו זאת כמו שאמר [אסתר ט, לא] 'דברי הצומות וזעקתם', לכך נקראת הגאולה הזאת על שם התפילה. ונקראת 'אילת השחר', כי היו מתחזקין בתפילה". וראה להלן הערות 289, 396.

(280) בספר באתי לגני פ"ח [עמוד לה] כתב על דברים אלו בזה"ל: "שמהכתר תהיה שבירת המלכויות, כדאיתא בדברי המקובלים" [ראה להלן פ"ה הערה 198, ופ"ח הערה 26]. ואודות שמפלת המן באה ממקום עליון ונסתר, כן כתב בתפארת ישראל ס"פ נג [תתלג:], וז"ל: "כלל הדבר, מה שהיו ישראל מנצחים כח עשו [בפורים], הוא מדרגה עליונה מעולם העליון. וכן ביום הכפורים, נצוח סמאל, הוא כח עשו... הוא למעלה מן עולם הזה. ולפיכך אמרו כי פורים ויום הכפורים לא יעברו ולא יהיו בטלים, כי אלו שנים הם בטול כח עשו שבא לעולם, כמו שהתבאר. ומאחר כי מדרגתם מעולם העליון, אין בטול להם אף לזמן התחיה, שיתבטלו עניני עולם הזה" [הובא למעלה הערה 209, ולהלן פ"ו הערות 308, 310]. וקודם לכן [תתלא.] כתב שם: "ולפיכך פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה שממנה החיות שלא בטבע, כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה. ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים" [הובא למעלה הערה 171]. ולהלן [אסתר ו, יא (לאחר ציון 300)] ביאר שמפלת המן באה משער החמישים, שמשם ניתנה תורה. וראה להלן הערות 323, 592, 597, פ"ב הערות 183, 244, ופ"ח הערה 256. **ועוד אודות**

שכח המן נתבטל על ידי תפילת אסתר, דמות ראיה יש מדברי הגר"א [מובא במילואים לספר מעשה רב, אות מא (עמוד שב), בשם "אור חדש" לר' שמואל מלאצאן מסלוצק], שנכתב שם: "שמעתי שאחד שאל מהגר"א תיקון למחשבות זרות שבתפלה. והשיב לו על דרך הרמז [אסתר ט, כה] 'ובבואה לפני המלך ["ובבאה אסתר אל המלך להתחנן לו" (רש"י שם)] אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה' ["אמר המלך בפיו וצוה לכתוב ספרים שתשוב מחשבתו הרעה בראשו" (רש"י שם)]. רצה לומר להתפלל מתוך הסידור, וכמו שכתוב בספרים שהמלך ואסתר הוא רמז להקב"ה וכנסת ישראל. ורמז לנו הכתוב שכאשר נבוא לפני הקב"ה להתפלל, על ידי שיתפלל מתוך הספר ישוב מחשבתו כו'". הרי שמפלת המן על ידי אסתר היא המקור להנהגה הראויה לכל התפילות. וכנראה זהו גופא משום שמפלת המן לא נעשתה אלא על ידי תפילה.

(281) פירוש - כאשר הקב"ה מנהיג את עולמו בהנהגה של הסתר פנים, הרי שאז הקב"ה כביכול נמצא במקום נסתר ועליון ["יושב בסתר עליון" (תהלים צא, א)], המרוחק מן העולם. לכך היחידי שאז יכול להגיע אל הקב"ה הוא רק מי שיש לו גישה לאותו מקום עליון ונסתר. וזהו מי שהוא בעל מדת הצניעות, שכל עניינו הוא היותו נסתר ובלתי נגלה. ובגבורות ה' פ"כ כתב: "כי הצניעות וההסתר מורה על עלוי מעלה". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבועות יח:] "כל המקדש את עצמו בשעת תשמיש, הויין לו בנים זכרים". ובח"א שם [ד, טו:] כתב: "כאשר הוא צנוע ראוי שיהיה מוליד זכר, כי הזכר בא ממקום צנוע נסתר ביותר מן האשה. ו'זכר' במספר 'ברכה', כי הזכר הוא ברכה, שכל ברכה ממקום נסתר שאין העין שולט בו [תענית ח:]. ולכך כל אשר עושה מעשה התשמיש בצניעות ובהסתר, מוליד זכר שהוא ברכה". הרי הצנוע מגיע למקום נסתר ועליון. **בספר עלי שור** [ח"ב עמוד תע] כתב: "יש במהר"ל הוראה נפלאה כיצד להתקרב אל הבורא בתקופה של הסתר פנים. מהי הסתר פנים, האם באמת הוא יתברך מסתיר פניו ח"ו, הלא הוא רואה ומשגיח וגם מאיר פניו, אבל רק צנועים מבחינים בזה. הצניעות היא תמיד מידה עליונה באדם, ואם בהסתר פנים רצונו להתקרב אל בוראו, הוא צריך להצניע לכת כפליים, ואז ימצאהו... בזמן של הסתר בתוך הסתר אל נאמר נואש, כי גם בו יש דרך להתקרב ולהפוך ההסתר להארת פנים, ודרך זו היא צניעות". וראה להלן הערה 613.

(282) הנה להלן [אסתר ב, כב (לאחר ציון 617)] ביאר שאסתר זכתה להיות הגואל משום שהיא היתה אומרת דבר בשם אומרו ["ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי" (שם)], ו"האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם" [מגילה טו.], וכתב בזה"ל: "ואל יהיה קל עליך דבר זה שבשביל כך תזכה לגאולה... כי כל הגאולה הזאת היה בהסתר פנים

לגמרי, ועם כל זה נגאלו. לאפוקי חנוכה, היה ישראל על אדמתם, והמקדש על מכונו, ולכך היה להם נס נגלה... ואל תאמר כי בשביל זה הגאולה הזאת היא יותר קטנה, כי אדרבא, כי דבר זה מורה שהוא יותר גדולה מאוד לגאול אותם אף כאשר היה בהסתרת פנים. וכל הגאולה שהביא השם יתברך על ישראל, שיהיו יודעים הטובה שהשם יתברך עושה עם ישראל. ולפיכך גאולת מצרים תמיד מזכיר הכתוב דבר זה 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים' [שמות י, א]... וכל זה מפני שהיו ניסים גלויים ומפורסמים, וידעו הכל כי מן השם יתברך היתה זאת. אבל הגאולה הזאת, מי מוכיח שיהיה הכל מן השם יתברך. ואם היתה אסתר אומרת, ראו הטובה שעשיתי עמכם, כי הצלתי אתכם מן הפורענות, אם כן לא היה נודע חסדי ה', ואם כן בחנם הביא הגאולה, ולא היה השם יתברך מביא הגאולה, כי כל גאולה בשביל שידעו כי הוא יתברך גאל אותם, וגאולה זאת מי מודיע. אבל כאשר היה אסתר מוכנת לתלות הדבר במי שעשה, שהרי אמרה הדבר למלך בשם מרדכי, אף מה שעשה אדם, ולא אמרה לאחשורוש כי אני עשיתי הטובה הזאת לך, כדי שיחזיק המלך טובה אליה, אלא תלה במרדכי. אם כן כל שכן שתהיה תולה הגאולה ממי שבא הגאולה ממנו באמת, שהיא ידעה והכירה בדבר זה, כי היה חכמה גדולה, מכרת הניסים שנעשו לה. ולכך אמרו 'כל האומר דבר בשם אמרו מביא גאולה לעולם', כלומר האומר דבר בשם אמרו ראוי שתבא על ידו הגאולה, כי אם אומר דבר בשם אומרו לתלות הדבר במי שבא ממנו, כל שכן שיתלה הגאולה במי שבא [ממנו], ולא יתלה בו לומר כי עשיתי זאת, וכוחי ועוצם ידי עשה". וזהו לכאורה טעם אחר מדבריו כאן, כי כאן מבאר שהצניעות של אסתר מאפשרת לה להיות הגואל מההסתר פנים שנהג אז. ואילו להלן מבאר שהואיל ואסתר לא תתלה את הגדולה בעצמה, לכך היא הגואל הראוי בזמן שההסתר פנים אינו מאפשר לראות בגלוי שיד ה' פעלה זאת. וראה להלן ציון 611.

(283) אע"פ שבגמרא [חולין קלט:] נקטו במלים "מר דרור" ולא ב"בשמים ראש", וכן הפסוק איירי בסממני שמן המשחה ולא בסממני הקטורת, ראה למעלה הערות 250, 258, שדברים אלו נתבארו שם.

(284) כפי שכתב רש"י [במדבר ז, יד]: "לא מצינו קטורת... על מזבח החיצון".

(285) משנה כלים [פ"א מ"ט] "ופורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה". ובגמרא [יומא מד.] מבואר שהפרישה היא רק מבין האולם ולמזבח, ולא מכל העזרה, וגם זה רק בקטורת של כל יום. אולם בקטורת דיוה"כ שהיתה לפני ולפנים, הפרישה היתה רק מההיכל, ולא מבין האולם ולמזבח, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות עבודת יוה"כ פ"ד

ה"ב, וז"ל: "בשעת הקטרת הקטורת בקדש הקדשים כל העם פורשים מן ההיכל בלבד, ואינן פורשים מבין האולם ולמזבח, שאין פורשים מבין האולם ולמזבח אלא בשעת הקטרה בהיכל בכל יום". ועניין הקטרת בחשאי נמצא בזוה"ק ח"ג קעז:, שאמרו שם: "כד דינין שריין בעלמא מסטרא דשמאלא, ימינא יהא מקרבא, ובמה, בקטרת, דאיהו בחשאי ברזא דקיק, ופנימאה מכלא. תא חזי, כד האי מדבחא אחרא [דהיינו מזבח החיצון שהוא מלכות (פירוש הסולם שם)] שארי לאתערא אתערותא, כד לא ישתכחו זכאין, מדבחא פנימאה [שהוא בינה (שם)] אתער לגביה, וקאים לקבליה, ודינין משתככי, ועל דא קיימא לקבל דא, וכדין דינא אסתלק".

(286) לשונו בדרשת לשבת תשובה [פא.]: "יש בזה גם כן סוד איך הקטורת מכפר על לשון הרע, שאמרו בפרק יש בערכין [ערכין טו:] רבי אבא בר חנינא אמר, ספר לשון הרע אין לו תקנה, שכבר כרתו דוד ברוח הקודש, שנאמר [תהלים יב, ד] 'יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות'. ומאחר שכבר נכרת ואין כאן תקנה, הקטורת שהוא הקישור בו יתעלה, שלכך נקרא 'קטורת' מלשון קישור, וכאשר ידוע מסוד הקטורת. ולכך הקטורת בפרט מכפר על לשון הרע, שנכרת מן השם יתעלה".

(287) מגילה יג. "'לקחה מרדכי לו לבת' [אסתר ב, ז], אל תקרי 'לבת', אלא 'לבית'". ולהלן [אסתר ב, ז (לאחר ציון 220)] כתב: "כי בא לומר כי היתה אסתר בת זוג למרדכי, וזה שאמר 'לבית', כי אשתו תקרא 'בית', כמו שאמרו [שבת קיח:] מימי לא קריתי לאשתי 'אשתי', רק 'ביתי'... ולפיכך צריך שתהיה הגאולה גם כן על ידי מרדכי ואסתר, מפני שהיתה אשתו, נחשבו כמו אדם אחד". וכוונתו כאן לומר שאסתר תואמת למעלת מרדכי, שנאמר [בראשית ב, יח] "אעשה לו עזר כנגדו", ובגו"א בראשית פ"ב אות לה כתב: "'עזר כנגדו', כי האשה שהיא חשובה ושקולה כמו האיש... זה נקרא 'עזר כנגדו'". וראה להלן בפתיחה הערה 380, פ"א הערה 898, ופ"ב הערה 499.

(288) שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שמרדכי הוא יסוד אבא [חכמה], וההשפעה מחכמה מגיעה עד מלכות ["אבא יסד ברתא" (זוה"ק ח"ג רנו:)]. ועל כך נאמר [משלי ג, יט] "ה' בחכמה יסד ארץ". לכך אסתר [מלכות], הנוהגת בצניעות, היא הראויה לקבל ממרדכי, וכמו שנאמר [משלי יא, ב] "ואת צנועים חכמה". ובספר פרי עץ חיים [שער פורים ס"פ ה] כתב: "מרדכי הוא מבחינת הארת יסוד אבא... שיסוד דאבא הוא עובר ויוצא לחוץ ליסוד המלכות, וזהו [אסתר ד, יז] 'ויעבור מרדכי'... וזה סוד גם כן [אסתר ב, ז] 'לקחה מרדכי לו לבת', ואמרו רז"ל [מגילה יג.] 'אל תקרא לו לבת, אלא לבית', כי יסוד אבא נכנס ברחל, והיא לו לבית". וכן זו ג"כ כוונתו במה שהדגיש כאן שמרדכי

נקרא "מריא דכיא", כי תרגום המלים האלו הוא "בעל הטוהר", וזה נאמר על חכמה, שהחטא אינו מגיע לחכמה, אלא רק עד הבינה, וכמו שנאמר על האצילות [תהלים ה, ה] "לא יגורך רע" [ראה בספר עץ חיים, ח"ב, עמודים שעה, שצא]. ובקהלת יעקב ערך מר דרור, כתב: "מר דרור רומז על חכמה... וכן 'מר דרור' עם הכולל גימטריא 'זה החכמה דהאצילות' וט"ו אותיות". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; על סמיכות הפסוק [דברים כה, יז] "זכור את אשר עשה לך עמלק" לפסוקים שלפניו [העוסקים במשקר במדות ומשקלות], כתב רש"י "אם שקרת במדות ובמשקלות, הוי דואג מגרוי האויב, שנאמר [משלי יא, א] 'מאזני מרמה תועבת ה", וכתיב בתריה [שם פסוק ב] 'בא זדון ויבוא קלון'". והמשך הפסוק [של "בא זדון ויבוא קלון"] הוא "ואת צנועים חכמה", וזהו המקרא המורה שהצניעות מכשירה את בעליה לחכמה. נמצא דרישא דקרא ["בא זדון ויבוא קלון"] איירי בגרוי עמלק, וסיפא דקרא ["ואת צנועים חכמה"] איירי במעלת אסתר. והם הם הדברים שנתבארו כאן, כי ה"זה לעומת זה" דעמלק הוא מעלתה הצנועה של אסתר [וכפי שבפסוק שלפניו נזכרו "זה לעומת זה" רישא וסיפא דקרא ("מאזני מרמה תועבת ה' ואבן שלמה רצונו")]. וראה להלן הערה 595, ופ"ח הערות 26, 256.

(289) אודות תפילת אסתר, ראה למעלה הערה 279. ואודות תפילת מרדכי, הרי כך אמרו חכמים [מגילה יב:] "'בן יאיר' [אסתר ב, ה], בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפלתו. 'בן שמעי' [שם], בן ששמע אל תפלתו. 'בן קיש' שהקיש על שערי רחמים ונפתחו לו", ובמהרש"א שם כתב: "כי כבר ננעלו שערי רחמים, כדאמרי' במדרשות שגזר עליהם כליה, לולי תפלתו של מרדכי וצדיקים שבאותו דור, שנפתחו להם שערי רחמים שננעלו". ובתפילת "אשר הניא" [הנאמרת אחר קריאת המגילה] אמרינן "ראית את תפילת מרדכי ואסתר, המן ובניו על העץ תלית". ובפירוש הגר"א [להלן ב, ה] ביאר כיצד כל מה שנאמר על מרדכי שם מורים על כח תפילתו. וראה להלן ציון 390, ופ"ד הערה 471.

(290) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 260]: "והמן הפך זה, שנרמז במה שכתוב [בראשית ג, יא] 'המן העץ וגו'", כי אכילה הזאת הביא המיתה לעולם. ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא, וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא. והאכילה הזאת שהביא המיתה היה על ידי נחש הקדמוני, וכן המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון, וממנו המיתה בא לעולם. ולכן המן, שהוא מזרע של עמלק, שכל ענינו להשמיד ולהרוג, נרמז בתורה בלשון זה שאמר הכתוב 'המן העץ וגו'", כי עץ הדעת

היה מביא המיתה לעולם". הרי שהמן הרשע מוכן בעצם אל המיתה, ולא שהיה מוכן לזה במקרה.

(291) פירוש - לאחר שנתבאר שהמן הרשע היה מוכן למיתה [ראה הערה קודמת], בהכרח שהעומד כנגדו [מרדכי] יהיה מוכן להצלה, דאם לא כן, אלא מרדכי אינו מוכן להצלה בעצם אלא במקרה, הרי "אין דבר שבמקרה מבטל מה שבעצם" [לשונו בבאר הגולה באר השני (קמה.)]. ואודות שאין דבר שבמקרה מבטל דבר שבעצם, כן כתב פעמים מספר. וכגון, בנצח ישראל פי"א [שא.] כתב לבאר מדוע אין חטאי ישראל יכולים ח"ו לבטל הבחירה של השי"ת בישראל, וז"ל: "ואין ראוי שיחליף וימיר החטא, שהוא דבר מקרה בישראל, את הבחירה שבחר בהם מצד השלימות העצמי בישראל, כי טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים. והנה עצם שלהם טוב, ואין בטול החטא, שהוא במקרה, מבטל הבחירה שבחר בהם בשביל השלימות שבהם, שהוא דבר עצמי בישראל, ודבר זה ברור". ושם בהמשך כתב: "כי ישראל מעשיהם שעושים... מצד היצה"ר... אבל עצמם הם טהורים... ואין מה שבמקרה מבטל דבר שבעצם", וראה שם הערה 240. ובגבורות ה' פ"ח [מה:] כתב: "ישראל יש להם מעלה מיוחדת... שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי. והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה... ואין דבר שהוא מקרה מבטל עצם ישראל". ושם פס"א [רעד.] כתב: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה [ממצרים], הרי אנו משועבדים בשאר מלכויות... ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם... ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת, שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, ונתן אותם בני חורין... זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ד [תקא:], ח"א לשבת פט. [א, מו.], ובנתיב התשובה פ"ד הערה 77. וכדי שמרדכי יבטל את כח המן, בע"כ שמרדכי מוכן בעצם לגאולה, כפי שהמן מוכן בעצם למיתה. ומה שהזכיר כאן רק את מרדכי ולא גם את אסתר, הוא משום שהמדרש [שיביא בסמוך] איירי רק במרדכי.

(292) בגבורות ה' תחילת פכ"ב הביא את המדרש הזה, וכתב: "במשה כתיב 'היה', לומר שעם בריאתו היה מוכן לגאולה, ואין מה שהיה גואל ישראל דבר מקרה קרה בלבד, רק מעת שנברא נמשך זה אחר עצם שלו. ואשרי מי שנאמר בו מלת 'היה' לטובה, מורה כי הטוב נמשך אחר צורתו העצמית לו, לכך הוא מוכן לו מתחלה, ואינו מקרה קרה.

ואוי מי שנאמר בו זאת המלה לרעה, שמורה לך כי הרעה נמשך אחר צורתו העצמית, ואינו מקרה קרה" [ראה למעלה הערה 262, ולהלן פ"ב הערות 128, 129]. ולהלן פ"ב [לאחר ציון 122] כתב: "מה שהוצרך לומר שהיה 'בשושן הבירה' [להלן ב, ה], רצה לומר שהיה מרדכי איש מסויים וניכר בכל הכרך. אף שהיה בין האומות, ושושן כרך גדול היה, ושם היו חשובים וגדולי המלכות מאוד, מכל מקום היה ניכר ונודע מרדכי. וכל זה מפני כי היה מוכן מרדכי לגאולה, כמו שרמז במלת 'היה', כמו שאמרנו למעלה, לכך היה מצליח אף קודם לכן. וכמו שתמצא במשה, שגם הוא היה מוכן לגאולה, ונראה בו סימן זה שהיה מוכן לגאולה".

(293) חוזר לדברי המדרש שהביא למעלה [לפני ציון 123] שימי הפורים לא יתבטלו לעת"ל, לעומת שאר מועדים שיתבטלו. ואע"פ שהעתיק עצמו לנושא אחר [ביאור המאמר (חולין קלט:) "משה מן התורה מנין וכו'", (למעלה לאחר ציון 210)], מ"מ הצד השוה בין שני המאמרים האלו הוא המעלה העליונה של גאולת פורים, כי למעלה לאחר שביאר שפורים לא יתבטל לעתיד לבא, כתב [לאחר ציון 207]: "הרי מזה נראה מעלת הגאולה הזאת, שיש לה מעלה שאין לה ביטול, וגודל הנס". ויסוד זה עולה גם כן מן המאמר "משה מן התורה מנין", וכמו שכתב כאן [לאחר ציון 289]. נמצא שמעולם לא התנתקנו מהמאמר הקודם [שימי פורים לא יתבטלו לעת"ל], לכך דין הוא לומר כאן "ועוד יתבאר דבר זה מה שאמרו שימי הפורים לא יהיו נבטלים". וכוונתו לשלשה מקומות להלן שיחזור לבאר ענין זה [להלן בפתיחה, אסתר ג, ז, שם ט, כט], וראה למעלה הערות 167, 207.

(294) פירוש - פרק כב בתהלים [הפותח בפסוק "למנצח על אילת השחר מזמור לדוד"] מוקדש כולו לגאולת פורים, וכפי שפירשוהו במדרש תהלים שם, ויובא בסמוך. ורש"י [יומא כט.] כתב "למה נמשלה אסתר כאילת - במסכת מגילה [טו:] אמרינן דאסתר אמרה מזמור זה". וראה להלן הערה 392 שנתבאר שם שאסתר אמרה את הפרק, ודוד יסד את הפרק בתהלותיו. ולהלן [לפני ציון 523] כתב: "כל המזמור הזה עד הסוף מפרש כמה גדול תוקף הנס, שעשה השם יתברך להם". וראה להלן הערה 589.

(295) כן יביא בסמוך בשם המדרש לבאר כך את הפסוק. והמלבי"ם [תהלים כב, א] כתב: "מזמור זה נחלק לשני חלקים; חלק א [עד פסוק יז] מצייר מעוף צוקה ואפלה מנודח, מצייר מעמד המלך או העם בתכלית השפלות, נעזבים מה', נתונים לחרפה ולבוז, מתיאשים מכל תקוה. חלק ב [מן פסוק יז עד גמירא] מציין 'אילת השחר', שהוא האור העולה ממזרח ומאיר את האופל, מציין חוזק הבטחון, גודל ההשגחה והנס. לכן

קרא את המזמור בשם 'אילת השחר', והנקודה המצרנית בין החשך והאור, בין הצרה והתשועה, היאוש והבטחון, הרפיון והגבורה". וראה בסמוך הערה 326, ולהלן פ"ב הערה 470 אודות "אור הגאולה".

(296) כמו שנאמר [משלי ה, יט] "אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירוך בכל עת באהבתה תשגה תמיד", ופירש המצודות דוד שם "אילת אהבים - תהיה בעיניך כאילה האהובה". והמסילת ישרים פי"ט ביאר שמקרא זה מורה על הדביקות הגמורה בהקב"ה.

(297) וכן אמרו [עירובין נד:] "מאי דכתיב [משלי ה, יט] 'אילת אהבים ויעלת חן וגו', למה נמשלו דברי תורה לאילת. לומר לך מה אילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה". וראה להלן ציון 340.

(298) כפי שמבואר במדרש שיביא בסמוך. וכן הוא בזוה"ק [ח"ב מו.] "ועל דא 'אילת השחר' אקרי. ואמר רבי שמעון, בשעתא דבעי לאתנהרא צפרא, אתחשך ואתקדר נהורא וקדרותא אשתכח". וראה להלן הערה 397.

(299) כמבואר למעלה לאחר ציון 270. ובביאור כפילות זו, ראה למעלה הערה 275.

(300) "פירוש 'על אילת השחר', רצה לומר מי שהוא יושב בחשך בצרה, ומצפה שיצא מן החשך הצרות אל אור הגאולה" [לשונו למעלה לפני ציון 295]. ובסמוך יביא את מאמרם ש"אילת השחר" מורה על רבוי תפילתם. אמנם יש להעיר שאע"פ שהחושך הכפול שהיה בימי מרדכי ואסתר דומה לחושך הכפול שלפני עלות השחר, אך אור גאולת פורים אינו דומה לגמרי לאור השחר, כי אור השחר מסלק את לגמרי החושך הכפול שהיה לפני עלות השחר, אך אור גאולת פורים סילק את החושך של המן, אך לא את החושך של אחשורוש, שהרי אמרו חכמים [מגילה יד.] שאחד מהטעמים שאין אומרים הלל בפורים הוא משום ד"אכתי עבדי אחשורוש אנן", ופירש רש"י שם "אכתי עבדי אחשורוש אנן - דלא נגאלו אלא מן המיתה", וראה להלן הערה 608, פ"ב הערה 231, ופ"ט הערה 69.

(301) בילקו"ש שם ובמדרש תהלים פכ"ב אין את שלש המלים הנמצאות בתוך הסוגריים.

(302) שהרי המדרש נקט במקרא [בראשית טו, יב] "והנה אימה חשיכה גדולה נופלת עליו", ומקרא זה עוסק בשעבודן של ארבע המלכיות, וכמבואר בב"ר ב, ד, והובא בתחילת ספר נר מצוה [ג:]. ובזוה"ק ח"ב קסג: אמרו "גלותא דישראל... אקרי לילה". ושם ח"ג רלח: אמרו "ולית ליליא אלא גלותא". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכה:] כתב: "יצחק שהיה

אמצע באבות, מורה על אמצע ישראל. ויצחק היה בטוב בתחלתו, ולבסוף כהו עיניו [בראשית כז, א], והגיע לו יסורין [ב"ר סה, ט]. ומורה דבר זה על חושך הגלות, והסרת האור מן ישראל". ובדרשת שבת הגדול [רלב.] ביאר שהפסוק [איוב כח, ג] "קץ שם לחושך" פירושו שיהיה בטול אל הגלות, שהגלות היא החושך של ישראל. ובדרוש על התורה [מח:] כתב: "הגלות דומה ללילה, וכמו שאמרו בכל מקום, וכדכתיב [ישעיה כא, יא] 'שומר מה מליל וגו", אשר נאמר על הגלות הנקרא לילה". וכן כתב רש"י [סנהדרין צד.] "הגלות שהוא כלילה". וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רנו:]. ובנצח ישראל פי"ח [תט:] כתב: "הלילה הוא חושך, והוא דומה לגלות, שישראל יושבים בחושך ולא אור. ולכך כאשר נגאלו ישראל כתיב [אסתר ח, טז] 'ליהודים היתה אורה', ולכך הלילה סימן לגלות". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלט.] כתב: "ויושבים אנחנו באפילה... והוא יתברך, ברחמיו וברוב חסדיו, יוציאנו מאפילה הזאת, ויאיר נרו לפני להביאני אל ארץ החיים". ובנצח ישראל פמ"ו [תשפב:] כתב: "הגאולה האחרונה בערך הגאולה הראשונה היא כמו ערך החמה אל הירח. וזה כי הלבנה היא מאירה וחוזרת ומאפלת, וכך היתה גאולה ראשונה, שאחר הגאולה היה חושך של גלות, כמו הלבנה שמאירה וחוזרת ומאפלת. אבל הגאולה האחרונה שהוא תמיד, ואין לה הפסק, לכך גאולה אחרונה נגד החמה, שהיא נשארת כך תמיד בלא שנוי". ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא:] כתב: "כי הגלות והלילה הכל ענין אחד, כי הגלות הוא נקרא לילה... והלילה הוא העדר האור". וראה להלן הערות 326, 327, 606.

(303) לשונו בנתיב העבודה פ"ז [א, צח.]: "הלילה הוא סימן לגלות, שאנו יושבים בחושך ומצפים לאור הגאולה, ולכך תקנו 'אמת ואמונה' ערבית [ברכות יב.]".

(304) כפי שיציין כמה פעמים בסמוך [ליד ציון 389, ומציון 588 ואילך]. ולהלן [אסתר ב, כב (לאחר ציון 632)] כתב: "לכך נקראת 'אסתר' על שם שהיו ישראל בהסתר פנים לגמרי. ומפני כך לא תמצא בגאולה הזאת מה שתמצא בשאר הגאולות, כי אף נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה, ואילו גאולה זאת לא היה בה נס נגלה. אבל דבר זה כי כל הגאולה הזאת היה בהסתר פנים לגמרי, ועם כל זה נגאלו, לאפוקי חנוכה היה ישראל על אדמתם, והמקדש על מכונו, ולכך היה להם נס נגלה. ומזה הטעם לא תמצא שמו יתברך במגילה הזאת, ודבר זה שאלה גדולה, כי היה הגאולה גדולה ביותר, ולא תמצא שמו יתברך, אף כנוי השם לא נזכר במגילה. אלא שכל זה היה מפני שהיו בהסתרת פנים מן השם יתברך, אף שהיה גואל אותם, היו בהסתרת פנים, ולכך לא נזכר השם במגילה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:] כתב: "בגאולה הזאת [של פורים] לא היו אותות ומופתים כלל...

ואף בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות [ראה להלן הערה 596]... ובכאן אצל אחשורוש לא היה שום נס נגלה. ודבר זה מפני כי היו בגלות והיו בהסתרת פנים, ולא שייך שיהיה בהם נס נגלה כמו בימי יונים, שהיה בימי בית שני... שלכך שם הגואל 'אסתר', כי היתה הגאולה בהסתר, ולא בנגלה כלל. ולפי זה לא תמצא השם במגילה מפורש, מפני כי היה נס בהסתרת פנים ממנו, ואיך יהיה שמו יתברך מפורש במגילה, אחר שהיה הנס בהסתר פנים מן ישראל". וראה להלן הערותה 607, 612, פ"ב הערה 635, פ"ו הערות 215, 216, ופ"ט הערה 121.

(305) שהוא נעשה בזמן, "כי הדבר שהוא בזמן הוא בטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן" [לשונו בסמוך].

(306) ו"אילה" מורה על מהירות וזריזות. וכן כתב רש"י [בראשית מט, כא] "אילה שלוחה... כאילה זו שהיא קלה לרוץ, 'אילה שלוחה' אילה משולחת לרוץ". והרשב"ם [שם] כתב: "אילה שלוחה - גבורים קלים כאילות, כדכתיב [דהי"א יב, ט] 'וכצבאים על ההרים למהר'".

(307) ולא בטבע ומנהגו של עולם. ואע"פ שהיה נס נסתר, מ"מ מכלל "נס" לא יצא, וכמו שכתב להדיא להלן לפני ציון 375, ולהלן פ"ו לפני ציון 471. ו"נס" הוא פעל ה', לעומת הטבע, שהוא נחשב לשליח של השם יתברך, אך לא פעל ישיר מה'. ואודות שהטבע הוא שליח של ה', כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקמג.], וז"ל: "דע כי הוא יתברך הוציא את הנמצאים כולם לפעל המציאות בששת ימי בראשית בעצמו ובכבודו, לא על ידי שליח, הוא הטבע, כמו שהיה אחר ששת ימי בראשית, שהשם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע" [ראה להלן פ"א הערה 513]. וקודם לכן, בבאר הראשון [נב:] כתב: "סדר השם יתברך הטבע, שהטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך, והדבר אשר הוא נבדל בלתי גשמי, הוא מן השם יתברך". ולהלן [אסתר ו, יא (לאחר ציון 230)] כתב: "הטבע הוא שליח הקב"ה", וראה שם הערה 231.

(308) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנתיב התורה פי"ז [תרפה:] כתב: "כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן". ובהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם בפכ"ה [שעו.], ושם הערה 26.

ובנתיב העושר פ"ב כתב: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי... ולפיכך העושר משתנה". וכן הוא בגבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד. **ונראה לבאר** זאת [שהגשמי הוא תחת הזמן] ע"פ דבריו בגבורות ה' פמ"ו [קעה.], וז"ל: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה. כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחלוק הגשם... ועוד כי הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ושם ביאר כיצד השביעי הוא קדוש בזמן ובמקום. ובבאר הגולה באר הששי [קפז:] כתב: "כי כל גשם יש לו ששה צדדין... ושלימות הגשמי הוא ששה... ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים... כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים". ומתבאר שמציאות הזמן היא מציאות גשמית ["הקלקולים נתלים בזמן" (לשון הפחד יצחק ר"ה מאמר כז בשם הגר"א)]. ולכך, רק דברים גשמיים נתונים תחת הזמן הגשמי, אך דברים רוחניים, שהם נבדלים ומרוממים מהגשם, הרי מכלל הבדלתם ורוממותם מהגשם תכלל גם הבדלתם ורוממותם מהזמן הגשמי. וראה פחד יצחק פסח, מאמר א, אות ה.

(309) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בגו"א שמות פי"ב אות מב כתב: "כי אסרה התורה החמץ, ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים, אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל". ובגבורות ה' פל"ו [קלד:] כתב: "ועוד דע כי אי אפשר שיצאו ישראל מן השיעבוד כי אם על ידי הקב"ה בעצמו, ולא מצד המזל... ולפיכך לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן. כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך שאינו נופל תחת הזמן... כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן". וכן כתב שם בפרק נא [רכ.], וז"ל: "וזהו פירוש הכתוב [דברים טז, ג] 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים', כי מה שהיו יוצאים בחפזון בלי המשך זמן מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפועל שבא משם נעשה בלי זמן". ובנתיב העבודה ספ"י ביאר שהכריעה בברכה נעשית בפעם אחת כחיזרא [ברכות

יב:, ופירש רש"י שם "שבט ביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת"], וז"ל: "כי הכריעה הוא מצד השי"ת אשר לפניו יכרע הכל, ולפיכך ראוי שיהיה בפעם אחד, כי הוא יתברך אינו גשם אשר פעולתו הוא בזמן... ולפיכך ראוי שתהיה הכריעה בלא זמן, רק בפעם אחד". וכן ביאר בדר"ח פ"ד מ"ד [פז:] שאין מקיפין [ממתינין] בחילול השם [קידושין מ.], וז"ל: "כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפועל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחילול השם, ויוצא העונש לפועל מיד, כי חטא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ב [שלח:], ושם פ"ב מט"ו [תתיד:], ועוד.

(310) יש להעיר, כי כאן מבאר שנס פורים לא נעשה בטבע ומנהגו של עולם [אלא בנס נסתר ובזריזות], אך להלן [אסתר ו, יא (לאחר ציון 225)] כתב שהכל נעשה בהנהגה טבעית, וכלשונו: "כי אין כאן נס נגלה כמו שהיה בקריעת ים סוף ושאר הניסים. ולפיכך במגילה הזאת לא תמצא שם קדוש שאינו נמחק, כי לא נראה בהנהגה הזאת הטבעית שמו הגדול, שמחדש ניסים, רק ברמז בלבד נזכר. וכל זה בודאי כי הוא יתברך מנהיג את הטבע... והטבע הוא שליח הקב"ה, ומפני כך נס הגאולה הזאת היה הכל בטבע, מצד שהוא יתברך מנהיג הטבע, ועל ידי זה גאלם" [ראה להלן הערה 593]. ואם נס פורים נעשה כולו בהנהגה טבעית, מדוע בכל זאת הוא נעשה בזריזות יתירה ושלא כדרך הטבע. וצריך לומר שנס פורים אכן נעשה במסגרת הטבע, וללא חריגה ממסגרת זו, אך עם כל זה מתחת לפני שטח הטבע נעשו פעולותיו של ה' יתברך באופן של "נס". וראה להלן ציון 375, ופ"ו הערה 471.

(311) לשונו להלן [אסתר ה, יד (לאחר ציון 618)]: "כי כל העניינים שנעשו במגילה הזאת לא היה המשך להם, כי כאשר פרשנו גם כן למעלה בזה שקרא גאולה זאת 'אילת השחר', כמו האילה שהיא קופצת במהירות מכאן לכאן, וכמו השחר שממהר לצאת מן האפילה אל האורה, ולכך קרא הגאולה זאת 'אילת השחר'... וכמו שנתבאר למעלה בהקדמה ענין זה. והטעם הוא ענין מופלג, כי דבר זה מורה על ענין שאינו תחת המשך הזמן כלל, רק שהוא על הזמן, ולכך הוא במהירות היותר". ולהלן [ו, יד] כתב: "כל זה לומר על מהירות הגאולה הזאת, וכדכתיב גם כן [שם] 'עודם מדברים עמו ויבהילו להביא את המן'. כי זה שהיתה הגאולה במהירות היותר הוא דבר גדול, כמו שנתבאר לפני זה אצל [להלן ה, יד] 'ובבוקר אמור למלך'... 'עודם מדברים וגו'", מה שהוצרך

לומר 'עודם מדברים', וגם 'ויבהילו וגו", ולא הוי ליה למכתב רק 'ויביאו את המן אל המשתה'. אבל מפני כי כל דבר שהוא מן השם יתברך ואינו מן הנהגת העולם, אינו נמשך. שכל הנהגת העולם הוא בזמן, אבל דבר שהוא מן השם יתברך, כאשר התחיל לצאת אל הפעל יוצא במהירות. כי ההויה כמו זאת שהוא מן השם יתברך, אינו תחת הזמן. וכתב דבר זה, כי בזה נגלה שהוא פעל השם יתברך, רק כי לא היה נס נגלה". וראה להלן פ"ו הערה 408. ובתפילת "אשר הניא" [הנאמרת אחר קריאת המגילה] אמרינן "ביקש להשמיד ונשמד **מהרה**", ותיבת "מהרה" מורה על דבריו שכתב כאן. **ויש להעיר**, דנאמר על הגאולה העתידה [ישעיה נב, יב] "כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכון", ומדוע שונה הגאולה העתידה משאר גאולות בענין זה של חפזון וזריזות. דע, שהמהר"ל עצמו ישב על מדוכה זו בנצח ישראל ס"פ מז, וכתב בזה"ל: "מפני ההבדל הזה שיש בין גאולה ראשונה ובין גאולה אחרונה, נאמר בגאולה ראשונה [דברים טז, ג] 'ואכלתם אותו בחפזון כי בחפזון יצאת ממצרים'. ובגאולה אחרונה כתיב [ישעיה נב, יב] 'כי לא בחפזון תצאו משם וגו", ולמה החלוף הזה... כי מפני שהגאולה הראשונה לא היתה גאולה נצחית, שהרי לא היו נגאלים רק לשעה. וכך היה ענין הגאולה גם כן, דומה לאור הברק שנראה ברקיע לשעה, ומיד עובר. ולא היתה הגאולה הראשונה דבר תמידי קיים. ולפיכך היה יציאתם בחפזון גם כן, כי כל דבר שאינו קיים תמידי הוא עובר במהירות לשעה. אבל הגאולה אחרונה, שהוא גאולה נצחית מבלי שנוי כלל, רק תמיד קיים. ולכך לא יהיה לדבר זה חפזון, כי החפזון מורה על דבר שהוא לשעה, וירא שמא יעבור הזמן, לכך ממהר מעשיו. אבל דבר שאינו לשעה, אינו ממהר. והדברים האלו מבוארים מאוד". אך עדיין קשה, כי כאן מבאר שטעם החפזון הוא משום ש"דבר שהוא מן השם יתברך פעל זה נעשה בלא זמן נמשך... כי הכל נעשה במהירות הגדול מפני כי הוא מן השם יתברך" [וכן ביאר בשאר מקומות, וכמלוקט בהערה 309], ואילו בנצח ישראל שם מבאר טעם אחר, שהוא מחמת "שמא יעבור הזמן לכך ממהר מעשיו", ולכאורה אלו שני טעמים שונים. ועוד קשה, דהטעם שהנביא ישעיה נקט בו להעדר החפזון ["כי הולך לפניכם ה' ומאספכם אלקי ישראל"] נראה כטעם לסתור, דאדרבה, דהואיל ו"דבר שהוא מן השם יתברך פעל זה נעשה בלא זמן נמשך", היה ראוי שלעת"ל נגאל דוקא בחפזון. **ויש לומר**, ששני טעמים אלו הם שני צדדים של מטבע אחת. שם המטבע הוא ההתנגדות הקיימת בין העולם הגשמי לדברים הנבדלים. הבטוי הראשון להתנגדות זו הוא החשש שמא יעבור הזמן, ופן גשמיות העולם תמנע את שעת הכושר מהדברים הנבדלים. הבטוי השני הוא הצורך להתגבר על הזמן, כי הזמן הוא גשמי, וכפי שכתב

בדר"ח פ"א מי"ב [שמ.], וז"ל: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי". והואיל והדברים הנבדלים הם מעל לגשם, לכך פעולתם נעשית שלא בזמן. דבריו שבנצח ישראל עוסקים בבטוי הראשון להתנגדות שבין הגשמי לנבדל, ודבריו כאן עוסקים בבטוי השני להתנגדות זו. אך לעת"ל, שהעולם יתעלה למדריגה נבדלת, שוב לא תהיה התנגדות בין הדברים הנבדלים לעולם, ואף הזמן של העולם לא יתפס כדבר גשמי אלא כדבר רוחני, "כי הזמן מתייחס אל הנמצא בו" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות כב], ו"כמו שיש ימים ממש לבני אדם גשמיים, כך יש זמן לדברים שאינם גשמיים, ואינו זמן ממש" [לשונו בח"א לב"ב עד. (ג, קא.)]. והואיל והזמן שיהיה לעת"ל אינו עומד כנגד הדברים האלקיים, לכך "לא בחפזון תצאו". וזהו הטעם שנקט בו ישעיה, שהואיל ותהיו שרויים במדריגה אלקית נבדלת ["כי הולך לפניכם ה' ומאספכם אלקי ישראל"], לכך לא יהיה שום חיכוך והתנגדות ביניכם לבין העולם שתמצאו בו, ובהעדר התנגדות, חפזון מנין.

(312) פירוש - המעבר מקצה לקצה נקרא "שקופץ ממקום זה למקום אחר", כי לא די שיצאו מהקצה האחד בלבד, אלא שגם נכנסו לקצה ההפכי, וכמו שמבאר. וראה הערה הבאה.

(313) פירוש - לא מחמת זריזות המעבר מהקצה אל הקצה [כפי שביאר בפירושו הקודם], וכן לא מחמת ההדרגתיות שיש במעבר מהקצה אל הקצה [כפי שיבאר בפירושו הבא], אלא עצם המעבר מהקצה אל הקצה נחשב לקפיצה, וכמו שיבאר.

(314) מבלי להביאם אל הגאולה. וכן כתב להלן [אסתר ח, יא], וז"ל: "ויש שהאריכו בקושיא זאת מאוד, מה ראתה אסתר שבקשה על זה שהיהודים יהרגו בהם, ולא היה די לה לבטל הכתבים, ויהיו היהודים כמו שהיו בראשונה קודם שבא המן לאבדם". וכן נאמר [זכריה ח, יט] "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה", ואמרו על כך חכמים [ר"ה יח:] "בזמן שיש שלום ["שאין יד הגויים תקיפה על ישראל" (רש"י שם)], יהיו לששון ולשמחה. אין שלום, צום". וכתב על כך בנצח ישראל פנ"ה [תתנט.], וז"ל: "יש לשאול, מה טעם יהיו לששון ולשמחה, די היה שכאשר יש שלום לא יהיה בו צום, אבל למה יהיו לששון ולשמחה". ובגו"א שמות פ"ב אות כט כתב: "וזה כי הגזירה על הבנים לשחוט היא קרובה לכנוס לפני הקב"ה, אכזריות הזה להרוג את בניהם לשפוך דמים... אבל הגזירה הזאת לשחיטת בניהם אין זה סבה להיות נגאלים, רק שיהיו ניצולים מן המיתה". וכן

הוא בגבורות ה' פנ"ד [רמב:], ובנתיב העבודה פ"ז [יובא להלן בהערה 480]. וראה להלן פ"ב הערה 85, פ"ה הערה 33, פ"ח הערות 166, 206, ופ"ט הערה 86.

(315) אסתר ט, א "ובשנים עשר חודש הוא חודש אדר בשלושה עשר יום בו אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם". וכן כתב להלן [לאחר ציון 472]: "כי אילו השם יתברך היה עוזר ישראל והציל אותם מן הצרה הגדולה הזאת, היה די. ויותר מזה שהגדיל השם יתברך את ישראל עד שהיו מושלים על שונאיהם, והיה להם ששון ושמחה ויקר. והנה הוציאם מן הצרה הגדולה אל ההפך, אל השמחה הגדולה". ולהלן פ"ב [לאחר ציון 84] כתב: "כי הגאולה הזאת מן המן הרע, היו בישראל שני דברים; האחד, שלא היה השונא שולט בהם. השני, שישלטו הם בשונא שלהם".

(316) אודות שהמעבר מקצה לקצה נקרא "קפיצה", צרף לכאן דעת בן עזאי הסובר ש"מהלך כעומד דמי" [שבת ה:], "ועקירת כל פסיעה הויא עקירה, והנחת הרגל היא הנחה" [רש"י כתובות לא:]. ותוספות [שבת ה:] כתבו "ובירושלמי [שבת פ"א ה"א] פריך על דעתיה דבן עזאי, אין אדם מתחייב על ד' אמות ברשות הרבים לעולם, דיעשה כמי שהונחה על כל אמה ואמה, ויפטר. ומשני משכחת לה בקופץ". הרי המעבר מרשות אחת לרשות אחרת נקראת "קפיצה". **ודע**, שאע"פ שהביא למעלה פירוש נוסף של המדרש ["דבר אחר, 'על אילת השחר', למה נמשלה אסתר לשחר, לומר לך מה השחר עולה והכוכבים שוקעים, אף אסתר בבית אחשורוש היא היתה מאירה, והמן ובניו שוקעים"], אך משום מה לא ביארו. וראה להלן הערה 402.

(317) "בתחילה קימעא קימעא, כל שהיא הולכת היא הולכת ומאיר" [המשך לשון הירושלמי בברכות וביומא שם]. ובקרבן העדה ביומא שם כתב: "כמו שהשחר מאיר מעט מעט, תחלה אילת השחר, ואחר כך עלות השחר, ואחר כך האיר המזרח, ואחר כך הנץ החמה, ואחר כך השמש בצהרים, כך היא גאולתן של ישראל מעט מעט, ולא הכל בבת אחת". וראה להלן ציונים 352, 398.

(318) לפני בירושלמי איתא "מאי טעמא", ולא "אמר ליה".

(319) לשון קרבן העדה [יומא שם]: "הדבר ידוע מי שיושב בחשך אם יביט באור הגדול פתאום יעוורו עיניו, אלא צריך לפתוח תחלה לו אור קטן, ואחר כך מוסיף מעט מעט עד שיוכל לסבול אור גדול". אמנם המהר"ל יבאר בסמוך באופן אחר את המקרא הזה.

(320) לשון הפני משה בברכות שם: "כלומר הגלות הוא החשך והגאולה אורה, וכשם שהאור בשחר בא מעט מעט והולך ומתרבה, כך גאולתן של ישראל שנדמה לאור, וכך היה בימי מרדכי ואסתר". וראה להלן פ"ה הערה 57.

(321) אין זה המשך הירושלמי, אלא הוא ממדרש ילקו"ש ח"ב רמז תרפה.

(322) לפי פירוש זה ההדגשה היא שהאילה עושה כן בהדרגתיות מחמת רום מעלת הגאולה, שהאילה "קופצת במהירות זה אחר זה, עד שהוא מתרחק מאוד... אינו בפעם אחת" [לשונו בסמוך].

(323) אודות מדריגתה העליונה של הגאולה ["שהיא מן השם יתברך"], כן כתב בגו"א שמות פ"ב תחילת אות כג, וז"ל: "הגאולה היא נמשכת ממדריגה פנימית עליונה, שהיא אינה בגלוי... כי הגאולה יותר עליון במעלה מענין העולם הזה" [ראה להלן פ"ג הערה 440]. ובגבורות ה' ס"פ כו כתב: "באותיות האלפ"א בית"א חקק העולם הזה הגשמי, ובאותיות הפשוטות [מנצפ"ך], אשר הפשיטות יותר במעלה, ולפיכך הם אחר האלפ"א בית"א, ברא הדברים אשר הם עליון מן העולם הזה הגשמי המורכב. והגאולות הם למעלה מן העולם המורכב, כאשר יגאל הקב"ה את ישראל מן האומות, שיש להם העולם הזה, ויתן להם מדריגתם למעלה מן העולם הגשמי. ולפיכך באלו ה' אותיות שהם אחר האלפ"א בית"א גאלם מן האומות, ונתן מדריגתם למעלה מן העולם הגשמי". ושם בפרק ס כתב [רסה:]: "במה שהם [ישראל] לחלק ה', ואחר מדריגה זאת העליונה נמשך להם הגאולה מרשות האומות". ובסוף ספר גבורות ה' כתב: "כי הגאולה, עם שהיא בעולם הזה, מדריגת הגאולה עוד יותר מעולם העליון, ובשביל כך קנו ישראל מעלה עליונה עד שמגיע מדריגתה ומעלתה עד עולם העליון". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 107] כתב: "כי התשובה מצד המדריגה העליונה, שהיא מדריגת הגאולה". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.] כתב: "כי העוסק בתורה מקרב את הגאולה, שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה [אבות פ"ו מ"ג], ודבר זה מעלה אחרונה... שמקרב את הגאולה, דהיינו שהשם יתברך לוקח את ישראל, שיש להם התורה, אליו, והם נבדלים מן כל העולם. כי זה ענין הגאולה, שהשם יתברך לוקח ישראל אליו. וזהו על ידי התורה יש לישראל דביקות בו יתברך, ויוצאים מתחת העולם הגשמי". ולהלן [אסתר ו, יא (לאחר ציון 300)] ביאר שישראל גברו על המן מכח דביקות בשער החמישים, שממנו באה התורה לישראל [ראה למעלה הערה 280, ולהלן הערה 597]. ולמעלה [לאחר ציון 207] כתב: "והרי מזה נראה מעלת הגאולה הזאת, שיש לה מעלה זאת שאין לה ביטול". ואודות שהגאולה היא בבינה, כן הוא בזוה"ק [ח"א רסא:, ושם ח"ב מו:]. וראה בסמוך ציון 330. **ובנצח ישראל**

פי"ג [שלב:] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו אז תדע כי ישראל מוכנים לנפילה מצד עצמם, אם לא כי השם יתברך אשר הוא מעמיד אותם, וזולתו יתברך אין קיום ישראל... כי השם יתברך סבה אל זה, ואין כאן סבה אחרת אל הגאולה רק השם יתברך, לכך הוא רחוק מן העולם הטבעי, ואינו נמצא כל כך תמיד כמו דבר שהוא קרוב אל הטבע". אמנם שם מבאר שגאולת בבל [שהיא גאולת פורים] אינה כל כך רחוקה מאיתנו, וכלשונו שם [שלו.]: "וזה טעם ברור מאוד על אריכת הגלות, כי איך אפשר לומר שיהיה גאולה תמיד מוכן לצאת אל הפעל, כי השם יתברך סבה אל זה... ואינו נמצא כל כך תמיד כמו דבר שהוא קרוב אל הטבע. כי הגאולה האחרונה בפרט, הסבה אל זה הוא השם יתברך בלבד. ולפיכך גם כן מעלת הגאולה יותר עליונה בכל דבר, מפני שהיא רחוקה מן עולם הזה ביותר. ולכך אין דבר זה נמצא תמיד, וכמו שהיתה הגאולה של בבל, שלא היתה הגאולה במעלה כל כך, מפני שהיתה הגאולה של בבל קרובה אל עולם הזה, ולכך היתה הגאולה ההיא נמצאת מיד לשבעים שנה בלבד [ירמיה כט, י]. אבל גאולת מצרים, שהיתה מעלת הגאולה יותר, לא יצאת לפעל כל כך מיד לפי מעלתה ומדריגתה מן עולם הטבע, והיה צריך לזה ד' מאות שנה [בראשית טו, יג]. אבל הגאולה האחרונה, שמעלתה עוד רחוקה יותר לגמרי מעולם הטבע, לכך אין הגאולה הזאת נמצאת רק באיחור הזמן. כי כל אשר נבדל מן עולם הטבע הזה, אין מציאותו במהירות כל כך, וצריך איחור יותר. ואלו דברים ברורים" [ראה להלן פ"א הערות 526, 1233].

(324) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, נאמר בתורה [שמות יב, ג] שלקיחת קרבן פסח היה בעשור לחודש ניסן [שמות יב, ג], ובגבורות ה' פל"ה [קלג.] כתב לבאר בזה"ל: "כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד, אחר שהיו שטופים בעבודה זרה. ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש, כי הלקיחה היא פרישה קצת מעבודה זרה לקרב אל הקב"ה, ואחר כך לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מעבודה זרה לגמרי". ובנצח ישראל פכ"ו [תקנד.] כתב: "ואין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא

שלימותו האחרון". ובנצח ישראל פכ"ח [תקסו:] ביאר שהצורך בימי המשיח הוא להיות מעבר מהעוה"ז לעוה"ב, וכלשונו: "אנו אומרים כי המשיח יבוא כדי להשלים ולהיישיר העולם, לקנות תחיית המתים ועולם הבא... וימי המשיח אינו רק שעל ידה יזכו למדריגה יותר עליונה. כי אי אפשר שיזכה האדם ממדריגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדריגה עליונה, הוא מדריגה תחיית המתים ועולם הבא, כמו שאמרנו למעלה. ולכך תחלה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו המדריגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח, להעלות המציאות ממדריגה למדריגה וממעלה למעלה, לא זולת זה". ובבאר הגולה באר הראשון [צז.], כתב: "דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו [עירובין יג:] 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים'... ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד". וכן הוא בגבורות ה' פי"א [סג:], דר"ח פ"א מ"ד [רלז:], שם פ"ב מ"ח [תרמ:], ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.]. וראה להלן פ"א הערה 216, פ"ב הערה 480, ופ"ו הערות 113, 384.

(325) מוסיף בזה שאע"פ שהדגשה בירושלמי היא על ההדרגתיות שבגאולה, מ"מ מהירותה של האילה גם כן מצטרפת לכאן, ובשני אנפי: (א) הדברים יתרחשו במהירות, וכפי שביאר למעלה. (ב) המרחק הרב שהאילה מספיקה לגמוע מחמת מהירותה. וכך הגאולה היא במעלה עליונה הרחוקה מאיתנו, ויש צורך בהדרגתיות בכדי להגיע למעלה רחוקה זו.

(326) לשון הפסוק במילואו הוא "אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי קמתי כי אשב בחושך ה' אור לי", וזהו הפסוק שהובא למעלה בירושלמי [לאחר ציון 318] העוסק בגאולתן של ישראל מהגלות. והנה אינו מוכיח מפסוק זה שהגאולה נקראת אור, שלא כתב "הגאולה היא נקראת אור, דְכתיב 'כי ה' אור לי'", אלא "וכתיב 'כי ה' אור לי'". אלא מוכיח מפסוק זה שה' בעצמו גואלם, וכמו שמבאר. והך שהגאולה נקראת "אור" ידעינן מסברה, שהואיל והגלות נקראת "חושך" [כמבואר למעלה הערה 302], ממילא הגאולה נקראת "אור". וראה להלן ציון 353.

(327) כמו שנאמר בפסוק זה "כי אשב בחושך", וזהו גלות בבל [רש"י וראב"ע שם]. ואמרו חכמים [סנהדרין כד.] "'במחשכים הושיבני' [איכה ג, ו], זה תלמודה של בבל",

ובח"א שם [ג, קמד:] כתב: "כי בגלות נאמר 'במחשכים הושבני כמתי עולם' על גלות ישראל שהיו גולים מן הארץ, עד שהיו יושבים במחשכים, דהיינו בבל שנקראת ארץ חשיכה... ולפיכך ג"כ התלמוד שבבבל, שיש בו רוב פלפול, בשביל כך אין הלכה ברורה בה, כי תמיד יש לפלפל ולהקשות עד שאין הדבר ברור כל כך. ולפיכך אמר 'במחשכים הושבני כמתי עולם', זו תלמודה של בבל". ורש"י [סנהדרין צד. ד"ה שר] כתב: "הגלות שהוא כלילה". וראה להלן ציון 471.

(328) אודות שה' בעצמו גואל את ישראל, נראה להטעים זאת, שהואיל והגאולה הזאת נאמרה אף כלפי מעלה, ממילא פשיטא שה' בעצמו גואל אותם, כי הדבר הזה מגיע לעצם כבודו. וכן נאמר [דברים ל, ג] "ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלקיך שמה", ופירש רש"י שם "ושב ה' אלהיך את שבותך - היה לו לכתוב 'והשיב את שבותך', רבותינו למדו מכאן כביכול שהשכינה שרויה עם ישראל בצרת גלותם, וכשנגאלין הכתיב גאולה לעצמו, שהוא ישוב עמהם". ובגו"א שם אות א [תסג:] כתב: "ישראל, הגלות שלהם מגיע לעצם כבודו, שהשם יתברך נקרא 'אלקי ישראל' [שמות כד, י]. וכן סדר בבראשית הבריאה שיהיה ישראל בארץ הקדושה, וכאשר גלו, במה שעצם כבודו דבק בהם, כאילו גלה אתם. וכאשר שבים כתיב 'ושב ה' אלקיך וכו'... מזכיר שמו, שזה בודאי כאילו נגאל ושב אתם... להורות שהדבר הוא כאילו הוא יתברך נגאל עמהם, ודבר זה ברור". וראה להלן פ"ד הערה 402.

(329) אודות שפלותן של ישראל בגלותן, כן אמרו חכמים [יבמות מז.] "גר שבא להתגייר בזמן הזה אומרים לו, מה ראית שבאת להתגייר, אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דווים דחופים סחופים ומטורפין, ויסורין באין עליהם", ופירש רש"י שם "וסחופין - שפלים וכפויין". ועוד אמרו [כתובות סו:] "אשריכם ישראל, בזמן שעושין רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולטת בהם. ובזמן שאין עושין רצונו של מקום, מוסרן ביד אומה שפלה, ולא ביד אומה שפלה, אלא ביד בהמתן של אומה שפלה", וראה להלן [אסתר ו, יג] בביאור שפלות זו. ובנצח ישראל פ"א [יא:] ביאר שאחד ממאפייני הגלות הוא השעבוד לאחרים [ראה להלן הערה 371]. ושם בפ"י [רנז.] כתב: "כי כאשר נגלה ונראה לפניך שפלות ישראל וירידתם בין האומות, עד שאי אפשר שיהיה שפלות יותר מזה". ובהמשך הפרק שם [רסה.] כתב: "ישראל בגלות מדוכאים הם". ובדר"ח פ"ד מט"ו [שכג.] כתב: "הגלות הוא בזיון, כי אין אדם מכובד אלא במקומו". ובתחנון של שני וחמישי אמרינן "אל הביטה דל כבודנו בגויים, ושקצונו כטומאת הנדה". וראה להלן הערות 470, 518, פתיחה הערות 166, 171, ופ"ב הערה 249.

(330) כמבואר למעלה בהערה 323.
(331) לאחר ציון 307.
(332) נמצא שביאר עד כה שלשה ביאורים לדימוי גאולת אסתר ל"אילת השחר"; (א) על שם מהירות הגאולה, כי האילה היא קלת תנועה וזריזה. (ב) על שם המעבר מהקצה אל הקצה, מצרה לגאולה, וכפי שהאילה קופצת ממקום זה למקום אחר. (ג) על שם ההדרגתיות שיש במעבר בין הצרה לגאולה, וכפי שהאילה קופצת ממקום למקום עד שהיא מתרחקת מאוד.
(333) נראה שבא לומר שזריזות הגאולה והדרגתיות הגאולה הן שתי תוצאות מתחייבות מכך שהגאולה באה מה'; (א) הואיל ומעשי ה' הם למעלה מהזמן, לכך מתחייב מכך זריזות ומהירות, כי פועל ה' נעשה ללא עיכוב. (ב) הואיל והגאולה באה ממקום כה עליון, לכך מתחייב מכך הדרגתיות הגאולה, כי אי אפשר לטפס משפלות הגלות אל מעלת הגאולה בפעם אחת, אלא בהכרח שהדבר יעשה בהדרגתיות.
(334) "כך כשבאת אסתר, ברח המן" [המשך לשון המדרש שהובא למעלה לאחר ציון 321].
(335) כן כתב להלן בפתיחה [לאחר ציון 210], וז"ל: "כח עמלק רוצה לדחות את ישראל ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו 'ישורון' [דברים לג, ה], ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא 'נחש עקלתון' [ישעיה כז, א], ולכך הוא הפך להם לגמרי". וראה למעלה ציון 264, ולהלן בפתיחה הערות 214, 215.
(336) לשונו למעלה [לאחר ציון 259]: "והמן הפך זה, שנרמז במה שכתוב [בראשית ג, יא] 'המן העץ וגו', כי אכילה הזאת הביא המיתה לעולם. ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא, וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא. והאכילה הזאת שהביא המיתה היה על ידי נחש הקדמוני, וכן המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון, וממנו המיתה בא לעולם. ולכן המן, שהוא מזרע של עמלק, שכל ענינו להשמיד ולהרוג, נרמז בתורה בלשון זה שאמר הכתוב 'המן העץ וגו', כי עץ הדעת היה מביא המיתה לעולם". ובספר יערות דבש [חלק ב' דרוש ח' ד"ה ובאמת] כתב: "וכן הוא בכל הפיוטים כי המן נחש". ובספר קהלת יעקב ערך המן [א], כתב: "המן מ'שורש נחש יצא צפע' [ישעיה יד, כט], 'צפע' גימטריא 'עמלק', זה המן שהוא משורש עמלק ומגזעו. על כן 'המן' ראשי תיבות 'הוא משורש נחש', והנה עמלק שורשו". וראה למעלה הערה 269.

(337) בגמרא שלפנינו איתא "מפציע", אך כדרכו נוקט כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 2], ושם איתא "מפציל".
(338) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "רבי זירא".
(339) "למה נמשלה אסתר כאילת - במסכת מגילה [טו:] אמרינן דאסתר אמרה מזמור זה, כיון שהגיעה לבית הצלמים נסתלקה הימנה שכינה, אמרה [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני'" [רש"י שם].
(340) וכן הביא מאמר זה למעלה [לפני ציון 297].
(341) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "רבי אסי".
(342) "פלוגתא במסכת מגילה [ז.], איכא למאן דאמר מטמאה את הידים, ואיכא למאן דאמר דאינה מטמאה את הידים, דלאו ספר היא" [רש"י שם].
(343) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "אמר רבי אלעזר", וכן נוספו פה המלים "דאמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר".
(344) בגמרא שלפנינו איתא "למה נמשלו תפלתן של צדיקים כאילת", ובעין יעקב איתא "למה נמשלה תפלתן של צדיקים לאילה".
(345) "למה נמשלה תפלתן של צדיקים כו' - דהאי 'שחר' לשון תפלה הוא דריש ליה... למנצח על התפלה שהיא כאילת, שכל זמן שמגדלת קרניה מפצילות, בכל שנה ושנה נוסף בה פיצול אחד" [רש"י שם].
(346) הדעה הראשונה שהובאה בגמרא ["מה אילה זו קרניה מפוצלות לכאן ולכאן, אף השחר מפצל לכאן ולכאן"].
(347) אודות שהאור משים כל דבר בפעל, כן כתב בנתיב התורה פ"ג [קלה.], וז"ל: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך". ושם פ"י [ת:] כתב: "כי האור יש לו המציאות ביותר, עד שכל דבר נמצא באור, כמו שהתבאר כמה פעמים". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי

מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'". ובנתיב העבודה פ"ז כתב: "הלילה נחשב בטול העולם, כאשר הוא חושך ולא אור... העולם שהוא כאילו אינו בלילה... לכן יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה [ברכות יב.]. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב' [שם], כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב... וזהו ביום". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, כמו 'ולא חשכת בנך וגו'. אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עוה"ז, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועוה"ב שהוא המציאות דומה ליום [פסחים שם], שהוא אמיתות המציאות". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי כשם שהיום הוא מיוחד שהוא יתברך פועל בנמצאים כמו שאמרנו, והוא יתברך מוציא הנמצאים אל הפעל, כך הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק עולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו:]. וראה להלן הערה 607, פ"א הערה 884, פ"ג הערות 158, 226, 690, ופ"ט הערה 130.

(348) כי "גולם" הוא "חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי" [לשונו להלן אסתר פ"ב לפני ציון 264]. ובנתיב השתיקה ס"פ א כתב: "כמו הכלי כאשר הוא גולם, שאין לו בית קבול, אין לו צורת הכלי, ואינו נחשב כלי". ורש"י [שבת עז:] כתב "כגולם - שאין לו חיתוך אברים". וכן רש"י [סנהדרין כב:] כתב "כלי שלא נגמר קרוי גולם". ובאבות פ"ה מ"ז כתב רש"י "בגולם - כלי עץ שלא נגמרה מלאכתו, ואדם שאין בו בינה קרי ליה גולם, על שם שלא נגמרה צורתו כשאר בני אדם". והרד"ק בספר השרשים, שורש גלם, כתב: "כי גוף הדבר שאין בו כל צורותיו, ולא נגמר לכלי, נקרא 'גולם'. 'גלמי כלי עץ' [חולין כה.], קודם שנגמרה מלאכתן לכלי יקראו כן. וכן יקרא האדם הריק מאין חכמה 'גולם', כאמרם [אבות פ"ה מ"ז] 'שבעה דברים בגולם, ושבעה בחכם'". לכך כלי

שאין בו צורת כלי, לא יצא אל הפעל, והוא עדיין גולם. וראה להלן פ"ב הערה 264. וראה הערה הבאה.

(349) פירוש - הגולם הוא דבר סתום וסגור [כמו שכתב בסמוך, ובסנהדרין כב: אמרו "אשה גולם היא, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי"], וכאשר הדבר נפתח ונפרס, בזה גופא הוא יוצא אל הפעל, ואינו עוד גולם. וראה להלן הערה 394.

(350) פירוש - כמו דבר שיש לו פיצולים נקרא שהוא יצא אל הפעל, כך דבר שיצא אל הפעל נקרא שיש לו פיצולים. לכך יש לשחר פצולים, כיון שהשחר הוא היום היוצא אל הפעל מתוך החושך שקדם לו.

(351) פירוש - השחר נקרא "אילת", שנאמר [תהלים כב, א] "אילת השחר".

(352) כוונתו לדברי הירושלמי שהביא למעלה [לפני ציון 317], שהשוו שם בין גאולתן של ישראל לאילת השחר. וכן להלן יביא שוב את הירושלמי [לפני ציון 398].

(353) כמבואר למעלה הערה 326.

(354) אור השחר.

(355) וגם אור הגאולה הוא יוצא אל הפעל מתוך חשכת הגלות שקדם לו.

(356) בא לבאר את הכרחו של המאן דאמר השני בגמרא [יומא כט.] שאמר "למה נמשלה אסתר לאילה, לומר לך מה אילה רחמה צר וחביבה על בעלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף אסתר היתה חביבה על אחשורוש כל שעה ושעה כשעה ראשונה".

(357) יבוא לבאר כיצד חביבות אסתר בעיני אחשורוש מורה על עיקר מעלת אסתר.

(358) כמו שנאמר [אסתר ב, כ] "אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה כאשר צוה עליה מרדכי", ובתרגום יונתן שם כתב: "בזמנא היא הוה שאל לה מלכא מאידן אומא את ולא הות אסתר מחויא ילדותה וית עמה כמא דפקיד עלה מרדכי". וקודם לכן נאמר [שם פסוק י] "לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה כי מרדכי צוה עליה אשר לא תגיד", ופירש רש"י שם "אשר לא תגיד - כדי שיאמרו שהיא ממשפחה בזויה וישלחוה, שאם ידעו שהיא ממשפחת שאול המלך היו מחזיקים בה".

(359) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [תענית ה:] "אמר רבי יצחק, כל האומר 'רחב רחב' מיד נקרי ["נעשה בעל קרי" (רש"י שם)]. אמר ליה רב נחמן, אנא אמינא ולא איכפת לי ["איני חושש" (רש"י שם)]. אמר ליה, כי קאמינא ביודעה ובמכירה". ופירש רש"י שם "ביודעה - היינו נמי מכירה". הרי שידיעה [שהיא חבור (נתיב התורה פט"ו, עמוד תרו:)] היא הכרה, ובהעדר הכרה אין חבור. ובבן יהוידע שם כתב: "היכר נאמר על ריעות וחברה, כמו שאמר רבי לבר קפרא 'איני מכירך מעולם', וכנזכר בגמרא [מו"ק

סוף טז.], דרצונו לומר על חברה וריעות". **והנה** עד כה נתבאר מדוע "נחשבת כל שעה כמו שעה ראשונה", אך לא נתבאר להדיא מהי החיבה של שעה ראשונה אשר יכולה להתפרס על פני "כל שעה". אמנם נראה שאף חיבה זו היא תולדה מהחבור החלקי הקיים בשעה הראשונה, ואילו לחבור גמור לא תהיה חיבה זו. ועל כך נאמר [משלי כה, יז] "הוקר רגלך מבית רעך פן ישבעך ושנאך", ופירש רש"י שם "הוקר רגלך - כשם שאם מצאת דבש והוא מתוק לחכך, אתה צריך שלא תאכל ממנו פן תשבענו והקאתו, כך הוקר רגלך מבית רעך, אע"פ שהוא מקרבך, מנע מלבא שם יום יום, פן ישבעך וישנא אותך". הרי דוקא חבור גמור עלול ליצור ריחוק וסלידה, מה שאין כן בחבור חלקי. נמצא שהחביבות המיוחדת של שעה ראשונה אינה למרות החבור החלקי הקיים אז, אלא דוקא מחמתו. וראה להלן הערה 363 שהובא שם מאמר חכמים המורה להדיא על יסוד זה.

(360) לכך היא כבתולה, שאינה מחוברת לאיש. ואודות שלבתולה אין חבור לאיש, כן כתב בנצח ישראל פי"ג [שלא:], וז"ל: "לכך כתיב [עמוס ה, ב] 'נפלה בתולת ישראל', שהכתוב רמז כי ישראל הם כמו הנו"ן, שאין לה חבור... ולכך כתיב 'נפלה בתולת". ולהלן [אסתר ב, יז (לאחר ציון 491)] כתב: "כי האהבה היא החיבור לגמרי, שנתחבר אליה בבעילה, שייך לומר [שם] 'ויאהב אסתר מכל הנשים'. והבתולות שלא נבעלו, ולא היה לו חיבור אליה, אמר [שם] 'ותשא חן וחסד'". וצרף לכאן מאמרם [מגילה יג.] "'ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות' [אסתר ב, יז], אמר רב, ביקש לטעום טעם בתולה טעם, טעם בעולה טעם". אמנם להלן [אסתר ב, יז] ביאר את "טעם הבתולה" באופן אחר, וכלשונו: "אצל אסתר היה הכל, שאם רצה בעולה היה טועם. ואם רצה בבתולה, היה טועם. ודבר זה היה לאסתר, כי אסתר לא היתה נחשבת בעולה לאחשורוש מפני שהיתה ראויה למרדכי, ונחשבת אסתר למרדכי אשה. ואם כן לא היה לה חיבור לאחשורוש. ולכך כאשר היה רוצה לטעום טעם בתולה, היה לו אסתר כאילו לא בא עליה אחשורוש, כי לא היה לאחשורש חבור עמה. וכאשר היה רוצה לטעום טעם בעולה, היה טועם, דסוף סוף היא אשתו של אחשורוש". הרי שביאר "טעם בתולה" מפאת חיבורה של אסתר למרדכי, ואילו כאן מבאר זאת מפאת אי ידיעת משפחתה ומולדתה.

(361) כמו שאיתא בתרגום אסתר [ב, ז]: "אסתר הוי קרי לה על דהות צניעה בביתא דמרדכי שבעין וחמש שנין, ולא חזת אפי גבר אלהן אפי מרדכי" [תרגום: אסתר היתה

נקראת על שהיתה צנועה בביתו של מרדכי שבעים וחמש שנים, ולא הסתכלה בפני גבר חוץ מפני מרדכי]. וראה למעלה הערות 276-278, ולהלן פ"ב הערה 420.

(362) כמבואר למעלה הערות 277, 278. וראה להלן פ"ב הערות 36, 181, 276, 280, 419. וכן נאמר [בראשית יח, ט] "ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באוהל", ופירש רש"י "יודעים היו מלאכי השרת שרה אמנו היכן היתה, אלא להודיע שצנועה היתה... הנה באהל, צנועה היא". וכתב בגו"א שם [אות לב] בזה"ל: "דודאי המלאכים היו יודעין היכן היא [ב"מ פז.], אלא ששאלו למה אינה נראית כל כך זמן ארוך. ומזה היה יודע אברהם שצניעות גדול הוא זה, אחר ששאלו למה אינה נראית כל כך". ושם באות לד הוסיף: "דכך השיב להם, שצנועה היא ואינה נראית". ובתפארת ישראל פמ"ב [תרנז.] כתב: "כי כאשר אין לו בית, אינו נושא אשה, כי לאיזה מקום יתן האשה, שצריך לה בית כדרך הנשים הצנועות". הרי שהצנועה היא "נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה".

(363) כן מבואר להדיא במאמר חכמים [נדה לא:] "מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה, מפני שרגיל בה וקץ בה. אמרה תורה נדה תהא טמאה שבעה, כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה". וראה למעלה הערה 359, ולהלן פ"ד הערה 234.

(364) פירוש - המעלה של שעה ראשונה היא שהחביבות שנמצאת בה היא ודאית, ולכך דין הוא שהחביבות המאוחרת יותר תתלה בשעתה הראשונה. וכן כתב להלן [ד, יא (לאחר ציון 232)], וז"ל: "ולכך אמרה [אסתר למרדכי], שאל תאמר כיון שאני אהוב אצלו, בודאי יושיט לי שרביט הזהב, כי הוא חפץ בי כשאבוא לפניו. ועל זה אמרה, כיון שלא נקראתי זה שלשים יום, עד שנחשב שנסתלקתי מעליו, ואם כן אין לסמוך על זה לומר אהובה אני אצלו, אחר שלא נקראתי שלשים יום. ואם היה כל כך חפץ בי, אם כן למה לא קרא לי זה שלשים יום, עד שאני נחשב פנים חדשות אצלו. והיא לא ידעה אדרבא, כי השם יתברך עשה זה שלא היתה נקראת, בשביל כי פנים חדשות חביבות ביותר ממה שהוא חביב את אשר תמיד עמו, לכך לא היתה נקראת".

(365) שמעתי לבאר דברי קודש אלו, כי המעלה של צנועה היא שכל פעם שהיא מתגלית לבעלה, זהו גלוי מתוך ההסתר, ולכך הוי כמו שעה ראשונה, שהגלוי הראשון הוא לעולם בא מההסתר. והשכינה [כנס"י] נקראת "בתולה" [תקו"ז תיקון יט], כי לעולם כנס"י מתחבבת על הקב"ה כשעה ראשונה. ובספר פרי עץ חיים [שער קריאת שמע שעל המיטה, פרק יא] כתב: "וידוע כי מלכות נקרא 'אילת השחר', בסוד אסתר, שהיה רחמה

צר כמו אילה, והיתה חביבה על בעלה, כי תמיד היתה בתולה ומעיינה סתומה. ולכן בכל יום שהמלכות נעשית בחינת אסתר, לכן אנו צריכין לחדש בה בחינת הכלי שבה".

(366) שהיתה צנועה. ואמרו חכמים [ב"מ פז.] "ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באהל' [בראשית יח, ט], להודיע ששרה אמנו צנועה היתה... יודעים היו מלאכי השרת ששרה אמנו באהל היתה, אלא מאי 'באהל', כדי לחבבה על בעלה". וכיצד הודעת צניעותה של שרה מביאה "לחבבה על בעלה". ורש"י שם פירש "כדי לחבבה על בעלה - להודיעו שהיא צנועה משאר חברותיה, שאינה נראית, וצריך לישאל אחריה". ולכאורה משמע מדבריו שמחמת מעלתה העודפת של שרה על פני חברותיה היא החביבות על בעלה. ולפי זה אין כאן דין מיוחד בצניעות, אלא דכל מעלה טובה שתהיה לשרה שאינה נמצאת אצל חברותיה יהני לזה. ועוד, לפי רש"י מהו לשון הגמרא "יודעים היו מלאכי השרת ששרה אמנו באהל היתה, אלא מאי 'באהל'", הוי ליה לסיים "אלא מאי 'איה שרה אשתך'", וכמו שרש"י עצמו כתב "וצריך לישאל אחריה", דהשאלה אחריה היא בתיבות "איה שרה אשתך" [שהמלאכים אמרו] ולא בתיבת "באהל" [שאברהם אמר. וכן הקשה הרי"ף בעין יעקב שם]. אך לפי המהר"ל איירי בחביבות העולה במיוחד ובמסוים מצניעותה של שרה, כי מדת הצניעות מביאה לחביבות של "שעה ראשונה" כלפי בעלה. ומדוייקת מאוד לשון הגמרא "אלא מאי 'באהל'", שתיבת "באהל" מבליטה את צניעותה של שרה.

(367) "למה נמשלה אסתר לשחר, מה שחר זה סוף כל הלילה, אף אסתר סוף כל הניסים" [לשונו למעלה לאחר ציון 341].

(368) ואילו הנס הוא בלתי טבעי. ואודות שהנס הוא בלתי טבעי, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קמב.], וז"ל: "לשון 'נס' שהוא דבר יוצא מן הטבע ומסדר העולם". ובבאר הגולה באר הששי [שלג:] ביאר שכל חריגה מן הסדר נקרא נס, וכלשונו: "ודרך נס היה... שהוא יוצא מן הסדר, כי היה זה בשביל כח שלהם שהיה יוצא מסדר העולם אשר היה נוהג, ולפיכך נקרא זה 'נס'". ובשבת לב. אמרו "ואם עושין לו נס, מנכין לו מזכיותיו", ובח"א שם [א, כ.] כתב לבאר: "פירוש, כאשר עושים לו נס יוצא מן הסדר הטבעי, מנכין לו מזכיותיו הבלתי טבעים. כי הזכיות אינו דבר טבעי כלל, רק הם לו שמורים לעולם הבא הבלתי טבעי. וכאשר השם יתברך נוהג עם האדם שלא בטבע, מנכה לו מן זכיותיו אשר אינם טבעיים, שהרי אוכל מה שראוי לו לעולם הבא הבלתי טבעי, בעולם הזה, כאשר הש"י עושה לו נס בלתי טבעי, ודבר זה מבואר". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [יז] כתב:

"דבר שהוא דרך נס ודרך פלא אינו טבעי, ואינו משתתף עם הטבע כלל... אבל הוא דבר בלתי טבעי".

(369) לשונו בנר מצוה [קט.]: "היום הוא מיוחד להנהגת העולם בטבע ובמנהגו, והתחלת הלילה שהוא אחר היום, מורה על הניסים... והלילה הוא מיוחד ביותר לניסים. ודבר זה מבואר בכמה מקומות כי הלילה הוא מיוחד לניסים". ובגבורות ה' פל"ז [קלח:] כתב: "כל דבר שתולה בנס היה בלילה, ולא ביום, לפי שהלילה מיוחד לנסים ונפלאות". ובמ"ב ד, ד אלישע אמר לאשה "ובאת וסגרת הדלת בעדך וגו'", ופירש רש"י שם "וסגרת הדלת - כבוד הנס הוא לבא בהצנע" [ראה להלן פ"א הערה 405]. ובבמדב"ר כ, יב אמרו: "כל הנסים שנעשו לישראל... בלילה היה". **ובביאור הדבר** [שהלילה הוא מיוחד לנסים] נראה, כי בנתיב התורה פ"ט [שעג:] כתב: "עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא. כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל". ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי הלילה האדם נחשב כאילו אינו מציאות, כי מציאות האדם ביום דוקא, ובלילה נחשב כאילו אינו נמצא". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", וזאת משום ההעדר של הלילה [הובא להלן הערה 462]. וכאשר המציאות הטבעית של האדם בטלה, אז ראוי לו להתחבר אל ה', וכמו שכתב בנצח ישראל פ"י [רסד.] בביאור שה' נמצא מראשתיו של חולה [רש"י בראשית מז, לא], וז"ל: "הכתוב אומר [ישעיה נז, טו] 'את דכא ושפל רוח אשכון', שזהו ממדת השם יתברך ששכינתו עם אשר הוא דכא... ולכך החולה שהוא דכא, השם יתברך עמו בפרט", וראה שם הערה 129, כי הוא יסוד נפוץ בספריו [ראה להלן פ"ב הערה 247]. וחבור זה הוא המאפשר את הנסים, וכמו שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [ז], וז"ל: "כי עולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הניסים באים, שהניסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לחבור בנבדלים, ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... מפני שיש להם דביקות בנבדלים" [ראה להלן הערה 412]. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:], וז"ל: "העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עוה"ז עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם... שלכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עוה"ז הטבעי בעולם הנבדל, ונעשה נס". לאמור, נס אינו אלא מין חדירה ארעית של העולם העליון לעוה"ז [ראה להלן הערה 415, ופ"ה הערה 132]. נמצא שהלילה הוא זמן מיוחד לנסים, מחמת שלשה גורמים; (א) הלילה הוא זמן של בטול הנמצאים הטבעים. (ב) בטול הנמצאים מאפשר החבור לה'. (ג) החבור

לה' מאפשר את הנסים. וכבר נתבאר [בח"א לגיטין נו. (ב, קג.)] שהנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, וכן נתבאר [בח"א לגיטין נו: (ב, קה.)] שמדת הרחמים היא החבור לנמצאים. ולכך הלילה הוא זמן המיוחד לנסים. וראה להלן הערות 461, 590. **וצרף לכאן** מה שאמרו [עירובין סה.] "לא איברא סיהרא אלא לגירסא". ובחידושי **ההלכות** שלו לעירובין סה. כתב: "לא איברא לילה אלא לגירסא. דבר זה ענין עמוק, כמו שידוע כי הלילה ראוי דוקא לתורה... כי היום נוהג מנהגו של עולם הזה, שהוא עולם הגשמי. וכאשר היום עובר, אין הנהגת העולם עולם גשמי, והוא זמן אשר שייך לרוחנים. ולכך כל הרוחנים נגלים בלילה. וכל זה מפני שהיום הוא הנהגות העוה"ז הגשמי". וכן כתב בנר מצוה [קי.], וז"ל: "היום הוא מיוחד להנהגת העולם הזה הטבעי, והלילה הוא מיוחד אל הדבר שהוא אחר הטבע... וכן אמרו ז"ל [עירובין סה.] לא איברי סיהרא אלא לגירסא. וכל זה מפני כי התורה אינה טבעית, רק היא תורה אלקית". ולכך הלילה מיוחד לנסים וללימוד תורה, כי בלילה בטלה המציאות הטבעית.

(370) כי היום נקרא על שם שמוש החמה [גו"א שמות פי"ב אות יד, ושם ציון 109], והחמה היא מלך עולם הטבע [תפארת ישראל פ"ד (עא:), ושם הערה 26].

(371) כי כל אומה נבראה שתהיה עומדת ברשות עצמה, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"א [יא:], וז"ל: "כי לפי סדר המציאות אין ראוי שתהיה אומה משעבדת באחרת להכביד עול עליה, כי השם יתברך ברא כל אומה ואומה לעצמה... לפי סדר המציאות, ראוי שכל אומה ואומה מצד שנבראת לעצמה, שלא תהא רשות אחרים עליה" [ראה למעלה הערה 329]. לכך עצם היציאה של ישראל ממצרים אינו דבר החורג מסדר העולם. ובגבורות ה' פנ"ג [רל:] כתב: "כי כאשר ראינו ביציאת מצרים שהיה בלילה וביום; הלילה שבו הכה הקב"ה בכורי מצרים, ואמר להם פרעה לצאת [שמות יב, לא]. והנה כאן התחלת היציאה, וביום היתה לגמרי, שהרי ביום היו יוצאים ולא בלילה... בליל היציאה, שהוא זמן הנס... ולא ביום". וראה למעלה הערה 172.

(372) פירוש - הלילה מיוחד לנסים גלויים, אך הסוף הלילה מיוחד לנסים נסתרים, וכמו שיבאר.

(373) כמו שנאמר [בראשית יט, כד] "וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש וגו'", ופירש רש"י שם "המטיר על סדום - בעלות השחר, כמו שנאמר [בראשית יט, טו] 'וכמו השחר עלה', שעה שהלבנה עומדת ברקיע עם החמה... ונפרע מהם בשעה שהחמה והלבנה מושלים". ודברי הגו"א שם יובאו בהערה 377.

(374) כמו שיבאר כמה פעמים בהמשך הקדמה זו. וראה למעלה הערות 37, 68, 307, 310.

(375) כמבואר למעלה הערות 307, 310. וראה להלן פ"ו הערה 471.

(376) דוגמה לדבר; שנינו במשנה [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן; פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון וכו'". ובדר"ח שם [ריב:] כתב: "ופירוש המשנה הזאת, מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם [ראה להלן פ"א הערה 1179]. וזה מפני כי שאר בין השמשות שהוא לא יום ולא לילה, ממה נפשך; אם הוא יום, הרי הוא זמן של ששת ימי המעשה. ואם הוא לילה, גם כן הוא זמן של ששת ימי המעשה, ואין כאן חדוש. אבל בערב שבת בין השמשות, מצד שהוא בין השמשות של קדושה, הוא יותר במדריגה משאר ימי הטבע, שאינם כל כך במדריגה. ואי אפשר לומר שלא יהיה נברא בו דבר, שהרי אינו שבת גמור הוא. ואי אפשר שיהיה נברא בו כמו שנברא בששת ימי בראשית, שהרי אינו ימי חול גם כן. ולפיכך נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים, כמו שנבראו בששת ימי המעשה, שכל אלו דברים אינם טבעיים. וכל זה מפני כי בין השמשות של ערב שבת הוא למעלה מששת ימי הטבע, כמו שהשבת מצד קדושתו הוא למעלה מן ששת ימי בראשית. ולפיכך בין השמשות של ערב שבת אי אפשר שיהיה בלא בריאה, כי עדיין לא נכנס השבת, שהוא שביתה גמורה. ואי אפשר שיהיה נברא בו הדברים הטבעיים, שהרי הוא יותר במדריגה מששת ימי המעשה. ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע". וכך הוא הגדר של עלות השחר; היא אינה לילה גמור [שיתרחש בה נס גמור], ואינה יום גמור [שההנהגה בה תהיה טבעית], אלא היא זמן המפגש בין הלילה לבין היום, וראוי לה שיהיה בה נס נסתר. ולכאורה לפי דבריו כאן קשה על המשנה, דלשם מה הוצרכו שעשרה דברים אלו יבראו בבין השמשות של ערב שבת דייקא, הרי אף בין שמשות של שאר ימים נמצא המפגש בין טבע לבין לא טבע, שהרי כל מעבר מהיום אל הלילה הוא מקום מפגש של טבעי ובלתי טבעי, ודבריו כאן. ויל"ע בזה. וראה הערה 378 במה שהוקשה שם.

(377) לשונו בגו"א בראשית פי"ט אות לב [על דברי רש"י שהובאו בהערה 373]: "שעה שהלבנה עומדת ברקיע עם החמה. ואף על גב דאחר עלות השחר נמי הלבנה נראית, מכל מקום אינה מושלת, דשרגא בטיהרא מאי אהני [חולין ס:], ומעלות השחר שניהם מושלים, דאמרינן בברכות [ח:] לענין קריאת שמע של ערבית, אם קראה אחר שעלה

עמוד השחר, יוצא בה משום קריאת שמע, כל זמן שלא תנץ החמה. ואם קריאת שמע של יום קרא קודם הנץ החמה משעת עלות השחר, יצא גם כן [שם], שמזה אנו רואים שנחשב קודם הנץ החמה, אחר שעלה השחר, מן היום ומן הלילה". ומבאר את הגמרא כרא"ש שם [ברכות פ"א סימן ט], ולא כתוספות שם [ד"ה לא]. ומה שכתב כאן [לפני ציון 373] שעלות השחר "אינו נחשב לא מן היום ולא נחשב מן הלילה", ואילו בגו"א שם כתב ש"נחשב קודם הנץ החמה, אחר שעלה השחר, מן היום ומן הלילה", אינה סתירה, כי כאן כוונתו לומר שזמן עלות השחר אינו לגמרי לילה ואינו לגמרי יום, אלא הוא מן היום ומן הלילה כהדדי. וכן פסק המחבר בשו"ע או"ח סימן נח סעיפים ד-ה, וז"ל: "אם קראה [את השמע] משעלה עמוד השחר, אעפ"י שלא היה אנוס, יצא בדיעבד [קר"ש שחרית]. אם נאנס ולא קרא ק"ש ערבית עד שעלה עמוד השחר, כיון שעדיין לא הנץ החמה, קורא קריאת שמע, ויוצא בה ידי חובת קריאת שמע ערבית. ואם היה אנוס באותה שעה לצאת לדרך מקום גדודי חיה ולסטים, לא יקרא אז ק"ש פעם שנית לצאת בה ידי חובת ק"ש של יום, שמאחר שעשה לאותה שעה לילה, אי אפשר לחזור ולעשותה יום". ולפי זה המהר"ל אינו עוסק באדם אחד שקרא ק"ש ערבית ושחרית לאחר עלות השחר, אלא איירי בשני בני אדם, שאחד קורא ק"ש ערבית וחבירו קורא אז ק"ש שחרית, או שקרא כן בשתי פעמים שונות. אמנם המשנה ברורה שם [ס"ק כא] הביא את האליהו רבא [שם סק"ט] והגר"א [שם] שחולקים על המחבר, וסוברים שאף אותו אדם עצמו רשאי לקרוא אז ק"ש ערבית ושחרית. ולפי זה המהר"ל איירי אף באדם אחד ובפעם אחת.

(378) כי נס נסתר הוא דומה לעלות השחר, וכמו שביאר. ויש להעיר, מדוע עלות השחר עדיפה על פני בין השמשות, הרי גם בבין השמשות נמצא המפגש בין יום ולילה, וכפי שנקטו במשנה [אבות פ"ה מ"ו] ב"עשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות", וכמובא למעלה הערה 376. ויש לומר, דעלות השחר אית בה גם יום וגם לילה [כדמוכח מדיני ק"ש], ואילו בין השמשות הוא ספק אם הוא יום או לילה [שבת לד.], אך אין בו גם יום וגם לילה. וראיה לדבר, דקי"ל דאם קרא ק"ש שחרית משעלה עמוד השחר, יצא [שו"ע או"ח סימן נח ס"ד]. ומאידך גיסא, אם קרא ק"ש של ערבית בבין השמשות לא יצא, וחוזר וקוראה [שם סימן רלה ס"א], והוא מעיקר הדין, ולא משום חומרא [מ"ב שם ס"ק ו]. ובעל כרחך דלעלות השחר יש דין של יום ודין של לילה, לעומת ביה"ש שהוא ספק יום או ספק לילה. **אך יש** להעיר על זה, דבחידושי הלכות שלו לשבת [שם] כתב שאף בבין השמשות יש את שניהם, ורק הספק הוא מה מכריע בו יותר [היותו יום או

היותו לילה], וכלשונו: "ספיקא דבין השמשות לא שלא יודעים אנן אם דינו כמו יום או דינו כמו לילה, אע"ג שאפשר לדעת אם הוא יום אם הוא לילה, אין אנו יודעים, שדוחק גדול שכל התנאים ואמוראים דפליגו בבין השמשות לא הוי ידעי כולהו דינא דבין השמשות אם הוא יום או לילה, אם אפשר לדעת. אלא דבין השמשות אי אפשר לעמוד אם הוא יום או לילה... ונראה למשה רבינו ע"ה נמי היה מספקא ליה בבין השמשות, ולא ידע אי הוא מן היום או מן הלילה". ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל [שם] כתב לבאר דבריו, וז"ל: "נראה כוונתו, דכיון דהוא דבר שלא ניתן לעמוד עליו כלל, לכן זה מורה היות בו ב' העניינים באמת, עניין היום ועניין הלילה... שאין זה ספק של טעות לגמרי כשאר ספיקות, דאם הוא כך אינו כך, ואחד מב' צדדים טעות בהכרח... וכן ממה שאין בזמן ההוא זריחת השמש כביום גמור, וגם לא נסתלק השמש לגמרי כמו בלילה, מוכח היות לו ב' העניינים, שכבר הותחל בו לילה, ועדיין בו עניין יום, כן נראה כוונתו" [ראה במבוא לדרשות המהר"ל עמודים 40-39]. ואם כן מדוע אסתר דומה לעלות השחר יותר מאשר לבין השמשות. ושמעתי ליישב מידי"נ הרב רבי שאול ג'נוגלי שליט"א שנהי דבבין השמשות איכא תרוייהו [יום ולילה], מ"מ אחד מהם מכריע יותר, שהרי על זה גופא נחלקו התנאים מה מכריע יותר. מה שאין גבי עלות השחר, שם נמצאים היום והלילה בשוה ללא התגברות האחד על השני, ולכך לכו"ע זהו זמן ראוי לקריאת שמע בין של ערבית ובין של שחרית, ולכך הוי זמן ממוזג של לילה ויום.

(379) להלן בהקדמה [לאחר ציון 591]. וכדבריו אלו כתב המהרש"א יומא כט., וז"ל: "אף אסתר סוף כל הנסים כו'. לכאורה דהצרות נמשלו בכל מקום ללילה, והגאולה ליום, וא"כ בהיפך הוה ליה למימר, דאסתר נמשלה לערב, מה ערב סוף כל היום, אף אסתר סוף כל הנסים שנמשלו ליום. ויש לומר, כלפי מה שידוע דהנסים המפורסמים בעוה"ז התחילו בחצות לילה, כמו שייסד הפייט [בהגדה של פסח בפיוט המתחיל במלים "ובכן ויהי בחצי הלילה"] 'אז רוב נסים הפלאת בלילה כו'", ומסיים בו 'שנאה נטר אגגי וכתב ספרים בלילה כו'". והשתא ניחא דקאמר דאסתר סוף כל הנסים שבעולם הזה הנעשים בלילה".

(380) שהרי היה "פך אחד של שמן... ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים" [שבת כא:]. וכן להלן כתב [לפני ציון 591]: "חנוכה, נעשה נס נגלה בנרות חנוכה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רכ.] כתב: "בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות".

(381) לשון הגמרא [יומא כט.] "למה נמשלה אסתר לשחר, לומר לך מה שחר סוף כל הלילה, אף אסתר סוף כל הנסים. והא איכא חנוכה, ניתנה לכתוב קא אמרינן". נמצא שהרבותא שכתב כאן על חנוכה ["ואילו חנוכה, **אף על גב שהיה נס נגלה אפילו הכי** לא נתן להכתב"], לא נזכרה בגמרא, אלא זו הוספה מדיליה. והביאור הוא, שנס נגלה שייך יותר לכתיבה מאשר נס נסתר, וכמו שכתב בסמוך [למ"ד שמגילת אסתר לא ניתנה להכתב] ש"מגילת אסתר לא נתן לכתוב, מפני כי לא היה נס נגלה, לכך לא ניתן להכתב נגלה". הרי הדבר הגלוי נכתב בגלוי, והדבר הנסתר אינו נכתב בגלוי. וכן כתב להלן [אסתר א, יד (לאחר ציון 1204)] שלא נזכרה במגילה טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, לכך זה גם כן בנסתר ולא בנגלה". הרי שדבר המוזכר להדיא במקרא הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר במקרא הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". וכן נאמר [שמות ב, ה] "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו אמרו 'הולכות' לשון מיתה, הולכות למות, לפי שמיחו בה". וכתב על כך בגבורות ה' פי"ז [פ.] בזה"ל: "ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה... ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב... שלא היה זה נס מפורסם". ובגו"א בראשית פ"י אות ב ביאר מדוע לא נזכרה בפירוש הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה:] ביאר שההשגות הדקות של תורה נמצאות בתגין שבתורה, ולא באותיות. ובפחד יצחק פסח מאמר נב, כתב: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא [ב"ר א, א], ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. לכך נס נגלה אמור להיות נכתב במקרא, כי הוא דבר נגלה לאדם. ואילו נס נסתר אמור להיות מוסתר במקרא, כי הוא דבר שאינו נגלה לאדם. וראה להלן הערה 593, פ"א הערות 183, 1205, פ"ב הערה 640, פ"ג הערה 282, פ"ו הערה 285,

ופ"ט הערה 320. **ואם תאמר**, א"כ מדוע נס חנוכה לא ניתן להכתב, הרי היה בו נס נגלה. ובסמוך יבאר שלחד מאן דאמר נס פורים לא ניכתב משום ש"לא היה נס נגלה, לכך לא ניתן להכתב נגלה", אך עם כל זה גם נס חנוכה לא ניתן להכתב, אע"פ שהיה בו נס נגלה. ורבי צדוק הכהן בשיחת מלאכי השרת [ד"ה ירושלמי פרק קמא דר"ה] כתב על נקודה זו בזה"ל: "וזה ענין שנס חנוכה לא ניתן לכתוב, כי לא היה נס מופלא בשידוד הטבע, שבכח הניצוח אשר ברא השם יתברך לנצח ולהתגבר על זולתו נצחו החשמונאים לבני יון. ועם היותם מועטים, כבר יארע זה על דרך המקרה שינצחו מועטים למרובים, וגם בהיות המעט גבורים. ואינו אלא נס נסתר, שאינו נגלה ונתפרסם לכל באי עולם, שלא יוכלו להכחיש". אך המהר"ל לכאורה אינו סובר כן, שכתב שנס הנרות היה נס נגלה [כמובא בהערה הקודמת], וא"כ מדוע נס נגלה זה לא ניתן להכתב. ובנר מצוה [פב.] הוסיף לבאר שנס הנרות מגלה על נס המלחמה, וכלשונו: "עיקר מה שקבעו ימי חנוכה בשביל שהיו מנצחים את היונים, רק שלא היה נראה שהיה כאן נצחון הזה על ידי נס שעשה זה השם יתברך ולא היה זה מכחם וגבורתם. ולפיכך נעשה הנס על ידי נרות המנורה, שידעו שהכל היה בנס מן השם יתברך, וכך המלחמה שהיו מנצחין ישראל היה מן השם יתברך". וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מדוע הנס הנגלה של חנוכה לא הגיע לכלל כתיבה. ובעל כרחך שיש סבה מצד אחר המונעת את כתיבת נס חנוכה. ובביאור מרגניתא זו, עיין בפחד יצחק חנוכה מאמר א, המבאר היטב מדוע נס חנוכה מופקע מכתיבה מפאת שהוא מורה על כריתת ברית של תורה שבע"פ [גיטין ס:].

(382) פירוש - אל תאמר כי מה שנס פורים נכתב מורה לכאורה שאין פורים נס נסתר, אלא נס גלוי, שלכאורה הואיל ו"לא היה נס נגלה, לכך לא ניתן להכתב נגלה" [לשונו בסמוך], כל זה אל תאמר, כי מה שנס פורים נכתב אינו קשור לגלוי והסתר הנס, אלא כחו של המן, וכמו שמבאר.

(383) כמבואר למעלה הערה 97. ואודות שהמן נקרא "צורר", ראה להלן הערה 577.

(384) כמו שאמרו [חולין קלט:] "המן מן התורה מנין, [בראשית ג, יא] 'המן העץ'". ולמעלה [לאחר ציון 239] כתב: "לכך שאל '[המן] מן התורה מניין', שיש לו לרשע רמז בתורה. שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות, עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כחו ברשעות, וכחו הרע כח בלתי גשמי". ובהמשך שם [לאחר ציון 259] כתב: "והמן הפך זה, שנרמז במה שכתוב [בראשית ג, יא] 'המן העץ וגו'", כי אכילה הזאת הביא המיתה לעולם. ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא, וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא. והאכילה הזאת שהביא המיתה היה על ידי נחש הקדמוני, וכן

המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון, וממנו המיתה בא לעולם. ולכן המן, שהוא מזרע של עמלק, שכל ענינו להשמיד ולהרוג, נרמז בתורה בלשון זה שאמר הכתוב 'המן העץ וגו", כי עץ הדעת היה מביא המיתה לעולם. והמן היה רוצה לאבד את ישראל, שהם עיקר העולם, וכאילו היה רוצה לאבד כל העולם. ולכך ראוי שיהיה נרמז המן בלשון 'המן העץ וגו'". הרי היות המן מזרע עמלק מורה על גודל כחו להרע לישראל. וראה להלן ציונים 468, 597, פתיחה הערות 242, 407, פ"ב הערות 183, 244, ופ"ג הערה 650.

(385) מאשר ההתגברות על היוונים בימי חנוכה.

(386) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קע:]: "כי הכתיבה מורה... על הבירור, כי הכתב הוא שמברר הדבר, עד שנמצא מבורר ומפורש". וכן נאמר [במדבר יא, כו] "וישארו שני אנשים במחנה וגו' והמה בכתובים וגו'", ופירש רש"י "והמה בכתובים - במבוררים שבהם לסנהדרין, ונכתבו כולם נקובים בשמות". הרי שהכתיבה מורה על הבירור. ובדהי"א כח, יט נאמר "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל וגו'". וצרף לכאן דברי רש"י [דברים לג, ב] "אש דת - שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה", ובגו"א שם אות ד, כתב: "דבר זה סוד מופלא, כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה' [משלי לא, כו], ונאמר [משלי ג, יז] 'דרכיה דרכי נועם'. ונקראת בלשון 'אמת', 'תורת אמת היתה בפיהו' [מלאכי ב, ו]. כי המצוה בעצמה עשייתה הוא הטוב ונועם. ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה. וכאשר תשכיל במצוה תמצא אותו אמת ונכון הוא. כמו כבוד אב ואם, ושמירת שבת, טוב ונועם הוא, וכאשר תשכיל בו נמצא שהוא ראוי ומחוייב לעשות. נמצא כי עיקר המצוה הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה, כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים". הרי שהכתב הוא "רשימה מבוארת היטב". ובגו"א דברים פי"ח אות ד כתב: "דורשי רשומות - פירוש דורשי מצות הרשומות, רוצה לומר הכתובות". ורש"י [ב"ק פב.] כתב "רשומות - מקראות". **ואולי לפי** זה אפשר לבאר מדוע התחייבות הבעל בנשואין נקרא בשם "כתובה", שלכאורה אין שם זה מובן, שהרי כל שטר הוא נכתב. אך המיוחד בכתובה הוא שההתחייבות חלה אף בלא הכתיבה, שהרי זהו תנאי בית דין [כתובות נא.], וכל סבת הכתיבה היא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה [ב"ק פט:]. נמצא שכל מטרת הכתובה היא להורות שחיוב הבעל הוא חיוב ברור ומפורש, ולכך הוא נקרא

על שם הכתיבה, שהכתב גופא הוא "מברר הדבר עד שנמצא מבורר ומפורש" [לשונו בדר"ח שם].

(387) פירוש - מוכיח מהציווי "לא תשכח" שמחיית עמלק ["תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח"] עושה רושם, ולכך אין לתת לשכחה לחול עליה. כי השכחה חלה על דבר שאינו עיקר, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ג [תצב.], וז"ל: "כמו שאמר [תהלים קלז, ה] 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני', כי ירושלים הוא עצם ועיקר מעלת העולם, ודבר שאינו עיקר ועצם יש בו הסרה והסתלקות, אבל דבר שהוא עיקר, אין שכחה בדבר שהוא עיקר". ובבאר הגולה באר השלישי [רסג:] כתב: "כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו, ושוכח אותו". ובהמשך שם [ער.] כתב: "כי דבר שאינו עיקר ואינו בעצם יש בו שכחה, אבל דבר שהוא עצם הדבר, אין שכחה בו". ובנר מצוה [לו.] כתב: "דבר שהוא עיקר ועצם אין שכחה, כי דבר שאינו עיקר, והוא מקרה בלבד, יש בו שכחה, לפי שהוא במקרה". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנז:], ונצח ישראל פי"א [רצט:]. וצרף לכאן דברי חכמים [קידושין סו.] שאין שכחה על תורה שבכתב, אלא רק על תורה שבעל פה. וכן אמרו חכמים [שבת קלח:] שאין שכחה על דבר הכתוב להדיא בתורה. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ח [תתרע:]. הרי הכתיבה מורה על רשימה מבוררת המופקעת משכחה. וראה להלן פ"ב הערה 2.

(388) זהו המשך הגמרא [יומא כט.], שאמרו שם "והא איכא חנוכה, ניתנה לכתוב קא אמרינן. הניחא למאן דאמר אסתר ניתנה לכתוב, אלא למאן דאמר אסתר לא ניתנה לכתוב, מאי איכא למימר [מוקים לה כדרבי בנימין בר יפת אמר רבי יוחנן, למה נמשלו צדיקים כאילת, לומר לך מה אילה זו כל זמן שמגדלת קרניה מפוצלות, אף צדיקים כל זמן שמרבין בתפילה תפילתן נשמעת]". ופירש רש"י שם "הניחא למאן דאמר - פלוגתא במסכת מגילה [ז.], איכא למאן דאמר מטמאה את הידים, ואיכא למאן דאמר דאינה מטמאה את הידים, דלאו ספר היא".

(389) הנה בגמרא [מגילה ז.] מובאת פלוגתא אי מגילת אסתר מטמאה או אינה מטמאה את הידים, ותלו פלוגתא זו באם מגילה ניתנה ליכתב [דמטמאה את הידים] או לא ניתנה ליכתב [ואינה מטמאה את הידים]. אך המהר"ל מוסיף שהטעם של המ"ד שלא ניתנה ליכתב הוא "מפני כי לא היה נס נגלה, לכך לא ניתן להכתב נגלה". והנה כמה פעמים כתב [להלן בסוף ההקדמה (ליד ציון 593), אסתר ב, כב (לאחר ציון 635), שם ו, יא, ודר"ח פ"ו מ"ז (רכא:)] שאף למ"ד שהמגילה ניתנה להכתב, מ"מ לא נכתב שמו של

הקב"ה במפורש במגילה, כיון שהוי נס נסתר ולא נס נגלה [ראה להלן הערה 593]. וכאן מחדש המהר"ל שזהו גם טעמו של המ"ד שהמגילה לא ניתנה להכתב, שהסתר הנס מעלים לא רק את כתיבת שמו יתברך, אלא את הכתיבה כולה מעיקרא. וכמו שכל התורה כולה היא שמותיו של הקב"ה [זוה"ק ח"ב פז.], כך כל מגילת אסתר היא שמותיו של הקב"ה. וכן נאמר [ישעיה נה, יג] "והיה לה' לשם לאות עולם לא יכרת", ודרשו חכמים [מגילה י:] "'והיה לה' לשם' זו מקרא מגילה", הרי המגילה היא שמותיו יתברך [שמעתי ממו"ר הגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א]. ומה שמחייב ששמו יתברך לא יכתב, יחייב לחד מ"ד שאף המגילה כולה לא תיכתב. וכן כתב רבי צדוק הכהן בשיחת מלאכי השרת [ד"ה ירושלמי פרק קמא דר"ה], וז"ל: "ביאורו כי הכתב הוא הפרסום הדבר לכל באי עולם בדורות הבאים, כמו שנאמר [ירמיה לב, יד] 'וכתוב בספר וגו' למען יעמדו ימים רבים'. ודבר זה אינו אלא בנס שהוא שידוד הכוחות והשתנותם מטבעם, שדבר זה הוא פלא נרגש... ובנס אסתר נחלקו בו אם לא ניתנה לכתוב, למה שלא נראה בו שידוד הטבע כל כך, כי אפשר הוא על דרך הטבע שאשה תטה לב בעלה לשנות משפטיו, ולהטותו לטובת אומתה". וראה להלן הערה 593, ופ"ו הערה 227.

(390) לשון הגמרא [יומא כט.] "הניחא למאן דאמר אסתר ניתנה לכתוב, אלא למאן דאמר אסתר לא ניתנה לכתוב, מאי איכא למימר. מוקים לה כרבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר ["כלומר דריש להאי 'שחר' כרבי בנימין בר יפת" (רש"י שם)], דאמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר, למה נמשלו תפלתן של צדיקים כאילת, לומר לך מה אילה זו כל זמן שמגדלת קרניה מפצילות, אף צדיקים כל זמן שמרבין בתפלה תפלתן נשמעת ["דהאי 'שחר' לשון תפלה הוא דריש ליה, כמו 'רוחי בקרבי אשחרך' [ישעיה כו, ט], למנצח על התפלה שהיא כאילת, שכל זמן שמגדלת קרניה מפצילות, בכל שנה ושנה נוסף בה פיצול אחד" (רש"י שם)]".

(391) אודות תפילת אסתר, ראה למעלה הערה 279. ואודות תפילת מרדכי, הרי כך אמרו חכמים [מגילה יב:] "'בן יאיר' [אסתר ב, ה], בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפלתו. 'בן שמעי' [שם], בן ששמע אל תפלתו. 'בן קיש' שהקיש על שערי רחמים ונפתחו לו", ובמהרש"א שם כתב: "כי כבר ננעלו שערי רחמים, כדאמרי' במדרשות שגזר עליהם כליה, לולי תפלתו של מרדכי וצדיקים שבאותו דור, שנפתחו להם שערי רחמים שננעלו". ובתפילת "אשר הניא" [הנאמרת אחר קריאת המגילה] אמרינן "ראית את תפלת מרדכי ואסתר, המן ובניו על העץ תלית" [ראה למעלה ציון 289].

(392) רש"י [יומא כט.] כתב "במסכת מגילה [טו:] אמרינן דאסתר אמרה מזמור זה, כיון שהגיעה לבית הצלמים נסתלקה הימנה שכינה, אמרה [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני'". הרי שאסתר אמרה כן, ואילו כאן כתב "כל המזמור של 'אילת השחר' שיסד אותו דוד על גאולה זאת", הרי תלה זאת בדוד. אך זהו דיוק לשונו כאן "שיסד אותו דוד", ולא כתב "שאמר דוד". וכן הוא הפסוק הראשון [תהלים כב, א] "למנצח על אילת השחר מזמור לדוד". וכן למעלה [לפני ציון 294] כתב: "ומפני גודל הנס יסד דוד המלך ע"ה מזמור למנצח על אילת השחר, על גאולה זאת". ומקור הבטוי "יסד דוד" הוא המקרא [דהי"א ט, כב] "המה יסד דוד ושמואל הרואה באמונתם".

(393) לשונו להלן [בפתיחה לאחר ציון 307]: "כי הצלת ישראל בגאולה זה היה מכח התפילה, שהיו גוברים בזה על עמלק בתפילה, כדכתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', כי אם אין קול קול יעקב, הידים ידי עשו. אבל אם קול קול יעקב, אין שולטין ידי עשו [ב"ר סה, כ]. ודברים אלו ידועים בחכמה איך קול יעקב מנצח את עמלק, וכדכתיב [שמות יז, יא] 'וכאשר גברו ידי משה' בתפילתו, היו גוברים ישראל. 'וכאשר יניח' ולא היה קול קול יעקב, וגבר עמלק... והרי לך כי התפילה הוא נצחן של עמלק, וזהו עניין המגילה כאשר תבין הדברים עמוקים מאוד". ולהלן [אסתר ה, ד (לאחר ציון 194)] כתב: "כי אסתר ידעה בבירור הגמור כי צרה זאת אין לה רפואה כי אם על ידי תפילה. כי ידעה אסתר מה שאמר הכתוב [תהלים קכד, ב] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', וידעה כמה גדול כח המן, שאין רפואה לצרה רק כי אם על ידי השם יתברך בעצמו... ולפיכך אין מועיל לזה אלא התפילה, כי התפילה גובר על כח המן, ודבר זה ידוע בחכמה". וראה להלן בפתיחה הערה 313. **והרמב"ם** בהקדמתו הקצרה למנין המצות על סדר ההלכות [מובא בתחילת משנה תורה, לפני ספר מדע, מיד לאחר מנין המצות שלו], כתב: "צוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשועתנו, כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה [דברים ד, ז] 'מי גוי גדול אשר לו אלקים וגו' [קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו]'". הרי שפתותיו ברור מללו שגאולת פורים מעידה על כח התפילה של ישראל, והם הם הדברים. וראה להלן ציונים 522, 537, 597, פ"ה הערה 198, ופ"ט הערות 124, 477, 581.

(394) כמבואר למעלה מציון 346 ואילך ש"פיצול" עומד כנגד "גולם", כי "פיצול" מורה על היציאה לפעל, ואילו "גולם" מורה על אי יציאה לפועל. וראה למעלה הערות 348, 349.

(395) פירוש - כאשר מרבה בתפילה התפילה מתעלה ויוצאת לפועל לפני ה'. ועל הפסוק שהביא כאן מאיכה ["סתם תפילתי" (איכה ג, ח)] פירש רש"י שם "שתם תפלתי - סתם חלונות הרקיע בפניה", לאמור שהתפילה חסומה ואינה מגיעה לפני ה'. ואודות שהתפילה עצמה מתעלה כאשר הצדיק מרבה בתפילה, צרף לכאן שנאמר [שמות ח, ה] "ויאמר משה לפרעה התפאר עלי למתי אעתיר לך וגו'", הרי נאמר "ויעתיר" לשון הפעיל, ואילו שם בפסוק כו נאמר "ויצא משה מעם פרעה ויעתר אל ה'", הרי נאמר "ויעתר" לשון קל. ובביאור הדבר כתב בגו"א שמות פ"ח אות ב בזה"ל: "מפני שלשון 'עתר' הוא לשון הרבות, ולשון הרבה בא בלשון הפעיל, שרצה לומר שהרבה את אחֵר, שהרי כל הפעיל פעל יוצא. והכי נמי היא פעל יוצא, שהרבה תפילה. ולקמן דכתיב [פסוק כו] 'ויעתר' לשון קל, פירש רש"י שרוצה לומר וירבה בתפילה, וזה אינו פועל יוצא, רק נתאמץ בכונה יתירה, והיה מתאמץ בתפילה, וזהו וירבה בתפילה". הרי ש"ויעתיר" בלשון הפעיל מורה על התפילה שנתרבתה. ואין זה רק רבוי כמותי של תפילה, אלא רבוי איכותי של תפילה, שהתפילה גופא מגיעה למדריגה עליונה ביותר כאשר היא באה ברבוי. **ובביאור** מעלת רבוי תפילה, נביא כאן דבריו של הגאון רבי שמשון פינקוס זצ"ל, בספרו "שערים בתפילה", בביאור לשון "עיתור" [עמוד קמא], וז"ל: "יש ענין בריבוי תפילה, והוא מה שפירשו המפרשים בענין משה שהתפלל תפילות כמנין 'ואתחנן' [דב"ר יא, י], שלא היתה תפילה אחת דומה לחברתה, שכל תפילה היתה ענין אחר, ובבחינה חדשה. ובאמת כן הוא אצל כל אחד, שמה שמרבה להתפלל, אפילו אם יהא באותו לשון ובאותה כוונה, מ"מ כל תפילה היא חפצא לעצמה, ופועלת בכיוון המיוחד אך לה בלבד. וזה הן בנוגע להשגת מבוקשו, והן בנוגע לעסק עבודת ה' והעלאת נחת רוח לפניו יתברך, שהקב"ה שמח בתפילתם של ישראל. שכל אחד מישראל יש לו הנקודה המיוחדת לו, ועל כן ענין ריבוי תפילה היא עבודה חשובה שאין כמוה. וזה לשון נפש החיים [ש"ב פי"ג] בענין מה שאנשי כנסת הגדולה תיקנו התפילות: 'שמעת שתיקנוה עד ביאת הגואל במהרה בימינו לא היה ולא יהיה שום תפילה בפרטות דומה לחברתה שקודם לה ואחריה כלל. דלבושין דלביש בצפרא לא לביש ברמשא, ודלביש ברמשא כו', וכן כל יום לחבירו שלפניו ואחריו. ולכן אמרו רז"ל [ברכות כו.] 'מעוות לא יוכל לתקן' [קהלת א, טו], זה שביטל קריאת שמע של שחרית כו', או תפילה'. ואין זה רק בתפילות שתיקנו אנשי כנסת הגדולה בנבואה ורוח הקודש, אלא כל תפילה ובקשה שאדם מתחנן ומבקש מהקב"ה, אפילו אם יתפלל ויבקש באותו לשון, מ"מ בכל פעם היא גוון אחר ועומק אחר, ופועלת פעולה המיוחדת לה לאותו רגע. וזה מפני שאין

הזמנים שווים, ואין המקומות שווים; יש עת רצון, ויש ח"ו עת רוגז. תפילה בעת רצון יש בה הסגולה שיש לה מענה מיוחד, ותפילה בעת כעס מיוחדת היא בחביבותה שמשככת הכעס. וכך מתחלפים הגוונים מאיש לאיש מרגע לרגע וממקום למקום. וזה פשטות כוונת הפסוק [קהלת יא, ו] 'בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים'". לכך רבוי תפילה של צדיקים מוציא אל הפעל את שלל הגוונים שיש לתפילה, עד שאי אפשר לומר עליה "סתם תפילתי".

(396) במדרש שוחר טוב תהלים פכ"ב אמרו: "אין את מוצא ימים קשים שיהיו להם לישראל ויושבין באפילה כאותן ימים שהיו בימי המן" [הובא למעלה הערה 279].

(397) לשונו למעלה [לאחר ציון 297]: "לכך נקרא גאולת אסתר 'שחר', כי הלילה הוא חושך, וקודם עלות השחר הוא חושך נוסף על חושך הלילה. וכן היה בימי מרדכי ואסתר, שהיה חושך תוך חושך, כמו שאמר הכתוב [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר', כי היו תוך הגלות שהיו תחת יד אחשורוש, ועתה נוסף על זה חושך וצרות המן. וזה לגמרי דומה אל קודם עלות השחר, שהוא חושך על חושך, והאדם משתוקק אל האור, והיו הם מתענים וצועקים אל השם יתברך שתבא להם אור התשועה". וכן הוא בזוה"ק [ח"ב מו.] "ועל דא 'אילת השחר' אקרי. ואמר רבי שמעון, בשעתא דבעי לאתנהרא צפרא, אתחשך ואתקדר נהורא וקדרותא אשתכח" [הובא למעלה הערה 298].

(398) למעלה לאחר ציון 316, והוא בברכות פ"א ה"ג, וביומא פ"ג ה"ב.

(399) "בתחילה קימעא קימעא, כל שהיא הולכת היא הולכת ומאיר" [לשון הירושלמי בברכות וביומא שם]. ובקרבן העדה ביומא שם כתב: "כמו שהשחר מאיר מעט מעט, תחלה אילת השחר, ואחר כך עלות השחר, ואחר כך האיר המזרח, ואחר כך הנץ החמה, ואחר כך השמש בצהרים, כך היא גאולתן של ישראל מעט מעט, ולא הכל בבת אחת" [הובא למעלה הערה 317].

(400) כמו שנאמר בפרק "אילת השחר" [תהלים כב, ה-ו] "בך בטחו אבותינו בטחו ותפלטמו אליך זעקו ונמלטו בך בטחו ולא בושו", ואמרו במדרש תהלים שם "'בך בטחו אבותינו', אלו מרדכי ואסתר. 'אליך זעקו ונמלטו', 'דברי הצומות וזעקתם' [אסתר ט, לא]". ואם תאמר, הרי אף בגאולת מצרים נאמר [במדבר כ, טז] "ונצעק אל ה' וישמע קולנו וישלח מלאך ויוצאנו ממצרים וגו'". וכן נאמר [שמות ב, כג] "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבדה", וכתב רבינו בחיי שם: "לא היו ראוים לגאולה, אלא מרוב שצעקו אל ה'

מן העבודה קבל תפילתם... ואפשר לומר כי הפרשה הזאת היא רמז לגאולתנו זאת העתידה, שהיא תלויה בתשובה ובתפילה. כי כן בגאולת מצרים חזרו בתשובה והתפללו אל ה' העונה בעת צרה, ונתקבלה תפילתם ובא להם הגואל מיד... כי ביאת הגואל תלויה בתשובה ובתפילה". הרי גם גאולת מצרים באה מחמת תפילה, ולא עוד אלא שהיא המקור שגם הגאולה העתידה תתרחש מחמת תפילה, ומדוע רק גאולת פורים מורה על תפילה ביותר. ואולי יש לומר, שלעולם בעי תפילה, וזו אינה צריכה לפנים. אך ביצ"מ התפילה באה לעורר זכות אבות, כי מחמת זכות אבות יצאו ממצרים, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"ג [שלד.], וז"ל: "כי גאולה ראשונה במצרים, אף שהיה השם יתברך המוציא בלבד, עיקר הסבה הוא שבועת האבות, וכדכתיב בכתוב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם וגו'". ושם בפל"א [תקצה:], וז"ל: "גאולה ראשונה במצרים היה בזכות האבות, שנשבע לאבות שיגאלו הבנים... כי הקץ היה מצד האבות". ושם בפס"ב [תתקמב:] כתב: "כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות... וזכות ומדריגת האבות גרם, ודבר זה מחייבים הכתובים". וכן כתב בגבורות ה' פכ"א [צד.], שם פל"ו [קלו.], ושם פ"ס [רעג.]. ותפילת ישראל בים סוף תוכיח [שמות יד, י], שאע"פ שתפילתם לקתה בחסר, שנעשתה מתוך מנהג ורגילות [כמבואר בגו"א שמות פי"ד אות יד, והובא להלן בפתיחה הערה 68], מ"מ תפילתם הועילה לעורר זכות אבות [כמבואר בפחד יצחק פורים פורים ענין יט אות ג]. הרי שהתפילה היתה אמצעי לעורר זכות אבות. אך בגאולת פורים התפילה עצמה הביאה את הגאולה, ולא שהתפילה היתה אמצעי לזכות אחרת, ועל כך כתב כאן שבדבר זה מיוחדת גאולת פורים, לעומת שאר גאולות.

(401) הנה לשון הגמרא הוא [יומא כט.] "למה נמשלו תפלתן של צדיקים כאילת, לומר לך מה אילה זו כל זמן שמגדלת קרניה מפצילות, אף צדיקים כל זמן שמרבין בתפלה תפלתן נשמעת". ולא נתבאר כאן מדוע דבר זה מיוחד לתפילת צדיקים דוקא, ולא לתפילת כל אדם. וכמה פעמים המהר"ל עצמו עמד על שאלה מעין זו [ח"א ליבמות סד. (א, קמב.), ח"א לחולין ס: (ד, צח.), ועוד]. זאת ועוד, דאמרו חכמים [ברכות לב:] "אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה, יחזור ויתפלל, שנאמר [תהלים כז, יד] 'קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'", ופירש רש"י שם "קוה - והתחזק, ולא תמשוך ידך, אלא חזור וקוה". הרי שלכל אדם מהני התחזקות בתפילה ["אם ראה **אדם** שהתפלל ולא נענה"], ומדוע כאן איירי דוקא ב"תפלתן של צדיקים". ועוד קשה, דאמרו חכמים [סנהדרין קה.] "חוצפא אפילו כלפי שמיא מהני, מעיקרא כתיב [במדבר כב, יב] 'לא תלך עמהם', ולבסוף כתיב [שם פסוק כ] 'קום לך אתם'", ופירש רש"י שם "דאהני ליה מה

שהחציף [בלעם] פניו לומר לשלוחי בלק לינו פה [ראה שם פסוק יט], שאמר לו הקב"ה בתחילה 'לא תלך', והדר אמר 'לך'". ובח"א שם [ג, רמה:] כתב: "פירוש, כי השם יתברך נותן לאדם כפי רצונו. לכך כאשר מתחזק נגד השם יתברך, מניח לו לעשות כפי רצונו שהוא מחציף בו. **וכמו כאשר האדם מתחזק בתפילה עושה השם יתברך רצון האדם**, כך חוצפא, כל אשר מחציף הוא מעיז ומתחזק, לכך השם יתברך עושה רצונו". הרי שהשווה התחזקות בתפילה לחוצפא המהני כלפי שמיא, ובודאי שאין כוונתו שם דוקא להתחזקות בתפילתן של צדיקים, שהרי היא נלמדת מחוצפתו של בלעם הרשע, ומאי שנא הכא דאיירי דוקא בתפילתן של צדיקים. **ונראה**, שאע"פ שהתחזקות בתפילה מהני לצדיקים ולכל אדם, מ"מ ישנו הבדל גדול בין שתי התחזקויות הללו; התחזקות בתפילת כל אדם מהני מצד רצון האדם, שהואיל ו"השם יתברך נותן לאדם כפי רצונו" [לשונו בח"א שם], לכך כאשר האדם מתחזק בתפילה בזה הוא מפגין את רצונו בהבלטה יתירה, ומהני הדבר שהקב"ה יעשה רצונו. אך אין זה דין בתפילה, אלא דין ברצון [והראיה שדין זה נמצא גם אצל בלעם הרשע, שאינו קשור לתפילה כלל]. אך תפילת צדיקים מהני מצד מעלת תפילתם, שתפילתם יוצאת אל הפעל ומגיעה למדריגה עליונה "ונגלה לפני השם יתברך" [לשונו למעלה, וראה הערה 395]. דוגמה לדבר [לתפילת כל אדם]; איתא בתנא דבי אליהו זוטא פרק ו "[אמר הקב"ה], כשאני רואה בני אדם, אף על פי שאין בהם תהלה ושבח של תורה ומעשים טובים, לא במעשה ידיהן ולא במעשה אבותיהן, אלא רק בשביל שהן עומדין ומודין ומברכין ומשבחין ומרבין תחנונים לפני, אני נזקק להם, וכופל להם מזונותיהן, שנאמר [תהלים קב, יח] 'פנה אל תפילת הערער ולא בזה את תפילתם'". וכן בספר חסידים סימן קל, כתב: "יש אדם שאינו זכאי שיקבל המקום תפלתו, אלא בעבור תוקף תחנונים ודמעת עיניו, אשר תמיד בוכה ומתחנן, אע"פ שאין בידו זכות ומעשים טובים, מקבל הקב"ה תפלתו ועושה חפצו". הרי שזהו דין ברצון, ולא דין בתפילה. אך תפילת צדיקים פועלת מצד מעלת תפילתם. ולשון חכמים מרפא; בנוגע לתפילת צדיקים אמרו כאן "תפלתן נשמעת", ואילו בנוגע לתפילת כל אדם אמרו בתנא דבי אליהו זוטא "אני נזקק להם". והם הם הדברים; כאשר מדובר במעלת התפילה, אזי לשון חכמים הוא "תפלתן נשמעת", כי זהו דין בתפילה. אך כאשר לא איירי במעלת התפילה, אלא במעלת הגברא, אז לשון חכמים הוא "אני נזקק להם". **וצרף לכאן** דברי הגמרא [יבמות סד.], שאמרו "'ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו' [בראשית כה, כא]... למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר, מה עתר זה מהפך התבואה ממקום למקום, כך תפלתן של צדיקים מהפכת מדותיו של הקב"ה ממדת רגזנות למדת רחמנות". ובח"א [א, קמב.]

כתב בזה"ל: "כי תפילת צדיקים דבק ברחמים הגמורים, ולפיכך מהפך התפילה של צדיקים מדת השם יתברך מן מדת הדין לרחמים לגמרי. ולא כן שאר אדם, אע"ג שהשם יתברך עושה בקשתו ותפילתו, אין מהפך אל ההפך ממדת הרגזנות למדת רחמנות. אבל דבר זה נעשה ע"י תפילות צדיקים, כי תפילתן מגיע עד הרחמים הגמורים". וראה להלן פ"ב הערה 572.

(402) והביא למעלה עשרה ביאורים; (א) "אילת" מורה על השתוקקות לגאולה, וכפי שהזכר של האילה משתוקק אל האילת [הובא למעלה לאחר ציון 295]. (ב) "אילת" מורה על מהירות הנס, וקופץ כאילה [הובא למעלה לאחר ציון 303]. (ג) "אילת" מורה על המעבר מקצה לקצה, מחושך הגלות לאור הגאולה [הובא למעלה לאחר ציון 312]. (ד) "אילת" מורה על ההדרגתיות של הגאולה, ושאינה באה בפעם אחת [הובא למעלה לאחר ציון 322]. (ה) "אילת" מורה על שקרן האיל מבריח נחשים, וכך אסתר הבריחה את המן [הובא למעלה לאחר ציון 334]. (ו) "אילת" מורה על יציאת הגאולה אל הפעל, וכקרן האילת שיש לו פצולים [הובא למעלה לאחר ציון 346]. (ז) "אילת" מורה על חביבות אסתר על בעלה, וזו מורה על עיקר מעלת אסתר [צניעותה, והובא למעלה לאחר ציון 357]. (ח) "אילת השחר" מורה שנס אסתר דומה לגמרי לשחר [הובא למעלה לאחר ציון 368]. (ט) "אילת" מורה שהצדיקים כל זמן שמרבין בתפילה, תפילתן נשמעת [הובא למעלה לאחר ציון 390]. (י) למעלה [לאחר ציון 301] הביא ביאור נוסף של חז"ל מהמדרש [ילקו"ש תהלים רמז תרפה], אך משום מה לא ביארו, שכתב: "דבר אחר, 'על אילת השחר', למה נמשלה אסתר לשחר, לומר לך מה השחר עולה והכוכבים שוקעים, אף אסתר בבית אחשורוש היא היתה מאירה, והמן ובניו שוקעים".

(403) פירוש - לאחר הפסוק [תהלים כב, א] "למנצח על אילת השחר מזמור לדוד" [המורה על כחה של תפילה], מתואר כיצד אסתר שפכה את לבה בתפילתה.

(404) לשון המלבי"ם [תהלים כב, א]: "מזמור זה נחלק לשני חלקים; חלק א [עד פסוק יז] מצייר מעוף צוקה ואפלה מנודח, מצייר מעמד המלך או העם בתכלית השפלות, נעזבים מה', נתונים לחרפה ולבוז, מתיאשים מכל תקוה. חלק ב [מן פסוק יז עד גמירא] מציין אילת השחר, שהוא האור העולה ממזרח ומאיר את האופל, מציין חוזק הבטחון, גודל ההשגחה והנס... והנקודה המצרנית בין החשך והאור, בין הצרה והתשועה, היאוש והבטחון, הרפיון והגבורה". הרי כל הנאמר בחלק הראשון של המזמור [עד פסוק יז] משתייך לזמן הצרה, "קודם שנשמע תפילתה".

(405) יבאר כאן את חלקו הראשון של המדרש ["יום ראשון אמרה 'אלי'"], אך לא יבאר את חלקו השני ["'אלי' בים 'אלי' בסיני"].

(406) לכאורה "יום השלישי" אינו "שכבר שלשה ימים עברו", כי "יום שלישי" הוא בתוך היום השלישי, ואילו "שלשה ימים עברו" הם שלשה ימים שלמים. וכן כתב להלן [אסתר ה, ז (לאחר ציון 272)], בביאור מה שאסתר לא ביקשה דבר מאחשורוש בסעודה הראשונה, וז"ל: "כי ביום השלישי עדיין לא היו שלשת ימים, ואסתר רצתה שיהיה אחר שלשה ימים. וביום הג' היתה סעודה זאת... ולא רצתה אסתר לבקש רק אחר שעברו שלשה ימים, מטעם אשר התבאר למעלה אצל שאין הקב"ה מניח הצדיק בצער יותר משלשה ימים. וכמו שהוא אצל הצרה, שהיא שלשה ימים, כך הוא אצל ימי משתה, שהיתה אסתר מוכנת לטמון לו פחים במשתה שעשתה. וכאשר היו שתי סעודות, היה זה בג' ימים... ולכך לא עשתה אסתר דבר בסעודה הראשונה". וצריך לומר שאין כוונתו כאן לומר ש"יום שלישי" מתפרש תמיד כשלשה ימים שלמים, אלא שבמדרש הזה כאשר אמרו "יום שלישי צעקה בקול גדול" הכוונה היא כאן כשכבר עברו שלשה ימים שלמים.

(407) לשונו להלן [אסתר ד, טז (לאחר ציון 471)]: "'וצומו עלי שלשת ימים וגומר', מה שאמרה אסתר 'צומו עלי שלשת ימים', מפני כי הם רבוי ימים, וכמו שאמרו ז"ל [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה. ואין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים מטעם זה, כי מאחר ששלשה הם רבוי ימים, ואין מידת השם יתברך שיהיה הצדיק בצרות תמיד. ואם הצדיק בצרה זמן מה, אין קשיא, כי [אי] אפשר שלא יהיה דבר מה חסרון בצדיק. אבל שיהיה שלש ימים, שנקראים 'רבים', וכאילו היה תמיד בצרה, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה כמו זו", ושם מאריך בזה עוד. ולהלן בהקדמה [לאחר ציון 498] כתב: "כי שלשה... מורה הבדל, ובפחות משלשה אין כאן הבדל גמור. סימן לדבר, פחות משלשה הוי כלבוד [שבת צז.], ובשלשה לא הוי לבוד". וראה להלן פ"ה הערה 278, ופ"ו הערה 246.

(408) כי עזיבה שייכת במקום שהיה אמור להמצא דבר הנצרך, והעדרו נקרא "עזיבה" [ראה להלן הערה 442]. וכגון, נאמר [בראשית כח, כ] "וידר יעקב נדר וגו' ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש", ופירש רש"י שם "ונתן לי לחם לאכול כמו שאמר [שם פסוק טו] 'כי לא אעזבך', והמבקש לחם קרוי נעזב, שנאמר [תהלים לז, כה] 'ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם'". ובגו"א שם [אות לא] כתב: "והמבקש לחם קרוי נעזב וכו'. והטעם נראה לי שנקרא 'נעזב' מפני שהוא דבר שצריך לו תמיד, ואינו כמו שאר

דברים שצריך לו לפרקים, ולפיכך המבקש לחם הוא נעזב לגמרי". הרי שדבר הנצרך ואינו נמצא מביא לשם "נעזב" [ראה להלן פ"א הערה 1326, ופ"ה הערה 451]. וכך גם כאן, העדר עניה ביום השלישי מביא לשם עזיבה, כי היתה אמורה להיות אז עניה, והעדרותה היא עזיבה.

(409) בדר"ח פ"ד מי"ד [ער:] כתב: "כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם, והלך לפני המחנה. ודבר זה היה דומה אל האדם, כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מכל מקום יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם. ולכך כתיב [במדבר י, לג] 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים'. ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו", ובודאי מה שאמרו ישראל שילכו דרך ג' ימים, היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו". לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". ובהמשך שם [רעח:] כתב: "כמו שתאמר כי פלוני זה רחוק מן העיר תוך ג' ימים, לא יאמר בזה שהוא נבדל ומופרש מן העיר לגמרי, כיון שהוא תוך ג' ימים". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמג.] כתב: "מהלך ג' ימים... וכמו זה הדרך מצאנו בכמה מקומות; [במדבר י, לג] 'ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים', [שמות ח, כג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר', [בראשית ל, לו] 'וישם דרך שלשת ימים בינו לבין יעקב וגו". כי שעור זה לדרך שיש לו רחוק, כי פחות מזה לא נקרא רחוק". וראה תפארת ישראל פנ"ו הערה 190.

(410) רש"י בראשית מד, יח "כי כמוך כפרעה - סופך ללקות עליו בצרעת כמו שלקה פרעה על ידי זקנתי שרה על לילה אחת שעכבה".

(411) "גם כן" - כמו שהיה לאמהות רוח הקודש. ואמרו חכמים [מגילה יד.] "שבע נביאות מאן נינהו, שרה, מרים, דבורה, חנה, אביגיל, חולדה, ואסתר". ולהלן פ"ב [לפני ציון 325] כתב: "כי אסתר אינה כמו שאר נשים, שעל אסתר היה רוח הקודש".

(412) יש כאן הד ליסודו הנודע שגם לנסים יש סדר משלהם, וכמו שהאריך לבאר בהקדמה שניה לגבורות ה', ובתוך דבריו כתב שם [ז]: "כמו שיש לעולם הטבע סדר מסודר נוהג על פי טבעו, כך יש לנסים סדר גם כן. כי הנסים בעולם, במה שיש לעולם קשור וחבור והתאחדות עם העולם הנבדל [ראה למעלה הערה 369], ויש לזה סדר מסודר, כי אין הדבוק ההוא רק בסדר מסודר. ומפני זה לא יתחדשו הנסים רק בזמן מן הזמנים, ואינם תמידים. וכאשר נתן השם יתברך המן לישראל, אל תאמר כלל שלא

היה זה בסדר הראוי במציאות, והיה סדר עולם אז יוצא חוץ למציאות אשר ראוי שיהיה נוהג. כי כשם שראוי לעולם להיות נוהג על פי טבעו והנהגתו, כך ראוי לישראל במה שהם דבקים בעולם הנבדל, שיהיו להם נסים מסודרים. הנה יש לנסים סדר מסודר מן השם יתברך, ואין דבר מן הנסים יקרא שנוי בנבראים, כי אנו אומרים כי הכל בסדר מסודר מן השם יתברך... כי כמו שהשם יתברך סדרו על טבעו לפי הציור והמושכל, כך סדרו על דבר הבלתי טבעי לפי הציור והמושכל". ולכך הנס שהיה אמור להעשות נחשב ל"סדרי בראשית", והעדרו של הנס הוא שנוי סדרי בראשית.

(413) מדברים אלו משמע שה' העניש את פרעה מחמת היותה של שרה נביאה. אמנם לכאורה במקרא מבואר שזה מחמת היותה של שרה אשת אברהם, שנאמר [בראשית יב, יז] "וינגע ה' את פרעה נגעים גדלים ואת ביתו על דבר שרי אשת אברם". אמנם הרמב"ן שם כתב: "וטעם 'על דבר שרי אשת אברם', כי בעבור החמס שעשה לשרה וגם לאברהם, ובזכות שניהם באו עליו הנגעים הגדולים ההם". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; רש"י פירש שם "על דבר שרי - על פי דיבורה, אומרת למלאך הך, והוא מכה". והנה פשוטו של מקרא "על דבר שרי" הוא "על אודות שרי" [כן תרגם אונקלוס שם], ורש"י פירש שהוא "על פי דיבורה של שרי", ומהו הצד השוה בין פשוטו של מקרא לפירוש רש"י. אלא הם הם הדברים; "על אודות שרי" [פשוטו של מקרא] אינו אלא מפאת היות שרה נביאה, ונביאות זו מתבטאת בכך שהמלאך מכה על פי דיבורה, כי רש"י [שמות ז, א] פירש תיבת "נביא" מלשון "ניב שפתיים" [ישעיה נז, יט]. לכך "על אודות שרי" ו"על פי דיבורה של שרי" הם שני צדדים של מטבע אחת. וביתר העמקה; נגעים אלו נעצבו ונעשו על פי דיבורה של שרה, כי נגעים אלו לא באו לעולם אלא מחמת היות שרה נביאה. לכך דין הוא שדיבורה של שרה [המורה על נביאותה] יהיה גם המכה ורודה בפרעה.

(414) מגילה טו. "'אבוא אל המלך אשר לא כדת' [אסתר ד, יז], עד עכשיו באונס, ועכשיו ברצון", ופירש רש"י שם "עד עכשיו - נבעלתי באונס".

(415) כי כבר נתבאר למעלה [הערה 369] שנסים מתרחשים מפאת דביקות העולם הזה עם העולם הנבדל, וכמו שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [ז], וז"ל: "כי עולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הניסים באים, שהניסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לחבור בנבדלים, ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... מפני שיש להם דביקות בנבדלים" [ראה למעלה הערה 412]. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:], וז"ל: "העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עוה"ז עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם... שלכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך

מתדבק עוה"ז הטבעי בעולם הנבדל, ונעשה נס". לאמור, הנס אינו אלא מין חדירה ארעית של העולם העליון לעוה"ז [ראה להלן פ"ה הערה 132]. והרי הנביא גופא מורה על חבור העולם הזה עם העולם הנבדל, כי הוא נמצא בגופו בעולם הזה, ודבוק בעולם העליון, וכמו שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [יא.], וז"ל: "מדרגת הנבואה שהיא על הנביאים, שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים" [ראה להלן הערה 450, ופ"ט הערה 443]. ולכך ברי הוא ש"לנביא ראוי שיהיו נסים", כי הוא מכיל בתוכו את הדביקות המאפשרת את הנסים בעולם [ראה להלן הערה 596, פ"ב הערה 634, ופ"ו הערה 216]. והאברבנאל במשמיע ישועה כתב: "התנאי הששי שימצא במלך המשיח הוא פעל הנסים והנפלאות אשר יעשה שלא המנהג הטבע. כי בסבת דבקותו באלקיו, ובכח נבואתו, יעשה אותות ומופתים. וכמו שניבא יואל הנביא [יואל ג, א-ג] 'והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר וניבאו בינכם ובנותיכם וגו' ונתתי מופתים בשמים ובארץ', לפי שבחורבן בית המקדש נסתלקה הנבואה ומעשה הנסים, כמאמר המשורר [תהלים עד, ט] 'אותותינו לא ראינו אין עוד נביא'". **וכן נאמר** [דברים יח, טו] "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' וגו'", ובגו"א שם אות יג כתב: "בספרי [שם] דרשו 'כמוני', כמו שאני מדבר דבר ואיני מתירא, וכן הוא אומר 'רק אל יוסף פרעה התל' [שמות ח, כה], כך כל הנביאים לא יהיו מתיראים; שכן אמר יהושע [יהושע כד, יט] 'לא תוכלו לעבוד את ה'... זה המדרש יש בו ענין נפלא, אפרשהו לך למען תבין. כי הכתוב אמר 'כי נביא אקים', לא כמו האומות שהם דורשים אל מעוננים ואל קוסמים, שכל המעשים האלו הם מעשים מן רוחות הטומאה, ואינם מן האלקים, אבל הנביא יהיה דברו מן האלקים. וזה נראה כי ענין אלקי עמו, דכאשר לא ירא הנביא, ענין זה הוא מפני כי דבר רוח אלקים עליו, שהם דברי קדוש, ומכח דברי קדוש, שהוא נורא על כל בשר ודם, לא היה הנביא מתייירא מבשר ודם, כי זהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלקית, שהרי אינו מתייירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם". וה"ענין האלקי" שיש לנביא המביאו שלא ייירא מבני אדם, הוא גם המביאו שיהיה מלומד בנסים, וכמו שנתבאר. וראה להלן פ"ב הערה 315, פ"ד הערה 288, ופ"ה הערה 346.

(416) לשון הזית רענן שם: "דכתיב אחר כך [תהלים כב, יא] 'מבטן אמי אלי אתה'". וקודם לכן [פסוק ב] נאמר "אלי אלי למה עזבתני וגו'". וכן הוא להדיא במדרש תהלים פכ"ב, שאמרו שם: "'אלי' 'אלי' למה שלש פעמים, 'אלי מבטן אמי'".

(417) כמבואר במדרש תנחומא נח, סימן א, שאמרו שם: "מה ראו נשים להצטוות על שלש מצות האלו. אמר הקב"ה, אדה"ר תחלת בריותי היה, ונצטווה על עץ הדעת

[בראשית ב, יז], וכתיב בחוה [בראשית ג, ו] 'ותרא האשה וגו' ותתן גם לאישה עמה ויאכל', וגרמה לו מיתה, ושפכה את דמו. וכתיב בתורה [בראשית ט, ו] 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך', תשפוך דמה ותשמור נדתה כדי שיתכפר לה על דם האדם ששפכה. מצות חלה מנין, היא טמאה חלתו של עולם, דאמר רבי יוסי בן דוסמקא, כשם שהאשה מקשקשת עיסתה במים, ואח"כ היא מגבהת חלתה. כך עשה הקב"ה לאדם הראשון, דכתיב [בראשית ב, ו] 'ואד יעלה מן הארץ והשקה', ואח"כ [שם פסוק ז] 'וייצר ה' אלקים את האדם עפר וגו'. הדלקת הנר מנין, היא כבתה נרו של אדם, דכתיב [משלי כ, כז] 'נר אלקים נשמת אדם', לפיכך תשמור הדלקת הנר". וכן הוא בירושלמי שבת פ"ב ה"ו.

(418) כן הקשה כמה פעמים. וכגון בנצח ישראל פ"ד [נח:] הביא את מאמרם [יומא ט:] שבית המקדש חרב מחמת ג' עבירות חמורות, והקשה על כך: "למה חרב בית המקדש ראשון בעון אלו ג' עונות... ואין לומר שהיה זה במקרה". ובבאר הגולה באר הששי [קמח.] הביא את מאמרם [סוכה כט.] "על ארבעה דברים חמה לוקה", והעיר על כך [קנב:] "למה בשביל חטא אלו דברים דווקא".

(419) לא מצאתי מקורו שאלו מצות "שכיחים ביותר". ואולי אמר כן מסברת נפשו. ויש לדון בזה, האם אין עבירות אחרות המצויות גם כן, וכמו גזל ולשון הרע וכיו"ב, שאמרו עליהם חכמים [ב"ב קסה.] "רוב בגזל, ומיעוט בעריות, והכל בלשון הרע, בלשון הרע סלקא דעתך, אלא אבק לשון הרע". ובח"א לסוטה לז: [ב, עו.] ביאר שהחטאים שנתפרטו בהר גריזים [דברים כז, טו-כו, והם; ע"ז, מקלה אביו ואמו, מסיג גבול רעהו, משגה העור בדרך, ועוד] הם "חטאים אשר הם רגילים ושכיחים", וביאר שם אחד לאחד מדוע הוא רגיל ושכיח. ובנתיב הלשון פ"ט כתב: "כי בעל לשון הרע... הוא החטא היותר תדיר והיותר רגיל מכל חטאים". ויל"ע בזה.

(420) שפחות שכיחה. ופירושו, כי שכיחות הדבר מביאה לזלזול בדבר, ולב האדם גס במצות שכיחות שהוא דש בעקביו. וכן אמרו חכמים [מנחות נ.] "קטורת... דכיון דלא שכיחא ומעתרא, חביבא להו ולא פשעי", ופירשו תוספות שם [ד"ה דלא] "עיקר הטעם משום דלא שכיחא" [הראני לזה בני האברך כמדרשו הרב רבי משה יונה שליט"א]. לכך אם אסתר לא עברה על המצות השכיחות, ק"ו של תעבור על מצות שאינן שכיחות. וראה להלן פ"ב הערה 389 שאסתר היתה שואלת את מרדכי ספקות שהיו לה בענייני נדה.

(421) מגילה טו: "כיון שהגיעה [אסתר] לבית הצלמים, נסתלקה הימנה שכינה, ואמרה 'אלי אלי למה עזבתני'", וכמו שיביא גמרא זו בסמוך.

(422) כמבואר בהערה 424. ואודות שרוח הקודש מזקיקה שלימות המקבל, הנה אמרו חכמים [שבת ל:] "אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה", וכתב על כך בח"א שם [א, יד:] בזה"ל: "כי אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם. ולפיכך כאשר נפשו אינה בשמחה והיא בחסרון, אין השכינה שורה". ובנתיב התורה פי"ח [תרחצ:] כתב: "מה שאין השכינה שורה רק מתוך שמחה, מפני כי אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך שלם בתכלית השלימות. ודבר זה שייך כאשר עושה המצוה, שהיא שלימות האדם, בשמחה, ואז האדם שלם לגמרי, ואז השכינה שורה". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ומקורו בזוה"ק ח"א רטז: "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב, אלא באתר דאתכוון, באתר חדו". ובתקו"ז ג: אמרו "איהו לא שריא באתר פגים, הדא הוא דכתיב [ויקרא כא, יז] 'כל אשר בו מום לא יקרב', אוף הכי בנשמתא פגימא לא שרייא". ובויק"ר לו, ג אמרו "אין שכינה שורה במקום טומאה". ואמרו חכמים [שבת צב.] "אין שכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה", וכתב לבאר בח"א שם [א, מו.]: "דבר זה מבואר, כי אין ראוי שתשרה שכינה על דבר חסר, ולפיכך צריך אל כל אלו שיהיה האדם שלם, ואז אפשר שתשרה שכינה עליו". ו"רוח הקודש" ו"השראת שכינה" הן היינו הך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פל"ז אות לט, וז"ל: "שרית שכינה [היא] רוח הקודש לגמרי, אבל 'נצנצה בו רוח הקודש' אין זה שרייית שכינה ממש". וראה למעלה הערה 88, ולהלן בפתיחה הערה 49, ופ"א הערה 982.

(423) מגילה יד. "תנו רבנן, ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל... שבע נביאות מאן נינהו, שרה, מרים, דבורה, חנה, אביגיל, חולדה, ואסתר". ובאותו עמוד [שם] אמרו "הרבה נביאים עמדו להם לישראל, כפלים כיוצאי מצרים". וראיתי שהספר תורת יעקב [לרב יעקב סופר] סימן רלו, הביא את דברי המהר"ל האלו, והעיר ממאמר חז"ל בשיהש"ר פ"ד אות יא, שאמרו שם "כשם שעמדו לישראל ששים רבוא של נביאים, כך עמדו להם ששים רבוא של נביאות".

(424) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר". וכן הוא שם בפנ"א [תתח:]. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "'זכר'

בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. ובח"א לסוטה יג: [ב, נז:] כתב: "האיש שהוא צורה, זריז ביותר, ואין בו מכבידות החמרי, כמו שהוא באשה. שלכך נקרא הצורה 'איש', והחומר בשם 'אשה'". וכן כתב להלן [אסתר ב, ז (לאחר ציון 261)], נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, הקדמה לדר"ח [כא:], שם פ"ב מ"ט [תרפז:], שם פ"ג מ"א [כא.], שם פ"ד מי"א [רכא.], באר הגולה באר הראשון [קא.], ועוד ועוד. וראה למעלה הערות 237, 270, ולהלן פ"א הערה 855, ופ"ב הערות 135, 263.

(425) כי דבר שאינו שייך בעצם, הוא בר סילוק. וכן כתב בהקדמה לדר"ח [יז:], וז"ל: "הדבר שנקרא 'חיים' אין לו הפסק, כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק. לא כמו האדם שנקרא 'אדם חי', שלשון 'אדם חי' רוצה לומר אדם שיש לו חיות... אם כן האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל. אבל 'עץ החיים' [בראשית ג, כד], שהעץ הוא החיים עצמו, אין לו הפסק". ובגו"א שמות פי"ט אות כב [פ.] כתב: "כי הדברים המוכרחים אינם בעצם... שאם אין האבן עומד באויר, אין חדוש, מפני שאין טבעו לעמוד שם, והוא עומד לשם בכח ההכרח" [הובא למעלה הערה 62]. ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] ביאר כיצד יש לארבע המלכיות קץ ותכלית, ואילו למעלת ישראל אין קץ ותכלית, וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה... אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר. כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות, וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם. אבל ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים, אין שם 'עם' עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם, וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה. ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה" [ראה להלן פ"ג הערה 375]. וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רנ.]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [רפח.] כתב: "דבר שנקנה לאדם ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה". דוגמה הפוכה לכך היא יחס יעקב

אבינו לרוח הקודש, שנאמר עליו [בראשית לז, לג] "ויכירה ויאמר כתונת בני חיה רעה אכלתהו וגו'", ופירש רש"י שם "נצנצה בו רוח הקודש, סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר". וכתב על כך בגו"א שם אות לט: "והא ד'נצנצה בו רוח הקודש' אף על גב שלא היה בו תועלת, דהא לא היה מבין דבר רוח הקודש שנצנצה בו, אלא מפני כי רוח הקודש קרובה אליו תמיד, בא אליו רוח הקודש, מרוב ההכנה שהיה לו לרוח הקודש". וראה למעלה הערה 185, ולהלן פתיחה הערה 335, ופ"ב הערה 565.

(426) חלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא נפוצה מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בהקדמה לדר"ח [לה:] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וכן כתב שם פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], שם פ"ה מכ"ב [תקסח:], נתיב התורה פ"ב [קיט:], ועוד. ובאבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א, גבורות ה' פ"ח [נא.], תפארת ישראל פ"א [לא:], נתיב הבטחון פ"א, נתיב הכעס פ"ב, נר מצוה [כג:, מז:], באר הגולה באר הששי [קסג.] ח"א לשבת לא: [א, יט.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. **ובחידושי ההלכות** שלו למסכת שבת לא: כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח

זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". ודע, כאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:], וז"ל: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". וראה להלן פ"ג הערה 602, ופ"ח הערה 269.

(427) אמרו חכמים [שבת קנב.] "אשה חמת מלא צואה ופיה מלא דם", ובח"א שם [א, פב:] כתב: "פירוש, מצד הגוף האשה חמת של צואה, ומצד הנפש פיה מלאה דם, כי הדם הוא הנפש, ומפני פחיתות האשה נגד האיש, אמר כי האשה מצד הגוף היא חמת מלאה צואה, ומצד הנפש פיה מלא דם" [ראה להלן פ"ד הערה 87]. ובח"א לשבת לב. [א, כ:] כתב: "כי האיש שהוא שלם, ואין פחיתות מצורף אל האיש כמו שהוא אצל האשה. שודאי יותר יש פחיתות באשה ממה שהוא אצל האיש, ואף כי אין אדם מסולק מן הפחיתות לגמרי, מכל מקום החלק השלם הוא מסולק מן הפחיתות. אבל האשה, לרוב הפחיתות שבה, אפילו חלק השלם אינו מסולק מן הפחיתות... והאשה מפני שהפחיתות הוא עמה, לא כמו האיש, אף החלק השלם הקדוש אינו נבדל מן הפחיתות, לא כמו האיש שנבדל הנשמה העליונה מן הפחיתות... ולפיכך הנשים מתות ילדות, כי לשפלות ולפחיתות האשה אין לה אריכות חיים שהוא לאיש, כי החיים הם מעולם העליון הנבדל הקדוש, והאשה אין לה מדריגה זאת להגיע עד שם".

(428) אודות שהשכל הוא המאיר לאדם החמרי, ודומה לנר, כן כתב בתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.], וז"ל: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו... נתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנז:] כתב: "השכל, שהוא מאיר אל האדם החמרי". ובבאר הגולה באר השני [קפו:] כתב: "יש ללכת אחר השכל, שהוא נר מאיר לאדם, ולא ילך בחושך. ובכל מעשיו יהיה נמשך אחר השכל והדעת, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.] כתב: "נר הוא כנגד השכל, שנקרא נר, שהוא מאיר לאדם. ובכל מקום נקרא השכל נר, וכמו שאמרו במסכת שבת בפרק

במה מדליקין [כג:] הזהיר בנר הויין לו בנים תלמידי חכמים, שנאמר 'כי נר מצוה ותורה אור'. ודבר פשוט שהשכל הוא הנר המאיר לאדם, ואין צריך דבר זה ביאור". וכן חזר וכתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.]. ובגבורות ה' פמ"א [קנה.] כתב: "וידוע כי השכל הוא המוציא דברים הנעלמים הסגורים לאור המציאות, ולפיכך נקרא השכל 'אור' בכמה מקומות [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. שכשם שהאור מוציא הדברים הבלתי נראים שיהיו נראים, כך השכל מוציא דברים הנעלמים לאור המציאות".

(429) מה שמדגיש שהדלקת הנר היא "מצוה אלקית" [וכן ידגיש להלן לגבי נדה וחלה] הוא כדי להורות כיצד מצות אלו יכולות להשלים את החסרון של האשה, ולהעלותה למדריגה אלקית שתהיה ראויה לקבלת רוח הקודש. וכן לגבי מצות חלה כתב בסמוך ש"החלה היא מצוה אלקית קדושה, אז החלה הוא תקון האשה בגופה, עד שיש קדושה עליה". ולכך "מצוה אלקית" מקדשת את האדם ומכשירתו לקבלת דברי אלקים חיים, וזהו שאומרים "אשר קדשנו במצותיו". ואודות שמצות מקדשות את האדם, כן כתב בדר"ח פ"ד מי"א [ריח:], וז"ל: "המצוה היא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך, אשר זולת זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדרגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". ובתפארת ישראל ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי". ושם בפרק ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. וצריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל... ואז יש לו דביקות בו יתברך". ובגבורות ה' פמ"א [קנה:] כתב: "בני אדם העוסקים במצות השם יתברך שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית... וזה כי זאת המצוה אשר הוא מתעסק בה קונה מדריגה אלקית נבדלת מן החמרי ביותר". והרי כבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. וכן כתב

האור החיים [ויקרא יח, ד], וז"ל: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". וראה להלן פ"ג הערה 468.

(430) כבר נתבאר בתפארת ישראל פי"ב הערה 81 ובנתיב התורה פ"ז הערה 50 שכאשר המהר"ל כותב "בארנו זה **במקומו**", ולא בלשון היותר מצויה בספריו "ביארנו במקום אחר", כוונתו לחידושי האגדות שלו על אתר. ושם הובאו מקבילות רבות לענין זה. וכן כתב להדיא בהקדמה לבאר הגולה [יז.], וז"ל: "כי בעזרת המחיה חיים יתבארו הדברים למושבותם על סדר התלמוד. ולפיכך אם יבקש האדם יותר, ימצא במקומו", ושם הערה 93. וכן הוא בדר"ח פ"א מ"י [שטז:], ושם פ"ג מט"ז [תיט:]. וכן כאן כוונתו לח"א לשבת לא: [א, יט:], ומכנה זאת "במקומו" כי הוא נמצא על אתר במקומה של המשנה הזאת [שבת לא:], וראה להלן פ"א הערה 794, פ"ב הערות 526, 660, ופ"ג הערה 505. וזה לשונו בח"א לשבת שם: "הנר הוא נגד הכח הג', היא הנשמה, שהיא נבדלת לגמרי מכל וכל, וכדכתיב [משלי כ, כז] 'נר ה' נשמת אדם'. וכאשר אין האשה שומרת המצוה, תלקה בכח השלישי הזה שהיא הנשמה... ואם היא חוטאת בנר, תלקה בכח ג' שנקראת הנשמה כמו שאמרנו".

(431) לשונו בנצח ישראל פ"ד [סא.]: "שפיכות דם הוא לנפש, שהוא שופך דם נפש האדם, כי הדם הוא הנפש". ובנתיב הבושה פ"ב כתב: "ודבר זה שהוא מעיז פניו באחר, דבר זה בודאי מצד תכונה רעה בנפש, כי פעולה זאת היא מן הנפש, שהוא פועל עזות נגד אחר. ולפיכך אמר שהוא בן הנדה, כי הדם הוא הנפש, וממנו תכונה רעה זאת". וראה להלן פ"ג הערה 700, ופ"ד הערה 84.

(432) שטבלה במי מקוה [רמב"ם הלכות איסורי ביאה פ"ד ה"ג].

(433) דם הנדה הוא אחד מאבות הטומאה, ומטמא במגע ובמשא [כלים פ"א מ"ג]. ואודות שהוא מתועב, כן כתב רש"י [דהי"ב כט, ה] "דם נדה מאוס ומוסרח". ובספר עזרא [ט, יא] כתב רש"י "נדה - טמאה וגעולה". ובויקרא כ, כא, כתב רש"י "נדה היא - השכיבה הזאת מנודה היא ומאוסה". ועוד אודות התיעוב של דם הנדה, ראה במו"נ ח"ג פמ"ז, והרמב"ן בראשית לא, לה. והרמב"ן בויקרא יח, יט, כתב: "דם הנדות... ימית כל בעלי חיים שישתה אותו או יאכלנו", ושם מאריך לבאר גנות טומאת נדה.

(434) בעוד שכאן מבאר שדם נדה מורה על הנפש, הרי בח"א לשבת לא: [א, יט.] ביאר שזה מורה על הגוף, וכלשונו: "וזה אמרם במשנה זאת 'על ג' עבירות נשים מיתות בשעת לידתם, על שאינן זהירות בנדה חלה הדלקה'. הזכיר אותן כסדרן, כי הנדות באשה הוא דבר טבעי בלבד. וזה אמרם בגמרא [שבת לא:] 'היא קלקלה בחדרי בטנה, ולפיכך תלקה

בחדרי בטנה'. וחדרי בטנה הוא דבר טבעי גופני בלבד, ולפיכך ראוי שתלקה בכח זה, שיקבל כח טבעי שלה הפסד".

(435) כי כשם שהעיסה מורכבת מקמח ומים, כך גוף האדם מורכב מהיסודות הפשוטים. וכן כתב בנתיב התורה פ"א [פה:], וז"ל: "העולם התחתון, הוא עולם המורכב, שהוא מורכב מן הפשוטים, והאדם הוא ראש המורכבים. כנגד זה מצות חלה, שהמצוה היא כשנעשה העיסה, והוא הרכבה גמורה, ואחר כך מפריש מן העיסה חלה, והוא קודש... והאדם הזה יש בו קדושה, כי נבדל האדם מן כל שאר המורכבים, והיה דומה לחלה מן העיסה" [ראה הערה 439]. ובנצח ישראל פ"ג [נא:] כתב: "העולם התחתון הוא עולם הרכבה, ושם יש הרכבה מזגית בודאי, שנמזגו ביחד, וכנגד זה מצות החלה".

(436) ויקרא רבה כט, א, ותנחומא שמיני אות ח.

(437) בשאר ספריו הביא מדרש אחר להורות שהאדם דומה לחלה, וכגון בנתיב התורה פ"א [פו.] כתב: "האדם דומה לחלה, וכמו שאמרו במדרש [ב"ר יד, א] 'וייצר ה' אלקים את האדם מן האדמה' [בראשית ב, ז], כאשה זו שמקשקשת עיסה במים, ואחר כך מפרשת ממנה חלה, כך אדם הראשון 'וייצר ה' אלקים את האדם מן האדמה'". ובנצח ישראל פ"ג [נא:] כתב: "אמרו חכמים במדרש, אדם הראשון חלה טהורה היה, האשה מקשקשת עיסתה במים, ואחר כך מפרשת חלתה. כך 'ואד יעלה מן הארץ והשקה כל פני האדמה' [בראשית ב, ו], ואחר כך 'ויצר אלקים את האדם' [שם פסוק ז]. הרי בארו כי אדם הראשון, אשר הוא קודש לה', הוא הראשית אשר בעולם הזה התחתון, והוא כמו החלה". וכן הוא בח"א קידושין מ: [ב, קמד.]. אמנם החילוק הוא פשוט, כי כאן מבאר שגוף האדם דומה לגיבול העיסה, ואילו בשאר מקומות מבאר שיצירת האדם דומה להפרשת חלה מהעיסה.

(438) רש"י בראשית ב, ו "ואד יעלה - לענין ברייתו של אדם, העלה התהום והשקה עננים לשרות העפר, ונברא אדם כגבל זה שנותן מים, ואחר כך לש את העיסה, אף כאן 'והשקה' ואחר כך [שם פסוק ז] 'וייצר'".

(439) הנה לגבי שתי המצות הקודמות [הדלקת הנר ונדה] כתב שהן "מצוה אלקית" [לפני ציון 429, ולפני ציון 434], אמנם כאן מוסיף "מצוה אלקית קדושה", ובכל כרחך שכוונתו היא שהחלה היא קדושה, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"א [פה:], והובא בהערה 435. וכן אמרו חכמים [ביצה כז:] "מה חלה דקדישא וכו'". ועיין זבחים מה. ורש"י, ובכורות כז. ורש"י, שתרומה היא קדושת הגוף לפי שאינה מתחללת בפדיון, וא"כ הוא הדין לחלה. וכשם שאין שורפים קדשים טמאים ביום טוב, כך אין שורפים

חלה טמאה ביום טוב [משנה פסחים מו., ורש"י ד"ה כיצד], וכשם שאין מפרישים תרומות ומעשרות ביום טוב, מפני שאסור להקדיש ביום טוב, והרי הוא מקדיש את התרומה [רמב"ם הלכות שבת פכ"ג הי"ד], כך אין מפרישים חלה ביום טוב, שהרי הוא מקדיש את החלה [אור שמח שם].

(440) בעוד שכאן מבאר שחלה מורה על הגוף, הרי בח"א לשבת לא: [א, יט.] ביאר שזה מורה על הנפש, וכלשונו: "וכנגד כח השני... דע החלה היא חלק קדוש שנבדל מן העיסה... והיא דומה לכח נבדל, שהוא נבדל מן הגוף. ואין החלה נבדלת לגמרי, שהרי היא מכלל העיסה, רק שיש בחלק העיסה קדושה... דומה לנפש שיש לו קדושה נבדל מן הגוף... ואם אין האשה שומרת מצוה זאת, תלקה... [ב]כח הנבדל מן הגוף".

(441) וההכנה שיש לישראל אל רוה"ק נתבארה בתפארת ישראל פ"א [לד:], שכתב: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם, ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם. ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת" [ראה להלן פ"א הערה 589]. ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל, על ידי הכנה שבהם, על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלקיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם... כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל מצד שאין הכנה לו לזה, ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל שיש להם הכנה".

(442) כי עזיבה שייכת במקום שהיה אמור להמצא דבר הנצרך, והעדרו נקרא "עזיבה", וכמבואר למעלה הערה 408. והואיל ואסתר קיימה ג' מצות אלו המשלימות את חסרונה, לכך התפלאה מדוע נסתלקה ממנה רוה"ק. ודע, שכשם שביאר כאן שהקב"ה נתן לאשה ג' מצות כדי להשלימה בג' חלקיה, כן ביאר שיש לאיש ג' מצות הבאות להשלימו בג' חלקיו, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:], וז"ל: "ואומר 'על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ועל חקיך שהודעתנו' [ברכת המזון].

הזכיר ג' דברים; הברית שהוא בגופו, 'ועל תורתך' היא התורה שהיא אל השכל, והחוק הוא מה שאין השכל יכול להשיג אותו, אבל הוא גזירת דין בלבד, וזה שייך לנפש כאשר אין השגה בזה אל השכל, ונפש האדם פועל המצוה אף כי אינו יודע ומשיג בשכל. כי השלים את האדם בכל, נתן אל הגוף המילה שהיא בבשר, ונתן אל השכל התורה, ואל הנפש שהיא העושה החקים, אף שאין השגה בהם". ומאחר ששלימות האיש בג' חלקיו באה לו באמצעות תורה, ברית, וחקים, ולאשה אין שתים מתוך שלימויות אלו [ברית ותורה], כיצד לאשה "יש בה הכנה אל רוח הקודש כמו הזכר", הרי לאחר שהאשה הושוותה לאיש ע"י ג' מצותיה [חלה, נדה, והדלקת הנר], ניתנו ג' השלמות לאיש ששתים מהן נמנעות מן האשה, וא"כ שוב נפתח פער בין האיש לאשה. ואולי אפשר לומר שאין האשה חסרה השלמת המילה, שאמרו חכמים [ע"ז כז.] "אשה כמאן דמהילא דמיא", ולא נחשבת חסרת מילה. אך בודאי השלמת התורה שיש לאיש אינה נמצאת באשה, ואיך יש לאשה הכנה לרוח הקודש כמו לזכר. ויל"ע בזה.

(443) "אף על פי שאני באה אליו מאלי, אונס הוא" [רש"י שם].

(444) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א שמות פכ"ב אות לה כתב: "הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם". ובבאר הגולה באר החמישי [פב.] כתב: "הכלב... הוא הפחות והשפל מכל בעלי חיים, והוא רחוק מן האדם... והכלב הוא הפחות והשפל. וחכמינו ז"ל קראו הכלב עני בבעלי חיים, כדאיתא בפרק מי שהחשיך [שבת קנה:], דאמרו שם, אמר רב פפא, לית עתיר מחזיר, ולית עניא מכלבא, עד כאן. והכתובים מורים על שפלותו, שכאשר זכרו בריאה פחותה אמר [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', [איוב ל, א] 'אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני'. והדבר הוא מפורסם מן הבריות, עד שיספרו הכל בזה". ובגבורות ה' פל"ב [קכא:] כתב: "הכלב הוא רחוק מן עיקר הנבראים, והכל מרחיקים את הכלב". ובנתיב התורה פי"ג [תקו:] כתב: "הכלבים, לפחיתות שלהם הם מחולקים מן שאר הנמצאים, ואין להם חבור אל שאר נמצאים". וכן ביאר בנתיב גמ"ח פ"ה, שהביא את דברי הגמרא [שבת סג.] "כל המגדל כלב רע בתוך ביתו, מונע חסד מתוך ביתו... אף פורק ממנו יראת שמים", וכתב על כך בזה"ל: "דע, כי הכלב שהוא רע בעצמו, וכאשר יש [כלב] בתוך ביתו מתחבר אליו דבר רע מזיק, נראה שאין ביתו מוכן לחסד. כי כל הנבראים יש בהם הטוב והחסד, חוץ מן הכלב שאין בו טוב, שכך הוא עצם הכלב אצל הכל... כי הכלב שאין בו דבר טוב כלל אינו נחשב בכלל העולם, והש"י הוא עילה אל כלל העולם. ומפני שהש"י עילה אל העולם, לכך יש יראת שמים על העולם באשר הוא יתברך עילה אל העולם, והכלב שהוא מרוחק מן

העולם... הוא פורק מעליו [מעל אדונו] יראת שמים... ונראה מפני כך הכלב אוהב אדון שלו, שהכלב הוא תחת האדם, ואינו בכלל העולם שהוא תחת השם יתברך, לכך אוהב אדונו ביותר מהכל, שנמשך אחר אדון שלו". ובנתיב הלשון פ"ז כתב: "וכבר התבאר פעמים הרבה, כי הכלב מיוחד מכל שאר הנמצאים שאינו בכלל הנמצאים להיות שוה ומשותף אל הנמצאים, אף כי הכלב הוא מן הנבראים, אבל שיהיה הכלב דומה אל שאר הנבראים, דבר זה אינו כלל, ודבר זה באו עליו כתובים הרבה, ומדרשים הרבה מאוד". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "כי אין בבעלי חיים מי שאין לו כבוד כמו הכלב, והוא בריה פחותה משולל מן הכבוד, ואינו נחשב מן הנמצאים, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך אמר הכתוב [איוב ל, א] 'מאסתים לשית עם כלבי צאני', וכן כתיב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי'. שכל זה יורה שהכלב הוא בריה פחותה כאשר ידוע". ובח"א לשבת סג. [א, מא:] כתב: "הרי אמר הכתוב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', 'אל הכלב המת אשר כמוני' [ש"ב ט, ח], 'למה יקלל הכלב המת' [ש"ב טז, ט], 'כי מה עבדך הכלב' [מ"ב, ח, יג], 'היה לשית עם כלבי צאני' [איוב ל, א], וכן הרבה מאוד. שמכל זה תראה כי הכלב רחוק מן הנבראים לפחיתותו, עד שהוא חוץ לעולם". וכן כתב בח"א לסוטה ג: [ב, כט:], ח"א לקידושין מ: [ב, קמה.], ובח"א לב"ק ס: [ג, י.]. ובח"א לקידושין מ: מהדורת כשר [חלק ראשון, עמוד צו], בהערה 14 נכתב: "הכלב אין לו מידת הכבוד העצמי שיש לשאר בעלי חיים, שבמהותו מתגלית ההתבטלות והחנופה המופרזת לבעליו, והעזות כלפי שאר אנשים. ולכן, אף שהוא מפותח בחוש הריח, ויש בו צורך לפעמים, אבל מצד עצם אופיו הוא משולל מן הכבוד העצמי, ולכן הוא בריה פחותה". וראה להלן הערה 455, פ"ג הערה 183, ופ"ו הערה 356.

(445) פירוש - תוקף ארבע מלכיות הוא משום שהם לקחו את המלכות של ישראל. וכן כתב להלן פ"א [לפני ציון 279]: "כל זמן שישראל יש להם מלכות, אין לאומות המלכות. ועתה כאשר חשב [אחשורוש] שסר המלכות מישראל, יהיה מלכותו בשלימות". ולהלן פ"ה [לאחר ציון 142] כתב: "מלכות ישראל מבטל מלכות אחשורוש, שהוא מד' מלכיות שנתן השם יתברך בעולמו". ודברים אלו מתבארים היטב על פי דבריו בנר מצוה [סא.], שכתב: "ויש בני אדם שואלים, והיכן רמז מלכות ישמעאל, שהיא מלכות רבתא ותקיפא [ומדוע אינה נמנית בארבע מלכיות]. ותשובת שאלה זאת מה שלא זכר מלכות ישמעאל, כי לא יחשב הכתוב רק המלכות שקבלו מלכות קדישין עליונים, שירשו מלכות ישראל וכוחם, והם אלו ד' מלכיות. ואם לא שבטל מלכות ישראל, לא הגיע להם המלכות. אבל מלכות ישמעאל לא ירש כחו מן מלכות ישראל, כי כחו ותוקפו נתן לו השם יתברך

בפני עצמו, בשביל שהיה מזרע אברהם, והשם יתברך אמר [בראשית יז, כ] 'ולישמעאל שמעתיך'. והנה נתן השם יתברך כח ותוקף לישמעאל בפני עצמו. ומזה אין מדבר כאשר מזכיר אלו ד' מלכיות, רק אשר ירשו כח ותוקפם של ישראל, ובסוף יחזרו הם המלכות לישראל". ובנצח ישראל פכ"א [תנא.] כתב: "מה שאמרו כי מלכות ישמעאל מלכות גדולה, אין זה קשיא כלל, כי הכתוב לא אמר רק כי ד' מלכיות מקבלים מלכות קדישין עליונים, וכדכתיב [דניאל ז, יז-יח] 'ארבעה מלכאן יקומון ויקבלון מלכות דקדישין עליונים ויחסנון מלכות עד עלמא ועד עלם עלמיא'. הרי לך שהכתוב מעיד כי אלו ד' מלכיות יקבלון מלכות קדישין עליונים". וכן ביאר הרס"ג שם: "ואלה המלכיות יקבלו מלכותן של ישראל, שהם קדישי עליונין, כדכתיב [דברים ז, ו] 'כי עם קדוש אתה לה', וכתיב [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון', ועל אשר ימרדו בה', תנטל מהם מלכותם, ותנתן לאלו ארבע מלכיות, וירשו המלכות בעוה"ז, ויגלו ישראל וישתעבדו תחתם עד העוה"ב, עד שימלוך המשיח". וזהו מה שכתב כאן "והרי מלכות פרס אחת מארבע מלכיות שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל". וראה להלן ציון 568, פ"א הערות 190, 279, פ"ה הערה 143, ופ"י הערה 3.

(446) כי המלכיות הללו שולטות בעולם כולו, ולא רק בארצם ובמקומם, שהרי אמרו חכמים [מגילה יא.] "שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן: אחאב, ואחשורוש ונבוכדנצר". ועל מלכות יון נאמר [דניאל ב, לט] "די תשלט בכל ארעא", ש"היה ממשלתם כל העולם" [ראה הערה 196]. וכן מבואר להדיא בע"ז [י.] שמלכות יון "פשטה מלכותן בכל העולם כולו". ועל מלכות אדום אמרו חכמים [ב"ר מב, ד] "מלכות אדום, שהיא מכתבת טירוניא מכל אומות העולם" ["לשון שררה ואדנות בכח ובעלילה" (מתנו"כ שם)]. ובשבועות [ו:] אמרו על מלכות רומי "שטיבעה יצא בכל העולם". וכן אמרו ביומא [י.] שתפשוט מלכות רומי בכל העולם. וכן בנצח ישראל פכ"א [תמה:] כתב: "וזה ענין ד' מלכיות שעמדו בעולם". וראה להלן בפתיחה הערה 359. ולהלן פ"ג [לפני ציון 529] כתב: "כי הוא [אחשורוש] מלך אשר הכל הוא תחתיו, ובפרט מלכות כמו אחשורוש שהוא היה מולך בכיפה, אשר מן השם יתברך אליו המלכות", ושם הערה 532.

(447) ואם המלכיות אינן נחשבות למציאות, אף העולם המונהג על ידן אינו נחשב למציאות, כי ישנה זיקה בין המנהיג למונהג, וכמו שאמרו [ערכין יז.] "דור לפי פרנס... פרנס לפי דורו", ובח"א שם [ד, קמג:] כתב: "כי הפרנס והדור אשר הוא פרנס לו, מתיחסים יחד. ואם הדור הוא קשה, ג"כ המלך שהוא מנהיג להם הוא קשה. ואם העם

הוא בניחותא, כך המלך הוא בנחת... שהעם נמשכים אחר המלך שהוא עיקר" [ראה להלן בפתיחה הערות 83, 90, 295]. ובבאר הגולה באר הששי [קע:] כתב: "לפי מדריגתו ומעלתו [של האדם] יש לו פרנס". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"א [קמח.], ושם הערה 261. ובנר מצוה [יח:] כתב: "כי [ארבע] המלכיות הם חשיבות העולם", וראה להלן פ"א הערה 385.

(448) צרף לכאן דבריו להלן [אסתר ב, כב (לאחר ציון 591)], שכתב: "כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו [את אחשורוש מבגתן ותרש], אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו, כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו". הרי שהעמדת מלך מצדו של הקב"ה היא חלק משמירת העולם. ועוד להלן [אסתר ג, י (לאחר ציון 582)] כתב לגבי אחשורוש: "כי הוא [הקב"ה] מוקים מלכים, ומפני שהוא יתברך מקים מלכים, הם כמו שלוחים מן השם יתברך". וראה להלן בפתיחה הערות 291, 321, ופ"ג הערה 582.

(449) כי העולם נברא לכבודו יתברך, וכמו שאמרו [יומא לח.] "כל מה שברא הקב"ה, לכבודו בראו", ואם אין העולם נחשב דבר, לא יעלה מהעולם כבוד ה'. ועוד, כי העולם נברא ע"י הקב"ה, שהוא מלך הכבוד, וכיצד הקב"ה יברא דבר נטול כבוד. דוגמה לדבר; בנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי" [ראה להלן פ"א הערה 305, פ"ג הערה 189, ופ"ו הערה 62]. וכן כתב קודם לכן בנצח ישראל ר"פ יב [שי.]. הרי שישנה זיקה בין הקב"ה לבין העולם שברא, ומן הנמנע שהקב"ה יברא דבר נטול חשיבות. וראה להלן בפתיחה הערה 34.

(450) נראה ביאורו, כי מי שיש עליו רוה"ק הוא אדם הנמצא בעוה"ז וקרוב אל העליונים, וכפי שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [יא.], וז"ל: "מדרגת הנבואה שהיא על הנביאים, שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים" [הובא למעלה הערה 415]. ואם עוה"ז היה מקום שפל בתכלית, מן הנמנע שיהיה אדם במקום

כ"כ שפל ועדיין קרוב אל העליונים. לכך אסתר תלתה הסתלקות הרוה"ק ממנה מחמת שהיא קראה לאחשורוש "כלב", דבזה היא הנמיכה את מדריגת העולם למקום שאינו ראוי לרוה"ק. ומעין זה כתב בגו"א בראשית פי"ח אות ז, בביאור דברי רש"י [בראשית יח, א] שהקב"ה עומד בעדת הדיינים והדיינים יושבים, וז"ל: "אין כאן ישיבה של הקב"ה בעולם הזה השפל, ולפיכך הוא עומד, והדיינים ישיבתם במקום הזה". אך אם העולם הזה היה כ"כ בשפלות, אז הקב"ה אף לא היה עומד בעולם הזה השפל.

(451) פירוש - אף אם אחשורוש מצד עצמו היה רשע [כמו שאמרו להדיא בגמרא (מגילה יב.) "מגנותו של אותו רשע וכו'"], והיה נטול כל חשיבות. וכן כתב להלן [אסתר ב, ז (לאחר ציון 166)]: "כי אסתר צדקת היתה בעצמה, ודבר זה נראה שאסתר היתה עומדת בבית אחשורוש, שהוא רשע גמור, ולא היתה נמשכת אחריו, וזה מורה על שצדקת היתה באמת". וכן כתב להלן פ"ז [לאחר ציון 48]: "כי אחשורוש כל כך רשע היה, והיה נוטה להמן הרשע לגמרי, כמו שהתבאר גודל רשעתו". וראה להלן בפתיחה הערה 38, פ"א הערות 19, 31, 113, 1061, פ"ב הערה 170, פ"ג הערה 70, פ"ד הערה 118, ופ"ז הערה 50.

(452) כן כתב להלן [אסתר א, יב, לפני ציון 1061]: "אף כי אחשורוש רשע היה, מכל מקום היה מלך שמלך מסוף העולם ועד סופו". וראה להלן בפתיחה הערה 90.

(453) פירוש - אחשורוש הוא אריה. ובנר מצוה [נא:] כתב: "כי ארי הוא החשוב בחיות, כמו שאמרו [חגיגה יג:] דאמר מר מלך שבחיות ארי" [ראה להלן הערה 580]. ובגו"א בראשית פ"ז אות כז כתב שהארי "בריה חשובה".

(454) דוגמה לחילוק זה נמצא אצל ישמעאל, שנאמר [בראשית כא, יז] "וישמע אלקים את קול הנער וגו' באשר הוא שם", ופירש רש"י שם "לפי שהיו מלאכי השרת מקטרגים... והוא משיבם, עכשיו מה הוא צדיק או רשע, אמרו לו צדיק. אמר להם לפי מעשיו של עכשיו אני דנו, וזהו 'באשר הוא שם'". ובגו"א שם אות כא כתב: "אמרו לו צדיק וכו'. אף על פי דרשע היה כדלעיל שאין 'מצחק' [שם פסוק ט] רק גלוי עריות ועבודה זרה ושפיכות דמים [רש"י שם, ולכך גורש מבית אברהם]. ואין זה קשיא, כי לא היו יכולים המלאכים לקטרג אותו שלא להעלות הבאר בשביל חטאו, שהרי הקב"ה משיב כי לכך מעלה לו הבאר בשביל להוציא אומה שלימה הישמעאלים, ובשביל חטא ישמעאל, שהיה יחיד, אין לבטל האומה". הרי שישמעאל מצד היותו אדם פרטי היה בודאי רשע שעבר על ג' עבירות חמורות, אך מצד היותו אבי האומה הישמעאלית אין הוא נחשב לרשע, אלא לצדיק.

(455) כמבואר בהערה 444 שהכלב נבדל ומרוחק מכל הנמצאים. אמנם כאן מוסיף שגם הרשע הוא נבדל ומרוחק מכל הנמצאים, ולכך הוא נקרא "כלב". וכן ביאר להדיא בגבורות ה' פל"ב [קכא:], וז"ל: "כי הרשע דומה לכלב, כמו שהכלב הוא רחוק מן עיקר הנבראים, והכל מרחיקים את הכלב, וכך הרשע רחוק ממציאות האמיתי, כי הרשע מפני רשעתו רחוק מן המציאות". ובנתיב התורה פי"ג [תקי:] כתב: "כי כל רשע גמור הוא רחוק מן המציאות, ויוצא מן הכלל", ושם הערה 22. וכן כתב להלן [אסתר ג, ד (לפני ציון 162)], וז"ל: "כי כל רשע הוא רשע למות, כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאותו ויקבל העדר", וראה שם הערות 178, 643, ופ"ו הערה 110.

(456) בא לבאר את ההבדל בין קריאת לילה לקריאת יום.

(457) "גדר הרשע כאשר הוא יוצא בתוקף ובזרוע רמה שלו נכנס לגבול חבירו, תכף ומיד נקרא 'רשע', כי במה שיוצא לגבול אחר בזה הוא רשע, שהוא בכח זרוע שלו נכנס לגבול אחר" [לשונו בנתיב הצדק פ"ג]. ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסז:] כתב: "כי עיקר הרשעות הוא כאשר הוא רשע לבני אדם, ועל זה יפול שם 'רשע', כמו שאמר [שמות ב, יג] 'רשע למה תכה רעך', וכדכתיב [תהלים י, טו] 'שבור זרוע רשע', פירוש הזרוע והכח אשר הרשע עושה עם הבריות, שבור זרוע שלו... כאשר הוא רשע לבריות... עד שיציאתו ניכר לאחרים, והם הבריות, ואז נקרא 'רשע'".

(458) וזהו "אקרא יומם", שאז יש אורה.

(459) כי הרשע יושב באור, כי דרך רשעים צלחה [ירמיה יב, א], וכנגד זה אמרה אסתר "אקרא יומם". וכן נאמר [איוב לח, טו] "וימנע מרשעים אורם וזרוע רמה תשבר". וראה להלן פ"א הערות 336, 478.

(460) לשונו בנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 30]: "ואמר [שמות לד, ו] 'רחום וחנון'. שתי מדות הם; האחד, לעשות רחמים עם מי שאינו יכול לעמוד במדת הדין... כי 'רחום' לרחם על הבריה שלא יאבד, שלא יהיה נעשה בו הדין". וראה להלן פ"ב הערה 3.

(461) דבריו יוטעמו על פי ביאור ההבדל בין חסד ורחמים, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:], וז"ל: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.] כתב: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". וכן

כתב בגבורות ה' פס"ט [שיח.], גו"א שמות פל"ד אות ג, וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תמב:]. נמצא שהחסד היא מצד ה' ללא תלות במקבלים, והרחמים הם מצד צרת המקבלים. וזהו דיוק לשון בנצח ישראל [שם] שכתב: "כי השם יתברך הוא משפיע חסד, ומרחם על עולמו". ומדוע לא כתב "משפיע חסד **על עולמו**, ומרחם על עולמו". אלא הם הם הדברים; החסד נעשה מחמת טובו יתברך, ללא זיקה למקבל, ולכך המקבל לא הוזכר ברישא. אך הרחמים נעשים מחמת צרת המקבל, ולכך לגבי זה כתב "ומרחם על עולמו" [ראה להלן פ"ט הערה 287 בביאור החילוק בין משלוח מנות למתנות לאביונים]. ולכך כנגד הענין השני נאמר כאן "ולילה ולא דומיה לי", כי הלילה מורה על העדר המקבל, וזה גופא מעורר רחמים, וכמבואר למעלה הערה 369.

(462) צרף לכאן מאמרם [סנהדרין קד:] "כל הבוכה בלילה, השומע קולו בוכה כנגדו", ובח"א שם [ג, רמג:] כתב: "הלילה הוא חורבן ויללה, כי לכך נקרא 'לילה' על שם היללה [ראה למעלה הערה 369], הפך היום שהוא כולה אור, והאור הוא שמחה, כדכתיב [אסתר ח, טז] 'ליהודים היתה אורה ששון ושמחה'... וזה שאמר שכל הבוכה בלילה השומע קולו בוכה עמו, וכל זה מפני שהלילה בעבור שבו ההעדר האור, שהוא שמחה, עד שהלילה הוא מסוגל לבכיה. וכאשר שומע מי שבוכה, הוא בוכה עמו, שהלילה מסוגל לבכיה. ולא כן היום, שהיום בשביל האור יש בו שמחה, ואין מוכן לבכיה" [ראה להלן פ"ט הערה 130]. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה לשון הפסוק הוא [תהלים כב, ג] "אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי", ומדוע תפילת הלילה נקראת על העדר השלילה ["ולא דומיה לי"], ולא בלשון חיובית כפי שתפילת היום נקראת ["אקרא"]. אמנם לפי המבואר כאן ניחא, כי תפילת הלילה באה לעורר רחמי ה' ש"לא יתן אותם לכלותם" [לשונו כאן], שאע"פ שהלילה הוא זמן העדר ודממה, מ"מ "ולא דומיה לי", לאמור שדממת הלילה לא חלה על אסתר. וראה בגמרא [סנהדרין צד.] שהמלאך הנקרא "דומה" הוא שייך ללילה. וכן בתפילת ערבית אמרינן "ולא נתן למוט רגלנו", שהוא שוב לשון העדר השלילה.

(463) פירוש - בעוד שעד כה פירש ששני חלקי הפסוק ["אקרא יומם", "ולילה ולא דומיה לי"] עוסקים בשני עניינים [בהתגברות על הרשע, וברחמים שלא יכלו], הרי הגמרא ביארה ששני חלקי הפסוק עוסקים בענין אחד [בחיוב מקרא מגילה בלילה וביום], וכמו שמבאר.

(464) "זכר לנס, שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה" [רש"י שם].

(465) "אקרא - במזמור 'למנצח על אילת השחר' הוא, שנאמר על אסתר, כדאמרינן במסכת יומא [כט.] למה נמשלה אסתר כאילת כו'" [רש"י שם].
(466) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה".
(467) "יזמרך כבוד - ביום, 'ולא ידום' בלילה, והאי קרא במזמור [תהלים ל, ב] 'ארוממך ה' כי דליתני' דרשינן בפסיקתא [דרב כהנא סוף פיסקא דהעומר] במרדכי ואסתר והמן ואחשורוש. וקריאת מגילה שבח הוא, שמפרסמין את הנס, והכל מקלסין להקב"ה" [רש"י שם].
(468) אודות גודל כח המן הרשע להרע לישראל, ראה למעלה הערה 384 שנלקטו שם מקבילות על כך. וראה להלן הערה 597, ופ"ה הערה 196.
(469) צרף לכאן דברי רש"י [דברים לב, מ] "אפילו חלש למעלה וגבור למטה, אימת העליון על התחתון, וכל שכן שגבור מלמעלה וחלש מלמטה" [ראה להלן פ"ב הערה 90, ופ"ח הערה 333]. וכן כאן, המן הוא הגבור ולמעלה, וישראל חלשים ולמטה, כי ישראל בגלותם הם תמיד למטה.
(470) אודות שפלותן של ישראל בגלותן, הנה למעלה [לפני ציון 329] כתב: "גודל השפלות שיש לישראל בגלותן", ושם הערה 329. אמנם כאן משמע שנוקט בשני דברים; "כי היו ישראל באותה שעה שפלים, והיו בגלות בין האומות". ואולי כפילות זו תתבאר על פי דבריו בנצח ישראל פ"י [רנז.], שכתב: "כי כאשר נגלה ונראה לפניך שפלות ישראל, וירידתם בין האומות, עד שאי אפשר שיהיה שפלות יותר מזה, ואיך יש להם קיום בין האריות והנמרים". הרי שנקט בשפלות ישראל, וכן שישראל מוקפים בחיות טורפות כאריות ונמרים. ונראה שלכך גם כוונתו כאן. וראה להלן הערה 518, ובפתיחה הערה 171.
(471) אודות חושך הגלות, ראה למעלה הערה 327.
(472) למעלה ציונים 314, 315.
(473) לשונו למעלה [לאחר ציון 313]: "וזה נאמר על הגאולה, כאשר השם יתברך מעלה את ישראל מן חשך הגלות אל אור הגאולה, נקרא זה שקופץ כאילה, ומוציא ישראל מן חשך הגלות אל הגאולה. כי מתחלה היו בצרה, ודי היה שיוציא אותם מן הצרה, אבל יצאו מן הצרה שהיו רוצים שונאיהם למשול בהם, והם משלו בשונאיהם", וראה למעלה הערה 314. ולהלן פ"ב [לאחר ציון 84] כתב: "כי הגאולה הזאת מן המן הרע, היו בישראל שני דברים; האחד, שלא היה השונא שולט בהם. השני, שישלטו הם בשונא שלהם", וראה שם הערה 85.

(474) יש להבין, מדוע מה ש"הוציא השם יתברך אותם מן החושך" מחייב קריאת מגילה בלילה החשוך, דאדרבה, היה צריך להתחייב מכך קריאה בזמן המופקע מחשכת הליל. וכשם שחיוב קריאת המגילה ביום הוא על שם התכלית שהגיעו אליה ["מפני **שהגיעו** ישראל אל ההפך, הוא השמחה הגדול... חייב לקרות המגילה גם כן ביום, שהוא כולו אורה" (לשונו בסמוך)], כך קריאת המגילה הראשונה היתה צריכה להיות על שם התכלית שהגיעו אליה [היציאה מהחושך], ולא על שם נקודת המוצא [צרת החושך]. ויש לומר, כי צרת החושך היא הסבה שהביאה לגלוי רחמי השמים, כי הקב"ה הוציא את ישראל מהחושך מפאת צרת החושך. לכך חיוב קריאת המגילה הראשון נקבע על פי סבת הגאולה [החושך], ולא על פי המסובב מהגאולה [היציאה מהחושך]. וכן קריאת המגילה ביום נקבעה על פי סבת הדבר, שהואיל והקב"ה רצה להביא את ישראל אל השמחה הגדולה, לכך גאלם באופן אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם. נמצא ששתי הקריאות נקבעו על פי סבתן; קריאת המגילה בלילה מורה על החושך שהביא לסילוקו של המן, וקריאת המגילה ביום מורה על האור שהקב"ה רצה שישראל יגיעו אליו.

(475) אודות שהיום "הוא כולו אורה", כן כתב בנתיב התורה פ"ד [קסד.], בביאור מאמרם [חגיגה יב:] "כל העוסק בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום", וז"ל: "כי התורה עיקר שלה הוא החסד, וכדכתיב [משלי לא, כו] 'ותורת חסד על לשונה'... ולכך אמר שמושך עליו חוט של חסד [ביום], כי היום שהוא כולו אורה, ראוי שיהיה נמצא בו החסד, ולכך הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום", וראה להלן בפתיחה הערה 177. **ויש להעיר**, שאם קריאת המגילה ביום מורה "שהגיעו ישראל אל ההפך... שהיה להם אורה" כיצד יאמר על כך המקרא [תהלים כב, ג] "אקרא יומם ולא תענה", הרי הקב"ה ענה וענה. ויש לומר, שהפסוק איירי בתפילות שהיו בטרם נגאלו, שהתפללו בלילה והתפללו ביום, ותפילת הלילה היתה "להוציא אותם מתוך הצרה והחושך, ותפילת היום היתה שיתן להם השם יתברך אורה להתגבר על שונאיהם" [לשונו להלן].

(476) והרי קודם יש היציאה מהצרה ולאחריה יש ההגעה אל השמחה הגדולה, ומדוע הכתוב הזכיר קודם תפילת היום [המורה על ההגעה אל השמחה הגדולה] ולאחריה תפילת הלילה [המורה על היציאה מהצרה].

(477) ויש להתחיל בעיקר, שהוא מלשון "מעיקרא", וכמבואר למעלה הערות 95, 262.

(478) ותפילת מנחה מורה על עיקריות היום, כפי שכתב בנתיב העבודה תחילת פ"ג, וז"ל: "תפלת המנחה היא בעיקר היום", והענות אליהו בזמן מנחה מורה כי תפילת

היום היא יותר עיקר מתפילת הלילה. ויש להבין, דבשלמא אם נבאר שרואים מאליהו שתפילת מנחה היא מסוגלת להתקבל, ניחא, שאכן אליהו נענה בתפילה זו. אך המהר"ל לומד מאליהו שתפילת מנחה עדיפה מזמנים אחרים, ומנין לומר כן, אולי מעשה שהיה כך היה, שאליהו התפלל במנחה ונענה, ואילו היה מתפלל בשאר זמנים היה גם כן נענה. אמנם דברים אלו יתבארו על פי דברי הגר"א [הובא בפנינים משלחן הגר"א עמודים קמב-קמג], וז"ל: "איתא בגמרא דברכות ו: 'גדולה תפילת המנחה, שאפילו אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה'... והקשה הגר"א מאין נשמע שאליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה, דלמא מעשה שהיה כך היה, אבל באמת אם היה המעשה בשחרית או בערבית היה ג"כ נענה. ופירש הגר"א ז"ל באופן זה, דהנה ידוע דכשפים מתחילין בזמן המנחה. ועל כן הוצרך אליהו הנביא להתפלל להש"י [מ"א יח, לז] 'ענני ענני' שני פעמים. ודרשו בגמרא [ברכות ו:] 'ענני' שתרד אש מן השמים, ו'ענני' שלא יאמרו מעשה כשפים, משום דאז הוא זמן הכשפים. והנה איתא [תענית ח:] שלא ישאל אדם מהקב"ה שני דברים יחד... וא"כ אצל אליהו הלא יקשה איך הכפיל בתפילתו 'ענני ענני'. ואי משום שלא יאמרו מעשה כשפים, היה יכול לעשות זה בשחרית, ולא היה צריך כי אם בקשה אחת. אלא ודאי ידע אליהו דשום תפילה לא תועיל, כי אם בתפילת המנחה. וזהו שלימדו לנו חז"ל 'גדולה תפילת המנחה, שאף אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה', ומנין אנו יודעים, על זה מסיים שם בגמרא שנאמר 'ויהי בעלות המנחה ויאמר ענני שתרד אש וענני שלא יאמרו מעשה כשפים'. ובודאי אם היה יכול להועיל גם בתפילת שחרית היה מתפלל בשחרית, והיה די בבקשה אחת. אלא מזה מוכח דתפילת המנחה היא היא המעולה שבתפלות, והיה מוכרח לחכות עליה". ונתבארו דברי המהר"ל.

(479) כי יש תחילה לבקש את המועט, ולאחר מכן לבקש יותר, וכפי שאמרו חכמים [סנהדרין קז.] שדוד המלך שאל קודם בקשות קטנות, ולאחר מכן בקשות גדולות. ובגו"א בראשית פכ"ח אות לב כתב לגבי תפילת יעקב בזה"ל: "יעקב עשה כדרך בני אדם, המבקשים מעט ואחר כך מוסיפים". וכן בדר"ח פ"ג מי"ז [תלח:] כתב: "הבינה יותר מן הדעת, ודבר זה תוכל ללמוד מן הברכה, שהרי אמרו 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה', הקדימו הדעת שהוא קודם במדריגה, אל הבינה שהוא יותר במדריגה".

(480) חידוש גדול יש בדברים אלו, כי עד כה ביאר שבנס פורים היתה ישועה כפולה [יצאו מהצרה, ואף התגברו על שונאיהם], אך כאן מוסיף שכפילות הישועה התבטאה כבר בתפילתם, שתפילתם בלילה היתה בכדי לצאת מהצרה, ותפילתם ביום היתה בכדי להתגבר על שונאיהם. וזה צריך ביאור, הרי בטרם שישראל נגאלו בפורים כיצד התפללו

על שני דברים, והרי קיימא לן שאין להתפלל על שני דברים [תענית ח:, שו"ע או"ח סימן תקעו סט"ו], והיה להם להתפלל קודם שיצאו מהצרה, ורק לאחר שיצאו מהמיצר יוכלו גם להתפלל שיתגברו על שונאיהם, אך כיצד מראש התפללו על שני הדברים. זאת ועוד, שמבאר שתפילתם בלילה היתה שונה מתפילתם ביום; בלילה התפללו לצאת מהצרה, וביום התפללו להתגבר על שונאיהם. וקשה, אטו אי אפשר להתפלל בלילה שגם יתגברו על שונאיהם, ומאי האי שכתב "שאין תפילת הלילה רק להוציא אותם מתוך הצרה והחושך". **ונראה לבאר** זאת על פי דבריו בנתיב העבודה פ"ז, שאמרו חכמים [ברכות יב.] "כל שלא אמר 'אמת ויציב' שחרית, ו'אמת ואמונה' ערבית, לא יצא ידי חובתו, שנאמר [תהלים צב, ג] 'להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות'". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צז.] כתב: "ביאור ענין זה, כי השם יתברך מנהיג עולמו בשתי מדות; מנהיג עולמו בחסד ובטוב, וזה בזמן שראוי אל הטוב, ואז השם יתברך מטיב ועושה חסד עם הנבראים. וכאשר אין הזמן מוכן מצד עצמו אל הטוב, והיה ראוי שהשם יתברך ח"ו יעזוב את חסדיו, ודבר זה אינו ג"כ, כי אינו משקר באמונתו, ואינו עוזב את חסדיו. ולפיכך תקנו בשחרית כאשר מחדש האור, ודבר זה כנגד הזמן שהוא טוב וראוי, אז שהשם יתברך יעשה חסד וטוב עם אשר ראוי לו. ולפיכך אנו מזכירים הטוב שעשה השם יתברך עם ישראל, ואומרים 'אמת ויציב ונכון וקיים', ומזכיר שם חסדי המקום. כי בגאולה היו שניהם; האחד, שהיו ישראל בגלות, והיו אויביהם עומדין עליהן, והציל השם יתברך אותם. ולא זה בלבד, אלא שעשה עמהם גדולות וחסדים, כי לא די להם שהציל אותם משונאיהם, רק שעשה עמהם נפלאות גדולות, ואין זה רק חסדי המקום. ולפיכך מתחיל להזכיר מיד 'אמת אתה הוא ראשון ואתה הוא אחרון ומבלעדיך אין אלקים, ממצרים גאלתנו ה' אלהינו וכו'". ואילו ב'אמת ואמונה' התחיל לומר מיד 'הפודנו מיד מלכים מלכנו הגואלנו מכף כל העריצים השם נפשנו בחיים ולא נתן למוט רגלינו', כל זה שהשם יתברך שומר אמונתו להם אף בצרתם, ולא עזב אותם ביד צריהם. כי בודאי שני דברים הם; האחד, הוא מצד הטוב שעשה השם יתברך להם. והשני, מצד שהיה ראוי שיהיו ח"ו נכחדים, ולא עזב הקב"ה אותם. ולפיכך כל שלא אמר אמת ויציב שחרית, אמת ואמונה ערבית, לא יצא ידי חובתו. כי צריך להזכיר שלא עזב ישראל ביד אויביהם, ויותר מזה שעשה טובות וחסדים עמהם". הרי שאכן תפילת הלילה שונה מתפילת היום, והן כנגד שתי המדות שהקב"ה מנהיג עולמו; חסד ורחמים. ולפי זה לא קשה הא שאין מתפללים על שני דברים, דלעולם אין אנו מבקשים אלא בקשה אחת, רק שהבקשה משתנית לפי זמן אמירתה; כאשר אייריי בתפילת שחרית, הבקשה היא לגלוי

חסדיו הגמורים, עד שתהיה התגברות על שונאינו, דפחות מכך הוי חצי שיעור, ואין אנו עוצרים בחצי הדרך. אך כאשר איירי בתפילת ערבית, הבקשה היא לגלוי רחמיו עלינו, ואין רחמיו כוללים התגברות על השונאים. באופן שכל בקשה תואמת לשעתה, אך לעולם אין אנו מבקשים שתי בקשות להדדי. וראה למעלה הערה 314, ולהלן פ"ה הערה 33.

(481) לשון הפסוק במילואו "כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואילו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי וגו'".

(482) פירוש - "יומם ולילה" מורה על תמידיות ללא הפסק, כנגד הצרה שהיתה ללא הפסק, שהיתה צרה גמורה שלא היתה משאירה ח"ו שריד ופליט. ואודות ש"יום ולילה" מורה על תמידיות ללא הפסק, כן נאמר [ישעיה ס, יא] "ופתחו שעריך תמיד יומם ולילה לא יסגרו". וכן נאמר [איכה ב, יח] "הורידי כנחל דמעה יומם ולילה אל תתני פוגת לך אל תדום בת עינך". ובנתיב התורה פי"א [תנט.] כתב: "התורה יש לה מעלה זאת שהיא תמידית, לפי שכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'". ובתפארת ישראל ס"פ יב [קצז.] כתב: "כי העסק בתורה הוא תכלית האדם, ועל זה אמר הכתוב 'והגית בו יומם ולילה'. וביאור ענין זה, אחר שהתורה היא צורת כל המציאות, ראוי שיהיה עמל בתורה יומם ולילה, ויום ולילה הם כל המציאות... כי מאחר שהתורה היא השלמת הכל, יתן לתורה הכל, הוא כל זמן, שהוא יום ולילה".

(483) אודות שגודל השבח הוא בהתאם לגודל הישועה, כן כתב למעלה [לפני ציון 116]: "הודאה אל השם יתברך יהיו נותנין כעל כל גמלנו". וכן כתב בנר מצוה [צו.], וז"ל: "המצוה שקבעו חכמים על הנס [הדלקת נר חנוכה], כדי לתת הודאה ושבח אל מי שעשה לנו הנס, ראוי שתהיה נעשה בשלימות הגמור, כי הוא יתברך הפליא עמנו לעשות, ואיך לא נעשה המצוה שקבעו על זה בשלימות הגמור" [הובא למעלה הערה 116].

(484) כמבואר בהערה 482. וכאן מוסיף ש"יום ולילה" מורה על דבר שהוא אינו תחת הזמן ["לעולם"], וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ג [קכח.], וז"ל: "כי השכלי ראוי שיהיה תמידי, לא יוסר כלל. וזהו ענין השכל שאינו תחת הזמן כלל, וכדכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'". ושם בהמשך [קלט:] כתב: "צריך שיהיה לאדם ההתמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים הגשמיים, שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו היא דבר זמניי, ולמודו בתורה לפי שעה ולפי הזמן, אינו קונה התורה".

(485) "'יזמרך כבוד' ביום, 'ולא ידום' בלילה" [רש"י מגילה ד.]. וכן כאשר דוד ניצל מדואג האדומי, נאמר [תהלים נב, יא] "אודך לעולם כי עשית", וביאר הראב"ע שם "אודך - כי עשית משפטי מדואג". הרי הצלה ממיתה מחייבת הודאה עולמית.

(486) נקט לגבי הצרה "לילה ויום", ולגבי התשועה "יום ולילה", כי הצרה עיקרה בלילה והתפשטה גם ליום, והתשועה עיקרה ביום והתפשטתה גם ללילה. וראה הערה הבאה.

(487) אמרו חכמים [שבת י.] "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו... כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כתיב הכא [שמות יח, יג] 'ויעמוד העם על משה מן הבקר עד הערב', וכתיב התם [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד'". ובנתיב הדין פ"א [א, קפו:] כתב: "דבר זה ענין מופלג בחכמה מאוד, כי הוא יתברך ברא העולם במדה שהיא כוללת ערב ובוקר, וממנה נבראו ערב ובוקר, והדיין מתדבק במדה זאת גם כן. ולפיכך הדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובדרשת שבת הגדול [רכו.] כתב: "הבוקר והערב הם נגד מדת היום ומדת הלילה". ושמעתי לבאר, כי כוונתו לספירת בינה, שאצלה מתחברים כל הדברים, וממנה דינין מתערין. ופורים הוא בהוד ענף בינה [קהלת יעקב ערך פורים]. וצרת פורים ותשועת פורים באות ממקום שהכל הוא באחדות, לפני ההתחלקות לימין ושמאל.

(488) בגבורות ה' ביאר הרבה פעמים שישראל הם עלולים בעצם ובראשונה, וכגון ר"פ כט, פרקים מז [קפו.], סד [רצז.], סז [שי:], סח [שטו.], סט [שיח:], ועוד. ושם בפס"ז כתב: "אם אתה שואל, למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכינתו עם ישראל. ודבר זה יש לך לדעת, כי אחר שאמרנו שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכינתו עם העלול, וישראל הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה. וראיה שנקראו ישראל 'בנים', דכתיב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלהיכם וגו'". כי אי אפשר לך לומר שכל האומות בשוה, שאם כן היו כלם בעלי חסרון, וזה כי התחתונים במה שהם תחתונים מצד הזה דבק בהם חסרון, ואינם בשלימות לגמרי. ולפיכך אם היו כל התחתונים וכל האומות בשוה, היו כלם בעלי חסרון מצד שהם תחתונים. אבל עכשיו שהנבחרים הם חלק ויחידות, לא הכל, מעתה אף על גב שהם תחתונים, מכל מקום דבק בהם ענין אלקי בחלק מהם... ודבר זה ידוע, וזהו חלק השם יתברך, הוא יעקב וזרעו, שדבק ההם ענין אלקי... משל זה, אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים, לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד הראש והמוח. כי איך אפשר זה, שהרי לפי טבע ומזג האדם שנברא מטפה סרוחה הוא דבר פחות, אין החומר הזה סובל שיהיה הכל נבחר. רק נברא האדם, והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב. ואם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן

נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה". וראה להלן פ"ו הערה 19.

(489) אודות שאין עלול בלא עלה, כן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיד.], וז"ל: "ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה", וראה להלן הערה 508. וכן כתב לאידך גיסא, שאין עלה בלא עלול. וכגון, בנצח ישראל פי"א [רחצ:] כתב: "כי מצד שהוא יתברך עלה ופועל, ואין עלה בלא עלול... והעלול הזה האומה שבחר בה השם יתברך. ומזה תוכל לדעת ולהבין כי דבר זה שבחר בישראל מחויב מצד העלה". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קעח.] כתב: "דע, כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים, מצד כי אין עלה בלא עלול, לכך הש"י חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ:] כתב: "הוא יתברך עילה אל ישראל... ויש דביקות אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עלה בלא עלול" [ראה להלן פ"ג הערה 138]. וכן הוא שם בהמשך [תקנה.]. ובגבורות ה' פכ"ג [צט.] כתב: "הוא יתברך נקרא 'עלה' בפרט לישראל... כי אי אפשר להיות בלא ישראל, לפי שהם עלולים... שאין עלה בלא עלול... שלכל עלה צריך שיהיה לו עלול". ושם פס"ח [שיד.] כתב: "ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה". ובסוטה ד: אמרו "כל אדם שיש בו גסות הרוח... כאילו כופר בעיקר", וכתב שם בח"א [ב, לא:] כתב: "כי כאשר אין האדם עלול, אין כאן עלה, ולפיכך הוי כאילו כופר בעיקר, וכל גבה לב אינו מחשיב עצמו עלול אל השם יתברך, וכאשר אין עלול אין כאן עלה". וכן הוא בח"א ליבמות סד. [א, קמא:], וח"א לע"ז יא. [ד, לו:]. וראה להלן פ"ו הערה 20.

(490) קשה לדעת מהי כוונתו, כי ביאר בנקודה זו בכמה מקומות בספריו. אך מה שברור הוא שאין כוונתו לספר גבורות ה', כי לפני כמה שורות נקב בשם הספר, וכאן אינו עושה כן. וכן אין כוונתו למקומות שבהם הזכיר יסוד זה בקצרה, כי כתב כאן ש"פרשנו זה באריכות במקום אחר". ומתוך כך אולי כוונתו לדבריו בבאר הגולה באר הרביעי [שצ.], שכתב שם: "הכבוד והפאר שיש לו מן ישראל, הוא גם כן תכשיט כבוד אל השם יתברך, ואינו כמו הכבוד משאר הנמצאים, רק הפרש יש, כי כמו החלוק שיש בין המלבוש ובין התפילין. כי המלבוש הוא כבודו של בעל המלבוש, והמלבוש נבדל מבעל המלבוש. אבל התפילין הם כבוד ופאר דבוק בו בעצמו, והם תכשיט שלו... ומפני כי ישראל נקראו בניו... כי זה השם להם לפי שהם נבראים ממנו בעצם ובראשונה, לכך

נקראו [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל'... ולכך במה שהוא יתברך עילה אל ישראל בראשונה, ויש דביקות העילה אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עילה בלא עלול, ולפיכך מצטרפים אליו ישראל בלי פירוד כלל, ובלי ריוח בין הדבקים. ולפיכך הכבוד הוא מישראל, אשר הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, מצטרפים אליו לגמרי. ולא כן הכבוד שהוא משאר הנמצאים, עם שכלם הם כבודו מה שהם עלולים ממנו, וכל אשר הוא עלול מן השם יתברך הוא כבודו יתברך, מכל מקום אינם נבראים בעצם ובראשונה מאתו, ואין כאן דביקות גמור אליו יתברך. ולכך הכבוד הזה [העולה מהאומות] נקרא 'מלבוש', שאין המלבוש, אף שהוא כבוד של הלובש, אין הכבוד הזה דבוק בו. אבל הכבוד מישראל, במה שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, אין כאן פירוד כלל. ולפיכך הכבוד הזה שהוא מישראל שהם עלולים בעצם נקרא 'תפילין', שהם תכשיט כבוד דבוק בבעל התפילין". וראה להלן אסתר ו, א בביאור ששם העילה של הקב"ה תלוי בישראל. וראה להלן פ"א הערה 338.

(491) אמרו חכמים [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' [בראשית ב, א], מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א שם [א, סב:] כתב: "לפי שישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם. והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א], כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה. ולפיכך ישראל שהם עלולים בראשונה בעצם, מעידים על העלה יתברך. ולפיכך כאשר אומר 'ויכלו' שזהו העדות מן העלול על העלה שהוא פעל הכל, והוא יתברך העלה, ובזה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". וראה בסמוך הערה 496, להלן פ"ג הערה 670, ופ"ד הערה 185.

(492) הרי שפסוק זה מורה שישראל בפרט קרובים אל ה' בתפילותיהם. וצריך להבין מה ראה להזכיר כאן פסוק העוסק בתפילתן של ישראל, לעומת דבריו עד כה שעסק בשבח שישראל אומרים, וכן המשמעות הפשוטה של המלים "תהלות ישראל" עוסקת בשבחן של ישראל, וכמו שתרגם אונקלוס שם "תושבחן ישראל", ומאי האי שהזכיר כאן תפלת ישראל. ואולי יש לומר, כי בא לבאר את הטעם שאסתר הזכירה כאן "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", ובעל כרחך שכוונתה לומר שכשם שאתה שומע שבחך מישראל לפני הכל, כך תשמע תפילותיהן של ישראל לפני הכל, וכהמשך לפסוק הקודם

[תהלים כב, ג] "אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי". וכן כתב המלבי"ם שם, וז"ל: '"ואתה קדוש יושב תהלות ישראל', רצה לומר הלא תהלות ישראל, אשר המה מהללים אותך מעולם... וא"כ איך נשתנית עתה שמעולם, היית מושיע את אבותינו, ועתה אינך מושיע". **אך יש לשאול**, דבשלמא לפי מה שביאר עד כה [שאיירי בשבח ישראל], ניחא, שהיות ישראל עלולים ראשונים מחייבת שתוקדם שבחם, "כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות עילה ועל מהות עילה, וזהו שבחו" [לשונו כאן לפני ציון 488]. אך כיצד נעתיק דברים אלו לתפילה ובקשה, שאינן דברי שבח וקילוס. אך סתירה זו בנין היא, כי כל דבריו אודות לגבי שבח, כחם יפה גם לגבי תפילה. שהנה אמרו חכמים [יבמות סד.] "הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים", ובח"א שם [א, קמא:] כתב: "הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים, שהם יסודי עולם, כי התפילה היא התקשרות העלול בעלה... ודבר זה אינו שייך באחר, כי אם בצדיק שהוא נחשב עלול, בפרט בישראל שנקראו 'בנים' למקום. כלל הדבר, כי השם יתברך רוצה וחפץ שיהיה העלול נתלה בעלה, ולא יהיה נפרד מאתו. והתפילה היא התקשרות עלול בעלה... וכל אשר מתפלל הוא עלול אל השם יתברך... ולכך אמר שהוא יתברך מתאוה לתפילתן של צדיקים, וזה מפני כי אין עלה בלא עלול כלל". הרי כל דבריו שנאמרו לגבי שבח [עלה ועלול, ואין עלה ללא עלול, וישראל נקראו "בנים"] חזר ואמרם לגבי תפילה, לכך שפיר "תהלות ישראל" המוסב על שבח יאמר גם על תפילה. הרי שדברי שבח ודברי תפילה בני חדא בקתא אינון. וראה להלן הערה 509.

(493) כי ישראל הם העלולים בעצם ובראשונה, ולכך הם ראויים לומר השבח והתהלה לה' יותר משאר הנבראים. אוזן מלים תבחן, שזהו לשון הפסוק [ישעיה מג, כא] "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו", שהואיל והקב"ה יצר במיוחד ובמסוים את ישראל [יותר משאר נבראים], לכך הם אלו שיספרו תהלתו יתברך. וכן פירש רש"י שם "עם זו יצרתי לי - למען תהלתי יספרו". ובגו"א בראשית פ"א אות ז כתב: "ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי". ובנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד

ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". וראה להלן הערה 554, פ"א הערה 298, פ"ב הערה 50, ופ"ג הערה 395.

(494) כי "מלאך" הוא מלשון "שליח", וכמבואר בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], שם פס"ח [שיד., ויובא בהערה הבאה]. וכן הוא בספר השרשים לרד"ק שורש אלך. ורש"י [שמות כג, כ] כתב: "הנה אנכי שולח מלאך שהוא שליח, ואינו עושה אלא שליחותו". ובגו"א בראשית פי"ח אות יא כתב: "ענין המלאך הוא השליחות, ולכך נקרא 'מלאך' לשון שליחות, ושמות המלאכים הוא לפי השליחות שנשתלחו. לכך אם מלאך אחד עושה שתי שליחות, היה מלאך אחד שני מלאכים... שעיקר עצמות המלאכים השליחות, שלזה הם נבראים לעשות שליחות" [ראה להלן הערה 581, ופ"ה הערה 67]. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ז [רסג.], ובנצח ישראל פכ"ב [תסז:]. ובגו"א בראשית פל"ב אות לג כתב בתמיה: "איך רשאי המלאך לשנות לו שמו, דאין זה שליחותו". וראה להלן פ"א הערה 857.

(495) לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסו:]: "כי כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים, כי השמים נבראו לשמש האדם... ואף המלאכים, הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.] כתב: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו, הם נמצאים עם האבות, שהם יסודות הבריאה". וכן הוא בנתיב התורה פי"ז [תרעו:]. ובתפארת ישראל פי"ב [קפה:] כתב: "ודרשו [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול, השומר או הנשמר [ראה להלן פ"א הערה 857]... כי תחלת בריאתם היה כדי לשמש את העולם, ולא נבראו לעצמם כלל. והאדם הוא עיקר הבריאה, שהכל נברא בשבילו, והוא בלבד כל המציאות, לא זולת זה". וראה להלן פ"ב הערה 592, ופ"ג הערה 685.

(496) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שסז:]: "ואמר [שם] 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א] בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל השם יתברך, כמו הבן שהוא בשביל עצמו והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם, לא כמו האומות שהם נבראים לשמש את ישראל. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו עבדים, כמו העבד שנברא לשמש את האדון [ראה להלן פ"ג הערה 686]. אבל ישראל, כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם". **ובביאור הטעם** שישראל נקראו "בנים" מצאנו בספריו שני טעמים; (א) בביאור משנת "כל ישראל" [בהקדמה לדר"ח, ע:] דר"ח פ"ג מי"ד [שסז:],

באר הגולה באר השלישי [רסה:] שם באר הרביעי [תטז.], גבורות ה' פמ"ז [קפו.], שם פ"ס [רעא:], שם פס"ד [רצד.], ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], ביאר שתואר "בנים" הוא משום שנבראו לעצמם ולא לשמש זולתם. (ב) בנצח ישראל ר"פ יא כתב עוד הסבר, וז"ל: "יש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל בנים לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... אבל שאר האומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:]. ולטעם זה נוטים דבריו כאן. וכן כתב להלן פ"ו [לאחר ציון 18]. ולכאורה זהו טעם אחר מהטעם שישראל הם "בנים" משום שנבראו לעצמם, ולא לשמש לזולתם. אמנם בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] שילב בין שני הטעמים, שכתב: "ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה, כי כל עלול אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחויב מצד עלתו יתברך. אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, כדכתיב 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את אחר, ולכך על ישראל משפט העלול שהוא מחויב מצד העלה. ולא כן המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים משמשים לזולתם". הרי שביאר תואר "בנים" משום שישראל "מחויבים מצד העלה בעצמה" [שהוא הטעם שהם עלולים מאמתת עצמו יתברך] בד בבד עם כך שלא נבראו לשמש לזולתם. ונראה שהטעם שלא נבראו לשמש לזולתם הוא הסימן לשם בנים, ואילו הטעם שהושפעו מאמתת עצמו הוא הסבה לשם בנים, ודו"ק. **ודע**, שרש"י [דברים ו, ז] מבאר שישראל נקראו "בנים" לה' משום שהם תלמידיו של ה', שכתב שם: "לבניך - אלו התלמידים, מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים 'בנים', שנאמר [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלהיכם'". וכן חכמים אמרו [שבת פט:] "בשעה שהקדימו לפניך 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז] קראת להם [שמות ד, כב] 'בני בכורי'". וכן המשנה [אבות פ"ג מי"ד] "חבה יתרה נודעת להם שנקראו 'בנים' למקום, שנאמר 'בנים אתם לה' אלקיכם', חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה". הרי שתואר "בנים" קשור ואדוק לתורה. וראה על כך בפחד יצחק שבועות מאמר ז אות ג, ולהלן פ"ו הערה 19.

(497) כוונתו למלאכים, שהם נקראים עבדים, וכמבואר בהערה הקודמת. ואודות שהמלאכים נקראים "עבדים", כן מבואר בתנחומא [בובר] בשלח אות יג, ובילקו"ש ח"ב רמז תשצט, והביאו בגבורות ה' ר"פ סח, וכתב על כך: "אמרו שהמלאכים נקראים 'עבדים', מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית. ויורה שמם עליהם, שנקרא 'מלאך' מלשון שליחות, שהוא נשלח לעשות רצונו של הקב"ה. אבל ישראל הם נקראים 'בנים', כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... והמלאכים אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר". ובתפארת ישראל פי"ב [קפה:] כתב: "קראו המלאכים... שהם עבדים משמשים אל הנבראים" [ראה להלן פ"ג הערה 686].

(498) כמו שאמרו חכמים [שבת פט.] "כלום יש עבד שנותן שלום לרבו", ובבאר הגולה באר הרביעי [תסח:] כתב: "השלום מורה על השתוף, ואין עבד נותן שלום לרבו, מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו". ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "משפט עבד שהוא נבדל מן אדון שלו, במה שזה עבד וזה אדון לו. ואין מתקשר העבד עם האדון שלו... רק הם נבדלים בלתי משתתפים". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי העבד נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו". וראה להלן פ"ד הערה 224, פ"ה הערה 499, ופ"ו הערה 299.

(499) "ופחות משלש כלבוד, ולשון 'לבוד' כמו סניף דבר קצר שהוסיפו עליו והאריכוהו" [רש"י עירובין ד:]. ואודות שבמספר שלשה מתחיל הרוחק, וקודם לכך לא הוי רוחק כלל, כן כתב בדר"ח פ"ד מי"ד [ער:], וז"ל: "כי כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם, והלך לפני המחנה. ודבר זה היה דומה אל האדם, כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מכל מקום יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם. ולכך כתיב [במדבר י, לג] 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים'. ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו'", ובודאי מה שאמרו ישראל שילכו דרך ג' ימים, היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו'". לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמג.] כתב: "מהלך ג' ימים... וכמו זה הדרך מצאנו בכמה מקומות; [במדבר י, לג] 'ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים', [שמות ח, כג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר', [בראשית ל, לו] 'וישם

דרך שלשת ימים בינו לבין יעקב וגו". כי שעור זה לדרך שיש לו רחוק, כי פחות מזה לא נקרא רחוק". וכ"ה בח"א לחולין צא: [ד, קי.]. ובח"א לגיטין סח: [ב, קכו:] כתב: "כי שלשה מורה על הבדל גמור". **ובדרשת שבת תשובה** [סו:] כתב: "כי המלאכים מזכירין שמו יתעלה אחר שלש תיבות, כי הוא יתעלה נצחי היה הוה ויהיה. והמלאכים נבראים, לא היו, ולעתיד לא יהיו גם כן. ומפני שהוא יתעלה נצחי היה הוה ויהיה, מה שאינו במלאכים, לכך אין ראוים המלאכים להזכיר שמו יתעלה רק אחר שלש תיבות, כפי ההבדל המשולש אשר בינו יתברך, שהוא היה הוה ויהיה, ויש בו כל הזמנים, מה שאינו במלאכים". ואם תאמר, הא תינח שאין במלאכים היה ויהיה, אך מדוע אין להם הוה. ויש לומר, כי גם ההוה שלהם אינו דומה להוה של הקב"ה, מפאת שאינו מצורף להיה ויהיה. וכן כתב בהקשר אחר בדר"ח פ"ג מ"א [כד.], וז"ל: "וזה שאמר כאן [אבות פ"ג מ"א] 'הסתכל בג' דברים ואי אתה בא לידי עבירה'. כי כאשר מסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, שמצד התחלת האדם אינו נחשב לכלום. ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום גם כן, שהרי הולך למקום עפר רמה ותולעה. וכאשר מצד תחלתו וסופו אינו נחשב, הרי מבטל גבהותו לגמרי כאילו אינו דבר. שאילו היה נחשב מצד תחלתו, אף שלא היה נחשב מצד סופו, וכן אם היה נחשב מצד סופו, אף שלא היה נחשב מצד תחילתו, היה בו חשיבות מה. אבל כאשר מצד תחילתו וכן מצד סופו אינו נחשב לכלום, כאילו אינו דבר לגמרי" [ראה להלן פ"ט הערה 613]. והואיל ולמלאכים אין התחלה [היה] ואין סוף [יהיה], לכך אף אין להם אמצע [הוה]. אך ישראל קדושים הם במצב הפוך; הואיל והקב"ה הוא עילתם, לכך יש להם התחלה, וכן תכילתם היא אל השם יתברך [כמבואר להלן אסתר ג, ז], ולכך יש להם סוף [שיגיעו לעוה"ב], ולכך אף האמצע הוא דבר שיש להם, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"א [רעח.], וז"ל: "דבר שהוא על ענין שתחילתו טוב וסופו טוב, אע"ג שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל [ב"ב קכח.] לעניין פקח ונתחרש וחזר ונתפקח דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף". ומה שישראל מ"מ מזכירים את שמו לאחר ב' תיבות, נתבאר בגבורות ה' פס"ח, וראה להלן הערה 501.

(500) אודות הצירוף של הבן לאביו, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקנא:], וז"ל: "מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך, שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה" [ראה להלן פ"ג הערה 189, ופ"ו הערה 299]. ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "כי העלה והעלול מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם

מצטרפים, ויש להם חבור ביחד". ובח"א לכתובות צו. [א, קס.] כתב: "התלמיד יש לו צירוף אל הרב, כמו האב והבן, שגם להם יש צירוף ביחד". וכן הוא בנר מצוה [לז:, לט:]. ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד כתב: "וידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד... שהאב והבן מצטרפים... כי זה אי אפשר שיבטל היחס הזה, מאחר שאין בן בלא אב, אם כן יחוס זה וצירוף זה אין ביטול לו". וראה להלן הערה 510.

(501) דברים אלו מבוארים היטב בגבורות ה' פס"ח [שטו.], וז"ל: "ישראל אחר שתי תיבות מזכירין השם, והמלאכים אחר שלש תיבות. וזה כי השם יתברך נבדל מן המלאכים לגמרי, ואין לו יתברך צירוף להם כלל. ומפני זה אין מזכירין השם רק אחר שלש תיבות, להורות כי השם נבדל מהם. וענין זה, כי אילו היו מזכירין השם אחר שתי תיבות, היה כאן צירוף עדיין. כי השלישי אינו נבדל מן השנים, כי כל שלשה יש בהם ראש וסוף ואמצעי, ואין הסוף נבדל מכל וכל מן הראש, שהרי הסוף הוא סוף לראש, ומכל שכן אם היו מזכירין השם אחר תיבה אחת. וכאשר מזכירין השם אחר ג' תיבות אין כאן צירוף כלל, שהרי מזכירין השם חוץ לשלשה... אבל ישראל במה שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, ולכך נקראים בניו, הם מזכירין השם אחר שתי תיבות, שהרי העלה מצטרף אל העלול, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מאוד. ולפיכך מזכירין השם אחר שתי תיבות... כי המלאכים אין צירוף להם אל השם יתברך כלל, לכך מזכירין השם אחר שלש. וישראל במה שהם עלולים ממנו בעצם יש יחוס וצירוף בין העלה ובין העלול, ולכך מזכירין השם אחר שתי תיבות". ושם מאריך בזה לבאר את המשמעות של שלש תיבות לעומת שתי תיבות. וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קי.]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקמט.] הזכיר מאמר זה, והפנה את הלומד שיעיין בדבריו בגבורות ה' פס"ח.

(502) כי מקום הקילוס הוא מקום הכבוד של המתקלס. וכן אמרו במדרש תהלים מזמור יט: "זה שאמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', לקילוסו". והרי אמרו חכמים [יומא לח.] "כל מה שברא הקב"ה, לכבודו בראו, שנאמר 'כל פעל ה' למענהו'". הרי שהפסוק "כל פעל ה' למענהו" מורה על הקילוס ועל הכבוד, לכך בהכרח שמקום הקילוס הוא מקום הכבוד. וראה הערה הבאה.

(503) אודות שהמשבח את ה' הוא ממליך את ה', כן לשון חכמים [ברכות ג.] "ישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין 'יהא שמיה הגדול מבורך', הקב"ה מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך". ובתפילת שחרית אמרינן "מלך מהולל בתשבחות", וכן "וכלם פותחים את פיהם בקדושה ובטהרה בשירה ובזמרה ומברכים ומשבחים ומפארים ומעריצים ומקדישים וממליכים". והטעם הוא, כי הקילוס

שייך לכבוד מלכות. ובילקו"ש משלי רמז תתקמא אמרו "עד שלא נברא העולם נתיעץ הקב"ה בתורה, ששמה תושיה, לבראת את העולם. השיבה ואמרה לו, רבון העולמים, אם אין צבא למלך, או אם אין מחנה למלך, על מה הוא מלך. אם אין עם מקלסין למלך, איזהו כבודו של מלך". ובקונטרס ספר הזכרונות, מצוה ג, כתב: "כי כבוד המלכות הוא שיהיה לו עבדים תחתיו, כי אין מלך בלא עם [ראה להלן בפתיחה הערה 263, ופ"ג הערה 407]. וזהו סיבת הבריאה כולה להתגלות כבוד מלכותו, שיהיו נבראים ויכירו שיש בורא... כי כל פעל ה' למענהו לקילוסו, לגלות כבוד מלכותו... שישיג שהשם יתברך בראו לקילוסו".

(504) כי ה"כסא" מורה על המלכות, וכמו שנאמר [בראשית מא, מ] "אתה תהיה על בתי וגו' רק הכסא אגדל ממך", ופירש רש"י שם "רק הכסא שיהיו קורין לי מלך, 'כסא' לשון שם מלוכה, כמו [מ"א א, לז] 'ויגדל את כסאו מכסאך'". ובגו"א שמות פ"ו אות כ כתב: "כי כסא כבודו מורה על מלכותו... וכן יורה לשון 'כסא' על המלכות, כדכתיב [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל', שפירושו רק כסא המלכות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "מורה כסא כבודו על שהוא מלך". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכז.] כתב אודות כסא הכבוד: "כי הכסא הוא עצם המלכות". וכן כתב בגו"א שמות פי"ז אות יג [ד"ה וכן], הקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], שם פ"ע [שכג:], דרוש על התורה [יג:], נצח ישראל פ"ס [תתקכד.], ח"א לסוטה יז. [ב, ס.], ח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה:], ועוד. וראה להלן בפתיחה הערה 164, ופ"א הערה 300. **וככל דבריו** כתב רבי צדוק הכהן בספר פרי צדיק פרשת יתרו, אות ז, וז"ל: "כתיב 'ואתה קדוש יושב תהלות ישראל', שעל ידי תהלות ישראל נקרא השם יתברך 'קדוש', מפני שהם מכירין קדושתו ומלכותו. ואמר הכתוב 'יושב תהלות ישראל', על פי מה שאמרו [שמו"ר כג, א] 'נכון כסאך מאז וכו' [תהלים צג, ב], משעמדת בים ואמרנו שירה לפניך באז נתיישבה מלכותך וכסאך נכון וכו'. וזה שאמר שעל ידי תהלות ישראל המכירין מלכותו, ומהללים לו כדרך המלך שמקלסין לפניו, נעשה כביכול יושב על הכסא, וכמו שאמרו במדרש. וכן בשבת, שיש אומה שמניחין כל עסקיהם לכבודו יתברך שמו, אומרים [תפילת שחרית דשבת] 'ביום השביעי נתעלה וישב על כסא כבודו'". והדברים נפלאים.

(505) "יותר ממלאכי השרת" [המשך לשון הגמרא שם].

(506) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "ומלאכי השרת אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום, ואמרי לה פעם אחת בשבת, ואמרי לה פעם אחת בחודש, ואמרי לה פעם

אחת בשנה, ואמרי לה פעם אחת בשבוע, ואמרי לה פעם אחת ביובל, ואמרי לה פעם אחת בעולם". וכן הביא את המאמר בגבורות ה' פס"ח [שיד:].

(507) "כוכבי בקר - ישראל המשולים לכוכבים" [רש"י שם].

(508) בגבורות ה' ריש פס"ח הביא את המדרש [תנחומא בובר בשלח אות יג] ששירת ישראל בקריעת ים סוף קדמה לשירת המלאכים, וכתב לבאר בזה"ל: "ואמרו [שם] שהמלאכים נקראים עבדים, מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית... אבל ישראל הם נקראים 'בנים' [דברים יד, א], כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה, במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך... ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה, ולכך שירתם תחלה" [ראה למעלה הערה 488]. וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קט:]. **ודע**, שבנתיב התורה פי"ז [תרעט:] הביא מדרש אחר המבאר ג"כ שישראל מקדימים לקלס את ה', ולאחריהם המלאכים מקלסין, וסלל לו דרך אחרת בביאור קדימה זו, וכלשונו: "ועוד במדרש [ילקו"ש תהלים רמז תתסא] 'עושי דברו לשמוע בקול דברו' [תהלים קג, כ], 'לשמוע בקול דברו עושה דברו' מבעיא ליה, שהאדם שומע ואחר כך עושה, אלא בישראל הכתוב מדבר, שנאמר [שמות כד, ז] 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע'. משמקלסין ישראל, מקלסין המלאכים אחריהם, מה כתיב בתריה [תהלים קג, כא-כב] 'ברכו ה' כל משרתיו עושי רצונו בכל מקומות ממשלתו', עד כאן. ופירוש זה, כי בישראל מדבר הכתוב, שהקדימו 'נעשה' ל'נשמע', אף כי מעשה המצות קשים על האדם, וכבדים עליו מאוד, ועם כל זה הקדימו 'נעשה' ל'נשמע'. ובשביל כך ראוי שיהיו ישראל מקלסין תחלה, באשר הם גבורי כח כובשים את יצרם ועושים רצון המקום, מה שלא תמצא דבר זה בעליונים כלל. ולכך הם קרובים אל השירה, שהיא שבח אל השם יתברך". ופירושו, שהשבח העולה מישראל אל ה' הוא יותר מהשבח העולה מהמלאכים אל ה', כי ישראל נאבקים עם יצרם בכדי לקיים רצון קונם, בעוד שהמלאכים משוחררים ממאבק זה, כי הם נטולי יצר הרע. לכך השבח של ישראל קודם לשבח של המלאכים, כי שבח ישראל מורה יותר על כבוד הקב"ה משבח המלאכים.

וכמו שאמרו במדרש [דב"ר ג, ו] "אין שבחה של מטרונא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה".

(509) יש להבין, מדוע אסתר צריכה להדגיש כאן שהקב"ה שומע לתהלתם של ישראל "קודם לכל הנבראים". הרי אף אם ה' ישמע תהלתם של ישראל ביחד עם שאר הנבראים, ללא קדימתם, עדיין אסתר תפיל תחינתה שה' יענה לתפילתה, ומאי נפקא מינה לה לומר שהקב"ה שומע תהלתם של ישראל "קודם לכל הנבראים", הרי שמיעה היא מבקשת, ולא קדימת שמיעה לשאר הנבראים. ובשלמא על המדרש שהביא למעלה [לפני ציון 488] לא קשה כן, כי המדרש רק קבע ש"כל קלוס שישראל מקלסין להקב"ה, כבודו יושב ביניהם, שנאמר 'ואתה קדוש יושב תהלות ישראל'", ללא ציון קדימתם של ישראל. ושפיר אסתר מבקשת לגבי עצמה שה' ישמע לתפילתה, כפי שכבודו יושב בין תהלות ישראל. אך המהר"ל חיבר דברי המדרש האלו לדברי הגמרא [חולין צא:] העוסקים בקדימת ישראל למלאכים [בהזכרת שם ה' אחר שתי תיבות, ובאמירת שירה], ומבאר שקדימה זו נזכרה בבקשתה של אסתר באמירת "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", ומהו הצורך בקדימה זו כאן. ויש לומר, כי קדימה זו מורה שישראל הם עלולים בעצם ובראשונה לה', וכפי שנתבאר עד כה. והיות ישראל עלולים בעצם ובראשונה היא גופא הסבה שתפילתם תתקבל, וכמבואר למעלה הערה 492. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג:] ביאר שהטעם ש"תפילות אבות תקנום" [ברכות כו:], הוא "כי האבות היו התחלה לכל העולם... וכאילו האבות הם העלול הראשון מן השם יתברך, אשר העלול צריך אל העלה ונתלה בו יתברך... ומפני כך האבות שהם התחלה תקנו התפלות, כי התפלה היא מה שמתחבר העלול אל העלה יתברך, והאבות הם העלול הראשון אשר יש לו צרוף אל השם יתברך". ובהמשך שם [פה.] כתב: "תפלות אבות תקנום, כי התפלה היא הקירוב אל השם יתברך מצד שהשם יתברך הוא עלה לעולם, והאבות הם התחלה לעולם, לכך הם ראשונים שהשם יתברך עלה להם, ולכך האבות תפלות תקנום". ובנתיב העבודה פ"ו הקדיש את כל הפרק לבאר ששלימות התפילה שיהיה האדם מכיר ויודע כי ה' הוא עלתו, והאדם הוא העלול המקבל מן העלה, ונפשו תולה בעלה.

(510) פירוש - אין דבר הקודם אל האב יותר מהבן [מה שכתב כאן "ראשון אל האב" כוונתו "'ראשון' דמעיקרא משמע" (פסחים ה.)], ולכך ישראל קודמים למלאכים. ואודות דביקות הבן לאביו, כן כתב בנתיב אהבת השם פ"א, וז"ל: "וכן האהבה שיש מן השם יתברך אל ישראל, כמו שאמר הכתוב [מלאכי א, ב] 'אהבתי אתכם'. ותקנו רז"ל [תפילת ערבית] 'אוהב עמו ישראל'. אף כי האהבה הוא בין השווים ודומים, מכל מקום שייך

אהבה בו יתברך, כי ישראל נקראו בנים למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הם מן השם יתברך נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן השם יתברך, מ"מ אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל... ואם כן ישראל הם הבריאה שבאה מן השם יתברך, ומאחר שישראל הם מעשה ידיו, ויש כאן צירוף גמור, שייך בזה אהבה גם כן יותר מן האהבה אשר בין אוהבים. כי גם אהבה זאת שהוא אל דבר שבא ממנו הוא קרוב להיות כמו דבר אחד, ומזה הצד שייך אהבה. ואצל בשר ודם האב אוהב הבן, ואין אהבת הבן אל האב כל כך, וזה כי הבן יוצא ממנו, והוא בשר מבשרו, שייך בזה אהבה. אבל אין האב יוצא מן הבן, ולכך אין שייך אהבה כל כך שיאהב הבן את האב". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקי"ג:] כתב: "כי בנו הוא עצם מעצמו ובשר מבשרו" [ראה למעלה הערה 500].

(511) יבאר שהפסוק הזה מורה שהבטחון הציל את אבותינו אף לפני שהצרה התחילה, לעומת הפסוק שאחריו המורה שהבטחון הציל לאחר שהצרה כבר הגיעה.

(512) מבאר ש"תפלטימו" פירושו שה' פלטם מן הצרות בטרם שהצרות באו. והראב"ע שם פירש לא כן, שכתב: "כבר בטחו בך בהיותם בלא צרה היו לבטח, ובעת צרתם שבטחו בך תפלטמו". וקצת ראיה לדברי המהר"ל מהפסוק [בראשית לב, ט] "ויאמר אם יבוא עשו אל המחנה האחת והכהו והיה המחנה הנשאר לפליטה", ופירש הרשב"ם שם "לפליטה - שהיו רחוקים המחנות זה מזה, ואם יראו פורענות יברחו", הרי שימלטו מהצרה בטרם שהיא תגיע אליהם. וכן נאמר [תהלים לז, מ] "ויעזרם ה' ויפלטם יפלטם מרשעים ויושיעם כי חסו בו", הרי בטחון בה' ["כי חסו בו"] מביא ל"תפלטימו".

(513) מה שמבאר שהצרה באה "פתאום", הוא לכאורה משום שהוקשה לו, שהואיל והפסוק הקודם עוסק בבעלי בטחון הנפלטים מהצרה בטרם בואה, כיצד אירע שהצרה לא נמנעה, אלא באה והגיעה. ועל כך מיישב דצרה פתאומית שאני, שהיא עלולה לבוא גם לבעלי בטחון. אך זה אי אפשר לומר, כי בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.] ביאר את ההיפך הגמור, שצרה פתאומית אינה מגיעה לבעלי בטחון, לעומת צרה הבאה במעט מעט, וכלשונו: "בפרק הרואה [ברכות ס.], תנו רבנן, מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך, ושמע קול צווחה, ואמר מובטח אני שאין זה בתוך ביתי, עליו הכתוב אומר [תהלים קיב, ז] 'משמועה רעה לא ייירא נכון לבו בטוח בה"... ודבר זה כי השמועה רעה, כאשר הוא שומע דבר פתאום ענין שהוא רע, וזה אין ראוי למי שהוא בוטח בה' שישמע שמועה פתאום בפעם אחד. ואם לא היה שמועה רעה, רק היה בביתו הרע מעט מעט, וכל דבר כמו זה נעשה בזמן. וכיון שלא באה בפעם אחת, רק מעט מעט בזמן, אין הבטחון יכול

לעמוד נגד זה שלא יבא דבר רע מעט מעט, שכך הוא הנהגת עולם שנמצא בו הרע. אבל שיבא אליו שמועה פתאום, דבר זה אינו, כי כל דבר שהוא בלא המשך זמן אינו בהנהגת עולם הזה, כי עולם הזה הוא תחת הזמן. ולכך אמר הלל על השמועה רעה שהוא מובטח שאינו בתוך ביתו... ובשביל ששם בטחונו בו יתברך, אין ראוי שישמע שמועה רעה בלא זמן" [ראה להלן פ"ג הערה 641, ופ"ד הערה 51]. וא"כ קשה טובא מדוע כתב כאן שאיירי ב"בא להם צרה פתאום", והרי "פתאום" אינו מגיע לבעלי בטחון. וכן בנצח ישראל פ"מ [תשז:] כתב: "זה הוא דרך פתאומית, דהיינו ענין פתאומי, שכל ענין פתאומי אינו מסדר העולם". ואין לומר שפסוק זה אינו עוסק בבעלי בטחון [לעומת הפסוק שלפניו], שהרי במדרש תהלים על אתר [תהלים כב, ה] אמרו להדיא שאיירי גם כאן בבעלי בטחון, שאמרו שם: "'אליך זעקו ונמלטו', כמה דאמר [שמות ב, יג] 'ויאנחו בני ישראל'. 'ונמלטו', כמה דאמר [שמות יד, ל] 'ויושע ה' ביום ההוא'. וכל כך למה, 'בך בטחו ולא בושו', הכל בזכות ההבטחות". ורבינו בחיי בכד הקמח, ערך בטחון, כתב: "בזכות הבטחון נגאלו ישראל ממצרים, שכן אמרו במדרש תהלים 'אליך זעקו ונמלטו', וכל כך למה, 'בך בטחו ולא בושו', הכל בזכות הבטחון". והואיל ואיירי בבעלי בטחון, כיצד כתב ש"בא להם צרה פתאום". וצ"ע.

(514) מבאר "ונמלטו" שהצרה כבר באה, וה' הושיעם מהצרה, ונמלטו ממנה. וכן נאמר [בראשית יט, יז] "ויהי כהוציאם אותם החוצה ויאמר המלט על נפשך אל תביט אחריך ואל תעמוד בכל הככר ההרה המלט פן תספה", הרי הצרה כבר החלה ["פן תספה"], והמלט על נפשך להנצל מהצרה הזו. ורש"י [שם] כתב: "'המלט' לשון השמטה, וכן כל המלטה שבמקרא... וכן [ישעיה סו, ז] 'והמליטה זכר', שנשמט העובר מן הרחם. [תהלים קכד, ז] 'כצפור נמלטה'".

(515) הרי הבטחון מנע מהם אף את הבושה והכלימה, ולא רק את הצרה עצמה. ובברכת "אהבה רבה" אמרינן "ולא נבוש לעולם ועד כי בשם קדשך הגדול והנורא בטחנו". וכן בתפילת שמונה עשרה אמרינן "ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת ושים חלקנו עמהם לעולם ולא נבוש כי בך בטחנו". וראה הערה הבאה.

(516) ובפסוק שלפניו [תהלים כה, ב] נאמר "אלקי בך בטחתי אל אבושה וגו'" [וקצת צ"ע מדוע דילגו]. וכן נאמר [תהלים לא, ב] "בך ה' חסיתי אל אבושה לעולם בצדקתך פלטני". ונאמר [ישעיה נ, ז] "ה' אלקים יעזר לי על כן לא נכלמתי על כן שמתי פני כחלמיש ואדע כי לא אבוש". וכן כתב בספר העקרים מאמר רביעי פמ"ו, וז"ל: "כי הבוטח בדבר שאינו קיים, הוא מתבייש מבטחונו, כי אינו בטוח שתגיע תקותו, כמאמר

איוב על הבוטחים על ברכות המים המכונסים, שהן יבשות בימות הקיץ, אמר 'בושו כי בטח באו עדיה ויחפרו' [איוב ו, כ], כלומר כשמצאוה יבשה. וכן הבוטח בעשרו, לפי שאינו דבר קיים, אמר הכתוב [משלי יא, כח] 'בוטח בעשרו הוא יפול'... אבל הבוטח בהשם, שהוא דבר קיים, לא יבוש מבטחונו. ועל כן אמר 'בך בטחו ולא בושו'". ובספר המידות, ערך בושה, אות יד, כתב: "כשבא על אדם איזה בושה, בידוע שאין לו בטחון". **ובספר בני יששכר** מאמרי חודש ניסן, מאמר ח, אות ה, כתב: "בנוסח תפלת שמונה עשרה תקנו אנשי כנסת הגדולה 'ולא נבוש כי בך בטחנו'. מהראוי להתבונן האיך תלוי מניעת הבושה בהתייחסות הבטחון... דהנה נצטוינו בשמירת המצות לבל תחמיץ... שהמצה לא תפעול שום פעולה זולת פעולת האומן שעשאה, ולא תוסיף ולא תגרע דבר. מה שאין כן החמץ, פועל פעולה בעצמו גבהות באורך ורוחב. על כן המצה מורה על בטחון, שלא ישתדל האדם בעבודת עולם הזה בריבוי, רק ידע באמונת אומן, שלא יוסיף ולא יגרע בעבודתו דבר זולת פעולת האומן. כי האומן ברוך הוא וברוך שמו אינו עוזב אפילו כרגע את האומנות שעשה, והוא פועל בהאומנות בכל עת. והוא דמיון המצה שאסור לעזבה מבלי עסק, כי תכסוף פניה ותחמיץ. וכך הוא הפירוש לפי זה 'ויבטחו בך יודעי שמך כי לא עזבת דורשיך ה" [תהלים ט, יא], עדיין המהווה ב"ה עוסק בהאומנות, ואינו עוזב מבלי עסק. והאדם המרבה בהשתדלות, הנה הוא עושה דמיון החמץ שהוא נעזב מהאומן העוסק, ומתחיל להתחמץ. והנה סימן התחלת החימוץ הוא הכסיפו פניו, כנודע מרז"ל [פסחים מח:]. ומעתה יונעם לחיכך דברי אנשי כנסת הגדולה 'ולא נבוש', היינו הכסיפו פניו [אפילו התחלת החימוץ], 'כי בך בטחנו', ולא נעשה שום פעולה זולת פעולת האומן שעשה לנו הנפש והגוף, ולא נעשה רק כמצווה עלינו בתורה לעשות. כי אמונת אומן עלינו אשר האומן ב"ה אינו עוזב אותנו מבלי עסק, כטעם 'כי לא עזבת דורשיך ה", הבן הדברים".

(517) מבאר שפסוק זה ממשיך לבאר את בטחונו בה', וראה הערה 520. אמנם יש שביארו שפסוק זה בא לומר שדוד מתרעם שלמרות בטחונו בה' עדיין לא נושע, וכגון בספר העקרים מאמר רביעי פמ"ו כתב: "אמר 'בך בטחו ולא בושו', ובעבור זה אני מתרעם על הבושה שאני מתבייש, כי רואה אני בעצמי שאנכי תולעת ולא איש, חרפת אדם ובזוי עם". וכן המלבי"ם שם [תהלים כב, ז] כתב: "ואצלי נתהפך הדבר בשינוי גדול, שמלבד שאיני משיג התכלית מן הבטחון, כי אינך מושיע, עוד שב הבטחון עצמו לי לחרפה גדולה, כי 'אנכי', מצד עצמי, 'תולעת ולא איש', רצה לומר לענין המעלה שיש לאיש על התולעת איני איש, רק תולעת. אבל לענין החסרון שיש לאיש על התולעת, יש

לי 'חרפת אדם', מחרפים אותי כאילו הייתי אדם ולא תולעת, שעל התולעת לא ישימו לב לחרפו".

(518) פירוש - מחמת שפלות ישראל בין האומות בגלותם [ראה למעלה הערות 329, 470], לכך כל יחיד ויחיד שבישראל אינו נחשב לאדם, כי שפלות ישראל כעם חלה על כל יחיד בישראל. ומדה טובה מרובה; בהקדמה לדר"ח [ד.] ביאר שבחירת ישראל מכל העמים מתבטאת בבחירתו של כל יחיד ויחיד בישראל [ראה שם הערה 11].

(519) ועל כך נאמר [תהלים כב, ז] "ואנכי תולעת ולא איש חרפת אדם **ובזוי עם**". אמנם רש"י שם ביאר שאף רישא דקרא עוסק בעם, ולא ביחיד, שכתב: "ואנכי תולעת - כל ישראל מכנה כאיש אחד".

(520) מבאר בזה שכאשר האדם עומד על אפסיותו [כיחיד וכחלק מהאומה], וכלו כל הקיצין, אזי הוא משליך יהבו על ה' ובוטח בו. וכן נאמר [הושע יד, ד] "אשור לא יושיענו על סוס לא נרכב ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו אשר בך ירחם יתום", ופירש רש"י שם "לא נבקש עוד עזרת אדם לא מאשור ולא ממצרים... אשר בך לבדך תהיה תקותינו המרחם יתומים". וכן אמרו חכמים [סוטה מט.] "משחרב בית המקדש בושו חברים ובני חורין, וחפו ראשם, ונדלדלו אנשי מעשה, וגברו בעלי זרוע ובעלי לשון, ואין דורש ואין מבקש ואין שואל, על מי לנו להשען, על אבינו שבשמים". ואמרינן "אבינו מלכנו חננו ועננו כי אין בנו מעשים עשה עמנו צדקה וחסד והושיענו".

(521) לשון המדרש: "'חרפת אדם ובזוי עם', מה התולעת הזו בזויה, כך ישראל בזוין בין העובדי אלילים".

(522) לשונו למעלה [לאחר ציון 390]: "כי הנס בימי המן היה בשביל שהשם יתברך שמע תפילתן, ועל זה סובב כל המזמור של 'אילת השחר' שיסד אותו דוד על גאולה זאת. ולא היה גאולה שהגיעו ישראל לצרה וזעקו אל השם יתברך ושמע השם יתברך תפילתם, כמו זאת", וראה שם הערה 393, ולהלן ציון 537.

(523) לשונו למעלה [לפני ציון 294]: "ומפני גודל הנס יסד דוד המלך עליו השלום מזמור 'למנצח על אילת השחר', על גאולה זאת". וראה להלן הערה 589, ופ"א הערה 29. והבטוי "תוקף הנס" מוזכר להלן בסוף ההקדמה, ופ"ב לפני ציון 30.

(524) לשונו בתפארת ישראל פנ"ג [תתלא.]: "פורים, אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדריגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, וממנה חזר להם החיים" [הובא למעלה הערות 99, 112, 170, 171]. ולמעלה

לפני ציון 170 כתב: "ימי הפורים לא יהיו נבטלים, מאחר שימי הפורים באים על זה שלא היה המן מכלה ישראל מן המציאות לגמרי, עד כי לא יהיו נמצאים כלל, והשם יתברך נתן להם המציאות". ומבואר שאין גאולת פורים נובעת מהפרת מחשבת המן [וממילא ישראל המשיכו בקיומם הקודם]. אלא להיפך; הקב"ה נתן לישראל מציאות חדשה [שלא היתה קיימת עד אז], ולכך הופרה מחשבת המן [ראה למעלה הערה 170, להלן בפתיחה הערות 129, 130, 182, 255, 318, פ"א הערה 109, ופ"ג הערות 261, 341].

(525) < > כן כתב בגבורות ה' פ"ט [נה:], שאף שהיה ראוי שישראל ישתעבדו במצרים בכדי לפרסם את מציאות ה' בעולם, מ"מ "צריך חטא מה [של ישראל] להוציא דבר אל הפעל, דסוף סוף היה שיעבוד וצרה, ואין זה בלא חטא" [ראה להלן פ"א הערה 1302, ופ"ב הערה 306]. אמנם דברים אלו צריכים ביאור, דבגמרא [שבת נה.] איתא "אמר רב אמי, אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון", ושם בעמוד ב הביאו תיובתא על רבי אמי, ואמרו על כך "אלא שמע מינה יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון, ותיובתא דרב אמי תיובתא". הרי מסקנת הגמרא היא דיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון. ואע"פ שהמאירי [שבת נה.] ביאר שאין לחוש לתיובתא שבמסקנת הגמרא, אך המהר"ל אינו סובר כמאירי, שכתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תע.], וז"ל: "בא ללמוד כי יש מיתה בלא חטא, כדקיימא לן במסכת שבת [נה:] יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון". ובגו"א דברים פ"כ אות ט כתב: "הרא"ם פירש טעמיה דרבי יוסי משום דכיון דאין מיתה בלא חטא... ואין דבר זה טעם, דלא קיימא לן הכי כלל, אלא 'יש מיתה בלא חטא' במסכת שבת". וכן בח"א לר"ה טז. [א, קד:] כתב שלמסקנה קיי"ל שיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון. ואילו כאן כתב "איזה חטא היה גורם הצרות הזאת, כי אי אפשר שיהיה זה בלא חטא", ומדוע א"א לומר שהצרות באו ללא חטא, וכמסקנת הגמרא ש"יש יסורין בלא עון". וכן יש להקשות על דבריו בגבורות ה' שהובאו כאן. **ונראה**, דבדר"ח פ"ד מי"א [רכז:] כתב: "קיימא לן דיש יסורין בלא עון, כדאיתא בפרק במה בהמה, ואפילו אם אין יסורין בלא עון וכו'", הרי פתח במסקנת הגמרא ש"יש יסורין בלא עון", אך בהמשך מסתפק בדבר ואומר "ואפילו אם אין יסורין בלא עון". ובביאור הדבר, ראה בתויו"ט שם [אבות פ"ד מי"א] שעמד על נקודה זו, וכהקדמה לדבריו יש לציין שרב אמי אמר שני דברים [שבת נה.]; (א) אין מיתה בלא חטא. (ב) אין יסורין בלא עון. וכאשר הגמרא שאלה עליו, היה זה על המימרא הראשונה שלו ["אין מיתה בלא חטא"], אך לא על המימרא השניה שלו ["אין יסורין בלא עון"], ועם כל זה מסקנת הגמרא שם היתה "שמע

מינה יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון". והתוספות שם [ד"ה וש"מ] עמדו על כך וכתבו: "ושמע מינה יש מיתה בלא חטא ויש יסורים בלא עון - ואע"ג דמאי דקאמר 'אין יסורין בלא עון' לא איתותב". ועל כך כתב שם התויו"ט, וז"ל: "ובדרך חיים כתב דקיי"ל יש יסורין בלא עון, כדאיתא בפרק במה בהמה. ואפילו אין יסורים בלא עון... והוצרך לפרש 'אפילו אין יסורין וכו', לפי דבמאי דאיתא התם יש יסורים בלא עון, י"ל דאיידי דיש מיתה בלא חטא, דביה איתותב רב אמי דאמר אין מיתה בלא חטא, נקט נמי אמלתיה דאמר ואין יסורין בלא עון, דיש יסורין בלא עון. וכלומר דכי היכי דאיתותב בהא וליתא למלתיה, הכי נמי ליתא למלתיה באין יסורין וכו'. אבל לפי האמת אפשר שאינו מוכרח, ויוכל להיות שכדברי רב אמי דאין יסורין וכו' כן הוא, דהא לא איתותב בהא". ולכך המהר"ל בדר"ח מסתפק בדבר האם דברי רב אמי נדחו לגמרי, או רק נדחו לגבי "אין מיתה בלא חטא", ולא לגבי "אין יסורין בלא עון". **אמנם** אין זה מספיק כדי ליישב את דברי המהר"ל כאן, כי כאן איירי בגזירת מיתה שהיתה על ישראל, ולא רק בגזירת יסורין. ואין לומר שלמפרע הוברר שלא היתה כאן מיתה, אלא רק יסורין, דהרי ביאר למעלה [לפני ציון 524] דישראל כאילו נולדו מחדש אחר פורים, ולא שגזירת המיתה פסחה עליהם [ראה הערה קודמת]. ועוד, אף אם תאמר שצרת פורים נידונת כיסורין ולא כמיתה, עדיין יקשה שהמהר"ל כאן אינו מסתפק בדבר, אלא קבע בפשטות שבעי חטא להביא את צרת פורים, לעומת דבריו בדר"ח שהסתפק בדבר. ואולי אפשר ליישב דבריו על פי מה שכתב בח"א לשבת נה. [א, לב:], וז"ל: "כי אף אם מתו משה ואהרן ולא היה חטא בצד עצמם, אבל המיתה היא באה מצד הכלל, אף על גב כי מצד הפרט אין ראוי המיתה אליו... כי אדם הראשון גרם מיתה לכל העולם... וא"כ יש צדיקים שאין מתים בעונש עצמם". ומבואר מדבריו שהיחיד יכול להענש מחמת הכלל, אע"פ שאין ליחיד חטא מצד עצמו. ורש"י [שמות טז, כח] כתב: "עד אנה מאנתם - משל הדיוט הוא, בהדי הוצא לקי כרבא, על ידי הרשעים מתגנין הכשרין". ומקורו בב"ק צב., ושם בח"א [ג, יג:] ביאר שהפרט מצטרף אל הכלל. לכך על הפרט ניתן לומר שנענש מחמת הכלל, אף שאין בידו חטא. וכל זה בנוגע לפרט, אך על הכלל אין לומר שנענש ללא חטא, אלא תמיד יש לחתור ולברר מהו החטא שהביא את צרת הכלל. ודע, שהרמב"ן בשער הגמול אות קיח, כתב: "ואם תאמר שנדחו [דברי רב אמי] בכלל, אבל המיתה והיסורין באין על חטא שקדם לאב [חטא אבותיו], כמו עטיו של נחש שהזכיר המקשה [שבת נה:], אבל אין מיתה ויסורין בעולם בחנם". וראה להלן הערה 536 במה שנתקשה משם על דבריו כאן.

(526) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל וכו'". וכן בסמוך ינקוט בלשון זה.

(527) בגמרא שלפנינו [לא לפי הגהת הב"ח] אין התיבות "אמר להם", אך בעין יעקב הן נמצאות, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכמובא למעלה בהערה 2.

(528) "בימי נבוכדנצר" [רש"י שם]. וביאר המהרש"א שם "דמשמע מקרא דחנניה מישאל ועזריה לא השתחוו [דניאל ג, יח], אבל השאר השתחוו".

(529) "איך זכו לנס" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 555.

(530) "עשו לפנים מיראה" [רש"י שם].

(531) רבי אלישע גאליקו בהקדמתו לפירושו למגילת אסתר [ד"ה ולבא עד], שנדפס בויניציאה בשנת שמ"ג. וכן במנות הלוי למהר"ש אלקבץ בהקדמה [ד"ה איתא], שנדפס בויניציאה שנת שמ"ה. והספר אור חדש נדפס בשנת ש"ס, ולכך סביר מאוד לומר שהמהר"ל ראה ספרים אלו בטרם כתב את האור חדש [וכמה פעמים יתבאר בהקדמה זו שהמהר"ל מכוון בדבריו למנות הלוי (ראה להלן הערות 556, 563, 573, 586)]. וכן הקשו הרבה אחרונים שבאו אחר המהר"ל [העיון יעקב בעין יעקב שם, קיקיון דיונה מגילה שם, חידושי חתם סופר מגילה שם (בשם המנות הלוי), ליקוטי אליהו לצרפתי (עמוד ריד), ועוד].

(532) לשון המנות הלוי בהקדמה [ד"ה איתא, שאלה ג]: "מי הגיד לרבי שמעון בן יוחאי ע"ה שהם ידעו תשובה עד ששאלם 'אמרו אתם', שאם היו יודעים התשובה לא היו שואלים". וזה לשון ר"א גאליקו בהקדמתו לפירושו למגילת אסתר [ד"ה ולבא עד]: "בענין שאלתם את רבם, יש לעורר שנראה שהם ידעו תשובה לשאלתם, וכמו שנראה כן בבירור שאחרי כן השיבו הם לשאלתם. ואם כן קשה מה נפשך, או הם הרגישו בתשובתם איזה קושי או איזה ביטול, או לא; אם הרגישו בה ביטול, ולא ניחא להו בתשובתם ולכך שאלו מאת רבם, קשה דהיכי אמרוה אחר כך. ואי ניחא להו בה, קשה למה שאלו את רבם, ולנסותו באו, ודאי זה לא יתכן".

(533) פירוש - התלמידים לא שאלו אלא מדוע ישראל נתחייבו כליה ואבוד [שזהו עונש החמור ביותר], אך לא שאלו על עצם העונש באם היה מדובר בעונש קל יותר, וכמו שמבאר והולך.

(534) פירוש - אם לא תבאר שקושי העונש הוא שהיה תמוה בעיני התלמידים, אלא אף כל עונש היה תמוה בעיניהם.

(535) פירוש - אם היה נסתר מעיני התלמידים חובתם של ישראל באותו הדור, אזי לא היו ממקדים את תמיהתם על "כליה", אלא היו שואלים סתם "מפני מה נתחייבו ישראל באותו הדור", מבלי לפרט שאיירי בעונש כליה דוקא.

(536) כמו שנאמר [תהלים לז, לב] "צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו". וקודם לכן נאמר שם [שם פסוק יב] "זומם רשע לצדיק וחורק עליו שניו". ובגו"א בראשית פכ"ה אות ח כתב: "כל רשע שונא צדיק". ושם פל"ז אות ז [רא:] כתב: "כי כל נבדל לפי שהוא נבדל במעלתו, מבקשים להרגו". ואמרו חכמים [סוטה מא:] "כל המחניף לרשע סוף נופל בידו", ובח"א שם [ב, עט.] כתב לבאר: "הטעם הוא כי הרשע מתנגד לכל צדיק, כי הם הפכים. וכאשר ההפכים כל אחד עומד בחזקו ובתוקפו, אז אין האחד נמסר ביד האחר. אבל המחניף לרשע, אשר הוא מתנגד אליו, בודאי בסוף נמסר בידו. שכאשר לא יעמוד ההפך נגד הפכו בחוזק ובתוקף, הרי הפך השני גובר עליו". ולהלן בפתיחה [לפני ציון 120] כתב: "הרשע בודאי רוצה להאביד חס ושלום את ישראל". וראה למעלה הערות 156, 272. **ואם תאמר**, כיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו למעלה [לפני ציון 525] "שכיון שכל כך היה הצרה, איזה חטא היה גורם הצרות הזאת, כי אי אפשר שיהיה זה בלא חטא", ואילו כאן מבאר ש"שמא לא נתחייבו דבר כלל, רק כי המן היה מבקש להרוג אותם כמו שדרך הרשע לעמוד על הצדיק". ואולי כאן מבאר שאף מוכח כן מיניה וביה שהתלמידים ידעו שיש כאן חטא שגרם לצרה זו, ודו"ק.

(537) כי כבר ביאר כמה פעמים למעלה שישראל ניצלו מהמן מחמת תפילתם [ראה למעלה הערה 393, וציון 522]. וכן נאמר [תהלים לז, לב-לג] "צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו". **וחידוש גדול** יש בדבריו אלו; דמבאר שיתכן שאף אם ישראל "לא נתחייבו דבר כלל", מ"מ היה המן מבקש להורגם כדרך שהרשע עומד על הצדיק, ולולא שה' "שמע תפילתם והציל אותם מן המן הרשע", אף היה עולה ביד המן הרשע לבצע זממו, אף שישראל נקיים מכל חטא. וזה תואם לדברי האור החיים הידועים, שביאר [בראשית לז, כא] שהצעת ראובן להשליך את יוסף לבור מלא נחשים ועקרבים היא נחשבת הצלה ליוסף מאחיו, כי "לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה. מה שאין כן חיות רעות, לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים. והוא אומרו [שם] 'ויצילהו מידם', פירוש מיד הבחירי". וכן מדוייק מדבריו בגו"א בראשית פט"ו אות א [רנא:] שעלול להיות שצדיק ימות במלחמה "דרך מקרה". ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"א קפה.], שאמרו שם: "רבי יצחק אמר, אי נחשין ועקרבין הוו ביה, אמאי כתיב בראובן [בראשית לז, כב] 'למען הציל אותו

מידם להשיבו אל אביו', וכי לא חייש ראובן להאי דהא אינון נחשין ועקרבין ינזקון ליה, ואיך אמר 'להשיבו אל אביו', וכתיב 'למען הציל אותו'. אלא חמא ראובן דנזקא אשתכח בידייהו דאחוי, בגין דידע כמה שנאין ליה, ורעותא דלהון לקטלא ליה, אמר ראובן, טב למנפל ליה לגו גובא דנחשין ועקרבין, ולא יתמסר בידא דשנאוי דלא מרחמי עליה. מכאן אמרו, יפיל בר נש גרמיה לאשא, או לגובא דנחשין ועקרבין, ולא יתמסר בידא דשנאוי, בגין דהכא אתר דנחשים ועקרבים, אי איהו צדיקא, קב"ה ירחיש ליה ניסא, ולזמנין דזכו דאבהן מסייעין ליה לבר נש וישתזיב מנייהו. אבל כיון דיתמסר בידא דשנאוי, זעירין אינון דיכלין לאשתזבא. ובגין כך אמר 'למען הציל אותו מידם', 'מידם' דייקא, ולא כתיב 'למען הציל אותו' ותו לא. אלא אמר ראובן, ישתזיב מן ידייהו, ואי ימות בגובא ימות, ובגין כך כתיב 'וישמע ראובן ויצילהו מידם'". וכן כתב רבינו חננאל [חגיגה ד:], ופני יהושע [ר"ה יח:]. אמנם לאו דעת כו"ע היא, ועיין בחובת הלבבות בשער הבטחון פ"ג ובספר החינוך מצוה רמא ["לא תקום" (ויקרא יט, יח)] שכתבו שאין האדם יכול להרוג אף את עצמו אלא א"כ נגזר עליו כך מראש. וראה בנצי"ב בראשית לז, יג. והנה להלן מתבאר [ראה הערה 547] שדבריו כאן הם רק בגדר "הוה אמינא", כי לאמיתו של דבר ללא החטא אין הקב"ה מוסר את ישראל בידי רשעים, וכמבואר שם. ולפי זה אין ראיה גמורה שסובר כאן כאור החיים, כי אייריכאן בהוה אמינא הנפרכת מכמה טעמים, ואחד מהם יכול להיות שללא חטא אין בעל בחירה יכול לפגוע בהם.

(538) מיישב בזה שאלת האחרונים, דכיצד יתכן שנתחייבו ישראל כליה משום שנהנו מסעודת אותו רשע, הרי אין בחטא זה עונש מיתה. וכגון, החתם סופר [מגילה יב.] הקשה כן, וז"ל: "שאלו תלמידיו של רשב"י, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה וכו', מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. ויש לדקדק, הא גם אם אכלו נבילות וטריפות באותה סעודה אינם במיתה אלא במלקות". וכן הקשה ביערות דבש דרוש ג [ד"ה והנה כולם], וז"ל: "והנה כולם תמהו בשביל שנהנו מסעודת אחשורוש יתחייבו כליה, מה עון מיתה יש בזה, דעון לאו הוא". וכן הקשה המהר"י פינטו [מובא בפניני המסכתא עמוד עא]. ולפי דבריו כאן מיושב, דאדרבה, זה גופא מה שהוקשה לתלמידים, דנהי שנהנו מסעודת אותו רשע, ומחוייבים בעונש, אך מדוע נתחייבו על כך כליה, הרי אין באיסור זה חיוב מיתה. וראה להלן הערה 548.

(539) כמו שנאמר [אסתר ג, ו] "ויבקש המן להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשורוש עם מרדכי". ובתפילת על הנסים אמרינן "כשעמד עליהם המן הרשע, בקש

להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד". וראה להלן בפתיחה הערה 401.

(540) פירוש - אף אם נתעלם מהקושיא על חומרת העונש ביחס לחטא שעשו.

(541) פירוש - על מה מגיע להם שיענשו כלל.

(542) ככל דברי המהר"ל כיון גם הקיקיון דיונה [מגילה יב.], שכתב שם: "הקושיא מפורסמת וכי הדרך להשיב 'אמור לי אתם'. אלא שדקדקו בלשונם ששאלו 'מפני מה נתחייבו כליה', דהוה ליה למימר 'מפני מה נתחייבו', אלא דתמיהתם ושאלתם היתה למה נתחייבו עונש גדול כזה, דהיינו כליה. והשיב 'אמרו לי אתם', רצה לומר דמדבריכם נשמע דהיו חייבים עונש, רק תמהתם למה היו חייבים כליה, עונש גדול כזה, 'אמרו לי אתם' למה היו חייבים עונש אחר. והשיבו עונש אחר ידענו 'מפני שנהנו מסעודת וכו'". והמשך דבריו מובא בהערה 548.

(543) שהיה כאן חטא אחר [הגם שאינו מחייב כליה].

(544) פירוש - אם בלאו הכי אין כאן חטא המצדיק עונש הכליה, מנין לומר שמ"מ היה כאן חטא מסויים, שמא לא היה כאן שום חטא כלל, כי בין כה וכה עונש הכליה הוא חמור מדי בעבור החטא שהיה לדעתם, ולכך כבר ניתן ג"כ לומר שלא היה שום חטא מעיקרא.

(545) כמו שנאמר [אסתר ט, כה] "ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אתו ואת בניו על העץ". ובבאר הגולה באר השני [קכח.] כתב: "ועוד תדע להבין דברי חכמים העמוקים, והם דברי אמת מה שאמרו [מכות ה:] 'כאשר זמם, ולא כאשר עשה'. כי זהו מסגולת המחשבה, וזה כי אין ראוי לפי הסברה שיהיה דין עד זומם למיתה, שהרי אין כאן רק מחשבה בלבד. ומה שהתורה חייבה את עד זומם מיתה, הוא בשביל שראוי שתהיה המחשבה שהיה רוצה לעשות לאחיו, נהפך אותה המחשבה עליו בעצמו... ומצינו בכל מקום כי ראוי לפי השכל כי אשר חשב מחשבת און, נהפך אותה המחשבה עצמה על החושב. כמו שאמר [אסתר ט, כה] 'ישוב מחשבת המן על ראשו אשר חשב לאבד היהודים'... וזה כי המחשבה קלה היא להיות נהפך על החושב, כאשר המחשבה אינה יוצא לפעל, והיא נהפכת על החושב. משל זה מי שזורק אבן על דבר אחד, שאם אין אותו דבר מקבל האבן, אזי האבן נהפך על הזורק, כי יתהפך האבן עליו. ולפיכך אמרו ז"ל [שבת צז.] 'כל החושד בכשרים לוקה בגופו'. כי כאשר חושד חבירו במחשבתו, והרי חבירו אינו מקבל אותה מחשבה, שהרי היא שקר, ולכך המשפט שתהיה אותה מחשבה נהפכת על החושב עצמו. כי

המחשבה אינה רק כמו זורק אבן בדבר אחד, אם אותו דבר מקבל האבן, אין האבן חוזר עליו. ואם אין מקבל האבן, אותה המחשבה פועל בו, כי נהפך עליו". וכן כתב בגו"א דברים פי"ט אות יא [שי.]. וראה להלן פ"ד הערה 230, פ"ו הערה 104, ופ"ז הערה 195.

(546) פירוש - אם לא היה חטא בישראל, אזי לא היו ישראל בסכנה אמיתית, כי בהעדר חטא מהיכי תיתי שישראל ימסרו לידי הרשע [ראה הערה הבאה]. לכך ללא חטא לא היו נקבעים ימי פורים, כי ימי פורים נקבעו על ההצלה מהסכנה, ואם אין סכנה - פורים מנין.

(547) בחנם וללא חטא, וכמו שנאמר [תהלים קכה, ג] "כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים וגו'", ורש"י שם כתב: "כי לא יתן הקב"ה את ממשלת הרשעים לנוח על הצדיקים". והראב"ע שם כתב: "טעם 'גורל הצדיקים' הם ישראל... 'שבט הרשע' הם גויי הארצות". ואמרו חכמים [יומא סט:] "ואלו הן נוראותיו [של הקב"ה], שאלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות", ופירש רש"י שם: "מן יום החורבן אתה למד נוראותיו, שכל האומות נאספו להשמידם ונתקיימו מהן". ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] כתב: "אותו שהוא רשום לעבדות [ה'], והוא עובד [את ה'], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה], ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה". וכן כתב להלן אסתר א, יד [לאחר ציון 1199], ואסתר ג, ט [לאחר ציון 511] בביאור ש"הקדים שקליהם לשקלי המן" [מגילה יג:]. הרי היות ישראל שייכים לה' מפקיעה אותם מרשות אחרים, וק"ו שתמנע מהם מעיקרא מלהנתן לרשות אחרים. וראה להלן הערה 560, פתיחה הערה 315, ופ"א הערה 1200. אמנם אם חטאו נאמר [דברים לב, ל] "איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה אם לא כי צורם מכרם וה' הסגירם". **ויש להבין**, כי כאן מבאר שללא החטא "אין הקב"ה נותן את ישראל ביד רשעים", ואילו למעלה כתב [לפני ציון 537] שללא החטא "המן היה מבקש להרוג אותם... והשם יתברך שמע תפלתם והציל אותם מן המן הרשע", ומשמע שרק שמיעת התפילה הצילתם מידי הרשע, ואילו כאן מבאר שזהו מן הנמנע שישראל ימסרו בידי הרשע ללא חטא, ואף ללא תפילה. ויש לומר, שלמעלה זו היתה רק הוה אמינא לומר שישראל לא חטאו כלל, ומ"מ היו בסכנה מחמת מחשבת המן, וניצלו מסכנה זו מחמת תפילתם, כי ידוע שהצלת פורים נעשתה באמצעות התפילה. אך זו היתה הוה אמינא בלבד, כי מיד אחר כך שלל אפשרות זו, וכתב [לאחר ציון 537] "אלא בודאי הם היו יודעים שנתחייבו עונש, כי ידעו שהיה בהם חטא". וכאן מבאר מדוע יש לשלול הוה אמינא זו, והוא משום שאין הקב"ה מוסר

את ישראל בידי רשעים בחנם. והחת"ם סופר [מגילה יב.] כתב: "שאלו תלמידיו של רשב"י מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל באותו הדור כליה וכו'. הא דפשיטא להו שנתחייבו כליה, דלמא המן בבחירתו הרעה חשב רע, והקב"ה הצילנו מידו... נראה לי דפשיטא להו כך מדנעשה הנס ע"י דבר מגונה, שנבעלה אסתר לערל... מדהזקיקה הקב"ה לכך, ש"מ שהיה כאן שום חטא שצריך להתכפר".

(548) פירוש - רשב"י אמר לתלמידיו שגם לשיטתם [שישראל חטאו במה שנהנו מסעודת אותו רשע, וראויים לעונש אך לא לכליה], מ"מ לא היה צריך להיות שום עונש לאלו שלא היו בשושן. ולפי זה כוונת רשב"י להורות לתלמידיו שלשיטתם לא רק חומרת העונש קשה [כפי שנתקשו בזה התלמידים עצמם], אלא גם היקף העונש קשה. ויש להבין לפי זה את לשונו של רשב"י [מגילה יב.], שאמר לתלמידיו "אם כן שבשושן **יהרגו**, שבכל העולם כולו אל יהרגו", הרי לשיטת התלמידים אף בשושן אין ליהרג, כי לדעתם לא איירי בחטא המצדיק כליה, והיה לרשב"י לומר "אם כן שבשושן יענשו, שבכל העולם כולו אל יענשו" [ובאמת משמע מלשונו כאן שזו כוונת רשב"י, שכתב: "ואז אמר להם כי לפי דבריכם שאפילו **עונש** אין לחייב אותם רק אותם שבשושן, אבל בשאר עולם לא עשו כלל", הרי שכתב "עונש" ולא "הריגה", אך לשון הגמרא כאמור הוא "יהרגו"]. ואין לומר שאם רק יהרגו בשושן, ולא תהיה הריגה לכל ישראל, שוב אין הריגה זו נחשבת "כליה", כי "כליה" שייכת רק כשתהיה הריגה לכל ישראל. כל זה אין לומר, דא"כ עדיין קשה מדברי רשב"י, שאמר לתלמידיו "אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו", הרי גם התלמידים גופא כך הם מתמיהים, ומה מוסיף רשב"י על מה שהתלמידים עצמם נתקשו בזה. ויש לומר, שרשב"י מקשה לתלמידיו שלשיטתכם שהחטא היה ש"נהנו מסעודת אותו רשע", הרי אם תשנו דעתכם ותאמרו שחטא זה מחייב הריגה, עדיין יקשה עליכם מדוע עונש זה הגיע גם לאלו שמחוץ לשושן, הרי הם לא עשו דבר. וכן כתב הקיקיון דיונה [מגילה יב.], וז"ל: "אמר להן 'אם כן של שושן יהרגו, ושל כל העולם לא יהרגו'. רצה לומר למה היה תמיה על עונש גדול הריגה וכליה, [גם] אם תרצה לומר שהיו ראוים להריגה מצד שנהנו מסעודה, מכל מקום של שושן יהרגו, ושל כל העולם לא יהרגו, וקל להבין".

(549) כמו שנאמר [ישעיה מג, כא] "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו". והרמב"ן [ויקרא יח, כה] כתב: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו'". והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגווייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר

נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... והנה השם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל בהנחילו אותה לעמו המיחד שמו זרע אוהביו. וזהו שאמר [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ'. וכתיב [ירמיה יא, ד] 'והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים', לא שתהיו אתם אל אלהים אחרים כלל... יאמר כי הבדיל אותנו מכל העמים אשר נתן עליהם שרים ואלהים אחרים, בתתו לנו את הארץ שיהיה הוא יתברך לנו לאלהים, ונהיה מיוחדים לשמו". ובנצח ישראל פמ"ח [תשצז:] כתב: "לא מסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רכב:] כתב: "הגאולה של ישראל, כי ישראל היו תחת אחרים... ראוי שיחזרו ישראל אל מי שהם שלו, וישראל הם אל הקב"ה בודאי". וראה להלן ציון 570, ובפתיחה הערות 62, 122.

(550) ושם מורה על מהות ועצם בעל השם, כמבואר למעלה הערה 276, ולהלן בפתיחה הערה 66.

(551) דברים אלו מבוארים היטב בנצח ישראל פ"י [רנט.], וז"ל: "ובירושלמי דתענית [פ"ב ה"ו], ריש לקיש בשם רבי ינאי אמר, שתף הקב"ה שמו בישראל. למה הדבר דומה, למלך שהיה לו מפתח פלטרין קטנה, אמר אם אני אניח המפתח כמו שהיא, הרי היא אבודה, אלא הרי אני קובע בה שלשלת, שאם תהיה אבודה, תהיה השלשלת מונח עלי. כך אמר הקב"ה, אם אני מניח את בני ישראל, הרי הם אבודים בין האומות. אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם, מה טעם, 'וישמע הכנעני ויושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול' [יהושע ז, ט], שהוא משותף בנו... אמר שאם יהיה מניח ישראל כמו שהם, יהיו נאבדים בין האומות. כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת כמו שהתבאר. ואין ספק שהאומה הישראלית כל האומות מתנגדים לה, והיו המתנגדים גוברין עליה ומבטלין אותה כאשר הם בגלות והם תחתיהם. לכך שתף שמו בהם, כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם. ודבר זה נקרא 'שלשלת', כי השלשלת משלשל ומחבר המפתח שלא יהיה נאבד ממנו. לכך מה ששתף השם יתברך שמו בהם, הוא השלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, שלא יהיו נאבדים בין האומות,

והם דביקים בו, כדכתיב [דברים ד, ד] 'אתם הדבקים בה' אלקיכם וגו' [חיים כלכם היום]'. ואינו דומה ל'ישמעאל', שאף כי גם אצלו שם 'אל', אינו דומה לשם 'ישראל', כי נקרא 'ישמעאל' שהשם שמע תפילת הגר [בראשית טז, יא]. אבל אצל 'ישראל', לשון 'אל' מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם 'ישראל', 'שרית עם אלקים ועם אנשים' [בראשית לב, כט]. ואם כן שם 'ישראל' רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי על שם 'שרית עם אלקים ותוכל', ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'. ולכך אמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו". ובנצח ישראל פ"ל [תקפח.] כתב: "אין להם [לישראל] מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות". וכן הזכיר ענין זה להלן פ"ג הערה 269, ופ"ו [לאחר ציונים 20, 99, והערה 452]. **אמנם לשונו הזהב** כאן מורה שמכוון ליסוד נוסף, שכתב כאן: "אשר חתם בשמם שם 'אל', ודבר זה קיום ישראל", והוא שהחתימה עצמה מורה על הקיום, וכפי שכתב בח"א לשבת נה. [א, לב.], וז"ל: "כי כל חתימה מקיים את הדבר שהוא דבר מקוים, כמו שאמרו [גיטין כב:] אין קיום הדבר אלא בחותמיו, הרי לך כי חתימת הדבר הוא קיומו". ובדרוש על התורה [לא.] כתב: "כי קיום הדבר הוא חותם שלו, שכל חותם נעשה בעבור הקיום". וראה להלן בפתיחה הערות 167, 275, ולהלן פ"ט הערה 617.

(552) כוונתו היא לדברי הירושלמי [תענית פ"ב ה"ו], שהובאו בהערה הקודמת. אך יש להעיר, כי בנצח ישראל פ"י הסיק שדברי הירושלמי האלו ["אם אני מניח את בני ישראל, הרי הם אבודים בין האומות, אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם"] אינם עוסקים דוקא כשישראל בגלותם, אלא אף כשישראל בארצם, וכלשונו [רסב.] שם: "אמנם נראה לי, כי מה שאמרו כאן ששתף שמו בשמם שלא יהיו נאבדים בין האומות, שאין פירושו שלא יהיו נאבדים כאשר הם בגלותם בין האומות, שאף אם אינם בגלות צריכים ישראל לשתוף שמו בשמם, שלא יהיו ישראל בטלים בין האומות, כי האומות מרובים, ויהיו ישראל חס ושלום בטלים בהם, ואז לא יהיה כאן מפתח לפלטרין הגדולה, כמו שהתבאר למעלה. ולכך קבע בישראל שלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, ובזה הם נמצאים ונבדלים בפני עצמם, שהם חלק ה' [דברים לב, ט], ואינם בטלים אצל הרוב. אבל לענין ישראל בגלותם הוא ענין אחר, שהשם יתברך בעצמו עמהם בגלותם". ואילו כאן כתב

"שאף אם הם פזורים ומפורדים בין אומות העולם, לא הוסר משמם שם 'אל'", ופיזור ופירוד בין האומות הוא כשישראל בגלותם, וכפי שביאר בנצח ישראל פ"א שמאפייני הגלות הם יציאה מהמקום, פיזור ושעבוד [ראה להלן פ"ח הערה 357]. וכן יש להעיר על דבריו להלן בפתיחה [שם הערה 167], ויל"ע בזה. וראה להלן פ"ב הערה 249.

(553) לשונו בנצח ישראל פי"ג [שכה:]: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'" [הובא למעלה הערה 276]. וראה להלן פ"ג הערה 274.

(554) שאין קיום לדבר החסר את עצמו ומהותו. ולהלן אסתר ו, יג [לאחר ציון 448] כתב: "מורה על זה שם 'ישראל', כי 'אל' הוא אמתת צורתם, וכאשר השם יתברך מסלק כבודו מהם, כאילו יש בטול לשמם, ובטל עצם צורתם, ואז הם נופלים לגמרי". ורמב"ן [שמות כ, ג] כתב: "לפי דעתי שיזכיר קנאה בעבודה זרה בישראל בלבד. וטעם הקנאה, כי ישראל סגולת השם הנכבד אשר הבדילם לו... והנה אם העם שלו משרתיו פונים אל אלהים אחרים, יקנא בהם השם כאשר האיש מקנא באשתו בלכתה לאחרים, ובעבדו בעשות לו אדון אחר. ולא יאמר הכתוב כן בשאר העמים אשר חלק להם צבאות שמים" [ראה להלן פ"א הערה 590]. ועוד כתב הרמב"ן [במדבר טו, כב]: "ועל כן ייחדו להם רבותינו מצוה אחת שבשגגתה יצא מכלל ישראל ומכל המצוה בהם, והיא עבודה זרה... כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, יראתו ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום". ושוב כתב הרמב"ן [דברים כח, יד]: "אם תלך אחרי אלהים אחרים לעבדם, כבר סרת מכל מצותיו, ואין לו חפץ כלל בכל המצות שתעשה". ובתפארת ישראל ס"פ כח כתב: "אם לא ישמרו ברית עבודת אלילים, הוא מסולק לגמרי מן השם יתברך". ובנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [הובא למעלה הערה 493, להלן פ"ב הערה 50, פ"ג הערה 395, ופ"ט הערה 52]. וברי הוא שאם ישראל ח"ו עובדים ע"ז, בזה הם חותרים נגד עצם קיומם, שהוא להעיד

על אחדות ה'. ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו [תכט.] כתב: "נקראים 'ישראל', והקב"ה שיתף את שמו בשמם, וקראם 'ישראל'. אבל אצל [במדבר כו, ט] 'בהצותם על ה" לא יתכן לקרוא אותם בשם 'ישראל', כי בשם 'ישראל' דבק השם בשמם, וכאשר היו חולקים על ה' לא יקראו בשם 'ישראל', כיון שבשם הזה שמו משותף בהם, וכאשר חולקים עליו איך יהיה שם ה' עליהם". ובגו"א ויקרא פי"ח אות ג [לט.] ביאר שגם כאשר ישראל אינם גדורים בעריות אין שם "ישראל" עליהם. וראה להלן פ"ו הערה 452.

(555) זהו המשך דברי הגמרא, שתלמידי רשב"י שאלוהו "וכי משוא פנים יש בדבר", ופירש רש"י שם "איך זכו לנס", והובא למעלה הערה 529. .

(556) לשון הגמרא שלפנינו: "אמר להם, וכי לא אשא פנים לישראל, שכתבתי להם בתורה [דברים ח, י] 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך', והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה". והמהר"ל מבאר שתשובת הגמרא היא לחלק בין ישראל לאומות העולם. וכן ביארו התוספות [נדה ע: ד"ה כאן], שכתבו: "משמע שמחלק בין עובדי כוכבים לישראל". ועל כל פנים מקשה, שהואיל ויש משוא פנים לישראל, מדוע הגמרא במגילה אמרה שתלמידי רשב"י תמהו "וכי משוא פנים יש בדבר", הרי לישראל אכן יש משוא פנים, ומה קשה. וכן הקשה במנות הלוי בהקדמה, בשאלה ח, וז"ל: "בשאלת משוא פנים, וזה קושי גדול עצום, ולמה לא ישא להם פנים, והלא שאלה זו כבר שאלוה מלאכי השרת והושב להם שכן הוא, כדאיתא בברכות [מביא הגמרא שהובאה כאן]... ואחרי שכן הוא, למה לא נתפייסו תלמידי רשב"י במה שנתפייסו מלאכי השרת, ומה זו שאלה".

(557) לשון הגמרא שם: "כתוב אחד אומר [דברים י, יז] 'כי לא ישא פנים ולא יקח שוחד', וכתוב אחד אומר [במדבר ו, כו] 'ישא ה' פניו אליך', כאן קודם גזר דין, כאן לאחר גזר דין".

(558) ותוספות שם [ד"ה כאן] כתבו שדברי הגמרא בנדה הם עיקר, והוא שלאחר גזר דין אינו נושא פנים אף לישראל, עיי"ש. וכן בח"א לנדה ע: [ד, קסו:] כתב כן, וז"ל: "ובפרק מי שמתו... והשתא למה אינו מתרץ הכא כמו התם, והתם למה לא מתרץ כמו הכא. ואין זה קשיא, דהתם כי אמרו מלאכים לפני הקב"ה כתוב בתורה 'אשר לא ישא פנים וכו", אין עיקר קושיא מן הכתוב מה שנאמר 'אשר לא ישא פנים וגו". רק כך אמרו; כתיב 'אשר לא ישא פנים', וא"כ אין נשיאת פנים הוא טוב, וכיון שאין נשיאות פנים טוב, למה נושא פנים לישראל. ואין לתרץ כי קודם גזר דין נושא פנים, דכיון דאין נשיאת פנים הוא טוב, א"כ למה ישא פנים קודם גזר דין. ולפיכך צריך לתרץ דישראל ראוי

שישא להם פנים, וכמו שמתרץ התם. ומכל מקום הכתוב בודאי מדבר בישראל, שהרי משה מדבר עם ישראל ואמר להם שיהיו יראים מן השם יתברך כי הוא גדול ונורא, לכך לא ישא פנים להם. ולפיכך צריך לומר שכך אמר להם שיהיו יראים שמא יהיה נחתם גזר דין, ואז לא ישא פנים השם יתברך. ודבר זה מבואר זה החילוק שיש בין קודם גזר דין ובין לאחר גזר דין, כי אצל ישראל כאשר עדיין לא נגזר הדין הגמור, ויש כאן טעם שישראל הם נכנסים לפנים משורת הדין, שאף דבר שאינם מחויבים עושים, גם השם יתברך נכנס עמהם לפנים משורת הדין. אבל לאחר גזר דין, ויש כאן דין ברור, לא ישא פנים". וכן כתב בקיצור בח"א לר"ה יז: [א, קיח.]. הרי מבואר שלאחר גזר דין אין נשיאת פנים אף לישראל, וזו הנקודה שרוצה להדגיש כאן.

(559) צרת המן בימי פורים.

(560) וללא גזר דין "אין הקב"ה נותן את ישראל ביד רשעים" [לשונו למעלה לפני ציון 547], וראה למעלה הערה 547.

(561) וגזירה שהחלה לצאת לפועל נחשבת לדבר חזק ובר תוקף, ופשיטא שתקיפות זו יכולה להיות רק בעקבות גזר דין. ואודות תוקפה של גזירה שהחלה לצאת אל הפעל, הנה בברית בין הבתרים אברהם אבינו שאל על הבטחת הארץ "במה אדע כי אירשנה" [בראשית טו, ח]. והגו"א שם אות ז [ד"ה אך] ביאר שאלה זו בזה"ל: "הנראה שהאות הוא שעל כל פנים תתקיים ההבטחה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, כי האות שכך יהיה בודאי... כי כל מעשה כל זמן שלא יצא לפועל יכול להשתנות... ולפיכך אחר כריתות הברית נאמר [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי' [לשון עבר], דבברית בין הבתרים כבר נתן לו הארץ, ואינו עוד הבטחה על הנתינה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, שכבר זכה אברהם בארץ, ודברים ברורים הם אלו למבין". ומבואר מדבריו שהחשש של "יגרום החטא" כוחו יפה כל עוד ההבטחה לא החלה להתממש, אך לאחר שההבטחה כבר החלה להתממש, שוב אין לחשוש שהחטא יגרום לבטול ההבטחה. וכן משמע מדבריו בגבורות ה' פ"ז [מא.], שכתב: "ולכך אע"ג שהובטח אברהם, כאשר לא היה לו זרע היה תולה לומר שמא נתלכלך בחטא". ומשמע שאם כבר היה לו זרע, לא היה אברהם חושש מהחטא שיבטל את ההבטחה. [וראה עוד בגו"א בראשית פי"ג אות ו, שיסוד זה מבואר גם שם, והערה 13 שם]. ובבחינת מה שאמרו [חולין ס.] "אלקא דידן, מיהב יהיב, משקל לא שקיל ["הטובה משנתנה" (רש"י שם)]". ובח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:] כתב: "כל גזירה שבאה מן השם יתברך... היא גזירה שאפשר לבטל אותו...

[אך כאשר] הגזירה נחשבת בפועל, אין ביטול לה". וכן הוא בגו"א במדבר פ"י אות כד [קנ:], ושם הערה 90. וראה להלן פ"א הערה 704, ופ"ו הערה 470.

(562) שביאר שחטאם של ישראל בימי פורים היה "שהשתחוו לצלם" שבימי נבוכדנצר [מגילה יב.].

(563) עומד על הקושי, שהרי מה שישראל השתחוו לצלם של נבוכדנצר אירע הרבה שנים לפני פורים, ומדוע העונש על כך יצא לפעל רק בימי מרדכי ואסתר, כי נבוכדנצר הוא מלך ראשון לבבל, ואחשורוש הוא מלך שלישי למדי ופרס, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ח, וז"ל: "כי מלכות בבל היא שלשה; נבוכדנצר, אויל מרודך, בלשצר. וכן מלכות מדי; כורש, דריוש, אחשורוש". ושאלה זו נשאלה ע"י המנות הלוי בהקדמתו [שאלה ד], וז"ל: "מה שאמר 'מפני שהשתחוו לצלם', ופירש רש"י לצלם נבוכדנצר... יש להפלא כי זה דומה ל'אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהיניה' [ירמיה לא, כח], אחר כמה זמן למה לא נפרע מהם בזמן החטא, והמתין עד זמן אחשורוש, ואין זה ממידת 'ארך אפים', כי בעון העגל נפרע מהם בעת ההיא, והאריך עוד להפרע בכל דור ודור כדבריהם ז"ל [רש"י שמות לב, לד]". וכן הקשה רבי אלישע גאליקו בהקדמתו לפירוש המגילה, שאלה ה, וז"ל: "קשה לתשובת רשב"י שאמר שהעונש היה בשביל שהשתחוו לפסל נבוכדנצר וכדפרישית, דאמאי לא נפרע מהם באותו הדור עצמו, ובזמן אותו המלך שחטאו בו... ואין מדרכיו יתברך שהאבות יאכלו בוסר ושיני בנים תקהינה, וכי משוא פנים יש בדבר, חס ושלום", ולמעלה [הערה 531] הביא קושיא הנמצאת בשני ספרים אלו, וכנראה לכך כוונתו גם כאן. והחתם סופר [מגילה יב.] כתב: "נדקדק בו מה שהקשה במנות הלוי, היתכן מפני שהשתחוו לצלם לפני ששים שנים יענשו עתה בניהם, ואין זה מהארכת אף כי אם משנאה כבושה". ובשם משמואל פרשת תצוה שנת תרע"ד [עמוד קכו], כתב: "אמרו ז"ל 'מפני מה נתחייבו שונאיהם של ישראל כליה, מפני שהשתחוו לצלם'. [וקשה], הלא מיום שמת נבוכדנצר עד מעשה המן עברו מ"ג שנים; עשרים ותלת דאויל מרודך [מגילה יא:], ותלתא דבלשצר [סדר עולם פכ"ח], הן כ"ו. וחמש דדריוש וכורש [סדר עולם פכ"ט], ושתים עשרה דאחשורוש עד מעשה המן [אסתר ג, ז], הרי מ"ג. והרבה שנים שממעשה דצלם עד שמת נבוכדנצר, וב"ד של מעלה אין מענישים עד בן עשרים [שבת פט:], נמצא רוב אנשים שהיו במעשה דצלם כבר הלכו לעולמם, והעולם נידון אחר רובו [קידושין מ:], ורוב הדור נתחלף, למה יענשו עתה במעשה המן בשביל מעשה אבותיהם". ובתחילה יבאר שסעודת אחשורוש מזכירה את עון הצלם, ובהמשך יבאר [לאחר ציון 575] מדוע עון הצלם עצמו לא נפרע אלא לאחר עשרות שנים.

(564) כמו שיבאר בסמוך את הצד השוה שבין השתחוואה לצלם להנאה מסעודת אחשורוש. וראה להלן פ"ג הערה 693.

(565) כן כתב השם משמואל, פרשת תצוה, שנת תרע"ד [עמוד קכו], וז"ל: "ועם זה יובן שהחטא מה שנהנו מסעודת של אותו רשע נמשך עוד מהחטא הקדום שהשתחוו לצלם ונשאו נשים נכריות. ובזה יתיישב מה שאמרו ז"ל מפני מה נתחייבו שונאיהם של ישראל כליה, מפני שהשתחוו לצלם, הלא מיום שמת נבוכדנצר עד מעשה המן עברו מ"ג שנים... אך להנ"ל ניחא שהחטאים הנ"ל שנשתאבו בקרבם, משכו אותם לסעודה, וא"כ עוד מרחף עליהם חטא אבותיהם. ועוד שבאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם נענשין בעון אבותיהם [סנהדרין כז:]. ויש לומר עוד, שאף אלה שלא היו בשושן ולא נטלו חלק בסעודה זו, מ"מ באשר היה טמון בקרבם חטא אבותיהם, אף שלא יצא לפועל, נמי צריכין מירוק... על כן נענשו כולם, מפני שנשתאב בקרב ישראל חטא זה, והוא שהביאם לחטא הסעודה, וכולם צריכין מירוק, אפילו אותם שלא נטלו חלק בה".

(566) "לעבודה זרה לגמרי" - לעבודה זרה גמורה. וראה להלן פ"ג הערה 421, שנתבאר שם שההנאה מסעודת אחשורוש היא סבה גדולה לפורעניות, משום שבזה התחברו לאומות, וישראל מאבדים את מעלתם כאשר מתחברים לאומות. וראה להלן פ"ד הערה 425.

(567) כמו שנאמר [אסתר א, ד] "בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו ימים רבים". ולהלן במגילה יבאר את כבוד המלכות שהיה לאחשורוש בסעודה שעשה.

(568) פירוש - ישנן ארבע מלכיות [בבל, פרס ומדי, יון, ואדום], ודניאל ניבא עליהן [דניאל ז, ב-ז], וכמבואר בגמרא [קידושין עב.]. ולמעלה [לאחר ציון 444] כתב: "והרי מלכות פרס אחת מארבע מלכיות שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל", וראה למעלה הערה 445, ולהלן פ"ג הערה 526.

(569) אודות התנגדותן של ד' מלכיות לישראל, כן כתב בנר מצוה [ח:]: "כלל הדבר, דבר שהוא אחד מסוגל לו האמצעי, והיוצא מן האחד הוא מתיחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע. ולכך המלכיות הם ד', כנגד ד' רוחות היוצאים מן האמצעי". וראה להלן בפתיחה הערה 356, שהובאו שם עוד מקבילות ליסוד זה. וראה להלן פ"ג הערה 526.

(570) פירוש - ישראל הם דביקים בהקב"ה, וכמבואר למעלה [לפני ציון 549] ש"עצם ישראל שהם אל השם יתברך", וראה למעלה הערה 549.

(571) לשונו בח"א לע"ז ב. [ד, יז., בביאור דברי הגמרא שם שהאומות מעידות שישראל הם צדיקים]: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם [האומות] מעידים בעצמם שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, אם כן בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים" [הובא למעלה הערה 242]. ובדרוש על המצות [נז.] כתב: "במסכת ע"ז [נב.], ע"ז של עכו"ם אסורה מיד משפסלה, אע"ג שלא עבדה, אסורה בהנאה... וע"ז של ישראל אינה אסורה בהנאה עד שעבדה... והטעם הוא בכל זה, כי עכו"ם דבק בעבודה זרה, ולפיכך מיד שפסל הע"ז נעשית הע"ז אלוה שלו, אע"ג שלא עבדה. וישראל שהם דבקים באלקים חיים, רחוק מן ישראל הע"ז, ואין חל על הע"ז שעשה שם ע"ז עד שעבדה, כי אין הישראלי מוכן להיות אליו אלהים אחרים. הפך עובד ע"ז, שהוא דבק באלוה אחר, ולכך מיד שפסלו הוא אלהות שלו. מזה תראה שכל דבר שהוא מוכן אל דבר, בקלות מגיע אליו. והדבר שאינו מוכן אל דבר, לא יבא בקלות אליו" [הובא למעלה בחלקו הערה 62]. **ושמעתי ממו"ר** הגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א ראיה נפלאה ליסוד זה [שישראל רחוקים מע"ז, לעומת אומות העולם]; הנה אמרו חכמים [שבת פח:] "בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו. אמר להן, לקבל תורה בא. אמרו לפניו, חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם... אמר לו הקב"ה למשה, החזיר להן תשובה... מה כתיב בה [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים', בין עמים אתם שרויין שעובדין עבודת גלולים. שוב מה כתיב בה [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו', כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכין שבות. שוב מה כתיב בה [שמות כ, ז] 'לא תשא', משא ומתן יש ביניכם. שוב מה כתיב בה [שמות כ, יב] 'כבד את אביך ואת אמך', אב ואם יש לכם. שוב מה כתיב בה [שמות כ, יג] 'לא תרצח לא תנאף לא תגנוב', קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם". הנה לגבי רוב הדברות נטען כנגד המלאכים שאין להם את הנסיונות שיש לאדם מצד עצמו [עושה מלאכה, משא ומתן, אב ואם, קנאה ויצה"ר], אך לגבי הדיבור השני של ע"ז נטען כלפיהם "בין עמים אתם שרויין שעובדין עבודת גלולים". חזינן מכך שנסיון ע"ז מגיע לישראל דרך אומות העולם, ואינו נובע מישראל עצמם, לעומת שאר נסיונות. וזה מורה באצבע שע"ז מרוחקת מישראל מצד היותם דבוקים בה' יתברך. וראה להלן פ"ג הערה 88.

(572) דוגמה מובהקת לדבר; רש"י [ויקרא כה, לח] כתב: "כל הדר בארץ ישראל אני לו לאלקים, וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה". ובגו"א שם אות נח, כתב: "טעם זה ידוע, כי ארץ הקדושה היא לה'... לפיכך הדר בארץ ישראל הקב"ה הוא לו לאלקים. וכל הדר

בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד השרים העליונים, הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה, כי 'ברוב עם הדרת מלך' [משלי יד, כח], והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ" [ראה להלן פ"ג הערה 147]. דוגמה נוספת; רש"י [שמות כא, א] כתב: "המביא דיני ישראל לפני גוים, מחלל את השם ומיקר את שם הע"ז להשביחה, שנאמר [דברים לב, לא] 'כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים', כשאויבינו פלילים זהו עדות לעלוי יראתם". ובגו"א שם אות ז, כתב: "טעם זה ידוע... כי עובדי עבודה זרה אומרים כי המשפטים הוא לאלהות שלהם, כי כל אלהות יש לו משפט, ולעולם הולכין אחר בית דין יפה וחשוב יותר [סנהדרין לב:], נמצא ההולך לפני דין שלהם מייקר שם עבודה זרה להחשיב משפט אלהיהם".

(573) על פי דבריו יומתק לשון חכמים שאמרו [מגילה יב.] "שנהנו מסעודתו של אותו רשע", וכבר העירו [מנות הלוי בהקדמתו (ד"ה והנראה), ופירוש מגילת אסתר לר"א גאליקו בהקדמתו (סד"ה ולבא)] מדוע נקטו בלשון "שנהנו", ולא "שאכלו". ולפי דבריו מיושב היטב, שאין האכילה בסעודה העון שעשו, אלא הדביקות בע"ז היא העון שעשו, ורק הנאה יוצרת דביקות, וכמו שכתב רש"י [סנהדרין נח.] "ודבק ולא בזכר - דליכא דיבוק, דמתוך שאין הנשכב נהנה אינו נדבק עמו". ושם בעמוד ב כתב "שלא כדרכה - אין כאן דבק, שמתוך שאינה נהנית בדבר אינה נדבקת עמו". ובהקדמת האגלי טל כתב: "מאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה", והזכיר שם את דברי רש"י אלו [ראה להלן פ"י הערה 18]. וכן מיושב מדוע אמרו "שנהנו מסעודתו של אותו רשע", ולא אמרו "מסעודת אחשורוש" [כן הקשה המנות הלוי שם, ור"א גאליקו שם], כי לא אחשורוש הוא הנושא כאן, אלא היותו מורה על דביקות אומות העולם בע"ז, ולכך רשעותו הוזכרה, כי זו רשעות האומות שאינן מכירות בה'. לכך שמו לא נזכר, כי אין זה דין באחשורוש, אלא דין ברשעי אומות העולם. וראה להלן פ"א הערה 823, פ"ג הערה 421, פ"ד הערה 510, ופ"ה הערה 76.

(574) פירוש - טעם שני מדוע הנאה מסעודת אחשורוש אין בידה להביא שיתחייבו כליון לגמרי, כי לא השתתפו בסעודה אלא אנשי שושן, ואין בזה לחייב כליה לכל ישראל.

(575) בימי נבוכדנצר, אלא העונש בא לאחר עשרות שנים. וכן הקשו מפרשי המגילה, וכמובא למעלה הערה 563.

(576) כמבואר למעלה הערות 97, 264, 383. ורש"י [במדבר כא, א] כתב: "עמלק מעולם רצועת מרדות לישראל, מזומן בכל עת לפורענות". וראה להלן פ"ד הערה 9, פ"ה הערה 598, פ"ח הערה 201, ופ"ט הערה 156.

(577) אודות שהמן נקרא "צר", כן נאמר [אסתר ז, ו] "ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה". ואודות שנקרא "צורר", כן נאמר [אסתר ג, י, שם ח, א] "צורר היהודים". ולהלן בפתיחה [לאחר ציון 206] ובאסתר [ד, יד (לאחר ציון 327)] ביאר מדוע זרע עמלק הוא צר וצורר את ישראל. וראה להלן פ"ה הערה 295. והנה סתם המהר"ל ולא ביאר מדוע דוקא בחטא זה [של השתחווה לצלם] יהיה פרעונו רק על ידי המן הרשע, עד כדי כך שהעונש עליו התעכב עשרות שנים עד שהמן יהיה ראוי לגדולה. וראה הערה הבאה.

(578) אסתר ג, א "אחר הדברים האלה גידל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי וינשאהו וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו". ובגבורות ה' פ"ח [נא.] כתב: "'גדולה' [בראשית טו, יב] זו מדי, שנאמר 'אחר הדברים האלה גידל המלך' [ויק"ר יג, ה]. ענין זה של 'גידל' רמז על מלכות מדי, שהיה מגדל את המן, כאשר אמרו במדרש שהיה אחשורוש מגדל את המן יותר ממנו. וכך אמרו במדרש [ילקו"ש אסתר רמז תתרנג] 'וישם את כסאו', שהיה עושה לו בימה למעלה מבימתו, והוא לגודל כח עמלק. שנאמר [שמות יז, טז] 'כי יד על כס יה וגו'. ומזה תבין גודל כח המן, שהוא זרע עמלק, שעליו בפרט אמר [שם] 'מלחמה לה' בעמלק'. ולפיכך היה המן, שהוא מזרע עמלק, ראוי לגדולה יותר מן אחשורוש, וראוי שיקרא מלכות זה 'גדול', שהרי יש בו גדולה יתירה על ידי המן. ואין להקשות כי דבר זה לא היה לאחשורוש, אדרבא היה שפלות דבר זה אליו. זה אין קשיא, דסוף סוף היה מלכות זה מיוחד בדבר זה להגדיל אדם שיהיה גדול מאוד. ומה שהיה מגדיל אותו יותר מן המלכות, שהיה חושב שעל ידי גדולה זאת וחשיבות זה יקבל כל מלכותו גדולה, כאשר יש במלכותו מי שהוא גדול כמו זה, שהיה גדול מן המלכות. ולפיכך היה גדולה זאת ענין מענין עבודה זרה להמן. וזה שאמרו במדרש [אסת"ר ז, ח] שלא היה רוצה מרדכי להשתחות לו, שעשה עצמו עבודה זרה [ראה להלן פ"ד הערה 172, ופ"ה הערה 329]. וכל זה שהיה גדול מן המלכות, ואין גדול מן המלכות רק האלהות. ולכך אמרו 'גדולה' זו מדי, שהגדילה המן יותר מן המלכות". נמצא שעל עון הצלם של ישראל ראוי להפרע במיוחד המן, שמלכות מדי מגדלתו שהוא יהיה עבודה זרה, ותבוא מלכות המגדלת ע"ז, עם זה שעשה עצמו ע"ז, ויפרע בישראל שהשתחוו לע"ז. וראה להלן בפתיחה הערות 43, 169, 240, פ"א הערה 101, פ"ב הערה 250, פ"ג הערה 84, ופ"י הערה 5.

(579) אודות ארבע המלכיות ויחודן, ראה בנר מצוה [כג:] שהאריך בזה טובא, והקביל את ארבע המלכיות לארבעת חלקי האדם [גוף, נפש, שכל, וכח הכולל שלשת כחות אלו]. וכן הוא בגבורות ה' פ"ח [נא.], ונצח ישראל פי"ח [תח:]. וראה הערה הבאה, פ"ג הערה 526, ופ"ח הערה 276.

(580) יש להבין, שמבאר שכל מלכות מסוגלת לעשות דבר אחד בלבד, ומ"מ נקט כאן בשני דברים "החריבה בית המקדש, והגלה ישראל לבין האומות". אמנם הענין מבואר על פי מה שכתב בנר מצוה [נא.], וז"ל: "כי לכל אחד מן ד' מלכיות היה לו מדה מיוחדת. וזה, כי מלכות הראשון, הוא מלכות בבל, היתה מבקשת החשיבות להיות חשוב על כל, וכמו שאמר דניאל [דניאל ב, לח] 'אנת הוא רישא דדהבא', כלומר שהוא ראש בחשיבות היותר, וזה שהיה מבקש הגבהתו על הכל, וכמו שראה אותו דניאל חיה ראשונה, דומה לארי [דניאל ז, ד]. כי ארי הוא החשוב בחיות, כמו שאמרו [חגיגה יג:] מלך בחיות הוא ארי [ראה למעלה הערה 453]. ולא היה מבקש רק החשיבות היותר גדול". ובהמשך שם כתב [נה:]: "כי המלכות הראשון גם כן שרפה בית אלקינו, דבר זה מפני שהיו רוצים לכבוש את ישראל תחת ידיהם, ולא היה זה משום השחתה. רק בשביל כי המלכות הזאת רוצה שיהיה מתנשא על הכל... ולפיכך היו כובשים ישראל. ומפני שהיו רוצים בכבוש גמור, היו כובשים ושורפים את הכל". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה:] כתב: "וזה יש לך לדעת, כי נבוכדנצר שהחריב את הבית, לא עשה זה רק בשביל שלא היו רוצים להיות כפופים תחתיו, שהרי מרדו בו, כדכתיב בקרא [מ"ב כד, א], ולא היה נבוכדנצר הרשע מתנגד אל קדושת בית אלקינו... ולפיכך כאשר ראה דניאל מלכיות אלו, ראה נבוכדנצר שהיה זהב, ואמר [דניאל ב, לח] 'אנת רישא דדהבא', כלומר שאתה כמו הזהב, שרוצה אתה להיות חשוב כמו הזהב שהוא חשוב. ובשביל שמרדו בו היה מחריב ירושלים". וכן כתב בקיצור בנצח ישראל פ"ה [קטז.]. לכך חורבן הבית והגלית ישראל אינם שני דברים, אלא דבר אחד; "היו רוצים לכבוש את ישראל תחת ידיהם" [לשונו בנר מצוה שם]. ובהמשך [לפני ציון 582] הזכיר רק את חורבן הבית, ולא את הגלית ישראל לבין האומות, ועל כרחך שעיקר רשעותו הוא חורבן הבית, והגלית ישראל היא תולדה מכך. וראה להלן בפתיחה הערות 60, 239, ופ"א הערה 16.

(581) כי כל מלכות פעלה בדבר המיוחד לה והתואם למהותה, ואי אפשר שתפעל בדבר החורג ממהותה, בבחינת "אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות" [ב"ר נ, ב], וכמבואר למעלה הערה 494.

(582) שמהותה היא לגדל את המן, וכמבואר בהערה 578.

(583) כי ארבע המלכיות הן; בבל, פרס ומדי, יון, ואדום [ב"ר ב, ד]. ובנצח ישראל פכ"א [תנב.] כתב: "מלכות בבל בודאי עמדה מכח מלכות קדישין עליונים, שהרי מלכות בבל נטלה מלכות ישראל. ואחר כך נטלה מלכות פרס המלכות מן מלכות בבל, וירשה מלכות קדישין עליונים". ורש"י [יומא י., עפ"י הגהות הב"ח] כתב: "בלשאצר שהיה מכשדים נפל ביד דריוש המדי וכורש הפרסי חתנו".

(584) פירוש - לא היה ראוי שעוון שנעשה תחת מלכות בבל [השתחוואה לצלם של נבוכדנצר] יצא לפועל במלכות אחרת.

(585) "כי חטא זה שנהנו מסעודה של אחשורוש הוא גם כן קרוב לעבודה זרה לגמרי" [לשונו למעלה לפני ציון 566].

(586) פירוש - בגמרא אמרו [מגילה יב.] "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה. אמר להם, אמרו אתם. אמרו לו, מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אמר להם, אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו. אמרו לו, אמור אתה. אמר להם, מפני שהשתחוו לצלם". ומדוע לא יקשה גם על רשב"י אותה קושיא שהקשה לתלמידיו ["אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו"], שרק יהרגו אלו שהשתחוו לצלם, ולא אלו שבכל העולם כולו. וגם שאלה זו הקשה במנות הלוי בהקדמתו, שאלה ה, וז"ל: "קושית 'אם כן של שושן יהרגו' נפלאת היא בעיני, כי קושיא זאת כמו כן יקשה לדעת רשב"י, שאמר על שהשתחוו, א"כ של בבל שהשתחוו לצלם נבוכדנצר יהרגו, של כל העולם כלו אל יהרגו. ומה זה שאמר 'אם כן של שושן יהרגו', כאילו מתחייב זה לדבריהם ולא לסברתו". וכן ר"א גאליקו רמז לקושיא זו בהקדמתו [ד"ה והרב ענה]. וכבר נתבאר כמה פעמים בהקדמה זו שהמהר"ל מכוון בדבריו לשני ספרים אלו [ראה למעלה הערות 531, 556, 563, 573].

(587) לשון הפסוק "בעידנא די תשמעון קל קרנא משרוקיתא קיתרוס סבכא פסנתרין סומפניה וכל זני זמרא תפלון ותסגדון לצלם דהבא די הקים נבוכדנצר מלכא". וביאר המלבי"ם שם: "בעדנא, בעת אשר תשמעו קל קרנא, שהם שבעת מיני זמר, תפלו ותשתחוו לצלם הזהב אשר הקים נבוכדנצר המלך. כי בהמלכת המלך היה דרכם לנגן בכלי זמר, והיה התחלת הניגון אות שיפלו וישתחוו לקבל מלכותו לעולם... שתשאר מלכותו מלכות נצחית". והואיל ונבוכדנצר העמיד את הצלם בכדי שיקבלו את מלכותו, הסברה נותנת שעשה כן בכל מקומות מלכותו, ולא רק במקומות מסוימים. וראה להלן בפתיחה הערה 370.

(588) לא מצאתי למי כוונתו.

(589) כפי שביאר למעלה כמה פעמים, שנס פורים היה נס גדול במיוחד מחמת כחו הרב של המן הרשע, וכמו למעלה [לאחר ציון 289] כתב: "ומזה תבין כמה גדול הנס שהיה להם, כי המן שהיה מזרע עמלק כחו היה להביא המיתה, והשם יתברך הציל אותנו על ידי מרדכי מהמן הרע... ומפני גודל הנס יסד דוד המלך עליו השלום מזמור 'למנצח על אילת השחר' על גאולה זאת". ולמעלה [לאחר ציון 521] כתב: "ובא להגיד גודל הצרה שהיה להם, ועם כל זה על ידי תפילתם הציל אותם השם יתברך מן האויב. וכל המזמור הזה עד הסוף מפרש כמה גדול תוקף הנס שעשה השם יתברך להם".

(590) לכאורה מה שמקשה מהמגילה ["למה לא נעשה **בכל המגילה הזאת** נס נגלה"] הוא לאו דוקא, אלא כוונתו למאורע של פורים, דמדוע לא נעשה בכל המאורע הזה נס נגלה. וכן למעלה [לאחר ציון 307] כתב: "לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך". וכן כתב להלן [אסתר ב, כב] "לא תמצא בגאולה הזאת מה שתמצא בשאר הגאולות... גאולה זאת לא היה בה נס נגלה". וראה להלן בפתיחה הערה 353. וביאור השאלה הוא, שהואיל והיה בפורים נס גדול, ועניינו של נס הוא "דבר יוצא מן הטבע ומסדר העולם" [לשונו בדר"ח פ"ה מ"ד (קמב.), וראה למעלה הערה 369], לכך יקשה, מדוע בפורים לא היתה יציאה מן הטבע ומסדר העולם. והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "ומן הנסים הגדולים המפורסמים, אדם מודה בנסים הנסתרים". הרי שנסים נסתרים נתלים בנסים המפורסמים, ו"מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול" [ב"ב יב.], ומכך משמע שנס מפורסם הוא יותר חשוב מנס נסתר. והואיל והיה בפורים נס גדול, מדוע איפוא לא היה בו גם נס גלוי ומפורסם. ועוד, כי כבר השריש שהדבר שנגלה הוא בפועל, ואילו הדבר הנסתר הוא בכח. וכגון, אמרו במשנה [אבות פ"ג מי"ד] "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה, חיבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה". ובדר"ח שם [שנו.] כתב: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פ.] כתב: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט כתב: "כי הקבורה שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "דבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב" [ראה להלן בפתיחה הערה 77, ופ"ב הערה 163, ופ"ג הערה 635]. ולכך הנס הנגלה הוא נס בפועל, ואילו הנס

הנסתר הוא נס בכח, "ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל" [לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד].

(591) כמבואר למעלה הערות 380, 381 שנס הנרות מורה שגם נס המלחמה היה לא טבעי. ולהלן [אסתר ב, כב (לאחר ציון 633)] כתב: "לא תמצא בגאולה הזאת מה שתמצא בשאר הגאולות, כי אף נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה, ואילו גאולה זאת לא היה בה נס נגלה". וראה להלן הערה 596.

(592) ראה למעלה הערה 280 שנתבאר שם שכח המן מתבטל משער החמישים. וכן בסמוך [לאחר ציון 596].

(593) כמו שיבאר בסמוך שכל מקום שנאמר במגילה "מלך" סתם, הכוונה היא גם להקב"ה. וכן להלן [ה, ד] ביאר שהמלים "יבוא המלך והמן היום" [שם] הן ראשי תיבות שם הויה [ראה שם הערה 233]. והטעם הוא שהואיל וגאולת פורים הגיעה ממקום עליון נסתר, לכך שמו יתברך גם כן נסתר. וראה למעלה הערה 381 שנתבאר שם שדבר המוסתר במציאות הוא מוסתר גם במקרא. והנה כמה פעמים כתב ששמו של הקב"ה אינו במפורש במגילה. וכגון, להלן [אסתר ו, יא (לאחר ציון 225)] כתב: "כי אין כאן נס נגלה כמו שהיה בקריעת ים סוף ושאר הניסים, ולפיכך במגילה הזאת לא תמצא שם קדוש שאינו נמחק, כי לא נראה בהנהגה הזאת הטבעית שמו הגדול שמחדש ניסים, רק ברמז בלבד נזכר". וכן כתב להלן אסתר ב, כב [לפני ציון 638], דר"ח פ"ו מ"ז [רכא.], וח"א לחולין קלט: [ד, קטז:]. והראב"ע [למעלה א, א (נוסח א)] כתב: "והנה אין במגילה הזאת זכר השם, והיא מספרי הקדש". וראה למעלה הערות 310, 389, ולהלן הערות 613, 614, פ"ב הערה 638, ופ"ו הערות 227, 285.

(594) לשונו להלן [אסתר ב, ז (לאחר ציון 178)]: "'אסתר' כלומר שיש לה מדריגה פנימית נסתרת בשביל הצניעות שבה, ובשביל כך זכתה לגאולת ישראל... שהיה לה מידת הצניעות, ולפיכך זכתה לאבד את המן. ודבר זה ידוע כי מה שנקראת 'אסתר' יורה על מדריגת נסתרת עליונה ופנימית שהיה לה... כי הצניעות דוקא מאבד זרע המן... ובפרט ביד אסתר, שנקראת על שם הצניעות... ועשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה... ולכך שם 'אסתר' ראוי לה לגמרי, כי מכח השם של אסתר היתה גוברת על המן, שהוא מזרע עמלק, שהוא מזרע עשו". ולהלן [אסתר ב, יב] כתב: "זהו עצם אסתר כמו שמפרש בגמרא [מגילה יג.] צניעות אסתר, ועיקר שם אסתר מורה על הצניעות, שהיתה מסתרת עצמה, מכל שכן היתה צנוע". ולמעלה [לאחר ציון 275] כתב: "כיון שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה

השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה... כי הגואל מן סתירת פנים הוא אסתר. וזה כי כאשר היו ישראל בהסתרות פנים, ראוי שיהיה הגואל אותם מן הסתרת פנים מי שיש לו המדה הראויה לזה, והוא הצניעות והסתר, כמו שהיה לאסתר הצניעות". ולמעלה [לאחר ציון 360] כתב: "כי מפני צניעות של אסתר שנקראת 'אסתר' על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה". וראה להלן הערה 611, ופ"ב הערות 36, 180.

(595) למעלה [לאחר ציון 282]: "וכך מרדכי שנרמז בלשון [שמות ל, כג] 'בשמים ראש' הכתוב אצל הקטורת, מורה על ההסתר. כי הקטורת הוא נסתר כאשר ידוע, שהרי היו מקטירים אותו לפני ולפנים ביום הכפורים [יומא נב:], ובשאר ימות השנה לא היו מקטירין אותו כי אם על המזבח בפנים. וכאשר היו מקטירין על המזבח, היו פורשין מן העזרה, שיהיה הקטורת בחשאי. וכן אמרו על הקטורת [יומא מד.] יבא דבר שבחשאי, שהוא הקטורת, ויכפר על דבר שבחשאי, הוא לשון הרע. ומזה תבין כי אסתר בת זוג למרדכי, שנקרא על שם 'מרי דכיא', והדברים האלו עמוקים מאוד... ראוי שיהיה הגואל מרדכי ואסתר, שהם מגיעים בתפילתם אל הנסתר". הרי שגם מרדכי משתייך להסתר של פורים.

(596) מה שנקט בלשון "**אפילו** חנוכה היה נס נגלה", וכן להלן [אסתר ב, כב (לפני ציון 634)] כתב: "כי **אף** נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:] כתב: "בגאולה הזאת [של פורים] לא היו אותות ומופתים כלל... **ואף** בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות" [הובא למעלה הערה 304]. נראה שכוונתו לומר שאע"פ שחנוכה היה בזמן שלא היו בו נביאים, שכבר נסתלקה הנבואה [שנתבטלה בתחילת בית שני (ראה הקדמת רב נסים גאון בתחילת מסכת ברכות)], מ"מ היה בו נס נגלה של הנרות. ורש"י [מגילה יד.] כתב: "חנוכה כבר פסקו הנביאים, אבל בימי מרדכי היו חגי זכריה ומלאכי". ונבואה ונסים שייכי אהדדי, וכמבואר למעלה הערה 415. ולהלן [אסתר ו, יא (לאחר ציון 214)] כתב: "הנס הזה [של פורים] היה בזמן שלא היה נסים ונפלאות בעולם, אלא עולם היה נהוג כמנהגו, כי בזמן בית ראשון היו ניסים ונפלאות בעולם". וק"ו שכך יאמר על חנוכה, שהיה בזמן מאוחר יותר מפורים [יומא כט.], בתוך ימי בית שני. וראה למעלה הערה 37, להלן פ"ב הערה 634, ופ"ו הערה 216.

(597) לשונו להלן [אסתר ה, ד (לאחר ציון 194)]: "כי ידעה אסתר... כמה גדול כח המן שאין רפואה לצרה רק כי אם על ידי השם יתברך בעצמו... ולפיכך אין מועיל לזה

אלא התפילה, כי התפילה גובר על כח המן, ודבר זה ידוע בחכמה". ולהלן [אסתר ב, ז (לאחר ציון 242)] ביאר שמפאת כחו הרב של המן, היה צורך שיתומה מאב ואם תהיה הגואל. וכן להלן [אסתר ו, יא] ביאר שמפלת המן באה משער החמישים, שמשם ניתנה תורה. ולמעלה [לאחר ציון 239] כתב: "לכך שאל '[המן] מן התורה מניין' [חולין קלט:], שיש לו לרשע רמז בתורה. שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות, עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כחו ברשעות, וכחו הרע כח בלתי גשמי". וראה למעלה הערות 240, 280, 290, 384, 393, 468, להלן בפתיחה הערות 242, 407, פ"ב הערות 183, 244, פ"ג הערות 26, 203, פ"ה הערות 196, 222, ופ"ח הערה 25.

(598) "גם כן" - כמו שאר המועדים שהיו לישראל.

(599) תהלים צא, א "יושב בסתר עליון וגו'", הרי העליון הוא נסתר. ואודות שהעליון הוא נסתר, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פט"ו [תריז:] כתב: "מדריגה הנבדלת היא נסתרת". ובנתיב העבודה פ"ב כתב: "המשמיע קול בתפילתו אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר... ולפיכך הוא מקטיני אמונה [ברכות לא.]". ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.] כתב: "תדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:], שאמרו סתם גוי מרבה דברים... שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה, ואינה פנימית נעלמת. לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים [קידושין מט:], בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר... אל הגילוי. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד". ובנתיב העבודה ס"פ ג הזכיר יסוד זה בקצרה. וכן הוא בגבורות ה' ס"פ כז, תפארת ישראל פט"ו [רלב:], נצח ישראל פנ"ז [תתפה:], נתיב השתיקה פ"א, נתיב הצניעות פ"א, ח"א לקידושין מט. [ב, קמז.], ועוד ועוד. וראה להלן פ"א הערה 986.

(600) יש להעיר, כי אמרו חכמים [ברכות ד.] "ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון, אלא שגרם החטא", ופירש רש"י שם "אלא שגרם החטא - ולא הלכו אלא ברשות כורש". וכן כתב רש"י [סוטה לו.] "ליעשות להם נס

- לעלות בזרוע, ולא יהיו משתעבדים למלכות, אלא שגרם חטאם של ישראל בימי בית ראשון ונגזר עליהם שלא יעלו אלא ברשות". אך הרי הליכה ברשות משתייכת למהלך של נס נסתר, ומדוע מהלך של נס נסתר מתייחס לגרימת החטא, הרי פורים יוכיח, שהיו בו נסים נסתרים והוא נחשב לעלית מדריגה, ולא ירידת מדריגה. ואולי רק כאשר איירי כנגד המן הרשע, שנפילתו היא ממקום עליון, אז ידעינן שהנהגה נסתרת באה ממקום עליון ונבדל, ולא כאשר איירי כנגד מלכי פרס.

(601) לשון המדרש שלפנינו: "כל מקום שנאמר במגלה זו 'למלך אחשורוש', במלך אחשורוש הכתוב מדבר. וכל מקום שנאמר 'למלך' סתם, משמש קודש וחול". וראה להלן פ"א לפני ציון 1164 שהביא את המדרש באופן אחר, וכלשונו שם: "שאמרו במדרש כל מקום שנאמר במגילה 'המלך', במלך מלכי מלכים מדבר [ולא גם באחשורוש]. וכל מקום שכתיב 'המלך אחשורוש', באחשורוש מדבר". וראה שם הערה 1164 בישוב הדבר.

(602) פירוש - הואיל ושרשם העליון של דברי המגילה הזאת הוא למעלה, נמצא שבמגילה זו יש מערכת כפולה הפועלת בו זמנית; דברים הנעשים למטה ששרשם העליון הוא למעלה, וכמו שמבאר. ואם תאמר, דאדרבה, כאשר הנסים הם גלויים, אז ברור לכל שיד ה' פעלה זאת, ולכך הדברים בנקל מתייחסים אל ה'. אך כאשר הנסים הם נסתרים, ויד ה' אינה נראית בברירות כפי שהיא נראית בנסים גלויים, לכאורה אז הדברים לא יתייחסו כ"כ בנקל אל ה'. ואילו כאן מתבאר להיפך; כאשר מעורבותו של הקב"ה היא נסתרת, אז כל המעשים מיוחסים אליו יתברך, יותר מכאשר מעורבותו של הקב"ה היא גלויה, אתמהה. אמנם סתירה זו בנין היא; כאשר ישנם נסים גלויים, אז ניתן לומר שטבע לחוד ונסים לחוד, ונסים גלויים מתייחסים אל ה', ולא מעשי הטבע הרגילים. אך כאשר איירי בנסים נסתרים, הרי אין הם דבר מסויים, אלא כל פקעת המעשים והשתלשלותם מונהגות בהנהגה זו. לכך אין מקום לומר טבע לחוד ונסים לחוד, ולהגביל את מעורבתו של הקב"ה למעשה זה יותר מאשר למעשה אחר, אלא כל המעשים נסקרים בסקירה אחת שיד ה' פעלה את כלם. ולהלן פ"ז [לאחר ציון 201] כתב: "כי שככה חמת מלך עליון, ובשביל זה שככה חמת המלך בשר ודם גם כן", ושם הערה 202.

(603) יש להעיר, שלכאורה על כל מלך נאמר כן, דכתיב [משלי כא, א] "פלגי מים לב מלך ביד ה' על כל אשר יחפץ יטנו", ופירש המלבי"ם שם: "פלגי מים לב מלך - הגם שלב האדם הפרטי נתון ברשותו והבחירה בידו, לא כן לב המלך, אחר שבבחירתו

תלוי אושר הכלל, ואם יבחר בדרך רע ישחית רבים ועצומים, לכן לבו זה הכללי הוא ביד ה', והוא בעניני הכלל משולל הבחירה". ולפי זה מהי הרבותא במגילת אסתר שרק בה דרשו שסתם "מלך" מוסב גם כלפי מעלה, הרי כל מלך אינו פועל אלא לפי גזירת ה'. וצ"ע.

(604) אמרו חכמים [מגילה טו:] "כתיב [אסתר ו, א] 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך'. אמר רבי תנחום, נדדה שנת מלכו של עולם. ורבנן אמרי, נדדו עליונים, נדדו תחתונים. רבא אמר, שנת המלך אחשורוש ממש". ולהלן [אסתר ו, א (לאחר ציון 30)] כתב: "ונראה מהו שדרשו כך, מפני שהוקשה להם כיון שהכתוב מדבר משינה שהיא שייך לאדם במה שהוא אדם, לא מצד שהוא מלך, אם כן הוי לכתוב 'נדדה שנת המלך אחשורוש', ולא 'שנת המלך' סתם. ולעיל אמרנו מן המדרש [כוונתו לדבריו כאן ולדבריו להלן פ"א ציון 1164] כי כל מקום שנאמר 'המלך' משמעו בין המלך מלכים בין מלך אחשורוש. לכך דרשו כי הכתוב בא לומר נדדה שנת מלך מלכי המלכים, או נדדה שנת עליונים ותחתונים, לכך כתב 'מלך' סתם, כי לא היה שינה זאת שינה של בשר ודם". ושם מבאר את דעת רבא הסובר שאיירי בשנת המלך אחשורוש. ולפי דבריו כאן אפשר לצמצם את מחלוקתם, דכו"ע מודו שכאשר נאמר במגילה "מלך" סתם זה מתפרש על שלשה אופנים; הקב"ה, אחשורוש, ועליונים ותחתונים כאחד. כי פליגי מהו האופן העיקרי שביניהם. וראה להלן פ"ב הערה 6.

(605) להלן אסתר ב, כב, ויובא בהערה 607.

(606) אודות חשכת הגלות, ראה למעלה הערה 302, שהובאו שם מקבילות לכך.

(607) של גזירת המן. ולהלן [אסתר ב, כב (לאחר ציון 632)] כתב: "לכך נקראת 'אסתר' על שם שהיו ישראל בהסתר פנים לגמרי. ומפני כך לא תמצא בגאולה הזאת מה שתמצא בשאר הגאולות, כי אף נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה, ואילו גאולה זאת לא היה בה נס נגלה. אבל דבר זה כי כל הגאולה הזאת היה בהסתר פנים לגמרי, ועם כל זה נגאלו, לאפוקי חנוכה היה ישראל על אדמתם, והמקדש על מכונו, ולכך היה להם נס נגלה. ומזה הטעם לא תמצא שמו יתברך במגילה הזאת, ודבר זה שאלה גדולה, כי היה הגאולה גדולה ביותר, ולא תמצא שמו יתברך, אף כנוי השם לא נזכר במגילה. אלא שכל זה היה מפני שהיו בהסתרת פנים מן השם יתברך, אף שהיה גואל אותם, היו בהסתרת פנים, ולכך לא נזכר השם במגילה" [הובא למעלה הערה 304]. **והנה כאן** אינו מזכיר שבחנוכה ישראל ישבו על אדמתם, אלא רק "שהיה בית המקדש נבנה וקיים", ואילו להלן [אסתר ב, כב] כתב: "חנוכה היה ישראל על אדמתם, והמקדש על מכונו", ומדוע

כאן הזכיר רק את בית המקדש. ונראה, כי איירי כאן בחשכת הגלות, ולעומת חשכה זו עומד בית המקדש במיוחד ובמסוים, שהרי בית המקדש נקרא [ב"ב ד.] "אורו של עולם". אך להלן שלא הדגיש את החושך הגלות, אלא את ההסתר פנים, לכך שם הזכיר שלעומת זאת עומדים ארץ ישראל ובית המקדש. ובח"א לב"ב שם [ג, נז:] כתב: "יש לך לדעת הטעם מה שנקרא ביהמ"ק אורו של עולם. והוא מבואר ממדרש חכמים שאמרו [ב"ר ג, ד] האורה מהיכן נברא... ממקום בהמ"ק נבראת האורה, שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים', ואין כבודו אלא ביהמ"ק... כי ביהמ"ק הוא נבדל מן הגשמי, וכל נבדל הוא מתייחס לאור, כי האור אינו גשמי כלל, ולפיכך ביהמ"ק אורו של עולם, ומשם התפשט האור בבריאה". ובדר"ח פ"ה סוף מ"כ [תצב.] ביאר שביהמ"ק נקרא "אורו של עולם" מחמת שהוא עיקר מציאות העולם, כי האור הוא מציאות. וכן הזכיר בקצרה בנצח ישראל פ"ח [ריב.], ח"א לע"ז יא. [ד, לח.], וח"א למנחות פו. [ד, פה.]. וראה למעלה הערות 110, 347.

(608) מגילה יד. "אי הכי הלל נמי נימא [בפורים]... אכתי עבדי אחשורוש אנן", ופירש רש"י שם "דלא נגאלו אלא מן המיתה", וראה למעלה הערות 272, 300, ולהלן פ"ב הערות 231, 623. ולהלן פ"ב [לאחר ציון 228] כתב: "ולא באה הגאולה על ידי אחד [ע"י מרדכי לבדו], כי בודאי אילו היתה הגאולה גמורה, שיצאו מתחת אחשורוש, אז היה ראוי שתהיה הגאולה על ידי מרדכי בלבד. אבל עתה שלא היה כאן גאולה גמורה, היה הגאולה על ידי אסתר, שהיא אשה. ועל ידי אשה אין כאן גאולה גמורה, כי כל אשה היא משועבדת לבעלה". ולהלן פ"ז [לפני ציון 163] כתב ש"עיקר הגאולה היינו תליית המן", והיינו כדבריו כאן, שאין הגאולה במה שיצאנו מגלות, שהרי "עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות", אלא גאולת פורים היא "כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 68] כתב: "אבל כאן לא היה השירה על הרווחת ישראל, רק שהפיל אויביהם עד שהגיע להם כליון ואבוד גמור, ועל זה באה השירה הזאת של עשרת בני המן, ולא בא העיקר על ההרווחה של ישראל. כי אף שיצאו מהמן, לא היו נגאלים לגמרי".

(609) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:]: "בגאולה הזאת [של פורים] לא היו אותות ומופתים כלל... ואף בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות... ובכאן אצל אחשורוש לא היה שום נס נגלה. ודבר זה מפני כי היו בגלות והיו בהסתרת פנים, ולא שייך שיהיה בהם נס נגלה כמו בימי יונים, שהיה בימי בית שני... שלכך שם הגואל 'אסתר', כי היתה הגאולה בהסתר, ולא בנגלה כלל. ולפי זה לא תמצא השם במגילה

מפורש, מפני כי היה נס בהסתרת פנים ממנו, ואיך יהיה שמו יתברך מפורש במגילה, אחר שהיה הנס בהסתר פנים מן ישראל" [הובא למעלה הערה 304].

(610) שלא היה נס נגלה משום שהצלתם באה ממקום עליון נסתר. ודרכו של המהר"ל להורות שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב להלן [אסתר ג, ז (לפני ציון 348)]: "כך הוא פירוש זה, ועם כי כבר נתבאר למעלה ענין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובתפארת ישראל ס"פ ד כתב: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובנתיב התורה פ"ז [רצד:] כתב: "והכל הוא דבר אחד וענין אחד כאשר תבין". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד. ובגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח כתב: "והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:] כתב: "והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד". ושם [תג:] כתב: "שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת". ובמפתח ערכים לדרך חיים ערך מהר"ל [עמוד תקלד, סוף טור אמצעי] מצויינים שלשה עשר מקומות שכתב כן בספר דרך חיים. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [ד"ה ובפרק במה בהמה], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד. וראה להלן פ"ג הערות 18, 350, פ"ה הערה 617, פ"ו הערה 288, ופ"ט הערה 535.

(611) וזה מורה שהיו תחילה בצרה ראשונה, שהיא צרת הגלות. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 270]: "ואסתר נרמז בלשון [דברים לא, יח] 'אנכי הסתר אסתיר וגו'" [חולין קלט:], ולמה כתיב שני הסתרות. רק כי הסתר ראשון שהיו תחת מלכות אחשורוש, שהיו משועבדים לו, ויותר מזה תחת המן. ולכך אחר שכתיב [דברים לא, יז] 'והסתרתי פני מהם', חזר לכתוב כי עוד יבא על ישראל שני הסתרות, וזה 'ואנכי הסתר אסתיר וגו'", לרמוז על שני הסתרים שאמרנו. וכיון שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה, ודבר זה יתבאר עוד. לכך הגיע תפילתה גם כן אל מקום עליון הנסתר,

ושם יש בטול לכח המן". וראה למעלה הערה 594, להלן בפתיחה הערה 345, ופ"ח הערה 352.

(612) אודות שבית המקדש היה קיים בימי חנוכה, הנה נאמר [ש"ב כב, ז] "בצר לי אקרא ה' ואל אלקי אקרא וישמע מהיכלו קולי ושועתי באזניו", ודרשו בילקו"ש שם [ח"ב רמז קנז] "'בצר לי אקרא ה" בבבל, 'ואל אלקי אקרא' במדי, 'וישמע מהיכלו קולי' ביון, 'ושועתי באזניו' באדום... למה הוא מזכיר בשלישית 'היכל', שכל ימיה של יון היה ההיכל קיים". ובמדב"ר ז, י אמרו "שעבוד יון... שלא הגלום מארצם... שטמאו יונים את ההיכל בעבודת כוכבים שלהם". וראה למעלה הערה 304, ולהלן פ"ו הערה 216].

(613) לשונו בח"א לחולין קלט: [ד, קטז:]: "אסתר מן התורה מנין וכו'. ביאור דבר זה, כי הכתוב שאמר [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר', הלשון מורה על צרה הגדולה, כי היו ישראל בגלות קודם, ואחר כך הגיע להם צרה על צרה, הוא המן. וזהו 'ואנכי הסתר אסתיר', דהיינו הסתר בתוך הסתר. ולכך בכל המגילה לא תמצא הזכרת השם בפירוש, כי לא נגלה השם יתברך בגאולה הזאת, כי אף אחר הגאולה היו בגלות, ואיך יהיה השם נזכר במגילה. לכך נקראת 'אסתר', כי על ידה היתה הגאולה שהוא בהסתר פנים. ודבר זה בודאי **מעלה יתירה**, שאף שהיו ישראל בהסתר פנים, גאלם השם יתברך על ידי אסתר" [הובא בחלקו למעלה הערה 274]. הרי למרות שהיו ישראל בגלות ובהסתר פנים, מ"מ הקב"ה גאלם, וזה מחייב שגאולת פורים תבא ממדריגה עליונה נסתרת, כי בגלוי יש הסתר פנים, ובהכרח שהגאולה באה ממקום עליון ונסתר [ראה למעלה הערה 281, ולהלן פ"ב הערה 641]. **וכן ביאר** נקודה זו הגר"א למגילת אסתר [א, ב], וז"ל: "הענין הוא כמו שאמרו חז"ל [חולין קלט:] 'אסתר מן התורה מנין', פירוש היכן מרומז הנס של אסתר בתורה, ואמרו 'דכתיב ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא'. דלכאורה המאמר הזה אין להבין, דמאי קשה להו על אסתר מנין היא מן התורה, יותר משאר צדיקים שנעשה נס על ידיהם. אלא משום דנס שנעשה בארץ ישראל אין כל כך חידוש בדבר, ונס שנעשה בזמן המקדש אינו כל כך חידוש. ולכך נס חנוכה אינו כל כך כמו פורים, אף שהיה נס גדול מאוד, לפי שהיה בארץ ישראל בזמן המקדש. לא כן נס פורים, שהיה בין בית ראשון לבית שני בגלות בחוצה לארץ, בזמן הסתר פנים. ועל זה אמר בגמרא 'אסתר מן התורה מנין', פירוש היכן מרומז שאפילו בזמן הסתר פנים, דהיינו בגלות, עושה לנו נס גדול כזה. ואמרו דכתיב 'ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא', פירוש אפילו בשעת הסתר פנים אשלח את אסתר" [המשך דבריו מובא להלן פ"ב הערה 636]. **וביערות דבש** חלק א דרוש יז [עמוד קיד, ובנדפס מחדש עמוד תמז] כתב שזה

הטעם שנקראת המגילה על שם אסתר 'מגילת אסתר', ולא נקראת על שם הדסה 'מגילת הדסה', אף דעיקר שמה היה הדסה, ואסתר היה רק שם תואר, כמבואר בגמרא [מגילה יג.]. אלא לפי שזה הנס הוא מפלאי פלאות, כי עם היות שהיו ישראל בגלות בהסתר פנים, הטה חסדו עמנו להצילנו ולהרוג השונאים, והוא דבר פלא. ולכך נקראת 'מגלת אסתר', כי שם זה מורה על תוקף הנס, שהיה בהסתרת פנים. ונס כזה לא היה מיום בריאת העולם, כי נס של קריעת ים סוף ושאר ניסים מפורסמים, היו בזמן שה' שוכן בקרבנו לעין כל, ומשדד מערכות שמים וארץ, ואין מעצור בידו מלהושיע. וכן חנוכה היה בזמן שבית המקדש בנוי, וישראלים וכהני ה' שוכנים בקרבם. אבל נס אסתר היה כשהיו ישראל בגולה, והיו בהסתר פנים. כי נס כזה שהיה בהסתר פנים לא היה כמוהו מעולם, עד כאן תוכן דבריו.

(614) נראה שכוונתו לדבריו להלן [אסתר ו, יא (לאחר ציון 283)], שכתב שם בסגנון קצת אחר מדבריו כאן, והזכיר שם את דבריו בהקדמה כאן, וכלשונו: "ומפני כי לא נעשה כאן נס נגלה, רק הכל היה בהנהגת העולם, לכך לא נזכר השם המיוחד במגילה הזאת, אפילו שם א"ד לא נזכר. כי מאחר שהיה הכל בטבע, ולא נראה פעל השם יתברך בנגלה, ולכך לא נכתב השם בנגלה במגילה. אמנם בהקדמה פרשנו טעם אחר מה שלא נזכר השם במגילה הזאת, ושניהם נכונים, והם ענין אחד למבין, ואין להאריך". **נמצא שמבאר** שלשה טעמים לכך שבפורים הנס היה נסתר ולא גלוי; (א) הנס הגיע ממקום עליון נסתר [טעמו הראשון כאן]. (ב) הנס היה בתקופה של הסתר פנים, שהיו ונשארו בגלות [טעמו השני כאן, להלן אסתר ב, כב, דר"ח פ"ו מ"ז (ריט:), וח"א לחולין קלט: (ד, קטז:)]. (ג) הנס נעשה בטבע ובהנהגת העולם [להלן אסתר ו, יא]. על שני טעמיו כאן ביאר להדיא שהם דבר אחד, וכן על טעמו השלישי שכתב להלן [אסתר ו, יא] ביאר שם שהוא "ענין אחד למבין" עם דבריו בהקדמה. נמצא ששלשת הטעמים הם דבר אחד; כאשר יש נס הפועל בתוך הסתר פנים והסתר הטבע, בהכרח שמקורו של הנס הוא עליון ונסתר. וראה להלן פ"ב הערה 640, ופ"ו הערות 215, 232.

(615) הפתיחות למגילה נמצאות במסכת מגילה [י:-יא.], והן יובאו בהרחבה בהמשך בטרם שיחל לבאר את המגילה עצמה.

(616) כי דוקא משום שהנס הוא נסתר, יש צורך לבאר ולהורות כיצד בכל פרטי האירוע גנוז הנס הגדול. והגר"א בפירושו למגילת אסתר [א, ב] כתב: "כתב זאת להראות גדולת השם יתברך שהוא מסבב סיבובין לעשות נס לישראל... ולפיכך אמרו [מגילה יט.] שצריך לקרותה כולה. דלכאורה למה לנו לידע בתוקפו של אחשורוש, אך שבכל פסוק

ופסוק הוא מספר גודל הנס, אך הנס הוא בהסתר פנים. כלומר שסיבב לעשות בדרך הטבע, ולא כמו שהיה במצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה".

(617) אודות שיש ללמוד מהתנהגותם של חז"ל [גם אם לא הורו על כך], כן כתב בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיא:], לגבי שאין לגלות דברים שחז"ל ביקשו להסתיר, וכלשונו: "כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם. שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה. כמו שאמרו לרבי עקיבא שאמר [שבת צו:] מקושש [במדבר טו, לב] זה צלפחד. ואמרו לו, שעל כל פנים אתה עתיד ליתן הדין על זה; שאם אינו כן, אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואם הוא כך, אתה עתיד ליתן הדין, שהתורה כסהו, ואתה מגלה אותו". ושם בהמשך [תקכו:] כתב: "והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים".

(618) כדי להכיר בחסדי ה', וכמו שכתב רש"י [דברים כט, ג] "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה, ולידבק בו". ובח"א למכות כג: [ד, ו.] כתב: "השכל באדם, וכנגד זה תיקנו מקרא מגילה, כי השכל מכיר בנס, ונותן שבח והודאה למי שעשה הנס. ודבר זה ידוע, כי השבח וההודאה לשכל, שמכיר בוראו". וראה למעלה הערה 115. והבטוי "תוקף הנס" מוזכר למעלה [לפני ציון 523], ולהלן פ"ב לפני ציון 30.

פתיחה

(1) בגמרא שלפנינו איתא "ואיתימא רבי יונתן", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם איתא "רבי יוחנן". וכן המשך המאמר הוא כפי הגירסא שבעין יעקב. וראה למעלה בהקדמה הערה 2, להלן הערות 96, 115, 132, 160, 171, 231, 246, 292, 307, 339, 409, ופ"א הערה 1. ושמעתי לבאר הטעם לכך שמביא כגירסת העין יעקב, הוא משום שלא שלטה בה ידי הצנזורה. והדבר בולט ביותר במאמרו של שמואל [מגילה יא.], שבגמרא איתא "'להפר בריתי אתם' [ויקרא כו, מד] בימי פרסיים", ובעין יעקב איתא "'להפר בריתי אתם' בימי רומיים", וכפי שיביא להלן לאחר ציון 342.

(2) "וחרבו שלופה וגו' - וציערו, שהוכיחו על ביטול תורה ותמיד של בין הערבים, כדאמר לעיל בפירקין [מגילה ג.]" [רש"י שם].

(3) "כי" - כך נאמר במאמר שם, וכך הוא בדפוס ראשון. אך במסורת הש"ס שם העיר שלא נאמר "כי" אלא "כאשר", וכך כתבו בדפוס בני ברק.

(4) "וכתיב התם 'ויהי שאול עוין את דוד' בשביל הצלחתו" [רש"י שם].

(5) דע כי הפסוק "רק אתה לא תבנה הבית" לא נאמר שם, אלא בספר מ"א ח, יט. וכבר העיר כן במסורת הש"ס שם, וז"ל: "בקרא דשמואל ב ז בענין 'ויהי כי ישב המלך בביתו וגו" כתיב [שם פסוק ה] 'האתה תבנה לי בית לשבת'".

(6) שהוא לשון שמחה, וכמו שאמרו בב"ר מב, ג.

(7) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ח [שפה:]: "כי 'ויהי' בעצמו עם וי"ו ההפוך הוא הויה בלתי נחה, כי 'יהי' הוא לשון עתיד, ואין כאן התחלת הויה כלל. אבל 'ויהי' הוא מדבר על הויה שהתחילה ולא נחה, שכן פירוש 'ויהי' לפי הדקדוק, כמו שתמצא בדברי המדקדקים".

(8) "אבל 'ויהי' יש בה עתיד ויש בה עבר, כי 'יהי' הוא לשון עתיד, והוי"ו הוא שהפך אותו לעבר, על כן יש בזה עבר ועתיד. ודבר זה מורה על המשך הזמן, כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך זמן" [לשונו בהמשך].

(9) פירוש - הזמן הוא דבר שנמשך ומשתלשל, ולא שהיה ועבר. לכך הוית הזמן היא לא דבר שהיה בעבר ואיננו עוד ["העבר אין" (פלא יועץ אות דאגה)], וכן איננו דבר שיהיה בעתיד ובינתיים אין [כפי שיבאר בסמוך], אלא הויה נמשכת בלתי נשלמה.

(10) כפי שכתב הרמב"ן [בראשית א, ז], וז"ל: "ויהי כן - אחר אמירת 'יהי רקיע' [שם פסוק ו] כתוב 'ויעש אלקים את הרקיע ויבדל', ולמה הוסיף 'ויהי כן', אבל הוא לומר שהיה כן תמיד כל ימי עולם".

(11) כי "יהי" הוא לשון עתיד בלבד, ועדיין לא התחיל דבר ["העתיד עדיין" (פלא יועץ אות דאגה)].

(12) כי זהו ההבדל בין לשון עבר רגיל, ללשון עבר שנעשה על ידי וי"ו ההיפוך, וכמבואר במלבי"ם פרשת תזריע סימן וא"ו; עבר פשוט הוא עבר מוקדם, ללא שום שייכות לעתיד. אך עתיד שהתהפך לעבר מציין את ההמשכיות מן העבר אל העתיד, לאמור שהוא דבר שהתחיל בעבר ועדיין לא נגמר. ובנתיב הבטחון פ"א כתב: "הוא"ו שהוא לשון ווי, הוא י"ג במספרו... אין לך אות שנקרא אות ההפך כמו הוא"ו שנקרא אות ההיפך. דבר זה מורה... הדבר שנראה רע הגמור, יכול לעשות ממנו הטוב הגמור. וכל זה מפני כי הוא יתברך אחד, ובידו הכל. ולכך מן דבר שנראה רע גמור, עושה ממנו טוב הגמור. ולכך מספר 'אחד' מספרו גם כן י"ג, כמספר וא"ו". וכן כתב בספר הבחור [לרבי אליהו בחור], מאמר הראשון, עיקר הרביעי, אות יב, וכלשונו: "הוי"ו המהפכת העתיד לעבר, היא מהפכתו לעבר בלתי נשלם על הרוב, 'ויאמר', 'וידבר', שהם מבוארים כמו 'היה אומר', 'היה מדבר'".

(13) דבריו יובנו על פי מה שמחלק בין "זמן" ל"עת". וכגון, בנתיב העבודה פי"ח כתב: "אין לעת המשך זמן כלל, ואינה כמו שעה, כי יש לכל שעה ושעה מן היום המשך זמן. אבל העת, שהוא הרגע מן היום, אין לה המשך זמן". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רכא.] כתב: "בין השמשות האחרון, שהוא נחשב כאילו אין בו זמן כלל, ונחשב כמו העתה, שהעתה מחבר הזמן העבר וזמן העתיד ביחד... ואין כאן המשך הזמן כלל". ובנתיב הליצנות פ"א כתב: "כי הזמן הוא המשך... העתה אין זה זמן". ובדרוש על התורה [כד.] כתב: "העתה הוא המחבר הזמן, כי הוא תכלית העבר והתחלת העתיד, שזהו העתה, כנודע ליודעי ענין הזמן". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "הדבר שיש לו המשך... שייך לו מספר ג', ותבין זה מן השם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.]. הרי "המשך זמן" הוא השתלשלות הזמן מן העבר אל העתיד, לעומת ה"עת" שהיא נקודה אחת הנמצאת בין סוף העבר להתחלת העתיד. וראה להלן הערה 33, ופ"ה הערה 109.

(14) מצד דין הויה, שכל הויה היא השתנות [כמו שיבאר]. אך כאשר הויה זו אינה נתלית בזמן, אז אין היא מורה על ההשתנות. ואודות הויה שאינה נתלית בזמן, הנה במשנה [אבות פ"ה מ"ו] אמרו שעשרה דברים נבראו בבין השמשות של ערב שבת. ובדר"ח שם ביאר שבין השמשות האחרון אינו נחשב זמן [הובא בהערה הקודמת], ולכך נבראו בו עשרה דברים אלו. ועל כך כתב [רכא:] בזה"ל: "ובאולי יקשה לך, אם כן אין שייך בו בריאה כלל, כי אין הויה רק בזמן. כי זה אין קשיא, שאם היתה הבריאה דברים גשמיים, כל הויה גשמית צריך לה זמן בודאי. אבל אלו דברים אינם דברים גשמיים שצריך אליהם זמן כלל, כי אף שהם דברים גשמיים, אין עיקר שלהם רק מה שהם בלתי טבעיים, וזה היה נברא בין השמשות". ובח"א לב"ב עד. [ג, קא.] כתב: "כמו שיש ימים ממש לבני אדם גשמיים, כך יש זמן לדברים שאינם גשמיים, ואינו זמן ממש, והוא שייך לדברים בלתי גשמיים". וכן הוא בתפארת ישראל בס"פ יח [רפב:].

(15) לשונו בנצח ישראל ר"פ לו: "כמו שמצד הפסד הויה ראשונה יהיה השתנות, כן יהיה גם כן שנוי בעולם מצד הויה החדשה שיהיה בא אל העולם. שכמו שכל הפסד הוא שנוי, כך כל הויה שנוי בעולם, והוא נקרא [כתובות קיא.] 'חבלי משיח'. ונקרא 'חבלי', שכמו שהאשה יגיע לה חבלים, מפני השנוי של הויות הולד הבא לעולם. שכל הויה הוא שנוי, ומצד ההויה החדשה הוא השינוי. וכך כאשר יצא לפעל ענין חדש, הוא עולם המשיח, והוא יציאה לפעל ההויה החדשה, ודבר זה הוא שינוי בודאי. ולפיכך יהיה חבלי המשיח, כי כמו אשה כאשר יצא הולד לאויר עולם, יש לה חבלים, מצד

ההויה והבריאה שבא לעולם". ובגבורות ה' פע"א [שכו:] כתב: "כל יציאה לפעל הוא שנוי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלח.] כתב: "כל הולדה הוא הויה, וכל הויה הוא שנוי". ושם פ"נ [תשצד.] כתב: "לא יקרה לתורה... הויה והפסד, שהיתה התורה נכנסת בגדר השנוי". וראה להלן ציונים 46, 47, ופ"ט הערה 555.

(16) לשונו בנתיב הליצנות פ"א: "אמרו [ב"ר מב, ג] כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא לשון ווי, מפני שכל הויה הוא שנוי, והשנוי הוא רע". ואמרו חכמים [ב"ב טז:] "אבלות מגלגלת ומחזרת על באי עולם", ובח"א שם [ג, עו:] כתב: "יש לך לדעת כי ההפסד תולה בגלגל, כי הגלגל מחדש שנוי, והשנוי הוא הפסד, ולפיכך אמר שהאבילות הוא גלגל שחוזר בעולם ומחדש שנוי... ההפסד שהוא מפני השנוי, אשר כל השנוי בזמן, והזמן תולה בגלגל. ודברים אלו רמזו חכמים כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא לשון צער, ודבר זה נתבאר בפרק קמא דמגילה", ולא זכינו לאורו למסכת מגילה. ובנצח ישראל פל"ו [תרעב:]: "כי הויה הזאת אי אפשר שלא תהיה בלא צער, שהרי הוית המשיח בריאה חדשה שלא היה בעולם, וזה גורם שנוי, כי כל הויה [הוא] שנוי, וכל שנוי [הוא] רע". ובח"א לשבת קמ: [א, עו:] כתב: "ענין חדש, כאשר לא הורגל ענינו למה שהוא עומד אליו, הוא נחשב שינוי והוא רע. אמרו במכילתא בפרשת יתרו [שמות יט, ה] כל ההתחלות קשות. וזה מפני שההתחלה הוא שינוי". ובגבורות ה' פ"ז כתב: "דברים משתנים הם רעים, בעבור שכל שנוי [הוא] רע". וכן הוא בח"א לב"ב קלג: [ג, קכז.], וח"א לתמיד כח. [ד, קמו.]. ובספר תפלה למשה לרבי משה אלמושנינו [מאמר ראשון חלק רביעי] הביא ש"כל שינוי רע" בשם "מאמר החכם". וכן רבי משה גאלנטי בספר זבח שלמים בתחילת פרשת בא כתב "כי כל שינוי רע". וכן כתב בתשובותיו [שו"ת מהר"ם גלאנטי סימן ו ד"ה איברא]. ובתשובות חיים ביד לרבי חיים פאלאג'י סימן סז [ד"ה והאמת אגיד] כתב: "ובכל מילתא כל שינוי רע". וכן כתב העוללות אפרים מאמר שכ, והחיד"א בשם הגדולים, חלק גדולים, מערכת א אות לד. ואמרו חכמים [כתובות קי:] "שינוי וסת תחילת חולי מעים". **ונראה ביאורו**, שכל שנוי עומד כנגד הדבר כפי שהיה עד כה, כי בא לעקרו ממהלכו הקודם ומחזקתו הקודמת. נמצא שבכל שנוי יש הפסד והעדר לצורה הראשונה שהיתה קיימת עד כה, ולכך כל שינוי הוא רע, כי יש בו העדר והפסד למהלך הקודם. וכן כתב להלן [אסתר א, ח (לאחר ציון 798)], וז"ל: "מלמד שכל אחד השקוהו מיין מדינתו [מגילה יב.]. ורצה לומר לא היה שום דבר נגד האדם בסעודה... כי יין מדינתו יותר טבעי אליו ממה שהוא יין אחר, כי כל שינוי רע, ואשר רגיל בו יותר, הוא טבעי לו". וראה להלן ציון 47, ופ"א הערות 47, 800.

(17) הנה בעוד שכאן ביאר ש"ויהי" מורה על צער מפאת שמורה על שינוי מענין לענין, וכל שינוי הוא רע, הרי בדר"ח פ"ד מי"ח [שפה.] ביאר ש"ויהי" מורה על צער משום שמורה על הויה בלתי שלימה ובלתי נחה, ומחמת כן גופא היא מורה על צער, וכלשונו: "במדרש רבות [ב"ר מב, ג] אמרו כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא לשון צער... פירוש זה, כי כאשר תסלק הוי"ו של ההפוך הוא 'יהי', שהוא לשון עתיד, ואין כאן הויה נחה, ודבר זה הוא של צער... ועוד, כי 'ויהי' בעצמו עם וי"ו ההפוך הוא הויה בלתי נחה, כי 'יהי' הוא לשון עתיד, ואין כאן התחלת הויה כלל. אבל 'ויהי' הוא מדבר על הויה שהתחילה ולא נחה... וכל הויה בלתי נחה בודאי דבר זה הוא צער... 'ויהי' דוקא צער, שהוא מורה הויה בלתי נחה, לא לשון 'יהי', שהוא לשון עתיד, ואין כאן התחלת הויה, וזה ברור". וראה להלן הערות 49, 51.

(18) אודות הויה פתאומית לעומת הויה בהמשך זמן, ראה דבריו בתפארת ישראל פ"מ [תריד:], שכתב: "מה שאמר הכתוב [בראשית ב, ב] 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו', שהוא משמע שהיה מלאכה ביום השביעי. בבראשית רבה [י, ט] שאל רבי לרבי ישמעאל ברבי יוסי, אפשר שמעת מאביך מהו 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו', אתמהא. אמר ליה, כזה שהוא מכה בקורנס על הסדן; הגביהו מבעוד יום, והורידו משתחשך... לא היה בשבת הויה שיש בה תנועה, לטעם אשר אמרנו, כי ההויה שיש בה תנועה הוא לגשם. אבל קבלת הצורה, שהיא הויה בלי תנועה, כי אין בקבלת הצורה תנועה, כי ההויה פתאומית, ואין בזה הויה, שכל הויה בזמן. ולכך אף שכלה מלאכתו ביום השביעי, אין זה מלאכה כלל, רק שחלה הצורה במקבל, ודבר זה ידוע. ולכך מדמה למי שמכה בקורנס, שמגביה אותו מבעוד יום. ורצה לומר כי התנועה של ההויה, שהוא הכנה לקבל הצורה, היה מבעוד יום, ולא היה תנועה בשבת. וירידת הקורנס משתחשך, ורצה לומר כי קבלת הצורה שהוא השלמת הויה, היה משתחשך. ודבר זה לא נקרא מלאכה, כי אין כאן מלאכה שיש בו תנועה, ואדרבה, דבר זה קנין השלמות ומנוחה, וזהו 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה'. כי קבלת הצורה היא בשבת, וזהו הורדת הקורנס נקרא, שאין צריך לירידת הקורנס פועל, אבל הוא יורד מעצמו. וכך קבלת הצורה אין צריך לזה הויה זמנית, ולא נקרא זה מלאכה, כי המלאכה היא תנועה, והתנועה היא לגשם. והשלמת העולם בכללו, שהיה קונה צורתו, אינו בזמן כלל. ועל זה נאמר 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה'. והבן הדברים האלו כי הם עמוקים מאד".

(19) לשונו בח"א לב"ב טז: [ג, עו:]: "עצם ההויה הוא ההויה פתאומית, ואין זמן לה, רק הויה פתאומית. כלל הדבר כי עצם ההויה, שהוא כאשר תלה הצורה בחומר, אין דבר מתיחס לשנוי, אשר כל שנוי הוא בזמן, והזמן תלוי בגלגל, רק הוא הויה פתאומית... עצם ההויה הוא בלא זמן". ובגו"א בראשית פכ"ה אות מז כתב: "כי עצם ההויה הוא בלי זמן, ולפיכך לא נקרא עצם הויה 'גלגל שחוזר בעולם'". ומה שכתב למעלה "עצם ההויה הוא השתנות מענין לענין" כוונתו ב"עצם ההויה" למהות וענין ההויה, ואילו בח"א לב"ב ובגו"א הנ"ל כוונתו ב"עצם ההויה" לחלות ההויה לעומת המשך ההויה.

(20) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ח [שפו:]: "אבל לפי התלמוד שלנו [מגילה י:] אין מחלק בין לשון 'ויהי' ובין לשון 'והיה'... אבל כאשר יאמר 'ויהי בימי', שאמר ההויה היא בזמן, וכל הויה שהיא בזמן היא הויה בלתי נחה... ולפיכך כל מקום שנאמר 'ויהי בימי' שתולה ההויה בזמן, אין כאן הויה נחה, וכל הויה בלתי נחה היא של צער. כך הם דברי חכמים באמת".

(21) שמו"ר א, לד "ימים של צער היו, ולפיכך קורא אותן [שמות ב, כג] 'רבים'", וביאר שם היפה תואר "כי המצטער מרגיש מאוד בזמן, וזמן מעט יהיה רב בערכם". וראה להלן פ"א הערה 475.

(22) לשונו בתפארת ישראל ס"פ מג [תרעו.]: "כתיב בדברות האחרונות גם כן [דברים ה, טז] 'למען יאריכן ימיך' חסר וי"ו [שלא נאמר "יאריכון" כתיב מלא], לתוספת ביאור. וזה שכל מקום שנאמר 'ימים רבים' אינם אלא של צער, מפני כי דומים לו שהם רבים, אף שהם מעט. והפך הימים הטובים, נראים שהם אחדים, כדכתיב [בראשית כט, כ] 'ויהיו בעיניו כימים אחדים', אף שהם רבים. ולפיכך כתיב 'למען יאריכן ימיך' חסר וי"ו, כלומר שהם ימים טובים כאילו אינם רבים, שכך הם ימי הטובה, ודבר זה מבואר" [ראה להלן פ"א הערה 475].

(23) ואם תאמר, הרי רק "ימים רבים" מורים על צער, אך "ימים אחדים" אינם מורים על צער, וא"כ מנין לומר ש"ויהי בימי" [מבלי לפרש דאיירי בימים רבים] מורים על צער. ויש לומר, שמתוך ש"ימים רבים" מורים על צער, מוכח מכך שכל "ימים" מכילים בתוכם צער, כי "אין בכלל אלא מה שבפרט" [פסחים ו:], והאופן היחיד ש"ימים" לא יורו על צער היא לצמצם ולדוחסם ל"ימים אחדים". לכך מוכח ש"ימים" מצד עצמם מכילים בתוכם צער מסוים, עד שרבוים של אותם ימים מורה על צער מצטבר.

(24) לא מצאתי למי כוונתו.

(25) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 13].

(26) פירוש - מה שההווה אמינא סברה לומר על "ויהי", סוברת המסקנה לומר על "ויהי בימי", ואין כל הבדל אחר ביניהם. לכך כל הסבר ל"ויהי בימי" הוא ההסבר להווה אמינא ל"ויהי", ואילו ההסבר הזה ["היה דבר זה בימיהם, לא יהיה זה עלינו בזמנינו"] אינו שייך להאמר לתיבת "ויהי" בלבד.

(27) יש להעיר, כי הואיל וביאר שההווה אמינא של הגמרא [ש"ויהי" לחודא מורה על צער] דומה לגמרי למסקנה [ש"ויהי בימי" מורה על צער], מדוע לפי ההו"א היו עשרה פסוקים המורים ש"ויהי" הוא לשון של צער, ואילו לפי המסקנה המקרא נקט בחמשה פסוקים בדוקא.

(28) מנחות כט: "'כי ביה ה' צור עולמים'... אלו שני עולמות שברא הקב"ה, אחד בה"י, ואחד ביו"ד. ואיני יודע אם העולם הבא ביו"ד והעולם הזה בה"י, אם העולם הזה ביו"ד והעולם הבא בה"י. כשהוא אומר [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', אל תקרי 'בהבראם', אלא בה"י בראם, הוי אומר העולם הזה בה"י, והעולם הבא ביו"ד", והובא ברש"י בראשית ב, ד.

(29) "מפני כי העולם הזה ההויה שבו הוא בזמן, והויות העולם נבראו בה"א, כנגד זה יש בו חמשה הויות שיש בהם השנוי והצער" [לשונו בהמשך].

(30) אודות שאות יו"ד היא הקטנה שבאותיות, כן אמרו בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו, ב"ר מז, א, ועוד. ועיין קדושין טז: "יו"ד קרת כו'", וברש"י שם "יו"ד שהיא קטנה כו'", ומדרש אותיות דר"ע בבתי מדרשות ח"ב עמ' תו מה שדרשו על זה. ואודות שצורתה היא כמו נקודה אחת, כן מבואר באלפא ביתא לרי"ט ליפמן [קובץ ספרי סת"ם הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם עמ' רנג]. ועיין סנהדרין צה: ורש"י שם ד"ה עשרה, שכתב "עשרה - שהנער יכול להטיף טיפה של דיו, והיינו יו"ד". וכן תוספות מנחות כט. [ד"ה קוצו] כתבו: "'ונער יכתבם' [ישעיה י, יט], דהיינו יו"ד, שאם השליך נער אבן בקיר, ועושה רושם, עושה יו"ד". לכך אות יו"ד מורה על עוה"ב שהוא עולם האחדות, ואינו עולם מחולק. ואודות שעוה"ב הוא עולם האחדות, לעומת עוה"ז, כן מבואר בנצח ישראל פמ"ב [תשל:].

(31) אודות שאות יו"ד אינה מתחלקת מפאת קטנותה, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"א [ל:] כתב: "אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר. ולכך היו"ד מורה על מספר עשרה, כי היו"ד היא קטנה, עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת. ומורה לך כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו דבר אחד". ובנתיב האמת פ"א כתב: "היו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול יתברך,

מורה על שהוא אחד. כי היו"ד אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם, כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן, חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן, א"א לחלקה לשנים". ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעה:] כתב: "כי היו"ד מורה על התיחדות. וזה בשביל קטנות היו"ד, שהדבר שהוא קטן אין בו רבוי, וכולל רק המיוחד". ובדרשת שבת תשובה [עט.] כתב: "אות היו"ד [של שם הויה] מורה על שהוא אינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם. לכך האות הזה הוא עשירי, שהעשירי הוא קודש לה' מן הגשם" [ראה להלן פ"א הערה 155]. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצח.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [רעג:], נר מצוה [טו:], דר"ח פ"ג מי"ג [שח:], שם מי"ח [תסט:], ח"א לר"ה יא. [א, צח.], ועוד. אמנם יש להעיר מלשון חכמים [ב"ר מז, א], שאמרו שם "יו"ד שנטל הקב"ה משרי, נחלק חציו לשרה וחציו לאברהם". אמנם זה לק"מ, דהנה בכל אות יש בה ב' ענינים; צורת האות, והגימטריה של האות. ומה שאמרו שהיו"ד נחלק חצי לאברהם וחצי לשרה, הרי בודאי בגימטריה של האות איירי, ולא בצורתה. ולפיכך שייך לומר דנחלק היו"ד לשתי אותיות ה"א.

(32) לשונו בנתיב הנדיבות פ"א: "כי כל האותיות הם גוף אחד, חוץ מן הה"א, שיש בה שני חלקים... עד שנעשה מזה ה"א". [ואף שאות קו"ף מחולקת ג"כ כמו אות ה"א, יש לומר, שבהקדמת הזוה"ק (ב:) איתא שאות קו"ף יסודה מאות ה"א, עיי"ש]. וראה בסמוך הערה 34. ואודות שעוה"ז הוא עולם החילוק והפירוד, כן כתב להלן פ"א [לפני ציון 165], וז"ל: "כי עולם הזה הוא עולם הרבוי, והוא הפך העולם העליון, שהוא אחד לגמרי". ובדר"ח פ"א מי"ב [שלא.] כתב: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 262]. ובגו"א בראשית פמ"ח אות יב כתב: "במדרש איכה רבתי [פתיחתא סוף אות כד] אמר שם לפי שרחל אמנו אומרת להקב"ה, מה עשו בני שכך הבאת עליהם פורענות. אם בשביל עבודה זרה שנקראת 'צרה', הלא אהבתי אישי יעקב ועבד בי ז' שנים [בראשית כט, כ], ולבסוף נתן אבי לו את אחותי לאשה [שם פסוק כג], וקבלתי אהבתי לבעלי ומסרתי הסימנים לאחותי. אני בשר ודם, ואתה מלך רחמן, על אחת כמה וכמה שתרחם עליהם. והקב"ה משיב 'יש שכר לפעולתך ושבו בנים מארץ אויב' [ירמיה לא, טו]. וביאור ענין זה כי בשביל שידעה

רחל שיעקב ראוי שישא שתי נשים, כי אין העולם הזה, שהוא עולם החלוק והפירוד, ראוי שיהיה הכל באחדות. ואם לא היה ליעקב רק אשה אחת, היו ישראל אחד, ולא היה יהודה מלאה, ואפרים מרחל, כמו שלא יחצו לעתיד לימות המשיח. ומפני שראתה רחל דבר זה, קבלה באהבה. ולפיכך גם כן ראוי שימחול השם יתברך לישראל, כי מפני שאין האחדות בעולם הזה, ועדיין העבודה זרה בעולם, זהו שגורם לישראל לחטוא, שזהו מחסרון שהוא בעולם וממנהגו. ולכך רחל היא מבקשת רחמים, שהרי בה נראה שעולם הזה מסוגל שיהיה בו שניות וצרה בעולם הפירוד, שאינו מסוגל לאחדות". וכן הוא בנצח ישראל פל"ד [תרמה.]. וראה בגבורות ה' פנ"ח [רנח:] שביאר שמספר ארבע ומספר חמש מורים על החילוק והרבוי שיש בעולם הטבע, אלא שארבע מורה על רבוי שאינו מתאחד, ואילו חמש מורה על רבוי מתאחד. וראה להלן פ"א הערה 165.

(33) לשונו בנצח ישראל פכ"ז [תקנט:]: "כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה ומתחלק אל אמצע ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים". וקודם לכן בנצח ישראל פכ"ב [תס.] כתב: "כי משך הזמן הוא ערב ובקר וצהרים". ובגו"א במדבר פכ"ב ריש אות מא כתב: "כי הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף". ובגבורות ה' פמ"ה כתב: "כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם... כי ההמשך והחילוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחילוק הגשם, שכל גשם יש לו משך, והוא נחלק", וראה למעלה הערה 13. ואודות שהזמן הוא מחדש את ההויה, כן מבואר להלן פ"א הערה 1180, 1181.

(34) הנה בעוד שכאן מבאר שאות ה"א מורה על החילוק השייך לזמן, הרי בגבורות ה' פס"א [רעו:] ביאר שאות ה"א היא רוחנית. שהביא שם את מאמרם [פסחים קיח.] שבהלל יש חמשה דברים [יציאת מצרים, קרי"ס, מתן תורה, תחיית המתים, וחבלו של משיח], וכתב לבאר: "כלומר הלל זה יש בו חמשה דברים כוללים אשר היו בעולם דברים בלתי טבעיים, ודבר זה מפני שהקב"ה ברא עולמו בה"א, שנאמר [בראשית ב, ד] 'בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם], וה"א אות נבדל שנעשה על ידי נשימה בלבד, ואין צריך להוציא אותו על ידי חתוך הלשון באחת המוצאות. ומפני זה הה"א הזאת אות רוחני, שאין בו רק רוח הנשימה. ובשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלקית רוחנית, בשביל שנברא העולם בה"א אות רוחני, והם חמשה דברים אלו שהם בעולם, וכולם הם דברים עליונים נפלאים ונבדלים מן הטבע". ולכאורה אין דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. אמנם הדברים יתיישבו היטב על פי דבריו בדר"ח פ"ה מ"א [טו:], שכתב: "עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה.

וההה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד". ובנר מצוה [יז.] כתב: "דבר זה מורה ההה"א, כי ההה"א יש בה ד', אשר הד' מורה על ד' רוחות, ויו"ד הקטנה שבתוך הד' הוא אחד, כנגד האמצעי, והאחד מצטרף אל הכל והוא מקשר הכל. ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חלוק, ועם כל זה הוא עולם אחד, כי הריבוי הזה הוא לאחד. ועולם הבא שהוא אחד לגמרי, נברא ביו"ד" [הובא להלן פ"א הערה 155, ופ"ב הערה 320]. וכן כתב בנצח ישראל פ"א [טז:]. **נמצא שאות ה"א** מורה, איפוא, גם על הגשמי, וגם על כח הרוחני שנמצא בתוך הגשמי. דוק ותראה, שכפילות זו מתבטאת בעוד פן שנמצא באות ה"א; כי מחד גיסא "כל האותיות הם גוף אחד, חוץ מן ההה"א שיש בה שני חלקים" [לשונו בנתיב הנדיבות פ"א]. אך מאידך גיסא, "אות ה"א לא תתחלק, כי כל האותיות מתחלקים [במבטא, כמו א-לף], חוץ מן ההה"א שאין חילוק לו כאשר יבטא ה"א" [לשונו גבורות ה' פכ"ג (קא:)]. והחילוק הנמצא בכתיבה לעומת האחדות הנמצאת במבטא, הם הם שני הצדדים שיש באות ה"א. וראה למעלה בהקדמה הערה 449 שגם שם נתבאר שיש לעוה"ז בחינה כפולה; עולם גשמי, וקדושה מסויימת.

(35) לשון הגמרא [שם] "'ויהי בימי' אינו אלא לשון צער, חמשה 'ויהי בימי' הוו".

(36) כן העיר רבי אלישע גאליקו בפירושו למגילה [אסתר א, א], וז"ל: "הצרה הנרמזת באומרו 'ויהי בימי' אינה המבוררת בפסוק או בענין, דאי הכי קשיא אמאי אצטריך לרמוז אותה ב'ויהי בימי', והרי כל קורא יראה אותה מבוררת, ולא צריך למילפה מ'ויהי בימי'". ובשלמא לפי ההווה אמינא שתיבת "ויהי" לחודא מורה על צער, לא קשה כן, כי בודאי צריך לכתוב תיבת "ויהי", ואי אפשר מבלעדה. אך כאשר נכתב "ויהי בימי", הרי תיבת "בימי" אינה נצרכת לכשעצמה, וכל טעם כתיבתה הוא להורות שאיירי בצרה, ועל כך יקשה כי בלא"ה חזינן שאיירי בצרה, ומה הצורך להדגיש זאת בתיבת "בימי".

(37) פירוש - "ויהי בימי" מגלה שאיירי בשנוי וצער המושרשים בעצם בריאת העולם, ולפיכך הם היו חמשה כנגד הה"א שבה נברא העולם, וממילא שנויים אלו הם לכל העולם. ובקהלת יעקב, ערך ויהי, כתב: "היכא דכתיב 'ויהי בימי' שרמוז על שבעת הימים, שהן ז' מלכין תתאין... ועל כן אמרו רז"ל 'חמשה ויהי בימי' הוו, שכללות ז' אלו אינן רק חמשה; חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד. ויסוד ומלכות אינן מדות בפני עצמם, רק כללות ה' אלו, ועל כן הן חמשה. וכשתדקדק בהם תמצא שהם מכוונים לה' בחינות אלו; חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד. אמרפל בימי אברהם, בחינת חסד, עיין שם".

(38) שהרי נקרא "רשע" סתם, וכמו "שנהנו מסעודתו של אותו רשע" [מגילה יב.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 451, להלן פ"א הערות 19, 31, 113, 188, 1061, פ"ב הערה 170, פ"ג הערה 70, פ"ד הערה 118, ופ"ז הערה 50.

(39) "לומר כי כד[א]י הוא אחשורוש, שהיה רשע לדבר זה, שיהיה הפורעניות בימיו, כי היה עצתו בעצת המן לכלות ולאבד את הכל" [לשונו בסמוך].

(40) "ששופט את שופטיו - שהיו השופטין עצמן מקולקלים, והיה פתחון פה לנשפט להוכיח את מוכיחו, שאם אמר לו השופט 'טול קיסם מבין עיניך', הסתלק ופרוש מעבירה קטנה שבידך, יכול זה לומר 'טול קורה מבין עיניך', פרוש מעבירה חמורה שבידך" [רש"י ב"ב טו:].

(41) נראה ביאור השייכת בין רעב לבין "דור ששופט את שופטיו", כי בח"א לב"ב טו: [ג, ע:] כתב: "דור ששופט וכו'. רצה לומר שהיה הדור בלתי מסודר לגמרי, וכאשר אין כאן סדר אין אחד מקבל מאחר. וכל זה מפני שהיה קודם שיצא אל המציאות המלכות, כי המלכות הוא הסדר אשר מקבלים מן המלך. וקודם שבא המלכות אל העולם, היה ההעדר אל זאת המדריגה, ולא היה שום סדר [ראה להלן פ"א הערות 53, 54]. וכמו כך הוא עתה בזמנינו, וזה שאמרו בפרק חלק [סנהדרין צז.] 'ואין תוכחה', שאין אחד מקבל מאחר. וכל זה מפני שהוא קודם שבא המלך המשיח שיסדר הכל, קודם זה הוא ההעדר, הכל בלתי מסודר סדר. רק אקוה אל השם יתברך כי קרוב הוא, שכבר הגיעו כל הסימנים אשר ראוים לזה, וגם חוצפה ירבה, שהוא הסימן המובהק [סוטה מט:]. ודבר זה נגלה נמצא שהוא בדור הזה, עד שאי אפשר שיהיה אחר". והרי פרנסתו של אדם היא שייכת לסדר העולם, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"מ [תשז.], וז"ל: "פרנסתו ומחייתו של אדם, שהוא כסדר העולם". ובח"א לסוטה ד: [ב, ל.] כתב: "כי פרנסת האדם מסודר מן השם יתברך על ידי היושר... ולכך מי שבא על הזונה, שהוא הסרה ונטיה מן היושר, לבסוף יבקש ככר לחם ולא ימצא". ולכך כאשר העולם יוצא מסדרו ["דור ששופט את שופטיו"], אף פרנסתו של אדם יוצאת מן הסדר, ולכך "ויהי רעב". וראה להלן פ"ה הערה 419.

(42) כי "ויהי בימי" נאמר בשנת שלש למלכות אחשורוש [אסתר א, ג], ואילו צרת המן היתה בשנת שתים עשרה למלכותו [אסתר ג, ז].

(43) נראה שכוונתו לדברי חכמים שאמרו [אסת"ר ז, כ] '"ויסר המלך את טבעתו ויתנה להמן' [אסתר ג, י], רבנן אמרין, אחשורוש שונא את ישראל יותר מהמן הרשע. מנהגו של עולם דרכו של לוקח ליתן ערבון למוכר, ברם הכא המוכר נותן ערבון, הדה הוא

דכתיב 'ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן'" [ראה להלן הערות 291, 300, פ"א הערה 16, פ"ג הערה 599, פ"ד הערה 309, פ"ז הערות 49, 109, ופ"ח הערה 184]. ולהלן ג, יג [לאחר ציון 596], כתב: "אחשורוש כאשר ידע רצון המן, אז היה מוסיף יותר ממה שאמר המן בעצמו... שהוא צוה למהר ולשלוח את הכתבים". וראה דבריו להלן אסתר ח, י [לאחר ציון 182]. ובא ליישב תמיה מתבקשת; הואיל וביאר שהפסוק מורה שאחשורוש מוכן לצער זה מפאת רשעותו, כיצד נפרנס את דברי הגמרא [מגילה י:] שאמרו "'ויהי בימי אחשורוש' הוה המן", הרי שביארו שהצרה הנרמזת בפסוקנו היא מחמת המן הרשע, ולא מחמת אחשורוש. ועל כך מיישב "כי היה עצתו כעצת המן לכלות ולאבד את הכל". ובזה תתישב הערת האלשיך [אסתר א, א], שכתב: "בכל מקום שנאמר 'ויהי בימי', צרה. ומנו חמשה; 'ויהי בימי אמרפל' [בראשית יד, א], 'ויהי בימי שפוט השופטים' [רות א, א], 'ויהי בימי אחז' [ישעיה ז, א], 'ויהי בימי יהויקים' [ירמיה א, ג], 'ויהי בימי אחשורוש'. ומה צרה היתה שם, להשמיד להרוג ולאבד וכו'. וייחסו שם רבותינו ז"ל הדבר אל המן כי הוא פעל ועשה... וראוי לשים לב, כי כאשר בארבעת האחרים נתייחס ה'וי' אל עושהו; 'ויהי בימי אמרפל' כי אמרפל היה שבקש להרוג את אברהם. וכן 'ויהי בימי שפוט השופטים', כי השופטים היו סיבת ה'וי'... ולכן גם פה מהראוי ייחס ה'וי' אל אחשורוש, ולא להמן". ולפי דברי המהר"ל כאן מיושב, שאכן הפסוק עוסק באחשורוש, כי עצת המן מורה על רשעות אחשורוש, כי לאחשורוש בפרט יש את ההכנה הראויה שצרה זו תתגלגל על ידו. ועוד אודות זיקת המן לאחשורוש, ראה למעלה בהקדמה הערה 578, ולהלן פ"א הערה 101.

(44) כלשון שיביא כאן במדויק אינו נמצא במדרשים שלפנינו, אך עיקר הדברים נמצא בב"ר מב, ג, ויק"ר יא, ז, ואסת"ר פתיחתא אות יא.

(45) לשון האסת"ר פתיחא אות יא: "אתיבון, והא כתיב [בראשית א, ג] 'ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור'. אמר לון, אף היא אינה שמחה, שלא זכה העולם להשתמש לאותה אורה... אתיבון 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד' [בראשית א, ה]. אמר לון, אף הדא אינה שמחה, שכל מה שנברא ביום הראשון הן עתידין להבלות... אתיבון והכתיב יום שני, יום שלישי, עד יום הששי. אמר לון, אף הדא אינה שמחה, שכל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכין עשייה שאינן נעשין עשייה שלימה, כגון החטים צריכים להטחן, והחרדל והתרמוסין צריכין להמתק וכו'".

(46) "שנוי בעצמו" הוא שנוי בעצם, ו"מפני שעצם ההויה הוא השתנות מענין לענין" [לשונו למעלה לאחר ציון 14].

(47) כמבואר למעלה הערה 16.

(48) רש"י בראשית א, ז: "מפני מה לא נאמר 'כי טוב' ביום שני. לפי שלא היה נגמר מלאכת המים עד יום ג', והרי התחיל בה בשני, ודבר שלא נגמר אינו במלואו וטובו. ובשלישי שנגמרה מלאכת המים, והתחיל וגמר מלאכה אחרת, כפל בו 'כי טוב' ב' פעמים [בראשית א, פסוקים י, יב]; אחת לגמר מלאכת השני, ואחת לגמר מלאכת היום". ובגו"א בראשית פ"א אות כ כתב: "דרך המקראות לכתוב 'וירא אלקים כי טוב' אחר גמר המעשה". ובתפארת ישראל פי"ח [רעז:] כתב: "ובשביל לא נאמר בשני 'כי טוב', שלא נאמר 'כי טוב' רק על דבר השלם, ודבר שאינו מושלם אינו טוב... כי אין הדבר טוב רק כאשר הוא שלם". ובנצח ישראל פ"ח [ריד:] כתב: "ולא כן במדת הטובה, שאין הולכין אחר התחלה רק במדת הפורעניות. שהרי פורים עושים ביום שנחו [אסתר ט, כב], ולא כשהתחילו לנצח אויביהם. לפי שבהשלמה היה טובה שלימה, שעיקר הדבר כאשר נשלם. אבל דבר שהוא פורעניות הולכין אחר התחלה. והיינו דקאמר [תענית כט.] 'אתחלתא דפורעניות עדיפא'".

(49) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ח [שפה:]: "הויה נחה, וכאשר הוא הויה נחה דבר זה הוא בודאי שמחה, כי הויה היא נחה לגמרי, ודבר זה נחת רוח, והוא השמחה". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בנתיב התורה פ"ד [רכא:] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה". ושם פי"ח [תרצו:] כתב: "כי המצוה היא השלמת האדם, לכך ראוי שתהיה המצוה בשמחה. כי השמחה היא מצד השלימות, ואשר יש לו שלימות הוא שמח... ומפני כי המצוה הוא שלימות גמור לאדם, לכך ראוי שיעשה המצוה בשמחה". ולהלן [אסתר ו, יב (לאחר ציון 365)] כתב: "כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תי:] כתב: "כי השלימות הוא השמחה והחדוה". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לד:] כתב: "כי השמחה מצד השלימות, ודבר זה ביארנו בכמה מקומות". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד כתב: "כי השמחה היא בשביל הויה שלימה, ואז מתחדש שמחה שלימה... וראוי להיות בשביל השלימות הגמור, כמו זה שהוא זיווג חתן וכלה, שהוא שלימות גמור... ראוי שיהיה על זה שמחה שלימה". ובהקדמה לתפארת ישראל [כ.] כתב: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "על השלימות דרך לזמר ולשורר... השיר מורה השמחה". ובח"א לשבת קנב: [א, פו.] כתב לבאר שאהרן זכה

לחושן משפט מחמת שלא קינא במשה [שבת קלט.], וז"ל: "המשפט הוא השלם, ואין דבר שהוא יותר שלם מן המשפט... וזה שאמר [משלי כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט'. כי המשפט הוא דבר שלם, שאין דבר שלם יותר ממנו. ולכך הוא שמחה לצדיק שהוא שלם. ומן הדבר שהוא שלם יתחדש שלימות הנפש שהוא השמחה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:], נתיב יראת השם פ"ד, ח"א לשבת ל: [א, יד:], ועוד. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת], וראה למעלה בהקדמה הערות 88, 142, 422, ולהלן הערות 55, 119, פ"א הערות 476, 784, פ"ג הערה 653, פ"ה הערות 175, 283, ופ"ו הערה 366.

(50) ואם תאמר, מדוע הוצרך להכניס לכאן "וכל השלמה הוא טוב", הרי היה סגי לומר שגמר הויה הוא השלמה, וכל השלמה היא שמחה, ודל מהכא שההשלמה היא טוב. וכמו שביאר בכל המקומות שהובאו בהערה הקודמת שההשלמה היא שמחה [בדילוג שההשלמה היא טוב], כך היה יכול לכתוב גם כאן. ואולי כתב כן להעמיד ב"זה לעומת זה" את שתי האפשריות של "ויהי"; או שמורה על עצם ההויה שהוא שנוי, וכל שנוי הוא רע. או שמורה על גמר ההויה שהוא השלמה, וכל השלמה הוא טוב. נמצא שלעומת "כל שנוי הוא רע" כתב "וכל השלמה הוא טוב". מה שאין כן בכל המקומות שהובאו בהערה הקודמת, הרי שם לא בא להעמיד השלמה שהוא טוב כנגד שנוי שהוא רע, אלא בא להורות על השמחה שיש בהשלמה, לכך דילג לגמרי על היות ההשלמה טוב, ורק כתב שההשלמה היא שמחה.

(51) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ח [שפו.]: "אבל 'היה' בלבד משמע על הויה שעברה, ואין בזה שמחה במה שעבר".

(52) ואין רבי שמואל בר נחמן חושש לאפשרות ש"ויהי" מורה גם על גמר הויה והשלמה, כי הוא סובר כמו שאמרו בהו"א של הגמרא [מגילה י:] ש"ויהי" אינו אלא לשון צער, שהיא הויה בלתי נשלמה הנעשית בהמשך זמן, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 6].

(53) אינו גורס "והיה" [לעומת גירסת המדרשים שלפנינו], אלא "היה" [בלא וי"ו ההיפוך]. אמנם בדר"ח פ"ד מי"ח [שפה.] הביא את המדרש כפי שהוא לפנינו ["והיה"], וביאר שם את ההבדל בין "והיה" [המורה על שמחה], לעומת "היה", וכלשונו [שפו.]: "אבל 'והיה', אף כי בלשון 'והיה' הוי"ו מהפך העבר לעתיד, אין כאן התחלת הויה כלל, ואין זה הויה בלתי נחה, כמו שהוא בלשון 'ויהי'. ואדרבא, כאילו אמר כי לעתיד יהיה

הויה נחה, שהרי 'היה' הוא הויה נחה, והוי"ו מהפך העבר לעתיד, שתהיה בסוף הויה נחה. ולפיכך 'והיה' דוקא שמחה, אבל 'היה' בלבד משמע על הויה שעברה, ואין בזה שמחה במה שעבר". וצ"ע.

(54) פירוש - הואיל ולפי המדרש כולי עלמא סברי שהויה יכולה להורות על אחת משתי אפשריות; או על עצם ההויה [שהוא רע], או על גמר ההויה [שהוא טוב]. לכך הואיל וההויה הנמצאת בתיבת "היה" אינה יכולה להורות על האפשרות הראשונה [כי זו הויה שהיא תלויה בזמן, ואילו "היה" איירי בעבר, כאשר הזמן חלף ואיננו], לכך בהכרח שהיא מורה על האפשרות השניה.

(55) מוסיף כן כדי להוכיח שכל הויה שלימה היא שמחה, שהואיל וכל הפסד הוא אבל וצער, ממילא כל הויה שלימה היא שמחה. וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 86] כתב: "כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור". ומוכיח מצער האבילות על השמחת השלימות, כי כבר השריש ש"ידיעת ההפכים - אחת" [כמבואר למעלה בהקדמה לפני ציון 242, ובנצח ישראל ר"פ א], ולכך ניתן ללמוד מן ההפך האחד על ההפך השני. וכן כמה פעמים הוכיח מצער חסרון האבלות על שמחת השלימות, וכמלוקט למעלה בהקדמה הערה 88, קחנו משם.

(56) לשון הגמרא שלפנינו הוא "רבי יונתן פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא", ופירש רש"י שם "כשהיה רוצה לדרוש בענין איגרת פורים היה מתחיל לדרוש מקרא זה", וראה הערה 61.

(57) "בפורענות בבל כתיב" [רש"י שם].

(58) "זה הכתב - אין להן כתב, אלא מאומה אחרת" [רש"י שם].

(59) "נין - לשון ממשלה, וכן 'ינון שמו' [תהלים עב, יז], ימשול ויגדל" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר ש"נין" הוא לשון בן, וראה להלן הערה 83.

(60) ואם תאמר, מנין שכליון נבוכדנצר בא לו מחמת שהחריב את בית המקדש, ולא גם משום שהגלה את ישראל מארצם. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 579] כתב: "כי מלכות בבל החריבה בית המקדש, והגלה ישראל לבין האומות". הרי שהזכיר את שניהם, ואילו כאן הזכיר רק את חורבן הבית. ועוד, בילקו"ש אסתר רמז תתרנז איתא: "אמר להם המן, והלא נבוכדנאצר החריב את ביתו ושרף את היכלו והגלה את ישראל לבבל, ולא היה יכול לעשות בו כליה", הרי שהזכיר גם את גלות ישראל כדבר המחייב את כליונו של נבוכדנצר. ויש לומר, שנאמר [ירמיה נא, יא] "הברו החצים מלאו השלטים העיר ה' את

רוח מלכי מדי כי על בבל מזימתו להשחיתה כי נקמת ה' היא נקמת היכלו", הרי מקרא מלא הוא שאומר שמפלת בבל באה מחמת "נקמת היכלו". והביאור לכך הוא, שנתבאר למעלה בהקדמה [שם הערה 580] שעיקר רשעת נבוכדנצר הוא שהחריב את ביהמ"ק, ואילו הגלית ישראל היא תולדה מכך [וכדמוכח מהמשך לשונו שם]. וכן אמרו [מגילה י:] "נבוכדנצר הרשע, ששרף רפידת בית ה', דכתיב [שיה"ש ג, י] 'רפידתו זהב'". וכן אמרו [סנהדרין צו:] "ואף מבני בניו של אותו רשע [נבוכדנצר] ביקש הקב"ה להכניסן תחת כנפי השכינה. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מי שהחריב את ביתך ושרף את היכלך תכניס תחת כנפי השכינה". הרי שעיקר רשעת נבוכדנצר מתבטאת במה ששרף את בית ה'. וכן מוכח מתנא דבי אליהו זוטא פרק כ, שאמרו שם "כל אומה שמצערת את ישראל, אינה מתקררה דעתו של הקב"ה עד שיפרע מהן בעצמו. פרעה הרשע אמר 'כל הבן הילוד היאורה תשליכהו' [שמות א, כב], הקב"ה נפרע ממנו בעצמו, שנאמר [שמות יד, כד] 'ויהי באשמורת הבוקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים'. נבוכדנצר החריב את בית המקדש, הקב"ה נפרע ממנו בעצמו, שנאמר [ירמיה נא, מד] 'ופקדתי על בל בבבל וגו'". הרי אע"פ שפתח ב"כל אומה שמצערת את ישראל" מכל מקום כשהגיע לבבל ביאר שרשעתם היא ש"החריב את בית המקדש", ולא הגלית ישראל. וכן נאמר [ירמיה נ, כט] "השמיעו אל בבל רבים כל דרכי קשת חנו עליה סביב אל יהי לה פלטה שלמו לה כפעולה ככל אשר עשתה עשו לה כי אל ה' זדה אל קדוש ישראל", ופירש המלבי"ם שם "וככל אשר עשתה עשו לה כי זדה אל קדוש ישראל, המעשה עצמה ששרפו בהמ"ק ועיר הקודש, שהוא מעשה נגד קדוש ישראל". וראה להלן הערה 239.

(61) לאו דוקא בת נבוכדנצר, אלא בת בנו, וכמו שאמרו בגמרא [מגילה י:] "ושתי הרשעה בת בנו של נבוכדנצר הרשע", ובפתיחה הבאה יביא מאמר זה. ולהלן [אסתר א, ט (לאחר ציון 871)] כתב: "כי לא נשתייר מן מלכות בבל רק ושתי, ועתה נאבדה... שלא יהא נשאר דבר מן מלכות בבל כאשר נהרגה ושתי", וראה שם הערות 907, 1025, 1119. ויש להבין, כיצד הלימוד ש"דרכי השם יתברך איך משלם לרשעים ולהאבידם לגמרי" הוא עיקר המגילה, עד שכאשר רבי יהונתן "היה רוצה לדרוש בענין איגרת פורים היה מתחיל לדרוש מקרא זה" [רש"י מגילה י:]. דנהי שהריגת ושתי היא סילוק מלכות בבל, אך לכאורה אין זה עצם הפורים. והרי שאר הפתיחות שהוזכרו בגמרא שם [ויובאו בהמשך], עוסקות כולן במרדכי אסתר והמן הרשע, ואילו פתיחה זו אינה עוסקת באף אחד מהם, אלא בסילוקה של ושתי. והמנות הלוי [יב:] כתב: "ומעתה הנני בא לפרש

הי"ד פתיחות שבאו בגמרא אחת לאחת למצוא דברי חפץ בהבנתם. וראוי שתדע כי היתה הכונה בזה כפי מה שאחשוב להורות כמה מעלות טובות לאגרת הפורים הזאת בספור הנס הזה... וכל אחד מחכמי ישראל הנזכרים שמה שם מעיניו ומגמת פניו גודל ספק אחד, והיה פותח בו לביאור הנס כאילו הוא עיקר אשר עליו תסוב האגרת". ומהו ה"עיקר אשר עליו תסוב האגרת" שיש במפלת נבוכדנצר. וראה בספר אפיקי מים למו"ר שליט"א [פורים ענין ו] שעמד על נקודה זו. **ועוד יש להעיר** שהריגת ושתי לא הוזכרה להדיא במגילה, אלא רק נאמר [אסתר א, יט] "אם על המלך טוב יצא דבר מלכות מלפניו וגו' אשר לא תבוא ושתי לפני המלך אחשורוש ומלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה", ופירש רש"י שם "דבר מלכות - גזרת מלכות של נקמה שצוה להורגה... אשר לא תבוא ושתי - ולכך נהרגה". וכיצד אירוע שאף לא נזכר להדיא במגילה ישמש כפתיחה לכל המגילה. ויל"ע בזה. וראה להלן פ"א הערה 1157, 1194, 1299.

(62) לשונו בסוף גבורות ה' [בהלכות יין נסך ואיסורו]: "אף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו, כמו שידוע מדבריהם. ואנו אין תולים החלוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד, כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] 'שר פרס', 'שר יון' [שם], ובדברי חכמים הרבה. הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". ובגו"א דברים פל"ב אות יג כתב: "אדום, שדרשו רז"ל [ע"ז י.] שאין להם לא כתב ולא לשון מן ע' לשון. שנתן לכל אומה ואומה לשון מיוחד, ובכלל זה לא היה אדום, כי שר שלהם סמאל, והוא אינו בכלל המלאכים הסובבים כסא כבודו יתברך. וכמו שפילג אותם בלשון שהיו ע' לשונות, כן חילק אותם בכתב, שלכל אומה יש כתב". הרי שמהות האומה מתבטאת ע"י השר הממונה עליה. וראה להלן הערות 71, 122.

(63) פירוש - מהות של דבר היא ההגדרה השכלית של הדבר, שבכך וכך הדבר נתפס בעצם. ובגבורות ה' פמ"ד כתב: "הראש ששם השכל, שהוא מהות האדם, כי עיקר האדם הוא השכל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תא.] כתב: "כי המהות הוא שכלי". הרי על ידי המהות האדם עומד על עיקר הדבר. ושם בבאר הששי [שמא:] כתב: "מי שיש בו דעת וחכמה, יודע כי כל הדברים הם בענין המהות, כי החומר משותפים בו כל הנמצאים,

רק המהות הוא עצם הדבר. וכבר אמרנו לך, כי אין דברי חכמים רק מן המהות, לא מן הגשמי. וכאשר תקח הדברים בלתי גשמיים, הנה כל הדברים כפשוטם לגמרי מבלי שום פירוש, רק דברי חכמה הן". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רחצ.] כתב: "אין נכלל החלק עם המהות, ואין שייכים זה לזה. ולא יאמר כי יש ד' חלקים באילן; פירות, עלים, ענפים, ומהות האילן. אבל מהות השכלי הוא בפני עצמו, אינו נכלל עם אותם שהם חלקים בלבד, ודבר זה מבואר".

(64) פירוש - הכתב הוא האמצעי שדרכו מועבר לאדם החכמה של הדברים הכתובים. ובח"א לסנהדרין כא: [ג, קמא.] כתב: "הכתב הוא ציור השכלי, שהרי כאשר הוא כתוב יכול ללמוד בציור השכלי מה שכתוב לפניו, מבלי שצריך להוציא מן הפה כלל". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקב:] כתב: "זה שאמר [שם] 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר האדם שמעשיו אין להם רושם בציור המושכל של עולם, שדבר זה אינו, כי מעשה כל אדם יש להם ציור מושכל שהוא קיים. וזהו הספר, כי הספר שם מצויר הכל, וכך מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים". ובדר"ח פ"ו מ"ג [פט:] כתב: "הכתב, שהוא צורת וציור הכתיבה... כי הכתב יש לו צורה, וזה ענין הכתב, אף על גב שהוא צורה גשמית, מכל מקום שֵׁם צורה יש עליו... ומפני שדברי תורה מופשטים מסולקין מן החמרי לגמרי, ולכך רמז לך הכתוב בצורת אותיות הלוחות, אשר הם מורים על ציור השכלי שבתורה, המופשט לגמרי, והוא שכל בלא שום צירוף חמרי... ולפיכך כתב הלוחות נראה משני עבריהם [שמות לב, טו], שתהיה החקיקה הזאת חקיקה גמורה, והיא צורה לגמרי, לא כמו שאר חקיקות שהם על הלוח, אף על גב שהם חקוקים, אינם חקוקים מעבר לעבר, ואין זה צורה גמורה, שהרי עדיין נשאר הנושא שהצורה עליו, והוא דומה לצורה שהיא בחומר. אבל צורת כתב הלוחות, שמורה צורת הכתיבה על ציור השכלי של תורה, והוא ציור גמור שלא בנושא כלל, וכך היה כתב הלוחות חקוק משני עבריהם, עד שהיתה צורת האותיות צורה גמורה". וראה תפארת ישראל פמ"ז הערה 45, ושם פס"ח הערה 31, להלן הערה 298, פ"ג הערה 637, פ"ד הערה 137, ופ"ו הערה 59.

(65) לשונו בתפארת ישראל פס"ד [תתרה.]: "כי אין ספק שהכתב מתיחס לכל אומה, שכל אומה יש לה כתב מיוחד, ואין כל האומות משתמשים בכתב אחד, כי הכתב מתיחס לכל אומה ואומה". וראה הערה 68.

(66) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר החמישי [קב:] כתב: "כל שם שנקרא אל כל מין, בודאי ובאין ספק שמו מורה מהותו, שהרי כתיב [בראשית ב, יט] 'ויבא אותם אל האדם לראות מה יקרא לו'. ואם השמות כאשר ירצה הקורא, מה חכמה

יש בזה, שהכתוב אומר על האדם שקרא שמות לכל, הרי כל אחד יכול לקרוא שמות. ודבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר". ואמרו חכמים [ברכות ו:] "מאי 'רות', שזכתה ויצאה ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות". ובהמשך שם אמרו "מנא לן דשם גרים", והגמרא דורשת כן ממקרא. ועוד אמרו חכמים [יומא פג:] שאכסנאי אחד היה נקרא בשם "כידור", ור"מ לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח כר"מ. ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא מורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו... דרבי מאיר בדיק בשמיה [יומא פג:], כי השם יורה על עצמותו. וכאשר יש לו שנוי בעצמותו... הגזירה תתבטל, כי יש לו שם אחר. ודבר ידוע כי השם הוא עיקר גדול, כדקיימא לן בברכות [ז:] 'ומנא לן דשמא קגרים'... וכן נוהגים לשנות שם החולים". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב: "השם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו". ובנצח ישראל פ"ה [פב:] כתב: "כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם". ושם פי"ג [שכה:] כתב: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'". ושם פ"מ [תשיד:] כתב: "השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו... כי כל שם מורה על אמתת הדבר מה שהוא". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ושם פי"ד סוף אות כ כתב: "השם מורה על עצם צורתו". ובגו"א שמות פ"ו אות ט כתב על שם הויה בזה"ל: "כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו". ובגבורות ה' פכ"ה [סוף קו:] כתב: "כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". ובנתיב שם טוב פ"א כתב: "כי השם הוא על המהות, והמהות הוא מופשט מן הגשמי". וכן ביאר בתפארת ישראל פל"ג [תצ.], נתיב התשובה פ"ח [לפני ציון 85], ועוד ועוד. ולהלן [אסתר ב, ה] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות. נקרא 'אדם' וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה". ודרכו של המהר"ל לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם, וכמו השם "קמצא" [ח"א לגיטין נה: (ב, צט.)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (תס:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין לא. (ב, קלט.)], "משה" [תפארת ישראל ס"פ כא], "אהרן" [תפארת ישראל פכ"ב (שלא.)], ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערות 276, 550, 551, 553, ולהלן הערה 212.

(67) תוספות שלפנינו לא הקשו מהכתב, אלא מהלשון, וכלשונם: "שאר זה לשון - קשה, שעדיין הם מספרין בבבל בלשון ארמית. ונראה דרוצה לומר לשון מלכות שהמלכים משתמשין בו, שאין שאר העם מכירין בו".

(68) ודבר שאדם עושה מחמת הרגל אינו מורה על מעלתו. דוגמה לדבר; נאמר [שמות יד, י] "ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה'", ופירש רש"י שם "ויצעקו - תפשו אומנות אבותם; באברהם הוא אומר [בראשית יט, כז] 'אל המקום אשר עמד שם'. ביצחק [בראשית כד, סג] 'לשוח בשדה'. ביעקב [בראשית כח, יא] 'ויפגע במקום'". ובגו"א שם אות יד כתב: "תפסו אומנות אבותם. דאין לומר שהיו צועקים כדרך הצדיקים שהם צועקים בעת צרה, דהא היו מתלוננים עכשיו לומר 'הלא טוב לנו עבוד את מצרים' [שם פסוק יב]. אלא שהוא אומנות אבותם, שכך היה מנהג אבותם, ודבר שהוא מנהג אבותם נמשך האדם תמיד אחריו, אף על גב שאינו עושה בכוונת לבו ודעתו. וכמו כן אמרו [חולין יג:] גוים שבחוצה לארץ אינם עובדי עבודה זרה, אלא שמנהג אבותיהם הם בידיהם. הרי שהאדם עושה דבר משום המנהג, אף על גב שאין עושה זה בכל לבו" [ראה למעלה בהקדמה הערה 400]. וכמו כן בנדון דידן; הקב"ה איבד מבבל את מהותם, וכתוצאה מכך אינם ראוים עוד לכתבם. ומה שבכל זאת נשאר בידם הכתב הוא "בשביל שהורגלו בכתב שהיה להם כבר", אך אין הם כעת ראויים לאותה מדריגה.

(69) יש להעיר, כי אצל ישראל מצינו שאכן נשתנה הכתב שבידם מחמת שחטאו וירדו ממעלתם. שאמרו חכמים [סנהדרין כב.] "תניא, רבי אומר, בתחלה בכתב זה [כתב אשורית] ניתנה תורה לישראל. כיון שחטאו, נהפך להן לרועץ. כיון שחזרו בהן, החזירו להם". ובתפארת ישראל פס"ד [תתרה.] כתב: "כי הכתב מתיחס לכל אומה ואומה, וכתב אשורי הזה, שהוא מאושר באותיות, מתיחס לאומה הקדושה. ולפיכך כאשר חטאו, ולא היה להם מעלתם אשר היה להם קודם, נשתנה הכתב, וניטל מהם. וכיון שחזרו, החזיר להם הכתב". ואם מצינו אצל ישראל שינוי הכתב מחמת שנוי מעלתם, מדוע כלפי בבל אין ההנהגה כך, אלא אמרינן "נשאר הכתב אצלם בשביל שהורגלו בכתב שהיה להם כבר", דמאי שנא כתב בבלי שנשאר בידי הבבלים למרות שירדו ממדרגתם הראשונה, מכתב אשורי שנלקח מישראל כשירדו ממדרגתם. והנראה בזה, שהכתב של ישראל אינו רק כתב של האומה כפי שיש כתב לשאר אומות, אלא שהוא גם כתיבה של תורה, שהרי הכתב המדובר עליו בסנהדרין שם הוא נוגע לכתיבתם של כתבי הקודש. ולכך יש כאן הדדיות כפולה בין הכתב לישראל; (א) כל כתב מבטא את מהות האומה, כדרך שנוהג

בשאר אומות. (ב) בנוסף לכך הכתב של כתבי הקודש מבטא שיתוף גורל של התורה עם ישראל, וכמו שנתבאר בתפארת ישראל פנ"ו [תתסא.] שכאשר ישראל בפיזור, אף התורה בפיזור. וזהו מצד הדין ש"קודשא בריך ואורייתא וישראל חד הם" [זוה"ק ח"ג עג.]. וראה פחד יצחק חנוכה מאמר י, אות ג, שנקודה זו נתבארה שם. ולכך, עד כמה שנוגע לכתב גרידא, שפיר אפשר לומר שהכתב הראשון נשאר בידי האומה מחמת ההרגל, וכפי שביאר כאן לגבי כתב בבלי. אך בנוגע לכתבי הקודש, בזה אי אפשר לומר שישאר בידי ישראל כתב שאינו תואם למדרגתם רק מחמת ההרגל, כי יש בכך סתירה ל"חד הם" של ישראל ואורייתא. ובכדי שה"חד הם" יחול לחלוטין, יש מן הצורך לשנות את הכתב בכל פעם שדרגת האומה תשתנה. ודו"ק.

(70) הפחד יצחק פסח, מאמר ג, אות ב, הביא דברי המהר"ל הללו, וכתב עליהם: "היינו דלעולם אין שום דרגא מתיחסת לבעליה לגמרי אם לא היו בעליה ראויים לקנות דרגא זו עכשיו. אבל אם כל עצמה של דרגא זו אינה קנויה לבעליה עכשיו אלא מפני שהיתה קנויה לו מכבר, הרי זה פגם גדול בשלימות הקנין". ודברים אלו הובאו בדר"ח פ"ב הערה 940, שם פ"ג הערה 241, שם פ"ד הערה 35, הקדמתו לתפארת ישראל הערה 56, הקדמתו לנצח ישראל הערה 10, גו"א שמות פל"ב הערה 78, ושם ויקרא פט"ו הערה 53.

(71) בסמוך יבאר שההבדל בין מהות לצורה הוא שהמהות היא ההגדרה השכלית לענינה הפנימי של האומה, וכפי שנתבאר למעלה [הערה 62] שלכל אומה ואומה יש שר משלה, ושר מורה על הכח הפנימי של האומה. אך "צורה" היא הבטוי החיצוני המיוחד שיש לכל אומה, וכגון הלשון המיוחד שיש לכל אומה, ושאר הנהגות האומה ונימוסיה. וההבדל שיש בין שר האומה ללשון האומה הוא ההבדל בין מהות לצורה.

(72) דוגמה לדבר; בנצח ישראל פכ"ה [תקכז:] כתב: "שלא שנו מלבושיהן, ודבר זה גם כן ההבדל מן האומות". וכן להלן [אסתר ג, ח (לאחר ציון 418)] כתב: "אין [לישראל] חבור אל האומות במאכל ובמשתה שלהם, וגם במלבושיהם. בזה נראה שהם אומה יחידה, נבדלת מן האומות". ואודות שהלבוש מורה על צורה, כן כתב בגו"א בראשית פל"ח אות ט [רמג.], וז"ל: "יש באדם היכרא... במלבושים שלו, ובהם ניכר ונבדל משאר בני אדם... כי האדם יתואר במלבושין, ונותנין לו צורה גם כן". וראה הערה הבאה.

(73) כהמשך להערה הקודמת [שמלבושו של אדם מורה על צורתו אך לא על מהותו], ראה דבריו בדר"ח פ"ג מי"ד [שכו:], וז"ל: "המלבוש מתואר בו הלובש, לא באמתתו של

הלובש, רק כפי המלבוש יתואר בו הלובש, אף שאינו באמתתו". ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "כי הלבוש הוא תוארו של אדם, ואינו אדם, רק שהוא תואר לאדם... כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... וזה ירש יעקב ממנו, כך ירש עשו את בגדי אדם הראשון... ועל ידי הבגדים מתדמה כאדם, אף כי אינו אדם באמת".

(74) פירוש - משוה בין "לשון" שהוא שפה ל"לשון" שהוא אבר הנמצא בפיו של אדם, שמוציא את הדיבור אל הנגלה.

(75) פירוש - לכך תיקרא השפה [של אומה] בשם "לשון" שהוא האבר הנמצא בפיו של אדם.

(76) לשונו בנתיב הלשון פ"א: "הלשון מוציא הכל אל הפעל... ומפני כך הלשון יותר במקום נסתר, כי ע"י הלשון יוצא הדבור מן ההסתר אל הגלוי... והוא מורה על מעלת הלשון, שמוציא הכל מן הנסתר אל הגלוי". ושם פ"ב כתב: "מה שאמר [ערכין טו:] שלא נחתם גזר דינם רק בשביל לשון הרע, כי מדריגת הדבור ראוי שיהיה בו החתימה. וזה כי כאשר הגזירה נחתמה, אז הגזירה יוצאת לפעל להיות נמצא בפעל הגזירה. והדבור הוא שיוצא לפעל מן המדבר, והוא דומה לגוזר הגזירה, שמוציא הגזירה לפעל. ולפיכך ע"י לשון הרע דוקא יוצאת הגזירה לפעל, כמו שהוא ענין הלשון, שמוציא הכל אל הפעל, לכך מוציא ג"כ הגזירה אל הפעל". ושם פ"ג כתב: "כי הלשון הזה שהוא מיוחד להוציא הדבור ממנו, וזהו עצם הלשון. ולדבר זה הוא מיוחד להוציא הדבור אל זולתו. ודבר זה לא תמצא בשום אבר, שאין אבר אחד נברא שיוציא הדבר לזולתו מן הנסתר אל הגלוי; שהאוזן מקבל הדברים, והעין מקבל הראות, וכן כל הדברים הם כך, ואין אחד מהם נברא לפעול להוציא לזולתו. רק הלשון, שעיקר בריאתו להוציא הדבור אל זולתו... כי הלשון מוציא הדבור אל הפועל". ושם ר"פ י כתב: "כי הלשון בו הדבור שהוא שכלי, והוא יוצא לפעל המעשה. לא כמו המחשבה, אף שהמחשבה היא שכלית, אין המחשבה היא יוצא לפעל הנגלה. אבל הלשון הוא דבור שכלי, ויוצא לפעל". וראה להלן פ"א הערה 1235 ופ"ד הערה 380 אודות שהדבור באדם הוא יציאה אל הפעל.

(77) אודות שהנגלה הוא נמצא בפעל, כן השריש כמה פעמים. וכגון, אמרו במשנה [אבות פ"ג מי"ד] "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה, חיבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה". ובדר"ח שם [שנו.] כתב: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פ.]

כתב: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט כתב: "כי הקבורה שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "דבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב" [הובא למעלה בהקדמה הערה 590. וראה להלן פ"ב הערה 163, ופ"ג הערה 635].

(78) כן הוא חלוקת הנמצאים; דומם, צומח, חי, חי מדבר [כד הקמח, ערך פסח]. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל'. ואני נמשכתי אחריהם". ובח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "דע כי האדם הוא בעל גשם, לכך השכל העיוני אינו צורת האדם, כי האדם לא נברא שכל גמור. אבל השכל הדברי שהוא על ידי אבר גשמי, הוא הלשון, הוא צורת האדם. כי האדם יש בו שני חלקים; שהוא בעל גוף, והוא בעל שכל גם כן. והדבור הוא שכלי, כי אין אל הבעלי חיים הדבור, רק האדם שהוא שכלי, יש לו הדבור. ואי אפשר שיהיה הדבור רק על ידי כלים גשמיים. ואין הדבור נבדל לגמרי, וזהו צורת האדם, שהוא 'חי מדבר'". ובנתיב העבודה פי"ז כתב: "הדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. כלומר שנעשה בעל חי מדבר, ואם כן הדבור הוא צורתו". ובדרוש לשבת תשובה [עז:] כתב: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". ובדר"ח פ"א מי"ז [תד:] כתב: "הכח הדברי הזה כמו צורה, כי צורת האדם חי מדבר". ובגו"א שמות פ"כ אות ה עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. ובבאר הגולה באר החמישי [נב.] כתב: "וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה נחשב כמו צורה". ובגבורות ה' פס"ו כתב: "וגדר האדם שהוא חי מדבר, והנה הדבור הוא צורת האדם, הכולל הגוף והנפש". ובנתיב הלשון פ"ו כתב: "השכל הדברי שהוא צורת האדם, אשר נקרא 'חי מדבר', ודבר זה עיקר ושורש האדם". וראה להלן פ"א הערה 1415. ועיין עוד בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג.

(79) אודות שהלשון של אומה תואם למהותה של אותה אומה, כן ביאר בגו"א דברים פ"א אות נא לגבי לשון של אומה. שנאמר שם שהמרגלים נצטוו [דברים א, כב] "וישיבו אותנו דבר וגו'", ופירש רש"י "באיזה לשון הם מדברים". וכתב שם בגו"א בזה"ל: "ואם תאמר, מאי אכפת להו באיזה לשון הם מדברים. ויראה, כי ע' לשונות הם כנגד ע' אומות, ולכל אומה נתן לה לשון. והלשון הוא מתיחס אל האומה, לפי מה שהיא נתן לה הקב"ה לשון. כי לשון הקודש נתן לעם הקודש. נמצא כי הלשון הוא מתיחס לפי מדריגת האומה. ולפיכך היו רוצים לדעת באיזה לשון הם מדברים. והם ידעו כבר ענין כל לשון, כי אותם שיש להם לשון זה, ענינם כך. ורצו שיעמדו על ענין האומה מה הם, כי הלשון הוא גדר האומה מה שהיא". וראה תפארת ישראל פס"ד [תתקצט:], ושם הערה 51. ובנתיב הצניעות פ"ג כתב: "יש לכל אומה ואומה לשון בפני עצמה, כמו שכל אילן ואילן יש לו פרי בפני עצמו, ואין זה כזה". וראה להלן פ"א הערה 1415.

(80) הנה בתפילת המועדים אמרינן "ורוממתנו מכל הלשונות", ולפי דבריו כאן מחוור הוא מאוד השייכות בין "רוממתנו" ל"לשונות". שנתבאר כאן שהלשון מורה על הצורה הנגלית היוצאת אל הפעל. והרי רוממות קשורה במיוחד ובמסוים לדבר הנגלה, וכפי שכתב בנתיב העושר פ"ב, וז"ל: "כי אין דבר שהוא התרוממות כמו העשיר, כמו שנקרא הדל 'עני' שהוא נכנע, כך העשיר יש לו התרוממות ביותר. וכדכתיב [דברים ח, יב-יד] 'ובתים טובים תבנה וכסף וזהב ירבה לך וגו' ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך'. כי הפרש גדול מה שיראה האדם לעינים גדולתו, כמו העושר. מה שאין כך שאר מעלות, שאינם נראים בעין אליו". נמצא שרוממות נאמרת על דבר הנראה לעינים, והרי כל עניינה של צורה היא התגלות הדבר לזולתו, ולכך הואיל והלשון מורה על התגלות זו, שפיר נאמר על כך לשון רוממות.

(81) כי "נין" הוא בן, וכמו שנאמר [בראשית כא, כג] "ועתה השבעה לי וגו' אם תשקור לי ולניני ולנכדי וגו'", ותרגם אונקלוס שם "דלא תשקר בי ובברי ובבר ברי". וכן רש"י [ישעיה יד, כב] כתב: "נין - בן מושל במלכות אביו". והרד"ק שם כתב: "נין - הוא הבן", וכן כתב בספר השרשים שורש נין. וראה הערה 83.

(82) "הבן בכח האב, ואין האב בכח הבן" [לשונו בגו"א בראשית פי"ב אות ו]. ובבאר הגולה באר החמישי [צג:] הביא משל המורה על שהמלכות יוצאת מן האומה, ולא להיפך, וז"ל: "כאשר קרה לאחד מן החוזים בכוכבי השמים, שמצא על פי חכמה זאת כי אחד מן היהודים שמזלו מורה מלכות גדול מאוד מאוד, והיה עומד ומצפה לאותה שעה. וכאשר ראה שלא היה אמת, גזר שהחוזים בכוכבים חכמתם שוא ושקר, שהרי

מצאתי לזה האיש כוכב מורה מלכות, ולא היה זה. ואחד מן החוזים השיב לו, טעות הוא... כי אולי ראית המזל שיש לאותו פלוני מצד עצמו, וכאשר תכיר המזל מצד הכלל תמצא כי מצד הכלל אין מלכות לישראל, שהכלל מנצח הפרט [ראה להלן פ"ג הערה 206]. ולפיכך לא יהיה לו מלכות, רק שיהיה אדם חשוב מה שאפשר ליהודים". וכן ביאר בגו"א בראשית פמ"ט אות י, שנאמר [בראשית מט, י] "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו וגו'", ופירש רש"י שם "מדוד ואילך, אלו ראשי גליות שבבבל... ונשיאי ארץ ישראל". וכתב שם בגו"א, וז"ל: "והחולקים מקשים, שכבר אין נשיאות בארץ ישראל, ואין שבט בבבל, ואיך יקויים נבואות יעקב. ואין זה קשיא, כי בודאי אילו אמר 'לא יסור שבט מישראל' הוי קשיא, הרי מישראל הוסר השבט. אבל כתיב 'לא יסור שבט מיהודה', ומיהודה לא הוסר, רק שכל ישראל אינם ראוים למלכות או לשאר נשיאות... ומי שאמר 'יתברכו זרעך שלא יוסר מהם שיהיו הכל בעלי אומנות צורפי זהב וחורשי נחושת', וכאשר אין איש שנותן לעשות בזהב ובנחושת, וכי לא נתקיימה בשביל זה הברכה. כך בדבר זה, הרי ברכת יעקב קיימא לעולם, כי לא יסיר השבט מיהודה. ואילו היה השררה ליהודה בלבד, ואמר הכתוב 'לא יסור שבט מיהודה', היה קשיא איך הוסר השבט מיהודה. אבל אין השררה רק לישראל, ומישראל הוסר השבט, לא מיהודה. וכאשר אפשר שום שררה לישראל, אף אחר החורבן, היא ליהודה, כמו ראשי גלויות שבבבל". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "ישראל נמשלים כאילו היו איש אחד, וכמו שיש לאדם אברים מתחלפים... כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות; המלך שבהם דומה ללב, שהוא מלך האיברים". ובח"א להוריות י. [ד, נח.] כתב: "המלך תכלית מלכותו לצורך העם, ואם כן משועבד הוא לעם, שכל אשר הוא תכליתו בשביל דבר אחר, הוא טפל אצלו ומשועבד אליו... שהמלכות לצורך העם, והמלך טפל אל העם ומשועבד אליהם... והעבד תכליתו אל האדון, ולפיכך העבד משועבד אל האדון, טפל אליו... שכל מלכותו בשביל העם, ולא לצורך עצמו, נקרא 'עבד'". ובבאר הגולה באר השביעי [תח:] ביאר שמלכות בית דוד מורה על גדולתם ורוממותם של ישראל, ושם הערה 251. וראה הערה הבאה.

(83) לשונו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלד:]: "כי הכח של הממשלה הוא אל הכלל, שנתנה לישראל כח המלכות, והכלל מקבלים את המלך להיות מלך מושל... המלך מקבל הכח והממשלה מן הכלל, וכתיב 'שום תשים עליך מלך מקרב אחיך'", וראה להלן פ"ב הערות 217, 438, שגם שם נתבאר שהמלך שייך לאלו שהוא מולך עליהם. אמנם לכאורה נחלקו בזה חכמים [ערכין יז.], שאמרו "חד אמר דור לפי פרנס, וחד אמר פרנס

לפי דורו", ובח"א שם [ד, קמג:] כתב: "לחד מאן דאמר העם נמשכים אחר המלך, שהוא עיקר. ולאידך, אדרבא, המלך הנבחר מן העם, הוא [העם] עיקר, והמלך נמשך אחר העם, שהם עיקר" [ראה למעלה בהקדמה הערה 447, ולהלן הערה 296]. וכיצד אפשר לומר [לחד מאן דאמר] שהמלך עיקר והעם נמשכים אחריו, דלפי זה יצא שהבן יותר עיקר מהאב, והאב ימשך אחר הבן. אמנם לפי מה שיתבאר בסוף ההערה הבאה, לא יקשה, שנתבאר שם שיש בכל מלכות שני דברים; הנהגת המלכות את העם, והשתלשלות המלכות מן העם. למ"ד זה [שהעם נמשך אחר המלך] הענין מתחלק בהתאם; בנוגע להנהגת המלכות את העם, בזה אמרינן שהעם נמשך אחר המלך המנהיגו. אך בנוגע להשתלשלות המלכות, בזה כו"ע מודו שהמלכות יוצאת מן העם, ומצד זה המלך נמשך אחר העם. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה לפי דבריו כאן היה מקום להעיר, דמדוע המלכות נקראת "נין" ולא "בן". אלא שמצינו בביאור תיבת "נין" שני פירושים; (א) לשון בן, וכמבואר למעלה הערה 81. (ב) לשון שליט, וכמו שכתב רש"י [מגילה י:] "נין - לשון ממשלה, וכן 'ינון שמו' [תהלים עב, יז], ימשול ויגדל" [הובא למעלה הערה 59]. וכן רש"י כתב במשלי [כט, כא]: "מנון - שליט וכן 'לפני שמש ינון שמו'. וכן כל נין שבמקרא, שהנין קם תחת אביו לשלוט בנכסיו". והם הם שני הצדדים שיש למלכות; השתלשלות המלכות מן העם מקנה למלכות שם "בן", ואילו הנהגת המלכות את העם מקנה למלכות שם "שליט", ושילובם להדדי הוא שם "נין". וזהו לשונו הזהב של רש"י [ישעיה יד, כב]: "נין - בן מושל במלכות אביו". וכן כתב הכתב והקבלה [בראשית כא, כג], וז"ל: "'נין' הוא לשון שררה ושליט, ובעבור שהבן קם תחת אביו לשלוט בנכסיו לכן נקרא הבן 'נין'". לכך אין המלכות נקראת בשם "בן", כי אז היה נחסר ממנה השליטה והממשלה שיש למלכות, וכמו שנתבאר. וראה להלן הערה 95.

(84) נראה שרומז לכך שאיבוד המלכות מבבל מורה על איבוד דבר עצמי לבבל, שהואיל והמלכות יוצאת מהאומה כבן היוצא מאביו, לכך העדר מלכות הוא סימן להעדר שחל על האומה, ולא רק על העדר המלכות עצמה. וכפי שהכרתת הכתב והלשון מבבל מורה על איבוד המהות והצורה של בבל [כמו שנתבאר למעלה], כמו כן איבוד המלכות מבבל מורה על איבוד דבר עצמי לבבל. ולפי זה יש להבין, מהו הדבר השלישי שנאבד מבבל. שעד כה ביאר שהכרתת הכתב מורה על איבוד המהות, והכרתת הלשון מורה עלך איבוד הצורה, ועל מה איפוא מורה הכרתת המלכות. **ונראה לבאר** זאת על פי דבריו בדר"ח פ"ו מי"א [שפט.], וז"ל: "ואמר [ישעיה מג, ז] 'בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. זכר שלש לשונות; בריאה, יצירה, עשיה. ויש לשאול, מה אלו ג' דברים... כי לשון 'בריאה'

נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים... דבק בהם ענין האלקי, נאמר אצלם לשון 'בריאה'... ולשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה, שהוא מלשון 'צר צורה', שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא, ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון יצירה... ולשון עשיה כתב אצל הרקיע [בראשית א, ז] ואצל המאורות [שם פסוק טז], מפני כי לאלו יש גוף מזהיר, ועיקר שלהם הוא הגוף, ולפיכך כתב בהם לשון 'ויעש', אשר לשון זה נאמר על הגוף". ולפי זה נבאר אף כאן כך; סילוק הכתב מורה על סילוק המהות השכלית [כנגד לשון בריאה], סילוק הלשון מורה על סילוק הצורה המוטבעת בחומר [כנגד לשון יצירה], וסילוק המלכות מורה על סילוק מעלת המקבל, שהיא מעלת הגוף [כנגד לשון עשיה]. והרי השוה כאן את המלכות היוצאת מהאומה לבן היוצא מאביו [עד שהמלכות נקראת "נין", שהוא בן], ו"האב... אינו נותן לבן הנפש ולא השכל, אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה" [לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד (רפג:)]. וכך המלכות מורה על מעלתו של המקבל [הגוף], ובהסרת המלכות מבבל נסתלקה מהם אף מעלה זו. אוזן מלים תבחן; נאמר ליעקב אבינו [בראשית לה, יא] "ומלכים **מחלציך** יצאו", ותיבת "מחלציך" מורה באצבע שאיירי במעלת הגוף של מוליד המלכות. וכשם שהשתלשלות המלכות ממקורו מורה על מעלת הגוף של המקור ["מחלציך"], כך איבוד המלכות ממקורו מורה על סילוק מעלת הגוף של המקור. ומה שביאר בדר"ח פ"ד מי"ד שכתר מלכות מורה על מעלת הנפש [רפז.], לעומת כתר כהונה המורה על מעלת הגוף [רפג.]. שם דן על הנהגת המלכות, שהיא דומה לנפש המנהיגה את הגוף. אך כאן איירי בהשתלשלות המלכות מהאומה, שהיא דומה להשתלשלות הבן מאביו. וראה הערה קודמת.

(85) אינו מבאר ש"'נכד' זו ושתי" מחמת שושתי היתה בת בנו של נבוכדנצר הרשע [מגילה י:], אלא מבאר ש"נכד" הוא המשך ל"נין", וכמו שנאמר [בראשית כא, כג] "אם תשקור לי ולניני ולנכדי וגו'", וכפי שביאר עד כה "נין" כך יוסיף לבאר "נכדי".

(86) שמעתי ממו"ר הגר"י יונתן דיוויד שליט"א לבאר שתיבת "נכד" היא כמו תיבת "נגד", כי אות כ"ף ואות גימ"ל מתחלפות, וכפי שכתב רש"י [ויקרא יט, טז] "הכ"ף נחלפת בגימ"ל, שכל האותיות שמוצאיהם ממקום אחד מתחלפות זו בזו... וגימ"ל בכ"ף", ולכך תיבת "רכיל" היא כמו "רגיל" [רש"י שם]. והנכד הוא אינו יוצא ישירות מזקנו כפי שהבן יוצא מאביו, לכך הוא עומד "נגד" זקנו, ולא מחובר עמו. והרד"ק בספר השרשים שורש נגד כתב: "'אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], כלומר שתהיה לפניו ולעומתו תמיד לשרתו".

(87) פירוש - המלכות עצמה נקראת "נין", שהוא בן, ואילו הצירוף למלכות נקרא "נכד", כי הוא הצירוף למלכות הוא רחוק יותר מהמלכות עצמה, כפי שנכד מרוחק יותר מבן. והואיל והמלכות עצמה נקראת "נין" [בן] לאומה, לכך הצירוף למלכות נקרא "נכד" לאומה.

(88) יבאר הסבר שני מדוע המלכות נקראת "נין", שהוא בן. ועד כה ביאר שהמלכות נקראת "נין" משום שהיא יוצאת מהעם כפי שבן יוצא מאביו. ומעתה יבאר משום שעל ידי המלכות יש לעם שם ושארית, כפי שיש לאב שם ושארית על ידי בנו.

(89) לשונו בגו"א בראשית פל"ח אות ט [רמג:]: "כי הבנים... שלא ימחה שמו מישראל, וכדכתיב אצל מי שאין לו בנים [דברים כה, ו] 'ולא ימחה שמו מישראל'... אם אין לו בנים כלל שמו מחוי, והבנים מקיימין שמו בישראל". וראה להלן פ"א הערות 656, 1249, פ"ב הערה 259, ופ"ה הערה 430.

(90) שהרי מברכים על מלך של האומות "ברוך שנתן מכבודו לבריותיו" [ברכות נח.]. ובנר מצוה [יח:] כתב: "כי [ארבע] המלכיות הם חשיבות העולם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 447, ולהלן פ"א הערה 385]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 450] כתב: "אף אם הוא [אחשורוש] רשע מצד עצמו, מכל מקום מצד המלכות יש בו חשיבות". וראה להלן פ"א הערה 136.

(91) כי שם מורה על חשיבות [שהרי העדר שם מורה על העדר חשיבות]. וכמו ששם הוא חשיבות, כך חשיבות היא שם. וכמו שבן הוא שם, כך שם הוא בן. ומציורופם של דברים אלו עולה כי חשיבות היא בן, ומלכות היא "נין". ואודות שהעדר שם הוא העדר חשיבות, כן פירש רש"י [תהלים ד, ג] על הפסוק "עד מה כבודי לכלימה", שכתב: "עד מתי אתם מבזים אותי; [ש"א כב, ט] 'הראיתם את בן ישי', [ש"א כה, י] 'מי דוד ומי בן ישי', [ש"א כב, ח] 'בכרות בני עם בן ישי', [ש"א כ, ל] 'כי בוחר אתה לבן ישי', אין לי שם [בתמיה]". וכן כתב רש"י [במדבר יג, ל] "ויהס כלב אל משה - לשמוע מה שידבר במשה. צווח ואמר 'וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם', השומע היה סבור שבא לספר בגנותו". ומנין לשומע שבא לספר גנותו, ועל כרחך משום שכינה את משה רבינו בשם "בן עמרם", המורה על העדר חשיבות. וכן כתב רש"י [במדבר כא, כ] "למה לא נזכר משה בשירה זו [של הבאר], לפי שלקה על ידי הבאר". וכן לא נזכר שמו של מלך בלע [בראשית יד, ב], לעומת שאר המלכים שנזכרו בשמם [שם], "מפני שמלך על עיר קטנה ואנשים בה מעט, ולא שם לו על פני חוץ" [לשון הרמב"ן שם, וראה להלן הערה 390]. וכן מבואר בגו"א ויקרא פ"ט סוף אות א, ושם הערה 7, ובדר"ח פ"ד מ"א [ג.] ביאר לפי זה ששמעון

בן זומא נקרא סתם "בן זומא", ושמעון בן עזאי נקרא סתם "בן עזאי", שהואיל וכבר בילדותם "יצא שמם בחכמה, ולפיכך נקראו על שם אביהם, כי בילדותם לא היו להם שם בעצמם" [לשונו שם], ושם הערה 3. וראה להלן פ"א הערה 136.

(92) "כי ושתי שהיא מלכה, אין לה מלכות בעצמה, רק היא אשת המלך, ויש לה צירוף אל המלך, וזה נקרא 'נכד'" [לשונו למעלה לפני ציון 86].

(93) פירוש - החשיבות של המלכות עצמה היא יותר מאשר החשיבות של חבור וצירוף אל המלכות.

(94) שם "נין".

(95) וכן נאמר [תהלים עב, יז] "לפני שמש ינון שמו", ופירש רש"י שם "כל ימי השמש יגדל שמו, 'ינון' לשון מלכות ושררה, כמו [משלי כט, כא] 'ואחריתו יהיה מנון'" [ראה למעלה הערה 83]. והרי ש"ינון" הוא אדוק והדוק לתיבת "שמו", וכמו שנתבאר כאן.

(96) בגמרא שלפנינו לא הובא גם הפסוק הזה מזכריה, אך הובא בעין יעקב שם, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 1. ותמוה טובא, מה מוסיף הפסוק הסתום בזכריה על הפסוק המפורש במגילה, שלאחר שנאמר להדיא במגילה [אסתר ב, ז] "ויהי אומן את הדסה היא אסתר בת דודו" [והעין יעקב הביא גם את התיבות "היא אסתר בת דודו", לעומת הגמרא שהביאה רק את התיבות "ויהי אומן את הדסה"], מה המקרא חסר, ומהו הצורך להביא עוד את הפסוק בזכריה "והוא עומד בין ההדסים", שבו לא נזכר כלל שמה של אסתר, ויש לתמוה כאן "וזכריה עוד לקרא". אך לפי דבריו להלן [פ"ב לאחר ציון 169] הדבר מחוור כמין חומר; הפסוק בזכריה מורה על גודל צדקתה של אסתר, שאע"פ שהיתה עומדת בבית אחשורוש הרשע, היא לא נמשכה אחריו, והיתה כשושנה בין החוחים [כמבואר היטב שם]. והואיל וכוונת הפתיחה שלפנינו אינה רק לזהות את אסתר בשם "הדס", אלא לומר שהצדקת באה במקום הרשעה [כמו שיבאר בסמוך], לכך הובא הפסוק בזכריה המלמדנו אודות טיב צדקותה של אסתר, כי אותה אנו מבקשים [ראה להלן פ"ב הערה 174]. וזו הערה נפלאה.

(97) בגמרא שלפנינו איתא "'והיה לה' לשם' זו מקרא מגילה, 'לאות עולם לא יכרת' אלו ימי פורים", אמנם בעין יעקב איתא "'והיה לה' לשם', אלו ימי פורים, 'לאות עולם לא יכרת' זה מקרא מגילה". אך בהמשך יבאר את המאמר כגירסת הגמרא.

(98) כמו שיבאר בסמוך בשני טעמים מדוע העמדת הצדיק במקום הרשע שהוכרת היא יותר מאשר הכרתת הרשע גרידא.

(99) שמות יד, כד "ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים".
(100) מ"ב יט, לה "ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים".
(101) כמו שדרשו [ילקו"ש ח"ב רמז שעח] ששמו של הקב"ה מתגדל כשעושה נקמה באויביו, ונקטו שם בכמה מקראות להורות כן, ואחד מהם עוסק עם כוש [ישעיה מה, יד]. וראה הערה הבאה.
(102) שנאמר [שמות יד, ד] "וחזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה' ויעשו כן", ופירש רש"י שם "ואכבדה בפרעה - כשהקב"ה מתנקם ברשעים, שמו מתגדל ומתכבד. וכן הוא אומר [יחזקאל לח, כב] 'ונשפטתי איתו וגו', ואחר כך [שם פסוק כג] 'והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי וגו'. ואומר [תהלים עו, ד] 'שמה שיבר רשפי קשת', ואחר כך [שם פסוק ב] 'נודע ביהודה אלקים', ואומר [תהלים ט, יז] 'נודע ה' משפט עשה'", ומקור דברי רש"י הוא מהמכילתא שם. ובדר"ח פ"ד מ"ד [עט.] כתב: "כי כאשר השם יתברך עושה נקמה בחוטאים, מתגדל כבודו [ומביא המכילתא שהובא ברש"י]... הרי לך כשהשם יתברך עושה משפט ברשעים כבודו מתגדל". ושם במשנה כ [תד.] כתב: "שודאי כאשר הרשעות מסתלק מן העולם יש שמחה, וזהו מפני כבוד השם יתברך". ושם פ"ו מי"א [תו:] כתב: "כאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו, גם כן שמו מתגדל ומתקדש". ובגו"א שמות פי"ד אות ד כתב: "כשעושה הקב"ה נקמה ברשעים, כל שאר העולם משבחים אותו". וראה להלן הערות 119, 121, 225. **ואמרו חכמים** [ב"ר ב, ה] "'והארץ היתה תהו ובהו' [בראשית א, ב] אלו מעשיהן של רשעים. 'ויאמר אלקים יהי אור' [שם פסוק ג] אלו מעשיהן של צדיקים. אבל איני יודע באיזה מהם חפץ, אם במעשה אלו ואם במעשה אלו, כיון דכתיב [שם פסוק ד] 'וירא אלקים את האור כי טוב', הוי במעשיהן של צדיקים חפץ, ואינו חפץ במעשיהן של רשעים". ותמוה, מה הפירוש "איני יודע באיזה מהם חפץ", ופשיטא שחפץ במעשי הצדיקים יותר. אך לפי המובאר כאן ניחא, שיש צד של כבוד שמים במעשי הרשעים שאינו נמצא במעשי הצדיקים, והוא בפורענותם. וכן כתב הדברי דוד לבעל הט"ז שמות יד, ד, וז"ל: "'אכבדה בפרעה' - כשהקב"ה מתנקם ברשעים כו'. ובפרשת שמיני בפסוק [ויקרא י, ג] 'בקרובי אקדש' כתב רש"י 'כשהקב"ה עושה דין בצדיקים מתירא כו'". על פי זה פירשתי מדרש [ומביא המדרש הנ"ל]... ותמהו רבים על זה [עיין יפה תואר במדרש]. ולפי מה

שזכרתי אתא שפיר, דמאחר שהשם יתברך מקודש גם ממעשה רשעים מכח שעושה דין בהם, הוה אמינא שחפץ בזה חס ושלום".

(103) כי "בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.], ואם שמו של הקב"ה מתקדש במנה [כשנוקם ברשעים], ק"ו שיתקדש במאתיים [כשנוקם ברשעים ובנוסף לכך מעמיד הצדיקים במקומם].

(104) כפי שפירש רש"י שם [ישעיה נה, יג] "תחת הנעצוץ וגומר - רבותינו דרשו תחת הרשעים יעלו צדיקים. נעצוץ וסרפד - מיני קוצים הם, כלומר הרשעים יאבדו, והצדיקים יטלו ממשלתם". וכן תרגם שם יונתן: "חלף רשיעיא וחלף חיביא יתקימון דחלי חטאה". ודבר זה הוא "והיה לה' לשם", וכמו שביאר כאן.

(105) בא לבאר טעם שני מדוע העמדת הצדיק במקומו של הרשע נכרת היא עשית שם לה' יותר מאשר הכרתת הרשע בלבד. ועד כה ביאר שהעמדת הצדיק במקום הרשע אינה מצטרפת לנקמת הרשע, אלא היא דבר נוסף לנקמה זו, בבחינת "סור מרע ועשה טוב" [תהלים לד, טו], והוי תרתי לטיבותא. אך לטעמו השני שיביא כאן הרי העמדת הצדיק במקום הרשע מעמיקה לאין שיעור את הנקמה שנעשתה ברשע, וכמו שמבאר.

(106) בלבד, ללא העמדת הצדיק במקום האויב הרשע.

(107) "במקרה" ללא כוונה ומחשבה, אלא מקרה קרה. וראה הערה הבאה.

(108) אלא שהנקמה ברשע נעשתה בכוונה, בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה". ונקודה זו מבוארת היטב בגבורות ה' פנ"ב [רכג:], וז"ל: "תנן בערבי פסחים [פסחים קטז.] מתחיל בגנות ומסיים בשבח... כי אין להתחיל בשבח מיד מבלי שיספר תחלה הגנות, שאז היה משמע שהיתה הוצאה במקרה, שכך קרה שנעשה טובה זאת לישראל, שלא כיון הפועל אל הפעולה. וזה כי יש שני פועלים, האחד הוא פועל במקרה, והשני הוא פועל בעצם. הפועל במקרה; משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני, פועל בעצם ובכונה; כגון מי שרואה ביתו נשרף, ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה כונתו הראשונה שהוא הכבוי מפני השריפה. לפיכך אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקב"ה עשה עמהם מה שעשה. והפעולה היה נמשך אחר הגנות, וזה פועל בעצם, שהיה מכוין על המעשה שעשה, והוא בשביל הגנות שהיה לישראל, להציל אותם מן הגנות. לכך סמך דבריו אל הגנות, שראה הקב"ה את הגנות, והוציאנו ממצרים. לא כמו המטר שהוא

מכבה, שאינו נמשך אל הדליקה, והוא הפסד הבית ומכבה". וראה להלן אסתר פ"א הערה 29.

(109) דברים אלו מבוארים היטב בספר "ימי הפורים" לגאון רבי דוד כהן שליט"א [מאמר ה], שהאריך לבאר מאמר חכמים זה. ותמצית דבריו היא ששם הוי"ה מורה על הנהגה ניסית, ואילו שם אדנות מורה על הנהגה בתוך הטבע [כמבואר להלן אסתר ו, יא]. אך בתוך ההנהגה של שם אדנות גנוזה ונעלמת ההנהגה של שם הוי"ה, באופן ששם אדנות הוא נרתיק לשם הוי"ה. והביא שם את דברי רבי אברהם בן הגר"א בפירושו לתהלים [כב, כג, (פרק העוסק בישועת פורים)], שכתב: "'אספרה שמך'... כי אני אפרסם ואגלה להם הדברים כמו שעברו, באופן שיראו שאי אפשר לתלות זה אלא רק בשמך הגדול המיוחד הידוע, הוא שם הויה, שזה השם אשר הוא מהוה הויות כלם, הוא אשר עשה לנו הנס הזה, וזולתו היה נמנע הצלה". לכך באה הדרשה הזאת ["והיה להוי"ה לשם", "זו מקרא מגילה"] להורות שאף שלא נזכר שם שמים במגילה, מ"מ מתוך קריאת המגילה מתגלה שם הוי"ה בנס פורים, שעיקר תכלית קריאת המגילה הוא לגלות הנהגת שמו הגדול בעולם הטבע. וצירף לזה את דברי הגר"א [משלי יא, י], שכתב: "'בטוב צדיקים תעלוץ קריה ובאיבוד רשעים רינה' [שם]. כי כאשר הקב"ה מציל את עמו ישראל מצריהם העומדים עליהם, מתחילה גואל אותם ומטיב להם, ואחר כך נוקם את נקמתם מהצרים. כמו במצרים שמתחילה גאל אותם, ואחר כך אבדם בים סוף. וכן בהמן, מתחילה הטיב למרדכי, ואחר כך הפיל את המן ויתלו אותו, בכדי שיהא הוא בעצמו רואה גדולת ישראל, ושהוי"ה הוא אלקים בכל הארץ". הרי שבישועת פורים היה גילוי של "הוי"ה הוא האלקים", שענייננו להורות שלא עזב הקב"ה את הארץ להנהגת הטבע, אלא משגיח בפרטות על הצדיקים והרשעים. וכן כתב בצדקת הצדיק אות רנו, וז"ל: "ושמעתי דמגילה לשון התגלות, כי אז נתגלה כי דרך הטבע הוא ג"כ הנהגת ה' יתברך, כי אז היתה ישועה בדרך הטבע, ונגלה לכל דהוא מפעולת ה' יתברך", עכת"ד הספר "ימי הפורים". לכך הנקמה באויב והעמדת הצדיק במקומו מורה שהוי"ה הוא האלקים, וזהו "והיה להוי"ה לשם". וראה הערה הבאה.

(110) פירוש - בקריאת המגילה יש את כל השתלשלות האירועים של נס פורים, ושני הצדדים של ישועת פורים [הצלת ישראל ומפלת המן] מתפרשים היטב במגילה, וזהו "והיה הוי"ה לשם", וכמבואר בהערה הקודמת. ומאוד מובן מתק לשונו כאן "וזהו שם תפארת", וכן למעלה כתב "שדבר זה לשם תפארת אל השם יתברך", שכוונתו למדת יעקב [גו"א בראשית פי"ב אות ה], המשלבת חסד ודין, וכמו שכתב בקהלת יעקב ערך

עדש, וז"ל: "מדתו של יעקב שהוא תפארת, ונודע שהתפארת כולל ב' ידות, יד הגדולה יד החזקה, שהן חסד וגבורה". ובערך יצחק [י] כתב: "'א-ל' 'אלקים' הוי"ה... הם סוד חסד גבורה תפארת, אברהם יצחק יעקב". לכך מה שה' "אינו עוזב את העובדים לו" [חסד] "ואינו מוותר לעוברי רצונו" [דין] "זהו שם תפארת". וראה להלן הערה 195, ופ"א הערות 30, 470.

(111) פירוש - מה שנאמר כאן "לאות עולם לא יכרת, אלו ימי הפורים", מוסב על שמחת פורים, ששמחה זו לא תכרת. ושמחה זו מורה רק על הצד של הצלת ישראל, ולא גם על הצד של מפלת המן. ואודות שמחת פורים, צרף לכאן דבריו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 175], שכתב: "כי ימי הפורים, מפני שהמן היה רוצה לכלות אותם מן העולם, ודבר זה הוא ביטול גופם. ומפני כך ימי הפורים הם ימי המשתה ושמחה [אסתר ט, כב], וזהו הנאות הגוף. וצריך שיהיה השכרות כל כך עד שיסלק השכל, וכמו שאמרו [מגילה ז:] צריך לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי. כלומר, כיון שתקנו ימי הפורים למשתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו. לכך אמרו [שם] שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי. ואפילו בין ארור המן ובין ברוך מרדכי לא ידע, אף שבשביל ארור המן וברוך מרדכי הוא המשתה והשמחה עצמו, ואפילו זה אינו יודע, כל שכן שלא ידע להבחין בין דבר לדבר בשאר דבר... ומפני כך קבעו ימי משתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף", ושם ביאר לפי זה מדוע ימי הפורים לא יתבטלו לעולם [לעומת שאר מועדים (ילקו"ש משלי רמז תתקמד)], וזהו הנאמר כאן "לא יכרת". וראה הערה 114.

(112) שמצד עצמה היא משוללת הבנה, והיא רק סימן בלבד [כמו שיבאר]. ונראה שמבאר "אות" מלשון אותיות של מלים, ואות אחת מצד עצמה היא משוללת הבנה, ורק צירוף של שתי אותיות להדדי יוצרת תיבה.

(113) כי היה נס נסתר, שאינו נגד הנהגת עולם הטבע.

(114) נראה לבאר דברי קדוש אלו על פי מה שכתב ברסיסי לילה אות נב, וז"ל: "'לאות עולם לא יכרת', אלו ימי הפורים. הכוונה שאי אפשר להיות נכרת זה, וכדרך שאמרו [ילקו"ש משלי רמז תתקמד] אפילו כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא וכו'... פורים הוא אות הברית שבין ישראל לאביהם שבשמים מצד שורש הנעלם בעולם הזה, ושגם בעת ההעלם וההסתרה, במעמקי לבם דבוקים בהשם יתברך. ועל כן [מגילה ז:] חייב

לבסומי עד דלא ידע, להורות דגם בעת שכרות כזה, כשכרותו של לוט דלא ידע כלום, והוא בהעדר הדעת לגמרי, גם כן קשור בהשם יתברך. וזה כל קדושת הפורים, ועל כן הוא 'אות עולם', שאי אפשר להיות ליכרת כלל". נמצאת אומר שקריאת המגילה היא תפארת, ואילו ימי הפורים הם מלכות [כידוע ש"אסתר" היא גמטריה של שם אדנות במילואו חסר יו"ד (שער הכוונות דרושי חג הפורים, דרוש א)]. וצרף לכאן את דברי הגר"א [שו"ע או"ח סימן תרצה ס"ב] על ההלכה "חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", שכתב בזה"ל: "שם מיחייב אינש כו', ורצה לומר בין נקמת המן לגדולת מרדכי". הרי בשמחת פורים אינו מבחין בשני המהלכים ["נקמת המן" ו"גדולת מרדכי"] הקיימים במקרא מגילה. ולכך ימי פורים הם "אות", בעוד שמקרא מגילה הוא "שם". והדברים נפלאים.

(115) לפנינו בגמרא איתא "בר לוי", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם איתא "בר חנינא". וראה למעלה הערה 1.

(116) "בצאת לפני החלוץ - ביהושפט כתיב, בדברי הימים, כשיצא להלחם על העמונים והגבעונים שבאו עליו" [רש"י שם].

(117) חסר כאן המשך הגמרא, שכך לשון הגמרא שם "והא כתיב 'בצאת לפני החלוץ ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו', ואמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר 'כי טוב' ["משמע טוב שיקלסו לפניו על זאת" (רש"י שם)] בהודאה זו, לפי שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים".

(118) "אחרים משיש - וכשנתחייבו כלייה בימי המן, היו אויביהן שמחין להן" [רש"י שם]. וראה הערה 120.

(119) לשונו בדר"ח פ"ד מ"כ [תג:]: "השם יתברך בעצמו אינו שש במפלתן של רשעים, שהתקלה אינה יפה... הקב"ה אינו שש, מפני דסוף הוא קלקלה, ואין שמחה לדבר שהוא קלקלה... כי השם יתברך אין רוצה בשום תקלה". אך יש להעיר, שאם יש במפלת רשעים רבוי כבוד שמים [כמבואר למעלה הערה 102], מדוע אין זו סבה שאף הקב"ה ישמח בכך. ונראה, שהואיל והקב"ה בראם, לכך כבורא אין הוא שמח באבוד מעשי ידיו. וכן מבואר בח"א לסנהדרין לט: [ג, קנז.], וז"ל: "פירוש, כי השמחה הוא כאשר יש לו שלימות, ואז נמצא השמחה [ראה למעלה הערה 49]. והשם יתברך רצה בבריאתם, מפני שהוא עלת הכל. וכאשר נברא העולם נאמר [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו' [חולין ס.], מפני שהשם יתברך רוצה וחפץ במעשיו, ואיך ישמח בהפסד שלהם. כמו שאמרו [מגילה י:] מעשי ידי טובעים ואתם רוצים לומר שירה, לכך הוא

אינו שש". וכן הזכיר בקיצור בגו"א ויקרא פכ"ד סוף אות ט [קצז.], שם במדבר פי"ח אות ט [רעט.], שם דברים פכ"ח סוף אות טז [תמה.], ובאר הגולה באר השביעי [תיט:]. וראה להלן פ"ח הערה 174.

(120) כי דרך הרע להתנגד אל הטוב מפאת הפכיותם זה לזה, ומשפט המתנגדים זה לזה הוא שאין מציאות לאחד אצל השני. ולמעלה בהקדמה [לפני ציון 536] כתב: "המן היה מבקש להרוג אותם, כמו שדרך הרשע לעמוד על הצדיק". וכן נאמר [תהלים לז, לב] "צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו". וקודם לכן נאמר שם [שם פסוק יב] "זומם רשע לצדיק וחורק עליו שניו". ובגו"א בראשית פכ"ה אות ח כתב: "כל רשע שונא צדיק". ושם פל"ז אות ז [רא:] כתב: "כי כל נבדל לפי שהוא נבדל במעלתו, מבקשים להרגו". ואמרו חכמים [סוטה מא:] "כל המחניף לרשע סוף נופל בידו", ובח"א שם [ב, עט.] כתב לבאר: "הטעם הוא כי הרשע מתנגד לכל צדיק, כי הם הפכים. וכאשר ההפכים כל אחד עומד בחזקו ובתוקפו, אז אין האחד נמסר ביד האחר. אבל המחניף לרשע, אשר הוא מתנגד אליו, בודאי בסוף נמסר בידו. שכאשר לא יעמוד ההפך נגד הפכו בחוזק ובתוקף, הרי הפך השני גובר עליו". ובנתיב התורה פט"ו [תרב:] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.] כתב: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש". ושם במי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל הדבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד". וכן נתבאר ששנאה נופלת על ההיפך לו [ח"א לנדה טז: (ד, קנד.)]. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ג [תתקפח:]. וראה למעלה בהקדמה הערות 156, 178, 273, 536, ולהלן הערות 207, 208.

(121) נמצא שמבאר כאן ש"משיש אחרים" מוסב על המן הרשע עצמו, שהוא עצמו בודאי רוצה ח"ו להאביד את ישראל. וזה דלא כרש"י [מגילה י:] שביאר ש"אחרים" אינו מוסב על המן הרשע עצמו, שכתב: "אחרים משיש - וכשנתחייבו כלייה בימי המן, היו אויביהן שמחין להן" [הובא בהערה 118]. ובדר"ח פ"ד מ"כ [תד.] כתב: "הוא אינו שש, אבל אחרים משיש... והיינו טעמא שודאי כאשר הרשעות מסתלק מן העולם יש שמחה, וזהו מפני כבוד השם יתברך, ולפיכך יש לשמוח, אבל הקב"ה אינו שש" [הובא למעלה

הערה 102]. **ובח"א לסנהדרין** לט: [ג, קנז.] כתב טעם אחר לשמחה זו, וז"ל: "אבל משיש אחרים, כי לנבראים אחרים, הרשעים מצירים ומתנגדים להם, ובמפלתן ראוי שישישו אחרים". הרי ביאר את שמחת האחרים מפאת שנסתלקו הרשעים המצירים להם, בבחינת [סנהדרין עא:] "מיתתן של רשעים, הנאה להן ["שאין מוסיפין לחטוא" (רש"י שם)], והנאה לעולם ["ששקטה כל הארץ" (רש"י שם)]".

(122) אע"פ שכל העולם בידו של הקב"ה, מ"מ ישראל בפרט בידו, שהרי על שאר האומות הקב"ה מינה מלאכים ושרים, מה שאין כן ישראל, וכמו שכתב הרמב"ן [ויקרא יח, כה], וז"ל: "סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו'". והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... והנה השם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קציין שוטר ומושל בהנחילו אותה לעמו המיחד שמו זרע אוהביו. וזהו שאמר [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ'. וכתיב [ירמיה יא, ד] 'והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים', לא שתהיו אתם אל אלהים אחרים כלל... יאמר כי הבדיל אותנו מכל העמים אשר נתן עליהם שרים ואלהים אחרים, בתתו לנו את הארץ שיהיה הוא יתברך לנו לאלהים, ונהיה מיוחדים לשמו". ובנצח ישראל פמ"ח [תשצז:] כתב: "לא מסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם" [ראה למעלה בהקדמה הערה 549, ולמעלה הערה 62, ולהלן פ"ג הערה 274]. וראה הערה הבאה.

(123) משמע מדבריו שאם ישראל היו כשאר האומות, לא היה מקשה קושיא זו. ורק משום שישראל בפרט נתונים בידיו של הקב"ה [כמבואר בהערה הקודמת], לכך יש מקום לתמוה "מה הוצרך להעמיד את המן". ודבר זה צריך ביאור, שהרי לכאורה הקב"ה אף פעם אינו זקוק להמן וחבריו גם ביחס לשאר אומות, ולא רק ביחס לישראל. ונראה ביאורו, שנאמר [ויקרא כו, ח] "ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדפו וגו'", ופירש רש"י שם "וכי כך הוא החשבון, והלא לא היה צריך לומר אלא 'מאה מכם שני אלפים ירדופו'. אלא אינו דומה מועטין העושין את התורה, למרובים העושין את התורה". והרא"ם שם הקשה על תשובת רש"י, שעדיין יקשה מהמקרא העוסק בשעה

שישראל נרדפין מהאומות, שנאמר על כך [דברים לב, ל] "איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה אם לא כי צורם מכרם וה' הסגירם", ותיקשי לך שהיה למקרא לומר "ושנים יניסו שני אלפים", "דליכא למימר התם נמי 'אינו דומה מועטין העוברין על התורה למרובין העוברים על התורה'... דזכות הרבים מרובה מזכות המועטין שמענו, עונש הרבים מרובה מעונש המועטים לא שמענו" [לשון הרא"ם שם]. ובישוב שאלת הרא"ם כתב הגו"א שם [אות יב] את היסוד הבא: "נראה דלא קשיא, דודאי לקמן כתב 'אחד ירדוף אלף ושנים יניסו רבבה', מפני כי הנרדפים כיון שהשם יתברך הסגירם, אינם מבקשים הם כלל לעמוד נגד הרודפים. שהרי אין השם יתברך עם האומות [פירוש, נצחון האומות לא בא להן מחמת שה' עמהן], רק שהסגיר ישראל והחליש אותם. ובודאי אין הנרדפים נעזרים זה מזה לעמוד נגד הרודפים, כי אין עזר זה מזה רק כשהם מתעוררים בגבורה, אז נעזרים זה מזה, אבל אלו הנרדפים אין מבקשים ללחום, כיון שהשם יתברך הסגירם, איך יבקשו לעשות גבורה ולהיות נעזרים זה מזה. ולכך אמר 'אחד ירדוף אלף', שאין לאחד עוזר, רודף אלף, אבל יותר מזה לא יוכל לרדוף, אף על גב שאין הנרדפים מבקשים לעמוד נגד הרודף. אבל אם הם שנים הרודפים, שהם נעזרים זה מזה, רודפים רבבה, כי הנרדפים אין מבקשים לעמוד נגד האויב, שהשם יתברך הסגיר אותם, ולפיכך אין נעזרים זה מזה. כי העזר זה מזה אינו רק כשהם רוצים לעשות מעשה לרדוף אחריהם, והם מתעוררים בגבורה, אז נעזר זה מזה. אבל במקום הזה, שישראל רודפים האומות, שגבורת ישראל שהשם יתברך עמהם, **ואין הקב"ה מסגיר האומות**, וכל אדם בעולם עומד נגד אויביו, ואם כן גם האומות נעזרים זה מזה, שלא הסגיר אותם השם. וכיון שגם הנרדפים נעזרים זה מזה, היה לו לומר 'ומאה שני אלפים ירדפו', שהנרדפים נעזרים זה מזה, והרודפים גם כן נעזרים זה מזה. וזה פשוט ונכון באין ספק". **מבואר מדבריו** חילוק יסודי בין תבוסת ישראל במלחמה, לתבוסתן של אומות העולם במלחמותיהן; ישראל מנוצחים משום שהקב"ה הסגירם והחלישם, ואילו אומות העולם מנוצחות משום שהצד שכנגדן מתגבר עליהם. וברי הוא שחילוק זה נובע מהא שישראל לגמרי בידיו של הקב"ה, וכאשר הקב"ה הסגירם ומכרם לא נותר בידם מאומה. אך אומות העולם שנמסרו לידי שרים ומלאכים, לכך יש להם קיום וחוזק העומד להם על פי דרך הטבע, ולעולם יעמדו כנגד אויבהם. וזהו שמקשה כאן, שהואיל וישראל הם בידיו של הקב"ה לגמרי, הרי אין צורך להעמיד כנגדם איש צר ואויב כה חזק כהמן הרשע, אלא סגי שהקב"ה יסגירם ויחלישם מצד עצמם. אך אם ישראל לא היו כל כך בידיו של הקב"ה, אלא היו כשאר אומות העולם, אזי האופן להתגבר עליהם היה נעשה

מחמת חוזקו של הצד שכנגד, שהרי "אין הקב"ה מסגיר האומות", וחוזק זה היה מתבטא בהעמדת המן הרשע. וראה דבריו בגבורות ה' פ"ס [רסד:] שביאר שהואיל ואין לישראל שר ומלאך מיוחד, כי אם הם אל הקב"ה, לכך השעבוד לאומות העולם מסוגל להם, והם נכנסים תחת רשותן. מה שאין כן באומות העולם, שאצלן לא יתכן שיכנס זה ברשות זה וישתעבד זה לזה. ודבריו שם נוגעים מאוד ליסוד העולה מדבריו כאן. וראה להלן פ"ג הערה 276.

(124) רש"י במדבר יב, י "והענן סר - ואחר כך [שם] 'והנה מרים מצורעת כשלג'. משל למלך שאמר לפדגוג רדה את בני, אבל לא תרדנו עד שאלך מאצלך, שרחמי עליו", ומקורו בספרי שם. נמצא שפתיחה זו באה להורות עד כמה הקב"ה אוהב את ישראל, שמעמיד עליהם את המן הרשע, משום שאינו רוצה לשלוח יד בעצמו בישראל.

(125) וכן המשך הפסוק הוא "ולהשמיד אתכם". ולפי זה הקושי של הגמרא אינו מתיבת "כן **ישיש** להרע אתכם", אלא מהמשך המקרא "להאביד אתכם".

(126) כי אם בסוף לא היתה הצלת ישראל, מאי אהני ש"להאביד" מוסב על העמדת הרשע, הרי ח"ו עדיין יש כאן איבודן של ישראל, ומה הועילו חכמים בתקנתן שביארו שהמקרא אינו מוסב על הקב"ה, אלא על הרשע, אם התוצאה שוה בשניהם. אלא בעל כרחך שאיירי שלבסוף הקב"ה הציל את ישראל מידי הרשע, וזו התועלת בביאור "להאביד" שנמסרו לידיו של רשע, שאז הקב"ה לבסוף בא ומצילם. אך אם המקרא היה עוסק בהקב"ה עצמו, הרי על כך נאמר [דברים לב, לט] "ואין מידי מציל".

(127) כוונתו להדגיש שהמקרא עוסק בציור שישראל כבר נמסרו לידיו של רשע, והיה לרשע היכולת ח"ו להאבידם. דאם לא כן, אלא שהקב"ה העמיד את הרשע מבלי למסור את ישראל לידיו, אזי אי אפשר היה לומר על העמדת הרשע גרידא תיבת "להאביד". ואם תאמר, הרי נאמר [דברים כו, ה] "ארמי אובד אבי", ופירש רש"י שם "'ארמי אובד אבי', לבן בקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב. ובשביל שחשב לעשות, חשב לו המקום כאילו עשה, שבאומות העולם חושב להם הקב"ה מחשבה כמעשה". ואם כן מנין לומר שישראל נמסרו לידי הרשע, שמא עדיין לא נמסרו, אך בכל זאת נאמר "להאביד" כי באומות העולם הקב"ה מצרף מחשבה כמעשה. אין זה קשיא, כי שם נאמר שם תואר ["ארמי אובד אבי"], וכל גוי החושב לעקור את הכל נקרא על שם מחשבתו. אך כאן נאמר לשון פועל ["להאביד"], ואם איבוד זה היה רחוק מלהתרחש, א"א היה לומר על כך "להאביד".

(128) אודות כחו הגדול של המן והסכנה המרובה שהביא על ישראל, ראה למעלה בהקדמה הערות 280, 386, 470, 522, 546.

(129) פירוש - בשאר נסים שהיו לישראל [כגון הצלתם מפרעה ומיון], לא היו ישראל ברשות פרעה ויון כפי שבפורים היו ישראל ברשות המן. ואולי המקור לכך הוא מה שביאר למעלה בהקדמה [לאחר ציון 168] בטעמו השני למדרש [שפורים לא יתבטל לימות המשיח] משום שלולא פורים היה המן ח"ו מכלה את ישראל, ואז ישראל לא היו מגיעים לימות המשיח, ולכך פורים הוא תנאי לימות המשיח, וממילא אינו מתבטל בימות המשיח. ואם גם בשאר נסים היתה סכנה כה מרובה כפורים, תיקשי לך מהי העדיפות של פורים על פני שאר מועדים, שרק פורים ישאר לימות המשיח. אלא על כרחך שרק בפורים ישראל כבר נמסרו בידי הרשע, לעומת שאר נסים. ונקודה זו נתבארה למעלה בהקדמה הערה 170. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה ב"על הנסים" של חנוכה הנוסח הוא "רבת את ריבם, דנת את דינם, נקמת את נקמתם". ואילו בברכת "הא-ל המושיע" הנאמרת לאחר קריאת המגילה בפורים הנוסח הוא "הרב את ריבנו, והדן את דיננו, והנוקם את נקמתנו". ומדוע בחנוכה הריב הדין והנקם נאמרו בלשון עבר ["רבת" "דנת" "נקמת"] ונסתר ["ריבם" "דינם" "נקמתם"], ואילו בפורים נאמרו בלשון הוה ["הרב" "והדן" "והנוקם"] ומדבר ["ריבנו" "דיננו" "נקמתנו"]. אך הם הדברים; בפורים נמסרו ישראל לרשות המן, וחיות חדשה באה לישראל משער העליון [ראה הערה הבאה]. מעתה גם חיותם של הדורות הבאים מתייחסת לפורים, כי מכח החיות שניתנה לישראל בפורים ניזונים גם הדורות הבאים. והרי בפורים היתה לידה חדשה של כנסת ישראל, וכמו שנאמר [תהלים כב, לב] "לעם נולד", ובהקדמה למעלה [לפני ציון 524] כתב: "נחשב כאילו נולדו, שהרי היו נוטים למות, לכך נחשב כאילו נולדו מחדש". נמצא שחיותם של הדורות הבאים מתחילה בפורים, לכך הנוסח הוא בלשון הוה ומדבר "הרב את ריבנו, והדן את דיננו, והנוקם את נקמתנו". מה שאין כן בחנוכה, שאז לא נמסרו ישראל לידם של היוונים, אלא הסכנה שהיתה קיימת מעל דור החשמונאים לא התממשה, וישראל כדקאי קאי. נמצא שלא היתה בחנוכה לידה מחודשת של כנסת ישראל, אלא דור החשמונאים המשיך להתקיים מכח חיותו הקודם. וכשם שחיותו של דור החשמונאים אינה מתחילה בחנוכה, כך חיותם של הדורות הבאים אינה מתייחסת לחנוכה, אלא לכח החיות שקדם לחנוכה. לכך נהי שבחנוכה הדורות הבאים צוהלים ושמחים בגאולה שהתרחשה לדור החשמונאים, אך עם כל זה חיותם של עצמם אינה

מתייחסת לאותו הנס. לכך בחנוכה הנוסח הוא בלשון עבר ונסתר "רבת את ריבם, דנת את דינם, נקמת את נקמתם". וראה להלן פ"ד הערה 140.

(130) רומז בזה שאין גאולת פורים נובעת מהפרת מחשבת המן גרידא [וממילא ישראל המשיכו בקיומם הקודם], אלא להיפך; הקב"ה נתן לישראל מציאות חדשה [שלא היתה קיימת עד אז], ולכך הופרה מחשבת המן. וכן ביאר בתפארת ישראל פנ"ג [תתלא.], וז"ל: "פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 170]. וראה להלן הערות 182, 255, 318, ופ"ג הערות 261, 342.

(131) לשון הפסוק במילואו הוא "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס לתת לטוב לפני האלקים גם זה הבל ורעות רוח".

(132) בגמרא שלפנינו איתא "זה מרדכי ואסתר", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם נאמר רק "זה מרדכי", וראה למעלה הערה 1, ולהלן הערה 173.

(133) אע"פ שגם בפתיחה של רבי שמואל בר נחמני [הובאה למעלה לאחר ציון 95] נתבאר שהקב"ה מעמיד את הצדיק במקום הרשע ["תחת הנעצוץ (המן) יעלה ברוש (מרדכי)"], אך שם הענין הוא שהקב"ה מכרית את הרשע ומעמיד במקומו את הצדיק, אך לא שהצדיק נוטל מהרשע את מה שהרשע אסף וצבר. וזו הנקודה העיקרית של הפתיחה הזאת, וכמו שמבאר והולך.

(134) "מפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר, לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו" [לשונו להלן]. ופירושו, שמפאת שהרשע הוא אדם חומרי וחסר, לכך אינו מסתפק במה שיש לו, אלא לעולם רודף אחר העושר. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "כבר ידעת כח החומר... לא ישבע, ולעולם הוא חסר, ואינו מקבל שביעה לעולם". ובח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.] כתב: "ענין החומר שהוא תמיד חסר, ואינו שבע לעולם... כי החומר אינו שבע כלל". וראה בנצח ישראל פמ"ב [תשלג.], ושם הערות 76, 77. ומה שנקט ב"עינו חסר תמיד", יבואר בהערה 143. וראה בסמוך הערות 136, 147, ולהלן פ"ה הערה 503.

(135) כי בזה הוא מורה על עצמו שהוא חומרי לגמרי. ובגבורות ה' פמ"ד [קע:] כתב: "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל". ובנתיב העושר פ"ב כתב: "מי שעינו לא תשבע עושר ותמיד הוא רוצה עוד, היא המדה המגונה מאוד, ומביא אל האדם חסרון הרבה, אף במה שיש לו והוא ראוי

לו". ובח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.] כתב: "בשביל שהיו להוטין אחר אכילה ושתיה, נמשך אחר זה הגיהנם. מפני כי כל שהוא להוט אחר אכילה ושתיה הוא חסר, והוא כמו הגיהנם אשר לא שבע, שנאמר [משלי ל, טו-טז] 'שלשה אלה לא תשבענה שאול ועוצר רחם'. וכאשר האדם רודף אחר תאוות הגוף שהוא חמרי, והוא תמיד חסר, כמו שהוא ענין החומר, שהוא תמיד חסר ואינו שבע לעולם, יורש גיהנם, שהוא חסר תמיד. כי שוה לו ודומה לו ביותר, שנאמר 'שאול ורחם לא תשבענה', כי הרחם הוא האשה לא תשבע, כי החומר אינו שבע כלל. וכן השאול אינו שבע, לכך בעל חטא התאוה ראוי לו הגיהנם בפרט". ובנתיב התורה ס"פ ג [קנח.] כתב: "הרודף אחר תאוות מורה על חסרונו, אשר הוא חסר תמיד, ונפשו לא שבע... ודבר זה יותר פחיתות, שהוא חסר". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". ואמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה", הרי שהגוף הוא תמיד חסר. וראה בנצח ישראל פט"ו הערה 96.

(136) כמו שנאמר [משלי יג, כה] "צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר", ולהלן [אסתר ה, יג (לאחר ציון 506)] כתב: "כי הצדיק שיש לו השלמה, לכך אוכל לשובע נפשו, דהיינו שיהיה בשלימות, כמו שנפשו הוא בשלימות. אבל 'בטן רשעים תחסר', כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר שהוא חסר, ואינו שבע". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ:] כתב: "מי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי". ובנתיב העושר פ"א כתב: "האדם לא יהיה רודף להגיע אחר העושר, רק שיהיה מסתפק במה שנתן השם יתברך אליו, ולא ירדוף בכח ובחזקה להתעשר... ראוי לאדם שיהיה מסתפק במה שיש לו, מבלי שירדוף אחר העושר. והמדה הזאת היא עליונה מאוד, ורז"ל הגדילו המדה הזאת להעלות אותה מאוד", ושם מאריך לבאר מעלת ההסתפקות במה שיש לו, ומבאר שזו מדתו של אברהם אבינו, שלא רצה לקבל ממון ממלך סדום [בראשית יד, כג].

(137) כי הרשע רודף אחר העושר, ויש בכך הכנה מסויימת לעושר, וכמו שנאמר [משלי י, ד] "ויד חרוצים תעשיר". ובדרוש לשבת תשובה [עג.] כתב: "הרודף אחר הכבוד, הכבוד בורח ממנו. כי אין הרדיפה אחר הכבוד כמו מי שרודף אחר השכר ואחר הריוח, שזה בודאי כאשר הוא רודף אחר הריוח, 'ויד חרוצים תעשיר'". ולהלן אסתר ג, א [לאחר ציון 74] כתב: "כי הרשעים יותר מוכנים לעושר, והצדיק בולע את הרשע ואת עושרו".

ולהלן אסתר ח, א [לאחר ציון 31] כתב: "כי המן היה מוכן לרבוי עושר, כי על כן נקרא 'המן', שיש לו המון. ומאחר שהוא מוכן אל המון, היינו לקבל, אבל הצדיק בולע אותו ולוקח ממנו, כמו שהתבאר למעלה כל זה". ובהמשך שם כתב: "גם פרשנו כי בשביל הצדיק בולע הרשע, לכך השם יתברך נותן לרשע עושר, כי הרשע הוא מוכן לאסוף ביותר, לכך הרשע מאסף, ואחר כך בא הצדיק ובולע את הכל". ולהלן [אסתר א, ד (לאחר ציון 452)] כתב: "כי 'ברכת ה' היא תעשיר' [משלי י, כב], כמו שתמצא אצל הרבה צדיקים שנתברכו בעושר", וזה לא יסתור לדבריו כאן, כי לא שלל כאן את העושר מהצדיקים, אלא כתב "הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע, ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר **כל כך**". ואברהם אבינו יוכיח, שלא רדף אחר העושר [כמבואר בהערה הקודמת], ונתברך בעושר [ראה רמב"ן בראשית כה, לד]. וראה להלן הערה 157, פ"א הערות 396, 455, ופ"ג הערה 75.

(138) ולא העושר. וכמו שמצינו אצל שלמה המלך [מ"א ג, ה] שה' אמר לו בחלום הלילה "שאל מה אתן לך", ושלמה ביקש [שם פסוק ט] "ונתת לעבדך לב שמע לשפוט את עמך להבין בין טוב לרע". ועל כך נאמר [שם פסוקים י-יג] "וייטב הדבר בעיני ה' כי שאל שלמה את הדבר הזה ויאמר אלקים אליו יען אשר שאלת את הדבר הזה ולא שאלת לך ימים רבים ולא שאלת לך עושר ולא שאלת נפש אויביך ושאלת לך הבין לשמע משפט הנה עשיתי כדבריך הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא היה לפניך ואחריך לא יקום כמוך וגם אשר לא שאלת נתתי לך גם עושר גם כבוד אשר לא היה כמוך איש במלכים כל ימיך". ומה שכתב כאן שהצדיק **מבקש** החכמה והדעת, אע"פ שבפסוק זה לא נזכרה בקשת הצדיק, אלא נתינת הקב"ה, שנאמר "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת", אך מתוך שהקב"ה מבטיח לצדיק שיתן לו חכמה ודעת, בהכרח שהצדיק התפלל על כך, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ל אות ו בביאור דברי רש"י שם [בראשית ל, ג] שאברהם אבינו התפלל בעד שרה שתלד בן, וז"ל: "אף על גב דלא מצינו בקרא שהיה אברהם מתפלל על שרה, בודאי היה מתפלל עליה, שאם לא כן למה הבטיחו על זה, בודאי תפלת אברהם גרם זה. כי מי שאינו מתפלל על טובה, אינו נותן לו, והשם יתברך אמר [בראשית יז, יט] 'אבל שרה אשתך תלד', הבטיחו שתלד, ואם לא היה מתפלל וחפץ מאוד, למה הבטיחו [ראה להלן פ"ה הערה 42]. ועוד, כיון שהשם יתברך הבטיחו, אם כן בודאי היה חפץ מאוד בזה, שאין מבטיחין את האדם בדבר שאינו חפץ בו, ואם כן בודאי התפלל, שכל צדיק מתפלל על דבר החסר לו". ובבאר הגולה באר הרביעי

[שלה:] כתב: "אם לא היה זה שהם מבקשים מאתו יתברך ומתפללים אליו, אין ראוי שהוא [הקב"ה] יחפוץ ויבקש לעשות הטוב להם, אחר שהם אינם מבקשים ממנו".

(139) כי ההשתוקקות לחכמה היא ההכנה לחכמה, וכמו שכתב בנתיב התורה ר"פ יד [תקלב:], וז"ל: "רצה לומר שיהיה אוהב החכמה ומשתוקק אליה, כי אין אדם קונה החכמה רק אם משתוקק אליה". ובדרוש על התורה [כג.] כתב: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו [עפ"י משלי כה, כה] כמים קרים על נפש עיפה". וכן כתב שם בהמשך [לז:], וז"ל: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'", ואחר כך 'וירד ה' וגו'", לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו" [שמות יט, ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה".

(140) בא לברר מדוע העמיד הפסוק ב"זה לעומת זה" חכמה ודעת לעומת עושר, ומבאר ששניהם הם קניינים שהאדם קונה במשך חייו.

(141) כמו שנאמר [משלי טז, טז] "קנה חכמה מה טוב", ונאמר [משלי ד, ה] "קנה חכמה קנה בינה", ונאמר [משלי יז, טז] "לקנות חכמה", וכן [משלי יח, טו] "לב נבון יקנה דעת", ועוד. וראה הערה הבאה.

(142) לשונו בנתיב העושר ר"פ א: "אלו שני דברים, דהיינו העושר והחכמה, הם דומים לגמרי בענין זה. כי כשם שהעושר הוא זולת האדם, והוא קנינו, וכך החכמה הוא זולת האדם, והוא קנה החכמה... וכן בדברי חכמים יקרא עניות בין שהוא עני ממש, ובין שהוא עני בתורה. כמו שאמרו [קידושין מט:] 'מאי עניות, עניות של תורה'. וכן יקרא עשיר כאשר הוא עשיר בחכמה, כי כמו שהעשירות של נכסים קנינו של אדם, כך יקרא חכמה קנין לאדם. וכן אמרו 'אין זקן אלא שקנה חכמה'". ובתפארת ישראל פי"ח [רעד:] הביא מאמר חכמים [ב"ב עג:] על "ההוא טעייא" [סוחר ישמעאל" (רשב"ם שם)]. וכתב

על כך לבאר: "קרא השכל 'טעייא', וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו. ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם. וזהו ענין הטעייא, כי הטעייא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה, ולכך נקרא השכל 'טעייא', כי הטעייא גם כן הוא סוחר סובב ומקיף הארץ, וקונה הסחורה. ונקרא מה שקונה הסוחר 'לקח', כך השכלי הוא שקונה המושכלות, והם קנין שלו. ולכך נאמר על החכמה [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ובפרק קמא דקידושין [לב:] דרשו 'והדרת פני זקן' [ויקרא יט, לב], אין זקן אלא מי שקנה חכמה... ולפיכך שם העצמי הראוי אל השכל הוא שם 'טייעא', שהוא סוחר חוזר על הדברים שקונה". ובדר"ח פ"א מי"ח [תט:] כתב: "הנה האדם אשר השם יתברך ברא אותו, יש לו דברים מחולקים. האחד הוא השכל, אשר השכל הוא קנין לאדם, כמו שאמרו ז"ל 'אין זקן אלא שקנה חכמה'". ובהמשך שם [תיד:] כתב: "השכל מגיע לאדם כשגדל, והוא קונה השכל". ושם פ"ג מי"ג [רפו.] כתב: "שלשה דברים הם אשר האדם קונה; האחד, השכל והחכמה, כי נברא האדם בלא דעת, ויקנה הדעת. ודבר השני, המעשים הטובים והישרים... השלישי, עושרו וממונו". ושם פ"ו מ"ט [רפח.] כתב: "העושר שהוא קנין האדם... החכמה ג"כ קנין לאדם, שהרי האדם צריך לקנות החכמה כמו שקונה העושר. ולפיכך חכם נקרא 'זקן', כמו שאמרו אין זקן אלא זה שקנה חכמה". וכן כתב בח"א לב"ב עג: [ג, צו.], שם בהמשך [צז., צח.], נצח ישראל פל"א [תקצח:], וח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]. ובויק"ר א, ו, אמרו "דעה קנית מה חסרת, דעה חסרת מה קנית". וכן [נדרים מא.] אמרו על דעת "דא קני מה חסר, דא לא קני, מה קני". וראה להלן פ"ב הערה 327.

(143) לשונו בנתיב העושר פ"ב: "האדם אשר הוא תמיד רודף אחר העושר, עינו לא תשבע עושר, וכדכתיב [קהלת ד, ח] 'גם עינו לא תשבע עושר'. ותלה זה בעין, מפני כי העין רואה ממזרח עד מערב, והוא מקבל הכל. וכאשר דבק בו החסרון, אינו מלא כלל, והוא רוצה וחפץ תמיד לקבל, ואינו שבע". וראה למעלה הערה 134, ובסמוך הערה 147.

(144) מוסיף זאת כדי לבאר את ה"זה לעומת זה" שנאמר בפסוק, שבראש הפסוק נאמר "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה", ובאמצע הפסוק נאמר "ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס", ובסוף הפסוק נאמר "לתת לטוב לפני האלקים וגו'", הרי ברישא וסיפא דקרא איירי באדם העושה טוב, ובעל כרחך שאמצע דקרא איירי במי שאינו עושה טוב.

(145) בא לבאר מדוע הרודף אחר העושר נקרא כאן "חוטא".

(146) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ז [תג:] כתב: "החטא הוא חסרון, כי כל לשון 'חטא' בכל מקום חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'אני ובני שלמה חטאים', [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה', ובהרבה מקומות". ובבאר הגולה באר הרביעי [שנ:] כתב: "וכן 'חטאת', אין פירושו רק לשון חסרון, כמו שפירש רש"י על 'אנכי אחטנה' [בראשית לא, לט], ופירש רש"י שהוא לשון חסרון, כמו 'קולע אל השערה ולא יחטא' [שופטים כ, טז], וכן 'אני ובני שלמה חטאים' [מ"א א, כא]. וכן תרגם אונקלוס [בראשית שם]. וכל קרבן שבא לתקן החסרון נקרא 'חטאת', לפי שהוא מתקן החסרון שבמעשה האדם". ובנתיב הצדקה פ"ו כתב: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'". ובח"א לשבת קיט: [א, סג.] כתב: "החוטא אשר נטה אל החסרון, שכן לשון 'חטא' מלשון חסרון, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאד כי לשון חטא הוא חסרון". וכן כתב בגו"א שמות פ"ה אות יג, שם במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין], תפארת ישראל פט"ז הערה 115, נצח ישראל פ"ה הערה 38, נתיב התורה פ"א הערה 117, שם פ"ו הערה 23, שם פ"י הערה 67, נתיב התשובה פ"א הערות 52, 110, שם פ"ז הערה 48, נתיב היסורין פ"א, ח"א לשבת לג. [א, כו:], ח"א ליבמות סג: [א, קלח:], ח"א לסוטה מא: [ב, עט.], ח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא.], באר הגולה באר הראשון הערה 329, שם באר השני הערה 488, שם באר השביעי הערה 338, ועוד. וראה להלן פ"ד הערה 477.

(147) כמבואר למעלה הערות 134, 136, 143.

(148) כי אי אפשר לתת לזולתו אם הנותן ירגיש שהוא חסר לעצמו, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"ה אות ד [רסא.], וז"ל: "כי אותם שיש להם הרבה, והם רע עין ועיניהם צרה ליתן, אינם עשירים בממון. אבל העשיר הוא שיש לו עין טוב ולב טוב, כי הרע עין הוא חסר, אבל מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה, שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו. וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזה עשיר השמח בחלקו'... כי לאותו שיש לו נדבת לב, ונתן לפי נדבת לבו, נותן לפי העושר. ואם הוא עשיר, ויש לו חסרון עין, אין זה עשיר". ובנתיב התורה פי"א [תסו:] כתב: "דבר זה ברור כי לא יתן אחד קיום לאחר, אם לא שיהיה לו קיום בעצמו קודם". והואיל והרשע אוסף ממון מפני חסרונו, הרי חסרון זה ימנע ממנו להשפיע ממונו על זולתו. ולהלן פ"ב [לאחר ציון 520] כתב: "אשר הוא חסר בעצמו אינו משפיע לאחר". וכן להלן פ"ט [לאחר ציון 247] כתב: "כי כאשר האדם הוא בשלימות לגמרי, הוא גם כן משפיע

לאחרים מטובו... וכאשר עצמו חסר ואינו בשלימות, אין משפיע לאחרים". וראה להלן פ"ב הערות 521, 522, פ"ה הערה 465, ופ"ט הערות 248, 249.

(149) אודות שהצדיק בולע את הרשע, ראה להלן פ"ג הערה 16 בביאור הנהגה זו. והנה לא מצאתי מקורו לומר הבטוי "הצדיק בולע הרשע", שהוא בטוי שיחזור עליו תדיר [ראה הערה הבאה]. ואולי כותב כן כנגד הפסוק [חבקוק א, יג] "למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו", ותמהו על כך בגמרא [ברכות ז:] "וכי רשע בולע צדיק, והא כתיב [תהלים לז, לג] 'ה' לא יעזבנו בידו', וכתיב [משלי יב, כא] 'לא יאונה לצדיק כל און'. אלא צדיק ממנו בולע, צדיק גמור אינו בולע". הרי שהרשע אינו בולע את הצדיק, אך הצדיק בולע הרשע. ומ"מ יש בבטוי זה להורות שהצדיק מכלה ומעדיר את הרשע, שהבליעה מורה על העדרו המוחלט של הבלוע. וכן בדר"ח פ"ג מ"ב [צא.] כתב: "מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה [אחר] בולע אותו עד שאינו נמצא". ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים הכח שיש להם נסתר ונעלם ולא נגלה, כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [שצ:] לגבי בליעת קרח ועדתו [במדבר טז, לב], וז"ל: "מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל... כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים. ודבר זה שהוא בליעה לגמרי ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי". וכן רמז לכך בגבורות ה' פמ"ג [קסב.]. וראה להלן הערה 282, ופ"ג הערה 10. **ויש בזה** מקום לעיון, כי מלבד שהבליעה מורה על העדרו המוחלט של הנבלע, היא גם מורה שאין בזה הוית הבולע, ובכך היא שונה מאכילה. וכן כתב הרא"ם [בראשית מא, ד], וז"ל: "כי האכילה היא מורה על הפוך המזון לעצם הנזון, שהוא הויית הניזון... והראו לו [לפרעה] שבלעו השבלים הדקות את השבלים הטובות [בראשית מא, ז], שאין מזה תועלת לבולע, רק שהבלוע נשחת ונעלם מעיני כל חי", והגו"א בראשית פמ"א אות ו הסכים עמו. ומעתה יקשה, כיצד ביאר כאן שמרדכי בלע את המן ובכך ממונו של המן עבר לרשותו, הרי אין לומר על כך לשון בליעה. ונראה, דאין הרשע מפרנס ומזין את הצדיק בממונו, אלא הרשע נאבד ונעדר כפי שכל בלוע נאבד ונעדר, ורק ממונו שנשאר בעולם עובר לצדיק, אך לא שיש כאן קו ישר מהרשע לצדיק. וכן מורה לשונו הזהב שכתב להלן [לאחר ציון 155]: "הצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו". ומשמע מלשונו שיש בממון הרשע שני דברים; (א) "בולע ממונו של

רשע". (ב) "ובא לידו ממונו". ומה הם שני הדברים האלו. אלא שהם הם הדברים; הצדיק בולע את הרשע על ממונו כפי שהשבלים הרעות בלעו את השבלים הטובות, ותו לא מידי. ורק באופן דממילא מגיע ממון הרשע אל הצדיק, כי ממונו פלט [ראה יבמות ט.]. וראה להלן פ"ג הערה 17 שביאר שם מהלך שני בבליעת הצדיק את הרשע, ולפיו הצדיק בולע את הרשע כדי לחסלו ולסלקו מהעולם, ולא כדי ליטול את ממונו, ולפי זה יובן בפשטות ענין הבליעה שהוזכר כאן.

(150) לשונו להלן אסתר ג, א [לאחר ציון 8]: "כי לפי הראוי והסדר, אשר השם יתברך רוצה שיהיה הצדיק בולע את הרשע, ומסלק אותו לגמרי. ודבר זה כאשר הרשע הוא בתכלית שלימותו, והגיע הרשע אל תכלית שלימותו בעושר וגדולה, ודבר זה הוא ראוי שיהיה נבלע מן הצדיק. ולפיכך נותן הקב"ה עושר וגם גדולה לרשע, שזהו תכליתו ושלימותו של רשע. וכאשר נתן אל הרשע כך, והגיע אל תכליתו ושלימותו, אז הוא נבלע מן הצדיק. כי הצדיק הוא סלוק רשע בתכלית שלימותו בגדולה ועושר... לא יהיה לו [לרשע] קיום רק בשביל כי השם יתברך נתן אל הצדיק שיהיה בולע הרשע ולסלקו, לכך הרשע נבלע מן הצדיק". ולהלן אסתר ג, יג, כתב: "כי כאן הרשע היה רוצה לכלות את ישראל, אבל כאשר השם יתברך נותן הרשע לפני הצדיק, נתן השם יתברך הרשע ואת שללו ביחד לצדיק, והצדיק בולע את הרשע ואת השלל, והשלל שרוצה השם יתברך לתת לצדיק הוא סבה אל אבוד הרשע, שהשם יתברך רוצה שיבא השלל ממנו אל הצדיק".

(151) בא לבאר הסבר שני מדוע אין הצדיק מוכן לקבלת העושר מחמת הכנתו לקבלת חכמה ודעת. ועד כה ביאר שמה שהצדיק אינו מוכן לקבלת העושר אינו משום שהכנתו לחכמה ודעת מפקיעתו מהעושר, אלא שהכנתו לחכמה ודעת עושה שאין הצדיק מעוניין לרדוף אחר העושר [כי הוא עסוק בקבלה אחרת], ובהעדר רדיפה - קנין מנין. אך לפי הסברו השני הכנת הצדיק לקבלת חכמה ודעת מפקיעתו מקבלת העושר, וכמו שמבאר.

(152) כמו שכתב בתפארת ישראל פ"ט [קנ.]: "כי בודאי על ידי החכמה האדם גם כן הוא שכלי". ושם בפי"ג [ריג:] כתב: "כל חכמה היא צירוף הנפש". ובסמוך יבאר ש"חכמה ודעת" איירי גם בתורה, שהיא בודאי שכלית ועליונה מכל שאר החכמות, וכמבואר בתפארת ישראל פ"ט [קמט:].

(153) אודות שהעושר הוא קנין גשמי, כן כתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:], וז"ל: "העושר הוא דבר גשמי... שנקראו 'מעות' כלומר מה הדבר נחשב, שהוא לעת מה,

ואינו דבר תמידי... שהוא תחת הזמן, והזמן הוא בעל שנוי, שתלוי בגלגל, שהוא חוזר ואינו עומד קיים על מקום אחד, ולפיכך העושר משתנה". וכל הפרק שם הוקדש לבאר גשמיות העושר. וכן הוא בח"א לנדרים לח. [ב, יב:]. ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפד.] כתב: "אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". וכן הוא בח"א לשבת סג. [א, לט.] וח"א לב"ב טז. [ג, עב.]. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב: "כי העושר הוא הברכה של קניני עולם הזה".

(154) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תצח.]: "כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן יהיו מסולקים מן החומר העכור, ויהיה הנפש גובר. לא כמו הרשעים, שאף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, שמפני כאשר היו בעולם הזה היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף אין נפשם נבדל מן החומר". ובנתיב הצדק פ"ג כתב: "ודבר זה הוא ענין הרשע, שהוא נמשך אחר הגוף". וראה להלן פ"א הערה 333, פ"ג הערה 166, ופ"ד הערות 383, 384.

(155) אודות שעושר הגשמי עומד כנגד חכמה השכלית, ראה דבריו בנתיב התורה פ"י [תכה:], שכתב: "ואשר יותר ראוי לתורה הם בני עניים, כדאיתא בפרק אלו נדרים [נדרים פא.], שלחו מתם, הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל... וביאור דברים אלו, מה שאמר תחלה 'הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל', כי העני יותר מוכן שיהיה לו זרע תלמידי חכמים, וכאשר גם דבר זה עינינו רואות. כי העשיר מצד שהוא בעל העולם הזה, אינו מוכן לקבל הזרע שהוא מוכן אל התורה השכלית. רק העני, מפני שהוא משולל מן עולם הזה, ואין לו חלק בעולם הגשמי, הוא מוכן שיצא ממנו הזרע שיהיה תלמיד חכם. וזה תבין כי אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכפורים כי אם בבגדי לבן, לא בבגדי זהב [ר"ה כו.]. כי בית קדש הקדשים לקדושתו הוא מסולק מן עולם הזה הגשמי לגמרי, ולכך לא היה רשאי לכנוס לבית קודש הקדשים כי אם בבגדי לבן. לכך העני שאין לו חלק בעולם הזה, ראוי שיהיה לו הזרע שהוא מוכן לתורה, לא העשיר". ובח"א לסוטה מט. [ב, פז:] כתב: "בא להגיד על ישראל שאין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות, ודבר זה כי ישראל שהם קדושים... עצם העושר אין ראוי זה לישראל... שהוא קנין עולם הזה... כי ישראל הם מוכנים לעוה"ב... אין להם חלק בעוה"ז אשר הוא גשמי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ קיד. [ג, נו.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:]. וראה להלן הערה 157, פ"א הערה 385, ופ"ב הערה 11.

(156) ראה למעלה הערה 149. ואודות יסודו שהמוכן לקנין שכלי אינו מוכן לקנין גשמי, כן כתב בנתיב היסורין פ"ג, וז"ל: "כי עולם הבא הוא הפך העולם הזה הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העולם הזה, אינו מוכן לעולם הבא. ולכך אין ראוי לצדיקים עולם הזה, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [ב"ב י:] עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ותחתונים למעלה. והשיב לו עולם ברור ראית. שמזה תדע כי העולם הבא הוא הפך עולם הזה לגמרי, שזה גשמי וזה נבדל מן הגשמי... וכן אמרו עוד במסכת ברכות [סא:] לא נברא עולם הזה אלא לאחאב וחבריו, ועולם הבא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו. כלומר כי אחאב שאין לו עולם הבא כלל, ולכך ראוי הוא אל עולם הזה. וכל דבר נברא בשביל דבר שראוי אליו לגמרי, ולכך לא נברא עולם הזה רק לאחאב. וכן רבי חנינא בן דוסא, שהיה לו עניות גדול, ודי לו בקב חרובין [תענית כד:], ואם כן הוא הפך עולם הזה. ולפיכך ראוי ומיוחד אליו עולם הבא, ולכך לא נברא עולם הבא רק לרבי חנינא בן דוסא". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עולם הזה הגשמי, אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב וחבריו, כלומר שאין ראוי לו כלל עולם הבא, ראוי לו עולם הזה לגמרי, שהם הפכים. ולא אברא עולם הבא אלא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו [שם], כי אין ראוי לעולם הבא רק מי שאין לו עולם הזה, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל וזה גשמי". ובגבורות ה' פ"ג [כז:] כתב: "כי מה שמוכן לו הצורה אינו מוכן לו החומר, ומה שמוכן לו החלק החמרי אינו מוכן לו הצורה". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רצא:] כתב: "המוכן לאחד אינו מוכן אל השני, שהוא כנגדו, כאשר הם מחולקים" [ראה למעלה בהקדמה הערה 246, להלן פ"א הערה 177, ופ"ג הערה 165].

(157) משום שכאשר עוסק בעושר אינו יכול לעסוק בתורה מצד טרדתו [כפי הסברו הראשון], או משום שהתעסקות בעושר הגשמי היא הפקעה מהתורה השכלית [כפי הסברו השני]. ואודות שקרבה לבית המלך מביאה לפרישה מן התורה, כן נאמר [אסתר י, ג] "כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו", ואמרו על כך חכמים [מגילה טז:] "'לרוב אחיו' ולא לכל אחיו, מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין", ופירש רש"י שם "שפירשו ממנו - לפי שבטל מדברי תורה ונכנס לשררה". ואודות שהעושר מביא לפרישה מן התורה, כן מבואר במדרש תנחומא פרשת נח, אות ג, שאמרו שם "כתיב [איוב כח, יג] 'ולא תמצא בארץ החיים', ומאי 'לא תמצא בארץ החיים', וכי בארץ המתים תמצא. אלא שלא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג

העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה". ובנתיב התורה פ"ד [קצג.] כתב: "לפעמים יש לו תוספת שמסית אותו לבטל מן התורה, כמו העושר, שבשביל תוספת שיש לו מסית האדם לבטל מן התורה". ובדרוש על התורה [כא:] כתב: "מפני שיש לו תוספות עושר וברכה, עד שצריך לעסוק בו ביותר ולהשתדל בקיומו". **ויש להעיר**, כי כאן מבאר שהתורה והעושר הם הפוכים זה לזו. אמנם בכמה מקומות ביאר שהתורה מביאה לעשירות, וכגון בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.] כתב: "כי התורה מביאה העושר, וקרא כתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', ובגמרא [שבת סג.] מוקי לה הך קרא למיימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. וביאור זה, כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל. אם עוסק בתורה לשמה, ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שנתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו... ובפירוש אמרו [ע"ז יט:] כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין, שנאמר [תהלים א, ב-ג] 'כי אם בתורת ה' חפצו וכל אשר יעשה יצליח'". ובדרוש על התורה [כא:] כתב: "מהידוע כי המעכבים ומונעים לתורה... מפני שיש לו תוספת עושר וברכה, עד שצריך לעסוק בו יותר... כי אם יחשוב האדם רבוי עושרו למונע, יראה כי התורה נתנה במים, הוא המטר, אשר היה עם נתינתה הוא ברכה לעולם, כדכתיב [דברים לב, ב] 'יערוף כמטר לקחי', ואמרו בספרי [שם] מה מטר חיים וברכה לעולם, אף דברי תורה חיים וברכה לעולם. להורות שאם יעסוק בתורה, התורה היא לו למטר מים, ויתברכו נכסיו, באופן שגם אם לא יעסוק כל כך בעסקיו, יתן לו הש"י ברכה. והרי אמרו בע"ז [יט:] על פסוק [תהלים א, ב- ג] 'כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה והיה כעץ שתול על פלגי מים וגו' וכל אשר יעשה יצליח'. אמר רבי יהושע בן לוי, כל העוסק בתורה, נכסיו מצליחין. הרי לך אם עוסק בתורה, ומתוך כך אינו נותן דעתו ומחשבתו על נכסיו כ"כ, אף אם לא יהיה מטר על פני האדמה, גושמה ארצו מן הברכה. וכן הוא הדין בכל שאר דברים הצריכים לו, עד אשר מלאכתו נעשית. לכן מצד העושר התורה היא הפקר [בת השגה], ואיננו למונע ומעכב מלעסוק בה". ובבאר הגולה באר הראשון [פד.] כתב: "התורה היא הברכה העליונה... ואמרו בשביל זה 'כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים'". ובנתיב העושר פ"ב כתב: "כי המתנות שהם בעולם הם שלש; האחת, הוא

דבר שהוא שכלי והוא בלתי גשמי, כמו החכמה, שהוא דבר שכלי בלתי גשמי. והשני, הוא דבר שהוא הפך זה, שהוא גשמי לגמרי, כמו העושר, שאין העושר רק בקנינים הגשמיים. והשלישי, הוא דבר שהוא כלול משניהם, כי הגבורה שבאדם הוא מכח הנפש... וכאשר האדם זוכה באחד, כאילו זכה בכלם... אימתי, בזמן שהם מן הש"י, ובאות מכחה של התורה. כי כל העולם נברא בתורה" [ראה להלן הערה 205]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שהמוכן לחכמה מופקע מהעושר. **ונראה** שדברים אלו מוסברים בח"א לסוטה מט. [ב, פז:], שבתחילה ביאר "שאין ראוי להם [לישראל] העושר, כי העושר אינו ראוי רק לאומות" [הובא בהערה 155]. ובהמשך דבריו כתב שם: "ומה שאמרו חכמים [ע"ז יט:] כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים, אין סותר לדבר זה. כי מפני שנמצא התורה עם האדם הגשמי, לכך מביאה אל האדם הברכה. אבל מצד עצם העושר, אין ראוי זה לישראל, רק שיהיה להם 'כל', ומצד הזה נמצא בישראל העושר, וזהו מדריגות עולם הבא שהוא 'כל' כמו שאמרו במסכת בבא בתרא [יז.]. וזה בודאי ראוי לישראל. אבל מדריגות העושר בעצמו, שהוא קנין עולם הזה במה שהוא עולם הזה, אין ראוי לישראל. כי העולם הזה הוא עולם המורכב, ואין ראוי לישראל כי אם הפשיטות" [ראה להלן פ"א הערות 385, 396, 454]. ופירושו, שיש עושר מצד שתי סבות; (א) מצד היותו חלק מ"כל", וזו מדריגת עולם הבא. (ב) מצד היותו שייך לעולם הזה. הסבה הראשונה שייכת לישראל, כי היא מצד מדריגת העוה"ב. אך הסבה השניה מופקעת מישראל. ודבריו כאן מוסבים על העושר השייך לעולם הזה, והראיה שמעיקרא הוא ניתן להמן הרשע, ועושר זה עומד כנגד חכמה ודעת. וראה למעלה הערה 137.

(158) דברים אלו מבוארים יותר להלן אסתר ח, ב [לאחר ציון 47], וז"ל: "כי לכך כתיב [שם] 'ותשם אסתר את מרדכי על בית המן', שיהיה דבר זה שבח להקב"ה, ודבר זה עיקר המגילה הזאת, כמו שנתבאר למעלה שמקוים בזה 'כי לטוב לפני האלקים' זה מרדכי, שנאמר 'ותשם אסתר את מרדכי על בית המן'. 'ולחוטא נתן לכנוס' זה המן, וכמו שנתבאר למעלה בפתיחה. ולכך לא יקשה מה צריך לומר 'ותשם אסתר את מרדכי על בית המן', מאי נפקא מיניה בזה שנתנה אסתר את מרדכי על בית המן, וכן מה שכתיב [שם] 'ויסר המלך את טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי', דמאי נפקא אם העבירו מהמן, או היה טבעת המלך. רק שכל ענין המגילה שבא לומר כי בא מרדכי תחת המן, ואשר חשב המן על מרדכי לעשות, נהפך עליו. כי אחשורוש נתן להמן הטבעת של המן, ובזה הטבעת היה המן כותב לאבד כל היהודים, דכתיב [אסתר ג, יב] 'ונחתם בטבעת המלך'... ונהפך הדבר הזה שהיה למרדכי בטבעת של המן, ובו כתב וחתם בטבעת

המלך על שונאיהם לאבד אותם. וגם בזה היה המן הכנה למרדכי, כי אם לא נתן המלך הטבעת אל המן, לא נתן עתה הטבעת למרדכי. אבל מפני שכבר נתן הטבעת להמן, עתה שרצה להגדיל את מרדכי, נתן הטבעת הזה אליו, כי לא גרע מרדכי מהמן שנתן המלך אליו את טבעת. כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות נהפך עליו, ודבר זה יסוד המגילה".

(159) יש להעיר, כי נאמר [אסתר ט, י] "ובביזה לא שלחו את ידם", וכתב לבאר שם בזה"ל: "כי היו נוהגים כמו שראוי אל נס הזה. כי הנס לא היה כדי שיקנו ישראל ממון, רק להפיל את שונאיהם. וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות; כי שאר הגאולות היה הרוחה להם, כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש, ואם כן לא קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה... ואם היו לוקחים את ממונם, כאילו היה הנס להרויח להם בגאולה זאת. ובודאי אין כאן הרוחה כאשר עדיין היו בגלות". הרי שביאר שאין בגאולת פורים הרווחת ממון לישראל, ואילו כאן מבאר שהפתיחה למגילה היא שמרדכי קיבל את ממונו של המן. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 216, ופ"ט הערה 89.

(160) לפנינו בגמרא איתא "רבה בר עופרן", אך בעין יעקב איתא "רבי אבא בר עופרן", ונקט ב"רבי אבא" כדרכו שמביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1]. אמנם גם בעין יעקב איתא "בר עופרן", ולא "בר עפרון".

(161) "שושן הבירה היתה בעילם, דכתיב בספר דניאל [ח, ב] 'בשושן הבירה אשר בעילם המדינה'" [רש"י שם].

(162) פירוש - היות כסאו של הקב"ה בשושן הבירה היא הסבה לגאולת פורים, וכמו שמבאר.

(163) "מלכות מדי" היא המלכות השניה מתוך ארבע המלכיות ששיעבדו את ישראל [ב"ר ב, ד].

(164) כי "כסא" מורה על המלכות, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 503] ש"המלך מצד מלכותו נקרא שהוא 'יושב על כסא מלכותו' [אסתר ה, א]". וכן נאמר [בראשית מא, מ] "אתה תהיה על בתי וגו' רק הכסא אגדל ממך", ופירש רש"י שם "רק הכסא שיהיו קורין לי מלך, 'כסא' לשון שם מלוכה, כמו [מ"א א, לז] 'ויגדל את כסאו מכסאך'". ובגו"א שמות פ"ו אות כ כתב: "כי כסא כבודו מורה על מלכותו... וכן יורה

לשון 'כסא' על המלכות, כדכתיב [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל', שפירושו רק כסא המלכות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "מורה כסא כבודו על שהוא מלך". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכז.] כתב אודות כסא הכבוד: "כי הכסא הוא עצם המלכות". וכן כתב בגו"א שמות פי"ז אות יג [ד"ה וכן], הקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], שם פ"ע [שכג:], דרוש על התורה [יג:], נצח ישראל פ"ס [תתקכד.], ח"א לסוטה יז. [ב, ס.], ח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה:], ועוד [הובא למעלה בהקדמה הערה 504, ולהלן פ"א הערה 300].

(165) כמו שנאמר [תהלים קמו, י] "ימלוך ה' לעולם אלקיך ציון לדור ודור הללויה". ולעתיד לבא נאמר [ישעיה כד, כג] "כי מלך ה' צבאות בהר ציון ובירושלים". וראה הערה הבאה.

(166) אמרו חכמים [מגילה כט.] "תניא רבי שמעון בן יוחי אומר, בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן; גלו למצרים, שכינה עמהן, שנאמר [ש"א ב, כז] 'הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים וגו". גלו לבבל, שכינה עמהן, שנאמר [ישעיה מג, יד] 'למענכם שלחתי בבלה'. ואף כשהן עתידין ליגאל, שכינה עמהן, שנאמר [דברים ל, ג] 'ושב ה' אלקיך את שבותך', 'והשיב' לא נאמר, אלא 'ושב', מלמד שהקב"ה שב עמהן מבין הגליות". ובגירסת העין יעקב שם יש הוספה: "גלו לעילם, שכינה עמהם, שנאמר 'ושמתי כסאי בעילם'... גלו לאדום, שכינה עמהם, שנאמר [ישעיה סג, א] 'מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה וגו'" [וכגירסא זו הביא בנצח ישראל פ"י (רסג.)]. ולהלן אסתר ד, טז [לפני ציון 400], כתב: "כי השכינה עם ישראל בגלות, כמו שאמרנו". וראה בסמוך הערה 168, ולהלן פ"ב הערה 249. **ויש להבין**, מה מוסיף ומה נותן השוואת כסא ה' בעילם לכסא ה' בירושלים, שכתב כאן "כמו שקודם שגלו ישראל היה כסא מלכות בירושלים, עכשיו נאמר כי כסא מלכותו בעילם, אשר שם ישראל", ומה היה חסר ללא השוואה זו. ונראה שלכל מלכות יש מקום משלה, שהרי עצם המלכות הוא הכבוד ["ברוך שם כבוד מלכותו" (פסחים נו.), וראה להלן אסתר פ"א הערות 49, 408, 962, ושם פ"ו הערה 153], ואין כבוד נוהג אלא במקומו ["ובהיכלו כולו אומר כבוד" (תהלים כט, ט)]. ובדר"ח פ"ד מט"ו [שכג.] כתב: "הגלות הוא בזיון, כי אין אדם מכובד אלא במקומו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 329], ו"אין אדם מכובד אלא בביתו" [לשונו בגו"א בראשית פי"ב סוף אות ג]. ובהשקפה ראשונה היה נראה שמלכות ה' יכולה להתקיים כדבעי רק בירושלים, שהיא נחלת ה', ולא כאשר ישראל גלו מארצם, ואינם נמצאים במקום שנקרא נחלת ה'. וכדי להוציא מהשקפה זו

הדגיש שאין הבדל בין מלכות ה' בירושלים למלכות ה' בגלות, כי אף בגלות יש מקום מלכות, ומקום זה הוא ישראל עם קרובו. ונמצא דכשם שירושלים היא "היכלו", כך ישראל בגלותם הם "היכלו". לכך מלכות ה' בעילם מחייבת שמירת ישראל מאבדון, כי בלעדי ישראל א"א שהגלות תיחשב "היכלו". וזהו מתק לשונו שכתב כאן "כמו שקודם שגלו ישראל היה כסא מלכות בירושלים, עכשיו נאמר כי כסא מלכותו בעילם, **אשר שם ישראל**". ויש בזה הטעמה מיוחדת; תיבת "נחלה" בדרך כלל נאמרת על מקומו של אדם מאבותיו, וכמו [במדבר כו, נד] "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעיט נחלתו וגו'", וכן [במדבר כז, ט] "ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו" וכיו"ב. אמנם מצינו שישראל נקראים "נחלה" של ה', וכגון [דברים ט, כט] "והם עמך ונחלתך", וכן [דברים לב, ט] "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", וכן [תהלים צד, יד] "כי לא יטוש ה' עמו ונחלתו לא יעזוב". ונאמר [שמות לד, ט] "וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו", ופירש רש"י שם "ונחלתנו - ותתננו לך לנחלה מיוחדת, זו היא בקשת [שמות לג, טז] 'ונפלינו אני ועמך' שלא תשרה שכינתך על האומות". הרי שהמקום נקרא "נחלה", וישראל נקראים "נחלה" של הקב"ה. וזה מורה באצבע שישראל הם "מקום המלכות" של הקב"ה [במכילתא שמות טו, טז "ארבעה נקראו 'נחלה'; בית המקדש... ארץ ישראל... התורה... ישראל"].

(167) לשונו למעלה בהקדמה [לפני ציון 549]: "כי זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'ישראל', אשר חתם בשמם שם 'אל', ודבר זה קיום ישראל. שאף אם הם פזורים ומפורדים בין אומות העולם, לא הוסר משמם שם 'אל'. ובשם העצם שלהם, שהוא שם 'ישראל', מורה שהם אל השם יתברך". ובנצח ישראל פ"י [רנט.] כתב: "ובירושלמי דתענית [פ"ב ה"ו], ריש לקיש בשם רבי ינאי אמר, שתף הקב"ה שמו בישראל. למה הדבר דומה, למלך שהיה לו מפתח פלטרין קטנה, אמר אם אני אניח המפתח כמו שהיא, הרי היא אבודה, אלא הרי אני קובע בה שלשלת, שאם תהיה אבודה, תהיה השלשלת מונח עלי. כך אמר הקב"ה, אם אני מניח את בני ישראל, הרי הם אבודים בין האומות. אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם, מה טעם, 'וישמע הכנעני ויושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול' [יהושע ז, ט], שהוא משותף בנו... אמר שאם יהיה מניח ישראל כמו שהם, יהיו נאבדים בין האומות. כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת כמו שהתבאר. ואין ספק שהאומה הישראלית כל האומות מתנגדים לה, והיו המתנגדים גוברין עליה ומבטלין אותה כאשר הם בגלות והם תחתיהם. לכך שתף שמו בהם, כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם.

ודבר זה נקרא 'שלשלת', כי השלשלת משלשל ומחבר המפתח שלא יהיה נאבד ממנו. לכך מה ששתף השם יתברך שמו בהם, הוא השלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב [דברים ד, ד] 'אתם הדבקים בה' אלקיכם וגו' [חיים כלכם היום]'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 551]. **אך יש להעיר**, כי בנצח ישראל פ"י הסיק שדברי הירושלמי האלו ["אם אני מניח את בני ישראל, הרי הם אבודים בין האומות, אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם"] אינם עוסקים דוקא כשישראל בגלותם, אלא אף כשישראל בארצם, וכלשונו [רסב.] שם: "אמנם נראה לי, כי מה שאמרו כאן ששתף שמו בשמם שלא יהיו נאבדים בין האומות, שאין פירושו שלא יהיו נאבדים כאשר הם בגלותם בין האומות, שאף אם אינם בגלות צריכים ישראל לשתוף שמו בשמם, שלא יהיו ישראל בטלים בין האומות, כי האומות מרובים, ויהיו ישראל חס ושלום בטלים בהם, ואז לא יהיה כאן מפתח לפלטרין הגדולה, כמו שהתבאר למעלה. ולכך קבע בישראל שלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, ובזה הם נמצאים ונבדלים בפני עצמם, שהם חלק ה' [דברים לב, ט], ואינם בטלים אצל הרוב. אבל לענין ישראל בגלותם הוא ענין אחר, שהשם יתברך בעצמו עמהם בגלותם". ואילו כאן כתב "והכל הוא שלא יניח את ישראל, שאם כך היו כלים **בגלותם** תחת האומות, רק כי השם יתברך עמהם, והשגחתו עליהם". ולמעלה בהקדמה [הערה 552] נשאלה גם שם שאלה זו.

(168) מחמת שהמלך שומר על עמו שלא יאבד [ראה הערה הבאה], לכך "השגחתו עליהם". ונראה שרומז בהשגחה זו להיבט נוסף הנובע ממלכותו יתברך. שהנה קיימא לן בגינוני מלכות ש"אין מלך בלא עם" [כמו שכתב להלן לפני ציון 263]. ולכך מלכות המלך מחייבת שישאר עם, בכדי שיהיה מקבל שעליו תחול מלכותו. וכן כתב להדיא בח"א לע"ז יא. [ד, לו:], וז"ל: "דע כי דבר גדול אמר בכאן, וזה כי השם יתברך השגחתו על ישראל, שהם בניו, כמו שהם עובדים לו, כך השם יתברך השגחתו עליהם תדיר. ודבר זה נרמז בכרובים אשר היו במקדש, כשהיו עולים לרגל היו מגביהין להם הפרוכת ואמר ראו חבתכם לפני המקום כמו חבת זכר לנקיבה [יומא נד.]... שהוא צריך אל ישראל, ואי אפשר שיהיה זולת ישראל. וכל אשר צריך לאחר, נתלה בו [ו]משמש אליו, שהרי צריך אליו. ולפיכך השם יתברך היה משמש אל ישראל... שהשם יתברך היה משמש לפני ישראל, והיה 'הולך לפניהם בעמוד ענן להאיר להם' [שמות יג, כא], שמורה זה על מעלת ישראל, שהם עלולים מן השם יתברך". וכן כתב הרמב"ן [שמות כט, מו], וז"ל: "רבי אברהם אמר כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם, וזהו

'תעבדון את האלקים על ההר הזה' [שמות ג, יב], ויפה פירש. ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'. ואמר יהושע [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול', ופסוקים רבים באו כן". ולהלן [אסתר ו, א] כתב: "כי המעשה של המן מגיע אל השם יתברך, כי המן הרשע רצה לאבד את ישראל... ואם אין ישראל, א"כ אין על השם יתברך שם 'עילה', דעל מי יהיה נקרא שם עילה. וכמו שאמר יהושע 'והכריתו וגו' ומה תעשה לשמך הגדול'... ודבר זה שהוא איבוד ישראל ח"ו, דבר זה נוגע אל השם יתברך" [הובא למעלה בהקדמה הערות 103, 117, ולהלן פ"ו הערה 20].

(169) ויש בזה הטעמה מיוחדת; דהנה אע"פ שבכל הגלויות הקב"ה נמצא עם ישראל [כמבואר בהערה 166], מ"מ בגלות מדי המצאות זו נעשתה באמצעות כסא מלכות ה' ["ושמתי כסאי בעילם"], לעומת הגלויות האחרות שילפינן המצאות זו מפסוקים שלא נזכר בהם כסא מלכות ה' [ראה הערה 166 שהובאו הפסוקים המורים על המצאות ה' עם ישראל בגלויות מצרים, בבל, ואדום, ולא נזכר בהם תיבת "כסא"]. וטעמא בעי לשוני זה בין גלות מדי לשאר גלויות. אמנם לפי דבריו כאן ניחא מאוד, שענינו של המלך הוא לשמור על עמו ממתנגדיו, וכמו שפירש רש"י [תהלים קמו, י] "ימלוך ה' לעולם - יקיים את מלכותו בשמירת בניו". ובנתיב העבודה שלהי פט"ו כתב: "כי מי שהוא מלך, שומר העם אשר הוא מלך עליהם מן המתנגדים אליהם, ולא יתן לבא אליהם שום רע, כי לכך הוא מלך, שהוא שומר עמו. וכך כאשר השם יתברך מלך על ישראל... הנה הוא יתברך שומר עליהם, ולא יתן המשחית לבא בפתחיהם". ושמירה זו נזקקה במיוחד תחת מלכות מדי שגידלה את המן [ראה למעלה בהקדמה הערה 578], שהיה צורר היהודים שלא היה כמוהו בשאר מלכיות. לכך אע"פ שבשאר הגליות לא הוצרכנו להאחז בכסאו יתברך, מ"מ בגלות מדי לולא ההאחזות בכסאו יתברך ח"ו לא היינו ניצלים מגזירת המן. וזהו קישור הפסוק מתחילתו לסופו; [ירמיה מט, לח] "ושמתי כסאי בעילם והאבדתי משם מלך ושרים נאם ה'", דכסאו יתברך הושם בעילם מחמת הצורך להאביד את מתנגדי ישראל. וראה להלן פ"ב הערות 250, 593, פ"ג הערות 84, 530, ופ"ו הערה 296.

(170) "פסוק הוא בספר עזרא, וסיפא 'ויט עלינו חסד לפני שרי פרס' לתת עלינו מחיה" [רש"י שם].

(171) בגמרא שלפנינו איתא "בזמן המן", אך בעין יעקב איתא "בימי מרדכי", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1]. וראה בסמוך הערות 173, 178.

(172) אודות שפלותן של ישראל בגלותן, כן כתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 329]: "גודל השפלות שיש לישראל בגלותן". אמנם כאן משמע שנוקט בשני דברים; "כי עם שהיו תחת האומות", "והיו שפלים וירודים". אמנם כוונתו ברורה, כי בא להורות על הפלא הגדול שלמרות שפלותן של ישראל, מ"מ ה' הגביה את מרדכי ואסתר על המן. והפלא הוא בתרתי; ישראל הם תחת האומות, ואיך יעלו מעל המן. וכן ישראל שפלים בגלות מצד עצמם [ראה למעלה בהקדמה הערה 329], ועם כל זה מרדכי ואסתר זכו למעלה כה גדולה. וראה למעלה בהקדמה הערות 470, 518.

(173) הנה מאמר חכמים כאן הוא "אימתי 'ויט עלינו חסד', בימי מרדכי" [ראה הערה 171], ולא אמרו "בימי מרדכי ואסתר", אך המהר"ל מזכיר גם את אסתר, וניתן לומר שאגב מרדכי הזכיר את אסתר. וראה הערה 178.

(174) אע"פ שגם בשאר מלכיות ניצלו על ידי שהקב"ה העמיד להם אנשים שהיו קרובים למלכות [כמבואר להלן לאחר ציון 358], מ"מ כאן ישראל התגברו על המן, שגידלו המלך מעל כל השרים, וזה לא נמצא בשאר גאולות. וראה להלן הערות 182, 361.

(175) אע"פ שהפסוק איירי במה שאסתר מצאה חן וחסד בעיני אחשורוש, ולא במדת החסד של אסתר, וכמו שכתב להלן [אסתר ה, ב (לאחר ציון 34)]: "אמר 'ותשא חן וחסד'... אמר 'וחסד' כי החסד כאשר היא נאה וחסודה במעשים, ועל זה שייך 'וחסד'". מ"מ לא בחנם נקט בתיבת "חסד", כי נשיאת חן וחסד בעיני הרואה היא גופא משתלשלת ממדת החסד של הנראה, וכמו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.], וז"ל: "דבר זה מבואר ליודעים איך בעל גמילות חסדים ראוי לו הכילה [ב"ק יז.], שהוא חשיבות של נוי, כאשר תבין לשון חסידות, כמו שאמרו [כתובות יז.] 'כלה נאה וחסודה'. וכן גבי אסתר כתיב 'ותשא חן וחסד לפניו'". וראה להלן פ"ה הערה 35.

(176) "מאת הקב"ה, לכך נראית יפה לאומות ולאחשורוש" [רש"י שם]. ובמקום אחר כתב רש"י "חוט של חסד - נותן חינו בעיני הבריות" [ע"ז ג:]. והמהרש"א בע"ז ג: כתב: "הקב"ה מושך עליו חוט של חסד, שהוא מאירת פנים ביום, כי היא ממדת החסד, כאמור [תהלים קלו, ז] 'לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו'. והכי אמרינן בפרק קמא דמגילה 'אסתר ירקרקת היתה אלא שהקב"ה משך עליה חוט של חסד', שהיא מאירת פנים שתהא נראית יפה".

(177) לשונו בנצח ישראל פ"ה [קיב.]: "ידוע כי החכמים דביקים במדת החסד, וזהו שאמרו חז"ל [חגיגה יב:] כל העוסק בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום, דכתיב [תהלים מב, ט] 'יומם יצוה ה' חסדו', ולמה, מפני ד'בלילה שירה

עמי' [שם], דהיינו שירה של תורה עמו. שהתורה תקרא 'תורת חסד', שנאמר [משלי לא, כו] 'ותורת חסד על לשונה'. ולפיכך רצה ביבנה וחכמיה [גיטין נו:], שיהיו דביקים במדת החסד" [ראה למעלה בהקדמה הערה 475]. הרי ש"חוט של חסד" ניתן למי שדבק במידת החסד. ובבן יהוידע [מגילה יג.] כתב: "רבי יהושע בן קרחה רמז בזה ענין יקר, כי 'ירק' הוא מספר שלש מאות ועשר, שהוא חצי כתר. והיא היה לה הארת כתר שלם, שהוא ירק כפלים, וזהו 'ירקרוקת', רוצה לומר ירק כפול, שהוא שתי פעמים שלש מאות ועשר. ולכן חוט של חסד משוך עליה, פירוש קו ימין של העשר ספירות, שהוא חסד, והוא חח"ן, שהם חכמה חסד נצח. ולכן 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה' [אסתר ב, טו], שהיה לה חן כפול; בעין החושית, ובעין השכלית. והיינו תצרף ח"ח של חח"ן, עם נו"ן של חח"ן פעמים, כי אות נו"ן כפול בקריאתו, יהיה מזה 'חן חן'. ולכן נקראת 'הדס' [מגילה י:], כי החוט של חסד שהוא קו ימין, שהוא חח"ן, מספרם עם כולל שלש אותיות הוא עולה מספר 'הדס'. ולכן נקראת 'הדסה', על שם ההדס". וראה להלן פ"א ציון 195.

(178) יש להעיר, שלשון המאמר כאן הוא "אימתי 'ויט עלינו חסד', בימי מרדכי" [ראה הערה 171], ולא הזכירו את אסתר כלל [לעומת הפתיחה של רבי יוחנן (ראה ציון 219), שאמר "בימי מרדכי ואסתר"]. והואיל ומגמת המאמר היא להורות על מדת חסדו יתברך, ואסתר בפרט היא זו הראויה לקבלת החסד, כיצד תובן השמטת שם "אסתר", כאשר היא זו המוכנה לקבל החסד. ויל"ע בזה.

(179) בא לבאר טעם שני מדוע גאולת פורים נחשבת ל"חסד". ועד כה ביאר כי הגבהת מרדכי ואסתר מעבר להמן, למרות שפלותן של ישראל, היא החסד. ומעתה יבאר שההצלה מהמן היא החסד.

(180) כמו שנאמר [אסתר ג, ו] "ויבקש המן להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשורוש עם מרדכי". וב"על הנסים" אמרינן "כשעמד עליהם המן הרשע, בקש להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד". וראה הערה 184.

(181) כמבואר למעלה בהקדמה [לאחר ציון 259], וז"ל: "והמן הפך זה, שנרמז במה שכתוב [בראשית ג, יא] 'המן העץ וגו' [חולין קלט:]. כי אכילה הזאת הביא המיתה לעולם. ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא, וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא. והאכילה הזאת שהביא המיתה היה על ידי נחש הקדמוני, וכן המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון [ישעיה כז, א], וממנו המיתה בא לעולם. ולכן המן, שהוא מזרע של עמלק, שכל ענינו להשמיד ולהרוג, נרמז בתורה בלשון זה שאמר

הכתוב 'המן העץ וגו", כי עץ הדעת היה מביא המיתה לעולם. והמן היה רוצה לאבד את ישראל, שהם עיקר העולם, וכאילו היה רוצה לאבד כל העולם. ולכך ראוי שיהיה נרמז המן בלשון 'המן העץ וגו", ויש לך להבין דבר זה מאוד". **ואמרו חכמים** [מגילה יב:] "'ויאמר ממוכן' [אסתר א, טז], תנא 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שמוכן לפורענות". ולהלן [אסתר א, יד (לאחר ציון 1205)] כתב: "ואמר 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שהיה מוכן לפורעניות. וקשיא מנא לן שהוא המן, שאמרו זה המן. ונראה כי דעת רז"ל כי אילו שבעה משרתים, כי למה בחר דוקא בשבעה משרתים, אבל בשביל כי אחשורוש היה רוצה שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע, ולכך היו לו שבעה משרתים, נגד ז' משרתים, שהם שצ"ם חנכ"ל... כוכב משמש ליל ראשון בשבוע, צדק ליל שני, נוגה ליל ג', שבתי ליל ארבע, חמה ליל חמשה, לבנה ליל ששי, מאדים ליל שבעה. ולפיכך השביעי הזה שהוא ממוכן, הוא נגד כח מאדים, והמן הוא גם כן נגד כח מאדים, שהרי מספרו 'מאדים'. ולכן היה כחו להשמיד ולהרוג הכל, כי זה כח מאדים, שהוא לרעה. ולכך אמרו בגמרא [מגילה יב:] 'ממוכן', שהוא השביעי מן המשרתים, הוא המן, שהרי שניהם שוים בכח שלהם" [ראה למעלה בהקדמה הערה 262, להלן פ"א הערה 1221, פ"ג הערה 117, ופ"ד הערה 228].

(182) דבריו יתבארו על פי מה שכתב בגו"א בראשית פי"ח אות יד [רצז.], שביאר ששלשת המלאכים שבאו לבקר את אברהם אבינו [בראשית יח, ב], היו בעלי ג' שליחויות שונות, וכלשונו: "ונראה כי מיני השליחות הם ג'... האחד, הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני, לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי, כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן, שהוא חסד גמור ליתן לעקרה בן, היה מלאך אחד" [להלן אסתר ה, ב הביא בקיצור דברי הגו"א האלו]. הרי שנתינת חיים במקום שלא היו אמורים להיות חיים [כמו נתינת בן לעקרה] היא "חסד גמור". והוא הדין לנידון דידן; הצלת ישראל מהמן המוכן לאבדם, זהו נתינת חיים חדשים במקום שלא היו אמורים להיות חיים, לכך זהו "חסד גמור". וראה למעלה הערות 129, 130, שנתבאר שם שבפורים נמסרו ישראל לרשות המן, וחיות חדשה באה לישראל משער העליון, וראה להלן הערות 255, 318.

(183) קשה, הרי בהגדה של פסח אומרים "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחת בלבד עמד עלינו לכלותנו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, והקב"ה מצילנו מידם". וההגדה של פסח בפשטות מוסבת על פרעה במצרים, וכיצד מבאר כאן שפרעה לא רצה לכלותנו, אלא רק להצר לנו. ויש לומר, שבסמוך יבאר שפרעה רצה לכלות רק

את הזכרים, אך לא לכלות את כלם. וכן הוא בשאר אויבים, זולת המן הרשע שביקש לעקור את הכל.

(184) לעומת המן שביקש לכלותם [כמבואר הערה 180]. ולהלן [לפני ציון 262] כתב: "כי ענין המן היה הפורעניות שלא היה בכל הצרות שעברו על ישראל, כי נמכרו להשמיד ולהרוג ולאבד את כלם". ויש להבין, דזהו דבר גלוי ונודע שהמן ביקש להרוג ולכלות את ישראל לעומת שאר צרות וגליות, ומהו הצורך בפתיחה מיוחדת ובפסוק מיוחד שיורה על דבר הגלוי לעין. ויש לומר, כי פתיחה זו באה להורות על עומק ההתנגדות וההפכיות של עמלק והמן כלפי ישראל, ועם כל זה הקב"ה הצלנו, לכך יש בזה להורות את "גודל הנס, שהוא יותר גדול מכל אשר עמד על ישראל" [לשונו להלן].

(185) פירוש - הפסוק מורה על שלשה סוגי התנגדות לישראל; אש [בבל], מים [מצרים], ו"תוציאנו לרויה" [המן]. ומהשוואת התנגדותו של המן לשתי ההתנגדיות הראשונות יעלה בבירור שצרת המן עולה היא על כולן, וכמו שמבאר. ובמדרש שוחר טוב [ב, ד] אמרו "המן אמר, שוטה היה פרעה שאמר [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד', אלא להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים".

(186) כהקדמה לדבריו כאן ראה דבריו בגבורות ה' פס"ד [רחצ.], שכתב: "'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם' [תהלים קיח, י-יב]. זכר ג' פעמים 'סבבוני' כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; האחד, מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים מתנגדים זה אל זה, וזה אף באומות עולם עצמם. ולפיכך אמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד. ושאר האומות, אף על גב שיש חילוק ביניהם מפני שהם מחולקים, יש להם השתתפות גם כן, שהם אומות מתדמים. אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון, לכך בראשון [התנגדות האומות להדדי מצד החילוק] נאמר [תהלים קיח, י] 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני [התנגדות האומות לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יא] 'סבוני גם

סבבוני'. בג' [התנגדות אדום לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יב] 'סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 273, להלן פ"א הערה 1158, פ"ב הערה 364, ופ"ח הערה 292]. וכאן מתחיל בהתנגדות השניה שיש לאומות העולם כנגד ישראל, "כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות" [לשונו כאן]. כי "עוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד" [לשונו בגבורות ה' שם]. וצרף לכאן דברי רש"י [איכה א, כא] שכנסת ישראל אומרת להקב"ה "אתה גרמת לי שהם [אומות העולם] שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם, היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם".

(187) והיושר כאן הוא כמו האמצע, שעומד כנגד הקצוות [יבואר בהמשך]. ובדר"ח פ"ה מ"ז [רלט.] כתב: "דבר זה דומה לישראל, שהם זרע אמת כלו, על ידם נסמכים הקצוות, שהם אומות העולם, שהם טפלים אל האמת... ולפיכך בזכות ישראל, שהם זרע אמת, עומדים האומות, שהם נוטים מן האמת... כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל, וזהו ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר". וראה להלן פ"ט הערה 517.

(188) אודות שהאומות יוצאות לקצה וישראל הם האמצע והיושר, כן כתב להלן [לאחר ציון 353], וז"ל: "ארבעה מלכיות אלו שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים, שהם מתנגדים אל האמצעי שהוא עיקר", וראה שם בהערות. ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות הם כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי". וראה בח"א לר"ה כג. [א, קכד.], וח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז.]. וראה להלן הערה 198, ופ"ד הערה 479.

(189) לשונו בבאר הגולה באר הששי [קצג:]: "והוא יודע כי מצרים כח שלהם כח המים, ולכך היו עובדים את המים, מזה תראה שיש להם התיחסות אל המים". והמצריים עבדו את הנילוס [רש"י שמות ז, יז]. ולפי זה מה שכתב כאן "אומה שנקראת על שם מים" כוונתו לאומה שכוחה במים. וכן יבאר בסמוך.

(190) "לכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים, כי מצרים כחם המים" [לשונו בסמוך]. וכן נאמר [שמות א, כב] "ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל הבן הילוד היאורה

תשליכהו וגו'", ובסמוך יביא מקרא זה. וקודם לכן [שם פסוק י] נאמר "הבה נתחכמה לו וגו'", ופירש רש"י שם "נתחכם למושיען של ישראל לדונם במים, שכבר נשבע שלא יביא מבול לעולם".

(191) אמרו חכמים [תענית ה:] "תנא כותיים עובדים לאש, וקדריים עובדין למים, ואף על פי שיודעים שהמים מכבין את האש, לא המירו אלהיהם". ובנצח ישראל פ"ב [כג:] כתב על כך: "כי האדם בוחר לו אלהות אשר ידמה אשר הוא לחלקו. כי יש אומה אשר חושבת בדעתה שהיא לחלק האש". ובבאר הגולה באר הששי [קצג:] כתב: "כושיים יש להם התייחסות אל האש, שהם שחורים מכח חום השמש, שהוא אש". וראה להלן פ"ה הערה 609.

(192) לשונו בגבורות ה' פנ"ז [רנב:]: "מפני זה היו המכות שלשה, כי במספר שלשה יש שתי הקצוות, והממוצע בין שניהם. לפיכך מכה הראשונה דם [שמות ז, כ], כי דם יש בו טבע אשיית וחמימות, וזה ידוע. ושכנגדה הצפרדעים [שמות ח, ב], שהם מטבע המים, וידוע כי האש והמים הפכים. והשלישי אשר הוא בין שניהם הוא כנים [שם פסוק יג], כי אינם רק מזג שהוא מן לחות וחמימות... הרי כי בתחתונים היו המכות; דבר והפכו ואשר ממוצע בין שניהם". וקודם לכן בגבורות ה' פכ"ז [קי:] כתב: "ועוד אמרו בשמות רבה [ג, יג] ולמה עשה הקב"ה ג' אותות [למשה; נחש, צרעת ודם (שמות ד, ג-ט)] נגד אברהם יצחק ויעקב. ונראה כי אלו ג' אותות הראה להם מדת האבות. כי הנחש יש לו כח אש חם שורף בארס, והיא נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש. והצרעת כשלג, דבר זה נמשך ממדת אברהם, שמדתו המים, והשלג הוא המים, וממדתו מכת הצרעת... והדם הוא טבע ממוצע, שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים, כי כן מזג הדם, וזהו נגד מדת יעקב, אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם", וראה להלן הערה 195, ופ"ה הערות 72, 400.

(193) יש להעיר, שדבר ידוע הוא שאש ומים הפוכים הם [ראה הערה קודמת], ומדוע הוצרך לבאר הפכיות זו מחמת חמימות וקרירות. ויש לומר, שכאן אינו רוצה להורות שבבל ומצרים הן הפוכות זו לזו, אלא שהן יוצאות אל הקצוות, והקצה אינו מתבטא באש ומים אלא בחמימות וקרירות. ואודות שהחמימות היא קצה, כן מבואר בנצח ישראל פ"ח [רה.], ושם פנ"ה [תתנה.], ויובאו בהערה הבאה. אך עדיין קשה, שמשמע מדבריו שמחמת שהאש ומים פועלים חמימות וקרירות "**לכך** הם הפכים" [לשונו כאן]. והרי אש ומים מצד עצמם הם הפכים, ולא רק משום שפועלים חמימות וקרירות, ואדרבה, מפאת היותם הפכים לכך הם פועלים חמימות וקרירות, ולא להפך. וכן בח"א

לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "יש לך לדעת כי הקור והחום הם דברים הפכים, ומפני שהם הפכים יוצאים אל הקצה, ויוצאים מן היושר". הרי שכתב שם שמפאת שהם הפכים לכך הם יוצאים אל הקצה, ולא כפי שכתב כאן שמפאת שהם יוצאים אל הקצה לכך הם הפכים. ואולי יש לומר כי כאן לא מדובר על אש ומים עצמם, אלא על אומות המתייחסות לכח אש ולכח מים, והאופן לקבוע שאומות אלו מתייחסות לאש ומים הוא רק על פי מה שהן פועלות, ולא על פי עצמן. והואיל ומצרים הצרו לישראל במים, ובבל הצרו לישראל באש [יוסבר בסמוך], ובכך הן יוצאות אל הקצה בחמימות וקרירות, "לכך הם הפכים".

(194) אודות שהקצוות מתנגדות ליושר והשווי, כן כתב להלן [לאחר ציון 353], וז"ל: "ארבעה מלכיות אלו שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים, שהם מתנגדים אל האמצעי שהוא עיקר". ובנצח ישראל פ"ח [ריז.] כתב: "כי הזמן היוצא מן השווי הוא מתנגד לישראל, לכך בי' בטבת בו סמך מלך בבל [על ירושלים (יחזקאל כד, א)], כי החודש הזה הוא יוצא מן השווי בקרירות, כמו החודש תמוז יוצא מן השווי בחמימות. והרי יש שני זמנים היוצאים מן השווי שבו היה גובר האויב, והם מתנגדים אל זמן השווי, שבהם מעלת ישראל ושלימותם" [ראה להלן פ"ב הערה 467]. ובנצח ישראל פנ"ה [תתנט:] כתב: "הזמנים האלו מתנגדים אל ישראל מפני שהם שני הקצות מן הזמן, אשר כל קצה הוא יוצא מן השווי. ומפני שהוא יוצא מן השווי הוא מתנגד אל ישראל, אשר להם השווי". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט.] כתב: "ויש לך להבין מאוד כי נמסרו ד' מיתות לב"ד, כי המיתה הוא הקצה והחיים הוא הנקודה האמצעית ודבר זה בארנו פעמים הרבה, וכמו שהחיים יש להם האמצעי כך המיתה יש לה הצדדין שהם ארבעה שכל אחד אחד קצה אחד. וכנגד זה הם ארבע מיתות שכל חוטא נדון בקצה שראוי לו". ובגבורות ה' פ"י [ס.] כתב: "כי אברהם היה יחיד, ומלכים הד' היו מתנגדים לו [בראשית יד, ט]... כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... והצד מתנגד לעיקר כי הוא נוטה מן עיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין, שהם ארבע, והיו רוצים להתנגד אל אברהם, שהוא עיקר". וראה בסמוך הערה 199.

(195) כאן מוסיף תיבת "והשווי", ולמעלה [לפני ציון 187] כתב: "האומות אשר הם יוצאים מן היושר", ולא הזכיר "והשווי". אך דע שבספריו התיבות "שווי" "יושר" ו"אמצע" הן תיבות מתחלפות זו בזו. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ה [קעא:] כתב: "ואחר כך אמר 'ולא נצחה הרוח לעמוד העשן', לפי שהוא נמשך בשווי, עולה ומתמר כמקל בקו

ההולך ביושר ובאמצע, ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה, וגם דבר זה ידוע". ושם במשנה יא [שכח:] כתב: "בעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי". הנה הזכיר ג' דברים; שווי, יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי, וכמבואר בתפארת ישראל פ"א הערה 82, באר הגולה באר הראשון הערה 262, ודר"ח פ"ה הערות 677, 1027. וכל אלו הם מדות יעקב, שהוא תפארת [כמבואר בדר"ח פ"ב הערה 355, ולמעלה הערה 110, ולהלן פ"א הערות 30, 470], ונקרא "ישורון" [ישעיה מד, ב], מחמת שהוא אמצעי בין אברהם ויצחק [כמבואר למעלה הערה 192]. כי "השווי" הוא שנשאר על קו האמצע והממוצע, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רלז.], וז"ל: "השווי לגמרי היא האמצע, שאינו נוטה לשום צד". ובנתיב השלום פ"ג כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:], ומעין זה בח"א לשבת לב: [א, כה:]. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". נמצאת למד שהשווי והיושר מורים על מעלת האמצע. וראה להלן פ"ב הערה 220, פ"ד הערה 482, ופ"ט הערות 517, 566.

(196) דברים לב, טו "וישמן ישורון ויבעט וגו'", ותרגם אונקלוס שם "ועתר ישראל ובעט", והראב"ע כתב שם: "וישמן ישורון - ישראל, ויתכן להיות מגזרת ישר". וכן נאמר [דברים לג, ה] "ויהי בישורון מלך וגו'", וכתב שם הרמב"ן: "רמז אל השם הנזכר, שהיה למלך על ישראל בהיותם ישרים". ונאמר [ישעיה מד, ב] "עבדי יעקב וישורון בחרתי בו", וכתב שם הרד"ק "ישורון - ידוע שהוא ישראל, ונקרא כן לפי שהוא ישר בין העמים". והרמב"ן [דברים ז, יב] כתב: "כל לשון עקיבה גלגול וסבוב... ולכן יקראו יעקב 'ישורון', כי היפך העקוב מישור". וקודם לכן [דברים ב, י] כתב: "'יעקב' הוא לשון מרמה... ויקראו אותו 'ישורון', מן תם וישר". וראה להלן פ"ד הערה 479, ופ"ט הערות 517, 537.

(197) לשונו בנצח ישראל פכ"א [תמט:]: "ותבין ממה שבארנו לך אצל 'יעקב אבינו לא מת' [תענית ה:]... כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף... והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית. וזהו מדת יעקב שנקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], ולפיכך אינו בעל קצה. ומטעם זה אמרו יעקב אבינו לא מת... ויש לישראל מדת יעקב, כמו שאמר הכתוב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד', הרי כי נקראו 'ישורון'". וכן כתב להלן אסתר ט, ל. ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "נקרא יעקב 'ישורון', מלשון ישר, שהוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק... ונקראים ישראל 'ישרים' [במדבר כג, י], וגם 'ישורון' [דברים לג, ה] 'ויהי

בישורון מלך'". ובהקדמה שניה לדר"ח [פ:] כתב: "זרע יעקב שנקראו 'ישורון', שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל". ובנתיב העבודה פ"א כתב: "מה שאמר [משלי טו, ח] 'ותפלת ישרים רצונו', רמז על ישראל גם כן, וזהו כי ישראל נקראו 'ישורון' על שם היושר שבהם, והם אחד כמו שנתבאר, כי הישר הוא אחד. לכך התפלה שלהם הוא רצונו יתברך, כדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו'". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "מה שנתנה [התורה] בחדש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות. ולכך נתנה גם כן לישראל עם תליתאי, אשר בזה יורגש כי ימצא גם בהם היושר, עד שלכך נקראו 'ישורון' על השם היושר. ובפרט יעקב שהיה שלישי לאבות נקרא 'ישורון', כי השלישי ראוי שימצא בו היושר ביותר... כי ישראל הם ישרים, שהרי נקראו לכך 'ישורון', והיושר אינו נוטה אל הקצה. לכך [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים', שאין להם המיתה שהיא הקצה והאחרית. ומיתתם איננה מיתה בשיש להם העולם הבא, בהכרח אשר לא ימצא שום קצה אל היושר. והוא מה שאמרו חכמים ז"ל 'יעקב אבינו לא מת', כי יעקב היה השלישי באבות". וראה להלן פ"ד הערות 479, 483, ופ"ט הערות 492, 517, 539.

(198) כמבואר כאן שמצרים יוצאים לקצה אחת [מים], ובבל יוצאים לקצה שני [אש]. ובהקדמה שניה לדר"ח [עח:] כתב: "כי השבת אין ספק שהוא מורה על מדריגת ישראל, שנתן להם יום מנוחה שלא נתן לכל האומות. וכמו שאנו אומרים בתפלת 'ישמח משה' [שחרית של שבת]; 'ולא נתתו לגויי הארצות, ולא הנחלתו לעובדי פסילים'... שלא נתן השבת לגויי הארצות, ולא אל עובדי פסילים... כי השבת הוא קודש אל השם יתברך, ולכן מי שהוא נוטה וסר מן השם יתברך, אינו ראוי לו השבת. וכנגד שבעים אומות, והם 'גויי הארצות', אשר הם סרים מן השם יתברך לצד ימין. ולא נתן השבת לעובדי פסילים, אשר הם סרים מן השם יתברך לצד שמאל, גם כן אינו ראוי השבת". ובתפארת ישראל פ"א [מ.] כתב: "כי לא בלבד שהם [האומות] אינם מוכנים לתורה, שהם פעולות אלקיות, אבל יש בהם הכנה אל הפך זה. ורצה לומר כי עשו וישמעאל היו מוכנים אל פעולות שהם הפך התורה, וזהו מצד ההכנה שבהם... כי עכו"ם ההם נפשם נוטה אל הקצה, וכל שנוטה הכנת נפשו אל הקצה הוא רע. וזהו [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן'. כי השם יתברך ראה כי פעולות התורה, הם הם הדרכים הישרים, הם דרכי ה', ראוים לאשר להם הכנה ממוצעת, והיא התכונה

הישרה. לא אל אשר תכונת נפשם נוטה אל הקצה, ופעולות שלהם אינם ישרים. וזכר בשביל כך עשו וישמעאל, שיש בכל אחד קצה אחד. כלומר, כי אלו שתי אומות עכו"ם, תכונת נפשם נוטה מן האמצע, כל אחת לקצה אחד, לכך הם ממאנים לקבל התורה. וזהו שאמר כי האחד ברכתו [בראשית כז, מ] 'על חרבך תחיה' לרצוח. וישמעאל 'ידו בכל' [בראשית טז, יב], בכח ובחזקה על הבריות. ואלו שניהם תכונות רעות מחולקות, כל אחת ואחת נוטה לקצה אחד, כאשר ידוע לחכמי אמת. ובשביל כך היה תכונתן ממאן לקבל התורה". ובגו"א בראשית פכ"ד אות ל כתב: יקרא ישמעאל [בראשית כד, מט] 'על ימין', ולוט [שם] 'על שמאל' לטעם ידוע, והבן". ובח"א לר"ה כג. [א, קכד.] כתב שפרס וישמעאל הוא מימין, ואדום הוא משמאל. וראה להלן פ"ט הערה 492.

(199) כמבואר בהערה 194. ויש להבין, כי כאן מבאר שהקצוות מתנגדות ליושר, ולהלן [לאחר ציון 353] ביאר שהצדדים מתנגדים לאמצע, אך בכמה מקומות כתב שאין הם מתנגדים לכך. וכגון, בח"א לשבת קיח. [א, נד:] כתב: "יעקב היה נחלתו בלי מצרים, והוא שנקרא בשביל זה 'ישורון' [ישעיה מד, ב], כי היושר אין מציק לו, והוא דומה לנחלה שאין לה מציק ומציר, ולכך נותנין לו נחלה בלי מצרים" [ראה להלן פ"ד הערה 338]. ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל. ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות". ובבאר הגולה באר הששי [רנו.] כתב: "האמצע הוא משותף אל כל הצדדין". ובנצח ישראל פ"א [טז:] כתב: "לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסב.] כתב: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסד.] כתב: "הכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל. ודבר זה ידוע כי לכל דבר יש התנגדות, חוץ מן האמצעי, והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית". וראה להלן הערה 356.

(200) פירוש - לא יאמר על האומות היוצאות לקצה [כמו מצרים ובבל] שהן להפך לגמרי אל ישראל.

(201) פירוש - המים הם יוצאים אל הקצה מצד ימין. ובבאר הגולה באר החמישי [ל.] כתב: "וידוע כי המים נחשבים לימין, והתנינא שהוא שורף בארס שלו, נחשב לשמאל". ובח"א לב"ב עג: [ג, צב:] כתב: "כי המים בימין, הפך האש שהוא בשמאל". וקודם לכן בח"א לב"ב שם [ג, צ:] כתב: "ואשר הם נבדלים מן המציאות לצד ימין, הם בריות טמאות שהם במים, שהם מתיחסים לימין, כמו שידוע למי שמבין עקרי החכמה. ואשר הם נבדלים לצד שמאל, הם בריות טמאות מתיחסים לאש, שהאש מתיחס לשמאל, וכל

הדברים האלו ידועים למבינים. ואלו שני דברים נבדלים מן השתלשלות העולם, שזהו נוטה לקצה הגמור לצד אחד, וזה נוטה לקצה שני לצד אחר". וראה להלן הערה 217.

(202) לא מצאתי מקומו. אמנם בגבורות ה' פ"מ השוה בין המצריים למים, וכלשונו [קנד.]: "כאשר יצאו [ישראל] מהם [מהמצריים], היו גם כן המים מתנגדים להם, כי ענין אחד למים עם המצרים, כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה, והם קרובים אל החומר, ונוטים אליו. ולפיכך המים מתנגדים אל ישראל". אך לא נתבאר שם שכח המצרים הוא במים ולכך הם רצו לאבדם במים, אלא רק שהמצריים והמים דומים להדדי.

(203) כמו שאמרו חכמים [סוטה יב.] "תנא, עמרם גדול הדור היה, כיון שגזר פרעה הרשע 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו', אמר לשוא אנו עמלין, עמד וגירש את אשתו, עמדו כולן וגירשו את נשותיהן. אמרה לו בתו, אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות". ובהגדה של פסח אמרינן "צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ולבן בקש לעקור את הכל". וראה להלן ציון 327.

(204) לשונו בגבורות ה' פ"ח [נא.]: "מלכות בבל לא היה רוצה רק לשעבד אותם בגוף, כדכתיב [ירמיה כז, יב] 'הביאו עצמכם בעול מלך בבל וחיו'. ולא תמצא שהיה נבוכדנצר חפץ רק עול על ישראל, ולפיכך לא היה שיעבוד של מלכות רק בגוף". וראה להלן הערה 355, ופ"א הערה 43.

(205) דוגמה לדבר; בדר"ח פ"ג מ"ג [קז.] כתב: "השנים הם כנגד שתי הקצוות, שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלישי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". וראה להלן פ"א הערה 810, פ"ב הערה 211, פ"ד הערה 482, ופ"ה הערות 72, 87, 440.

(206) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ט [קפה:]: "כי לפי סדר העולם התורה והעושר שייכים ביחד, כמו שאמרנו [ראה למעלה הערה 157]. ואין ראוי לפי הסדר שיהיה העושר סבה לבטול התורה, כי אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו, ואלו שני דברים, התורה והעושר, מתחברים יחד". הרי בטול הדבר יכול להעשות רק על ידי הפך הדבר, ולא כאשר יש חבור מסויים ביניהם. וראה להלן פ"א הערה 1159, ופ"ד הערה 140.

(207) כמו שנאמר [בראשית כה, כב] "ויתרוצצו הבנים בקרבה וגו'", ופירש רש"י "מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות". ובגו"א שם אות כו כתב: "יש לך לדעת כי יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן אמם, כי בטן אמם הוא דבר אחד משותף לשני דברים שהם מתנגדים זה לזה. ולפיכך אף שעדיין היו בבטן אמם היו מתנגדים זה לזה, כי מאחר שבעצם מציאות הם מתנגדים, אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים, שאף על גב שאין דעת ורצון בהם, הם מתנגדים בצד עצמם, ואין עמידה להם, כך יעקב ועשו... וכאשר היו בבטן אמם, המורה על השתוף ביניהם, שהרי בטן אמם כולל אותם, ואין שתוף ביניהם, לכך היו מתרוצצים. כי עצם מציאות יעקב מצד מציאות מה שיש לו... מתנגד לעשו. וכן עצם מציאות עשו... מתנגד ליעקב... שכל התנגדות שיש לשני דברים, היינו שכל אחד רוצה לדחות את השני בעבור שהוא מתנגד אל מציאותו. ויעקב ועשו שהיו מתנגדים בבטן אמם טרם יצאו לאויר עולם המציאות, אם כן כל אחד ואחד רוצה שיהיה לו כלל המציאות, שהוא עולם הזה והעולם הבא, וידחה המתנגד לו". ובנצח ישראל ר"פ לח כתב: "כל שני דברים אשר הם מחולקים, אין להם עמידה יחד, והאחד מבטל השני". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ג הערות 43, 66.

(208) לשונו להלן אסתר ד, יד [לאחר ציון 326]: "ומה שאמר [שם] 'רוח והצלה', והוי ליה לומר 'הצלה יעמוד לנו ממקום אחר', רק כי רצה לומר כי הצרה הזאת מן המן שהוא צורר ישראל, ולכך רוצה הוא לאבד אותנו. כי נקרא 'צורר היהודים', כי הם כמו שני דברים שהם עומדים ביחד במקום צר, ואין המקום הוא ריוח לשניהם, כך הם זרע עשיו. ולכך היו מתרוצצים יעקב ועשיו בבטן אחד, שלא היה המקום ראוי לשניהם. ובשביל כך המן שהוא מזרע עשו מציר אותם, וזה שקראו הכתוב 'צורר היהודים', מלשון צר, שאם יש ריוח לאחד, צר לשני, כמו שאמרו [מגילה ו.] שאם זה קם זה נופל, ועל זה אמר 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 575] כתב "מפני שלא היה מוכן להיות נפרעים על חטאם כי אם על ידי המן, שהיה מזרע עמלק, והוא צר הצורר". ולהלן [אסתר ג, א (לאחר ציון 41)] כתב: "רצה המן לשלוט על מרדכי ואסתר ועל כל היהודים... אי אפשר שיעמדו ההפכים יחד, ותכף ומיד התחיל המן ורצה לאבד את מרדכי, כי זה ענין ההפכים". וראה להלן פ"א הערה 1392, פ"ג הערה 43, פ"ד הערה 328, פ"ה הערה 295, פ"ז הערה 113, ופ"ט הערה 141.

(209) יש להעיר, שלמעלה כתב "כל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני" ["כשזה קם זה נופל"], ומיד אחר כך כתב להיפך "שכל אשר נדחה האחד, הוא

הרווחה לשני" ["כשזה נופל זה קם"]. אמנם הענין מבואר על פי דבריו בגו"א בראשית פכ"ה אות לג, שכתב בזה"ל: "נראה דלגבי ישראל כשזה קם זה נופל, שהרי הקב"ה מקים את ישראל ואדום יפול. אבל גבי אדום, שאין הקב"ה מקים, לא שייך לומר 'כשזה קם זה נופל', ולפיכך אמרו [רש"י בראשית כה, כג] 'לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים'". הרי שמטבע הלשון "כשזה קם זה נופל" נאמר על תקומת ישראל ["כשזה (ישראל) קם, זה (אדום) נופל"], ואילו מטבע הלשון "כשזה נופל זה קם" נאמר על תקומת אדום ["כשזה (ישראל) נופל, זה (אדום) קם"]. ולכך המשפט שכתב למעלה ["כל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני"] עוסק בתקומת ישראל, ואילו המשפט שכתב כאן ["שכל אשר נדחה האחד, הוא הרווחה לשני"] עוסק בתקומת אדום, הניזונת ממפלת ישראל. וראה למעלה בהקדמה הערה 137, להלן פ"ב הערה 199, ופ"ג הערה 376.

(210) כמו שתרגם יונתן [תהלים סו, יב] את המלים "ותוציאנו לרויה - ואפקתנא לרוחתא". וראה להלן פ"ח הערה 174.

(211) מחמת שעמלק הוא ההפך מישראל, וכמו שיבאר. והמן הוא מזרע עמלק, וכמבואר למעלה בהקדמה הערות 97, 264. ולמעלה בהקדמה [הערה 91] נתבאר שההתנגדות של עמלק נובעת מפאת היותו [במדבר כד, כ] "ראשית גוים". ואודות ההפכיות הקיימת בין ישראל לעמלק, כן ביאר בגו"א שמות פי"ז אות יג, וז"ל: "ביאור ענין זה, כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם [עמלק] מתנגדים לישראל תמיד, עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד", ושם מאריך בזה [ראה להלן פ"ג הערה 552, ופ"ה הערות 235, 474]. ובגו"א דברים פכ"ה אות כה ביאר את דברי רש"י [דברים כה, יח] שעמלק "היה מטמאן במשכב זכור", וכלשונו: "יש לעיין, למה ענין זה דווקא. דע, כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו', חוץ מזרע עמלק, שאין מתחברים עם ישראל, ולפיכך הם נקראים אויב ושונא לישראל [ראה להלן פ"ח הערה 197]... ולפיכך ישראל עם האומות כמדריגת איש עם אשה, דכתיב בו גם כן [בראשית ג, טז] 'והוא ימשל בך'. ואם אין האיש זוכה, האשה מושלת בבעלה. וכך חס ושלום אם אין ישראל זוכים, האומות מושלים עליהם. סוף סוף סדר המציאות ענין ישראל עם האומות כמו איש עם אשה, [וישראל] האיש אחד, ויכול להיות לאיש אחד נשים הרבה, וישראל הם אחד גם כן, והאומות הרבה... אבל עמלק השונא המתנגד, אינו

משתעבד תחת ישראל. נמשל הוא לזכר גם כן, מאחר שהוא מתנגד לישראל. וכאשר ישראל גוברים עליהם, אותו התגבורת עליהם להשמיד אותם ולמחות אותם מן תחת השמים. אבל כאשר גוברים זרע עמלק, דבר זה אינו רק משכב זכר, שמושל על זכר, כיון שאין לזרע עמלק חבור עם ישראל. וזה שאמר שהיה מטמאן במשכב זכר". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ב [קס:], ויובא להלן הערה 356, פ"ד הערה 183, ופ"ה הערה 288. ולהלן [אסתר ד, ז (לאחר ציון 178)] כתב: "כי כל אומה אשר בא על אומה אחרת, מפני שהם מכוונים לטובתם לכבוש את ארצם, וליקח מידם ארצם... אבל אלו [ישראל בצאתם ממצרים] בדרך היה, ולא היה להם שום ישיבה בשום ארץ כלל, ושום ארץ לא היה להם, ועם כל זה באו [עמלק] עליהם למלחמה, ומה ממון יש להם למי שהיו עבדים עובדים לאחרים, ולא ידע עמלק כי השאילו מצרים ממון. ובשביל זה לא בא, כי לא ידע עמלק כאשר בא מארצו מדבר זה, רק להיות צורר לישראל", ושם הערה 186.

(212) כי שם מורה על מהות, וכמו שנתבאר למעלה [בהקדמה הערות 276, 550, 551, 553, וכאן בפתיחה הערה 66].

(213) על שם היושר [כמבואר למעלה לאחר ציון 196].

(214) "פירוש מעוות" [רד"ק ספר השרשים, שורש עקל]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 263] כתב: "המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא 'נחש עקלתון' [ישעיה כז, א], וממנו המיתה בא לעולם. ולכן המן, שהוא מזרע של עמלק, שכל ענינו להשמיד ולהרוג". וכן חזר וכתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 335] בזה"ל: "המן, שהוא בודאי נחש הממית, שהוא מזרע עמלק, שהוא 'נחש עקלתון' [ישעיה כז, א], שכך הוא שם 'עמלק', שהוא מעוקל". ולהלן אסתר ט, ל [לאחר ציון 539], כתב: "כלל הדבר, היושר אין לו הפסק. ומפני כך אמרו [מגילה טז:] כי המגילה הזאת צריכה שרטוט כאמתתה של תורה. ומורה זה על מעשה המן שהפילו, והוא היושר הגמור להציל ישראל מן המן, מזרע עמלק, שהוא הפך היושר, שהוא המעוקל. ומפני כך הוא ביותר מוכן שיהיה לו אבוד והפסד, שהוא יוצא מן היושר לגמרי, ולכך ראוי אליו ההפסד הגמור... ומעשה המגילה ראוי בה היושר הגמור לבטל זרע עמלק המעוקל".

(215) כי ישראל נקראים על שם היושר, ועמלק נקרא על שם מעוקל ועקלתון. ואודות שיושר ועקלתון הם הפכים, כן משמע מסמיכות הפסוקים [תהלים קכה, ד-ה] "היטיבה ה' לטובים ולישרים בלבותם והמטים עקלקלותם יוליכם ה' את פעלי האון שלום על ישראל", הרי "ישרים" עומד לעומת "המטים עקלקלותם". וראה להלן פ"ט הערה 541.

(216) מלשון זה ["שלא היה להם עוד צרות בימי המן"] משמע שבימי המן היתה הרווחה לישראל יותר מאשר בשאר גאולות, ועל כך נאמר "ותוציאנו לרויה". אך יש להעיר, כי נאמר [אסתר ט, י] "ובביזה לא שלחו את ידם", וכתב לבאר שם בזה"ל: "כי היו נוהגים כמו שראוי אל נס הזה. כי הנס לא היה כדי שיקנו ישראל ממון, רק להפיל את שונאיהם. וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות; כי שאר הגאולות היה הרווחה להם, כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש, ואם כן לא קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה... ואם היו לוקחים את ממונם, כאילו היה הנס להרויח להם בגאולה זאת. ובודאי אין כאן הרווחה כאשר עדיין היו בגלות" [הובא למעלה הערה 159]. הרי שביאר שאין בגאולת פורים הרווחה לישראל, ואילו כאן מבאר שדוקא בפורים היתה הרווחה לישראל. ויש לומר, שאע"פ שבדבריו כאן ובדבריו להלן נקט בתיבת "הרווחה", מ"מ איירי בשתי הרווחות שונות; דבריו להלן מוסבים על הרווחה מלשון להרויח ולהשתכר, ועל כך אמר שבגאולת פורים לא היה רווח כזה, לעומת שאר גאולות. אך דבריו כאן מוסבים על הרווחה מלשון השתחררות מצרה צרורה, והרווחה זו היתה רק בפורים, לעומת שאר גאולות. שהואיל ובימי המן היו ישראל בסכנה גדולה מפאת היותו של המן "צורר היהודים", לכך סילוקה של צרה זו היא הרווחה, לאמור שהוסר מהם הצרה שריחפה עליהם. וזהו שכתב למעלה [לפני ציון 210] "'ותוציאנו לרויה', כלומר שרוה נפשינו ואין צר לנו". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 479] כתב: "מעשה המן, שעשה להם השם יתברך שלום מן הצורר".

(217) מבואר מדבריו בסמוך שכוונתו היא שההתנגדות של פרעה [מים] ובבל [אש] היא מתייחסת לימין ושמאל [ראה למעלה הערה 201], בעוד שההתנגדות של המן הרשע מתייחסת לאמצע. וראה הערה הבאה, והערה 245. ולהלן פ"ד [לאחר ציון 183] כתב: "כי מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם. ומאחר שאינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מהם מתנגדים בפרט אל ישראל, שהם עצם ועיקר. כי שאר האומות אשר יש להם מציאות מה שהוא, אינם כל כך מתנגדים להם, כאשר משותפים ביחד, שנחשבים גם כן מן המציאות. רק עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, באשר אינם מן המציאות שהרי השם יתברך גזר

עליהם [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר מתנגדים עמלק לישראל, שהם עצם המציאות", ושם הערה 187. וראה להלן פ"ח הערות 97, 98.

(218) שמעתי לבאר שכוונתו לג' ספירות עליונות, שהמים הוא מימין כנגד חכמה, והאש היא משמאל כנגד בינה, ו"תוציאנו לרויה" הוא אמצע כנגד כתר. ובפרי צדיק פרשת משפטים אות ט כתב: "כתיב [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', שהוא ראשית דקליפה בזה לעומת זה נגד כתר בקדושה". ובשם משמואל פרשת יתרו שנת תרע"א כתב: "כי מלחמת עמלק היא בכתר שהוא ראשית, וזה נצח לראשית גוים, וידוע דהויה דברכת המינים הוא בקמץ, שהוא בכתר כנודע. ובה מתפללים 'ומלכות הרשעה מהרה תעקר', שזה עמלק". ובניצוצי אורות בגליון הזהר [ח"ב קיז. אות א] איתא: "מר דקדושה היא כתר בטומאה, כתיב 'ראשית גוים עמלק', שיש לו אחיזה בכתר הטומאה". אמנם ראה בח"א לזבחים קטז. [ד, עב.] שכתב "כי שמע [יתרו] כח השם יתברך הבא מן השמאל, כי משם מלחמת עמלק, והיו [ישראל] דבקים במעלה העליונה מצד השמאל", וראה להלן פ"א הערה 1398, ופ"ח הערה 26.

(219) "אימתי ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו בימי מרדכי - שהדבר נגלה לכל האומות, שהלכו אגרות בכל העולם" [רש"י שם]. וראה ציון 222. ואע"פ שבפורים הוי נס נסתר ולא נגלה, מ"מ אפסי ארץ הכירו בישועת אלקינו. ובביאור הדבר, כן כתב בשם משמואל פרשת תצוה, שנת תרע"ד, וז"ל: "נראה אף שהיה מקום לכופרים להתעקש ולומר שהיה כל הענין בדרך הטבע ואהבת אסתר, ולא היה נס מאת ה' כלל, ובאמת היה נחשב לנס נסתר, מ"מ כל אפסי ארץ ראו שמאת ה' היתה זאת. כי אחר ביטול קליפת עמלק, נסתלק החושך המחשיך פני העולם לומר על הכל מקרה הוא. ובמדרש תנחומא [כי תצא סימן יא], שכל זמן שזרעו של עמלק בעולם, כביכול כאילו פנים של מעלה מכוסה. נעקר זרעו של עמלק מן העולם, נתגלה הפנים, כמו שנאמר [ישעיה ל, כ] 'ולא יכנף עוד את מוריך'. ונראה הפירוש, שכל זמן שזרעו של עמלק בעולם, אינו נראה שהשם יתברך מושל בגבורתו עולם, ויש מקום לכופר. אך בביטול קליפת עמלק, נתראה שהשם יתברך מנהיג עולמו, ולא הניחו למקרים... ועל כן בביטול קליפת עמלק נתגלה ונראה לכל אפסי ארץ את ישועת אלקינו".

(220) דברים אלו צריכים ביאור, דאטו נס יציאת מצרים היה כאשר "ישראל היו בארצם ולא היו תחת האומות ולא היה גלוי לנס לאומות". ועוד, נס חנוכה היה כאשר "ישראל היו בארצם" ועם כל זה היו תחת מלכות יון, והיה אז "גלוי לנס לאומות", ומהי הרבותא של פורים. והרי גם אלכסנדר מוקדון שלט בכל העולם [תוספות מגילה יא. ד"ה שלשה],

ועל כך נאמר [דניאל ב, לט] "די תשלט בכל ארעא", וכמבואר בנר מצוה [לד.]. ואם תבאר שאצל אחשורוש מצאנו ששלחו אגרות בכל העולם [לעומת שאר מלכיות], אז לא היה צריך לומר שבשאר גאולות "ישראל היו בארצם ולא היו תחת יד האומות", אלא בשאר גאולות לא היו אגרות, לעומת פורים שהיו בו אגרות. ונראה שכוונתו לומר שנס פורים נעשה כאשר ישראל היו מפוזרים בכל העולם, לעומת נס יציאת מצרים ונס יון, שאז ישראל היו רק במקום אחד [בארץ מצרים ובארץ ישראל], ולא היו מפוזרים בכל העולם. ולפי זה מה שכתב כאן "לא כמו שאר ניסים שעשה להם, וישראל היו בארצם, ולא היו תחת יד האומות", כוונתו שבשאר נסים ישראל היו במקום אחד ["בארצם"], ולא היו מפוזרים בין כל העמים ["ולא היו תחת יד האומות"], לכך "לא היה גלוי לנס לאומות". אמנם יש להעיר, כי במכילתא [שמות יח, א] אמרו '"וישמע יתרו' [שם], מה שמועה שמע ובא. שבשעה שנקרע ים סוף, נשמע מסוף העולם ועד סופו, שנאמר [יהושע ה, א] 'ויהי כשמוע כל מלכי האמורי'" [ואף בגמרא (זבחים קטז.) אמרו כן, אך לא אמרו בגמרא "נשמע מסוף העולם ועד סופו"]. הרי שהכל ידעו מקריעת ים סוף, ומהי הרבותא שיש בפורים יותר מקרי"ס. ויל"ע בזה.

(221) לשון המהרש"א שם: "ואמר 'וראו כל אפסי ארץ את ישועת וגו", שהיתה הגאולה בכל עולם, כמה שאמר לקמן [מגילה יא.] דמלך אחשורוש בכיפה". וכוונתו להמשך דברי הגמרא שם "תנו רבנן, שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן; אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר", ופירש רש"י שם "מלכו בכיפה - תחת כל כיפת הרקיע". וראה להלן אסתר א, א, בביאור שאחשורוש מלך בכל העולם.

(222) אודות שבימי פורים ישראל היו מפוזרים, הנה כן אמר עליהם המן הרשע [אסתר ג, ח] "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך", ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא.] כתב: "מה שישראל הם פזורים ונפרדים בין האומות מסוף העולם עד סופו, והאדם יחשוב כי דבר זה הוא הפחיתות הגדול שיש לאומה זאת. וכמו שאמר המן כאשר היה רוצה לאבד את ישראל 'ישנו עם מפוזר ומפורד בין העמים'... ואדרבה, כי אילו היו לישראל ארץ מיוחדת, אם כן מאחר שיצאו מארצם ומקומם אשר מיוחד להם, דבר זה היה הפסד להם. אבל הם פזורים בכל העולם, ולא נתן להם ארץ מיוחדת, רק כי מקומם כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו. ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם". וכן חזר וכתב שם פנ"ו [תתסד:]. וראה להלן פ"ג הערות 396, 490, ופ"ו הערה 27.

(223) אסתר ג, יג-יד "ונשלוח ספרים ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ושללם לבוז פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים להיות עתדים ליום הזה". וכן פירש רש"י בגמרא [הובא הערה 219].

(224) אסתר ח, יא-יג "אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמד על נפשם להשמיד ולהרג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אתם טף ונשים ושללם לבוז ביום אחד בכל מדינות המלך אחשורוש בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים ולהיות היהודים עתידים ליום הזה להנקם מאיביהם".

(225) יש להבין, מהו היחוד במה ש"ראו אפסי ארץ ישועת אלקינו", דכיצד זה מורה על מעלת פורים, שהרי כתב כאן "לפיכך בזה מיוחד המגילה הזאת, כי ראו אפסי ארץ ישועת אלקינו". וכן למעלה [לאחר ציון 219] כתב "כי המגילה הזאת מורה על הישועה המפורסמת שעשה השם יתברך", ומהי המעליותא של "הישועה המפורסמת". והנראה, כי בגו"א ויקרא פכ"ב אות לח כתב: "כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך" [ראה להלן פ"ד הערה 206]. ובגו"א במדבר פי"א אות ו כתב: "נעשים הנסים והנפלאות בכח השם הגדול". ובגבורות ה' ר"פ לט כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם... שהרי עשה עמהם נפלאות". ושם פס"ד [רצו.] כתב "כי הנסים עושה בשמו הגדול, כאשר ידוע". ולהלן [אסתר ו, יא (לאחר ציון 227)] כתב "שמו הגדול מחדש ניסים... כי שם הכתיבה [שם הויה שנכתב] ממנו הם נסים ונפלאות בעולם". ובסנהדרין פב: אמרו שנעשו לפנחס ששה נסים, ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "כי הנסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הנסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול, שממנו הנסים". וככל שיש יותר פרסום לנס כך יש בזה יותר גלוי שמו יתברך, כי עניינו של שם הוא הגלוי לזולת, וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מי"ד [רעג:], וז"ל: "בעל שם טוב, אין השם טוב נמצא בבעל שם טוב, כי מה ידע בעל שם טוב מן השם טוב אשר יש לו אצל אחרים... כי כתר של שם טוב היא נמצאת אצל אחרים, לא אצל בעל השם טוב". ובהמשך שם [רפא.] כתב: "כתר שם טוב אינו כתר לפניך, שהוא אצל המקבלים השומעים שמו". ושם פ"ו מ"ב [לג:] כתב: "כי אחרים קוראים לו השם". לכך יש ענין מיוחד בנס שיהיה גלוי וידוע, וכמו שמצאנו בשירת הבאר, שנעשה שם נס ופירסומו, וכפי שכתב שם רש"י [במדבר כא, טז] "ומשם בארה - משם בא האשד אל הבאר, כיצד, אמר הקב"ה מי מודיע לבני

הנסים הללו. המשל אומר, נתת פת לתינוק, הודיע לאמו. לאחר שעברו [ישראל], חזרו ההרים למקומם, והבאר ירדה לתוך הנחל והעלתה משם דם ההרוגים וזרועות ואיברים, ומוליכתן סביב המחנה, וישראל ראו ואמרו שירה". וראה למעלה הערה 102, שגם שם נתבאר שיש בנס פורים עשיית שם אל הקב"ה. וראה להלן פ"ו הערות 228, 279.

(226) בא לבאר טעם שני כיצד נס פורים מגיע לאפסי ארץ. ועד כה ביאר שפרסום הנס הגיע לכל האומות, כי הכל ידעו מהנס. אך מעתה יבאר שישועה מהמן העמלקי ["ראשית גוים עמלק"] היא עצמה ישועה מכל האומות. ורומז בזה ["ידוע דבר זה בחכמה"] שהראשית כוללת את הכל. וכן כתב בקהלת יעקב, ערך עמלק [א], וז"ל: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה. והוא שורש לד' מלכים, ועל כן 'בבל' [34] 'ומדי' [60] 'ויון' [72] 'ואדום' [57] וט"ז אותיות, והכולל, גימטריא 'עמלק' [240]... עמלק כולל ארבע מלכיות, וזהו 'ראשית גוים עמלק', כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין". וכן כתר עליון כולל הכל [פרדס רימונים שער ב פרק ב]. וראה הערה הבאה, ופ"ח הערה 335.

(227) לכך עמלק הוא שורש כל האומות, כי הוא ראש וראשון להם. וכן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 94], וז"ל: "כי עמלק הוא עיקר וראשית הגוים". ולהלן ח, ט [לאחר ציון 156] כתב: "כי עמלק הוא ראש לשבעים אומות". ובח"א לר"ה טז. [א, ק:] כתב: "כי כל דבר יש לו ראש, אשר הראש הוא שורשו ועיקרו, והוא שעיקר הוא שורש הכל". וראה להלן פ"א הערה 58, פ"ד הערה 154, ופ"ו הערה 307.

(228) וכמבואר למעלה בהקדמה הערות 97, 264.

(229) לשונו להלן [אסתר ח, ט (לאחר ציון 156)]: "כי עמלק הוא ראש לשבעים אומות אשר הם מתנגדים אל ישראל, וכדכתיב 'ראשית גוים עמלק'. ושבעים אומות בודאי הם הפך לישראל, ולפיכך מן יום שנכתב כי זרע עמלק ישלטו ביהודים עד יום שכתב כי היהודים יהיו מאבדים את עמלק היה שבעים יום, כנגד שבעים אומות" [ראה למעלה בהקדמה הערה 91, להלן פ"א הערה 1158, ופ"ח הערות 157, 164, 335]. והראיה לכך ש"רבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם" [אסתר ח, יז], וכן "ואיש לא עמד לפניהם כי נפל פחדם על כל העמים" [אסתר ט, ב], וזה מורה באצבע שהתגברות על עמלק כוללת בתוכה התגברות על כל העמים. ושמעתי מהגאון רבי מיכל זילבר שליט"א, שהעומק בנפילת פחד היהודים על העמים בימי פורים הוא, כי כשיצאו ישראל ממצרים היתה האמבטי רותחת [רש"י דברים כה, יח], דכל העמים

נבהלו מלהלחם בישראל. אך עמלק בא ונלחם בישראל, והראה מקום לאחרים, ובכך הוא קירר את האמבטי [רש"י שם]. אך בפורים שהתגברו על המן, והוסרה קליפת עמלק, חזר וניעור הפחד שהיה בעולם בעת ביציאת מצרים. באופן ש"נפל פחדם" דפורים הוא מהדורא תנינא של [שמות טו, טו] "אז נבהלו אלופי אדום". ודפח"ח [הובא למעלה בהקדמה הערה 104, ולהלן פ"ח הערה 285].

(230) נראה שבא ליישב, דמדוע דוקא במפלת עמלק [המן] שהיתה בימי פורים נתקיים המקרא "וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלקינו", ולא בשאר מפלות של עמלק, וכגון זו שהיתה בימי משה [שמות יז, יג], דהואיל ומשום מפלת עמלק נגעו בה, במה מיוחדת מפלת פורים ממפלות קודמות. ועל כך מיישב "כי היה דבר זה חידוש גדול בעיניהם", שמפלת פורים היתה חידוש גדול בעיני האומות, יותר משאר מפלות. ואולי זהו משום שאומה שפלה הצליחה להתגבר על שר חשוב, או משום שאגרות שניות באו במקום אגרות ראשונות, וכיו"ב.

(231) בגמרא שלפנינו לא נאמר [לאחר תיבות "דכתיב ביה"] "במלכות פרס ומדי" אך בעין יעקב איתא "במלכות פרס", וכדרכו נמשך אחר גירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1]. ואחשורוש הוא ממלכי פרס [עזרא ד, ו].

(232) "מלובשין בבשר" [רש"י שם].

(233) כמו שנאמר [משלי יט, יב] "נהם ככפיר זעף מלך", ופירש המלבי"ם שם "נהם באריה הוא בזעפו, בעת שאין לו טרף, וזה הבדלו מן שאגה שהוא בשמחתו, בעת יש לו טרף". והמלבי"ם [ישעיה ה, כט] כתב: "הארי נוהם במרירות".

(234) פירוש - בניגוד לארי שטורף מחמת כעסו, הדוב דורס בכדי למלאות תאותו באכילה. ולפי זה מבאר את תיבת "שוקק" מלשון תשוקה ותאוה, ומעין מה שפירש רש"י [בראשית ד, ז] "ואליך תשוקתו - של חטאת, הוא יצר הרע, תמיד שוקק ומתאוה להכשילך". וראה בנר מצוה ח"א הערה 158.

(235) פירוש - הרשע הוא רע בעצם. ובתפארת ישראל פל"ח [תקפב:] כתב: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ולפיכך דבק הרשע ברע, כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר הוא הרע", ושם הערה 115 [ראה להלן הערה 297, פ"ב הערה 69, ופ"ט הערה 570]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכו:] כתב: "כי הרשע הוא רע, כדכתיב [ישעיה ג, יא] 'אוי לרשע רע'". ובנצח ישראל פל"ז [תרפט:] כתב: "הרשע הוא רע", ושם הערה 54. ובגבורות ה' פי"ט

[פה:] כתב: "אין רשע רק כאשר יש בו יציאה להרע". ושם בפנ"ג [רלא:] כתב: "כל אשר נוטה לרע נקרא רשע".

(236) כפי שהארי נוהם מחמת כעסו, ואפילו כשאין לו הנאה בדבר, וכמו שנאמר [משלי כא, י] "נפש רשע אוותה רע". ובהקדמה לדר"ח [לו.] כתב: "ואם אינו נזהר בנזיקין כלל, ועושה היזק בידים לחבירו, זהו נפש רע, כדכתיב 'נפש רשע אוותה רע. ורוצה לומר, כי מי שהוא רע בעצמו, נפשו מתאווה לדבר שהוא רע בעצמו, אף כי אין לו שום הנאה בזה, רק בשביל שהוא רע הוא נמשך אל הרע בטבע". ובנתיב הלשון ס"פ ג [ב, ע:] כתב: "הנחש נושך מבלי הנאה בעולם, ודבר זה נחשב יציאה מן הסדר... ובודאי דבר זה מפני שהדבר שהוא בעצם רע, כמו שנקרא 'לשון הרע', שהוא יפעול רע כפי מה שהוא בעצמו רע, כי 'נפש רשע אותה רע'. וכן הנחש הוא עצמו רע, ומפני שהנחש עצמו רע, יפעול את הרע, אף כי אין לו הנאה בזה. וכן בעל לשון, מפני כי הלשון הוא רע בעצמו, יפעול הרע, אף כי אין לו הנאה". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלה.] כתב: "כל אשר הוא טוב מבקש לפעול הטוב, והפך זה, 'נפש רשע אוותה רע', וחפץ ומשתוקק לרע לעשות". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ד סוף אות ד לבאר מדוע קין היה עובד אדמה [בראשית ד, ב], למרות שהבל פרש מעבודת האדמה מחמת שהאדמה נתקללה [רש"י שם], וז"ל: "דנפש רע מתאוה לרע, וקין נפש רע היה לו, שהרי הביא מן הגרוע לקרבן [רש"י בראשית ד, ג], ולפיכך היה מתאוה לדבר המקולל כמו האדמה. שכן תמצא לעולם, כי הטוב מתאוה לטוב, והרע לדבר שאינו טוב". וראה שם בראשית פ"ו אות יא. ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 23] כתב: "'וכסלים ישנאו דעת' [משלי א, כב], וזה כנגד בני אדם שהם רעים ורשעים, לא מצד שהם מתאוים אל התאות, רק שהם רעים, ונפש רשע מתאוה לרע, מפני שהוא רע". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רא.], ונצח ישראל פכ"ה [תקל:]. וראה להלן פ"ז הערה 119.

(237) כפי שהדוב משתוקק לתאותו. ומוסיף כן כדי להשוות את הרשע לארי ולדוב; הארי טורף מחמת כעסו, והדוב שוקק מחמת תאותו, והרשע יש בו תרוויהו; "הוא נוהם וכועס לעשות רע" כארי, וכן "משתוקק לרע כאשר יש לו בזה הנאה" כדוב.

(238) ואף דניאל ראה את מלכות בבל כארי [דניאל ז, ד]. וראה הערה הבאה.

(239) שכעס על ישראל שמרדו בו, וכמו שכתב בנר מצוה [נה:]: "כי המלכות הראשון גם כן שרפה בית אלקינו, דבר זה מפני שהיו רוצים לכבוש את ישראל תחת ידיהם, ולא היה זה משום השחתה. רק בשביל כי המלכות הזאת רוצה שיהיה מתנשא על הכל... ולפיכך היו כובשים ישראל. ומפני שהיו רוצים בכבוש גמור, היו כובשים ושורפים את

הכל". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה:] כתב: "וזה יש לך לדעת, כי נבוכדנצר שהחריב את הבית, לא עשה זה רק בשביל שלא היו רוצים להיות כפופים תחתיו, שהרי מרדו בו, כדכתיב בקרא [מ"ב כד, א]... ולפיכך כאשר ראה דניאל מלכיות אלו, ראה נבוכדנצר שהיה זהב, ואמר [דניאל ב, לח] 'אנת רישא דדהבא', כלומר שאתה כמו הזהב, שרוצה אתה להיות חשוב כמו הזהב שהוא חשוב. ובשביל שמרדו בו היה מחריב ירושלים". וכן כתב בקיצור בנצח ישראל פ"ה [קטז:]. וראה למעלה בהקדמה הערה 580, ובפתיחה למעלה הערה 60.

(240) אודות שאחשורוש משתוקק לעשות רצון המן, כן עולה מדברי הגמרא [מגילה יד.], שאמרו שם "משל דאחשורוש והמן למה הדבר דומה, לשני בני אדם, לאחד היה לו תל בתוך שדהו, ולאחד היה לו חריץ בתוך שדהו. בעל חריץ אמר, מי יתן לי תל זה בדמים. בעל התל אמר, מי יתן לי חריץ זה בדמים. לימים נזדווגו זה אצל זה, אמר לו בעל חריץ לבעל התל, מכור לי תילך. אמר לו טול אותה בחנם, והלואי". ולהלן [אסתר ג, ט (לאחר ציון 525)] ביאר משל זה, עיין שם. וצרף לכאן את דבריו בגבורות ה' פ"ח [נא.], שכתב: "'גדולה' [בראשית טו, יב] זו מדי, שנאמר 'אחר הדברים האלה גידל המלך' [ויק"ר יג, ה]. ענין זה של 'גידל' רמז על מלכות מדי, שהיה מגדל את המן, כאשר אמרו במדרש שהיה אחשורוש מגדל את המן יותר ממנו. וכך אמרו במדרש [ילקו"ש אסתר רמז תתרנג] 'וישם את כסאו', שהיה עושה לו בימה למעלה מבימתו, והוא לגודל כח עמלק. שנאמר [שמות יז, טז] 'כי יד על כס יה וגו'". ומזה תבין גודל כח המן, שהוא זרע עמלק, שעליו בפרט אמר [שם] 'מלחמה לה' בעמלק'. ולפיכך היה המן, שהוא מזרע עמלק, ראוי לגדולה יותר מן אחשורוש, וראוי שיקרא מלכות זה 'גדול', שהרי יש בו גדולה יתירה על ידי המן. ואין להקשות כי דבר זה לא היה לאחשורוש, אדרבא היה שפלות דבר זה אליו. זה אין קשיא, דסוף סוף היה מלכות זה מיוחד בדבר זה להגדיל אדם שיהיה גדול מאוד. ומה שהיה מגדיל אותו יותר מן המלכות, שהיה חושב שעל ידי גדולה זאת וחשיבות זה יקבל כל מלכותו גדולה, כאשר יש במלכותו מי שהוא גדול כמו זה, שהיה גדול מן המלכות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 578, וראה להלן הערה 375].

(241) של "ארי נוהם" ושל "דוב שוקק". ורומז בזה שתיבת "צורר" מורה על שני דברים הצמודים זה לזה, וכמו [ויקרא יח, יח] "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור וגו'".

(242) ובזה הוא דומה לארי. ואודות גודל רשעתו וכחו, הנה למעלה בהקדמה [לאחר ציון 382] כתב: "כי המן שהוא צורר לישראל מזרע עמלק, ורמז עליו בתורה גודל כחו".

וראה למעלה בהקדמה הערות 240, 290, 384, 468, 597, להלן הערה 407, פ"ב הערות 183, 244, ופ"ג הערות 26, 203, 650.

(243) כמבואר במקרא [אסתר ג, ה-ו] "וירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו וימלא המן חמה ויבז בעיניו לשלח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו את עם מרדכי ויבקש המן להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשורוש עם מרדכי". ולהלן [שם (לאחר ציון 195)] כתב: "למה הוצרך למכתב 'עם מרדכי'. ובגמרא [מגילה יג:] 'ויבז לשלוח יד במרדכי לבדו'. אמר רבא, בתחלה במרדכי, ואחר כך 'בעם מרדכי', מאן נינהו, רבנן. ולבסוף 'להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים'. וביאור זה, כי מה לו להמן עם ישראל, שהיה רוצה לאבד כלל ישראל. רק כי התחלת המן במרדכי, כי המן בפרט הוא מתנגד למרדכי, ומרדכי להמן. וכאשר התחיל במרדכי, מפני כי כל התלמידי חכמים יש להם קשור ביחד, ולכך מצד הזה כאילו כל החכמים הם מתנגדים לו, ורצה לשלוט עליהם. וכאשר ביקש לאבד כל החכמים, היה מבקש גם כן לאבד כל ישראל, כי התלמידי חכמים יש להם קישור עם ישראל, באשר אי אפשר לישראל בלא תלמידי חכמים, ולכך היה רוצה להרוג את הכל. ואם לא היה זה שיש קשור וחיבור ישראל עם מרדכי, אף על גב שהיה להמן כח גדול ביותר, מכל מקום כיון שאין ישראל מתנגדים אליו, לא היה שולט בהם המן... לכך אמרו כי עיקר התנגדות המן היה למרדכי, וכאשר התחיל במרדכי היה נמשך התנגדותו אל החכמים, ואחר כך אל כלל ישראל... ולכך היה המן מתנגד אל מרדכי בלבד". וראה להלן הערה 291.

(244) יש להעיר, שאמרו חכמים [ר"ה יז.] שכנסת ישראל אמרה לפני הקב"ה "'דלותי ולי יהושיע' [תהלים קטז, ו], אף על פי שדלה אני מן המצות, לי נאה להושיע". ואילו כאן מבאר ש"כאשר ישראל הם דלים מן המצות אז מושל [הרשע] בהם", דלא כמאמרם "אע"פ שדלה אני מן המצות לי נאה להושיע". ויש לומר, כי לאחר שהמן היה מושל עליהם, אז באה ישועתו של הקב"ה. ואדרבה, רק מחמת שהאויב מושל על ישראל לכך הם זקוקים לישועתו יתברך, כי "ישועה" היא מתוך צרה גדולה, וכמבואר בגבורות ה' ר"פ כ, עיי"ש.

(245) שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שכבר נתבאר למעלה [לאחר ציון 206] כי המן מתנגד לישראל בעצם, לעומת התנגדותן של שאר אומות לישראל, שהן מתנגדות מימין ומשמאל, אך המן מתנגד מאמצע [כמבואר למעלה הערות 217, 218]. ומדות הכעס והתאוה הן כנגד שמאל וימין, כי הכעס הוא לנפש [דר"ח פ"ב מ"ה (תקצא.)], והתאוה היא לגוף [דר"ח פ"ד מכ"ב (תסב:)], והנפש היא לשמאל והגוף הוא לימין [ח"א לנדרים

סד: (ב, כב:)]. נמצא שהמן כולל בתוכו כוחות טומאה של ימין ושמאל, ומחמת כן הוא רוצה לאבד הכל [אנשים ונשים]. וכל עוד שישראל דבקים במצות, אז הם דבקים בקו האמצעי [תפארת ישראל פ"ט (קמט.)], לכך הם ניצולים מהמן, שעומד כנגדם בקו האמצעי בטומאה. אך כאשר הם דלים מן המצות, אז עלול לגבור עליהם האויב "שיש בו שניהם לרע" [לשונו כאן]. ואע"פ שלפי זה מתבאר שארי הוא לשמאל, והרי ידוע שארי הוא לימין המרכבה [גו"א במדבר פ"ד אות ט], מכל מקום בסט"א המרכבה דטומאה עומדת בהיפוך גמור מול מרכבה דקדושה, ימין מול השמאל, וכמבואר בזוה"ק [ח"ג רמו:] שאיתא שם "אריה לשמאלא, שור לימינא דישמעאל". וכן רבי צדוק הכהן ברסיסי לילה [אות י] ביאר שיראת ה' [שמאל] דוחה תאות רעות, ואהבת ה' [ימין] דוחה רצח, הרי ההיפוך.

(246) התיבות "בימי המן" אינן מופיעות בגמרא שלפנינו, אך מופיעות בעין יעקב, וכן המשיך המאמר הוא כגירסת העין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1].

(247) "כמי שלא היה יכול להושיע" [רש"י שם].

(248) כי המצות נעשות על ידי כלי הגוף, לעומת תלמוד תורה הנעשה על ידי כלי המחשבה [יבואר בסמוך]. לכך היה מקום לומר ש"עצלות" המורה על כובד הגוף ["כל ענין הגוף בעצלות" (לשונו בגו"א בראשית פ"ט אות יז), וכן מבואר בנתיב הזריזות פ"א], תפריע יותר למעשה המצות מאשר לתלמוד תורה. וזהו מתק לשונו כאן "כי לשון 'בעצלתים' משמע יותר שהם עצלים **ממעשה** המצות". וכן מוכח מדבריו בדר"ח פ"ד מ"י [קצז.], שכתב: "לפעמים אדם ממעט בעסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ואם ימעט עסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה ויעסוק בתורה, הרי מה שממעט עסקיו אינו מפני התורה". הרי לפנינו אדם שהעצלה גורמת לו למעט עסקיו, אך אינה גורמת לו למעט תורתו [ראה שם הערה 892]. והביאור הוא שפעמים העצלה מפריעה למעשי הגוף, ולא לתלמוד תורה, שאינו מעשה הגוף. **ואודות שהמצוה** היא מעשה הגוף לעומת תלמוד תורה, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... אבל התורה שהיא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ושם פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה [שמות יב, יח], הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב [ויקרא כג, מ], וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף,

שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ושם פ"ה מי"ד [שמח.] כתב: "כי ההליכה לענין תורה, הוא עושה דבר בגופו, אבל הלומד אינו בגופו. והרי כאשר הולך ללמוד תורה עוסק במצוה בגופו ובשכלו; כי ההליכה הוא בגופו, והלמוד הוא בשכלו, וכל אחד ואחד דבר בפני עצמו. ולא כן ההולך לעשות מצוה, אין זה דבר בפני עצמו, כי הכל על ידי גופו, רק אצל הליכה לתורה שיש בזה שכר הליכה ושכר למוד, כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה', קאמר 'והשכמת בית המדרש ותלמוד תורה', כלומר ההליכה דבר בפני עצמו, והלמוד גם כן דבר בפני עצמו. כי אלו שני דברים ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים, כמו שבארנו, ולכך יש שכר לכל אחד, ודבר זה לא שייך במצוה". וכן כתב שם פ"ו מ"ט [שיז:]. וכן כתב בשאר מקומות, וכגון, בנתיב העבודה פט"ו כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". וכן כתב בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה. אבל התורה שאינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור', כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם" [ראה להלן פ"ג הערה 637]. ושם פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה [ירושלמי פאה פ"א ה"א], במה שפעל המצות על ידי פעל גשמי, שאין ערך לגשמי אל השכל. ולכך [שבת קכז.] 'תלמוד תורה נגד הכל'". ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו". וכן הוא בנתיב התורה פ"א הערה 153, ושם מלוקטים המקומות הרבים שהביא יסוד זה בנתיב התורה. וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. וראה להלן פ"ח הערה 262.

(249) וצרף לכאן שנאמר [שמות יז, ח] "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים", ודרשו במדרש תנחומא בשלח אות כה "אין 'רפידים' אלא שרפו ידיהם מן התורה, ולפיכך עמלק בא עליהם" [ומעין זה אמרו בסנהדרין קו., "כלומר מפני שרפו ידים מן התורה בא עליהם עמלק" (רש"י שם)]. הרי הגלוי הראשון של עמלק בעולם בא מחמת שרפו ידיהם מן התורה, וזה מורה באצבע ש"כל זמן שלא עסקו בתורה היה המן מזרע עמלק גובר" [לשונו כאן]. וראה להלן הערות 257, 259, 260.

(250) לשונו בדר"ח שם [צה.]: "רוצה לומר שאין זה בלבד שהוא בן חורין, אבל הוא מתעלה, וזה כי הוא מתעלה מן העולם הזה השפל. ולכך אמר שכל העוסק בתורה מתעלה, שנאמר 'ומנחליאל במות'. ופסוק זה נדרש על התורה במסכת עירובין בפרק כיצד מעברין [נד.]". ולשון הגמרא שם: "מאי דכתיב [במדבר כא, יח-כ] 'וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות ומבמות הגיא'. אמר ליה, אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו, תורה ניתנה לו במתנה. וכיון שניתנה לו במתנה, נחלו אל, שנאמר 'וממתנה נחליאל'. וכיון שנחלו אל עולה לגדולה שנאמר ומנחליאל במות ואם מגיס לבו הקב"ה משפילו, שנאמר 'ומבמות הגיא'". וכן הובא מאמר זה בנדרים נה.. ובח"א שם [ב, כא:] כתב: "הוא מתעלה כאשר יוצא מן הגשמי, שהוא העולם הזה, והוא מתעלה אל השם יתברך". ובנצח ישראל פ"י הביא את מאמרם ש"כל העוסק בתורה... כאילו פודה לי ולבני מבין האומות". וכתב לבאר [רסח.] בזה"ל: "ועוד צריך יותר התרוממות עד שהוא מתעלה מבין מדריגת האומות לצאת חוץ לרשות האומות, וזהו על ידי התורה, שהתורה מתעלה על הכל, כמו שאמרו חכמים בברייתא דשנו 'כל העוסק בתורה מתעלה'". ובנתיב התורה פ"ב [קטז:] כתב: "כאשר מקבל התורה, הוא חלק השם יתברך. לפי שיוצא מן הגשמי להיות לו מדרגה השכלית, ואז 'נחלו אל'. והאדם מתעלה למעלה כאשר הוא חלק השם יתברך". ושם פי"ב [תצח:] כתב: "שיש לתורה התעלות עד שער החמישים". ועוד אמרו חכמים [אבות פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", ובדר"ח שם [קמה:] כתב: "ואמר כאשר האדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי הנהגה השלישית הזאת, היא הנהגה אלקית עד שהאדם עם השם יתברך, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ... וכמו שאמרו... ומי שעוסק בתורה הרי הוא מתעלה וכו'. הרי ביארו כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם". ואמרו חכמים [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה מצליח להם... ולא עוד אלא שעולין לגדולה", ובח"א שם [א, לח:] כתב: "שהם עולים לגדולה, שכל אשר מגיעים לשכל עליון אשר הוא יותר ממדריגת האדם מצד עצמו, ראוי להם ג"כ הגדולה. שאין ענין הגדולה רק ההתעלות יותר ממדריגת האדם". וראה הערה 252, להלן פ"ד הערה 416, ופ"ח הערה 18.

(251) כי מעלת התורה חלה על לומדיה, והואיל והתורה היא מתעלה מעל הכל, לכך לומדיה מתעלים מעל הכל. וכן השריש כמה פעמים שמעלות התורה חלות על לומדיה, וכגון בנתיב התורה ר"פ יא [תמז.] כתב: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה

הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רעג.] כתב: "כי התורה הוא בבעל התורה". ובדר"ח פ"ו ריש מ"ב [יג:] כתב: "כל המעלות אשר זכר כאן הם עצם מעלת התורה, ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה". ובסוף דבריו שם [ע:] כתב: "כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו על כל המעשים". ולאורך כל הברייתא שם חזר על יסוד זה כמה פעמים [וכן נתבאר בנתיב התורה פ"ו הערות 37, 69, פ"ז הערה 23, ופ"ט הערה 88, באר הגולה באר הרביעי (שכג.), ושם הערה 82, וכן בהמשך הבאר שם (שסה:), ושם הערה 311]. וראה להלן פ"ג הערות 200, 202, 702.

(252) כי התורה מרוממת את האדם, עד שנותנת לו מדריגה של העליונים. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שטו:], וז"ל: "שאם האדם הולך בדרכיהם [של חז"ל], יש לו מהלכים בין העומדים הקיימים למעלה". ובהמשך הבאר שם [שעב.] כתב: "כאשר זוכה האדם, יש לו מעלה ומדרגה בין העליונים... אשר יש לאדם מהלכים ביניהם, כי יוצא האדם ממחיצתו להיות מחיצתו בין העליונים". ומקרא מפורש הוא [זכריה ג, ז] "כה אמר ה' צבאות אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור חצרי ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה". ופירש הרד"ק שם "הם המלאכים, שהם עומדים וקיימים לעולם, רוצה לומר תלך ביניהם". ובספר העקידה [שער מד הערה א] כתב: "והנה ע"י התורה האלקית זכו מקבליה להיות במדרגת מלאכי עליון... ועל כן אמר המלאך ליהושע הכהן הגדול [זכריה שם] 'אם בדרכי תלך'... אז תהיה ג"כ במדריגת המלאכים, 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה'".

(253) צרף לכאן דברי המדרש [תנחומא בשלח אות כז], שאמרו שם "רבי אלעזר אומר, מה תלמוד לומר [שמות יז, יא] 'וגבר ישראל' 'וגבר עמלק'. אלא כל זמן שהיה משה מגביה ידיו מעלה, עתידין ישראל להגביר בדברי תורה, שעתידין להנתן על ידיו של משה. וכשהוא ממיך, עתידין להמיך בדברי תורה שעתידין להנתן על ידיו של משה". אמנם להלן [אסתר ח, טו (לאחר ציון 255)] כתב: "כאשר היו גוברים על המן זכו ישראל למדריגה עליונה מאוד, וזכו לתורה. אף כי כבר היה להם התורה, זכו להיות דביקים במעלות התורה השכלית. וקודם זה, אף שהיה התורה להם, היה להם מונע, הוא עמלק,

המבטל את דביקות ישראל בתורה. ולכך זכו ישראל באותו זמן אל הדביקות במעלת התורה לגמרי" [ראה להלן הערה 313]. ומזה משמע שהמסובב מפורים הוא מעלת התורה, ואילו מדבריו כאן משמע שהסבה לפורים היא מעלת התורה. ויל"ע בזה. וראה להלן פ"ו הערה 306, ופ"ח הערה 259.

(254) לשונו להלן [אסתר ו, יא (לאחר ציון 300)]: "ועוד יש לך להבין דברים עמוקים, כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת, ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו עבודה זרה, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ'... וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים... ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה, ומשם היו גוברין על זרע עמלק על ידי שדביקות ישראל לשם על ידי התורה. כי בכח ההתחלה, שהוא הבאת העומר, וממנו מתחילין לספור נ' יום, בכח זה הוא הסוף. ולכך בכח יום ראשון של עומר הוא יום נ' של מתן תורה, שמשם גוברים על כח המן". והנה כאן לא ביאר שישראל גברו על המן מחמת התורה, אלא ביאר לאידך גיסא, שהמן גבר על ישראל מחמת שלא עסקו אז בתורה. אמנם מדבריו להלן [שהובאו בהערה זו] מתבאר שישראל גברו על המן מחמת מעלת התורה. וכן להלן [אסתר ד, טז (לאחר ציון 487)] כתב שלחד מאן דאמר "הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו [בימי המן] בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת". והנה כאן לא ביאר שישראל גברו על המן מחמת התורה, אלא ביאר לאידך גיסא, שהמן גבר על ישראל מחמת שלא עסקו אז בתורה. אך כאמור כאן לא ביאר כן, רק ביאר שהגיעו לצרה זו מחמת "שלא עסקו בתורה בימי המן". וראה להלן פ"ד הערה 490, ופ"ו הערה 306.

(255) מקור הבטוי "שערי מות" הוא בתהלים קז, יח, שנאמר "כל אוכל תתעב נפשם ויגיעו עד שערי מות". וכבר הובאו למעלה [הערות 130, 182] דבריו בתפארת ישראל פנ"ג [תתלא.], שכתב: "פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים" [ראה להלן הערה 318].

(256) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תמב.]: "כי כאשר ישראל בשלימות, נמצא השם יתברך אל העולם בשלימות כבודו. והפך זה גם כן, כאשר ישראל הם בצרה, אמר שהוא מיצר, רוצה לומר שהוא נמצא אל העולם שלא בשלימות כבודו, רק נמצא אליהם

בהתעצבות... כי הוא יתברך נמצא בעולמו כפי עניין ישראל וכפי מה שהם - עליו. כי ישראל הם עיקר המציאות, לכך נמצא אל העולם כפי מה שהם. והם כל העולם, ונמצא השם יתברך בעולמו כפי מה שהם. עוד אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א תתקמה], בשעה שישראל עושים רצונו של מקום, מוסיפים כח וגבורה, שנאמר [במדבר יד, יז] 'ועתה יגדל נא כח ה". ובשעה שהם מכעיסים לפניו נאמר [דברים לב, יח] 'צור ילדך תשי', עד כאן. והן הן הדברים שאמרנו למעלה, כי הוא יתברך נמצא אל העולם כפי המקבלים, שהם ישראל דוקא. שכאשר עושים רצונו, בעניין זה ובתאר זה נמצא אל העולם, וזה שנאמר 'ועתה יגדל נא כח ה", שכח ה' מתגדל כאשר ישראל עושים רצונו. וכאשר אינם עושים רצונו, נמצא אל עולמו כפי העניין אשר ישראל הם נמצאים" [ראה להלן פ"ד הערה 402]. וכן כתב בגו"א דברים פל"ב אות יב. ומקורו בזוה"ק ח"ב לב: "תא חזי, מכל עמין דעלמא לא קיימין לאשגחא בעובדיהון בר בישראל בלחודייהו, בגין דאלין בנין לקודשא בריך הוא, וכד לא אשתכחו עובדין דישראל כדקא יאות... כביכול מתישין חילא דקודשא בריך הוא. וכד עבדין עובדין דכשרן, יהבין תוקפא וחילא לקודשא בריך הוא, ועל דא כתיב [תהלים סח, לה] 'תנו עז לאלקים', במה, בעובדין דכשרן". ובפרי צדיק פרשת ואתחנן, אות יז, כתב: "הנה עיקר היצר הרע הוא [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', יצרא בישא. ונאמר עליו [דברים כה, יח] 'אשר קרך', שהוא מכניס קרירות ועצב בלב האדם להתרשל מדברי תורה מצד שאין מעשיו כהוגן, ולכן אין תורתו ועבודתו פועלים כלום... ועל זה נצרך חיזוק בלב, כמו שנאמר [דהי"ב יז, ו] 'ויגבה לבו בדרכי ה", שיאמין שבתורתו מוסיף כח למעלה, כמו שנאמר [תהלים סח, לה] 'תנו עוז לאלקים'".

(257) כמו שנאמר [דברים כו, יז-יט] "את ה' האמרת היום להיות לך לאלקים וללכת בדרכיו ולשמור חקיו ומצותיו ומשפטיו ולשמוע בקולו וה' האמירך היום להיות לו לעם סגלה כאשר דבר לך ולשמור כל מצותיו ולתתך עליון על כל הגוים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת וגו'". ובגבורות ה' פמ"ד [קע.] כתב: "כנגד זה שהפאר של השם יתברך מן ישראל, אמר 'ולתתך עליון על כל גויי הארץ', כי במה שהם עליונים הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם, שהכל כפופים תחתיהם" [ראה להלן פ"ח הערה 356, ופ"ט הערה 34]. וראה נצח ישראל פ"א [יא:]. ובחובות הלבבות שער חשבון הנפש, פרק ג, כתב: "ואמר 'ולתתך עליון'... והטעם בזה, כי ידוע שגדולת העבד ויקר מעלתו אצל בני אדם הם כפי גדולת אדוניו בין האדונים, וכפי בחירת האדון בו והקרבתו אותו. ולפי ששם הבורא יתעלה גדול ועליון על כל עליונים אצל כל הגויים, כמו שכתוב [מלאכי א, יא] 'כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים', והיה הקרוב אליו בכל העמים

והמיוחד בעבודתו מהם עם בני ישראל, היה בדין שתהיה מעלתנו ותפארתנו על שאר העמים כפי זה". **ועוד אודות** שעל ידי לימוד תורה יש התגברות על האויבים, כן אמרו חכמים [גיטין ז.] "השכם והערב עליהן לבית המדרש, והן כלין מאיליהן", ותורה מגנא ומצלא [סוטה כא.]. ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צד:] "חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו, שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מה עשה, נעץ חרב על פתח בית המדרש, ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו. בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ מגבת ועד אנטיפרס, ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאין בהלכות טומאה וטהרה". ועוד אמרו חכמים [מכות י.] "מאי דכתיב [תהלים קכב, ב] 'עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים', מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה, שערי ירושלים, שהיו עוסקים בתורה". ובמדרש תהלים מזמור לה אמרו "הקב"ה אמר לדוד, עסוק בתורה ואני לוחם את מלחמתך. וכן משה אומר [במדבר כא, יד] 'על כן יאמר בספר מלחמות ה". אם עסקתם בתורה שנכתבה בספר, אני נלחם על ידיכם". ורבינו בחיי בכד הקמח, ערך תורה, כתב: "בזכות שהוא מתעסק בתורה ובוטח בה יפלו אויביו תחתיו ולא ייראו מהם... לפי שפרי התורה כליון האויבים" [ראה להלן פ"ד הערה 491, ופ"ו הערה 306].

(258) לשונו בנתיב הצדק ר"פ א: "נראה פירושו כי הפסוק הזה [משלי י, כו] 'כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו' מדבר על העצל במעשים ואינו זריז במצות ובתורה. והשליח הוא האדם, והמשלח הוא השם יתברך אשר שלח האדם, וברא האדם בעולמו לעמל, וכדכתיב [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד וגו'... והשנים והעינים הם כלים פועלים, השנים פועלים האכילה, והעינים פועלים הראיה. ואמר הכתוב כמו שמבטל החומץ והעשן הכלים האלו שאינם יכולים לפעול, כן העצל גורם שלא יוכל לפעול אשר שלחו, שלא שלחו השם יתברך בחנם. ורמז העצל במעשים, שאינו עושה מצות גורם אל השם יתברך שהוא ברא את האדם בעולם, ושלחו לפעול מצות ומעשים, וגורם העצל אל השם יתברך שאינו פועל בעולם, שרוצה השם יתברך לפעול הטוב בעולם. ועל זה אמר הכתוב [דברים לב, יח] 'צור ילדך תשי', ופירושו שכאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, כאילו ח"ו יש בו תשות כח, ואינו פועל בעולם".

(259) יש לחקור, האם אי לימוד תורה הוא העדר מעלה של תורה, שישראל בימי המן היו נטולי מעלה עליונה זו. או אי לימוד תורה הוא קלקול חיובי, דמחזק את ידי המן. ובקיצור, האם מה ש"ישראל לא עסקו בתורה" הוא סיבה למה שלא ניצלו מהמן, או הוא סיבה לכחו של המן. ומדבריו כאן משמע כצד שני, שכתב שאי לימוד התורה הוא

"סיבה שגבר המן", ולא רק סיבה שלא ניצלו מהמן. וכן מורה לשון רש"י [סנהדרין קו.], שכתב "מפני שרפו ידים מן התורה בא עליהם עמלק" [הובא למעלה הערה 249]. הרי רפיון ידים מן התורה הביא את עמלק, ולא שמנע את ההגנה מעמלק. וכן איתא בזוה"ק [ח"ב נח.] על הפסוק [שמות טו, ו] "ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב", וז"ל: "לית מלה בעלמא דיתבר חילהון דעמין עכו"ם בר בשעתא דישראל מתעסקין באורייתא, דכל זמן דישראל מתעסקין באורייתא ימינא אתתקף ואיחבר חילא ותוקפא דעכו"ם, ובגיני כך אורייתא אקריאת 'עוז', כדקא אמרת [תהלים כט, יא] 'ה' עוז לעמו יתן'. ובשעתא דישראל לא מתעסקין באורייתא שמאלא אתתקף, ואתתקף חיליהון דעכו"ם, ושלטין עלייהו וגזרין עלייהו גזרין דלא יכלין למיקם בהו". ובירושלמי ראש השנה פ"ג ה"ח אמרו "כשישראל משליכין דברי תורה לארץ, המלכות העכו"ם גוזרת ומצלחת, מאי טעמא, [דניאל ח, יב] 'ותשלך אמת ארצה ועשתה והצליחה', ואין 'אמת' אלא תורה... 'זנח ישראל טוב אויב ירדפו' [הושע ח, ג], ואין 'טוב' אלא תורה". ולהלן [אסתר פ"א לאחר ציון 325] ביאר שכאשר ישראל לא משתמשים בכח מסויים שיש להם, אזי כח זה עובר לאומות העולם. לכך כאשר ישראל אינם משתמשים עם כח התורה להתגבר על האומות, עובר כח זה לאומות העולם, והן מתגברות על ישראל. וראה להלן הערה 312, ששם נתבאר שישראל גברו על עמלק ע"י כח התפילה.

(260) צרף לכאן דברי רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, שכתב בקובץ מאמרים [עמוד צה, ונדפס גם בסוף קובץ הערות על מסכת יבמות, אות י] שחיזוק בלימוד התורה יש בו קיום מצות מחיית עמלק, וז"ל: "עיקר כחו של עמלק הוא ברפיון ידינו בתורה, וככתוב 'וילחם ישראל ברפידים' [שמות יז, ח], ואמרו חז"ל [תנחומא שם אות כה] שרפו ידיהם מן התורה. ולכן והיה אם נתרפה מן התורה, וגבר כחו של עמלק. ואם נתחזק בלימוד התורה, יחלש כחו של עמלק. ואם כן עלינו להתאמץ בכל עוז להפיץ לימוד התורה, הן בלימוד לעצמו והן ללמד לאחרים, ולגדל בניו לתלמוד תורה, ולהחזיק ידי הלומדים, וזהו חיצי מות לעמלק. ואף שהדבר אינו מורגש לעיני בשר, אבל הלא אין לנו הכלים והחושים לתפוש דברים רוחניים, ולכן לא נדע מעצמנו מאומה, זולתי המקובל בידינו מחז"ל בתורה שבכתב ושבעל פה. וכל אדם מישראל הלומד תורה ומחזקה, מחליש במדה ידועה את כחו של עמלק, ויש לו חלק במצות מחיית עמלק. ואין אלו דברי דרוש, כי צריכים אנו להאמין בפירוש חז"ל להמקראות שהן דברים כהוויתן ממש" [ראה להלן פ"ד הערה 490, פ"ו הערה 306, ופ"ח הערה 259].

(261) "אדם ולא מלך - זה המן" [רש"י שם].

(262) כמו שנאמר [אסתר ז, ד] "כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד וגו'". ולהלן [שם] כתב: "פירוש, מה שאמרה 'כי נמכרנו', ולמה הוצרכה לומר דבר זה, רק היה לה לומר כי רוצה להרוג אותנו. רק כי כך אמרה כל מה שעשה לא עשה זה רק בשביל שהוא צורר היהודים, וראיה לזה כי נתן הכסף למסור את ישראל בידיו. ואם עשה זה לטובת המלך מה לו לזה, אם לא ירצה המלך לאבדם מה לו בכך. רק שעשה זה משום צורר היהודים. ומה שאמר 'כי נמכרנו', אף כי לא מכר אותם, בודאי מכירה היה, רק כי המלך חזר ונתן לו הכסף, כמו שאמר [אסתר ג, יא] 'הכסף נתון לך'". ולמעלה [לפני ציון 183] כתב: "היתה הצרה הזאת שהגיע להם בימי המן יותר מכל הצרות, כי כל הצרות שהיה להם לא היה אחד מבקש לכלותם, רק שהיו רוצים להיות מציר להם... כי מצרים כחם המים... אבל לא רצו לאבד את הכל, רק [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו'. ונבוכדנצר... רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש, ולא היה מאבד את הכל... אבל המן נקרא [אסתר ג, י] 'צורר היהודים'... רוצה לדחות את ישראל ולבטל אותם לגמרי". וראה למעלה הערות 180, 184, ולהלן הערה 401, פ"ג הערה 209, ופ"ח הערה 359.

(263) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' ס"פ מז כתב: "המלך... אי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם, על מי ימלוך" [ראה להלן פ"ג הערה 560]. ובתפארת ישראל פכ"א [שטו.] כתב: "אין השם יתברך מלך על יחיד, שאין מלך בלא עם". ובדר"ח פ"ו מי"א [תג.] כתב: "מאחר שהוא יתברך מלך, ואם כן כל הנבראים הם לכבודו, כי בלא הנבראים לא שייך לומר 'מלך'". ובבאר הגולה בסוף הבאר הרביעי [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול". ובנתיב התשובה פ"ג [לפני ציון 10] כתב: "כי הוא יתברך חפץ בעולם, כי אם אין הנבראים, על מי מלכותו יתברך". ובדרוש על התורה [כז.] כתב: "אם עם אין כאן, מלך אין כאן, כי אין מלך בלא עם". ומקור הדברים הוא בפרקי דר"א פ"ג, שאמרו שם: "אם אין צבא למלך, ואם אין מחנה למלך, על מה הוא מולך. אם אין עם לקלס למלך, אי זה הוא כבודו של מלך". וכן שם פ"י אמרו: "לפי שהעם ממליכים את המלך, ואין המלך ממליך את עצמו אם אין העם ממליכין אותו". וראה למעלה בהקדמה הערה 503, להלן פ"ג הערה 407, פ"ו הערה 23, פ"ח הערה 64, ופ"ט הערות 96, 196.

(264) כמו שאמרו במדרש תנחומא בא, אות ד: "מלך בשר ודם כשמדינה מורדת עליו, משלח עליה לגיונות ומקיפים אותה. בתחלה סוכר אמת המים שלהם. חזרו, מוטב, ואם לאו, מביא עליהם קלאנים. חזרו, מוטב, ואם לאו, יורה בהם חצים. חזרו, הרי מוטב, ואם לאו, מביא עליהם ברבריים. חזרו, מוטב, ואם לאו, מביא עליהם דורמוסיות... ואם

לאו, הורג גדולים שבהם", ובגבורות ה' פל"ד [קכט.] הביא מדרש זה, וכתב: "דרך מלך שבא לצור על עיר, מתחילה מתחיל בדבר שהוא יותר רחוק מן האבוד להם, ותמיד הוא מקרב להם יותר, עד שמאבד אותם לגמרי... שמתחלה לא בא לאבד את מצרים מכל וכל, והתחיל בקטן ובגדול כלה". וכן אמרו בב"ר ה, ו "משל למדינה שמרדה במלך, שלח המלך לגיון קשה והקיפה כדי שיראו אותו בני המדינה ויתיראו מלפניו". ובמדרש תהלים מזמור ב אמרו: "לעתיד לבוא אומר למלך המשיח, מדינה פלניא מרדה בך, והוא אומר יבוא גובאי ויחריב אותה, שנאמר [ישעיה יא, ד] 'והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע'. כיון שרואין צרתן רבה, הן באים ומשתחוים למלך המשיח". ומעין זה כתב להלן [אסתר פ"א לאחר ציון 48], וז"ל: "קשה, שהיה לו לכתוב 'ויהי בימי המלך אחשורוש', ולא זכר אותו בשם 'מלך'... כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה מה שאירע לישראל היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל, וכמו שאמרה אסתר [אסתר ז, ד] 'ואילו לעבדים וגו'. על זה אמר 'ויהי בימי אחשורוש', כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי, דבר זה היה ראוי אל אחשורוש... ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר ומסדר את הכל". וראה להלן פ"א הערה 49, ופ"ג הערה 533.

(265) וזהו הדגשת הפסוק "לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם", שראינו בחוש שהצלה זו באה אלינו מהקב"ה, ו"לולי ה'" - "אזי חיים בלעונו בחרות אפם בנו אזי המים שטפונו נחלה עבר על נפשנו אזי עבר על נפשנו המים הזידונים" [המשך הפסוקים שם (תהלים קכד, ג-ה)].

(266) נראה שכוונתו למלים "לולי ה' שהיה לנו" הנזכרות פעמיים [בפסוקים א, ב], וכמו שביאר שם המלבי"ם, וז"ל: "לולי ה' - רצה לומר שני דברים היה לנו למעוז; א) מה שאנחנו היינו לה' ב) מה שה' היה לנו. רצה לומר התנאי הא' לתשועתינו היה מה שאנחנו נשענו בכל לב על ה', ולא שכחנו שמו ותורתו. ועל זה אמר 'לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל', לולא מה שאנחנו אמרנו שה' לנו ובטחנו בו. התנאי השני מה שעל ידי כן באמת היה ה' לנו... שעל ידי שאנחנו בטחנו עליו, כן היה גם הוא לנו למושיע". ושם בפסוק ח נאמר "עזרנו בשם ה' עושה שמים וארץ", ופירש המלבי"ם שם: "מה שאנחנו בוטחים בה' ומחזיקים בו, הוא עזרנו, מצד שהוא עושה שמים וארץ, רצה לומר שמנהיג הטבע ואשר למעלה ממנה, ולכן היה עזרנו השגחיי נסיי, לא טבעיי".

(267) צרף לכאן דברי הגמרא [מגילה יג:] "אמר ליה [המן לאחשורוש], תא ניכלינהו. אמר ליה [אחשורוש להמן], מסתפינא מאלקיו דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי". הרי

המלך אינו שש לאבד את ישראל, לעומת מי שאינו מלך. אמנם לפי הסברו כאן יש להעיר, מדוע אחשורוש לא סירב להצעת המן מפאת היות אחשורוש מלך החפץ בעבדים ובעם ["אין מלך בלא עם"], ובמקום זאת תלה את סירובו ביראתו מהקב"ה. ויל"ע בזה. וראה להלן פ"ד הערה 5.

(268) "מהעדה מלכין ומהקים מלכין - מסיר מלכים ומעמיד מלכים" [מצודות דוד שם], והובא בגו"א שמות פ"א אות ו, ושם הערה 87. וקצת תימה שלא הזכיר כאן גם "ומהקים מלכין", כי לכך עיקר כוונתו כאן.

(269) "הממליך מלכים ולו המלוכה" [בפיוט של "וכל מאמנים" לימים נוראים].

(270) "כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם" [מלאכי ג, ו], ודרשו חכמים [סוטה ט.] "'אני ה' לא שניתי' לא הכיתי לאומה ושניתי לה. 'ואתם בני יעקב לא כליתם' היינו דכתיב [דברים לב, כג] 'חצי אכלה בם', חצי כלין והן אינן כלין". והרשב"ם [בב"ב קטו:] כתב "גמירי דלא כלה שבטא, וראיה לדבר במלאכי 'כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם". ובסמוך יבאר שה' נשבע לישראל בשמו הגדול שלא יכלם.

(271) פירוש - לכך לא היתה מעולם צרה על ישראל שמלך גוי ביקש לאבדם, כי המלך הוא מתמנה על ידי הקב"ה, ומאתו יתברך לא תצא גזירת כליון על ישראל. ולהלן [אסתר ג, ט (לאחר ציון 531)] כתב: "אשר מן השם יתברך אליו המלכות, שאין השכל נותן שיהיה בא ממנו האבוד אל האומה של ישראל, כי המלך הוא להעמיד הכל, לכך אין למלך לכלותם... כי המלך הוא להעמיד הקיום, ואין מצד המלך כליון". ובהמשך שם [לאחר ציון 583] כתב: "ומפני שהוא יתברך מקים מלכים והם כמו שלוחים מן השם יתברך, גם כן אין רצונם לכלות הכל". וראה להלן הערה 321.

(272) אז יש לירא במיוחד. וצרף לכאן את הנאמר [משלי כא, א] "פלגי מים לב מלך ביד ה' על כל אשר יחפוץ יטנו", ופירש רבינו יונה שם: "מפני שהרבים תלוין במלך, ונתן לו השם כח להמית ולהחיות להרע ולהיטיב, שומר השם את לבו שלא יטה רע לעשות גזרת השם יתברך... כי הוא המטה לב המלך לכל אשר יחפוץ, כאשר יטה אדם פלגי מים לכל מקום שיצטרך להטותם". והמלבי"ם שם כתב: "הגם שלב האדם הפרטי נתון ברשותו והבחירה בידו, לא כן לב המלך, אחר שבבחירתו תלוי אושר הכלל, ואם יבחר בדרך רע ישחית רבים ועצומים, לכן לבו זה הכללי הוא ביד ה', והוא בעניני הכלל משולל הבחירה".

(273) נראה שבא לבאר את הפסוק האחרון שבפרק זה [תהלים קכד, ח] "עזרנו **בשם** ה' עושה שמים וארץ", שההדגשה היא שעזרת ישראל באה משם ה' דייקא, וכמו שיבאר.

(274) בראשית כב, טז-יז "ויאמר בי נשבעתי נאום ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים וירש זרעך את שער אויביו", ופירש הרמב"ן שם: "גם מתחילה [בראשית יג, טז, שם טו, ה] הבטיחו כי ירבה את זרעו ככוכבי השמים וכעפר הארץ, אבל עתה הוסיף לו 'יען אשר עשית' המעשה הגדול הזה, שנשבע בשמו הגדול, ושיירש זרעו את שער אויביו. והנה הובטח שלא יגרום שום חטא שיכלה זרעו, או שיפול ביד אויביו ולא יקום, והנה זו הבטחה שלימה בגאולה העתידה לנו". וכן נאמר [שמות לב, יג] "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך ותדבר אלהם ארבה את זרעכם ככוכבי השמים וכל הארץ הזאת אשר אמרתי אתן לזרעכם ונחלו לעלם", ופירש רש"י שם "אשר נשבעת להם בך - לא נשבעת להם בדבר שהוא כלה, לא בשמים ולא בארץ לא בהרים ולא בגבעות, אלא בך, שאתה קיים ושבועתך קיימת לעולם, שנאמר [בראשית כב, טז] 'בי נשבעתי נאום ה'". ומקור דברי רש"י הוא בברכות לב., שמו"ר מד, י, ודב"ר ג, טו.

(275) לשונו בנצח ישראל פ"י [רנט.]: "ובירושלמי דתענית [פ"ב ה"ו], ריש לקיש בשם רבי ינאי אמר, שתף הקב"ה שמו בישראל. למה הדבר דומה, למלך שהיה לו מפתח פלטרין קטנה, אמר אם אני אניח המפתח כמו שהיא, הרי היא אבודה, אלא הרי אני קובע בה שלשלת, שאם תהיה אבודה, תהיה השלשלת מונח עלי. כך אמר הקב"ה, אם אני מניח את בני ישראל, הרי הם אבודים בין האומות. אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם, מה טעם, 'וישמע הכנעני ויושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול' [יהושע ז, ט], שהוא משותף בנו, עד כאן. וביאור ענין זה, כי העולם הזה הוא פלטרין של מלך, וישראל הם מפתח של פלטרין, שאם אין ישראל הרי דומה לפלטרין שהוא סגור. וכאשר הפלטרין סגור אין הפלטרין משמש כלום, ולא נקרא 'בית', כי אין לו פתיחה. כך אם אין ישראל, אין הפלטרין, שהוא העולם, משמש כלום, והוא סגור, וכאילו אין שם פלטרין עליו כלל. ולפיכך נקרא ישראל מפתח קטנה, שהם אומה קטנה, והם המפתח של הפלטרין הגדולה... ואמר שאם יהיה מניח ישראל כמו שהם, יהיו נאבדים בין האומות. כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת כמו שהתבאר. ואין ספק שהאומה הישראלית כל האומות מתנגדים לה, והיו המתנגדים גוברין עליה ומבטלין אותה כאשר הם בגלות והם תחתיהם. לכך שתף שמו בהם, כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם. ודבר זה נקרא 'שלשלת', כי השלשלת משלשל ומחבר המפתח

שלא יהיה נאבד ממנו. לכך מה ששתף השם יתברך שמו בהם, הוא השלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו"... ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'. ולכך אמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו". ולמעלה בהקדמה [לפני ציון 549] כתב: "זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'ישראל', אשר חתם בשמם שם 'אל', ודבר זה קיום ישראל. שאף אם הם פזורים ומפורדים בין אומות העולם, לא הוסר משמם שם 'אל'. ובשם העצם שלהם, שהוא שם 'ישראל', מורה שהם אל השם יתברך" [ראה למעלה בהקדמה הערה 551].

(276) לשונו להלן [אסתר ו, א]: "כי המעשה של המן מגיע אל השם יתברך, כי המן הרשע רצה לאבד את ישראל, וישראל בלבד נקראו 'בנים' למקום [דברים יד, א], כי הם העלולים מאתו יתברך בעצם ובראשונה. ואם אין ישראל, אם כן אין על השם יתברך שם עילה, דעל מי יהיה נקרא שם עילה, וכמו שאמר יהושע [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'... וכבר פרשנו זה למעלה. ולכך כתיב [אסתר ו, א] 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך', מלך מלכי המלכים [מגילה טו:]. ואף על גב דכתיב [תהלים קכא, ד] 'הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל', אבל הוא ישן מן העבירות שביד ישראל. מכל מקום כאשר הגיע הדבר הזה שהוא אבוד ישראל חס ושלום, ודבר זה נוגע אל השם יתברך, לכך נדדה שנת המלך, כי על השם יתברך שם עילה, מצד ישראל שהם העלול". וראה להלן פ"ו הערות 21-19.

(277) בא לבאר טעם שלישי להבדל בין "מלך" ל"אדם". ועד כה ביאר שני הסברים מדוע "מלך" לא ירצה לכלות את ישראל [(א) אין מלך ללא עם. (ב) המלך הוא שליח של ה']. ומעתה יבאר מדוע "אדם" יבקש לכלות את זולתו.

(278) שנאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרומש על הארץ", וכפי שיתבאר בסמוך.

(279) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ב [מט:]: "ופירוש זה, כי כאשר תתבונן בענין הבריאה תמצא האדם שיש לו שנוי בבריאתו, מה שלא נמצא בשאר הנבראים. שכל שאר נבראים נבראו הרבה ביחד, והאדם נברא יחידי. ויותר מזה, שאף הנקיבה שלו, שהיה ראוי שתהיה נבראת בפני עצמה עם האדם, ולא היה זה, רק נברא האדם יחידי... כי לפי מציאות

העולם וציור החכמה, לא היה צריך שיהיה רק אדם אחד, ולא יותר. וכשם שראוי לפי ציור החכמה שיהיו שאר המינים הרבה, כך ראוי שיהיה נברא האדם יחידי", וראה להלן הערה 285.

(280) "מפני כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד" [לשונו בסמוך]. ולהלן פ"ג [לאחר ציון 536] כתב: "כי האדם, אדרבה, רוצה לכלות האחר, כמו שכתבנו למעלה", וכוונתו לדבריו כאן.

(281) כפי שני ההסברים שאמרו למעלה; (א) אין מלך ללא עם, ולכך רצון המלך שהעם יתקיים. (ב) המלך הוא שליח של ה', וה' נשבע בשמו הגדול שלא יכלה את ישראל.

(282) שהבליעה מורה על העדרו המוחלט של הבלוע. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [סא.], וז"ל: "כיון שכל אדם הוא כל העולם, עד שמצד העולם היה די לעולם באדם יחידי, ואין צריך לזולתו, ולפיכך אם לא היה מורא מלכות, כי המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל [ראה להלן פ"ח הערה 234], כי מפני שגוזר טבע העולם שיהיה האדם יחידי בעולם, אם אין מוראו של מלכות 'איש את רעהו חיים בלעו', עד שיהיה האדם כפי ציור העולם. שכך הוא הבריאה, שהרי כל אדם אומר 'בשבילי נברא העולם' [סנהדרין לז.], והוא בלבד ראוי בעולם, ולכך היה בולע את רעהו חיים, עד שהוא נשאר בלבד... כל אחד בולע את רעהו חיים, כי כל אחד כל העולם, ולכך היה האדם נמשך אחר זה, והיה בולע רעהו חיים, שלא יהיה נמצא רק הוא". ושם בהמשך [צא.] כתב: "מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה [אחר] בולע אותו עד שאינו נמצא", וראה למעלה הערה 149.

(283) כי אופן בריאת האדם מורה על טבע בריאתו. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [נדה לא:] "שאלו תלמידיו את רבי דוסתאי ברבי ינאי, מפני מה איש מחזר על אשה ["אדם פנוי מבקש ומחזר עד שנושא" (רש"י שם)], ואין אשה מחזרת על איש. משל לאדם שאבד לו אבידה, מי מחזר על מי, בעל אבידה מחזיר על אבידתו. ומפני מה איש פניו למטה ["בשעת תשמיש" (רש"י שם)], ואשה פניה למעלה כלפי האיש. זה ממקום שנברא ["מסתכל באדמה שנוצר ממנה" (רש"י שם)], וזו ממקום שנבראת ["והיא מסתכלת בו, שנוצרה הימנו" (רש"י שם)]. ומפני מה האיש מקבל פיוס ["נוח לרצות" (רש"י שם)], ואין אשה מקבלת פיוס. זה ממקום שנברא, וזו ממקום שנבראת ["אדמה עפר תיחוח נוח ליבטל אבל בשר ועצמות קשין" (רש"י שם)]. מפני מה אשה קולה ערב, ואין איש קולו ערב. זה ממקום שנברא, וזו ממקום שנבראת ["עצם כשמכין בו קולו נשמע, אבל

קרקע כשמכין בו אין קולו נשמע" (רש"י שם)]". הרי אופן בריאת האדם מורה על מהותו וטבעו. והוא הדין להיות האדם נברא יחידי, שיחידיות זו מורה על טבעו ומהותו.

(284) כמו שנאמר [תהלים ח, ו-ט] "ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו צנה ואלפים כלם וגם בהמות שדי צפור שמים ודגי הים עבר ארחות ימים". ובתפארת ישראל פ"ד [עח.] כתב: "הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שכג:] כתב: "בריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח. כי מי שהולך שחוח, הוא מורה על שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח, כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו... וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם, שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים... כי בריאת האדם בעולם הגשמי שיהיה האדם מלך בתחתונים, כמו השם יתברך על הכל... כי האדם מצד מה יש לו המציאות ביותר מכל הנמצאים זולת השם יתברך, שכל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור". ובהמשך שם [שמב.] כתב: "וזהו שאמר הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים וגו'", מה ענין זה לזה שאמר כי 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים וגו'. אבל פירוש זה כי הכל הוא אחד, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות שאין עליו כמוהו לבד השם יתברך. ואם לא היו אחרים תחת רשותו, מה כחו יותר מכל שאר הנבראים אשר בארץ. אבל אמר שיהיה רודה בהכל, והכל יהיה תחת רשותו". ובדר"ח פ"ה סוף מכ"א [תקכה:] כתב: "כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה, יותר מן כל שאר בעלי חיים... וכבר פירשנו טעם זה כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה, דמיון המלך. ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו".

(285) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ב [נב.]: "כי האדם הוא מלך בתחתונים, כמו שאמר הכתוב ביצירת האדם [בראשית א, כו], ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים. ודבר זה נתבאר בדברי חכמים שאמרו 'אין שני מלכים משמשים בכתר אחד'. ומפני שהוא מלך בתחתונים, הנה מצד צורת העולם שכך מסודר מן השם יתברך, ראוי שיהיה האדם יחידי". ונמצא בספריו שני טעמים לכך; (א) כי המלך מקשר את בני מלכותו להיות אחד, וכיצד יתקשרו על ידי שנים. (ב) המלך נבדל מבני עמו,

והנבדל הוא אחד. ואודות טעמו הראשון, כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני... ולכך אמרה 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד', כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו". וראה להלן פ"א הערה 133, פ"ג הערה 559, ופ"ח הערות 234, 284. **ואודות טעמו השני**, כן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יא:], וז"ל: "ועוד נרמז דבר זה בלשון 'אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד', כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא על ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך גם כן הוא נבדל מן הכלל גם כן... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:]. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי הוא פרטי. ולכך כל מלך הוא אחד, שאין הכללי מתחלק. לכך... אי אפשר שיהיו שני מלכים משתמשים בכתר אחד" [ראה למעלה בהקדמה הערה 234]. ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "כי המלכות גם כן הוא האחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ] כתב: "האחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי ה'אחד העם' [בראשית כו, י] הוא המלך [רש"י שם]". וראה להלן פ"א הערה 364, פ"ב הערה 438, פ"ג הערה 559, פ"ה הערה 291, ופ"ו הערה 140.

(286) "מלך מלכים" פירושו מלך על בני אדם שהם עצמם נחשבים למלכים, וכפי שביאר עד כה. וראה להלן פ"א הערה 130.

(287) לשונו בח"א לב"ק טז. [ג, ב.]: "כי האדם אשר נברא לעבוד השם יתברך, אף כי הוא נברא להיות זקוף ולהיות מלך, יש לו לבטל זקיפתו אצל השם יתברך". ובגו"א בראשית פ"י אות ב כתב: "'הוא היה גבור ציד' [בראשית י, ח], כלומר שבחו של נמרוד להיות גבור ציד לפני ה'. ופשוטו של מקרא הוא שהיה מלך תקיף, וכן תרגם אונקלוס [שם], מכל מקום בזה שמזכיר הכתוב תקפו וכחו לפני ה' תלמוד שהיה ממריד בהקב"ה, שאין שייך גבורה לפני ה', והוא החל להיות גבור לפני ה' במקום שראוי לו ההכנעה...

והוא היה מלך הראשון, וסתם מלכות הארץ מתנגד למלכות שמים, ולכך לא היה חפץ הוא יתברך שימליכו ישראל עליהם מלך. וזה היה מלך הראשון, אין ספק שהיה ממריד העולם עליו" [ראה להלן פ"א הערה 85]. ובדבר"ח פ"ד מכ"ג [תקה.] כתב: "אין חשיבות כלפי מעלה". ובתפילת שחרית אומרים "מה נאמר לפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו, הלא כל הגבורים כאין **לפניך**, ואנשי השם כלא היו, וחכמים כבלי מדע, ונבונים כבלי השכל, כי רוב מעשיהם תהו וימי חייהם הבל **לפניך**". הרי שאין שום חשיבות לתחתונים כלפי מעלה. ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "כי אין שום שררה וגדולה אצל השם יתברך, שהכל נחשב לכלום אצל השם יתברך". ובהמשך שם [רטז:] כתב: "אצל השם יתברך אין חשיבות לשום נמצא". וצרף לכאן מאמרם [ברכות מג:] "ואל יהלך בקומה זקופה, דאמר מר המהלך בקומה זקופה אפילו ארבע אמות, כאילו דוחק רגלי שכינה, דכתיב [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו'". ופירש בשיטמ"ק שם "מלא כל הארץ כבודו - פירוש שחייב לראות את עצמו כאילו שכינה על ראשו". ובח"א לסנהדרין פא. [ג, קעא:] כתב: "כי מי שהולך בקופה זקופה אין עליו יראת בוראו. ואמרו קידושין [לא.] שמי שהולך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי שכינה" [ראה להלן פ"א הערה 901, ופ"ב הערה 50].

(288) "מצד עצמו" ולא מצד השם יתברך, שחפץ ברבוי. וכן בדר"ח פ"ג מ"ב [סא.] כתב: "שמצד העולם היה די לעולם באדם יחידי, ואין צריך לזולתו". ובכת"י שם [הובא שם בהערה 281] איתא "מצד האדם ראוי שיהיה האדם יחידי". הרי "מצד עצמו" [לשונו כאן] ו"מצד העולם" [לשונו בדר"ח שם] ו"מצד האדם" [לשונו בכת"י שם] עומדים לעומת "מצד השם יתברך".

(289) פירוש - כאשר האדם אינו תופס עצמו כמלך, אלא כעבד ה', בזה הוא מבטל רצונו לרצון ה', ורצון ה' הוא ברבוי, שנאמר [בראשית א, כח] "ויברך אותם אלקים ויאמר להם אלקים פרו ורבו ומלאו את הארץ וגו'". והטעם שרצון ה' הוא ברבוי, שנאמר [משלי יד, כח] "ברוב עם הדרת מלך". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ה] כתב: "זהו כבודו של מלך, כי 'ברוב עם הדרת מלך', הרי המלך כאשר יש לו עם הם כבודו". ובנצח ישראל פ"ה [פא.] כתב: "טור מלכא, ושם היה רבוי ישראל, כאשר תמצא ע' עיירות היה לינאי, כמו שמספר [גיטין נז.]. ונקרא 'טור מלכא' ["מדינה ששמה הר המלך" (רש"י גיטין נז.)], כי למלך ראוי שיהיה לו רוב עם, כי 'ברוב עם הדרת מלך'". ובדבר"ח פ"ו מי"א [תג:] כתב: "הרי הוא יתברך מלך, והמלכות הוא מצד הנבראים, וזהו הכבוד". **אזן מלים תבחן**; אחד מהפסוקים המורים שה' חפץ ברבוי הוא [ישעיה מה, יח] "כי כה אמר ה' וגו' לא תוהו בראה לשבת יצרה אני ה' ואין עוד". וכיצד המלים האחרונות ["אני ה'

ואין עוד"] משתייכות למלים שקדמו להן ["לא תוהו בראה לשבת יצרה"]. אלא הם הם הדברים; ה' חפץ ברבוי משום שהוא המלך היחידי, ואין האדם נחשב כלפיו כ"מלך". לכך המלים "אני ה' ואין עוד" הן הטעם לרצון ה' שיהיה רבוי בעולם, כי הואיל וה' הוא המלך היחידי ["אמת מלכנו אפס זולתו"], וכבוד המלך הוא ברוב עם, לכך "לא תוהו בראה לשבת יצרה".

(290) שהרי עשה עצמו עבודה זרה [מגילה י:].

(291) יש להקשות, שלפי זה [שהמן רצה לאבד את ישראל כי היה "אדם" ולא "מלך"] מדוע המן רצה לכלות רק את ישראל, ולא שאר האומות, שהרי כלל זה של "איש את רעהו חיים בלעו" נאמר על מלכי אומות העולם, וכפי שביאר בבאר הגולה באר השביעי [תח.], וז"ל: "משנה ברורה שנויה במסכת אבות [פ"ג מ"ב] 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו'. וידוע כי מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות', אין הכוונה שיתפלל על מלכות ישראל, שאם כן לא היה צריך לתת טעם 'שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו', שעל מלכות ישראל יש לו להתפלל, ששלום מלכות הוא קיום של ישראל, להמשיך שלומם וגדולתם ורוממותם והצלחתם. ולכך מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות', היינו שאר מלכות שאינו מישראל". וכן להלן [אסתר ב, כב (לאחר ציון 591)] כתב כן כלפי מלכות אחשורוש, וכלשונו: "כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו [את אחשורוש מבגתן ותרש], אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו, כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו" [ראה למעלה בהקדמה הערה 448]. נמצא שכלל זה נאמר על מלכי אומות העולם, ואם איבת המן ניזונת מכלל זה, מדוע איבתו כּוּוָנָה רק כלפי ישראל. ובמיוחד יש להעיר כן לפי לשונו כאן שהמן "היה רוצה לבלעות הכל", ו"הכל" בודאי אינו מוגבל לישראל בלבד. ואולי יש לומר, דודאי איבתו של המן נובעת משנאת עמלק לישראל, ומשנאתו למרדכי בפרט [ראה למעלה הערה 243]. אך הרי אחשורוש היה שונא לישראל אף יותר מהמן הרשע [אסת"ר ז, כ, והובא למעלה הערה 43, ולהלן הערה 300, פ"א הערה 16, פ"ג הערה 599, פ"ד הערה 309, פ"ז הערות 49, 109, ופ"ח הערה 185], ומ"מ מפאת היותו מלך נעצרה ונבלמה שנאה זו מלהתפרץ החוצה. אך הואיל והמן אינו מלך אלא רק אדם, לכך אין לו שום מעצור ובלימה לשנאת ישראל היוקדת בו, והיא תתפרץ החוצה לעיני כל.

(292) "ברבות צדיקים - כענין [משלי כח, יב] 'רבה תפארת'" [ראב"ע שם]. והמצודות דוד שם כתב: "ברבות - בעת גדלו הצדיקים ומושלים בעם".

(293) כן היא הגירסא בעין יעקב. אך בגמרא שלפנינו הביאו רק את הפסוק הראשון [אסתר ח, טו], ולא רישא דקרא כפי שהובאה כאן ["ומרדכי יצא מלפני המלך"] אלא סיפא דקרא ["והעיר שושן צהלה ושמחה"]. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וראה למעלה הערה 1.

(294) בביאור הגר"א [משלי שם] ביאר לפי זה דיוק נפלא בלשון הפסוק, וז"ל: "'ברבות וגו", בגמרא אמרו 'זו מרדכי והמן'. ואמר תחילה 'ישמח הָעם', ואחר כך 'יאנח עם' [ולא "הָעם"]. והוא כי כאשר ימשלו הצדיקים, אז שמחתן ברישׁ גליא, כמו שנאמר [אסתר ח, טו] 'והעיר שושן צהלה וגו", וזהו העם כולם. 'ובמשול רשעים' אז מתייראין אף לאנח בפרהסיא, אלא האנחה היא בצנעה, כל אחד בפני עצמו יאנח, וזהו 'עם', כל אחד בפני עצמו".

(295) לשונו בנתיב הצדק ר"פ א: "הצדיק נקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו... וצדיק שהוא צדיק בשביל הצדק, אשר הצדק אינו יוצא מן המיצוע... רק הולך ביושר ובצדק... כי הצדיק והיושר הוא ענין אחד", ושם מאריך בזה. וכן בנתיב התשובה פ"ב [לפני ציון 115] כתב: "הצדיק שהוא בעל צדק בעצמו" [הובא להלן הערה 414]. ובבאר הגולה באר השני [קמג.] כתב: "מן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב" [ראה להלן פ"א הערה 1223]. נמצא שצדיק צדק יושר וטוב כלם בני חדא בקתא אינון. וראה להלן פ"ד הערה 484.

(296) פירוש - כאשר המושל בעם הוא צדיק, אז הדור נמשך אחריו, ונוהג בעולם הצדק והטוב. אמנם לכאורה נחלקו בזה חכמים [ערכין יז.], שאמרו "חד אמר דור לפי פרנס, וחד אמר פרנס לפי דורו", ובח"א שם [ד, קמג:] כתב: "לחד מאן דאמר העם נמשכים אחר המלך, שהוא עיקר. ולאידך, אדרבא, המלך הנבחר מן העם, הוא [העם] עיקר, והמלך נמשך אחר העם, שהם עיקר" [ראה למעלה בהקדמה הערה 447]. ולכאורה דבריו כאן הם לפי המ"ד הראשון ש"דור לפי פרנס". ויל"ע בזה [ראה למעלה הערה 83].

(297) אודות שהרשע הוא רע, כן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקפב:], וז"ל: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ולפיכך דבק הרשע ברע, כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר הוא הרע", ושם הערה 115 [הובא למעלה הערה 235]. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה". וראה להלן פ"א הערה 995.

(298) דוגמה לדבר; רש"י כתב [במדבר יג, ג] אודות המרגלים ש"אותה שעה [בעת שנתמנו] כשרים היו". אך מאידך גיסא בהמשך שם רש"י כתב [פסוק כו] "מה ביאתן בעצה רעה, אף הליכתן בעצה רעה", ומכך משמע שלא היו כשרים בעת שנתמנו. ובישוב קושיא זו כתב הגו"א שם [במדבר פי"ג אות ו] בזה"ל: "באותה שעה כשרים היו. אבל משנשלחו, והיו שלוחיהם של רשעים, למדו ממעשיהם, ונעשים כמו המשלחים עצמם. לפיכך כאשר נתמנו, כשרים היו, ואחר המינוי מיד, רשעים היו. ולפיכך אמר לקמן [רש"י פסוק כו] שאף הליכתן בעצה רעה, ולא קשה הא דאמר כאן שהיו כשרים באותה שעה". ובספר חידושי לב [במדבר שם] כתב על דברי הגו"א בזה"ל: "הנה כל זמן שלא נתמנו המרגלים, לא למדו ממעשיהם הרעים של ישראל, והיו צדיקים גמורים. ורק לאחר שנתמנו למדו מיד ממעשיהם הרעים, ונהפכו לרשעים. ותימה, למה למדו ממעשיהם הרעים אחר שנתמנו, ולמה לא שמרו את עצמם שלא ללמוד ממעשיהם לאחר שנתמנו, כמו ששמרו את עצמם קודם שנתמנו. וצריך לומר שלאחר שנתמנו הרגישו המרגלים **שיעבוד למשלחיהם** לבצע את השליחות כראוי... ומכיון שהרגישו כן ביטלו את עצמם ואת דעתם לדעת בני ישראל כדי לקיים את רצון משלחיהם, וממילא הושפעו ממעשיהם הרעים, שכן הבחינו שכוונת בני ישראל בבקשת המרגלים היתה לרעה, ורצו בני ישראל למצוא עלילה למרוד נגד השם יתברך". הרי שהמשעבד והמושל משפיע על אלו הכפופים לו, הן לטוב והן למוטב. וראה להלן פ"א הערה 1002, פ"ג הערה 583, ופ"ה הערה 188. **ועוד אודות** שצדיקים ורשעים משפיעים על העולם שסביבותם, צרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ב מ"א [תקג:], וז"ל: "פירוש [שם] 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר כי אין רושם וזכר למעשה האדם אשר עשה, ואם כן לא יבא לדון עליהם. ועל זה אמר כי אין הדברים כך, רק מעשיו יש להם רושם, כי יש להם ציור מושכל קיים, כמו שיש לעולם ציור מושכל קיים, כך יש למעשה בני אדם. כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם; כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל, שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת... ועל זה אמר 'וכל מעשיך בספר נכתבין'" [הובא למעלה הערה 64]. אמנם כאן מייחד את דבריו לצדיקים ורשעים המושלים בעולם, שמחמת שררתם הם משפיעים על הנהגת העולם שסביבותם.

(299) כי המן הרשע הביא לעולם הרע הגמור, ולכך היה נמשך אחשורוש אחר הרע שהיה קיים אז בעולם מחמת המן [מבואר בהמשך דבריו].

(300) שהרי שנא את ישראל אף יותר מהמן [אסת"ר ז, כ, וכמבואר למעלה הערה 291]. ונקרא "רשע" [מגילה יב.], והיה רשע מתחילתו ועד סופו [מגילה יא.]. וראה להלן הערה 304. אמנם להלן [אסתר ב, טז (לאחר ציון 459)] כתב: "כתב זה להגיד הסבה שנשאת אסתר אל אחשורוש, ואמר כי אחשורוש היה לו הכנה שלימה שתהא הצדקת אסתר נשאת לו לאשה, כי דבר זה היה בשביל הצניעות שהיה בו... לכך היתה מוכנת לו אסתר, שהיה צנוע", ואילו כאן כתב "שלא היה אחשורוש מוכן אל הטוב". ויש ליישב שעם כל זה היה אחשורוש רשע, ורק שהיתה לו מעלת הצניעות.

(301) כדאי לצרף לכאן דברים המובאים בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק [עמוד לז], וז"ל: "כך היה רבינו בהזדמנויות שונות מספר על אותו אדם שהגיע לווילנה והתפלא לראות שאף בעל עגלה, סמל הפשטות, בווילנה 'רעדט אין לערנען'. כששאל לפשר דבר, ענהו בעל העגלה: הלא ידעת הלא שמעת שבווילנה היה הגר"א. המשיך האדם לשאול, ומה היה, הרב של ווילנא, לא. הדיין, לא. המגיד מישרים, לא. ואם כן במה היתה השפעתו וכוחו, ווייל ער איז דא געווען".

(302) לכאורה הגמרא [מגילה טו:] כבר ישבה שאלה זו באומרה "מלך הפכפכן היה", ופירש רש"י שם "וחוזר בדיבורו". וכן כתב להלן [אסתר א, א (לאחר ציון 122)] "כל מעשיו שלא כסדר, שהרי הרג אשתו מפני אוהבו... גם כן הרג אוהבו מפני אשתו, ואם כן מלך הפכפך היה, ולא היה יסוד קיים בכל ענייניו ובכל מעשיו. ולפיכך היה גם כן ממנו הגזירה להרוג ולכלות ישראל, דבר שאין לו קיום ויסוד... כי היה יוצא מן הסדר של שאר מלכים וגם משאר בני אדם". ויש ליישב, כי כאן אין שאלתו על הלך המחשבה של אחשורוש, כי בזה ודאי אמרינן שהיה הפכפך. אך שאלתו היא שהואיל ו"מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב" [שבת לב.], לכך יש לתמוה כיצד נתגלגלו דברים הפוכים על ידי אותו אדם. ובדר"ח פ"א מי"ב [שלה.] כתב: "לא יבא טוב לאחד רק על ידי מי שהוא אוהב ומבקש טובתו". ולהלן פ"א לפני ציון 1157 כתב: "מפני כי הוקשה להם איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו. כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל". **דוגמה לדבר**; נאמר [בראשית ח, ז] "וישלח את העורב ויצא יצוא ושוב עד יבושת המים מעל הארץ", ופירש רש"י שם "מדרש אגדה, מוכן היה העורב לשליחות אחרת בעצירת גשמים בימי אליהו". וכתב על כך בגו"א שם [אות טז]: "וקשה על מדרש זה [ב"ר לג, ה], למה לא היה מוכן העורב לשליחות נח, והיה מוכן לשליחות אחרת בעצירת הגשמים. ויראה לי שהעורב הזה הוא אכזרי, כמו שדרשו רז"ל [עירובין ריש כב.] 'שחורות כעורב' [שה"ש ה, יא] 'אין התורה מתקיימת

אלא במי שעושה עצמו אכזרי על בניו כעורב הזה'... אם כן אכזרי הוא. ומפני שרצה נח לשלוח העורב לדבר טוב, להגיד לו כי קלו המים, והוא ישוב הארץ, ואין העורב מוכן לשליחות טוב כזה לבשר טובה בעולם, ולא היה מוכן אלא לשליחות אחרת לפרנס את אליהו, שהיה אליהו מביא פורענות לעולם, והוא הרעב, ואל זה היה מוכן, לפי שהוא אכזרי גם כן, ואילו לא היה לאליהו מי שיפרנס אותו, לא היה מביא הרעב לעולם. ואלו העורבים היו עושין שליחותו של מקום כדי שיהיה רעב בעולם. ומצאנו כי לעולם איש טוב מבשר טוב, שכן אמר דוד 'איש טוב זה ואל בשורה טובה יבא' [ש"ב יח, כז]". וראה תפארת ישראל פ"ו [קי:] אודות שמשה רבינו הוא אוהב ישראל, ולכך באה ממנו הטובה לישראל. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכ:] ביאר שהואיל והנביאים הם אוהבי ישראל אומרים שהמשיח הוא קרוב, ואילו בלעם הרשע אומר שהוא רחוק. וראה להלן פ"א הערות 57, 1159.

(303) יש להקשות, שהואיל ואחשורוש היה רשע [כמבואר בהערה 300], מדוע מבאר שהרע שעשה היה מחמת שנמשך אחר המן שמשל עליו, ולא ביאר שעשה הרע מחמת עצמו, ורק הטוב שעשה הוא מחמת מרדכי ואסתר שמשלו עליו. ובסמוך בהערה 305 מובאים דבריו להלן [אסתר א, א] שכתב שמצד עצמו אחשורוש היה רשע מתחילתו ועד סופו, ומה שעשה טוב לישראל היה כיוצא מן הכלל, ונעשה מחמת יד ה'. ואילו כאן תלה גם את הטוב וגם את הרע של אחשורוש בגורמים חיצוניים, ולא ביאר שהרע עשה מחמת עצמו, והטוב עשה מחמת מרדכי ואסתר. ויל"ע בזה. ומה שתלה כאן את הטובות שעשה אחשורוש בממשלת מרדכי ואסתר, ואילו להלן תלה זאת ביד ה', בעל כרחך לומר שחד הוי. וראה להלן פ"א הערה 59.

(304) ועל כך גופא אמרו חכמים [מגילה טו:] "מלך הפכפכן היה", שהיה נמשך אחר המושל העכשוי, הן כשזה לטוב והן כשזה לרע, שאע"פ שמלך צריך להנהיג את עמו, מ"מ אחשורוש היה נמשך אחר מה שהיה בעולם; היה נמשך אחר הרע שנעשה על ידי המן, וכן אחר הטוב שנעשה על ידי מרדכי ואסתר. וזהו דיוק לשון חכמים "**מלך** הפכפכן היה", ולא אמרו סתם "הפכפכן היה", כי באו להורות שהנהגת המלכות היתה מונהגת, ולא מנהיגה. ואמרו חכמים שבעקבתא דמשיחא "פני הדור כפני הכלב" [סוטה מט:]. ומפורסם בשם הג"ר ישראל מסלנט זצ"ל שביאר, שכאשר רואים עגלה נוסעת וכלב רץ לפניה, אי אפשר לדעת מי הוא המנהיג ומי הוא המונהג. העומד מהצד עלול לטעות ולחשוב כי הכלב הוא המנהיג, כי הלא הוא רץ לפני העגלה. אולם כאשר יגיעו לפרשת דרכים יראו כולם שהכלב עומד ומחזיר פניו אחורנית לראות לאן תפנה העגלה. מזה

יובן כי לא הוא המנהיג, אלא היושב בעגלה הוא הקובע באמת לאן תסע העגלה, והכלב בעקבותיה. כן יהיה בעיקבתא דמשיחא, "פני הדור" מנהיגי האומה לא ינהיגו את דורם על פי דעתם ושכלם, אלא יסבו תמיד את פניהם לראות לאן דעת הקהל נוטה [ראה ילקוט לקח טוב בראשית, ריש פרשת ויגש]. וזהו הביאור שאסתר קראה לאחשורוש "כלב" [מגילה טו:, וראה למעלה בהקדמה לאחר ציון 443].

(305) יש להבין, מדוע הפכפכיותו של אחשורוש היא "יסוד ועיקר למגילה הזאת". אמנם דבריו מתבארים על פי מה שכתב להלן [אסתר א, א (לאחר ציון 56)], וז"ל: "אבל רז"ל דרשו 'הוא אחשורוש' [שם], הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו [מגילה יא.]. ורצה לומר שכל מה שעשה אחשורוש טוב לאסתר ולמרדכי ולישראל, הכל מן השם יתברך, שהיה גורם זה. כי הוא בעצמו היה רשע מתחלה ועד הסוף. ודבר זה בא להזכיר בתחלת המגילה, להודיע כי כל הנעשה במגילה היה מן השם יתברך, כי הוא עצמו רשע מתחלתו עד סופו". נמצא מה שלא היתה לאחשורוש ההכנה אל הטוב מורה בעליל שכל הנעשה במגילה מיוחס אל הקב"ה, וזהו בודאי "יסוד ועיקר למגילה הזאת". ולהלן [לפני ציון 347] ביאר את הפכפכיותו של אחשורוש בטעם אחר, וכלשונו: "כאשר נגמרו הקללות... אז היה מתהפך השם יתברך מדתו עליהם לרחמים, כאשר כבר כלו כל הקללות. ולכך אחשורוש, שמכרם להמן, הוא עצמו נהפך עליהם לטוב". וראה להלן הערה 372, ופ"א הערה 59.

(306) "רב מתנה אמר מהכא - פתח פתחא" [רש"י שם].

(307) דע, שבגמרא שלפנינו הביאו רק רישא דקרא ["כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים"], ולא סיפא דקרא ["כה' אלקינו בכל קראנו אליו"], אך בעין יעקב הביאו את כל הקרא [וכדרכו נקט כגירסת העין יעקב, וראה למעלה הערה 1]. אך הכא לא רק משמעות דורשין איכא בינייהו, אלא שלפי הגמרא [שנקטה רק ברישא דקרא] המאמר הזה עוסק בעיקרו בקרבת הקב"ה לישראל [המתבטאת בתפילתן], כי זו הנקודה המודגשת ברישא דקרא. אך לפי העין יעקב [שנקט בכל הקרא] המאמר הזה עוסק בכח התפילה של ישראל, כי זו ההדגשה שיש בסיפא דקרא. לכך המהרש"א [מגילה שם] שהולך בעקבות גירסת הגמרא, מבאר שהמקרא הזה מלמדנו שקרבת ישראל היא פירכא לטענת המן, וכלשונו: "כי המן אמר שכבר הרחיקם אלקיהם מעל פניו, וזה שאמר [אסתר ג, ח] 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות וגו', על כן אמר כי 'לו אלהים קרובים בכל קראנו גו', דהיינו בכל מקום שקראנו אליו הוא קרוב לנו, ואין כאן הרחקה, כי [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו'". אמנם המהר"ל שהולך בעקבות גירסת העין יעקב,

מבאר שהקרא הזה מלמדנו שכח התפילה של ישראל ניצח את המן, וכמו שיתבאר לפנינו.

(308) לשון המדרש הוא: "'הקול קול יעקב', אמר רבי ברכיה, בשעה שיעקב מרכין בקולו ["משפיל ולוחש" (מתנו"כ שם)] ידי עשו שולטות, דכתיב [ראה שמות יז, ג] 'וילונו כל העדה', [שם פסוק ח] 'ויבא עמלק'. ובשעה שהוא מצפצף בקולו, אין הידים ידי עשו, אין ידי עשו שולטות". הרי שאיירי ביחס לעמלק, ולא רק ביחס לעשו. ויש להעיר, כי כתב כאן "היו גוברים בזה על עמלק בתפילה, כדכתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', כי אם אין קול קול יעקב, הידים ידי עשו. אבל אם קול קול יעקב, אין שולטין ידי עשו". הרי פתח ב"גוברים בזה על עמלק בתפילה", וסיים ב"אין שולטין ידי עשו". והרי אלו שני דברים שונים, וכפי שביאר להלן פ"ב [לאחר ציון 84], וז"ל: "כי הגאולה הזאת מן המן הרע, היו בישראל שני דברים; האחד, שלא היה השונא שולט בהם. השני, שישלטו הם בשונא שלהם". ומעתה יש לדון, האם "הקול קול יעקב" עושה שאין ידי עשו שולטות על יעקב, או שהן עושות שיעקב גובר על עשו. וראה להלן פ"ב הערה 199 בביאור נקודה זו. **ואודות יחס** ה"קול" ל"ידים", ראה דבריו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ.], שכתב: "ובמדרש [תנחומא בשלח, ט], למה נמשלו ישראל לתולעת, מה תולעת אין כחו אלא בפיו, כך כח יעקב אינו אלא בפיהם, שנאמר [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'. וביאור ענין זה, כי התולעת לקטנותו אינו פועל בגופו, שהוא גשמי, כי אין כחו בו. ומפני שאין גופו גדול, כחו בפיו, ושם יוצא הקול והרוח הבלתי גשמי. כך ישראל אין כוחם כח גופני, שהרי לא נתן להם השם יתברך כח זה, רק כוחם בלתי גשמי, הוא הקול והרוח שהוא בלתי גשמי, וזה כח ישראל. ולפיכך אמר הכתוב 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', ביאור זה כי יעקב סגולתו הקול, והוא הרוח והוא הבלתי גשמי, וזהו כחו, כי זה כח יעקב, שהם דבקים בו יתברך שאינו גוף. אבל 'הידים ידי עשו', כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ב הערה 196.

(309) לשונו להלן [אסתר ב, ז (לאחר ציון 191)]: "עשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה, ועל דבר זה שולט דבר שיש לו כח פנימי נסתר. לכך כתיב 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', כלומר יעקב יש לו כח הקול שהוא יוצא מפנימית האדם, ועשו יש לו הידים, שאין לך דבר חוצה יותר מן הידים שמתפשטים לחוץ. והקול הפנימי גובר על הידים שהם בחוץ, ואלו דברים הם דברי חכמה מאוד". ולהלן [אסתר ה, ד (לאחר

ציון 194)] כתב: "כי אסתר ידעה בבירור הגמור כי צרה זאת אין לה רפואה כי אם על ידי תפילה. כי ידעה אסתר מה שאמר הכתוב [תהלים קכד, ב] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', וידעה כמה גדול כח המן, שאין רפואה לצרה רק כי אם על ידי השם יתברך בעצמו... ולפיכך אין מועיל לזה אלא התפילה, כי התפילה גובר על כח המן, ודבר זה ידוע בחכמה". וראה בסמוך הערה 313, ולהלן פ"ה הערה 600.

(310) לשון הפסוק הוא "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק", ואיירי בתפילה, וכמו שמבאר.

(311) לשון תרגום יונתן שם "והוה כד זקיף משה ידוי בצלוי ומתגברין דבית ישראל וכד הוה מנח ידוי מן למצלייא ומתגברין דבית עמלק".

(312) "נצחן של עמלק" - המנצח את עמלק. והנה כאן מבאר שישראל מתגברים על עמלק ע"י כח התפילה. ואילו למעלה בפתיחה של רבי אלעזר [לאחר ציון 245] ביאר שישראל מתגברים על עמלק ע"י כח התורה, וכלשונו [שם]: "רצה לומר כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה". וכן "הקול קול יעקב" מתבאר כאן כקול של תפילה, אך בגו"א במדבר פכ"ד אות ו ש"הקול קול יעקב" מוסב על קולו של יעקב הנמצא "בבתי כנסיות ובבתי מדרשות" שהם קולות של תפילה ותורה [כפי שביאר שם להדיא]. וכן הוא בב"ר סה, כ, ובפסיקתא דרב כהנא טו, ה. אמנם נראה שיש הבדל מהותי בין שתי ההתגברויות הללו; כאשר ההתגברות היא ע"י התורה, פירוש הדבר ש"על ידי התורה ישראל מתעלים, והשם יתברך שהוא מלך ישראל מתעלה על ידי ישראל, ואז משפיל האויבים של ישראל" [לשונו למעלה לפני ציון 257]. אך כאשר ההתגברות היא ע"י תפילה, אין כאן התעלות של ישראל, אלא אדרבה, יש כאן התבטלות של ישראל כלפי עילתם [כמבואר בהערה הבאה], כי על ידי התפילה ישראל נתלים בה', ומחמת כן אין להם קיום מצד עצמם, אלא מצד עילתם. וראה להלן פ"ג הערה 546 שנתבאר שם שהקרבנות של ישראל מנצחים את עמלק מחמת שהם מורים על אחדות ה'. והואיל ותפילות הם במקום הקרבנות [ברכות כו:], ממילא אף התפילה היא מנצחת את עמלק. **וצרף לכאן**, דהנה נחלקו חכמים בביאור הפסוק [אסתר ה, א] "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות", שאמרו במדרש [ב"ר נו, א] "באיזה זכות, רבנן אמרי בזכות יום השלישי של מתן תורה, שנאמר [שמות יט, טז] 'ויהי ביום השלישי בהיות הבקר'. ורבי לוי אמר בזכות של יום השלישי של אברהם אבינו, שנאמר [בראשית כב, ד] 'ביום השלישי וירא את המקום מרחוק'". ולהלן [אסתר ד, טז

(לאחר ציון 486)] כתב לבאר בזה"ל: "וחולקים מצד מה הדביקות בו יתברך יותר. כי למר הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת. ולמר הדביקות בו יתברך הוא מצד שהיו מתענין ומתפללין אל השם יתברך. וכל אחד יש לו טעם מופלג מאוד; כי למר בזכות מתן תורה, שהתורה היא שכלית, וראויה שיהיה מצד זה הדביקות הגמור בו יתברך. ולמר ראוי לזה העקידה, לפי שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, וזהו הדביקות הגמור... ומחלוקת שלהם עניין מופלא מאוד מאוד". ומבואר מדבריו ששונה הדביקות של תורה בה' מהדביקות של תפילה בה' [שהיא במקום הקרבנות (ברכות כו:)]; הדביקות של תורה בה' היא מצד ההתעלות שבה, ואילו הדביקות של עבודה בה' היא מצד ההתבטלות שבה. נמצא שהדביקות של תורה היא מצד שלימות האדם, ואילו הדביקות של עבודה היא מצד התבטלות האדם. ואע"פ שבודאי גם רבי לוי מודה שדביקות של תורה היא מרוממת יותר, מ"מ הואיל ויש נקודת דביקות בעבודה שאינה נמצאת בתורה, סבירא ליה שישראל שבאותו הדור ניצלו מחמת אותה נקודה המיוחדת הנובעת מהתבטלות העובד [ראה גם בח"א לבכורות מד: (ד, קכט.) בביאור מאמרם "'לא יהיה בך עקר' (דברים ז, יד), שלא יהא ביתך עקור מן התלמידים. 'ועקרה' (שם), שלא תהא תפלתך עקורה לפני המקום. ואימתי, בזמן שאתה משים עצמך כבהמה", אשר מאוד נוגע לדבריו להלן, ויובא שם בהערה 497]. **וכן כתב** הפחד יצחק ר"ה מאמר ה אות ה, וז"ל: "הצד השוה של תורה ותפילה הוא שבשניהם נמצא צד של עדיפות בקרבת אלקים שאינו נמצא בכלליות המצוות... תוכנה של תפילה הוא בקשת צרכיו, אף על גב דכוללת היא גם את השבח וגם את ההודאה, מכל מקום הרי באמצעיתה עומדת הבקשה למילוי צרכיו של אדם. נמצא דאף על גב דבכל העניינים יכולתו של אדם נמנית על צד שלימותו, ואילו צרכיו של אדם נמנים על צד חסרונו, מכל מקום בענין התפילה יכולת העמידה לפני המלך ניזונית דוקא מחסרונו. ולו יצויר אדם שאינו חסר לו כלום, הרי שלימות זו של עמידה לפני המלך נעולה היא לפניו... בניגוד לקרבת אלקים דתורה, הנוצרת דוקא על ידי שלימות, ואדרבא, כל חסרון וצורך גריעותא הוא אצלו". וראה להלן פ"ב הערה 197, ופ"ד הערה 497.

(313) נראה לבאר דברי קודש אלו, בהתבסס על שלשת היסודות הבאים; (א) כחו של עמלק הוא כאשר קיימת חציצה והפרדה בין הקב"ה וישראל, כי בחציצה זו מוצא עמלק את מקור חיותו. (ב) לכך כאשר ישראל דבוקים ומחוברים אל ה', בזה בטל כחו של עמלק, כי נפסק ממנו מקור חיותו. (ג) כאשר ישראל מתפללים אל ה', בזה הם דבוקים

בה' לגמרי מצד מדת הרחמים, ולכך קולו של יעקב מתגבר על ידיו של עשו. **ואודות** היסוד הראשון והשני, כן כתב להלן [ג, ט (לאחר ציון 551)], וז"ל: "כי עמלק מתנגד לישראל לכלותם ולאבדם מן העולם הזה בגופם... וכן זרעו, שהוא המן, היה רוצה לכלותם מצד גופן. וכאשר כבר הקדימו השקלים, [ב]מה שישראל הם אל השם יתברך היו מושלים על מתנגד להם מצד הגוף, למחות שמו ולבער אותם מן העולם... יסיר השם יתברך לעתיד כח עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו'", ואז לא יהיה לישראל מתנגד מבטל שלימותן. כי כל זמן שזרע עשיו קיים, יש חציצה בין השם יתברך ובין ישראל. וכך אמרו במדרש [תנחומא תצא סוף אות יא] 'ולא יכנף עוד מוריך' [ישעיה ל, כ], כל זמן שזרע עשיו בעולם יש חציצה בין ישראל לאביהם שבשמים. וכשיבטל זרע עשיו מן העולם, נאמר 'ולא יכנף עוד מוריך', שלא יהיה כנף על פני השם יתברך, ואין להאריך כאן". ולהלן [אסתר ד, יד (לאחר ציון 365)] כתב: "כאשר אנחנו בגלותינו נתרחקנו בעונינו מן המקום, הוא השם יתברך, לכך הצורר הזה, הוא זרע עמלק, מצר לנו". וכן להלן [אסתר ח, טו (לאחר ציון 255)] כתב: "כאשר היו גוברים על המן זכו ישראל למדריגה עליונה מאוד, וזכו לתורה. אף כי כבר היה להם התורה, זכו להיות דביקים במעלות התורה השכלית. וקודם זה, אף שהיה התורה להם, היה להם מונע, הוא עמלק, המבטל את דביקות ישראל בתורה" [ראה למעלה הערה 253]. וכן הוא בנצח ישראל פ"ס [תתקכג:, והובא להלן פ"ג הערה 562]. וצרף לכאן שעמלק היה יכול לאחוז רק באלו שענן הכבוד פלטם, אך לא באלו שענן הכבוד סכך עליהם [רש"י דברים כה, יח]. ובגו"א שם אות כו כתב: "וכן בספרי [שם] 'הנחשלים אחריך' 'מלמד שלא היה הורג אלא בני אדם שסרו מאחרי המקום, ונחשלו מתחת כנפי המקום'. משמע שמשמעותו שהוסרו מתחת כנפי המקום". וכן הוא במחשבת חרוץ אות ה ורסיסי לילה אות נח ששורש עמלק הוא כח הפירוד. ובירושלמי יבמות פ"ב ה"ו ויללקו"ש ח"ב רמז תתרנט ובפיוט לשבת זכור [בקטע המתחיל במלים "אץ קוצץ"] מכונה המן "קוצץ בן קוצץ". וראה להלן פ"ח הערה 258. **ואודות** היסוד השלישי, הנה אמרו חכמים [גיטין נז:] "הקול קול יעקב, אין לך תפלה שמועלת שאין בה מזרעו של יעקב", ובח"א שם [ב, קיז:] כתב לבאר: "זה סוד נפלא, כי התפילה היא רחמים, וזהו מדת יעקב, שמדתו הרחמים, ודי בזה למבינים". ובח"א לע"ז ד. [ד, כז:] כתב: "דבר זה יש לך להבין מאוד, כי ישראל משוועין להקב"ה, ובשביל זה אין בטול לישראל, כאשר הם תולים בו, שנתלה העלול בעלתו. ואין דומים לזה האומות... כי ישראל נקראים 'בנים' [דברים יד, א]... כי מה שישראל קוראים אל ה' והוא שומע קולם, דבר זה מורה כי הם העלול הראשון

בעצם מן השם יתברך... ומצד הזה אי אפשר שיהיה בטול לישראל. כי יש אל העלה יתברך עלול, והשועה הוא חבור העלול עם העלה, וכמו שנרמז בכתוב הזה 'הקול קול יעקב', שאין תפלה נשמעת אלא שיש בו מקול יעקב. שדבר זה מורה כי הם עלולים בראשונה ובעצם מן השם יתברך". ועוד אמרו חכמים [ב"ב קכג.] שיעקב זכה לקנות הבכורה מעשו בתפלתו. ובח"א [ג, קכה.] שם כתב: "מה שהוצרך יעקב לתפילה, שאם לא היתה התפילה לא היה מגיע אל מדריגת הבכורה, ומצד התפילה הגיע יעקב אל המדריגה העליונה, ועשו נתרחק... ויש להבין איך על ידי התפילה נעשה יעקב בכור, כי אף על גב כי עשו הוא ראשון ובכור מצד שנולד קודם, אבל יעקב ראשון מצד מה שהאדם נברא מן השם יתברך, [ו]היה יעקב כראשון מפני שהוא קרוב אל השם יתברך. ולכך אמר [בראשית מח, כב] 'אשר לקחתי בחרבי ובקשתי', הוא התפילה. כי התפילה, בזה הוא קרוב אל השם יתברך, כדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגומר". ויעקב היה מוכן לזה מכל, שנאמר 'הקול קול יעקב', ולכך בתפילתו שעל ידו הוא קרוב אל השם יתברך, בפרט לקח הבכורה מעשו, והבן זה". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב:] כתב: "'וישמע ה' את קולנו' [דברים כו, ז], הזכיר השם המיוחד. ובפסוק [שמות ב, כד] 'וישמע אלקים את נאקתם' הזכיר שם 'אלקים'. והטעם מפני שבקול שייך השם המיוחד, כי השם המיוחד אלהי יעקב, אשר נאמר עליו 'הקול קול יעקב', והבן זה מאוד. אבל שם 'אלקים' נאמר אצל נאקתם, כי נאקת חלל נשמע במדת הדין, לכך נאמר 'אלקים'". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצה:] כתב: "ענין זה שנושעים תיכף ומיד מורה כי השם יתברך עמהם בלי פירוד, שהרי תיכף שקוראים נענים, וכדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו'". וכן הוא בבאר הגולה באר השני [רמה:] ושם הערה 688, ונתיב התורה פ"ד [קסז.] ושם הערה 32. לכך כאשר ישראל מתפללים אל ה', הם מגיעים למעלה שאין לעמלק אחיזה בה, ובזה הם גוברים על עמלק. ובעבודת הקודש ח"ג ס"פ מא כתב: "עמלק סבת הסתר פני הרחמים מהאיר על ארץ חפץ, והוא ענן מפסיק בין השמים ובין הארץ, והוא מכסה את הפנים המאירים. עד יבא אשר לו המשפט ויבער רוח הטומאה, והיתה לה' המלוכה, ולא יוסיף יבא בה עוד ערל וטמא, וזה יהיה כשימחה זרעו של עמלק, הגורם הפרוד והחלוק". והם הם הדברים. וראה להלן פ"ג הערות 562, 563, 566, פ"ד הערה 369, פ"ה הערה 198, ופ"ח הערה 258.

(314) "כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיו נמסרים ליד אחר" [לשונו להלן].

(315) של המן הרשע. ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] כתב: "אותו שהוא רשום לעבדות [ה'], והוא עובד [את ה'], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל

עבדים' [ויקרא כה, נה], ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה". וכן כתב להלן [אסתר א, יד (לאחר ציון 1199)], וז"ל: "לפיכך הקרבנות מורים כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו, כאילו הם שלו, כי במה שישראל הם אל השם יתברך לגמרי, איך אפשר שיהיה שולט בהם אחר". וכן להלן [אסתר ג, ט (לאחר ציון 511)] בביאור מאמרם ש"הקדים שקליהם לשקלי המן" [מגילה יג:], כתב: "פירוש זה, כי השקלים שישראל נותנים הם לצורך הקרבנות, שמהם מביאין הקרבנות. וכבר התבאר למעלה כי הקרבנות הם כאילו הקריב את עצמו אל השם יתברך... ולפיכך נתינת השקלים הוא כאילו נתן עצמו אל השם יתברך, ואז ישראל הם אל השם יתברך לגמרי, ואיך ינתנו להמן, שכבר הם נמסרים אל השם יתברך. והקדים אותם לשקלים של המן, אשר היה נותן שקלים בעדם למלך לקנות אותם, ודבר זה לא היה מועיל, שכבר הם להשם יתברך לגמרי על ידי נתינת השקלים. ובשביל שישראל היו תחת אחשורוש והמן קנה אותם מן אחשורוש, והיה קניין זה חס ושלום לכלותם לגמרי, ולכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה נודע כי ישראל הם להקב"ה, ולכך המן אין יכול לקנותם". הרי היות ישראל שייכים לה' מפקיעה אותם מרשות אחרים [הובא למעלה בהקדמה הערה 547, להלן פ"א הערות 1200, 1201, ופ"ג הערה 518].

(316) "כזה" - כמו אדם זה.

(317) לשון המדרש [שוח"ט מזמור קיד] "מהו 'גוי מקרב גוי', כאדם ששומט את העובר ממעי בהמה, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, שנאמר 'גוי מקרב גוי'. כענין שנאמר [ויקרא א, יג] 'והקרב והכרעים'". וכן הוא שם במזמור קז. וכאן כוונתו להדגיש שישראל נמסרו לגמרי לידי המן, כפי שהעובר נתון לגמרי במעי אמו, וראה הערה הבאה.

(318) יש להעיר, כי משוה כאן את ישראל בימי פורים לישראל ביצ"מ, ומוכיח כן מהא שהמקרא "גוי מקרב גוי" נאמר על שניהם. אך בשני מקומות בספריו ביאר את המקרא הזה באופן שלכאורה אינו שייך לימי הפורים. (א) בגבורות ה' רפ"ג כתב: "עצמם של ישראל שהיו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו... שהיו ישראל דומין כעובר במעי בהמה מחובר לאם טפל אצלה, שהוא ירך אמה, ואין לו מציאות בעצמו... אמר 'או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי'. וכתב לך לשון 'מקרב', שהוא לשון קרב וכרעיים, כלומר שהיו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו, כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן

אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הוייתו" [יתר דבריו יובא בהערה 324. וראה להלן פ"ב הערה 163]. (ב) בנצח ישראל פ"י [רנא.] כתב: "ובמדרש 'או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי', כעובר שהוא נתון בתוך מעי בהמה, והרועה נותן ידו ושומטו. כך 'הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי'... כי לא נחשבו ישראל כאשר היו במצרים שהיה להם מציאות כלל, שאם נחשבו ישראל שהיה להם מציאות, אם כן היו ישראל זמן מה ולא היה שם ה' נקרא עליהם, כי עדיין לא לקחם השם יתברך לעם, ואם כן אפשר שהיו ישראל בלא זה. אבל לא היו כך... לכך אמר כי היו ישראל כעובר ששומטו הרועה מקרב אמו כאשר הוציא אותם משם. ולא היה לישראל שום מציאות קודם זה". ודברים אלו שייכים ליצ"מ, שלפני יציאתם ממצרים לא היו ישראל לעם, והיו ממש דומים לעובר במעי אמו [ראה למעלה בהקדמה הערה 203]. אך לפני ימי הפורים היו ישראל לעם כבר קרוב לאלף שנה, ואיך יחול על עם עתיק יומין דמיון לעובר במעי אמו. אך סתירה זו בנין היא. כי כבר כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 523] בזה"ל: "וסוף המזמור [תהלים כב, לב] 'יבאו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה', פירוש, יגידו צדקתו של השם יתברך, אשר עשה 'לעם נולד', שנחשב כאילו נולדו, שהרי היו נוטים למות, לכך נחשב כאילו נולדו מחדש". ובתפארת ישראל פנ"ג [תתלא.] כתב: "פורים, אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדריגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, וממנה חזר להם החיים". ולמעלה בהקדמה לפני ציון 170 כתב: "ימי הפורים לא יהיו נבטלים, מאחר שימי הפורים באים על זה שלא היה המן מכלה ישראל מן המציאות לגמרי, עד כי לא יהיו נמצאים כלל, והשם יתברך נתן להם המציאות". ומבואר שאין גאולת פורים נובעת מהפרת מחשבת המן [וממילא ישראל המשיכו בקיומם הקודם], אלא להיפך; הקב"ה נתן לישראל מציאות חדשה [שלא היתה קיימת עד אז], ולכך הופרה מחשבת המן [ראה למעלה הערות 129, 130, 182, 255, להלן פ"א הערה 109, ופ"ג הערות 261, 341]. נמצא שגם בימי פורים היה עיבור ולידה של ישראל כפי שהיו ביציאת מצרים, כי החיות בת כאלף שנה שקדמה לימי הפורים נסתלקה ונתבטלה, וחיות חדשה באה לכאן. ומעתה המקרא "גוי מקרב גוי" כחו יפה לימי הפורים בדיוק כפי שהיה יפה ליציאת מצרים. וכן יבאר להדיא בהמשך דבריו.

(319) על ידי גזירת להשמיד ולהרוג, כי ישראל הם עמו של הקב"ה.

(320) פירוש - אם אחשורוש עצמו היה עושה בישראל כרצונו, ולא היה מוסרם לידי המן, לא היה דבר זה מחייב שהקב"ה יוציא את ישראל מידיו.

(321) פירוש - שעבודם של ישראל לאחשורוש אינו בגדר "נמסרו ביד אחר". ודבר זה מבואר היטב להלן [אסתר ג, י (לאחר ציון 577)], וז"ל: "בגמרא [מגילה יד.] אמר רבי אבא בר כהנא, גדול הסרת הטבעת יותר ממ"ח נביאים וז' נביאות שעמדו לישראל, וכולם לא החזירו אותם למוטב, ואילו הסרת הטבעת החזיר אותם למוטב, עד כאן. יש לשאול, טעם מה יש בזה. אבל הפירוש הוא מפני כי הנביאים מתנבאים על התוכחה מן השם יתברך, שלא יבא עליהם. ומפני כי הוא יתברך חס על ברואיו, אינם יראים כל כך. אבל הסרת הטבעת מורה כי המלך מסלק מאתו דבר זה, ונותן אותו ביד האדם. וכל זמן שהוא ביד המלך כבר התבאר [למעלה מציון 268 ואילך] כי הוא מוקים מלכים, ומפני שהוא יתברך מקים מלכים, והם כמו שלוחים מן השם יתברך גם כן, אין רצונם לכלות הכל. אבל כאשר נמסר לאדם הדיוט, מפניו הם יראים" [הובא בחלקו למעלה הערה 271]. וזהו דיוק לשונו הזהב שכתב כאן "ואילו היה **המלך** עושה בהם רצונו לא היה כל כך", דנקט ב"מלך" סתם, ולא ב"מלך אחשורוש", כי כוונתו לכל מלך שיהיה, וכמו שנתבאר. וצרף לכאן, שאמרו חכמים [כתובות קיא.] "ג' שבועות הללו למה, אחת, שלא יעלו ישראל בחומה. ואחת, שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימרדו באומות העולם. ואחת, שהשביע הקב"ה את אומות העולם שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי". הרי גלותן של ישראל נעשית על פי ג' שבועות אלו [כמבואר בח"א לכתובות שם (א, קסג.)]. ולכך שעבודן של ישראל למלכות מדי ופרס אינה נחשבת ש"נמסרו ביד אחר", כי שבועת "שלא ישתעבדו בישראל יותר מדאי" חלה עליהן.

(322) כפי שישראל נמסרו לידי המן הרשע.

(323) כמו שפירש רש"י [ויקרא כה, נה] "כי לי בני ישראל עבדים - שטרי קודם. אני ה' אלקיכם - כל המשעבדן מלמטה כאילו משעבדן מלמעלה".

(324) דברים אלו מבוארים היטב בגבורות ה' ר"פ ג, וז"ל: "במדרש שוחר טוב [תהלים מזמור קיד] 'ויוציא אתכם מכור ברזל' [דברים ד, כ], כשם שהזהבי פושט ידו ונוטל הזהב מן הכור, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים. וכעובר שהוא נתון בתוך מעיה של בהמה, והרועה נותן ידו ושומטו, כך [שם פסוק לד] 'הנסה אלקים לקחת לו גוי מקרב גוי', עד כאן. בארו בזה המדרש שני דברים גדולים מאוד שהיו במצרים; האחד, שהמצריים היו מחזיקין וגוברין עליהן בחזקת היד שלהם, שלא יצאו ישראל מרשותם. השני, מעצמם של ישראל, שהיו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו. ולפיכך על הראשון אמר שהיו ישראל כמו הזהב שהוא בכור, שהאש פועל בזהב שבכור ומפסיק בין המוציא ובין הזהב, עד שקשה

ההוצאה מאוד. כך ישראל כאשר היו במצרים, היו מצרים פועלים בהם ומשעבדין בהם ביותר, והיו מושלים עליהם, עד שקשה היה ההוצאה. וכנגד הב' אמרו שהיו ישראל דומין כעובר במעי בהמה, מחובר לאם, טפל אצלה... ורצה בזה כי הזהב שהוא בתוך הכור קשה ההוצאה מתוך הכור, מפני שהאש שבתוך הכור מצרף ומזכך הזהב, מונע הזהבי מליטול הזהב. והאש הוא המבדיל בין הזהבי ובין הזהב שבכור, שאין חבור וצירוף לזהבי הזה אל הזהב. כך ישראל כשהיו תחת רשות מצרים, ומצרים פועלים בהם, והיו ישראל תחת רשותם של מצרים, עד שבשביל זה לא היה הצטרפות לישראל אל הקב"ה, כי היו הם תחת רשות מצרים. וכאשר רצה הקב"ה להוציא את ישראל ממצרים, התחבר הקב"ה אל ישראל והם תחת רשות מצרים, דבר זה נחשב כאילו הוציא הזהב בידו מתוך הכור, והאש שבכור הוא מפסיק ומבדיל. וזה שאמר 'ויוציא אתכם מכור הברזל להיות לו לעם נחלה', וקושי הזה הוא מצד מצרים שהם נמשלים כמו כור הברזל, שהיו פועלים בישראל. וכנגד השני שהוא מצד ישראל, אמר 'או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי וכו'" [ראה למעלה הערה 318]. ובהמשך שם כתב: "וכאשר תדקדק להבין עוד, תדע כי היו מצרים גוברים על ישראל מצד עיקר צורתם שעליה נקראו בשם 'ישראל', וגם גוברים עליהם בצד אשר הם עם, ודבר זה במדריגת החומר. כי לכל אומה יש שני בחינות; האחד, מצד שהם עם בלבד, וזה במדריגת החומר. והשני, מצד שהם עם מיוחד, והוא במדריגת הצורה... ומצד כל אחד משני דברים אלו, מצד הצורה ומצד החומר, היו גוברים עליהם".

(325) אודות שישראל נמסרו לגמרי לידיו של המן, כן כתב להלן [אסתר ג, י (לאחר ציון 573)], וז"ל: "'ויסר המלך את טבעתו' [שם]. לא היה צריך לומר רק 'ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך' [שם], רק בא לומר כי נתן לו הטבעת, וזה מורה כי דבר זה בפרט הוא מסלק מאתו ונותן בידו, כאילו המן בדבר הזה מלך, ולא אחשורוש, עד שאין בידו לחזור בו. וזה מורה הטבעת, שמסלק מידו ונותן אותו על ענין זה להמן... הסרת הטבעת מורה כי המלך מסלק מאתו דבר זה, ונותן אותו ביד האדם".

(326) כי יש בלקיחה זו התגברות על מעכב ומתנגד ללקיחה זו, וכאשר דבר נעשה בהתגברות על מעכב ומתנגד יש בכך להורות על דביקות גמורה בין הלוקח לנלקח. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [אבות פ"ה מכ"ב] "לפום צערא אגרא", ובדר"ח שם [תקמב.] כתב לבאר בזה"ל: "כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער, הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם,

וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך. וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך [ד]מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן 'לפום צערא אגרא', לפי הצער הוא הקירוב אל השם יתברך, שכל עוד שמצטער במצוה ועושה המצוה, השכר יותר... שיש לו מניעה שלא לקיים המצוה, והוא מתגבר על זה ומתקרב עצמו, ודבר זה מבואר". וכן הוא בנתיב התורה פ"ג [קלד.] ושם הערה 48. וראה בסמוך הערה 328, להלן פ"ב הערה 171, ופ"ג הערה 143.

(327) אלא רק רצו לאבד את הזכרים, שנאמר [שמות א, כב] "ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון", וכמבואר למעלה הערה 203.

(328) כמבואר בהערה 326. וצרף לכאן דברי הפחד יצחק באגרות וכתבים, אגרת קיב [עמוד רב], שכתב: "כשרואים חפץ מונח בידו של אדם, עדיין אי אפשר להחליט אם החפץ מונח בידו סתם, או שהיד מחזקת בו בכח. ורק כשאתה מנסה להוציא את החפץ מידו, אז אפשר להיווכח בכמות הכח המהדקת את החפץ אל היד. אפשר להיות בישיבה וללמוד בשקידה, ואעפ"כ אין להביא ראיה מזה על דבקותו של הלומד אל תורתו. ורק בשעה שמסתערים עליו כחות להוציא את הגמרא מתוך ידו, אז מתגלה מדת ההידוק והקשר אשר בין הלומד ותורתו".

(329) מדרש זה הובא למעלה בהקדמה לאחר ציון 122, ונתבאר שם לאחר ציון 161. אמנם כאן כתב "**אם** כל המועדים בטלים", ובמדרש שהובא למעלה לא נאמרה תיבת "אם", אלא "שכל המועדים עתידים להבטל", וכן למעלה בהקדמה ובתפארת ישראל פנ"ג לא הזכיר תיבת "אם". אך להלן [אסתר ג, ז (לאחר ציון 334), שם ט, ל (לאחר ציון 530)] חזר וכתב תיבת "אם". ועל כל פנים למעלה בהקדמה ביאר שני טעמים מדוע פורים לא יתבטל לימות המשיח, לעומת שאר מועדים; (א) פורים אינו זכר ליצ"מ, לעומת שאר מועדים, ויצ"מ לא תהיה נזכרת לעת"ל כעיקר, אלא כטפל. (ב) ימות המשיח תלוים בנס פורים, כי לולא נס פורים היה המן ח"ו מכלה את ישראל, וישראל לא היו מגיעים לימות המשיח [ראה למעלה בהקדמה הערה 168]. וכאן יבאר טעם שלישי; בפורים נתגלתה הדביקות הגמורה שיש בין ישראל לה', ואילו שאר מועדים מורים על דביקות שאינה גמורה. והואיל ולעת"ל תהיה לישראל דביקות גמורה בה', לכך שאר מועדים יתבטלו, ואילו פורים לא יתבטל.

(330) אמרו חכמים [מכות כג.] "כל המבזה את המועדות כאילו עובד עכו"ם", ובח"א שם [ד, ד.] כתב: "דבר זה מבואר, כי המועד הוקבע שיהיו חוגגין אל השם יתברך ועובדים עבודתו יתברך. והוא נקרא 'מועד' מלשון 'ונועדתי לך', כי השנים שהם מתחברים ומתועדים יחד נקרא 'מועד'. וכן הרגל הוא שיהיה השם יתברך מתוועד עם עמו ומתחבר להם. ומי שמבזה את המועדות כאילו אינו רוצה בחבור הזה, ומתדבק באחר. ולכך אמרו במסכת יומא [נד.] כשהיו ישראל עולים לרגל היו מגביהין להם הפרוכת והיו מראים להם [את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואמרים להן 'ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה']. כי עליתם לרגל הוא עצם החבור, שנקרא 'מועד', ולפיכך אז היו מראים להם זה. ולכך אמר 'המבזה את המועדות', ולא אמר 'המבזה הרגלים' כלישנא דקרא". ועוד אמרו חכמים [ר"ה טז:] "חייב אדם להקביל פני רבו ברגל", ובח"א שם [א, קח:] כתב: "ומה שדוקא רגל, כי הוא נקרא 'מועד', אשר בו מתיעד ומתחבר הכל אשר ראוי להתחבר. ולפיכך חייב אדם בראיה ולעלות לרגל, ויתייעד עם השכינה. וכך התלמיד, שאמרו [פסחים קח.] 'מורא רבך כמורא שמים', יש לו ייעוד עם רבו ברגל". והרי "בית המקדש הוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה', יש בו שני צדדים, מתייחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו" [לשונו בגו"א בראשית פכ"ח אות כג (עמוד סח.)], וההיכל שבמקדש נקרא "אוהל מועד" [עירובין ב.], הרי ש"מועד" הוא מקום חבור של שני הצדדים.

(331) אודות שלעת"ל יהיה החבור של ישראל בה' חבור גמור, כן ביאר בנצח ישראל פמ"ז, והקדיש לכך את כל הפרק. ובתחילת הפרק שם כתב: "החבור שיהיה לעתיד לישראל בהקב"ה יהיה לנצח, ולא יוסר הקשר הזה, ולא ינתק. ודבר זה מבואר בנחמות ישראל על ידי נביאיו, כמו שאמר הנביא הושע [ב, כא] 'וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים'. הרי אמר כי החבור הזה, שהוא הארוסין, יהיה חבור עולמית, לא כמו שהיה בראשונה. ובכתוב הזה כתיב 'וארשתיך' שלש פעמים; 'וארשתיך לעולם', 'וארשתיך בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים', 'וארשתיך באמונה' [שם פסוק כב]. וביאור ענין זה, שהחבור הזה שיהיה לעתיד הוא בשלשה פנים; האחד, שיהיה החבור הזה נצחי. השני, שיהיו ישראל דבקים בכל מדותיו יתברך. הג', שיהיה חבור גמור. שאף אם החבור הזה כולל בכל מדות, באולי אינם דבקים בחבור גמור, שאינם דבקים ברחמים גדולים... ואחר כך אמר 'וארשתיך לי באמונה', שהענין הזה רוצה לומר חבור גמור. וזה מעלה בפני עצמו, כי מה שאמר 'וארשתיך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים', אין זה רק שישראל יהיו דבקים בו יתברך בכל המדות. אבל לא זכר

עדיין שהחבור הזה חבור גמור, כי אף אם החבור בכל המדות, אפשר כי אין זה ברחמים גמורים. ולכך אמר 'וארשתיך לי באמונה', שלשון זה רוצה לומר חבור גמור... שעל זה יפול לשון 'אמונה' כאשר הוא חבור גמור". ושם בהערה 1 נתבאר שע"פ שגם בעוה"ז החבור של הקב"ה בישראל הוא חבור גמור, אך הרבותא של החבור שיהיה לעת"ל היא שאף מצדם של ישראל יהיה זה חבור גמור. וזהו שכתב כאן "ולעתיד כאשר יהיה **לישראל** החבור והדבוק אל השם יתברך יותר". וראה הערה 333.

(332) כי החבור שעל ידי המועדים אינו חבור גמור, אלא חבור חלקי. ונקודה זו מבוארת בגו"א ויקרא פכ"ג אות ב, בביאור דברי רש"י [ויקרא כג, ג] "כל המחלל את המועדות מעלין עליו כאילו חלל את השבתות, וכל המקיים את המועדות מעלין עליו כאילו קיים את השבתות", וז"ל: "שכל המחלל את המועדים כו'. שגם הם נקראים 'שבת', והם ז' ימים; שני ימים של פסח, יום אחד של עצרת, יום אחד ראש השנה, יום אחד צום העשור, שני ימים של סוכות. והם ז' נגד יום השבת שהוא יום שביעי. והמחלל את המועדות שהם נכללים תחת השבת, כאילו חלל השבת, שהוא יום השביעי. והבן דבר זה היטב, ותמצא איך המחלל את המועדים כאילו חלל את השבת, שהמועדים הם חלקי השביתה, והשבת הוא כולל כל השביתה", ושם הערה 7. והרי שבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], נמצא שיחס המועדים לשבת הוא יחס המועדים לעולם הבא, והוא יחס של החלק אל הכלל. לכך לעולם הבא יהיו המועדים בטלים, כי החלק בטל לכלל, כי "בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.]. אמנם למעלה בהקדמה הערה 171 נתבאר שכאשר המדרש אומר ש"ימי הפורים לא בטלים לעולם" הכוונה היא לימות המשיח, ולא לעולם הבא. וראה להלן פ"א הערות 586, 967.

(333) יש להעיר, כי נתבאר למעלה [סוף הערה 331] שהרבותא שתהיה לעתיד לבא היא שיהיה חבור גמור מצד ישראל אל ה', ולא רק חבור גמור מצד ה' אל ישראל [שזה נמצא גם בעולם הזה]. ואם כן יקשה, כיצד מה ש"לקחם מיד המן" בפורים מורה על חבורם הגמור של ישראל אל ה', הרי מעשה הלקיחה הוא פעולה מצדו יתברך, ולכאורה זה יכול להורות רק על חבורו של ה' אל ישראל, ולא על חבורם של ישראל אל ה'. והרי לאורך כל דבריו כאן הדגיש שאיירי בחבורם של ישראל אל ה' ["מורה זה על הדבוק הגמור שיש להם אל השם יתברך" (לשונו לפני ציון 326), "לעתיד כאשר יהיה לישראל החבור והדבוק אל השם יתברך יותר" (לשונו לפני ציון 331)], וכיצד מה ש"השם יתברך לקח אותם אליו זהו החבור והדבוק הגמור" [לשונו לפני ציון 328] מהני להורות שאף מצדן של ישראל ישנו חבור גמור אל ה'. ויל"ע בזה.

(334) כפי שאמרו במדרש הנ"ל [ילקו"ש ח"ב רמז תתקמד] "אמר רבי אלעזר, אף יום הכפורים לא יבטל לעולם, שנאמר [ויקרא טז, לד] 'והיתה זאת לכם לחקת עולם'", והובא למעלה בהקדמה לאחר ציון 123. ושם ביאר [לאחר ציון 174] שלולא יוה"כ היה ח"ו איבוד ישראל מצד הנפש, "ולא היה כאן גאולה אחרונה שתהיה לימות המשיח, ולכך אלו שני ימים לא יהיו בטלים".

(335) לשונו למעלה בהקדמה [לפני ציון 184]: "כי יום הכפורים מסולק מן הנאת הגוף, שכל דבר שהוא הנאת הגוף הוא אסור ביום הכפורים; הן אכילה ושתיה, הן רחיצה וסיכה, הן נעילת הסנדל, תשמיש המיטה, הכל אסור [יומא עג:]. ודבר זה כי יום הכפורים כפרת החטא והעון, אשר החטא הוא כרת ואבוד לנפש האדם". ועוד אודות שביוה"כ יש סלוק החטא, כן ביאר בדרוש לשבת תשובה [פג.], וז"ל: "שני שעירים אשר האחד לה' והאחד לעזאזל, גם ענין הגורלות [ויקרא טז, ז-ח], מפני כי השעיר הזה אשר הובא דמו לפני ולפנים מורה על מעלת נפש ישראל, אשר יש לנפש שלהם הסרה מן הגופניות... ואם כן החטא בישראל, אחר שנפשם קדושה וטהורה מצד עצמם, אינו מצד עצם הנפש, שהרי נפשם מצד עצמם קדושה וטהורה... אבל החטא הזה אינו מצד נפש ישראל, רק הוא בשביל גרוי השטן, אשר הוא מתגרה בישראל, ומצד הזה בא החטא. ולכך אמרה תורה כי מצד שישראל יש להם נפש טהורה... אם כן החטאים שישראל עושים הוא מיצר הרע, שהוא השטן, לא מצד עצמם, עד שיש לשטן הוא היצר הרע חלק בישראל הם החטאים שהם מצד היצר הרע, ולכך אמרה תורה שיתן עונות ישראל על השעיר השני [ב"ר סה, טו], וישלח השעיר במדבר [שם פסוק י], עד שיקח חלקו מן ישראל אשר יש לו אצלם". הרי כאשר מתברר שיש לנפש ישראל הסרה מן הגופניות, בזה גופא נקבע שהחטאים של ישראל אינם מצד עצמם ועיקרם, אלא מצד היצר הרע, ובזה נקבע שחטאים אלו ניתנים להשלח המדברה. ובגו"א במדבר פ"כ אות א [שיט.] כתב: "יום הכפורים מכפר... כי יום הכפורים גם כן בשביל סלוק עניני הגוף, שאסור באכילה ובשתיה וכל תענוג הגוף, והם חמשה עינויים. ובשביל כך ראוי שיהיה כפרה במקום מעוט הגוף, שבו תלוי עיקר החטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 184]. וראה למעלה בהקדמה הערה 425, להלן פ"ב הערה 565, ופ"ט הערות 572, 609, 610.

(336) כן כתב להלן אסתר ט, לב, וז"ל: "יום הכפורים, שהוא יום צום ותענית, כי יום הכפורים ראוי שיהיה יום צום, לפי שכאשר מסלק האדם ממנו הגוף על ידי התענית, שהוא ממעט הגוף, יש לאדם דביקות אל השם יתברך, ולכך הצום שהוא סלוק הגוף, ראוי בפרט ביום הכפורים". ונאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם

לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע", ולכך סילוק החטא הוא סילוק המחיצה בין האדם לבין ה'.

(337) כי כאשר המועד מורה על דביקות גמורה בה', ולא דביקות חלקית, לא יהיה ביטול לאותו מועד לעת"ל, וכפי שאין ביטול לפורים לעת"ל מחמת שפורים מורה על הדביקות הגמורה בה', וכמו שהתבאר. ולהלן [אסתר ג, ז (לאחר ציון 352)] כתב: "וכן למאן דאמר אף יום כפורים, כי גם יום הכפורים הוא מצד השם יתברך, והוא שרמזו רז"ל בגמרא [יומא פה:] 'אשריכם ישראל שאתם מטהרין, ולפני מי אתם מטהרים, ומי מטהר אתכם, הקב"ה מטהר אתכם, שנאמר [ירמיה יז, יג] 'מקוה ישראל ה'". ולכך יום הכפורים גם כן אינו בטל, וכבר התבאר זה למעלה". וראה הערה הבאה.

(338) הנה בעוד שכאן ביאר שסילוק החטא הוא סבה לדביקות הגמורה בה', הרי בסוף דרשת שבת תשובה [פד:] ביאר לאידך גיסא, שדביקות בה' היא סבה לסלוק החטא, וכלשונו: "ובפרק בתרא דיומא [פה:]... אמר רבי עקיבא, אשריכם ישראל, לפני מי אתם מיטהרים ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים, שנאמר [יחזקאל לו, כה] 'וזרקתי עליכם מים טהורים וגו' ומכל גלוליכם אטהר אתכם'. ואומר [ירמיה יז, יג] 'מקוה ישראל ה", מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל... אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כלומר שמה שישראל מיטהרים ביום הכפורים הוא בשביל שיש לישראל דביקות בו יתעלה, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'. ועל זה אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כי אין מעלה יותר מזה. והוסיף לומר 'ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים', שבשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו. ולכך ביום הכפורים, מפני ענויי נפש והסתלקות הגופניות מישראל, ואז יש לישראל דבקות בו יתעלה, ודבר זה הוא מסלק החטא מישראל. ולכך קאמר 'מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל'. כי המקוה מטהר הטמא כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי שום חציצה בעולם, כי המקוה לא שייך בו טומאה, לכך כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי חציצה מסולק מן הטומאה. וכך הקב"ה מטהר ישראל, כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי מבלי שום חציצה והפרד כלל, והוא יתעלה מסולק מן החטא, ולכך ישראל טהורים על ידי הקב"ה בעצמו... ועל זה אמר 'אשריכם ישראל', על הדביקות הגמור הזה מבלי חציצה כלל עד שנעשים טהורים מאתו". וראה להלן פ"ג הערות 353, 565, ופ"ט הערה 571.

(339) אין זה עדיין ביאור המגילה, אלא מביא כאן את המשך הגמרא שם [מגילה יא.] העוסק בפתיחות השונות למגילה, וביאור המגילה עצמה יחל רק לאחר הבאת הפתיחות הנ"ל. וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכמצויין למעלה הערה 1.

(340) פירוש - תיבת "ויהי" מחולקת לשתי תיבות "וי" "הי", שהוא לשון "ווי ונהי", וכמו שיבאר בסמוך.

(341) "לעבדים ולשפחות ואין קונה" [המשך הפסוק המובא בעין יעקב שם]. ורש"י כתב שם "מה שכתב בתורה 'ואין קונה' גזר המן, שלא יהא אדם רשאי לקנות מהן לעבד".

(342) "ושמואל אמר מהכא - פתחא 'לא מאסתים וגו'" [רש"י שם]. ולשון הפסוק במילואו הוא "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלקיהם", ושמואל ידרוש את כל תיבות הפסוק.

(343) בגמרא שלפנינו איתא '"לא מאסתים' בימי יוונים, 'ולא געלתים' בימי נבוכדנצר". ובעין יעקב שלפנינו איתא '"לא מאסתים' בימי יוונים, 'ולא געלתים' בימי אספסיינוס קיסר". ולפי זה השמיט כאן '"ולא מאסתים' בימי יוונים". ובנצח ישראל פ"י [רנז:] גם הביא את מאמרו של שמואל [כגירסת העין יעקב], וכתב שם '"ולא מאסתים' בימי יונים".

(344) בא לבאר את דברי רב "ויי והי, הדא דכתיב 'והתמכרתם שם לאויביך לעבדים ולשפחות וגו'"".

(345) כפי שאמרה אסתר [אסתר ז, ד] "כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואילו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי וכו'". ואם תאמר, הרי למעלה [בהקדמה לאחר ציונים 271, 610] ביאר שה"צרה תוך צרה" שהיתה בימי המן היא צרת אחשורוש וצרת המן. וכן להלן פ"ח [לאחר ציון 350] כתב: "בא לבאר כמה גדולה הגאולה הזאת... ודבר זה מפני כי ישראל היו תחת המלך אחשורוש, ודי היה בצרה הזאת, ולא זה בלבד, אלא אף בגלותם היו נמכרים להמן, וזהו צרה תוך צרה". ומדוע כאן ביאר את כפילות הצרות באופן אחר ["עבדים תחת ידיהם", ו"נתנו אותם להרוג ולאבד"]. ואין לומר ש"עבדים תחת ידיהם" היא שיעבודם לאחשורוש, כי בהמשך דבריו מבואר שכוונתו למכירת ישראל על ידי אחשורוש להמן, ולא שיעבודם לאחשורוש. ויש לומר, שהואיל ורב מביא כאן את הפסוק "והתמכרתם שם לאויבך", בהכרח שכוונתו למכירת ישראל על ידי אחשורוש להמן, כי רק אז היתה מכירה של ישראל. לכך הצרה הראשונה אינה עוסקת בשיעבודם לאחשורוש, אלא במכירתם להמן.

(346) כי שתי התיבות "ויי והי" מורות על שתי צרות, צרה תוך צרה. וראה להלן פ"ה הערה 52.

(347) פירוש - בתוכחה של פרשת כי תבוא יש צ"ח קללות [רש"י דברים כט, יב], והקללה מספר צ"ח היא [דברים כח, סח] "והתמכרתם שם לאויביך לעבדים ולשפחות ואין קונה", ופירש רש"י שם "והתמכרתם שם לאויביך - אתם מבקשים להיות נמכרים להם לעבדים ולשפחות. ואין קונה - כי יגזרו עליך הרג וכליון". וכאמור זו הקללה האחרונה, כי בפסוק שלאחריו נאמר "אלה דברי הברית וגו'".

(348) אודות שכל קללה המאוחרת יותר היא קשה יותר, כן מבואר ברמב"ן שם [דברים כח, יח]. וכן מסתבר שהקללות יאמרו מן הקל אל החמור, שהרי הקללה היא איום על החוטא, ומאיימים מן הקל אל החמור, כי אילו יזכיר את החמור בתחילה, מה טעם להוסיף אחר כך את הקל. וכן בגו"א ויקרא פכ"ו אות א כתב שהעונש בא בהדרגה, ולא מתחילים עם העונש החמור. ובח"א ליבמות מז: [א, קל:] כתב שמזכירים את העונש החמור לבסוף. ובכלליות אמרו חכמים [ב"ב ח:] "כל המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו".

(349) פירוש - לאחר שהגיע הקללה שיש בה עומק הדין ביותר, אז ההנהגה מתהפכת לרחמים, כי במקום שנגמר עומק הדין מתחילה מדת הרחמים. וכן כתב בספר תשועת עולמים לרבי משה דוד וואלי, ישעיה כב, ח, וז"ל: "ודע כי בעת צרתם של ישראל שמקבלים את עונשם מפני העונות שלהם, הקב"ה מתנהג עמהם כמו שצריך האב להתנהג עם בנו הרע והמשולח שיוצא לתרבות רעה, שהוא מיסרו ואינו חושש על צעקתו ועל דמעותיו להסיר את שבטו מעליו, עד שיקבל את עונשו משלם, כי [משלי יג, כד] 'חושך שבטו שונא בנו'... ואחר כך כשנגמר הדין, אז נהפך לרחמים". וכן נאמר [ישעיה נד, ז] "ברגע קטון עזבתיך וברחמים גדלים אקבצך", שפירושו מחמת עזיבת הרגע לכך מסתעפים מזה רחמים גדולים [פרי צדיק פרשת כי תצא, אות יב]. ואמרו חכמים [מגילה ז:] "כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן, שנאמר [דברים כה, ג] 'ונקלה אחיך לעיניך', כיון שלקה הרי הוא כאחיך". הרי לאחר שתמה מידת הדין ["כיון שלקה"] יש הנהגה של רחמים ["הרי הוא כאחיך"], שזהו חיבור של רחמים, ש"מאחר שהוא אחיך איך אפשר שלא תרחם עליו, שהאדם מרחם על אשר הוא אחיו" [לשונו בנתיב הצדקה פ"ב (א, קעב.)]. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים לב, כג] "חצי אכלה בם - כל חצי אשלים בהם, וקללה זו לפי הפורענות לברכה היא, חצי כלים, והם אינם

כלים". ולפי דבריו כאן פירושו שכאשר תמה מידת הדין ["חצי כלים"] ישראל ממשיכים להתקיים ברחמים.

(350) לשונו להלן [אסתר ז, ד]: "ומה שאמרה 'כי נמכרנו [אני ועמי]', אף כי לא מכר אותם, בודאי מכירה היה, רק כי המלך חזר ונתן לו הכסף, כמו שאמר [אסתר ג, יא] 'הכסף נתון לך'". וראה להלן פ"א הערה 35, פ"ג הערות 520, 666, ופ"ו הערה 315.

(351) כי מידת הדין גופא התהפכה לרחמים. ולמעלה [לאחר ציון 301] כתב הסבר אחר להפכפכיותו של אחשורוש, וז"ל: "ובא ליישב מה שנראה כי אחשורוש היה מוכן לאבד את ישראל, ואחר כך היה מוכן להיות על ידו הטוב ליהודים. ואין זה רק כאשר מושל המן הרשע, היה נמשך אחשורוש אחר הרע. וכאשר היה מושל מרדכי ואסתר, היה נמשך אחשורוש אחר הטוב. ודבר זה יסוד ועיקר למגילה הזאת". וראה להלן פ"א הערה 59.

(352) כוונתו לדרשה הראשונה שנאמרה בגמרא על פסוק זה; "שמואל אמר, 'לא מאסתים ולא געלתים לכלתם'. 'לא מאסתים' בימי יונים, 'ולא געלתים' בימי אספסיינוס קיסר, 'לכלתם' בימי המן, 'להפר בריתי אתם' בימי רומיים, 'כי אני ה' אלקיהם' לימות גוג ומגוג".

(353) אין כוונתו דוקא למגילה עצמה, אלא ל"ענין המגילה", שהוא האירוע המסופר במגילה. וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 307] כתב: "לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך". וכן נתבאר למעלה בהקדמה הערה 590.

(354) אין כוונתו לארבע המלכיות המוזכרות בכל מקום [והן; בבל, פרס, יון, ואדום], כי ארבע מלכיות אלו יוזכרו בדרשה הבאה של הברייתא, ולא בדרשתו של שמואל. אלא כוונתו לארבע המלכיות שהוזכרו בפסוק זה, והן; יון, אספסיינוס קיסר, המן, ורומי. וזהו מתק לשונו "ארבעה מלכיות **אלו**", לעומת מה שכתב בסמוך [בביאור דרשת הברייתא] "ארבע מלכיות", ולא הוסיף שם תיבת "אלו".

(355) פירוש - ארבע מלכיות אלו [יון, אספסיינוס קיסר, המן, ורומי] כוונתן היתה לבטל את ישראל, לעומת מלכיות בבל ופרס [שהוצאו מרשימה זו], שלא התכוונו לבטל את ישראל. ואודות שמלכות בבל לא רצתה לאבד את ישראל, כן כתב למעלה [לפני ציון 204], וז"ל: "נבוכדנצר... רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש, ולא היה מאבד את הכל", ושם הערה 204. ואודות שאחשורוש לא רצה לבטל את הכל, כן אמרו חכמים [מגילה יג:] "ליכא דידע לישנא בישא כהמן. אמר ליה [המן לאחשורוש], תא ניכלינהו. אמר ליה [אחשורוש להמן], מסתפינא מאלקיו דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי". ולהלן

אסתר ג, ט [לאחר ציון 490], כתב: "'אם על המלך טוב כו'. היה לו לומר 'ינתן לאבדם', ולמה אמר 'יכתב לאבדם'. אבל פירוש זה כי המן חשב כי המלך לא ישמע לו שיהיה מאבד אומה שלימה". ואודות שמלכות יון רצתה לאבד את ישראל, כן כתב בנר מצוה [פ:], וז"ל: "כוונת היונים לבטל התורה והקדושה של ישראל... ובודאי בטול התורה הוא בטול ישראל" [ראה להלן פ"ג הערה 202]. ואודות שמלכות רביעית רצתה לאבד את ישראל, כן כתב בנר מצוה [נה.], וז"ל: "אמנם מלכות רביעית, מפני שרואה עצמה שהיא כל ואין זולתו, ולכך היא רוצה שלא יהיה נמצא אחר, ולכך הוא משחית הכל". ואספסיינוס קיסר הוא ממלכות רומי [גיטין נו. , רש"י דניאל ז, ז]. והמהרש"א [מגילה יא.] כתב: "שמואל דחשיב הכא 'בימי אספסיינוס' ו'בימי רומיים' בתרתי, צריך לומר 'בימי אספסיינוס' על ימי החורבן, ו'בימי רומיים' היינו באריכות הגלות דורות".

(356) יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגבורות ה' פ"ו [לז:] כתב: "ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע, כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות... מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד". ושם פ"י [ס.] כתב: "כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... והצד מתנגד לעיקר, כי הוא נוטה מן העיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין, שהם ארבע, והיו רוצים להתנגד אל... עיקר", ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובח"א למנחות נג: [ד, פד:] כתב: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'" [ראה להלן פ"ג הערה 526]. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "ראוי שיהיה בעבודת אלילים ד' לאוין [בדיבור השני של עשרת הדברות; "לא יהיה לך" (שמות כ, ג), "לא תעשה" (שם פסוק ד), "לא תשתחוה" (שם פסוק ה), "לא תעבדם" (שם)]. כי השם יתברך הוא העיקר... והעבודת אלילים דבר שהוא חיצון לעיקר. שבעל עובד ע"ז מכוון לדבר שהוא חוץ וחיצון, מתנגד אל העיקר, הוא השם יתברך [ראה להלן פ"א הערות 686, 1275, ופ"ב הערה 656]... והדבר שהוא חוץ וחיצון, הם ארבע, נגד ארבעה צדדין... וכנגד אלו

באו ד' לאוין אלו". **וצרף לכאן** שנאמר [שמות יז, ח] "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים", ובמכילתא שם אמרו "לא בא אלא מהררי שעיר, ארבע מאות פרסה פסע עמלק ובא ונלחם עם ישראל". ובגבורות ה' ס"פ מב כתב: "כי עמלק רודף ישראל, ולכך כתיב 'ויבא עמלק', שבא מהר שעיר ארבע מאות פרסה... והטעם הזה הוא נסתר מאוד, כי התנגדות עצמי יש לעמלק עם ישראל. ומאחר שהיה לו התנגדות עצמי שלא יהיה לישראל ח"ו מציאות, לכך רחוק וקרוב אצלו בשוה, והיה בא ארבע מאות פרסה להלחם בישראל. שהתנגדות שיש בין עמלק ובין ישראל מצד עצם שלהם, וכל דבר המתנגד בעצם, רחוק וקרוב שוה" [ראה להלן פ"ד הערה 183, ופ"ט הערה 300]. הרי שהתנגדות בעצם מתבטאת ברדיפה של ארבע מאות פרסה, וזה מורה באצבע על השייכות שיש בין "התנגדות" למספר ארבע. וראה למעלה בהקדמה הערה 569, ובפתיחה הזאת למעלה הערות 199, 211, ולהלן פ"ג הערה 223.

(357) פירוש - הואיל וההתנגדות המוחלטת ביותר מתבטאת במספר ארבע, לכך פסוק זה הרומז לארבעה מתנגדים ["לא מאסתים (יון) ולא געלתים (אספסיינוס) לכלותם (המן) מלהפר בריתי אתם (רומיים)"] בא להורות שכאשר ישראל נצבים מול מתנגד המבקש לכלותם, אין הקב"ה עוזב את ישראל, אלא מגן עליהם. וכמו שאומרים [הגדה של פסח] "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, והקב"ה מצילנו מידם". ולהלן פ"ח [לפני ציון 130] כתב: "כי דבר זה היא [אסתר] בטוחה מן השם יתברך שלא יאבדו ישראל כולם", ושם הערה 130.

(358) פירוש - כנגד ארבע המלכיות שהוזכרו בכל מקום [בבל, פרס, יון, ורומי], ולא ארבע המלכיות המיוחדות שהוזכרו לפי דעת שמואל, וכמבואר למעלה הערה 354.

(359) "גם כן" - בנוסף לחשיבות של ארבע המלכיות [ראה למעלה בהקדמה הערה 446 אודות חשיבותן של ארבע המלכיות], וזהו "ולא מאסתים", אלא הם חשובים. ומבאר את תיבת "שהעמדתי" מלשון חשיבות, כי הוא מטבע לשון שנאמר בקשר למלכות, כמו שנאמר [דניאל ב, כא] "מהעדה מלכין ומהקים מלכין", שפירושו "מסיר מלכים ומעמיד מלכים" [מצודות דוד שם]. וכן אמרו חכמים [סנהדרין צז:] "הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן". ואמרו [סנהדרין כ:] "שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך וכו'" [והרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"א כתב "למנות להם מלך"]. ובמדרש [ב"ר מד, טו] אמרו "בבל, שהעמידה שלשה מלכים". וב"על הנסים" של חנוכה אומרים "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל". ובנצח ישראל פס"ב

[תתקמג.] כתב: "מלך המשיח מעלתו על המלאכים, וזה מפני שהשם יתברך מעמיד אותו". וכן בנצח ישראל פכ"א [תמה:] כתב: "וזה ענין ד' מלכיות שעמדו בעולם". ובנר מצוה [ב:] כתב: "אלו ד' מלכויות שהעמיד השם יתברך בעולמו", וראה שם הערה 20 בביאור הדבר, ולהלן פ"ב הערה 593.

(360) כי מי שיש לו חשיבות יכול להיות קרוב למלכות ולהשפיע לטובה, אך הנעדר חשיבות אינו יכול להיות קרוב למלכות. וכן אמרו חכמים [נדרים ז:] שמה שנאמר על דתן ואבירם [שמות ד, יט] "כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך" פירושו שירדו מנכסיהם, והעני חשוב כמת. וכתבו שם תוספות "וליכא למימר שהיו סומין ומצורעים החשובים כמתים [נדרים סד:]... שלא היו להם בנים... דמשום שלא היו להם בנים לא נמנעו מלהיות קרובים למלכות, אבל בשביל עניות ודאי נמנעו מלהיות קרובים למלכות". וכן הר"ן שם כתב: "אלא ודאי מפני שירדו מנכסיהם, ולא היו דבריהם נשמעים".

(361) אמנם הצלת פורים היא מיוחדת בזה יותר משאר הצלות, שהתגברו על המן שהיה ג"כ מקורב למלכות, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 171], וז"ל: "כי במגילה הזאת נראה גודל החסד והטוב שעשה השם יתברך עם ישראל, כי עם שהיו תחת האומות, והיו שפלים וירודים, עשה השם יתברך עמהם חסד להגביה את מרדכי ואסתר מעלה מעלה על המן הרשע, שגדלו המלך מכל השרים [אסתר ג, א], ולא מצינו דבר כמו זה", וראה למעלה הערה 174.

(362) כי כל שררה וגדולה באה מה', וכמו שאמרו חכמים [ב"ב צא:] "'והמתנשא לכל לראש' [דהי"א כט, יא]... אפילו ריש גרגותא משמיא מוקמי ליה", ופירש הרשב"ם שם "ריש גרגותא - שר הממונה על הבורות... ושררה קטנה היא, ומדכתיב [שם] 'לך ה' הממלכה והמתנשא' יליף לה, כלומר על ידך המתנשא לכל דבר, אפילו לגרגותא לראש הוא על פיך". ובדר"ח פ"ד מ"ד [צט:] כתב: "כל שררה היא מן השם יתברך, ומן גדולתו הוא נותן לאדם".

(363) כי חנניה מישאל ועזריה עמדו בהיכל המלך [דניאל א, ד], ואסתר ומרדכי היו קרובים לאחשורוש, ורבי היה קרוב לאנטינינוס, וכמו שיבאר בהמשך. אך יש להעיר, כי על ההצלה שהיתה בימי יון אמרו "שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיה כהן גדול". ובשלמא שמעון הצדיק היה חשוב בעיני המלכות, וכמו שאמרו [יומא סט.] "כיון שראה [אלכסנדר מוקדון] לשמעון הצדיק, ירד ממרכבתו והשתחוה לפניו. אמרו לו, מלך גדול כמותך ישתחוה ליהודי זה. אמר להם, דמות דיוקנו של זה

מנצחת לפני בבית מלחמתי". אך "חשמונאי ובניו ומתתיה כהן גדול" נלחמו נגד מלכות יון וגברו עליה, אך לא הצילו את ישראל מפאת היותם חשובים וקרובים למלכות, וכיצד העמדתם מורה על חשיבותם של ישראל בעיני מלכי האומות. וצ"ע.

(364) בנצח ישראל פ"י [רנז:] הביא מאמר זה, וכתב: "כל זמן שתבא צרה על ישראל, הוא יתברך מציל אותם, ואינו מניח לכלותם, ומעמיד להם מצילים שיהיו נושעים על ידם, ובזה נראה בגלותם יותר שלא מאס בהם. ואילו הציל אותם השם יתברך שנתן בלב המושלים עליהם שלא יעשו להם דבר, בזה לא נראה שלא מאס בהם השם יתברך. אבל כאשר העמיד מהם אנשים שהיו קרובים אל המלכות, והיו נצולים על ידיהם, בזה נראה כי לא מאס בהם השם יתברך, כי בזה נודע כי ההצלה היא בעצמם, וזהו מעלתם העליונה".

(365) דברים אלו קשים להולמם, שהרי בודאי שהיו "אנשים מיוחדים" בשאר מלכיות, וכפי שבמאמר זה הם הוזכרו בשמותם [דניאל חנניה מישאל ועזריה (בבל), מרדכי ואסתר (פרס), שמעון הצדיק ומתתיה וחשמונאי ובניו (יון)]. וראה הערה הבאה.

(366) יש להעיר, שכאן לא הזכיר "בית רבי", אלא רק "חכמי דורות", ואילו למעלה הזכיר גם "בית רבי". ולולא דמסתפינא היה נראה להגיה לשונו, ולהוציא תיבת "לא" משאלתו ["**לא** היו"], ולפי זה כך תהיה שאלתו: "ולמה בכל מלכות **היו** אנשים מיוחדים, רק במלכות רביעית אמר 'שהעמדתי להם חכמי דורות'". ושאלתו היא מדוע ביחס לשלש מלכיות הראשונות הוזכרו אנשים מיוחדים שניקבו בשמותם, ואילו ביחס למלכות רומי אמרו סתם "חכמי דורות", ולא הוזכרו אנשים מיוחדים. ושאלה זו תתישב ברווחה לפי דבריו להלן [ראה הערה 395]. ואם כנים הדברים, מיושבת הקושיא שבהערה הקודמת, וכן מדוע לא הזכיר כאן "בית רבי", אלא רק "חכמי דורות".

(367) בביאור מדוע בית ראשון חרב מחמת ג' עבירות חמורות, ובית שני חרב מחמת שנאת חנם, ראה נצח ישראל פ"ד, שהקדיש את כל הפרק לבאר מאמר זה.

(368) בבית ראשון [ע"ז שפ"ד וג"ע]. והולך לבאר שארבע המלכיות הן כנגד ד' החטאים שהחריבו את שני הבתים. וכן כתב החיד"א בספרו "לב דוד" פרק כד בשם "המקובלים".

(369) מהמשך דבריו מבואר שאין כוונתו לומר שהעונש עצמו הוא מכפר [אע"פ שזה ודאי נכון (כמבואר בגו"א דברים פכ"א סוף אות יז)], אלא כוונתו היא שהקב"ה הביא על ישראל מלכיות שונות, אשר כל מלכות ומלכות מחייבת את ישראל למסירות נפש

מסויימת ומקבילה, ומסירות נפש זו היא המכפרת על החטאים שהביאו לחורבנות הבתים. וראה להלן פ"ג הערה 93.

(370) כמבואר בקרא [דניאל ג, ה]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 585] כתב: "ועל מה שהשיב בשביל שהשתחוו לצלם נבוכדנצר [מגילה יב.], אין להקשות אם כן אותם בלבד יהיו נענשים. דודאי נבוכדנצר היה מעמיד הצלם בכל מקום, דכתיב [דניאל ג, ה] והיה כאשר ישמעו התוקעים יפלו על פניהם, כמו שמבואר בכתוב".

(371) כמבואר בקרא [דניאל ג, טו-כג]. וראה למעלה לאחר ציון 203. ואמרו חכמים [פסחים נג:] "חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש". ובספרי [דברים לב, ג] אמרו "לא ירדו חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש אלא כדי שיעשה להם נסים וגבורות בשביל לקדש שמו בעולם". וראה להלן פ"ג הערה 90.

(372) לשון הרמב"ם באגרת תימן: "ואתם אחינו האינכם יודעים שבימי נבוכדנצר הרשע הכריחו את ישראל לעבוד עבודה זרה, ולא נצל מן הנמצאים אלא דניאל חנניה מישאל ועזריה. וסוף דבר השמידו הבורא יתעלה, והאביד נימוסו, וחזרה האמת למה שהיתה" [ראה להלן אסתר פ"א הערה 16]. ואם תאמר, כיצד מסירות הנפש של יחידים [חנניה מישאל ועזריה] מכפרת על חטא ע"ז של כל ישראל. ויש לומר, כי כבר השריש למעלה [לאחר ציון 294] ש"כאשר המושל בעם הוא צדיק, אז גם כן בעולם הצדק והטוב, כמו שהוא אשר הוא מושל בעם, שהוא צדיק... כי המן היה גורם כי אחשורוש היה נוטה אל הרע לגמרי. וכאשר אחר כך היה מרדכי ואסתר מושלים, היה בעולם הטוב, עד שהיה אחשורוש עצמו נוטה אל הטוב גם כן, אף שלא היה אחשורוש מוכן אל הטוב. רק כי דבר זה היה גורם, כאשר היה בעולם הצדק על ידי מרדכי ואסתר כאשר היו הם מושלים". ולכך מסירות נפש של מנהיגי הדור אהניא להו לכל הדור. ויש בזה הטעמה מיוחדת; דרשו חכמים על חנניה מישאל ועזריה [סנהדרין צג:] "'והיו סריסים בהיכל מלך בבל' [מ"ב כ, יח], מאי 'סריסים'... שנסתרסה עבודה זרה בימיהם". הרי סילוק ע"ז בימיהם נתלה בהם, וכפי המבואר כאן. ועוד יש לומר, כי חנניה מישאל ועזריה היו מיצגים את כל ישראל, וכפי שאמרו בשיהש"ר ז, יד: "נבוכדנצר העמיד צלם, והפריש מכל אומה ואומה שלשה שלשה, ושלשה מכל ישראל. וחנניה מישאל ועזריה שהיו השלשה מישראל, עמדו ומיחו על עצמן ולא עבדו עבודת כוכבים. הלכו להם אצל דניאל, אמרו לו, רבינו דניאל, נבוכדנצר העמיד צלם והפריש מכל אומה ואומה שלשה שלשה, ולנו הפריש מכל ישראל, מה אתה אומר לנו, נסגוד ליה, או לא. אמר להם, הנה הנביא לפניכם, לכו אצלו. הלכו להם מיד אצל יחזקאל, אמרו לו כמו שאמרו לדניאל, נסגוד

ליה או לא. אמר להם, כבר מקובל אני מישעיה רבי [ישעיה כו, כ] 'חבי כמעט רגע עד יעבור זעם' [היינו שיתחבאו]. אמרו ליה, מה את בעי דיהון אמרין [מה אתה רוצה שיהיו אומרים], הדין צלמא סגדין ליה כל אומיא [כל האומות השתחוו לצלם הזה, (כי לא ירגישו בהעדרנו, ויחשבו שגם הישראלים השתחוו)]. אמר לון, ומה אתון אמרין. אמרו ליה, אנן בעינן נתן ביה פגם, דניהוי תמן ולא נסגוד ליה, בגין דיהון אמרין הדין צלמא כל אומיא סגיד ליה לבר מישראל". הרי שכל מה שחנניה מישאל ועזריה עשו היה משום שהם מייצגים את ישראל, ולכך מעשיהם מכפרים על כל ישראל.

(373) כי סדר ארבע המלכיות הוא; בבל, מדי [פרס], יון, ואדום [פרקי דר"א פל"ה].

(374) "ויהי בימי אחשורוש - מלך פרס היה שמלך תחת כורש לסוף שבעים שנה של גלות בבל" [רש"י אסתר א, א]. ומלכות פרס ומדי נחשבות למלכות אחת [מגילה יב.]. ובגו"א בראשית פ"י אות א כתב: "שהרי בכתוב נמצא כי פרס ומדי כאילו הם אומה אחת, דמלכות אחת הם, כדמוכח בכמה דוכתי". וראה להלן פ"א הערה 904, פ"ט הערה 73, ופ"י הערה 8.

(375) "אין המן ראוי לגדולה כי אם על ידי אחשורוש, שהיה מנשאו" [לשונו למעלה בהקדמה לאחר ציון 577]. וראה למעלה הערה 240.

(376) פירוש - מתוך שנתחייבו שדמם ישפך בימי המן, זה מורה שחטאו בחטא המחייב שפיכות דמים, וזהו גופא חטא שפ"ד, שעל חטא זה נאמר במיוחד "שופך דם האדם דמו ישפך". וכן נאמר [במדבר לה, לג] "ולא תחניפו וגו' ולארץ לא יכופר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שופכו". ואם תאמר, הרי בגמרא [מגילה יב.] אמרו "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה... מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע... מפני שהשתחוו לצלם" [הובא למעלה בהקדמה לאחר ציון 525], ואילו כאן מבאר שנתחייבו כליה מחמת חטא שפיכות דמים שהיה בימי בית ראשון, ולא משום הטעמים שאמרו בגמרא. ואולי יש לומר שאע"פ שנתחייבו כליה מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע והשתחוו לצלם, מ"מ הכליה באה עליהם באופן של שפיכות דמים, שדמם הותר והופקר לכל, ולא באופן של מלחמה וכיבוש כפי שהיה בשאר גלויות. ואופן זה של כליה מחייב הסבר נוסף, והוא שחטאו בשפ"ד בימי בית ראשון, ולכך הותר דמם בימי המן. אמנם עדיין יקשה לאידך גיסא, מדוע הגמרא תלתה את חיוב כליונם בסעודת אחשורוש והשתחוואה לצלם, ולא בשפיכות דמים שעשו בימי בית ראשון. וי"ל בזה.

(377) כי השלום הוא הפך שפיכות דמים, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ז אות כה: "'ועל חרבך תחיה' [בראשית כז, מ], הוא הפך מדת יעקב, אשר איתו השלום".

(378) לאחר ציון 249.

(379) "מרדכי מן התורה מנין, דכתיב [שמות ל, כג] 'מר דרור', ומתרגמינן מירא דכיא" [חולין קלט:].

(380) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 249]: "ומה שנזכר מרדכי בלשון [שמות ל, כג] 'ואתה קח לך בשמים ראש', יש לך להבין בחכמה, כי מרדכי הפך המן; כי המן כחו מאדים, שהיה רוצה להשמיד ולהרוג הכל... ומרדכי כל עניינו הפך זה, להציל מן המות, כאשר עשה בענין זה. לכך נרמז מרדכי בזה שאמר 'קח לך בשמים ראש', לפי שהקטורת מציל מן המיתה ומן המגיפה ומן מלאך המות [במדבר יז, יא-יג], אשר הוא ממונה על המיתה. ולכך נרמז מרדכי בקטורת, שהוא עוצר המיתה. וכך היה גם כן מרדכי מכלה האבדון והמיתה מן העולם, ולכך נרמז בו מרדכי". ואם תאמר, לפי שני הסבריו שהביא כאן, מדוע הגמרא [מגילה יא.] נקטה גם באסתר ["'ולא געלתים' (ויקרא כו, מד) בימי המן, שהעמדתי להם מרדכי ואסתר"], הרי לא מצינו שנאמר על אסתר שהיא רצויה לרוב אחיה או שהיא שייכת לקטורת, כפי שנאמר על מרדכי, ובמה אסתר ההפך לשפיכות דמים. אמנם למעלה בהקדמה [לאחר ציון 285] ביאר שאסתר משתייכת למרדכי משום ששניהם מורים על ההסתר, והסתרו של מרדכי בא לו מחמת שקטורת באה בחשאי [יומא מד.].

(381) הולך להקביל את מלכות יון לחטא גלוי עריות, לאחר שהקביל את מלכות בבל לע"ז ומלכות מדי לשפ"ד. ולכך כתב "**ועוד** בימי יונים", כי ממשיך בקו שביאר בשתי המלכיות הקודמות.

(382) לשונו בנר מצוה [פב:]: "רשעת היונים... גזרו שמד לבטל התורה ומצותיה". וכמו שאומרים [ב"על הנסים"] "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך". וגזרו על מילה, ראש חודש, ושבת [אוצר מדרשים אייזנשטיין, כרך א, עמוד 190]. והרמב"ם באגרת תימן כתב: "וכן אירע בבית שני, כשגברה מלכות יון הרשעה, וגזרו שמדות גדולות ומשונות על ישראל... וגזרו עליהם חלול השבת ולהפר ברית מילה ושיכתוב כל אחד מישראל בלבושו שאין להם חלק בה' אלקי ישראל, ושיחוק בקרן שורו כעניין הזה, ואחר כך שיחרוש בו... וכן תמצא לרבותינו אומרים ברוב המקומות [ר"ה יח:] פעם אחת גזרה מלכות יון הרשעה שמד על ישראל".

(383) "גזרו יוונים על כל הבתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה" [רש"י שבת כג. ד"ה היו]. ובכתובות ג: אמרו "דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה".

(384) לפי זה יש להבין מדוע הביא מקודם שהיונים גזרו על ישראל שמד, הרי עיקר דבריו הוא כנגד הגזירה "שכל בתולה קודם שתכנס לחופה תהיה נבעלת", כי גזירה זו מורה על חטא גלוי עריות, ומדוע הכניס לכאן גזירת שמד. ויש לומר, שכתב כן כדי להורות שגזירת "תיבעל תחלה" נובעת מגזירת השמד, והיא מסתעפת ממנה. ובביאור מרגניתא זו, ראה פחד יצחק חנוכה מאמר ו, אותיות ה-ח, שביאר שם נקודה זו, שעיקר מגמת יון היא לטשטש את ההבדל בין ישראל לעמים, עיי"ש. וזהו מתק לשונו כאן "בימי יונים שנגזר עליהם שמד, **ובפרט** שגזרו היונים שכל בתולה... תהיה נבעלת", הרי גזירת העריות היא פרט מהכלל של גזירת שמד.

(385) כמו שאומרים [ב"על הנסים"] "בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול חשמונאי ובניו, כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחקי רצונך". והרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"א כתב: "וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום, והושיעו ישראל מידם". ותוספות ישנים יומא ח: כתבו "מלכות בית חשמונאי... הן עצמן היו כהנים גדולים". וידוע כי היו תשעה כהנים גדולים מהחשמונאים בבית המקדש השני [ראה בספר תורת הכהנים סימן סא]. אמנם לפי זה לכאורה אין זה שייך לשמעון הצדיק [וכן כתב כאן "חשמונאי ובניו שהיו כהנים גדולים" ולא הזכיר את שמעון הצדיק], ואילו בגמרא [מגילה יא.] אמרו "'ולא געלתים' [ויקרא כו, מד] בימי יוונים, שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיה כהן גדול" [כפי שהביא למעלה (לאחר ציון 343)]. ואולי משום ששמעון הצדיק גם כן היה כהן גדול [רש"י אבות פ"א מ"ב].

(386) לפנינו אינו בתורת כהנים ר"פ קדושים, אלא בויקרא רבה כד, ו, וכפי שהביאו רש"י [ויקרא יט, ב], וז"ל: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה; [ויקרא כא, ז-ח] 'אשה זונה וחללה וגו' אני ה' מקדשכם'. [שם פסוק טו] 'ולא יחלל זרעו אני ה' מקדשו'. [שם פסוקים ו-ז] 'קדושים יהיו אשה זונה וחללה וגו'". ובגו"א שם אות ג כתב: "נראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר, ולכך מי שהוא נוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה, כמו שפירש רש"י בפרשת נשא [במדבר ה, טו] אצל קמח שעורים, לפי שהזנות ענין

גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך, מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף" [ראה להלן פ"ב הערה 414]. והגו"א שמות פכ"ב אות לב כתב: "אף על גב דרש"י פירש בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב] 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא קדושה', אין לומר דווקא גבי עריות תמצא קדושה, דהא בסוף שמיני תמצא בפירוש קדושה אצל שקצים, 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני' [ויקרא יא, מד]. לכך נראה דחילוק יש, דמה שאמרו 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא גדר קדושה', רוצה לומר שפרישת הערוה בעצמה הוא הקדושה, ועל ידי פרישת ערוה הוא נעשה קדוש. אבל על ידי פרישת שקוצי נבילות אין נעשה קדוש, רק שהכתוב אומר שיהיו נשארים בקדושתן ולא יאכלו נבילות, שאם יאכלו נבילות אינם קדושים. נמצא אין פרישת שקוצי נבילות גורם רק שיהיו נשארים בקדושתם. וטעם יש בדבר, שהרי יצרו של אדם תאב לערוה, לפיכך כאשר פרוש מן הערוה מביא קדושה. אבל אין יצרו תאב לשקוצי נבילות, ולפיכך אין הפרישה מהם מביא קדושה, רק שמעמיד אותו בקדושה. ויש לומר עוד, שכל פרישת ערוה קדושה, אבל פרישת שקצים אף על גב שהוא גם כן קדושה, מכל מקום אינו קדושה גמורה כמו שהיא פרישת עריות, ולפיכך אין הכתוב מזכיר תמיד קדושה כמו שמזכיר אצל עריות, שכל מקום שמזכיר עריות תמצא אצלם קדושה, לפי שהוא קדושה גמורה ביותר, וזה נכון גם כן".

(387) כמו שאומרים בהדלקת נר חנוכה "הנרות הללו אנו מדליקין על הנסים ועל הנפלאות ועל התשועות ועל המלחמות. שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה על ידי כהניך הקדושים". ו"כהן גדול, שאין לך גוף קדוש כמו... כהן גדול" [לשונו בח"א לסנהדרין נח: (ג, קסד.)]. וכן ביאר בדר"ח פ"ד מי"ד [רפב:], ויובא בהערה הבאה. ונאמר [ויקרא כא, ח] "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב קדוש יהיה לך כי קדוש אני ה' מקדשכם", ופירש רש"י שם "קדוש יהיה לך - נהוג בו קדושה לפתוח ראשון בכל דבר, ולברך ראשון בסעודה". ובח"א לסנהדרין קיג. [ג, ער:] כתב: "אליהו קפדן הוי. ודבר זה תבין למה היה אליהו קפדן, מפני שהיה כהן [זוה"ק ח"א קסח.], ואמרינן [ב"ב קד:] דכהני קפדנים הם, כי הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש, וכמו שאמרו גבי תלמידי חכמים [תענית ד.] דאי חזית תלמיד חכם דרתח, אורייתא דקמרתחא. ולפיכך הכהנים רתחנים היו".

(388) אודות שקדושת כהונה עומדת כנגד עריות, הנה באבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפב:] כתב: "ויש

לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף, כי הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף. שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות ובין כתר תורה; כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו. ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך. ומכל שכן אצל התורה, שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה. וזה האב שיש לו המעלה הזאת, אינו נותן לבן הנפש ולא השכל. אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה, כמו שמבואר בפרק המפלת [נדה לא.], ולפיכך הבן יורש את הכהונה. והנה כתר כהונה שנתן השם יתברך לישראל, הוא כנגד מה שבאדם קדושה בגוף. ולפיכך המומים פוסלין בכהנים [ויקרא כא, יז-כג], ולמה המומים פוסלים בכהנים. וזה מפני כי הכהן יש לו קדושת הגוף, וכאשר יש מום בגוף, פסול לעבודה. ומזה תבין מה שאמרו בכתובות [עב:] שכל המומין שפוסלין בכהנים פוסלין בנשים, ומה ענינם יחד. אבל פירוש כי היא האשה גם כן גופנית יותר מן האיש, כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, כדכתיב [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך', והאשה דומה לגוף. ולכך כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלין בנשים". והואיל והכהנים מורים על קדושת הגוף, ותאות הגוף הבולטת ביותר היא בעריות [כמבואר בהערה 386], לכך דין שקדושת הגוף של הכהנים עומדת כנגד תאות הגוף של עריות. **וצרף לכאן** כי אברהם אבינו היה הכהן הראשון [נדרים לב:], והוא היה פרוש לגמרי מן הערוה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ט [רצז.], וז"ל: "כי זהירות מן גלוי עריות תמצא באברהם, שהיה נבדל בתכלית הקדושה שלא היה כמוהו, וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא בפרק קמא [טז.] 'ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה' [איוב לא, א], עפרא בפומיה דאיוב, באחריני לא מסתכל, בדידיה מסתכל. ואילו אברהם אף בדידיה לא מסתכל, שנאמר [בראשית יב, יא] 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', שעד עתה לא הכיר ביופיה, ועל ידי מעשה הכיר בה עתה, כמו שפירש רש"י ז"ל [שם]. ולפיכך כאשר ישראל אין נזהרין בגלוי עריות, הם יוצאים ממדת אברהם, והפך הם לאברהם". ובגבורות ה' פס"ו [שח:] כתב: "לא היה בעולם גדור בערוה כמו שהיה אברהם". וראה להלן פ"א הערה 415.

(389) פירוש - התחלת מפלת מלכות יון בעמידה כנגד עריות היתה על ידי יהודית. וראה הערה הבאה.

(390) תוספות פסחים קח: [ד"ה היו] כתבו: "היו באותו הנס. פירש רשב"ם שעל ידם נגאלו... בחנוכה על ידי יהודית". וכן כתבו תוספות במגילה ד. [ד"ה שאף]. והר"ן על הרי"ף [שבת י. בדפי הרי"ף] כתב: "שאף הן היו באותו הנס. שגזרו יונים על כל הבתולות הנישאות שיבעלו להגמון תחילה, ועל ידי אשה נעשה נס, דאמרינן במדרש דבתו של יוחנן האכילה לראש האויבים גבינה לשכרותו, וחתכה את ראשו, וברחו כולם, ועל זה נהגו לאכול גבינה בחנוכה". והנה הר"ן לא הזכיר את השם "יהודית", אך דבר זה נתפרש בדברי הארחות חיים [סימן יב], וז"ל: "הטעם בזה שאשה חייבת, שאף הן היו באותו הנס... ויש מפרשים שעל ידי אשה בא להם הנס הגדול ההוא, ושמה יהודית כמו שמפורש בהגדה, והיתה בת יוחנן כהן גדול, והיתה יפת תואר ויפת מראה מאד, ואמר לה מלך יון שתשאר עמו, והאכילתו תבשיל של גבינה כדי שיצמא וישתה לרוב, וישתכר מן היין, ויהי כן. וישתכר וישן וירדם, וחתכה ראשו והביאתו לירושלים, ובראות שר הצבא כי מת גבורם, וינוסו. על כן נהגו לאכול תבשיל של גבינה בחנוכה". והט"ז אור"ח סימן תרעה סק"ד כתב "שגזרו היוונים על כל בתולה שתיבעל להגמון תחלה, והרגה אשה בת יוחנן כהן גדול את הראש של האויבים". ומתוך מעשה זה מוכח שיון באו על ישראל מצד גלוי עריות, ומפלתם באה להם כשישראל היו קדושים מן העריות.

(391) היא מלכות רומי, שהחריבה את בית המקדש השני [יומא י.].

(392) קשה, שאינו מבאר כיצד מלכות רביעית קשורה לשנאת חנם, כפי שביאר עד כה בשלש מלכיות ראשונות [נבוכדנצר קשור לע"ז (הקים צלם), מלכות מדי קשורה לשפיכות דמים (מסרה ישראל להמן), ומלכות יון קשורה לגלוי עריות (גזרו שהבתולות יבעלו)], ומאי שנא בזה מלכות רביעית משלש קודמותיה. ואף אם יִמָצא קשר בין מלכות רביעית לשנאת חנם, עדיין תיקשי לך מדוע לא טרח לבאר טיבו של קשר זה. ויש לומר, דלקושטא דמילתא אין צורך לבאר דבר, כי מה שביאר עד כה בנוגע לשלש מלכיות ראשונות אינו משום שבא להורות על השייכות העצמית בין המלכויות לעבירות, אלא שבא לסווג כל מלכות ומלכות לעבירה התואמת לה, דהואיל ויש שלש מלכיות ושלש עבירות, יש צורך למיינם ולסווגם זו עם זו. אך כאשר יש רק מלכות אחת ועבירה אחת [כפי שמלכות רביעית לבדה החריבה בית שני משום שנאת חנם לבדה], הרי הסיווג בין המלכות הבודדה לעבירה הבודדה נעשה מאיליו, ואין שום צורך לבאר את הדבר.

(393) מאמר זה הובא בקיצור וללא ביאור בדר"ח פ"ו מ"ז [רג:], נתיב האמת פ"ג [א, רג.], ח"א לגיטין סב. [ב, קכג:], ובח"א לתמיד לב: [ד, קנא:]. ובח"א לתמיד שם כתב "תלמידי חכמים מרבים שלום - מבואר במסכת ברכות", אך לא זכינו לחידושיו על

מסכת ברכות. וראה בנצח ישראל פל"ט הערה 15. ועכ"פ כוונתו לומר שהשלום עומד כנגד שנאת חנם, ולכך תלמידי חכמים מכפרים על שנאת חנם. ואע"פ שגם על מרדכי נאמר [אסתר י, ג] "כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו", ומשום כך למעלה [לאחר ציון 376] הועמד מרדכי כמגן משפיכות דמים, מ"מ לא היה שייך לומר שמרדכי עומד כנגד שנאת חנם שהחריבה את בית שני, כי מרדכי חי מאות שנה לפני חורבן בית שני, ואיך יגן על דבר שלא היה בימיו.

(394) פירוש - כשם שחנניה מישאל ועזריה הגנו על ישראל מחטא ע"ז, ומרדכי ואסתר הגנו מחטא שפ"ד, ומתתיהו חשמונאי ובניו הגינו מחטא ג"ע, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 369].

(395) בזה מיישב את שאלותיו למעלה [לאחר ציון 364]; (א) וכי לא היו חכמי דורות גם בשאר מלכיות. (ב) מדוע הוזכרו "חכמי דורות" מבלי לפרט את שמם. ועל כך מיישב שבודאי היו חכמי דורות גם בשאר מלכיות, אך במלכות רביעית הם הועילו לכפר על העבירה שהביאה את מלכות רביעית [שנאת חנם], לעומת שאר מלכיות שהיו כפרות אחרות כנגד ג' עבירות חמורות. וכן לא נתפרטו בשמם, כי איירי בכחם הכללי של תלמידי חכמים, שהוא להרבות שלום בעולם. וכדבריו כאן כתב בקיצור בנצח ישראל פ"י [רנח:], וז"ל: "והברייתא מפרש שמעמיד השם יתברך להם בני אדם בכל מלכות ומלכות מצילים מיוחדים, כי כח של מלכות ומלכות מיוחד בפני עצמו, ולכך מעמיד השם יתברך להם בכל מלכות ומלכות בפני עצמו פרנסים כפי מה שראוי לאותו מלכות, וכפי ענין המלכות".

(396) מבאר הסבר שני במה מיוחדים חכמי הדורות במלכות רביעית לעומת שלש מלכיות הראשונות. ועד כה ביאר כי כח כל מלכות ניזון מעבירה מסויימת, וכח מלכות רביעית ניזון מחטא שנאת חנם, וכנגדו עומדים תלמידי חכמים המרבים שלום בעולם. אך מעתה יבאר שדוקא במלכות רביעית היו חכמי הדורות קרובים אל המלכות.

(397) הרביעית [רומי].

(398) כפי שאמרו חכמים [עבודה זרה י:] "אנטונינוס שמשיה לרבי וכו', כי שכיב אנטונינוס, אמר רבי נתפרדה חבילה". ובח"א שם [ד, לה:] כתב: "כי אנטונינוס ורבי... אמרו במדרש [מובא בתוספות שם ד"ה אמר] שאף מן אם אחת היו יונקים, כל כך היו מתקשרים ומשתתפים. כי מסוגלים היו יעקב ועשו, במה שהם אחים יוצאים מבטן אחד, שיהיו יוצאים מהם אנשים מתאחדים ומתקשרים... רצה לומר כל מה שאפשר

להם להתקשר ולהתאחד היו מתחברים... 'נתפרדה החבילה', רצה לומר כי עד עתה היה חבילה בעולם, היינו קשר, שלא היה העולם מחולק, כאשר ראשיהם מקושרים ע"י אנטונינוס, שהוא מלך האומות, וע"י רבי שהוא נשיא ישראל. ועתה נתפרדה החבילה הזאת... והיה לעולם קשר ע"י אלו שניהם, שהיו מתאחדים ומתקשרים, והיו נשמרים מן הגזירות ומן השמדות... ומעתה יש להם לחוש לגזירות, כמו שהיה באותם זמנים... ועל אלו שניהם בפרט מרמז 'שני גוים בבטנך' [בראשית כה, כג], שהכתוב משמע שיהיו נמצאים ביחד, ובכל מקום כשקם זה, נופל זה [רש"י שם], רק כי אנטונינוס ורבי ביחד היו, והיה להם חבור ביחד". וראה להלן פ"ג הערה 59.

(399) כמו שאמרו חכמים [ע"ז י.] "אמר ליה אנטונינוס לרבי בעינא כו' ותתעבד טבריא קלניא כו'", ופירש רש"י שם "קלניא - בת חורין שלא תתן מס לעולם, משום דאית בה רבנן, ואנטונינוס עצמו היה משמש בפני רבי כדלקמן, ומשום הכי היה אוהב לרבנן". ונראה שלא בא לספר בשבחו של אנטונינוס, אלא בא ליישב שאלה מתבקשת; אמנם רבי היה קרוב לאנטונינוס, אך מנין לומר שגם חכמי הדורות הבאים היו קרובים אף הם למלכות, דמהיכי תיתי להשוותם בזה אל רבי. ועל כך מבאר שהסבה לקירבתו של רבי למלכות היתה משום שאנטונינוס אהב את התורה, ומן הסתם שאף שאר מלכי רומי גם כן אהבו את התורה, ולכך שאר חכמי הדורות היו גם כן קרובים למלכות. ונראה להטעים זאת על פי דברי החת"ס לפרשת תולדות [על הפסוק (בראשית כה, כג) "שני גוים בבטנך", שפירש רש"י שהמקרא מוסב על אנטונינוס ורבי], שכתב: "[זהו] דוחק גדול שנתנבא על דור אחד מזמני הגלות שהיה רבי עם אנטונינוס. אבל שמע דברי חכמים וחידותם דברי אלקים חיים... הנה תחלת כוונת יצירת הבנים האלו [יעקב ועשו] היה שיהיה יעקב וכל זרעו לעולם ממלכת כהנים וגוי קדוש נשיא אלקים בעולם, ועשו כזבולון נותן לתוך פיו של ישראל כזבולון. וא"כ יהיה כל ישראל לעולם כמו רבי בדורו, וכל עשו לעולם כאנטונינוס... אך כל זה היה כל זמן שהיה בבטן אמם בתחלת יצירה 'שני גיים', זה אנטונינוס ורבי, 'בבטנך' דייקא". הרי שהואיל ויחס רבי ואנטונינוס הוא כיחס יששכר וזבולון, נמצא שאין יחס זה מקרה, אלא כך ראוי שיהיה, ולכך דין הוא שכך יהיה גם לדורות הבאים.

(400) לשון הגמרא שלפנינו הוא: "רבי לוי אמר מהכא, [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו את יושבי הארץ'". ולשון הפסוק במילואו הוא "ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם לשיכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצררו אתכם על הארץ אשר אתם ישבים בה". ובמדרש [אסת"ר פתיחה ז] ביארו יותר: "רבי לוי פתח

'ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם', מדבר בשאול, בשעה שאמר לו שמואל [ש"א טו, ג] 'עתה לך והכית את עמלק', אמר ליה אזלת זכאה ואיתית חייבא ["הלכת צדיק וחזרת רשע" (מתנו"כ שם)] וחסת עילוי, שנאמר [שם פסוק ט] 'ויחמול שאול והעם על אגג', והא צמחא קיימא מיניה ["והרי מגידול שצמח ממנו עומד לפניכם, ראו הגידול שגידלתם" (מתנו"כ שם)], שהוא עושה לכם דברים קשים לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם, ואיזה זה, זה המן, שאמר להשמיד להרוג ולאבד". וראה הערה הבאה.

(401) להלן [אסתר ד, ה] הביא את המדרש [אסת"ר ח, ד], שאמרו שם "מימיהם של ישראל לא באו לצרה כמו זאת". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 538] כתב: "היו רוצים לעמוד על הבירור, להיות עונש גדול כזה לכלות ולאבד את שם ישראל, 'ולא יזכר שם ישראל עוד' [תהלים פג, ה], כמו שהיה רוצה המן לאבד את ישראל". ובהקדמה למעלה [לאחר ציון 481] כתב ש"צרה זאת הוא לאבדם לגמרי... שהיה צרה זאת צרה גמורה". ולמעלה [לאחר הערה 261] כתב: "בא לומר כי ענין המן היה הפורעניות שלא היה בכל הצרות שעברו על ישראל, כי נמכרו להשמיד ולהרוג ולאבד את כלם". ולהלן [פ"א לאחר ציון 49] כתב: "כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל". ושם [לפני ציון 99] כתב: "פורעניות כמו זה שהוא שנוי סדר העולם, לכלות ולאבד אומה שלימה". והמנות הלוי [קכו.] כתב: "הייתי מפרש כי המבוכה היא רבה בראותם מלך עושה דבר כזה באכזריות ושטף רב ובחמה רבה להשמיד להרוג ולאבד עם עצום ורב מנער ועד זקן טף ונשים, מה שלא נעשה ולא נשמע מיום ברוא ה' אדם על הארץ, עַם שלא נשמע עליהם דבר יתחייבו בזה. גם היות הדבר הזה ביום אחד מיוחד בכל הממלכות, מגדיל האכזריות, ומה לו שיהיה ביום אחד או בימים רבים. אלא שזה מורה על חרון אף ופתאומיות גדול מבלי מתון ועצה". וראה להלן פ"ג הערות 492, 656, ופ"ד הערות 19, 132.

(402) רש"י במגילה [יא.] כתב: "ואם לא תורישו וגו' - אף אלו נענשו על שחמל שאול על עמלק". ובאותו לילה שאגג נשאר חי בבית האסורין, בא על שפחה, ונתעברה, ומכך נולד בהמשך המן [מדרש המובא במשאת משה לאלשיך, אסתר ב, ה].

(403) אמרו חכמים [סנהדרין לט:] "היינו דאמרי אינשי, מיניה וביה אבא ניזל ביה נרגא", ופירש רש"י שם '"אבא' יער, מעצמו של יער יכנס בתוך הגרזן להיות בית יד, ויקצצו בו את היער, וכן עובדיה לאדום, ודוד למואב, והוא יצא מרות המואביה". ובח"א

שם [ג, קנח.] כתב: "פירוש, כי האדם קרוב לפעול בעצמו ממה שהוא קרוב לפעול בזולתו, כי הדבר קרוב לעצמו. ולכך היה עובדיה מתנבא על אדום להביא הפורענות על אדום. והיינו... מיניה וביה נשדיה ביה נרגא, כי רגיל הוא שפורענות יבא על האדם מצד עצמו, מפני שהוא קרוב לפעול בעצמו. ואילו על ידי אחרים אין קרוב כל כך לפעול, ודבר זה מבואר במקום אחר" [אולי כוונתו לדבריו כאן]. ועוד אמרו חכמים [זבחים ג.] "חטאת ששחטה לשם עולה, פסולה. שחטה לשם חולין, כשירה. אלמא דמינה מחריב בה, דלא מינה לא מחריב בה". ונאמר [איכה ג, נא] "עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי", ובעקידת יצחק שער סא, כתב: "וגינה העין הרעה... ולא הבדילו בין אוהב לשונא, כי זה המין מהנזק אינו מבחין בזה, אדרבה, יותר מזיק בדברי האוהב, או בענייני עצמו, כמו שאמר 'עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי'". וכן הוא בתוספות רי"ד [ב"ק פג.]. ובספר מרכבת המשנה למהר"י אלשקר על מסכת אבות [פ"ג מי"ג], כתב: "אמרו על בעל עין הרע שיותר הוא שמזיק את עצמו ממה שיזיק את האחרים" [ראה להלן פ"א הערה 389]. ובקובץ הערות סימן ז אות ד הבין בשיטת תוספות [כתובות ל. ד"ה הכל] שאדם אינו יכול להרוג אחר אלא א"כ נגזר על פלוני שיהרג, אך יכול להרוג את עצמו אף בלי גזירה.

(404) פירוש - לאומה שהיא שונאת את ישראל.

(405) אמרו חכמים [נדרים לב.] "מפני מה נענש אברהם אבינו ונשעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים... שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, שנאמר [בראשית יד, כא] 'תן לי הנפש והרכוש קח לך'". ובגבורות ה' פ"ט [נז.] כתב לבאר: "מפני שהיה מוותר שלא להכניס גרים תחת כנפי השכינה, טעמו כי אברהם נתן כח ויד לאומות להיות גוברים, כאשר לא היה מכניס אותם תחת כנפי השכינה, ובזה היה נותן כח ויד לאומות המתנגדים לישראל, ולפיכך היו גוברים האומות על בניו. ומצאנו בכתוב שהיה זה סבה לתגבורת המתנגד כאשר יתן מקום לו, כמו שאמר [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו יושבי הארץ והיו לשכים ולצנינים בעיניכם וגו'". וכמו כן בשביל שלא היה אברהם ממעט המתנגד במה שאפשר, והיה נותן כח אל המתנגד, היו גוברים עליו כח האומות".

(406) כמו שנאמר [ש"א טו, ט] "ויחמול שאול והעם על אגג ועל מיטב הצאן וגו' ולא אבו החרימם וגו'". ואמרו חכמים [מגילה יב:] "ראו מה עשה לי יהודי, ומה שילם לי ימיני ["איש יהודי ואיש ימיני גרמו לי הצער הזה" (רש"י שם)]. מה עשה לי יהודי, דלא קטליה דוד לשמעי ["שהיה חייב מיתה" (רש"י שם)], דאתיליד מיניה מרדכי, דמיקני

ביה המן. ומה שילם לי ימיני, דלא קטליה שאול לאגג, דאתיליד מיניה המן, דמצער לישראל". ובברכת "אשר הניא" אומרים "המן הודיע איבת אבותיו ועורר שנאת אחים לבנים ולא זכר רחמי שאול כי בחמלתו על אגג נולד אויב" [ראה להלן פ"ב ציונים 82, 115, 118, פ"ד הערה 357, ופ"ח הערה 106].

(407) אודות כחו הרב של המן, ראה למעלה בהקדמה הערות 240, 384, 468, 597, ובפתיחה למעלה הערה 242, ולהלן פ"ג הערה 650.

(408) שנקרא "המן בן המדתא האגגי" [אסתר ג, א]. וביונתן בן עוזיאל [אסתר ג, א] איתא "המן בר המדתא די מזרעית אגג בר עמלק רשיעא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 97]. ולהלן [אסתר ח, ה] כתב: "ויש לפרש גם כן כי כל אשר עשה המן ליהודים לא עשה רק בשביל שנאת אגגי, להנקם מה שעשה שאול לאגג... רק בשביל שנאה".

(409) בגמרא שלפנינו [מגילה יא.] איתא רק "רבי חייא אמר", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ששם איתא "רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן". וראה למעלה הערה 1.

(410) פסוק זה נאמר לאחר הפסוק שהובא במאמרו של רבי לוי, שנאמר [במדבר לג, נה-נו] "ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצררו אתכם על הארץ אשר אתם יושבים בה והיה כאשר דמיתי לעשות להם אעשה לכם". ורש"י [מגילה יא.] כתב "אעשה לכם - אף אלו [ישראל שבפורים] כמעט כלו". נמצא שגם לפי רבי חייא מעשה המן נובע מחמלת שאול על אגג, אך יבאר באופן אחר מדוע נענשו על כך בחומרה, וראה הערה 418.

(411) כמו שנאמר [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלג:] כתב: "[ישראל] מובדלים הם מן האומות במאכלן ובמלבושיהן ובגופיהן ובפתחיהן... [הם] כל הדברים אשר הם שייכים לאדם; האכילה, שהוא קיום האדם, ובו מובדלים מן האומות. כי אין ספק שהאכילה מקיים את הנפש. ועוד הם מובדלים בגופיהם על ידי המילה. ועוד הם נבדלים מן האומות בבית דירה שלהם על ידי מזוזות הפתח, עד שיש כאן הבדל בכל הדברים אשר הם שייכים אל האדם, ולא יהיה כאן שתוף כלל" [ראה להלן פ"ג הערה 419]. ובהמשך שם [תקלד:] כתב: "וכבר בארנו במקומות הרבה, כי האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'... ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:] 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש. ואלו שני דברים, האש והמים, אם נתערבו ביחד, המים מכבין האש. ואם האש עומד רחוק מן המים, ונבדל ממנו, אז

האש מכלה ומייבש המים, עד שלא נשאר דבר בו, ומתיש כחו. ואלו דברים ברורים, והם סגולת ישראל באמת. כי אם מתערבין ומתחברין ישראל לאומות, אז המים, שהם האומות, גוברים עליהם לגמרי, כמו שגוברים המים על האש כאשר מתערב האש לגמרי עם המים. ואם נבדל האש מן המים, הרי האש בכוחו מבטל המים עד שאין נמצאים. וכך אם ישראל נבדלים מן האומות, ועומדים בפני עצמם, הרי הם גוברים על האומות, שהם נקראים 'מים רבים', עד שהם מבטלים אותם, עד שאינם נמצאים. והתבאר לך הפך מחשבותם אשר נבערו מדעת החכמה. כי הבוערים יחשבו כי קירוב אש ומים יהיה שלום ביניהם. וזה אינו, כי ההתחברות להם, אז האומות גוברים ומבטלים חס ושלום אותם. ואם נפרדים ונבדלים, ישראל גוברים עליהם, כל שכן שאינם יכולים להם. וזהו מסגולת אש ומים, אשר אל זה דומים ישראל והאומות" [ראה להלן פ"ג הערה 408, ופ"ד הערה 466].

(412) פירוש - כאשר אינם מורישים אותם מן הארץ, וכלשון הפסוק [במדבר לג, נה] "ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם וגו'", ובזה גופא נחשב שיש לישראל קירוב להם, וכמו שמבאר.

(413) פירוש - כאשר ישראל מתקרבים אל האומות, אין זה נחשב לקירוב בעלמא, אלא זה נחשב להזדהות גמורה עם מהות האומות, והתדמות מוחלטת אל עיקר כחם, וכמו שמבאר.

(414) כפי שכתב בתחילת נתיב אהבת ריע, וז"ל: "ריעו הוא יותר טוב לו מאחיו. וזה כי הריע שהיה איש רחוק ונתקרב אליו, מזה תוכל לדעת ולהבין כי החבור הזה הוא גדול יותר, שאם לא כן לא התחבר אליו, ומפני כך גדול החבור שלהם. ולא כן אחיו, שאין החבור שלהם רק מצד שנולדו מן אב אחד, ואין החבור הזה כמו החבור של הריעים. ודבר זה תבין ממה שמקדים רחוק קודם קרוב, שנאמר [ישעיה נז, יט] 'שלום לרחוק ולקרוב'. ואמרו [ברכות לד:] במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד. מפני שהיה מרחוק, ונתקרב, והחבור שלו יותר. ולכך מקדים לו שלום, שהשלום הוא החבור, וחבור הרחוק קודם". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 114] כתב: "כי זה שחטא ושב אל השם יתברך, הוא יותר מקובל ומרוצה אל השם יתברך. כי אין חדוש אם הצדיק, שהוא בעל צדק בעצמו [ראה למעלה הערה 295], שהוא עם השם יתברך. אבל החוטא אשר הוא שב אל השם יתברך... דבר זה הוא יותר. כי האדם שהוא בא מרחוק, כמו שהוא החוטא שנתרחק מן השם יתברך, ובא עתה להתדבק בו יתברך, אין ספק שהדביקות הזה הוא יותר. כי כמו שתראה ביסוד האש, כאשר הוא למטה ומתנועע

למעלה, ובוודאי דבר זה בשביל גודל הדבוק שיש לאש אל המעלה, אף שהוא רחוק ממקומו, הוא שב אל מקומו אשר יש לאש דביקות לשם לגמרי. ואם לא היה כל כך הדבוק שלו למעלה, לא היה מתנועע כל כך מרחוק. וכן אמרו במדרש [שוח"ט תהלים פרק קמו] על הגר 'ואהבתם את הגר' [דברים י, יט], זה שהניח מקומו ובית אבותיו ובא אליכם להתגייר להתדבק בכם, 'ואהבתם את הגר'. ולכן נאמר 'שלום שלום לרחוק ולקרוב'. כלומר השלום הוא הדבוק שנותן לאחר, והוא יותר אל אותו שבא מרחוק, והדר לקרוב, שאין מורה כל כך הדבוק בו יתברך".

(415) כמו כאן שאהבה זו מתבטאת במה שישראל אינם מורישים את האומות, אלא משאירים אותם על כנן, ובמה ששאול חמל על אגג.

(416) כמו שנאמר [דברים ט, ה] "לא בצדקתך וביושר לבבך אתה בא לרשת את ארצם כי ברשעת הגוים האלה ה' אלקיך מורישם מפניך וגו'". וכן נאמר [דברים יח, יב] "כי תועבת ה' כל עושה אלה ובגלל התועבות האלה ה' אלקיך מוריש אותם מפניך".

(417) כי ישראל באו מרחוק לקבל חוקות הגוים, לעומת הגוים שמנהג אבותיהם בידיהם, ולכך זה מורה על קרבתם הרבה של ישראל לחוקות הגוים. ונאמר [דברים לב, יז] "זבחו לשדים לא אלוה אלהים לא ידעום חדשים מקרוב באו לא שערום אבותיכם", ופירש רש"י שם "חדשים מקרוב באו - אפילו האומות לא היו רגילים בהם, גוי שהיה רואה אותם היה אומר זה צלם יהודי". ושמעתי מאחד מגדולי הדור שליט"א שאמר שגוי יכול להיות סתם גוי, אך "גוי גמור" יכול להיות רק ישראל.

(418) לכך חמלת שאול על האגג הביאה לכך שגזירת הכליון שנמצאת על זרע עמלק הועתקה לישראל, כי חמלה זו מורה על דביקות ישראל בגוים, וישראל נכנסים תחתיהם לקבל את העונש שאמור היה לחול על הגוים. נמצא שההבדל בין פתיחה זו של רבי חייא לפתיחה הקודמת של רבי לוי הוא, שלפי רבי לוי רק ישראל יכולים להזיק לעצמם ביותר, ולא האומות. לכך סכנת המן היתה כל כך גדולה, כי הוא קיבל סיוע מישראל עצמם. ואילו רבי חייא אינו בא מהכיוון ש"כל אחד יכול להרע לעצמו יותר ממה שהוא יכול להרע לאחר" [לשונו לפני ציון 403], אלא שהואיל ומוטל על ישראל למחות את עמלק, לכך כאשר ישראל אינם עושים כן [כמו שאול שלא הרג את אגג], זה מורה על קורבה אהבה גדולה שיש בין ישראל לגוים, וישראל נכנסים תחתם לקבל את מה שאמור היה לכתחילה לחול על הגוי. וראה להלן פ"ד הערות 355, 357, 358.

פרק א

פסוק א

(1) לפנינו בגמרא איתא "אמר רב", אך בעין יעקב איתא "אמר רבי לוי", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה בהקדמה הערה 2, פתיחה הערה 1, ולהלן הערות 231, 555, 571, 647, 746, 808, 859, 935, 1084, 1141, פ"ב הערות 27, 73, 151, 465, פ"ג הערה 197, פ"ד הערה 11, פ"ה הערות 95, 155, פ"ו הערה 4, פ"ז הערה 42, פ"ח הערה 254, ועוד.

(2) "כלומר דומה לו" [רש"י שם].

(3) "בן מזלו, שניהן דעת אחת היה להן" [רש"י שם].

(4) "בקש להחריב - יסוד שיסד זרובבל בבית המקדש בימי כורש לפני אחשורוש, כמו שאמור בספר עזרא [פרק ד]" [רש"י שם].

(5) "שטנה - שנמנה לשטן להם, שלא יבנוהו" [רש"י שם].

(6) "אח - אוי" [רש"י שם]. והמהרש"א שם כתב: "כל שזוכרו אומר 'אח לראשו', יש לפרש כל שזוכרו מצטער ואומר על ראש עצמו אח וצרה. ואי נמי, אומר בדרך קללה על ראש המלך אח וצרה". והמהר"ל להלן [לאחר ציון 30] מבאר כהסברו השני של המהרש"א.

(7) כי "אח" הוא מלשון דומה, וכמו שנאמר [בראשית יג, ח] "ויאמר אברם אל לוט וגו' כי אנשים אחים אנחנו", ופירש רש"י שם "דומין בקלסתר פנים". ונאמר [בראשית לא, מו] "ויאמר יעקב לאחיו לקטו אבנים ויקחו אבנים וגו'", ופירש רש"י שם "לאחיו - הם בניו, שהיו לו אחים נגשים אליו לצרה ולמלחמה". וכן נתבאר מדבריו ש"אח" הוא מלשון "אחד" [גו"א בראשית פמ"ג הערה 60, שם ויקרא פכ"ו הערה 128, ונצח ישראל פמ"ד הערה 29. וראה להלן פ"ט הערה 278]. ובגו"א בראשית פכ"ה אות יט [ז.] כתב: "והאח הוא חצי בשרו, שהרי הם כאילו הם דבר אחד". וראה בסמוך הערה 13. ובח"א לקידושין ל: [ב, קלה:] כתב: "לכך נקראו החכמים 'אחים' [תהלים קכב, ח (כמבואר בנתיב הלשון ספ"ד)], מפני כי השכל הוא מאחד אותם" [ראה להלן פ"ג הערה 200]. והמהרש"א [מגילה יא.] כתב: "קאמר 'אחיו של ראש ובן גילו כו'", דודאי לאו אחיו ממש היה, אלא פירושו 'בן גילו', כי האחים על הרוב דומים זה לזה". וראה להלן פ"ב הערה 228, ופ"ו הערה 368, ופ"י הערה 43.

(8) והנה חיה אחרת שניה לה דמתה לדוב [מצודות דוד]. כי דניאל ראה בחלומו ארבע חיות [דניאל ז, ג], המורות על ארבע המלכיות [קידושין עב.]. ועל החיה השניה נאמר

[דניאל ז, ה] "וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב וגו'", ופירש רש"י שם "תנינה - שעלתה שניה מן הים. דמיה לדוב - זה רמז למלכות פרס שתמלך אחר בבל, שאוכלים ושותים כדוב, ומסורבלים בבשר כדוב".

(9) פירוש - על החיה השלישית לא נאמר שהיא שלישית ["תלתאי"], שלשון הפסוק הוא [דניאל ז, ו] "באתר דנה חזה הוית וארו אחרי כנמר וגו'" [תרגומו: אחרי כן הייתי רואה והנה (חיה) אחרת כצורת נמר].

(10) פירוש - דידוע שתיבת "שנים" מורה על שויון בין שני הדברים, וכמו שנאמר [ויקרא טז, פסוקים ה, ז, ח] בתורה שהיו שני שעירים [ביוה"כ] שלש פעמים, ודרשו על כך במשנה [יומא סב.] שששני השעירים היו שוים במראה בקומה ובדמים. ובגמרא שם [יומא סב:] אמרו "'יקח שני שעירי עזים' [ויקרא טז, ה], מיעוט 'שעירי' שנים, מה תלמוד לומר 'שני', שיהיו שניהן שוים". ולכך תיבת "תנינא" מורה שהחיה השניה שוה לחיה הראשונה. **ואם תאמר**, שעל החיה הרביעית גם כן נאמר [דניאל ז, ז] "וארו חיוה רביעיא", ולא מצינו שהחיה הרביעית דומה לשלישית, ומדוע "תנינא" מורה על דמיון זה יותר. ויש לומר, שהנה מחד גיסא אמרינן כאן ש"שני" מורה על שויון בין השנים, וכמו שנתבאר. אך מאידך גיסא כתב בנצח ישראל פל"ו [תרעד.] ש"לכך נקרא 'שני', על שם שנוי". ובדרוש על התורה [מא:] כתב: "כל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו אי אפשר שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון וזה שני, והוא לשון 'שני' בעצמו" [ראה להלן פ"י הערה 64]. וכיצד יתיישבו שתי הוראות הפוכות אלו [שויון ושנוי] בתיבת "שני". אמנם סתירה זו בנין היא; תיבת "שני" מורה שלולא העובדה שהם שני דברים, לא היה נמצא שום הבדל ביניהם, כי הם דומים ושוים לגמרי בכל דבר, ורק מחמת היותם שני דברים לכך ישנו הבדל ביניהם, שזה ראשון וזה שני. באופן שתיבת "שני" מורה על שנוי שיש רק מחמת שהם שנים, ובזה גופא מוכח שבכל שאר הדברים קיים שויון גמור ביניהם, כי אין השנוי ביניהם אלא משום שהם שנים, ולא אחד. וכל זה שייך למספר שנים, אך מן הנמנע לומר כן בשאר מספרים, שכאשר יש יותר משני דברים, אז הראשון אינו דומה לשני וגם אינו דומה לשלישי, ויש כאן יותר מאשר הבדל אחד בין הדברים. לכך תיבת "תנינא" מורה על השויון בין החיה הראשונה לשניה, לעומת תיבת "רביעיא" שאינה מורה על שויון זה. ומה שכתב כאן שלא נאמרה על החיה השלישית שהיא "תליתא", אין כוונתו לומר שאם תיבת "תליתא" היתה נכתבת אף היא היתה מורה על שויון בין החיות, דזה אינו, אלא כוונתו להורות שאין צורך למיין ולמספר את החיות הללו, והראיה שהחיה השלישית לא נמנתה ונספרה.

(11) כי השם מורה על עיקר הדבר, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ט אות יז, וז"ל: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "יש לך לדעת כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם ה'אדם' בא על שם אדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 221, ולהלן הערה 607, ופ"ב הערות 65, 66]. הרי שהשם מורה על עיקר הדבר. דוגמה לדבר; אע"פ שהשמים מורכבים מאש ומים [רש"י בראשית א, ח], מ"מ שם "שמים" נדרש לחד מאן דאמר מלשון "שם מים" [שם], ולא על שם האש. וביאר זאת הגו"א שם [אות כט] בזה"ל: "כי להך לישנא שדרש 'שמים' 'שם מים', רוצה לומר השם מורה מה עיקר השמים, וזהו 'שם מים'". ובגבורות ה' פי"ח [פב:] כתב: "ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו" [ראה להלן פ"ח הערה 343]. ולהלן [לאחר ציון 789] ביאר שאע"פ שיש בסעודה לחם ויין, מ"מ "עיקר הסעודה נקרא על שם היין". וראה למעלה בהקדמה הערה 276, להלן הערה 790, פ"ב הערות 65, 66, ופ"ג הערה 310.

(12) יש להבין מהי כוונתו במה שכתב "שהיה מלכותו **במאזנים שקול נגד** מלכות נבוכדנצר", ולא אמר בקיצור "שהיה מלכותו דומה למלכות נבוכדנצר" [כפי שיבאר בהמשך], ומה ענין משקל מאזנים לכאן. ואולי בא לבאר שאין נבוכדנצר ואחשורוש זהים זה לזה ממש, אלא שהם דומים ומקבילים זה לזה, וכמו שיבאר בהמשך שנבוכדנצר דומה לזהב, ומלכות פרס דומה לכסף, "וכסף וזהב הם אחים יחד בכל מקום" [לשונו בסמוך]. הרי שלא איירי בזהות גמורה ביניהם [דסוף סוף זה זהב וזה כסף], אלא בדמיון מקביל ביניהם, כדמות שקילה במאזנים.

(13) "אח לראש", ו"אח" הוא לשון דומה, וכמבואר למעלה הערה 7.

(14) לשונו בנר מצוה [נא:]: "אבל המלכות השניה אמר עליה [דניאל ב, לב] 'חדוה ודרעוהי די כסף' [פירוש, חזהו של הפסל וזרועותיו היו מכסף], כי המלכות הזה היה אוהב לאסוף העושר, ו'אוהב כסף לא ישבע כסף' [קהלת ה, ט]".

(15) בדר"ח פ"ו מ"ט [שיג:] ביאר שכסף וזהב הם כנגד חומר וצורה, וכלשונו: "החומר הזך והצרוף הוא נקרא 'כסף', שהוא זך וצרוף. ונקרא הצורה הפשוטה הזכה 'זהב'. ראוי שיקרא החומר הנקי 'כסף' שהוא נקי, והצורה הטהורה 'זהב', כי הוא נחמד למראה, כי הצורה משימה הדבר נראה בפועל". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכח:] כתב: "מצד שני פנים האדם חפץ ורודף אחר העושר; האחד, שיש לו כוסף לקנות ממון רב מצד אהבת העושר, שאוהב ממון, ונכסף אליו, ועל שם זה נקרא 'כסף', לשון נכסף. והשני, שרוצה וחפץ

בעושר לתועלת אליו, שצריך אליו להשלמתו, ולכך נקרא 'זהב' 'זה הב', לצרכו שישלם בו. ולכך העושר נקרא על שם 'כסף' ו'זהב', שמורה על שתי בחינות אלו". הרי ש"כסף" הוא אהבת העושר ללא מטרה מסויימת, ו"זהב" הוא אהבת העושר למטרה מסויימת. וזה בדיוק מקביל לחומר וצורה. ובבאר הגולה באר החמישי [י:] נתבאר שהפשט הוא דומה לכסף, והסוד הוא דומה לזהב [ראה שם הערה 49], והם הם הדברים. ובגבורות ה' שלהי פ"ד כתב: "כי החומר והצורה משלימים מציאות אחד" [ראה להלן הערה 162]. ובגבורות ה' פמ"ג וח"א לסוטה יא: [ב, מט.] ביאר את הפסוק [תהלים סח, יד] "כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ", שהזהב והכסף הם שתי כנפי יונה. וידוע שהכסף הוא ימין והזהב הוא שמאל [זוה"ק ח"ב כד., קטו., קכט:]. וראה להלן הערה 383.

(16) לשונו להלן [ג, ט (לאחר ציון 525)]: "אחשורוש היה מתנגד לישראל, כמו שהם שאר ד' מלכיות שהם מתנגדים לישראל", ונבוכדנצר הוא המלך הראשון מארבע המלכיות. ואחשורוש היה שונא לישראל אף יותר מהמן הרשע [אסת"ר ז, כ, והובא למעלה בפתיחה הערות 43, 300]. והרמב"ם באגרת תימן כתב: "ואתם אחינו האינכם יודעים שבימי נבוכדנצר הרשע הכריחו את ישראל לעבוד עבודה זרה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 372]. **ויש להעיר**, כי בח"א לגיטין נו: [ב, קה:] כתב: "וזה יש לך לדעת, כי נבוכדנצר שהחריב את הבית, לא עשה זה רק בשביל שלא היו רוצים להיות כפופים תחתיו, שהרי מרדו בו, כדכתיב בקרא [מ"ב כד, א], ולא היה נבוכדנצר הרשע מתנגד אל קדושת בית אלקינו כמו זה [טיטוס], שהרי בבית שני היו רוצים להיות כפופים תחתיו, וגם לא מרדו מעולם... ולפיכך כאשר ראה דניאל מלכיות אלו, ראה נבוכדנצר שהיה זהב, ואמר [דניאל ב, לח] 'אנת רישא דדהבא', כלומר שאתה כמו הזהב, שרוצה אתה להיות חשוב כמו הזהב שהוא חשוב. ובשביל שמרדו בו היה מחריב ירושלים". וכן כתב בקיצור בנצח ישראל פ"ה [קטז., והובא למעלה בהקדמה הערה 380]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שנבוכדנצר החריב את הבית מפאת התנגדותו לקדושת ישראל. ועוד קשה, כי בנצח ישראל פ"ה [פז.] כתב: "אמרו חכמים [במדב"ר א, ג] אלמלא היו יודעים האומות מה מועיל להם בית המקדש, היו בונים אותו של זהב. וזה בודאי כך, כי למעלת המקדש ראוי שיהיה בית המקדש שלימות אל כל העולם, לא לישראל בלבד... ואם היו האומות מתנגדים אל בית המקדש, לא היה יכול לעמוד אף שעה אחת, בשעה שהאומות מושלים, שהיו מחריבים אותו. לכך, אף כי האומות מתנגדים לישראל, אבל בית המקדש, לפי שיש צד בחינה אשר בית המקדש הוא שלימות כל העולם, אף

לאומות, ולכך לא נחרב על ידי אומות, רק על ידי שנאת חנם ומחלוקת שנחלקו ישראל, ועל ידי זה נחרב הבית". [ובית ראשון נחרב רק מחמת שישראל מרדו בנבוכדנצר, וסרבו להיות כפופים לו, וכמו שנתבאר]. ואיך כאן מבאר שהתנגדותן של האומות לקדושת ישראל מביאה אותן שיחריבו את הבית. ויל"ע בזה.

(17) אודות שבית המקדש מורה על קדושת ישראל [ולכך המתנגד לקדושת ישראל מתנגד לבית המקדש], כן ביאר בנר מצוה [עד.] שזו סבת התנגדותה של מלכות יון לתורה ולבית המקדש, כי שניהם מורים על המעלה האלקית של ישראל, ויון מתנגדת למעלתה האלקית של ישראל. ובנצח ישראל פ"ד [סו.] כתב: "ומפני שבזמן שבית המקדש היה קיים היו ישראל במעלה עליונה... לכך חורבן שלו היה כאשר חטאו באלו ג' דברים [ג"ע, שפ"ד וע"ז]... וכאשר קבל האדם טומאה... חרב בית המקדש", ושם מאריך בזה עוד. ובנצח ישראל פ"ה [פח:] כתב: "כי בית המקדש הוא מיוחד לישראל בפרט, ומצד בית המקדש מעלות ישראל על האומות". ובגבורות ה' פע"א [שכד.] כתב: "התבאר לך כי בית המקדש הוא שלימות אחרון לעולם... ולכך כאשר אמרו [בהגדה של פסח] 'כמה מעלות טובות למקום', מספר המעלות זו אחר זו עד המעלה האחרונה 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו'... שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות". ובסוף הפרק שם [שכו:] כתב: "כלל הדבר, שבית המקדש היה המדריגה האחרונה והצלחה אחרונה לישראל, ושלימות הכל". ובבאר הגולה באר הששי [שמז:] כתב: "על ידי הבית הזה [בית המקדש] היה חבור ישראל לאביהם שבשמים".

(18) רב אמר "אחיו של ראש, ובן גילו של ראש", שמואל אמר "שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדרה", רבי יוחנן אמר "כל שזוכרו אמר אח לראשו", ורבי חנינא אמר "שהכל נעשו רשין בימיו" [מגילה יא.]. והמהרש"א שם כתב: "גם בתורה נתנו טעם לכמה שמות, ועל כן ראו החכמים ז"ל גם כן בדרשותיהם לתת טעם לקצת שמות, ועל פי מה שאמרו [יומא פג:] 'רבי מאיר דייק בשמא'".

(19) כי שמותיהם של רשעים נדרשים להורות על יציאתם מן הסדר הראוי [כמו שיבאר בסמוך], והואיל ואחשורוש נקרא "רשע" ["שנהנו מסעודתו של אותו רשע" (מגילה יב.)], לכך שמו נדרש להורות על יציאה מן הסדר הראוי למלך. ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.] ביאר ש"לשון 'דת' נופל על הסדר, כדכתיב [אסתר א, טו] 'כדת מה לעשות', ולכך נקרא 'דתן' [במדבר טז, כד], שהיה יוצא חוץ מן הסדר בעזותו". וכן להלן [לפני ציון 125] כתב: "הכל נרמז במלת 'הוא אחשורוש', שמורה כי היה יוצא מן הסדר של

שאר מלכים". כי ארבע הדעות שהובאו כאן שייכות לענייני מלכות אחשורוש, וכפי שיבאר בהמשך. ולהלן [לאחר ציון 44] כתב: "לכך דרשו כי שם 'אחשורוש' מורה על מהותו, שהוא יוצא מן הסדר הראוי, כי כל הדברים אשר נרמזו בשם 'אחשורוש' מורים על שנוי". וראה להלן הערות 47, 57, 823, ולהלן פ"ג הערה 70. ואודות שהמלך שומר על הסדר, ראה להלן הערות 53, 54, 1412.

(20) כמו שביאר בגבורות ה' ר"פ סד [רצא.] את שמותיהם של חנניה מישאל ועזריה, שמורים על מעלותיהם. ובהקדמה לנצח ישראל [ד:] ביאר ששם "יעקב" הוא על שם "שהיה יעקב מקטין עצמו כמו עקב". ובתפארת ישראל ס"פ כא [שכג.] ביאר שאותיות שם "משה" מורות על מהותו העליונה [הובא להלן הערה 618]. וכן ביאר את השם "אהרן" [תפארת ישראל פכ"ב (שלא.)]. ובח"א לב"ב צא: [ג, קכא:] ביאר ששם "שלמה" מורה על שהיתה לו מלכות דוד בשלימות. ולמעלה בהקדמה [לפני ציון 277] כתב: "'אסתר', שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה". ואמרו חכמים [ברכות ז:] "מאי 'רות', אמר רבי יוחנן, שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות".

(21) אודות ההבדל בין שמו של צדיק לשמו של רשע, כן כתב להלן [ב, ה], וז"ל: "במדרש [אסתר רבה ו, ב], הרשעים קדמה לשמם, 'נבל שמו' [ש"א כה, כה], 'שבע בן בכרי שמו' [ש"ב כ, כא]. אבל הצדיקים שמן קודם להן, 'ושמו מנוח' [שופטים יג, ב], 'ושמו שאול' [ש"א ט, ב], 'ושמו אלקנה' [ש"א א, א], 'ושמו בועז' [רות ב, א], 'ושמו מרדכי' [אסתר ב, ה], לפי שדומין לבוראן, דכתיב [שמות ו, ג] 'ושמי ה'', עד כאן. וביאור זה, השם מורה בכל מקום על המהות, נקרא 'אדם', וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה [ב"ר יז, ד], וכן כל שם ושם מורה על המהות. והצדיק שייך אצלו השם קודם, כי הצדיק מציאותו ומהותו אינו יוצא מן הסדר שסדר השם יתברך בבריאה מה שיהיה האדם, ולפיכך אצל הצדיק כתיב 'ושמו מרדכי', כי המהות שלו הוא כסדר הבריאה שברא השם יתברך, לכך השם הוא קודם. אבל הרשע אין לו המציאות בסדר העולם שתאמר המהות הוא קודם, כי אדרבה, הרשע יוצא מן סדר הבריאה, ולכך הרשע הוא קודם לשמו, כי אין מהותו נמצא בסדר העולם... אבל קודם שנמצא לא ימצא לו מהות. רק הצדיק, שאינו יוצא מסדר העולם, לכך מהותו שהוא כסדר העולם, נמצא קודם. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם דברים ברורים".

(22) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר החמישי [קב:] כתב: "כל שם שנקרא אל כל מין, בודאי ובאין ספק שמו מורה מהותו, שהרי כתיב [בראשית ב, יט]

'ויבא אותם אל האדם לראות מה יקרא לו'. ואם השמות כאשר ירצה הקורא, מה חכמה יש בזה, שהכתוב אומר על האדם שקרא שמות לכל, הרי כל אחד יכול לקרוא שמות. ודבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר". ואמרו חכמים [ברכות ו:] "מנא לן דשם גרים", והגמרא דורשת כן ממקרא. ועוד אמרו חכמים [יומא פג:] שאכסנאי אחד היה נקרא בשם "כידור", ור"מ לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח כר"מ. ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא מורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו... דרבי מאיר בדיק בשמיה [יומא פג:], כי השם יורה על עצמותו. וכאשר יש לו שנוי בעצמותו... הגזירה תתבטל, כי יש לו שם אחר. ודבר ידוע כי השם הוא עיקר גדול, כדקיימא לן בברכות [ז:] 'ומנא לן דשמא קגרים'... וכן נוהגים לשנות שם החולים". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב: "השם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו". ובנצח ישראל פ"ה [פב:] כתב: "כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם", ושם הערה 80. ושם פי"ג [שכה:] כתב: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'". ושם פ"מ [תשיד:] כתב: "השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו... כי כל שם מורה על אמתת הדבר מה שהוא". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ושם פי"ד סוף אות כ כתב: "השם מורה על עצם צורתו". ובגו"א שמות פ"ו אות ט כתב על שם הויה בזה"ל: "כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו". ובגבורות ה' פכ"ה [סוף קו:] כתב: "כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". וכן ביאר בתפארת ישראל פל"ג [תצ.], נתיב התשובה פ"ח [לפני ציון 85], ועוד ועוד, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. ולהלן [אסתר ב, ה] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות. נקרא 'אדם' וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה". ודרכו של המהר"ל לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם, וכמו השם "קמצא" [ח"א לגיטין נה: (ב, צט.)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (תס:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין לא. (ב, קלט.)], "משה" [תפארת ישראל ס"פ כא], "אהרן" [תפארת ישראל פכ"ב (שלא.)], ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערות 276, 550, 551, 553, ובפתיחה הערות 66, 212.

(23) "על גודל מלכותו" - על סוג וחוזק מלכותו. ונקט בתיבת "גודל" כי בא לרמוז שארבע הדעות שהובאו בגמרא ["אחיו של ראש", "הושחרו פניהם של ישראל בימיו

כשולי קדירה", "אח לראשו", "הכל נעשו בימיו רשים"] מקבילות לספירות של חג"ת ומלכות, ו"גדול" מורה על חסד [רש"י דברים ג, כד]. ומלכות נבוכדנצר עומדת כנגד חסד, כי נבוכדנצר השחית את בית המקדש [ראה הערה הבאה]. לכך מלכות אחשורוש נחשבת ל"יוצא מן הסדר הראוי למלך" [לשונו למעלה (לפני ציון 19)], כי התנגדות אחשורוש לקדושת ישראל ["בקש להחריב"] היא יציאה מן הסדר של חסד. וראה להלן הערה 36, ופ"ה הערה 397.

(24) פירוש - מלכות אחשורוש היא כעין מלכות נבוכדנצר. ובאסת"ר א, א, אמרו "'אחיו של ראש', אחיו של נבוכדנצר. וכי אחיו היה, והלא זה כשדי, וזה מדיי. אלא זה ביטל מלאכת בית המקדש ["כמפורש בעזרא (ד, ו) 'ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על יהודה וירושלים'" (פירוש מהרז"ו שם)], וזה החריבו, לפיכך השוה אותם הכתוב כאחד. הדא הוא דכתיב [משלי יח, ט] 'גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית', 'גם מתרפה במלאכתו' זה אחשורוש שביטל מלאכת בית המקדש, 'אח הוא לבעל משחית' זה נבוכדנצר שהשחית בית המקדש".

(25) "שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדרה" [מגילה יא.].

(26) פירוש - צרת ישראל המוזכרת במגילה היא דבר גדול, כי המגילה נכתבה ברוח הקודש [מגילה ז.], לכך "מה שכתוב במגילה הזאת הוא דבר גדול מאוד".

(27) רומז לשאלה מתבקשת; הנה שם מורה על מהותו של בעל השם [כמבואר בהערה 22], ואילו לפי שמואל "אחשורוש" נקרא על שם מה שאירע לישראל ["שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדרה"], והרי ראוי שיקרא על דבר השייך לבעל השם, ולא על דבר שהוא חוץ לבעל השם. וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"א [ז.], וז"ל: "וזה שאמר [שם] 'איזהו חכם הלומד מכל אדם'. כי שם 'חכם' בו יתואר האדם עצמו, שנקרא 'חכם'. ומאחר כי שם 'חכם' תואר לאדם, אין ראוי שיתואר בו האדם כי אם כאשר התואר מצד עצמו. כי האדם אשר יש לו בית, כיון שאין הבית תואר לעצמו של אדם, רק שהוא דר שם, לא יתואר האדם ממנו... לפיכך אין ראוי שיתואר האדם על ידי החכמה שהיא זולת האדם, ואין החכמה אליו מצד עצמו. וזה שאמר 'איזה חכם', שראוי שיקרא חכם, זהו אשר הוא 'לומד מכל אדם'. כלומר שמשתוקק אחר החכמה מצד עצמו, עד שהוא לומד מכל אדם. הנה ראוי אדם כזה שיקרא בשם 'חכם', בודאי שלא באה לו החכמה במקרה, רק באשר הוא היה משתוקק אל החכמה עד שלמד מכל אדם, ונחשב החכמה מצד עצמו, שהיה משתוקק לחכמה. אבל אם לא למד מכל אדם, רק מרב אחד שהוא חכם גדול, הרי חכמתו גם כן נתלה ברב, שהוא מן החוץ, לא מצד עצמו, שהרי בשביל חשיבות

הרב קבל החכמה, ואין ראוי שיקרא בשם 'חכם' אדם כמו זה". וא"כ תיקשי לך כיצד "אחשורוש" נקרא על שם דבר שהיה חוץ לעצמו. ועל כך מיישב שהואיל ואירי בדבר גדול, לכך ניתן לקרוא שם אדם על כך. והטעם הוא, שאירוע גדול מטביע את חותמו על כל הנמצאים, ומעתה הוא נכלל במהותו של כל אדם שהיה נוכח בזמן האירוע, לכך "ראוי לבא השם על זה".

(28) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו לא נזכר "בצום ותענית" [כמובא בהערה 25]. אלא שצירף לכאן את דברי המדרש [ב"ר מד, יז], שאמרו שם: '"והנה אימה חשיכה גדולה נופלת עליו' [בראשית טו, יב], 'אימה' זו בבל... 'חשיכה' זו מדי, שהחשיכה עיניהם של ישראל בצום ובתענית". ומצרף להדדי את השחרות של דברי הגמרא [(מגילה יא.) "שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדרה"], עם החושך של מדי. וכן להלן [לפני ציון 275] כתב: '"ויהי' קאי על כל הענין שנזכר במגילה הזאת היה בימי אחשורש, והוא בפרט ראוי אל כל מה שנזכר במגילה הזאת, כי שמו 'אחשורש' מפני שהושחרו פניהם של ישראל בצום ובתענית". אמנם במדרש כאן [אסת"ר א, א] חילקו בין הדברים, שאמרו שם: '"ויהי בימי' [אסתר א, א], אמר רבי יהושע בן קרחה, שהשחיר פניהם של ישראל כשולי קדירה. ורבי ברכיה אמר, שהכחיש ראשן של ישראל בצום ותעניות", ומכך משמע שהשחרת פנים לחוד, וצום ותענית לחוד, ולא שהם דבר אחד.

(29) ולכך "הושחרו פניהם" עומד כנגד גבורה, כי הצרה מורה על הגבורה. ואודות שגודל הצרה הוא "עיקר המגילה", ניתן לבאר זאת בשני אופנים; (א) גודל הצרה מורה שהגאולה אינה במקרה, אלא שבאה להוציא את ישראל מתוך צרתם. ונקודה זו מבוארת היטב בגבורות ה' פנ"ב [רכג:], וז"ל: "תנן בערבי פסחים [פסחים קטז.] מתחיל בגנות ומסיים בשבח... כי אין להתחיל בשבח מיד מבלי שיספר תחלה הגנות, שאז היה משמע שהיתה הוצאה במקרה, שכך קרה שנעשה טובה זאת לישראל, שלא כיון הפועל אל הפעולה. וזה כי יש שני פועלים, האחד הוא פועל במקרה, והשני הוא פועל בעצם. הפועל במקרה; משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני, פועל בעצם ובכונה; כגון מי שרואה ביתו נשרף, ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה כונתו הראשונה שהוא הכבוי מפני השריפה. לפיכך אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקב"ה עשה עמהם מה שעשה. והפעולה היה נמשך אחר הגנות, וזה פועל בעצם, שהיה מכוין על המעשה שעשה,

והוא בשביל הגנות שהיה לישראל, להציל אותם מן הגנות. לכך סמך דבריו אל הגנות, שראה הקב"ה את הגנות, והוציאנו ממצרים. לא כמו המטר שהוא מכבה, שאינו נמשך אל הדליקה, והוא הפסד הבית ומכבה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 108]. כך הצרה שישראל היו נתונים בה מורה שהגאולה אינה מקרית, אלא בעצם, "וזהו עיקר המגילה".

(ב) גודל הצרה מורה על גודל הנס, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 521], וז"ל: "בא להגיד גודל הצרה שהיה להם, ועם כל זה על ידי תפילתם הציל אותם השם יתברך מן האויב. וכל המזמור הזה עד הסוף מפרש כמה גדול תוקף הנס, שעשה השם יתברך להם".

(30) כוונתו לספירת תפארת, שיש בה שני קוים [חסדים וגבורות (זוה"ק ח"ג כח.)], וכנגד צדיק או רשע. ו"שם" שייך לתפארת, וכמו שנאמר [דברים כו, יט] "ולשם ולתפארת". ובגו"א בראשית פי"ב אות ה כתב: "והגדלת השם הוא במדת יעקב לעשות לו שם תפארת, והוא ידוע, וזה 'ואגדלה שמך' [בראשית יב, ג], שאמר 'אלקי יעקב' [רש"י שם]". ואמרו [זוה"ק ח"א נז:] "יעקב דא תפארת". וראה למעלה בפתיחה הערות 110, 195, ולהלן הערה 470. ומקרא מלא הוא [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב". ובנתיב הצדק פ"ב כתב: "וכתיב 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב', ולא כתיב 'זכר רשעים לקללה', מפני שבא לומר כי הרשע שמו אשר הוא בא על עצמו, כי השם בא על עצם הדבר, ירקב, עד שיהיה עצמו נפסד לגמרי, ולא לקללה בלבד, אבל ירקב עד שהוא נפסד בשמו. והצדיק, לא די כי שמו לברכה, אלא זכר של הצדיק בלבד יהיה לברכה, ולא שיהיה לו הקיום בלבד, שהוא הפך הרקבון, אלא שיש לו תוספות ברכה תמיד, כי זהו ענין הברכה שהיא תוספות, ודבר זה מבואר". וכן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצג.], וז"ל: "'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב', ולא כתיב 'זכר רשעים לקללה', מפני שבא לומר כי הרשע שמו, אשר הוא בא על עצמו, כי השם בא על עצם הדבר ירקב, עד שיהיה עצמו נפסד לגמרי, ולא לקללה בלבד, אבל ירקב, עד שהוא נפסד בשמו. והצדיק לא די כי שמו לברכה, אלא זכר של הצדיק בלבד יהיה לברכה. ולא שיהיה לו הקיום בלבד, שהוא הפך הרקבון, אלא שיש לו תוספות ברכה תמיד, כי זהו ענין הברכה שהיא תוספות, ודבר זה מבואר".

(31) מבאר "אח לראשו" הכוונה לראשו של אחשורוש, שהבריות היו מקללים את אחשורוש על רשעתו. וראה למעלה הערה 6. ואודות שדרך הבריות לקלל את הרשע, כן כתב רש"י [בראשית לה, ח], וז"ל: "נתבשר [יעקב] שם באבל שני, שהוגד לו על אמו שמתה... ולפי שהעלימו את יום מותה, שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו עשו, אף

הכתוב לא פרסמה". ואודות היות אחשורוש רשע גמור, כן כתב להלן [ב, ז (לאחר ציון 166)], וז"ל: "כי אסתר צדקת היתה בעצמה, ודבר זה נראה שאסתר היתה עומדת בבית אחשורוש, שהוא רשע גמור, ולא היתה נמשכת אחריו". וכן כתב להלן [ז, ה (לאחר ציון 48)], וז"ל: "כי אחשורוש כל כך רשע היה, והיה נוטה להמן הרשע לגמרי, כמו שהתבאר גודל רשעתו" [ראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, למעלה הערה 19, להלן הערות 113, 188, 994, 1061, פ"ב הערה 170, פ"ג הערה 70, פ"ד הערה 118, פ"ה הערה 58, ופ"ז הערה 50].

(32) לשונו להלן [לאחר ציון 358]: "וההפרש אשר ביניהם, לרבי אליעזר [אסת"ר א, כ] חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך... ולרבי שמואל [שם] דבר זה הוא חשיבות על העם, שיהיה יראת המלך עליהם עד שיהיו שטוחים על פניהם, ולא יהיה המלך בעצמו מראה חשיבות וגדולה בעצמו... כלל הדבר, למר חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם. ולמר חשיבות מלכותו במה שהם תחתיו לגמרי, משפילים לפניו מיראת פניו, וזהו עיקר מלכותו". ורבי יוחנן כאן כנראה אזיל בשיטת רבי שמואל שעיקר המלכות הוא הנהגת המלך עם בני עמו. וכן להלן [ו, ח (לאחר ציון 145)] כתב: "ואלו שלשה דברים [הכתר, הסוס, והלבוש (שהמן ביקש שינתנו למי שהמלך חפץ ביקרו)] גם כן מורים על שלשה שיש למלך; האחד, שהוא נישא למעלה מכל העם, שהוא יותר גדול ויותר עליון מהם, וזה מורה הכתר שהוא על הראש למעלה, מורה שהוא נישא למעלה. ועוד, הוא רודה ומושל בכח שלו על העם, עד שנחשבים העם למטה ממנו, וזה יורה הסוס שהוא רוכב עליו ורודה עליו, כי הסוס הוא מגביה עצמו בהליכתו והוא רוכב ומושל עליו, וכך המלך מושל ורודה בעם... והמלבוש הוא מורה על כבוד עצמו, שהוא נבדל בכבוד מן שאר הבריות... ולכך אמר [המן לאחשורוש] שיש לו ליקח אלו שלשה דברים אשר הם מורים כי יש לאדם זה שעשה טובה זאת למלך להחיותו, והיה מקיים המלכות, ולכך ראוי שיהיה לו אלו דברים גם כן, שהם שייכים למלך". ודעת רבי יוחנן היא שהסוס הוא המורה על עיקר המלכות, ולכך שם "אחשורוש" נדרש ביחס ל"הנהגת מלכותו שהיה נוהג עם בני אדם" [ראה להלן הערה 359].

(33) כוונתו לספירת מלכות, ועליה אמרינן "לית ליה מגרמיה כלום" [זוה"ק ח"א קמ., קע., ח"ב מג., ריח:], ולכך "הכל נעשים רשים בימיו". וראה להלן פ"י [לאחר ציון 1] שביאר בשני טעמים מדוע העם קבל מאחשורוש גזירת המסים; (א) משום מפלת המן ובניו יראו ממנו. (ב) משום גדולת מרדכי כיבדו אותו.

(34) לשון רבי סעדיה גאון [שם]: אכולי בשר שגיא - כלומר ממון הרבה ועושר גדול, כאמור במלכות אחשורוש [פסוק ד] 'בהראותו את עושר כבוד מלכותו', ועושר המן בכללו". ושם ח, ג, כתב: "מדעתי שהוא אחשורוש, ועשיר גדול מכל האובל בשער [שם מקום]".

(35) מהות זו מבוארת היטב בנר מצוה [כח.], וז"ל: "ואמרו בפרק עשרה יוחסין [קידושין עב.] 'וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב' [דניאל ז, ה]. תני רב יוסף, אלו פרסיים שאוכלין ושותין כדוב, ומסורבלין כדוב, ומגדלין שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב. פירוש, שהם מבקשים תמיד לבלוע, כך הוא מדתם. ולכך כתיב אצל מלכות זה במגלת אסתר [אסתר י, א] 'וישם המלך אחשורוש מס על הארץ ואיי הים'. ומה בא הכתוב הזה לומר, מה שאמר ששם המלך מס על הארץ. רק שבא לומר, שכל זה כח אחשורוש, שהיה חסר, ומבקש תמיד למלאות נפשו מן העושר, וזה היה עצם מלכות שניה. וכן אמר דניאל על זאת החיה [דניאל ז, ה] 'וכן אמרין לה קומי אכלי בשר שגיא'. וכן אמרו [מגילה יא.] למה נקרא 'אחשורוש', שהכל נעשו רשין בימיו ["שנאמר 'וישם המלך אחשורוש מס'" (המשך לשון הגמרא שם)]. וכל זה שרצה למלאות נפשו מן תאותו הגופנית. וכאשר ידע המן ענין אחשורוש, רצה גם כן שימכור לו ישראל בעד כסף, שזהו ענין כח אחשורוש, ובזה יהיה חס ושלום בולע את ישראל. ומפני כי אחשורוש תמיד חפץ לבלוע, ולפיכך אמר להמן [אסתר ג, יא] 'הכסף נתון לך', ולא שאין אני רוצה הכסף שלך, רק מקבל אני ממך, וחוזר אני ונותן לך. ולא החזיק בכסף, שזה ודאי היה לו גנאי גדול לקבל כסף, ולתת עם אחד להריגה בשביל כסף. רק בשביל אהבת כסף, היה מקבלו וחוזר ונתן הכסף אליו... כלל הדבר, כי ענין מלכות השניה, שהיה חפץ ורוצה לבלוע הכל". וראה להלן פ"ג הערות 520, 666, ופ"י הערה 1.

(36) בא לבאר הסבר שני ב"צד השוה" שיש לארבע הדעות שהוזכרו בגמרא. ועד כה ביאר שארבע הדעות הללו מורים כיצד אחשורוש עומד כנגד חג"ת ומלכות [ראה למעלה הערה 23], ומעתה יבאר שדעות אלו מורות על קלקולו הגמור של אחשורוש בארבעה צדדים, שהיה פגום בכל צד. ושמעתי לבאר, שהואיל ומזכיר בהמשך פעמיים את הביטוי "בכל צד", כוונתו לארבעה כיווני עולם; צפון, דרום, מזרח ומערב, וכמו שיתבאר לפנינו.

(37) פירוש - כחו של נבוכדנצר הוא בנפש, ששואף להיות "מלך מלכים" [יחזקאל כו, ז], וכפי שכתב בנר מצוה [כז.], וז"ל: "יש ליתן כח נפשי אל מלכות הראשון... וזהו כנגד החלק הנפשי שבאדם, שהוא כח מושל". והנפש היא לשמאל [גבורות ה' פמ"ה (קעד:)],

ושמאל הוא צפון [נצח ישראל פ"ה (פה:), וגבורות ה' פמ"ז (קפז:)], ועל בבל נאמר [ירמיה א, יד] "מצפון תפתח הרעה". הרי שנבוכדנצר עומד כנגד צד צפון. לכך אמר כאן "אחיו של ראש, הוא נבוכדנצר", כי גם אחשורוש מלך על מאה עשרים ושבע מדינה [אסתר א, א]. ואמרו [מגילה יא.] "שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר". וראה להלן הערות 43, 150, 191, 246, 281, 499.

(38) פירוש - זהו העדר האדם מצד הגוף, והגוף הוא כנגד ימין [גבורות ה' פמ"ה (קעד:)], וימין הוא דרום [נצח ישראל פ"ה (פה:), וגבורות ה' פמ"ז (קפז:)]. וראה להלן הערה 440.

(39) אמרו חכמים [אבות פ"ב מ"ו] "אף הוא ראה גולגולת אחת שצפה על פני המים, אמר ליה, על דאטפת אטפוך", ובדר"ח שם [תקצט.] כתב: "פירוש המאמר הזה, כי מה שאמר ש'ראה גלגולת אחת צפה על פני המים', אין הכוונה על פני המים ממש, וכן מה שאמר ש'ראה גולגולת אחת', אין רוצה לומר גלגולת ממש, אבל שראה נשטף אחד, שעקרו אותו מן שרשו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בעולם. וזהו שאמר ש'ראה גלגולת אחת שצפה על פני המים', כי המים מתיחסים לשטיפה. והגלגולת הוא בראש, הוא דומה באדם כמו העיקר באילן. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כי האדם נחשב 'עץ השדה' [דברים כ, יט], ושורש שלו ועיקרו הוא הראש... ואמר שראה אחד נשטף מעיקרו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בישראל". ובגו"א ויקרא פכ"ד אות יג ביאר שאומרים למברך את ה' "דמך בראשך" [רש"י ויקרא כד, יד] משום ש"רוצה לומר כי הוא פוגם בעיקר שהוא ראש לכל, כי המברך השם הרי כופר בעיקר. ולפיכך 'דמך בראשך', כי בראש שלך המיתה גם כן, כאשר חטא הזה הוא בראש ובעיקר גם כן, ולפיכך בא המיתה בראשך, ואין לך חיות" [ראה למעלה בהקדמה הערה 135, ולהלן הערה 58].

(40) פירוש - דבר שאין לו מציאות כלל עומד מול מזרח, כי משם המציאות, כי המזרח תחילת הבריאה וכל המציאות, וכפי שביאר בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח], וז"ל: "כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח, וכמו שתקנו [תפילת שחרית] 'המאיר לארץ ולדרים עליה ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית'". וראה גו"א במדבר פ"ב אות ב, ושם הערה 25, ולהלן הערה 80.

(41) שמעתי לבאר שכוונתו לצד מערב, שההשפעות מגיעות ממערב. ועוד, כי ממונו של אדם מעמיד את האדם על רגליו, וכמאמר חכמים [פסחים קיט.] "זו ממונו של

אדם שמעמידו על רגליו". והואיל והראש עומד כנגד המזרח, לכך הרגלים עומדות כנגד מערב.

(42) בא לבאר הסבר שלישי ל"צד השוה" שיש לארבע הדעות שהוזכרו בגמרא. ועד כה ביאר שני הסברים; (א) ארבע הדעות הללו מורות כיצד אחשורוש עומד כנגד חג"ת ומלכות. (ב) ארבע דעות הללו מורות על קלקולו הגמור של אחשורוש בארבעה צדדים, שהיה פגום בכל צד. (ג) מעתה יבאר שארבע דעות הללו מורות כיצד אחשורוש מקולקל בכל ארבעת חלקי האדם, וכמבואר בהערה הבאה.

(43) נראה שכוונתו לארבעה חלקי האדם, שהם גוף, נפש, שכל, וממון, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקצ.], וז"ל: "ודע כי התנא בא להשלים את האדם בכל חלקיו, וזה כי האדם יש בו אלו דברים; שיש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש בו הגוף, ויש בו הממון, כל אלו דברים כוללים כל הדברים שהם שייכים לאדם". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסה:], וז"ל: "הנה האדם יש בו ד' חלקים אלו, הא' הוא הגוף, הב' הוא הנפש, הג' הוא השכל, הד' הוא ממון של אדם, אף כי אין הממון הוא האדם עצמו, הרי בארנו כי גם הממון נכנס בגדר האדם, לפי שהממון הוא חיותו, ויש שממונו חביב עליו יותר מגופו [ברכות סא:], ודבר זה בארנו כמה פעמים". וכן כתב בח"א לעדיות ד: [ד, סב.]. ושמו של דבר חל על כל חלקיו, וכמו שכתב בבאר הגולה הבאר השביעי [שסד.], וז"ל: "האדם נקרא בשם 'אדם' בשביל נפש המדברת שבו, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש מדברת, ועל כולם יקרא שם 'אדם'". ובדר"ח פ"ד מט"ז [שמג:] כתב: "אם הוא זנב לאריות, מכל מקום שם 'ארי' נקרא על הכל ביחד, שאף על הזנב של הארי יש שם 'ארי'. ואל יהא ראש לשועלים, שאף על הראש שם 'שועל', ולפיכך יהא זנב לאריות, ואל יהא ראש לשועלים". **לכך שם** "אחשורוש" נאמר על ארבעת חלקי האדם; הדעה הראשונה סוברת ששם "אחשורוש" מורה שהוא דומה לנבוכדנצר מלך בבל, ומלכות זו מורה על הגוף, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ח [נא:], וז"ל: "יש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו. ומלכות בבל לא היה רוצה רק לשעבד אותם בגוף, כדכתיב [ירמיה כז, יב] 'הביאו עצמכם בעול מלך בבל וחיו'. ולא תמצא שהיה נבוכדנצר חפץ רק עול על ישראל, ולפיכך לא היה שיעבוד של מלכות רק בגוף" [הובא למעלה בפתיחה הערה 204]. הדעה השניה סוברת ששם "אחשורוש" מורה על הצום ותענית שהיו לישראל, שזהו כנגד הנפש, וכמו שנאמר [ויקרא טז, לא] "ועניתם את נפשותיכם". ובנתיב התשובה פ"ז [לאחר ציון 48]

כתב: "יושב בתענית הרי מחסר נפשו... מענה נפשו". הדעה השלישית סוברת ששם "אחשורוש" מורה על ראשו, שבו נמצא השכל, וכפי שכתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 227], וז"ל: "כי ראשו של אדם שם השכל". הדעה הרביעית סוברת ששם "אחשורוש" מורה על הממון, שנעשו רשים בימיו.

(44) כי כבר השריש שרק שם שיש לו משמעות מסויימת יש לדרשו, אך שם עצם רגיל אינו מחייב דרשה, שנאמר [בראשית י, יג] "ומצרים ילד את לודים ואת ענמים ואת להבים ואת נפתוחים", ופירש רש"י שם "להבים - שפניהם דומים ללהב". והרא"ם שם הקשה על רש"י "לא ידעתי מי הכריחו לפרש זה השם מכל שאר שמות". וכתב על כך הגו"א שם אות ד בזה"ל: "דכל שם אשר יש לו פירוש, כזה, שהוא לשון 'להב' וכיו"ב, על כרחך נקראים על ענין מה, דאין אדם קורא אותו בשם להב אלא אם כן יש לו שייכות, דאם לא כן, למה יקרא אותו בשם להב, אחר שאין לו שייכות. בשלמא שאר שמות, 'ענמים' ו'לודים', וכיוצא בזה, כיון דאין שום ענין נקרא בשם 'ענמים', יש לקרוא אותו בשם 'ענמים'. אבל להיות קורא אותו בשם 'להבים', למה יקרא אותו בשם 'להבים'. ולפיכך צריך לומר דפניהם דומים ללהב". וכן חזר וביאר שם פכ"ג אות ד, פל"ו אות יב, ובשמות פי"ח אות ג. לכך יש לבאר מה ראו חכמים לדרוש שם "אחשורוש", הרי זהו שם שאין לו שום משמעות מסויימת.

(45) כי רק נאמר [אסתר א, א] "ויהי בימי אחשורוש". והרגילות היא להזכיר תיבת "מלך" בפסוק מעין זה, וכגון [בראשית יד, א] "ויהי בימי אמרפל מלך שנער", וכן [ישעיה ז, א] "ויהי בימי אחז בן יותם בן עוזיהו מלך יהודה", וכן [ירמיה א, ג] "ויהי בימי יהויקים בן יאשיהו מלך יהודה". וכך דייקו על הפסוק [מ"א ב, א] "ויקרבו ימי דוד למות ויצו את שלמה בנו לאמר", ולא נאמר "ויקרבו ימי המלך דוד למות", אלא שנאמר [קהלת ח, ח] "ואין שלטון ביום המות", ופירש רש"י שם "ואין שלטון - של שום מלך ניכר ביום מותו. בכל מקום אתה מוצא 'והמלך דוד', וביום מותו 'ויקרבו ימי דוד למות', לא הוזכר מלכות כאן" [מקורו בקה"ר (ח, יא)]. הרי שהשמטת תיבת "מלך" מחייבת הסבר.

(46) לשונו למעלה [לאחר ציון 18]: "הכל מסכימים כי שמו [של אחשורוש] מורה שהוא היה יוצא מן הסדר הראוי למלך, כמו השם שהוא לצדיקים אשר מורה השם על הפלגתם במעלה, ואצל הרשע יורה השם על שהוא יוצא מן הסדר הראוי. והשם בא על המהות, ופליגי מה הוא המהות של אחשורש".

(47) כמבואר בשלשת הסבריו למעלה שארבע הדעות שהוזכרו בגמרא מורות על יציאה מן הסדר הראוי [של חג"ת ומלכות, כיווני העולם, וארבעת חלקי האדם]. ו"שנוי" מורה

על היציאה מן הסדר, וכפי שכתב להלן [פ"ד (לאחר ציון 49)], וז"ל: "כל דבר שמגיע לצדיק שהוא יוצא מן הסדר, והוא שנוי גדול כמו זה, צריך לזה סבה". ובנתיב התורה פ"א [נד.] כתב: "כי כאשר יוצא האדם מן הסדר בשנוי אשר יש לו במחשבותיו... התורה מחזיר אותו אל הסדר". ובנתיב העבודה פי"ז כתב: "וזה ראוי למי שיוצא מן הסדר הראוי, ונמשך אחר השנוי, ואחר זה נמשך עוד שנוי לגמרי". וראה להלן הערות 101, 800, ופ"ד הערה 50.

(48) כפי שלמעלה [לאחר ציון 20] השוה את השם "אחשורוש" לשמו של הרשע, ששמו מורה "על שהוא יוצא מן הסדר הראוי" [לשונו שם], וראה למעלה הערה 19. וכבר השריש ש"כל שנוי רע" [לשונו למעלה בפתיחה (לפני ציון 16, ולפני ציון 47)]. ולכך "השם הזה הוא גנותו".

(49) כי עניינו של מלך הוא הכבוד, וכמו שמברכים על מלך של אומות העולם "שנתן מכבודו לבריותיו" [ברכות נח.], ואמרינן "ברוך שם כבוד מלכותו" [פסחים נו.]. ולהלן [לאחר ציון 407] כתב: "אחשורש שהיה מלך פרס ומדי, ראוי לו בשביל זה מלבושי כבוד... המלך ראוי לו הכבוד מצד שהוא מלך", וראה למעלה בפתיחה הערה 166, ולהלן הערות 359, 962, 1074. ואם תאמר, הרי מצינו שנאמרה תיבת "מלך" על גנאי, וכמו שנאמר [מ"ב כא, יא] "יען אשר עשה מנשה מלך יהודה התועבות האלה הרע מכל אשר עשו האמורי אשר לפניו ויחטא גם את יהודה בגלוליו". ואולי יש לומר, שנהי שמצינו שמלך עושה דבר של גנאי, מ"מ אין הגנאי מורה על מהותו של המלך, אלא על מעשיו, ומהות לחוד ומעשים לחוד. אך שם "אחשורוש" מורה על מהות של גנאי [כי שם מורה על מהות], לכך אין לומר "המלך אחשורוש", כי אז תיבת "מלך" מודבקת למהות גנאי, והואיל ו"מלך" הוא שם הכבוד, אין להדביקו למהות גנאי. אך קשה, שכבר בפסוק השני במגילה נאמר [אסתר א, ב] "בימים ההם כשבת **המלך אחשורוש** על כסא מלכותו אשר בשושן הבירה", הרי שאחשורוש הוזכר בשם "המלך אחשורוש", וכך הוזכר פעמים רבות במגילה [שם פסוקים ט, י, טו, יז, שם פרק ב, פסוקים א, יב, טז, ועוד], ומדוע רק בפסוק הראשון במגילה הושמטה תיבת "המלך". ואולי יש לומר, שלאחר שכבר למדנו מהשמטת תיבת "המלך" בפסוק הראשון את עניינו ומהותו של אחשורוש ["שהוא יוצא מן הסדר הראוי" (לשונו כאן לפני ציון 45)], שוב אין צורך להשמיענו זאת שנית, וחזר לנקוט בתיבת "המלך", כי סוף סוף היה מלך. וראה בסמוך הערה 52.

(50) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 262]: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך

לייסרם, ולא לכלותם לגמרי... מלך שהוא עומד על ישראל, אינו מבקש לעקור את הכל". וראה למעלה בפתיחה הערה 401, ולהלן ציון 99, פ"ג הערות 492, 533, 656, פ"ד הערה 19, ופ"ו הערה 225.

(51) פירוש - אסתר הפליגה בזרות שהיתה לישראל, שאמרה [אסתר ז, ד] "כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואילו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי וגו'", ופירושו שאינה יכולה להחריש מול מעשה כל כך זר, שאומה שלימה נמכרה להשמדה ולהריגה, ואילו היו נמכרים לעבדות היתה מחרישה, כי אין בכך מעשה כל כך זר.

(52) לפי הסבר זה אין השמטת תיבת "המלך" משום שאין ראוי להזכיר שם כבוד ["המלך"] אצל שם גנאי ["אחשורוש"], וכהסברו הראשון, ובבחינת "הרחק מן הכיעור" [חולין מד:], אלא שהזכרת תיבת "המלך" היתה נוגדת למכוון בפסוק זה, שהואיל ומעשה המגילה יוצא מהסדר הראוי, ושם "אחשורוש" מורה שהוא בעצמו יוצא מהסדר הראוי, לכך מעשה המגילה שייך בדוקא לשם "אחשורוש", ולא לשם "המלך אחשורוש", כי "המלך" מורה על הסדר [כמו שיבאר]. נמצא ששם "אחשורוש" בלבד הוא הפתיחה הראויה למעשה המגילה, ואדרבה, השם "המלך אחשורוש" היה סותר לענין המגילה. ולפי הסבר זה לא יקשה מדוע בהמשך המגילה הוזכר השם "המלך אחשורוש" פעמים רבות [כפי שהוקשה למעלה בהערה 49 להסברו הראשון], כי פתיחת המגילה היא ראש לכל המגילה [ראה להלן הערות 58, 169], ותורף המגילה הוא מה שאירע לישראל שאומה שלימה ניתנה להריגה. אך המשך המגילה אינו עוסק בכותרת למגילה, ושוב אין מניעה מלומר "המלך אחשורוש".

(53) לשונו להלן [פסוק כב (לאחר ציון 1409)]: "אחר שראה אחשורוש המעשה הזה של ושתי, שלא היה כסדר העולם, שבסדר העולם האשה היא תחת בעלה, אבל ושתי היתה ממאנת לשמוע בדבר שהוא סדר העולם ומנהגו [פסוק יב]. והמלך מוכן ועומד שיהיה שומר הסדר, וכאשר ראה אחשורוש שנוי הסדר בושתי, חשב כי דבר זה גנאי למלך, אשר הועמד לשמור הסדר והנהגה. לכך כתב שיהיו כל המדינות נוהגים כסדר, בין הנהגת הבית שיהיה כסדר, ובין הנהגת כלל המדינות. לכך אמר שיהיה כל איש שורר בביתו, והכל יהיה על פיו, והוא צווי אל בעל הבית שיהיה משגיח על ביתו ויהיה משתורר עליהם, ויהיה הנהגת ביתו כסדר עולם... וזהו כבוד המלך אשר הוא לשמירת הסדר". ואם תאמר, הרי מבאר כאן שמהותו של אחשורוש היא יציאה מן הסדר, ואילו להלן [פסוק כב] מבאר שאחשורוש שומר על הסדר. ויש לומר, שלהלן איירי במה שאחשורוש חושב על עצמו, אך כאן איירי במה שאחשורוש הוא אליבא דאמת. ומעין

זה אמר בלעם להקב"ה [רש"י במדבר כב, י] "אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים". וראה להלן הערה 1413.

(54) כמבואר בהערה הקודמת. ובתפארת ישראל פ"ד [עב.] כתב: "כמו המלך שהוא שומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי". ובהמשך הפרק [פב.] כתב: "מלך שומר הסדר שלא ישתנה, כמו שהוא ענין המלך". ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי השם יתברך ברא המינים ונוהגים ענייניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול... וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר ענייניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי" [ראה להלן פ"ו הערה 280]. ובח"א לגיטין ו: [ב, צא.] כתב: "ואל יהא מעשה פילגש בגבעה קל בעיניך, כי היה... כאשר היו ישראל בלי מלך, ולא היה להם סדר. ולכך מעשה פלגש בגבעה כתיב בסוף ספר שופטים [פרק יט], אשר כל ספר שופטים מדבר בה מעשי ישראל כאשר היו בלי מלך". ובח"א לב"ב טז: [ג, ע:] כתב: "כי המלכות הוא הסדר אשר מקבלים מן המלך, וקודם שבא המלכות אל העולם, היה ההעדר אל זאת המדריגה, ולא היה שום סדר" [הובא למעלה בפתיחה הערה 41]. ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.] כתב: "ענין המלך... מסדר את העם בסדר הראוי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכז.] כתב: "המלך הוא מסדר הכל... המלך הוא עצם הסדר". ובדרשת שבת הגדול [רז.] כתב: "כי כאשר תראה סדר במדינה תדע כי יש מלך מסדר הכל, וכאשר אין סדר להם, תדע כי אין להם מלך". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ מו, ונתיב הזריזות פ"א. וראה להלן הערה 1412, ופ"ג הערה 402.

(55) שנאמר [דניאל ט, א] "בשנת אחת לדריוש בן אחשורוש מזרע מדי אשר המלך על מלכות כשדים", ופירש רש"י שם "לא זהו אחשורוש שבימי המן, כי הוא מלך פרס היה, וזה דריוש המדי". ולפי זה מה שכתב כאן "שהיה עוד במלכי **פרס** ומדי מלך שנקרא 'אחשורוש'" הוא לאו בדוקא, כי המלך האחר הזה הוא במלכי מדי, ולא במלכי פרס. וראה הערה הבאה.

(56) כן ביאר הראב"ע כאן, וז"ל: "וטעם 'הוא אחשורוש'... יתכן שיהיה במלכי פרס הקדמונים מלך שמו אחשורוש, ושניהם היו מלכים על פרס ומדי, רק זה אחשורוש השני מלך על מדינות אחרות, שהן בין הודו ובין כוש". וכן כתב כאן במנות לוי בשם הראב"ע.

ובספר יוסף לקח כאן כתב: "וירצה בזה שלהיות שבדניאל נאמר אחשורוש מזרע מדי, הוצרך לומר בספורנו 'הוא אחשורוש המולך מהודו ועד כוש', כדי לשלול ולומר שאינו זה אותו אחשורוש אביו של דריוש... עד כאן לשון מהר"ם עראמה". ושם הקשה על כך כמה קושיות. וכן הגר"א כאן, על דרך הפשט, כתב: "'הוא אחשורוש', מפני שהיה אחשורוש אחר, והוא אבי דריוש המדי הראשון, כמו שאמר דניאל 'בשנת אחת לדריוש בן אחשורוש מזרע מדי', וגם הוא מלך... ולא מלך אלא על פרס ומדי בלבד... לכך כתב כאן 'הוא אחשורוש המולך מהודו וכו'", שאחשורוש הראשון לא מלך אלא על פרס ומדי לבד". וכן כתב הרא"ם [בראשית ב, יד], וז"ל: "כי מלת 'הוא' אינה נאמרת רק על הדבר המפורסם, היותר ידוע, כדי להודיע בו הנעלם, כמו, 'הוא אחשורוש המולך מהודו ועד כוש', לא אחשורוש האחר, כי מצאנו 'דריוש בן אחשורוש'".

(57) והואיל ונאמר [ש"א כד, יג] "כאשר יאמר משל הקדמוני מרשעים יצא רשע", וכן אמרו [סנהדרין ח.] "מגלגלין חובה על ידי חייב וזכות על ידי זכאי", לכך מן הנמנע שתבוא טובה לישראל מאחשורוש הרשע, ובעל כרחך שכל מה שעשה אחשורוש הכל היה מן השם יתברך בלבד. וכן להלן [לפני ציון 1157] כתב: "כי הוקשה להם איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו. כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל", ושם הערה 1159. ולהלן פ"ג [לאחר ציון 68] כתב: "כי מאחר שאחשורוש גדל את מרדכי, ודבר זה סבה שיהיה נבנה בית המקדש. ואחשורוש הוא רשע, ואין לו דבר הזה". ולהלן פ"ה [לאחר ציון 55] כתב: "כל זה בא לומר כי כל הגאולה היה מן השם יתברך, כי אף שהיה אחשורוש אוהב אסתר מאוד, מכל מקום כאן שיהיה התחלת הגאולה, שמשעה זאת היתה הגאולה תמיד מוספת עד שהיתה גאולה לגמרי, ואין ראוי שיהיה התחלת הגאולה מן הרשע אחשורוש, רק מן השם יתברך... כי השם יתברך עשה זאת בעל כרחו של אחשורוש". דוגמה לדבר; הקב"ה אסר על בלעם לברך את ישראל, משום ש"אינם צריכין לברכתך, 'כי ברוך הוא' [במדבר כב, יב], משל שאומרים לדבורה לא מדובשיך ולא מעוקציך" [רש"י שם]. ובגו"א שם אות כג כתב: "אף על גב דלבסוף היה מברך את ישראל [במדבר כד, י], אותם הברכות מפי הקב"ה על כרחו של בלעם [סנהדרין קה:], ברכות כאלו היה רוצה [הקב"ה] שיברך להם, אבל לברך מעצמו, לא, כי כל ברכה של בלעם, עם הברכה דבוק דברים שאינם של ברכה, והם רעות". הרי שהברכות ניתנו מה' דרך בלעם, אך לא על ידי בלעם. וכך הטובות שבמגילה נעשו מה' דרך אחשורוש, אך לא על ידי אחשורוש. ואודות רשעות אחשורוש, ראה למעלה הערה 19, להלן הערה 823, ופ"ג הערה 70.

(58) ותחלת המגילה כוללת את כל המגילה, כפי שהראש כולל את כל ההמשך, כי הראש הוא שורש הכל, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 135, ובפרק זה הערה 39. וכן להלן [לפני ציון 269] כתב: "ופירוש זה כי 'ויהי בימי אחשורוש' קאי על כל המגילה, שרוצה לומר כי מה שמדבר ממנו המגילה היה בזמן אחשורוש, דהיינו מעשה המן ומרדכי". וראה גו"א שמות פ"ל אות ז [שצב.], ולמעלה הערה 52. ובדר"ח פ"א מי"ח [תסד.] כתב: "תמצא כי ראשית המאמר [המאמר הראשון של עשרה מאמרות] מתחיל בכלל העולם; 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ' [בראשית א, א], שדבר זה כלל העולם, כי הכל נברא ביום הראשון... בתחילת הבריאה נזכר בריאת כלל העולם, כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל". ושם פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן, שהשורש יש לו מקום בארץ". ובגבורות ה' פנ"ז [רנד:] כתב: "מכת בכורות... הוא נגד מאמר 'בראשית', שהבכור הוא ראשית לבאים אחריו, והוא נגד מאמר 'בראשית', שהוא ראשית הבריאה גם כן, ושניהם ראשית הם. וכמו שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות [רש"י שמות ט, יד], כך מאמר 'בראשית' שקול נגד כל המאמרות". ובגבורות ה' שם הוצאת מכון מהר"ל הערה 24 הביאו מדבריו בכתב יד, שכתב: "ולפיכך לא נאמר אצלו 'ויאמר', כי האמירה היא אמירה פרטית, אבל 'בראשית' כולל כל המאמרים, לכך לא נאמרו אצלו לשון 'ויאמר', ומפני זה כולל המאמרים, כי דבר שהוא ראשית ותחילה, בכחו כל שבא אחריו". ובגבורות ה' פ"ל [קיח:] כתב: "האבות כוללים התולדות שיצאו מהם גם כן". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל. רק כי אינו בענין קרוב, רק בענין רחוק, כי הכל הוא בכח התחלה, ואינו בפועל הנגלה". ולהלן [לאחר ציון 222] כתב: "כאשר כובש התחלה, בזה כובש הכל". וכן הוא בתפארת ישראל פמ"ז [תשלט:], וח"א לב"מ פה: [ג, מב:]. **דוגמה לדבר**; הפסוק הראשון בתורה ["בראשית ברא וגו'"] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח]. וראה למעלה בפתיחה הערות 226, 227, להלן פ"ד הערה 154, ופ"ו הערה 307.

(59) לפי זה כאשר אמרינן "'הוא אחשורוש' הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו", ההדגשה היא על "ועד סופו", שאע"פ שבסוף אחשורוש עשה טובות לישראל, מ"מ הואיל והוא היה רשע גם בסופו, בעל כרחך שטובות אלו באו מה' ולא מאחשורוש. וכן פירש השפת אמת [מגילה יא.], וז"ל: "'אחשורוש הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו כו", נראה בכל הני דלרבותא נאמרו, דאפילו אחר שנשא אסתר הצדקת, נשאר רשע". והנה למעלה בפתיחה [לאחר הערה 301] כתב: "ובא ליישב מה שנראה כי אחשורוש היה מוכן לאבד את ישראל [אסתר ג, י], ואחר כך היה מוכן להיות על ידו הטוב ליהודים [אסתר ח, יא]. ואין זה רק כאשר מושל המן הרשע, היה נמשך אחשורוש אחר הרע. וכאשר היה מושל מרדכי ואסתר, היה נמשך אחשורוש אחר הטוב. ודבר זה יסוד ועיקר למגילה הזאת". הרי שתלה את הטובות שעשה אחשורוש בממשלת מרדכי ואסתר, ואילו כאן תלה זאת ביד ה', ובעל כרחך שחד הוי. וכן למעלה בפתיחה [לפני ציון 347] ביאר את הפכפכיותו של אחשורוש בזה"ל: "כאשר נגמרו הקללות... אז היה מתהפך השם יתברך מדתו עליהם לרחמים, כאשר כבר כלו כל הקללות. ולכך אחשורוש, שמכרם להמן, הוא עצמו נהפך עליהם לטוב". וראה למעלה בפתיחה הערות 303, 305, 351. ולהלן פ"ד [לאחר ציון 94] הזכיר בקצרה את דבריו כאן.

(60) "יש לנו עוד 'הוא' הטוב מכל אלה, 'הוא ה' כו'" [מתנו"כ ב"ר לז, ג].

(61) "מיוחדים בעולם" - ידועים בעולם.

(62) כמוזכר בכל מקום. וראה במכלול לרד"ק שער שער דקדוק השמות, ד"ה עשרה, והראב"ע בספרו מאזניים [דפים כב-כד].

(63) פירוש - כשם שאות ה"א [שהיא גימטריה 5] מיידעת את הדבר [שנקראת "ה"א הידיעה"], כך דברים ידועים באים בחמשה, ולכך מספר הצדיקים הידועים והרשעים הידועים הוא חמשה.

(64) רש"י בראשית ב, ד "בהבראם - בה' בראם, שנאמר [ישעיה כו, ד] 'ביה ה' צור עולמים', בב' אותיות הללו של השם יצר שני עולמים, ולמדך כאן שהעולם הזה נברא בה"א רמז שירדו למטה לראות שחת, כה"א זאת שסתומה מכל צדדים, ופתוחה למטה לרדת דרך שם" [מקורו ממנחות כט:]. ובדר"ח פ"ה מ"א [טו.] ובנר מצוה [טו.] ביאר מדוע עולם הזה נברא באות ה"א.

(65) לעומת עוה"ב שנברא באות יו"ד [מנחות כט:], כי הגלוי מההעדר הוא רק בבריאת העוה"ז ולא בבריאת העוה"ב, שהרי כפי הנהגת האדם בעוה"ז כך יהיה חלקו בעוה"ב. נמצא שבעוה"ז האדם זורע, ובעוה"ב האדם קוצר [ראה אלשיך משלי י, ה], ואין קצירה

גלוי מההעדר. ואדרבה, "העולם הבא יש לו מדריגה נעלמת וצפונה, דכתיב [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'" [לשונו בתפארת ישראל ס"פ טו]. ואות יו"ד מורה על הנסתר [גבורות ה' פכ"ה (קו.). ובדרשת שבת הגדול (ריא:) כתב: "כמו 'יאמר' 'ישמור' מורים על נסתר"]. לכך עוה"ז, שהוא עולם גלוי ונמצא, בריאתו היא באות ה"א המגלה. ואילו עוה"ב, שהוא עולם צפון ונסתר, בריאתו היא באות יו"ד הנסתרת.

(66) לשונו בדרוש לשבת תשובה [עט:]: "האות השני [משם הויה] הוא הה"א, מורה כי הוא יתעלה מחויב המציאות, כי לשון ה"א כמו [בראשית מז, כג] 'הא לכם זרע', רצה לומר הנה נמצא לכם זרע. ובכל התלמוד ובמשנה כאשר שמשו בלשון 'הא לך' [שביעית פ"ח מ"ד, סוכה מא.], מורה מלת 'הא' על הישות ועל המציאות, ודבר זה ידוע" [ראה להלן פ"ד הערה 157, ופ"ז הערה 166]. ובתפארת ישראל פ"ל [תנב.] הביא את מאמרם [ברכות ו:] שהתורה ניתנה בחמשה קולות, וכתב לבאר: "וביאור דבר זה, כי אף שהיה במתן תורה ברקים וענן כבד [שמות יט, טז-יט], לא היה אחד מהם חמשה, רק הקולות... היו חמשה. ודבר זה מפני כי הקול מורה על המציאות, שזה ענין הקול שהוא יוצא אל המציאות, והוא נמצא ונשמע אל אחר... כי דברים שאין להם מציאות בשלמות הוא יושב דומם, כדכתיב [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'... וכאשר נתנה התורה, ויצא הסדר השכלי לפעל, שקודם זה לא יצא סדר השכלי אל המציאות בפעל, ועתה יצא לפעל, היה עם זה קולות, שהקול מורה על היציאה לפעל אשר לא היה קודם, שזה ענין הקול... התורה היא מציאות שלם ואינה מציאות חלק, לפי שהתורה היא צורת כל העולם והשלמתו... ולכך נתנה התורה בחמשה קולות, ולא נתנה בשנים ושלש, כי חמשה קולות הוא ההתפשטות המציאות לכל צד, והאמצעי שבתוכם, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל. הנה מורים חמשה קולות על יציאה לפעל שלם, שהוא מתפשט בכל צד, כמו שהיא התורה השלמת כל העולם". וצרף לכאן שיש חמש מוצאות הפה [ראה רש"י ויקרא יט, טז]. וראה בדר"ח פ"ב הערה 1039.

(67) אודות שאברהם אבינו הכיר את בוראו, כן אמרו חכמים [נדרים לב.] "בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו". ואודות שאברהם אבינו היה הראשון, כך עולה מדרשתם ז"ל על הכתוב [ישעיה מא, ב] "מי העיר ממזרח צדק יקראהו", שדרשו [ילקו"ש שם רמז תמ"ז] "ישנים היו אומות העולם מלבוא תחת כנפיו של הקב"ה, ומי העירם לבוא תחת כנפיו, אברהם". וכן דרשו על הכתוב [בראשית יב, ח] "ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם ה'", "אל תקרא 'ויקרא', אלא 'ויקריא', מלמד שהקריא את שמו של הקב"ה לכל עובר" [ילקו"ש שם רמז צ"ה]. ואברהם אבינו הוא הראשון שקרא להקב"ה

"אדון" [ברכות ז:]. וכן דרשו עליו [ב"ר מב, ח] "כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד", ונקרא "תחילה לגרים" [חגיגה ג.]. ובגבורות ה' פ"ט [נו:] כתב: "כי ראוי לאברהם יותר מכל האמונה, והוא היה המאמין הראשון אשר עליו נאמר [בראשית טו, ו] 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנה:] כתב: "כי אברהם היה הצדיק הראשון, שכך אמרו בגמרא במסכת ע"ז [ט.] כי שני אלפים היו תוהו, עד שבא אברהם... והוא היה הראשון שהיה בריאה במין האדם". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשנ:] כתב: "אברהם... היה צדיק הראשון". ואמרו חכמים [שיהש"ר ג, ה] "מה המור ראש לכל הבשמים, אף אברהם אבינו ראש לכל הצדיקים". ועל הפסוק [ישעיה לג, טו] "הולך צדקות", דרשו חכמים [מכות כד.] "זה אברהם אבינו". **אך יש להעיר** על כך מדברי הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ה"ב שכתב: "צור העולמים לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא יודעו, אלא יחידים בעולם, כגון חנוך ומתושלח נח שם ועבר. ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל, עד שנולד עמודו של עולם, והוא אברהם אבינו". הרי שנקט בחמשה יחידים שהכירו את ה' לפני אברהם, וכיצד כתב כאן שאברהם היה "ראשון להכיר את בוראו". ואולי אברהם היה ראשון שהכיר את בוראו והעביר הכרה זו לשאר הבריות [כמבואר ברמב"ם ריש הלכות ע"ז]. ורש"י [בראשית כד, ז] כתב: "אמר לו [אברהם לאליעזר עבדו] עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ, שהרגלתיו בפי הבריות. אבל כשלקחני מבית אבי היה אלקי השמים ולא אלקי הארץ, שלא היו באי עולם מכירים בו, ושמו לא היה רגיל בארץ". וזהו שכתב כאן "כי הוא ראשון להכיר את בוראו, וקודם זה לא הכירו הבריות את בוראם", הרי הראשוניות של אברהם היא מתלי תליא בהכרת הבריות את בוראם. וכן הוא במאירי לאבות פ"א מ"א [ד"ה והיה]. ובאגרת הנחמה לרבנו מיימון אבי הרמב"ם ז"ל [ד"ה אמנם], כתב: "כי אברהם היה המאמין המשתדל הראשון, כי הוא המנביע האור בעולם הזה, הוא אברהם, הוא המאיר לעולם והמישר הראשון לכל בשר".

(68) אינו מזכיר את אהרן, אלא רק את משה, אע"פ שבמקרא שהביא נאמר "הוא משה ואהרן". והיה אפשר לומר שעיקר כוונת המדרש [אסת"ר א, ב] הוא למשה ולא לאהרן. אך גם הגמרא [מגילה יא.] הביאו מקרא זה, שאמרו "'אברם הוא אברהם' [דהי"א, א, כז], הוא בצדקו מתחילתו ועד סופו. 'הוא אהרן ומשה' [שמות ו, כו], הן בצדקן מתחילתן ועד סופן". הרי שלגבי משה ואהרן נקטו בלשון רבים ["הן בצדקן מתחילתן ועד סופן"], לעומת לשון היחיד שנקטו לגבי אברהם. ומכך משמע שדרשת "הוא" מוסבת על משה ואהרן, ולא רק על משה. ויל"ע בזה.

(69) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שכו.]: "כאשר השם יתברך נראה לנביאים, מפני כי הנביא לא ראה באספקלריא המאירה [יבמות מט:], רוצה לומר שאין כל נבואתן במדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי... והיינו דאמרו בגמרא בפרק החולץ [יבמות מט:], מנשה אמר לישעיה, משה רבך אמר [שמות לג, כ] 'כי לא יראני האדם וחי', ואתה אמרת [ישעיה ו, א] 'וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא'. ומתרץ שם, לא קשיא, משה רבינו ראה באספקלריא המאירה. רצה לומר כי משה, מפני שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי, וזה נקרא שראה 'באספקלריא המאירה'. לכך אמר 'כי לא יראני האדם', כי אין לו תמונה גשמית. ולראותו כפי מה שהוא השם יתברך, אי אפשר לראות השם יתברך, שהוא נבדל מהכל. אבל ישעיה, שאין מעלתו כל כך, והיה רואה השם יתברך בכח גשמי, וזה נקרא 'אספקלריא שאינה מאירה', והוא ראה השם יתברך דרך עולם הגשמי, שהוא מלבוש נחשב, אשר המלבוש מתדמה בו הלובש. וזהו ההפרש אשר יש בין משה ובין שאר נביאים; משה כתיב בו [במדבר יב, ח] 'פה אל פה וגו'. אבל שאר הנביאים היו מתנבאים באספקלריא שאינה מאירה, היו רואים השם יתברך דרך מלבוש הזה הגשמי, ולכך 'ועל הכסא דמות כמראה אדם'". ובתפארת ישראל פכ"א הקדיש את הפרק כולו לבאר יחוד משה בנבואה, ובתוך דבריו כתב שם [שיח:]: "כי מה שהיה מדבר עם משה פנים אל פנים [שמות לג, יא] , שהיה משה עומד עם השם יתברך, הכל הוא הקירוב והדיבוק עמו... שכל נבואת משה נבואה ברורה, כמו שהיה הדבור עמו פנים אל פנים ופה אל פה. לכך לא היתה נבואתו רק נבואה ברורה". ובתיקוני זוהר סוף תיקון לח איתא "משה ימלל בשכינתא, הדא הוא דכתיב 'פה אל פה אדבר בו'".

(70) יומא עב: "שלשה זירים הן; של מזבח, ושל ארון, ושל שלחן. של מזבח, זכה אהרן ונטלו. של שלחן, זכה דוד ונטלו. של ארון עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח". ופירש רש"י שם "מזבח זכה אהרן ונטלו של שלחן זכה דוד ונטלו - שהכהונה נתנה לאהרן ברית מלח, וכן המלכות לדוד ולזרעו". ובמדרש תהילים [מזמור קלב] אמרו "עד שלא נבחר דוד, היו כל ישראל ראוין למלכות. משנבחר, יצאו ישראל". ובגבורות ה' פ"ט [נה:] כתב: "אמרו חכמים [יומא כב:], שאול באחת, ולא עלתה לו. ודוד בשתים, ועלתה לו ["שאול נכשל באחת, ועלתה לו לרעה לקונסו מיתה, לבטל מלכותו. ודוד נכשל בשתים, ולא עלתה לו לרעה" (רש"י שם)]. והיינו מפני שדוד היה ראוי למלכות מצד עצמו, שנתן השם יתברך המלכות לזרע יהודה. ולפיכך לא היה נדחה בקלות ונענש. אבל שאול, שלא היה ראוי מצד עצמו למלכות כמו דוד, נענש". ובבאר הגולה באר החמישי [קט:] כתב: "כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית

המקדש ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם" [ראה להלן פ"ב הערה 128]. ובתפארת ישראל פמ"ח [תשמח:] כתב: "דוד המלך הרי הוא עיקר בעולם, אשר ממנו מלכות בית דוד".

(71) סנהדרין צד: "מפני שמנו של חזקיהו, שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מה עשה, נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר, כל מי שאינו עוסק בתורה, ידקר בחרב זו. בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ מגבת ועד אנטיפרס, ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאין בהלכות טומאה וטהרה". ואמרו חכמים [ב"ב טו.] "חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה משלי שיר השירים וקהלת", ופירש רש"י שם "שחזקיה גרם להן לעסוק בתורה, כדאמרינן בחלק 'נעץ חרב על פתח בית המדרש כו", נקרא הדבר על שמו". וכן כתבו תוספות שם ד"ה חזקיה.

(72) סנהדרין צד: "מאי [ישעיה ח, כג] 'כעת הראשון הקל ארצה זבולון וארצה נפתלי והאחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים', לא כראשונים שהקלו מעליהם עול תורה, אבל אחרונים שהכבידו עליהן עול תורה וכו'", ופירש רש"י שם "עשרת השבטים שהקלו מעליהם עול תורה, אבל אחרונים, עמו של חזקיה, הכבידו עליהם עול תורה, והיינו דכתיב 'האחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים'".

(73) כמו שאמרו חכמים [סנהדרין צד.] "'חזקיה', שחיזק את ישראל לאביהם שבשמים", ופירש רש"י שם "שחיזק ישראל - העוסקין בתורה". ובהקדמה לדרוש על התורה [ז:] כתב: "כי הוא היה מתחזק ומתאמץ תמיד לתקן המכשולות לגדור ישראל, שלכך נקרא שמו 'יחזקיה'".

(74) כמבואר בהערה 72.

(75) פירוש - לא מצינו אצל הדורות שהיו לפני חזקיה שביטלו כמה מצות לגמרי, ולכך לא הוסרו לגמרי מהתורה, לעומת מה שהיה בימיו של עזרא, וכמו שמבאר.

(76) אין כוונתו למצות שישראל חטאו והפסיקו לשמור בבבל, וכמו שאמרו [מגילה טו.] "מאן אפריש נשים נכריות, עזרא, דכתיב [עזרא י, ב] 'ויען שכניה בן יחיאל מבני עילם ויאמר לעזרא אנחנו מעלנו באלוקינו ונושב נשים נכריות'", דאם כן לא היה נוקט לשון פעול ["והיה **בטול** לכמה מצות"], אלא לשון פיעל [כמו שכתב למעלה (לאחר ציון 71) "אחר שהיו **מבטלים** התורה והמצות"]. אלא כוונתו שעצם היציאה לגלות מביא לבטול כמה מצות, וכמו מצות התלויות בארץ וכיו"ב. ומעין מה שאמרו [חגיגה ה:] "כיון שגלו ישראל ממקומן, אין לך ביטול תורה גדול מזה". ובתפארת ישראל פ"ה [צא:] כתב: "אנחנו בני גלות, אין אנו יכולים לקיים הרבה מצות". והנה משמע מדבריו כאן

שכאשר "היה בטול לכמה מצות" זה נחשב ש"הוסרו לגמרי", כי כתב שבימי חזקיה לא הוסרו לגמרי, לעומת ימי עזרא שאז "היה בטול לכמה מצות". ויש להעיר על כך מדבריו בגו"א דברים פי"א אות ל, שכתב: "כל הסרה הוא הסרה לגמרי, שאם עדיין יש עליו שום מצוה, לא נקרא זה 'הסרה', שעדיין הוא בדרך אשר צוה ה'". וי"ל בזה

(77) ברכות ד. "תניא, 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית' [שמות טו, טז], 'עד יעבור עמך ה" זו ביאה ראשונה, 'עד יעבור עם זו קנית' זו ביאה שנייה, מכאן אמרו חכמים ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון, אלא שגרם החטא". ובח"א לסנהדרין כא: [ג, קמ:] כתב: "כי ביאה שניה דומה לביאה ראשונה, וכך דרשו ז"ל... ראוי שיהיה נעשה להם ניסים בביאה שניה כמו בביאה ראשונה, אלא שגרם החטא... עזרא העלה את ישראל מבבל עד שהביאם אל הארץ, שיקנו מעלתם הראשונה". וראה הערה הבאה.

(78) "מה עלייה האמור כאן תורה, אף עלייה האמור להלן תורה" [המשך לשון הגמרא בסנהדרין כא:]. ובתפארת ישראל פס"ד [תתרב.] כתב: "תני רבי יוסי, ראוי היה עזרא וכו'. פירוש, שהיה מוכן לזה מצד עצמו שתנתן התורה על ידו, רק שכבר יצא הדבר לפעל על ידי משה. ומפני שההכנה היה לעזרא לקבל התורה, ולהיות מתעלה מן החמרי ומתדבק במעלה העליונה השכלית, ולכך כשם שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים', העליה הזאת מן החמרי להתדבק בשכלי. וכן כתוב בעזרא [עזרא ז, ו] 'הוא עזרא עלה מבבל'. פירוש, כי היה לו עליה מבבל, כי כל חוצה לארץ מיוחס לחמרי, וארץ ישראל מיוחס אל השכלי, וכמו שאמרו ז"ל [קידושין מט:] עשרה קבין של חכמה ירדו לעולם; תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם. ולכך היה עזרא מתנועע אל מקומו הראוי לו, שהוא ארץ ישראל, מיוחד לחכמה ולתורה, כמו שהיה מיוחד הר סיני שיקבל משה שם חכמת התורה. וראוי שיהיה ביאה שניה שעלו מבבל, כמו ביאה ראשונה שעלו ממצרים [ברכות ד.]. כי הדברים האלו מתדמים ומתיחסים, שהעלה אותם הקב"ה מתוך האומות לרשות עצמם. ולפיכך כמו שהיה להם משה בביאה ראשונה, ואותו שהעלה אותם ממצרים נתן השם יתברך על ידו התורה, והעלה אותם גם כן אל מדרגה השכלית, דבר זה ראוי לעזרא גם כן. וזהו שדרשו אצל משה כתיב 'ומשה עלה אל האלקים', ובעזרא כתיב 'הוא עזרא עלה מבבל', מה התם תורה, שהעלם עד המעלה השכלית. וכן מה שכתוב 'הוא עזרא עלה מבבל', רוצה לומר העלה אותם מפחיתות החמרי, עד שהיו מתדבקים במעלה השכלית. ופירוש זה נכון מאד, רמזו אותו חכמים בחכמתם". וכן כתב בח"א לסנהדרין כא: [ג, קמ:].

(79) פסוק זה לא הובא בגמרא בסנהדרין כא:, דהמשך הלשון הגמרא שם הוא "במשה הוא אומר [דברים ד, יד] 'ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים', בעזרא הוא אומר [עזרא ז, י] 'כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט'". אך מ"מ הפסוק שהביא כאן ג"כ מורה על זיקת עזרא לתורת משה, ולכך "ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו". וכן בגו"א בראשית פמ"ז אות כג כתב: "הפרשיות איזו סתומה ואיזו פתוחה הוא קבלה בידינו מעזרא הסופר, שהיה סופר מהיר בתורת משה".

(80) פירוש - חמשת הצדיקים שהוזכרו במדרש אסת"ר [א, ב] לטובה [אברהם, משה, דוד, חזקיה, ועזרא] היו "מיוחדים בעולם... שהם מיוחדים וידועים... בצדקות, היו חמשה" [לשונו למעלה לאחר ציון 60]. ואם תאמר, הרי היו עוד הרבה צדיקים שהיו מיוחדים במעלתם, וכמו יצחק שנעקד על גבי המזבח [בראשית כב, ט], ופנחס שקינא לאלקיו [במדבר כה, יא], ועוד, ומדוע הוזכרו רק חמשת הצדיקים הללו. אמנם במתק לשונו יישב שאלה זו, שכתב כאן שאברהם מיוחד בהיותו הצדיק הראשון, משה מיוחד בנבואה, דוד מיוחד במלכות, חזקיה מיוחד לחזק תורת השם, ועזרא מיוחד להחזירם למקומם הראשון, ולא יתבטל דבר ממדריגתם. מדת אברהם היא חסד [תפארת ישראל פ"כ (רצז:), וראה להלן פ"ד הערה 410], ו"הוא ראשון להכיר את בוראו" [לשונו למעלה לפני ציון 67], ומדת החסד היא הראשונה לכל המדות [כמבואר בגו"א במדבר פ"ב אות ב, ושם הערה 25, וראה למעלה הערה 40, ולהלן הערה 197]. ובפחד יצחק ר"ה, מאמר ב אות ה, כתב: "נתיב החסד הוא הנתיב אשר עליו צעדה הבריאה בהתהוותה ["עולם חסד יבנה" (תהלים פט, ג)], והקו המוביל מן הבורא אל הבריאה קו חסד יקרא לו... ואותו קו החסד הנמשך ישר מזכר קדשו אל תוך הבריאה, אותו עבר אברהם אבינו בדרכו חזרה מן תוך הבריאה אל זכר קדשו. קיומה של בירה זו תלוי הוא בזה שבעל הבירה נמצא בה, ובעל הבירה אינו נמצא בה אלא במדת חסדו. אי אפשר לו לאדם שירגיש בהצצתו של בעל הבירה מתוך הבירה [עיין ב"ר לט, א], כי אם על ידי ההשתייכות למדת חסדו של בעל הבירה". ואילו "הנבואה היא במדת הדין" [לשונו בנתיב התשובה פ"א (לפני ציון 115)]. ובדר"ח פ"א מ"א [קלז.] כתב: "נביאים מקבלים מצד שמאל" [ראה להלן הערה 197, ולהלן פ"ט הערה 493]. דוד הוא מלכות, וכידוע [ראה להלן פ"ה הערה 401]. חזקיה הוא תפארת ["הוא היה מחזיק התורה אחר שהיו מבטלים התורה והמצות" (לשונו לפני ציון 72)], ועזרא הוא יסוד [שנאמר (עזרא ז, ט)

"הוא יסוד המעלה מבבל". וכן אמרו (סוכה כ.) "שבתחלה כשנשתכחה תורה מישראל, עלה עזרא מבבל ויסדה"].

(81) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 240]: "אין סברה שיהיה המן נרמז בתורה, ולא יהיה מרדכי ואסתר נרמז בתורה, כי מרדכי ואסתר הם הפכים להמן, ואין זה בלא זה, וידוע כי ידיעת ההפכים אחד". ואמרו "אם אין דעה הבדלה מנין" [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב]. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל ר"פ א כתב: "כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך. כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך". ובבאר הגולה באר החמישי [פח:] כתב: "כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום מרגיש בקור". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז.] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם מעידים בעצמם [אומות העולם] שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וראה בגו"א ויקרא פי"א הערה 15 שיסוד זה נתבאר שם בהרחבה. וכן הוא בנתיב שם טוב פ"א [ב, סוף רמו.], גבורות ה' פנ"ג [רלא:]. ובח"א לסוטה ט. [ב, לח.] כתב: "וההפכים הם תחת סוג אחד". וכן נקט לגבי בעל שם טוב ובעל שם רע [נתיב שם טוב פ"א (ב, רמו.)], חיה טהורה וחיה טמאה [גו"א ויקרא פי"א אות ג], קדושה עליונה לעומת טומאה [גו"א דברים פל"ד הערה 16], בן חכם לעומת בן רשע [גבורות ה' פנ"ג (רלא:)], חיים ומיתה [נתיב התורה פ"א הערה 168], אדם לעומת נחש [ח"א לסוטה ט. (ב, לח.)], ועוד [הובא למעלה בהקדמה הערה 242].

(82) אודות שלהפכים יש מספר זהה, כן ביאר בנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים, כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה, כי כן אמרו [ברכות כא:] אין קדושה בפחות מעשרה". הרי הואיל והקדושה היא על ידי מספר עשרה, לכך ההתנגדות לקדושה היא גם כן על ידי מספר עשרה. ושם פ"ט [רכט.] כתב: "ונראה כי ל"ו כריתות [כריתות ב.] כנגד מה שאמר בסוכה [מה:] שיש ל"ו צדיקים... ואלו ל"ו הם הפך זה, כי הצדיקים עם השם יתברך לגמרי, ובעלי כריתות נכרתים מן השם יתברך לגמרי, ודבר והפכו הם שוים". ושם פל"ה [תרסד.] כתב: "מפני שהעולם נברא בה' משמו יתברך [מנחות כט:], שמספרו חמשה, כנגד זה אמר כי בחמשה דברים יהיה יוצא מן הסדר

העולם. כי הסדר הוא על ידי הה"א משמו יתברך, ולכך על ידי חמשה יוצא העולם מן הסדר לגמרי, אחר כי בה' נברא העולם וסדר שלו, ועל ידי חמשה יוצא מן הסדר". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסט:] כתב: "ויש לך להבין מאד למה הזכיר הרשע, שהוא הפך הצדיק, בתשיעי דוקא, כי הצדיק ראוי בתשיעי". וראה להלן פ"ג הערה 38, פ"ה הערה 284, ונתיב התורה פי"ג הערה 127.

(83) כן הקשה המנות לוי כאן, וז"ל: "במה שמנה ה' לרעה, האם היתה שכחה לפני כסא תורתם, דהא כתיב [בראשית ד, כ] 'הוא היה אבי אהל ומקנה', [שם פסוק כא] 'הוא היה אבי כל תופש כנור ועוגב', [בראשית ט, יח] 'וחם הוא אבי כנען', [בראשית יט, לז] 'הוא אבי מואב עד היום', [שם פסוק לח] 'הוא אבי בני עמון עד היום', [דהי"ב לג, כג] 'כי הוא אמון הרבה אשמה', הנה אלה רשעים ששה אחרים, ויש כהם רבים ימצאו בעת החיפוש, ואולי יש צדיקים יותר מהם". והצדיקים הנוספים הם [רות ד, יז] "ותקראנה שמו עובד הוא אבי ישי אבי דוד". וכן [דהי"א כז, ו] "הוא בניהו גבור השלושים", והוא היה צדיק [ברכות יח:]. וכן [דהי"ב יח, ז] "הוא מיכיהו בן ימלא", והוא היה צדיק [ויק"ר י, ב]. ועוד מצינו אצל רשע [דהי"ב כ, להּ] "אחזיה מלך ישראל הוא הרשיע לעשות". גם מהמשך דברי המהר"ל מוכח ששאלתו היא מרשעים ומצדיקים כאחת, אך בתחילה יישב הקושיא מרשעים. וראה הערה 92.

(84) שנאמר על נמרוד, ובמדרש הנ"ל הובא מקרא זה להורות שנמרוד הוא אחד מחמשת הרשעים שתיבת "הוא" נאמרת אצלו.

(85) "להיות גבור - להמריד כל העולם על הקב"ה בעצת דור הפלגה" [רש"י שם]. ובגו"א שם אות ב כתב: "'הוא היה גבור ציד'... ופשוטו של מקרא הוא שהיה מלך תקיף, וכן תרגם אונקלוס [שם], מכל מקום בזה שמזכיר הכתוב תקפו וכחו לפני ה' תלמוד שהיה ממריד בהקב"ה, שאין שייך גבורה לפני ה', והוא החל להיות גבור לפני ה' במקום שראוי לו ההכנעה. זה רמז על שתוקף שלו תוקף המרד וענין מענין עבודה זרה, וכי בזה היה ממריד על הקב"ה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 287].

(86) זה המקרא השני שהובא במדרש הנ"ל להורות שעשו הוא אחד מחמשת הרשעים שתיבת "הוא" נאמרת אצלו.

(87) שנאמר עליו [בראשית כז, מא] "ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי". וקודם לכן נאמר [בראשית כו, לד-לה] "ויהי עשו בן ארבעים שנה ויקח אשה את יהודית בת בארי החתי ואת בשמת בת אילן החתי ותהיין מורת רוח ליצחק ולרבקה". ופירש רש"י שם [פסוק לד] "בן ארבעים שנה - עשו היה נמשל לחזיר, שנאמר

[תהלים פ, יד] 'יכרסמנה חזיר מיער'. החזיר הזה כשהוא שוכב פושט טלפיו לומר ראו שאני טהור, כך אלו גוזלים וחומסים ומראים עצמם כשרים. כל מ' שנה היה עשו צד נשים מתחת יד בעליהן ומענה אותם, כשהיה בן מ' אמר, אבא בן מ' שנה נשא אשה, אף אני כן". ונאמר [בראשית כז, ה] "וילך עשו השדה לצוד ציד להביא", ופירש רש"י שם "לצוד ציד להביא - מהו 'להביא', אם לא ימצא ציד, יביא מן הגזל", ועוד.

(88) שנאמר עליהם [במדבר כו, ט] "הוא דתן ואבירם קרואי העדה אשר הצו על משה ועל אהרן בעדת קרח בהצותם על ה'", ופירש רש"י שם "הצו - השיאו את ישראל לריב על משה, לשון הפעילו". וזה המקרא השלישי שהובא במדרש הנ"ל להורות שדתן ואבירם הם מחמשת הרשעים שתיבת "הוא" נאמרת אצלם.

(89) שנאמר עליו [דהי"ב כח, כב] "ובעת הצר לו ויוסף למעול בה' הוא המלך אחז", ופירש המלבי"ם שם "הנה תכלית מה שיכה ה' את העם הוא כדי שישובו על ידי כן בתשובה, אבל אחז שהיה כופר בה', היה בהפך, שהוסיף למעול בה', עד ש'הוא המלך אחז', רצה לומר נשאר ברשעו ובהוייתו מתחלה ועד סוף". וזה המקרא הרביעי שהובא במדרש הנ"ל להורות שאחז הוא אחד מחמשת הרשעים שתיבת "הוא" נאמרת אצלו.

(90) שנאמר עליו [אסתר א, א] "ויהי בימי אחשורוש הוא אחשורוש המולך וגו'", ופסוק זה מורה על גנותו של אחשורוש, שלא נאמר "ויהי בימי המלך אחשורוש", וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 44] ששם "אחשורוש" מורה על גנותו, ומן הנמנע להזכיר "מלך" אצל גנאי.

(91) מדגיש "לא נזכר בהם שום רעה בכתוב **בפירוש**", כי בפסוק [בראשית ד, כ] "הוא היה אבי אהל ומקנה", וכן בפסוק שלאחריו [שם פסוק כא] "הוא היה אבי כל תופש כנור ועוגב", יש רמז לכך שהיו עובדי ע"ז, וכמו שפירש רש"י שם [פסוק כ] "אבי יושב אהל ומקנה... ומדרש אגדה, בונה בתים לעבודה זרה... וכן ואחיו תופש כנור ועוגב לזמר לעבודה זרה". לכך הדגיש כאן שמ"מ לא נזכר בפירוש שום רעה, ולכך פסוקים אלו לא נכללו בחמשת הרשעים שהובאו במדרש הנ"ל.

(92) עיין למעלה בהערה 83 שהמנות לוי הביא ששה פסוקים נוספים שבהם נאמר "הוא" אצל רשעים. ולכאורה דבריו כאן מיישבים ארבעה פסוקים שהובאו שם, אך עדיין יקשה משני פסוקים הנותרים; "וחם הוא אבי כנען" [בראשית ט, יח], ובמקרא מפורש להדיא מעשיו הרעים של חם, שנאמר [שם פסוק כב] "וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ", ומשום כך נח קללו [שם פסוק כה]. ואולי נבאר שמעשיו הרעים נזכרו לאחר שנאמר "וחם הוא אבי כנען", ולכך יקשה לומר ש"הוא" מוסב על

הנאמר לאחריו. אך עדיין קשה מהמקרא [דהי"ב לג, כג] "כי הוא אמון הרבה אשמה", הרי שבאותו פסוק גופא שנאמר "הוא" נזכרת הרעה שעשה, וזה לכאורה לא כדבריו כאן שכתב ש"לא נזכר בהם שום רעה בכתוב בפירוש". וכן קשה מפסוק נוסף שלא הביא המנות הלוי [אך הובא למעלה שהערה 83], והוא "אחזיה מלך ישראל הוא הרשיע לעשות" [דהי"ב כ, לה]. וי"ל"ע בזה.

(93) אין כוונתו שבאותו פסוק שנאמר "הוא" נזכרת הטובה, שהרי אחד מהפסוקים שהובאו במדרש הוא [דהי"א א, כז] "אברם הוא אברהם", ולא נזכר בו דבר נוסף. וכן [ש"א יז, יד] "ודוד הוא הקטן ושלשה הגדולים הלכו אחרי שאול", ולא נזכר בו דבר נוסף. אלא כוונתו שטובותיו של אברהם ודוד מוזכרות במקרא להדיא בשאר מקומות. אמנם בשלשת הפסוקים האחרים אכן נזכרת הטובה באותו פסוק עצמו, וכמו [שמות ו, כו-כז] "הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם הם המדברים אל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל ממצרים הוא משה ואהרן". וכן [דהי"ב לב, יב] "הלא הוא יחזקיהו הסיר את במותיו ואת מזבחותיו". וכן [עזרא ז, ו] "הוא עזרא עלה מבבל והוא סופר מהיר בתורת משה".

(94) לפי זה לא יקשה משלשת הפסוקים שנאמרו אצל שלשת צדיקים נוספים [עובד, בניהו, ומיכיהו (הובאו בהערה 83)], שצדקתם לא נתפרשה להדיא במקרא.

(95) כמו שנאמר [יהושע יג, י] "וכל ערי סיחון מלך האמרי אשר מלך בחשבון וגו'", וכן [שופטים ד, ב] "וימכרם ה' ביד יבין מלך כנען אשר מלך בחצור", וכן [מ"א ב, יא] "והימים אשר מלך דוד על ישראל ארבעים שנה", וכך נאמר על שלמה [מ"א יא, מב], ירבעם [מ"א יד, כ], ויהוא [מ"ב י, לו].

(96) כן ביאר המנות הלוי את הקושי שבפסוקנו. ואם תאמר, הרי נאמר [בראשית מו, ח] "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה וגו'", ופירש רש"י שם "הבאים מצרימה - על שם השעה קורא להם הכתוב 'באים', ואין לתמוה על אשר לא כתב 'אשר באו'". ובגו"א שם [אות ד] כתב: "פירוש, אף על גב שבעת שכתב משה התורה כבר באו, ואם כן למה כתב 'הבאים' לשון הוה, אלא שכתב לך הכתוב על אותה שעה שבאו". ומדוע לא נבאר גם כאן שכתב "המולך" על שם השעה שמלך. ויש לומר, כי כאן לא איירי בשעה מסויימת, אלא "בימי אחשורוש", ולכך היה צריך לומר "אשר מלך". והמהרש"א [מגילה יא.] הטעים את הקושי שיש בפסוקנו בזה"ל: "לכתוב 'הוא אחשורוש אשר מלך מהודו וגו'", דתחלת המקרא 'ויהי בימי וגו'", משמע דבלשון עבר משתעי". והבית יוסף ביורה דעה ריש סימן צח כתב: "'קפילא' [נחתום] דקאמר תלמודא [חולין צז.] לאו דוקא... שכל

הבא לטעום קרוי 'קפילא' על שם מה שהוא עושה באותה שעה, שהטעימה מלאכת נחתום היא".

(97) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "שמלך מעצמו", ופירש רש"י שם "שלא היה מזרע המלוכה", וראה להלן ציון 1032. וצריך להבין, מדוע מחמת שאחשורוש מלך מעצמו לכך נאמר לשון הוה "המולך", ומהי השייכות בין המלכה עצמית ללשון הוה. ובשפת אמת [ליקוטים על מגילת אסתר] כתב "'המולך'... שיאמר 'אשר מלך מהודו כו", ולכך דרשו חז"ל שמולך שלא ככל המלכים על פי המשפט, שלא היה מזרע מלוכה, רק שמלך מעצמו". ונראה ביאורו, שהואיל ומלך "שלא על פי המשפט", לכך אין מלכותו מבוססת על העבר [שאביו היה מלך], אלא מלכותו היא מחמת ההוה, שעתה הוא בפועל מולך על העם. נמצא שמלכות אחשורוש היתה בבחינת [מגילה טז:] "תעלא בעידניה סגיד ליה". וכן נאמר [במדבר כב, ד] "ובלק בן צפור מלך למואב בעת ההיא", ופירש רש"י שם "בעת ההיא - לא היה ראוי למלכות, מנסיכי מדין היה, וכיון שמת סיחון מנוהו עליהם לצורך שעה". ולכוונה זו מטין דברי המדרש [אסת"ר א, ד], שאמרו "'המולך' ועדיין לא מלך", ש"המולך" מורה על פעולה מתמשכת של המלכה, בניגוד לשם "מלך" המציין קביעות ויציבות של מלוכה [ראה להלן הערה 294 בדברי הגו"א שהובאו שם לחלק בין שם תואר לפועל]. אך יש להעיר מהנאמר [ירמיה כב, יא] "כי כה אמר ה' אל שלום בן יאשיהו מלך יהודה המולך תחת יאשיהו אביו וגו'", הרי נאמר "המולך" על מלך שהיה תחת אביו. והמלבי"ם שם כתב "כי כה אמר ה' אל שלום המולך - רצה לומר שהיה ראוי למלוך". ובפירוש הרוקח למגילת אסתר השוה בין הנאמר באחשורוש לנאמר אצל שלום בן יאשיהו, ויל"ע בזה.

(98) פירוש - אין כאן חריגה מן הסדר, אלא הנהגת מלכות מסודרת, שבדרך כלל הבן בא במקום אביו המלך [רמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ז], וכלשונו בסמוך "היה עצם מלכותו בדרך שנוי, שהיה מלך חדש שלא היה מזרע המלוכה, ודבר זה מורה על שנוי". וכן אמרו [הוריות יא:] "אין מושחים מלך בן מלך, ואם תאמר מפני מה משחו את שלמה, מפני מחלוקתו של אדוניה". הרי שסתם מלכות אמורה להמשך מאב לבן, עד שאין צורך למשוח מלך בן מלך. וראה נצח ישראל פנ"ט הערה 44. וצרף לכאן מאמר חכמים [ע"ז י.] "תני רב יוסף, 'הנה קטן נתתיך בגוים' [עובדיה א, ב], שאין מושיבין מלך בן מלך". ורש"י [עובדיה שם] כתב: "בזוי - שלא היו מעמידין מלך בן מלך". הרי מלכות שאינה נמשכת היא מלכות קטנה ובזויה, החורגת מגינוני מלכות מסודרים. ולהלן [לפני

ציון 915] כתב: "אחשורוש לא היה מזרע המלוכה", וכן יכתוב בסמוך. וראה להלן פ"ב הערה 479.

(99) "כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל" [לשונו למעלה לאחר ציון 49]. וראה למעלה בפתיחה הערה 401, ובסמוך הערה 108. ולהלן פ"ג [לאחר ציון 665], כתב: "אחשורוש שמכר את ישראל להמן לכלות אומה שלימה, ואין זה כסדר העולם", וראה שם הערות 492, 667, ופ"ו הערה 225.

(100) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תטו:] כתב: "בשביל בשביל שנמצא שנוי וחסרון בעולם, וכאשר ימצא שנוי וחסרון בעולם, נמצא גם כן דבר זה שהוא הרעד בעולם". ובהמשך שם [תכב.] כתב: "כי השנוי מביא שנוי". ובתפארת ישראל פ"ח [קלא.] כתב: "בשביל השנוי שבהם ימשך אחריהם טבע זר משונה גם כן". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:] כתב: "כל שנוי נמשך אחר זה שנוי גם כן". וכן ביאר עפי"ז את מאמרם ז"ל "עבירה גוררת עבירה" [אבות פ"ד מ"ב], וכמבואר בח"א לנדרים פא. [ב, כה.]. וכן הוא בדר"ח פ"ג מי"ג [רפא.]. וראה הערה הבאה.

(101) מוסיף בזה שלא רק ששנוי אחד מביא שנוי אחר, אלא שנוי אחד מביא שנוי גמור, יותר מהשנוי הראשון. וכך כאן השנוי במלכות אחשורוש [שמלך מעצמו] מביא לשנוי גמור בדמות מעשה המן שרצה לכלות ולאבד אומה שלימה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [תענית ה:] "אין משיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט, ויבוא לידי סכנה". וכתב על כך בנתיב העבודה פי"ז: "אע"ג שלפי הסברא אין נראה שיש לחוש כ"כ שמא יקדים קנה לושט, כי האדם מרגיש בדבר כמו זה, ולא יבוא לידי זה... כי מאחר כי אלו שני דברים מחולקים לגמרי, הדבור והסעודה; הסעודה מצד הגוף שהוא חסר והוא מקבל האכילה, והדיבור הוא לאדם מצד השלמתו במה שהוא חי מדבר... וזה ראוי למי שיוצא מן הסדר הראוי, ונמשך אחר השנוי, ואחר זה נמשך עוד שנוי לגמרי... ואם משיחין בסעודה יוצא מן הסדר הראוי, ואחר השנוי ימשך שנוי" [הובא בחלקו למעלה הערה 47]. ובתפארת ישראל ר"פ ל כתב: "מן הדבר אשר הוא שנוי ימשך אחריו שנוי גדול". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ב [תעד.] בביאור דברי המשנה [סוטה מח.] "מיום שחרב ביהמ"ק אין יום שאין בו קללה", ובגמרא שם [סוטה מט.] "בכל יום מרובה קללתו משל חבירו", וז"ל: "ביאור זה, כי השנוי גורר אחריו שנוי. ולפיכך כאשר חרב בית המקדש, היה זה גורם קללה במה שקבל העולם השתנות ויציאה חוץ מן הסדר, כמו שאמרנו. וזה גורר אחריו עוד שנוי יותר. ולכך כל יום קללתו מרובה משל ראשון. ודברים אלו ברורים, שנמשך

אחר שנוי - שנוי יותר". **והנה כאן** מבאר את השייכות של המן לאחשורוש מפאת ששנוי ראשון [המלכת אחשורוש] מביא שנוי שני [גזירת המן]. אך למעלה בפתיחה [לאחר ציון 41] כתב הסבר אחר, וז"ל: "ומזה הטעם אתי שפיר מה שמקדים לכתוב 'ויהי בימי' בתחלת המגילה, אף על גב שעדיין לא היה הפורעניות, לומר כי כד[א]י הוא אחשורוש, שהיה רשע לדבר זה, שיהיה הפורעניות בימיו, כי היה עצתו כעצת המן לכלות ולאבד את הכל", וראה שם הערה 43. ובגבורות ה' פ"ח [נא.] ביאר באופן נוסף זיקת המן לאחשורוש, והובא למעלה בהקדמה הערה 578.

(102) כמו שאמרו חכמים [אסת"ר א, א] "אחשורוש, שהרג אשתו מפני אוהבו, הוא אחשורוש שהרג אוהבו מפני אשתו", וכמו שיביא מדרש זה בסמוך. הרי שני המעשים הללו [הריגת ושתי ותליית המן] נחשבים לשנוי גדול.

(103) למעלה בתחילת הפרק, שהביא ארבע דעות חכמים שדרשו [מגילה יא.] את השם "אחשורוש" לגנאי, באופן ש"הכל מסכימים כי שמו מורה שהוא היה יוצא מן הסדר הראוי למלך" [לשונו לאחר ציון 18], וכן "כי שם 'אחשורוש' מורה על מהותו, שהוא יוצא מן הסדר הראוי, כי כל הדברים אשר נרמזו בשם 'אחשורוש' מורים על שנוי" [לשונו למעלה לאחר ציון 45].

(104) שהרג את ושתי בעצת ממוכן [להלן פסוק יט], וממוכן הוא המן [מגילה יב:].

(105) שתלה את המן מפני אסתר [להלן ז, י].

(106) לשון המהרז"ו שם: "כמפורש בעזרא [ד, ו-ז] 'ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על יושבי יהודה וירושלים ובימי ארתחששתא וכו" שצוה לבטל, ודעת חז"ל בסמוך [אסת"ר א, ג] שהוא אחשורוש הוא ארתחששתא, שמה שכתוב מפסוק ז עד פסוק טז הוא הפירוש של פסוק ו שזהו השטנה שכתוב 'ובמלכות אחשורוש' כנזכר למעלה". ושם בפסוק כא נאמר "כען שימו טעם לבטלא גובריא אלך וקריתא דך לא תתבנא עד מני טעמא יתשם", ופירש רש"י שם "כען שימו טעם - עתה שימו דבר להכריז בארץ לבטל אנשים הללו בני ישראל מן הבנין, והעיר הזאת ירושלים לא תבנה עד אשר ממני יושם הדבר לבנות העיר, על דעתי ורשותי".

(107) לשון הרד"ל שם [אות ו]: "פליג אדאמרינן לעיל [אסת"ר פתיחתא, אות ח] שעלה וביטל מלאכת בית המקדש, וכן על מה שאמרו במגילה [טו:] 'ולא דבר שחוצץ למלכות, ומאי ניהו, בית המקדש'... דסבירא ליה שאחר כך חזר בו וגזר שיבנה".

(108) כמו שנאמר בתורה כמה פעמים "כי עם קדוש אתה לה' אלוקיך" [דברים ז, ו, שם יד, פסוקים ב, כא]. והנה אע"פ שהזכיר עד כה כמה פעמים הזרות הרבה שיש בגזירת

המן להשמיד אומה שלימה [ראה הערה 99], מ"מ זו הפעם היחידה שציין את קדושת ישראל. ולכאורה אין זה מובן, דמהי השייכות של קדושת ישראל להיות מעשה המן "דבר זר מאוד". וכן בנצח ישראל פי"ד [שמג.] הדגיש שקדושת ישראל מחייבת שצרות ישראל הן יציאה מן הסדר, וכלשונו: "לכך אם תראה הצרות המשונות שהם בישראל, הלא הדבר הזה יוצא מן סדר העולם... כאשר תראה הקללות והצרות, דבר זה הוא שלא כסדר הראוי לישראל, הם האומה הקדושה". וגם שם יש לתמוה כפי שתמהנו כאן. אמנם הדברים מתבארים על פי מה שכתב תחילת אותו פרק [פי"ד] בנצח ישראל, וז"ל: "הנה יש לשאול... כי השם יתברך לא עזב אותם, ושכינתו יתברך עם ישראל אף כשהם בגלות ופזורים בין האומות, אם כן יש לך לשאול למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם **עם ה'** רבוי הצרות המשונות. והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם **עם ה'**". ושם מיישב זאת [שנא:] שהיסורין מצרפים את ישראל, ואינם באים ח"ו לכליה. אך גזירת המן היתה כליה, וכיצד תוכל גזירה כזו ליפול על עם ה'. והאופן להורות שישראל הם עם ה' הוא לציין את קדושת ישראל, שקדושתם מורה על היותם עם ה', וכמו שנאמר [ויקרא כ, כו] "והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי", ופירש רש"י שם "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי - אם אתם מובדלים מהם, הרי אתם שלי. ואם לאו, הרי אתם של נבוכדנצר וחביריו". ובנצח ישראל פי"ב [שיד:] כתב: "ישראל הם דביקים בו לגמרי, עד שמצד דביקות זה מקבלים מן השם יתברך כל מעלה קדושה" [ראה דר"ח פ"ה הערה 54, ותפארת ישראל פכ"ז הערה 61]. לכך הואיל וישראל הם אומה קדושה, ושייכים אל ה', כמה זר ורחוק הוא שתפול עליהם גזירת כליון. ובכלליות כבר קבע ש"שמעלין בקודש ולא מורידין... כי נחשב דבר זה שמורידים, הפסד, ואין במדריגת הקדושה הפסד, אבל מעלין, שהוא יותר מעלה, ואין דבר זה נחשב הפסד" [לשונו בח"א למנחות צט. (ד, פו.)]. ולכך קדושתן של ישראל היא היא המונעת את הפסדן.

(109) פירוש - אל תאמר כי הואיל ובסופו של דבר גזירת המן לא יצאה לפועל, ואף יהודי אחד לא נהרג מחמתו, לכך אין עיקר המגילה עוסק בדבר שנוי היוצא מן הסדר, כל זה אל תאמר, כי עדיין איירי בשנוי ויציאה מן הסדר, מחמת שלכתחילה יצאה לעולם גזירה משונה מעין זו. ודבריו כאן מוטעמים במיוחד לאור מה שנתבאר למעלה [הקדמה הערה 170] שאין גאולת פורים באה מחמת הפרת מחשבת המן [וישראל המשיכו בקיומם הקודם], אלא שה' נתן לישראל מציאות חדשה, ולכך הופרה מחשבת המן, שעל החיות

הטבעית אכן נגזרה מיתה, אך בפורים ה' פתח לישראל שער העליון, שממנו חזרו להם החיים. וראה להלן ציון 119, ופ"ג הערה 261.

(110) לא ברורה כוונתו במה שכתב "ולכך אמר שאין מביאין ראיה מזה", דמי הוא האומר, ומה היא הראיה שלכאורה היה ניתן להביא כאן. ונראה שכוונתו היא שרבי יהודה ורבי נחמיה [שהובאו במדרש] מבארים שאין ללמוד מהמגילה שגזירת כליון על ישראל היא תואמת לסדר, ואינה נחשבת לדבר זר ומשונה, שהרי כך הנהיג מלך פרס, כל זה אין לומר, וזאת משום כי כל הנהגותיו של אחשורוש היו משונות [הרג אשתו מפני אוהבו ולהיפך, וביטל מלאכת ביהמ"ק וחזר בו], ולכך אף גזירת הכליון שהיתה מונחת על צווארן של ישראל מוסברת משום "שהיה הכל אצל המלך הזה בהשתנות", ולא שכך ראוי לפי הסדר. וכן חזר וכתב בסמוך [לפני ציון 120].

(111) תרגום: יש דורשים זאת לשבח, שלא היה אדם שהיה חשוב למלכות כמוהו.

(112) לשון הגמרא שלפנינו "ואמרי לה לגנאי, דלא הוה חזי למלכותא, וממונא יתירא הוא דיהב וקם". תרגום: שלא היה ראוי למלכות, וממון רב הוא שנתן ונעמד [למלך].

(113) אודות שאחשורוש הוא רשע, ראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, ובפרק זה למעלה הערות 19, 31, ולהלן הערה 188. ואודות שאין לספר במעלת הרשע, כן אמרו חכמים [סוטה מב:] "מכאן שאסור לספר בשבחן של רשעים", ולמדו כן מהמקרא. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג:] כתב לבאר: "פירוש, כי אף אם יש קצת שבח ברשע, אין השבח הוא דבר בפני עצמו, רק הוא בטל אצל שאר מעשיו. והמספר בשבחו כאילו יש לו שבח בפני עצמו, זה אינו, כי אין לו שבח בפני עצמו, כאשר השבח שלו בטל אצל שאר מעשיו. ואם מספר בשבחו, משבח את הרשע, ודבר זה בודאי אסור". וכן להלן פ"ב [לפני ציון 416] כתב [לגבי אחשורוש]: "ונכתבו הפסוקים האלו, ולא היה ראוי לדבר בשבחו של רשע".

(114) פירוש - אין הכתוב בא לספר במעלת הרשע, אלא לבאר כיצד מלך על כל כך הרבה מדינות, ועל כך מבאר הכתוב שהואיל והיתה לו חשיבות, שהרי מלך מעצמו [למ"ד שזהו לשבח], לכך הרבה מאוד מדינות קיבלו אותו עליהם מפאת חשיבותו.

(115) כי תיבת "המולך" מוטעמת בפשטא, ופשטא היא אחת מהטעמים שאין מפסיקין [רש"י חגיגה ו:]. וראה הערה הבאה.

(116) פירוש - התיבה של "המולך" דבוקה עם לפניה ולא לאחריה. ואע"פ שתיבת "המולך" מוטעמת בפשטא, והיא טעם שאינו מפסיק עם שלאחריה [רש"י חגיגה ו:], ונקראת עם המלים שבאות לאחריה [רש"י זבחים קטו:], מ"מ פעמים אף פשטא נחשבת

למפסיק [שערי זמרה שער פ"ב, וטעמי תורה מאמר א פ"א], וראה באנצקלופדיה תלמודית ערך טעמים [כרך כ], ובנספח שבסוף הכרך [ציון 110].

(117) כי תיבת "אחשורוש" נדרשה בכמה אנפי לגנאי, וכמו שהתבאר למעלה.

(118) חוזר לבאר את הדעות [בגמרא ובמדרש] שביארו ששם "אחשורוש" מורה על היותו אדם זר לגמרי.

(119) כמבואר בהערה 109.

(120) פירוש - אי אפשר ללמוד ממנו דבר הנוגע לסדר, כי הוא היה אדם זר לגמרי, וכמבואר בהערה 110.

(121) ואלו הן ארבע הדעות שהובאו בגמרא [מגילה יא. "אח לראש", "הושחרו פניהם של ישראל כשולי קדירה", "כל מזכירו אומר אח לראשו", "שהכל נעשו בימיו רשים"], וכמבואר למעלה [לאחר ציון 17].

(122) אלו שתי הדעות שהובאו במדרש [אסת"ר א, א "הרג אשתו מפני אוהבו וכו'", "בטל מלאכת בית המקדש וכו'"], שכל מעשיו סותרים והפוכים זה לזה. ולהלן לפני ציון 1272 כתב: "מעשה זה שהמיתו את ושתי נחשב אליו [לאחשורוש] לבזוי יותר". ולהלן לפני ציון 1405 כתב: "כי דבר חדוש [מומכן] יעץ... שכל חכמי העולם לא היו יועצים כך".

(123) מגילה טו: "תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן... מלך הפכפכן היה", ופירש רש"י שם "מלך הפכפך היה - וחוזר בדיבורו, אמרה שמא אוכל לפתותו ולהורגו, ואם לא יהא מזומן, תעבור השעה ויחזור בו". וראה להלן פ"ג הערה 493, ופ"ה הערות 162, 209.

(124) מעין מה שאמרו [עירובין ו:] "העושה מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל עליו הכתוב אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך'". ובדר"ח פ"א מט"ז [שפה.] כתב: "דע, כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל". וראה להלן הערה 1428, ופ"ד הערה 245.

(125) כי זהו מן הנמנע לכלות את ישראל, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ו [תתסו.], וז"ל: "ובפרק קמא דעבודה זרה [י:], קטיעה בר שלום, ההוא קיסר דהוי סנאי ליהודאי. אמר לחשיבי מלכותיה, מי שעלתה נימא ברגלו, יקטענה ויחיה, או יניחנה ויצטער.

אמרו ליה, יקטענה. אמר ליה איהו; חדא, דלא מצית מכלית להו, דכתיב [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם'. מאי קאמר, אלימא דבדרינהו בארבע רוחות, לימא 'בארבע רוחות'. אלא כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות, כך אין לעולם בלא ישראל... הנה באר קטיעה בר שלום כל הדברים אשר אמרנו, והוכיח אותם מן המקרא. כי מה שאמר 'כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם', ולא כתיב 'בארבע רוחות', כי זה לא היה משמע רק שישראל הם פזורים בארבע רוחות. אבל הכתוב אמר 'כארבע רוחות', לומר כי מפני שישראל דומים לארבע רוחות השמים, אשר הם כל העולם. וראוי לדבר שהוא כל העולם, להיות מקומו בארבע רוחות. ומזה עצמו נראה כי אי אפשר לכלות ישראל, כי הם כל העולם, ואי אפשר לכלות העולם". וראה להלן פ"ח הערה 130, ונפש החיים שער ב פרק ו.

(126) פירוש - ארבע הדעות שהובאו בגמרא מורות שאחשורוש יצא מן הסדר של שאר מלכים. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 17], וז"ל: "יש כאן ד' חכמים שכל אחד דרש שמו של אחשורוש, והכל מסכימים כי שמו מורה שהוא היה יוצא מן הסדר הראוי למלך", ושם הערה 19. ואילו שתי הדעות שהובאו במדרש מורות שאחשורוש יצא מן הסדר של שאר בני אדם, שסתר עצמו מיניה וביה בהפכפכיותו.

(127) כפי שבדרך כלל נאמר המרחק בלבד, מבלי לפרט כמה מדינות וערים יש בכלל, וכגון [מ"א ה, א] "ושלמה היה מושל בכל הממלכות מן הנהר ארץ פלשתים ועד גבול מצרים וגו'". וכן [שם פסוק ד] "כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה בכל מלכי עבר הנהר". וכן [ש"א ג, כ] "וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה'". וכן אמרו בגמרא [מגילה יא.] "'שבע ועשרים ומאה מדינה', אמר רב חסדא, בתחילה מלך על שבע, ולבסוף מלך על עשרים, ולבסוף מלך על מאה. אלא מעתה [שמות ו, כ] 'ושני חיי עמרם שבע ושלשים ומאת שנה', מאי דרשת ביה. שאני הכא דקרא יתירא הוא, מכדי כתיב 'מהודו ועד כוש', 'שבע ועשרים ומאה מדינה' למה לי, שמע מינה לדרשה" [ראה הערות 137, 243]. אמנם הטורי אבן שם כתב: "מכדי כתיב 'מהודו ועד כוש', 'שבע ועשרים ומאה' מדינה למה לי. נראה לי דסבירא ליה כמאן דאמר הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם [מגילה יא.], אם כן דייק שפיר 'שבע ועשרים ומאה מדינה' למה לי, דהיינו כל העולם... דאילו למאן דאמר הודו וכוש גבי הדדי קיימי [שם]... הא ודאי צריך לומר 'שבע ועשרים ומאה מדינה'". אמנם המהר"ל לא חשש לקושיא זו, כי הוא בזה לשיטתו שמבאר להלן [סוף פסוק זה] שכו"ע סברי גבי הדדי יתבי, ולא נחלקו על המציאות, ורק הואיל והעולם הוא כדור, לכך יש מ"ד הסובר שהודו וכוש הם

בקצוות העולם, והמ"ד השני מסתכל על היותם צמודים להדדי, עיי"ש. לכך לכו"ע יש מקום לשאול "מכדי כתיב 'מהודו ועד כוש', 'שבע ועשרים ומאה מדינה' למה לי".

(128) "דיש מלך שקרוב למקום מלכותו הוא מולך, ורחוק ממלכותו אינו מולך כל כך, מפני שאין האימה מוטל עליהם כמו שהוא מושל בקרוב למלכותו" [לשונו להלן לאחר ציון 240]. וראה הערה הבאה.

(129) לכאורה דבריו בזה הם דלא כמאן, שאמרו בגמרא [מגילה יא.] "'מהודו ועד כוש', רב ושמואל; חד אמר, הודו בסוף העולם, וכוש בסוף העולם. וחד אמר, הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי, כשם שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו". הרי למאן דאמר הראשון לא נזכר בפסוקנו כלל שמלך על הרחוקים כפי שמלך על הקרובים. וכן כתב להלן [לאחר ציון 264] "דמי שסובר האחד בסוף העולם והשני בסוף העולם לא בעי למימר 'כשם שמלך וכו", דאטו 'כשם' כתיב בקרא, לכך לא בעי למימר כך" [וזה דלא כדבריו כאן שהפסוק בא לומר ש"היה מולך בשוה על הרחוקים כמו על הקרובים"]. וגם אין דבריו כמאן דאמר השני [הסובר שפסוקנו אכן בא להורות שמלך על הכל בשוה], כי אותו מאן דאמר למד כן מהתיבות "מהודו ועד כוש", ואילו המהר"ל מבאר שילפינן כן מהתיבות "שבע ועשרים ומאה מדינה", ונמצא שדבריו הם דלא כמאן. ועוד, אף דבריו כאן מיניה וביה לכאורה אינם עולים בקנה אחד, שפתח דבריו ב"בא לומר כי על כל המלכיות היה מולך בשוה, על הרחוקים כמו על הקרובים", וסיים דבריו [מובא בהמשך] שבא לומר חשיבות מלכותו, שכללה בתוכה מלכים הרבה. הרי פתח בחוזק מלכותו, וסיים בחשיבות מלכותו. ונראה ליישב, שבא לבאר שהתיבות "שבע ועשרים ומאה מדינה" באות להורות על טיב וסוג מלכותו, שלכל מדינה ומדינה היתה מלכות פרטית משלה, ומדינות אלו התאגדו והתאחדו לגוף אחד ["פדרציה" בלע"ז], וגוף זה היה נתון תחת מרותו של אחשרוש. ופשיטא שהשולט בגוף אחד שולט בכל אבריו בשוה, ואינו שולט רק על איברים מסויימים. אך אין דבריו כאן עוסקים בחוזק ואימת מלכותו [כי למ"ד הראשון הפסוק כלל לא עסק בזה, ואף למ"ד השני (שהפסוק עסק בזה) מ"מ הוא למד כן מ"מהודו ועד כוש", ולא מ"שבע ועשרים ומאה מדינה"]. נמצא שדבריו כאן מתחילתם ועד סופם עוסקים בחשיבות מלכותו [שמלך על גוף גדול שנכללו בו הרבה מלכיות פרטיות], ולא בחוזק מלכותו. ודייק בדבריו כאן ותראה שלשונו הזהב מורה שלכך כוונתו. וראה להלן הערה 245.

(130) כי אז מלך ישירות על תושבי מאה ועשרים ושבע מדינות, ולא על מלכי מאה ועשרים ושבע מדינות. ויש יותר חשיבות להיות מלך למלכים מאשר מלך לעבדים. וכן

נאמר [יחזקאל כו, ז] "כי כה אמר ה' אלקים הנני מביא אל צור נבוכדראצר מלך בבל מצפון מלך מלכים בסוס וברכב ובפרשים וקהל ועם רב", הרי חשיבות נבוכדנצר היא במה שהוא "מלך מלכים". וראה למעלה בפתיחה הערה 286.

(131) דאם לא כן [אלא היה מלך אחד על שטח של מדינות רבות], מה יבדיל ויחלק בין מדינה למדינה עד שהנך מונה מאה ועשרים ושבע מדינות. ובעל כרחך שחלוקת המדינות היא מחמת חלוקת המלכויות, שלכל מדינה ומדינה היתה מלכות משלה. וכן הגר"א כאן כתב: "מדינה היא עיר גדולה מאוד, עיר מלוכה... וזהו שאמרו בגמרא [יומא יא.] גבי מזוזות 'אחד שערי עיירות ואחד שערי מדינות'... לכל עיר גדולה ומלוכה יש כמה עיירות פרזים ששייכים אליו, וזהו 'מדינה'".

(132) אין זה תשובה שניה, אלא המשך המהלך הקודם, שעד כה ביאר מדוע היה צורך לומר "שבע ועשרים ומאה מדינה" בנוסף ל"מהודו ועד כוש". ומעתה יבאר לאידך גיסא, מדוע היה צורך לומר "מהודו ועד כוש" בנוסף ל"שבע ועשרים ומאה מדינה".

(133) נראה להטעים זאת, כי מעלת המלכות היא באחדות שהיא יוצרת, שהמלך מקשר את בני מלכותו להיות אחד, וכמו שכתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני... ולכך אמרה [חולין ס:] 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד', כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו" [הובא למעלה בפתיחה הערה 285, ולהלן פ"ג הערה 559, ופ"ח הערה 234]. ורש"י [דברים לג, ו] כתב: "בהתאספם יחד באגודה אחת ושלום ביניהם, הוא [הקב"ה] מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם". ובגו"א שם אות ה כתב לבאר: "באגודה אחת הוא מלכם, וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת 'שמע' קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת, מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו, דהוא אחדות, אינו עליהן". וכן הוא בנצח ישראל פי"ז [שפז:]. לכך חשיבות המלך היא כשישנה אחדות בין הנשלטים על ידו, ולא כשהם מחולקים

ומפורדים זה מזה. **וצרף לכאן** את ההלכה [או"ח סימן סה, סעיף ב] "קרא קריאת שמע ונכנס לבית הכנסת ומצא צבור שקורין קריאת שמע, צריך לקרות עמהם פסוק ראשון, שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חביריו". ובמשנה ברורה שם [ס"ק י] כתב "וגם ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". והעומק בזה הוא שקבלת מלכות שמים מחייבת אחדות המקבלים, ולכך מן הנמנע שאחרים יקבלו עליהם עול מלכות שמים והוא אינו מצטרף עמהם, כי זה יסתור לאחדות המתחייבת מקבלת עול מלכות שמים. וזהו דיוק לשון המחבר "שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים **עם חביריו**", שאע"פ שיקבל עול מלכות שמים בפני עצמו, אך צריך שיקבל זאת דוקא "עם חבריו".

(134) כפי שמורות התיבות "שבע ועשרים ומאה מדינה".

(135) כפי שמורות התיבות "מהודו ועד כוש".

(136) "שֶׁם מלכות בפני עצמה" פירושו חשיבות מלכות בפני עצמה [כלשונו לפני ציון 134]. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 88] כתב: "כי כאשר יש לו לאדם בן, אין נמחה שמו, וכאשר אין לו בן כאילו נמחה שמו. ולכך המלכות, שהוא גם כן חשיבות, נקרא 'נין', שעל ידי זה יש לו שם אשר לא נמחה". הרי ש"שם" מורה על חשיבות, ו"שם מלכות" מורה על חשיבות המלכות. ובדר"ח פ"ד מ"ד [פג.] כתב: "וזה כי השם הוא גלוי של בעל השם, כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם, כמו [מלאכי א, יא] 'גדול שמי בגוים', ועל ידי השם הוא מפורסם ונודע" [ראה להלן פ"ט הערה 45]. וכן אמרו חכמים [יבמות טז.] "אתה הוא עקיבא בן יוסף ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו". וכן לא נזכר שמו של מלך בלע [בראשית יד, ב], לעומת שאר המלכים שנזכרו בשמם [שם], "מפני שמלך על עיר קטנה ואנשים בה מעט, ולא שם לו על פני חוץ" [לשון הרמב"ן שם]. והרמב"ן רומז לפסוק [איוב יח, יז] "זכרו אבד מני ארץ ולא שם לו על פני חוץ". וכן נאמר [תהלים עו, ב] "נודע ביהודה אלקים בישראל גדול שמו". הרי על ידי השם נודע בעל השם בעולם בחשיבותו. וכן העדר שם מורה על העדר חשיבות, כן פירש רש"י [תהלים ד, ג] על הפסוק "עד מה כבודי לכלימה", שכתב: "עד מתי אתם מבזים אותי; [ש"א כב, ט] 'הראיתם את בן ישי', [ש"א כה, י] 'מי דוד ומי בן ישי', [ש"א כב, ח] 'בכרות בני עם בן ישי', [ש"א כ, ל] 'כי בוחר אתה לבן ישי', אין לי שם [בתמיה]". וכן כתב רש"י [במדבר יג, ל] "ויהס כלב אל משה - לשמוע מה שידבר במשה. צווח ואמר 'וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם', השומע היה סבור שבא לספר בגנותו". ומנין לשומע שבא לספר גנותו, ועל כרחך משום שכינה את משה רבינו בשם "בן עמרם", המורה על העדר

חשיבות. וכן כתב רש"י [במדבר כא, כ] "למה לא נזכר משה בשירה זו [של הבאר], לפי שלקה על ידי הבאר". וכן מבואר בגו"א ויקרא פ"ט סוף אות א [ראה למעלה בפתיחה הערה 91].

(137) נראה שהקשה דוקא מחיי שרה [אף שהיו אחרים שניתן להקשות מהם כן, כמו אברהם (בראשית כה, ז), ישמעאל (שם פסוק יז), יצחק (שם לה, כח), ועוד], לא רק משום ששרה הוזכרה ראשונה בתורה, אלא גם משום שחז"ל במדרש השוו בין חיי שרה למספר המדינות שהוזכרו כאן, שאמרו [ב"ר נח, ג, ואסת"ר א, ח] "רבי עקיבא היה יושב ודורש, והצבור מתנמנם. בקש לעוררן, אמר, מה ראתה אסתר שתמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה. אלא תבא אסתר שהיתה בת בתה של שרה, שחיתה ק' וכ' וז', ותמלוך על ק' וכ' וז' מדינות", ובסמוך [לאחר ציון 175] יביא מאמר זה. אך יש לציין שאצל עמרם נאמר [שמות ו, כ] "ושני חיי עמרם שבע ושלשים ומאת שנה". וכן אמרו בגמרא [מגילה יא.] "'שבע ועשרים ומאה מדינה', אמר רב חסדא, בתחילה מלך על שבע, ולבסוף מלך על עשרים, ולבסוף מלך על מאה. אלא מעתה [שמות ו, כ] 'ושני חיי עמרם שבע ושלשים ומאת שנה', מאי דרשת ביה" [הובא בהערה 127]. והמהרש"א שם כתב בזה"ל: "ולא תקשי ליה מ'שני חיי אברהם מאה שנה ושבעים שנה וחמש שנים' [בראשית כה, ז]... דהכא דריש ליה מדשינה לכתוב מספר קטן קודם, דהיינו ז' ואח"כ כ' ואח"כ ק', ולא כן דרך הכתובים בשני חיי אברהם ושרה וישמעאל, דכתיב בהו המספר גדול קודם. ולכך פריך אדהכא ד'שני חיי עמרם' נמי בכהאי גוונא, המספר קטן קודם". וקצת קשה, אמאי לא פריך מקראי דלעיל מניה, בשני חיי לוי [שמות ו, טז], ושני חיי קהת [שם פסוק יח], דכתיבי נמי בכהאי גוונא המספר קטן קודם".

(138) "מה שאפשר" - מה שיכול להכלל במספר הגדול, ומה שעודף על המספר הגדול יאמר במספר הקטן. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ג אות א, וז"ל: "פירוש שהיה לו לכתוב 'שנה' אצל מאה, ו'שנה' אצל עשרים ושבע. שכך תמצא בכל מקום נותן 'שנה' אצל המאות, ואצל העשרות ופרטים ביחד גם כן 'שנה' [כמו בראשית ה, ח]. והטעם שכל מספר הם שני מינים; מספר שהוא סכום מספר, ומספר שהוא פרט. ולפיכך החשבון הגדול עושה הכתוב אותו סכום מספר, וכל שלא בא לכלל סכום הזה נחשב מספר פרט. ולפיכך מחלק ביניהם לכתוב אצל כל אחד 'שנה'".

(139) כי אין המדינות מצטברות להדדי ליחידה אחת, אלא הן עומדות זו לצד זו, לעומת חיי האדם שהן מצטברות להדדי ליחידה אחת של שנות האדם.

(140) כי "בקטן החל ובגדול כלה" [לשונו בדר"ח פ"ה מ"ה (קעט.)], לעומת חיי האדם שמתחיל במספר הגדול, כי הוא "סכום מספר" [ראה הערה 138]. אך עדיין יקשה מדוע אצל לוי [שמות ו, טז] קהת [שם פסוק יח] ועמרם [שם פסוק כ] התורה נקטה במספר הקטן קודם [ראה הערה 137].

(141) פירוש - אין שיעור למטה במלכות, ואף אם מולך על מספר קטן של מדינות עדיין הוא יקרא "מלך".

(142) אלא לפחות שבעים שנה, וכמו שנאמר [תהלים צ, י] "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורת שמונים שנה וגו'". וכן כתב להלן [לאחר ציון 728]: "כי 'יין' מספר שבעים, והוא כנגד חיי האדם, שהם שבעים".

(143) כי לשון הפסוק הוא [בראשית כג, א] "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה". ופירוש הפסוק לפי פשוטו הוא ששרה חיה מאה שנה, ועוד עשרים שנה, ועוד שבע שנים [ראה גו"א שם אות ב]. ואם היה מתחיל במספר הקטן, אז פירושו היה ששרה חיה שבע שנים ועוד עשרים שנה ועוד מאה שנה, וא"א לומר כן, כי חיי אדם אינם שבע או עשרים שנה, אלא לפחות שבעים שנה.

(144) מגילה יא. "אמר רב חסדא, בתחילה מלך על שבע, ולבסוף מלך על עשרים, ולבסוף מלך על מאה", ולהלן [לאחר ציון 197] יביא מאמר זה, וראה שם הערה 200.

(145) כי כאמור [הערה 143] פירוש הפסוק לפי פשוטו הוא ששרה חיה מאה שנה, ועוד עשרים שנה, ועוד שבע שנים. נמצא שתחילה היו מאה שנה, ולאחריהן נוספו עשרים שנה, ולאחריהן נוספו שבע שנים.

(146) פירוש - השנים המאוחרות יותר [עשרים ושבע] הן תוספת על העיקר [מאה שנה], והעיקר קודם לתוספת, כי העיקר חשוב יותר מהתוספת. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 75] כתב: "כאשר יש כאן הוספה, אם כן העיקר קודם". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרעט.] כתב: "לא תמצא תוספת בלא עיקר". וזאת משום שהתוספת אינה יכולה להתקיים ללא העיקר, ולכך התוספת חייבת לכלול בתוכה את העיקר. ובח"א לשבת לא. [א, טז:] ביאר שללא יראת שמים אין קיום לתורה וחכמה, כי "כאשר אין כאן עיקר אין כאן תוספת, ויראת שמים הוא עיקר". ובנצח ישראל פ"י [רמח.] כתב: "מפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית, אין להם דבר זה. לכך אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות, ודבר זה מבואר". ושם ס"פ לד ביאר ששבטי יהודה ובנימין נקראים עיקר, ואילו עשרת השבטים נקראו תוספת, לכך כאשר גלו עשרת השבטים הם נתרחקו לגמרי, כי היו תוספת ללא עיקר. ובגבורות

ה' פי"ט [פז:] כתב: "אף על פי שישראל הם עיקר העולם, יש באומות העולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל". ובנתיב הענוה פ"ג כתב: "יש יותר קיום אל דבר שהוא עיקר, ואשר הוא עליו הוא דומה לתוספת על העיקר, ולדבר שהוא תוספת אין לו קיום" [הובא למעלה בהקדמה הערה 76]. וכבר נתבאר למעלה [בהקדמה הערה 95, ולהלן הערות 387, 563] שהעיקר מתגלה בהתחלה, ולכך ההתחלה גופא נקראת "מעיקרא", לשון התחלה. **נמצא שביאר** כאן שלשה הסברים מדוע מנין המדינות מתחיל במספר הקטן לעומת מנין חיי שרה, שמתחיל במספר הגדול; (א) המדינות מחלוקות זו מזו אך השנים מצטברות להדדי. (ב) "מלך" הוא גם על שבע מדינות, אך חיי האדם אינם שבע שנים. (ג) המדינות נכבשו מעט מעט, אך בחיי אדם העיקר בא לפני התוספת.

(147) פירוש - התושבים שכבש משבע המדינות היו לו לאנשי חיל, ועמם כבש עשרים מדינות נוספות.

(148) "וכן כתב אצל שני חיי שרה 'מאה ועשרים ושבע שנים'" [לשונו למעלה].

(149) כהקדמה לדבריו כאן יש להביא את עניינם של שלשת העולמות, שהוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, גו"א בראשית פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב העבודה פי"ג, נתיב האמת פ"ג, נצח ישראל פ"ג [נא.], שם פט"ו [שסד.], תפארת ישראל פ"נ [תשפח:], דר"ח פ"א מי"ח [תיז.], שם פ"ג מי"א [רסא.], שם פ"ה מט"ו [שסא.], שם משנה כב [תקנג.], שם פ"ו מ"ט [שיב.], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות, וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה. וכן הוא ברבינו בחיי בראשית א, ב [עמוד יח בהוצאת הרב שעוועל], שמות כה, ט [עמוד רסח בהוצאה הנ"ל], ראב"ע שמות ג, טו, שם ו, ג, רד"ק ישעיה ו, ג, ועוד. וראה להלן הערות 533, 585, 603, ופ"ד הערה 417.

(150) מגילה יא. "תנו רבנן, שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר". וראה למעלה הערה 37, ולהלן הערות 191, 246, 281, 499.

(151) לשונו בנתיב האמת פ"ג [א, רב.]: "ידוע כי העליונים, דהיינו עולם העליון, משפיע לעולם הגלגלים, והגלגלים משפיעים אל התחתונים. ולפיכך יקרא השפע שבא מעולם העליון לעולם הגלגלים 'חסד'... כי החסד אף לעשירים [סוכה מט:], ואילו צדקה לעניים דוקא [שם]... ועולם הגלגלים אינם נקראים עניים, כי הם גם כן בעלי השפעה לתחתונים. ולפיכך יקרא מה שהעולם העליון משפיע 'חסד' ולא 'צדקה', שהחסד גם כן לעשירים. ויקרא מה שהעולם האמצעי משפיעים לתחתונים 'צדקה', כי התחתונים מקבלים ואינם משפיעים, כמו העני הזה שהוא מקבל ואינו יכול להשפיע". והאבן עזרא [שמות ו, ג] כתב: "ידענו כי ה' ברא ג' עולמות שהזכרתי, והעולם השפל יקבל כח מעולם התיכון". וראה להלן ציונים 184, 190, 606, ולהלן פ"ט הערה 443.

(152) לשונו בדר"ח פ"ה מט"ו [שסג:]: "מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [אבות פ"ה מ"א] מורה על שהעולם מקבל מן עולם העליון הנבדל... וכן מספר שבעה שהוא בעולם הזה, הוא מורה על שהעולם מקבל מן עולם אמצעי, שכל ענינו שבעה, שהרי אמרו ז"ל [חגיגה יב:] שבעה רקיעים הם... ולפיכך נמצאו דברים בעולם שיש להם מספר שבעה [שבעת ימי השבוע, שבע שנות השמיטה, ועוד], מצד שמקבל עולם התחתון מן עולם אמצעי, כמו שנמצאו דברים שיש להם מספר עשרה בעולם [עשרת הדברות, עשרה עממין נתנו לאברהם (רש"י דברים ב, ח), ועוד], מצד שנמצא בעולם המדריגה העליונה של עשרה... וכן נמצא דברים בעולם שיש להם מספר ארבעה, כי מספר ארבעה מורה על עולם התחתון בעצמו. כי כשם שעולם אמצעי שיש בו שבעה רקיעים, הנה עולם התחתון הזה עיקר שלו ארבעה יסודות, הרי כל ענין עולם התחתון הוא ארבעה". וראה הערה 172.

(153) הולך לבאר שהמספר התואם לישוב [שהוא בעולם הזה התחתון] הוא מאה עשרים ושבע, כי הואיל והעולם התחתון מקבל משני העולמות שעליו, לכך יש בו שלשה מספרים; מאה [המורה על קבלה מעולם העליון], עשרים [המורה על קבלה מעולם האמצעי], ושבע [המורה על עצם העולם הזה התחתון], וכפי שמבאר.

(154) בגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] גם כן חילק את מספר הפרטים העשרות והמאות לשלש מדריגות שונות, כאשר הפרטים הם כנגד המורכב, והעשרות כנגד הצמחים, והמאות כנגד בעלי חיים, ומספר אלף כנגד האדם. אמנם בח"א לבכורות נז: [ד, קל.]

כתב: "כי מספר של עשרות נגד התחתונים, כמו שאמרו [שבת ז.] רשות הרבים תופס עד עשרה. ומספר מאה נגד האמצעי, ומספר אלפים נגד העליונים, ודבר זה אמת ומבואר", וזה דלא כדבריו כאן שמספר העשרות כנגד העולם האמצעי. ויל"ע בזה.

(155) שהרי עולם העליון נקרא "עולם האחדות", וכמו שכתב בגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:]: "הדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון, יתפרד ויתחלק. כי העולם העליון נקרא 'עולם האחדות'. וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד". ובח"א לסוטה ז: [ב, לו:] כתב: "עצמותיו מגולגלים, היינו שהיה רחוק מעולם העליון, שהוא עולם האחדות. וזה שאמר כי היו עצמותיו מגולגלין, הוא הפירוד וההבדל, שלא היתה הנשמה חוזרת אל עולם העליון, רק היה לה עדיין קירוב אל עולם הזה שהוא עולם הפירוד... עולם העליון אשר אין שם פירוד כלל". ובנצח ישראל פ"ג [נא.]: "כי עולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל" [ראה להלן הערה 171]. וכבר השריש הרבה פעמים כי כל דבר שכלי הוא אחד, אינו נחלק, לעומת הגשמי שהוא נחלק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת" [ראה להלן פ"ג הערה 312]. ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור" [הובא למעלה בהקדמה הערה 238]. ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות" [ראה למעלה בהקדמה הערה 227]. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל

מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קז.], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חילוק... ועולם הבא שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93 [הובא למעלה בפתיחה הערה 34]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 484.

ומקור מפורש לכך הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". וראה למעלה בהקדמה הערה 239, בפתיחה הערות 28, 32, להלן פ"ב הערה 320, ופ"ט הערה 200.

(156) לשונו להלן [ה, ב (לאחר ציון 127)]: "כי מספר עשרה אינו דומה כמו אחד לגמרי, רק מספר מאה דומה לאחד. לפי שמונין בו מספר 'אחד מאה', 'ב' מאות', 'ג' מאות'. אבל מספר של עשרה, המנין 'עשרים' 'שלשים', ואין מונין 'ב' עשרה' 'ג' עשרה', כמו שמונין 'א' מאה' 'ב' מאות' 'ג' מאות'. לכך ב' מאות הוא כמו שנים, רק כי ב' מאות המספר הוא יותר שלם... וכאשר נעשה נס מן עולם העליון, אשר הוא מתפשט, היה מתפשט הגשם לגמרי". ובגבורות ה' פנ"ד [רמא:] כתב: "מפני כי המאה נחשב כמו אחד, שהרי כשתגיע למאות ימנה האדם 'מאה אחת' 'שתי מאות', כמו שימנה א' ב' ג'. ואין חלוק בין המספרים, רק שאב"ג הוא פרטי, ומספר מאות הוא כללי". ובגו"א דברים פ"א אות נו [כט:] כתב: "כל מאה פרסה הוא מספר אחד, ענין אחד להם". ושם בפ"ד אות כא [צה:] כתב: "כי מאה אמה יש לו סגולה שאין בכל המספרים, וזה כי המאה הוא סכום מספר, שהוא מאה, ולא תמצא בו חלק כלל. וזה כי כאשר תרבע את המספר הזה עד שהוא שלם, כי מספר המרובע הוא שלם, שהרי ארכו כרחבו. ואם אינו מרובע אינו שלם, שהרי חסר מן הרוחב או מן האורך. וכאשר תרבע אותו להשלימו, הרי צלעותיו עשרה שלימות, והם סכום מספר. אבל כאשר תרבע מספר עשרה, אין צלעותיו שלימות, רק אמות שבורות. וכן אלף, אין צלעותיו שלימות, רק אמות שבורות" [ראה להלן פ"ה הערה 530]. ובנצח ישראל פנ"א [תתכא.] כתב: "מאה הוא מספר שלם, מורה על שלימות מבלי חסרון. וענין מאה שהוא מספר שלם התבאר בחבור גור אריה בפרשת ואתחנן, עיין שם". וקודם לכן בנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "המאה הוא כמו אחד" [ראה להלן פ"ה הערות 127, 129]. ובנתיב העבודה ס"פ יד כתב: "כי מספר עשרה שייך לארץ, ובודאי השמים הם נבדלים מן הארץ לגמרי, ולכך מספר המתיחס אל השמים הוא מאה.

מאחר כי מספר עשרה שייך לארץ, ומספר עשרים אינו נבדל מן עשרה, כי שניהם לשון 'עשר'... עד מאה, שהוא מספר בפני עצמו, והוא נבדל לגמרי מן עשרה. ולכך מספר מאה שייך אל השמים, ודבר זה מוכח בכמה מקומות". ובנתיב הלשון תחילת פ"ב כתב: "מספר מאה הוא מספר שלם". וראה בסמוך הערה 160.

(157) לא ברור מהי כוונתו במה שכתב כאן "כמו שאמרנו", דהיכן כתב כן עד כה. ואולי כוונתו לרמז שכתב למעלה [לפני ציון 153] "והתחתון יש בו מכל השלשה, ולכך הישוב... יש בו מאה ועשרים ושבע", ורומז בזה שמספר העשרות הוא מדריגה השניה. וראה למעלה הערה 154.

(158) כי מספר מאה הוא מדריגה שלישית ["ומספר המאה הוא מדריגה שלישית" (לשונו למעלה לפני ציון 154)], לכך מספר עשרות הוא מדריגה שניה, ומספר אחדים הוא מדריגה ראשונה, וכמו שיבאר.

(159) בא לבאר דהא תינח שמספר עשרות מורה על מדריגה שניה, אך מדוע לא נקט במספר עשר, והרי מספר מאה מורה על המדריגה השלישית, והמקביל למספר מאה במאות הוא מספר עשר בעשרות, ולא מספר עשרים.

(160) פירוש - העולם העליון הוא אחד כי אין בו פירוד וחילוק, ולכך הוא "עולם האחדות", וכמבואר בהערה 156. והואיל והעולם העליון "הוא כמו אחד" [לשונו למעלה], לכך המקביל אליו בעולם האמצעי הוא עשרים, ולא עשר, כי מספר עשרים הוא מהעשרות, והוא שנים ולא אחד. דוגמה לדבר; התורה מתחילה עם אות אל"ף ["אנכי" (שמות כ, ב)], והעולם מתחיל באות בי"ת ["בראשית" (בראשית א, א)]. ובתפארת ישראל פל"ד [תקג.] כתב: "כי התורה כמו סדר העולם עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת. וראוי שתבא התורה שהיא אחת, מן השם יתברך אשר הוא אחד. ולכך התחלת התורה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך וגו", כי התורה הפך העולם; שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף, ובריאת העולם בב"'. הרי שאע"פ שאידי ואידי הוי התחלות [התחלת התורה והתחלת העולם], מ"מ ההתחלת התורה היא באחד, והתחלת העולם היא בשניות, כי עצם התורה הוא אחד, ועצם הבריאה הוא ברבוי. וזהו היחס שבין עולם העליון לעולם האמצעי, וכמו שנתבאר.

(161) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט [שיד:]: "כנגד העולם האמצעי, ויש בהם גם כן חומר וצורה". ובנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "וידוע כי הם שלשה עולמות; כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף,

כאילו היה חומרי לגמרי. ולכך הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל. אבל כאשר מגיע האדם אל ימי העמידה, אז אין השכל בטל אצל החומר, וגם אין החומר בטל אצל השכל, רק שניהם עומדים ביחד, ועושה פעולות מתיחסים אל ענין זה, דהיינו שאין אחד בטל אצל השני, ושניהם משותפים ביחד. ומדריגה זאת מדריגה של עולם אמצעי, שאין הצורה הטבעית מוטבע בחומר, כמו שיש בעולם השפל שהצורה שעומדת בחומר מוטבע בו, ואין זה בעולם האמצעי, כי יש לה צורה בלתי מוטבעת בחומר, ועל כל פנים אין הצורה מוטבעת כמו שהוא בעולם הזה השפל התחתון. לכך בזמן ימי עמידה נחשב כי האדם עומד בעולם האמצעי. אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים". וראה להלן פ"ב הערה 343.

(162) כי הצורה והחומר מתאחדים להדדי. ובגבורות ה' שלהי פ"ד כתב: "כך ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים, כי ישראל הצורה הנבדלת, ומצריים הם החומר, מכל מקום שייך יחוס ביניהם, כי החומר והצורה משלימים מציאות אחד, ודבר זה התיחסות בודאי", וראה למעלה הערה 15. ולהלן [פ"ב לפני ציון 265] כתב: "אין לך חבור כמו חבור צורה לחומר, שהם דבר אחד לגמרי".

(163) נמצא שעולם האמצעי מתאפיין בשני דברים; (א) יש בו חומר וצורה, ולכך אין העולם האמצעי אחד כמו עולם העליון. (ב) יש בו חבור להדדי של חומר וצורה, "והם כמו דבר אחד" [לשונו כאן]. והמספר המתאים להורות על כפילות זו הוא עשרים, כי הוא שני פעמים עשר, אך מכל מקום הוא מספר אחד וכלל אחד. ובדר"ח פ"ו מ"ז [קמה.] כתב: "כי עד עשרה נחשב תחתון, ועשרים נחשב אמצעי", והובא להלן הערה 359.

(164) הנה מספר שבע מורה על עולם התחתון לא רק מפני היותו באחדים [ולא בעשרות ובמאות], אלא שמספר שבע מורה במיוחד ובמסוים על עולם התחתון, וכמו שמבאר.

(165) אודות שעוה"ז הוא עולם הרבוי והפירוד, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ב [שלא.], וז"ל: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד" [והובא למעלה בהקדמה הערה 262]. ובגו"א בראשית פמ"ח אות יב כתב: "במדרש איכה רבתי [פתיחתא סוף אות כד] אמר שם לפי שרחל אמנו אומרת להקב"ה, מה עשו בני שכך

הבאת עליהם פורענות. אם בשביל עבודה זרה שנקראת 'צרה', הלא אהבתי אישי יעקב ועבד בי ז' שנים [בראשית כט, כ], ולבסוף נתן אבי לו את אחותי לאשה [שם פסוק כג], וקבלתי אהבתי לבעלי ומסרתי הסימנים לאחותי. אני בשר ודם, ואתה מלך רחמן, על אחת כמה וכמה שתרחם עליהם. והקב"ה משיב 'יש שכר לפעולתך ושבו בנים מארץ אויב' [ירמיה לא, טו]. וביאור ענין זה כי בשביל שידעה רחל שיעקב ראוי שישא שתי נשים, כי אין העולם הזה, שהוא עולם החלוק והפירוד, ראוי שיהיה הכל באחדות. ואם לא היה ליעקב רק אשה אחת, היו ישראל אחד, ולא היה יהודה מלאה, ואפרים מרחל, כמו שלא יחצו לעתיד לימות המשיח. ומפני שראתה רחל דבר זה, קבלה באהבה. ולפיכך גם כן ראוי שימחול השם יתברך לישראל, כי מפני שאין האחדות בעולם הזה, ועדיין העבודה זרה בעולם, זהו שגורם לישראל לחטוא, שזהו מחסרון שהוא בעולם וממנהגו. ולכך רחל היא מבקשת רחמים, שהרי בה נראה שעולם הזה מסוגל שיהיה בו שניות וצרה בעולם הפירוד, שאינו מסוגל לאחדות". וכן הוא בנצח ישראל פל"ד [תרמה. (הובא למעלה בפתיחה הערה 32)]. וראה להלן פ"ד הערה 418.

(166) יחזור כאן על דבריו שכתב למעלה אודות עולם העליון [ומספר מאה] ועולם האמצעי [ומספר עשרים], אע"פ שעתה נמצא באמצע ביאורו למהות עולם התחתון. ולא הבנתי מדוע חוזר כאן על דברים אלו.

(167) "רבוי מה" - רבוי מסוים [של חומר וצורה], ומדגיש זאת לעומת הרבוי הנמצא בעולם התחתון, שהוא רבוי גמור, וכמו שמפרש והולך.

(168) ופירש רש"י שם "ובשבעה דרכים ינוסו לפניך - כן דרך הנבהלים לברוח מתפזרים לכל צד". וכתב שם הרא"ם: "והא דנקט 'שבעה דרכים', לאו דוקא... ותפש 'שבעה' המורה על רבוי, כי דרך הלשון לשים שבעה במקום רבוי, כמו, [ש"א ב, ה] 'עד עקרה ילדה שבעה', [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'" [ראה להלן פ"ה הערה 445].

(169) כגון [ויקרא כו, יח] "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם", וכתב שם הראב"ע: "שבע - בעבור היותו חשבון שלם נאמר על לשון רבים, וכן [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". וכן [תהלים קיט, קסד] "שבע ביום הללתיך", וכן [ש"א ב, ה] "עד עקרה ילדה שבעה", וכן [ישעיה ד, א] "והחזיקו שבע נשים באיש אחד", ועוד. ונאמר [בראשית ד, כד] "כי שבעתים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה". וכן ביאר בהרבה מקומות, וכגון, בנתיב העבודה פ"א כתב: "כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]... וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז]

'שבע יפול צדיק וקם', 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים [ינוסו]'. ולכך אמר כי האבות הם שבנו שבעה מזבחות ביחד [פירוש - אך לא שכל אב בנה בעצמו שבעה מזבחות], כי האבות אין בהם הרבוי בפעל, שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד, ויש להם קשר אחד, שיש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל... ולכך השלשה אבות שיש בהם הקשור והאחדות בנו שבעה מזבחות ביחד, ומורה זה על הקשור האחדות, ולא על הרבוי בפעל". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג כתב: "ולפיכך בנו האבות ז' מזבחות, כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים. כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים, כמו 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך', וכן 'כי שבע יפול צדיק וקם ורשע באחת' [משלי כד, טז], פירוש כי בכל מיני הנפילות ובכל חלקיהם יפול הצדיק, ואפילו הכי הוא קם. ולפיכך בנו ז' מזבחות, כי המזבח, שעליו הקרבת הקרבן, על ידו הדבקות בו יתברך". ובנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "כי החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו'. רצה לומר כי דרך אחד שיצאו יהיה נחלק לז'. וכן 'יהיה לשבעה נחלים' [ישעיה יא, טו], וכן הרבה מאד, ודבר זה התבאר בכמה מקומות". ובח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'". וכן כתב להלן ה, יא, גבורות ה' פמ"ז [קפד:], תפארת ישראל פל"א [תסג.], נצח ישראל פ"ה [קכז.], שם פל"ב [תריד:], ח"א לר"ה כא: [א, קכב:], ח"א לב"ב עג: [ג, צג:], ועוד. וצרף לכאן דברי הרמב"ן שאות בי"ת מתחלפת עם אות פ"ה, שכתב [שמות טו, י] בזה"ל: "נשפת ברוחך - ענינו כמו בבי"ת, 'נשבת ברוחך', מלשון 'כי רוח ה' נשבה בו' [ישעיה מ, ז], 'ישב רוחו יזלו מים' [תהלים קמז, יח], כי שתי האותיות האלה ישמשו בענין אחד". ולפי זה נמצא שתיבת "שבע" היא כמו תיבת "שפע", שהיא לשון רבוי, וכמו שכתב הרד"ק [ישעיה ס, ו] "שפעת - ענין רבוי, וכן [איוב כב, יא] 'ושפעת מים תכסך', [דברים לג, יט] 'כי שפע ימים ינקו'". וראה להלן הערה 1017, ופ"ה הערות 349, 447.

(170) "שבע ועשרים ומאה [מדינה]"; "שבע" מורה על העולם התחתון שיש בו פירוד וחילוק, "עשרים" מורה על העולם האמצעי שיש בו חומר וצרה, ו"מאה" מורה על העולם העליון, שאין בו פירוד וחילוק, אלא אחדות בלבד.

(171) וכל הרכבה היא הפקעה מאחדות ופשיטות, כי עצם ההרכבה הוא חבור בין שני דברים. ובגבורות ה' פכ"ט [קטו.] כתב: "כי שאר הנבראים שיש בהם צורה חשובה אין זה פשיטות, כי לקבל הצורה צריך הרכבה, כדי שיקבל הצורה החשובה. ולפיכך נברא

האדם אחרון יותר מכל הנבראים, כי לחשיבות צורתו צריך הרכבה יותר, עד שיקבל הצורה". ובנצח ישראל פ"ג [נא.] כתב: "עולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל. ואחר כך עולם האמצעי, ואלו אין בהם הרכבה לגמרי, דהיינו הרכבה של עירוב, אבל יש בהם חבור... והם נעשים לאחד. והעולם התחתון הוא עולם הרכבה, ושם יש הרכבה מזגית בודאי, שנמזגו ביחד".

(172) הנה כאן מבאר שמספר שבע הוא כנגד העולם התחתון, אמנם בדר"ח פ"ה מט"ו [שסג: (הובא בהערה 152)] ביאר שמספר שבע הוא כנגד עולם האמצעי. וסוד ה' ליראיו. ועוד שמעתי לבאר שעולם העליון הוא כנגד כתר, ועולם האמצעי [שיש בו חומר וצורה] הוא כנגד חכמה ובינה, ועולם התחתון הוא כנגד שבע תחתונות. וראה להלן הערה 197.

(173) פירוש - הואיל ואיירי במאה עשרים ושבע מדינות שאחשורוש כבש והכניע, לכך הקושי להתגבר על שבע המדינות הניזונות מהעולם התחתון הוא כקושי שהיה בהתגברות על עשרים המדינות הניזונות מהעולם האמצעי, וכקושי שהיה בהתגברות על מאה המדינות הניזונות מן העולם העליון. וראה הערה הבאה.

(174) פירוש - גם רבי יהודה וגם רבי נחמיה מסכימים שהמספר "שבע ועשרים ומאה" מכוון הוא כנגד שלשת העולמות, וכפי שביאר בארוכה עד כה. אך כל אחד משני התנאים הללו בא להצביע על פן אחר הקיים ביחס שבין שלשת העולמות הללו; רבי יהודה מדגיש את הצד השוה שבין העולמות, ואילו רבי נחמיה מדגיש את ה"לא הרי זה כהרי זה" שבין העולמות. הצד השוה הוא מצד "החוזק והקיום", שבזה שלשת העולמות הם שוים, ד"כמו שזה קיים עומד, כך השני קיים עומד" [לשונו כאן]. נמצא שכאשר אחשורוש נלחם כנגד המדינות הללו, שבע מדינות עמדו כנגדו על ידי שקבלו כחן מהעולם התחתון, ועשרים מדינות עמדו כנגדו על ידי שקבלו כחן מהעולם האמצעי, ומאה מדינות עמדו כנגדו על ידי שקבלו כחן מהעולם העליון. וכדי להורות באצבע שאיירי כאן בעניינם של שלשת העולמות, חולקו המדינות הללו לשלש קבוצות [שבע, עשרים, ומאה] המקבילות לשלשת העולמות, ומכך משתלשל שקושי הכיבוש שהיה בקבוצה אחת בהכרח שימצא גם בקבוצה שניה, כי שלשת העולמות שוים בקיומם וכוחם, רק שזה למעלה וזה למטה.

(175) פירוש - אע"פ שקושי הכיבוש היה שוה בשלש הקבוצות הללו [שבע, עשרים, ומאה], וכמו שנתבאר, אך השלל שהיה לאחשורוש מכל קבוצה איפשר לו לטפס לשלב הבא. כי כאשר כבש את שבע המדינות, ובזה ירש את כוחן, נמצא שמעתה אחשורוש מצוייד בכח העולם התחתון, ולכך הוא יכול להעפיל למדריגה הבאה הנמצאת מעבר

למדריגה שנכבשה. כי ככל שהעולם עליון יותר, כן הוא נבדל יותר ובעל מעלה יותר. ואודות שכבישת האויב היא ירושת כחו, כן ביאר בח"א לב"ב עד: [ג, קה.], וז"ל: "אמר הכתוב [דברים ז, טז] 'ואכלת את כל העמים'. ואין הפירוש שישמיד העמים כולם עד שלא יהיו נשארים, דאם כן היה לו לכתוב 'והשמדת את כל העמים'. אבל מה שאמר 'ואכלת כל העמים', מפני שלא תמצא אומה שאין לה מדריגה מה ומעלה מה שהם מיוחדים בה, ואמר הכתוב 'ואכלת את כל העמים', שהם ירשו את מדריגתם מה שהם מיוחדים, ויהיה בטלים, וישראל יושלמו באותה מדריגה שהיתה להם בעולם... והוא אכילתם בודאי. כי לא די בזה שיאבדו אותם, אבל יהיו אוכלים אותם וישלמו במעלתם אשר היה להם" [ראה להלן הערה 791]. ועוד בדעת רבי נחמיה, הנה זה פשוט בסידור אריז"ל לפי רבי אשר [דף עז בנדפס, לפני תפילת עמידה של שחרית] שכאשר מתפללים, אנו מפעילים את עולם העשייה, וכאשר הוא מושלם [בגמר הקרבנות] אנו עולים לעולם היצירה [פסוקי דזמרה], וכאשר זה מושלם עולים לעולם הבריאה [יוצר]. סמך נוסף לרבי נחמיה הוא ענין קרבן עולת תמיד [ראה שער הכוונות, ח"א עמוד פג באותיות מרובעות].

(176) תרגום: ביקש להעיר אותם מתנומתם.

(177) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 151]: "מאחר שהצדיק מוכן לחכמה ודעת, שהוא קנין שכלי בלתי גשמי, אינו מוכן לקנינים גשמיים, הוא העושר. ולכך אין הצדיק מוכן לזה, רק הרשע, שהוא גשמי, מוכן לעושר". ובנתיב היסורין פ"ג כתב: "כי עולם הבא הוא הפך העולם הזה הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העולם הזה, אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עולם הזה, כי עולם הבא הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [ב"ב י:] עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ותחתונים למעלה. והשיב לו עולם ברור ראית. שמזה תדע כי העולם הבא הוא הפך עולם הזה לגמרי, שזה גשמי וזה נבדל מן הגשמי... וכן אמרו עוד במסכת ברכות [סא:] לא נברא עולם הזה אלא לאחאב וחבריו, ועולם הבא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו. כלומר כי אחאב שאין לו עולם הבא כלל, ולכך ראוי הוא אל עולם הזה. וכל דבר נברא בשביל דבר שראוי אליו לגמרי, ולכך לא נברא עולם הזה רק לאחאב. וכן רבי חנינא בן דוסא, שהיה לו עניות גדול, ודי לו בקב חרובין [תענית כד:], ואם כן הוא הפך עולם הזה. ולפיכך ראוי ומיוחד אליו עולם הבא, ולכך לא נברא עולם הבא רק לרבי חנינא בן דוסא". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב וחבריו, כלומר שאין ראוי לו כלל עולם הבא, ראוי לו עולם הזה לגמרי,

שהם הפכים. ולא אברא עולם הבא אלא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו [שם], כי אין ראוי לעולם הבא רק מי שאין לו עולם הזה, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל וזה נשמי". ובגבורות ה' פ"ג [כז:] כתב: "כי מה שמוכן לו הצורה אינו מוכן לו החומר, ומה שמוכן לו החלק החמרי אינו מוכן לו הצורה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 156, ולהלן פ"ג הערה 165]. **ומה שכתב** "כי רוב הצדיקים אין להם עולם הזה", כי יש מיעוט צדיקים שיש להם אף עולם הזה, וכמו שאמרו חכמים [ברכות ה:] "רבי אלעזר חלש, על לגביה רבי יוחנן... חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר. אמר ליה, אמאי קא בכית... אי משום מזוני ["שאינך עשיר" (רש"י שם)], לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות". ובתוספות שם [ד"ה לא כל] כתבו "לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות - אבל אין לגרוס 'אין אדם זוכה', דהא כמה צדיקים זוכין לשתי שלחנות, כגון רבי, וכדאמרינן בפרק בתרא דהוריות [י:]". וראה בנצח ישראל פי"ט [תלא.] מה שהעיר על דברי התוספות. ואמרו חכמים [הוריות י:] "אמר רבא, אטו צדיקי אי אכלי תרי עלמי מי סני להו ["מי שנאוי הוא להם כלומר כלום רע להם לצדיקים שאוכלים שני עולמות, שיש להם טובה בעולם הזה ובעולם הבא" (רש"י שם)]. אלא אמר רבא, אשריהם לצדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים של עולם הזה בעולם הזה". ובח"א שם [ד, נח:] כתב: "כלומר שאין כל אדם זוכה לשתי שלחנות, וכמו שבארנו בסוף ברכות [סא:] כי העולם הבא לא נברא אלא לצדיקים, ועולם הזה לא נברא אלא לרשעים. ולפיכך אם נמצא שכך הוא שיש לצדיק עולם הזה דבר שאין לו חלק בו, שייך לומר 'אשרי'". ועוד אמרו [גיטין נט.] "מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד... מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד", ופירש רש"י שם "שתהא תורתן וגדולתן של ישראל במקום אחד, שאין בישראל גדול בתורה ובעושר כמותו".

(178) כמו שנאמר [בראשית יז, טו] "ויאמר אלקים אל אברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה", ופירש רש"י שם "לא תקרא את שמה שרי - דמשמע שרי לי ולא לאחרים, כי 'שרה' סתם שמה, שתהא שרה על כל". והגו"א שם אות יא כתב: "פירוש שהקורא קורא לה 'שרי' מפני שלא נעשת שרה לכל העולם, לכך היתה נקראת 'שרי'". ומקור הדברים הוא בב"ר [מז, א], שאמרו שם "לשעבר היתה שרי לעצמה, עכשיו תהא היא שרה לכל באי העולם".

(179) לשונו בגו"א שמות פ"ד תחילת אות יד: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל. אבל אברהם נקרא

'אב המון גוים'". ובגבורות ה' פ"ו [לח.] כתב: "אברהם ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא 'אב המון גוים', שהוא התחלה לכל". ובח"א לב"ב טז: [ג, עה:] כתב: "כי אברהם הוא התחלה אל העולם, וזה נקרא 'אב המון גוים נתתיך', רוצה לומר כי הוא אב והתחלה לכל הגוים". **וקצת תמוה**, שהביא כאן את המלים "אב המון" מבלי להוסיף את תיבת "גוים", אשר היא לכאורה עיקר נקודתו כאן, שאברהם הוא אב לכל העולם. ואולי משום שתיבת "המון" גופא מורה זאת, וכמו שכתב בגבורות ה' פי"ב [סז.], וז"ל: "זכות אברהם שנקרא 'אב המון', שהוא לשון ריבוי". וכן כתב בח"א לנדרים לב: [ב, יא.], וז"ל: "אברהם 'אב המון' כולל כל האומות". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:], וז"ל: "ודבר זה מבואר בכמה מקומות כי אברהם נקרא 'אב המון' מאסף הכל... לכל העולם, מאחר שהוא מאחד ומאסף הכל". זאת ועוד, הרי תיבת "אברהם" גופא מורה על תיבות "אב המון" ללא זכר לתיבת "גוים". ודבר זה מפורש בדברי חכמים, שאמרו [שבת קה.] "מנין ללשון נוטריקון מן התורה, שנאמר 'כי א"ב המו"ן גוים נתתיך'; **א**ב נתתיך לאומות, **ב**חור נתתיך באומות, **ה**מון חביב נתתיך באומות, **מ**לך נתתיך לאומות, **ו**תיק נתתיך באומות, **נ**אמן נתתיך לאומות". הרי דרשו רק תיבות "אב המון", ולא תיבת "גוים", וזה מורה באצבע שמהותו של אברהם מתבטאת בתיבות "אב המון", ללא תיבת "גוים". ובח"א לשבת שם [א, מט.] כתב: "וכן 'אב המון', דלא הוי למכתב רק 'אב לגוים נתתיך', כמו [ירמיה א, ה] 'נביא לגוים נתתיך'". הרי תיבת "המון" היא זו המעוררת לדרוש את שמו של אברהם כנוטריקון, ללא תיבת "גוים". ובעל כרחך שתיבות "אב המון" הן הן המורות על מהותו של אברהם אבינו.

(180) מוכיח משמו של אברהם על שמה של שרה. ואע"פ שגמרא ערוכה היא [ברכות יג.] שנקראת "שרה" משום שהיא שרה לכל העולם, שלשון חכמים הוא "'אברם' הוא אברהם, בתחלה נעשה אב לארם, ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו. 'שרי' היא שרה, בתחלה נעשית שרי לאומתה, ולבסוף נעשית שרה לכל העולם כולו", מ"מ דבריו הם ביאור לדברי הגמרא, ששמה של שרה נמשך אחר שמו של אברהם. ובגו"א בראשית פי"א אות יז כתב: "לפיכך הא דכתיב [בראשית יא, לא] 'ואת שרי כלתו אשת אברם בנו'... כי שם זה היה לשרה בשביל אברהם. כי לעולם היה שם 'שרי' נמשך אחר שם אברהם, שכשהוסיף ה' לאברהם, הוסיף ה' לשרי, ולפיכך שם 'שרי' מפני אברהם" [ראה להלן פ"ב הערה 424]. וראה בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנח.], ושם הערה 2383. ובח"א לסנהדרין סט: [ג, קסח.] כתב: "כי שם 'שרי' היה לה שהיא שרה לאומתה, וזה השם

זכתה מצד שהיא היתה אשת אברהם, שנקרא 'אברם' על שהוא אב ורם לאומות [רש"י בראשית יז, ה], ומפני כך גם שרי אשתו, שרה של אומתה".

(181) "כי העולם הזה הוא מקבל מן העולם האמצעי, ומן עולם העליון, לכך העולם הזה בשלימות הוא קכ"ז" [לשונו בסמוך].

(182) ואף לאברהם אבינו היה גם עוה"ז, וכפי שכתב בגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.], וז"ל: "והצדיקים מחולקים במדריגות מחולקות. כי יש זוכה למדריגה זאת, ויש לאחרת, והכל בשעור האלקים. תמצא כי יעקב היה צדיק גמור... ותמצא שהיה כל ימיו בצרה גדולה למאוד... ואילו אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהשוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והכל הוא בשיעור אלקי". ובחו"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:] כתב: "ומה שאמר כי האבות היו מנוסים, דבר זה כי אלו ג' אבות היו מנוסים כל אחד בדבר מיוחד. וזה כי אברהם היה מנוסה בברכת הטוב, כדכתיב [בראשית כד, א] 'וה' ברך את אברהם בכל', ואין נסיון כמו זה, כמו שאמר שלמה [משלי ל, ח] 'ריש ועושר אל תתן לי פן שבעתי וכחשתי'. כי כן ענין העושר, כדכתיב בקרא [דברים ח, יב-יד] 'פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת ובקרך וצאנך ירביון וכל אשר לך ירבה ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך'. ולכך על כל הנסיונות שהיו לאברהם היה דבר זה, כי ברך השם יתברך בכל". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "כי אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות. ואדם כמו זה אין בספק שהוא נחמד בעיני הבריות מצד הנהגתו, כאשר הוא מקובל על הבריות. ולכך אמרו לו [בראשית כג, ו] 'נשיא אלהים אתה בתוכנו וגו'. ואמרו 'עמק שוה', הוא עמק המלך, שהשוו כל העולם והמליכו אברהם למלך. ולא בכח ובחזקה מלך עליהם, רק שהיה נחמד ומקובל על הבריות מצד הנהגתו". וכן הזכיר ענין זה בקצרה בגו"א בראשית פט"ו אות יח. וראה להלן סוף הערה 470, ופ"ה לאחר ציון 393. **ויש להקשות**, שהואיל והמספר של קכ"ז אצל שרה בא לה משום שאף עוה"ז שייך אליה, וזה בא לה מאברהם אבינו שהיה "אב המון גוים", מדוע לא מצינו אצל אברהם גופא המספר של קכ"ז. ויל"ע בזה.

(183) ודבר השייך לעולם הזה מוזכר להדיא בפשט המקרא, כי הדבר הגלוי לעין כל נכתב בגלוי, ואילו הדבר הנסתר אינו נכתב בגלוי. וכן כתב להלן [לאחר ציון 1204] שלא נזכרה במגילה טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, לכך זה גם כן בנסתר ולא בנגלה". הרי שהדבר המוזכר להדיא במקרא הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר

המוסתר במקרא הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". וכן נאמר [שמות ב, ה] "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו אמרו 'הולכות' לשון מיתה, הולכות למות, לפי שמיחו בה". וכתב על כך בגבורות ה' פי"ז [פ.] בזה"ל: "ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה... ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב... שלא היה זה נס מפורסם". ובפחד יצחק פסח מאמר נב, כתב: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא [ב"ר א, א], ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 381, להלן הערה 1205, פ"ב הערה 640, פ"ג הערה 282, פ"ו הערה 283, ופ"ט הערה 320].

(184) כמבואר למעלה הערה 151.

(185) עשרים, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 156] ש"כנגד עולם האמצעי הוא מספר עשרים".

(186) "ואל אלו" - לכל שלשת העולמות ביחד.

(187) כי מספר שבע הוא כנגד העולם התחתון, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 163] "ואחר כך מספר שבע, ומספר זה הוא כנגד עולם התחתון".

(188) שהרי נקרא "רשע" סתם, וכמו "שנהנו מסעודתו של אותו רשע" [מגילה יב.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, למעלה הערות 19, 31, 113, להלן הערה 285, פ"ג הערה 70, פ"ד הערה 118, ופ"ז הערה 50.

(189) שהרי אחשורוש מלך על מאה עשרים ושבע מדינה [אסתר א, א], ומהי השייכות בין רשע כמוהו לעולם העליון הנבדל, הרי עולם העליון הוא לחלק הצדיקים בלבד, וכמו שכתב להלן פסוק ה [לפני ציון 620], וז"ל: "ברא השם יתברך את האדם בעולם התחתון, ויש לאדם פתח פתוח לעלות עד עולם העליון על ידי שהוא צדיק". ובחי"א לב"מ פו. [ג, מה.] כתב: "כי הצדיקים השלימים בהפרדם מעולם הזה ונכנסים לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם משלימים [העולם] העליון כמו שהם משלימים העולם הזה, ובזה

הם נחשבים כמו פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'" [ראה להלן הערה 620, ופ"ג הערה 166].

(190) למעלה הערות 151, 184.

(191) מגילה יא. "תנו רבנן, שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב ואחשורוש ונבוכדנצר". ועוד, כי אחשורוש הוא אחד מארבע מלכיות, ובנצח ישראל ר"פ כא כתב: "אי אפשר לעולם בלא מושלן של מלכות של האומות, והם ד' מלכיות... כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה". וראה למעלה בהקדמה הערה 445, ופרק זה הערות 37, 150, להלן הערות 246, 281, 499, ופ"י הערה 3.

(192) פירוש - החלק בעולם העליון שיש למדינות אלו אינו מחמת מעלת אחשורוש הרשע [עד שתתמה כיצד יש לרשע חלק בעולם העליון], אלא הוא מחמת מעלת העולם הזה, שמעלת העולם הזה מחייבת שהוא יקבל מהעולם העליון. אם כן זהו דין במדינות, ולא דין באחשורוש.

(193) "שחיתה שבע ועשרים ומאה שנה" [לשון המדרש]. ובא לבאר הדגשת המדרש שאסתר היא "בתה של שרה", ובכך היא אמורה להיות דומה לשרה, כפי שהבת דומה לאמה [ראה רש"י בראשית לד, א].

(194) ואסתר הצטרפה למלכות אחשורוש, "והשם יתברך נתן לאחשורוש שיהיה מלך בעולם הזה" [לשונו למעלה לפני ציון 191], לכך האופן שאסתר זוכה לעולם הזה הוא להיות מולכת על מאה עשרים ושבע מדינה. ולהלן [ב, ז (לאחר ציון 215)] כתב: "כי אסתר נתן השם יתברך אותה להיות מולכת על כל האומות... שהוא מסוף העולם ועד סופו".

(195) מגילה יג. "אסתר ירקרוקת היתה, וחוט של חסד משוך עליה", ופירש רש"י "אלא חוט של חסד משוך עליה - מאת הקב"ה, לכך נראית יפה לאומות ולאחשורוש". וראה למעלה בפתיחה הערות 176, 177, והערה הבאה.

(196) פירוש - כאשר היה משוך על אסתר חוט של חסד, היתה אסתר נראית יפה [ראה הערה קודמת], ובכך יש לה שויון כפול עם שרה; שרה היתה נביאה, ואסתר היתה נביאה [מגילה יד. "תנו רבנן, ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל... שבע נביאות מאן נינהו, שרה, מרים, דבורה, חנה, אביגיל, חולדה, ואסתר"]. שרה היתה יפה [בראשית יב, יא], ואסתר היתה יפה כשהיה משוך עליה חוט של חסד. וראה להלן פ"ב הערה 324, שמשמע מדבריו שם ששרה היתה יפה יותר מאסתר.

(197) כרך את דמיון אסתר לשרה בנבואה ויופי עם דמיון אסתר לשרה במספר מאה עשרים ושבע [במדינות ושנים]. ושמעתי לבאר שעולם האמצעי הוא כנגד חכמה ובינה [ראה הערה 172], ויפת תואר היא כנגד חכמה ["חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ח, א)]. ובדר"ח פ"ו מ"ג [פג.] כתב: "ו'אשה יפה' [משלי יא, כב] דקאמר, רצה לומר האדם השכלי, שהוא נקרא אשה נאה, שיש לה היופי שהוא הזיו. והאור דומה לחכמה בכל מקום, שהחכמה היא אור וזיו, שנאמר 'חכמת אדם תאיר פניו'". והנבואה היא מבינה ["ומבינה נביאים" (תיקו"ז מט.), וראה למעלה הערה 80]. ומדת החסד היא המדה הראשונה [ראה למעלה הערה 80], והכתר נקרא חסד עילאה [פרדס רמונים שער כא פרק ג]. לכך כאשר חוט של חסד משוך על אסתר, יש לה חלק בעולם האמצעי [ע"י נבואה ויופי] ועולם העליון [חוט של חסד]. וכן שרה אשת אברהם, שייכת לחסד ["שרה בחסד לאברהם, אשת חבר כחבר" (לשון עשרה מאמרות ח"ב תחילת סימן א)], ונבואה ויופי, ובזה היא משתייכת גם לעולם האמצעי ועולם העליון. וראה בספר קהלת יעקב ערך שינה [ב'] שכתב בזה דברים נפלאים.

(198) למעלה מציון 149 ואילך.

(199) כי קודם מתגלה הדבר שאינו כל כך במעלה, ולאחר מכן הוא מטפס ועולה לעולמות עליונים יותר. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקלה:], וז"ל: "כי העולם הזה נברא במעלה העליונה, ואשר אינו כל כך במעלה הוא יותר קודם שיהיה נמצא מן אשר הוא יותר במעלה, שהוא מאוחר להיות נמצא. ודבר זה מבואר ליודעי חכמה שכך הוא. ולכך כל האומות היו נמצאים קודם ישראל, וכן בבריאת העולם כל בעלי חיים ושאר דברים היו נבראים קודם שנברא האדם, ואין ספק בזה. ובבריאת העולם כאשר העולם הזה נברא במעלה העליונה, בודאי יש קודם אשר הוא אינו כל כך במעלה".

(200) הנה למעלה [לאחר ציון 136] כתב: "'שבע ועשרים ומאה מדינה'. היה לו לכתוב 'מאה ועשרים ושבע מדינה', להזכיר מנין הרב קודם. וכן כתב אצל שני חיי שרה [בראשית כג, א] 'מאה ועשרים ושבע שנים'. ופירוש זה... כי כאן בא לומר שכבש המדינות, ולענין כבוש המדינות מתחיל במעט ואחר כך היה מוסיף והולך. אבל חיי שרה הוא הפך, שהיותר רב קודם, ואחר כך מוסיף עוד, ואין התוספת כמו העיקר". ולכאורה אלו דבריו של רב חסדא כאן, ושם לא ביאר זאת מצד עניינם של שלשת העולמות, ומדוע כאן מוכרח לבאר דברי רב חסדא מצד עניינם של שלשת העולמות. ויש לומר, שכאן מעמיק לבאר את דבריו למעלה. כי אין לומר שמתחילה אחשורוש כבש שבע מדינות ואח"כ עשרים ואח"כ מאה משום "מעשה שהיה כך היה", שא"כ

מדוע יש צורך למקרא לציין זאת, ומה הנפקא מינה בזה שכבש מאה עשרים ושבע מדינה בשלשה שלבים אלו. ובעל כרחך לומר ששלשה שלבים אלו מורים על דבר עיקרי ומהותי למלכות אחשורוש, ואין זאת אלא על שלשת העולמות, וכפי שביאר.

(201) "והמדרש" - הם שני המדרשים שהובאו למעלה; (א) מחלוקת רבי יהודה ורבי נחמיה באופן שאחשורוש כבש מאה עשרים ושבע מדינות [אסת"ר א, ז], והובא למעלה לאחר ציון 146. (ב) רבי עקיבא ציין לתלמידיו שאסתר זכתה למלוך על מאה עשרים ושבע מדינות משום ששנותיה של שרה היו מאה עשרים ושבע שנים [אסת"ר א, ח], והובא למעלה לאחר ציון 175.

(202) "כחצי עטרה - פירוש כחצי עגולה, ואם המנצח יקיפם מסביב, אז יכבשו אלה אשר בתוך מעצמם, כי יפחדו למרוד בו אחרי שהוא הקיפם" [יפה ענף שם].

(203) "כפני אוהל, ד'קובה' היא אוהל" [עץ יוסף שם].

(204) "וכן כתב אצל שני חיי שרה [בראשית כג, א] 'מאה ועשרים ושבע שנים'" [לשונו למעלה לפני ציון 137].

(205) פירוש - העולם מיושב בחצי חלקו הצפוני [מעל לקו המשוה], אך אינו מיושב בחצי חלקו הדרומי [מתחת לקו המשוה]. ובבית אלקים [שער היסודות פנ"ט] כתב: "מקו השוה לצד הדרום, שהוא חצי העולם, אשר אין בו יישוב כלל מצד חום וקור בעתות השנה". והרד"ק [תהילים קז, ג] כתב: "זכר עם הפיאות מזרח ומערב וצפון, ולא זכר דרום, כי הוא מעט היישוב מכל הפיאות מפני חום השמש". והאברבנאל [בראשית ג, כב-כד] כתב: "אמנם מה המה הכרובים האלה, ומהו 'להט החרב המתהפכת' [שם פסוק כד]. כתבו קצת המפרשים, שלהיות מקום גן עדן תחת קו השווה, היה שם חום מופלג מן השמש, עד אשר לא יוכל אדם לשבת שמה, ולא יעבור בו. ואותו חום מופלג כינה ב'להט' ו'חרב', הוא רומז על היות באותו מקום חום, ממית הנכנסים בו, מפני חום ההתהפכות שיעשה שם ניצוץ השמש". אך שם דחה דעה זו. ובספר הברית [ח"א מאמר ג פ"ו] כתב: "כאשר קרה למחקרים הראשונים אשר חייבו בראיות שכליות הגיוניות שאין ישוב תחת קו המשוה, ושאי אפשר להיות בני אדם מתחת לארץ לנוכח רגלינו מכמה טעמים". אך שם הוסיף לבאר כיצד שיטה זו נתגלתה כטעות. אך כאמור הקדמונים חשבו שאין ישוב תחת קו השוה מתוקף החום, ויש שקראו לקו השוה "חגורה השורפת". ובכוזרי השני [מטה דן] ויכוח רביעי, אות רסח, הביא דעה זו, אך דחה אותה. וכן בספר נחמד ונעים סימן סד הביא כת של קדמונים האומרת שחצי התחתון של העולם

שקוע במים [ראה רד"ק תהלים כד, ב], אך גם הוא דחה דעה זו. וראה בסמוך לפני ציון 214.

(206) כפי שכתב בבאר הגולה באר הששי [קצז., שה.] ש"הארץ כדורית". ושוב כתב שם [שו.] "כי הארץ הוא כמו כדור שוה לגמרי". וכן מבואר בזוה"ק ח"ג י. ובמדב"ר יג, יד, אמרו "'מזרק אחד כסף' [במדבר ז, יג], כנגד העולם שהוא עשוי ככדור הנזרק מיד ליד". ותוספות ע"ז מא. [ד"ה ככדור] כתבו "שהעולם עגול, כדאיתא בירושלמי [ע"ז פ"ג ה"א] שאלכסנדרוס מוקדון עלה למעלה עד שראה כל העולם ככדור, ואת הים כקערה, פירוש ים אוקינוס שמקיף את כל העולם". ובסמוך [לפני ציון 252] כתב: "שכל העולם כדורית". וראה להלן פ"ג הערה 321.

(207) פירוש - לכך נשאר רק חצי עולם מיושב.

(208) לכך רבי יודא הדגיש שהעולם דומה לחצי עטרה, כי אם העולם היה דומה לעטרה שלימה, אזי לאחר קו החצי היה העיגול מתקצר והולך, ושוב תיקשי לך מדוע המנין המרובה של המדינות לא נזכר תחילה. אך עכשיו שנתבאר שהעולם הוא כחצי עטרה, לכך המדינות נמנו בהתאם, שמתחיל במקום החיצון הקטן, והולך ומתרחב לקו החצי.

(209) ופירש רש"י [שם] "אל הקֶבה - אל האהל".

(210) מנחות לא: "מזוזה שעשאה שתים ושלש ואחת [פירוש - כתב שתי תיבות בשיטה ראשונה, ושלש תיבות בשיטה שניה, ותיבה אחת בשיטה שלישית], כשרה, ובלבד שלא יעשנה כקובה", ופירש רש"י שם "שלא יעשנה כקובה - כאהל רחב מלמטה וקצר מלמעלה, דהיינו אחת שתים שלש". ובשיטמ"ק שם אות ה צייר זאת שכתב בשיטה ראשונה "והיו", ובשיטה שניה כתב "הדברים האלה", ובשיטה שלישית כתב "אשר אנכי מצוך" [דברים ו, ו]. דהיינו שעשאה כאוהל רחב מלמטה וקצר מלמעלה, ששיטה שלישית יוצאת הצידה יותר משיטה שניה שלפניה, וכן שיטה שניה יוצאת יותר משיטה ראשונה שלפניה, פסולה. הרי ש"קובה" היא אוהל ש"לפניו הוא קצר, והולך ומתרחב".

(211) מעין מה שאמרו [סנהדרין ז.] "האי תיגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא, כיון דרווח רווח", ופירש רש"י שם "לצינורא דבידקא - כשהנהר גדל פעמים שהוא יוצא לשדות שעל אגפיו כעין ניגרים וצינורות קטנים, ואם אינו סותמו מיד, הולך ומרחיב ושוב אינו יכול לסותמו". ורש"י [משלי יז, יד] כתב: "המתחיל במריבה הוא כפותח חור בגדרי אגפי אמת המים, והמים יוצאין בו, והחור הולך ומרחיב, כן המדון הולך וגדל תמיד".

(212) זה המשך דברי המדרש שהובאו למעלה "אתה מכבש את החיצונות, והפנימיות נכבשות מאליהן". ולכך אחשורוש כבש תחילה שבע מדינות, כי על ידי כך נכבשו שאר המדינות באופן דממילא.

(213) פירוש - מדוע העולם בתחילתו הוא קצר.

(214) ראה הערה 205.

(215) ב"ב כה. "עולם לקובה הוא דומה", ופירש רש"י שם "לקובה - אהל".

(216) נראה להטעים זאת קמעא, כי כבר קבע כמה פעמים שהמעבר מדבר לדבר צריך להעשות בהדרגתיות, ולא בקיצוניות [ראה למעלה בהקדמה הערה 324, להלן פ"ב הערה 480, ופ"ו הערות 113, 384]. והואיל והפתח נמצא במקום המעבר מרשות הרבים לרשות היחיד, לכך אין רשות היחיד מתחילה במלוא עוזה במקום פתח, אלא ככל שמתרחקים מהפתח רשות היחיד תתרחב ותלך, אך לא בפתח עצמו.

(217) פירוש - כל שהוא בפנים האוהל, ומרוחק מהפתח.

(218) יש להבין מדוע רק למאן דאמר זה [שהעולם דומה לאמת המים] כתב ש"העולם הושפע מן השם יתברך". ומכל מקום מבואר שהשפעתו יתברך על העולם היא מדת החסד, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ו [קעו.], וז"ל: "העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך... שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד, שהוא יתברך השפיע העולם מטובו". וכן חזר וכתב שם בפמ"ז [קצב.]. ובדר"ח פ"א מ"ב [קפז:] כתב: "כי העולם הזה הוא צריך לטובו ולחסדו, דהיינו אל השפעתו יתברך. כי אחר שנברא, צריך העולם שיושפע ממנו פרנסת העולם וקיומו". ובהמשך שם [קצו:] כתב: "ומקיים העולם על ידי שפע חסדו". ובנתיב גמילות חסדים פ"א כתב: "כי השם יתברך בשביל שהוא טוב, השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע". וכן מים מורים על השפעה וחסד, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"ב [רז.], וז"ל: "וגמילות חסדים היא מדת המים, דכתיב [קהלת יא, א] 'שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו'... ודבר ידוע הוא זה, כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים".

(219) "והיה לו לומר 'מאה ועשרים ושבע מדינה', המנין המרובה קודם" [לשונו למעלה לפני ציון 204].

(220) "משמע בלשון 'מהודו ועד כוש' [אסתר א, א] שמלך מסוף העולם עד סופו" [לשונו בהמשך (לפני ציון 237)].

(221) "כי העולם הזה יש לו התחלה אחת, מפני שהוא נברא מן השם יתברך שהוא אחד" [לשונו להלן], וראה הערה 225. וראה הערה הבאה.

(222) בא להדגיש שהואיל ויש לעולם התחלה אחת [כי העולם הוא אחד], לכך דרך אותה התחלה אפשר להגיע לכל העולם, כי ההתחלה כוללת את הכל [כמו שיבאר]. אך אם היו לעולם כמה התחלות, אזי לא היתה התחלה אחת כוללת את הכל, שהרי ישנן התחלות נוספות שאינן נכללות בהתחלה זו. ואודות שלעולם אחד יש התחלה אחת, ואילו לעולמות מחולקים יש התחלות מחולקות, כן כתב בנתיב הצדקה פ"ו, וז"ל: "ובמדרש [שמו"ר לא, טו], בא וראה כל בריותיו של הקב"ה לווין זה מזה; היום לוה מן הלילה, והלילה מן היום. הלבנה לוה מן הכוכבים, והכוכבים מן הלבנה... בא לומר במדרש הזה כי ההלואה זה מורה על שהם אחד, כאשר זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה. ולכך השם יתברך ברא עולמו, והעולם הוא אחד, שהעולם נמצא מן השם יתברך שהוא אחד, ולכך העולם הוא אחד. ולכך נברא העולם בענין זה, שזה לוה מזה וזה לוה מזה, שאם לא היה העולם על ענין זה, והיו הנבראים מחולקים זה מזה, היה פתחון פה למינים לומר שאין העולם אחד. וכאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש לעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים ח"ו. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד. וזה מורה אשר ברא אותם הוא גם כן אחד יחיד ומיוחד".

(223) כי ההתחלה כוללת את הכל, וכמבואר למעלה הערה 58.

(224) אודות שטבע המים הוא להתפשט תמיד, כן כתב בנתיב התורה פ"ב [קז.], וז"ל: "כמו שתראה התפשטות המים לכל צד תמיד, ואין למים גדר וגבול... המים הם הולכים ומתפשטים תמיד מבלי גבול כלל". ושם ר"פ ח [שכו.] כתב: "מים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול, ומשפיעים בלי גדר וגבול".

(225) כן כתב הרבה פעמים, וכגון, בבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו... עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד... ומפני יחוד שמו יתברך באו חכמים לבאר... כי העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך". ובדר"ח פ"א מי"ח [תלב.] כתב: "היה העולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא השם יתברך, הוא אחד". ושם פ"ה מט"ז [שצה.] כתב: "כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך שהוא אחד, ולכך העולם אחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב, גבורות ה' פ"ס [רסד.], תפארת ישראל פל"ח [תקפו.], נתיב

הצדקה פ"ו [הובא בהערה 222], נר מצוה [טז.], נצח ישראל פ"ג [מג.], באר הגולה באר הרביעי [שפ.], תקמד:], דרשת שבת הגדול [קצד:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:], ועוד.

(226) פירוש - הואיל וההתחלה כוללת הכל [ראה ציון 223], לכך בכלל ההתחלה נמצא הכל. ומשפט זה נאמר לפי כל שלש הדעות שהובאו כאן, שלכו"ע שבע המדינות מורות על ההתחלה, ולאחר שהן נכבשו, שאר המדינות נכבשו באופן דממילא, כי הן נכללות בשבע המדינות, וכמו שמבאר והולך.

(227) העולם.

(228) כמו שמצינו בהלכות שבת ש"העושה אהל קבוע חייב משום בונה" [רמב"ם הלכות שבת פכ"ב הכ"ז]. והמשנה ברורה סימן שטו סק"א כתב: "העושה אהל קבע, כגון שפורס מחצלת או סדינין וכיו"ב לאהל, ועושה אותן שיתקיים, אף דאין זה בנין ממש, חייב משום בונה, דעשיית אהל הוא תולדת בונה. והסותרו חייב משום סותר". ובקובץ "כנסת ישראל", ירושלים תש"ג, מבדיל הרא"ז מלצר זצ"ל בין בנין לאהל, שבנין גדרו שני דברים; עושה אוהל, ומקבץ חלק אל חלק [עיין רמב"ם הלכות שבת פ"ז ה"ו]. וכשעושה אחד משני הדברים הוא תולדה, שדומה להאב במקצתו, וכשם שהמגבן הוא תולדת בונה משום חיבור חלק לחלק [עי"ש ברמב"ם], כך העושה אוהל לחוד הוא תולדה, ועיין שם בארוכה [ראה הערה הבאה שבנין אוהל הוזכר כאן מצד שהוא מורה על גובה (לעומת רוחב ועומק). וזה מאוד יתאים לדברי הרא"ז מלצר זצ"ל שאוהל הוא תולדה דבונה משום שעושה אוהל שמאהיל על מה שתחתיו, ולא משום שמקבץ חלק אל חלק].

(229) שמעתי לבאר, שחצי עטרה מורה על התרחבות השטח [ש"השטח הולך ומתפשט"], ורוחב הוא כנגד בינה [זוה"ק ח"ג קמב. על הפסוק (בראשית לו, לז) "מרחובות הנהר". ובנתיב העבודה פי"ח ביאר ש"ארץ חמדה טובה ורחבה" הוא כנגד ג' האבות, ו"רחבה" הוא מצד יצחק, וכידוע יצחק הוא בינה. ובדר"ח פ"ה מ"ה בביאור עשרת הנסים שהיו בבית המקדש, שהם לפי סדר עשרת הספירות, כתב (קעו.): "ואמר שהיו 'עומדים צפופים ומשתחוים רווחים'. דבר זה ידוע גם כן ממה שכתיב (תהלים קיח, ה) 'מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה'. שמזה תדע כי השם יתברך הוא מרחיב בצרה... כי היו מביאים ההרחבה ממקום רחובות", וכוונתו לבינה, וכמבואר שם בהערות 694, 695]. ואוהל שהוא בנין מורה על גובה, וזה כנגד חכמה, דבתקוני זהר [תיקון ע, קכח.] אמרו על הפסוק [יחזקאל א, יח] "וגובה להם", "דא חכמה". ואמת המים מורה על עומק, כי אמת המים היא חפירה באדמה, וזה כנגד דעת, וכמו שכתב

בדרוש על התורה [יח:], וז"ל: "כי הדעת היא כאשר יורד לעומק הדבר, לכך אמר [משלי ג, כ] 'בדעתו תהומות נבקעו'".

(230) פירוש - מבאר עתה שאין דברי מ"ד אחד באים להוציא מדברי חבירו [לעומת מה שביאר עד כה "שכל אחד בא לפרש באיזה ענין נברא מן השם יתברך"], אלא כל אחד בא להוסיף על דברי קודמו, ולא פליגי כלל.

(231) לפנינו בגמרא איתא "הודו בסוף העולם". אמנם כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם איתא "הודו בתחלת העולם". ודרכו להביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1]. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב.

(232) "כתיב בשלמה" [רש"י שם].

(233) "והכי קאמר כי הוא רודה בכל עבר הנהר כמו מתפסח ועד עזה" [רש"י שם].

(234) "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" [שבת סג.]. ובבאר הגולה באר השלישי [שב.] כתב: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד. שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד". ובגו"א בראשית פ"ד אות כד כתב: "אין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל בכל התורה 'אין המקרא יוצא מידי פשוטו', והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". ואף כאן, לא יתכן שדברי שמואל ורב יחרגו מפשט הכתוב, ובפשט הכתוב לא נאמר "כשם" [ראה להלן פ"ב הערה 258, פ"ג הערה 465, ופ"ט הערה 449]. **חזינן מדבריו** כאן ["והרי יש לפרש הכתוב כפשוטו"] שהכלל ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו" פירושו שלעולם אין לצאת מידי פשוטו, כי הפשט קיים לעולם. ולכך, כל מה שידרש, ידרש במסגרת הפשט. אמנם בח"א לשבת סג. [א, לח.] ביאר שכוונת המאמר "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" היא שלעולם הפשט הוא **גם כן** אמת, כי אי אפשר לבטל משמעות הפשט. אך לא ביאר שם שכל הדרשות חייבות להיות מבוססות על הפשט, וכלשונו שם: "פירוש, כי הפשט הוא יותר ראשון להבנה מן הדרש, ואם כן צריך שיהיה הפשט גם כן אמת, שאם לא כן, רק היה הדרש אמת, לא תקרא ח"ו [מלאכי ב, ו] 'תורת

אמת', כי הפשט הוא ראשון מן הדרש. ועוד, כי לא היתה התורה נתונה רק ליחידי הדור, הידועים הדרש, לא לכל ישראל. והתורה נתונה לכל ישראל, גדול וקטון. לפיכך צריך שיהיה הפשט אמת, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו". ובהרבה מקומות נקט בכלל זה כפי הבנתו בח"א הנ"ל [גו"א שמות פי"ב אות מח, שם ויקרא פי"א אות כן, שם במדבר פכ"ו אות טז (ד"ה אמנם), שם דברים פל"ב אות יח]. וכן כמה פעמים נקט כהבנתו כאן [בבאר הגולה הנ"ל, גו"א בראשית פ"ד אות כד, וח"א לר"ה ג: (א, צג.)]. ויש לעיין בזה.

(235) כך סובר המאן דאמר של "כשם" ["וחד אמר הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי, כשם שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו" (מגילה יא.)].

(236) נראה להטעים דבריו, שמתבאר מדבריו בגו"א בראשית פי"ז אות א ש"מלך" הוא ברצונם של הנשלטים, ואילו "מושל" הוא בעל כרחם של הנשלטים [ראה שם הערה 3*]. וכן כתבו הראב"ע [בראשית לז, ח], והגר"א [משלי כז, כז]. אם כן כאשר הנשלטים מקבלים את מרותו של השליט משום שחפצים ביקרו, אזי השליט הוא מלך ולא מושל ["ומלכותו ברצון קבלו עליהם"]. אך כאשר הנשלטים מקבלים את מרותו רק מפאת שמתייראים ממנו, אזי השליט הזה מושל ולא מלך. והנפקא מינה תהיה באם הנשלטים יקבלו את מרות השליט כאשר הם נמצאים במרחק מקום ממנו, ואין השליט סמוך ונראה אליהם. שאם הוא מלך, קרוב ורחוק שוים, כי הנשלטים חפצים בו גם כאשר הוא אינו שוכן במחיצתם. אך אם הוא מושל, ושלטונו בא לו מחמת כח הזרוע ומוראו, לכך כאשר מוראו יתרופף מפאת ריחוקו, שוב אין הוא מושל על הנשלטים, כי שלטונו נבע מחמת היותו נמצא שם, ולא מחמת שבני המקום חפצים בו. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקנו.], וז"ל: "המלך יש לו הכבוד... מצד אשר הוא מלך מולך ומושל על הכל, אף אשר הם רחוקים ממנו". לכך "אין נקרא זה מלך מי שמולך על ב' מקומות סמוכות זה לזה", כי אז הוא מושל ולא מלך. וראה להלן הערה 583, ופ"ו הערות 152, 292.

(237) פירוש - גם למאן דאמר הסובר שהודו וכוש סמוכים להדדי, מ"מ גם הוא מבאר שהמלים "מהודו ועד כוש" עצמן מורות שמלך על כל העולם, ולא רק שידעינן כן מהמשך הקרא "שבע ועשרים ומאה מדינה".

(238) פירוש - בסמוך יתבאר שכו"ע מודו שהמלים "מתפסח ועד עזה" מורות ששלט בכל עבר הנהר, ולא רק בשני מקומות הסמוכים זה לזה.

(239) פירוש - עדיין קשה, שאע"פ שנתבאר שמהפסוק עצמו מוכח שיש לומר שאחשורוש מלך מסוף העולם ועד סופו, מ"מ מדוע לא נאמר כן להדיא, וכמו שמבאר.

(240) המלים "מסוף העולם ועד סופו" אינן נזכרות במקרא בשום מקום [אך נשנו הרבה פעמים בלשון חכמים (ברכות נט., יומא כ:, חגיגה יב., ועוד)], אך כוונתו ברורה, דמדוע המקרא אינו מבאר דבריו בשפה ברורה, ויאמר להדיא שאחשורוש מלך בכל העולם, ובמקום זאת נקט במלים "מהודו ועד כוש", שאינן ברורות כל כך. וכמה פעמים הקשה כן, וכגון נאמר [דברים כה, ב-ג] "כדי רשעתו במספר ארבעים יכנו", וחז"ל דרשו [מכות כב.] שהוי ל"ט מלקות ["בְּמספר ארבעים, ולא ארבעים שלמים, אלא מנין שהוא סוכם ומשלים לארבעים, והן ארבעים חסר אחת" (רש"י דברים כה, ב)]. ובגו"א שם [אות ג] כתב "ואם תאמר, למה כתב 'ארבעים', ולא כתב 'שלשים ותשע יכנו'". וכן נאמר [בראשית י, ח] "וכוש ילד את נמרוד הוא החל להיות גבור בארץ", ופירש רש"י שם "להמריד כל העולם על הקב"ה בעצת דור הפלגה". ובגו"א שם [אות ב] כתב: "ואין להקשות... למה לא כתב בפירוש שהיה רשע". וכן נאמר [שמות א, טו] "ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה", ופירש רש"י שם שאיירי ביוכבד ומרים. ובגו"א שם [אות יט] כתב: "ואם תאמר, למה לא הזכיר את שם יוכבד ושם מרים בפירוש". וכן נאמר [שמות ל, כ] "בבואם אל אוהל מועד ירחצו מים ולא ימותו וגו'", ופירש רש"י שם "ולא ימותו - הא אם לא רחצו ימותון". ובגו"א שם אות טז תמה "ואם תאמר, ולמה לא אמר 'אם לא ירחצו ימותו'". וכן נאמר [שמות ל, לד] "ויאמר ה' אל משה קח לך סמים נטף ושחלת וחלבנה סמים ולבונה וגו'", ופירש רש"י "סמים - אחרים". ובגו"א שם [אות כה] כתב: "ואם תאמר, למה לא נכתבו אלו הסמים בפירוש". וכן בגו"א ויקרא פי"א אות לא [רנא:] כתב: "דרך הכתוב לכתוב בפירוש, ולא על ידי דיוק". וכן הוא בגו"א שמות פכ"ב אות כב [ציון 192], שם ויקרא פכ"ד אות יד, שם במדבר פי"ג אות טז, שם פי"ח אות כז. ובתפארת ישראל ר"פ נז הקשה "למה לא נזכר בפירוש בתורה עולם הבא". וכן להלן [ג, ז (לפני ציון 277)] כתב: "ומכל מקום קשיא, למה לא כתב בפירוש כי נפל הגורל בחודש י"ב הוא חודש אדר, ולא היה לו לומר 'כי הפיל הגורל מחודש אל חודש', רק היה לו לומר כי נפל הגורל בחודש אדר".

(241) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקע.]: "דבר זה ברור, כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו. ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו, שאז אינו מתפעל ואינו ירא כלל". ושם פ"ב מ"ט [תרצז.] כתב: "כי מי שהוא רחוק מן המלך, בודאי אינו ירא ממנו. רק מי שהוא קרוב אליו, והוא אצלו, ואז הוא ירא ממנו". ושם פ"ג מי"ז [תלב:] כתב: "כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך, אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך". ובנתיב התורה פ"ה [רנו.]

כתב: "מלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו" [ראה להלן פ"ח הערה 310]. וכאן מבאר ש"אימה" אינה מוטלת כל כך על הרחוקים. אמנם רש"י [שמות טו, טז] כתב "אימתה - על הרחוקים. ופחד - על הקרובים". אמנם זה לא קשה, שאע"פ שיש אימה גם על הרחוקים, מ"מ אין היא כאימה המוטלת על הקרובים, אלא פחותה הימנה. וכאשר אין האימה כל כך, אזי "אינו מולך כל כך" [לשונו כאן], כי המלכות היא כפי האימה, וכמו שנאמר [דברים יז, טו] "שום תשים עליך מלך וגו'", ודרשו חכמים [כתובות יז.] "שתהא אימתו עליך". ובח"א שם [א, קנא:] כתב: "נראה דדייק מדכתיב 'עליך', דהוה ליה למכתב 'שום תשים מלך', אלא שיהיה עליך, דהיינו שיהיה אימתו עליך". ועל כל פנים תיבת "עליך" [המורה על האימה] מורה שאירי בדבר הנמצא ועומד לפניך, ולא בדבר המרוחק ממך. ואודות הלשון שכתב כאן "שהוא מושל בקרוב למלכותו" [פתח במושל וסיים במלכות], ראה למעלה הערה 236 בביאור הדבר. וראה להלן הערות 496, 558.

(242) פירוש - מה שכתב "המולך מהודו ועד כוש" אינו רק היכי תימצי לומר שמלך על כל העולם [ותיקשי לך שיאמר בפירוש שמלך על כל העולם], אלא שזה מורה על טיב מלכותו, ששלט ברחוקים כפי ששלט על הקרובים [כי הודו וכוש סמוכות להדדי]. ואם היה נאמר שמלך על כל העולם, לא היינו יודעים שמלך על הרחוקים כפי שמלך על הקרובים.

(243) מבלי לכתוב "מהודו ועד כוש" [שפירושו "כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מסוף העולם ועד סופו"]. והנה זו שאלה חדשה שלא עורר עד הנה. דלמעלה [לפני ציון 127] שאל להיפך, וז"ל: "לא הוה צריך לומר רק 'מהודו ועד כוש', ולמה הוצרך לכתוב 'מאה ועשרים ושבע מדינה'". ובסמוך לכאן הקשה "לכתוב שמלך מסוף העולם עד סופו, ולמה מדבר בלשון זה". אך כאן מקשה שיכתוב רק "שבע ועשרים ומאה מדינה", ולא יכתוב "מהודו ועד כוש". אך הטעם שעשה כך הוא שהתשובה שיענה על שאלה זו כחה יפה גם לשאלה שעוסק בה כאן ["לכתוב שמלך מסוף העולם עד סופו, ולמה מדבר בלשון זה"], ורק קודם מוכיח את דבריו מיתור בפסוק מיניה וביה.

(244) כי היה שולט בכל המדינות כפי ששלט על הודו וכוש הסמוכים זה לזה, נמצא שהתפרסות המדינות וריבויין אינה מעלה או מורידה כלום, והוא משום שכל העולם ניתן לו, וכמו שמבאר.

(245) כי מלך על מלכי מאה עשרים ושבע מדינות, ולא רק על יושבי מדינות אלו, וכמבואר למעלה הערה 129.

(246) מגילה יא. "תנו רבנן, שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, ואחשורוש ונבוכדנצר". וראה למעלה הערות 37, 150, 191, ולהלן הערות 281, 499.

(247) במקום לכתוב "מהודו ועד כוש" [כפי שהקשה למעלה לפני ציון 240].

(248) פירוש - הואיל וה' נתן לאחשורוש מלכות כל העולם, לכך אין חילוק והבדל בין מעט מדינות ובין הרבה מדינות, כי יסוד המלכות ניתן לו. דוגמה לדבר; בקריעת ים סוף נקרעו כל מים שבעולם [רש"י שמות יד, כא]. ובגו"א שם אות כז כתב "עיקר הפירוש כי הים הוא יסוד המים, ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת' [קהלת א, ז]. למה הוא דומה, ללב האדם, וכאשר נלקה הלב, שהוא יסוד כל האיברים, נלקה עמו הכל. כך כשבקע הקב"ה את הים, שהוא יסוד כל המים, נלקו כל המימות עמו, אף המים שבצלוחית נבקעו... לקו כל מימות בעולם בשביל שלקה יסוד המים שהוא הים". הרי כאשר יסוד הדבר משתנה, נמשכים אחריו כל הפרטים. וכן לדידן, כאשר מלכות העולם נמסרה לאחשורוש, נמשכות אחרי זה כל מלכיות העולם, בין מעט ובין רב, בין קרוב ובין רחוק.

(249) "כיוצא בדבר אתה אומר 'כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה'" [לשון הגמרא שם].

(250) ותיקשי לך מדוע הוצרך המקרא להזכיר את הודו וכוש, לא היה לומר אלא שמלך מסוף העולם עד סופו.

(251) כן הקשה המנות הלוי [כה:], וז"ל: "כתב הה"ר משה ן' תיבון ז"ל בספר פאה וז"ל, יש לתמוה מה להם לחלוק על זה, ומה לשקר במקום עדים, יחקרו וידעו".

(252) "והעולם שהוא כמו כדור" [לשונו למעלה לאחר ציון 205], וראה למעלה הערה 206.

(253) "כי הארץ שהוא כמו כדור שלם, אין לומר בו שהאחד בסופו והשני בסופו, דלא שייך כזה בכדור שהוא שלם, והוא כדור אחד... ולא שייך בדבר שהוא כדורי לא התחלה ולא סוף" [לשונו בהמשך].

(254) פירוש - כוש הוא לצפון הודו, ואם תסבב את הכדור מהודו לכיון דרום הנגדי, ולא לכיון כוש.

(255) "והשני בסופו" כנגד הלשון שכתב למעלה [לאחר ציון 253] "שהאחד הוא התחלה והשני הוא בסוף", ולכך כאשר תסובב את הכדור מהודו לכיון דרום, אזי המקום השני [כוש] יהיה בסוף הסיבוב.

(256) אם כן רב ושמואל לא פליגי במציאות, דלכו"ע הודו וכוש סמוכים זה לזה, ורק איירי בסיבוב של הכדור, שאם תסובבו מהודו לכיון דרום, אזי תקיף את כל העיגול של העולם עד שתגיע לכוש, וזו דעתו של האומר "הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם". אך אם תסובב את העולם מהודו לכיון צפון, אזי תתקל מיד בכוש הסמוך להודו, וזו דעתו של האומר "הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי, כשם שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו". ולהלן יבאר את הנפקא מינה שיש בין שתי הדעות האלו. וכן כתב המנות לוי [כה:], וז"ל: "והאמת כי לא נחלקו על זה, אבל דעת שניהם שהם בהדי הדדי, אבל במשמעות איך כלל כל העולם בהם הם חולקים; חד אמר כשם שמלך מהודו ועד כוש כך מלך על כל העולם. וחד אמר הודו בסוף, כי דבר ידוע כי הארץ כדוריית, ואין סוף לכדור, כי אם במקום אשר יתחיל ממנו... כי אם הודו הוא ההתחלה כוש הוא הסוף, ושתיהן בהדי הדדי קיימי. וכן מצאתי במדרש לקח טוב לרבי טוביהו ברבי אליעזר ז"ל, 'מהודו ועד כוש' רב ושמואל וכו', והיאך אתה מקיים דברי שניהם. אלא כך פירוש הדבר, ביחד היו עומדים, אלא כאדם שיוצא מהודו והולך למזרח אל כוש והולך וסובב לדרום, עד שחוזר להודו אצל כוש, מגיד שכל העולם היה תחת ממשלתו, עד כאן". ושם מצייר עיגול להמחיש את הדבר.

(257) בא לבאר מהו ה"**כשם** שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו", דתיבת "כשם" מורה שמה שמלך על הודו וכוש מועתק לכל העולם, ומה המחייב העתקה זו.

(258) לכך יקשה מהו הביאור במלים "מהודו ועד כוש", שבפשטות מורה שמלך מתחילה ועד סוף. ואודות שהכדור הוא אחד, כן כתב להלן פ"ג [לאחר ציון 305], וז"ל: "כי הדבר שהוא שלם, התחלתו וסופו מתחברים באחד, כמו שתראה בכדור שהוא שלם, שמתחבר סופו אל תחלתו, והוא השלמה לגמרי", ושם הערה 307.

(259) פירוש - הואיל והעולם הוא אחד [כי הוא כמו כדור], לכך מה שנעשה במקצת העולם גורר בעקבותיו את שאר העולם, עד שכל העולם הוא בעל גוון אחד. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ב] "מצוה גוררת מצוה", ובביאור הדבר כתב בדר"ח שם [לח.]: "ופירוש דבר זה מה שאמר 'שמצוה גוררת מצוה', וזה כי המצות שהם תרי"ג, כלם הם דבר אחד... התורה שיש בה כל המצות, היא אור אחד, שהתחברו הנרות ונעשו אור אחד גדול, שהתורה היא אחת... וזה שאמר 'שמצוה גוררת מצוה', כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת מצוה אחרת. כי כל דבר שהוא אחד אינו נחלק כלל. וכאשר הוא

עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה כל המצות, שהם דבר אחד". ובדרוש על התורה [כח:] כתב: "כל דבר גדול ורב שהוא כולו כאחד ביחד, אם האדם שומר קצתו, נמשך אחר זה לשמור בנקל את כולו, במה שכולו אחד. והגודר בשדהו, אם ימשוך בגדרה אמה אחת, בקל יגדור עוד יותר מאשר בתחלה, וכן תמיד, כל עוד שימשוך בגדר יותר נקל עליו לגדור גם הנשאר אחריו".

(260) מה שחוזר ומדגיש שהיות העולם ככדור מחייבת תשלום הכדור, כי אם העולם לא היה ככדור, לא היה נחשב לדבר אחד, אלא היה נחשב לשטח המתפרס לאורך ורוחב. דוגמה לדבר; המהרש"ל בים של שלמה [בהקדמתו למסכתות חולין וב"ק] כתב: "חכמי הצרפתים בעלי התוספות עשאוהו את התלמוד ככדור אחד... והפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום. שנראה לנו כחלום מבלי פותר ומבלי עיקר, אלא סוגיא זו אומרת בכה, וסוגיא זו אומרת בכה, ולא קרב זה אל זה. ונמצא מיושר התלמוד ומקושר". הרי הכדור הופך אוסף של פרטים מזדמנים לדבר אחד.

(261) כאן מוסיף לבאר שהמתחיל סופו לגמור. ואודות שהמתחיל סופו לגמור, הנה אמרו חכמים [ע"ז יח:] "מאי דכתיב [תהלים א, א] 'אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים וגו', לומר לך שאם הלך סופו לישב, ואם ישב סופו ללוץ", וכתב בנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט.] בזה"ל: "ביאור זה, כל דבר נמשך לתכלית שלו. ולפיכך אמר שאם הלך, וההליכה אינה השלמה, שכל הליכה היא להגיע אל תכלית, הוא הישיבה או אל המעשה שירצה לעשות. ולפיכך אמר שאם הלך סופו שיהיה נמשך עד העמידה, שהעמידה יותר קרוב אל גמר ותכלית, שהרי אינו הולך עוד. רק שאינו גמר, אבל הישיבה יותר גמר כאשר כבר יושב. והישיבה גם כן הוא מבקש לעשות המעשה. ועל זה אמר 'ישב סופו להתלוצץ', הוא המעשה שהוא מבקש לעשות". וכן אמרו [נדרים כ.] "אל תרבה שיחה עם האשה שסופך לבוא לידי ניאוף... כל הצופה בנשים סופו בא לידי עבירה", ובח"א שם [ב, ג.] ביאר: "כי השיחה היא חיבור לאשה במה [ראה להלן פ"ז הערה 46], ולכך יבוא לידי ניאוף, כי כל התחלה באה לידי גמר... וכן מה שאמר הצופה בנשים, שגם הראיה התחלת הזנות, כי הראיה היא חבור אל האשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות, ויבוא לידי גמר". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "מזה הטעם צריך לרדוף אחר השלום, כי יש לאדם להיות נמשך אחר השלמתו, שכל דבר בעולם נמשך אחר השלמתו, כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו, כמו הולד שהוא בבטן אמו מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה, תנועת הויתו

אל ההשלמה. וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם. ולפיכך מחוייב האדם לרדוף השלום, אשר הוא ההשלמה של דבר". וכן אמרו חכמים [נזיר כג:] "מתוך שלא לשמה בא לשמה", ובח"א שם [ב, כו:] כתב: "כי כאשר עושה המצוה שלא לשמה, הוא התחלת עבודת השם יתברך, וכל התחלה באה לידי גמר, לכך אומר שמתוך שלא לשמה בא לשמה". וראה במבוא לדרשות המהר"ל, עמודים 63-62.

(262) התחלת הסבוב.

(263) אודות שכדור הארץ מצד עצמו הוא שוה בכל צד, אך אפשר להניחו באופן מסויים שיהיו בו צדדים, כן כתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] בביאור מאמרם [שם] ש"ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות", וז"ל: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחמרי הוא שפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור, והכדור שהוא שווה בכל צד, מתיחס אל ארץ ישראל הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור ארץ ישראל, עד שתהיה ארץ ישראל בגובה. אע"ג שכל כדור יכול להניח הראש בכל מקום מן הכדור, מ"מ יש להניח ראש הכדור ארץ ישראל, מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל דברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים. ולפיכך ראוי שיניח ראש הכדור מן הארץ ארץ ישראל, למעלת הארץ וקדושתה. וכאשר יניח ראש הכדור ארץ ישראל, א"כ ארץ ישראל הוא בגובה, ודבר זה בהנחה בלבד, וזה מבואר".

(264) פירוש - אין בין שתי הדעות הבדל במציאות, אלא הבדל בפירוש הכתוב. וכמו שאמרו בכגון דא בגמרא [ר"ה כ:, יומא ס:, יבמות צד:, זבחים נב:, ועוד] "משמעות דורשין איכא בינייהו", וכמו שמבאר. וכן להלן [לפני ציון 580] תמה מהי הנפקא מינה במחלוקת אחרת של רב ושמואל.

(265) כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 233] "וקשיא, ואיך יאמר הכתוב 'כשם', דלא נזכר זה בכתוב, והרי יש לפרש הכתוב כפשוטו".

(266) למעלה [לאחר ציון 257] שבכדור לא שייך לומר התחלה וסוף, וכמו שמבאר.

(267) בספר מנות הלוי טרח לצייר את הציור הבא [להורות את מיקומם של הודו וכוש], והעתקנו אותו כאן; ----media/image1.jpeg----

פסוק ב

(268) כן העירו הראב"ע והמלבי"ם כאן, והמנות הלוי בסוף הפסוק הקודם. וראה להלן הערה 320.

(269) אודות שהפסוק הראשון במגילה הוא ראש וכותרת לכל המגילה, כן כתב למעלה [לאחר ציון 57], וז"ל: "דבר זה בא להזכיר בתחלת המגילה, להודיע כי כל הנעשה במגילה היה מן השם יתברך", וראה למעלה הערות 52, 58.

(270) כן תירץ הראב"ע שאלה זו, וכלשונו: "וטעם בימים ההם - אחר שאמר 'בימי אחשורוש', תחלת הדברים הראשון כלל".

(271) זו שאלה חדשה, שעד כה הקשה מכפילות פסוק א ["ויהי בימי אחשורוש"] ופסוק ב ["בימים ההם"]. ועתה מקשה מכפילות פסוק ג ["בשנת שלש למלכו"] על פסוק ב ["בימים ההם"]. וכן הקשה ביוסף לקח כאן, וז"ל: "בימים ההם כשבת המלך אחשורוש. כ"ף 'כְּשבת' איננה הוראת זמן בקירוב כמו [שמות יא, ד] 'כַּחצות הלילה'... שאין צורך להוראת זמן יותר ממה שביאר ואמר 'בשנת שלש למלכו'".

(272) פירוש - אם לא היה נכתב פסוק ב ["בימים ההם כשבת וגו'"], אזי לא היתה שום הפרדה וחציצה בין פסוק א לפסוק ג, והם היו שני פסוקים סמוכים זה לזה, שהיה נאמר "ויהי בימי אחשורוש וגו' בשנת שלש למלכו", וזה היה מעוות את כוונת המקרא, וכמו שמבאר והולך.

(273) והפסוק "בשנת שלש למלכו" היה מפרש את הנאמר לפניו "ויהי בימי אחשורוש", ככלל שלאחריו פרט, שאין בכלל אלא מה שבפרט [פסחים ו:]. וכן נאמר כמה פעמים במקרא, וכגון [בראשית יד, א-ב] "ויהי בימי אמרפל מלך שנער וגו' עשו מלחמה את ברע מלך סדום וגו'", שפירושו שבימי אמרפל היתה מלחמה עם ברע [כמו שביאר הרמב"ן שם]. וכן [ישעיה ז, א] "ויהי בימי אחז בן יותם בן עוזיהו מלך יהודה עלה רצין מלך ארם וגו' למלחמה עליה וגו'", שפירושו שבימי אחז עלה רצין למלחמה. וכן [רות א, א] "ויהי בימי שפוט השופטים ויהי רעב בארץ וגו'", שפירושו שבימי השופטים היה רעב בארץ.

(274) <>"דהיינו מעשה המן ומרדכי" [לשונו למעלה].

(275) לשונו למעלה [לאחר ציון 25]: "כי עיקר השם של 'אחשורש' הוא מורה על מה שכתוב במגילה הזאת, כי אין ספק כי מה שכתוב במגילה הזאת הוא דבר גדול מאוד, וראוי לבא השם על זה. ולכך אמר שהושחר פניהם של ישראל בצום ובתענית, וזהו עיקר המגילה שהוזכר בה גודל הצרה שהיה לישראל". ומה שבגמרא אמרו [מגילה יא.] "שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדרה", ולא "בצום ותענית", ראה למעלה הערה 28 בביאור הדבר.

(276) כוונתו לארבע הדעות שהובאו בגמרא [מגילה יא.] בביאור שם "אחשורוש" ["אחיו של ראש ובן גילו של ראש", "הושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדרה", "כל שזוכרו אמר אח לראשו", "שהכל נעשו רשין בימיו"], והובאו למעלה מציון 1 ואילך. וראה למעלה הערה 42 בביאור "הצד השוה" של ארבע הדעות. לכך אין להשמיט את פסוק ב ["בשנת שלש למלכו"], כי לולא פסוק ב לא היינו תופסים את פסוק א ["ויהי בימי אחשורוש"] ככותרת לכל המגילה, וכמו שנתבאר.

(277) זו שאלה חדשה שלא דן בה עד כה, והיא דנהי שיש צורך בתחילת פסוק ב ["בימים ההם"] כדי לבודד את פסוק א בפני עצמו [ראה הערה קודמת], אך עדיין יקשה מהמשך פסוק ב ["כשבת המלך אחשורוש"], שהרי בפסוק ג נאמר שאחשורוש היה מלך ["בשנת שלש למלכו"], ומה הצורך לכתוב זאת קודם בפסוק ב. ולפי קושיא זה היה צריך לאחד את תחילת פסוק ב עם פסוק ג ולכתוב "בימים ההם בשנת שלש למולכו וגו'". והנה מלשונו משמע שהקושיא בין הפסוקים היא מצד ייתור ["ומה **שהוצרך** לומר 'כשבת המלך אחשורוש', והרי **כבר כתיב** 'בשנת שלש למלכותו'"]. וכן כתב להדיא להלן לאחר ציון 288], וז"ל: "קשה, למה הוצרך למכתב 'כשבת המלך', שהרי כתיב 'בשנת שלש למלכו', אם כן 'כשבת המלך וגו" לא הוי צריך למכתב מיותר, ומאי בא ללמדנו". אמנם הראשונים בגמרא [מגילה יא:] ביארו שקושית הגמרא [שאליה כוונת המהר"ל] היא שיש לכאורה סתירה בין הפסוקים, שאמרו בגמרא "'בימים ההם כשבת המלך', וכתיב בתריה 'בשנת שלש למלכו'". ופירש רש"י שם "כשבת המלך - משמע בתחילת מלכותו, והדר כתיב 'בשנת שלש'". וכן ביאר המאירי שם, וז"ל: "הקשו מ'כשבת המלך', שמשמעו כשהתחיל למלוך, ואחר כך אמר 'בשנת שלש'". ויל"ע בזה.

(278) רש"י שם "כשנתיישבה דעתו - שמתחלה היה דואג שיצאו ישראל מתחת ידו כשיגמרו שבעים שנה לגלות בבל, ועכשיו נתיישבה דעתו", וכמו שמבאר והולך.

(279) אודות שתוקף מלכות האומות הוא משום שלקחו את המלכות של ישראל, כן כתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 445], וז"ל: "מלכות פרס אחת מארבע מלכיות [דניאל ז, ה] שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל". ודברים אלו מתבארים היטב על פי דבריו בנר מצוה [סא.], שכתב: "ויש בני אדם שואלים, והיכן רמז מלכות ישמעאל, שהיא מלכות רבתא ותקיפא [ומדוע אינה נמנית בארבע מלכיות]. ותשובת שאלה זאת מה שלא זכר מלכות ישמעאל, כי לא יחשב הכתוב רק המלכות שקבלו מלכות קדישין עליונים, שירשו מלכות ישראל וכוחם, והם אלו ד' מלכיות. ואם לא שבטל מלכות ישראל, לא הגיע להם המלכות [ראה בסמוך הערה 282]. אבל מלכות ישמעאל לא ירש

כחו מן מלכות ישראל, כי כחו ותוקפו נתן לו השם יתברך בפני עצמו, בשביל שהיה מזרע אברהם, והשם יתברך אמר [בראשית יז, כ] 'ולישמעאל שמעתיך'. והנה נתן השם יתברך כח ותוקף לישמעאל בפני עצמו. ומזה אין מדבר כאשר מזכיר אלו ד' מלכיות, רק אשר ירשו כח ותוקפם של ישראל, ובסוף יחזרו הם המלכות לישראל". ובנצח ישראל פכ"א [תנא.] כתב: "מה שאמרו כי מלכות ישמעאל מלכות גדולה, אין זה קשיא כלל, כי הכתוב לא אמר רק כי ד' מלכיות מקבלים מלכות קדישין עליונים, וכדכתיב [דניאל ז, יז-יח] 'ארבעה מלכאן יקומון ויקבלון מלכות דקדישין עליונים ויחסנון מלכות עד עלמא ועד עלם עלמיא'. הרי לך שהכתוב מעיד כי אלו ד' מלכיות יקבלון מלכות קדישין עליונים". וכן ביאר הרס"ג שם: "ואלה המלכיות יקבלו מלכותן של ישראל, שהם קדישי עליונין, כדכתיב [דברים ז, ו] 'כי עם קדוש אתה לה", וכתיב [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון', ועל אשר ימרדו בה', תנטל מהם מלכותם, ותנתן לאלו ארבע מלכיות, וירשו המלכות בעוה"ז, ויגלו ישראל וישתעבדו תחתם עד העוה"ב, עד שימלוך המשיח" [הובא למעלה בהקדמה הערה 445, וראה להלן הערה 385, ופ"ה הערה 143].

(280) לשון הגמרא [מגילה יא:]: "מאי היא ["חושבניה דבלשצר וטעותיה" (רש"י שם)]. דכתיב [ירמיה כט, י] 'כי לפי מלאות לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם'. וכתיב [דניאל ט, ב] 'למלאות לחרבות ירושלם שבעים שנה'. חשוב ["בלשצר" (רש"י שם)] ארבעין וחמש דנבוכדנצר, ועשרים ותלת דאויל מרודך, ותרתי דידיה, הא שבעים. אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו... אמר, השתא ודאי תו לא מיפרקי, אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו... אמר ["אחשורוש" (רש"י שם)], איהו מיטעא טעי, אנא חשיבנא ולא טעינא. מי כתיב 'למלכות בבל', 'לבבל' כתיב, מאי 'לבבל', לגלות בבל ["תחילת גולה שהגלה את יכניה" (רש"י שם)]. כמה בצירן ["משבעים משנת שתים לבלשצר" (רש"י שם)], תמני ["אותן שמונה שנים שמלך נבוכדנצר לפני הגלותו את יכניה, שלא היה לו לבלשצר למנותן, ומנאן" (רש"י שם)]. חשיב ["אחשורוש משתיים לבלשצר עד שלש שלו" (רש"י שם)], ועייל ["הנך תמני תחותייהו" (רש"י שם)] חילופייהו; חדא דבלשצר, וחמש דדריוש וכורש, ותרתי דידיה ["כבר עברו לו שתי שנים" (רש"י שם)], הא שבעין. כיון דחזי דמלו שבעין ולא איפרוק, אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי. אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו". וראה להלן פ"ב הערה 475 שרמז לדבריו כאן.

(281) כמו שאמרו חכמים [מגילה יא.] "שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר". וראה למעלה הערות 37, 43, 150, 191, 246, ולהלן הערה 499.

(282) כי העולם נברא בשביל ישראל [רש"י בראשית א, א], ועליהם נאמר [דברים כח, א] "ונתנך ה' אלקיך עליון על כל גויי הארץ". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] כתב: "כל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ'. ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם" [ראה להלן פ"ח הערה 356]. ובביאור "משנת כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (פד:)] כתב: "כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל, אם היו ישראל עושים רצונו של מקום". וכן יבאר בסמוך [ראה להלן הערה 338]. **ומה שהקדים** לומר ש"אחשורוש היה מולך בכל העולם", כוונתו לומר שרק מלכות כלל עולמית באה במקום מלכות ישראל, ולא מלכות מוגבלת למקומה בלבד. דהנה בנר מצוה [סא:] כתב "אם לא שבטל מלכות ישראל, לא הגיע להם [לארבע מלכיות] המלכות" [הובא למעלה הערה 279]. ושם בהערה 358 נכתב: "ואם תאמר, הרי נבוכדנצר היה מלך בבל אף קודם שכבש את ארץ ישראל [מ"ב כד, י], וכיצד ניתן לומר שאם לא נתבטלה מלכות ישראל, לא היתה מגיעה המלכות לבבל ולשאר ג' מלכיות. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שכונת המהר"ל היא שארבע המלכיות היו שולטות בעולם כולו, ולא רק שלטו בארצם ובמקומם. שהרי אמרו חכמים [מגילה יא.] 'שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן: אחאב, ואחשורוש ונבוכדנצר' [ואחשורוש ונבוכדנצר הם פרס ובבל]. ועל מלכות יון נאמר [דניאל ב, לט] 'די תשלט בכל ארעא'. וכן מבואר להדיא בע"ז [י.] שמלכות יון 'פשטה מלכותן בכל העולם כולו'. ועל מלכות אדום אמרו חכמים [ב"ר מב, ד] 'מלכות אדום, שהיא מכתבת טירוניא מכל אומות העולם' ["לשון שררה ואדנות בכח ובעלילה" (מתנו"כ שם)]. ובשבועות [ו:] אמרו על מלכות רומי 'שטיבעה יצא בכל העולם'. וכן אמרו ביומא [י.] שתפשוט מלכות רומי בכל העולם. ועל מלכות כזו, החובקת עולם ומלואו, ביאר המהר"ל שזכו לכך רק מכח שנטלו המלכות מישראל, ואילו לא נטלו המלכות מישראל היו נשארות רק בגבוליהן ובמקומותיהן", עד כאן ההעתקה מההערות בנר מצוה. ודברי מו"ר שליט"א מתבארים להדיא בדברי המהר"ל כאן, שהקדים לכתוב כאן "אחשורוש היה מולך בכל העולם". **ונראה** ביאור הדבר, שהנה כתב בנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] שישראל בגלותם פזורים בכל העולם "כי מקומם בכל העולם... מפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם, לכך אשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם" [לשונו שם]. ולכך כאשר מלכותן של ישראל מועברת לשאר מלכיות, בעל כרחך שהנך עוסק בגלותן של ישראל. ולכך מלכיות אלו שולטות בכל העולם, כי כח ישראל שהונחל להן שייך הוא לכל העולם,

וכפי שהדבר מתבטא בפיזורם של ישראל בגלותן. אך אם לא היתה מועברת מעלת ישראל למלכיות, לא היתה מלכותן חובקת את כל העולם, כי אין כל העולם מקומם.

(283) מתוך שלא כתב כאן שישראל הם ה"מצפים לגאולת ישראל", משמע שדבריו ממשיכים להיות מוסבים על אחשורוש והאומות. וכן מוכח מיניה וביה, שאם היה מדובר בצפייתם של ישראל, לא היה כותב "מצפים לגאולת ישראל", אלא "מצפים לגאולתם". אלא איירי בדעת אחשורוש והאומות, ומה שהם "מצפים לגאולת ישראל", אין הכוונה שזו תקותם ורצונם, אלא שמביטים לאפשרות זו, ש"אפשר שיהיו נגאלים" [לשונו בסמוך]. וכן אמרו חכמים [יומא כז.] "הכל צופין לעשן המערכה", שפירושו לשון הבטה וראיה, אך לאו דוקא לשון תוחלת ותקוה. דוגמה לדבר; באבות פ"ד מ"ד אמרו "שתקות אנוש רמה", ובדר"ח שם [סה.] כתב: "רצה לומר כי סוף האדם הוא למיתה... וכל מי שמתוקן אל דבר שייך לומר שהוא מקוה לזה, אף כי אינו מקוה לזה... שכל העומד לדבר ומוכן הוא לו, שייך בו תקוה". והנאמר לגבי תקוה כחו יפה גם לצפיה, כי "ואצפה - ואקוה" [מצודות ציון תהלים ה, ד].

(284) ומה שבכל זאת מלכות האומות היתה בכל העולם [ראה הערה 282], מ"מ כל עוד גאולת ישראל אפשרית היתה מלכות האומות נחשבת לדבר עראי וזמני, שמפלתה ודאית. ולהלן פ"ה [לאחר ציון 139] כתב: "כאשר יבנה בית המקדש, דבר זה הוא בטול מלכות אחשורוש. שהרי כל הסעודה שעשה אחשורוש לא עשה רק כאשר אמר כי לא יהיו נגאלים ישראל עוד, כי מלכותם מבטל מלכות אחשורוש".

(285) אודות שאחשורוש הוא רשע, ראה הערה 188.

(286) הן שתי הנבואות שהובאו בגמרא [מגילה יא:] "כי לפי מלאות לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם" [ירמיה כט, י]. וכן [דניאל ט, ב] "למלאות לחרבות ירושלם שבעים שנה" [הובאו בהערה 280]. ויש להעיר, שכאן בודאי אחשורוש הרשע יאמין לנבואות אלו, שראה במו עיניו מה אירע לבלשצר שנענש על טעותו. ואדרבה, הרמב"ן [מגילה יא:] מחמת כן תמה על אחשורוש עצמו כיצד חשב שלא יגאלו יותר, וכלשונו: "קשה עלי זה הענין, כיון שראה אחשורוש דבלשאצר טעה ונענש, בידוע ודאי שהן עתידין להגאל, ונבואה של ירמיה ששמע עליה נבואת אמת היא. וכיון שכן היאך הוא סומך על שום חשבון, ודאי עתיד הדבר ליגע ויענש". ותשובתו שם אינה נוגעת לדבריו כאן, ומה הפלא שאחשורוש יאמין באמונה שלמה בנבואת ירמיה. ויל"ע בזה.

(287) פירוש - כך ביארו חכמים [מגילה יא:] את תיבת "**כשבת** המלך".

(288) כן ביאר הראב"ע [אסתר א, ב], וכלשונו: "וטעם 'כשבת המלך אחשורוש', ששקט ממלחמות הודו וכוש, כי גבור היה". וכן רש"י [שם] רומז לזה, שכתב "כשבת המלך אחשורוש וגו' - כשנתקיים המלכות בידו. ורבותינו פירשוהו בעניין אחר במסכת מגילה" [ראה הערה 310]. וכן בילקו"ש כאן [ח"ב רמז תתרמו] אמרו "'בשנת שלש למלכו עשה משתה' [פסוק ג], יש אומרים שעמדו עליו אופרכיות והלך לכבשן, וכשכבשן בא ועשה משתה" [הובא במנות הלוי כאן (בצירוף דברי הראב"ע), ובפירוש רבי אלישע גאליקו (פסוק ג)].

(289) אם זהו רק ציון זמן גרידא [שהגיע הזמן שנח ממלחמותיו].

(290) פירוש - מתוך שעשה סעודה בשנת שלש למלכו [פסוק ג], שוב אין צורך לומר "כשבת" [ראה הערה הבאה]. ולמעלה הערה 277 נתבאר שחזינן מכאן שמבאר את הקושי [שבין פסוק ב לפסוק ג] מצד ייתור, ולא מצד סתירה, דלא כראשונים במגילה שם.

(291) יש להבין, מדוע היות "עד שנת ג' היה צד בחינה שיהיו ישראל נגאלים" מבארת את הצורך לומר "כשבת המלך", ואילו היות "עד ג' היו לו מלחמות והיה כובש תמיד" אינה מבארת צורך זה, ועל כך עדיין רועמת התמיה "מאי בא ללמדנו". ויש לומר, כי הטעם של "עד שנת ג' היה צד בחינה שיהיו ישראל נגאלים" שופך אור ומבאר לנו את טיבה של הסעודה ומעשה ושתי שנשתלשל ממנה, וכלשונו בהמשך: "ומלמד אותנו כי כל הסעודה הזאת בשביל שחשב כי ישראל לא היו נגאלים, ולכך כל סעודתו להכעיס השם יתברך... ולכך אירע מעשה ושתי בסעודה זאת". אך הטעם של "עד ג' היו לו מלחמות והיה כובש תמיד" אינו מלמדנו דבר אודות טיב הסעודה ומעשה ושתי.

(292) לשון הפסוק במילואו שם "ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש אל בית מלכותו בחודש העשירי הוא חודש טבת בשנת שבע למלכותו". וכן הקשו היוסף לקח [כאן ולהלן ב, טז], והמלבי"ם [כאן]. אמנם בשנים עשר מקומות נאמר "למלכו" [כאן, מ"ב כד, יב, שם כה, א, ירמיה א, ב, שם נא, נט, שם נב, ד, דניאל ט, ב, דהי"ב טז, יג, שם יז, ז, שם כט, ג, שם לד, ג, שם לד, ח]. ובשלשה מקומות נאמר "למלכותו" [להלן ב, טז, דהי"ב ג, ב, שם טז, יב]. ויהיה צורך לברר בכל המקומות הנ"ל את פשר הדבר. ואולי כאן קשה במיוחד, כי באותה מגילה ובאותו מלך נאמר פעם כך ופעם כך. אך עדיין יקשה משני פסוקים הצמודים זה לזה [דהי"ב טז, יב-יג] שגם נאמרו במלך אחד, שנאמר "ויחלא אסא בשנת שלושים ותשע למלכותו ברגליו עד למעלה חליו וגו' וישכב אסא עם אבותיו וימת בשנת ארבעים ואחת למלכו".

(293) לשון פועל, שכעת יש לו היכולת למלוך, אך מלכותו טרם נתייצבה. וראה הערה הבאה.

(294) שם תואר, שמלכותו כבר התיצבה. וצרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פי"א אות ה, שעמד על כך שנאמר על הגמל [ויקרא יא, ד] "ופרסה איננו מפריס", אע"ג שהגמל "פרסתו סדוקה למעלה, אבל למטה היא מחוברת" [רש"י שם פסוק כו], וכתב לבאר: "אין זה קשיא, דהכי פירושו, כי איננה מפריס לגמרי שתי פרסות, ולכך גבי גמל כתיב 'איננה מפריס', ולשון זה שם התאר לבהמה, שלשון 'אין' משמש על התאר ובבינוני, ורצה לומר שאינה מתוארת בשם פרסה, שאף על גב שיש לה סדוק פרסות, אינה מתוארת בשם 'מפרסת פרסה'. כי התאר בא כאשר יש בו התאר לגמרי, שלכך יתואר בו. שלא יתואר האדם שהוא לבן אם אינו לבן לגמרי, אף על גב שיש בו לובן". וזהו החילוק בין "מלכו" לבין "מלכותו"; "מלכותו" יאמר רק על מלך שהוחזק במלכותו, כי הוא שם תואר, ושם תואר יאמר רק כשהוא מלך לגמרי, ומוחזק בדבר. מה שאין כן "מלכו", שהוא פועל, לכך הוא יאמר גם כשעדיין אינו מוחזק במלכות, וראה למעלה הערה 97 בביאור ההבדל בין "המולך" לבין "אשר מלך". **ודע**, שהסבר זה כחו יפה גם אם נבאר "כשבת" כפשוטו [שאז נח ממלחמותיו], וכמו שכתב להדיא להלן [ב, טז (לפני ציון 455), והזכיר שם דבריו כאן], וכלשונו: "'בשנת שבע למלכותו'. כבר פרשנו למה כתיב למעלה 'בשנת שלש למלכו', וכאן כתיב 'בשנת שבע למלכותו'. כי למעלה שלא היה לו הנחה, כי היה כובש תמיד עד שנת ג', ולכך אמר 'למלכו'. כלומר שהיה כובשם ומולך עליהם, וזה נקרא 'למלכו', כאשר מושל ומולך עליהם. אבל כאן שכבר נח והיה לו מלכותו בשלוה, כתיב 'למלכותו'".

(295) "עיקר סעודתו היה להגדיל ממשלת האומות, שהוא נגד ממשלת ישראל העובדים השם יתברך" [לשונו בסמוך]. וראה הערה 298.

(296) לא ברור מהי כוונתו במה שכתב "כמו שהתבאר", כי עד כה לא ביאר כלל את סעודת אחשורוש. ואולי יש לגרוס "כמו שיתבאר", ובסמוך יבאר את עניינה של סעודת אחשורוש בכמה אנפי. אך גם שם לא נמצא שביאר שסעודה זו נעשתה "להכעיס השם יתברך" כפי שכתב כאן. ואולי כוונתו לדבריו בנר מצוה [המודפס בדפוס ראשון לאחר ספר אור חדש], ושם נתבאר שהמצאות ארבע מלכיות בעולם היא מיעוט כבוד ה', וכפי שיובא בהערה 298.

(297) אודות זיקת מעשה ושתי לסעודת אחשורוש, כן כתב להלן [פסוק י, לפני ציון 941], וז"ל: "כי תכלית השלמת האומות דברים גופנים, כי האומות הם גופניים בעצמם,

ולכך כאשר הם מגיעים להשלמתם הם דביקים בגופניים לגמרי... ומפני כך בא הריגת ושתי, כי השלמת גופנית כמו זאת דבק בה ההעדר, והוא השטן, ולכך הגיע מעשה ושתי... כי יום השביעי הזה, שהיה בו תכלית שלימות שלהם, כאשר הושלם אחשורוש המלך במלכותו ועשה סעודה, ובשלימות הסעודה שלט השטן, והגיע מעשה ושתי... האומות שכל ענייניהם גשמי, כאשר הם בשלימות גופם אז מתחילים לדבר דברים השייך לזה, ובדבר זה דבק ההעדר, הוא השטן... שיהיה מביא העדר לאומות העולם, מה שתכלית שלהם הגשמי". אמנם להלן [פסוק ט, לפני ציון 880] ביאר שושתי נהרגה בסעודה משום שהסעודה מורה על תוקף מלכות אחשורוש, וכאשר מלכות מדי ופרס קמות, מלכות בבל נופלת [בבחינת "כשזה קם זה נופל"], והואיל ושתי היתה האחרונה שנשתיירה ממלכות בבל, לכך היא נעקרה מן העולם בעת שמלכות מדי ופרס הגיעו לתוקפן. נמצא שמבאר ג' טעמים לזיקת מעשה ושתי לסעודה; (א) עונש על גאות אחשורוש [דבריו כאן]. (ב) תוקף מדי מביא למפלת בבל [דבריו להלן בפסוק ט]. (ג) בשלימות גופנית דבק ההעדר [דבריו להלן פסוק י]. וראה להלן הערות 881, 946.

(298) פירוש - הואיל וסעודת אחשורוש באה לעולם מחמת הבנתו שמלכותו התבססה והתייצבה משום שישראל לא יהיו עוד נגאלים, נמצא שחוגג את הגדלת מלכות האומות הנבנית על חשבון מלכות ישראל. ואין לך התרסה כלפי מעלה גדולה מזו, כי עיקר התנגדות מלכות האומות למלכות ישראל היא בדיוק בנקודה זו של כבודו יתברך, וכפי שביאר בנר מצוה [י:], וז"ל: "עמדו ד' מלכיות אלו, שלקחו המלכות מן ישראל, אשר האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואלו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך, כמו שיתבאר, הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד... עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד... אבל ד' מלכיות מבטלים אחדותו בעולם, כאשר לוקחים הממשלה מישראל, שהם מעידים על אחדותו יתברך". ומה שישראל "עובדים את ה' יתברך" מורה על כבוד ה', וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות ז, וז"ל: "אין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצותיו ועובדים אותו, ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'" [ראה למעלה

בהקדמה הערות 493, 554, להלן פ"ב הערה 50, ופ"ג הערה 395]. וכן זה מורה על אחדות ה' ושזולתו אפס, וכפי שכתב בדר"ח פ"א מ"ב [קצא:], וז"ל: "כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו... כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו". לכך התנגדותן של מלכות האומות למלכות ישראל היא התנגדות להשם יתברך, בבחינת [רש"י במדבר לא, ג] "העומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה". וראה להלן הערות 880, 952.

(299) כוונתו לדברי הגמרא [מגילה יא.], שאמרו שם "תנו רבנן, שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן: אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר... ותו ליכא, והא איכא שלמה... שלמה מילתא אחריתי הוה ביה, שמלך על העליונים ["על השדים" (רש"י שם)] ועל התחתונים, שנאמר 'וישב שלמה על כסא ה'". ולהלן [לפני ציון 427] כתב: "כסא שלמה... נאמר 'וישב שלמה על כסא ה', ומזה למדו רז"ל בפרק קמא דמגילה שמלך שלמה אף על העליונים", וראה הערה 303.

(300) כי הכסא מורה על המלכות, ולכך מלכות מיוחדת מצריכה כסא מיוחד. ואודות שייכות הכסא למלכות, הנה אמרו חכמים [סנהדרין כ:] "אין 'כסא' אלא מלך, שנאמר 'וישב שלמה על כסא ה' למלך'". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 503] כתב: "המלך מצד מלכותו נקרא שהוא [להלן ה, א] 'יושב על כסא מלכותו'". ונאמר [בראשית מא, מ] "אתה תהיה על ביתי וגו' רק הכסא אגדל ממך", ופירש רש"י שם "רק הכסא שיהיו קורין לי מלך, 'כסא' לשון שם מלוכה, כמו [מ"א א, לז] 'ויגדל את כסאו מכסאך'". ובגו"א שמות פ"ו אות כ כתב: "כי כסא כבודו מורה על מלכותו... וכן יורה לשון 'כסא' על המלכות, כדכתיב [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל', שפירושו רק כסא המלכות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "מורה כסא כבודו על שהוא מלך". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכז.] כתב אודות כסא הכבוד: "כי הכסא הוא עצם המלכות". וכן כתב בגו"א שמות פי"ז אות יג [ד"ה וכן], הקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], שם פ"ע [שכג:], דרוש על התורה [יג:], נצח ישראל פ"ס [תתקכד.], ח"א לסוטה יז. [ב, ס.], ח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה:], ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערה 504, ובפתיחה הערה 164.

(301) וכן נאמר [דהי"א כח, ה] "ומכל בני כי רבים בנים נתן לי ה' ויבחר בשלמה בני לשבת על כסא מלכות ה' על ישראל".

(302) גדולת מלכות שלמה מבוארת היטב בח"א לגיטין סח. [ב, קכד:], וז"ל: "דע כי המאמר הזה בא להודיע עניין שלמה המלך, שהיה מולך על עליונים ותחתונים, שנאמר

'וישב שלמה על כסא ה". ומזה תוכל להבין שהיה משתמש בשרביטו של מלכות השם יתברך, ולכך נקרא 'שלמה', והוא שמו של הקב"ה, ובשמו יתברך היה מושל על עליונים ותחתונים. ולפיכך היה מושל על הרוחות והשדים". וראה הערה 304.

(303) קצת קשה, מדוע כתב כאן בלשון מסתפק ["אף **אם** אחשורוש גם כן היה מולך מסוף העולם עד סופו"], דנהי שכך אמר בגמרא [מגילה יא.] רק חד מאן דאמר, הרי לשיטתו למעלה [לאחר ציון 251] כולי עלמא סבירי כן, ואין בזה פלוגתא. וכן למעלה [לפני ציון 237] כתב: "לדברי שניהם משמע בלשון 'מהודו ועד כוש' שמלך מסוף העולם עד סופו". ומדוע, איפוא, כתב כאן לשון "אם", כאשר כו"ע מודו בזה. וצ"ע.

(304) יש לשאול, דמה הקשה ממלכות אחשורוש [שגם כן מלך על כל העולם (כשלמה)], ומתרץ דשאני מלכות ישראל ממלכות האומות, הרי בגמרא [מגילה יא.] שאלו כן וחילקו באופן אחר בין מלכות שלמה לשאר מלכיות, שאמרו "תנו רבנן, שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן; אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר... ותו ליכא, והא איכא שלמה... שלמה מילתא אחריתי הוה ביה, שמלך על העליונים ["על השדים" (רש"י שם)] ועל התחתונים, שנאמר 'וישב שלמה על כסא ה'"". ומדוע כאן שואל כשאלת הגמרא ואינו מיישב כתשובת הגמרא, אלא מבאר חילוק אחר. וצריך לומר שדבריו כאן הם ביאור לתשובת הגמרא, דמה שמלך על העליונים אינו אלא משום שהיתה לו מלכות ישראל, שהיא מלכות של קדושה. וכן מבואר בהערה 302.

(305) הבדלתה של מלכות ישראל הקדושה מארבע מלכיות הגשמיות מבוארת היטב בנצח ישראל ר"פ כא, וז"ל: "אי אפשר לעולם בלא מושלן של מלכות של האומות, והם ד' מלכיות. וישראל האומה היחידה, היא מלכות שיש בה הקדושה האלקית, והיא מובדלת מן המלכות האומות. וזה כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל, כמו שבארנו למעלה, כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי

לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית. לכך יש לישראל התורה והמצות, וכל זה דברים אלקיים בלתי גשמיים. ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם. ואלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. כנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה. ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל... ולכך היה המלכות הקדושה האלקית אחת, והיא כנגד הבחינה הנבדלת הבלתי גשמית בעולם הזה. אבל המלכיות שהם מצד הגשמי של עולם הזה, הם ד', כמו שהתבאר. ואלו דברים הם ברורים מאוד" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 449, להלן פ"ג הערה 189, ופ"ו הערה 62].

(306) וקדושת הכסא היא מחמת ששם הכסא הוא "כסא ה'" [דהי"א כט, כג]. וראה בנתיב הדין פ"א שביאר עניינים נוספים הקשורים לכסא שלמה. ובזוה"ק ח"א רמג. אמרו "כרסייא דשלמה עבד ליה כגוונא דלעילא, וכל דיוקנין דלעילא עבד הכא, ועל דא כתיב [שם] 'וישב שלמה על כסא ה' למלך". וכן הוא באסת"ר א, יב. וראה בתרגום שני כאן [פסוק ב] שהאריך בדברים נפלאים אודות כסא שלמה.

(307) כי ישיבה [על הכסא] מורה על מנוחה, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ט [שכ.], וז"ל: "ידוע כי בעולם הזה נקרא שהאדם 'הולך', מפני כי ההולך הוא מתנועע ללכת אל מקום פלוני ושם ינוח... העולם הזה נקרא הליכה מפני כי ההליכה היא הכנה ותקון אל הדבר שבא בסוף ההליכה, היא המנוחה והישיבה... ובעולם הבא שייך ישיבה, כמו שאמרו בפרק קמא דברכות [יז.] 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם'".

(308) הנה במדרש הנ"ל [ילקו"ש ח"ב תתרמו] מסופר "כשהחריב נבוכדנאצר הרשע את ירושלים ובא לכבוש את מצרים, מצא הכסא שם ונטלו והוליכו לבבל לישב שם, והכישו הארי ונפל ממנו... וכשמלך דריוש והחריב את בבל נטל את הכסא והביאו למדי, ולא ישב אדם עליו. וכשמלך אחשורוש שלח והביא חכמים למצרים לעשות כדמות הכסא ולא יכלו לעשות". הרי שנבוכדנצר ביקש לישב על כסא שלמה ונענש. דריוש לא ביקש לישב עליו, וגם לא ביקש לעשות כדמות הכסא. ואילו אחשורוש לא ביקש לישב עליו, אך ביקש לעשות כדמות הכסא, ולא יכלו. וזה צריך ביאור, דבשלמא נבוכדנצר שביקש לישב על כסא שלמה, ניחא, שחשב שהוא רשאי לעשות כן. וכן התנהגותו של דריוש מובנת, כי מן הסתם לאחר שראה את עונשו של נבוכדנצר, שוב לא ביקש יותר לישב על הכסא, וגם לא ביקש לעשות כדמות הכסא, כי הבין שאין לו שייכות לכסא שלמה. אך התנהגותו של אחשורוש צריכה ביאור, שמחד גיסא לא ביקש לישב על כסא שלמה, אך

מאידך ביקש לעשות כדמות כסאו. ואם הבין שאין לו שייכות לכסא שלמה, מדוע ביקש לעשות דמות הכסא, דבר שלא מצינו אצל דריוש. אמנם לפי דבריו כאן הדבר מחוור, כי הואיל ואחשורוש שלט בכל העולם [דבר שלא מצינו אצל דריוש], לכך הוא חשב שיש לו דמיון לשלמה יותר מאשר הדמיון שהיה לדריוש עם שלמה. ונהי שאינו יכול לשבת על הכסא עצמו [כפי שנמנע הדבר מנבוכדנצר (שאף הוא שלט בכל העולם)], מ"מ שמא הוא יכול לעשות דמות כסאו [ולבסוף נתבאר לו שאף זה אינו רשאי לעשות]. **אמנם באסת"ר** [א, יב] אמרו "בא לישב על כסא שלמה ולא הניחוהו. אמרו לו, כל מלך שאינו קוזמיקרטור בעולם ["מושל בכל העולם" (מתנו"כ שם)] אינו יושב עליו. עמד ועשה לו כסא משלו כדמותו". ומדרש זה פליגי בתרתי על הילקו"ש הנ"ל; (א) מבאר ששלמה ביקש לישב על כסא שלמה. (ב) מבאר שאחשורוש לא משל בכל העולם. ואילו כאן מבאר בילקו"ש ש"מפני שהיה מולך מסוף העולם [ועד סופו] והיה מבקש להיות מושל כמו שהיה הממשלה לשלמה".

(309) במדרש שלפנינו אמרו "שלח והביא חכמים למצרים" [הובא בהערה הקודמת].

(310) כמו שנאמר [שמות ז, כב] "ויעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם ויחזק לב פרעה ולא שמע אלהם כאשר דיבר ה'", ופירש רש"י שם "ויחזק לב פרעה - לומר על ידי מכשפות אתם עושים כן, תבן אתם מכניסין לעפריים, עיר שכולה תבן. אף אתם מביאין מכשפות למצרים, שכולה כשפים". והחרטומים פועלים לפי רוח הטומאה השורה עליהם [גו"א במדבר פ"ה אות ג (נט:)].

(311) וכחות הטומאה פועלים במסלול אחר מאשר כחות הקדושה. וצרף לכאן דבריו בח"א לסנהדרין סה: [ג, קסה:] שכתב: "שאלה גדולה, למה המכשפים והחרטומים פועלים הרבה, ואילו הצדיקים אינם יכולים לפעול כאשר קוראים אל השם יתברך. ותשובה זאת, כי הוא יתברך קדוש ומשרתיו קדושים, ואם האדם צדיק, השם יתברך קרוב אליו, ועושה רצונו. ואם אינו צדיק, אינו קרוב אליו. אבל המכשפים והחרטומים פועלים על יד שדים, וכחות אלו אין צריך לזה קדושה כלל".

(312) פירוש - במדרש לא נזכר כלל שכסא שלמה היה הסבה לעיכוב של שלש שנים להתיישבות אחשורוש בכסאו, כי לא נזכר במדרש כלל ההמתנה של שלש שנים, ורק נאמר במדרש שאחשורוש ביקש לישב על כסא הדומה לשלמה, ולא עלתה בידו. אך ניתן לבאר שהמדרש "קרוב לפשוטו", שבא ליישב את הקושי בפשט הכתוב [למה לא ישב על כסא מלכותו מיד], וכמו שמבאר.

(313) "רצה לומר הטיחו דברים כלפי מעלה" [מתנות כהונה שם].

(314) "מרחצאות ומשתה ושמחה" [מתנו"כ שם].
(315) פירוש - מה שנאמר כאן "בימים ההם" הוא כנגד הפסוק בנחמיה [שיובא מיד] שבו נזכרה תיבת "ימים" בנוגע לחלול שבת.
(316) "בעון חלול שבת בישראל נתנה שלוה לאחשורוש הצר לצער בזה את ישראל" [יפה ענף שם].
(317) "דריש הה"א מן 'ההם', כמו הלואי" [יפה ענף שם]. ולפנינו במדרש איתא אללא ווי היו אותן הימים". אך באסת"ר דפוס ראשון [פיזרו רע"ט] הגירסא היא "אלווי לא היו אותן הימים", ולזו כוונת המהר"ל. וכן הוא כאמור ביפה ענף שם.
(318) "'ההם' דריש, הה הם" [מתנו"כ שם]. ו"הה" הוא לשון אנחה.
(319) "'ההם' דריש כמו נהיה, וכולה לשון יליל וקינה" [מתנו"כ שם].
(320) כפי שכבר הקשה למעלה [לאחר ציון 267] "וקשה, אחר שכתיב 'ויהי בימי אחשורש' בתחילת המגילה, אם כן למה הוצרך לחזור ולכתוב 'בימים ההם וגו'"". ושם כתב לתרץ בזה"ל: "ופירוש זה, כי 'ויהי בימי אחשורש' קאי על כל המגילה, שרצה לומר כי מה שמדבר ממנו המגילה היה בזמן אחשורש, דהיינו מעשה המן ומרדכי. והוצרך למכתב עוד 'בימים ההם' על המעשה הזה בפרט, ש[מ]עשה הסעודה היה כשבת המלך על כסא מלכותו בשנת ג' למלכותו". אך המדרש מיישב שאלה זו באופן אחר, וכמבואר לפנינו.
(321) משמע מדבריו שאם הזמן היה אכן ראוי לשמחה גדולה, לא היה קשה כיצד ה' הניח לרשע לשמוח. וקשה, שמיד בסמוך כתב ש"לא היה השם יתברך מניח לרשע הזה לעשות דבר שהוא חלול כבודו", והרי לעולם אין זמן ראוי לחלול כבודו יתברך, ומדוע תלה תמיה זו ב"לא היה הזמן ראוי לזה מצד עצמו, כי היה בית המקדש חרב", הרי אף כשהבית עומד על תילו אין ראוי לחלל כבודו יתברך. ובקיצור, האם התמיה "איך היה השם יתברך מניח לעשות זה לרשע" היא מחמת שהזמן אינו ראוי לכך, או מחמת שאיירי ב"דבר שהוא חלול כבודו", יהיה הזמן אשר יהיה. ונראה שלשון המדרש מורה שטענת המלאכים היתה בשתים; (א) "בית המקדש חרב". (ב) "רשע זה עשה מרזיחין". ומשמע שהטענה השניה אינה מחמת חורבן הבית, שא"כ מדוע הוצרכו לומר שאיירי ב"רשע", הרי לכל אדם אין ראוי לשמוח בעת החורבן [ראה הערה הבאה]. אלא שיש כאן שתי טענות נפרדות; (א) הזמן אינו ראוי לשמחה זו. (ב) אין להניח לרשע לחלל כבודו יתברך.

(322) אודות שמחת אחשורוש בסעודה זו, ראה להלן הערה 474. ואודות שלאחר החורבן אין הזמן ראוי לשמחה, כן כתב בח"א לע"ז ג: [ד, כה.], וז"ל: "מכי חרב בית המקדש, דליכא שחוק לפניו... מכי חרב בית המקדש לא נגלה הוא יתברך אל עולמו בשמחה, כי אין ראוי שיהיה השמחה בעולם הזה, וראוי שלא יהיה שמחה משעה שחרב הבית. כי בית המקדש הוא נקרא 'לב העולם', כי בית המקדש באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י], כמו שהלב באמצע האדם. וכאשר אין הלב, אז אין כאן שמחה בעולם. כי הלב בו השמחה, דכתיב [תהלים ד, ח] 'נתת שמחה בלבי'. וגם בבית המקדש כתיב [מ"א ט, ג] 'והיה עיני ולבי שם כל הימים'. לכך מיום שחרב אין לומר שיש שמחה לפניו. וכן אמרו [תענית כו:], 'ביום חתונתו' [שיה"ש ג, יא] זה מתן תורה, 'וביום שמחת לבו' [שם] זה בית המקדש, לכך מצד העולם אין שחוק לפניו". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תלט.]. ובנצח ישראל ר"פ כג כתב: "התבאר לך כי חורבן בית המקדש הוא חסרון העולם לתחתונים ולעליונים, ולכך צריך שיהיה הנהגת האדם על ענין זה כפי שהוא ענין העולם, ויהיה נוהג באבילות על דבר זה". ובהמשך הפרק שם [תצ.] כתב: "אבל מה שראוי לאדם מצד חורבן בית קדשנו ותפארתינו, אם באנו לעשות כמו שראוי להיות נוהג האדם כמו שאמרנו, הרי לא היה נשאר לו חיים לגמרי". וכל הפרק שם הוקדש לבאר החיוב האבלות על חורבן הבית.

(323) "שהיו האומות מתנשאין ומתגדלין בשביל שבית המקדש חרב, והם עושים סעודות" [לשונו להלן לפני ציון 328]. ותימה, וכי לא מצינו שה' הניח לרשעים לעשות דבר שהוא חלול כבודו, והרי אמרו [גיטין נו:] "ואמר [דברים לב, לז] 'אי אלקימו צור חסיו בו', זה טיטוס הרשע, שחירף וגידף כלפי מעלה, מה עשה תפש זונה בידו, ונכנס לבית קדשי הקדשים... 'מי כמוך חסין יה' [תהלים פט, ט], מי כמוך חסין ["מתאפק" (רש"י שם)] וקשה, שאתה שומע ניאוצו וגידופו של אותו רשע, ושותק". ובנצח ישראל פ"ה [קטו:] בתחילה תמה על כך "כי למה ישתוק לרשע כמו זה, ולבני אהרן נדב ואביהוא שנכנסו להקטיר קטורת לא שתק [ויקרא י, א-ב], ולזה שתק". ובהמשך כתב ליישב [קכב.] בזה"ל: "ואם שהיה מגדף, היה הקב"ה שותק, כי ההתפעלות הוא לאשר הוא כח בגשם, לכך הוא מתפעל. והוא יתברך, קדוש ונבדל מכל עניני הגשם, לכך אין לו התפעלות הגשם... כי מדת האדם שהוא מתפעל ומתחרה לנקום, אבל השם יתברך אינו כך, שאינו כח בגשם, והוא נבדל לגמרי מזה, לכך אינו מתפעל. ומה שתמצא אצל בני אהרן שמתו מיד, זה מפני שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה [יבמות קכא:], ואותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא, כי לא יגור אצלו דבר חטא, לכך

נענשו מיד... השם יתברך לא בא עליו בדין בעולם הזה, ומשלם לו דינו בגיהנם אחר מותו, להאביד את נפשו". ומדוע כאן אמרינן ש"לא היה השם יתברך מניח לרשע הזה לעשות דבר שהוא חלול כבודו", לעומת טיטוס הרשע שה' הניח לו לחרף ולגדף. וצ"ע.

(324) אודות שסעודה ומשתה שייכים לשביתה ומנוחה, הנה בשבת יש שלשה ענינים, וכפי שכתב בח"א לב"ק לב. [ג, ה:], וז"ל: "שלשה לשונות 'שבת' 'כלה' 'מלכתא', כי ג' דברים בשבת, והם מצות שבת; המצוה האחת שצריך לשבות מן המלאכה, כמו שמשמע לשון 'שבת'. והמצוה השנית, שצריך שינוי בגדים, שלא יהיה מלבוש שבת כמלבוש של חול [ראה להלן הערה 961]. ובשביל כך נקראת שבת 'כלה', כי הכלה צריך לקשוט ביותר, ולכך קרא שבת 'כלה'. והמצוה השלישית, עונג שבת באכילה ושתיה. ומפני כך קרא השבת 'מלכתא', כי המלכתא יש לה עונג... ואלו ג' דברים נרמזים בשם 'שבת'; השי"ן שביתה, הבי"ת בגדים, התי"ו תענוג". נמצא שכאן מחבר בין השביתה של שבת לעונג של שבת [סעודה משתה]. והביאור הוא כי הטורח והמלאכה עומדים כנגד השביתה וכנגד העונג, וכמו שאמרו חכמים [גיטין לח:] "שתי משפחות היו בירושלים, אחת קבעה סעודתא בשבתא [כשהחכם דורש דרשות לרבים בשבת" (רש"י שם)], ואחת קבעה סעודתא בערב שבת, ושתיהן נעקרו". ובח"א שם [ב, צו:] כתב: "אחת קבעה סעודתה בערב שבת. כי זה היום מיוחד להכין לסעודת שבת, והם קבעו סעודתם בערב שבת, והוא העונג. וזהו הפך המלאכה... לכך נעקרו, כי מחמת רבוי עשרם קבעו סעודתם בערב שבת, והיה להם עונג ושביתה ביום שאינו ראוי לזה, רק לטורח". לכך הסעודה והמשתה [עונג] מורים על השביתה, כי בעת הטורח והמלאכה אין שביתה ואין עונג.

(325) לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תרכג:]: "הדבר הטבעי אין ראוי שיהיה לו שביתה, כי מדרגת הטבעי אינו כל כך. כמו שאין בני נח מצווים על השבת [סנהדרין נח:], מפני שהם טבעיים חמריים, ואין לטבע החמרית שביתה והשלמה, כמו שידוע לנבונים. וכן הדברים הטבעיים לשפלות מדרגתם, אין להם מדרגת השבת". ובגבורות ה' ר"פ מה כתב: "למה ישראל מצווים יותר על השבת מכל האומות, לכך אמר [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו'", כי ראוי השבת לישראל בפרט... העכו"ם במה שאינם שלימי צורה במה שראוי שיושלמו, אמרו חכמים עליהם [סנהדרין נח:] 'כותי ששבת חייב מיתה'... דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה... וכאשר השם יתברך סלק אותך מן העבדות, מורה שיש בישראל מעלת השלמה, לכך צוך יום השבת, ודבר זה אמת ברור ופשוט" [ראה להלן הערה

931]. ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפט:] כתב: "כל דבר שיש לו קדושה, כמו ישראל והארץ, ראוי שיהיה בא לכלל מנוחה ושביתה. כי התנועה היא לגשם, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא לגשם. ולפיכך בני נח שהם חמרים בעלי גשמות, אם הם רוצים לשבות, מה שאין ראוי לדבר שהוא בעל גשם, והם רוצים להלביש עצמם במדריגה נבדלת, חייבים מיתה. וישראל שיש להם מדריגה קדושה בלתי גשמית, ראוי שיהיה להם השביתה מן התנועה, דהיינו המלאכה... ולפיכך נתן לישראל, שהם קדושים, יום קדוש ושביתה". ובח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:] כתב: "לפיכך גוי ששבת חייב מיתה, וזה מפני כי השביתה הוא מצד שהוא בפעל, ואין שייך דבר זה לגשמי, והגוי כאשר שובת נכנס במדריגה אשר אינה ראויה לו כלל, כי אין ראוי לו השביתה. ואשר יכנס במדריגה אשר אין מציאות אליו עמה ונעדר ממנו אותה מדריגה, הוא יקבל העדר... אבל ישראל שנתן להם התורה, ונמצאו בפעל השלימות, ולהם ראוי השביתה דוקא, ואם לא היה להם השביתה כאילו היו עדיין בכח, ולכך אם אינו שובת חייב מיתה, כי יחסר ממדריגתו" [וכן חזר וכתב בקיצור בח"א שם לדף צט: (ג, רכז:)].

(326) כפי שאמרו בכלליות [רש"י בראשית כה, כג] "מלאום יאמץ - לא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל, וכן הוא אומר [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החרבה', לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים". ואמרו חכמים [חגיגה ה:] "'במסתרים תבכה נפשי מפני גוה' [ירמיה יג, יז]... מקום יש לו להקב"ה ומסתרים שמו, מאי 'מפני גוה', אמר רב שמואל בר יצחק, מפני גאוותן של ישראל שניטלה מהם ונתנה לעובדי כוכבים". ובביאור לאיכה פרק ה' לרבי משה דוד וואלי, כתב: "כי בזמן שהשכינה היתה עומדת במקומה אם הבנים שמחה היה נמשך כל הטוב לישראל, שהיה יורד אליהם השפע בריבוי, והם נותנים התמצית לאומות העולם. מה שא"כ כשירדה ממדרגתה וגלתה, שהענין הוא להפך ממה שהיה בתחלה, שעיקר השפע נמשך אל האומות, והם נותנים את התמצית לישראל". ושם הראה שמקורו בזוה"ק [ח"ב קנב:], שאמרו שם: "כל זמנא דישראל עבדי רעותא דמאריהון, הא על פתורא דמלכא אינון אכלי, וכל סעודתא אתתקן להון, ואינון מההוא חדוה דלהון יהבי גרמי דאיהו תמצית לעובדי עבודה זרה. וכל זמנא דישראל לא עבדי רעותא דמאריהון, אזלי בגלותא, והא סעודתא לכלבי ואסתלק לון תמצית, 'ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים' [יחזקאל ד, יג], דהא תמצית דגעוליהון אכלי, ווי לברא דמלכא דיתיב ומצפה לפתורא דעבדא, מה דאשתאר מגו פתורא איהו אכיל". ובשערי אורה שער ה [עמוד תכו בהוצאת בורנשטיין] כתב: "דע כי כל הברכה היתה באה תחילה מאת ה' יתברך אל כנסת ישראל, ומכנסת ישראל

היתה באה לישראל, ועל ידי ישראל היו מתברכין ומתפרנסין כל ע' האומות עובדי גילולים למטה, שנאמר [בראשית יב, ג] 'ונברכו בך כל משפחות האדמה'. וכשחטאו ישראל נשתברו הצינורות, וירשו אומות העולם הברכה שהיתה באה לישראל, ואותו השפע הנמשך מאותן הצינורות, כמו שאמר [משלי ל, כב] 'תחת עבד כי ימלוך'". ובבית השער שם אות רמט הביא שכן כתב גם בעבודת הקודש ח"ג פי"א. וכיוצא מן הכלל נאמר על ארץ ישראל [ויקרא כו, לב] "והשמותי אני את הארץ ושממו עליה אויביכם היושבים בה", ופירש רש"י שם "והשמותי אני את הארץ - זו מדה טובה לישראל, שלא ימצאו האויבים נחת רוח בארצם, שתהא שוממה מיושביה". ובשם משמואל פרשת וישלח, שנת תרע"ו, הביא ביאור זה בשם אביו בעל ה"אבני נזר", וז"ל: "בהקדם דברי קדשו זצללה"ה בדברי המדרש רבה... שהיו מלאכי השרת מדדין פתקין לפני הקב"ה, ואמרו בהמ"ק חרב, ורשע זה יושב ועושה מרזיחין. אמר להם הקב"ה, תנו ימים כנגד ימים, שנאמר 'בימים ההמה ראיתי בירושלים דורכים גתות ומביאים ערמות בשבת'. ופירש הוא זצללה"ה דשאלת המלאכים היתה הלא בהמ"ק משוש כל הארץ חרב, ומאין נמצאות בעולם מנוחה ושמחה, שהרשע הזה יושב ועושה מרזיחין. והשיב להם הקב"ה שזה נצמח מפאת חילול שבת של ישראל, ששבת היא מנוחה, וכשישראל פוגמים בשבת ח"ו, לוקחים אומות העולם את המנוחה, ודפח"ח". וכן הביא ביאור זה כמה פעמים בשם משמואל [חנוכה תרע"ח ליל ד, תרע"ט ליל ה, תר"פ ליל ז, ופרשת תצוה שנת תרע"ד]. והשפת אמת פרשת שמות, שנת תרל"ה, כתב: "כי על ידי שנלקח מבני ישראל ההתחדשות לכך נאמר בהם [שמות א, ח] 'ויקם מלך חדש'. כי מאין להם זאת ההתחדשות, [קהלת א, ט] 'אין כל חדש תחת השמש'". ובספר אלה דברי הברית [עמוד של] כתב: "וכאשר מתרופף אצלינו אותו כוח נפלא של מסירות של חידוש והתחדשות של עבודת ה' בכל הכח ובכל המסירות, הרי שכח זה לא נעלם ואיננו עוד. אם אנחנו לא מנצלים אותו, כי אז כוח זה עובר אל הצד שכנגד, זה עובר אל אוייבינו בנפש ובגוף, ולפתע הם מתגלים כמוסרים נפשם למען הריגת יהודים. מנין מגיע אליהם אותו כח שאף פעם לא הצטיינו בו. ואין ספק שאת הכח הזה קיבלו מאיתנו כאשר נחלשנו באופי נפלא זה של חיות ומסירות בעבודת ה'".

(327) הסובר [אסת"ר א, י] ש"בימים ההם" בא לומר "הלואי לא היו אותן הימים ההם" [ראה למעלה הערה 317].

(328) שהרי סעודה זו באה לעולם מחמת שאחשורוש חשב שישראל לא יהיו נגאלים יותר [מגילה יא:], וכמו שהביא למעלה [לאחר ציון 277]. ולשון חכמים שם הוא "כיון

דחזי דמלו שבעין ולא איפרוק, אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי, אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו ["בשנת שלישית למלכותו" (רש"י שם)]. בא שטן וריקד ביניהן והרג את ושתי". הרי שבסעודה זו גופא הוא השתמש בכלי המקדש. וראה להלן פסוק ז [מציון 705 ואילך].

(329) מה שתולה את הדבר בזמן ["הלואי שלא יהיו אותם הימים"], ולא בעצם הדבר [שלא אמר "הלואי ולא היו האומות מתנשאות בשביל חורבן הבית"], יבואר בהערה 333.

(330) "הה" הוא לשון אנחה מצרה.

(331) אודות שהצלחת רשעים היא בעולם הזה, כן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכט:], וז"ל: "אף אם הרשעים מצליחים בעולם הזה, הצלחתם הוא כמו העשב שהוא ממהר לפרוח, וכיון שהוא ממהר לפרוח, כן ממהר להיות נאבד. כי נראה ששלימותו הוא קטן, ואין לו שלימות גדול. ודבר שהוא קטן, ואין לו שלימות גדול, הוא ממהר לצאת לפעל, כפי שהוא קטן מאוד... ולכך הרשעים שהם מצליחים בעולם הזה, מפני ששלימותם הוא קטן, לכך ממהר לצאת שלימותם לפעל בעולם הזה, לפי קטנות שלימות שלהם. לכך ממהר, כי העולם הזה גם כן לפי קטנות שלימתו יצא לפעל קודם... וכן הרשעים, מה שהם בעולם הזה בטוב ובשלימות, אין זה רק כמו עשב, שהוא ממהר לפרוח, ולכך הוא ממהר להיות נאבד גם כן" [ראה להלן הערה 1234]. ובנתיב התוכחה ס"פ א כתב: "מה שאמר 'מותר להחניף לרשעים בעולם הזה' [סוטה מא:], פירוש כי מה שיש לרשעים הצלחה בעולם הזה הוא חנופה נחשב להם, שאין זה להם במדת היושר ובאמת... ולפיכך מותר להחניף לרשעים בעולם הזה גם כן, כפי מדת השם יתברך שהוא נוהג בעולם עם הרשעים. ומה שהשם יתברך מחניף לרשעים בעולם הזה, כדי לטרדם מן עולם הבא, לכך מותר גם כן להחניף לרשעים בעולם הזה, שיקבלו שכר שלהם בעולם הזה, ולא יזכו לעולם הבא".

(332) אמרו חכמים [מגילה ו:] "אם ראית רשע שהשעה משחקת לו, אל תתגרה בו, שנאמר [תהלים לז, א] 'אל תתחר במרעים'. ולא עוד, אלא שדרכיו מצליחין, שנאמר [תהלים י, ה] 'יחילו דרכיו בכל עת'. ולא עוד אלא שזוכה בדין, שנאמר [שם] 'מרום משפטיך מנגדו'. ולא עוד אלא שרואה בשונאיו, שנאמר [שם] 'כל צורריו יפיח בהם'".

(333) תלה את הצלחת הרשעים בזמן, ש"כאשר הזמן מוכן להצלחת לטובת הרשעים" אזי "אותו זמן אינו מוכן לטובה". וכך מוכח מדברי רבי ביבי, שביאר שהתיבות "בימים ההם" באות לומר "הה לאותן הימים". הרי שאנחת הה נתלית בימים. וכן מבואר בדרשה

הקודמת [של רבי חלבו], שדרש "הלואי לא היו אותן הימים ההם". ונראה ביאורו, כי להלן [פסוק יג (לאחר ציון 1177)] כתב: "פירוש 'יודעי העיתים' [שם] שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם. שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם". ודברים אלו במיוחד נאמרים על רשעים, כי הדברים הגשמיים הם נתונים תחת הזמן, וכפי שכתב בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"א [נו.] כתב: "כל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן". יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ובהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". וכן הוא בנצח ישראל פכ"ז [תקנח:], תפארת ישראל פי"ד [ריז:], שם פכ"ה [שעו.], נתיב העושר פ"ב, גבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד. והואיל והרשעים הם אנשי גשם [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 154], לכך ברי הוא שכל ענייניהם נקבעים ונתלים בזמן. וראה להלן הערות 1179, 1180, 1182.

(334) מבאר כאשר הזמן מוכן לטובת הרשעים, אזי אין הוא מוכן לטובת אחרים. וזאת משום שאי אפשר שזמן אחד יהיה מוכן לדברים הפוכים. וכן כתב בדרוש על התורה [י:], וז"ל: "לא אמרה תורה להתחיל הספירה [של העומר] ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... שזהו ענין הקרבת העומר מן השעורים. ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל, בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד" [ראה להלן פ"ג הערה 43]. ובגו"א בראשית פ"א אות מה כתב: "מפני שהכתוב משמע שנבראו [השמש והירח] כאחד, כדכתיב [בראשית א, טז] 'ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים', ומאחר שאין זה כזה, וזה מאור הגדול וזה מאור הקטון, איך יהיו נבראים כאחד. כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה נבראים בזמנים מחולפים, ואיך יהיו מאור גדול ומאור קטון נברא כאחד" [ראה להלן הערות 497, 1179, 1180]. ובגו"א שמות פ"ח אות א [קלו.] כתב: "ומה שלא השיב פרעה [למשה] מיד תסיר הצפרדעים [אלא אמר "למחר" (שמות ח, ו)], כי יודע היה פרעה כי יום שבאה המכה, באותו יום אין להסיר אותה, כי אותו יום הוכה... כיון שהוכה

אותו יום, לא באה הצלה באותו יום". ובגבורות ה' פל"ג [קכה.] כתב: "אחר שגזר על הצפרדעים דיבואו באותו יום, אין גוזר גזירה אחרת שיכרתו".

(335) יש להבין, מנין לו לבאר כך את דעת רבי יצחק [שיש לבריות פחד ממחשבות הרשעים], דבמה שונה דעתו של רבי יצחק משתי הדעות שהובאו לפניו; רבי חלבו דרש "הלואי לא היו אותן הימים" [מחמת שהגוים מתנשאין בשביל חורבן המקדש], ורב ביבי דרש "הה לאותן ימים" [מחמת שהזמן שבו יש הצלחת הרשעים אינו לטובה], ורבי יצחק דרש "נהי לאותן ימים" [אסת"ר א, י]. ומהיכי תיתי להפריד בין הדבקים ולומר ששתי הדעות הראשונות עוסקות בצער הנובע מעצם שמחת הרשעים והצלחתם, ואילו רבי יצחק עוסק במחשבות הרעות שיש לרשעים בעת שמחתם ושלותם. ואולי יש לבאר על פי מה שכתב בתורה שלימה על מגילת אסתר [כאן], אות לו, וז"ל: "כל אחד מוסיף בצער, ד'הלואי וכו" יאמר בצער כל דהו, ו'הה' נאמר בצער טפי, שהוא קריאה על הצער, ו'נהיה' שהוא קינה, נאמר בצער גדול מאד". לכך הואיל ו"נהי" נאמר על צער גדול מאוד, בהכרח שאיירי בצער שהוא עלית מדריגה לעומת הדעות שקדמו לו, ולכך נראה שאיירי בחשש הנובע מזרוע הרשעים, שפגיעתה רעה. ואין להקשות שא"כ אולי איירי בחשש מפני מעשיהם של הרשעים, ולא ממחשבותיהם בלבד. זה אינו, דסוף סוף המקרא עוסק בסעודה שעשה אחשורוש, שעל כך נאמר במקרא "בימים ההם וגו' עשה משתה", והחשש בעת עשיית המשתה אינו יכול לעסוק במעשיהם של הרשעים [האוכלים ושותים וצוהלים באותה עת], אלא במחשבותיהם בעת שיושבים בשלוה.

(336) כמו שאמרו במשנה [סנהדרין עא:] "פיזור לרשעים, הנאה להן והנאה לעולם... כנוס לרשעים רע להן ורע לעולם", ופירש רש"י שם "פיזור - שנפרדין זה מזה, ואין יכולין להועץ עצה רעה ולסייע זה את זה". והיד רמה [שם] כתב: "פיזור לרשעים הנאה להן והנאה לעולם, שאין מסייעין זה את זה להרע לבריות... כינוס לרשעים רע להם ורע לעולם, שידיהם מתחזקת להרע לבריות". ולהלן [לאחר ציון 476] כתב: "כי שלותן של רשעים הוא רע לעולם, שמתוך כך הם חושבים מחשבות רעות על אחרים, כמו שבארנו למעלה". ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסג.] כתב: "הרשעים כל כוונתם להרע לבריות", וראה למעלה בהקדמה הערה 459, ולהלן הערה 478.

(337) ו"זולתן" הם ישראל [מבואר בהמשך].

(338) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בביאור "משנת כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (פד:)] כתב: "כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל, אם היו ישראל עושים רצונו של מקום" [הובא למעלה הערה 282]. ובגו"א בראשית פ"א אות ז כתב:

"בשביל ישראל... נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל". ושם דברים פכ"ה אות כה כתב: "כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו'". ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "שאר האומות הם טפלים בבריאה, וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובח"א לחולין קט: [ד, קיד:] כתב: "האומות אין ראוי להם הבריאה, רק בשביל שנבראו ישראל, וראוי להם הבריאה... כי דבר זה א"א שיהיו נבראים ישראל בלבד". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 192] כתב: "אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם, כי הם עצמם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים... אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל". וראה גו"א שמות פ"ד הערה 167, שם פל"ג הערה 102, שם ויקרא פ"ב הערה 122, שם דברים פי"א הערה 20, ושם פי"ד הערה 26. וראה בסמוך הערה 342. **ובכמה מקומות** ביאר לפי זה מדוע רק ישראל נקראים "בנים" למקום [דברים יד, א], לעומת אומות העולם. וכגון, בבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "האהבה שיש מן השם יתברך אל ישראל... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הן מן השם יתברך נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן הש"י, מ"מ אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפילים בבריאה... וכל האומות הם בשביל ישראל, ואם כן הם [ישראל] בריאה שברא מן השם יתברך". ובהקדמה שניה לדר"ח [ע:] כתב: "ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א]... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל [מגילה י:] 'מעשה ידי טובעים בים, ואתם רוצים לומר שירה', הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של

הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל, לכך אין עליהם שם 'מעשה ידיו'... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". ובתפארת ישראל פי"ז [רסב:] כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום... כי הבן אינו נברא לשמש את האחר". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר הנמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקרא בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל... כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים' [דברים יד, א]... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א, גבורות ה' פכ"ט [קיג.], שם פל"ט [קמה:], שם פמ"ז [קפו.], שם פס"ד [רצד.], שם פס"ז [שי:], באר הגולה באר הרביעי [שצ:], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:], ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערה 490.

(339) דוגמה מובהקת לדבר; נאמר [בראשית יח, א] "וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האוהל כחום היום", ופירש רש"י שם "יושב - 'ישב' כתיב, בקש לעמוד, אמר לו הקב"ה שב ואני אעמוד, ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתיצב בעדת הדיינין והן יושבין". ובגו"א שם אות ז כתב: "ויש לפרש גם כן מפני ש'המשפט לאלקים הוא' [דברים א, יז], ומסר המשפט לדיינים, והמשפט ברשות הדיינין להימין ולהשמאיל. אם כן כאילו הקב"ה כביכול תולה בדיינים, שהרי משפטו בידם. ומי שהוא תולה באחר יש לו לעמוד, ואותו שהאחר תולה בו הוא יושב, ולפיכך הדיינים בישיבה והקב"ה ניצב בעדת אל". דוגמה נוספת; הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ד ה"ב כתב "בראשונה היה הרב יושב והתלמידים עומדים". ובלחם משנה שם טרח לציין את מקורו של הרמב"ם. ולפי המתבאר כאן הדבר מחוור, דמי שתלוים בו הוא יושב, ואילו מי שתלוי הוא עומד, ולכך הרב בישיבה והתלמידים בעמידה. וראה להלן הערה 343, ופ"ב הערה 566.

(340) פירוש - כל דבר שהוא עיקר [שאחרים תלויים בו] הוא מושרש ואיתן במקומו, ואינו נייד ותלוש. והרי תיבת "עיקר" גופא פירושה שורש [עיקר האילן הוא כמו שורש האילן (ראה הערה 342)], כי הוא מפרנס את כל חלקי האילן, ולכך הוא מושרש ונטוע במקומו. ולעומת זאת [קהלת ג, ב] "ועת לעקור נטוע". ו"לעקור" שרשו "עקר", כמו תיבת "עיקר", וכמו שמצוי בלשון הקודש שישנם שרשים שוים למלים הפוכות [רש"י שמות כז, ג. ודייק לה שהדוגמה הראשונה שהובאה ברש"י שם היא "להשריש", לעומת

"לְשָׁרֵשׁ", וזהו בדיוק שוה ל"עיקר" ו"עקר", שאף "עיקר" הוא מלשון "שורש"]. וזה מורה באצבע "שכל דבר שהוא עיקר הוא **נטוע** במקומו", ולכך הפעולה ההפוכה מנטיעה נקראת עקירה. ולשון חכמים הוא [ב"מ נט:] "נעקר חרוב ממקומו", הרי עקירה היא ממקומו הקבוע. ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב: "כי כאשר השורש נעקר ממקום חבורו, גם הענפים נעקרים ממקומו". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:] כתב: "נעקר השורש מן המקום אשר הוא נטוע שם". וממילא "כל דבר שהוא עיקר הוא נטוע **במקומו**", וכמבואר כאן שלכך הוא נקרא "יושב". וראה להלן פ"ד הערה 148. **ושמעתי ממו"ר שליט"א** לבאר שזהו שאומרים ישראל קדושים "לקראת שבת לכו ונלכה כי היא מקור הברכה", שיש ללכת למקור, כי המקור עצמו אינו דבר תלוש ומטלטל. וכן נאמר [מ"ב ד, ד] "ובאת וסגרת הדלת בעדך ובעד בניך ויצקת על כל הכלים האלה והמלא תסיעי", ופירש רש"י שם "והמלא תסיעי - מלפניך, ותתני כלי אחר במקומו למלאותו, וצלוחית השמן לא תזיזי ממקומו, לפי שהקב"ה עושהו כמעין, ואין דרך מעין לזוזו ממקומו". ואמרו חכמים [שבת לה.] "אמר רב, מעין המיטלטל טהור, וזהו בארה של מרים", ופירש רש"י שם "טהור - מלקבל טומאה, וטובלין בו, דלאו ככלי דמי להיות המים הנובעין ממנו כשאובין, ואין לך מעין מיטלטל אלא בארה של מרים". ולכאורה צריך ביאור דמהיכי תיתי שלא יחשבו מי הבאר של מרים כמי מעין, עד שרב הוצרך ללמדנו שאכן נחשב כמעין. אמנם לפי המתבאר כאן היה מקום לומר דכל כח הטהרה של מעין הוא מחמת היותו מקור, וכחו של המקור הוא במקומו בלבד, ולכך היתה סלקא דעתך לומר שמעין המיטלטל, שפורש ממקומו, לא יהא לו כח המקור, ולא יהיה לו דין מעין. לכך הוצרך רב לחדש ששאני בארה של מרים שאע"פ שהוא מעין המטלטל, מ"מ הוא לעולם נחשב למקור. עכת"ד מו"ר שליט"א, ודפח"ח.

(341) כי היושב הוא כמו נטוע במקומו. ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכב.] כתב: "כי הישיבה מורה על הקיום כאשר הוא יושב, ואין ההליכה דבר מקוים, שלא נשאר הולך תמיד... רק הישיבה כאשר יושב". לכך ישראל נקראים "יושבים". וכן באסת"ר א, יא [מקור המאמר] אמרו "אומות העולם אין להם ישיבה... אבל ישיבתן של ישראל ישיבה, שנאמר [שופטים יא, כו] 'בשבת ישראל בחשבון ובבנותיה'".

(342) פירוש - העיקר נושא את אשר אינו עיקר התלוי בו. ונראה להטעים זאת, כי הגדרת "עיקר" הוא דבר שיש לו כח ההולדה, שהרי "עיקר" פירושו "שורש" שממנו מתפרנס האילן [תפארת ישראל פל"ח הערה 80], ומכל שורש יוצאים פירות, וכך מכל עיקר יוצאים טפלים. ושמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך נמצא בלשון הקודש תיבת "עקר"

למי שאינו מוליד. כי ה"עיקר" מוליד, וה"עקר" אינו מוליד, וכמו שמצוי בלשון הקודש שישנם שרשים שוים למלים הפוכות [ראה הערה 340, ולהלן פ"ד הערה 148]. ולכך לכל "עיקר" יש "טפל", כי הטפל כרוך אחר העיקר כמו הפרי הכרוך אחר האילן, ומדקתני אבות, מכלל דאיכא תולדות. ושמעתי משמו של מרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, כי תיבת "טף" ותיבת "טפל" בני חדא בקתא אינון, ו"טף" מתורגם בארמית ל"טפלא" [בראשית מז, יב]. והטעם לשויון זה הוא כי לכל עיקר יש טפל, ולכל מוליד יש טף [ראה להלן פ"ג הערה 614]. זאת ועוד, הרי נאמר [תהלים קיט, סט] "טפלו עלי שקר זדים", וכן "ואולם אתם טופלי שקר" [איוב יג, ד], וכתב הרד"ק בספר השרשים שורש טפל "ענין הסמיכה והדבוק, וכן בדברי רבותינו ז"ל אמרו [ברכות יג.] 'שיהא ישראל עיקר ויעקב טפל לו', כלומר דבק לו ומחובר אליו". הרי לשון חכמים של "עיקר וטפל" הוא המשכה מלשון המקרא שהוא "הסמיכה והדבוק ומחובר אליו". לכך ברי הוא שהעיקר "הוא נושא את אשר אינו עיקר ונתלה בו", כי תלות הטפל בעיקר היא היא חבור הטפל בעיקר. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; הנה מצינו בלשון חכמים עוד תיבה ששרשה טפל, והיא "מטפל" ["מטפל בהן עד שנים עשר חודש" (ב"מ כח:), "בעלים מטפלין בנבילה" (ב"ק טו.)]. ומהי שייכותה של תיבה זו ל"עיקר וטפל". אלא הם הם הדברים; הואיל והעיקר "נושא את אשר אינו עיקר ונתלה בו", לכך כל התעסקות ונשיאה בעול נקראת על שם היחס שהעיקר מעניק לטפל. והרצתי זאת למו"ר שליט"א והוטב בעיניו. **ולפי זה** מתבאר שישראל נושאים ומטפלים באומות העולם, אך אין אומות העולם נושאות ומטפלות בישראל. ודבר זה מבואר בדרוש על המצות [ס.], שביאר שאות אל"ף מורה על ישראל ואות עי"ן מורה על האומות, והוסיף בזה"ל: "אלו שתי אותיות הדומים, האל"ף והעי"ן, שהם שוים בקול ובתמונה, לא יתחברו ביחד, ולא תמצא אותם זה אצל זה בתיבה אחת להיותם משותפין בשורש אחד בשום תיבה בעולם. וזה מורה הבדל גמור, שלא ישתתפו ישראל ולא יתחברו באומות, רק כאל"ף שהיא משמש לעי"ן, כמו 'אעבוד', ואין כאן חיבור להיותם מתחברים בשורש אחד, כי אם באל"ף שהיא שמושית. וכך ישראל בודאי משמשים לאומות, כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל... ולכך האל"ף שהיא שמוש, היא קודם לעי"ן, כי ישראל קודמים להם. ואין כאן חבור כלל כמו שאמרנו, כי אין אות השמוש מתחבר עם אות השורש, ובשורש אחד לא נמצאו יחד העי"ן והאל"ף". וראה להלן פ"ג הערה 434, פ"ו הערה 66, ופ"ח הערה 159.

(343) הקשה בני האברך כמדרשו הרב משה יונה שליט"א, שכאן מבאר המהר"ל "שאין ישיבה לאומות העולם בעולם הזה, ודבר זה מפני שהאומות אינם עיקר בעולם והם תלוים בזולתן" [לשונו למעלה לפני ציון 537], לעומת ישראל שהם עיקר בעולם, ולכך יש להם ישיבה. אך מאידך גיסא קבע המהר"ל הרבה פעמים שאין עולם הזה מקומם של ישראל, בעוד שהוא מקומם של אומות העולם. וכגון, בנצח ישראל פט"ו הקדיש את כל הפרק לבאר שאין העוה"ז מיוחד לישראל, ולכך ישראל סובלים בו, כי אין זה מקומם, וראה שם הערה 8. ושם בפט"ז [שעט.] ביאר שעשו ירש עולם הזה לגמרי. ושם בפי"ט [תלה.] ביאר שתכלית האומות היא בעולם הזה, ותכלית ישראל היא לעוה"ב. וכן הוא להלן [ג, ז (לאחר ציון 363)]. ובגבורות ה' ספ"ט השריש "כי השכל הוא גר בעולם הגשמי". ובנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "הדברים הטבעים הם בעולם קבועים, אבל הדברים האלקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי". וברי הוא שאומות העולם הם מכלל "הדברים הטבעים" [כמבואר בתפארת ישראל פ"א (לו:)], ואילו ישראל הם מכלל "הדברים האלקים" [כמבואר תפארת ישראל פ"א (לה.)]. ובח"א לע"ז ג: [ד, כב.] כתב: "האומות כל הנהגתם טבעית, ותחת זה הם יושבים... אבל ישראל מיוחדים בזה שיצאו מן הטבע, כי יש לישראל מדריגה נבדלת מן הטבע הגשמית". וא"כ כיצד ביאר כאן שיש לישראל ישיבה בעולם הזה כיון שהם העיקר בו, ואילו לאומות אין ישיבה בעולם הזה כיון שאינם עיקר בו. זאת ועוד, כי בח"א לסנהדרין צח. [ג, ריז:] כתב: "אין למשיח ישיבה בעולם הזה הטבעי", וכיצד יש לישראל ישיבה בעולם הזה הטבעי בעוד שלמשיח אין ישיבה כזו. **ויש לומר**, ש"ישיבה" מורה על שני דברים; (א) עיקר שתלויים בו, וכמבואר כאן. (ב) קביעות ושייכות למקום שיושב בו, וכמו [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד". דוגמה לדבר לשני דברים אלו הם שני הסבריו בגו"א בראשית פי"ח אות ז להא ש"אמר לו הקב"ה [לאברהם], שב ואני אעמוד, ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתיצב בעדת הדיינין והן יושבין" [רש"י בראשית יח, א]. ובגו"א שם אות ז כתב שני הסברים לכך [למעלה (הערה 339) הובא הסברו השני במילואו], וז"ל: "הקב"ה ניצב עם דיינים, לפי שאין כאן ישיבה של הקב"ה בעולם הזה השפל, ולפיכך הוא עומד, והדיינים ישיבתם במקום הזה... ויש לפרש [עוד]... כאילו הקב"ה כביכול תולה בדיינים, שהרי משפטו בידם, ומי שהוא תולה באחר, יש לו לעמוד. ואותו שהאחר תולה בו, הוא יושב". ההסבר הראשון מבאר ש"ישיבה" מורה על שייכות וקביעות שיש לדיינים לעולם שנמצאים בו. ואילו ההסבר השני מבאר ש"ישיבה" מורה על עיקר שתלויים בו. ועל פי זה יתבארו דבריו כאן; יש לישראל בעולם הזה "ישיבה" של עיקר

שהכל תלויים בו, כי האומות תלויות בישראל. אך אין לישראל בעולם הזה "ישיבה" של שייכות וקביעות, כי העולם הזה הגשמי אינו מקומם [ומה שיש לדיינים ישיבה בעולם הזה השפל, זהו ביחס לה'. אך לא ביחס לאומות העולם]. ודו"ק.

(344) שקשה "מה הוצרך לומר 'כשבת המלך אחשורש', והרי כבר כתיב 'בשנת שלש למלכותו'" [לשונו למעלה לפני ציון 277]. ועל כך הביא שלשה הסברים; (א) דברי הגמרא [מגילה יא:] שרק עתה חישבן שישראל לא יגאלו עוד. (ב) דברי המדרש [ילקו"ש ח"ב תתרמו] שהיה מבקש לישב על כסא של שלמה. (ג) דברי המדרש [אסת"ר א, יא] שאין ישיבה לאומות העולם בעולם הזה.

(345) פרקי רבי אליעזר ס"פ טז "מלך אינו יוצא לשוק לבדו" [הביאו הרמב"ן כתובות ה., והר"ן שם (ב. בדפי הרי"ף)]. ובגו"א שמות פ"ז אות ט כתב: "בודאי אין דרך מלך ביחידי", ולכך נתקשה שם כיצד פרעה הלך לנילוס בגפו [רש"י שמות ז, טו]. ובתפארת ישראל פס"ו [תתרמ.] כתב: "כי לא נמצא המלך בלבד בלא אחר עמו". ושם פ"ע [תתרצב:] כתב: "כאשר נמצא מלך אשר מדרגתו על הכל, אי אפשר שלא ימצאו שרים עמו, שיש להם מדרגה יותר קטנה, וזה מתחייב מן מדרגת המלך, והם נטפלים עם המלך". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסז:] כתב: "דרך משל, שנמצא השר עם המלך במקום אחד, ולא נמצא המלך עם מלך אחר במקום אחד. וזה בשביל שלא ישתמשו בכתר אחד, אבל השר הוא נמצא עם המלך" [ראה להלן פ"ג הערה 38]. ותוספות חולין צא. [ד"ה מכאן] גרסו שבברכות נד: אמרו "שלשה צריכין שימור [שלא יצא יחידי]; מלך, ותלמיד חכם, וחתן" [לפנינו בגמרא שם לא הזכירו "מלך", אלא אמרו "חולה, חתן, וכלה"]. וראה להלן פ"ו הערה 85.

(346) לא מצאתי מקורו לבאר כן. כי הראב"ע [נוסח ב] כתב "ועבדיו - הם המשרתים לפניו". וכן ביאר כאן הגר"א, וכלשונו: "'ועבדיו' - הם המשרתים את המלך ורואים את פני המלך, וכל מי שצריך לבא אל המלך לבקש דבר מן המלך, הוא על ידיהם". ואולי מבאר כן דהוקשה לו סדר הפסוק "לכל שריו ועבדיו חיל פרס ומדי הפרתמים ושרי המדינות לפניו", שאינו מובן מדוע "עבדיו" הוזכרו לאחר "שריו" אך לפני "חיל פרס וגו' ושרי המדינות". וכן תמהו היוסף לקח והמלבי"ם כאן. ולשון המלבי"ם הוא: "סדר הקרואים פלא, שהזכיר תחלה השרים והעבדים וחיל הצבא, ושוב חוזר אל הפרתמים ושרי המדינות, והם ודאי קודמים להעבדים, ובכלל שרים יחשבו גם הם". וליישב זאת ביאר שלא איירי בעבדים סתם, אלא בחייליו, וכמו שמבאר. וראה להלן פ"ה הערה 505.

(347) קשה, אם "חיל פרס ומדי" רק בא לבאר מי הם "עבדיו", תיבת "עבדיו" למה לי, לכתוב רק "חיל פרס ומדי", ומה היה המקרא חסר אם תיבת "עבדיו" היתה נשמטת.

(348) כי עבד הוא מי שמקבל על עצמו את גזירות המלך. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפד.], וז"ל: "לכך יש לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ששמח בשביל שהוא עבד מקבל גזירותיו ומצותיו עליו" [ראה להלן פ"ו הערה 299]. ובתפארת ישראל פ"ט [קמז.] כתב: "מלך הגוזר גזירה על עמו, ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים". וראה להלן פ"ב הערה 438.

(349) פירוש - "שרי המדינות" הם השרים שבדרך כלל יושבים במדינותיהם ומנהלים שם את ענייני מדינתם.

(350) פירוש - השרים במדינות האחרות נקבצו ובאו לפני אחשורוש להשתתף בסעודתו, ולפי זה "לפניו" מתפרש כמו "אצלו", וכן ביאר כאן הגר"א. והראב"ע [נוסח ב] כתב: "ושרי המדינות - שאינם עם המלך תמיד". והעורך שם כתב: "אולי כוונתו לפרש לשון הכתוב 'ושרי המדינות לפניו', היינו שעכשיו היו לפניו, כי תמיד אינם עם המלך", והם הם דברי המהר"ל כאן. ובזה מיישב את שאלת המפרשים מה ביאורה של תיבת "לפניו" כאן [יוסף לקח, גר"א, ומלבי"ם]. אמנם במנות הלוי [כט:] הביא לפרש שתיבת "לפניו" מוסבת על כל הפסוק, ושלשונו: "מצאתי כתוב להה"י בן ישועה שפירש הפסוק כן, וזה לשונו; 'ושרי המדינות לפניו', ולא הזכיר שריו ועבדיו אנה היו הם. ועוד שהלשון קצר, כי היה ראוי להיות 'ושרי המדינות היו יושבים לפניו'. ולזה פירש הוא שמלת 'לפניו' היא מוסבת על הכל, והיא נקשרת עם 'עשה משתה', כלומר עשה משתה לפניו באותו בית שהיה יושב המלך. אמנם [פסוק ה] 'לכל העם הנמצאים בשושן עשאהו 'בחצר גינת ביתן המלך' [שם]. וידמה שהגינה היתה רחוקה מבית המלך, כדרך המלכים שיש להם גן ופרדס ושם בונים חצר".

(351) לפניו במדרש איתא "להדא ארכיון דגרד". וכתב שם הרד"ל אות מח: "פירוש ערכאות ומקום משפט שבעיר גדר". וביפה ענף שם כתב: "'גדר' הוא שם מקום, והמלך יושב שם במקום גבוה".

(352) "וכל העם יושבים לפניו על הקרקע להשפט לפניו, וכן היה ענין אחשורוש דומה לבית שררה זו דגדר" [יפה ענף שם].

(353) לשון המדרש שלפנינו: "לבסילקי גדולה שמליאה בני אדם שהמלך יושב במסיבו וכו'" [הוספה במדרש]. ובמתנו"כ שם כתב: "פלטין גדולה ששם דנין דין, כן פירש הערוך [ערך בסיליקי]".

(354) לשון היפה ענף שם: "רבי שמואל בר נחמן מדמה לפלטין שהמלך איננו יושב גבוה מכל העם, אבל העם שטוחים לפניו על פניהם, ולכן כתיב 'לפניו'".

(355) רבי אליעזר [הדעה הראשונה במדרש].

(356) אע"פ שרבי אליעזר לא הזכיר את כסא המלכות, מ"מ הואיל ואמר "שהמלך יושב לדין למעלה", ממילא זה הוי כסא מלכותו, כי משפט המלך קשור לכסא המלך, וכמו שנאמר [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "ויש לפרש כי הכסא שייך בו משפט, ודבר זה ידוע כי אין דבר מתיחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא היה מכריז [דברים טז, יט] 'לא תטה משפט' [דב"ר ה, ו], אם ירצה לשבת על הכסא, ויהיה כסא שלו כסא קיים... כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'... מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות, כי זהו מלכותו". וכן הוא בגבורות ה' ס"פ כט, תפארת ישראל פמ"ו [תשיג:], נצח ישראל פ"מ [תשח:, ויובא בהערה 359], ודרשת שבת תשובה [עב:]. וראה גו"א בראשית פי"ד הערה 26, ולהלן הערה 1135.

(357) לפי זה "שרי המדינות **לפניו**" מתפרש כמו "שרי המדינות **תחתיו**", ולכך "כל העם לפניו על הארץ". וכמו [דברים א, לח] "יהושע בן נון העומד לפניך וגו'", ותרגם יונתן שם "יהושוע בר נון דמשמש בבית אולפנך". וכן נאמר [ש"א טז, כא] "ויבוא דוד לפני שאול ויעמוד לפניו וגו'", ותרגם יונתן שם "ושמש קדמוהי". ונאמר [שמות כא, א] "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", ופירש רש"י שם "אמר לו הקב"ה למשה, לא תעלה על דעתך לומר אשנה להם הפרק וההלכה שנים או שלשה פעמים עד שתהא סדורה בפיהם כמשנתה, ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו, לכך נאמר 'אשר תשים לפניהם', כשלחן ערוך ומוכן לאכול לפני האדם". ובגו"א שם אות ד [קכו:] ביאר ש"לפניהם" מורה על שליטה בדבר הנראה, עיי"ש. ועוד אפשר לבאר שהאפשרות שיהיה כל העם לפניו היא רק אם מסתכל עליהם מלמעלה למטה, ואז יכול לראות את כל העם. ומעין מה שנאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו ראש הפסגה אשר על פני ירחו ויראהו ה' את כל הארץ את הגלעד עד דן". וכן כתב כאן בעל התורה תמימה אות מד, וז"ל: "דהלשון 'לפניו' משמע שכל המסובים היו נראים לעיניו, ומצייר בזה באיזה אופן וסדר היו יושבים עד שהיו נראים כולם".

(358) מבאר שמה שכל העם היו שטוחים על פניהם היא "מחמת יראת המלך". ונראה לבאר זאת, כי בגמרא מבואר [ברכות לד:] שישנם שלשה סוגי עבודה; קידה, כריעה, והשתחויה. קידה היא על אפים, כריעה היא על הברכים, והשתחויה היא פישוט ידים

ורגלים. ובפשטות "שטוחים על פניהם" היא השתחואה של פישוט ידים ורגלים. ולהלן פ"ג, [לאחר ציון 95] כתב: "'כורעים ומשתחוים' [שם]. מה שאמר 'כורעים ומשתחוים' כפל לשון, ועוד דלא הוי ליה לכתוב רק 'משתחוים', דהשתחויה הוא פשוט ידים ורגלים, ואילו כריעה אינה רק על ברכיים. ויש לפרש כי כריעה הוא תחלה, ואח"כ מוסיף השתחויה על הכריעה, וזה מורה על הכנעה יתירה, כאשר מוסיף הכנעה על הכנעה, ומשתחוה עד הארץ, ולכך כתיב 'כורעים ומשתחוים'". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעה:] כתב: "דרך להשתחוות מפני היראה, כי זה ענין ההשתחויה, ההכנעה לאחר". ובח"א לב"ב כה. [ג, עט:] כתב: "ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו" [ראה להלן פ"ג הערות 96, 97]. **נמצא שמבאר** ששתי הדעות במדרש נחלקו על מי מוסבת תיבת "לפניו"; לדעת רבי אליעזר היא מוסבת על המלך, ש"כל העם לפניו על הארץ" [לשונו למעלה לפני ציון 357]. אך לדעת רבי שמואל היא מוסבת על העם, שהם שטוחים על **פניהם** "שיהיה יראת המלך עליהם עד שיהיו שטוחים על פניהם" [לשונו להלן לפני ציון 361]. לכך כתב כאן כמה פעמים שלרבי שמואל העם הם "שטוחים על פניהם". ולפי זה מה שכתב [להלן לפני ציון 363] לדעת רבי שמואל ש"משפילים **לפניו** מיראת פניו", הכוונה משפילים לפנים של עצמם מחמת יראת המלך.

(359) אודות הגבהות וההתנשאות שיש למלך, הנה נאמר [במדבר כד, ז] "יזל מים וגו' ותנשא מלכותו". ועל מלך המשיח נאמר [ישעיה נב, יג] "הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד". ואמרו במדרש [שמו"ר ח, א] "מלך בשר ודם אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו... [ו]אין משתמשין בשרביטו", ובנצח ישראל פ"מ [תשח.] הביא את המדרש הזה, וכתב בזה"ל: "ביאור זה, כי אלו שלשה דברים, כי המלך הוא מיוחד בהתרוממות, שהוא מתנשא ומתעלה על העם אשר הוא מלך עליהם. השני, שהוא מושל עליהם, ופועל בהם כרצונו בענין הממשלה. הג', שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט, ובזולת זה אי אפשר שיהיה קיום לעם. ואלו ג' דברים הם מיוחדים למלך. כי במה שהוא מלך הוא מתרומם על כל העם, ואם היו רוכבין על סוסו היה בהתרוממות זה שתוף למלך בענין התרוממות הזה, אשר אין בזה השתתפות אליו, בשביל שהוא מלך, והוא מתרומם על הכל, ולכך אין רוכבין על סוסו. כמו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס, מלך' [ראה להלן פ"ו הערה 142]. וכנגד הממשלה שיש לו על העם, אשר המלך מיוחד בלבד בממשלה על העם, ולכך אמר אין משתמשין בשרביטו. כי השרביט הוא המטה, בו מושל על הכל, והוא שבט מושלים. ולכך אין משתמשין בשרביטו של מלך, שאם היה אחד משתמש בשרביטו של מלך, היה משתתף עם המלך בענין הממשלה. וכנגד השלישי, שהמלך

מנהיג את העם במשפט ישר, וכנגד זה אמר 'ואין יושבין על כסאו'. כי הישיבה על הכסא מורה שהוא יושב לדון לפניו, ולכך אין יושבין על כסאו, שהיה זה השתתפות עם המלך במה שהוא מיוחד בו. אלו הם ג' דברים אשר המלך נבדל מהם". ולפי זה רבי אליעזר סובר שהדבר הראשון שהוזכר במדרש [רוממות המלך] הוא העיקר למלך. ונאמר [להלן ו, ז] "יביאו לבוש מלכות אשר לבש בו המלך וסוס אשר רכב עליו המלך ואשר ניתן כתר מלכות בראשו", ושם ביאר [לאחר ציון 145] כי שלשת הדברים האלו [לבוש, סוס, וכתר] שייכים למלכות, כאשר הכתר מורה על התנשאות המלך [הובא למעלה הערה 32]. ואמרו [אבות פ"ו מ"ז] שהמלכות נקנית בשלשים מעלות, ובדר"ח שם [קמד.] כתב: "כי מעלות המלך שלשים, כמו שתראה כי הלמ"ד גבוה מכל האותיות באלפ"א בית"א, כי שלשים הוא ראוי לגבהות והתנשאות שיש למלכות. והטעם הזה, כי עד עשרה נחשב תחתון, ועשרים נחשב אמצעי [ראה למעלה הערה 163], ושלשים נחשבים עליון לגמרי. ולפיכך האות שבמספרו שלשים, הוא מתנשא על כל", ושם מאריך בזה עוד. וראה להלן הערה 962, פ"ב הערה 438, ופ"ו הערה 148.

(360) מה שכתב "והמלך היה **עוד** מתנשא עליהם" פירושו שאע"פ שלפי דעה זו אין העם משפיל את עצמו להשתטח ארצה, אלא יושבים כהרגלם, מ"מ עדיין המלך היה עוד מתנשא עליהם.

(361) פירוש - לפי דעת שמואל לא איירי שהמלך יושב במקום גבוה ומכובד [כפי שאמר רבי אליעזר "שהמלך יושב לדין מלמעלה"], ומראה חשיבות וגדולה בעצמו, אלא שהמלך יושב כדרכו במסיבה [לשון המדרש "לבסלקי גדולה שהמלך יושב במסיבה"]. ורומז בזה שכל כבוד צריך לבוא מזולתו, ולא מעצמו, וכמו שיתבאר בסמוך [הערה 375].

(362) והיראה אינה באה כלל מהמייראַ, אלא באה מן המתיירא. לכך לדעת שמואל ישנה עדיפות בחשיבות המלך הבאה מן העם ["ויהיו שאר העם שטוחים על פניהם מחמת יראה"], לעומת חשיבות המלך הבאה על ידי ש"מראה חשיבות וגדולה בעצמו". ואודות שיראה באה מן המתיירא ולא מן המייראַ, כן כתב בגבורות ה' פנ"ו [רמז.], בביאור מאמר חכמים [הגדה של פסח] '"ובמורא גדול' [דברים כו, ח], זו גלוי שכינה", וז"ל: "גלוי שכינה שהוא המורא, לא היה על ידי שהיה פועל בהם, שלא היתה השכינה פועל היראה בהם. שלכך אמר 'גלוי שכינה', כלומר מצד גלוי של שכינה בלבד התחדש מורא למקבל, נמצא כי לא היה כאן פועל המורא הזאת במקבל, ומכל מקום יש כאן פועל שמגיע ממנו יראה אל המקבל, ואין זה פועל גמור בעצם מן הפועל, שלא היה

פועל היראה... כי גלוי שכינה הוא המביא המורא אל המקבל, אך אין זה פעולת הפועל, שאין המורא רק מן המקבל עצמו, שבא לו יראה, והוא מקבל הפעולה מעצמו... דומה אל מלך גדול שבא למקום אחד, ובני אדם אשר שם מקבלים המורא, נחשב המורא שקבלו ואשר התפעלו שלא היה זה מן המלך, רק כאילו מעצמו היה. שהרי הוא לא היה פועל המורא בעצם, אלא שהם התפעלו בבואו לשם. ומכל מקום מצד מה נחשב כי המלך פועל המורא, כי כאשר נגלה לשם בא מאתו המורא... וכאשר תבין דבר זה, תבין מה שנקרא הקב"ה 'נורא' [דברים י, יז]... והוא לשון נפעל, כי אין לקרות השם יתברך בלשון פעל, מפני שהיה משמע שהוא פועל המורא, אבל אין השם יתברך פועל המורא, רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו, ואם לא ירצה להיות ירא, אין כאן פועל שפועל בו היראה. וזה שאמרו חכמים [ברכות לג:] הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים... כי הוא יתברך אין פועל היראה כלל, אבל היראה הוא במתפעל, לא שיהיה פועל כלל. ולפיכך אין היראה בידי שמים, ומפני זה נקרא השם יתברך 'נורא', לא 'מיירא', שהיה משמע שהוא מיירא את בריותיו, וזה אינו, כי הם מקבלים הימנו היראה, ואין כאן פועל היראה, לכך אמר 'נורא'".

(363) "מיראת פניו" - כמו "מיראה מפניו", "מחמת יראת המלך" [לשונו למעלה לפני ציון 358]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "כי היראה שהוא ירא מן המלך, שראוי לירא מפניו". וכן נאמר [ירמיה מב, יא] "אל תיראו מפני מלך בבל אשר אתם יראים מפניו".

(364) נראה להטעים זאת, כי בגבורות ה' בהקדמה שלישית [כ] כתב: "מעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם, הוא מנהיג אותם" [עיין שם שמבאר שזהו החילוק בין מלך לנשיא, שהנשיא מתנשא מעל לעם מבלי להיות נבדל מהעם]. ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:], שהוא קדוש" [ראה למעלה בהקדמה הערה 234, פתיחה הערה 285, להלן הערה 885, פ"ב הערה 438, פ"ו הערה 137, ופ"ח הערה 312]. הרי שהיות המלך נבדל פירושה שהמלך קדוש. ונאמר [מ"ב ד, ט-י] "ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלקים קדוש הוא עובר עלינו תמיד נעשה נא עליית קיר קטנה וגו'", ואמרו חכמים [ברכות י:] "רב ושמואל; חד אמר עלייה פרועה היתה ["מגולה, שניטלה תקרה שלה" (רש"י שם)], וקירוה. וחד אמר אכסדרה גדולה היתה, וחלקוה לשנים". ובביאור מחלוקתם כתב נתיב התורה פי"א [תנד:] בזה"ל: "ומאן דאמר עלייה עשתה, סובר כי הקדוש הוא עליון במעלה, ולפיכך

איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה. ולמאן דאמר 'אכסדרא היתה וחלקוה', סבר שהקדוש מחולק ונבדל מדבר שהוא אינו קדוש. ולדעת שניהם מורה על שהאיש הקדוש הוא נבדל מן אחר, רק כי האחד סבר 'עלייה היתה וקירוה', כי ראוי שיהיה הקדוש למעלה במדרגה נבדלת מן אחר. ולמאן דאמר 'אכסדרא היתה וחלקוה', כי בזה נראה יותר שהקדוש נבדל, כאשר הוא מחולק ממנו... חלוק והבדל בין איש לאיש, כמו שאמר 'אכסדרא היתה וחלקוה'". נמצא שנחלקו בהגדרת האיפיון העיקרי של "איש קדוש"; האם ברוממות האיש קדוש, או בהבדלות מהאיש קדוש. ולכאורה זו המחלוקת בין רבי אליעזר ורבי שמואל כאן לגבי מלך; רבי אליעזר סובר שקדושת המלך מתבטאת ברוממות המלך, ולכך המלך יושב למעלה והעם יושב כדרכו. ורבי שמואל סובר שקדושת המלך מתבטאת בהבדלות מהמלך, ולכך העם משתטח ארצה בעוד המלך יושב במסיבה. וראה להלן פ"ו הערה 150, ופ"ח הערה 322.

(365) פירוש - בא לבאר שכשם שלמעלה לפי הסבר עצמו בכתוב [ש"שרי המדינות" הם אלו שבאו ממרחק להיות יחד עם אחשורוש] שאז "'לפניו' לא קאי רק על 'שרי המדינות' שבאו עתה לפניו" [לשונו לפני ציון 350], כך לפי המדרש [שתיבת "לפניו" נדרשת להורות שאחשורוש הראה להם את חשיבות מלכותו (רוממות או יראה)] גם כן מתבאר שתיבת "לפניו" נאמרה רק ביחס ל"שרי המדינות", ולא ביחס לשריו ועבדיו, וכמו שמבאר.

(366) פירוש - אין צורך לאחשורוש להראות לשריו ועבדיו שמלכותו עליהם, כי זה דבר פשוט, וכמו שמבאר.

(367) מוסיף כאן ש"שריו" שהוזכרו כאן "הם יועצים שלו" [דבר שלא הזכיר עד עתה], כדי לומר שמלכותו עליהם, כי מגינוני מלכות הוא להתייעץ עם יועציו. ובמיוחד אחשורוש היה תמיד נועץ בהם, וכמו שאמרו עליו חכמים [אסת"ר א, טו] "ארבעה דברים טובים היו באותו האיש; עשה שלש שנים בלא כתר... ולא היה עושה דבר עד שנמלך". וצרף לכאן דברי רש"י [דברים ג, כד] שכתב שמשה אמר להקב"ה ש"אינך דומה למלך בשר ודם, שיש לו יועצין וסנקתדרין הממחין בידו כשרוצה לעשות חסד ולעבור על מדותיו. אתה אין מי ימחה בידך אם תמחול לי ותבטל גזירתך". הרי מלך בשר ודם מוקף ביועצים. אמנם לא מצאתי מי שיבאר כאן שהשרים שהוזכרו כאן היו יועציו, ואולי כך הוי מסברת עצמו.

(368) והם חיילותיו [כמו שכתב למעלה לאחר ציון 345], לכך הם משתייכים למלכות המלך, כי אין מלך ללא חיילות.

(369) מבאר שכבוד עושרו בא לידי בטוי בהוצאות המרובות שהוזיל מכיסו בעבור סעודה זו. והכבוד העולה מעושרו מיוחס למלכותו. וכן כתב הראב"ע כאן [נוסח ב], וז"ל: "הראה להם תוקפו ושיש לו עושר רב, ולא יימצאו כמוהו רק למלכים, וזהו טעם 'כבוד מלכותו'". ולכך כתב כאן "כבוד עושרו", אע"פ שבמקרא נאמר "עושר כבוד מלכותו", שבא להורות שאיירי בכבוד העולה מהעושר, אשר מיוחס למלכותו. וראה להלן פ"ה הערה 371, שעמד שם מדוע לא נאמר כאן "כבוד עושרו", כפי שנאמר להלן [ה, יא] "ויספר להם המן את כבוד עושרו".

(370) כפי שיבאר. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.] כתב: "כי אין ראוי שיהיה לאדם קנין מעלה בעושר. הרי כל המעלות מעלתם כאשר האדם קונה אותם, ואין מעלת העושר רק בהוצאה, שמוציא הממון. בזה נראה כי אין קנין מעלה בעושר" [ראה להלן הערה 447]. וראה להלן [לאחר ציון 443] שהביא דעה הסוברת שעיקר העושר הוא כאשר עושרו מונח באוצרו.

(371) "עכברא דשכיב אדינרי - עשיר שלא נהנה מממונו, כעכבר זה ששוכב על דינרי זהב ואינו נהנה מהן" [רש"י סנהדרין כט:].

(372) אמרו חכמים [ע"ז סח:] "ההוא עכברא דנפל לחביתא דשיכרא, אסריה רב להההוא שיכרא... דהא מימאס מאיס ובדילי אינשי מינה". והמחבר [או"ח סימן קנד סי"ב] כתב: "עכבר שנמצא בשמן של בית כנסת, אם הוא מאוס אסור להדליקו בבית הכנסת". והמשנ"ב שם ס"ק מט כתב "ואפילו יש ששים נגדו, דמותר באכילה, כיון שמאוס אסור משום [מלאכי א, ח] 'הקריבהו נא לפחתך' [סוכה נ.]". והרמ"א [או"ח סימן תרמט ס"ה] כתב: "[אתרוג] אם נקבוהו עכברים לא יטלנו אף שאר ימים משום דמאוס, עד שיסיר ניקור העכברים", ומקורו בכל בו הלכות ארבע מינים. והמשנה ברורה סימן תרעג סק"ג כתב: "אם נמצא עכבר בשמן, מאוס הוא ואסור לנר חנוכה", ומקורו באשל אברהם סימן קנד ס"ק יט.

(373) לשונו בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמג.]: "הכילי הוא מאוס, לכך נקרא הכילי 'עכברא דשכיב אדינרי'. וזה כי העכבר דרה בחורין ובסדקין, נבדל מן הבריות, ולכך העכבר מאוס יותר מהכל. כי אשר אינו נבדל מן הבריות, אינו מאוס [ראה להלן פ"ג הערה 394, ופ"ו הערה 356]. לכך זה שהוא נבדל גם כן מהבריות, שהרי אינו מראה כבודו לבריות, ולכך נקרא 'עכבר'... ועוד, ואמר 'דשכיב אדינרי', כי שכיבתו אדינרי קשה, שיותר טוב לשכב על דבר שהוא רך, מן אדינרי שהם קשים לשכב עליהם. וכן הכילי כאשר כל כך אוהב העושר, עד שאין נהנה ממנו, גם הוא תמיד בצער, והעושר הוא מוסיף לו דאגה,

ולכך נקרא 'עכברא דשכיב אדינרי'". וכן להלן [ג, ו] כתב: "כל אשר מרוחק מן הבריות הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם". ובגו"א בראשית פ"א אות נט כתב: "בשרץ הארץ שיש הרבה מינים בהם שנראים מאוסים ומגונים, כמו העכבר והחולד".

(374) לשונו בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמג.]: "כי העושר הוא כבוד האדם, וכמו שאמר הכתוב [בראשית לא, א] 'ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד'. וכמו שאמרו במסכת קידושין [מט:], איזהו עשיר, כל שמכבדין אותו מפני עושרו, הרי העושר הוא כבוד האדם. והעושר נראה בוויתור, כאשר הוא מוציא ממון, כי מה בין העשיר ובין העני כאשר הממון הוא בביתו. אבל מעלת העושר נראה בהוצאה" [ראה להלן הערה 446]. ובדר"ח פ"ד מ"א [כח:] כתב: "העושר בו הכבוד, הרי בני לבן אמרו 'ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד הזה'. ובפרק האיש מקדש איזה עשיר, כל שבני עירו מכבדין אותו בשביל עושרו, וכבר בארנו זה". ולהלן בפסוק זה [לפני ציון 463] כתב: "עיקר מעלת העושר היא הכבוד... כמו שאמרו ז"ל במסכתא קידושין 'איזה עשיר כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו', הרי כי עיקר העושר הוא הכבוד". וראה נצח ישראל פ"ה [צז.], ושם הערה 198. ובח"א לגיטין נו. [ב, קב.] כתב: "כי העושר הוא הכבוד, כמו שאמרו 'על מנת שאני עשיר', כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו, כי אין כבוד וגדולה בלא עושר". ובח"א לשבת קיט. [א, ס:] כתב: "העושר הוא הכבוד, והכבוד הוא העושר, כמו שבארנו פעמים הרבה". ובח"א לב"מ קיד. [ג, נו.] הוסיף בזה"ל: "המעלה שיש לו כאשר יש לו עושר, שיש לו הכבוד אשר ראוי אל החכמים, שנאמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו'". וכן הזכיר בקצרה בח"א לשבת סב: [א, לז:], וח"א לב"מ נט. [ג, כו.]. ובב"ר [עג, יב] אמרו "אין כבוד אלא כסף וזהב, שנאמר [נחום ב, י] 'בוזו כסף בוזו זהב ואין קצה לתכונה כבוד מכל כלי חמדה'". וראה להלן הערה 464, ופ"ה הערה 378.

(375) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"א [כג:] כתב: "ואמר 'אי זה מכובד המכבד את הבריות'... שאין לומר שיקרא 'מכובד' מי שמכבדין אותו הבריות, הרי אין ראוי שיהיה בשביל זה נקרא 'מכובד', שדבר זה אינו בעצמו של המתואר, שהרי הכבוד הוא ביד אחרים המכבדים אותו, ובשביל שאחרים מכבדים אותו אין מעלת הכבוד נמצא באדם עצמו, וראוי שיהיה המעלה באדם עצמו". ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכא:] כתב: "אחרים נוהגים בו כבוד, ואין זה דבר עצמי אל האדם". ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:] כתב: "בפרק קמא דעירובין [יג:]... כל המחזיר אחר הגדולה, הגדולה בורחת ממנו. וכל הבורח מן הגדולה, הגדולה מחזרת עליו... וראוי לשאול, למה הדבר זה יותר מכל שאר דברים בעולם [פירוש, שבשאר דברים (חכמה, עשירות וכיו"ב) הכלל הוא שכמה שרודף יותר,

משיג יותר]... דבר זה, כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד... ולפיכך הרודף אחר הכבוד, שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד, עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד, שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו". ובדרשת לשבת תשובה [עג.] כתב: "הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו, כי אין הרדיפה אחר הכבוד כמו מי שרודף אחר השכר ואחר הריוח. שזה בודאי כאשר הוא רודף אחר הריוח, 'ויד חרוצים תעשיר' [משלי י, ד]. אבל מי שרודף אחר הכבוד, ובודאי מה שרודף אחר הכבוד אין זה כבודו ותפארתו, והוא גנאי לו שאינו שפל ברך. ומאחר שדבר זה אינו כבודו, והוא גנאי לו, איך ישתדל הכבוד בדבר שהוא הפך הכבוד. ולפיכך כאשר רודף אחר הכבוד, בזה עצמו הכבוד בורח ממנו". וראה למעלה הערה 361, ולהלן הערה 466, פ"ה הערה 426, ופ"ו הערה 450.

(376) המשך לשונו בנתיב הנדיבות פ"א: "והפך זה הכילי, הוא מאוס, לכך נקרא הכילי 'עכברא דשכיב אדינרי'... כי אפשר שיהיה לו הכבוד, ואינו רוצה, לכך הוא מרוחק מן הכבוד, והוא מאוס".

(377) כמשפט ההפכים, שהפורש מהפך אחד הוא בזה מתחבר להפך השני. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם פ"ג תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו". ושם פ"ד מ"י [קצז:] כתב: "הפונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם בשביל התורה, בזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית". ושם פ"ד מ"ו [קלט:] כתב: "כלל הדבר, המתחבר אל הכבוד מקבל הכבוד. ואשר הוא הפך הכבוד, הוא מרוחק מן הכבוד". ובנתיב התורה פ"ד [קסז:] כתב: "כי אין לך דבר שמקרב את האדם אל השם יתברך יותר רק כאשר האדם פורש מן הגשמי". ושם פט"ו [תריא.] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו

לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי". ואף בלק אמר לבלעם [במדבר כא, יא] "ועתה ברח לך אל מקומך אמרתי כבד אכבדך והנה מנעך ה' מכבוד", הרי כשיש מניעת כבוד אזי יש בזיון של "ברח לך אל מקומך". וראה להלן פ"ג הערות 420, 694, פ"ד הערות 115, 355, ופ"ז הערה 52.

(378) מדרש זה מופיע בשינויי לשון באסת"ר ב, א, ושם אמרו "מהיכן העשיר אותו רשע".

(379) "ומלא אותו זהב" [המשך הילקו"ש שם].

(380) לפני בילקו"ש איתא "והפך עליה עופרת". אמנם באסת"ר ב, א, איתא "והפך פרת עליהן".

(381) "ומשם ירש [אחשורוש] אותו ממון" [המשך לשון הילקו"ש שם].

(382) בא לבאר שהמדרש שואל מהיכן היה לאחשורוש העושר, ועונה שירש אותו מנבוכדנצר, אך עדיין יקשה, מהיכן היה לנבוכדנצר העושר, וכפי שנתקשנו לגבי אחשורוש נתקשה לגבי נבוכדנצר, דמאי אולמא האי מהאי.

(383) פירוש - דניאל אמר לנבוכדנצר שהוא ראש הזהב שראה בפסל. והזהב מורה על העושר, וכמבואר למעלה הערה 15.

(384) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ו [קכד:]: "עיקר המלכות הוא העושר, ולכן אמרו [יבמות כד:] 'שלחן של מלכים', וכמו שאמרו ז"ל במסכת בבא בתרא [כה:] 'הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון'. הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב" [ראה להלן הערה 459, ופ"י הערה 33]. אמנם כאן כוונתו שנבוכדנצר נטל את מלכותו ישירות מישראל, וכמבואר בהערה 396.

(385) כוונתו היא שארבע מלכיות ירשו את המלכות מישראל [ראה למעלה הערה 279], ולכך הם ראוים לעושר הנבדל שבא מישראל [ראה להלן הערה 396]. וכן מלבד זאת, כבר כתב בנר מצוה [יח:], וז"ל: "כי [ארבע] המלכיות הם חשיבות העולם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 447, ובפתיחה הערה 90]. וחשיבות העולם הזה היא העושר, שהעושר הוא קנין עולם הזה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפד.], וז"ל: "אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב: "כי העושר הוא הברכה של קניני עולם הזה" [ראה להלן פ"ב הערה 11].

אך כאמור כאן אין כוונתו לעושר זה, כי להלן יבאר שאחשורוש אינו מוכן לעושר, ואם איירי מצד העושר של המלכות, במה גרע אחשורוש [כמבואר להלן הערה 396].

(386) כי "ראש" הוא מלשון ראשון. ולהלן [ט, כה] כתב: "ואמר [שם] 'ישוב מחשבתו וגו' על ראשו'... שהוא [המן] היה מבקש לעקור התחלת ישראל עד שלא יהיו נמצאים, לכך ישוב מחשבתו על ראשו לעקור התחלתו, כי הראש התחלה, מלשון ראש וראשון". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב: "ועוד יש להבין כי התפילין שהם על האדם... מורה כי השם יתברך מלכותו על האדם מצד התחלת האדם, כי הראש שעליו תפילין של ראש, הוא התחלה". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תג:], וז"ל: "כי הראש, מפני שהוא ראש, הוא התחלה". ואמרו חכמים [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". וראה תפארת ישראל פכ"ב הערה 37, נצח ישראל פל"ז הערה 26, ונתיב התשובה פ"ד הערה 101.

(387) פירוש - הואיל וארבע המלכיות שייכות לעושר [כמבואר בהערות 384, 385], לכך המלכות הראשונה מארבע מלכיות אלו ראויה ביותר להביא העושר בעולם, כי התחלה של דבר היא עיקרו של דבר, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 94] "כי עמלק הוא עיקר וראשית הגוים". וכשם שעמלק הוא עיקר וראשית הגוים, כך מלכות בבל היא עיקר וראשית ארבע מלכיות. וראה למעלה בהקדמה הערה 95, ופרק זה הערה 146, ולהלן הערה 563.

(388) מדיוק לשונו מבואר שאין כוונתו רק למלכות נבוכדנצר, אלא לכל מלכות, שכל מלכות מוכנה אל עין הרע, שהרי כתב כאן "כשם שהמלכות מסוגל אל העושר, כך הוא מוכן אל עין הרע", ולא אמר "כשם שהמלכות זו מסוגל וכו'". ונראה ביאור הדבר, שאמרו חכמים [אבות פ"א מ"י] "ואל תתודע לרשות". וכן אמרו [אבות פ"ב מ"ג] "הוו זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן". ובדר"ח פ"א מ"י [שז.] כתב: "ואמר 'ואל תתודע לרשות' כלל. רוצה לומר, שאל יהא נודע לשררה לגמרי, כל כך יהיה האדם מרחיק עצמו מן הרשות, שדבר זה יותר גרוע מהכל, שאין מגיע לו בזה טובה, רק רע. וזה מפני כי אין הרשות דורש רק דבר שהוא טובת עצמו, אבל שידרוש טובתו אשר מתודע אליו, זה אינו, בעבור שאין לרשות קירוב לשום אדם, כי הרשות ענינו שהוא נבדל מכל הבריות, ואין לו חבור אליהם. וזה שאמרו 'שאין מקרבין את האדם רק להנאתן'. רוצה לומר, שאי אפשר לומר כי הרשות יהיה מקרב את האדם לטובתו, שאם היה מקרב את האדם לטובתו, אם כן לא היה הרשות נבדל מזולתו, ודבר זה אינו, כי כל מלך, וכל רשות, הוא מיוחד בעצמו ונבדל מזולתו, ואין לו שום התחברות אל

זולתו. לכך אין הרשות מקרב את האדם לטובתו של אדם, שאין לו קירוב אל האדם, רק בדבר שהוא טובת עצמו. ועל זה אמר 'אל תתודע אל רשות' כלל, שאי אפשר שיגיע לך מזה שום תועלת כלל". וזו הרי גדרה של עין רעה, וכפי שכתב בגו"א בראשית פי"ג אות יד, וז"ל: "יש לקרות 'רע' מי שהוא חוטא בממון, כדכתיב [דברים טו, ט] 'ורעה עיניך וגו'", ודבר זה מורה שיש בו רע עין, מאחר שאינו עושה טוב לאחר". ובדר"ח פ"ה מי"ג [שלח.] כתב: "כי רע עין הוא שייך לומר שעינו רעה שלא יהנה אחר ממנו כלום... שאילו היה עין טובה היה נותן לאחר, אבל יש עין רעה בשלו, לכך אינו נותן לאחר". וביאור ה"כשם" ["**כשם** שהמלכות מסוגל אל העושר, כך הוא מוכן אל עין הרע"] הוא, שהעושר של המלכות בא לה מחמת שהמלכות היא לגמרי "מקבלת" ולא "נותנת", וכפי שכתב בח"א למנחות מד. [ד, פ:]: "אשר הוא מקבל הממון הוא המלך, שצריך לו רבוי העושר". וכן אמרו [שבת יא.] "אם יהיו כל הימים דיו, ואגמים קולמוסים, ושמים יריעות, וכל בני אדם לבלרין, אין מספיקים לכתוב חללה של רשות", ופירש שם הר"ן "חללה של רשות - פירוש ונפקא מינה להא דאמרינן באבות [פ"א מ"י] 'ואל תתודע לרשות', שבכל שעה ושעה חושבין על האדם שיתחייב למלכות". לכך מאותו הטעם שיש למלכות העושר [היותה לעולם מקבלת] כך יש לה עין רעה, שאינה חפצה לתת לאחרים, אלא לקבל מהם.

(389) כי עין רעה פוגעת גם בעצמה, ולא רק בזולתה. ונאמר [איכה ג, נא] "עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי", ובעקידת יצחק שער סא, כתב: "וגינה העין הרעה... ולא הבדילו בין אוהב לשונא, כי זה המין מהנזק אינו מבחין בזה, אדרבה, יותר מזיק בדברי האוהב, או בענייני עצמו, כמו שאמר 'עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי'". וכן הוא בתוספות רי"ד [ב"ק פג.]. ובספר מרכבת המשנה למהר"י אלשקר על מסכת אבות [פ"ג מי"ג], כתב: "אמרו על בעל עין הרע שיותר הוא שמזיק את עצמו ממה שיזיק את האחרים" [הובא למעלה בפתיחה הערה 403].

(390) אודות שעין רעה היא כח רע הדבק באדם ומביאה אותו אל ההעדר, כן כתב בדר"ח פ"ב מי"ד [תשצ:], וז"ל: "עין הרע מוציא את האדם מן העולם. שכאשר דבק בכח הנפש הרע, אין ספק שמגיע הפסד לאדם מפני הרע, שהוא החסרון אשר הוא דבק בנפשו, שהוא עין הרע. ולכך עין הרע מוציא את האדם מן העולם". ובנתיב התורה פ"ח [שלט:] כתב: "עינו רעה בתורה ללמדה לאחרים, ובשביל כך דבק בו ההעדר לגמרי". ובח"א לסוטה לט. [ב, עז.] כתב: "כל כך כח צר עין דבק בו ההעדר... כי רע עין הוא בעל העדר לגמרי". ובח"א לנדה כד: [ד, קנו.] כתב: "כי כבר התבאר, כי מה שנקרא 'עין

רעה' הוא מורה על ההעדר הגמור, שזהו ענין הרע, וההעדר הוא הפך המציאות". וראה להלן פ"ט הערה 259.

(391) כי מתוך שעשה שתי פעולות; (א) הטמין את עושרו בארץ. (ב) הפך עליהם מי פרת, בזה היה עושרו "נעלם ונסתר **לגמרי** מן העולם". ומצינו הטמנה בארץ [כמו שיוסף הטמין במצרים, ויובא בסמוך], וכן הטמנה במים [ארונו של יוסף הוטמן בנילוס (תנחומא בשלח אות ב)], וכאן היתה הטמנה כפולה. ואודות שהטמנה עושה שהדבר אינו בעולם, כן ביאר בנתיב העושר פ"ב, וז"ל: "אמרו בערבי פסחים [קיט.], ג' מטמוניות הטמין יוסף במצרים... כלומר יוסף שהיה בעל ברכה, ואסף כל כסף וזהב שבעולם, והוא עשה הג' מטמוניות... ולאחר מותו הטמין ג' אוצרות עד שלא היה ברכתו שנתברך בעושר נמצא בעולם".

(392) כי בית המקדש היה מביא הברכה מהעולם העליון לעולם הזה, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ח, וז"ל: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש, כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "עשרה נסים שנעשו במקדש [שם במשנה], ולמה נעשו נסים במקדש. יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים... מורה מספר עשרה, כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד. לכך נעשו עשרה נסים, שמספר עשרה הוא מספר כללי, שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה" [ראה להלן פ"ג הערה 454]. ובנתיב התורה פי"ד [תקנא.] כתב: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי... שיש לבית המקדש דביקות לגמרי בו יתברך, והוא מוציא העולם ממדריגה הגשמית אל מעלה עליונה האלקית". ובגבורות ה' ר"פ עא כתב: "כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". והפחד יצחק פסח

מאמר נח, אות ה, כתב: "כמה פעמים נתבאר במהר"ל כי כל ענייני המקדש באים הם בהתאם להמצב הפנימי של העולמות" [ראה להלן הערה 561]. וכוונתו לדברי המהר"ל בדר"ח פ"ה מ"ה [קסז:], שבמקדש היה בטוי לפנימיות העולמות והספירות, ולכך נעשו בו עשרה נסים המקבילים לעשר ספירות, כי המקדש הוא מקום חבור עליונים ותחתונים, וסדר ההשתלשלות מהעליונים לתחתונים. ובזוה"ק [ח"א פד:] איתא: "בסתר המדרגה, דא בית המקדש אתר דאיקרי בית קדש הקדשים לבא כלא עלמא". ובשל"ה [שער האותיות אות ק' קדושה (ה)] כתב: "יושב בסתר עליון אמור על המשכן והמקדש וכו'".

(393) פירוש - הואיל וכורש בנה את בית המקדש שהוא דבר נעלם ונסתר, א"כ הוא מגלה דבר ששרשו נסתר, לכך נגלים לו דברים נעלמים ונסתרים. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ע"ז לה:] "למה תלמיד חכם דומה, לצלוחית של פלייטין, מגולה, ריחה נודף. מכוסה, אין ריחה נודף. ולא עוד, אלא דברים שמכוסין ממנו מתגלין לו". ובח"א שם [ד, נו:] כתב לבאר: "פירוש דבר זה, תלמיד חכם שהוא מגולה, דהיינו שאינו מעלים תורתו מן אחרים, ונושא ונותן בתורה עם אחרים. וגם במעשים שלו עושה חסד וצדקה ושלום בין הבריות, בזה ריחו נודף לכל אדם. וכמו זה נחשב שהוא נמצא בפעל ולא בכח כאשר ריחו נודף לכל, ולפיכך אמר שכשם שהוא מגולה בשמו ובחכמתו ובמעשים לכל העולם, כך מתגלין לו סודי התורה, שאינם נגלים לכל, נגלים לו". וכשם שהמגלה תורה זוכה לדברים נעלמים, כך המגלה את המקדש זוכה לאוצרות נעלמים. וראה הערה הבאה.

(394) יש כאן רמז בדבריו שבית המקדש הוא המגלה את הסתרה מעין הרע, כי הדבר שנסתר מחמת עין הרע נתגלה על ידי בית המקדש. ואפשר לבאר זאת על פי מה שכתב רש"י ר"פ פקודי [שמות לח, כא], וז"ל: "אלה פקודי - בפרשה זו נמנו כל משקלי נדבת המשכן לכסף ולזהב ולנחשת ונמנו כל כליו לכל עבודתו. המשכן משכן - שני פעמים, רמז למקדש שנתמשכן בשני חורבנין על עונותיהן של ישראל". ובגו"א שם אות ג כתב: "אלה פקודי המשכן משכן שנתמשכן שני פעמים כו'. ואם תאמר, ומאי ענינו לכאן לכתוב זה כאן, ולמה לא כתב זה בכל הפרשה שקדמה. אמנם דבר זה הוא מופלא בחכמה, וזה ידוע ממה שנשתברו הלוחות מפני שניתנו בפומבי ושלט בהם עין הרע [תנחומא תשא, אות לא]. ומפני שכאן כתיב 'אלה פקודי המשכן' שנמנו כל המשכן, ומפני כך שלט בהם עין הרע, שכל דבר שבמנין עין הרע שולט בו [רש"י שמות ל, יב]. ומפני שהיה מנין לכל דבר שבמשכן, שלט עין הרע בזה. וכן בית המקדש, כל דבר שהיה

במקדש היה בו מנין כאשר נכתב בפירוש [מנין בית ראשון נתפרט במ"א פרקים ו, ז, ושל בית שני (בנין כורש) נתפרט בעזרא פרק ח], וכל מקום שיש מנין, עין הרע שולט בו". הרי שאף בנין בית המקדש משתייך לגלוי העלול להפגע מעין רעה, ולכך כאשר נעשה הבנין, יש בו לגלות את הדברים המוסתרים מחמת עין רעה.

(395) אודות שהעושר הוא טוב, הנה נאמר [תהלים לא, כ] "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך", והוא נדרש לעושר של הצדיקים לעתיד לבא [כמבואר בנתיב העושר פ"ב (ב, רכז:)]. וכיוצא מן הכלל נאמר [קהלת ה, יב] "עושר שמור לבעליו לרעתו". ואודות שהעושר הוא ברכה, כן פירש רש"י [בראשית יב, ו] "ואברכך - בממון". ובגו"א שם אות ג כתב: "כתב רש"י 'ואברכך' בממון, שסתם ברכה בממון היא". ונאמר [במדבר ו, כד] "יברכך", ופירש רש"י שם "שיתברכו נכסיך", ונאמר [דברים כח, ח] "יצו ה' את הברכה באסמיך וגו'", וכן נאמר [משלי י, כב] "ברכת ה' היא תעשיר". והביאור הוא, שכל ברכה עניינה רבוי ["כל ברכה שבמקרא לשון רבוי הוא" (רש"י סוטה י.), וראה להלן פ"ה הערה 416], והרבוי המובהק ביותר נמצא בממון, שיכול להתרבות עד בלי די. לכך על הפסוק [דברים ו, ה] "בכל מאודך", פירשו חכמים "בכל ממונך" [ברכות נד.], כי הדבר שהוא "מאוד" הוא ממון [מפי מו"ר שליט"א].

(396) למעלה [לאחר ציון 382]. ויש להבין, הרי גם מלכות אחשורוש היא אחת מארבע מלכיות ["מלכות פרס אחת מארבע מלכיות (דניאל ז, ה) שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל" (לשונו למעלה בהקדמה לאחר ציון 444)]. ואם ארבע מלכיות ראויות לעושר ["ראוי לו (לנבוכדנצר) העושר מצד עצם מלכותו, שהוא אחד מד' מלכיות" (לשונו למעלה לפני ציון 385)], מדוע יגרע חלקו של אחשורוש מחלקו של נבוכדנצר. ונראה, כי הואיל ואיירי כאן בעושר אלקי ["שהוא דבר טוב וברכה"], לכך אין שום רשע ראוי לעושר זה [אלא רק לעושר מצד עוה"ז (כמבואר למעלה הערה 385)], ורק ישראל ראוים לעושר האלקי [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 157, שיש עושר מצד שתי סבות; (א) מצד היותו חלק מ"כל", וזו מדריגת עולם הבא. (ב) מצד היותו שייך לעולם הזה. הסבה הראשונה שייכת רק לישראל, אך הסבה השניה מופקעת מישראל, וראה להלן הערה 455]. לכך נבוכדנצר ראוי לעושר האלקי, כי הוא נטל מלכותו ישירות מישראל, אך אחשורוש לא נטל מלכותו ישירות מישראל [אלא מבבל], ולכך בזה נמצא החילוק בין מלכות בבל למלכות פרס. וסברה זו כתב בנצח ישראל פכ"א [תנא:], וז"ל: "כאשר קדישין עליונים [ישראל] היה להם המלכות, אותו מלכות עצמו מסר השם יתברך לד' מלכיות, כי מכח אותו מלכות עמדו אלו ד' מלכיות. כי נטל מלכות קדישין

עליונים, ואתיהב לד' מלכיות, כי עמדו מכח מלכות קדישין עליונים. שהרי מלכות בבל בודאי עמדה מכח מלכות קדישין עליונים, שהרי מלכות בבל נטלה מלכות ישראל. ואחר כך נטלה מלכות פרס המלכות מן מלכות בבל, וירשה מלכות קדישין עליונים. ואחר כך מלכות יון נטלה המלכות מן מלכות פרס. ומלכות אדום נטלה המלכות מן מלכות יון, כאשר ידוע" [ראה שם הערה 80 בביאור מדוע מלכות אדום ניזונת ממלכות יון, ולא מכך שהיא עצמה נטלה המלכות מישראל בכך שהחריבה את בית המקדש השני]. לכך אחשורוש מצד עצמו אינו ראוי לעושר האלקי [שבא מישראל], אלא רק מצד שהוא בא מכח מלכות כורש, וכמו שמבאר.

(397) כן הוא בתרגום יונתן כאן [פסוק ד], וז"ל: "ובתר דאכלו ושתו ואתפנקו אחזי להון ית עתריה די ישתאר בידיה מן כורש מדאה, ואוף כורש אשכח ההוא עתרא בצדאותיה דבבל, חפר בספר פרת ואשכח תמן שית מאה ותמנן אחמיתין דנחשא מליין דהב טב יוהרין ובורלין וסנדלכין, ובההוא עתרא תקף יקריה יומין סגיאין ומשתיא לרברבנוי מאה ותמנין יומין".

(398) "שהיו בידו שם בגדי כהן גדול שהביא נבוכדנצר מירושלים" [רש"י שם עפ"י הגהות הב"ח]. וראה הערה 401.

(399) בגמרא ובעין יעקב רק איתא "וכתיב התם 'לכבוד ולתפארת'". אך באסת"ר ב, א איתא " רבי לוי אמר, בגדי כהונה גדולה הראה להם, נאמר כאן 'תפארת גדולתו', ונאמר להלן 'ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת'", ומשלב את דברי המדרש עם דברי הגמרא. וראה הערה הבאה.

(400) תוספת זו ["מה התם בגדי כהונה אף הכא בגדי כהונה"] אינה נמצאת בגמרא ובעין יעקב שלפנינו, אלא נמצאת באסת"ר ב, א, ומשלב את דברי המדרש עם דברי הגמרא. וראה הערה קודמת והערה הבאה.

(401) בגמרא לא נתפרש שאירי בבגדי כהן גדול דוקא, אלא אמרו סתם "מלמד שלבש בגדי כהונה", אך מתוך שלמדו כן מהפסוק [שמות כח, ב] "ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת", מוכח שאירי בבגדי כהן גדול [כבגדיו של אהרן הכהן], ולא בבגדי כהן הדיוט. אך עדיין יש להעיר, שבגמרא רק הזכירו את המלים "לכבוד ולתפארת", שאמרו [מגילה יב.] "מלמד שלבש בגדי כהונה, כתיב הכא 'יקר תפארת גדולתו', וכתיב התם 'לכבוד ולתפארת'". והמלים "לכבוד ולתפארת" מוזכרות בתורה פעמיים; אצל אהרן, וכן אצל בניו, שנאמר [שמות כח, מ] "ולבני אהרן תעשה כתנות ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת". והדרא קושיא לדוכתא,

מנין לומר שכוונת הגמרא היא לנאמר אצל אהרן [וכפי שהביא כאן המהר"ל], ולא לנאמר אצל בני אהרן. וכן רש"י שם ביאר שאירי בבגדי כהן גדול [הובא בהערה 398], ושוב יש לתמוה מנין לומר כן [וראיתי שבספר בד קודש (מועדים, עמוד תסג) העיר כן על רש"י]. אמנם באסת"ר ב, א, אמרו "רבי לוי אמר, בגדי כהונה גדולה הראה להם, נאמר כאן 'תפארת גדולתו', ונאמר להלן 'ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת', מה תפארת האמור להלן בגדי כהונה גדולה, אף תפארת האמור כאן בגדי כהונה גדולה", ובסמוך [לאחר ציון 429] יביא מדרש זה. וכבר נתבאר למעלה [הערות 399, 400] שמשלב את דברי המדרש עם דברי הגמרא. והרוקח בספרו שערי בינה על מגילת אסתר [הובא גם במנות לוי (לה:)] כתב שאות חי"ת הגדולה בתיבת [פסוק ו] "**חור** כרפס ותכלת" באה לרמז על שמונה בגדי כהונה גדולה, שרצה ללבוש שמונה בגדים. **ואפשר להוסיף**, שבעין יעקב הגירסא היא "מלמד שלבש בגדי כהנה ונתעטף ועמד", ולשון התעטפות שייכת לכאורה רק בבגדי כהן גדול, שלובש אפוד ומעיל [שמות כח, ד, ויומא עא:]. וכן כתב הרש"ר הירש [שמות כח, ד], וז"ל: "למעיל היה פתח עגול ששפתו נסגרה מסביב לצואר, והכהן הגדול לבש אותו בתוחבו את ראשו דרך הפתח, כמו שאדם לובש כתונת. המעיל עטף את כל הגוף מן הכתפים ועד הרגלים [שם פסוקים לא-לג]. מכל המקראות שבהם נזכר מעיל ניכר שהוא בגד עליון העוטף את הגוף, ומשום כך הוא בא פעמים אחדות עם הפועל 'עטה' [ש"א כח, יד, ישעיה נט, יז, שם סא, י, ותהלים קט, כט]". והרד"ק [ש"א ב, יז] כתב: "יש מעיל לעטיפה, וכן מעיל שמואל, שנאמר [ש"א כח, יד] 'והוא עוטה מעיל'. וכן היה מעיל כהן גדול, הבגד העליון שהיה עוטה אותו". וכן כתב הרמב"ן [שמות כח, לא], וז"ל: "כי המעיל בגד יתעטף בו, כמו שאמר 'והוא עוטה מעיל'... ולא תבא עטיה על הכתנת, רק על השלמה אשר יכסה בו, דכתיב [תהלים קד, ב] 'עוטה אור כשלמה', כי הוא עטוף... כי הוא עטוף קרוב לצורת האפוד שיתעטף בו חצי הגוף שכלפי רגליו". וראה ברא"ם שמות כח, ד, ולהלן הערה 428.

(402) אודות שבגדי כהונה הם "תפארת אלקי", הנה אמרו חכמים [זבחים פח:] "מה קרבנות מכפרין, אף בגדי כהונה מכפרין", ובח"א שם [ד, סז.] כתב: "פירוש דבר זה, כי בגדי כהונה ראוי שיהיו מכפרין, וזה מפני כי החטאים דבקים באדם, והם נחשבים לו מלבוש. וכאשר מתלבש האדם בבגדי קדש, כמו שהם מלבושי כהן, דבר זה מסלק החטא, שהם נחשבים מלבושים צואים [זכריה ג, ד]... בגדי כהונה שהם קדושים, והם לכבוד ולתפארת, כדכתיב [שמות כח, ב] 'ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת', הם מכפרים על החטאים, שהם שקוץ ותעוב אשר האדם מתגאל בהם.

וכאשר לובש בגדים אלו, ובזה מסיר מן ישראל השקוץ והתעוב, ומסולקים מן התעוב והשקוץ הזה". והאור החיים [שמות כח, ב] כתב: "ועשית וגו' לכבוד ולתפארת. צריך לדעת מה היא כוונת ה' באומרו 'לכבוד וגו", אחר שמודיע מעשיהם ואופניהם. ואם להודיע שבגדים אלו יש בהם לאהרן כבוד ותפארת, מה יצא לנו מזה... כי בא ה' לתת טעם למה צוה שמונה בגדים, ארבעה לבן וארבעה זהב [יומא לב.]. ואמר הטעם הוא 'לכבוד ולתפארת'. פירוש על פי דבריהם ז"ל [הקדמת תיקונים ד] כי השמונה בגדים, ד' של בגדי לבן ירמזו אל ד' אותיות של שם הוי"ה ב"ה, וד' בגדי זהב ירמזו אל ד' אותיות של שם אדנ"י. ודע כי שם הוי"ה ב"ה יתייחס אליו כינוי התפארת [שם רנה:] כידוע. ושם אדנ"י יתייחס אליו כינוי הכבוד [זוה"ק ח"א כה.], והוא אומרו 'ועשית בגדי קודש וגו' לכבוד' כנגד בגדי זהב, 'ולתפארת' כנגד בגדי לבן. וסדר הכתוב סדר הדרגות הקדושה זו למעלה מזו, והקדים 'לכבוד', והבן. וצוה ה' לעשות שמונה בגדים, שבאמצעותם יתכפר פגמים אשר יסבבו בני האדם אשר יגיע למקום עליון, ובזה יכופר העון ההוא". וראה להלן ציון 467.

(403) לשונו להלן [לאחר ציון 464]: "הכבוד הוא על ידי מלבושי כבוד, כמו שאמר רבי יוחנן 'מימי לא קריתי לבגדי רק מכבדותי' [שבת קיג.]. ולכך אמר שהראה להם בגדי כהונה, שכל כך היה מגיע כבודו, עד שלבש בגדי כהונה, שהוא כבוד אלקי. וכך היה לאחשורש כבוד אלקי, וזהו 'בהראותו עושר וגו' כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו', והוא הכבוד האלקי, וזה שאמרו שלבש בגדי כהונה". וראה להלן הערה 1076, ופ"ח הערה 313.

(404) מבאר שאחשורוש לא לבש בפועל בגדי כהונה ממשים, אלא שהגיע אל מעלת תפארת של כהן הלובש בגדי כהונה. לכך, אם אחשורוש לא היה מוכן למדה זאת, לא היה נחשב שהגיע למעלת כבוד בגדי כהונה, וראה להלן הערות 421, 466.

(405) אודות השייכות בין צניעות לכבוד, הנה נאמר [תהלים מה, יד] "כל כבודה בת מלך פנימה", הרי "כבודה" שייך ל"פנימה", ומכאן למדו [גיטין יב.] על צניעות האשה. וכן נאמר [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר". ורש"י [מ"ב ד, ד] כתב: "וסגרת הדלת - כבוד הנס הוא לבא בהצנע" [ראה למעלה בהקדמה הערה 369]. והרמב"ם הלכות עבדים פ"א ה"ה כתב: "אחד המוכר את עצמו, או שמכרוהו ב"ד, אינו נמכר בפרהסיא על אבן המקח... אינו נמכר אלא בצנעה ודרך כבוד". ובנתיב הצניעות רפ"א כתב: "קרא הכתוב הכנסת כלה והלוית המת [מיכה ו, ח] 'והצנע לכת עם אלקיך' [סוכה מט:], כי הצניעות הוא הכבוד בעצמו, וכאילו אמר הכתוב שידבק בצניעות, שהוא הכבוד, דהיינו

להכניס חתן וכלה לחופה, ויהיה מלוה את המת, וזה צניעות וכבוד... שיהיה עושה צניעות וכבוד לאחרים, דהיינו הכנסת כלה והלוית המת... שיהיה בצניעות והוא כבוד המת. כי כאשר בני אדם מכניסים החתן והכלה, ומלוין את המת, דבר זה הוא צניעות, שבני אדם המכניסים הכלה, [הכלה] בתוכם נסתרת, והוא דרך כבוד. וכן המת נסתר בתוך בני אדם המלוים... שיש לעשות בצנעה, שאם לא יעשה אותם דרך צניעות, יהיה גנאי". ובגבורות ה' פכ"ד [קג.] כתב: "רבי אושיעא סבר [שמו"ר ג, א] יפה עשה [משה] שהסתיר פניו משום כבוד השכינה [שמות ג, ו], ולכך זכה לקלסתר פניו [שמות לד, כט]. והוא טעם נכון, שראוי למשה בשביל צניעות שלו להסתיר פניו, שזכה לקלסתר פנים, שהיה האור האלקי, שהוא כבוד אלקים, על פניו. כאשר הוא נוהג בצניעות וכבוד, בא לו הכבוד הפנימי, הוא אור אלקים על פניו, כי הכבוד הוא אור [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו'". **וכדאי לצרף** כאן את מה שנכתב במאמרי פחד יצחק, פסח, מאמר פא, אותיות ה-ט, וז"ל: "עלינו לבער מקרבנו מושג מוטעה בהגדרת הצניעות. טעות גסה נשתרשה בקרבנו... ועלינו לסלקו, והיא שהצניעות נעוצה בבושה מחמת פחיתות הענינים, וכשיש לאדם דבר פחות ושפל, מתבייש הוא בזה, ומסתירו מעיני הזולת. ועלינו לדעת שאין הצניעות במושגי הקדושה שלנו נעוצה בחסרון ופחיתות. משורש אחר לגמרי הוא יונק, והוא על פי דברי חז"ל [ב"ר ט, א], שמ'בראשית עד ויכולו' [בראשית פרק א, ופרק ב פסוק א] הוא בכלל 'כבוד אלקים הסתר דבר' [משלי כה, ב]. ומ'ויכולו' ואילך בכלל 'כבוד מלכים חקור דבר' [שם]. והוא משום שעד 'ויכולו' נושא הכתובים הוא התהוות העולם, ואילו מ'ויכולו' ואילך מדובר על הווית והמשך העולם. וכל שהמדובר הוא על התהוות, על יצירת יש מאין, מופקע הוא מהשגות בני אדם. אין לשכל האדם מבוא למושג ההתהוות. והפקעה זו מהשגותיו היא שיוצרת מצב של 'הסתר דבר', מצב של נעלם ושל רזיות. ובודאי שהוא היסוד להלכה אין דורשין מעשה בראשית אלא לצנועים [חגיגה יא:]. מפני שכל הקשור עם התהוות הבראשית, תורת ה'הסתר' נדבקת בו. ובתוך תחומנו אנו, בתוך העולם שלאחר 'ויכולו', מהו הענין שמתקרב ביותר לגבולות ההתהוות. אין לך ענין יותר קרוב לזה מאשר הולדה. הולדה היא הדוגמא הבולטת ביותר למצב של יצירת יש מאין. ולכן אופפים ומוכתרים ענינים המשתייכים לכח ההולדה בסוד של צניעות והסתר". וכן הוא בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד צד. הרי שצניעות קשורה ברוממות, וכמבואר כאן. וראה להלן הערה 863, ופ"ב הערה 280.

(406) שבת עז: '"לבושה' ["חלוק עליון" (רש"י שם)] 'לא בושה' ["למנוע הבושה שמכסה כל החלקים התחתונים הקרועים ורעים" (רש"י שם)]", וראה להלן הערה 963. ודע, שאין כוונתו לבגדים המכסים ערוה, כי בגדים אלו אינם לכבוד ולתפארת, וכמו שהשריש בגו"א שמות פכ"ח אות טז, וז"ל: "נראה לי מה שלא כלל את המכנסים [שמות כח, מב] עם שאר הבגדים [שם פסוק מ], מפני שאין דומה מכנסים לשאר בגדים, כי מכנסים אינו מלבוש לכבוד, רק הוא לכסות הערוה [שם פסוק מב], ושאר מלבושים כלם כבוד הגוף הם. והרי המכנסים אינם רק להסיר הגנאי, והערוה לכסות, ושאר בגדים הם 'לכבוד ולתפארת' [שם פסוק מ], לכך נאמר אצל הבגדים 'לכבוד ולתפארת', ולא נאמר [שם פסוק מא] 'והלבשתם' על המכנסים, מפני שהלבוש נקרא אותו שאדם לובש בהם לכבוד ולתפארת. ובכל מקום לא יחבר המכנסים עם שאר מלבושי כבוד, שאינו דומה ואינו שוה להם". הרי שדבר שנועד להסיר חסרון אינו בגדר של "כבוד" [מכנסים], ורק דבר שבא לרומם את האדם משתייך לגדר של "כבוד" [שאר בגדים]. אמנם בנר מצוה [קיט.] כתב: "האדם מכסה עצמו במלבושי כבוד, דרבי יוחנן קרי למאני מכבדותי [שבת קיג.], כי הבגדים מכסים גנות הגוף", ומזה משמע שאיירי אף במכנסים. ושם בהערה 340 נשארה שאלה זו בצ"ע.

(407) "בדבר אחר - תשמיש" [רש"י שם].

(408) "לכך אין להזכיר אצל זה שם 'מלך', שהוא שם הכבוד" [לשונו למעלה לפני ציון 49]. ועניינו של מלך הוא כבוד, וכמו שמברכים על מלך של אומות העולם "שנתן מכבודו לבריותיו" [ברכות נח.], ואמרינן "ברוך שם כבוד מלכותו" [פסחים נו.]. וראה למעלה בפתיחה הערה 166, ובפרק זה הערה 49, ולהלן ו, ח. ורש"י [בראשית מח, ב] כתב: "ויתחזק ישראל - אמר אף על פי שהוא בני, מלך הוא, אחלק לו כבוד, מכאן שחולקין כבוד למלכות. וכן משה חלק כבוד למלכות, 'וירדו כל עבדיך אלה אלי' [שמות יא, ח]. וכן אליהו [מ"א יח, מו] 'וישנס מתניו וגו'". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "כי המלך הוא שראוי אל הכבוד, ויש לו בגדי מלכות" [ראה להלן הערה 1076]. לכך אחשורוש מוכן אל הכבוד של בגדי כהונה מצד שני טעמים; (א) הפרסיים צנועים הם. (ב) הוא מלך הראוי לכבוד. וראה להלן פ"ה הערה 4, ופ"ו הערה 153.

(409) של מלכותו [אך לא בגדי כהונה, וכמבואר בהערה 404].

(410) פירוש - כשם שבגדי כהונה מורים על תפארת אלקית, כך תפארת אלקית מורה על בגדי כהונה. לכך, כאשר אחשורוש לבש בגדי תפארת הראויים ומוכנים לו מצד צניעותו, בזה הגיע למדה אלקית, המורה על בגדי כהונה.

(411) שהיה צנוע.
(412) לשון הגמרא [מגילה יג.] "'בערב היא באה ובבקר היא שבה', אמר רבי יוחנן, מגנותו של אותו רשע ["גנותו הוא זה שהוא בועל נשים ומשלחן" (רש"י שם)] למדנו שבחו, שלא היה משמש מטתו ביום". ולהלן [פ"ב (לאחר ציון 406)] הביא מאמר זה.
(413) שביקש שושתי תבוא ערומה לפני הכל [מגילה יב:], ולמדו כן מלהלן [פסוק יא].
(414) להלן פסוק יב, שכתב שם [לאחר ציון 1060]: "וקשה, אף כי אחשורוש רשע היה, מכל מקום היה מלך שמלך מסוף העולם ועד סופו, ואיך אדם עושה מעשה מגונה כמו זה להביא אשתו ערומה, וכי זה מעשה אדם בעולם, והלא גנאי היא למלכותו... ועוד קשה, הרי אמרינן שהיה אחשורוש צנוע... לכך נראה לפרש ערומה מן בגדי מלכות".
(415) ומצינו קשר ישיר בין כהונה לצניעות, שאמרו חכמים [יומא מז.] "תנו רבנן, שבעה בנים היו לה לקמחית, וכולן שמשו בכהונה גדולה. אמרו לה חכמים, מה עשית שזכית לכך. אמרה להם, מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי", ופירש רש"י שם "ראיתי בתלמוד ירושלמי [מגילה פ"א ה"י] 'כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה' [תהלים מה, יד], אשה צנועה ראויה לצאת ממנה כהן גדול הלבוש משבצות זהב". ובנתיב הצניעות פ"א כתב על כך בזה"ל: "ודברים אלו תבין מן הדברים אשר אמרנו, כי הצניעות בפרט מביא זרע פנימי נסתר קדוש שהוא משמש לפני ולפנים בכהונה גדולה, במקום שאין ראוי לאחר להיות נכנס לפני ולפנים למקום קדוש. וראוי אל זה בפרט הצניעות, שיזכה לזרע קדוש כמו זה". ועוד אמרו [סוטה ד:] "'יקרה היא מפנינים' [משלי ג, טו], מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים". ועוד אמרו [שבת כא:] "וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול", ופירש רש"י שם "בחותמו - בהצנע, וחתום בטבעתו, והכיר שלא נגעו בו". ובנר מצוה [פז.] כתב: "היה פך קטון שהיה מונח בהצנע של כהן גדול". ועוד אמרו [גיטין נח.] "מעשה באשה אחת וצפנת בת פניאל שמה, 'צפנת' שהכל צופין ביופיה, 'בת פניאל' בתו של כהן גדול ששימש לפני ולפנים", ובח"א שם [א, קכא:] כתב: "כי לשון 'צפון' הוא דבר הנסתר, וכן מה ששמש הכהן גדול לפני ולפנים הכל מורה כי היופי שלה בא ממקום פנימי נסתר... ומפני שכהן גדול משמש לפני ולפנים, לכך בתו שיצאת ממנו היה בה הפלגת היופי גם כן". ואברהם אבינו, שהיה הצנוע ביותר ["שלא היה בעולם גדור בערוה כמו שהיה אברהם" (לשונו בגבורות ה' פס"ו)], הוא היה הכהן הראשון [נדרים לב:]. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 386] כתב: "הכהנים שיש בהם קדושה, הם נגד הערוה, והם היו מבטלים דבר זה", ושם הערה 388.

(416) במנות הלוי [ל:], ויובא בהערה הבאה.
(417) המנות לוי [ל:] הביא בשם הרב רבי יהודה בן שושן לתמוה על מאמר זה [שלבש אחשורוש בגדי כהונה], וז"ל: "ונענש פרעה נכה בעלותו על כסא שלמה, שבא ארי מהכסא והכישו [ילקו"ש אסתר רמז תתרמו]... ולא נענש אחשורוש על בגדי קדש... כי למה יהיה רשאי להתפאר בבגדי כהונה יותר מפרעה בכסא". ומדברי המהר"ל בסמוך משמע שמקשה גם מבלשצר שנענש על שהשתמש בכלי המקדש [ראה הערה 424]. וכן להלן [לאחר ציון 707] כתב בזה"ל: "ויש להקשות לפי זה, אם כן אמאי לא נענש אחשורוש, מאחר שהשתמש בכלי קודש". וראה בכלי יקר שמות כח, לט, שהאריך בקושיא זו. וראה הערה 428. ובגו"א במדבר פ"כ אות יט כתב: "ואם תאמר, איך הותר לאהרן ללבוש בגדי כהונה שלא לצורך עבודה". אמנם שם הקשה מצד מעילה [כמבואר שם הערה 93], אך כאן אינו מקשה מצד מעילה, שהרי מקשה ממה שפרעה נכה ישב על כסא שלמה, ולא היה דין מעילה בכסא שלמה. אלא מקשה שחזינן שהמשתמש בצרכי גבוה נענש על כך. ומה שלא הקשה כאן מצד מעילה, יש לומר שדעתו כדעת הרמב"ן [ע"ז נד:] שאין מעילה בגוי [עיין אתוון דאורייתא כלל ג שתמה בזה שאם איסור מעילה הוא משום גזל, מדוע גוים אינם בני מעילה].
(418) שהראה את עושר כבוד מלכותו ויקר תפארת גדולתו, והיה צנוע בתשמיש.
(419) אין זה בב"ר אלא בשמו"ר ט, ז. ומצוי שמכנה את המדרש רבה בשם ב"ר, וכמצויין בגו"א שמות פ"א הערה 51, שנלקטו שם כמה דוגמאות לכך. וראה להלן פ"ג הערה 356.
(420) המשך לשון מנות הלוי [סוף ל:]: "התמיהא שתמה צריכה תיקון, עד שאני אומר אולי מפני זה לא אמרו במדרש רבתי דאחשורוש לבש אותם, דאמרינן התם, רבי לוי אומר בגדי כהונה גדולה הראה להם וכו'. מפני שהוקשה להם מה שהוקשה אל החכם הנזכר".
(421) המשך לשון מנות הלוי: "אמנם בגמרא אמר בהדיא שלבשם ונתעטף בהם [כן הוא בעין יעקב שם]... על כרחך דסבירא להו... כן לבש בגדי הקדש". אך המהר"ל יבאר שאין כוונת הגמרא ללבישת בגדים בפועל, אלא ללבישת המדה המקבילה לבגדי כהונה, וכמו שמבאר והולך [ראה למעלה הערה 404, ולהלן הערה 466]. אך קשה, שאמרו במדרש [אסת"ר ג, ט] "'גם ושתי המלכה' [פסוק ט], אין 'גם' אלא לרבוי, מה זה [אחשורוש] בששה ניסין אף זו בששה ניסין... מה זה בבגדי כהונה גדולה, אף זו בבגדי כהונה גדולה". ואם "בגדי הכהונה" של אחשורוש אינם בגדי כהונה בפועל, אלא

מדריגת כהונה גדולה הנובעת מצניעותו, כיצד אפשר לומר כן על ושתי, הרי היא לא היתה צנועה אלא פרוצה [מגילה יב: "מכדי פריצתא הואי"]. זאת ועוד, דלהלן [לאחר ציון 893] הביא תחילת מדרש זה ["מה הוא בששה ניסין, אף היא בששה ניסין"], וביאר שם [לאחר ציון 895] שהמדרש בא להורות על גנותה של ושתי, שהיה על ושתי להגרר אחר חשיבות בעלה ולהיות טפלה אליו, ולא לחלוק חשיבות מיוחדת לעצמה. ובודאי שאף המשך המדרש [שלא הביא להלן ("מה זה בבגדי כהונה גדולה, אף זו בבגדי כהונה גדולה")] יוסבר באופן דומה, שאיירי בגנותה של ושתי שסירבה להיות טפלה לבעלה. וא"כ איירי בהתנהגות לא ראויה ולא צנועה של ושתי, וכיצד התנהגות בלתי צנועה תהיה מלובשת במדרגת בגדי כהונה גדולה. ויל"ע בזה.

(422) שמדרגת הכבוד נקראת "לבוש" לאדם, שכשם שהמלבוש נקראים "כבוד" [שבת קיג.], כך הכבוד נקרא מלבוש, ונקודה זו תתבאר להלן הערה 466. ואמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ב] "ומלבשתו ענוה ויראה", ובדר"ח שם [מ.] כתב: "ואמר 'מלבשתו ענוה ויראה'. מפני כי המדות האלו חשובות ומפוארות, נותנות לאדם מלבוש של תפארת. שכך הם כל המדות החשובות, תפארת לבעל המדה, כמו שאמרו [אבות פ"ב מ"א] 'איזה דרך ישרה כל שהיא תפארת לעושיה', ולכך אמר 'ומלבשתו'. ועוד, כי לגודל מעלת המדה, שהיא הענוה והיראה, עד שהם מעלות עליונות, כאשר ידוע מענין הענוה והיראה, שייך באלו שתי מדות 'ומלבשתו', כי המלבוש הוא על האדם מבחוץ. כי אלו שתי מדות בפרט הנה מדות אלקיות עד שאינן אנושיים, כמו שידוע למבינים ממעלתם, ושייך בזה 'ומלבשתו'... ומפני מעלתם אמר 'ומלבשתו', כי המלבוש הוא על האדם". ולהלן [ה, א] כתב: "'ותלבש אסתר מלכות' [שם], ולא כתיב 'בגדי מלכות', מפני כי גם ההדיוט יכול ללבוש בגדי מלכות. אבל אסתר שהיתה מלכה, כאשר לובשת בגדי מלכות והיא מלכה, בזה שייך לומר שלבשה מלכות לגמרי. ואצל שאר מלכה שייך לומר 'ותלבש בגדי מלכות', שאף שהיא מלכה, מ"מ אינה ראויה למלכות לגמרי, ולכך לא שייך 'ותלבש מלכות' אצל שאר מלכה. רק אסתר שהיתה ראויה למלכות לגמרי, לכך שייך לומר עליה 'ותלבש מלכות'". **ועוד אודות** שהמדות הן לבוש לבעליהן, כן כתב בנתיב הלשון פי"א [ב, צו.], וז"ל: "כי החטאים לאדם הם נחשבים גם כן מלבוש לאדם, שהאדם מתלבש בחטאים, והם נקראים [זכריה ג, ד] 'בגדים צואים'. ודבר זה תמצא בכמה מקומות שהחטאים הם נקראים 'מלבוש'. והמצות והמדות הטובות גם כן הם מלבוש לאדם, והם מלבוש כבוד לאדם". וכן כתב בנתיב התשובה פ"ב [לפני ציון 32]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פה.] כתב: "כי המדות שהוא יתעלה מתלבש בהן נקרא 'מלבוש' שלו... כי

המדות של הקב"ה נקראים מלבוש שלו, שהוא מתלבש במדותיו". והגר"א [משלי ו, כז] כתב: "יש שני מיני מדות; א', אותן הנולדים עמו בטבעו. ב', אותן שהרגיל את עצמו, והן טבע שני. והמדות נקראות בגדים... וזה שאמרו חז"ל [שבת קיד.] איזהו תלמיד חכם, כל שיכול להפוך חלוקו ללבשו כדרכו, והיינו להרגיל המדות ולהעמידן לפי התורה, ושיהיה דרכו וטבעו ממש, אף שהיה טבעו הפוך". ושם [יא, טז] כתב: "הכבוד אינו רק אם יש בו מדות טובות, וזה שאמר 'רבי יוחנן קרא למאנא מכבדותא'. שידוע שהמדות הן הלבושין, והיינו שהמדות הן מן הנפש הדבקה אל הגוף והן לבושין להנפש העליונה שהוא הנפש השכלית". ושם [כ, טז] כתב: "והמדות המה נקראים בגדים, כמו שנאמר [ויקרא ו, ג] 'ולבש הכהן מדו כו', כמדתו". וראה בספר אור ישראל מאמר ל. וכן הוא בעקידת יצחק שערים מט, עט. והמלבי"ם [תהלים קד, א] כתב: "המדות הם המלבושים, וסימניך 'ולבש הכהן מדו בד'".

(423) פירוש - העדר עונש לאחשורוש אינו בהכרח מורה שלא לבש בגדי כהונה בפועל, שניתן לומר שאכן לבש בגדי כהונה בפועל, ומ"מ לא נענש על כך, וכמו שמבאר והולך.

(424) שאמרו עליו חכמים [מגילה יא:] שנענש מחמת שהשתמש בכלי המקדש. וכן אמרו [נדרים סב.] "כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם, קל וחומר; ומה בלשצר שנשתמש בכלי קודש שנעשו כלי חול... נעקר מן העולם... המשתמש בכתרה של תורה שהוא חי וקיים לעולם, על אחת כמה וכמה". וראה להלן הערה 708.

(425) פירוש - יש חומרה בכלי מקדש על פני בגדי כהונה, שכלי מקדש הם לה', לעומת בגדי כהונה שהם לאדם, וכמו שמבאר והולך.

(426) הוא פרעה נכה [מ"ב כג, כט], והוא שישק מלך מצרים [מ"א יד, כה], ופירש רש"י [שם] "שישק - מצינו במדרש שיר השירים [אסת"ר א, יב] הוא פרעה נכה, ונקרא 'שישק' על שהיה שוקק ומתאוה כל ימיו לכסא השן שהיה לשלמה חתנו, ועכשיו עלה ולקחו". ובמדרש [תנחומא ואתחנן אות א, וילקו"ש אסתר רמז תתרמו] אמרו שפרעה נכה ביקש לישב על כסא שלמה, ולכך בא ארי והכישו. וראה תרגום שני [אסתר א, ב]. ולמעלה הערה 417 הובא שכך הקשה המנות הלוי.

(427) כמובא למעלה הערה 299.

(428) הנה בגדי כהונה נקראים כלי שרת [זבחים יג.], אלא שקודם שנתחנכו לעבודה אין עליהם קדושת כלי שרת, רק קדושת בדק הבית, ומשנתחנכו לעבודה, היינו שהכהן עבד בהם במקדש, נתקדשו בקדושת כלי שרת [תוספות קידושין נד. ד"ה בכתנות]. אך הריטב"א [שם] סובר שלעולם אין על בגדי כהונה קדושת הגוף של כלי שרת,

שאין משתמשים בהם בגופם, ומכשירי עבודה הם, אלא קדושת דמים להם. והמקנה [שם] כתב: "הריטב"א חולק על התוספות וסבירא ליה דבגדי כהונה אין בהם קדושת כלי שרת. ויש להביא ראיה לדברי הריטב"א דבגדי כהונה לאו כלי שרת נינהו, מהא דאמר בפ"ק דמגילה [יב.] 'ואת יקר תפארת', אמר רבי יוסי בר חנינא מלמד שלבש בגדי כהונה. ולא נענש עליהם כמו שנענש כשנשתמש בכלי בית המקדש... מה שאין כן בבגדי כהונה, דאין עליהם תורת כלי שרת, ולכך לא נענש עליהן". ולכאורה דברי המקנה הם כדברי המהר"ל כאן [ראה להלן הערה 709]. **אמנם דיוק לשונו** של המהר"ל מורה שכוונה אחרת מסתתרת בדבריו הקדושים, שכתב "לא נענש אחשורש שלבש בגדי כהונה, **שהם בגדי כהן גדול**, שהוא אדם". ומדוע הוסיף כאן שאיירי בבגדי כהן גדול, דנהי שכך מבאר את דברי הגמרא [כמבואר למעלה הערה 401], אך לשם מה חזר והדגיש זאת כאן, ומה היה חסר אם רק כתב "לא נענש אחשורש שלבש בגדי כהונה, שהם בני אדם", שהרי אף בגדי כהן הדיוט עשויים הם לאדם. ולשונו מורה באצבע, שרק בגדי כהן גדול נחשבים שעשויים לאדם, משום שהם עשויים לאדם מסויים. אך בגדי כהן הדיוט, שאינם עשויים לאדם מסויים, אלא לכל הכהנים, לכך אין הם נחשבים עשויים לאדם, אלא עשויים לכהונה. וסברה זו כתב בגו"א ויקרא פ"ח אות ח [קעו.], וז"ל: "כי תמצא כי כהן גדול ביום הכפורים היה משמש לפני ולפנים בבגדי לבן בלבד [יומא ס.], נמצא כי בגדי לבן הוא מעלה גדולה. ואף על גב דכהן הדיוט משמש בבגדי לבן [יומא עא:], חילוק יש; כי בגדי לבן לכהן הדיוט הוא מפני דהוא משותף לכל הכהנים. אבל בגדי לבן של כהן גדול היו מיוחדים לו, ואסורים לכהן הדיוט להשתמש בו [יומא ס.], ואפילו לשנה אחרת פסולים, שיורה שהם מיוחדים לו. ולא עוד, אלא שמיוחדים לו בזה הפעם בלבד [רש"י ויקרא טז, כג], ולפיכך הוא מעלה גדולה לכהן גדול להשתמש בו". הרי שבגדי לבן של כהן הגדול מורים על מדריגת כהן הגדול, ואילו בגדי לבן של כהן הדיוט מורים על מדריגת הכהונה [כמבואר שם בהערה 88]. לכך רק בבגדי כהן גדול ניתן לומר "הוא אדם", ולא על בגדי כהן הדיוט. וברי הוא שחילוק זה אין לו שום שייכות למחלוקת הראשונים אם בגדי כהונה הם כלי שרת, אלא פנים חדשות באו לכאן; בעבור מי ומה נעשה הדבר, אם בעבור אדם, או בעבור עבודת ה'. **דוגמה לדבר**; הרמב"ן בפרשת תצוה [שמות כח, ב] כתב "והיו הבגדים צריכין עשיה לשמן". והכתב והקבלה [שם פסוק ג] הביא את דברי הרמב"ן האלו, והוסיף: "ולי נראה דלא זו בלבד שהיו צריכים כוונה לשם קדושתן, אף הכוונה לשם בעליהם היו צריכים". וכן בספר פנים יפות פרשת תצוה [שם] כתב שצריך שיעשה בגדי כהן גדול "לשם קדושת

שמונה בגדים דכהן גדול". וכן הוא בשפתי כהן שמות כח, ב. ובשו"ת משכנות יעקב [אור"ח סוף סימן מג] הקשה סתירה בדברי הרמב"ן, דבמלחמות ה' בסוכה פרק קמא [ד. בדפי הרי"ף] כתב להוכיח שלא צריך אריגה לשמה, ואילו בפירושו לחומש כתב שצריך עשיה לשמה. ובספר מנחת יצחק [חלק ז סימן ח] ישב בדעת הרמב"ן שרק בגדי כהן גדול בעי עשיה לשמה [ואלו דבריו בפירושו לחומש], אך בגדי כהן הדיוט אינם צריכים עשיה לשמה [ואלו דבריו במלחמות]. ובשילוב דברי הכתב והקבלה והפנים יפות עולה, שרק בגדי כהן גדול צריכים להעשות לשם בעליהם, לעומת בגדי כהן הדיוט.

(429) לכאורה כוונתו לדבריו להלן [לאחר ציון 707] שהקשה מדוע אחשורוש לא נענש על מה שנשתמש בכלי המקדש [הובא בהערה 417]. אך שם לא עסק בבגדי כהונה, וכאן לא עסק בכלי המקדש. ואולי כוונתו לדבריו הבאים בביאור דברי המדרש הסמוכים, שביאר את מעלת בגדי הכהונה [לאחר ציון 462].

(430) "פירוש, אוצרות" [מתנות כהונה שם]. וכן יבאר בסמוך. וראה להלן ציון 894.

(431) "מיני כיבודים שצריך להוצאה גדולה" [מתנו"כ שם].

(432) יבאר תחילה את הדעה הראשונה במדרש ["ששה ניסין היה פותח וכו'", והיא דעת דבי רבי ינאי ורבי חזקיה].

(433) מקורו בילקו"ש ח"ב סימן תתרמו, שאמרו שם: "ששה תסבריות היה מראה להם בכל יום, שכן הוא אומר 'עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו', הרי ששה". דוגמה לדבר; על הפסוק [שמות א, ז] "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד וגו'", דרשו חכמים [שמו"ר א, ח] "שהיו יולדות ששה בכרס אחד". ובגו"א שם אות ה כתב: "ומה שאמר 'ששה', למדו... 'פרו' א', 'וישרצו' ב', 'וירבו' ג', 'ויעצמו' ד', 'במאד' ה', 'מאד' ו'". הרי שש התיבות של הפסוק לימדו על "ששה בכרס אחד", וכך שש התיבות שבפסוקנו מלמדות על "ששה ניסין היה פותח ומראה להן". וראה הערה הבאה.

(434) בא לפרש הטעם שאחשורוש פתח להם ששה אוצרות, דלאחר שהראה מקורו בקרא, מעתה בא לבאר עומקו של דבר. וכן עשה בביאור "שהיו יולדות ששה בכרס אחד" [ראה הערה קודמת], דלאחר שהראה [בגו"א שמות פ"א אות ה] מקורו בקרא, שאל: "ואם תאמר, למה ילדו ששה בכרס אחד, ולא פחות ולא יותר".

(435) יש להבין, מדוע כתב כאן "כי אל השם יתברך הארץ ומלואו", הרי בלא"ה מוסיף "שנברא בששת ימים" [והולך לבאר שכנגדם יש ששת האוצרות], ודל מהכא ש"אל השם יתברך הארץ ומלואו". ויש לומר, שבא להדגיש שאין הקב"ה אומן שמצא סממנים וברא את העולם, דאז קיי"ל אומן אינו קונה בשבח הכלי [שו"ע חו"מ סימן שו ס"ב,

וקצה"ח שם סק"ד]. אלא הקב"ה השפיע את העולם יש מאין בששת ימים, ושפע זה בהכרח בא מאוצרותיו יתברך. והדגשה זו נעשית על ידי שמרמז לפסוק "לה' הארץ ומלואה" [תהלים כד, א], ואמרו חכמים [ר"ה לא.] "בראשון מה היו אומרים, 'לה' הארץ ומלואה', על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו". הרי פסוק זה מורה על בעלותו של הקב"ה על העולם, וזאת משום שברא הכל יש מאין מאוצרות השפע שלו, ולא שמצא סממנים טובים. והם דברי חכמים [ב"ר א, ט] "פילסופי אחד שאל את רבן גמליאל, אמר ליה צייר גדול הוא אלקיכם, אלא שמצא סממנים טובים שסייעו אותו; תוהו, ובוהו, וחושך, ורוח, ומים, ותהומות. אמר ליה, תיפח רוחיה דההוא גברא, כולהון כתיב בהן 'בריאה'; תוהו ובוהו, שנאמר [ישעיה מה, ז] 'עושה שלום ובורא רע'. חושך, 'יוצר אור ובורא חושך' [שם]. מים, 'הללוהו שמי השמים והמים' [תהלים קמח, ד], למה, ש'צוה ונבראו' [שם פסוק ה]. רוח, 'כי הנה יוצר הרים ובורא רוח' [עמוס ד, יג]. תהומות, 'באין תהומות חוללתי' [משלי ח, כד]". נמצא שדברי רבן גמליאל מסתייעים מהמקרא "לה' הארץ ומלואה".

(436) "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי וגו'" [שמות כ, יא]. ובבאר הגולה באר הששי [קפט.] כתב: "העולם הזה הגשמי גם כן נברא בששה ימים... וכנגד זה אמר [פסחים צד.] כי העולם הוא ששת אלפים פרסה". ובדר"ח פ"ב מי"א [תשצג:] כתב: "ותדע כי העולם הזה אשר ברא השם יתברך, בריאתו הוא בשווי, ולא יצא מן המצוע... ויורה זה מה שנברא בששה ימים, כי אות וי"ו מורה על השווי... שהיא עומדת כמקל זקוף בשוה... לא תמצא זה בשאר אותיות". **ויש מקום** לעיין בזה, כי הרבה פעמים מצאנו שימי הבראשית הם שבעה ימים, ולא ששה, וכמו שנפוץ עד למאוד בספרי המהר"ל שמחמת כן מספר שבע מורה על טבע. וכגון, בסמוך [לאחר ציון 508] כתב: "עשה ז' ימים בשושן הבירה... כנגד העולם שנברא בשבעה ימי בראשית". ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "מפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] הביא את דברי הגמרא [ערכין יג:] שכנור שהיה במקדש היה של שבעה נימין, וכתב שם: "כי השיר מורה על שלימות... כי שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העוה"ז מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". וכן כתב בדרשת

שבת תשובה [פב:]: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ב [מח:], שם פי"ט [רפח:], גבורות ה' פ"מ [קנד:], שם פמ"ז [קפד:], ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], ועוד. וראה להלן פ"ה הערה 529. ובחז"ל גופא מצינו כפילות זו, כי בסנהדרין לח. אמרו "'חצבה עמודיה שבעה' [משלי ט, א], אלו שבעת ימי בראשית". ומאידך גיסא אמרו בכל מקום "ששת ימי בראשית" [ברכות לד: "יין משומר בענביו מששת ימי בראשית", ועוד]. ותוספות [סנהדרין לח. ד"ה חצבה] כתבו: "בשבעה ימים נברא העולם, שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה עד שבא שבת בא מנוחה". וצ"ב מתי הבריאה מתייחסת לששה ימים, ומתי לשבעה ימים.

(437) אודות שלכל יום יש מזונות משלו, כן אמרו חכמים [סוטה מח:] "כל מי שיש לו פת בסלו, ואומר מה אוכל למחר, אינו אלא מקטני אמנה", ובח"א שם [ב, פז.] כתב: "כיון שכתיב [תהלים סח, כ] 'ברוך ה' יום יום', והוא יתברך מפרנס בריותיו כל יום ויום, וא"כ מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר הרי זה מקטני אמנה, שאין מאמין שהוא יתברך מפרנס עולמו, שאם היה מאמין בו לא היה מסתפק מה אוכל למחר". ופירושו, שלכל יום ויום יש את מזונותיו משלו. ולכך מי שיש לו פת בסלו, ודואג על מזונות המחר, הרי זו דאגה המביעה חוסר אמונה, כי דואג על דבר שלא שייך אליו להיום. וכן אמרו חכמים [יבמות סג:] "אל תצר צרת מחר, כי לא תדע מה ילד יום". הרי כל יום הוא יחידת זמן העומדת לעצמה. ובבאר הגולה באר הרביעי [תנא:] כתב: "ובכל יום ויום הקב"ה מחדש מעשה בראשית, לכך נחשב כל יום לבריאה בפני עצמה". וראה גו"א שמות פי"ח הערה 280, נתיב התשובה פ"ז הערה 32, ודר"ח פ"ג מי"ז הערה 2031.

(438) זו נקודה שיחזור עליה הרבה פעמים בסמוך. וכגון, להלן [לפני ציון 499] כתב: "כי אחשורש מפני שהיה מולך בכל העולם, לכך מלכותו שהוא מלכות דארעא הוא כעין מלכותא דרקיע, לכך כל עניין הסעודה הזאת לעשות מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע, כמו שיתבאר דבר זה". וכן "כל סעודתו של אותו רשע שיהיה מלכות דארעא כמלכות דרקיע לגמרי, כמו שאמרנו" [לשונו להלן לפני ציון 581]. וכן "כלל הדבר, כי עשה אחשורש סעודה שיהיה מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע" [לשונו להלן לפני ציון 616]. ולהלן פסוק י [לאחר ציון 986] כתב: "הנה תמצא כי כל כוונת אחשורוש שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע". וכן כתב להלן פסוק יג. וראה להלן הערות 483, 499, 613, 681, 703, 751, 830, 839, 939, 987, 1206, ולהלן פ"ג הערה 142.

דוגמה לדבר; בספר מגיד משרים [עמודים ג-ד] כתב שכאשר צדיק מגיע לגן עדן, נותנין לו ק"פ ימים לדרוש ברבים את התורה שלמד בעולם הזה, וסמך כן על הקרא "בהראותו את עושר כבוד מלכותו ימים רבים שמונים ומאת יום" [ראה בספר אבן שלמה פ"י סעיף כח, ושם הגהה אות כז]. ודבר זה מורה באצבע שסעודת אחשורוש למטה היא כעין מלכותא דרקיעא.

(439) אודות שהעולם הזה מוגדר על פי ששת הרחקים האלו, כן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תריג.], וז"ל: "וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבעה הצדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין הגשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "זה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים, יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים... אלו הם שש צדדי העולם". ושם פמ"ו [קעה.] כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ושם פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפג:] כתב: "הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "וידוע השששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש] כתב: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בח"א לב"מ פד: [ג, לו.], וח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]. וראה הערה הבאה, להלן הערה 929, ופ"ה הערות 115, 125.

(440) נראה כוונתו היא שששת כיווני העולם אינם דבר מקרה, אלא הם גדר הגשם [כמבואר בהערה הקודמת], וכי הם מקבילים לשש ספירות התחתונות [ללא תפארת], וכמו שכתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] שמזרח כנגד חסד, מערב כנגד גבורה, דרום כנגד נצח, צפון כנגד הוד, מעלה כנגד יסוד, ומטה כנגד מלכות [והאמצעי כנגד תפארת, ואין האמצעי נכלל בששה צדדין]. וששת האוצרות הם כנגד שש הספירות. וראה ברמב"ן בראשית א, ג, שכתב: "ובפנימיות הענין יקראו ימים הספירות האצולות מעליון, כי כל מאמר פועל הויה תקרא יום, והיו ששה, כי לה' הגדולה והגבורה". ורבינו

בחיי [במדבר י, לה] כתב: "ידוע כי שש ספירות פעלו בששת ימי בראשית, כל ספירה וספירה ביומה. כגון שתאמר יום ראשון הבינה, ויום שני החסד, ויום שלישי הגבורה, וכן כולן, עד שנכנס יום שביעי, והוא היסוד".

(441) כי מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, וכפי שכתב לטעמו הראשון. נמצא שמבאר שני טעמים מדוע יש במלכותא דרקיעא ששה אוצרות; (א) כנגד ששה ימי הבריאה. (ב) כנגד ששה כיווני עולם. וכבר השריש בתפארת ישראל ר"פ כו "כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים". וכן כתב בדרוש על התורה [כג:], וז"ל: "כי הזמן והמקום שייכים ומתייחסים זה לזה, שהמקום הוא בארץ, והזמן הוא תולה במערכת השמימי וגלגליו". לכך טעמו הראשון העוסק בששת הימים, וטעמו השני העוסק בששת הכיוונים, אינם אלא שני צדדים של מטבע אחת [ראה להלן הערה 932, ופ"ג הערה 260]. ולהלן [ציון 895] הזכיר שם את דבריו כאן. **ואם תאמר**, הרי לכל יום יום יש אוצר משלו, וסך כל הימים הם ששה אוצרות, ומדוע אחשורוש פתח להם ששה אוצרות **בכל יום** [קושית ידידי הרב שאול ג'נוגלי שליט"א]. אמנם שאלה זו מתיישבת ברווחה על פי מה שיסד בגו"א במדבר פ"ח אות ג [קטז:], וז"ל: "וכן תמצא במדרש בראשית רבה [ג, ו] פרשת 'וירא האור' [בראשית א, ד], שאמר שם כי האור הראשון לא היה משמש רק שלשה ימים, וברביעי נתלו המאורות. ומקשה, והא כתיב [ישעיה ל, כו] 'ואור החמה יהיה כאור שבעת הימים', דמשמע שהיה משמש כל שבעה ימים. ומתרץ דלא היה משמש רק שלשה ימים, ואמר עליהם 'כאור שבעת הימים', כאדם האומר דבר זה אני מצניע לשבעת ימי המשתה, ואף על גב שאינו לכל ז' ימי משתה, אלא ליום אחד, עד כאן. וכל ענין זה מפני כי שבעת ימי בראשית כלל אחד, ולפיכך דבר שהיה במקצת הימים, יאמר שהיה בכולם, כי כל הימים דבר אחד. כמו שיאמר האדם 'הסכין חותך', אף על גב שאין חותך רק חוד הסכין, ולא כל הסכין. ולא יאמר 'חוד הסכין חותך', אלא כיון שכל הסכין אחד, יאמר שפיר 'הסכין חותך'". ובפרקי מבוא לנשמת חיים [עמוד 36] כתבו על כך: "כאילו אתה אומר כל יום מן השבעה יש בו תוכן השבעה, משום שמהות אחת לכל השבעה, וביחס למהות אין התחלקות ואין הריבוי מוסיף במהות. נמצא שכל יום קרוי שבעת ימי המשתה, וכל יום משבעת ימי בראשית נקרא שבעה". ולפי דברים אלו מתבארים דבריו כאן. וראה להלן הערה 511, ופ"ה הערות 113, 530.

(442) למעלה [לפני ציון 431] הביא שהמאן דאמר השני הוא רבי חייא בר אבא, וכאן כותב פעמיים שהוא רבי חמא. אך צ"ל "רבי חייא בר אבא", כי כן הוא במדרש [שמו"ר ט, ז, ואסת"ר ב, א].

(443) הוא המאן דאמר הראשון ["ששה ניסין היה פותח ומראה להן וכו'"].
(444) שאז עושרו שמור עמו, והוא תמידי [יבואר להלן].
(445) ואם תאמר, הרי למעלה [לאחר ציון 369] ביאר בהרחבה שעושר המונח באוצרו אינו עיקר העושר, ועליו אמרו חכמים [סנהדרין כט:] "עכברא דשכיב אדינרי". אמנם תשובתך בצידו, שבהמשך יבאר שכאשר העושר מונח באוצרו אז "מזה יוכל האדם לעשות הוצאה תמידית".
(446) לשונו בנתיב הנדיבות פ"א: "העושר נראה בוויתור, כאשר הוא מוציא ממון, כי מה בין העשיר ובין העני כאשר הממון הוא בביתו, אבל מעלת העושר נראה בהוצאה" [הובא למעלה הערה 374]. ואמרו חכמים [ב"מ מב.] "לעולם יהא כספו של אדם מצוי בידו, שנאמר [דברים יד, כה] 'וצרת הכסף בידך'", ופירש רש"י שם "מצוי בידו - לא יפקידנו לאחרים במקום אחר, שאם תזדמן לו סחורה לשכר, יהא מזומן לו". ובח"א שם [ג, כא.] כתב: "אך קשיא לי, דסברא הזאת לא מצאנו דיליף ליה מקרא, שהרי זה כל אדם יודע. ויראה לי לומר, משום שכשהוא בידו הוא סימן ברכה, כי העני והעשיר שניהם שוים כשאין הכסף ביד העשיר, והוא גם כן עני. לפיכך כאשר יהיה בידו הוא סימן ברכה טפי".
(447) לשונו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.]: "כי אין ראוי שיהיה לאדם קנין מעלה בעושר. הרי כל המעלות מעלתם כאשר האדם קונה אותם, ואין מעלת העושר רק בהוצאה, שמוציא הממון. בזה נראה כי אין קנין מעלה בעושר" [הובא למעלה הערה 370].
(448) למעלה [לפני ציון 369], שכתב: "'בהראותו את את עושר כבוד מלכותו'". ופירוש זה כי בסעודה הזאת היה מראה כבוד עשרו כאשר היה מראה ההוצאה שהיה לו במשתה הזה. ולכך אמר 'כבוד עושרו', כי העושר אשר מונח באוצרו, אין העושר כבוד לו. ולכך קראו אותו [סנהדרין כט:] 'עכבר דשכיב אדינרי' מי שמניח עושרו באוצרו. וקראו 'עכברא דשכיב אדינרי', כי אין לך דבר מיאוס רק העכבר, וכן הוא מאוס המאסף את העושר ואין משתמש בו להוצאה. ומה שהוא מאוס המאסף העושר באוצרו, כי עיקר העושר הוא הכבוד שיש בעושר, ואין הכבוד רק אצל אחרים ולא אצל עצמו, ולפיכך אין כבוד כאשר העושר הוא באוצרו. ואדרבה, מאוס הוא, כי הוא הפך הכבוד כאשר אין מוציא העושר לאחרים, ואשר הוא הפך הכבוד הוא מאוס בודאי".
(449) הנה לא כתב "ואין בזה כבוד תמידי", אלא "ואין בזה כבוד התמידי", לאמור שמהות הכבוד היא היותה תמידית. וכן בנתיב התורה פי"א [תנח:] כתב: "כי קרבן תמיד הוא כבוד השם יתברך ביותר, מפני שהוא תמיד, ואינו בזמן מיוחד כאשר הם שאר

הקרבנות". ונראה ביאורו, שכאשר הדבר הוא תמידי ממילא אין זה מקרי, אלא דבר שבעצם ["כי המקרה לא יתמיד" (לשונו בתפארת ישראל ר"פ טז)]. מה שאין כן אם הוא לשעה, אזי אין בכך יציאה מ"מקרה". ובתפארת ישראל פמ"א [תרמא:] כתב: "עדיין יש לחשוב כי אף שאין ראוי שיהיה המציאות הכללי במקרה, אבל מציאות הפרטיים יחשבו שהם במקרה... הודיע לנו כי אף מציאות הפרטיים אינם במקרה כלל, וציונו לכבד את האבות [שמות כ, יב]. ואם היו התולדות הפרטים במקרה קרה, אין כאן כבוד אבות". הרי שהכבוד לא ניתן על דבר מקרי. ובנתיב העבודה ר"פ ד כתב: "כי כל מקרה הוא לזמן ולשעה, ואינו תמידי. אבל דבר שאינו מקרי, הוא תמידי... וענין קביעות המקום לתפלה, מפני כי קביעות המקום מורה שאין התפלה שלו במקרה, כי המקרה אין לו קביעות. ואם יושב פעם אחד במקום זה ופעם במקום אחר, דבר זה אינו קביעות כלל, ואין זה דביקות בעצם, רק מקרה קרה". **ואם תאמר**, הרי אמרו חכמים [מגילה טז:] "תעלא ["שועל" (רש"י שם)] בעידניה סגיד ליה ["אם תראה שעתו מצלחת" (רש"י שם)]", הרי שיש להעניק כבוד על דבר מקרי ומזדמן. אך זה לא קשיא מידי, דאדרבה, ממקום שבאת מוכח שאין כבוד למקרי, שזה גופא ההדגשה במאמר זה, שאף על פי שהשועל מופקע מכבוד ["ולא ראש לשועלים" (אבות פ"ד מי"ח)], וגם כאשר השעה משחקת לו הוא עדיין שועל, מ"מ עצה טובה קמ"ל שכאשר השעה מצלחת לו כדאי להשתחוות אליו. הרי שיש להשתחוות לו לא מחמת שהוא ראוי לכבוד, אלא למרות שאינו ראוי לכבוד.

(450) אודות אוצרות המלכים, הנה נאמר [קהלת ב, ח] "כנסתי לי גם כסף וזהב וסגולת מלכים וגו'", ופירש רש"י שם "וסגולת מלכים - גנזי מלכי זהב וכסף ואבן יקרה, שהמלכים מסגלים בגנזיהם". ורש"י [שמות יט, ה] כתב "והייתם לי סגולה - אוצר חביב, כמו [קהלת ב, ח] 'וסגולת מלכים', כלי יקר ואבנים טובות שהמלכים גונזים אותם". וכן כתב רש"י [שיה"ש ה, יא] "'כתם' הוא לשון סגולת מלכים, שאוצרין בבית גנזיהם".

(451) בבחינת "אדם אוכל פרותיהם בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא" [פאה פ"א מ"א]. ומדבריו משמע שהעושר המונח באוצרות המלכים הוא דבר תמידי. אמנם זהו ביחס להוצאות שהן לפי שעה, אך ביחס לעושר התורה נחשב עושר המלכים לדבר זמני, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכה:], וז"ל: "כי ראוי שיהיה עושר של תורה יותר [מעושר המלכים], כי התורה הוא דבר מקוים ונצחי, והעושר של נכסים אינו נצחי... שכל עושר מלכים דבר ששייך בו ההפסד, ואילו התורה לא שייך בו הפסד... מאחר שסופו של קנין של מלכים להבטל, לא מקרי זה 'עושר' כמו שיקרא עושר של בעל תורה".

(452) בא לבאר טעם נוסף מדוע לדעת רבי ינאי ורבי חזקיה אין לטעון על עושר אחשורוש המונח בששת האוצרות ש"הם מונחים כאבן דומם", אלא הוא עושר חשוב. ועד כה ביאר שאין לטעון כן משום ש"מזה יכול האדם לעשות הוצאה תמידית", ומעתה יבאר שעושר זו מורה על ברכת ה', וכמו שמבאר.

(453) שהרי ששת האוצרות האלו מקבילים לששת אוצרות העליונים שמהם ה' השפיע את ששת ימי הבראשית וששת כיווני העולם [כמבואר למעלה לאחר ציון 434], ולכך ששת אוצרותיו של אחשורוש מורים על ברכת ה' המעשירה. ובנצח ישראל פ"ה [צו.] כתב: "ודע, כי העשירות הוא מצד... 'ברכת ה' היא תעשיר', והוא מבורך. ומפני שזכה לברכה מאת ה', זוכה לעושר מצד הברכה בלבד, שהוא מבורך מן השם יתברך... כמו שהיו האבות מבורכים, ובשביל זה זכו לעושר".

(454) כמו שלשת האבות [רמב"ן בראשית כה, לד], משה רבינו [נדרים לח.], רבי אליעזר בן עזריה [שבת נד:], רבי אלעזר בן חרסום [יומא לה:], רבי [ב"מ פה.], רב אשי [גיטין נט.], רבי טרפון [נדרים סב.], רב חסדא [מו"ק כח.], נקדימון בן גוריון [כתובות סו:], רבי עקיבא [נדרים נ.], ועוד. והרמב"ן [בראשית כה, לד] כתב: "ואם יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים בענין העושר, אין זה באותם שנתברכו מפי הקב"ה, כי [משלי י, כב] 'ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה'".

(455) מדגיש בזה שיש עושר שאינו גשמי, אלא שבא מברכת ה', והראיה שיש הרבה צדיקים שנתברכו בעושר [ראה למעלה הערה 396]. ולמעלה בפתיחה [לפני ציון 133] כתב: "כי יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי ה' אשר נוהג עם הצדיקים ועם הרשעים. כי השם יתברך נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבא הצדיק ויטול מן הרשע. ומה שאינו נותן לצדיק רק על ידי רשע, בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר ומאסף אותו, אשר דבר זה מדה מגונה להיות עינו חסר לאסוף עושר. ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע. ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר כל כך, כאשר אינו מבקש ורודף אחר העושר, רק הרשע מוכן לזה". וזה לא יסתור לדבריו כאן, כי לא שלל שם את העושר מהצדיקים, אלא כתב שם ש"הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע, ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר **כל כך**". ואברהם אבינו יוכיח, שלא רדף אחר העושר [כמבואר בפתיחה הערה 136], ונתברך בעושר [כמבואר ברמב"ן בראשית כה, לד]. וראה למעלה בפתיחה הערות 137, 157, להלן פ"ג הערה 75, ופ"ח הערות 29, 31, 39.

(456) כאשר הוא מונח באוצרות כאבן דומם.

(457) פירוש - אין לטעון על העושר שהוא מונח כאבן דומם, כי מעלתו היא שהוא מורה על ברכת ה' שנתברך בה.
(458) כי אין זה כולל כל סוגי העושר, כפי שכוללת סעודת ארץ ישראל, וכמו שמבאר.
(459) לשונו בח"א לב"ק לב. [ג, ה:]: "'שלחן של מלכים', כלומר שיש בשלחן של מלכים כל תענוג". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קכד.] כתב: "וזה שאמר [שם] 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שלא יתאוה לעושר של מלכים. כי עיקר המלכות הוא העושר, ולכן אמרו 'שלחן של מלכים', וכמו שאמרו ז"ל במסכת בבא בתרא [כה:] 'הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון'. הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב [ראה למעלה הערה 384]. ועל זה אמר 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שאף אם יש למלכים רבוי עושר, מכל מקום התורה יש בה יותר עושר". ורש"י [שמות כה, כד] כתב: "זר זהב - סימן לכתר מלכות, שהשולחן שם עושר וגדולה, כמו שאומרים 'שולחן מלכים'". והבטוי "שולחן מלכים" נמצא כמה פעמים בגמרא [יבמות כד:, שם מו., שם עו., ע"ז לח., שם נט., ושם סח:]. וראה להלן פ"י הערה 33.
(460) פירוש - בספר מ"א פרק י מסופר בהרחבה רבה אודות העשירות המופלגת שהיתה לשלמה, ובתוך התיאור הזה נאמר [שם פסוק ה] "ומאכל שלחנו ומושב עבדיו ומעמד משרתיו ומלבושיהם ומשקיו ועלתו וגו'". ומתוך שנקרא פירט את שלחנו של שלמה, מוכח מכך שעשירות המלך מתבטאת בעיקרה בשלחנו. ובא לבאר מדוע הוראת העושר נעשית באמצעות סעודת ארץ ישראל, ולא באמצעות אוצרות ארץ ישראל. ועל כך מבאר שהעושר מתבטא ב"ענין שלחנו", שהוא "שלחן מלכים מפרנס הכל".
(461) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ט [רפו.], וז"ל: "אמנם השמיטה שהיא לארץ, מה שלא נמצא לשום ארץ, ודבר זה מצד הארץ עצמה, כי ראוי לארץ השמיטה. וזה כי ארץ ישראל אשר לא תחסר כל בה, והיא הארץ השלימה בכל, כמו שאמר הכתוב עליה [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא תחסר כל בה', ודבר זה כנגד שאר ארצות שהם חסרים, אך ארץ ישראל בלבד שאינה חסירה, והיא שלימה. והדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה". ובגבורות ה' ס"פ כד כתב: "מה שאמר [שמות ג, ח] 'אל ארץ זבת חלב ודבש' הוא ענין אחר, כי החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים. לומר, כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד, וכדכתיב 'זבת חלב ודבש', שהוא ברבוי. ושאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד, אינו מוכן להפכו, ובארץ אינו כך, רק הכל הוא ברבוי, ואף כי הם הפכים". ובבאר הגולה באר הששי [שג.] תלה את "לא תחסר כל בה" בכך שא"י היא באמצע העולם, שכתב: "הרי היא ארץ 'אשר לא תחסר כל

בה', אם כן ארץ ישראל שייך בה כל. ואי אפשר שיהיה זה רק דבר שהוא באמצע, שהוא כלול משני קצוות, כאשר הוא ידוע. לכך לארץ ישראל יש סגולת האמצעי. כי יש ארץ מסוגל לדבר זה, ויש ארץ מסוגל לדבר אחר, כאשר הדברים הם מחולקים. אבל ארץ ישראל יש בו הכל, וזהו מסגולת האמצעי". ובדרוש על התורה [כ:] כתב: "ומה שנתנה להם ארץ ישראל, שיש בה כל הברכות הגופניים, לא מצד הטובות הגופניים אשר בארץ נתנה להם, רק בשביל שזכו למדריגת התורה, ועם התורה שהיא הכל, לא חלק, ראוי להיות הכל. וכן הדברים האלו שהם בא"י, ארץ הקדושה, נמצאו בה מצד שראוי שימצא בה הכל. וזה שאמר הכתוב 'ארץ חטה וגו' ארץ אשר לא תחסר כל בה', ר"ל כי מה שימצאו בארץ אלו הדברים, לא מצד שהארץ מיוחסה וראויה לדברים הגופניים, רק מצד שהיא ארץ אשר מהראוי לא תחסר כל בה. ואחר שקבלו התורה שהיא ההכל, ראויה להם כמו כן ארץ ישראל, אשר לא תחסר כל בה". ובנצח ישראל ר"פ נ [תתי.] כתב: "לענין הברכה, אין ספק שיהיה ברכת הארץ הקדושה בכל, שהיא מוכנת לברכה בכל", ושם הערה 9. ורבינו בחיי [דברים ח, ט] כתב: "ארץ אשר לא במסכנות - הארץ שהיא מלאה כל טוב, כגן ה' כארץ מצרים, והיא חסרה ממקצת הדברים הנמצאים במקומות זולתם, הנה יושביה אוכלים לחם במסכנות. ולכך ישבח הכתוב הארץ הקדושה שאין בה חסרון שום דבר בעולם, כי לא ימצא שום דבר למאכלו של אדם בשאר ארצות שלא ימצא בארץ, ויש שימצא בארץ ולא ימצא בשאר ארצות, זהו 'לא תחסר כל בה'". ובספרי [דברים ח, ט] אמרו "'וראש עפרות תבל' [משלי ח, טו], זו ארץ ישראל... שנאמר [שם פסוק לא] 'שם משחקת בתבל ארצו'. למה נקרא 'תבל' שמה, שהיא מתובלת בכל. שכל הארצות, יש בזו מה שאין בזו, ויש בזו מה שאין בזו. אבל ארץ ישראל אינה חסירה כלום, שנאמר 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'". וראה הערה הבאה.

(462) בבחינת [שבת קנג.] "כלום חסר לבית המלך". ומתבאר מדבריו שיש בארץ ישראל הכל, לא תחסר בה דבר, ולכך "שלחן מלכים" יכול להתקיים רק בסעודת ארץ ישראל. וכן אמרו חכמים [ברכות לו:] "אין ארץ ישראל חסרה כלום, שנאמר [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'". וכן אמרו [קה"ר ב, ח] "אדריאנוס שחיק טמיא שאל את רבי יהושע בן חנינא, כתיב בתורה 'ארץ אשר לא במסכנות וגו', יכול את מייתי לי תלת מילין דאנא שאיל. אמר ליה, ומה אינון. אמר ליה, פלפלין ופוסיאנין ומטקסא. אייתי פלפלין מן נצחנה, ופוסיאנין מן ציידן, ומטקסא מן גוש חלב". אמנם פשטות לשון הרמב"ן [דברים ח, ט] לא משמע כן, שכתב: "וטעם [שם] 'אשר אבניה ברזל', כי במקום אשר תחשוב ששם אבנים, שם תמצא ברזל, כי מעפרה יוקח.

ובשרם כי בארץ ישראל מחצב נחשת וברזל, שהם צורך גדול ליושבי הארץ, ולא תחסר כל בה. אבל מוצא הכסף והזהב איננו חסרון בארץ". ומשמע מכך שאין בארץ ישראל הכסף והזהב, רק שאין זה נחשב לחסרון מפאת שאין בהם צורך גדול ליושבי הארץ. וכן הרד"ל בהגהותיו לפרקי דרבי אליעזר פ"ב אות ה כתב: "לא ראיתי מוזכר בשום מקום עוד שהיו נמצאים בארץ ישראל מחצבי זהב וכסף". ובהגהותיו המורחבות יותר בשולי העמוד [אות ג] הוסיף: "ולא הוזכר בתורה בשבח הארץ כי אם 'אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצוב נחושת'... ואלמלי היה נמצא בה מחצבי זהב וכסף, לא היה שתיק קרא מלשבח בה". אמנם אין ראיה מוכחת מלשון הרמב"ן, שאפשר לומר שבא לבאר מדוע הפסוק לא הזכיר את הזהב והכסף [על הצד שהם נמצאים בא"י], ועל כך מיישב שהשבח של ארץ ישראל הוא שלא חסר בה הדברים שהם צורך גדול, אך המצאות הזהב והכסף אינה נכללת בשבח זה, כי אף אם לא היו בהארץ, לא היה העדר זה נחשב לחסרון.

(463) לשונו למעלה [לאחר ציון 373]: "מה שהוא מאוס המאסף העושר באוצרו, כי עיקר העושר הוא הכבוד שיש בעושר, ואין הכבוד רק אצל אחרים ולא אצל עצמו, ולפיכך אין כבוד כאשר העושר הוא באוצרו".

(464) כמו שנאמר [בראשית לא, א] "וישמע את דברי בני לבן לאמר לקח יעקב את כל אשר לאבינו ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה", ופירש הרשב"ם שם "הכבוד - עוצם ממון, כמו [בראשית יג, ב] 'ואברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב'". ובנתיב הנדיבות פ"א כתב: "כי העושר הוא כבוד האדם, וכמו שאמר הכתוב [בראשית לא, א] 'ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד'. וכמו שאמרו במסכת קידושין [מט:], איזהו עשיר, כל שמכבדין אותו מפני עושרו, הרי העושר הוא כבוד האדם. והעושר נראה בוויתור, כאשר הוא מוציא ממון, כי מה בין העשיר ובין העני כאשר הממון הוא בביתו. אבל מעלת העושר נראה בהוצאה". ובדר"ח פ"ד מ"א [כח:] כתב: "העושר בו הכבוד, הרי בני לבן אמרו 'ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד הזה'. ובפרק האיש מקדש איזה עשיר, כל שבני עירו מכבדין אותו בשביל עושרו, וכבר בארנו זה". וראה נצח ישראל פ"ה [צז.], ושם הערה 198. ובחי"א לגיטין נו. [ב, קב.] כתב: "כי העושר הוא הכבוד, כמו שאמרו 'על מנת שאני עשיר', כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו, כי אין כבוד וגדולה בלא עושר". ובחי"א לשבת קיט. [א, ס:] כתב: "העושר הוא הכבוד, והכבוד הוא העושר, כמו שבארנו פעמים הרבה". ובחי"א לב"מ קיד. [ג, נו.] הוסיף בזה"ל: "המעלה שיש לו כאשר יש לו עושר, שיש לו הכבוד אשר ראוי אל החכמים, שנאמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו'". וכן הזכיר בקצרה בחי"א לשבת סב: [א, לז:], וחי"א לב"מ נט. [ג, כו.]. ובב"ר [עג,

יב] אמרו "אין כבוד אלא כסף וזהב, שנאמר [נחום ב, י] 'בוזו כסף בוזו זהב ואין קצה לתכונה כבוד מכל כלי חמדה'" [הובא למעלה הערה 374].

(465) לא מצאתי לשון זו בגמרא ובעין יעקב, אלא "רבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותי'" [שבת קיג., שם קיג:, וסנהדרין צד.]. וראיה זו [שהכבוד הוא על ידי מלבושים] הביא כמה פעמים, וכגון, בדר"ח פ"ד מ"א [ל.] כתב: "אמר בפרק אלו קשרים [שבת קיג.] 'וכבדתו מעשות דרכך' [ישעיה נח, יג], 'וכבדתו' שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה. ועוד אמר שם [שבת קיג:] 'ותחת כבודו' [ישעיה י, טז], ולא כבודו ממש, כי הא דרבי יוחנן קרי למאני מכבדותיה, הרי לך כי המלבושים הם כבודו". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלד.] כתב: "כאשר האדם מעוטף בבגדו הוא דרך כבוד, כמו שהחשוב שיושב מעוטף בבגדו דרך כבוד... וכדקרי למאני מכבדתיה, ודבר זה אין צריך לפרש". וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [ש:], באר הגולה באר הרביעי [שפח.], נר מצוה [קיט.], ח"א לשבת כג: [א, ז:], שם קמ: [א, עו.], ח"א לכתובות קה: [א, קסב:], ח"א לגיטין סח: [ב, קכט.], ח"א לב"ב נז: [ג, פב.], שם עד. [ג, קג.], ח"א למנחות מג: [ד, עט.], גו"א בראשית פ"ט אות טז, ושם דברים פ"ח אות ד, ועוד. וראה להלן פ"ו הערה 145.

(466) לשיטתו למעלה [הערות 404, 421] שאחשורוש לא לבש בגדי כהונה בפועל, אלא לבש בגדים מפוארים, ובזה הגיע למעלת כבוד הקרויה "בגדי כהונה". ומוכח כן, שהרי רבי לוי לא הזכיר כלל שלבש בגדי כהונה גדולה, אלא שהראה להם בגדי כהונה גדולה, וכפי שציין זאת למעלה [לאחר ציון 419]. ונמצא, שכשם שהבגדים נקראים כבוד, כך הכבוד [שהיה לאחשורוש] נקרא בגדים [וכבוד אלקי נקרא "בגדי כהונה"]. וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"א [כט:], וז"ל: "הכבוד הוא מלבוש האדם... שהכבוד מתלבש בו האדם, ונחשב הכבוד כמו מלבוש לאדם. כמו שאמר בפרק אלו קשרים... דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה... הרי לך כי המלבושים הם כבודו. ולפיכך גם כן הכבוד נחשב כמו מלבוש לאדם, וכדכתיב [בראשית כ, טז] 'והנה לך כסות עינים', ותרגם אונקלוס 'הא לך כסות דיקר וגומר'. הרי שגם הכבוד 'כסות' נקרא". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפח.] כתב כן לאידך גיסא; כמו שהכבוד נקרא "מלבוש", כך המלבוש הוא כבוד האדם, וכלשונו: "כמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש" [ראה למעלה הערה 422]. נמצא שהצד השוה בין כבוד למלבוש הוא ששניהם נראים אצל הזולת [ראה למעלה הערה 375].

אמנם בח"א לשבת כג: [א, ז:] ביאר בעוד אופן את הצד השוה בין כבוד למלבוש, שאמרו שם בגמרא "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", וכתב לבאר: "מאן דמוקיר רבנן, בשביל שהיה מכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה... ומפני זה יהיה חתנותא דרבנן, שחתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו. כמו שנקרא בגדי אדם 'מכבדותי', שרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה, שהם דבקים באדם. וכן חתניו דביקים הם על ידי קידושיו בבנותיו". הרי שהצד השוה בין כבוד למלבוש הוא ששניהם דבקים באדם. וראה להלן פ"ד הערה 37, ופ"ה הערה 426.

(467) כמבואר [למעלה הערה 402] שבגדי כהונה הם "תפארת אלקי".

(468) מצרף את דברי הגמרא [שאמרו "שלבש בגדי כהונה"] עם דברי המדרש [שאמרו "בגדי כהונה גדולה הראה להם"], וכמו שחברם להדדי למעלה [לאחר ציון 419].

(469) ארבע הדעות שהובאו במדרש בביאור "בהראותו את עושר כבוד מלכותו וגו'"; (א) דעת רבי ינאי ורבי חזקיה שפתח להם ששת אוצרות [כנגד ששת ימי הבריאה, וששת כיווני העולם]. (ב) דעת רבי חייא בר אבא שמיני יציאות הראה להם [כי עיקר העושר בהוצאה, ולא כשמונח באוצר]. (ג) דעת רבי יהודה ברבי סימון שסעודת ארץ ישראל הראה להם [כי א"י לא תחסר כל, ובזה יש לו שלחן מלכים]. (ד) דעת רבי לוי שבגדי כהונה גדולה הראה להם [שהגיע למדרגת כבוד אלקי].

(470) ויש בזה הטעמה נפלאה; בגמרא [גיטין נו.] אמרו "שדריה עילוייהו לאספסיינוס קיסר, אתא צר עלה תלת שני. הוו בה הנהו תלתא עתירי; נקדימון בן גוריון, ובן כלבא שבוע, ובן ציצית הכסת. נקדימון בן גוריון, שנקדה לו חמה בעבורו ["נקדה לו חמה, זרחה בשבילו" (רש"י שם)]. בן כלבא שבוע, שכל הנכנס לביתו כשהוא רעב ככלב, יוצא כשהוא שבע. בן ציצית הכסת, שהיתה ציצתו ["ציצית של טליתו" (רש"י שם)] נגררת על גבי כסתות ["שלא היה מהלך אלא על גבי מילת" (רש"י שם)]. איכא דאמרי, שהיתה כסתו מוטלת בין גדולי רומי" ["בן ציצית שמו, ולמה נקרא שמו 'הכסת', שהיתה כסתו כסא שלו מוטלת בין גדולי רומי כשהיה הולך ברומי להקביל פני קיסר" (רש"י שם)]. ובנצח ישראל פ"ה [צו.] כתב: "וקאמר שהיה בהם ג' עשירים דוקא. ודע, כי העשירות הוא מצד ג' דברים; האחד הוא מצד 'ברכת ה' היא תעשיר' [משלי י, כב], והוא מבורך. ומפני שזכה לברכה מאת ה', זוכה לעושר מצד הברכה בלבד, שהוא מבורך מן השם יתברך. השני, שזוכה לעושר כדי שישבע, ומפני הפרנסה זוכה לעושר. והעושר השלישי, מפני כי הוא זוכה לעושר שיהיה חשוב בשביל העושר, כי החשיבות

הוא ברבוי עושר. ולפיכך העושר בא לו לאדם בשביל החשיבות. ואלו העשירים הם ג' דברים מחולקים, ואין ענין רביעי שיזכה לעושר, רק על ידי ג' דברים. כי יש זוכה לעושר מצד שהוא ראוי לברכה, כמו שהיו האבות מבורכים, ובשביל זה זכו לעושר. השני, שזוכה לעושר בשביל שיהיה לו פרנסה ומזוני, וזהו שאמרו חז"ל [מו"ק כח.] 'חיי בני ומזוני, לאו בזכותא תליא מלתא, אלא במזלא תליא'. ויש שזוכה לעושר מצד שהוא זוכה לחשיבותו, ולפיכך נותן לו עושר, כי אין כבוד וגדולה בלא עושר. ולפיכך אמר כי כנגד אלו ג' עשירים מחולקים היו שלשה עשירים אלו; נקדימון בן גוריון, שנקדה לו החמה בעבורו. וזה ראיה שהשם יתברך נותן לו עושר של ברכה, שבשבילו עשה הקב"ה, ונקדה לו החמה בעבורו, ודבר זה בפרט על ידי שהוא מבורך מן השם יתברך. והשני, כלבא שבוע, נגד העושר השני, שהוא זוכה למזונות, ולפיכך נקרא 'כלבא שבוע', שזכה לעושר מפני שזכה אל הפרנסה שיהיה שבע. והעשיר הג' הוא שזכה מפני החשיבות, ולפיכך נקרא 'ציצית הכסת', כמו שמפרש שהיה כסאו מוטל בין גדולי רומי, ובשביל כך היה זוכה לעושר. ואלו הם ג' עשירים, כל אחד ואחד שמו מורה על עושרו". והרי כך היא התפלגות הדעות במדרש זה; הדעה הראשונה [ששה אוצרות] איירי בעושר של "ברכת ה' היא תעשיר", וכפי שכתב להדיא למעלה [לפני ציון 453]. וכן הדעה השניה [מיני יציאות] סוברת כן, רק דפליגי היכן מעלת מעלת העושר מתבטאת יותר, כשהעושר מונח באוצרות, או כשמוציא יציאות. הדעה השלישית [סעודת ארץ ישראל] איירי בעושר שבא לפרנס ולזון. והדעה הרביעית [בגדי כהונה] איירי בעושר של חשיבות, וכמו שביאר כאן להדיא. עמוד והבט כיצד דבריו בנצח ישראל ודבריו כאן עולים בקנה אחד, המורים על תמימותה של תורה המשיבת נפש ומשמחת לב. **ונראה עוד**, ששלשת סוגי עושר אלו מקבילים לעושרם של שלשת האבות, שהיו שלשתם עשירים [רמב"ן בראשית כה, לד]; עושרו של אברהם אבינו מורה על ברכת ה' [ראה למעלה הערה 182], עושרו של יצחק מורה על עושר הבא ממאכלי ארץ ישראל ["ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההוא מאה שערים ויברכהו ה'" (בראשית כו, יב), ופסוק זה איירי בא"י כמבואר בגו"א שם אות ט], ועושרו של יעקב מורה על תפארת, שהיא מדתו [ראה למעלה בפתיחה הערות 110, 195, ובפרק זה הערה 30]. ודו"ק.

פסוק ד

(471) לשון רבי אלישע גאליקו כאן: "ואומרו 'ימים רבים' מבואר הייתור, כי הוה סגי בשיאמר 'שמונים ומאת יום', ואנא ידענא ד'ימים רבים' נינהו". וביוסף לקח הרחיב יותר, וז"ל: "ויש לדקדק עוד בכתוב הזה, אומרו 'ימים רבים שמונים ומאת יום', כי לא יפול

על הלשון לומר על ענין אחד שנמשך ימים רבים כי אם כאשר המגיד ההוא אין רצונו לפרסם סך הימים, הנה אז יאמר 'ימים רבים'. כמו שנאמר [דברים א, מו] 'ותשבו בקדש ימים רבים'. וכן [דברים ב, א] 'ונסוב את הר שעיר ימים רבים'. וכן [בראשית א, לד] 'ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים', ורבים כמוהם, כאשר לא יפרסם סכום הימים. אמנם כאן שהוא אומר סכום ימים, לא יתכן על הלשון לומר 'ימים רבים'". אמנם לשון המהר"ל משמע שמקשה מחמת היתור ["לא הוי צריך למכתב וכו'"], וכרבי אלישע גאליקו.

(472) סברה זו כתבה הרא"ש המובא בשיטמ"ק [ב"ק כד.] בביאור דברי הגמרא שם, שרבי מאיר סובר "ריחק נגיחותיו ["ג' ימים" (רש"י שם)] חייב [כדכתיב (שמות כא, לו) 'תמול שלשום' (רש"י שם)], קירב נגיחותיו לא כל שכן. אמרו ליה, זבה תוכיח, שריחקה ראיותיה ["ג' ראיות בג' ימים טמאה" (רש"י שם)] טמאה, קירבה ראיותיה ["ביום אחד" (רש"י שם)] טהורה ["מטומאת שבעה אלא שומרת יום כנגד יום" (רש"י שם)]. אמר להן, הרי הוא אומר [ויקרא טו, ג] 'וזאת תהיה טומאתו בזובו', תלה הכתוב את הזב בראיות ואת הזבה בימים ["ומשום גזירת הכתוב הוא דלא דרשינן קל וחומר" (רש"י שם)]". ובשיטמ"ק שם כתב: "ואם תאמר, כל שכן דהשתא איכא למימר 'תוכיח', כיון דמיעט קרא בהדיא... ור"מ פירש 'הזבה בימים', פירוש בימים רצופים, כדמשמע קרא 'ימים רבים'. וכתיב 'וזאת', ואם כן ליכא למימר זבה תוכיח, דאיכא למיפרך מה לזבה דאי חזאי שלשה ימים שאינן רצופים, אינה נעשית זבה גדולה, מה שאין כן בשור. הרא"ש ז"ל". וכן משמע מרש"י נדה עב:, שאמרו שם "יכול הרואה ג' ימים בתחילת נדה רצופים תהא זבה", ופירש רש"י "תהא זבה לספירת ז' נקיים ולקרבן, דכתיב 'ימים רבים'". ומובא משמו של רבי סעדיה גאון שזבה גדולה אינה צריכה ראיה בימים רצופים [תוספות נדה ריש נד.], אך נדחו דבריו [תוספות שם, ורמב"ן בחידושיו שם]. והחתם סופר [נדה עב:] תמה "דלכאורה צריך להבין דהא דפשיט לנו דלא כרב סעדיה, וקיימא לן דבעינן רצופים, והיכי רמיזא". ולדברי המהר"ל מיושבת תמיהה זו, כי "ימים רבים" מורה על ימים רצופים.

(473) לעומת הסברו הבא שמעמיק בזה יותר.

(474) אודות שמחת אחשורוש בשמחה זו, כן כתב למעלה [לפני ציון 320]: "כי לכך כתיב [פסוק ב] 'בימים ההם', אחר שכתיב כבר [פסוק א] 'ויהי בימי אחשורוש', שבא הכתוב לומר כי מפני שעשה אחשורוש סעודה זאת הגדולה ושמחה גדולה, ואיך היה השם יתברך מניח לעשות זה לרשע, כאילו היה הזמן ראוי לזה, והרי לא היה הזמן ראוי לזה מצד עצמו, כי היה בית המקדש חרב, ואין ראוי הזמן לשמחה הגדולה הזאת".

(475) כן איתא באסת"ר [ב, ב] "'ימים רבים', ימים של צער, ודכותיה [שמות ב, כג] 'ויהי בימים הרבים ההם', וכי ימים רבים היו, אלא על ידי שהיו של צער העלה אותן הכתוב 'ימים רבים'". והמדרש שם מביא דוגמאות נוספות. ובגבורות ה' ר"פ כא כתב בזה"ל: "כי כאשר הימים הם ימי שמחה, והברכה באה מן השם יתברך לעולם, אז העולם נוהג על פי סדר השם יתברך, אשר הוא נותן ומסדר את העולם, ואין כאן רבוי, לפי שכל דבר שהוא מסודר מן השם יתברך סדור שלו מתאחד ומתקשר. אבל כאשר הקב"ה נותן אותם למקריים, אין כאן סדר, וימי הזמן נחשבים רבים בעבור שאין להן התקשרות, ולפיכך כתיב 'ויהי בימים הרבים'". ובתפארת ישראל פמ"ג [תרעו.] כתב באופן אחר, וז"ל: "כל מקום שנאמר 'ימים רבים' אינם אלא של צער, מפני כי דומים לו שהם רבים, אף שהם מעט. והפך הימים הטובים, נראים שהם אחדים, כדכתיב [בראשית כט, כ] 'ויהיו בעיניו כימים אחדים', אף שהם רבים" [הובא למעלה בפתיחה הערה 22]. ולמעלה בפתיחה [לפני ציון 21] כתב: "כי כל מצטער הזמן לו ארוך, דכל אשר שרוי בטובה אין לו אריכות זמן, והוא לו 'כימים אחדים'".

(476) כרך להדדי שמחה ושלוה ["שהשלוה והשמחה לרשעים"], אע"פ שלפני כן הזכיר רק השמחה שהיתה בסעודת אחשורוש, ומכאן ואילך יזכיר רק שלוה. והדבר מתבאר על פי מה שכתב בדר"ח פ"ד מי"ח [שפה:], וז"ל: "כאשר הוא הויה נחה דבר זה הוא בודאי שמחה, כי הויה היא נחה לגמרי, ודבר זה נחת רוח, והוא השמחה". וראה למעלה בפתיחה הערה 49, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה שהשמחה מורה על גמר והשלמה, וממילא היא מורה על מנוחה ושלוה. וישראל קדושים משוררים בשבת קודש "מנוחה ושמחה אור ליהודים".

(477) לפנינו לא נמצא כן בפתיחה, אלא בפרק זה למעלה [לפני ציון 334], שכתב: "כאשר הרשעים יושבים בשלוה, חושבים הרשעים מחשבות רעות על הבריות". וראה להלן פ"ה הערה 220.

(478) כמו שאמרו במשנה [סנהדרין עא:] "פיזור לרשעים, הנאה להן והנאה לעולם... כנוס לרשעים רע להן ורע לעולם", ופירש רש"י שם "פיזור - שנפרדין זה מזה, ואין יכולין להועץ עצה רעה ולסייע זה את זה". והיד רמה [שם] כתב: "פיזור לרשעים הנאה להן והנאה לעולם, שאין מסייעין זה את זה להרע לבריות... כינוס לרשעים רע להם ורע לעולם, שידיהם מתחזקת להרע לבריות". ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסג.] כתב: "הרשעים כל כוונתם להרע לבריות", וראה למעלה בהקדמה הערה 459 [הובא למעלה הערה 336].

(479) פסוק ה "ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הבירה למגדול ועד קטן משתה שבעת ימים בחצר גנת ביתן המלך". ואם תאמר, מכך משמע שרק שבעה ימים היו בחצר גינת הביתן, ולא כל ק"פ ימים. ויל"ע בזה.

(480) כי אי אפשר לסעוד בחצר בימי הגשמים, וכמו שכתב רש"י [שמות יב, מו] "אם התחילו והיו אוכלים בחצר, וירדו גשמים, שלא יכנסו לבית". ואמרו חכמים [עירובין קד.] "חצר שנתקלקלה במימי גשמים".

(481) אודות שהסעודה נעשתה למשך חצי שנה, ובקיץ, כן כתב הרוקח בספרו שערי בינה על מגילת אסתר [הובא במנות לוי (ריש לב.)], וז"ל: "ימים רבים - כל ימות החמה, מניסן ועד תשרי, שהיה ק"ף ימים הראה להם עושר ומשתה... למה אמר 'ימים רבים', אלא שמרבה ג' ימים. כי שנת הפרסיים ש"ס כמו 'השנה', וחצי השנה ק"פ. ושל ישראל שס"ה יום ו' שעה, שנתן חציה קפ"ב וט"ו שעה. לכך אידם של מדי ופרס לפעמים בקיץ ולפעמים בחורף, ולאומה ששנתה ש"ס יום עשה ק"פ יום. ולאומה ששנתה שס"ה יום עשה קפ"ג יום. זהו ג' ימים יותר, 'ימים רבים', 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה, והוא חצי שנה משס"ה ושש שעות בקירוב". וכן במדרש לקח טוב [פסוק ד] אמרו "שמונים ומאת יום - כל ששה חדשים מניסן ועד תשרי, כיון שהגיע החורף פסקה המשתה".

(482) כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 460] שהסעודה נעשתה באופן שלא יחסר בה דבר ["שלא היה בסעודה שלו שום חסרון כלל" (לשונו להלן לפני ציון 850), וכן "שכל סעודת המלך אחשורוש בשביל שיהיה האדם מושלם" (לשונו להלן לפני ציון 939)], ולכך לדעת רבי יהודה בר סימון [אסת"ר ב, א] הראה להם סעודת ארץ ישראל, כי בה נמצא הכל. ומספר של קפ"ב ימים אינו מספר שלם. דוגמה לדבר; מנין השבטים בפרשת במדבר [פרק א] הוא לעולם מספר שלם ועגול, כי לא נמנו רק עשיריות ולא אחדים [ראה משך חכמה במדבר ג, טז, ואמת ליעקב במדבר א, כא, ושם כו, ח]. הרי שמספר עם אחדים אינם מספר שלם. וראה הערה הבאה.

(483) נראה להטעים זאת, כי כבר כתב כמה פעמים שסעודת אחשורוש נעשתה בבחינת "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" [ראה למעלה הערה 438]. ועל מלכותא דרקיעא השריש בגו"א דברים פ"ח אות ג [קמו.] "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך, שאחר שסיפק צרכיהם במדבר באכילה ושתיה, היה מספק כל צרכם, אף במלבושיהם" [ראה להלן הערה 705, פ"ב הערה 320, ופ"ט הערה 120]. לכך מן הנמנע הוא שבסעודת אחשורוש [שמהותה היא להיות דומה להנהגת ה'] יהיה דבר בלתי שלם [ראה להלן הערה 939]. ולהלן מציון 530 ואילך חזר שם על דבריו כאן, והוסיף

שאין לעשות סעודה לשני ימים בלבד [חוץ לק"פ יום] כי "הוא דבר חסר", וראה להלן הערות 532, 551, 562. ודע, שבח"א לב"ב עה: [ג, קטו.] כתב טעם אחר לכך שסעודת אחשורוש היתה ק"פ יום, וז"ל: "כי ק"ף הוא מיוחד לפרנסה שהם י"ח במספר קטון. ולכך אחשורוש היה עושה סעודה לפרנס בני מלכותו שמונים ומאת יום, שתראה כי הפרנסה ראוי להם מאה ושמונים, והבן זה".

(484) הדעה הראשונה [ששבעת הימים חוץ מן ק"פ יום, ובמדרש שלפנינו נתפרש שזו דעת רב].

(485) כי בשנה יש ששה יום, מחצה חורף ומחצה קיץ, נמצא שהקיץ הוא קפב ימים [ומחצה], ולמשך כל הזמן הזה אמורה הסעודה להמשך, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 479]. ובפרקי רבי אליעזר פמ"ט איתא "חצי שנה עשה אחשורוש סעודות גדולות לכל העמים, שנאמר 'ימים רבים שמונים ומאת יום'".

(486) אע"פ שלא ניתן היה לעשות סעודה קפב יום, שאין זה "מנין שלם" [כמו שביאר למעלה], מ"מ גם א"א שתהיה רק למשך ק"פ יום, שאז נחסרים יומיים מימי הקיץ, ו"כל דבר שהיה בסעודה זאת היה בלא חסרון" [לשונו למעלה], ולא יתכן שסעודה זו לא תתפרס על פני כל הקיץ, ויחסרו אף ימים מועטים.

(487) לכך הוסיפו שבעה ימים, שמספר שבע הוא מספר שלם, ובכך נמצא שהיתה סעודה למשך כל ימי הקיץ [ועוד חמשה ימים]. ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקכג:] כתב: "כי מספר שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד. ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון 'שביעה', שכל אשר הוא שבע הוא שלם" [ראה להלן הערות 729, 928, ופ"ה הערה 506]. ולהלן [לפני ציון 928] כתב: "כי שביעי הוא מלשון שביעה, מפני שמספר הזה יש בו שביעה ואין בו חסרון".

(488) מחמת שהוא זמן הגשמים וקור. והטור אור"ח סימן תרכה כתב: "לכן צוה אותנו שנעשה [הסוכה] בחדש השביעי, שהוא זמן הגשמים, ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו, ואנחנו יוצאין מן הבית לישב בסוכה, בזה יראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה". ובמור וקציעה [או"ח תרכ"ה] ביאר שמה שכתב הטור ["שהוא זמן הגשמים"], אין כוונתו שיורדים גשמים בפועל, כי אז הוא פטור מהסוכה [סוכה כח:], אלא ש"זמן הקור מתחיל". וצרף לכאן דברי הט"ז אור"ח סימן תרמ סק"ח שכתב: "אם מצטער מחמת סוכה דוקא, דהסוכה מביאה לו צער כשישב שם, אז אין שייך פטור מחמת טירדא, דאדרבא בזה זוכר טפי מצות סוכה, כיון שהוא מוכרח לישב במקום שהוא צער לו. כדאיתא ב[טור] סימן תרכ"ה דעל כן צווה השם יתברך לעשות סוכה

בתשרי ולא בניסן, כי בתשרי הולכין שאר אנשים מן הסוכה". הרי שבתחילת החורף ישנו צער מסויים בשהייה מחוץ לביתו.

(489) הנה אמרו חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", ומאמר זה הובא פעמים רבות בספרי המהר"ל, כאשר הוא מדגיש שהחסרון של היתר הוא לגמרי שוה ודומה לחסרון של החסר, ואין שום חילוק ביניהם. וכגון, בדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו 'יתרת כנטול דמי', והבהמה נטרפת [חולין נח:]. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רצה לומר כאילו חסריה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת - חסרון הוא". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תנב:] כתב: "כי הגבהות הגדול הוא מום וחסרון. וטעם דבר זה, שכשם שהחסרון הוא מום, כך כל יתור ותוספות כנטול דמי [חולין נח:]. ולכך התוספות מום וחסרון, כמו מי שהוא בעל חסרון ממש". ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד **שוים**". וכן הוא בדר"ח פ"ב מ"ז [תריד.], שם פ"ג מ"י [רמה.], שם פ"ד מכ"ב [תמ:], שם פ"ו מ"ז [קמו:], ועוד ועוד. אך כאן מתבאר שרב מעדיף יתר סעודות מאשר חסר סעודות. ואף שמואל לא פליג עליו בנקודה זו, אלא שהוא סובר שעדיף לא לערוך סעודה בזמן החורף משום שאז יש צער בסעודה מהקור והגשמים. אך לולא סברא זו, אף הוא היה מודה שעדיף יתר סעודות מאשר חסר סעודות. וקשה, הואיל ויתר הוא "כמו מי שהוא בעל חסרון ממש", ו"התוספות והמגרעת שניהם כאחד שוים", ובהמה בעלת חמש רגלים היא כבהמה בעלת שלש רגלים [ראה כס"מ הלכות שחיטה פ"ח הי"א שהדגיש נקודה זו], מאי אולמא האי מהאי, ויל"ע בזה. וראה להלן פ"ג הערה 542 שגם שם הוקשתה קושיא זו.

(490) שאינם בשושן.

(491) הם אלו שבשושן, וכמו שנאמר כאן "ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הבירה למגדול ועד קטן משתה שבעת ימים בחצר גנת ביתן המלך".

(492) שהיא גדולה, מאה ועשרים ושבע מדינה.

(493) פירוש - היא למשך שנה, שזהו זמן ארוך וממושך.

(494) כי ישנה זיקה בין הדבר לזמנו של הדבר, "כי הזמן הוא מתייחס אל הנמצא בו" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות כב]. ובגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ובפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21] נכתב שם: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו". לכך סעודה

גדולה נערכת לזמן רב, וסעודה קטנה נערכת לזמן קצר. וראה להלן הערה 1180, ופ"ג הערה 213.

(495) "שזהו גודל מלכותו" - לעומת שושן שאין בה "גודל מלכותו", שהיא מקום קטן. לכך זמן שושן לחוד, וזמן שאר המדינות לחוד.

(496) פירוש - יחס שושן לשאר מדינות הוא יחס של התחלה אל השלמה וסוף, ואין לומר שההתחלה תחלוק מקום לעצמה, והסוף יחלוק מקום לעצמו, אלא "הכל ענין אחד". דוגמה לדבר; שלשת האבות הם התחלה [אברהם] סוף [יצחק] ואמצעי [יעקב], ו"הם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל" [גבורות ה' פ"ט (נח.)]. דוגמה שניה; יחס האיש והאשה, "כי האיש הוא הזכר הוא התחלה, והנקיבה אינה התחלה, רק היא בסוף, ואינה רק השלמת הזכר, והשלמת הדבר הוא בסוף" [לשונו בח"א יבמות סד. (א, קמג.)], והם מתאחדים יחד להיות "בשר אחד" [בראשית ב, כד]. ואודות שמלכות על הקרובים היא התחלה, ומלכות על הרחוקים היא הסוף, ראה דבריו [לאחר ציון 240] שכתב: "יש מלך שקרוב למקום מלכותו - הוא מולך, ורחוק ממלכותו - אינו מולך כל כך, מפני שאין האימה מוטל עליהם כמו שהוא מושל בקרוב למלכותו". לכך המלכות בתחילה חלה על הקרובים, ומשם היא מתפשטת והולכת לרחוקים. וראה להלן הערות 558, 560.

(497) נמצא שרב ושמואל נחלקו באם הסעודה בשושן והסעודה לשאר המדינות חלוקות זו מזו [רב], או מתמזגות זו לזו [שמואל]. לכך לרב הן נעשו בזמנים מחולקים, ולשמואל הן נעשו בזמנים חופפים. והעולה מכך הוא שלדברים מחולקים יש זמנים מחולקים, ולדברים שוים יש זמנים שוים. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות מה, וז"ל: "מפני שהכתוב משמע שנבראו [השמש והירח] כאחד, כדכתיב [בראשית א, טז] 'ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים', ומאחר שאין זה כזה, וזה מאור הגדול וזה מאור הקטון, איך יהיו נבראים כאחד. כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה נבראים בזמנים מחולפים, ואיך יהיו מאור גדול ומאור קטון נברא כאחד" [הובא למעלה הערה 334]. ובנצח ישראל פי"ז [שפב:] כתב: "מה לך לשאול עוד על אריכות הגלות, כי אין ראוי שיצמיח קרן יהודה בממשלה החיה הרביעית [דניאל ז, ז]. וכמו שהתבאר למעלה כי אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים". ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "הנה ביארו כי המלאכים מפני שהם כתות מחולקים מתחלפים... מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש... ולכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו מחולק מן השני. כי יש זמן מיוחד לכח המים, ויש זמן מיוחד לכח האש, וכן כל דבר ודבר יש זמן מיוחד". וראה להלן הערה 1180.

(498) בא לבאר הסבר שלישי למחלוקת של רב ושמואל. ועד כה ביאר שנחלקו האם חסרון שני הימים מקפ"ב ימי הקיץ הוא גדול יותר מחסרון סעודה בחורף, וכן האם סעודת שושן מחולקת משאר המדינות. ומעתה יבאר האם שבעת ימי בראשית נפרדים לגמרי משאר ימי עולם.

(499) כמצויין למעלה הערה 438. וכאן מוסיף הטעם לכך "מפני שהיה מולך בכל העולם, ולכך מלכותו, שהוא מלכות דארעא, כעין מלכותא דרקיע". ואודות שאחשורוש מלך בכל העולם, כן אמרו חכמים [מגילה יא.] "תנו רבנן, שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, ואחשורוש ונבוכדנצר" [הובא למעלה הערות 37, 150, 191, 246, 281 246]. ולגבי סברתו ששליטה בכל העולם היא כעין מלכותא דרקיעא, כן מוכח מפרקי ר"א פ"י, שאמרו שם: "עשרה מלכים משלו מסוף העולם ועד סופו; מלך ראשון, זה הקדוש ברוך הוא... המלך השני זה נמרוד... המלך השלישי זה יוסף... המלך הרביעי זה שלמה... המלך החמשי זה אחאב... המלך הששי זה נבוכדנצר... המלך השביעי זה כורש... ואחשורוש מלך בחציו של עולם [וגמרא דידן פליגי על זה]... המלך השמיני הוא אלכסנדר מוקדון... המלך התשיעי זה מלך המשיח... המלך העשירי חוזרת המלוכה לבעליה, מי שהיה ראשון מלך הוא יהיה אחרון מלך". הרי ששליטה בכל היום התחילה עם הקב"ה וסופה לחזור להקב"ה, וממילא שמונת המלכים ששלטו ביני לביני הוי "כעין מלכותא דרקיעא". **אך לפי זה** יוצא שרק מלך שמולך בכל העולם יאמר עליו שמלכותו "כעין מלכותא דרקיעא", ולא במלך שמולך במקום אחד. והנה בעל המאמר ["מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" (ברכות נח.)] הוא רב ששת, שהיה דור שלישי לאמוראים [תולדות תנאים ואמוראים כרך ג, עמוד 1231]. והנה רבא עוד ראה את רב ששת [ברכות לד: "אמר רבא, חזינא לרב ששת קעביד הכי"], ובימי רבא שלט בבבל שבור מלכא ["שבור ממלך פרסיים היה בימי רבא" (רש"י פסחים נד.)], ואביו של שבור מלכא היה אריוך, שמלך לפני שבור מלכא [כמבואר בדורות ראשונים, ימי האמוראים, ס"פ מב]. נמצא שהמלך שעבר לפני רב ששת היה אריוך או שבור מלכא [ראה ברכות מו: שרב ששת שאל אודות הנהגות הפרסיי]. ולהדיא אמרו בגמרא [שבועות ו:] שרבא היה תחת שלטון שבור מלכא הפרסי, בעוד הרומיים שלטו במדינות מרוחקות יותר. ובודאי שכך היה גם בימי רב ששת, שחי תחת שלטון פרסי, ובו בזמן שלטו הרומיים בשאר העולם [שכבר הגיעו למזרח התיכון בשנת 65 לפני הספירה, וקיסרם היה פומפיוס (ספר יהדות בבל עמוד טו)]. ועם כל זה רב ששת אמר על מלך פרס שעבר לפניו "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע", אע"פ שהפרסיים

לא שלטו אלא בבבל [וכן הפרסיים שבימי האמוראים לא הוזכרו ברשימה של עשרה מלכים ששלטו בכל העולם בפרקי ר"א פ"י]. וכיצד כתב כאן שמלכות אחשורוש היא "כעין מלכותא דרקיעא" משום שמלך בכל העולם, בעוד שהשויון בין "מלכותא דארעא" ל"מלכותא דרקיעא" נאמר לראשונה על מלך ששלט רק במקומו. ויל"ע בזה.

(500) "ועוד יש לדעת כי זה מה שהיה אחשורוש עושה סעודה ק"ף יום, וגם ז' ימים בשושן, הכל היה כעין מלכותא דרקיע" [לשונו להלן לפני ציון 529], וכן "כלל הדבר, כי עשה אחשורש סעודה שיהיה מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע... שכל כוונת אחשורוש להיות מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע" [לשונו להלן]. וכן "מפני שכל סעודה של אותו רשע שיהא סעודתו כעין מלכותא דרקיע".

(501) מבאר שהפרנסה שהקב"ה מעניק לנבראים היא מחמת היות הקב"ה מלך, ומלך מפרנס את עמו. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ג [ק.], וז"ל: "כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא פרנסת הנפש... ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן" [וראה להלן הערה 541]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב.] כתב: "שהמלך נותן קיום לעם... כי המלך ראוי להשלים ולקיים העם". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמו.] כתב: "ויש לשאול, למה... המן על ידי משה [תענית ט.]... כי ראוי היה משה שעל ידו היה המן, שהוא פרנסת ישראל, בשביל שהיה פרנס הדור ומנהיג הדור. כי נקרא המנהיג והמלך בפרט 'פרנס' [ערכין יז.], לפי שהוא משלים את חסרון הדור, כמו שהפרנסה משלמת חסרון האדם. ולכך משה שהיה פרנס ומלך ישראל בפרט, כמו שהתבאר למעלה, ראוי שיהיה מפרנס וזן את ישראל, עד שיהיה פרנסת ישראל על ידו. ולכך המן, שהוא פרנסת ישראל, היה על ידי משה". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה... ויתקן כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו ענין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים". ובגו"א שמות פכ"ב אות כב כתב: "לכך יקרא המנהיג 'פרנס', כי הפרנס מחיה את העם". ובנתיב הענוה ס"פ ה, וכן בח"א להוריות י. [ד, נח:] כתב: "הלב הוא מלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים". וראה להלן פ"ג הערה 501, ופ"ד הערה 371.

(502) פירוש - במיוחד בימי הקיץ רואים כיצד הקב"ה מפרנס את הנבראים, וכמו שמבאר. ולכך אחשורוש עשה סעודתו למשך זמן הקיץ.

(503) הולך להביא ראיה שהאילנות מוציאים פריים מחודש ניסן [תחילת הקיץ].

(504) בגמרא שלפנינו [ברכות מג:] מוזכרת ברכה אחרת, שאמרו "האי מאן דנפיק ביומי ניסן, וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר 'ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם'". אמנם להלן בגמרא [ברכות נח:] אמרו "ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר 'ברוך שככה לו בעולמו'", אך לא נזכר שם שאיירי בחודש ניסן, וזה עיקר כוונתו להוכיח כאן. לכך כנראה כוונתו לדברי חכמים הקודמים. וכן מובא להלכה בשו"ע או"ח סימן רכו ס"א "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח, אומר בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו וכו'". ובמשנה ברורה שם סק"א כתב "בימי ניסן - אורחא דמלתא נקט, שאז דרך ארצות החמים ללבלב האילנות. והוא הדין בחודש אחר, כל שרואה הלבלוב פעם ראשון, מברך". הרי ד"אורחא דמילתא" שהאילנות מלבלבים בימי ניסן.

(505) צרף לכאן דבריו בגבורות ה' פע"א, שכתב: "אין באדם כל האברים בשוה במעלה, כי אבר כמו הלב הוא האבר הנכבד שבו החיות, וממנו מקבלים שאר האברים חיות. לכך כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב. כלומר שחוזר אליו חיותו, שהיא בלב... באילן כאשר הוא מלבלב, הוא חיותו של אילן, אז מחיותו מוציא כח לחוץ, וזהו ענין החיות הוצאת הכח". ו"חוזר אל כח חיותו" הוא "שכל הדברים מתחדשים". וראה להלן הערה 730.

(506) ועל כך מברכים ברכת השבח "שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם". ואודות השייכות בין התחדשות לתפארת המלך, כן כתב בנתיב העבודה ס"פ יג, וז"ל: "ואמר 'וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן' [סנהדרין מב.], פירוש כי הלבנה כמו שאמרנו היא מתחדשת יותר מן כל הכוכבים, וזה מפני כי היא שייכת לתחתונים, כי היא ברקיע התחתון, והתחתונים מתחדשים. ולכך הוא סימן לישראל שיהיו מתחדשים כשיהיו נגאלים, כהחודש הזה. 'לפאר יוצרם כו" [שם], כי כאשר יתחדשו ישראל, דבר זה פאר והדר מלכותו. ואם לא היו מתחדשים, לא היה פאר ליוצרם, שיהיו ישראל אשר הם אומתו, והם כבוד מלכותו, שיהיו בגלות ובשפלות. ולפיכך אמר 'שעתידים הם להתחדש כמותה ולפאר ליוצרם על שם כבוד מלכותו'". וכן אם פירות האילן לא היו מתחדשים בקיץ, והאילנות היו נשארים בשימומם כפי שהיו בחורף, לא היה בזה פאר למלך עולם. וכן נאמר [תהלים

קמח, ז-ט] "הללו את ה' מן הארץ וגו' ההרים וכל גבעות עץ פרי וכל ארזים". וכתב הראב"ע שם "ואחר כן הזכיר הצמחים, והחל 'עץ פרי וכל ארזים' שאינם נותנים פרי". הרי עץ שמוציא פירות הוא יותר מהלל את ה' מעץ שאינו מוציא פירות, ולכך הוא נזכר קודם. וראה בסמוך ציון 514.

(507) לכך אחשורוש עשה סעודה למשך ק"פ ימים, שהם ימי הקיץ חסר שני ימים.

(508) משום שצריך לסעודה מנין ימים שלם [כמבואר למעלה לאחר ציון 481].

(509) יש להבין, מדוע מציין שכסא מלכותו היה בשושן הבירה. ויש לומר, שמבאר זאת כדי לחלק בין שושן לשאר מקומות, שהעם הנמצאים בשושן הם קרובים אליו, לעומת שאר מדינות. וכן כתב בסמוך "ועוד ז' ימים אל אשר הם קרובים אליו". וראה הערה 515.

(510) ולמעלה [לאחר ציון 434] כתב: "כי אל השם יתברך הארץ ומלואו שנברא בששת ימים", וכאן כתב "שנברא בשבעה ימי בראשית", וראה למעלה הערה 436 שנלקטו מקבילות נוספות בענין זה.

(511) ואם תאמר, הרי מאכלו של אדה"ר והחיות היה ירק עשב [רש"י בראשית א, כט], שנברא ביום שלישי [בראשית א, יב], ומדוע פרנסת העולם נחשבת שנשתרעה על פני שבעה ימים, כאשר בפועל היא נבראה ביום אחד בלבד. אמנם שאלה זו מתיישבת ברווחה על פי מה שיסד בגו"א במדבר פ"ח אות ג [קטז:], וז"ל: "וכן תמצא במדרש בראשית רבה [ג, ו] פרשת 'וירא האור' [בראשית א, ד], שאמר שם כי האור הראשון לא היה משמש רק שלשה ימים, וברביעי נתלו המאורות. ומקשה, והא כתיב [ישעיה ל, כו] 'ואור החמה יהיה כאור שבעת הימים', דמשמע שהיה משמש כל שבעה ימים. ומתרץ דלא היה משמש רק שלשה ימים, ואמר עליהם 'כאור שבעת הימים', כאדם האומר דבר זה אני מצניע לשבעת ימי המשתה, ואף על גב שאינו לכל ז' ימי משתה, אלא ליום אחד, עד כאן. וכל ענין זה מפני כי שבעת ימי בראשית כלל אחד, ולפיכך דבר שהיה במקצת הימים, יאמר שהיה בכולם, כי כל הימים דבר אחד. כמו שיאמר האדם 'הסכין חותך', אף על גב שאין חותך רק חוד הסכין, ולא כל הסכין. ולא יאמר 'חוד הסכין חותך', אלא כיון שכל הסכין אחד, יאמר שפיר 'הסכין חותך'". ובפרקי מבוא לנשמת חיים [עמוד 36] כתבו על כך: "כאילו אתה אומר כל יום מן השבעה יש בו תוכן השבעה, משום שמהות אחת לכל השבעה, וביחס למהות אין התחלקות ואין הריבוי מוסיף במהות. נמצא שכל יום קרוי שבעת ימי המשתה, וכל יום משבעת ימי בראשית נקרא שבעה".

ולפי דברים אלו מתבארים דבריו כאן ברווחה. וראה למעלה הערה 441, ולהלן פ"ה הערות 113, 530.

(512) להמשך ימי העולם.

(513) הרי הארץ נצטותה להוציא דשא מחמת מאמר הקב"ה, ולא כסדר הטבע. ואודות החילוק בין מעשה הקב"ה למעשה הטבע, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקמג.], וז"ל: "דע, כי הוא יתברך הוציא את הנמצאים כולם לפעל המציאות בששת ימי בראשית בעצמו ובכבודו, לא על ידי שליח, הוא הטבע, כמו שהיה אחר ששת ימי בראשית, שהשם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע" [הובא למעלה בהקדמה הערה 307]. הרי ההתחדשות "יש מאין" נעשה על ידי הקב"ה, ואילו המשך המהלך נעשה על ידי הטבע, שהוא שליח הקב"ה, ושליח אינו מוסיף ואינו גורע כלום מעצמו [ראה בברכת שמואל קידושין סימן ג, ולהלן פ"ז הערה 7]. **דוגמה נוספת**; בבאר הגולה באר הראשון [מב:] כתב: "החכימה הטבע לתת לאברים שמירה שלא יתקלקל האבר, כמו שתראה העינים שיש להם מכסה, שלא יבא לעין קלקול. וכן יש הרבה אברים אשר יש להם שמירה שלא יתקלקלו... כי העין אבר חשוב מאד, צריך אליו שמירה... ודבר זה הוא זולת האבר, הדבר שהוא שמירה אליו. ובודאי האברים וצורתן הוא פעולת השם יתברך, ויש לייחס פועל זה יותר אל השם יתברך מלייחס זה אל פועל הטבע. רק כי המכסה שהוא לעין, שהוא שמירת העין, יש לייחס זה יותר אל הטבע". הרי ביאר שהעין עצמה מתייחסת לה', ואילו מכסה העין [שהוא לשמירת העין] מתייחס לטבע. ודבריו שם צריכים ביאור, שהרי כשם שהעין היא פעולת השם יתברך, כך מכסה העין הוא פעולת השם יתברך, כי אידי ואידי נוצרו על ידי השם יתברך. ומהי איפוא כוונתו שהעין מתייחסת אל השם יתברך, ואילו מכסה העין מתייחס אל הטבע. אלא שכוונתו היא שהתחדשות הבריאה "יש מאין" מתייחסת אל הקב"ה, ושמירת הקיים מתייחסת אל הטבע. וכמו כן בנידון דידן; פרנסת הנבראים בשבעה ימי בראשית מתייחסת אל הקב"ה בכבודו ובעצמו, ופרנסת הנבראים בהמשך ימי עולם מתייחסת אל הטבע, שהוא השליח של הקב"ה.

(514) כי התחדשות הבריאה היא תפארת המלך, וכמבואר למעלה הערה 506.

(515) הם אנשי שושן, כי בשושן נמצא כסא מלכותו [ראה למעלה לפני ציון 509]. ואם תאמר, בשלמא לפי הסברו הקודם, היה צורך להדגיש ששושן קרובה למלך בכדי לבאר מחלוקת רב ושמואל האם שבעת הימים של משתה שושן נכללים או אינם נכללים בק"פ ימים, ועל כך נחלקו האם קרבת שושן למלך תגרום ששושן תחלוק מקום לעצמה, אם

לאו. אך לפי הסברו כאן [שיבאר שנחלקו האם שבעת ימי בראשית נפרדים משאר ימי עולם], מהו הצורך לציין שאנשי שושן "הם קרובים אליו". ויש לומר, כי בא להקביל את משתה שושן ומשתה שאר המדינות לפרנסת הנבראים בשבעת ימי בראשית ולפרנסתם בששת חודשי הקיץ. ההבדל בין שתי פרנסות אלו הוא שהראשונה נעשתה על ידי הקב"ה בעצמו [לכך היא קרובה אל הקב"ה ביותר], ואילו השניה נעשתה על ידי הטבע שליחו של הקב"ה [לכך היא מרוחקת קמעא מהקב"ה]. וזהו בדיוק מקביל לשושן ושאר מדינות; שושן קרובה ביותר למלך [כי שם כסא מלכותו], והמלך שולט שם בעצמו. ואילו שאר מדינות רחוקות מהמלך, ואין המלך שולט שם אלא באמצעות שליחיו ועושי דברו. וכן יבאר להדיא בסמוך. וראה להלן ציון 544.

(516) הנה משמעות הפשוטה של לשונו מורה שפרנסת הנבראים במע"ב היתה על ידי מאמר, ואילו פרנסת הנבראים להמשך הדורות לא היתה על ידי מאמר. אך זה אינו, כי להדיא כתב בגבורות ה' פנ"ז [רנד.] שהפסוק [בראשית א, כט] "הנה נתתי לכם את כל עשב וגו'" [שהוא פרנסת הנבראים להמשך הדורות] הוא המאמר האחרון [יובא בהערה 518], וכן כתב בח"א לשבת נה. [א, ל.]. אלא כוונתו כאן היא שישנו מאמר מיוחד לפרנסת הנבראים במע"ב, ומאמר מיוחד לפרנסת הנבראים למשך הדורות. וראה הערה 518.

(517) לא ברורה כוונתו במלים "והם הפרנסה", אך נראה מקישור דבריו שרוצה לומר שגם הפרנסה נבראה ישירות על ידי הקב"ה [ואולי צ"ל "וגם הפרנסה"].

(518) פירוש - אחרי כן נבדלה פרנסת המשך הדורות מפרנסת שבעת ימי בראשית, ומעתה פרנסת המשך הדורות היא בטבע וכמנהגו של עולם. ונראה להוסיף, שהמאמר [בראשית א, יא] "תדשא הארץ דשא" מורה על פרנסת הנבראים על ידי מאמרו יתברך שלא כסדר הטבע, ואילו המאמר האחרון [שם פסוק כט] "הנה נתתי לכם את כל עשב" מורה על פרנסת הנבראים כסדר הטבע. והוספת הפסוק השני ["הנה נתתי לכם את כל עשב"] על פני הפסוק הראשון ["תדשא הארץ דשא"] היא היא המבדילה בין פרנסת הנבראים בהמשך הדורות לפרנסת הנבראים בשבעת ימי בראשית. ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כל אלו [עשר] המכות [במצרים] היו נגד העשרה מאמרות. וזה שתמצא במאמר האחרון 'ויאמר ה' הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע וגו' לאכלה', וזהו המאמר העשירי, שנתן השם יתברך לבעלי חיים פרנסתם ומזונם על ידי שהמזונות באכילתם שבים לדם. וכאשר הם דם, מהם יתפרנס הבעל חי... ומן הדם יתפרנס הבעל חי, והוא חיותו. ושנה הקב"ה מאמר הזה, שיהא כל היאור דם [שמות ז, כ]. וכמו שהיה

בטל להם המאמר אם היה חסר בריאת דם מה שראוי להיות פרנסתם, כן נחשב הפסד וקלקול כאשר היה תוספת דם, שכל תוספת וכל גרעון שוה הוא" [הובא בחלקו למעלה הערה 489]. ומשמע מדבריו שרק במאמר העשירי נתחדש שהמזונות שבים להיות דם, ולא שכך היה קודם לכן. וזהו המהלך הטבעי שנתחדש על ידי המאמר האחרון, שלא היה נמצא קודם לכן, וזהו שכתב כאן "וכל אחד בפני עצמו".

(519) לא מצאתי שיבאר מחלוקתם במקום אחר. ואולי אפשר לצרף לכאן דבריו בגבורות ה' ר"פ יג, שכתב שם: "כאשר תשים דעתך על מספר בני ישראל בפרשת שמות, יש בהם שני מינים; כי י"ב שבטים נמנו בפרט [שמות א, ב-ד], ושבעים נפש נמנו בכלל [שם פסוק ה]. ויעקב שורש הכל, לא בא במנין. כי יעקב ראוי להיות נבדל מן הבנים, כי השורש לא יצטרף אל התולדות, ולא שייך מספר בדבר שהוא יחידי, ולפיכך לא נמנה יעקב" [ראה להלן פ"ד הערה 333]. ובהמשך כתב "ויש אומרים [ב"ר צד, ט] יעקב השלים המנין, כי היה יעקב נמנה עם יוצאי ירך יעקב". הרי יש מחלוקת האם התחלת דבר חולקת מקום לעצמה, או שהיא מצטרפת להמשך הנובע ממנה.

(520) העולה מדבריו הוא שפרנסת הנבראים במע"ב היא קרובה אל הקב"ה יותר מפרנסת הנבראים למשך ימי הדורות, כי פרנסת הראשונים נעשתה על ידי הקב"ה עצמו, ואילו פרנסת השניים נעשתה על ידי הטבע. אמנם לכאורה לא כך עולה מדבריו בח"א לשבת, שאמרו בגמרא [שבת נה.] "כמה קשין מזונותיו של אדם", ובח"א שם [א, ל.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי הדבר שהוא סבה לאחר, [הוא] יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב [ראה למעלה בהקדמה הערה 100, להלן הערות 566, 662, פ"ב הערה 295, ופ"ג הערה 51], וכאשר האדם תלוי במזונות ובפרנסתו, נחשב פרנסתו כמו סבה מקיימת לאדם, אשר הסבה יותר במעלה. וכל עניני העולם קרובים אל הבריאה ממה שהוא הדבר הזה, שהם המזונות, שהם סבה אל העולם. ולפיכך כתוב 'הנה נתתי לכם וגו' פרי עץ וגו' לאכלה' [בראשית א, כט], הוא מאמר אחרון במעשה בראשית, והוא על הכל. וזה כי פרנסת העולם הוא נבדל מן העולם במה שהסבה נבדלת מן המסובב. ולפיכך המזון נבדל מן עולם הזה, וקודם עליו בעולם, הוא טבע מנהגו של עולם... ויותר רחוקים המזונות מן העולם במה שהוא סבה אל האדם ואל כל הנמצאים, ממה שהוא הנס, שאינו רק שנוי בלבד. ואלו דברים ברורים גדולים, אין ספק בהם אם האדם מבין דברי החכמה. רמזו חכמים דבר זה במה שאמרו [פסחים קיח.] השם יתברך יושב במרומו של עולם, ומפרנס הכל. כי במה שאמרו שהוא יתברך יושב ברומו של עולם, רצה לומר שהוא קודם העולם, והוא סבת העולם. ולפיכך מאתו

הפרנסה, שהיא סבה לכל חי, וזהו שקשה הפרנסה" [ראה להלן הערות 566, 662]. ומכך משמע שהמאמר האחרון [העוסק במזונותיו של אדם לכל הדורות] קרוב יותר לה' מן תשעת המאמרים שקדמו לו. ויל"ע בזה.

(521) כי הם מורים על שבעת ימי בראשית, שהם השבוע הראשון שהיה בבריאה.

(522) פירוש - נחלקו בזה בגמרא [מגילה יב.], שאמרו "רב ושמואל, חד אמר, מלך פיקח היה. וחד אמר, מלך טיפש היה". וראה הערה הבאה.

(523) פירוש - המחלוקת הזו בגמרא היא אודות נקודה זו ממש [מה שהקדים משתה הרחוקים למשתה הקרובים], שאמרו שם "מאן דאמר מלך פיקח היה ["שהקדים משתה הרחוקים יותר ממשתה בני עירו" (רש"י שם)], שפיר עבד דקריב רחיקא ברישא, דבני מאתיה, כל אימת דבעי, מפייס להו. ומאן דאמר טיפש היה, דאיבעי ליה לקרובי בני מאתיה ברישא, דאי מרדו ביה הנך, הני הוו קיימי בהדיה". הרי למ"ד שהיה מלך פיקח, הוצרך להקדים המשתה של הרחוקים למשתה של הקרובים, כי הקרובים יוכל תמיד לפייסם בכל עת שיחפוץ, וכמו שמבאר.

(524) הולך לבאר שהטבע [ק"פ ימי הקיץ] קרוב יותר לאדם ממדריגה עליונה [ז' ימי בראשית]. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כו, ה] "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חקותי ותורותי", ופירש רש"י שם "וישמר משמרתי - גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות, ושבות לשבת. מצותי - דברים שאילו לא נכתבו, ראויין הם להצטוות, כגון גזל ושפיכות דמים. חקותי - דברים שיצר הרע ואומות העולם משיבין עליהם, כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז, שאין טעם בדבר, אלא גזירת המלך וחקותיו על עבדיו". ובגו"א שם אות ה, כתב: "הרחקות וגו'. אף על גב שזה שלא כסדר הענין לזכור ההרחקות קודם המצות. [יש לבאר] שההרחקה קודם למצות לפי השגת האדם, ולכך נכתבו בתורה קודם, לפי שהם מדרבנן, וחכמת חכמים גזרו אותם והרחיקו אותם. ומאחר שהם דבריהם, הם קודמים לדברי תורה, שהיא רחוקה מהשגת האדם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 63]. וראה הערה הבאה.

(525) בבאר הגולה באר הראשון [סב.] הביא את מאמרם [עירובין כא.] שהעובר על דברי סופרים חייב מיתה, ותמה איך יהיו דברי סופרים חמורים יותר מדברי תורה, וליישב זאת כתב בזה"ל: "אבל דבר זה אין תמיה כלל, כי כבר אמרנו כי גזירת חכמים אשר גזרו הוא הדבר אשר ראוי לפי חכמתם. ואין ספק אחר שהאדם הוא גם כן אנושי, יותר עונשו ממהר לבא. וזה כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חטא בדבר הטבעי, שיתקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים. שאם אכל תרומה

בטומאה, אף כי חטא בדבר קדוש אלקי, שהתרומה קדושה, אינו כמו מי שחטא בדברים הטבעיים, כי תכף שנותן אצבעו באש מיד נשרף האצבע. וזהו מפני שהאדם הוא טבעי בעצמו, ולכך בעולם הזה, שהוא טבעי, אם עושה כנגד הטבע, ממהר לבא עונשו עליו. אבל מי שאוכל תרומה בטומאה, שחטא בדברים אלקיים לגמרי, עונשו יותר לעולם הבא שאינו טבעי, ואם בא עליו עונש בעולם הזה, אינו ממהר כל כך לבא. וכך הדבר הזה בעצמו; כאשר הוא חוטא בגזירת חכמים, שהם השכל האנושי, על זה בא עליו העונש מיד, כי שכל זה קרוב אליו בעולם הזה מכח גזירת חכמים. והחוטא במצות התורה שהם אלקיים עונשו יותר בעולם הבא, אשר העולם [הבא] הוא אלקי, ואינו קרוב אליו... העונש ממהר לבוא בעולם הזה על גזירת חכמים, במה שהוא חוטא במדריגת שכל שהוא בעולם הזה, לכך מקבל מיתה ומסתלק מן העולם הזה... לפי שעבר על דבר שהוא קרוב אל האדם ביותר, כמו שהיא גזירה דרבנן" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 63]. וראה להלן הערות 543, 1233.

(526) לשונו בהקדמה לדר"ח [מג.]: "לכך אמרו [ויק"ר ט, ג] שקדם דרך ארץ את התורה כ"ו דורות... שהוא לפי שכל האדם, ודבר זה קודם התורה, שהיא מאת השם יתברך". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמז:] כתב: "מקדים שאינו חשוב... שהוא יותר קרוב אל האדם, והוא יותר קרוב להגיע אל האדם". ובנצח ישראל פי"ג [שלו.] כתב: "וזה טעם ברור מאוד על אריכות הגלות, כי איך אפשר לומר שיהיה גאולה תמיד מוכן לצאת אל הפעל, כי השם יתברך סבה אל זה, ואין כאן סבה אחרת אל הגאולה, רק השם יתברך. לכך הוא רחוק מן העולם הטבעי, ואינו נמצא כל כך תמיד, כמו דבר שהוא קרוב אל הטבע. כי הגאולה האחרונה בפרט, הסבה אל זה הוא השם יתברך בלבד. ולפיכך גם כן מעלת הגאולה יותר עליונה בכל דבר, מפני שהיא רחוקה מן עולם הזה ביותר. ולכך אין דבר זה נמצא תמיד, וכמו שהיתה הגאולה של בבל, שלא היתה הגאולה במעלה כל כך, מפני שהיתה הגאולה של בבל קרובה אל עולם הזה, ולכך היתה הגאולה ההיא נמצאת מיד לשבעים שנה בלבד [ירמיה כט, י]. אבל גאולת מצרים, שהיתה מעלת הגאולה יותר, לא יצאת לפעל כל כך מיד לפי מעלתה ומדריגתה מן עולם הטבע, והיה צריך לזה ד' מאות שנה [בראשית טו, יג]. אבל הגאולה האחרונה, שמעלתה עוד רחוקה יותר לגמרי מעולם הטבע, לכך אין הגאולה הזאת נמצאת רק באיחור הזמן. כי כל אשר נבדל מן עולם הטבע הזה, אין מציאותו במהירות כל כך, וצריך איחור יותר. ואלו דברים ברורים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 323, ולהלן הערה 1233].

(527) פירוש - סעודת שבעה ימים עשה רק לעם הנמצאים בשושן, שהם קרובים ביותר אל המלך.
(528) ראה להלן פסוק י [לפני ציון 933] שזכיר שם בקצרה את דבריו כאן.
(529) שזו היתה תכליתה של סעודה זו, וכמבואר למעלה הערות 438, 500. וראה להלן ציון 568.
(530) פירוש - שני הימים הנוספים על ק"פ יום [כי מחצית השנה של שס"ה ימים היא קפ"ב ימים].
(531) פירוש - מספר קפ"ב אינו מספר שלם ועגול, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 481]. וראה הערה הבאה.
(532) "כי לעשות קפ"ב יום אין זה שייך, כי ראוי לעשות הסעודה מניין שלם, כי כל דבר שהיה בסעודה זאת היה בלא חסרון, לכך עשה הסעודה ק"ף יום" [לשונו למעלה לפני ציון 483]. וכאן מבאר שמטעם זה גם לא שייך לעשות סעודה לשני ימים בלבד, כי "הוא דבר חסר". ובתפארת ישראל פי"ח [רעז.] כתב: "כל מספר בעולם יש בו שלימות, חוץ ממספר שנים... כי אי אפשר לחבר קצה אל קצה על ידי שני קוים, שזה נקרא שלימות כאשר תחבר הראש בסוף, שאז הוא שלם... ולפיכך השנים חסר שלימות". ובגבורות ה' ר"פ לא כתב: "מספר שנים אינו מספר שלם, כי אין בו רק זוג, ואין בו נפרד. אבל שלשה, בעבור שיש בו זוג ויש בו נפרד, נקרא זה מספר שלם" [ראה להלן פ"ה הערה 440].
(533) פירוש - אין שבעת ימי המשתה של שושן כנגד מה שאירע בשבעת ימי בראשית [כפי שביאר עד כה], אלא כנגד העולמות העליונים שנבראו בשבעת ימי בראשית, וכמו שמבאר. ואודות שלשת העולמות שיש [תחתון, אמצעי, ועליון], ראה למעלה הערה 149, ולהלן הערה 585.
(534) פירוש - אף אחר שהעולמות העליונים נבראו מן ה', הם עדיין זקוקים לקיומם מה'. ואודות שהקב"ה ברא את העולם, ולאחריו הוא יתברך מקיים את העולם, כן נאמר [תהלים לג, ט] "כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכא:] ביאר כי שם י"ה מורה על הבריאה, ושם הויה מורה על הקיום, וכלשונו: "שם י"ה לומר כי מאתו נברא ומשתלשל הכל, וזה מורה שם י"ה, שהרי 'בי"ה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד], כי ביו"ד משמו ברא העולם הבא, ובה"א ברא העולם הזה [מנחות כט:]. ואחר כך הזכיר שם הויה, כי אחר שבראם והוציאם לפעל, הם צריכים אל התמדת הויה המקוימת, וזה נתן להם בשם הויה, כי כן מורה שם של הויה, על הויה תמידית מקוימת. ודבר זה ידוע למשכילים בחכמה, כי משם הזה נמצא הויה התמידית המקוימת

ועומדת". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "הפרנסה שהוא קיום של אדם, כי אחר שנברא האדם, צריך לקיום, הפרנסה מקיימת האדם... 'בעבור שמו הגדול'... כי הפרנסה הוא קיום האדם, ושם הויה הוא שנותן הויה וקיום לעולם. ולכך אחר שברא העולם, והעולם צריך לקיום, מיד זכר השם הזה [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים וגו'" [ראה להלן פ"ב הערה 296]. ובגו"א בראשית פ"א אות טו כתב: "אמנם דבר זה הוא עיקר סוד סדר העולם, וידוע הוא, כי אף על גב שהקב"ה ברא העולם במידת הדין, קיום שלו אינו רק ברחמים, שאף שמים לא זכו בדין. כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים. ולפיכך לא היה להם קיום בדין, אם לא שתף שם רחמים עם הדין, והבן דבר זה".

(535) פירוש - מהות הפרנסה היא נתינת קיום למתפרנס, לכך הסעודות שעשה אחשורוש מורות על הקיום שהקב"ה נותן לנבראים; סעודת ק"פ יום מורה על הקיום הניתן לעולם התחתון. וסעודת ז' ימים מורה על הקיום לעולמות העליונים, וכמו שמבאר. ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לב:] כתב: "תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם, ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'... ענין הסעודה נאמר על הקיום". לכך כשם שההזנה נקראת קיום, כך הקיום נקרא הזנה. וראה להלן הערה 546 שנתבאר שם גם לאידך גיסא, שהקיום נקרא "פרנסה". וראה להלן פ"ב הערה 291 שהובאו מקבילות להורות שהפרנסה היא קיומו של המתפרנס.

(536) כי גוף בלי נשמה הוא חסר קיום לגמרי, וזו היא מיתה. ואמרו חכמים [סנהדרין צא.] "גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר". ובהמשך שם [סנהדרין צא:] אמרו "אמר לו אנטונינוס לרבי, נשמה מאימתי ניתנה באדם, משעת פקידה או משעת יצירה. אמר לו, משעת יצירה. אמר לו, אפשר חתיכה של בשר עומדת שלשה ימים בלא מלח, ואינה מסרחת. אלא משעת פקידה". והנפש החיים שער ג ס"פ א כתב: "הנשמה מחיה ומקיימת הגוף, וכמו שאמרו 'וכי אפשר לחתיכת בשר ג' ימים וכו'".

(537) נמצא שהסיפא ["אף הנשמה זנה כל הגוף"] מלמדת על הרישא ["מה הקב"ה זן את כל העולם"], דכשם שהסיפא עוסקת בקיום הגוף, כך הרישא עוסקת בקיום העולם. אמנם עם כל זה יש חילוק בין הרישא לסיפא; בסיפא לא מדובר כלל על נתינת מזונות [שהרי אין הנשמה נותנת מזונות לגוף], אלא מדובר רק על הקיום. אך ברישא מדובר על קיום שלפעמים בא בלבוש נתינת מזונות, כי קיום העולם התחתון הוא על ידי שהקב"ה זן את העולם במזונות. ואודות שהרישא איירי גם במזונות ממש, כן כתב בנתיב העבודה

פי"ח, וז"ל: "והנה תראה ותבין כי הלב מפרנס כל האיברים בעצמו, וכולם מקבלים חיות ממנו. וכן כל הנבראים מקבלים קיום מן השם יתברך. וזה אמרם בפרק קמא דברכות 'מה הקב"ה זן את כל העולם, אף הנשמה זנה את כל האיברים'. הרי מדמה הנשמה בזה להקב"ה בענין המזונות... ולכך הדעת נותן והשכל מחייב שלפי גודל הדבר הזה שמקבל האדם הפרנסה, צריך לברך את השם יתברך על זה ברכה שלימה וכמו שיתבאר עוד דבר זה בברכת המזון". וכן כתב בגבורות ה' פס"ה, וז"ל: "דע שכל האברים מקבלים החיות מן הלב. ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר, ואותו האבר מקבל החיות מן הלב, רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב. וכך כל הנמצאים כולם מקבלים החיות מן השם יתברך תחלה, בלי אמצעי. והיינו דאמרינן בפרק קמא דברכות 'מה הקב"ה זן את העולם, כך הנשמה זנה את הגוף', פירוש, נותן לו קיום. ולפיכך אמר שהמזונות הם מן השם יתברך. ופירוש זה כי הנמצאים כולם מקבלים החיות מן השם יתברך תחלה בלי אמצעי, ומפני שהמזונות גם כן חיותו של אדם, לכך מקבלים כל הנמצאים המזון, שהוא חיות האדם, ממנו יתברך". אך כאמור כל זה כפי הנהגת העולם התחתון, אך כלפי העולמות העליונים יותר אין קיומם בא להם בדמות מזונות, וכמו שיבאר.

(538) כן כתב נפש החיים שער ג ס"פ א בביאור שם "מקום" של הקב"ה, וז"ל: "לפי פשוטו רצה לומר כמו שהמקום הוא סובל ומחזיק איזה דבר וחפץ המונח עליו, כן בדמיון זה הבורא אדון כל יתברך שמו הוא המקום האמיתי הסובל ומקיים העולמות והבריות כלם. שאם ח"ו יסלק כחו מהם אף רגע אחת, אפס מקום קיום וחיות כל העולמות. וכמו שנאמר [נחמיה ט, ו] 'ואתה מחיה את כולם'. והוא פנת יסוד אמונת ישראל... ולכן קורא בזוהר לאדון כל יתברך שמו 'נשמתא דכל נשמתין' [ח"א רמה.]. כמו שהנשמה מחיה ומקיימת הגוף... כן הוא יתברך שמו הוא לבדו חי העולמים כולם... וכן רז"ל דימו קיום כל העולם על ידי כחו יתברך לקיום הגוף על ידי כחות הנשמה, אמרו 'מה הנשמה מלאה וזנה את כל הגוף, אף הקב"ה מלא וזן כו'. זהו פשטות ענין שהוא יתברך נקרא [ב"ר סח, ט] 'מקומו של עולם'". ושם בפרק ב מאריך בזה עוד. וכן להלן [ד, יד (לאחר ציון 359)] כתב: "כי הוא יתברך נקרא 'מקום' בשביל שהוא יתברך מקיים הכל".

(539) פירוש - סעודת ק"פ יום היא כנגד קיום העולם התחתון, שקיומו נעשה על ידי נתינת פרנסה בימי הקיץ. וסעודת שבעה יום היא כנגד קיום שאר העולמות שנבראו בשבעת ימי בראשית. ואודות ההבדל בין קיום עולם התחתון לקיומם של שאר העולמות, הנה בגו"א בראשית פ"א אות נב האריך בנקודה זו טובא בביאור דברי רש"י [בראשית

א, כא] שהקב"ה הרג את הלויתן הנקבה, "ומלחה לצדיקים לעתיד לבא", וז"ל: "ואל תאמר כי אכילה זאת, שהיא סעודה שתהיה לעתיד, כמו שהוא אכילה זאת שהיא אצלינו. אבל האכילה הזאת לא תהיה אכילה שהיא מן כח המתאוה, אבל תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'. ואין לומר אם כן יהיה לו גם כן אכילה ושתיה תאוות הגוף. זה אינו כלל קשיא, כי האכילה ושתיה שהם תאוות הגופניות לא תהיה, כי מדריגות סעודה זאת בלא דברים אלו. אבל ענין הסעודה נאמר על הקיום בלבד, ואין ספק שתתחלף הסעודה הזאת כהחלף המדריגות אשר בין העולם הזה ובין עולם הבא, מכל מקום שם 'סעודה' תהיה שם. ואם יאמר, בשלמא בעולם הזה ימצא שם סעודה בעבור החום הטבעי המעכל, וכיוצא מן טבע הגוף, ולא שייך בזה לעתיד לומר כך. הנה אין זה קשיא, שאם האדם הטבעי הגשמי הוא ניזון בדבר חומרי גופני גשמי, כך נזון הרוחני לפי ענין שלו, רוצה לומר שמקבל קיום ופרנסה, וזהו ה'אכילה והשתיה' של דבר הרוחני, והשתא יהיה הערך שוה. ואיך יהיה דבר זה קשה לך, שהרי בעולם הזה יש חלוף בין הפרנסה; כי האדם ניזון בדבר דק כמו הלחם והבשר, והבהמה נזונת מתבן, וכן כל דבר לפי ענינו ניזון, נמצא כי יש לצדיקים לעתיד סעודה. ואם היו אומרים שתהיה הסעודה בבשר ויין, היה קשה מאד, אבל הם אמרו שהסעודה תהיה בלויתן, וכן בהמות בהררי אלף [ב"ב עד:], ויין המשומר לעתיד [ברכות לד:], וזיז שדי, וכלם הם מציאות ראויים לפי ערך הסעודה. וראה נא כי רבי עקיבא היה סובר שגם המלאכים אוכלים לחם, כדאמרינן בפרק יום הכפורים [יומא עה:], 'לחם אבירים אכל איש' [תהלים עח, כה], לחם שמלאכי השרת אוכלין אותו, דברי רבי עקיבא... הרי שרבי עקיבא היה סובר שגם מלאכי השרת יש להם הסעודה הזאת, והם סעודים בדבר שהוא בערך להם. כי הכל צריך להתפרנס מן העלה הראשונה, שבשפע שלו קיימים הכל, והיה סובר שמקבלים קיום... ואל תטעה לומר שהמלאכים אוכלים ממש, רק כבר אמרנו לך פעמים הרבה שהכונה בזה הקיום שמקבלים המלאכים".

(540) והרי העולם התחתון הוא מרוחק יותר מה', והיה צריך להתחיל בסעודה המורה על העולמות הקרובים יותר לה'. ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:] כתב: "ועוד יש בזה במה שאמר [רש"י שמות כ, א] 'כל עשרת דברות בדבור אחד נאמרו', הוא מורה על המעלה הגדולה של תורה. שהדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון, יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא עולם האחדות, וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד. והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק

התורה. ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי, לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה. ולכך נאמרו העשרת דברות בדבור אחד". וראה להלן הערה 583, ופ"ד הערות 162, 418.

(541) ואם תאמר, הרי רק גוף האדם הוא מן התחתונים, אך נשמתו היא מן העליונים, וכמו שכתב רש"י [בראשית ב, ז], וז"ל: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים". וכן כתב רמב"ן בראשית [ב, א], וז"ל: "'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם. ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים הנזכרים... וכן נפשות האדם 'צבא השמים' הנה". ובדר"ח פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". ושם פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם פ"ה מט"ו [שסא:] כתב: "כי האדם הוא מלמעלה ומלמטה, כמו שהוא מבואר בכתוב". ושם פ"ה מכ"ב [תקסה:] כתב: "האדם הזה הוא מן העליונים והתחתונים; גופו מן התחתונים, ונפשו מן העליונים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, נתיב התורה פט"ז [תרמח:], ובאר הגולה באר הרביעי הערה 359. ואם כן, מדוע כתב כאן שהאדם "הוא מן התחתונים" בלבד. ויש לומר, כי הפרנסה הבאה בימות הקיץ היא מכוונת לגוף, והגוף הוא מן התחתונים. וכן אמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה". ובגו"א בראשית פכ"א אות כח [שסה.] כתב: "המעשים הטובים אשר יעשה האדם הוא חיות וקיום הנפש, כמו שהבשר והיין הוא פרנסת וקיום הגוף". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה, הן פרנסת הנפש הן פרנסת הגוף; פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה". וראה למעלה הערה 501, ולהלן הערה 608.

(542) לעולמות העליונים יותר.

(543) כמבואר למעלה הערה 525.

(544) ראה למעלה הערה 515, ולהלן פ"ב הערה 125.

(545) חגיגה יב: "שבעה [רקיעין], ואלו הן; וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות... ערבות, שבו צדק, משפט, וצדקה... שם אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת, וכסא הכבוד מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות, שנאמר [תהלים סח, ה]

'סולו לרוכב בערבות ביה שמו'". הרי כסא הכבוד נמצא ברקיע העליון והקרוב ביותר להקב"ה. ובגו"א בראשית פ"ב אות ה כתב: "כי השביעי לעולם נבחר, כי הוא נגד 'ערבות' הרקיע השביעי, שהוא כסא כבודו קדוש ומקודש".

(546) פירוש - הקיום שהקב"ה נותן לעולמות העליונים שנבראו בשבעה ימי בראשית ג"כ נקרא "פרנסה", וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 535] "כי אין הפרנסה והזנה רק שהוא נותן קיום לו", וכשם שהפרנסה היא קיום, כך הקיום הוא פרנסה. וראה להלן פ"ב הערה 291. ובעוד כאן מבאר בפשיטות שאף העליונים זקוקים לפרנסה, הרי בח"א לגיטין סח. [ב, קכה:] ביאר שדבר זה שנוי במחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל [יומא עה: אם מלאכי השרת אוכלים לחם אבירים], וכלשונו: "ודבר זה דבר גדול ועמוק, אם העליונים צריכים לקבל השפע תמיד, כי יש חושבין שהעליונים מקבלים שפע תמיד מן השם יתברך, ודבר זה דעת רבי עקיבא, כדאיתא במסכת יומא [עה:] בפרק יום הכפורים. ויש אשר ימאנו בדבר, שאין העליונים מקבלים שפע תמיד מן השם יתברך, ודבר זה דעת רבי ישמעאל, כדאיתא שם... והכרעת חכמי האמת הוא כך, שכל התחתונים, כמו האדם וכל אשר מתיחס אליהם, מקבלים קיום, והוא הפרנסה. וכל העליונים אינם מקבלים קיום תמיד אחר שנבראו מן השם יתברך". וי"ל בזה.

(547) למעלה [לאחר ציון 529], שכתב: "כי השם יתברך מפרנס הנמצאים התחתונים, ומה שהוא מפרנס וזן את כל העולם הוא בקיץ, אשר בזמן הקיץ מוציא צמחים האדמה, שהם פרנסת העולם", וראה הערה 539.

(548) הלשון קצת לא ברורה, אך כוונתו היא שיש צד השוה בין פרנסת התחתונים לפרנסת העליונים, ולכך שבעה ימי המשתה של שושן נכלל בק"פ יום של שאר המדינות.

(549) פירוש - אע"פ שאידי ואידי נקראים "פרנסה", מ"מ ישנו חילוק בין פרנסת התחתונים לפרנסת העליונים, וחילוק זה מחייב ששבעת ימי המשתה בשושן יחלקו זמן לעצמם, ולא יהיו נכללים עם הזמן של שאר המדינות.

(550) אין נראה שכוונתו לומר שאז כו"ע לא הוי פליגי, והכל היו מודים לצד אחד [ששבעת הימים נכללים או אינם נכללים בק"פ יום], כי אז רק דעה אחת מהשתים היתה נופלת, ואילו כאן מתייחס לשתי הדעות כאחת ["לא היה מחלוקת החכמים האלו"]. אלא נראה שכוונתו היא שהחכמים לא היו נחלקים בדבר זה, כי מאי אכפת לן אם שבעת ימי שושן נכללים או אינם נכללים בק"פ יום. אך עתה שמתבאר שכוונת אחשורוש היתה

לעשות סעודה כעין מלכותא דרקיעא, שפיר יש נפק"מ של ממש במחלוקת זו, והיא כיצד להגדיר את פרנסת העליונים ביחס לפרנסת התחתונים, וכמו שנתבאר.

(551) שמלכותו מצטמצמת למקום אחד בלבד, וכמו שיבאר. והרי כל מהות סעודה זו מופקעת מחסרון, וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 482] "כי כל דבר שהיה בסעודה זאת היה בלא חסרון", וראה למעלה הערות 483, 532, ולהלן הערה 562.

(552) שמולך אף במקומות הרחוקים ממנו, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 240] "דיש מלך שקרוב למקום מלכותו הוא מולך, ורחוק ממלכותו אינו מולך כל כך, מפני שאין האימה מוטל עליהם כמו שהוא מושל בקרוב למלכותו. ולפיכך אמר כשם שהיה מולך מהודו ועד כוש, על שני מקומות סמוכים, וכך היה מולך מסוף העולם עד סופו".

(553) למ"ד ששבעת ימי משתה של שושן אינו נכלל עם ק"פ יום של שאר המדינות [אסת"ר ב, ה], ונמצא שבעת שעשה משתה של שושן, זה היה לשושן בלבד. ולכך כתב לשון ספק ["אף **אם** יעשה אחר כך לאותם שהם בשושן בלבד"], כי זהו רק לחד מאן דאמר.

(554) "שהקדים משתה הרחוקים יותר ממשתה בני עירו" [רש"י שם].

(555) לפנינו לשון הגמרא הוא "מאן דאמר מלך פיקח היה, שפיר עבד דקריב רחיקא ברישא, דבני מאתיה כל אימת דבעי מפייס להו". אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ששם אמרו "למאן דאמר פקח היה, שפיר עביד דקריב רחיקי ברישא, דבני מאתיה מיכף כייפי ליה, כל אימת דבעי להו, מקרב להו" [ראה למעלה הערה 1]. ופירושו, שטוב עשה שקירב את הרחוקים תחילה, שבני עירו כפופים לו, וכל אימת שירצה יוכל לקרבם.

(556) פירוש - היה לו לקרב את הקרובים תחילה, שאם ימרדו בו הרחוקים, הקרובים יעמדו לצדו.

(557) פירוש - חשש מרידה הוא רק אצל הרחוקים, ולא אצל הקרובים. לכך, אם יקרב את הרחוקים תחילה בכך ימנע מרידה גם אצל הרחוקים. ועדיף למנוע מרידה מעיקרא [ע"י שיקרב את הרחוקים], מאשר לדכאות את המרידה באם תפרוץ [ע"י שיקרב את הקרובים].

(558) "מפני שאין האימה מוטל עליהם כמו שהוא מושל בקרוב למלכותו" [לשונו למעלה לפני ציון 241]. וראה למעלה הערה 496.

(559) ואם תאמר, אם כן ודאי עדיף שיקרב את קרובים תחילה, כי בכך לא רק יוכל לדכא את המרידה אצל הרחוקים באם היא תפרוץ, אלא אף ימנע אותה מעיקרא, ומהי העדיפות שיש בקירוב הרחוקים תחילה עד שנחשב לפקח שעשה כן [לחד מאן דאמר].

דבשלמא אם נבאר שכאשר מקרב את הקרובים תחילה עדיין הרחוקים לעולם ימרדו בו, ניחא, דאז פליגי הי עדיף; מניעת המרידה מעיקרא [כשיקרב את הרחוקים תחילה], או דיכוי מרידת הרחוקים בעזרת הקרובים הנאמנים לו. אך עתה שמוסיף שכאשר יקרב תחילה את הקרובים בכך אף ימנע את מרידת הרחוקים, אם כן כשמקרב את הקרובים יש בזה תרתי לטיבותא [(א) ידכא מרד הרחוקים באם תפרוץ. (ב) לכך אף ימנע מרד הרחוקים מעיקרא], ואילו כשמקרב את הרחוקים תחילה, יש בזה רק חדא לטיבותא [ימנע את המרידה מעיקרא], וברור שתרתי לטיבותא עדיף מחדא לטיבותא. ואולי יש לומר, שמ"מ עדיף לקרב את הרחוקים תחילה, כי בכך יבטל אצלם הרצון למרידה מחמת אהבתם למלך, מאשר שיקרב את הקרובים תחילה, שאף שגם אז הרחוקים ימנעו ממרידה, מ"מ אין זה משום אהבתם למלך שקירבם, אלא משום פחדם מהמלך המוקף בעוזרים הנאמנים לו.

(560) "שזה התחלה מה שהוא מולך על הקרובים, ומה שמולך על הרחוקים הוא שלימות מלכותו" [לשונו למעלה לפני ציון 496]. ואודות שהקרוב קודם לרחוק, הנה נאמר [דברים יג, ח] "מאלהי העמים אשר סביבותיכם הקרובים אליך או הרחוקים ממך וגו'", ופירש רש"י שם "למה פרט קרובים ורחוקים, אלא כך אמר הכתוב; מטיבן של קרובים אתה למד טיבן של רחוקים, כשם שאין ממש בקרובים, כך אין ממש ברחוקים".

(561) כי קיום הדבר שוה להתהוות הדבר, וכשם שבהתהוות מלכותו הקרוב קודם לרחוק, כך בקיום מלכותו הקרוב קודם לרחוק. ונראה ביאורו, שכבר נתבאר למעלה כמה פעמים שאחשורוש ערך סעודות אלו כעין מלכותא דרקיעא [ראה למעלה הערה 529]. ואצל הנהגת הקב"ה מצינו שקיום הדבר שקול ליצירת הדבר, וכמו שכתב הפחד יצחק, פסח, מאמר נח, וז"ל: "הנה בלחם הפנים מצינו שבשעת סילוקו היה חם כבשעת סידורו [חגיגה כו:]. ובודאי שאין הנס הזה בא לשם תועלת המעשית שיש בחמימות הלחם. ולא עוד, אלא שאמרו חכמים [ב"ב כה:] הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון. הרי כי השפעת הטובה בעולם היא סוד השלחן ולחם הפנים שעליו. ואם כן בודאי כי חמימות לחם הפנים אשר על השלחן מגלה היא תוכן פנימי במהלך השפעת הטובה בעולם. ויובן הענין בהקדם הכתוב [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'... גם הרישא וגם הסיפא מתיחסים הם לאותו מצב ולאותה השעה... כי מצד הבחינה החיצונית הנראית לעיני בשר, הרי קיומו של כל דבר בכל רגע אינו אלא המשך קיומו של הדבר מן הרגע שלפני זה. החידוש אינו אלא בשעת ההתהוות, ומכאן ואילך אינו אלא המשך. אבל מצד הבחינה הפנימית... כל מעשי בראשית מתחדשים בכל רגע

ורגע בטובו של חי העולמים, הרי קיומו של כל דבר מתחדש עליו בכל רגע ורגע... הדמות הפנימית מתחדשת היא בכל רגע מן האין אל היש, אלא שדמות פנימית זו מתכסית היא בדמות חיצונית שיש לה מראה של המשך... והנה כל עניני המקדש באים הם בהתאם להמצב הפנימי של העולמות [ראה למעלה הערה 392]. ועל כן בלחם הפנים, אשר שמו מורה על פנימיותו, נתבטלה לגמרי הדמות החיצונית של 'צוה ויעמוד', וממילא שלטה לגמרי הדמות הפנימית של 'אמר ויהי', עד שנתקיים בלחם בפנים שהיה סילוקו כסידורו, וחם כ'ביום הלקחו' [ש"א כא, ז]". ולכך סדר התהוות המלכות הוא גם סדר קיום המלכות, כי אין קיום הדבר אלא התהוות הדבר באיתכסיא, והסדר הנוהג בזה נוהג בזה. וראה להלן פ"ג הערה 671, פ"ה הערה 566, ופ"ט הערה 22.

(562) כי זה מורה על חולשתו ושאין הנשלטים חפצים בו. ואף שמצוי הוא שמלך יחשוש שימרדו כנגדו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ג [צד.], וז"ל: "כי אף המלך שהוא בן חורין, לא נקרא בן חורין בערך מי שעוסק בתורה... כי המלך, אע"ג שהוא מלך, הנה יש לו יראה באולי ימרדו בו בני מלכותו, ובשביל כך אינו בן חורין לגמרי", מ"מ הואיל וסעודה זו מורה על שלימות מלכותו, והיא נטולה כל חסרון [כמבואר למעלה הערות 483, 551], לכך לא יתכן שסדר הסעודות יקבע על פי דבר שיש בו ענין של גנאי וחולשה למלך. ואודות שאחשורוש היה חושש ממרידות נגדו, ראה להלן פ"א הערה 1217, ופ"ו הערות 34, 88.

(563) ובתפילת ימים הנוראים אומרים "וישמעו רחוקים ויבואו ויתנו לך כתר מלוכה". הרי הרחוקים מורים על אמתת המלוכה יותר מהקרובים. ולכך הרחוקים קודמים, כי העיקר מתגלה בהתחלה, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 95, ובפרק זה למעלה הערות 146, 387. וראה בסמוך הערה 573.

(564) בא לבאר שהא תינח שיש להקדים את הרחוקים לקרובים משום שהאחרונים "מורים על אמתת מלכותו", אך מהי הפקחות שיש בזה, עד שמחמת כן נקרא "מלך פקח". ועל כך מיישב שיש כאן רווח בדבר, שעל ידי שמולך על הרחוקים נכללים בזה גם הקרובים, בבחינת "בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.], שאם הוא מולך על הרחוקים, ק"ו שמולך גם על הקרובים. וזו היא פקחותו, שידע להתחיל ברחוקים וממילא נכללים בכך אף הקרובים.

(565) כי סדר התפשטות מלכותו הוא שמתחילה הוא מולך על הקרובים, ומהם מתפשטת מלכותו לרחוקים. ואע"פ ש"בכלל מאתים מנה", מ"מ אי אפשר להגיע למאתים אלא דרך המנה תחילה.

(566) פירוש - יש להקדים את הקרובים לרחוקים, כי הקרובים הם סבה לרחוקים, וכבר השריש המהר"ל כמה פעמים שהסבה קודמת למסובב [גו"א בראשית פל"א אות ח, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15, דר"ח פ"א הערה 1761, שם פ"ה הערה 128, ועוד]. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר, יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב" [הובא למעלה בהקדמה הערה 100, ובפרק זה הערה 520, ולהלן הערה 662. וראה להלן פ"ב הערות 294, 295, ופ"ג הערה 51].

(567) פירוש - מעלת הקרובים על פני הרחוקים היא שהקרובים הם סבה לשליטה על הרחוקים, וכמו שביאר. ומעלה זו מתבטאת בכך שעל ידי הקרובים ימנע מרד הרחוקים. נמצא שלא איירי בחשש אחשורוש שיהיו הרחוקים מורדים בו, "כי זה היה גנאי למלך" [לשונו למעלה]. אלא איירי בטעם המורה כיצד הקרובים הם סבה לרחוקים [ולכך הוקדמו לרחוקים], כי על ידי הקרובים תתפשט מלכותו לרחוקים. נמצא שנחלקו האם יש להקדים את הרחוקים משום שהם מורים על חשיבות מלכותו, או יש להקדים את הקרובים משום שהם מורים על סבת מלכותו. הרי שנחלקו כאשר חשיבות עומדת לעומת סבה, הי מינייהי עדיפא.

(568) כמבואר למעלה הערות 438, 500, 529.

(569) הרי דבר זה לא שייך כלפי מלכותא דרקיעא, דמי ממלכות דרקיעא ימרוד כנגד הקב"ה, הרי הם ששים ושמחים לעשות רצון קונם מטבעם [סנהדרין מב.], וכמבואר בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמו].

(570) פירוש - בגמרא שם דרשו שמה שנאמר [בראשית א, א] "בראשית ברא אלקים את השמים **ואת** הארץ" בא "להקדים שמים לארץ", ופירש רש"י שם "דאי לא כתיב 'את' הוה אמינא כאחת נבראו, אלא שאי אפשר לקרות שני שמות כאחת, להכי כתב 'את' להקדים". ועל כך המשיכה הגמרא לשאול "'והארץ היתה תהו ובהו' [בראשית א, ב], מכדי בשמים אתחיל ברישא, מאי שנא דקא חשיב מעשה ארץ", ופירושו מה טעם הקדים מעשה הארץ לאחר שהקדים בריאת שמים לארץ.

(571) תיבת "למחר" אינה נמצאת בגמרא שלפנינו, אך נמצאת בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1].

(572) "למי שאין דרכו להשכים והשכים - הכא נמי דקרא לשמים תחלה, הוה ליה ארץ אין דרכו להשכים. ועוד, שכל מעשה ארץ מתונים, ומעשה שמים במהירות, וזו השכימה עמה, שנבראו כאחת, לכך התחיל לספר מעשיה תחלה" [רש"י שם].

(573) כמו שאמרו חכמים [דב"ר ג, ו] "אין שבחה של מטרונא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה" [ראה למעלה הערה 563].
(574) אע"פ שביאר למעלה [לפני ציון 562] "שאין הפירוש שהיה ירא אחשורוש שיהיו מורדים בו, כי זה היה גנאי למלך", אך כוונתו כאן היא להורות שהרחוקים הם פחות מקבלי מלכות מהקרובים, כי ביד הרחוקים למרוד בו, לעומת הקרובים. לכך הרחוקים הם כמו "מי שאין דרכו להשכים, והשכים".
(575) לשונו בנתיב התורה פי"ז [תרעח:]: "ובמדרש 'ברכו ה' מלאכיו', במה הכתוב מדבר, אם בעליונים הכתוב מדבר, והלא כבר כתיב 'ברכו ה' כל צבאיו', אלא בתחתונים הכתוב מדבר. ועליונים על ידי שיכולים לעמוד בפקודתו של מקום, לכך נאמר 'ברכו ה' כל צבאיו', אבל התחתונים שאין יכולים לעמוד בפקודתו של מקום, נאמר 'ברכו ה' מלאכיו', עד כאן. ורצה לומר, במה שכתוב מתחלה 'ברכו ה' מלאכיו', ולא 'כל מלאכיו', מוכח שהוא מדבר מן האדם... הרי לך שמוכח בפירוש כי הכתוב הזה מדבר מן האדם שכופה את יצרו ועושה עבודת השם יתברך. ולכך מקדים האדם אל המלאך, וקורא אותו 'מלאך', בשביל שמקיים מצות בוראו". ובנתיב כח היצר ס"פ ד כתב: "ובמדרש 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו', במה הכתוב מדבר... הרי בפסוק הזה שמדבר בתחתונים, מקדים התחתונים קודם המלאכים שהם עליונים. כי אותם שהם עומדים בתפקודתו של מקום, ויש בהם יצר הרע, והם כובשים יצר שבהם, בודאי הם קודמים למלאכים, שאין בהם יצר הרע. ולכך כתיב 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו', שהם גבורים לכוף את יצרם, שזה נחשב גבור".
(576) עד כאן דברי המדרש המצביעים על כך שתיבת "ובמלואת" נכתבה עם וי"ו, ולא "ובמלאת" חסרה וי"ו [כמו (ויקרא יב, ו) "ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת וגו'"]. וקודם לכן נאמר (ויקרא ח, לג) "ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים עד יום מלאת ימי מלאיכם וגו'"]. וזו הפעם היחידה שנכתב במקרא תיבת "מלואת" עם וי"ו. וביפה ענף [במדרש שם] כתב: "'ובמלאות' כתיב, פירוש דבא מלא בוי"ו, להורות שהמשתה היה מלא ושלם בכל עניניו".
(577) לשון המתנות כהונה שם: "שיום אחרון היה כיום ראשון, לפיכך כתיב 'ובמלאות' מלא, שהיו מלאים ושוים אחרון כראשון".
(578) רש"י במדבר כט, לו "למדה תורה דרך ארץ, שמי שיש לו אכסנאי, יום ראשון מאכילו פטומות, למחר מאכילו דגים, למחר מאכילו בשר בהמה, למחר מאכילו קטניות, למחר מאכילו ירק, פוחת והולך כפרי החג".

(579) כי כתיב מלא מורה על דבר מלא, וכמו שכתב רש"י [בראשית כה, כד] "והנה תומים - חסר, ובתמר [בראשית לח, כז] 'תאומים' מלא ["מלא בוי"ו (גו"א שם אות לד)], לפי ששניהם צדיקים, אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע". וכן כתב להלן [ב, ב] ש"טובות מראה" נכתב בכתיב מלא, להורות "שהם טובות לגמרי" [לשונו שם], לעומת "טובת מראה" [שם פסוק ג], "שאינם טובת מאוד" [לשונו שם]. וכן כתיב חסר מורה על חסרון, וכמו שנאמר [בראשית כג, טז] "וישקול אברהם לעפרן", ופירש רש"י שם "לעפרן - חסר וי"ו, לפי שאמר הרבה ואפילו מעט לא עשה". ובגו"א שם אות כא כתב: "לפיכך כתב חסר, שיורה על שהוא חסר, והוא רע עין". וראה להלן הערה 1156, פ"ב הערה 26, ופ"ט הערה 214.

פסוק ה

(580) כפי שתמה למעלה [לאחר ציון 263] במחלוקת אחרת של רב ושמואל "ואל יקשה לך, במאי פליגי, דמאי נפקא מיניה... ובמאי פליגי". וזהו שכתב כאן "**גם** על זה יש תמיה".

(581) נוקט בלשון חכמים [מגילה יב.], שאמרו "מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע", וכן [שם] "אף סעודתו של אותו רשע אכילה מרובה משתיה".

(582) כן כתב כמה פעמים, וכמלוקט למעלה הערה 438.

(583) מרהיטות לשונו משמע שמלכות ה' מחייבת שיהיו בריות בעולם הזה, שכתב: "כי השם יתברך אשר מולך על בריותיו, הכניס אותם לעולם הזה". ונראה להטעים זאת, שמתבאר מדבריו בגו"א בראשית פי"ז אות א ש"מלך" הוא ברצונם של הנשלטים, ואילו "מושל" הוא בעל כרחם של הנשלטים [ראה שם הערה 3*]. וכן כתבו הראב"ע [בראשית לז, ח], והגר"א [משלי כז, כז]. אם כן כאשר הנשלטים מקבלים את מרותו של השליט משום שחפצים ביקרו, אזי השליט הוא מלך ולא מושל ["ומלכותו ברצון קבלו עליהם"]. אך כאשר הנשלטים מקבלים את מרותו רק מפאת שמתייראים ממנו, אזי השליט הוא מושל ולא מלך. והנפקא מינה תהיה באם הנשלטים יקבלו את מרות השליט כאשר הם נמצאים במרחק מקום ממנו, ואין השליט סמוך ונראה אליהם. שאם הוא מלך, קרוב ורחוק שוים, כי הנשלטים חפצים בו גם כאשר הוא אינו שוכן במחיצתם. אך אם הוא מושל, ושלטונו בא לו מחמת כח הזרוע ומוראו, לכך כאשר מוראו יתרופף מפאת ריחוקו, שוב אין הוא מושל על הנשלטים, כי שלטונו נבע מחמת היותו נמצא שם, ולא מחמת שבני המקום חפצים בו. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקנו.], וז"ל: "המלך יש לו הכבוד... מצד אשר הוא מלך מולך ומושל על הכל, אף אשר הם רחוקים

ממנו". והואיל ועולם הזה הוא מרוחק יותר מהקב"ה, לכך דוקא בעוה"ז הקב"ה הוא מלך ולא מושל, כי אין מלכותו מורגשת כל כך בעוה"ז, וכל הרוצה לטעות יבוא ויטעה [ראה למעלה הערה 236]. ואודות שעוה"ז מרוחק יותר מהקב"ה, כן כתב בגו"א שמות פ"כ סוף אות ג, וז"ל: "הדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון - יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא עולם האחדות, וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד" [ראה למעלה הערה 540]. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ] כתב: "אין מלכותו [של ה'] נגלה בעולם בשלימות, שהמלכות צריך לאחדות, לכך אינו נמצא בשלימות בעולם עד שימחה שם המתנגד מן העולם".

(584) בלבד, אלא ראוי למדריגה גבוהה יותר.

(585) לשונו להלן [לפני ציון 620]: "כל כוונת אחשורוש להיות מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע. וכמו שברא השם יתברך את האדם בעולם התחתון, ויש לאדם פתח פתוח לעלות עד עולם העליון על ידי שהוא צדיק". וכדברים אלו כתב כאן בביאור הגר"א על דרך הפשט, וז"ל: "'בחצר גינת ביתן המלך'... שעשה הקב"ה ג' עלמין; עולם העליון, ששם הוא המחיצה של הקב"ה שלשם עולים נשמות הצדיקים הגדולים הנקראים 'בני עילאין'. ועולם השני הוא הגן עדן, שבו נכנס הקב"ה להשתעשע עם הצדיקים. והשלישי הוא עוה"ז, והעוה"ז נקרא 'חצר', כמו שאמרו חז"ל [אבות פ"ד מי"ז] 'התקן עצמך בפרוזדור וכו'". וזהו שכתוב 'בחצר גינת כו', שהוא בעולם הזה" [ראה להלן הערות 601, 620]. ושם על דרך הרמז כתב: "כי בגן עדן יש שתי מדריגות; כת אחת היושבין בפנים כשזוכה, ונקרא 'ביתן'. וכת אחת ההולכין בין השורות, וזהו 'גינת'. ועוה"ז הוא הפרוזדור לפני עוה"ב... הרשעים כל ימיהם עוסקין בפרוזדור, וזהו 'בחצר גינת ביתן המלך', מלכו של עולם" [ראה להלן הערה 624]. ואודות עניינם של ג' עולמות, ראה למעלה הערות 149, 533.

(586) "אשר החצר הוא כנגד עולם התחתון, והגינה הוא עולם האמצע, והביתן כנגד עולם העליון... כי האדם הוא עומד בעולם התחתון, שבו יושב, ויש לו קישור וחבור עד עולם העליון" [לשונו להלן לאחר ציון 620]. והמשך לשון הגר"א [על דרך הפשט] הוא: "ואמרו חז"ל כל הראוי לחצר, לחצר. הראוי לגינה, לגינה. כלומר הרשעים בחצר, והצדיקים בגינה, והבני עילאין בביתן" [ראה להלן הערה 595]. ויש להעיר, שהא תינח שישנם שלשה עולמות, אך המתבאר כאן הוא שאף בהיות הבריות בעולם הזה, ישנם צדיקים המתעלים לעמוד בעולמות עליונים יותר, ואף לעמוד בעולם העליון. ונהי שדבר

זה שייך במלכותא דרקיעא, אך כיצד דבר זה שייך במלכותא דארעא. ויש לומר, שאף בעולם הזה ניתן לחיות חיי עוה"ב, וכמו שאמרו חכמים [ברכות יז.] "כי הוו מפטרי רבנן מבי רבי אמי, ואמרי לה מבי רבי חנינא, אמרי ליה הכי; עולמך תראה בחייך, ואחריתך לחיי העולם הבא". והצל"ח [ברכות כח:] כתב: "אמנם כאשר נדקדק עוד במאמר התלמידים שאמרו [שם] 'למדנו אורחות חיים ונזכה בהם לחיי עוה"ב', 'בהם' מיותר, ומה היה חסר באם אמרו 'ונזכה לחיי עוה"ב'. אבל הכוונה בזה, דהא פשיטא דאורחות חיים הם דרך מפולש לחיי עוה"ב, ופשיטא שהעושה מצוה זוכה לעוה"ב. אבל יש הפרש, יש שאינו זוכה לעוה"ב כי אם אחר מותו, אבל יש מתקיים בו 'עולמך תראה בחייך'. והוא, כי עיקר עוה"ב הוא ההשגה שנזכה להשיג את בוראנו ולהתדבק בו... והזוכה בעוה"ז לעשיית המצוה באהבה גמורה ובחשק נפלא הנה הוא מתדבק בשכינה. וזה מדרגה יותר גבוה מעוה"ב עצמו, כי בעוה"ב יש קיבול שכר הזה, אבל אין שם קיום המצוה, כי 'היום לעשותם' [דברים ז, יא], ולא למחר [עירובין כב.], ובעוה"ז יש קיום המצוה וקיבול שכרה יחדיו מותאמים בזמן אחד, וזוכה זה בעוה"ז, מה ששאר צדיקים זוכים לעוה"ב". ובדר"ח פ"ו מ"ח [ערב.] כתב: "ומדריגה זאת, שתתן התורה לאדם בעולם הזה מעין עולם הבא, דהיינו כמו אברהם יצחק ויעקב שנתן להם חיים של טובה ושלוה ומנוחה. והרי אף השבת הוא מעין עולם הבא [ברכות נז: (ראה להלן ציון 967)]. וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא [טז:] ג' הטעימן [הקב"ה] בעולם הזה מעין עולם הבא; אברהם, יצחק, ויעקב. וגם בשאר צדיקים אפשר לומר כך... כלומר כאשר עדיין היה בעולם הזה הראה להם והטעימן מה שיהיה להם בעתיד". ובח"א לע"ז יח. [ד, מג:] כתב: "כי השם יתברך מראה לצדיקים בעולם הזה אם הם בני עולם הבא". והכתב והקבלה [בראשית יח, יא] כתב: "הנה אנשי המעלה כל השתדלותם לחיות בעולם הזה חיי הנפש בעסקים רוחנים, דוגמת חיי עולם הבא, כמאמרם 'עולמך תראה בחייך ואחריתך לעולם הבא'". וראה להלן הערות 618, 620.

(587) כוונתו לקושית תוספות שם [מגילה יב. ד"ה אתה], שבגמרא שם בהמשך אמרו "תניא רבי יהודה אומר, הראוי לכסף, לכסף, הראוי לזהב, לזהב. אמר לו רבי נחמיה, אם כן אתה מטיל קנאה בסעודה". ומכך שאלו תוספות "ואם תאמר, למ"ד לעיל הראוי לגינה לגינה הראוי לחצר לחצר, א"כ אתה מטיל קנאה בסעודה". ותוספות שם תירצו "יש לומר, דסבירא ליה דכיון שלא היו רואין זה את זה, ליכא קנאה".

(588) רומז בזה שמקום מורה על מדריגה וחשיבות. וכן כתב בגבורות ה' ר"פ ע, וז"ל: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם

'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו, שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו, והענין הזה מבואר נגלה מאד". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קטו:] כתב: "כל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום'". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קפה.] בביאור הקנין העשרים וששה של תורה "המכיר את מקומו", כתב: "פירוש שיודע ערך מעלתו וחסרונו". ובגו"א במדבר פ"י אות כח כתב: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר... ימשך אחר זה כמה מעלות וכמה ברכות, לפי מקום מעלתו וחשיבותו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג:] כתב: "כי הכל לפי מה שהוא, יש לו מקום". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו:] כתב: "כאשר יש לו מקום מיוחד, מורה על מעלה מיוחדת, כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום". ובח"א לשבת קיג: [א, נא:] כתב: "כי 'הלום' נאמר על המקום, והמלכות נקרא 'מקום', מפני כי שם 'מקום' נאמר על המדריגה והמעלה, 'ממלא מקום אבותיו', ולפיכך נקרא המלכות, שהוא החשיבות והמעלה, נקרא 'הלום'". וכן הוא בהקדמה לדרוש על התורה [ז:], נצח ישראל פכ"ד [תקיא:], שם פנ"ו [תתעב.], נתיב התורה פ"ג [קנג:], ועוד. וראה בדר"ח פ"א הערה 678 במה שנתבאר שם, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

(589) כי אי אפשר שישוו כל בני אדם במדריגותם, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"א [לד:], וז"ל: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם [ראה למעלה בהקדמה הערה 441]... כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי, ראוי שימצא בכל המין בשוה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין, שאם היה נמצא לכל המין בשוה, היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל. ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשוה, כי אם בחלק ממנו". וכן [יומא לח:] "ראה הקב"ה שצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור". ובדר"ח פ"ד מ"ד [קג.] כתב: "אין כל בני אדם כונתם בלמודם לשם שמים". ובדר"ח, בביאור משנת "כל ישראל" [סא:], כתב: "כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים". ובדר"ח פ"ב מ"א [תעו.] כתב: "כי אין כל הבריות יכולים לדעת

הדרך המפואר". ובבאר הגולה באר הששי [קמט:] כתב: "אין ספק כי אין כלל העולם כולו צדיקים, עד הזמן שיקויים [דברים ל, ו] 'ומל ה' את לבבך ואת לבב זרעך וגו'". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו סוף אות יד, וז"ל: "כי בריאת הרשעים הם מפני שאי אפשר לעולם בלא רשעים". וכן בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:] כתב: "כי בודאי כמה רשעים בעולם". ובנתיב התורה פי"ז [תרעט.] כתב: "אין הכל כופין את יצרם לעשות עבודת השם יתברך". וראה גו"א ויקרא פ"ו הערה 45, ושם דברים פכ"ה אות ב.

(590) כי הגדרת קנאה היא "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ס (מב.)]. אך כאשר אין הדבר שייך אליו, ממילא אין קנאה בזה. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תמא.] כתב: "כי למה אל האדם לקנאות על דבר שאינו שלו". ואפשר להטעים זאת עוד, כי "קנאה" שייכת ל"קנין" [כדמוכח מרש"י בראשית ד, כא], שהקנאה נובעת מההרגשה שהדבר הנכסף הוא שלי ושייך אלי. ולכך בפרשת סוטה נאמרה קנאה [במדבר ה, יד], כי אשתו של אדם היא קניינו, ושייכת רק לו. והרמב"ן [שמות כ, ג] ביאר שקנאה כלפי מעלה נאמרת רק כשישראל עובדים ע"ז, כי "אם העם שלו משרתיו פונים אל אלהים אחרים, יקנא בהם השם כאשר האיש מקנא באשתו בלכתה לאחרים... ולא יאמר הכתוב כן בשאר העמים אשר חלק להם צבאות השמים" [לשון הרמב"ן שם, וראה למעלה בהקדמה הערה 554]. וכן כתב הרמב"ן [בראשית לז, ב], וז"ל: "בני הגבירות יקנאו בו [ביוסף] למה יאהב [יעקב] אותו מהם, והם בני גבירה כמוהו. ובני השפחות אשר לא יקנאו בזה למעלתו עליהם, ישנאו בו בעבור היותו מביא דבתם אל אביהם". הרי שקנאה נופלת רק כאשר הדבר הנכסף שייך למקנא. לכך דבר שאינו שייך אל האדם, לא תיפול על זה קנאה. וכן כתב בסמוך [לאחר ציון 629]: "כי אין שייך קנאה רק לשוים לגמרי, אבל אם אינם שוים לא שייך זה, כי מה שייך קנאה כאשר הם מחולקים בעצמם", וראה להלן הערות 630, 736, פ"ב הערה 111, ופ"ג הערה 38.

(591) נראה שהזכיר כאן "שנאה", כי בעוד שבגמרא אמרו [מגילה יב.] "אמר לו רבי נחמיה, אם כן אתה מטיל קנאה בסעודה", הרי במדרש [אסת"ר ב, ח] אמרו "אמר לו רבי נחמיה, אם כן נמצאת מכניס שנאה בסעודת אותו רשע", הרי שיש לבאר מדוע כאן אין מקום לקושית רבי נחמיה הן מקנאה והן משנאה. ואודות שהשנאה היא תולדה מהקנאה, כן כתב רבינו בחיי בכד הקמח, ערך קנאה, וז"ל: "מתוך הקנאה יבא לידי שנאה". והחפץ חיים באהבת ישראל פ"ג כתב: "יש שמקנא אדם בחבירו על מה שברכו ה' בעושר ובנכסים, וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו, ועל כן הוא מתקנא בו, והקנאה מביאה אותו לשנאותו". וכשם שאין להטיל קנאה בין האנשים, כך אין להטיל שנאה

ביניהם, וכמו שכתב רש"י [בראשית לז, י] "ויגער בו - לפי שהיה מטיל שנאה עליו". ועל כך מבאר שכשם שאין כאן קנאה, כך אין כאן שנאה, שאין כל אחד ראוי למדרגות העליונות. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כז, מ] "ועל חרבך תחיה ואת אחיך תעבוד והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך", ופירש רש"י שם "והיה כאשר תריד - לשון צער... כלומר כשיעברו ישראל על התורה, ויהיה לך פתחון פה להצטער על הברכות שנטל, 'ופרקת עלו וגו'". וכתב על כך בגו"א שם [אות כח]: "דאין לומר אפילו לא יעברו על התורה, דאין האדם מצטער אם רואה אחר מצליח והוא ראוי שיהיה מצליח, אלא אם הוא מצליח והוא רשע, אז מצטער על שהרשע מצליח והוא אינו מצליח. וכן 'כאשר תריד', רוצה לומר כאשר תצטער על הברכות, וזה שלא יקיימו ישראל התורה". הרי אף שנאת עשו ליעקב מצטננת כאשר יעקב ראוי שיהיה מצליח. ונראה שלכוונה זו מטין דברי הגר"א כאן, שכתב: "אמרו חז"ל כל הראוי לחצר לחצר, הראוי לגינה לגינה, כלומר הרשעים בחצר, והצדיקים בגינה, והבני עילאין בביתן, ואין כאן מקום לקושית תוספות שהקשו והלא אין מטילין קנאה בסעודה, עיין שם", שכוונתו היא כפי מה שנתבאר כאן. ולהלן [לאחר ציון 653] התייחס בקצרה לדבריו כאן.

(592) לא ברור למה כוונתו שכבר ביאר זאת למעלה. ושמא כוונתו לכך שאחשורוש היה מולך בכל עולם הזה התחתון המקבל מן העולם האמצעי ומן העולם העליון [כמבואר למעלה מציון 148 ואילך], ולכך עשה סעודה כנגד ג' עולמות.

(593) "מחנה שכינה" הוא תוך הקלעים, וכמו שכתב רש"י [במדבר ה, ב], וז"ל: "שלש מחנות היו שם בשעת חנייתן; תוך הקלעים היא מחנה שכינה. חניית הלוים סביב... היא מחנה לויה. ומשם ועד סוף מחנה הדגלים לכל ארבע הרוחות, היא מחנה ישראל". וכן כתב רש"י [סוטה כ:], וז"ל: "במדבר נמי היו ג' מחנות; לפנים מן הקלעים מחנה שכינה, 'והלוים יחנו סביב למשכן העדות' [במדבר א, נג], זה מחנה לויה. והדגלים ג' פרסאות, זה מחנה ישראל". ובנצח ישראל פ"ד [סד.] ביאר שמחנה שכינה נחלק לג' חלקים; עזרה, היכל, וקודש הקדשים, והם כנגד ג' חדרי המוח [מחשבה, זכרון, ודעת]. וראה להלן הערה 692.

(594) לשון רבינו בחיי שמות כה, ט: "ידוע כי המשכן וכליו הכל ציורים גופניים להתבונן מהם ציורים עליונים שהם דוגמא להם. ומכלל הענינים הנפלאים הנכללים בו הוא מה שתמצא המשכן על שלושה חלקים; לפנים מהפרוכת, חוץ לפרוכת שהוא אהל מועד, חצר המשכן. כנגד המציאות שנחלק לשלושה חלקים; עולם המלאכים, עולם הגלגלים, עולם השפלים... החלק הראשון שבמשכן לפנים מהפרוכת, ושם הארון

והלוחות והכרובים, שהם כלים פנימיים נעלמים, והם המרכבה לשם יתעלה... וזהו כנגד עולם המלאכים, שהן צורות נפרדות נעלמות, והם שכלים נפרדים, מרכבה וכסא להקב"ה... החלק השני מחוץ לפרוכת הוא אהל מועד, ושם השולחן והמנורה ומזבח הקטורת, שהן כלים נכבדים פנימיים, לא כמעלת פנימיות הראשונים, והם כנגד עולם הגלגלים... החלק השלישי חצר המשכן, בו היה מזבח הנחושת, והוא מזבח העולה, אשר עליו מקריבים הקרבנות, ושם בעלי חיים מקבלין הפסד, והוא כנגד עולם השפל הזה שהוא בעל הויה והפסד... הא למדת שהמשכן על שלושה חלקים כנגד שלושה חלקי המציאות, שעליהם אמר דוד ע"ה [תהלים קג, כ-כב] 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח ברכו ה' כל צבאיו ברכו ה' כל מעשיו'". וכן הוא במהרש"א שבת צח:, וז"ל: "המשכן שהיא דוגמת ג' עולמות; חצר המשכן נגד עולם התחתון, והמשכן עם יריעותיו נגד עולם האמצעי... ולפנים מן הפרוכת נגד עולם העליון, ששם השכינה שרויה על הכרובים כמו בעולם עליון".

(595) צרף לכאן מאמרם [סוכה מה:] "ראיתי בני עליה והם מועטים", ופירש רש"י שם "רואה אני לפי מעשה הבריות שבני עלייה, כת המקבלין פני שכינה, מועטים הם". וכבר הובא למעלה [הערה 586] דברי הגר"א כאן [על דרך הפשט], שכתב: "אמרו חז"ל כל הראוי לחצר, לחצר. הראוי לגינה, לגינה. כלומר הרשעים בחצר, והצדיקים בגינה, והבני עילאין בביתן". הרי המדריגה העליונה היא של "בני עילאין" שעליהם אמרו בפירוש ש"הם מועטים".

(596) הנה ההשוואה למשכן אינה לדוגמה בעלמא, אלא שסעודות אחשורוש נעשו כענין המשכן, וכפי שכתב להדיא להלן [לאחר ציון 692], וז"ל: "כמו שהיה למשכן, שהוא דירתו יתברך, אדנים ועמודים וקלעים, כך עשה אחשורש. והכל שיהיה מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע, ותמצא כי עשה הכל בענין המשכן, ששם השכינה. וזה כי עשה חצר וגם גינה וגם ביתן, כמו שהיה משכן חצר אוהל מועד קודש קדשים. וכמו שהיה שם אדנים ועמודים ופרוסים עליהם קלעים, כך היה הוא תולה קלעים על גלולי כסף עומדים על עמודי שש, והם כמו האדנים לעמודים", וראה להלן הערה 696, שנתבאר שם שהמשכן הוא מלכות.

(597) לשון הגמרא [מגילה יב.] "וחד אמר, הושיבן בחצר ולא החזיקתן, בגינה ולא החזיקתן, עד שהכניסן לביתן והחזיקתן".

(598) אודות שהעולם הזה הוא העולם השפל, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תיז.], וז"ל: "הנה ידוע כי אמרו העולמות הם ג'. העולם השפל הזה הוא עולם התחתון, עד עולם

הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל'". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש, עליון הוא. והחומרי הוא השפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקראים שפלים, והקדושים נקראים גבוהים".

(599) מדגיש בזה שהרבים אינם דבר פרטי, אלא דבר כללי הנעלה מחילוקי הפרטים. ויש כאן הד ליסוד שאין הצבור אוסף של יחידים, אלא הוא מהות רוחנית אחת שהיחידים הם חלק ממנה. וכך כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה" [ראה להלן פ"ב הערה 107]. ועוד אודות ההבדל בין מעלת הכלל למעלת הפרט, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ב [תקל.], וז"ל: "כל העוסקים עם הצבור, דהיינו עם הכלל, דאינו דומה למי שעוסק בדבר פרטי, שהרי זה מתעסק בדבר כללי... שיש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל... כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים... ואין הכלל, שהוא הצבור, נחשב כמו הפרט, שהפרטים הם החולפים ומשתנים, אבל הכלל עומד לעד. אפילו אם זה הצבור שהיה עוסק עמו גם כן עבר וחלף, מכל מקום שם 'צבור' עליהם, שהוא הכלל, שהכלל מקוים ועומד במה שהוא כלל. ולפיכך אמר [שם] 'וצדקתן עומדת לעד', כלומר שיש לו זכות גדול, כיון שעושים טוב עם הצבור, שהוא הכלל, אשר הכללים מקויימים לעד". וכן כתב בדר"ח פ"ה מי"ח, שאמרו שם "כל המזכה את הרבים, אין חטא בא על ידו", וכתב שם לבאר [תכז:]: "כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע. ולפיכך אמר ש'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה, כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות. הרי לפניך, כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי, כמו שהוא שייך לאדם הפרטי. כי בשביל שזיכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו, שיהיה השתנות אליו... ולפיכך כאשר היה מזכה את הרבים, והתחבר אל

המדריגה העליונה הזאת שאין בה שנוי, כמו שהוא ענין הרבים, אין חטא בא על ידו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסד:] כתב: "הכלל הוא קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". וצרף לכאן דבריו בח"א לע"ז ד: [ד, כט:], בביאור דברי הגמרא שם שהשוותה בין חטא העגל של ישראל, לחטאו של דוד במעשה עם בת שבע, שכתב: "ישראל שהם כלל האומה חטאו בע"ז. כי הכללים קרובים אל חטא הזה, שהוא בשכל... אבל דוד שהיה יחיד, חטאו בבת שבע, שהוא מעשה הגוף". וראה הערה הבאה.

(600) אודות המעלה הנבדלת של הכלל, כן כתב בנתיב התורה פ"ד [קעו.], וז"ל: "הצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ו"קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובמגילה כט. אמרו "חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי". ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור", ושם הערה 391. ובדר"ח פ"ב תחילת מ"ד [תקמה:] כתב: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפ"ק דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא". ובדר"ח פ"ג תחילת מ"י [רלג.] כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". ובנתיב העבודה פי"ג כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; המגלה עמוקות [פרשת ויצא] כתב: "'צבור' בגימטריה 'רחמים'". והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהרי אין הרחמים אלא דבקות ואחדות, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:]: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים". והואיל וה' דבק בצבור, וזו מעלת הצבור, דין הוא שהגימטריה של "צבור" תהיה שקולה ודומה ל"רחמים", כי זהו כל התוקף והחוזק של הצבור. וראה להלן פ"י הערה 47.

(601) של "חצר", שהיא מורה על העולם הזה השפל, שהחצר מרוחקת יותר מהמלך, וכמבואר למעלה הערה 585.

(602) כמבואר למעלה הערות 585, 594, ולהלן ציון 613.

(603) כפי שנתבאר למעלה [הערה 149] שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. אך העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות, וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. לכך אין לעולם האמצעי מדריגה נבדלת לגמרי, כי יש בו חומר וצורה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה. וכן הוא ברבינו בחיי בראשית א, ב [עמוד יח בהוצאת הרב שעוועל], שמות כה, ט [עמוד רסח בהוצאה הנ"ל], ראב"ע שמות ג, טו, שם ו, ג, רד"ק ישעיה ו, ג, ועוד. וראה להלן ציון 614.

(604) כי העולם השלישי, שהוא העולם העליון, אין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה [מבואר למעלה הערה 149].

(605) יש להעיר, שסעודות אחשורוש נעשו לכל בני ממלכתו, ולאו דוקא לישראל, ועם כל זה מתבאר כאן שיש מעלה נבדלת לצבור ולכלל. ולכאורה יקשה לומר שיש לכלל של נכרים מעלה נבדלת. והמשך חכמה [במדבר טו, יג] כתב: "דין צבור אין לעכו"ם, שכל גוי בפני עצמו, והחיבור אצל ישראל הוא תולדותם ואחדותם להאמין באלקים אחד, וערבותם והתקשרותם זה לזה בתורה ומצות, שכל אחד נשתלם מחבירו ע"י התורה". ובזוה"ק [ח"ג רלז:] מבואר שרק כשהוסרו הערב רב ישראל הם "גוי אחד", ושמות "קהילה" ו"חיבור" עליהם. והעקידה פרק עד כתב: "אמנם אם יחטא צבור באופן שינתק החוט המקשר והמקבץ, אינו צבור באמת, כי הותרה האגודה", וק"ו לשאינם בני ברית. ובאוצרות יוסף להגר"י ענגיל [כרך ב, דרוש ב, סוף עמוד י.] כתב שבני נח אינם פרטיים של כלל אחד, אלא כל אחד הוא בבחינת "כל", וכמו שאמרו חכמים [נזיר סא:] "יצא זה [עובד כוכבים] שאין לו קהל". ואולי כוונת המהר"ל היא לכלל ישראל, שמחמת מעלת הכלל של ישראל לכך החצר והגינה לא החזיקתן. ויל"ע בזה.

(606) בא לבאר שהאדם עצמו כולל בתוכו שלשת עולמות; גופו מן העולם התחתון הגשמי, נשמתו מן העולם האמצעי, ושכלו הנבדל מן העולם העליון. ובנתיב האמת פ"ג כתב: "כי האדם בפרט הוא כלול מכל ג' עולמות, ובשביל כך הוא מחבר את כלם, כי האדם הזה הוא 'עולם קטן'". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכח.] כתב: "על ידי האדם היה קשור

אלו ג' עולמות, כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך, הוא נברא מלמטה ומלמעלה. ולפיכך ראוי שיהיו נמצאים בו כל ג' עולמות, שהאדם הזה כלול מהם. והדבר הזה ראוי ומחויב, כי מאחר שהאדם הזה מהעליונים ומהתחתונים, ראוי שיהיה נמצא בו מה שמיוחדים בו כל ג' עולמות... ועל כל פנים דבר זה מבואר כי האדם שקול כנגד הכל". וכן כתב שם פ"ה מט"ו [שסא.], שם פ"ו מ"ט [שיב:], ותפארת ישראל פי"ג [רח.].

(607) פירוש - גוף האדם הוא גשמי, ולכך האדם הוא גשמי. ודבר זה מתבאר לפי דבריו בדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:], שכתב: "יש לך לדעת, כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם 'אדם' הוא בא על שם האדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו" [ראה למעלה הערה 11]. לכך גדר האדם נגרר בתר גופו, והואיל וגופו גשמי, לכך האדם הוא גשמי.

(608) כי גוף האדם הוא מן התחתונים, ונשמתו היא מן העליונים, וכמו שכתב רש"י [בראשית ב, ז], וז"ל: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים". וכן כתב רמב"ן [בראשית ב, א], וז"ל: "'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם. ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים הנזכרים... וכן נפשות האדם 'צבא השמים' הנה" [הובא למעלה הערה 541]. וכאן כוונתו לומר שהנשמה באה מן העולם האמצעי שזהו "מן השמים". ובגבורות ה' פנ"ב [רכו:] כתב: "מטר השמים מן עולם האמצעי, שהרי נקרא [דברים יא, יא] 'מטר השמים'". אמנם קשה לומר שהנשמה באה מן העולם האמצעי, כי בתפארת ישראל פי"ג [ריא:] כתב: "הנשמה הנבדלת עומדת בגוף, ומ"מ יש לה דביקות למעלה עד עולם העליון". ובשערי קדושה ח"ג שער ב כתב שהרוח היא נגד העולם האמצעי לעומת הנשמה שהיא נגד העולם העליון [והנפש היא נגד עולם השפל]. וכן המהרש"א בח"א לכתובות קד. כתב שיש ג' עולמות; העולם העליון אשר משם תבא הנשמה, האמצעי הוא עולם המזלות, שמשם באה רוחו של אדם, והתחתון שממנו הגוף. ונראה שכוונת המהר"ל כאן היא לרוח, ולא לנשמה. וכן מוכח מהמשך דבריו כאן, וכמבואר בהערה הבאה.

(609) מוסיף זאת להורות שמדובר באותו חלק נשמה שהאדם מקבלו, והוא הרוח, וכמבואר בנפש החיים [שער א פט"ו], שכתב: "ענין השלש בחינות נר"ן... שבחינת הנפש היא הבחינה התחתונה, שהיא כולה בתוך גוף האדם. ובחינת הרוח הוא בא דרך עירוי מלמעלה, שחלק וקצה העליון שלו קשור ונאחז למעלה בבחינה התחתונה של הנשמה, ומשתלשלת ונכנסת גם בתוך גוף האדם... אמנם בחינת הנשמה, היא הנשימה

עצמה, שפנימיות עצמותה מסתתרת בהעלם, ומקורה ברוך כביכול בתוך נשימת פיו ית"ש, שאין עצמות מהותה נכנסת כלל בתוך גוף האדם... רק חופפת עליו".

(610) לשונו בתפארת ישראל פי"ג [רח.]: "וכן האדם גם כן יש לו מדרגות אלו; האחד, הגוף הנגלה. השני, הנשמה הנעלמת. השלישי, המדרגה שיש באדם, שהוא מוכן לעולם הבא. וזה שאמרו חכמים [ב"ר יד, ה] "וייצר ה' אלקים" [בראשית ב, ז], שתי יצירות; אחת בעולם הזה, ואחת בעולם הבא. וזהו מדרגה אחרונה... והוא צלם אלקים שנברא בו האדם [בראשית א, כז], ועל ידי זה יש בו המעלה האחרונה, היא עולם הבא". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכב:] כתב: "העולם העליון הוא עולם השכל, אשר השכל הוא השגת האמת", וראה להלן פ"ד הערה 420, ופ"ח הערה 264.

(611) אודות שהאדם כולל בתוכו את שלשת העולמות, כן כתב רבינו בחיי בספר כד הקמח, ערך פסח, וז"ל: "שלשה חלקי המציאות, והם המלאכים, והגלגלים, והעולם השפל הזה. והנה האדם רואה שלשתם מבשרו, לפי שיצירת גופו נחלקת לג' חלקים כנגדם, ומטעם זה נקרא האדם 'עולם קטן', שהוא כולל העולם שהוא העולם הגדול. ותמצא ביצירת הגוף עולם הדבור, שהוא הראש, ושם השכל שופע על המוח, כנגד עולם המלאכים, שהן שכלים נפרדים. עולם החיות מן הצואר עד המתנים, ושם הלב שהוא בעל תנועה, וסבת כל התנועות שבגוף, כנגד עולם הגלגלים שהם בעלי תנועה, ובתנועתם העולם עומד. עולם הטבע ממתניו ולמטה, והוא סבת ההויה וההפסד, כנגד עולם השפל הזה שהוא בעל הויה והפסד". וכן כתב רבינו בחיי בבראשית א, כז [ד"ה ויש שפירשו]. ובויקרא ח, כג, כתב: "כולל בגופו ובתכונת צורתו שלשה חלקים אלו, וזו היא צורת אדם, שהוא עולם קטן, ובו עולם הדבור, והוא הראש כנגד עולם המלאכים. ועולם החיות, זהו מן החזה ועד מתניו, כי באמצעות גופו הוא הלב שהוא בעל התנועה, כנגד עולם הגלגלים. ועולם הטבע ממתניו ולמטה, כנגד העולם השפל".

(612) ו"לא החזיקתן" משמע שהחצר לא יכלה להחזיק אף אחד מהם, ולא רק שבעלי המעלה נפלטו החוצה, אלא שהחצר אינה ברת הכי בכלל להחזיקן, כי מעלתו הנבדלת של האדם מפקיעה אותו מאחיזת החצר.

(613) כמבואר למעלה הערות 585, 594, וראה ציון 602.

(614) "כי אין לעולם אמצעי מדריגה נבדלת לגמרי" [לשונו למעלה לפני ציון 603].

(615) ואם תאמר, כשם שמדריגתו הנבדלת של האדם מפקיעתו מהיותו מוחזק בחצר וגינה, כך מדריגתו הגשמית של האדם תפקיעתו מהיותו מוחזק בביתן, ומדוע הביתן יכול להחזיקו, לעומת החצר והגינה שמנועות מכך. ויש לומר, שככל שהמדריגה

עליונה יותר, כך היא כוללת יותר, שהעליון הוא שורש לכל מה שתחתיו. לכך המדריגה העליונה [ביתן] מחזיקה גם מדריגות פחותות ממנה, לעומת חצר וגינה שאינן מסוגלות להחזיק מעלה עליונה מהן. ואודות שהעליון כולל את התחתון, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב:], וז"ל: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהוא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל, אם עוסק בתורה לשמה... נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו". ובגבורות ה' פ"ס [ער.] כתב: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". ובתפארת ישראל פ"ל [תנא.] כתב: "כאשר נתנה תורה לישראל, והיה יוצא למציאות התורה שהיא הכל, היה נמשך שנוי בכל. והיו 'קולות וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד' [שמות יט, טז]... ואיך לא יהיו קול השופר וקולות וברקים וענן כבד, הרי התורה השכלית היא על עולם הגשמי, ואיך התורה באה אל העולם התחתון, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולא יבוא גם כן אותו שהוא למטה ממנו". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:] כתב: "מעלת התורה אינו כמו שאר הדברים, שאין דבר אחד כולל הכל... אבל התורה כוללת הכל". וכן בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט.] נגע בנקודה זו. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו". וראה להלן פ"ח הערה 332.

(616) כמבואר למעלה כמה פעמים [ראה הערה 438].

(617) אודות שעולם הזה הוא עולם גופני, כן כתב בח"א לב"ב י: [ג, סד:], וז"ל: "כי עולם הזה הוא כולו גוף". ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג כתב: "מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש' [רש"י ויקרא יט, ב], רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ובנצח ישראל פי"ג [שכז:] כתב: "כי עולם הבא שם החיים הגמורים... כי אין החיים בעולם הזה רק להעמיד הגוף הגשמי". ובח"א לבכורות מד: [ד, קכט.] כתב: "צרכי עולם הזה, שהוא צרכי הגוף". וראה למעלה בהקדמה הערה 246, להלן פ"ג הערה 293, ופ"ו הערה 56.

(618) ועליה זו לעולם הנבדל נעשית אף כאשר האדם נמצא בעולם הזה, וכמבואר למעלה הערה 586. דוגמה לכך הוא משה רבינו, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"א [שכב:], וז"ל: "מפני גודל מעלת משה ויחודו בנבואה, מורה עליו שמו. כי 'זה משה האיש' [שמות לב, א] הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה, עד שנאמר עליו [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'. ועליו נאמר [משלי ל, ד] 'מי עלה שמים וירד' [במדב"ר יב, יא]. ומפני כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא משה 'איש האלקים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה 'איש', ומחציו ולמעלה היה 'אלקים'. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם. ולפיכך 'עלה שמים וירד'. והיה למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו'". ולפיכך בשם 'משה' אות המ"ם, שהיא אמצעית בסדר אלפ"א בית"א. ואחר כך השי"ן, שהיא מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'. וזה נאמר על משה, כדאיתא במסכת ראש השנה [כא:]. ואות ה"א מורה שיורד לתחתונים. וידוע כי האדם מדרגה חמישית, כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית. והרי משה עולה עד המדרגה האחרונה חוץ מאחת, ויורד לתחתונים עד המדרגה החמישית" [ראה למעלה הערה 20]. דוגמה נוספת; בנתיב התורה פי"א [תסט.] כתב: "כמו שאמרו [ברכות מב.] 'תכף לתלמיד חכם ברכה במעשה ידיהם'. כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם" [ראה להלן פ"ד הערה 241].

(619) צרף לכאן דברי השל"ה [שער האותיות, אות ק (א)], שכתב: "הנה האדם התחתון בסוד שיעור קומת אדם העליון. ה'גדולה' וה'גבורה' משל לזרועות. ובמדרשו של רבי נחוניא בן הקנה אמרו, משל למה הדבר דומה, לאדם שיש לו זרועותיו, ובהם יגן על ראשו. והתפארת משל לגוף, והוא עולה עד עולם הלבן, במשל חוט השדרה הנמשך מהראש. 'נצח' ו'הוד' משל לשוקים. 'יסוד' עולם משל לאבר המוליד... והראש נגד שלוש ראשונות, החשובות כאחת. וכתבו המקובלים שהמוח והחיך והלשון הם נגד כתר חכמה ובינה, והאריכו בזה". ושם הביא דברים דומים מספר עבודת הקודש [ח"א פי"ח].

(620) לשונו למעלה [לאחר ציון 582]: "כל סעודתו של אותו רשע שיהיה מלכות דארעא כמלכות דרקיע לגמרי, כמו שכתבנו. וידוע כי השם יתברך אשר מולך על בריותיו, הכניס אותם לעולם הזה. ויש אשר אינו ראוי למדריגה התחתונה, ומתעלה יותר עוד. ויש אשר עוד מתעלה, לעמוד בעולם העליון". ועוד אודות שהשייכות של הצדיק לעולם העליון, כן כתב בח"א לב"מ פו. [מה.], וז"ל: "כי הצדיקים השלימים בהפרדם מעולם הזה ונכנסים לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם משלימים [העולם] העליון כמו שהם משלימים העולם הזה, ובזה הם נחשבים כמו פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'" [הובא למעלה הערה 189]. אך כאמור למעלה [הערות 586, 618] כאן כוונתו לצדיקים בעודם בעולם הזה, ולא כשהם נפרדים מעולם הזה.

(621) כמבואר למעלה הערה 585.

(622) פירוש - שיש לאדם הבחירה, ואין מניעה העומדת בדרכיו. וכן הגר"א על דרך הפשט כאן כתב: "במתניתא תנא, הושיבן בחצר ופתח להם שני פתחים, אחד לגינה ואחד לביתן. פירוש, שנתן הבחירה ביד האדם, בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו [מכות י:]".

(623) פירוש - הואיל ושני הפתחים מורים על שתי מעלות זו למעלה מזו [פתח הגינה מורה על עולם האמצע, ופתח הביתן מורה על עולם העליון], לכך אין לפרש ששני הפתחים עומדים זה לעומת זה ובצדדים שונים, אלא שפתח אחד מוליך לפתח שני, והפתח לגינה מוליך לפתח הביתן.

(624) לשון הגר"א על דרך הרמז [א, ה]: "הושיבן בחצר ופתח להם שני פתחים. פירוש, שהושיבן בעולם הזה ופתח להם פתחים לזכות לגינה וביתן [הם שתי המדריגות שיש בגן עדן, כמו שכתב שם הגר"א (הובא למעלה הערה 585)], שכל הרוצה לכנוס יכנוס".

(625) להלן סוף פסוק ו.

(626) כן הוא במנות הלוי [ל.] בשם הה"ר יהודה נתן ז"ל. וחוזר בזה לבאר מה היו ק"פ הימים, ומה היו שבעת הימים, שנאמר [אסתר א, ג-ה] "בשנת שלוש למלכו עשה משתה לכל שריו ועבדיו חיל פרס ומדי הפרתמים ושרי המדינות לפניו בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו ימים רבים שמונים ומאת יום ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הבירה למגדול ועד קטן משתה שבעת ימים בחצר גנת ביתן המלך". ובפשטות הפירוש הוא שהיו שתי סעודות; אחת בת ק"פ יום, ואחת בת שבעת ימים לאנשי שושן, וכפי שביאר למעלה מציון 478 ואילך. אך מעתה יבאר שרק היתה סעודה אחת בת שבעה ימים.

(627) "שוים לגמרי" - הרחוקים והקרובים, שלא היה שום חילוק ביניהם בנוגע לסעודה, שכלם השתתפו בסעודה אחת בת שבעה ימים. וזה לשון המנות לוי [ל.]: "ושוב מצאתי אל הה"ר יהודה נתן ז"ל שכתב וזה לשונו; אמנם אצלי יובן כי כן 'בשנה ג' למלכו עשה משתה' [אסתר א, ג], כלומר גזר לעשות משתה לכל שריו. והנה בתיקון בית המשתה להראות עושרו ויקרו עמד ימים רבים ק"פ יום, כלומר ששה חדשים. ובמלאת ונשלם הימים מתיקון הבית, עשה לכל העם הנמצאים בשושן משתה שבעת ימים", והמשך דבריו יובא בהערות הבאות.

(628) שאמרו שם "רב ושמואל, חד אמר, מלך פיקח היה. וחד אמר, מלך טיפש היה. מאן דאמר מלך פיקח היה, שפיר עבד דקריב רחיקא ברישא, דבני מאתיה כל אימת דבעי מפייס להו. ומאן דאמר טיפש היה, דאיבעי ליה לקרובי בני מאתיה ברישא, דאי מרדו ביה הנך, הני הוו קיימי בהדיה" [הובא למעלה לפני ציון 554]. הרי שהקרובים והרחוקים לא היו שוים להדדי, אלא שהיתה סעודה אחת לרחוקים, וסעודה אחרת לקרובים.

(629) כותב כאן לעומת מה שכתב הה"ר יהודה נתן [הובא במנות הלוי (ל.)], וז"ל: "והעד לפירושי, כי אמר שעשה משתה לכל העם הנמצאים בשושן בין תושבים בין נכריים, לא שמשתה הרחוקים היה ק"פ יום, כי היה מטיל קנאה בסעודת בני העיר שלא היה רק שבעת ימים. אך האמת כי לתיקון הבית עמד ק"פ יום, והמשתה היה ז' ימים לכל העם הנמצאים בשושן".

(630) ע"ז נה. "כלום מתקנא אלא חכם בחכם וגבור בגבור". וכן ביאר בגו"א שמות פט"ו אות יז את הפסוק "אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד" [שמות טו, טו], שרש"י ביאר שם "שהיו מתאוננים ומצטערים על כבודם של ישראל". וכתב הגו"א: "ויש ראיה גדולה לדברי רז"ל [במכילתא שם], דגבי אלו נאמר... האלופים והאלים, כי לא היו מקנאים בם אלא האלופים והחשובים, ולפיכך באלו שנים בלבד כתיב 'אלופי אדום אילי מואב'". ועיי"ש שמבאר שמחמת כן אדום ומואב במיוחד קינאו בכבודן של ישראל, כיון שהיו סבורים שהם ראוים לגדולה גם כן. ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו כתב: "היו חולקין על משה אותם שהם חשובים, מפני שאמרו 'כי כל העדה כלם קדושים ומדוע תתנשאו על קהל ה" [במדבר טז, ג], ואין גבור מתקנא רק בגבור כמותו [ע"ז נה.]". ובגבורות ה' פ"ח [נא:] כתב: "יון... מפני גדולתם היו רוצים לבטל התורה, שהיו מקנאין בהם, ואין גדול מתקנא רק בגדול שכמותו". וכן כתב בנר מצוה [לג.]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלא.] כתב: "לא תמצא כי הכפרי הוא מקנא בחשוב, רק גבור מתקנא בגבור

כמותו, וחכם מתקנא בחכם כמותו". וטעם הוא, שהגדרתה של קנאה היא "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [גו"א בראשית פ"א אות ס], ולכך אין גיבור מקנא אלא בגיבור כמותו. וראה למעלה הערה 590, ולהלן הערה 736, פ"ב הערה 111, ופ"ג הערה 38.

(631) לשונו למעלה [לאחר ציון 585]: "וזה שאמר [מגילה יב.] 'הראוי לחצר, לחצר. והראוי לגינה, לגינה. והראוי לביתן, לביתן'. ולא שייך בזה שהוא מטיל קנאה בסעודה, כי דבר זה צריך להיות, כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו. ואי אפשר שיהיה מקום כל בני אדם שוים במדריגותם, לכך לא שייך בזה קנאה. רק אם ישב אחד במטה של עץ, ואחד על מטה של כסף, זהו קנאה [מגילה יב.], אבל שיהיה מקום הכל שוים, זה אי אפשר, כי יש ג' מעלות, וכל אחד זוכה במעלתו, ויש לו מקום הראוי לו, ולא שייך בדבר זה לא קנאה ולא שנאה".

(632) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ב"מ עא.] "עניי עירך ועניי עיר אחרת, עניי עירך קודמין", ולא מצאנו שיעוררו על כך שאתה מטיל קנאה בין עניי עירך לעניי עיר אחרת. ובנתיב הצדקה פ"ו כתב לבאר: "עניי עירך גם כן קודם, לפי שהוא נעשה אחד יותר עם מי שהוא בן עירו, ועמו הוא אחד גמור, לכך הוא קודם. אבל שאינו עניי עירך, אינו עמו אחד לגמרי. כי יותר האבר נעשה אחד עם האבר המחובר לו, משנעשה אחד עם האבר שאינו מחובר לו. ולפיכך יותר הוא אחד עם העני שהוא בן עירו, משנעשה אחד עם שאינו בן עירו".

(633) זו ראיה נוספת שהביא הה"ר יהודה נתן לדבריו [הובא במנות הלוי (ל:)], וז"ל: "ועוד ראיה לדברי כי לא היה המשתה רק ז' יום, אומרו 'ביום השביעי כטוב לב המלך', וזה כי איך ידומה שלא יאכל המלך עם הרחוקים, ואיך לא ייטיב לבו ביין ששה חדשים רצופים".

(634) לשון הגמרא שם "'ביום השביעי כטוב לב המלך ביין', אטו עד השתא לא טב לביה בחמרא, אמר רבא, יום השביעי שבת היה, שישראל אוכלין ושותין". ולהלן בפסוק י [לאחר ציון 933] הביא מאמר זה ופירשו.

(635) כוונתו לדברי מנות הלוי על פסוק י [מב.], שכתב: "ומדברים הללו דעתנו שם כי משתה אחד הוא, אלא שק"ף יום היה 'בהראותו וכו", ומה שהיו אוכלים ושותים לא היה עיקר, וז' ימים אלה הם עיקר המשתה, כי על כן תמהו הם ז"ל 'וכי עד יום שביעי לא טב לביה', ולא תמהו 'עד ק"פ ימים'. ומתוך תשובתם אתה למד שאלתם, שאמרו

'יום שבת היה', ואם איתא שהשאלה היא על כל קפ"ז יום, מה זו תשובה, וכי בק"ף יום כמה שבתות היו, אלא איברא כדאמרן".

(636) בא לבאר שהסעודה שהיתה בשבעה הימים האחרונים בשושן היתה בה השמחה ביותר, אף על פי שלא השתתפו בה השרים של המדינות, שהם השתתפו רק בסעודה הראשונה של ק"פ יום, שנאמר [אסתר א, ג-ד] "בשנת שלוש למלכו עשה משתה לכל שריו ועבדיו חיל פרס ומדי הפרתמים ושרי המדינות לפניו בהראתו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו ימים רבים שמונים ומאת יום", ואילו בסעודת שבעת הימים נאמר [שם פסוק ה] "ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הבירה למגדול ועד קטן משתה שבעת ימים בחצר גנת ביתן המלך", הרי ששרי המדינות השתתפו רק בסעודה הראשונה ולא בסעודה השניה, ועם כל זה השמחה הגיעה לפסגתה בסעודה השניה, וכמו שמבאר.

(637) אודות שיש יותר שמחה בימים האחרונים מאשר הימים הראשונים, כן אמרו חכמים [פסחים עא., וסוכה מח.] "'והיית אך שמח' [דברים טז, טו], לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה. אתה אומר לילי יום טוב האחרון, או אינו אלא לילי יום טוב הראשון. תלמוד לומר 'אך', חלק. מה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון ולהוציא לילי יום טוב ראשון. מרבה אני לילי יום טוב האחרון, שיש שמחה לפניו ["כל ימות ולילות החג" (רש"י שם)], ומוציא אני לילי יום טוב ראשון, שאין שמחה לפניו". הרי שהשמחה המאוחרת גדולה יותר מהשמחה המוקדמת. ובזה תתיישב קושית הערוך לנר [סוכה מח.], שתמה "יש לדקדק על הטעם דקאמר דלכך מרבינן לילי י"ט האחרון שיש שמחה לפניו, דאדרבא נימא דמרבינן ליל י"ט הראשון שיש שמחה לאחריו, ומנא ליה דאזלינן בתר לפניו ולא אלינן בתר לאחריו". ולפי המתבאר כאן קושיא זו מתיישבת ברווחה.

(638) פירוש - בשבעת הימים האחרונים של סעודת שושן היתה פסגת השמחה, וביתר שאת היה כן בשבת שהיתה בשבעת ימים אלו. ומעתה אין להקשות שהיו הרבה שבתות בק"פ יום, כי המיוחד בשבת שבשושן שהיא היתה השבת של הימים האחרונים, שבהם רבתה השמחה. וראה להלן [לפני ציון 933] שהזכיר שם את דבריו כאן.

פסוק 1

(639) לשון רש"י כאן "חור כרפס ותכלת - מיני בגדים צבעונים פירס להם למצעות". ומכך משמע ש"חור כרפס ותכלת" היו להם למצע לישיבתם, ולא שהיה תולה עליהם קלעים [וילונות]. אך מהתרגום שם משמע שהיו וילונות, וכמובא בהערה הבאה. וכן

הוא בערוך ערך חר [ז, ויובא בהערה 652]. וכן כתב המהרש"א שם. וראה להלן הערה 694.

(640) לשון התרגום כאן "ומן אילנא לאילנא הוו פריסן יריען דבוץ גון חיור בספירין וכרתנין ותיכלא".

(641) לשון רש"י כאן "אחוז בחבלי בוץ וארגמן - מרוקמים בפתילי בוץ וארגמן, אותן פרס להם על גלילי כסף ועל עמודי שש. מטות זהב וכסף - ערך לישב עליהם לסעודה. על רצפת - קרקעות של בהט ושש וגו', מיני אבנים טובות... ולפי משמעות המקרא כך שמם".

(642) "מעשה מחט, מלאכת המצעות היתה עשויה נקבים נקבים" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 652 שכנראה המהר"ל אינו מבאר כרש"י.

(643) "'חור' לשון חיור" [רש"י שם].

(644) פירוש - כרים של צמר משובח. ורש"י בראשית לז, ג כתב "פסים - לשון כלי מילת, כמו 'כרפס ותכלת'".

(645) הגמרא אינה מבארת תיבות "על גלילי כסף ועמודי שש" [ובעין יעקב לא גרס אותן], אלא ממה היו עשויים מטות אלו, מכסף או מזהב. וכן פירש רש"י שם "מטות זהב וכסף קדרישי".

(646) "שר הראוי לזהב לזהב, וגרוע לכסף" [רש"י שם].

(647) בגמרא שלפנינו איתא "בהט ושש, אמר רבי אסי אבנים שמתחוטטות וכו'", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1], ששם שאלו "מאי בהט", והשיבו בשם רבי יוסי בר חנינא, ולא בשם רב אסי. וראה להלן הערה 675.

(648) "רצפה עשה להם באבנים חטוטות, כלומר שלא באו לידי אדם אלא בטורח, שמחטטים ומחזירים בעליהן אחריהן עד שמוצאין אותן בדמים יקרים" [רש"י שם].

(649) "וכן הוא אומר - שהמקרא משבח אבנים יקרות, ואומר שעל ידי נסיונות הרבה הן באין, כי אבני נזר מתנוססות על אדמתו, והכתוב מדבר לישראל לעתיד לבוא, שיהיו חשובין ויקרים בין האומות כאבני נזר המתנוססות" [רש"י שם].

(650) "שורות שורות סביב, ו'סוחרת' לשון סחור סחור" [לשון רש"י שם]. ופירושו שהיו שורות שורות של מרגליות.

(651) "עשה נחת רוח לבני מלכותו, להעביר מהן מכס של סוחרין" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 685.

(652) יש להעיר, כי רש"י ביאר שם ש"חורי חורי" הוא מעשה מחט [הובא בהערה 642], והוא אינו נעשה בטורח גדול, וכמו שפירש רש"י [קידושין יז.] "בעושה מעשה מחט - בחליו שהוא מעשה קל". וצריך לומר שהמהר"ל אינו לומד כרש"י ש"חרי" הוא מעשה מחט, אלא כמו שפירש הערוך ערך חר [ז] "יריעות מנוקבין שיהיו רואין אלו את אלו" [הובא במהרש"א מגילה יב.], וזה נעשה בטורח גדול. ואודות שהטורח מורה על החשיבות שבדבר, כן מבואר בגמרא [ב"מ כא.], שאמרו שם "מצא פירות מפוזרין, וכמה ["חשוב פיזור" (רש"י שם)], אמר רבי יצחק, קב בארבע אמות... משום דלא חשיבי". ופירש רש"י שם "משום דלא חשיבי עליה קב פירות לטרוח עליהן טורח קיבוץ של ארבע אמות". הרי העדר נכונות לטרוח נובע מהעדר חשיבות הדבר, וממילא נכונות לטרוח מורה על חשיבות הדבר.

(653) פירוש - בעוד שלפי רב חשיבות הקלעים נבעה מהמלאכה הרבה שהושקעה בהם, הרי לשמואל חשיבות הקלעים נבעה מהיותם עשויים ממלת לבנה [צמר לבן], שהוא דבר חשוב מצד עצמו. וראה להלן ציון 772.

(654) מציון 586 ואילך, שכתב: "ולא שייך בזה שהוא מטיל קנאה בסעודה, כי דבר זה צריך להיות, כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו. ואי אפשר שיהיה מקום כל בני אדם שוים במדריגותם, לכך לא שייך בזה קנאה. רק אם ישב אחד במטה של עץ, ואחד על מטה של כסף, זהו קנאה, אבל שיהיה מקום הכל שוים, זה אי אפשר, כי יש ג' מעלות, וכל אחד זוכה במעלתו, ויש לו מקום הראוי לו, ולא שייך בדבר זה לא קנאה ולא שנאה".

(655) "כי הרגלים... הם פחותים מן הכל" [לשונו בסמוך], וזה יסוד נפוץ בספריו שהרגלים מורות על הפחיתות [כפי שיובא בהערה 659], והזהב חשוב יותר מהכסף [ברכות לג:]. וכן הקשה המהרש"א שם, וז"ל: "ולכאורה מהסברא בהיפך הוה ליה למימר, דהמטות גופייהו של זהב, ורגליהן של כסף".

(656) לשונו בח"א לסוטה כא: [ב, סב.]: "כל דבר מקוים על ידי הנושא, וכאשר אין נושא אין לו קיום כלל". ואודות שהרגלים הן נושאות ומקיימות את העומד עליהן, כן כתב בנתיב הלשון פ"ג, וז"ל: "כבר התבאר ענין הלשון, שנקרא 'נכה רגלים' [ילקו"ש ח"א תתקלג], שאין הלשון כמו שהם שאר איברים, כי הלשון מונח, והוא צריך לנושא, כמו נכה רגלים, שצריך לאחר להוליכו... כלל הדבר, כי הלשון מצורף אל הנושא, ולפיכך מדמה אותו אל נכה רגלים". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנז:] כתב: "אין יסוד גודל האדם רק ברגלים, המקימים את האדם על קומתו". וכן נאמר [דברים יא, ו] "ואת כל

היקום אשר ברגליהם", ודרשו חכמים [פסחים קיט.] "זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו". הרי העמדת אדם על רגליו נקראת קיומו ["היקום"]. ועוד אמרו חכמים [שבת קד.] "שיקרא אחדא כרעיה קאי... שיקרא לא קאי", נמצא שהעדר רגלים הוא העדר קיום. וכן אמרו [תקוני זהר תקון כה] "שקר אין לו רגלים", שפירושו כי לשקר אין קיום [באר הגולה באר הרביעי (שיט.)]. ובגו"א דברים פט"ז אות כה כתב: "כי שקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים" [ראה להלן פ"ג הערות 190, 715]. וכן הבנים הם קיום האב ["מי שאין לו בנים שאינו בנוי אלא הרוס" (רש"י בראשית טז, ב)], והבנים הם כרעיה דאבוה [עירובין ע:, ורש"י כתובות צב: ד"ה כבעל חוב, וראה להלן הערה 1249, ופ"ב הערה 259]. וכן אמרו [ב"ק עד:] "בבא הרוג ברגליו", ופירש רש"י שם "בבא הרוג ברגליו - אותו שאמר עליו שהוא נהרג, בא חי ברגליו לפנינו". ומדוע נקטו ברגלים, ולא אמרו סתם "בבא הרוג חי לפנינו", אלא הכוונה היא שההרוג היה קיים ולא נהרג, והקיום מתבטא שבא **ברגליו** דייקא.

(657) לשונו בגבורות ה' פ"ס [רסז:]: "כי כאשר הגוף חזק, הוא נושא משא גדול... ותמצא בהמה כמו החמור, שהוא בעל אברים חזקים, נושא משא כבד".

(658) תוספות ב"מ מד: "ואומר ר"ת דדינר זהב היה שוקל ב' דינרי כסף, לפי שהזהב כבד מכסף". ותוספות כתובות צט. כתבו "דדינר של זהב פי שנים בדינר של כסף... ושוקל דינר זהב פי שנים בדינר של כסף". וכדברי המהר"ל כתב כאן הבן יהוידע, וז"ל: "הן של כסף ורגליהם של זהב. הקשה מהרש"א ז"ל, הוה ליה למימר להפך, המטות גופייהו של זהב, ורגליהם של כסף [הובא בהערה 655]... ונראה לי בס"ד, דידוע שהזהב הוא יותר כבד ויותר חזק מן הכסף. ואם יעשו כל המטה של זהב, והרגלים של כסף, לא יוכלו הרגלים לישא עליהם משא הזהב של כל המטה כולה, אשר שיעור שלה חמש פעמים על שיעור הרגלים. ולא עוד, אלא שהיא זהב, שהוא כבד הרבה. לכך אמר שעשה הרגלים זהב, שהוא חזק, ויוכל לשאת משא הכסף של המטה כולה". וכן כתב המלבי"ם [שיה"ש ג, י]. אמנם האברבנאל [שמות כו, לב] כתב: "ואמר 'על ארבעה אדני כסף' [שם], להגיד שהיו אדנים של כסף, לפי שהכסף יותר חזק מהזהב". וראה להלן פ"ה הערה 497.

(659) כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"א מ"ד [רמב:] כתב: "ואמר [שם] 'והוי מתאבק בעפר רגליהם'. כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה היה ממעט במעלת החכמה כאשר הוא עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם. וזהו 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', שהוא סוף שפלותם, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ויהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי,

עד שיהיה מתחבר אל שפלותם". ובהקדמה לנתיבות עולם [יא:] כתב: "כי רגלים הם כנוי אל הפחיתות, שזה ענין הרגל". ובנתיב העבודה פ"ו כתב: "כי הרגלים הם מורים על פחיתות, כאשר ידוע מן הרגלים, שהם בשפלות האדם... ומפני שאין במלאכים הפחיתות שהוא אצל האדם, ולכך אמר [יחזקאל א, ז] 'ורגליהם רגל ישרה', שאין להם התפשטות הרגלים. כי כאשר אין התפשטות לרגלים, אין כאן פחיתות... ולכך האדם בתפלתו שבא להתיחד עם השם יתברך, יש לו גם כן לכוין רגליו זה אצל זה [ברכות י:], מבלי התפשטות הפחיתות כלל, כמו שהוא במלאכים". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו:] כתב: "וידוע כי האדם התחלתו הוא... ארכבותיו [הברכיים (תויו"ט חולין פ"ד מ"ו)], כי למטה מזה אינו נחשב מן האדם כלל... הרגל הוא פחיתות האדם בכל מקום". ובנצח ישראל פ"ה [קד.] כתב על הרגל ש"הוא מקום שפלת הגוף, שם פחיתות חומרי". ושם פט"ז [שעט:] כתב: "הרגל הוא מיוחד, שיש בו פחיתות". ושם פכ"ב [תסז.] כתב: "הרגל הוא הדבר הפחות והשפל". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "ברגל, הוא מקום שיש חסרון ופחיתות". וכן הוא בגבורות ה' פי"ח [סוף פא:], שם פס"ד [רצה.], נתיב העבודה פט"ז, נתיב השתיקה פ"א, נתיב כח היצר פ"א, וח"א לסנהדרין מט. [ג, סוף קסא:], ועוד. וראה תפארת ישראל פי"ב הערה 36, ובאר הגולה באר השביעי הערה 124.

(660) אודות שחסרון הרגלים הוא משום שהן מוליכות אותו ממקום למקום, כן אומרים ב"על חטא" שביום הכפורים "על חטא שחטאנו לפניך בריצת רגלים להרע". ובבנתיב העבודה פ"ו כתב: "לפיכך אמר [ברכות י:] צריך שיכוין רגליו [בעת תפילת עמידה], כי השוואת הרגלים מורה על ענין זה שהאדם בעצמו כאילו אין יכול לפעול דבר. כי התחלת הכל הם הרגלים שמוליכים אותו אל אשר רצונו שם לעשות מה שירצה... כי העבודה הזאת שהאדם הוא העלול מקבל מן העלה, והעלול הוא נכנס לגמרי תחת רשות העלה. ועל זה אמר שצריך שיכוין האדם רגליו, כי הרגלים הם התפשטות עצמו, אשר התפשט את עצמו כאילו הוא יוצא מן העלה, כאשר יש לו התפשטות מה. כי מצד שהוא עלול אין לו התפשטות עצמו כלל לחוץ, וחלוק הרגלים הוא התפשטות במה, וזה הסרה מן העלה. ולכך החיות הנושאות כסא הכבוד רגליהם רגל ישרה [יחזקאל א, ז], כי מפני שהם נושאות כסא כבודו אין להם התפשטות כלל לסור מן העלה, כי ההתפשטות הוא הסרה והסתלקות מן העלה והוא ברשות עצמו. אבל כאשר רגליהם רגל ישרה, בזה הם תחת רשות העלה לגמרי". ובתפילה זכה אומרים "בראת בי רגלים להלך לכל דבר מצוה, ואני טמאתי אותם ברגלים ממהרות לרוץ לרעה". וכן בוידוי של יוה"כ אומרים "על חטא שחטאנו לפניך בריצת רגלים להרע". וכיוצא מן הכלל נאמר על דוד המלך שרגליו

הוליכוהו לבית המדרש, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ב [נא.], וז"ל: "ובמדרש [ויק"ר לה, א] 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט], אמר דוד; רבונו של עולם, כל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני ולבית דירה פלונית אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות. הדא הוא דכתיב 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך', עד כאן. והנה תראה כי רגלי חסידיו השם יתברך מביא אותם אל הטוב ואל הזכות... שרגליו מביאות אותו אל הזכות תמיד, אף כי לא היה דעתו על זה כלל. וכן 'רגלי חסידיו ישמור' [ש"א ב, ט] מן החטא". והלל אמר על עצמו [סוכה נג.] "למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי". הרי שיש לרגלים את "הבעלות" להוליך אדם כאילו ללא בחירתו ובזה חסרונן, וכנגד חסרון זה נאמר "רגלי חסידיו ישמור".

(661) מהמטה עצמה [ראה הערה הבאה].

(662) פירוש - הנושא יותר חשוב מהנשוא, כי הנושא הוא קיום וסבה לנשוא, ולכך רגלי המטה נעשו מזהב בעוד שהמטה עצמה נעשתה מכסף. נמצא שביאר שני הסברים לכך שרגלי המטה נעשו מזהב; (א) אע"פ שרגלי המטה אינן חשובות כמטה עצמה, מ"מ רגלי המטה הן נושאות את המטה, וראוי שהנושא יהיה חזק, ולכך הן נעשו מזהב [למרות פחיתותן] כי הזהב חזק יותר מהכסף. (ב) רגלי המטה חשובות מן המטה, כי אין להן את החסרון הדבק ברגלים [כי הן אינן בתנועה] ויש להן את המעלה שהן נושא וקיום למטה, ולכך הן נעשו מזהב, כי הזהב חשוב יותר מהכסף. **ואודות חשיבות** הנושא, הנה נאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ופירש רש"י שם "ובכל נפשך - אפילו הוא נוטל את נפשך. ובכל מאודך - בכל ממונך. יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר 'בכל מאודך'". ובגו"א שם אות ג כתב: "שממונו חביב עליו מגופו. תימה, אם כן דיבר הכתוב נגד הסכלים, שהרי בני גד ובני ראובן, שחסו על ממונם יותר ממה שחסו על בניהם ונשותיהם, נאמר [קהלת י, ב] 'לב כסיל לשמאלו' [במדב"ר כב, ט], ולמה צריך לכתוב לדבר מאלו אנשים. ויראה לומר, דמי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ודבר שהוא סבה לחיות שלו, הוא קודם לו במעלה בדבר מה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו. והשתא הא דכתב 'בכל מאודך', לא שרצה לומר בשביל שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו הוה אמינא שלא ימסור ממונו, רק בשביל שיש לממון מעלה, שהוא סיבה לו... שיש לממון האדם מעלה שהוא מחיה את הנפש". ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין

הסבה שהיא קודמת למסובב" [ראה למעלה בהקדמה הערה 100, ופרק זה הערות 520, 566, ולהלן פ"ב הערה 295, ופ"ג הערה 51].

(663) בביאור פסוקנו "ודר וסוחרת" [ראה למעלה הערה 650].

(664) "ודרה שמה" [המשך לשון המאמר שם, והובא למעלה לאחר ציון 650]

(665) לשון הפסוק הוא [אסתר א, ו] "חור כרפס ותכלת וגו' מטות זהב וכסף על רצפת בהט **ושש** ודר וסחרת", ו"שש" הוא שיש [ראב"ע נוסח ב, ורד"ק ספר השרשים, שורש שיש].

(666) כי "דר וסוחרת" על פי פשוטו הן אבנים יקרות [ראב"ע כאן], ולכך הן חשובות מאבני שיש, שאינן כל כך יקרות [כן מבואר באסת"ר ב, ט, ושם בפירוש משנת דרבי אליעזר]. וראה הערה הבאה.

(667) לעומת מה שנאמר [דהי"א כט, ב] "וככל כחי הכינותי לבית אלקי הזהב לזהב והכסף לכסף והנחשת לנחשת וגו' וכל אבן יקרה ואבני שיש לרוב", הרי שאבני שיש הוזכרו לאחר "אבן יקרה", ואילו בפסוקנו "שש" הוזכר קודם לכן.

(668) תיבות "דר וסוחרת".

(669) "שורות שורות סביב, ו'סוחרת' לשון סחור סחור" [לשון רש"י (מגילה יב.)]. ופירושו שהיו שורות שורות של מרגליות.

(670) היא דעת תני דבי רבי ישמעאל ["שקרא דרור לכל בעלי סחורה"].

(671) אודות שסעודה חשובה עושין לבני חורין, כן שנינו [שו"ע או"ח סימן תעב ס"ב] "יסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כחו", ובמשנה ברורה שם ס"ק ו כתב: "בכלים נאים וכו' - ואע"ג דבכל השנה טוב למעט בזה משום זכר לחורבן, בליל פסח מצוה להרבות, שזהו בכלל דרך חירות". וכן אמרו חכמים כמה פעמים [עירובין מא., תענית כט:, ב"מ מט., פג., פו:] "אפילו כסעודת שלמה בשעתו", ומעלת המלך בסעודתו היא היותו בן חורין, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ס [ער:], וז"ל: "כי אצל פרעה שהיה מלך נאמר אצלו ארבע כוסות... שהרמז בזה כי הכוסות שהם ראוים למלך, שהוא יותר בן חורין, הם ארבע כוסות, וכנגד זה תקנו ארבע כוסות דרך חירות". וצרף לכאן דברי ערוך השלחן או"ח סימן תעב ס"א, שכתב שבערב פסח יהא שלחנו ערוך מבעוד יום, כדרך בני חורין ששלחנם ערוך זמן רב קודם האכילה. ועוד אמרו [ר"ה ח:] "מראש השנה עד יום הכפורים לא היו עבדים נפטרין לבתיהן, ולא משתעבדין לאדוניהם, אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן", הרי שיש אכילה ושתיה השייכות רק לבני חורין [ראה דר"ח פ"ג מט"ז (תיד:)].

(672) כי "דרור" ["שקרא דרור לכל בעלי סחורה"] הוא חירות, וכמו שאמרו חכמים [ר"ה ט:] "אין דרור אלא לשון חירות".

(673) פירוש - מה שאחשורוש שחרר את האנשים נובע מחשיבות הסעודה, שהואיל ונעשתה בעבורם סעודה חשובה, זה מחייב שהמשתתפים בסעודה יהיו אנשים חשובים, ואנשים חשובים צריכים להיות בני חורין. וכן כתב רבינו בחיי בכד הקמח, ערך פורים, וז"ל: "דבי רבי ישמעאל תנא שקרא דרור לכל בעלי סחורה, ועשה זה לכבוד המשתה". ומדגיש ששחרור זה נעשה מחמת חשיבות הסעודה, כי תיבות "דר וסוחרת" מורות על חשיבות הסעודה, כי בפשוטו של מקרא "דר וסוחרת" הן אבנים יקרות, לכך הדרשה ג"כ מורה על חשיבות הסעודה, וכמו שמבאר.

(674) אודות שישנה זיקה בין חשיבות הסעודה לבין חשיבות משתתפיה, כן נאמר [בראשית כא, ח] "ויגדל הילד ויגמל ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק", ופירש רש"י שם "משתה גדול - שהיו שם גדולי הדור שם ועבר ואבימלך".

(675) כן הביא למעלה מאמר זה בשם רבי יוסי בר חנינא, וראה למעלה הערה 647.

(676) הנה בגמרא [מגילה יב.] הביאו תחילה את המאמר "אבנים שמתחוטטות על בעליהן", ולאחר מכן את שלש הדעות בביאור "דר וסוחרת", וכפי שהביא למעלה [מציון 647 ואילך]. אמנם כאן ביאר תחילה את שלש הדעות בביאור "דר וסוחרת", ורק לאחר מכן את המאמר "אבנים שמתחוטטות על בעליהן", וצ"ע מדוע שינה מסדר הגמרא.

(677) פירוש - אם תפרש "רצפת בהט ושש" כפשוטו, שהרצפה עשויה מאבני בהט ושש [כפי שפירש רש"י כאן], היה צריך להאמר "אבן בהט ואבני שש", אך מתוך שלא נאמר כן, מוכח ש"בהט" אינה אבן יקרה גרידא, אלא כפי שדרשו "אבנים שמתחוטטות על בעליהן", וכמו שמבאר.

(678) ודורש "בהט" בחילוף ה"א בחי"ת באותיות אחה"ע [מהרש"א שם].

(679) מבאר "חטוטה" מלשון חפירה, וכמו [קידושין כד:] "יכול יבשה גפה, נקטעה רגלה, נחטטה עינה", ולכך משוה בין חטוטה לחקוקה.

(680) אסת"ר ב, ט "'בהט ושש ודר וסוחרת', רבי ניסא דקיסרי אמר, למרגלית שהיא אהובה על בעלה". ובחדושי הרד"ל אות יב כתב שם: "'למרגלית שהיא אהובה על בעליה' על 'בהט' קאי, וכדאמרינן [מגילה יב.] 'אבנים המתחוטטות על בעליהן', שהוא לשון אהבה וגעגועין".

(681) כמבואר ומלוקט למעלה בהערה 438.

(682) היא דעתו של שמואל [מגילה יב.] שביאר ש"דר וסוחרת" היא "אבן טובה יש בכרכי הים ודרה שמה, הושיבה באמצע סעודה ומאירה להם כצהרים", ופירש רש"י שם "כצהרים - והאי 'וסוחרת' לשון סהרא הוא".

(683) כמו שאומרים בתפילת שחרית דשבת "מוציא חמה ממקומה ולבנה ממכון שבתה, ומאיר לעולם כלו וליושביו שברא במדת הרחמים". וכן תמהו חכמים [סנהדרין עב.] "'אם זרחה השמש עליו' [שמות כב, ב], וכי השמש עליו בלבד זרחה". ובח"א לשבת לא: [א, יח.] כתב: "אין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור הוא משותף אל הכל". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכט:] כתב: "אין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק".

(684) דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ו, טז] "צוהר תעשה לתבה וגו'", ופירש רש"י שם "יש אומרים חלון, ויש אומרים אבן טובה המאירה להם", ובגו"א שם אות לג כתב: "ואם תאמר, למאן דאמר אבן טובה המאירה להם, ולמה לא לקח נר, שהרי יותר מסתבר להיות משמש בנר משיהיה משמש באבן טובה. ויראה לי שהתורה עשתה בנין התיבה על דרך החכמה, שהיתה דומה לגמרי לכלל העולם, ולפיכך היה לה 'תחתיים שניים ושלישים' [שם] כמו שיש לכלל העולם שלשה עולמות. וכדי שלא יהיה חסר מאור, קבע בה אבן המאירה להם, כדי שיהיה דומה לגמרי לכלל העולם... תדע, שהרי למאן דאמר 'אבן טובה' הרי בודאי חלון היה לתיבה, כדכתיב בקרא [בראשית ח, ו], ואם כן למה לו אבן טובה המאירה להם, אלא שתהיה התיבה דומה אל העולם... תעשה לה אור... שהרי חלון אינו לעולם, והבן זה היטב". וכן כתב בח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:].

(685) "עשה נחת רוח לבני מלכותו, להעביר מהן מכס של סוחרין" [רש"י מגילה יב., והובא למעלה הערה 651].

(686) "כי הוא א-ל זן ומפרנס הכל" [ברכה ראשונה בברכת המזון]. ובגבורות ה' פ"כ [צב.] כתב: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם". ושם פס"ה [שב.] כתב: "השם יתברך אשר הוא קיום הנמצאים, ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם, ודבר זה הוא עליון במעלה יותר מן הבריאה, לכך אמר [פסחים קיח.] שהקב"ה יושב ברומו של עולם כשהוא מחלק מזון, להודיע על מדריגה יותר גדולה שהמזון בא ממנה. וראיות עצומות הם על זה, שהרי נתינת מזון הוא לכל בריה וכל בריה משותף בו, ואין ספק כי דבר כזה יותר עליון מן עיקר הבריאה, שכל בריאה ובריאה יש לה יצירה מיוחדת, שאין זה כזה. אבל במזון הכל

שוים, כי גם מזונות הכלב ראוי לאדם. ולפיכך המזון דבר השוה לכל הוא, גדול וקטן, אמר [שם] 'ומחלק מזון לכל בריה'". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו" [ראה למעלה בפתיחה הערה 356, ולהלן פ"ב הערה 656]. ובנצח ישראל פי"ג [שלה.] כתב: "מצד שהוא יתברך התחלת הכל, ולכך הוא מפרנס ומחיה הכל". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצד.] כתב: "אם אין חסדי השם יתברך, לא היה העולם קיים כלל, כי צריכים אל חסדו, ומכל שכן לפרנסה שלהם, ובחסדו מפרנס הכל ומשפיע אל הכל". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד כתב: "כי השם יתברך מפרנס כל הנבראים... כי מדת השם יתברך שהוא מפרנס הכל בלחם, דכתיב [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר', ודבר זה עיקר הפרנסה שמפרנס את הברואים". וראה להלן ציונים 705, 1275.

(687) אודות שהקב"ה אינו מקבל מזולתו, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"א [תפ.], וז"ל: "השם יתברך לא יקבל טובה מן הבריות כלל". ושם פ"ו מי"א [תו.] כתב: "הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו [עפ"י איוב לה, ו-ז]". וכן נאמר [שמות כה, ב] "ויקחו לי תרומה", ופירש רש"י שם "ויקחו לי תרומה - לי לשמי". וכתב שם בגו"א אות א: "דאם לא כן, הרי 'לה' הארץ ומלואה' [תהלים כד, א], וכתיב [תהלים נ, יב] 'אם ארעב לא אומר לך', 'כי לי כל חיותו יער וגו' [שם פסוק י], ולפיכך צריך לומר 'לי לשמי'". ובמנחות קי. דרשו מפסוקים אלו שאין הקב"ה זקוק לקרבנות לצרכו, אלא "לרצונכם אתם זובחים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:] כתב: "לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך". והטעם לכך הוא שהרי "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל. כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [לשונו בגבורות ה' פמ"ד (קע:)]. ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר, שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ולכך ברי הוא שח"ו לומר שהקב"ה יקבל מן הבריות.

(688) ששחררם מלשלם המכס, כי אחשורוש נהג בסעודה זו כפי מלכותא דרקיעא; אחשורוש הזמין את הכל לסעודתו, ולא קיבל מהם דבר [כי שחררם מהמכס]. וכך הקב"ה נוהג עם בריותיו; הוא מפרנס את כלם, ואינו מקבל מהם דבר. ונראה שאצל אחשורוש שתי הנהגות אלו [סעודה לכל ושחרור מהמכס] מתחייבות זו מזו, שאם היה גובה מהם מכס אז לא היה מפרנסם כלל, אלא "יהיו כאילו הם עושים הסעודה, כי שכר

מכס שלהם עושה הסעודה" [לשונו כאן]. נמצא שהאופן היחידי שאחשורוש יפרנסם הוא רק אם "נתן אותם בני חורין, לומר כי הוא היה עושה להם הסעודה" [לשונו כאן]. לכך שחרורם מהמכס היא תולדה מתחייבת מכך שאחשורוש הוא העושה הסעודה.

(689) בא לבאר כיצד שאר הדברים שהוזכרו בפסוקנו ["חור כרפס ותכלת אחוז בחבלי בוץ וארגמן על גלילי כסף ועמודי שש וגו'"] גם כן נובעים מפאת שסעודה זו הוי כעין מלכותא דרקיעא.

(690) כמו שנאמר [שמות כה, ח] "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", ופירש הראב"ע "ועשו - נקרא 'מקדש' בעבור היותו משכן השם הקדוש". ובשמו"ר לג, א "אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר 'ועשו לי מקדש'". ומדגיש זאת כדי להורות על הצד השוה הקיים בין משכן ה' למקומו של אחשורוש, שלכך אחשורוש חתר להעמיד את מקומו כעין המשכן, שהוא מקומו יתברך.

(691) "כמו שהיה שם אדנים ועמודים ופרוסים עליהם קלעים, כך היה הוא תולה קלעים על גלילי כסף עומדים על עמודי שש, והם כמו האדנים לעמודים" [לשונו בסמוך].

(692) רש"י שמות לח, כא "משכן העדת - עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל, שהרי השרה שכינתו ביניהם". ומדגיש זאת כדי לבאר כיצד אחשורוש עשה מקומות המקבילים למחנה שכינה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 592] "כמו שתמצא החצר לפני המשכן [שמות כז, ט], ואוהל מועד [שמות כו, לג], וקדשי קדשים [שם], שבזה תראה כי המחנה שכינה ג' מדריגות זו לפנים מזו", ושם הערה 593.

(693) כפי שכתב למעלה [מציון 585 ואילך].

(694) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 639], וז"ל: "פירוש הכתוב לפי פשוטו שעשה עמודים של כסף ושל שש, והיה תולה עליהם קלעים העשוים מן חור כרפס ותכלת, והם מיני צבעים, כמו שיש בתרגום. 'אחוז בחבלי בוץ וארגמן' [שם], שהיו נתלים בחבלי בוץ וארגמן, ועל מה היו נתלים, 'על גלילי כסף ועמודי שש'". ולא כרש"י שביאר שהיו עשויים למצעות [ראה למעלה הערה 639].

(695) פירוש - עמודי שש הם כמו האדנים לעמודים, שעמודי שש הם מחזיקים את גלילי כסף. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רס.] כתב: "וידוע כי האדנים הם בית קבול שבו היו עומדין הקרשים, והם יסוד הבנין... המקבל צורת הבנין". והגר"א [על דרך הפשט] ביאר להיפך, שגלילי הכסף היו הבסיס שעליהם עמדו עמודי שש.

(696) נראה שהטעם שאחשורוש "עשה הכל בענין המשכן ששם השכינה" [לשונו למעלה] הוא שהמשכן הוא מקום המלכות, וכמו שכתב בפרדס רימונים שער ו פרק ה, וז"ל: "וידוע כי המשכן היא שכינה מלכות". וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות כב, וז"ל: "כי שם א"ד כוננו את המקדש... כי שם זה מספרו 'היכל'... ואמר על מקדש של מטה כי בשם א"ד הכין אותו, כי מקדש של מטה במה ששכינתו למטה עם הנמצאים מצטרף הוא יתברך אל הנמצאים והוא אדון להם... כי בו יש לו צירוף אל הבריות למטה", ושם הערה 96. ולכך אחשורוש החותר להעמיד את מלכותו כעין מלכותא דרקיעא, עיצב את מקום מלכותו כדמות המשכן, כי אין המשכן אלא מקום המלכות.

פסוק ז

(697) קושית הגמרא [מגילה יב.], "'וכלים מכלים שונים', 'משונים' מיבעי ליה". וכן כתב רש"י [כאן] "שונים - משונים זה מזה". ופירש ר"מ חלאיו, וז"ל: "ורבותינו ז"ל אמרו 'וכלים מכלים שונים' 'משונים' מיבעי ליה, פירוש אם המלה מגזרת 'שינוי'".

(698) פירוש - לכך נאמר "שונים" כדי להורות על מגוון כלים שהיה באותה סעודה עצמה. אך אם היה נאמר "כלים משונים", היה משמע שאיירי ביחס לכלים של שאר הבריות ["שהם משונים מן שאר כלים שיש אל שאר הבריות"], אך לא ביחס לעצמם [מגוון כלים שהיה באותה סעודה]. ותיבת "שונים" מורה על מגוון עשיר, וכמו לשון השו"ע או"ח סימן תרצא ס"ו, שכתב: "מפני שיש בו פירושים שונים, צריך לצאת ידי כולם". אמנם נאמר [אסתר ג, ח] "ודתיהם שונות", ושם איירי ביחס לזולתם, וכהמשך הקרא "ודתיהם שונות מכל עם". הרי שאף תיבת "שונות" נאמר ביחס לזולתם ולא ביחס לעצמם, ומאי שנא "שונים" מ"שונות". ויל"ע בזה.

(699) פירוש - אם היה נאמר "כלים מכלים משונים" היה משמע שסך הכולל של כל סוגי הכלים ביחד הספיק לצרכי הסעודה, אך כל סוג בפני עצמו לא היה מספיק לכלם.

(700) פירוש - "כלים מכלים שונים" מורה על תחלופה רבה של כלים, שבתחילה היה לכלם סוג אחד של כלים, ולאחר מכן הוציאו את הסוג הראשון ונתנו תחתיו את הסוג השני. ולפי זה בהכרח שכל סוג בפני עצמו הספיק לכלם, שאל"כ, לא תהיה בזה תחלופה רבה של כלים, שהרי לא כלם הספיקו לקבל את הסוג הקודם.

(701) הרי הסוג השני דומה לסוג הראשון, ו"הפוכי מטרתא למה לי" [כתובות קי.], ופירש רש"י שם "הפוכי מטרתא למה לי - הנושא שני מרצופין של עור, ומשאן שוה, מה יתרון לו להפוך של ימין לשמאל ושל שמאל לימין".

(702) לכיסו [מבואר בהמשך].

(703) כמבואר למעלה הרבה פעמים [מלוקט למעלה בהערה 438].
(704) חולין ס. "אלקא דידן מיהב יהיב, משקל לא שקיל ["הטובה משנתנה" (רש"י שם)]", וראה למעלה בהקדמה הערה 561.
(705) "שעשה לי כל צרכי" [ברכות ס:]. ולא ברור כיצד מלים אלו ["(ו)השם יתברך אשר הוא מפרנס הכל ונותן לו צורכיו"] משתלבות עם דבריו עד כה. ונראה שבא ליישב שאלה מתבקשת; מנלן לומר שבסעודת אחשורוש ניתנו הכלים במתנה לאורחים [ואחשורוש נמנע מלתובעם בחזרה משום שנהג כמלכותא דרקיעא], שמא מעיקרא רק המאכל ניתן להם במתנה, ולא הכלים, וביחס לכלים לא יהיה מקום להנהגה של "אחר שנתן דבר מה לאדם אינו חוזר ונוטל ממנו". והרי אף בנוגע למאכל עצמו נחלקו הפוסקים האם האורח יכול ליטול את המאכל ולקדש בזה אשה [ראה שו"ע או"ח סימן קע סעיף יט, שו"ע אבן העזר סימן כח סעיף יז, ט"ז שם ס"ק לד, וב"ש שם ס"ק מו, ובקובץ שיעורים פסחים אות קלא], אך בנוגע לכלים לא שמענו מעולם שיש לאורח קנין בהם. ועל כך מיישב שאחשורוש רצה להשפיע על אורחיו כעין האופן שהקב"ה משפיע על הבריות. והואיל והקב"ה נותן לבריות את פרנסתם ושאר צרכיהם, לכך אחשורוש העניק לאורחיו בסעודה זו את כל מה שנצרך להם בסעודה, ולא רק המאכל עצמו. והואיל ואדם הסועד את סעודתו זקוק הוא לכלי סעודה, לכך אף כלי הסעודה נכללים בשפע שהשפיע אחשורוש על אורחיו. וזהו דיוק לשונו כאן "השם יתברך אשר הוא מפרנס הכל **ונותן לו צורכיו**", שאף צרכי הסעודה נכללים בהשפעה זו. ואודות שה' מפרנס הכל, ראה למעלה הערה 686. ואודות שה' נותן לאדם את מאכלו ואת שאר צרכיו, ראה גו"א דברים פ"ח אות ג [קמה:] בביאור שה' נתן לישראל במדבר מן ומלבושים, ולא רק מן, והובא להלן פ"א הערה 483, ופ"ב הערה 320.
(706) "כלומר בלשצר וחבורתו" [רש"י שם]. והכוונה לכך שבלשצר נעקר מן העולם משום שהשתמש בכלי המקדש [נדרים סב.].
(707) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "ראשונים כלו מפני כלים, ואתם שונים בהם".
(708) שהרי אמרו חכמים [נדרים סב.] "כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם, קל וחומר; ומה בלשצר שנשתמש בכלי קודש שנעשו כלי חול... נעקר מן העולם... המשתמש בכתרה של תורה שהוא חי וקיים לעולם, על אחת כמה וכמה". ומדוע אחשורוש לא נענש כמו בלשצר. ולמעלה הקשה כן למ"ד שאחשורוש לבש בגדי כהונה [מגילה יב., וראה למעלה הערות 417, 424].

(709) דבריו צריכים ביאור, כי בגמרא [נדרים סב.] מבואר להדיא שגם בלשצר השתמש בכלי חולין, ולא שהוא הוציא את הכלים לחולין, שאמרו שם "כל המשתמש בכתרה של תורה, נעקר מן העולם. קל וחומר; ומה בלשצר שנשתמש בכלי קודש **שנעשו כלי חול**, שנאמר [יחזקאל ז, כב] 'ובאו בה פריצים וחיללוה', כיון שפרצום נעשו חול, נעקר מן העולם, דכתיב [דניאל ה, ל] 'בה בליליא קטיל בלשצר', המשתמש בכתרה של תורה, שהוא חי וקיים לעולם, על אחת כמה וכמה". הרי שאף בלשצר השתמש בכלי חולין, וכיצד כתב כאן שבלשצר הוא זה שהוציא את הכלים לחולין. וראה הערה הבאה.

(710) הנה במעילה יט: נחלקו בדבר ת"ק ורבי נחמיה; ת"ק סברי אין מועל אחר מועל בכלי שרת, אלא הכלי יוצא לחולין בעקבות מעילה ראשונה. אך רבי נחמיה סבר שיש מועל אחר מועל בכלי שרת, כי אין כלי שרת יוצא לחולין מחמת המעילה. ולפי זה המהר"ל נקט כאן כשיטת ת"ק. אך זה דחוק לומר, שהרי סתמא דמשנה במעילה [יט:] היא כרבי נחמיה, וכמוהו נפסקה ההלכה [רמב"ם הלכות מעילה פ"ו ה"א], ומדוע שיבאר את הסוגיא במגילה דלא כהלכתא. ולכאורה אפשר ליישב, שכאן אף לרבי נחמיה הכלים יצאו לחולין מחמת הדין שכאשר נכנסו הגויים להיכל נעשה הכל חולין, שנאמר [יחזקאל ז, כב] "ובאו בה פריצים וחללוה" [ע"ז נב:], ולכך היה בידי בלשצר להוציא את הכלים האלו לחולין. אך זה אי אפשר לומר, שכבר הובא בהערה הקודמת דברי הגמרא [נדרים סב.] שאף בלשצר נשתמש בכלים שכבר יצאו לחולין לפני כן [מהטעם ש"באו בה פריצים וחללוה"], ומ"מ בלשצר נענש על כך ונעקר מן העולם. וא"כ שוב תקשי לך מדוע בלשצר נענש בחומרה גדולה יותר מאחשורוש, הרי שניהם נשתמשו בכלים שכבר יצאו לחולין. ואולי נבאר שהמהר"ל סובר כדעת הרז"ה בבעה"מ [ע"ז נב:] דדין "ובאו בה פריצים וחללוה" אינו אלא בפריצי ישראל, אבל הגוים אין מוציאין לחולין כיון דלאו בני מעילה נינהו [וכבר עמדו האחרונים בזה שהסוגיא בנדרים סותרת לרז"ה (ראה שואל ומשיב ח"ג שאלה מב, אור גדול על המשניות יומא פ"ז מ"ד, אור שמח פ"ח מע"ז ה"א, ועוד), אך מ"מ דברי הרז"ה לא זזים ממקומם], ולכך בלשצר הוא שהוציא הכלים לחולין מחמת השתמשותו, ולא שיצאו לחולין מחמת "באו בה פריצים וחללוה". אך א"כ שוב עלינו לומר שהמהר"ל כאן מבאר אליבא דת"ק ולא כרבי נחמיה, וזה כאמור צ"ע. וראה בספר המקנה [קידושין נד. ד"ה עוד נראה], ותשובות החת"ס או"ח סימן לג, ולמעלה הערה 428, ולהלן הערה 1293.

(711) "שהיו האומות מתנשאין ומתגדלין בשביל שבית המקדש חרב, והם עושים סעודות" [לשונו להלן לפני ציון 328].

(712) לשון המהרש"א [מגילה יב.]: "נראה לפרש לפי זה הדרש דהכפל 'וכלים מכלים', חד מהם מתפרש מלשון כליון, דהיינו שכלו בלשצר וחבורתו על ידי כלי המקדש שהיה משתמש בהן, ועתה אחשורוש וחבורתו שונין להשתמש בהן, ובא השטן כו' והרג את ושתי כדלעיל [מגילה יא:]".

(713) ו"רב" מתפרש רבוי איכותי, שאיכות היין הזה היתה חשובה ביותר.

(714) כן כתב כאן תרגום יונתן, וז"ל: "והוו שתן חמר עסיס דיאי למשתי מלכא דסגי ריחיה ובסיס טעמיה ולא בחסרנא אלהן כמיסת ידא דמלכא".

(715) לפי פירוש זה "רב" מורה על רבוי כמותי, ולא על רבוי איכותי. וכן פירש רש"י כאן "ויין מלכות רב - הרבה". וכן כתב כאן ר"מ חלאיו, וז"ל: "ויין מלכות - יין חשוב הראוי למלכים, ועם כל זה היה לו הרבה ממנו ומספיק לכל בני הסעודה". וכן ביאר כאן הגר"א [על דרך הפשט], וז"ל: "ויין מלכות - פירוש, יין טוב ויקר מאד שאין שותין אלא מלכים. רב - שנתנו יין הרבה".

(716) כן ביאר המהרש"א [מגילה יב.] שקושיא זו הכריחה את חז"ל לדרוש את דרשתם [יובא בסמוך].

(717) "צמצם במה" - זהו צמצום מבחינה מסויימת, שלא היו נותנים הרבה בפעם אחת, אלא שנתנו כל פעם קצת, ורק שהואיל וחזרו ונתנו לכך הסך הכולל עלה להרבה.

(718) וכל נתינה בפני עצמה היתה נתינה מרובה, ולא רק הסך הכולל של כל הנתינות. ואודות עדיפות הרבוי שיש בנתינה אחת גדולה על פני נתינות קטנות העולות לסך גדול, הנה נאמר [בראשית ב, ג] "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו וגו'", ופירש רש"י שם "ברכו במן, שכל ימות השבוע יורד להם עומר לגולגולת, ובששי לחם משנה". ובגו"א שם אות ג כתב: "ויש להקשות דמאי ברכה הוא זה, אחר שנתן להם ביום השבת כמו שנתן להם ביום אחר, ולא היה כאן תוספות, ולא נקרא 'ברכה' אלא כאשר יש תוספות. ונראה לומר, דודאי ברכה הוא כאשר הוא נותן הרבה בפעם אחת, מאשר נותן מעט כל יום ויום". וכן חזר וכתב בגו"א שמות פ"כ אות כ, וז"ל: "אף על גב דאין כאן תוספות ברכה, דהא לא ירד מן יותר משאר ימי השבוע. זו היא ברכתו ליתן אותו כפליים בפעם אחד, ולא מצומצם עומר לגולגולת [שמות טז, טז], וזהו ברכתו, כי הכל הולך אחר הנתינה, לא כפי הצורך. וכשהוא נותן הרבה זהו ברכה יותר, וכשהוא אינו נותן הרבה אין ברכה, ואין לי להקפיד על הצורך לדבר". וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תרכג.]. וכל זה נאמר כלפי נתינת סך מסויים בפעם אחת לעומת נתינת אותו סך מסויים בנתינות

קטנות ומצטברות. וק"ו שהדבר יאמר בנדון דידן, שיין המלכות ניתן כל פעם בנתינה גדולה, לעומת נתינות קטנות.

(719) פירוש - לשון "רב" מורה על שיעור של הדבר, לעומת לשון "הרבה" שמורה על רבוי כמותי גרידא. וכגון, נאמר [במדבר טז, ז] "רב לכם בני לוי", ופירש רש"י שם "רב לכם - דבר גדול נטלתם בעצמכם לחלוק על הקב"ה", הרי "רב" מורה על "דבר גדול". וכן נאמר [דברים א, ו] "רב לכם שבת בהר הזה", ופירש רש"י שם "רב לכם שבת - כפשוטו ["זמן רב" (שפתי חכמים שם)]. ויש מדרשי אגדה, הרבה גדולה לכם ושכר על ישיבתכם בהר הזה; עשיתם משכן מנורה וכלים, קבלתם תורה, מניתם לכם סנהדרין". הרי ש"רב" יכול להתפרש מלשון הרבה [פירוש ראשון של רש"י] או מלשון גדול [פירוש שני של רש"י]. מה שאין כן "הרבה" אינו יכול להתפרש אלא מלשון רבוי.

(720) פירוש - "גדול" מורה על דבר העומד לפניך כולו כאחד על כל חלקיו, ולא כאשר חלקיו מפוזרים אנה ואנה, ורק הצטרפותם להדדי עולה לשיעור גדול. ונקודה זו מבוארת בפחד יצחק שבת מאמר ה אות ח, שכתב: "זהו הכלל; לפני שנצטרפו הנקודות לקו אחד, הרי אני אומר עליהם שהם רבים. אבל לאחר שנצטרפו הנקודות לקו, שוב אני אומר על הקו שהוא גדול. במקום הריבוי שלפני הצירוף תבוא הגדלות לאחר הצירוף".

(721) פירוש - המקרא מבאר ש"רב" הוא ביחס למלך. דוגמה לדבר; נאמר [דברים ג, יא] "כי רק עוג מלך הבשן וגו' הנה ערשו ערש ברזל וגו' תשע אמות ארכה וארבע אמות רחבה באמת איש", ופירש רש"י שם "באמת איש - באמת עוג".

(722) ששניהם משתבחים כל זמן שמתיישנים, וכמו שמבאר. ובתנחומא שמיני אות ה אמרו "בלשון עברי שמו 'יין', ובלשון ארמי 'חמר', בגימטריה מאתים וארבעים ושמנה, כנגד איברים שבאדם. היין נכנס בכל אבר ואבר, והגוף מתרשל והדעת מטולטלת". הרי חזינן שהיין מתייחס לאדם, שגימטריה חמר היא כאבריו של אדם.

(723) האדם.

(724) כמו שנאמר [איוב יב, יב] "בישישים חכמה ואורך ימים תבונה". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכג.] כתב: "כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי". ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת

זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". וכן כתב להלן ב, ז [לפני ציון 332], גבורות ה' פנ"ב [רכח: (ויובא בהערה 727)], נצח ישראל פט"ו [שסד.], דר"ח פ"ה מכ"א [תקכא:], נתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ח"א לשבת קנב. [א, פב:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכו:], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], דרוש לשבת תשובה [פב:], ועוד. וכן כתב המורה נבוכים ח"ג ס"פ נא, וז"ל: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג". וראה להלן פ"ב הערה 332.

(725) לשונו בדר"ח פ"ד מכ"א [תכד.]: "היין הישן נבדל מן השמרים, והוא יין זך מן העירוב".

(726) בדר"ח שם [עמודים תכב-תכה].

(727) לשונו בדר"ח פ"ד מכ"א [תכב:]: "שכל הילדים, שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון [ראה להלן הערה 925]. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי, וכמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין, דעתן נוספת. כי השכל יוצא אל הפעל נבדל מן הגוף... שכל הזקן נבדל ואינו מוטבע ומעורב בחמרי... [ודומה] ליין ישן, שהוא נבדל מן השמרים ומן העירוב... ששכלם נבדל מן החומר, וכבר שקט ונח רתיחתם, ולפיכך שכלם צלול" [ראה להלן פ"ב הערה 343]. ובגבורות ה' פנ"ב [רכח:] כתב: "אבל כאשר יגיע האדם לעת הזקנה, שאז הכחות הגשמיות הם כלים ונפסדים, אז יתחדש בשכל להשיג דברים בשכלים הנפרדים... ודבר זה מיוחד דוקא בימי זקנה, בעבור שכחות הגשמים כלים ונפסדים, אז יתחדש לו שכל להשיג דברים השכלים לגמרי. וזהו שאמרו במסכת אבות... 'הלומד מן הזקנים למה הוא דומה לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן'... הלומד מן הזקנים, מפני שחכמתן נבדלת, הוא דומה לאוכל ענבים בשולות, שמחמת שנתבשל הענב הטעם נבדל מן הגוף של ענב. וכן היין הישן כבר נבדל מן השמרים, והוא נעשה צלול וזך. כך חכמת של זקנים מובדל וצלול מן עכירות הגוף... וכמו שאמרו חכמים תלמיד חכם כל זמן שמזקין חכמתו נתוספת וכו'".

(728) ואם תאמר, הא תינח שאינו יכול לתת יין הקטן משנות הזקן, אך מדוע לא סגי לתת יין השוה לשנות הזקן, ומה הצורך שיהיה היין הגדול משנות הזקן. ויש לומר, שמן הסתם שנות היין נקבעות על פי שנות העולם [כי זמן הבציר שוה לכל], ואילו שנות הזקן נקבעות לפני מיום ליום. לכך אם יתן יין השוה לשנות הזקן, עדיין עלול להיות שהזקן נולד לפני היין, ומ"מ הם שוים בשנותם [כי שנות הזקן ושנות היין נקבעות לפי זמנים שונים]. לכך האופן היחידי שאפשר לודא ששנות היין אינן פחותות משנות הזקן הוא לתת לכל אחד ואחד יין הגדול ממנו בשנים. וראה להלן הערה 733.

(729) חגיגה יג. "כמה שנותיו של אדם, שבעים שנה, שנאמר [תהלים צ, י] 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה'". ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקכג:] כתב: "ואמר 'בן שבעים לשיבה' [שם]. פירוש, שהוא שלם בימים, כי 'ימי שנותינו שבעים שנה'. ונראה כי אותיות אחה"ע מתחלפים, ופירוש 'שיבה' מלשון 'שביעה', שהוא שבע בימים [ראה למעלה הערה 487, ולהלן הערה 928, ופ"ה הערה 506]. ומפני כי מספר שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד. ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם. ולכך אמר 'בן שבעים לשיבה', כי עתה יש לו ימים בשלימות ובשביעה, כי שנות האדם שבעים שנה. ואף כי גבול חיי האדם עד מאה, היינו כשיש לו תוספת על השביעה. כי יש שביעה, ויותר מן שביעה. ולכך השביעה היא עד שבעים, ויותר מכדי שביעה עד מאה". ועוד אמרו חכמים [יבמות סד:] "בימי דוד אימעוט שני, דכתיב 'ימי שנותנו בהם שבעים שנה'", ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמא.] ביאר מדוע ימי האדם התייצבו על שבעים שנה מימי דוד ואילך. וכן נגע בענין זה בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכג:], וח"א לע"ז ד: [ד, כט:]. וראה להלן פ"ב הערה 329.

(730) פירוש - מבאר כאן שתי נקודות; (א) בלב נמצאים החיים. (ב) יין משמח את הלב, ובכך הוא נותן חיים לאדם. ואודות הנקודה הראשונה [שבלב נמצאים החיים], כן נאמר [משלי ד, כג] "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובנתיב התורה פ"ד [קפה.] כתב: "כי הלב בו תלוי חיותו ומציאותו". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... ועל ידו החיים בא לכלל האברים... כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי". ושם פ"ה מ"ח [רנג.] כתב: "בודאי חיותו של אדם בלב הוא". ושם במשנה כ [תפח:] כתב: "כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם, כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים

החיות מן הלב... כן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל [תענית י.]... ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [שג:], ובבאר הגולה באר השביעי [שפז.]. ובגבורות ה' פע"א [שכו.] כתב: "כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב" [ראה למעלה הערה 505]. וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא". ובספר חכם צבי סימן עו איתא: "מעשה אירע בימי הגאון מוהר"ל מפראג שלא נמצא לב בתרנגולת, ובאת השאלה לפני הגאון מהר"ל, והתיר את התרנגולת, באומרו שאי אפשר לשום בריה לחיות בלא לב אפילו רגע אחד, ובודאי אחר שחיטה נאבד, והוא היתר גמור" [ראה להלן פ"ב הערה 97]. **ואודות הנקודה השניה** [שיין משמח הלב (משכן החיים), ובכך הוא נותן חיים לאדם], נראה ביאורו שהלב מורה על המציאות, וכמו שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [כ.], וז"ל: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות". ולהפך מזה כתב בנתיב לב טוב ס"פ א, וז"ל: "מיוחד בעל הקנאה להפסד ולהעדר יותר מכל המדות הרעות, כאשר הקנאה הוא דבר העדר, שאינו רוצה בטוב שהוא לחבירו, ודבק באדם הזה ההעדר כאשר יש לו קנאה על הטוב שיש לחבירו... ודבר זה בלב, שהלב הוא עיקר מציאות האדם, וכאשר בלבו אשר הוא עיקר מציאות האדם, הקנאה, ובזה נמשך אחר ההעדר". הרי ששמחת הלב מורה על מציאות האדם, וקנאת הלב מורה על העדר האדם. ולכך ברי הוא שכל דבר המביא לשמחת הלב הוא מביא את האדם למציאות שלמה, שהיא חיים בעצם. ובנתיב התורה ר"פ א כתב: "ואמר כאשר נתן התורה אל האדם, אמר השם יתברך אל האדם [משלי ד, ד] 'יתמוך דברי לבך', כלומר התורה, שהיא דברי השם יתברך, יתמוך לבך. כי לב האדם שם החיים, והתורה תחזיק לבך ותתן לך חיים". הרי כל חיזוק ללב הוא נתינת חיים. וראה להלן הערה 783.

(731) שבת סז: "מעשה ברבי עקיבא שעשה משתה לבנו, ועל כל כוס וכוס שהביא אמר 'חמרא וחיי לפום רבנן ["כשמוזגין ונותנין כוס אומר כן, לברכה בעלמא" (רש"י שם)], חיי וחמרא לפום רבנן ולפום תלמידיהון'". [ואולי זהו הטעם למנהגנו שהשותים יין מברכים איש את רעהו בברכת "לחיים"].

(732) פירוש - בפסוק נאמר היין משמח בני אדם, וכפי שפירש רש"י שם "משקין בסעודה אשר ישמח החיים". ומ"מ לא נאמר "יין ישמח בני אדם", אלא "יין ישמח חיים", כדי לומר לנו כיצד שמחה זו פועלת, שהיא מוסיפה חיים לבני אדם.

(733) גם לפי הסבר זה נצטרך לומר שמה שנתן "יין גדול ממנו בשנים" ולא שוה לו בשנים הוא כדי לוודא שכל אחד ישתה יין שאינו קטן ממנו בשנים, וכמבואר למעלה הערה 728.

(734) פירוש - למעלה [לאחר ציון 646] הביא את הגמרא [מגילה יב.] שאין לומר שנתנו מטות זהב לשרים החשובים, ומטות של כסף לפחות חשובים, ש"אם כן אתה מטיל קנאה בסעודה". ולכאורה אפשר להעיר כן גם למ"ד הסובר "שכל אחד ואחד השקהו יין שגדול הימנו בשנים", שהזקנים יקבלו יין משובח יותר מהצעירים. וכן למעלה [לאחר ציון 586] העיר כן למ"ד הסובר "הראוי לחצר לחצר, הראוי לגינה לגינה, הראוי לביתן לביתן", וכן העיר שוב למעלה [לאחר ציון 628]. ומעתה יבאר מדוע אין זו קושיא כאן.

(735) נקט בלשונות "להדר ולפאר" כנגד לשונות הפסוקים; [ויקרא יט, לב] "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן וגו'", וכן [משלי כ, כט] "והדר זקנים שיבה", וכן [משלי יז, ו] "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם". ורש"י [דברים א, כב] כתב "ותקרבון אלי כולכם - בערבוביא, ולהלן הוא אומר [דברים ה, כ-כא] 'ותקרבון אלי כל ראשי שבטיכם וזקניכם ותאמרו הן הראנו וגו'", אותה קריבה היתה הוגנת; ילדים מכבדים את הזקנים, ושלחום לפניהם". ובנתיב התורה ר"פ יא [תמד:] כתב: "הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד [ראה להלן הערות 784, 795, 961, ופ"ב הערה 414]. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... בעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". ובבאר הגולה באר הששי [קנז:] כתב: "כל אשר נסתלק מן הגוף, ונשאר הנשמה שהיא נבדלת, יש כאן הכבוד. שאף הזקן כאשר נחלש הגוף בלבד ראוי לו הכבוד, כדכתיב 'מפני שיבה תקום וגו'". ובח"א לב"מ פז. [ג, נא.] כתב: "מפני כך ציוה בתורה 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסלק מן הגשמי והוא נבדל, ולפיכך יש לכבדו". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "מפני מה ראוי אל הזקנים כבוד, מפני שהם מסולקים מן החומר שממנו

הפחיתות. כי כאשר הוא זקן אז מסתלק הגוף, ולפיכך ראוי אליו הכבוד בעולם, שהוא מסולק מן הגוף, והוא כולו כבוד". ואם תאמר, במה ראוי הזקן הבא בימים לכבוד, והוא לא טרח ויגע להשיג את מעלתו. ויש לומר, שהאדם מצד עצמו ראוי לכבוד מפאת היותו נברא אלקי. ורק כאשר גופו בתוקפו, יש בכך לטשטש את מעלתו האלקית, אך כאשר הוא זקן וכחות הגוף כלו, שוב ניכר לכל מעלתו האלקית. וראה עוד בחפץ חיים פתיחה עשין ט, וספר החסידים אות תקעט, ולהלן פ"ב הערה 332.

(736) ואין קנאה בדבר שאינו ראוי לכל, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 586], וז"ל: "לא שייך בזה שהוא מטיל קנאה בסעודה, כי דבר זה צריך להיות, כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו. ואי אפשר שיהיה מקום כל בני אדם שוים במדריגותם, לכך לא שייך בזה קנאה. רק אם ישב אחד במטה של עץ, ואחד על מטה של כסף, זהו קנאה, אבל שיהיה מקום הכל שוים, זה אי אפשר, כי... כל אחד זוכה במעלתו, ויש לו מקום הראוי לו, ולא שייך בדבר זה לא קנאה ולא שנאה", ושם הערה 590. וכן למעלה [לאחר ציון 629] כתב: "כי אין שייך קנאה רק לשוים לגמרי, אבל אם אינם שוים לא שייך זה, כי מה שייך קנאה כאשר הם מחולקים בעצמם", ושם הערה 630. וראה להלן פ"ב הערה 111.

(737) ואין בזה קנאה, כי אי אפשר שכולם יהיו שוים בזה, וכמבואר בהערה הקודמת.

(738) טעם שלישי מדוע "שכל אחד ואחד השקהו יין שגדול הימנו בשנים". ועד כה ביאר שני טעמים; (א) ככל שהיין ישן יותר, הוא צלול יותר, וכך דעת הזקנים. (ב) יין הוא חיים של האדם, וכפי חיי האדם כך הוא היין המתאים לו. ומעתה יבאר טעם שלישי; דעת זקנים נוחה מיין ישן.

(739) נאמר [בראשית מה, כג] "ולאביו שלח כזאת עשרה חמורים נושאים מטוב מצרים וגו'", ופירש רש"י שם "מטוב מצרים - מצינו בתלמוד [מגילה טז:] ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו". הרי שישנה התאמה בין דעת זקנים ליין ישן. וראה הערה הבאה.

(740) הפחד יצחק פסח מאמר נח אות ו כתב: "ביאור ענין הנחייא הזו שיש לה להדעת של הזקנים מיין ישן דוקא, הוא מפני שיש ביין מעלה מיוחדת, כי גם בטבע החיצונית שלו יש גילוי להבחינה הפנימית הנ"ל של חידוש תמידי, שהרי הוא משתבח מחמת ישנו, ויין ישן עדיף מיין חדש. ולא מצינו דוגמת זה בשאר דברים. ועל כן הדעת של הזקנים, אשר יש בה הסגולה הרוחנית של תוספת כוח מחמת זקנה, טועמת היא טעם של נחת רוח כשהיא מרגישה כי גם בטבע החושים יש חוק מקביל לסגולתה הרוחנית.

ומפני כך בשעה שהדעת של הזקנים נפגשת היא עם היין הישן, נוצר מצב של נייחא דרוחא. וזו הוא שאמרו ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו". אמנם מהמהר"ל כאן לא משמע כהסבר זה, כי הסבר זה הוא חזרה על הפירוש הראשון שכבר כתב למעלה, ואילו כאן איירי בפירוש השלישי, שבהכרח שונה ממה שכתב עד כה. לכך נראה שלפירוש זה אין צורך כלל לבאר שהיין מתיחס לאדם [כפי שעשה בשני פירושיו הראשונים], אלא אף ללא יחס זה יובן מדוע ל"כל אחד ואחד השקהו יין שגדול הימנו בשנים", שהואיל ודעת האדם נוחה מיין ישן, לכך נתן לכל אחד יין הישן ממנו, והוא יין הגדול ממנו בשנים.

פסוק ח

(741) בא לבאר הכפילות של "כדת" ו"אין אונס".

(742) פירוש - איכות היין לא התנגדה לטבע השותה. וזה נקרא "כדת", כי זהו "דת טבעית". ובח"א לשבת לג: [א, כח.] כתב: "מרחצאות תקן להם, והמרחץ הוא דבר טבעי לגמרי... וזה נקראת 'דת טבעית', עד שתקן כל הדברים... שהם טבעיים לגמרי". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצד:] כתב: "ומה שנתנה התורה במדבר [שמות יט, ב], מורה על עצם התורה, כי המצות שבה הם דברים שאינם טבעיים, וכמו שאמרנו. כי יש שהיו אומרים כי התורה לפי הטבע, ומה שאסרה החלב והדם הוא בטבע. ודבר זה אינו, כי לכך נתנה התורה במדבר, כי המדבר אינם גדלים בו הדברים הטבעיים... וזה מורה כי אין התורה טבעית כלל. ודבר זה עצמו מה שנתנה במדבר, לומר כי אין התורה דת טבעי". וראה להלן הערות 744, 1137.

(743) פירוש - כמות היין לא התנגדה לרצון השותה. וכן פירש רש"י כאן, וז"ל: "לפי שיש סעודות שכופין את המסובין לשתות כלי גדול, ויש שאינו יכול לשתותו כי אם בקושי, אבל כאן 'אין אונס'". הרי "אין אונס" מוסב על כמות השתיה. ולהלן [לפני ציון 802] יזכיר בקצרה את דבריו כאן.

(744) ואם תאמר, מנין לומר ש"השתיה כדת" מוסב על איכות היין, ו"אין אונס" מוסב על כמות היין, שמא איפכא הוי; "השתיה כדת" מוסב על שלא הוכרחו לשתות כמות יין מעבר לרצונם, ו"אין אונס" מוסב על שלא הוכרחו לשתות איכות יין נגד רצונם. ויש לומר, שתיבת "כדת" מורה על "דת הטבעי... שלא היה השתיה נגד הטבע" [לשונו כאן], כי "דת" שייכת לטבע [וכמבואר למעלה הערה 742]. וטבע האדם מחייב שאיכות היין תתאים לטבעו וגופו, אך כמות היין אינה שייכת לטבעו, כי לכל אדם יש קצה וגבול

לקבולת שלו, ואין זה קשור לטבעו. וממילא "אין אונס" בהכרח ידרש לכמות היין, כי איכות היין נזכרה כבר ב"השתיה כדת". וראה להלן הערות 777, 834, 1137.

(745) "אכילת מזבח מרובה משתיה; פר ושלשה עשרונים סולת לאכילה, ונסך חצי ההין" [רש"י שם].

(746) לפנינו בגמרא איתא "אמר רבי אלעזר", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ששם איתא "אמר רבא", וראה למעלה הערה 1. אמנם להלן [לפני ציון 798] הביא דברים אלו בשם "רבי אליעזר".

(747) "יין הרגיל בו ולא ישכרהו, ולא ישתהו אלא לפי רצונו" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 799.

(748) "כי הרשע חפץ לשתות יין שיהיה בשמחה" [לשונו להלן]. והנביא צווח ואומר [ישעיה ה, יא] "הוי משכימי בבקר שכר ירדפו מאחרי בנשף יין ידליקם". ואמרו חכמים [ב"ר לו, ד] "לעולם לא תהי להוט אחר היין". והחינוך במצוה שפז כתב: "כי הסובאים לא תשבע נפשם לעולם ביין, אבל יתאוו אליו תאוה גדולה, ולפי הרגילם נפשם בו תחזק עליהם תאותם". וכיוצא מן הכלל כתב הרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט ה"ט] "היה מתאוה לפת יתר מן היין... הרי זה נוטל ידיו תחלה ומברך המוציא ומקדש, ואחר כך בוצע ואוכל". ובח"א לסוטה י. [ב, לט.] כתב: "הנזיר שהוא פרוש מתאות הגופנית, שכל בני אדם הם בעלי גוף, וזה נבדל מן העולם פרוש מן היין, שהוא תאוה לעינים ונחמד למראה".

(749) כמו שאמרו חכמים [גיטין ע.] "רובן קשה ומיעוטן יפה, ואלו הן... יין". וכן אמרו [תנחומא נח אות יג] "קודם שישתה אדם מן היין, הרי הוא תם ככבש זו שאינה יודעת כלום... שתה כהוגן, הרי הוא גבור כארי, ואומר אין כמותו בעולם. כיון ששתה יותר מדאי, נעשה כחזיר מתלכלך במי רגלים ובדבר אחר. נשתכר, נעשה כקוף עומד ומרקד ומשחק ומוציא לפני הכל נבלות הפה, ואינו יודע מה יעשה".

(750) כמו שנאמר [בראשית ט, כא] "וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלה", ודרשו חכמים [ב"ר לו, ד] "שתה שלא במדה, ונתבזה. אמר רבי חייא בר אבא, בו ביום נטע, בו ביום שתה, בו ביום נתבזה ויתגל". ובגו"א שם [אות יד] כתב: "יראה לי שהכתוב מרמז עיקר הפורענות דבא על ידי היין... הוא הגנאי הבא לאדם על ידי שכרות, שיתבזה. לכך נאמר 'ויתגל בתוך אהלו', שנתבזה". ובדרוש על המצות [סא:] כתב: "בא הכתוב לומר כי היין פועל הגלוי, וכמו שהיה פועל אצל נח גלוי ערוה, וכדכתיב 'ויתגל בתוך אהלה'. וכל זה מפני שהיין הוא נסתר, וכאשר היין נכנס באדם, יוצא היין מהסתר אל

הגלוי... ומביא את האדם שנכנס בו גם כן לידי גלוי ערוה לגמרי, כמו שהביא את נח". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.] כתב: "אין לך דבר מגונה ופחות כמו השכור" [ראה להלן הערה 757].

(751) כי כל כוונת אחשורוש בסעודה זאת היא להורות כיצד מלכותו היא כעין מלכותא דרקיעא, וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 499], וז"ל: "כי אחשורש מפני שהיה מולך בכל העולם, לכך מלכותו שהוא מלכות דארעא הוא כעין מלכותא דרקיע, לכך כל עניין הסעודה הזאת לעשות מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע". וכן "כל סעודתו של אותו רשע שיהיה מלכות דארעא כמלכות דרקיע לגמרי, כמו שאמרנו" [לשונו למעלה לפני ציון 581]. וכן "כלל הדבר, כי עשה אחשורש סעודה שיהיה מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע" [לשונו למעלה לפני ציון 616, וראה למעלה הערה 438]. לכך ברי הוא ש"כל כוונתו בסעודה הזאת שיהיה הכל דרך כבוד, ולא דרך בזוי". וראה להלן הערה 1064.

(752) פירוש - הנהגת התורה בקרבנות [שהיא האכילה של תורה, וכמבואר בהערה 745] מורה לאדם כיצד עליו לנהוג בסעודת עצמו. ואודות השייכות בין קרבנות לסעודת אדם, כן אמרו חכמים [ברכות נה.] "כל זמן שבית המקדש קיים, מזבח מכפר על ישראל. ועכשיו, שלחנו של אדם מכפר עליו". ועוד אמרו [ב"ב ס:] "תנו רבנן, כשחרב הבית בשניה רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין. נטפל להן רבי יהושע, אמר להן, בני, מפני מה אי אתם אוכלין בשר ואין אתם שותין יין. אמרו לו, נאכל בשר שממנו מקריבין על גבי מזבח, ועכשיו בטל. נשתה יין שמנסכין על גבי המזבח, ועכשיו בטל". ובנצח ישראל פכ"ג [תצא.] כתב: "הרי לך כי הפרושים היו אומרים כי ראוי שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין, מפני ש[לא] היו קרבין על גבי המזבח. וזה בשביל להודיע כי הכל הוא בשביל השם יתברך, ולא בשביל האדם. כי הבשר נברא שיהיה קרב על המזבח, והיין לנסך אותו על המזבח. ולכך עתה שאין מנסכין היין, ואין מקריבין הבשר על המזבח, ראוי הוא שיתבטל האדם מאכילת בשר ומשתיית יין, אחר שבטל הקרבתו על המזבח". ובתורת חיים [סנהדרין קב:] כתב: "ועוד טעם אחר נראה מה שצריך האדם לבצוע על ככר שלם דוקא [שו"ע או"ח סימן קסז ס"א], לפי ששלחנו של אדם דומה למזבח, כמו שאמרו חז"ל [ברכות נה.] שמכפר עליו כאילו הקריב קרבן על המזבח. וידוע שכל מעשה המזבח הוצרך להיות שלם בתכלית השלמות; המזבח, שנאמר [דברים כז, ו] 'אבנים שלמות'. הקרבן שמקריבין עליו, מום פוסל בו [ויקרא כב, כ]. ואפילו כהן המקריב הוצרך להיות תמים בלא מום [ויקרא כא, יז]. לכך גם הלחם שאדם בוצע עליו,

כיון דלחם עיקר סעודה היא, ודמיא לקרבן הנקרב על גבי המזבח, צריך להיות שלם, ולא פגום וחסר... דכיון דדמיא למזבח, צריך להיות הכל בשלמות, דומיא דמעשה המזבח".

(753) שנקרא "המשתה", וכמו שנאמר [פסוק ה] "ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם וגו' משתה שבעת ימים וגו'". ונאמר [אסתר ה, ד] "ותאמר אסתר אם על המלך טוב יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר עשיתי לו", ופירש רש"י שם "אל המשתה - כל סעודה נקראת על שם היין, שהוא עיקר". ורש"י [שיה"ש א, ב] כתב: "לשון עברי הוא להיות כל סעודת עונג ושמחה נקראת על שם היין, כענין שנאמר [אסתר ז, ח] 'אל בית משתה היין', [ישעיה כד, ט] 'בשיר לא ישתו יין', [ישעיה ה, יב] 'והיה כנור ונבל וחליל ותוף ויין משתיהם זה'". ורש"י [קהלת ב, ג] כתב: "כל סעודת עונג קרויה על שם היין". וראה להלן ציון 787, ולהלן [ז, פסוקים א (הערה 10), ח]. ומקשה, שכאן מבואר שהאכילה צריכה להיות מרובה מהשתיה, אך הרי עיקר הסעודה נקרא ע"ש היין, וכיצד עיקר הסעודה נקרא ע"ש המיעוט ולא ע"ש הרוב. וראה במנות הלוי [לח:] שהביא שיש מפרשים ש"משתה" מוסב על כל הניתן בסעודה, ולא רק על היין. ורש"י [ויקרא כא, יז] כתב: "כל סעודה קרויה לחם, כמו [דניאל ה, א] 'עבד לחם רב'". ובגו"א שם אות לג כתב: "כל סעודה בעולם נקרא על שם לחם". הרי שמבאר שכל סעודה נקראת על שם הלחם, ולא על שם היין. ויל"ע בזה.

(754) כי האכילה היא לגוף בלבד, לעומת שתיית יין, וכמו שמבאר והולך. ואודות שהאכילה היא לגוף, כן יבאר בסמוך [לפני ציון 782].

(755) "פקחין - פקחוני, עשאוני פקח" [רש"י שם]. ובדרוש על המצות [נו:] כתב: "חמרא וריחני פקחין, כי היין אינו כמו שאר משקין, שהם לגוף בלבד, אבל היין מפקח השכל [ראה להלן הערות 794, 821]. וכן הריח, ידוע מה שאמרו ז"ל [ברכות מג:] 'כל הנשמה תהלל יה' [תהלים קנ, ו], איזה דבר שהנשמה נהנית ממנו ולא הגוף, הוי אומר זה הריח". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.] כתב: "חמרא וריחני פקחין, כי היין ראוי שיפקח האדם מצד שיוצא ממקום נסתר, וזהו מדריגות השכל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיד:] כתב: "כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, וזה כי כל הבדלה הוא שמבדיל בין שני דברים שנראים שוים, ודבר זה הוא על ידי הדעת והשכל... כי לכך הבדלה קבעו ב'חונן הדעת'. ואמרו ז"ל 'חמרא וריחנא פקחין', ועל כן עיקר הבדלה הוא על היין, שזה ראוי אל הבדלה". וראה דר"ח פ"ד מכ"ב [תמז.], ושם הערה 1898, ובסמוך ציון 785.

(756) "זכה לשתות לפי המדה, נעשה ראש, שמפקח לבו בחכמה" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 786.

(757) לשונו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.]: "ביאור זה, כי אם זכה, יש בו שכל וחכמה... כי היין הוא דבר פנימי, ואם יש בו חכמה ודעת, שכל חכמה היא פנימית, אז נעשה ראש, שמגביה אותו ליתן לו שכל. ואם לא זכה, ששותה להשתכר, נעשה רש ומך ופחות. כי אין לך דבר מגונה ופחות כמו השכור [ראה למעלה הערה 750]... כי היין הוא נסתר, וכל נסתר יש לו שתי בחינות; כי מצד שהוא נסתר, יש לו מדריגות השכל שהוא נסתר. ומצד שאינו נגלה, אינו נמצא ונעדר. ואם זכה, דהיינו שיש לו השכל, אז משמח אותו ונותן לו מציאות, כי השמחה היא המציאות הגמור כאשר נפשו בשלימות. ואם לא זכה, שאין לו השכל... נותן לו העדר מצד הבחינה השנית... כי היין יש בו ענין רוחני, שהרי הוא משמח אלקים ואנשים [ראה להלן הערה 784]. וכל דבר שהוא חשוב ויש בו ענין אלקי, אם ישתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מעלה. ואם אינו משתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מיתה. כי האוכל תרומה, אם אוכל אותה בטהרה, יש על אכילתה שכר. ואם לא זכה, מקבל על זה מיתה [סנהדרין פג.]. וכן כאשר ישתה היין כראוי, מפקח אותו ונותן לו השכל העליון. ואם אינו כך, רק ששותה אותו לתאותו וישתכר, מביא לו ילללה ומיתה". וראה להלן ציון 786.

(758) "עיקר הסעודה נקראת על שם שתיה, כי האכילה בלבד חמריות, ואין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר... ולכך עיקר הסעודה נקרא על שם היין. ואף על גב כי בודאי השלמת האדם הוא על ידי אכילה, מכל מקום הסעודה הזאת שהיתה לכבוד המלך, עיקר הכבוד הוא השתייה, ולא האכילה" [לשונו להלן].

(759) פירוש - בסעודת אחשורוש, כאשר האורח כבר שתה כפי הראוי לו, לא היו מאיצים בו שישתה עוד.

(760) לשון מדרש שיהש"ר שם "אכלו רעים... למלך שעשה סעודה וזימן אורחין אצלו, והיה מחזיר עליהם ואומר להם יערב לכם ויבסם לכם".

(761) אמנם לשון הפסוק במילואו שם הוא "אכלו רעים שתו **ושכרו** דודים", הרי שאומרים "שתו דודים" גם אם שתו יותר מן הראוי. אך כוונתו שבמשתה אחשורוש לא עשו כן, ולא האיצו באנשים לשתות עד כדי שכרות.

(762) כמו שמשמע ממאמר חכמים [מגילה יא:] "כיון דחזי [אחשורוש] דמלו שבעין ולא איפרוק, אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי, אפיק מאני דבי מקדשא, ואשתמש בהו [בסעודתו], בא שטן וריקד ביניהן, והרג את ושתי", הרי כתוצאה מהמשתה נהרגה ושתי [ראה להלן הערה 953]. ולהלן פסוק י [לאחר ציון 940] ביאר שאכן בשעת המשתה של אחשורוש הגיע זמן העדרה של ושתי. וכן הוא במנות הלוי [יב.].

(763) כמו שאמרו בפרקי רבי אליעזר פמ"ח, וז"ל: "כל מנהגן של מלכי מדי, כשהיו אוכלין ושותין היו מביאין נשיהם גלויות בשר ערוה משחקות ומרקדות לפנים ולראות ביופי תארן. וכשנכנס יין בלבו של אחשורוש, בקש לעשות כן לושתי המלכה, ובת מלכים היתה, ובקש שתבא לפניו ערומה... כששמע המלך לדבריה, צוה להרגה, וכשיצא היין מלבו של אחשורוש בקש לו את ושתי המלכה, ולא מצאה. הגידו לו השרים הגזירה שגזר עליה, והתחיל ובוכה על הגזירה שנגזרה עליה". ובפירוש חכמי צרפת כאן [מודפס בתורת חיים] כתב: "כל זמן שהיתה השתייה כדת, לא אירע שום דבר תקלה בסעודה. אבל ביום השביעי כטוב לב המלך ביין, שתה שלא במידה, ואמר בשכרותו להביא את ושתי המלכה, להראות את יופיה [להלן פסוקים י-יא], שדבר גנאי הוא אפילו להדיוט להראות את יופי אשתו לרבים, וכל שכן למלך".

(764) והוא שתיית היין, ולא האכילה. ובפירוש רבי אביגדור כהן צדק לפסוק ט [מודפס בתורת חיים], כתב: "'ושתי' - על שם שנפלה במשתה של המלך", וכן כתב הרוקח. הרי שם "ושתי" מורה שנפילתה באה לה מחמת משתה המלך, וכמבואר כאן. אך קשה, שאם רק נזכרו הפרטים הנוגעים למיתת ושתי, למה נזכרו הפרטים של "חור כרפס ותכלת אחוז בחבלי בוץ וארגמן על גלילי כסף ועמודי שש מטות זהב וכסף על רצפת בהט וש ודר וסחרת" [פסוק ו]. ולפי הסברו השני לא יקשה, וכמו שמבאר להדיא, אך לפי הסבר זה שהאכילה לא הוזכרה מחמת שאינה נוגעת למיתת ושתי, יקשה במה גרעה האכילה ממטות זהב וכסף. ויל"ע בזה.

(765) כמו [פסוקים ו, ז] "חור כרפס ותכלת אחוז בחבלי בוץ וארגמן על גלילי כסף ועמודי שש מטות זהב וכסף על רצפת בהט וש ודר וסחרת והשקות בכלי זהב וכלים מכלים שונים ויין מלכות רב כיד המלך".

(766) פירוש - הגמרא [מגילה יב.] למדה מהפסוק הקודם [פסוק ז] "ויין מלכות רב" שאחשורוש נתן לכל אחד ואחד "יין גדול ממנו בשנים", וכמובא למעלה [לאחר ציון 721]. ויש בזה חידוש, שהיתה לאחשורוש כמות כה גדולה של יין שהיה יכול לספק לכל אדם יין הישן ממנו בשנים, וחידוש יש בדבר, ולכך הפסוק מציין זאת.

(767) אודות שהכתוב מציין את החידוש ואינו מציין את הפשוט, הנה נאמר [שמות יט, ט] "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך וגו' ויגד משה את דברי העם אל ה'", ופירש רש"י שם "את דברי העם וגו' - תשובה על דבר זה שמעתי מהם, שרצונם לשמוע ממך, אינו דומה השומע מפי השליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו". ובגו"א שם אות יד כתב: "והא דלא כתב תשובה זאת בתורה, מפני שהקב"ה אמר להם

'הנה אנוכי בא אליך בעב הענן וגומר', ואם כן אמר להם שיבוא וידבר עמהם, ולא היה תשובתם רק הסכמה 'רצוננו לראות את מלכינו'. ולא דמיא לתשובה דלעיל [שם פסוק ח], דהיה הקב"ה שואל אותם אם יקבלו התורה אם לאו [שם פסוק ה], והוצרכו להשיב... אבל כאן לא היה צריך רק שלא ימאנו ויאמרו שאל ידבר הקב"ה עמהם, ואין כאן שום חידוש, לכך לא נכתב תשובה".

(768) הובא במנות הלוי [לח:] בשם רבי מאיר עראמה.

(769) משנה סוטה מח. "משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות, שנאמר 'בשיר לא ישתו יין וגו'". וראה נצח ישראל פכ"ג [תצה.], נתיב הליצנות פ"א [ב, ריח.], וח"א לגיטין ז. מהדורת כשר [חלק ד, עמוד קכח].

(770) כי הכתוב אומר את החידוש שהיה בסעודה, שבא לידי בטוי בטורח והוצאה מרובה, ולא דברים שאין בהם חידוש, שנעשים בקלות. ובדרושים נחמדים למהר"ם שי"ף [הנדפס בסוף חידושיו למסכת חולין], ואשר הרבה מדבריו שם הם העתקה מהספר אור חדש, כתב: "מה שלא היה כלי זמר אצל הסעודה... יש אומרים שאין צריך לאמרו, שודאי בכל השמחות יש כלי זמר, וכמו שלא אומר לך מיני מאכלים". וראה להלן הערה 846 בישוב של המנות הלוי לשאלה זו.

(771) אודות ההוצאה הרבה שהיתה בהכנת האכילה, כן כתב המנות הלוי [לח.] בשם רבי מאיר עראמה, וז"ל: "יראה כי אחרי ששמה ישבו כל העם הגדול ההוא בשושן, והקפיד שיהיו נמצאים שם כלם למקטנם ועד גדולם, הנה הוא ראוי שיתקן להם מטעמים רבים מאד ומחולפים, כי אי אפשר שיהיו שם למגדול קטן בעלי חיך אחד שוה; שזה יתאוה המתוק, וזה יתאוה החמוץ, וזה העפוש, וימר לזה מה שימתק לזה. כי על כל כיוצא בזה נאמר [איוב יב, יא] 'וחיך אוכל יטעם לו'. וכן אי אפשר להיות כלם בריאים, וכח הבריא ובפרט החזק החום יצטרך אל המאכלים הקשים, כבשר השור ודומיהם. והדק לא יעכלהו, וכח החולה הפכיי לזה. וגם זה החילוף נמצא בין המאכל הנאות לגדולים ובין המאכל הנאות אל הקטנים, אשר בפירוש נמצאו שניהם שם, שנאמר [פסוק ה] 'למגדול ועד קטן', א"כ צריך שיתחכם בעל הסעודה להועיל באופן שלא יזיק לאיש מאנשיו כלל כאמור, ולהוציא הוצאה ימצא כל אחד הראוי לו לפי אכלו הראוי לזקן ולנער ולבחור ולחולה ולבריא... הכל היה לפי צורך כל אחד מבני הסעודה, ולפי רצונו מבלי שיאנס או יוכרח לאכול ממה שיזיקהו לבלתי ימצא מה מועיל לו". וראה בסמוך ציון 774.

(772) כמו שאמרו בגמרא [מגילה יב.] "מאי 'חור', רב אמר, חרי חרי. ושמואל אמר, מילת לבנה הציע להם. 'כרפס', אמר רבי יוסי בר חנינא כרים של פסים", והובא למעלה לאחר ציון 641. ולמעלה [לאחר ציון 651] כתב: "רב סבר כי חשיבות הקלעים שהיו חורי חורי, שהמלאכה היא חשובה, שבא על ידי טורח גדול מאוד. ושמואל אמר 'מלת לבנה הציע להם כו", ודבר זה חשיבות עצמה".

(773) "מלמד שכל אחד ואחד השקהו יין שגדול הימנו בשנים" [מגילה יב.], ו"באולי לא היה לו יין ישן שהיה יותר ממנו בשנים" [לשונו למעלה לפני ציון 766].

(774) דלא כמו שהביא במנות הלוי, שהיתה הכנה רבה בהגשת המאכלים, והובא למעלה הערה 771.

(775) מקשה כן לשיטתו ש"כל מה שספר הכתוב הוא דבר חדוש גדול" [לשונו למעלה לפני ציון 767], ומה החידוש בפסוקנו שהשתיה היתה "כדת אין אונס".

(776) פירוש - יש מארחים המאיצים באורחיהם שישתו יותר מכדי צרכם [כדי שישתכרו], שאף שאורחיהם אינם יכולים לשתות יותר [כי הגיעו לכדי צרכם], מ"מ המארח מאיץ בהם שישתו עוד. ואחשורוש לא עשה כן, ועל כך נאמר "והשתיה כדת אין אונס". ותוספות נזיר יא. כתבו [ד"ה ואם]: "דרך בני אדם להפציר בשכור שישתה, ועתה אינו רוצה לשתות. ואומר 'נזיר הוא' לסלקם מעליו, שאם לא יאמר 'נזיר הוא', ירא שיביאו לו כוס אחר. לכך אומר 'נזיר', לסלקם לגמרי מעליו. אבל כשאינו שכור, אין דרך להפצירו".

(777) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 741] ש"השתיה כדת" מורה על איכות השתיה [שלא שתו סוג יין הנוגד לטבעם], ו"אין אונס" מורה על כמות השתיה [שלא שתו כמות מעבר לצרכם], וראה למעלה הערה 744. וזהו שכתב כאן ש"אם ישתכרו ביותר" [כמות מעבר לצרכם], "או אם תהיה השתיה מה שהוא כנגד האדם" [איכות הנוגדת טבעם]. וראה להלן הערה 834.

(778) פירוש - מי שהשתכר אתמול, לא יוכל לבוא היום שוב למשתה היין. ומעין כן אמרו [נזיר יא.] "מזגו לו את הכוס, ואמר הריני נזיר ממנו, הרי זה נזיר. ואם שיכור הוא, ואמר הריני נזיר ממנו, אינו נזיר. מאי טעמא, כמאן דאמר הרי עלי קרבן הוא. וכי תימא לימא הכי, סבר מייתין לי אחרינא ומצערן לי ["אי אמינא הכי, סבירא להו שלא אסרתי עלי אלא כוס זה בלבד, ומייתו לי כוס אחרינא ואמרי לי אשתי, וקא מצערין לי דשתויי אנא, ולא מצינא למשתי לי" (רש"י שם)], אימא להו הא מילתא דפסיקא להו". הרי ששיכור מגיע לשלב שאינו יכול לשתות יותר.

(779) בא לבאר תשובה שלישית על שהאכילה לא נזכרה במגילה. ועד כה ביאר שתי תשובות; (א) הכתוב רק מספר מה שהוביל להריגת ושתי, והוא שתיית היין. (ב) כולם מכינים אוכל, ואין בזה שבח מיוחד [הובאו למעלה מציון 762 ואילך]. ומעתה יבאר כי אין כבוד מלכות עולה מאכילה גשמית.

(780) "היין יש בו כבוד, באשר היין משמח לב האדם, ובני אדם הם בשמחה מן היין. גם כי חמרא וריחא פקחין, שנותנין לאדם חכמה ודעת" [לשונו להלן לפני ציון 783].

(781) כפי שהביא מאמר זה למעלה [לאחר ציון 721], וביאר שם בשלשה הסברים את מעלת היין [(א) יין ישן צלול יותר, וכדעת הזקן. (ב) יין הוא נותן חיים לאדם, שגמטריה "יין" שבעים. (ג) דעת זקנים נוחה מיין ישן]. וממילא זהו "כבוד מלכותו". וכן למעלה [לאחר ציון 772] כתב: "יין מלכות רב שהיה יין ישן, ודבר זה לא נמצא, והיה צריך טורח והכנה מרובה", וטירחה והכנה אלו הן גם כן "כבוד מלכותו".

(782) כמו שאמרו חכמים [ברכות לב.] "כך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די, הוא גרם שעשו את העגל... היינו דאמרי אינשי, מלי כריסיה זני בישי ["מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים" (רש"י שם)]", וראה להלן הערה 980. ולהלן [ה, יג (לאחר ציון 506)] כתב: "כתיב [משלי יג, כה] 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר'. כלומר כי הצדיק שיש לו השלמה, לכך אוכל לשובע נפשו, דהיינו שיהיה בשלימות, כמו שנפשו הוא בשלימות. אבל 'בטן רשעים תחסר', כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר שהוא חסר, ואינו שבע". ורבינו בחיי בשלחן של ארבע כתב: "בא להורות וללמד דעת את האדם, שאין ראוי להם לאכול אלא לשבר רעבונם בלבד, לא למלא כרסם ולהמשך אחר הטעם הנבזה והנמאס, כי חרפה היא לנו, והבל גמור, ודבר שאין שום עיקר בו... דרך התורה ויראת השם יתברך שאין ראוי לו לאדם שיאכל וישבע וימלא כרסו, אלא לשובע נפשו". וראה להלן פ"ה הערות 167, 509. **ואודות שהאכילה** היא גשמית [יותר מהשתיה], כן כתב בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:], וז"ל: "כי הרעבון הוא יותר לגוף, שצריך פרנסה מפני חסרונו, ואילו הצמאון הוא לנפש יותר, כאשר ידוע כי הצמאון הוא לנפש". ושם ביאר שרעבון הוא כנגד יצרא דעריות, וצמאון הוא כנגד יצרא דע"ז [ראה להלן הערה 788]. ובגבורות ה' פ"ס [רסח.] כתב: "כי ההפרש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה... הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר". והרי נאמר [תהלים מב, ג] "צמאה נפשי לאלקים לקל חי", וכן נאמר [תהלים סג, ב] "אלקים קלי אתה אשחרך צמאה לך נפשי וגו'", הרי השתוקקות לאלקים

נמשלה בצמאון הנפש למים [שמעתי מידי"נ הרב שאול ג'נוגלי שליט"א]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה נפסקה ההלכה "אסור לטעום קודם שיתן לבהמתו" [לשון המשנה ברורה סימן קסז סק"מ]. ומ"מ "כתב המגן אברהם [סימן קסז סקי"ח] בשם ספר חסידים [סימן תקלא] דלשתות, אדם קודם לבהמה, כדכתיב ברבקה שאמרה להעבד [בראשית כד, יד] 'שתה וגם גמליך אשקה'" [לשון המשנה ברורה שם]. ומהו טעמו של חילוק זה. אלא שהואיל והרעבון הוא לגוף, ו"ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג], לכך אכילת הבהמה קודמת לאכילת האדם, כי הבהמה משלימה את עצמה לגמרי באכילתה, והרי השלמת הבהמה קודמת לאדם, וכפי שכתב בנתיב הצדקה פ"ה [א, קפ.], וז"ל: "כמו שתמצא בבריאה שהשם יתברך ברא תחילה הבהמה ואחר כך ברא האדם, וכן בסדר הפרנסה ראוי שתהיה השלמת הבהמה קודם השלמת האדם... ולכך כתיב [דברים יא, טו] 'ונתתי עשב בשדך' ואחר כך [שם] 'ואכלת ושבעת'... לפיכך אסור לאדם לטעום כלום עד שיתן מזונות לבהמתו [ברכות מ.]". אך השתיה היא לנפש, והאדם הוא בעל נפש לעומת הבהמה, לכך שתייתו של האדם קודמת לשתיית הבהמה.

(783) ראה למעלה הערה 730.

(784) לא ברורה מהי הכפילות שבלשונו; "היין משמח לב האדם, ובני אדם הם בשמחה מן היין". ונראה שרומז בזה לשני פסוקים; (א) "ויין ישמח לבב אנוש" [תהלים קד, טו]. (ב) "ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלקים ואנשים" [שופטים ט, יג]. וכנגד שני הפסוקים נקט בלשון כפולה. ואודות הכבוד שיש בשמחה, כן כתב גם בח"א לחולין צב. [ד, קיב.], וז"ל: "אומה זאת כגפן נמשלה [שם]. אף על גב שכל האילנות יש בהן עלין ופרי... מכל מקום נמשלה לגפן דוקא בשביל חשיבות הגפן, שהגפן יש בו יין המשמח אלקים ואנשים". אמנם טעמא בעי, דמהי החשיבות והכבוד שיש בשמחה. והענין מבואר על פי דבריו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.], שכתב: "כי היין יש בו ענין רוחני, שהרי הוא משמח אלקים ואנשים" [הובא למעלה הערה 757]. הרי שמחה שייכת לרוחניות, ומכך נובעת חשיבותה. והביאור הוא על פי דבריו בנצח ישראל פכ"ג [תפח.], שכתב: "כי האדם הזה אשר הוא חמרי גשמי, אין ראוי אליו השמחה. כי השמחה שייכת אל הנפש הנבדלת, ואין האדם נבדל במעלתו, רק הוא חמרי גשמי. ומפני שהוא חמרי גשמי, אין ראוי לו השמחה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצו:] כתב: "דע, כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו [ראה למעלה בהקדמה הערה 88, ובסמוך הערות 789, 820], ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי,

מצד שהגוף החמרי הוא בכח ולא בפעל [כמבואר להלן פ"ב הערה 266], ואין בו שלימות כלל במה שאינו בפעל, ויש לו כבידות הטבע. ואדרבא, מצד הגוף החמרי, שהוא בכח, ימצא התוגה. ולפיכך כאשר האדם מרקד, יש בו השמחה יותר, כי הנפש בשלימות כחה, ואז נמצא השמחה". הרי ששמחה מורה על רוחניות האדם, וזו חשיבותה של השמחה. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבת קיג. [א, נ:], שכתב: "מפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה שאינו גשמי, כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי" [ראה למעלה הערה 735, ולהלן הערות 795, 961].

(785) כמבואר למעלה הערה 755.

(786) הרי מה שנעשה ראש הוא משום ש"שמפקח לבו בחכמה" [רש"י יומא שם], ודבר חשוב הוא זה. ומה שאם לא זכה נעשה רש ג"כ מורה על מעלתו החשובה של היין, וכמבואר למעלה הערה 757, קחנו משם.

(787) שנקרא "המשתה", וכמו שנאמר [פסוק ה] "ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם וגו' משתה שבעת ימים וגו'", וכמבואר למעלה הערה 753.

(788) כמו שאמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה **די מחסורה**". והרי כבר נתבאר למעלה [הערה 782] שהאכילה היא לגוף, וממילא "אין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "כי הרעבון הוא יותר לגוף, שצריך פרנסה מפני חסרונו" [הובא למעלה הערה 782]. הרי שאין לאכילה מעלה בעצם, אלא שהיא מסלקת חסרון הרעב. וראה בסמוך הערה 791 שביאר שהאכילה משלימה את חסרון האדם. **ואודות שסילוק חסרון** אינו נחשב למעלה בעצם, כן כתב בגו"א דברים פ"ח אות ד [קמז.] אודות נעלי אדם, וז"ל: "יש חלוק בין 'שמלתך' ובין 'נעלך', כי המלבושים הם לכבוד האדם, כמו רבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותיה' [שבת קיג.], ובשביל זה הם צריכים לאדם, כדי להתכבד ולהתקשט האדם בהם... ומנעלים אינם מלבושי כבוד, אבל הם מלבוש גנאי לאדם, שהרי בכל מקום קדושה אסור לילך במנעלים, כדכתיב [שמות ג, ה] 'של נעלך'. נמצא, כי המנעלים אינם אלא להכרח האדם, שלא יקבל נזק ברגליו, ואינם לעצמם. וזהו שתקנו חכמים [ברכות ס:] כשלובש סודר שלו או טליתו לברך 'מלביש ערומים', בלשון לבישה. וכשהוא מסיים מסאני 'שעשית לי כל צרכי', כלומר בשביל הכרח וצורך נבראו, לא בשביל עצמם כלל, שאין זה מלבוש לכבוד". ובירושלמי שבת

פ"ו ה"ב איתא "לאו אורחיה דבר נשא מיהוי ליה תרין סנדלין, חד לחולא וחד לשיבתא" ולדברי הגו"א הדברים מאירים, שהואיל וחיוב לבישת בגדי שבת נלמד מהפסוק [ישעיה נח, יג] "**וכבדתו** מעשות דרכיך" ועל כך דרשו בגמרא [שבת קיג.] "וכבדתו - שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי", לכך אין נעלי אדם בכלל כבודו, וממילא אין ענין של נעלי שבת. וראה להלן פ"ח הערה 246.

דוגמה נוספת; בגו"א שמות פכ"ח אות טז ביאר את החילוק בין מכנסים לשאר בגדי כהונה, וז"ל: "אין דומה מכנסים לשאר בגדים, כי מכנסים אינו מלבוש לכבוד, רק הוא לכסות הערוה [שמות כח, מב], ושאר מלבושים כלם כבוד הגוף הם, והרי המכנסים אינם רק להסיר הגנאי, והערוה לכסות, ושאר בגדים הם 'לכבוד ולתפארת' [שם פסוק ב]... שהלבוש נקרא אותו שאדם לובש בהם לכבוד ולתפארת, ובכל מקום לא יחבר המכנסים עם שאר מלבושי כבוד, שאינו דומה ואינו שוה להם".

(789) מוסיף כאן נקודה שלא הזכיר עד כה; היין אינו יכול לשמח אדם רעב, אלא רק אדם שבע. והביאור הוא, ששמחה היא שלימות [כמבואר בהערה 784], וא"א שתהיה שלימות לאדם רעב וחסר. ורק לכשיוסלק חסרונו שייך שישמח בשלימותו. ומדגיש זאת כדי להורות שאין שמחה באכילה, כי אע"פ שהשמחה היא רק לאדם שבע ודשן, מ"מ אין הוא שמח מחמת אכילתו, אלא מחמת שתייתו. וכן כתב בח"א לשבת קמ: [א, עד.], וז"ל: "אילו היה לאהרן שום קנאה בלב [על משה], לכל הפחות לא היה לו שמחה. אבל מפני שהיה לו השמחה [שמות ד, יד "וראך ושמח בלבו"], מורה כי לבו הוסר מכל חסרון, ומפני כך התחדש לו שמחה. כי השמחה כאשר אין חסרון, רק שלימות". ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה שהוא מורה עליו שתיית ארבע כוסות שהוא מורה על הפסד המלכיות... שלימות גאולת ישראל שקנו בליל זה, המורה עליו האכילה [של מצות]. ולכך מורה עליו השתיה, כי השתיה גם כן שלימות גמר האכילה, והשתיה נמשכת אחר האכילה, כי אין אכילה בלא שתיה". וראה להלן פ"ז הערה 17.

(790) אודות שהשם מורה על עיקר הדבר, כן כתב בגו"א בראשית פ"ט אות יז, וז"ל: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "יש לך לדעת כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם ה'אדם' בא על שם אדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". דוגמה לדבר; אע"פ שהשמים מורכבים מאש ומים [רש"י בראשית א, ח], מ"מ שם "שמים" נדרש לחד מאן דאמר מלשון "שם מים" [שם], ולא על שם האש. וביאר זאת הגו"א שם [אות כט] בזה"ל: "כי להך לישנא שדרש 'שמים' 'שם מים', רוצה לומר השם מורה מה

עיקר השמים, וזהו 'שם מים'". ובגבורות ה' פי"ח [פב:] כתב: "ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו" [הובא למעלה הערה 11].

(791) לשונו להלן פ"ה [לאחר ציון 173]: "אכילה ושתיה שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית". וכן כתב הרמב"ן [בראשית ב, יז], וז"ל: "גם מתחילה היה [האדה"ר] אוכל מפרי העץ ומזרע הארץ [בראשית א, כט], אם כן היתה בו התכה וסבת הויה והפסד". ובכסף מזוקק [הובא שם בהערת הרב שעוועל] כתב: "היה האדם מעותד למיתה מתחילה, שהרי ניתך ממנו בכל יום מליחות השרשי, לכן הוצרך למזון כדי למלאות החסרון". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לג:] כתב: "לא שייך אכילה רק באדם ולא במלאכים, וזה כי האדם בעבור שהוא מן התחתונים, והאדם בריאה חסירה שאפשר להשלים. ולפיכך האכילה היא לאדם להשלים מה שחסר... אבל המלאכים אין הדבר חסר בהם, עד שתאמר שאפשר בהם להשלים עצמם, ולפיכך הם עומדים בקיומם כאשר נברא, ואין צריך להם אכילה... והאכילה משלים אותו מה שמשלים אותו". וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קה.], והוסיף שם בזה"ל: "על ידי האכילה והסעודה שהוא קבלת השלמה שתהיה לצדיקים לעתיד, הוא על דרך שאמר הכתוב [דברים ז, טז] 'ואכלת את כל העמים'. ואין הפירוש שישמיד העמים כולם עד שלא יהיו נשארים, דאם כן היה לו לכתוב 'והשמדתם את כל העמים'. אבל מה שאמר 'ואכלת כל העמים' מפני שלא תמצא אומה שאין לה מדריגה מה ומעלה מה שהם מיוחדים בה. ואמר הכתוב 'ואכלת את כל העמים' שהם ירשו את מדריגתם מה שהם מיוחדים, ויהיה בטלים, וישראל יושלמו באותה מדריגה שהיה להם בעולם". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמה:] כתב: "כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה, והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו". ושם פ"ג מט"ז [תט:] כתב: "כי האדם כאשר יסעוד, על ידי הסעודה משלים חסרונו עד שלא נמצא אצלו חסרון". וראה דר"ח פ"ג הערה 1854, ושם פ"ד הערה 1526. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "סעודת האדם כדי לקבל האדם האכילה מה שהוא חסר, לפי שהאדם הוא בעל גוף חמרי, והוא חסר למזון, והוא מקבל אכילת הסעודה לצורך השלמתו מצד גופו שהוא חסר". ובח"א לב"ק צב: [ג, יד.] כתב: "האדם הוא חסר כאשר לא יאכל, וכאשר הוא אוכל הוא שלם". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "זהו ענין האכילה, שכל אכילה על ידי האכילה מקבל השלמתו עד שאינו חסר". ובח"א לב"ב עה. [ג, קט.] כתב: "כי האכילה הוא השלמת האדם, ובזולת זה האכילה הוא חסר" [ראה למעלה הערות 175, 788, ולהלן פ"ה הערה 174].

(792) לשונו בנתיב התורה פ"א [פא.]: "כי אף כי היין יותר נחשב מן הלחם, כי היין 'משמח אלקים ואנשים' [שופטים ט, יג], מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם, שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו". והם הם דבריו כאן; מצד השלמתם, האוכל הוא יותר במעלה מיין. אך מצד חשיבותם, היין הוא יותר במעלה מאוכל. וראה להלן הערה 1326.

(793) פירוש - בעוד [יומא עו:] "חמרא וריחא פקחין" ["פקחוני, עשאוני פקח" (רש"י שם)], האכילה עושה להיפך ["אדרבא"], שהיא מטמטמת את האדם, וכמו שמבאר.

(794) מפנה בזה את הלומד לחידושי האגדות שלו על אתר. וכן עשה כמה פעמים בספריו, כגון, למעלה בהקדמה [לפני ציון 430], גו"א בראשית פט"ו אות ה, הקדמה לבאר הגולה [יז.], שם באר רביעי [שפד.], דר"ח פ"א מ"י [שטז:], שם פ"ג מט"ז [תיט:], נתיב התורה פ"ז [שא:], תפארת ישראל פי"ב הערה 81, נצח ישראל פ"ה הערה 225, ועוד [ראה למעלה בהקדמה הערה 430]. וזה לשונו בח"א לב"ב שם [ג, סז:]: "יש לו שני לבבות. פירוש, שיש לו לב בשלימות... וקודם שאכל ושתה, הלב הוא בשלימות... ואחר שאכל ושתה הלב הוא חסר, כי האכילה והשתיה מבלבל את שכל האדם. ודבר זה ידוע, כי האדם קודם שאכל ושתה יש לו שכל זך ונקי ביותר, ורש"י [שם] לא פירש כך, ופירוש זה עיקר". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "כי קודם שיאכל יש לו שני לבבות להבין הטוב, אבל האכילה מבלבל השכל, וזה ידוע". ואם תאמר, הרי בגמרא אמרו שם "קודם שיאכל וישתה יש לו שתי לבבות, לאחר שאוכל ושותה אין לו אלא לב אחד", הרי שהגמרא הזכירה גם שתיה, ולא רק אכילה, ואילו כאן בא לחלק בין אכילה לשתיה. אמנם זה לא קשה, כי כאן איירי בשתיה של יין דייקא, ואילו הגמרא איירי בשתיית שאר משקים. וכן חילק להדיא בדרוש על המצות [נו:], וז"ל: "חמרא וריחני פקחין, כי היין אינו כמו שאר משקין, שהם לגוף בלבד, אבל היין מפקח השכל" [הובא למעלה הערה 755]. הרי יין לחוד, ושאר משקין לחוד. וראה להלן פ"ג הערה 664, ופ"ט הערה 618.

(795) למעלה [לאחר ציון 765], שביאר שם שהכתוב מזכיר רק את הדברים שהם שבח לאחשורוש. ובדבריו כאן עולה בבירור היסוד שכתב כמה פעמים שאין כבוד בחומרי, אלא רק בנבדל. וכגון, בנתיב התורה ר"פ יא [תמד:] כתב: "הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד

שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... בעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד" [הובא למעלה הערה 735, ולהלן פ"ב הערה 414]. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". ושם פס"ה [ש:] כתב: "כבודו יתברך שהוא נבדל מהטבע החמרי, וזהו הכבוד, כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי, שהגשמי או אשר מצורף אל הגשם אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי, ודבר זה נתבאר בהקדמה". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)]. וראה למעלה הערות 735, 784, ולהלן הערה 961.

(796) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 758] ש"אכילה מרובה משתיה" פירושה שהשתיה היתה "כפי הראוי לו", ולא מעבר לכך.

(797) "אונס בשתייה" - שהאורחים יחוייבו לשתות כמות יין יותר מן הראוי [כמבואר למעלה לפני ציון 743].

(798) למעלה [לפני ציון 746] הביא מאמר זה בשם רבא, וכאן מביאו בשם רבי אליעזר. ובגמרא שלפנינו [מגילה יב.] איתא "רבי אלעזר", ובעין יעקב איתא "רבא", וכמבואר למעלה הערה 746.

(799) כי האדם רגיל ביין מדינתו, וכמו שפירש רש"י [מגילה יב.] "מיין מדינתו יין הרגיל בו, ולא ישכרהו" [הובא למעלה הערה 747].

(800) למעלה בפתיחה [לפני ציון 16] כתב: "מפני שעצם ההויה הוא השתנות מענין לענין, וכל שנוי רע". ובנתיב הליצנות פ"א כתב: "אמרו [ב"ר מב, ג] כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא לשון ווי, מפני שכל הויה הוא שנוי, והשנוי הוא רע". ואמרו חכמים [ב"ב טז:] "אבלות מגלגלת ומחזרת על באי עולם", ובח"א שם [ג, עו:] כתב: "יש לך לדעת כי ההפסד תולה בגלגל, כי הגלגל מחדש שנוי, והשנוי הוא הפסד, ולפיכך אמר שהאבילות הוא גלגל שחוזר בעולם ומחדש שנוי... ההפסד שהוא מפני השנוי, אשר כל השנוי בזמן, והזמן תולה בגלגל. ודברים אלו רמזו חכמים כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא לשון צער, ודבר זה נתבאר בפרק קמא דמגילה", ולא זכינו לאורו למסכת מגילה. ובנצח ישראל פל"ו [תרעב:]: "כי הויה הזאת אי אפשר שלא תהיה בלא צער, שהרי הוית המשיח בריאה חדשה שלא היה בעולם, וזה גורם שנוי, כי כל הויה [הוא] שנוי, וכל שנוי [הוא] רע". ובח"א לשבת קמ: [א, עו:] כתב: "ענין חדש, כאשר לא הורגל ענינו

למה שהוא עומד אליו, הוא נחשב שינוי והוא רע. אמרו במכילתא בפרשת יתרו [שמות יט, ה] כל ההתחלות קשות. וזה מפני שההתחלה הוא שינוי". ובגבורות ה' פ"ז כתב: "דברים משתנים הם רעים, בעבור שכל שנוי [הוא] רע". וכן הוא בח"א לב"ב קלג: [ג, קכז.], וח"א לתמיד כח. [ד, קמו.]. ואמרו חכמים [כתובות קי:] "שינוי וסת תחילת חולי מעים". **ונראה ביאורו**, שכל שנוי עומד כנגד הדבר כפי שהיה עד כה, כי בא לעקרו ממהלכו הקודם ומחזקתו הקודמת. נמצא שבכל שנוי יש הפסד והעדר לצורה הראשונה שהיתה קיימת עד כה, ולכך כל שינוי הוא רע, כי יש בו העדר והפסד למהלך הקודם. וכן כתב להלן [אסתר א, ח (לאחר ציון 798)], וז"ל: "מלמד שכל אחד השקוהו מיין מדינתו [מגילה יב.]. ורצה לומר לא היה שום דבר נגד האדם בסעודה... כי יין מדינתו יותר טבעי אליו ממה שהוא יין אחר, כי כל שינוי רע, ואשר רגיל בו יותר, הוא טבעי לו" [הובא למעלה בפתיחה הערה 16, וראה למעלה בפרק זה הערה 47].

(801) כן כתב כאן המנות הלוי [סוף לו:], וז"ל: "משקה לכל אחד ואחד מיין מדינתו אשר גדל והורגל בו, כדי שלא יזיקהו בשנותו את טעמו, כי כל שינוי רע, כנודע. ובשתיית כל אחד מיין מדינתו יהיה מההשקט והרצון שיעור רב". וראה להלן פ"ב הערה 215.

(802) כוונתו לדבריו למעלה [לאחר ציון 741], שכתב שם: "לפי פשוטו פירוש 'השתיה כדת' הטבעי, כפי מה שהוא ראוי לגופו וטבעו, שלא היה השתיה נגד הטבע. 'אין אונס', שלא היו מכריחין אותו לשתות יותר מן הראוי. אלו שני דברים; האחד, שלא יהיה המשקה בעצמו מתנגד לאדם. ולא יהיה גם כן המשקה מתנגד לאדם לשתות יותר מדאי, ולכך אמר 'השתייה כדת אין אונס'". הרי שתיבות "השתיה כדת" מורות שהשתיה היתה טבעית להם. אמנם כאן מבאר זאת על התיבות "אין אונס", שרק תיבות אלו הוקשו כאן ["איך סלקא דעתך שתהיה אונס בשתייה" (לשונו לפני ציון 797)], ואילו למעלה ביאר זאת על התיבות "השתיה כדת". לכך מאמר חכמים זה הוא "קרוב לפשוטו", אך לא זהה לפשוטו.

(803) כמבואר למעלה [לאחר ציון 741] שלא הוכרחו לשתות כמות יין ולא איכות יין הסותרות לטבעם.

(804) כי "סור מרע" [תהלים לד, טו] שמענו, אך "עשה טוב" [שם] מנין.

(805) המארח את הסעודה.

(806) פירוש - כאשר המארח צריך לעשות רצון כל איש ואיש, נמצא שהאורח הוא האדון והמארח הוא העבד, כי מוטל על המארח לספק לאורח את כל אשר יחפוץ. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [קידושין כ.] "תניא, 'כי טוב לו עמך' [דברים טו, טז], 'עמך'

במאכל, ו'עמך' במשתה. שלא תהא אתה אוכל פת נקיה, והוא [העבד העברי] אוכל פת קיבר. אתה שותה יין ישן, והוא שותה יין חדש... מכאן אמרו כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו". הרי שהמחוייב לספק רצון זולתו עושה שזולתו הוא כאדון לו.

(807) כמו שפירש רש"י כאן: "יסד - לשון יסוד, כלומר כן תקן וצוה. על כל רב ביתו - על כל שרי הסעודה שר האופים ושר הטבחים ושר המשקים".

(808) "הם היו שרי המשקים במשתה" [רש"י שם]. ועיין במהרש"א מה שהשיג על רש"י. ובגמרא איתא "אמר רבא, לעשות כרצון מרדכי והמן", אך בעין יעקב לא מובא "אמר רבא", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1].

(809) "מדכתיב 'איש ואיש' בלשון יתר" [לשון המהרש"א שם].

(810) כי אי אפשר שיהיו שלשה שהם מחולקים לגמרי, וכמו שביאר בדר"ח פ"ג מ"ג [קז.], וז"ל: "השנים הם כנגד שתי הקצוות, שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלישי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 205, להלן פ"ב הערה 211, ופ"ד הערה 482]. ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, והם מחולקים ואין להם אחדות כלל... אבל מן שנים ואילך אי אפשר שיהיו שלשה הפכים, ולפיכך בג' יש התאחדות, ולא בשנים שיש בו רבוי". וכן כתב בח"א לסנהדרין צז: [ג, ריז:]. וראה להלן פ"ה הערה 440. ומעתה יבאר מדוע הדוגמה המובהקת לשנים הם צדיק ורשע.

(811) יש להעיר שבנתיב הצדק ר"פ ב כתב שהרשעים אינם אחד [לעומת הצדיקים], ולמד כן מהמקרא [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב", הרי נאמר "צדיק" [לשון יחיד] לעומת "רשעים" [לשון רבים], וכתב על כך לבאר: "דע כי דבר זה אמרו בלשון זה; הטובים הם על דרך אחד, והרעים על דרכים הרבה [ספר המדות מאמר ב פרק ה (יז.)]... מצד עצם הצדק והיושר אין כאן רק צדק ויושר אחד, אף כי הצדק והיושר הוא מתחלק אל צדיקים הרבה, מכל מקום עצם הצדק הוא אחד... אבל הרעים הם רבים, כי אין זה כמו זה... כי הנטיה מן היושר הוא על כמה פנים מאוד, לא על דרך אחד". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א, וז"ל: "כי הרשע הוא שיוצא מן היושר, כי זהו ענין הרשע שיוצא מן היושר. והיוצא מן היושר אינו אחד, כי היושר הוא אחד. כי כאשר

תמשוך מן הנקודה האחת קוים הרבה, הקוים שיוצאים מן היושר הם רבים עד בלי שיעור, והקו שהולך ונמשך ביושר אינו רק קו אחד בלבד. ולכך הרשע אין ראוי שיהיה נקרא אחד, כי לפעמים הולך דרך עקום בענין זה, ולפעמים בענין אחר, ולכך הרשעים הם מרוחקים ואינם אחד... 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב', שאמר 'צדיק' לשון יחיד, ואצל רשעים אמר לשון רבים, כי הרשעים הם על דרכים הרבה, והצדיקים על דרך אחד", וכיצד כתב כאן שהרשעים הם אחד. ויש לומר, שכאן כוונתו לומר ששם "רשע" כולל את כל הרשעים [כמו ששם "צדיק" כולל את כל הצדיקים], אך לא שהרשעים הם על דרך אחת. ולשונו הזהב מורה כן; שהיה כתב כאן "כי כל הצדיקים בכלל אחד כאילו היה **איש** אחד, וכן כל הרשעים בכלל אחד, כאילו היה אחד". הרי שעל הצדיקים כתב "כאילו היה **איש** אחד", ועל הרשעים כתב "כאילו היה אחד" בהשמטת תיבת "איש". והשמטה זו מורה באצבע שאין הרשעים מתאחדים ברשעותם, אלא הם נכללים בשם אחד.

(812) ומדוע לא אמר "כרצון צדיק ורשע".

(813) פירוש - אם היה נאמר "כרצון צדיק ורשע" לא היה מודגש כל כך ההפכיות שביניהם, כי יש צדיק שאינו גמור [ברכות ז.], ובודאי יש רשע שאינו גמור. אך כאשר אמרו "כרצון מרדכי והמן" בזה נקטו בעומק ההבדל הקיים בין הצדיק לרשע, כי מרדכי היה ראש לצדיקים והמן ראש לרשעים, ובהם מתבטאת עיקריות הצדקות והרשעות. וכן מוכח מהפזמון "שושנת יעקב", שאומרים בו "ארור המן אשר בקש לאבדי, ברוך מרדכי היהודי... ארורים כל הרשעים, ברוכים כל הצדיקים", הרי המן מייצג את כל הרשעים, ומרדכי מייצג את כל הצדיקים. וכן אמרו [אסת"ר ו, ג] "'שמו מרדכי' [אסתר ב, ה], מה מר ראש לכל הבשמים, אף מרדכי ראש לצדיקים בדורו". ובספר ישראל קדושים אות ח כתב: "באותו דור היה המן ראש השטנים ומקטרגים נגד ישראל". ואודות ההפכיות שבין מרדכי והמן, ראה למעלה בהקדמה הערה 241. וראה להלן פ"ד הערה 31.

(814) אודות ההפכיות שבין צדיק לרשע, צרף לכאן דברי חכמים [סנהדרין לח:], שאמרו ש"אדם יחידי נברא, ומפני מה... מפני הצדיקים ומפני הרשעים, שלא יהו הצדיקים אומרים אנו בני צדיק, ורשעים אומרים אנו בני רשע", ובח"א שם [ג, קמז:] כתב: "כי אילו היו שנים נבראים, וכל שנים יש ביניהם שנוי, כי כל שנים ביניהם שנוי, כמו שהוא לשון 'שנים' לשון שנוי הוא [ראה להלן פ"י הערה 64], והיו נבראים מחולקים בעצמם, וכן התולדות הנמשכים, ולא היה כאן בחירה לצאת מרשע אל הצדיק. כי כל דבר מחולק בעצמו לא יתהוה זה מזה, כי לא התהוה הסוס מן השור, בעבור כי הם

מחולקים בעצמם. ואם לא היה התחלתם אחת, אי אפשר להיות רשע צדיק, וכן אי אפשר להיות צדיק רשע, ולפיכך יצאו כל בני אדם מן אדם אחד כולל הכל, והאחד הוא אדם הראשון התחלה אל הכל והוא קרוב לטוב ולרע בשוה, כי האחד משותף אל הטוב והרע. וכך הם כל הנבראים שיצאו מאדם בכחם הטוב והרע בשוה ויכול לשנות מעשיו והוא בחירי לשנות מעשיו, ואף אם הוא רשע יכול לחזור ולשנות מעשיו להיות צדיק, וכן אפשר לצדיק שיחזור ויהיה רשע".

(815) מגילה י: "המן הרשע, שעשה עצמו עבודה זרה". ולהלן [ה, פסוקים ט, יד] הרחיב בגדר ע"ז של המן, ואיך שרצה להגיע לשער החמישים.

(816) מגילה יט. אמרו "מה ראה מרדכי דאיקני בהמן על ככה, דשוי נפשיה עבודה זרה". ועוד אמרו [מגילה יג.] "אמאי קרי ליה 'יהודי' [אסתר ב, ה], על שום שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי". ולהלן [ב, ה (לאחר ציון 45)] כתב: "ובמדרש [אסת"ר ו, ב], 'איש יהודי', למה נקרא שמו 'יהודי', והלא ימיני הוא. אלא לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם, הדא הוא דכתיב [להלן ג, ב] 'לא יכרע ולא ישתחוה לו', ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא 'יהודי', כלומר יחידי... שמייחד שמו יתברך, וכופר בעבודה זרה הוא יחידי, כלומר שהוא היה מייחד שמו נגד כל העולם... ופירוש זה לפי שבשם 'יהודה' שם של ד' אותיות משמו הגדול. ומי שמקדש שמו ברבים ראוי שיהיה בשמו השם המיוחד. וכך אמרינן בסוטה [לו:] יהודה שקידש שמו ברבים נקרא כולו על שמו. ולכך נקרא מרדכי 'יהודי', על שם שקידש שמו יתברך". ולהלן [ג, ב (לאחר ציון 110)] כתב: "היה מרדכי הולך נגד המן... והכל כדי לקדש שמו יתברך. ויש מקשין, כי למה עשה זה מרדכי, היה לו לסלק עצמו מן שער המלך, ולא היה לו לסכן עצמו ואת כל ישראל להתגרות ברשע. ואין זה קשיא, כדאמרינן בפרק קמא דברכות [ז:] 'עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם' [משלי כח, ד]. ומכל שכן רשע שהוא המן, שהוזמן למכשול ולתקלה את כל ישראל, ולכך היה מתגרה ברשע הזה. ומכל שכן כי היה מרדכי מקדש את השם על ידי זה שלא יכרע ולא ישתחוה להמן, ויש לו לקדש את השם. ומצוה היא, אף שיכול למלט את נפשו". ולהלן [ה, ט (לאחר ציון 341)] ביאר את סירבו של מרדכי להשתחוות להמן, ובתוך דבריו כתב שם: "כי הוא היה רוצה לקדש שמו יתברך, ומצוה היא בודאי קידוש השם כמו זה". וראה להלן פ"ה הערה 354.

(817) אודות שמרדכי הוא הפך הע"ז של המן, כן כתב להלן [ז, ט (לאחר ציון 168)], וז"ל: "מה שאמר [ילקו"ש ח"ב תתרנט] כי העץ [שעליו נתלה המן] היה מבית קדשי הקדשים... כי בית המקדש הוא לעבודתו יתברך, ולכך בית המקדש הפך המן שעשה

עצמו עבודה זרה. לכך העץ הזה הוא כחו של מרדכי, כי בית המקדש היה בחלקו של בנימין... והוא היה הפך המן, כי בית המקדש הוא לעבודת השם יתברך, והמן עושה עצמו עבודה זרה... ולכך אמר שהיה העץ הזה נשאר מן בית המקדש". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 361] כתב: "מרדכי ראוי שהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה. כי מרדכי הוא משבט בנימין, שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך, ולא לע"ז, כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין. ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט... וכך מרדכי שהוא משבט בנימין, והוא ראוי אל השם יתברך... ומסר נפשו על קדוש שמו המיוחד, שלא רצה להשתחות להמן... והוציא [מרדכי] אותם מרשות המן להיותם אל ה' יתברך". וראה להלן פ"ג הערה 148, פ"ה הערות 347, 474, פ"ז הערה 172, ופ"ח הערות 363, 364.

(818) אמרו חכמים [סנהדרין ע.] "מאי דכתיב [משלי כג, לא] 'אל תרא יין כי יתאדם'. אל תרא יין שמאדים פניהם של רשעים בעולם הזה, ומלבין פניהם לעולם הבא". ובח"א שם [ג, קסח:] כתב: "שמאדים פניהם של רשעים... כי היין משמח הרשעים. ומדכתיב 'אל תרא יין כי יתאדם', כלומר שאל ימשך האדם אחר היין, אף כי הוא מאדים ומשמח הפנים של רשעים, לבסוף הוא מלבין פניהם בעולם הבא... כי היין הוא לתת שכרם בעולם הזה [שם בסנהדרין], ולכך מלבין פניהם לעולם הבא".

(819) מזכיר כאן אכילה משום שהמלים "לעשות כרצון איש ואיש" נאמרו גם כלפי אכילה, וכפי שפירש רש"י כאן: "על כל רב ביתו - על כל שרי הסעודה; שר האופים ושר הטבחים ושר המשקים. לעשות כרצון איש ואיש - לכל אחד רצונו", ו"שר האופים ושר הטבחים" ממונים על אכילה ולא שתיה. והוצרך להוסיף כאן "אף מאכל אסור" כדי להורות אכילה זו שייכת לרשעים, ועל כך מבאר שהרשע חפץ "לאכול כל אשר תאב", והרשעות בזה היא שרצון זה אינו מוגבל רק למאכלים כשרים, אלא אף מגיע למאכלים אסורים. וכן אמרו חכמים [ב"ק סט.] "תנן, כרם רבעי היו מציינין אותו בקזוזות אדמה... ושל ערלה בחרסית... אמר רבן שמעון בן גמליאל, במה דברים אמורים ["דעבדינן להו היכירא לעוברים ושבים" (רש"י שם)] בשביעית, דהפקר נינהו ["שהוא הפקר, ובהיתר הן באין לאכול" (רש"י שם)], אבל בשאר שני שבוע ["שהן באים לגזול" (רש"י שם)], הלעיטהו לרשע וימות ["יניחם ויאכלו דבר האסור, והלעיטהו לרשע וימות" (רש"י שם)]". הרי רצון הרשעים באכילה הוא אפילו למאכל אסור.

(820) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תנט.]: "והיינו דמקשינן [שבת ל:], כתיב 'ולשמחה מה זו עושה', וכתיב [קהלת ח, טו] 'ושבח אני את השמחה', לא קשיא, הא

בשמחה של מצוה, הא בשמחה שאינה של מצוה. כלומר, שהשמחה היא טוב כאשר השמחה היא ראויה מצד עצמה, והוא שמח, אז הוא טוב. אבל כאשר השמחה הוא של הבל וריק, זאת השמחה אינה ראוי, והיא הבל". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "פירוש, כאשר האדם בשמחה אז נפשו בשלימות, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד מענין השמחה שהיא שלימות הנפש [ראה למעלה הערה 784]. וכאשר השמחה היא של מצוה, אז השלימות הזה שלימות אלקי, ושלימות הזה ראוי לשבח. אבל השלימות שאינו אלקי, רק שלימות גופני, מה זאת, כי אין זה מעלה ושלימות כאשר השלימות הזה גשמי, אבל הוא חסרון שהוא נוטה אחר הגשמי. רק כאשר השלימות הוא אלקי, ואז יש לשבח השמחה הזאת". וראה להלן פ"ט הערה 265.

(821) אך אינו מתנזר מיין לגמרי [אלא רק מרבוי יין], כי דת של תורה מחייבת שתיה כראוי, שהיין מפקח השכל, וכמבואר למעלה הערה 755.

(822) בא לבאר את הצורך לומר שאחשורוש עשה רצון הצדיק ורצון הרשע, ולא הוי סגי שהכתוב יציין רק אחד מהם. ומה שכתב "גם כן" נראה שרוצה לומר שדרשת חז"ל זו נובעת מייתור המקרא "איש ואיש" [כמבואר למעלה הערה 809], ועדיין יש להקשות מדוע הוצרך המקרא לומר "איש ואיש" ולא סגי ב"איש" אחד [צדיק או רשע], וכמו שמבאר. ולפי זה "גם כן" הוא כמו "עדיין".

(823) ומדוע יש סלקא דעתך שיעשה רק רצון הצדיקים, בעוד שהוא עצמו רשע. ואודות שאחשורוש הוא רשע, הרי כך נאמר בקשר לסעודה זו, שאמרו חכמים [מגילה יב.] "מה דת של תורה אכילה מרובה משתיה, אף סעודתו של אותו רשע אכילה מרובה משתיה". וראה למעלה בהקדמה הערה 573, ולמעלה בפרק זה הערות 19, 57.

(824) אודות שאף הרשע אינו מראה עצמו כרשע נגד הבריות, כן חזינן אצל עשו הרשע, שנאמר עליו [בראשית כו, לד] "ויהי עשו בן ארבעים שנה ויקח אשה את יהודית בת בארי החתי ואת בשמת בת אילן החתי", ופירש רש"י שם "בן ארבעים שנה - עשו היה נמשל לחזיר, שנאמר [תהלים פ, יד] 'יכרסמנה חזיר מיער'. החזיר הזה כשהוא שוכב פושט טלפיו לומר 'ראו שאני טהור', כך אלו גוזלים וחומסים, ומראים עצמם כשרים. כל ארבעים שנה היה עשו צד נשים מתחת יד בעליהן ומענה אותם, כשהיה בן ארבעים אמר, 'אבא בן ארבעים שנה נשא אשה, אף אני כן'". ורש"י [סוטה כב.] כתב: "הרי אלו מבלי עולם - שאינן אלא נואפות ומכשפות, ומראות עצמן כצדקניות, שלא יבדקו אחריהן". וכן כתב בנר מצוה [ס:] אודות מלכות רביעית "שפושט טלפיו ומראה כאילו הוא טהור, ואין דבר זה דבר עצמי אל המלכות, רק שמראה עצמו כאילו הוא טהור,

ולכך סימן טהרה שלו בטלפיו, אשר הם נגלים". ובגבורות ה' ס"פ נז כתב: "כי לפעמים מראה האדם עצמו צדיק, ואינו באמת צדיק, רק שנראה כן". וכן הגר חשדה כך בשרה אמנו, שאמרה "שרי זו אין סתרה כגלויה, מראה עצמה כאילו היא צדקת, ואינה צדקת. שלא זכתה להריון כל השנים הללו, ואני נתעברתי מביאה ראשונה".

(825) "כל זינא רחים ליה לזיניה, ואתמשיך ואזיל זינא בתר זיניה" [זוה"ק ח"א קלז:]. לכך סלקא דעתך לומר שאחשורוש חיבב את את הרשעים יותר מהצדיקים.

(826) כמו שנאמר [מלאכי א, ב-ג] "הלוא אח עשו ליעקב נאם ה' ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי". וכן נאמר [תהלים מה, ח] "אהבת צדק ותשנא רשע על כן משחך אלקים אלקיך שמן ששון מחברך". וכן נאמר [תהלים צז, י] "אוהבי ה' שנאו רע", הרי האוהב את הטוב הוא שונא את הרע. ורבינו יונה [משלי כז, כא] כתב: "מעלות האדם לפי מה שיהלל. אם הוא משבח המעשים הטובים והחכמים והצדיקים, תדע ובחנת כי איש טוב הוא, ושורש הצדק נמצא בו. כי לא ימצא את לבו לשבח את הטוב והטובים תמיד בכל דבריו, ולגנות העבירות ולהבזות בעליהן, מבלי מאוס ברע ובחור בטוב". וראה הערה הבאה.

(827) כמו שנאמר [ישעיה ה, כ] "הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע שמים חושך לאור ואור לחושך שמים מר למתוק ומתוק למר", ופירש רש"י שם "מקלסין לעכו"ם, ורע בעיניהם לעבוד הקב"ה שהוא טוב... ומתוק למר - עבודת הקב"ה המתוקה אומרים מרה היא". וזה כמשפט ההפכים, שהפורש מהפך אחד הוא בזה מתחבר להפך השני [וממילא המתחבר להפך אחד הוא פורש מההפך השני]. וכן כתב בכמה מקומות, וכגון בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם פ"ג תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו" [ראה למעלה הערה 377 שהובאו שם מקבילות נוספות ליסוד זה]. **ומי שאוהב הרשע** הוא בזה מתחבר אל הרשע, כי אהבה היא התחברות בנאהב, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:], וז"ל: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כב.] כתב: "האהבה מצד... שנפשו קשורה בנאהב... כי האהבה הוא

קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסה:] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א, באר הגולה באר החמישי [מח:], וח"א לנדרים סב. [ב, כב.]. וכידוע [ספר העיקרים מאמר רביעי פרק מה, ושל"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)] הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד".

(828) כמו שיבאר בהמשך שעשיית רצון האורחים משתייכת למהות הסעודה, כי אחשורוש רצה להורות דרך סעודתו שמלכותו היא כעין מלכותא דרקיעא.

(829) פירוש - "לעשות כרצון איש ואיש" אינו מתפרש שרצון כל איש ואיש יעשה על ידי אחרים [שיתנו לו לשתות ולאכול מה שירצה], אלא שכל איש ואיש יוכל לעשות את רצון עצמו בבחירה חופשית מוחלטת, ואין מי שיעכב וימנע ממנו לעשות כן.

(830) למעלה הרבה פעמים [כמלוקט בהערה 438].

(831) "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" [ברכות נח.]. ויש כאן נקודת חידוש; כי אע"פ שהזכיר עד כה הרבה פעמים שסעודת אחשורוש היא כעין מלכותא דרקיעא [ראה הערה קודמת], מ"מ זו הפעם הראשונה שמציין שאף מלכות הקב"ה היא "**סעודה** שהשם יתברך עושה לבני אדם בעולמו". ונציין כאן כמה דוגמאות מלשונו עד כה; למעלה [לפני ציון 499] כתב ש"אחשורש מפני שהיה מולך בכל העולם, לכך מלכותו שהוא מלכות דארעא הוא כעין מלכותא דרקיע, לכך כל עניין הסעודה הזאת לעשות מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע". וכן "כל סעודתו של אותו רשע שיהיה מלכות דארעא כמלכות דרקיע לגמרי" [לשונו למעלה לפני ציון 581]. וכן "כלל הדבר, כי עשה אחשורש סעודה שיהיה מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע" [לשונו למעלה לפני ציון 616]. וכן "כל סעודה של אותו רשע שיהא סעודתו כעין מלכותא דרקיע" [לשונו למעלה לפני ציון 703]. הרי שלא ציין עד כה שמלכותא דרקיעא היא **סעודה** שהקב"ה עושה לבני אדם בעולמו. אך כאן מציין שמלכות הקב"ה בעולם היא ג"כ סעודה, ויש כאן איפוא דמיון בין סעודה לסעודה, וצריך ביאור מה ראה כאן לציין שמלכות ה' בעולם היא סעודה שהקב"ה עושה לבני אדם בעולמו. ונראה שהטעם לכך הוא משום שכאן יבוא מיד לבאר את היסוד שניתנה לאדם בחירה חופשית לעשות מה שלבו חפץ. וכאשר איירי ביסוד זה, הרי המשל המובהק לכך הוא אדם הסועד סעודה, שבידו ליטול משלל המאכלים העומדים לפניו. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [אבות פ"ג מט"ז] "החנות פתוחה והחנוני מקיף", ופירש רש"י שם "החנות פתוחה - שכל מי שירצה לשתות יין, יכנס

לשם. כך האדם, אם יבוא ליטמא, פותחין לו". הרי חזינן שהמשל לבחירה חופשית הוא ענייני שתיה, כי איירי בדבר שאדם נוטל ועושה לעצמו. דוגמה נוספת; אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "תנו רבנן, אדם נברא בערב שבת, ומפני מה... כדי שיכנס לסעודה מיד", ופירש רש"י שם "שימצא הכל מוכן, ויאכל מאשר **יחפוץ**". הרי שוב חזינן שכאשר מדובר ברצונו החופשי של האדם, הרי העולם עומד לפניו כסעודה שיכול לאכול ממה שיחפוץ.

(832) לשונו בדר"ח פ"ג מט"ו [שעה.]: "מה שאמר [שם] 'הרשות נתונה', דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו... ואם רואה שהאדם רוצה לעשות חטא, אין הקב"ה מונע ממנו החטא מלעשות, אלא הרשות נתונה לו. ודבר זה מפני כי האדם נברא בצלם אלקים, ויש לו דמיון בזה גם כן אל השם יתברך... האדם שנברא בצלם אלקים, יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו השם יתברך שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה, והוא בעל בחירה". ושם במשנה טז [תד.] כתב: "ואמר [שם] 'והחנות פתוחה'. רוצה לומר שאין מניעה לאדם מצד המעשה בעצמו. וזה שאמר 'החנות פתוחה', שאין ננעל מלפני האדם דבר, שיכול לעשות הרע. ומעשה הטוב גם כן אין ננעל מלפני האדם, שכל מעשה אפשר לו ליקח, ואין מניעה מצד המעשה". ועוד אמרו [מכות י:] "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו, מן התורה, דכתיב [במדבר כב, יב] 'לא תלך עמהם', וכתיב [שם פסוק כ] 'קום לך אתם'". ורש"י בחומש הביא דרשה זו [במדבר כב, לה], ושם בגו"א אות מט כתב: "ולפיכך [הקב"ה] לא רצה למנוע ממנו הדרך, אחר שרצה [בלעם] לילך אתם". ובח"א למכות י: [ד, א:] כתב: "בדרך שהאדם רוצה לילך מוליכין וכו'. פירוש דבר זה ענין מופלג, כי הכל לפי האדם המקבל, כמו שהתבאר דבר זה בכמה מקומות. ולפיכך אמר 'בדרך שהאדם רוצה לילך מוליכין אותו', מאחר שחפץ האדם בדבר, עושין לו רצונו, בין טוב ובין רע. ואין עושין לו דבר בעל כרחו, כמו ענין זה שהוא [בלעם] חפץ ללכת, אף שהוא לרע אליו, אין מוחין בידו". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמה.], וח"א לע"ז נה. [ד, נז:].

(833) אודות ההבדל בין "מסייעין" ל"פותחין", ראה דבריו בח"א לשבת קד. [א, מז:], שכתב: "הבא לטהר מסייעין לו. דע כאשר האדם הוא בא לטהר ולהיות טוב בפעל לגמרי, מסייעין לו מן השמים שיהיה טוב בפעל לגמרי, שכבר בא לטהר ולהיות בפעל, והשם יתברך הוא בפעל, מסייע למי שרוצה להיות בפעל. אבל אם אינו בא לטהר, והוא בכח, אין מסייעין לו מן השמים להיות נמצא צדיק בפעל, שהרי נברא האדם בכח בלבד.

רק אם רוצה ומחשבתו להיות בפעל, אז התחיל לצאת אל הפעל, מסייעין לו, שהרי אינו על בריאתו אשר הוא בכח... כי הוא יתברך השלם בפעל, מוציא הכל אל השלימות להיות בפעל. אבל אם בא לטמא מניחין לו, ואין מוחין בידו כלל. ומה שאמר לשון 'פותחין', כי הוא דומה למי שהוא נוקש על הפתח ומבקש לכנוס, שפותחין אליו. ודבר זה מפני שהוא סבר שהוא השלמתו, ומאחר שהוא סובר שהוא השלמתו, הנה פותחין לו מה שיחשוב שהוא השלמתו. אבל אם בא לטהר, שהוא השלמת באמת, ובודאי מסייען לו יותר, כי דבר שהוא השלמה באמת השם יתברך שהוא משלים הכל, מסייע אליו שיושלם לגמרי. ולפיכך הם ג' דברים; אם אינו בא לטמא ולא לטהר, אין מסייעין לו כלל, ואין פותחין לו דבר. ואם בא לטהר, השם יתברך מסייע לו, כי הוא יתברך משלים הכל, ומפני שבא להשלים עצמו, יושלם. ואם בא לטמא, והוא סבר שהוא השלמתו, ולפיכך פותחין לו. והפירש 'פותחין', רק שאין מעכבין אותו מלכנוס למקום הטומאה. ולא אמר 'מניחין אותו לכנס', שבא לומר אע"ג שיש שומרין שהם על הפתח, אם נוקש על הפתח ודוחה הדלת, הם מסלקים ידם מן הפתח. וזה נקרא 'פותחין לו', כי מה שמסלקין מן הפתח ודוחה את השומרין, הם נדחים ואין מעכבין אותו. ומכל מקום מועיל שמירתם שצריך שיהיה דוחה בכח, עד שהוא צריך דחיה, ובלא דחיה אינו נכנס". ובגו"א במדבר פי"ג אות ג [קפו:] ביאר שכאשר הקב"ה אמר למשה רבינו אודות המרגלים "שלח לך לדעתך, אני איני מצוה, אם תרצה - שלח" [רש"י במדבר יג, ב], "הבין משה כוונתם הרעה הזאת, שהרי מאחר שהקב"ה אמר 'שלח לך לדעתך', אם היה כוונתם לטובה היה הקב"ה נותן לו עצה, שהבא ליטהר מסייעין לו, ועכשיו הקב"ה לא רצה ליתן לו עצה, אלא אמר 'שלח לדעתך'... בודאי כוונתם היה לרעה, ולפיכך אין הקב"ה נותן לו עצה, כי 'הבא ליטמא כו'"". ובגו"א במדבר פכ"ב אות יח [שסט.] כתב: "אין הקב"ה מטעה שום בריה, אלא הבא לטמא פותחין לו, אבל אין מסייע לו". וראה עוד בנתיב הצדק שלהי פ"ב, ודר"ח פ"ג מט"ו הערה 1665. ובח"א לקידושין מ. [ב, קמא.] ביאר לפי זה את מאמרם [שם] "מחשבה טובה [הקב"ה] מצרפה למעשה... מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה", וז"ל: "מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, מפני שהמחשבה טובה ראוי להביא לידי מעשה, והבא לטהר מסייעין, ואם כן נחשב מחשבה טובה כאילו עשה מעשה. אבל מחשבה רעה, אין מחשבה רעה מצרפה לידי מעשה, מפני כי הבא לטמא אין מסייעין לו, ולכך אין נחשב המחשבה מעשה".

(834) שבסעודה זו לא נעשה דבר נגד האדם, אלא הכל היה ברצון ובבחירה. וכאן מתכוון לדבריו למעלה [לאחר ציון 741], ש"השתיה כדת אין אונס" מורה שבסעודה זו

לא נעשה דבר המתנגד לאדם, וכלשונו: "לפי פשוטו פירוש 'השתיה כדת' הטבעי, כפי מה שהוא ראוי לגופו וטבעו, שלא היה השתיה נגד הטבע. 'אין אונס', שלא היו מכריחין אותו לשתות יותר מן הראוי. אלו שני דברים; האחד, שלא יהיה המשקה בעצמו מתנגד לאדם. ולא יהיה גם כן המשקה מתנגד לאדם לשתות יותר מדאי, ולכך אמר 'השתייה כדת אין אונס'". וראה למעלה הערה 777, והערה הבאה.

(835) פירוש - הקב"ה ברא בעולמו את כל רבוי הפרטים אשר מאפשר לכל אדם ואדם למצוא בעולם את אשר ראוי לו וחפץ בו, ואין קיומו של אף אדם בעולם מחייבו להתעסק בדברים המתנגדים לו. דוגמה לדבר הם דברי המשך חכמה [בראשית ט, ז], שכתב: "פרו ורבו וכו' - לא רחוק הוא לאמר הא שפטרה התורה נשים מפריה ורביה, וחייבה רק אנשים [יבמות סה:], כי משפטי ה' ודרכיו דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום [משלי ג, יז], ולא עמסה על הישראלי מה שאין ביכולת הגוף לקבל. ומכל דבר האסור לא מנעה התורה בסוגה ההיתר... ומשום זה לא מצאנו מצוה להתענות רק יום אחד בשנה [ויקרא כג, כז], וקודם הזהירה וחייבה לאכול [ברכות ח:]... ואם כן נשים שמסתכנות בעיבור ולידה... לא גזרה התורה לצוות לפרות ולרבות על אשה". ואמרו חכמים [שמו"ר לד, א] "אין הקב"ה בא בטרחות עם בריותיו, לא בא על האדם אלא לפי כחו. אתה מוצא כשנתן הקב"ה את התורה לישראל, אילו היה בא עליהם בחוזק כחו לא היו יכולים לעמוד... אלא לא בא עליהם אלא לפי כחם, שנאמר [תהלים כט, ד] 'קול ה' בכח', 'בכחו' אינו אומר, אלא 'בכח', לפי כחו של כל אחד ואחד". והרמב"ן [בראשית כב, א] כתב: "דע כי 'השם צדיק יבחן' [תהלים יא, ה], כשהוא יודע בצדיק שיעשה רצונו וחפץ להצדיקו, יצוה אותו בנסיון, ולא יבחן את הרשעים אשר לא ישמעו. והנה כל הנסיונות שבתורה לטובת המנוסה".

(836) לאחשורוש. ובמדרש איתא "אמר לו הקב"ה".

(837) "לצאת ידי רצון כל אחד ואחד" [מתנות כהונה שם].

(838) "עולות בלימן - חוף הים" [מתנו"כ שם].

(839) כמבואר למעלה הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה בהערה 438. וראה למעלה הערות 751, 830, 831.

(840) פירוש - אי אפשר שרצון האדם בעולם ["במלכותא דרקיעא"] יתקיים במילואו, וכמו שהמדרש הראה בשני ציורים [שנים שרוצים לשאת אותה אשה, ושתי ספינות המבקשות להפליג ברוחות הפוכות]. ודע, שבמדרש שם [אסת"ר ב, יד] הובא ציור

שלישי [שלא הביאו למעלה], והוא: "למחר שני בני אדם באים לפניך בדין, איש יהודי ואיש צר ואויב, יכול אתה לצאת ידי שניהם, אלא שאתה מרומם לזה וצולב לזה".
(841) אחשורוש.
(842) ומה הטענה כנגד אחשורוש שהקב"ה אינו יוצא מידי בריותיו, דמדוע מחמת כן אחשורוש ימנע מלעשות רצון כל איש ואיש.
(843) צרף לכאן דברי המכתב מאליהו [חלק ג, עמוד 97], שכתב: "השם יתברך ברא את האדם כך שרצונו יוכל לפעול גדולות, שהרי בצלם אלקים עשה את האדם. וכמו שרצון ה' הוא הפועל ובורא את הכל [ובתוך סוגריים שם הוסיף: "ידוע שכל 'ויאמר' שבמעשה בראשית ביאורו שכך רצה וכן נתהווה כפי רצונו, עיין שם ברמב"ן (בראשית א, ג)"], מעין כח זה נתן הבורא לאדם, שברצונו לבד יוכל לפעול הרבה. אף שאנו רואים שפעמים הרבה אין רצונו של אדם מתגשם, אין זאת אלא משום שרצונותיהם של אחרים מתנגדים לרצונו". ובודאי הציור הראשון במדרש הנ"ל ["בנוהג שבעולם שני בני אדם מבקשים לישא אשה אחת, יכולה היא להנשא לשניהם, אלא או לזה או לזה"] מורה באצבע על יסוד המכתב מאליהו.
(844) מגילה יב. שאמרו שם "'לעשות כרצון איש ואיש'... לעשות כרצון מרדכי והמן".
(845) פירוש - לגמרא הוקשתה קושיא זו של המדרש [אך לא ששאלו כן להדיא בגמרא].
(846) נקט בדוגמה של ריח, כי בשלמא בנוגע ליין ניתן לעשות שיתן לכל אחד ואחד את היין שחפץ בו, ואין שתיית האחד סותרת לשתיית השני. אך ריח הוא דבר המתפשט להרבה אנשים, וכאשר יתן לאחד את הריח שחפץ בו, בהכרח שבזה עלול לתת לשני ריח שהוא כנגדו. ודע, שבמנות הלוי [לח:] הביא לבאר על פי זה מדוע לא היו כלי נגינה במשתה [כפי שהקשה למעלה לאחר ציון 768], וכלשונו: "הקולות אי אפשר לתקנם, כי מי יוכל לעצור את הקול אשר הוא ערב לזה, שלא ישמע חבירו המזיק לו, ולכן נפקד משם הוא לבדו, ואם הוא הפך המורגל". וכשם ש"מי יוכל לעצור את הקול" כך "מי יוכל לעצור את הריח". ועוד אפשר להוסיף שנקט בריח, כי אי אפשר לקבל ריח שאינו הגון, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צג. [ג, קצ.], וז"ל: "ותדע, כי הראיה והשמיעה, אדם רואה ושומע אף שהדבר אינו הגון ואינו ראוי, הוא נראה ונשמע. ואין חילוק בין אם רואה דבר הגון או שרואה דבר שאינו הגון, וכן בשמיעה. אבל הריח, כאשר מריח דבר רע אין מקבל אותו". וזהו מתק לשונו כאן "ואותו ריח לא יוכל להריח אחר, הרי הוא **כנגדו**", שאינו יכול לקבלו.

(847) פירוש - "לעשות כרצון איש ואיש" אין פירושו שנעשה רצונו של כל איש ואיש [כפי שביאר למעלה בהסברו הראשון (מציון 803 ואילך)], כי זה מן הנמנע, וכמו שאמרו במדרש. אלא "לעשות כרצון איש ואיש" פירושו שניתן לכל אחד לעשות את מה שלבו חפץ [כפי שביאר למעלה בהסברו השני (מלפני ציון 829 ואילך)]. ומוכיח כן ממה שנקטו בגמרא במרדכי הצדיק והמן הרשע, שרצו בזה להורות שהמקרא איירי בצדקות ורשעות דייקא, והמיוחד בצדקות ורשעות הוא שהן מורות באצבע על הבחירה החופשית שניתנה לבני אדם לעשות הטוב [צדיק] או הרע [רשע].

פסוק ט

(848) מבלי לומר תיבת "גם". ומעין זה העירו במדרש [אסת"ר ג, ט] ויובא בסמוך [הערה 850], וכן העירו הרלב"ג, יוסף לקח וגר"א כאן.

(849) לפי הוה אמינא זו ושתי נטפלה אחר סעודת אחשורוש, אך לא עשתה סעודה השוה לסעודת אחשורוש.

(850) פירוש - כשם שלא היה שום חסרון בסעודת אחשורוש ["כי כל דבר שהיה בסעודה זאת היה בלא חסרון" (לשונו למעלה לפני ציון 482), וכן "שכל סעודת המלך אחשורוש בשביל שיהיה האדם מושלם" (לשונו להלן הערה 939)], כך לא היה שום חסרון בסעודת ושתי. ומקורו מאסת"ר ג, ט, שאמרו שם: "'גם ושתי המלכה', אין 'גם' אלא ריבוי; מה זה בששה ניסין, אף זו בששה ניסין. מה זה במיני יציאות, אף זו במיני יציאות. מה זה בסעודת ארץ ישראל, אף זו בסעודת ארץ ישראל. מה זה בבגדי כהונה גדולה, אף זו בבגדי כהונה גדולה". וכן ביאר כאן המנות הלוי [לט.]. ואודות ש"גם" בא להשוות בין הדברים, כן נאמר [בראשית כב, כ] "ויהי אחרי הדברים האלה ויוגד לאברהם לאמור הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך", ופירש רש"י שם "גם היא - אף היא השוותה משפחותיה למשפחות אברהם יב; מה אברהם שבטים שיצאו מיעקב ח' בני הגבירות וד' בני שפחות, אף אלו ח' בני גבירות וד' בני פלגש". וכן נאמר [בראשית ד, ד] "והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלב וגו'", וכתב בגו"א שם [אות ו] בזה"ל: "לפיכך כתיב 'והבל גם הביא הוא', כמו שקין היה מכוין להרחיק הבל, והביא זרע פשתן [רש"י שם פסוק ג], שהוא הפך הצאן, הבל גם היה כוונתו להביא דבר שהוא הפך קין". ובדרשת שבת הגדול [רב.] כתב: "מה שעשה הבל לא נבנה על עצמו, רק כאשר ראה קין מקריב, היה הבל גם כן מקריב... והכל נרמז בכתוב שאמר 'והבל הביא גם הוא וגו'", ולמה צריך לכתוב 'גם הוא'. אלא לומר לך כי לא היה כוונתו של הבל רק מה שראה שקין היה מקריב, היה הוא מקריב גם כן".

(851) במדב"ר י, כה "למה פרשת נזיר אחר פרשת סוטה... לפי שהיו אומרים לסוטה, בתי, הרבה יין עושה. אין דרכה של אשה אלא להבדל מן היין כנזיר". ומה שכתב "שאין ראוי לנשים רבוי יין", ומשמע שקצת יין ראוי להן, כן מבואר במשנה [נזיר כח.], שאמרו שם "בתגלחת הטומאה יפר, שהוא יכול לומר אי אפשי באשה מנוולת", ופירש רש"י שם "באשה מנוולת - שאינה שותה יין". ובמאירי [נזיר כד.] כתב: "יכול לומר אי אפשי באשה מנוולת, רצה לומר עומדת בדאגה וצער מחמת בטול שתיית היין המשמח, ומיפר מצד ענוי נפש, לענין שלא תנהג עוד בנזירות". ובשיטמ"ק [נזיר כח.] כתב בשם הרא"ש, וז"ל: "לפי שיכול לומר אי אפשי באשה מנוולת, דכיון שאסורה לשתות ביין עד זמן ימי נזירות שלם, מצטערת ומתכחשת ומתגנה בעיניו, וישנאה. ולכך מיפר, דהוי דברים שבינו לבינה". ועל כרחך מה שנאמר במדרש הנ"ל "אין דרכה של אשה אלא להבדל מן היין כנזיר", ומשמע שנבדלת לגמרי מן היין, בע"כ אייריי בדברים הנאמרים לאשה סוטה, ולא לכל אשה. וראה הערה הבאה.

(852) פסחים קט. "תנו רבנן, חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר [דברים טז, יד] 'ושמחת בחגך'. במה משמחם, ביין. רבי יהודה אומר, אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם, ביין. ונשים במאי, תני רב יוסף, בבבל, בבגדי צבעונין. בארץ ישראל, בבגדי פשתן מגוהצין". ומאמר זה גם כן מוכיח שאין ראוי לנשים יין [כי זה הראוי לאנשים], אלא דברים אחרים. ולהלן בסוף פסוקנו [לפני ציון 923] כתב: "רוצה אשה בסדינים מצויירים, מלאכול עגלים מפוטמים. ורצה לומר הנאה להם דברי ציור ביותר. לכך לא שבח הכתוב סעודת ושתי ברבוי אכילה ושתייה, רק כאשר הם יושבים במקום נאה מצויר. ודבר זה הנאה להם יותר, כי האשה גובר בה כח המדמה, והדברים המצויירים הם לכח המדמה, לכך האשה נהנית מזה ביותר". ועוד אמרו [כתובות סה.] "דברים שהאשה משתוקקת עליהן, ומאי ניהו, תכשיטין".

(853) ומדוע עשתה את סעודתה בבית המלכות אשר למלך. וכן שאלו בגמרא [מגילה יב.] "'גם ושתי המלכה עשתה משתה נשים בית המלכות', 'בית הנשים' מיבעי ליה" [ובסמוך יביא גמרא זו]. אמנם מהמשך דבריו משמע ששואל כאן מהי הרבותא הגדולה שהמשתה נעשה ב"בית המלכות אשר למלך", ומדוע הכתוב מציין זאת. וראה להלן הערה 913 שעמד שוב על קושי זה.

(854) מעין מה שאמרו במשנה [סנהדרין כב.] "אין רוכבין על סוסו [של מלך], ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו... שנאמר [דברים יז, טו] 'שום תשים עליך מלך', שתהא אימתו עליך". וכן כתב כאן היוסף לקח [יובא בהערה 858]. והגר"א

כאן כתב: "'בית המלכות אשר למלך אחשורוש'. פירוש, שיש למלך שני חדרים; אחד, שהוא יושב בו. והשני שאינו מיוחד אלא למלך, ואין אחר נכנס בו. והיא עשתה משתה בתוך הבית אשר מיוחד למלך אחשורוש". וכן כתב המנות הלוי כאן, והביא ראיה לכך מהתרגום כאן, שכתב: "אוף ושתי מלכתא רשיעתא עבדא משתא נשיא בבית מלכותא אתר קיטון בית דמוך די למלכא אחשורוש". וראה להלן ציון 920.

(855) כמו שאמרו בספרי [דברים יז, טו] "'שום תשים עליך מלך', ולא מלכה". והרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ה כתב: "אין מעמידין אשה במלכות, שנאמר 'עליך מלך', ולא מלכה. וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש". וביוסף לקח כתב כאן: "שאין לאשה כסא מלוכה". ובנתיב שם טוב פ"א כתב: "וכן המלכות גם כן, אין מקבל אותה אשה ועבד, ולא שייך אצלם". ונראה לבאר זאת, שכמה פעמים ביאר את מעמדו הנבדל של המלך, וכגון, בח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "המלך נבדל מן הכלל... ולכך יש בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל. כי הגשמי הוא פרטי, ולכך כל מלך הוא אחד, שאין הכללי מתחלק". ובגבורות ה' בהקדמה שלישית [כ] כתב: "מעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם, הוא מנהיג אותם". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:], שהוא קדוש" [ראה למעלה בהקדמה הערה 234, פתיחה הערה 285, ובפרק זה הערה 364]. ולכך ברי הוא שאין לנשים שייכות למלכות, מפאת היות האשה חומרית [כמבואר למעלה בהקדמה הערות 237, 270, 424, ולהלן פ"ב הערה 263]. וצרף לכאן מאמרם [ב"ב טו:] "כל האומר מלכת שבא אשה היתה אינו אלא טועה". וראה להלן הערה 916.

(856) כפי שביאר שסעודת ושתי נעשתה ללא חסרון, ובכך השוותה את סעודתה לסעודת אחשורוש. נמצא שסעודת ושתי מורה על כבוד המלך.

(857) דוגמה לסברה זו; בגבורות ה' ר"פ מד כתב: "כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים; כי השמים נבראו לשמש האדם. שהרי המאורות, שהם חשובים מן השמים, כתיב [בראשית א, טו] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ'... ואף המלאכים, הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך' [הובא למעלה בהקדמה הערות 494, 495, להלן פ"ב הערה 592, ופ"ג הערה 685]. ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו, לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, ולפיכך הוא פועל לעצמו". נמצא שבדרך כלל השומר את זולתו הוא נחות לזולתו [כמבואר בתפארת ישראל פי"ב (קפה:), והובא למעלה בהקדמה הערה

495], ומחמת כן המלאך הוא עבד לאדם [כמבואר בגבורות ה' פס"ח (שיד.)]. אך כאשר שמירה זו נעשית לכבוד המלך, שוב אין בזה גנאי, אלא כבוד מעליא, ואף הקב"ה עצמו שומר את העולם.

(858) מבאר כאן שהמשתה אשר עשתה ושתי היה מורה על כבוד מלכות אחשורוש. אמנם לא כן כתבו שאר מפרשים, וכגון היוסף לקח [כאן] כתב: "לרום לבבה רצתה לעשות גם היא משתה, וזה אומרו 'גם ושתי המלכה עשתה וגו'". ואמר עוד שלרום לבבה לא רצתה לעשות משתה הנשים בבית שררתה ומלכותה, אלא בבית המלכות אשר למלך, ושם הביאה נשי השרים. כאילו רצתה להורות שבבית המלכות, שהוא החדר המיוחד למלך, היא עושה בו כרצונה להביא שם השרות, אשר אינו כלל מן הראוי ששום בריה ישתמש בשרביטו של מלך ובדברים המיוחדים לו", וראה להלן הערה 917. גם המנות הלוי ביאר שאפשרי שאחשורוש אף לא ידע מהמשתה שעשתה ושתי, וכלשונו: "גם אפשר שהמלך לא ידע כלום מהמשתה הזה... ומה שיעיד על זה שלא ידע המלך דבר המשתה, שאם היה יודע לא היה שולח אחריה שתבא, אחרי שנשי המלכים והשרים לפניה, אין ראוי שתניח אותן לבא אל המלך".

(859) לפנינו בגמרא איתא "רבא", ובעין יעקב איתא "רבי אבא בר כהנא", והמהר"ל גורס "רבי אבהו". ועיין בספר תולדות תנאים ואמוראים כרך א [עמודים 48, 72] שכתב שרבי אבהו ורבי אבא יכולים להיות אותו אדם. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב, וכדרכו שמביא כעין יעקב. וראה למעלה הערה 1.

(860) "'בית המלכות', 'בית הנשים' מבעי ליה כו'. 'בית הנשים' הוא מקום צנוע דלא רגילים ביה אנשים, אבל עשתה משתה 'בית המלכות', הוא מקום שהמלך מצוי בו, דרגילים ביה אנשים, כדי להראות יפיה נתכונה לזנות" [לשון המהרש"א שם].

(861) לפנינו בגמרא ובעין יעקב אמרו להיפך: "איהו בקרי ואיתתיה בבוציני", ופירש רש"י שם "בוציני - דלועין קטנות, כלומר, דבאותו מין עצמו, זה נואף וזו נואפת, הוא אומר להראות את יופיה, והיא לכך נתכונה שיסתכלו ביופיה".

(862) מקשה על עצמו, שלשון המאמר הוא "שניהן לדבר עבירה נתכוונו", והואיל ואירי בעשיית משתה בבית המלך בכדי שיוכלו משם להתיחד לדבר עבירה, א"כ העבירה תהיה בעתיד, ומדוע עשיית המשתה בבית המלך כבר נחשבת ל"עבירה". ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.] כתב: "כי העבירה שבכאן הוא ערוה, וכן בכל מקום קראו חכמים הערוה 'עבירה' סתם, ולא כן שום חטא". ובח"א לשבת לג. [א, כז.] כתב: "סתם עבירה היא עבירות זנות, שנקראת סתם 'עבירה' בכל מקום". וזהו מה שמקשה

כאן, שאיזו עבירת זנות כבר נעשתה בקביעת מקום המשתה בבית המלך. ובדר"ח פ"ג מ"א [לא:] כתב: "וכן בלשון 'ואין אתה בא לידי עבירה', שהיה לו לומר 'ואין אתה בא לעבירה'. והוא הלשון בכל מקום כאשר יבא האדם אל הסבה הגורמת, כי הסבה נקרא 'לידי' מפני שהידים הם ראשונים להביא הדבר אל האדם, וכן הסבה של החטא הגורמת החטא נקרא 'ידי עבירה'". וא"כ מדוע כאן אמרו "שניהן לדבר עבירה נתכוונו", ולא "שניהן לידי עבירה נתכוונו". וראה הערה הבאה.

(863) חידוש גדול יש בדבריו כאן. שנתבאר בהערה הקודמת שהוקשה לו מדוע עשיית המשתה בבית המלך נקראת "עבירה", ולא "ידי עבירה". ועל כך מתרץ שחוסר צניעות בפרהסיא הוא עבירה בעצם, ולא רק "ידי עבירה". וזה צריך ביאור, כי שגרת המחשבה תופסת שחוסר צניעות הוא סבה לעבירה, אך לא עבירה בעצם. ובכדי לבאר נקודה זו נביא דברים שנכתבו במאמרי פחד יצחק, פסח, מאמר פא, אותיות ה-ט, וז"ל: "עלינו לבער מקרבנו מושג מוטעה בהגדרת הצניעות. טעות גסה נשתרשה בקרבנו... ועלינו לסלקו, והיא שהצניעות נעוצה בבושה מחמת פחיתות הענינים, וכשיש לאדם דבר פחות ושפל, מתבייש הוא בזה, ומסתירו מעיני הזולת. ועלינו לדעת שאין הצניעות במושגי הקדושה שלנו נעוצה בחסרון ופחיתות. משורש אחר לגמרי הוא יונק, והוא על פי דברי חז"ל [ב"ר ט, א], שמ'בראשית עד ויכולו' [בראשית פרק א, ופרק ב פסוק א] הוא בכלל 'כבוד אלקים הסתר דבר' [משלי כה, ב]. ומ'ויכולו' ואילך בכלל 'כבוד מלכים חקור דבר' [שם]. והוא משום שעד 'ויכולו' נושא הכתובים הוא התהוות העולם, ואילו מ'ויכולו' ואילך מדובר על הווית והמשך העולם. וכל שהמדובר הוא על התהוות, על יצירת יש מאין, מופקע הוא מהשגות בני אדם. אין לשכל האדם מבוא למושג ההתהוות. והפקעה זו מהשגותיו היא שיוצרת מצב של 'הסתר דבר', מצב של נעלם ושל רזיות. ובודאי שהוא היסוד להלכה אין דורשין מעשה בראשית אלא לצנועים [חגיגה יא:]. מפני שכל הקשור עם התהוות הבראשית, תורת ה'הסתר' נדבקת בו. ובתוך תחומנו אנו, בתוך העולם שלאחר 'ויכולו', מהו הענין שמתקרב ביותר לגבולות ההתהוות. אין לך ענין יותר קרוב לזה מאשר הולדה. הולדה היא הדוגמא הבולטת ביותר למצב של יצירת יש מאין. ולכן אופפים ומוכתרים ענינים המשתייכים לכח ההולדה בסוד של צניעות והסתר" [הובא למעלה הערה 405]. והנה כל עוד שהצניעות נתפסת כשמירה מעבירה ["סור מרע"] ולא כערך בפני עצמו ["עשה טוב"], אף הפריצות נתפסת כסבה לעבירה ולא כעבירה בפני עצמה. אך כאשר הצניעות נתפסת כערך בפני עצמו, ממילא אף הפריצות נתפסת כעבירה בפני עצמה, ולא רק כסבה לעבירה. והואיל ונתבאר כאן

שהצניעות היא ערך עצמי וחיובי, ממילא הפריצות היא עבירה עצמית ושלילית, ולא רק סבה לעבירה.

(864) "משתותא - שרשה" [מתנות כהונה שם], מלשון שורש ועיקר.

(865) "ליגם - לכרות" [מתנו"כ שם].

(866) לפנינו במדרש איתא "רבי הונא אמר".

(867) מלשון מיתה, שהגיע זמנה למות.

(868) "ובאותה נתינה נתנה לו מיתה" [מתנו"כ שם]. ובפירוש המהרז"ו שם כתב: "הגיע עתה וזמנה למות, ודורש גזירה שוה מן 'גם לאישה', מה 'גם' האמור שם שגרמה מיתה לאישה, אף 'גם' הנאמר כאן 'גם ושתי', שגרמה מיתה לושתי".

(869) שאז תיבת "גם" מוסבת על המשתה, ולא על ושתי. וכמו שנאמר [בראשית ד, ד] "והבל הביא גם הוא מבכרות צאנו וגו'", ולא נאמר "וגם הבל הביא". וכן נאמר [בראשית ד, כב] "וצילה גם היא ילדה את תובל קין וגו'", ולא נאמר "וגם צילה היא ילדה". אך עכשו שנאמר "גם ושתי המלכה עשתה משתה וגו'", הרי תיבת "גם" אינה מוסבת רק על המשתה, אלא אף על ושתי עצמה, וכמו שמבאר. ומעין זה ביאר הרד"ל במדרש שם אות יג.

(870) כלאים פ"ב מ"ד "אם רצה, גומם עד פחות מטפח, זורע, ואחר כך משרש", ופירש הרמב"ם שם "גומם עד פחות מטפח - יכרות השרשים עד שלא ישתייר מהם בארץ". והרע"ב שם כתב: "גומם - לשון 'גוממו עם השופי' דפרק גיד הנשה [חולין צב:], כלומר, כורת הגפן סמוך לקרקע". ורש"י [חולין נט.] כתב: "גמום - חתוך, ולשון משנה הוא כמו 'גוממו עם השופי'". ובשביעית פ"ד מ"ה אמרו "מגביה עשרה טפחים, או גומם מעל הארץ". ורש"י חולין נ. כתב "גום - חתוך עד עיקרו כולו והשלך, 'גום' כמו 'גוממו עם השופי'".

(871) ופירש הראב"ע שם "כי השתות - יש אומרים יסודות, כמו [ישעיה כ, ד] 'וחשופי שת'". והמצודות ציון שם כתב: "השתות - היסודות, כמו [ישעיה יט, י] 'והיו שתותיה מדוכאים'". ובמשנה אמרו [יומא נג:] "אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים, ו'שתייה' היתה נקראת", ובגמרא שם אמרו [יומא נד:] "ו'שתייה' היתה נקראת, תנא, שממנה הושתת העולם". אמנם אות וי"ו של "ושתי" אינה מתבארת לפי זה. וכן הראב"ע כאן [נוסח ב] כתב: "גם ושתי המלכה אין ו"ו בראש המלה שורש בלשוננו... ושם 'ושתי' לשון פרס". וכן כתב הראב"ע בפירושו לחומש [במדבר כא, יד]. וראה להלן הערה 903.

(872) לכך ושתי היא יסוד למלכות בבל, כי היא היחידה שנשתיירה ממלכות בבל, וכשם שבנין תלוי ביסוד ["אם אין יסוד אין בנין" (רא"ש ב"ב פ"א סי"ז)], כך מלכות בבל תלויה בושתי.

(873) לשונו למעלה בפתיחה [לפני ציון 56]: "רבי יהונתן פתח לה פתחה מהכא [מגילה י:], 'וקמתי עליהם נאם ה' צבאות והכרתי לבבל שם ושאר ונין ונכד נאם ה" [ישעיה יד, כב]. 'שם' זה הכתב, 'ושאר' זה הלשון, 'נין' זה מלכות, 'ונכד' זה ושתי. פירוש, רבי יהונתן פתח לה פתחא מהכא, כלומר יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי השם יתברך, איך משלם לרשעים ולהאבידם לגמרי, כמו שנעשה לנבוכדנצר שהוא מלך בבל [מ"ב כד, א], שהשם יתברך גזר על בבל ועל מלכות בבל כליון על מה שעשו שהחריבו בית המקדש. ובמגילה הזאת נזכר הכליון שנעשה בהם, שהיה השם יתברך מאבד את ושתי [להלן פסוק יט], שהיא בת [בנו של] נבוכדנצר".

(874) וזה נלמד מהתיבות "גם ושתי", שפירוש הוא עקירת היסוד, וכמו שביאר.

(875) לשון מחשבת חרוץ אות כ [ד"ה ומרדכי וחכמי ישראל]: "בהריגת ושתי נכרת מלכות בבל ובית נבוכדנצר לגמרי, דלא נשאר עוד שם ושאר נין ונכד, דאמרו ז"ל [מגילה י:] זו ושתי. שהיא היתה היחידה אז שהיתה עדיין השארית לבית אותו רשע, וכשנהרגה נאבד כל זכר לו, ונתבטל אותה קליפה מן העולם לגמרי". ובני יששכר מאמרי חדש אדר, מאמר ו, כתב: "והנה לפי הנראה 'חכמים יודעים העתים' [פסוק יג] הם יודעים אימתי שליטת המלכות... ואימתי מסיים שליטתן... והנה ושתי היתה עדיין ממלכות בבל, והיא היתה האחרונה, ובהריגתה נסתיימה לגמרי זרע מלכות בבל, ונתקיים 'והכרתי לבבל שם ושאר נין ונכד' [ישעיה יד, כב]. על כן לגמור דין ושתי שאל לחכמים יודעי העתים, המה יודעים אם כבר זמן ביטול לגמרי למלכות בבל".

(876) "הבוצר - ענבים לדורכן בגת" [רש"י שבת טו.]. וכן "הבוצר לגת - לדרכן בגת, ולעשות מהן יין" [רש"י ע"ז לט:]. וכמו שבעל הכרם יושב ומצפה שיגיע הזמן של בצירה ודריכה, כך הקב"ה היה ממתין עד שתיעקר מלכות בבל.

(877) רש"י בראשית טו, טז: "כי לא שלם עון האמורי - להיות משתלח מארצו עד אותו זמן, שאין הקב"ה נפרע מאומה עד שתתמלא סאתה, שנאמר [ישעיה כז, ח] 'בסאסאה בשלחה תריבנה'". לכך הקב"ה היה מצפה וממתין שיגיע הזמן לעקור את מלכות בבל, כי יש לחכות עד שתתמלא סאתה.

(878) אולי מתכוון לומר שכשם שבצירה ודריכה הן כליון הענב, כך הקב"ה חיכה לכליון מלכות בבל. וראה להלן הערה 882.

(879) כמו שנאמר [ישעיה יג, יז] "הנני מעיר עליהם את מדי וגו'", ופירש רש"י שם "הנני מעיר עליהם את מדי - דריוש המדי הרג את בלשאצר, וכן הוא אומר [דניאל ה, ל] 'בה בליליא קטיל בלשאצר', 'ודריוש מדאה קביל מלכותא' [שם ו, א]". וראה סדר עולם פכ"ח וילקו"ש אסתר תתרמט. ואודות השייכות בין מפלת מלכות בבל בידי מדי להריגת בלשצר על ידי דריוש, הנה נאמר [ירמיה נא, מו] "ופן ירך לבבכם ותיראו בשמועה הנשמעת בארץ ובא בשנה השמועה ואחריו בשנה השמועה וחמס בארץ ומשל על משל", ופירש רש"י שם "בשמועה הנשמעת בארץ - השמועה הזאת של בלשצר שנהרג. ובא בשנה השמועה - באותה שנה עצמה תבוא השמועה שחרבה בבל מאליה מן השמים, שנאמר [ישעיה יג, יט] 'והיתה בבל צבי ממלכות תפארת גאון כשדים כמהפכת אלקים את סדום ואת עמורה'". ורש"י [ישעיה יג, יט] כתב: "והיתה בבל - שתי פורעניות באו לה בשתי שנים; דריוש הרג בלשאצר, ומלך שנה. ולשנה השנייה נהפכה כמהפכת סדום מן השמים". וכן הוא ברד"ק שם. הרי ששתי הפורעניות הללו של בבל [הריגת בלשצר ומפלתה] הוזכרו בחדא מחתא, וזה מורה על השייכות שביניהן. וראה להלן הערה 1025, ופ"ב הערה 149.

(880) כמו שאמרו בגמרא [מגילה יא:] שאחשורוש חשב שישראל לא יגאלו יותר, ולכך מלכותו תתנשא. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 277], וז"ל: "אמרו בגמרא [מגילה יא:] 'כשבת המלך אחשורש' [למעלה פסוק ב], אחר שנתיישב דעתו בעצמו שהוא מלך, והוא יושב על כסא המלכות, ואין מתנגד למלכותו. וזה היה בשנת שלש למלכו, שאז חשב כי הוא מלך על כל העולם, כאשר אין לישראל המלכות. שכל זמן שישראל יש להם מלכות, אין לאומות המלכות. ועתה כאשר חשב שסר המלכות מישראל, היה מלכותו בשלימות... כל זמן שהיו מצפים לגאולת ישראל, דבר זה בטול למלכות האומות. עד שחשב כי כבר עבר הזמן שראוי היה להיות ישראל נגאלים, ולא נגאלו, ואז חשב כי לא יהיו נגאלים... ואם לא כן, למה המתין מלעשות הסעודה עד שנת ג'... אלא כי עד שנת ג' היה צד בחינה שיהיו ישראל נגאלים, ועד שעבר הזמן הזה דעתו לא היה מיושב עליו... ומלמד אותנו כי כל הסעודה הזאת בשביל שחשב כי ישראל לא היו נגאלים". וראה להלן הערה 952.

(881) עפ"י יהושע ח, כב "ויכו אותם עד בלתי השאיר לו שריד ופליט". והנה כאן מבאר שהריגת ושתי אירעתה בסעודה משום שהסעודה מורה על תוקף מלכות אחשורוש, ותוקף זה מביא למפלת מלכות בבל, בבחינת "כשזה קם זה נופל". אמנם למעלה [לפני ציון 295] ביאר זאת באופן אחר מדבריו כאן, והוא שהריגת ושתי היא עונש על גאותו של

אחשורוש, וכלשונו שם: "לכך כל סעודתו להכעיס השם יתברך, כמו שהתבאר. ולכך אירע מעשה ושתי בסעודה זאת, כאשר עיקר סעודתו היה להגדיל ממשלת האומות, שהוא נגד ממשלת ישראל, העובדים את השם יתברך", וראה למעלה הערה 297. ולהלן [לאחר ציון 945] יבאר טעם שלישי, והוא שהשלמת האומות היא השלמה גופנית, ודבק בה ההעדר [ראה להלן הערה 946].

(882) שפירושו "גומם היסוד", וכמו שביאר. ואולי יש כאן הטעמה נוספת להשוואת מפלת בבל לבצירת ודריכת הכרם; כשם שבבצירה ודריכה היין היוצא מהענב הוא מורה על כלוי הענב, כך מלכות מדי מורה על מפלת בבל שקדמה לה.

(883) פירוש - תיבת "גם" מורה על המשכת הדבר מעבר לעצמו, שהדבר התחיל בראשון וממנו נמשך **גם** אל השני. ומיתה היא העדר שמתחיל בראשון וממנו נמשך ההעדר אל השני, וכמו שיבאר.

(884) לשונו בדר"ח פ"ג מ"י [רמג.]: "כי אין ספק כי השינה הוא העדר האדם, כמו שאמרו [ברכות נז:] שינה אחד משים במיתה. וכאשר הוא נוטה אל השינה הזאת, היא שינה לגמרי, שהוא כמו העדר ומיתה, ובזה נמשך האדם אחר ההעדר, ובזה יוצא מן העולם". ובנתיב העבודה ר"פ ט כתב: "כי אין הגיהנם רק ציה וצלמות [ברכות טו:], ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנם שם מציאות כלל. ולכך נקרא... 'צלמות' ששם המיתה. ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה הוא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם" [ראה להלן פ"ג הערה 163]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". ובח"א לשבת ל. [א, יא.] כתב: "כיון שמת האדם הוא חפשי מן המצות [שם], כי התורה והמצות מציאות בשלימות אל הנמצא, וכאשר מת וקבל העדר, אין כאן שלימות מציאתו, ולכך הוא פטור מן המשלימים מציאותו". וראה למעלה בהקדמה הערה 347, להלן פ"ג הערות 158, 226, 690, ופ"ט הערות 130, 258.

(885) פירוש - ממקצת העדר נמשך העדר גמור, וכך מהעדר של אחד נמשך העדר גמור אל זולתו [כמו שמבאר]. והנה כמה פעמים צירף המהר"ל תיבת "העדר" ותיבת "לשלוט" להדדי. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ז [קצב.] כתב: "העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשל.] כתב: "כאשר

ראוי אל התורה המציאות, אין שולט עליו ההעדר, לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה", ועוד. וכן אמרו חכמים בכמה מקומות, וכגון [ברכות ס:] "ואל ישלוט בי יצר הרע". וכן אמרו [סוכה נב.] "עכשיו שעסוקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם". וכן אמרו [ב"מ פג:] "מובטח אני בכם שאין רמה ותולעה שולטת בכם". וכן אמרו [סנהדרין צא:] "מאימתי יצר הרע שולט באדם, משעת יצירה או משעת יציאה". וכן אמרו [סנהדרין קה.] "אמר להן נביא לישראל, חזרו בתשובה. אמרו לו, אין אנו יכולין, יצר הרע שולט בנו". והביאור הוא, שההעדר הוא נובע מכחו של השטן, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ה [תקכד:], וז"ל: "אין ספק כאשר יש שלום ביניהם [בין ישראל], ראוי שאין השטן, שהוא הכח על ההעדר, שולט בהם". ואמרו חכמים [כתובות ח:] "אל יפתח אדם פיו לשטן", ובח"א שם [א, קנא.] כתב: "אל יפתח אדם פיו לשטן... כי המציאות הוא נגד השטן, שהוא מביא ההעדר אל האדם. ולכך לא יוכל לשלוט השטן, הוא ההעדר, באדם, שהוא נגדו, כי האדם יש לו המציאות, והשטן הוא נגד המציאות. וכאשר פותח פיו אל השטן, אז ההעדר דבק בו לגמרי, ושולט עליו ההעדר". ולשטן [ולמלאך המות ויצה"ר (ב"ב טז.)] ניתנו כחות של שלטון, והבטוי לשלטון זה הוא ההעדר הדבק בנבראים. וצרף לכאן שחכמים קראו ליצה"ר "מלך גדול" [נדרים לב:], הרי שיש ליצה"ר כחות של ממשלה. ובקה"ר ד, יג אמרו "ולמה קורא אותו [את היצה"ר] 'מלך', שהכל שומעין לו". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "נקרא היצר הרע 'מלך' בעבור כי כל ענין שלו למלוך, ואף מלכות השם יתברך אינו מקבל עליו. ואינו כמו העליונים שהם משרתי עליון, ומלאכים שהם שלוחי המקום נקראים, שאילו היה מקבל עליו מלכות שמים, לא היה מוציא את האדם מרשות השם יתברך". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ מו, ובנתיב התשובה פ"ב [לט:].

(886) השני.

(887) בראשון.

(888) אודות שהעדר באחד מביא העדר לשני, כן כתב להלן פ"ג [לפני ציון 404], וז"ל: "המקולקל יש להפסיד לגמרי קודם שהוא מפסיד אחר". ובנר מצוה [נו.] כתב: "כי המלכות הרביעית דבק בהם ההעדר, כאשר המלכות הזאת היא סוף וקץ המלכיות, ויהיה אבוד והעדר לכל המלכיות, ולכך במלכות רביעית דבק בהעדר. ואשר דבק ההעדר, הוא שמביא גם כן העדר אל אחר, ומפני כך היא משחיתה הכל גם כן... ובמלכות זה דבק החסרון וההעדר, ומפני כך הוא גם כן מקצץ ומשחית הכל... כי הוא התחלת ההעדר, ואחר כך נמשך אל השניה גם כן ההעדר" [ראה להלן פ"ג הערה 176].

ובח"א לסוטה לח: [ב, עז.] כתב: "כי צרי עין, בשביל ההעדר אשר דבק בהם, מביאים העדר לעולם". ובנצח ישראל פמ"ח [תשצד.] כתב: "הדבר שהוא שלם לגמרי אין לו הפסד כלל, שהדבר יפסד מפני החסרון, שהחסרון הוא העדר שבו, ומביא אותו אל ההפסד לגמרי. אבל הדבר השלם, ואין חסרון בו, לא יבא לכלל העדר, והוא מקוים לעולם". וראה להלן פ"ג הערות 50, 404.

(889) אודות שהמיתה חלה על חוה בפרט, כן כתב בהקדמה לנתיבות עולם [יב:], וז"ל: "לא היה מות בעולם רק בשביל החומר, שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה". וכן בבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [אדם הראשון] נחשב כמו צורה". ובנתיב הזריזות פ"א כתב: "כי החיים אינם נמנעים לשום בריה שיהיה חיים שלו עולמית. וכמו שהיה קודם שחטא האדם, שלא היה נמנע מצד עצמו שיהיו כל הנבראים אינם מתים, וחוה גרמה מיתה לכל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 270].

(890) ולא נאמר רק "ותתן לאישה", אלא "ותתן **גם** לאישה". ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה לשון הפסוק [בראשית ג, ו] הוא "ותרא האשה וגו' ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל", ופירש רש"י שם "ותתן גם לאישה - שלא תמות היא ויחיה הוא וישא אחרת". ובהשקפה ראשונה לא מובן מדוע צרות עין זו צמודה כל כך לעצם החטא, שהרי המקרא אומר "ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל", והרי לכאורה החטא לחוד וצרות העין לחוד, ומדוע נסמכו להדדי במקרא אחד [ראה למעלה בהקדמה הערה 159 שכל הנאמר בפסוק אחד הוא מיישך שייכי להדדי, וכן הוא להלן פ"ד הערה 332]. אך לפי דבריו כאן הדבר מבואר היטב, כי לא איירי בצרות עין גרידא, אלא בביטוי מובהק למהותו של ההעדר, שכאשר העדר זה חל על האשה ["ותקח מפריו ותאכל"], מיד מתחייב מכך התפשטות ההעדר גם לזולתה, כי זהו עניינו של כל העדר, שהוא מתפשט והולך מעבר לעצמו, ומגיע לזולתו. והתפשטות ההעדר מכלל עצם ההעדר היא. **ובזה מתיישבת** הערה נוספת; הנה בעוד שכאן מבאר ש"ותתן **גם** לאישה" בא להורות שההעדר שבאשה הגיע לאישה גם כן, הנה רש"י שם פירש "גם - לרבות בהמה וחיה". ומנין לרבות בהמה וחיה, הרי כאן ביאר ש"גם" מרבה את אדה"ר בלבד, כי "ממנה נמשך המיתה אל אישה גם כן, לכך כתיב 'ותתן גם לאישה'" [לשונו כאן]. אך לפי המתבאר כאן הדבר מיושב היטב, שהואיל ומהותו של העדר היא התפשטותו לאחרים, לכך אין בהתפשטות זו מחיצות וגבולין, אלא ההעדר יגיע לכל הנמצאים עמה, וממילא "לרבות

בהמה וחיה". וראה בגו"א שם [אות י], שכתב בתוך דבריו ש"דטעמא דגבי בהמה ועוף איכא נמי גבי אישה", ובני חדא בקתא אינון.

(891) "גם ושתי המלכה".

(892) בלשצר, שהיה אביה של ושתי [מגילה יב:, וראה למעלה הערה 879].

(893) נראה שרומז לכך שהבת היא המשכו המובהק של אביה, אף יותר מהבן, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ז [קסד:], וז"ל: "כי כל לשון 'בן' ו'בת' הוא מלשון בנין. כי 'בן' מלשון בנה, ו'בת' גם כן מלשון 'בנת', שכן בתרגום יאמר 'בנתא'. ולכך "בתו" [שמות כא, ז] התי"ו דגושה, להורות על הנו"ן החסירה, כי הבן והבת הם בנין אב... ויותר נקראת הבת בנין האב, והוא דבר נפלא ואין כאן מקומו. וראיה לזה, כי הבת היא ברשות אביה, ואין הבן ברשות אביו, שנאמר [במדבר ל, יז] 'בנעוריה בית אביה'... והוא מובן ממה שאמרו חז"ל [נדה לא.] האיש מזריע תחלה יולדת נקבה, שנאמר [בראשית מו, טו] 'ואת דינה בתו'". וכן כתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט.], וז"ל: "והבת יותר זרע אביה מן הבן, כדכתיב 'ואת דינה בתו', ואמרו [נידה לא.] איש מזריע תחילה יולדת בת, ולפיכך הבת היתה ניצלת... ונעשה לה נס בזכות אביה, ולבנו לא נעשה נס". וראה גו"א בראשית פמ"ו אות ו, ושם במדבר פכ"ז הערה 27. וכן רמז ליסוד זה להלן פ"ו הערה 389.

(894) ששה אוצרות [כמבואר למעלה הערה 430].

(895) בפסוק ד [לאחר ציון 429], שהביא שם את המדרש [אסת"ר ב, א] שאמרו שם "ששה ניסין היה פותח ומראה להן בכל יום", ולמעלה לאחר ציון 432 כתב: "כי דרש שש תיבות 'עושר כבוד מלכותו יקר תפארת גדולתו' [פסוק ד], ומזה למד שפתח להם כל יום שש נסין, רצה לומר שש אוצרות. ויש לפרש מפני כי אל השם יתברך הארץ ומלואו [תהלים כד, א], שנברא בששת ימים. ויש אל השם יתברך שש ניסין, דהיינו שש אוצרות מלאים כל טוב, ומהן ברא העולם בששה ימים. ולכך פתח להם שש נסין, רצה לומר שש אוצרות, כי מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע [ברכות נח.], כמו שיתבאר. ועוד, כי העולם הזה יש לו שש אוצרות, דהיינו למעלה ולמטה ולארבע רוחות, ומשם מקבל העולם הברכה מן השם יתברך, ולכך פתח שש אוצרות כל יום".

(896) ולא שתחלוק חשיבות לעצמה, וכמו שמבאר והולך.

(897) לשונו להלן פסוק יז [לאחר ציון 1329]: "בודאי כי כאשר אין לו אשה, האיש צריך לחזור אחר האשה, כי בעל אבידה מחזיר אחר אבידתו [קידושין ב:]. מכל מקום כאשר כבר נשאה, אשה היא תחת רשות בעלה, וצריכה האשה לקבל גזירת בעלה... והאשה נגררת אחר הבעל". ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "מאן דאמר [שהאשה נבראה] זנב

[לאדה"ר (ברכות סא.)], סבירא ליה כי האשה טפילה אצל האדם, ולפיכך כאשר נבראת עם האדם, לא היתה נבראת פרצוף, רק זנב, שהזנב נמשך וטפל אצל הגוף". וראה הערה הבאה, ולהלן הערות 905, 1287, 1096, 1335. וכן להלן [פסוק יב (לפני ציון 1108)] כתב: "בודאי לא היתה נמשכת אחר המלך כמו שראוי לאשה". ולהלן [לאחר ציון 1409] כתב: "המעשה הזה של ושתי שלא היה כסדר העולם, שבסדר העולם האשה היא תחת בעלה, אבל ושתי היתה ממאנת לשמוע בדבר שהוא סדר העולם ומנהגו". ולהלן פ"ב [לפני ציון 223] כתב: "כי עצם האשה שהיא תחת בעלה משועבדת".

(898) יש להעיר, כי כאן מבאר ש"אליו בלבד ראוי החשיבות", ולא לאשה, אך בגו"א בראשית פ"ב אות לה כתב: "זכה נעשה לו 'עזר', לא זכה 'כנגדו' להלחם [רש"י בראשית ב, יח]... והכי פירושו לפי זה, 'אעשה לו עזר' [שם] שהוא 'עזר כנגדו'. כי זה העזר אינו עזר כמו האב לבן או בן לאב, דלעולם לא יתנגדו זה את זה. אבל עזר זה יהיה 'עזר כנגדו', כי האשה שהיא חשובה ושקולה כמו האיש, ומסייע לאיש. כי האיש מביא, והאשה מתקנת לו, זה נקרא 'עזר כנגדו'. לכך אם לא זכה, היא כנגדו לגמרי. אבל האב לבן אינו כנגדו לעולם" [ראה למעלה בהקדמה הערה 287, ולהלן פ"ג הערה 38]. הרי שביאר שיש לאשה חשיבות כמו האיש, ואילו כאן מבאר ש"אליו בלבד ראוי החשיבות". ויש לומר, שחשיבות האשה היא בזה שהיא מצטרפת אל בעלה, וכמו שכתב שם "כי האיש מביא, והאשה מתקנת לו", וכוונתו לדברי הגמרא [יבמות סג.] "אשכחיה רבי יוסי לאליהו, אמר ליה כתיב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר', במה אשה עוזרתו לאדם. אמר ליה, אדם מביא חיטין, חיטין כוסס ["בתמיה" (רש"י שם)]. פשתן, פשתן לובש. לא נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו". אך אין האשה חולקת חשיבות לעצמה שאינה מחוברת לבעלה. ואם האשה עושה חשיבות לעצמה, אין זה אלא "כנגדו להלחם" [רש"י שם], וכמו שמבאר והולך כאן.

(899) שמיאנה להענות לבקשת אחשורוש לבא אל סעודתו. וראה להלן הערה 1126.

(900) כמו שנאמר [משלי טו, טו] "כל ימי עני רעים וטוב לב משתה תמיד". והרמ"א בשו"ע או"ח ס"ס תרצז כתב: "יש אומרים שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון. ואין נוהגין כן, מכל מקום ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים, 'וטוב לב משתה תמיד'".

(901) כי גבהות הלב עומדת לעומת הכנעה, וכמו שכתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:], וז"ל: "תכלית הטוב אל האדם שיהיה האדם נכנע כמו העני, שכאשר האדם נכנע מקבל האדם יראת השם. אבל כאשר האדם יש לו גבהות לב, אין עליו יראת שמים, ובא לכלל

כל החטאים". ובדר"ח פ"א מ"ה [רסד:] כתב: "כי מי שהוא ירא שמים הוא נכנע, ואין לו גבהות רוח" [ראה למעלה בפתיחה הערה 287, ולהלן פ"ב הערה 50]. ובנתיב הליצנות תחילת פ"א כתב: "כי האדם הוא עלול, וכל עלול במה שהוא עלול אין לו השמחה. כמו העבד שהוא עובד את אדון שלו, וכי ראוי לו השמחה, הרי הוא עבד נכנע לאדון שלו". ובדרשת שבת הגדול [ריג:] כתב: "כי גבהות רוח מביא הרהור הלב, שכאשר הוא מתגאה ורוחו גבוה עליו, אז מהרהר בהרהורים. הפך הנכנע, שאינו מהרהר בדבר", ושם ביאר שבמיוחד בסעודה יש לחשוש לגבהות הלב. לכך כאשר אדם הוא בטוב לב ושמחה, אז הוא מרוחק מהתבטלות וכניעה, ולכך הוא מסוגל לגבהות לב.

(902) פירוש - תיבת "**גם** ושתי המלכה עשתה משתה נשים וגו'" באה להורות שבעשיית סעודה זו החלה הריגתה של ושתי; כי מתוך שעשתה סעודה מקבילה ושוה לסעודת בעלה, ולא נמשכה אחריו בענין הסעודה, לכך הגיעה למרידה גמורה בו, ונהרגה. ומשמע מדבריו שאם ושתי לא היתה עושה סעודתה, היא לא היתה מורדת באחשורוש, אלא היתה נעתרת לבקשתו ובאה לפניו בסעודתו. וזה צריך להבין, כי לכאורה סעודת ושתי היא רק סימן למרידתה בבעלה, ולא סבה לכך. ואדרבה, הסעודה גופא היא מסובבת מסירובה הראשוני להבטל ולהטפל לבעלה. נמצא שאף ללא עשיית הסעודה עדיין היה לושתי רצון לחלוק על בעלה, ומדוע לא נאמר שכשם שרצון זה הביא לעשיית הסעודה, כך רצון זה יכול להביא ישירות למרידתה בבעלה, מבלי צורך לעבור דרך הסעודה. וצריך לומר, שכל עוד שהרצון לחלוק על בעלה היה קיים רק בכח ולא בפועל, לא היה בידי רצון זה להביא למרידה גמורה של ושתי בבעלה, כי היה זה מעבר חד מדי מרצון גרידא למרידה גמורה. ורק כאשר יש כאן אמצעי בין הרצון למרידה [בדמות הסעודה שעשתה], אז יש כאן את ההדרגתיות הראויה [רצון מביא לסעודה, וסעודה מביאה למרידה], אשר מבלעדה לא היה ניתן להגיע אל הקצה של מרידה גמורה בבעלה. נמצא שסעודת ושתי היא לא רק סימן למרידתה בבעלה, אלא אף סבה לכך.

(903) כי נקראת "ושתי"; וי"ו החבור עם תיבת "שתי" [כמו שמפרש והולך]. ולא מצאתי מקורו לדרוש כך את שמה של "ושתי". והראב"ע כאן [נוסח ב] כתב: "גם ושתי המלכה - אין וי"ו בראש המילה שורש בלשוננו". וראה למעלה הערה 871.

(904) כמבואר למעלה בפתיחה הערה 374, ולהלן פ"ט הערה 73. וכן הוא בילקו"ש משלי רמז תתקסד, שאמרו שם "'שפנים עם לא עצום' [משלי ל, כו], זה מדי. כשם שהשפן יש בו סימני טהרה וסימני טומאה, כך מדי; אחשורוש ערל, ואסתר יהודית".

(905) אמרו חכמים [סוטה כב.] "למדנו יראת חטא מבתולה, וקיבול שכר מאלמנה", ובח"א שם [ב, סה.] כתב: "פירוש, שהבתולה מוכנה ליראת חטא, לפי שאין לה הרהור כמו האיש, לכך מוכנת אל יראת חטא, ולאפוקי האיש, אינו מוכן אל יראת חטא כל כך. וכן קבול שכר מאלמנה, שהאלמנה אוהבת לעשות המצוה, כמו שהאשה בטבע נבראת מוכנת לעבוד את אישה ולשמוע אל קול אישה, כך היא אוהבת לשמוע אל השם יתברך ולעבוד בוראה... ודוקא אמר מבתולה והאלמנה, כי כאשר יש לה בעל, דרך האשה להיות נמשכת אחר בעלה בכל דבר, ואם כן הבתולה מוכנת ליראת השם, והאלמנה מוכנת לעבוד את בוראה". וראה למעלה הערה 897, ולהלן הערות 1096, 1335, 1410.

(906) משום שהיא בת בתו של נבוכדנצר הבבלי, וכמו שמבאר.

(907) לאו דוקא בת נבוכדנצר, אלא בת בנו, וכמו שאמרו בגמרא [מגילה י:] "ושתי הרשעה בת בנו של נבוכדנצר הרשע", וראה למעלה בפתיחה הערה 61 ולהלן הערות 1025, 1119.

(908) אמרו חכמים [מגילה יב:] "וכן בסעודתו של אותו רשע, הללו אומרים מדיות נאות, והללו אומרים פרסיות נאות. אמר להם אחשורוש, כלי שאני משתמש בו אינו לא מדיי ולא פרסי, אלא כשדיי, רצונכם לראותה". ועוד אמרו [ב"ב טז.] "איוב בימי כשדים היה", ופירש רש"י שם "בימי מלכות כשדים - בימי נבוכדנצר היה". ולהלן בתרגום שני [להלן ד, סוף פסוק א] איתא "נבוכדנצר מלך כשדים".

(909) מה שמבאר שוי"ו החבור היא בראש השם, הוא משום שוי"ו החבור נמצאת תמיד בראש התיבה, וכך היא מחברת תיבה זו עם מה שלפניה, אך אין וי"ו החבור באמצע התיבה. וראה גו"א בראשית פ"ד אות א ושם פכ"א אות א בביאור וי"ו החבור שכשבאה בשם.

(910) ואין צורך בוי"ו החבור.

(911) ושתי.

(912) לשון האלשיך [להלן פסוק כב]: "כאשר נתחייבה ושתי למלך על עוברה רצונו, כן חייבת כל אשה להשתעבד לבעלה... שאם תהיה האשה מעם אחר, כמלך אחשורוש שהיה מזרע מדי, והיא כשדית, לא ישפיל אדם עצמו לדבר אתה כלשון עמה, רק כלשון עמו, והיא תלמד לשונו להבינו, כי היא משועבדת אליו... אפילו בת מלך היא".

(913) בא לבאר את ההדגשה "בית המלכות אשר למלך אחשורוש", ומה המקרא מלמדנו בזה. ובמנות הלוי [מא:] עמד בארוכה על קושי זה. וכן המלבי"ם כאן כתב: "וגם 'אשר למלך אחשורוש' מיותר". ולמעלה [לאחר ציון 852] כבר עמד על כך וכתב: "ואמר

'בית המלכות אשר למלך', ולא תאמר כי אין הדיוט ראוי לכנוס לבית אשר למלך. ועוד, כי אין לנשים שייכות למלכות. עם כל זה עשה שם המשתה, שכיון שכל הסעודה הוא להראות את גדולות של מלך, לכך אין זה גנאי למלך, כיון שכל הסעודה משום כבוד המלך". וכאן יבאר מהלך אחר, המבוסס על דבריו כאן. והואיל וזהו מהלך שני בביאור הדבר, לכך כתב "ולפי זה **גם כן** הוא נכון שאמר".

(914) שהיא בתו של בלשצר [מגילה יב:], ובת בנו של נבוכדנצר [מגילה י:].

(915) מגילה יא. '"המולך" [למעלה פסוק א], אמר רב, שמלך מעצמו", ופירש רש"י שם "שלא היה מזרע המלוכה". ולמעלה [לפני ציון 97] הביא מאמר זה, וכתב [לאחר ציון 102]: "שהיה מלך חדש שלא היה מזרע המלוכה". וראה להלן פ"ב הערה 479. ובגמרא אמרו [מגילה יב:] שושתי אמרה לאחשורוש שהוא היה לשעבר שומר הסוסים של בלשצר. אמנם עיין במנות הלוי [כא:] שהביא מכמה מדרשים ותרגומים שאחשורוש היה בן המלך. ובספר תורת משה לחת"ס [פרשת תצוה, מגילת אסתר, עמוד קסח] ישב את הדברים, שאכן היה בן מלך, אך לא היה ראוי להיות מלך, עיין שם.

(916) כמו שכתב למעלה [לפני ציון 855] על ושתי "כי אין לנשים שייכות למלכות".

(917) לשון היוסף לקח [כאן]: "לרום לבבה רצתה לעשות גם היא משתה, וזה אומרו 'גם ושתי המלכה עשתה וגו'". ואמר עוד שלרום לבבה לא רצתה לעשות משתה הנשים בבית שררתה ומלכותה, אלא בבית המלכות אשר למלך, ושם הביאה נשי השרים. כאילו רצתה להורות שבבית המלכות, שהוא החדר המיוחד למלך, היא עושה בו כרצונה להביא שם השרות, אשר אינו כלל מן הראוי ששום בריה ישתמש בשרביטו של מלך ובדברים המיוחדים לו" [הובא למעלה הערה 858]. ואודות השויון הזה [בין המוכן לדבר אך אינו פועל (ושתי), לפועל אך אינו מוכן לדבר (אחשורוש)], כן נמצא בדברי חכמים [סנהדרין צא.], שאמרו "אמר ליה אנטונינוס לרבי, גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת, גוף חטא, שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כצפור. אמר ליה, אמשול לך משל למה הדבר דומה; למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה והיה בו בכורות נאות, והושיב בו שני שומרים, אחד חיגר ואחד סומא. אמר לו חיגר לסומא, בכורות נאות אני רואה בפרדס, בא והרכיבני ונביאם לאכלם. רכב חיגר על גבי סומא והביאום ואכלום. לימים בא בעל פרדס, אמר להן בכורות נאות היכן הן. אמר לו חיגר, כלום יש לי רגלים להלך בהן. אמר לו סומא, כלום יש לי עינים לראות. מה עשה, הרכיב חיגר על גבי סומא, ודן אותם כאחד. אף הקב"ה, מביא נשמה וזורקה בגוף, ודן אותם

כאחד". הרי החיגר רואה אך אינו יכול לפעול, ואילו הסומא פועל אך אינו יכול לראות, ושניהם שקולים להדדי. ונמצא שהחיגר דומה לושתי, ואילו הסומא דומה לאחשורוש, ומכאן שויונם להדדי.

(918) "היינו היכל המלך הפנימי" [יפה ענף שם]. והערוך ערך אספלדיא כתב שהוא מערה.

(919) במדרש שלפנינו איתא "ולא ימרוד", ולפי זה הכוונה שהבעל לא ימרוד. אמנם גם המנות הלוי [מ.] הביא שבמדרש אמרו "ולא תמרוד", ולפי זה הכוונה שהאשה לא תמרוד, בעוד שבעלה מרד.

(920) כמבואר למעלה [הערה 854] ש"בית המלכות" מורה על החדר הפנימי יותר.

(921) "לקלקל על ידי דם נידות, ולכך נתנה אותן בבתים מרווחין, שלא תתבייש בפני חברותיה" [מתנות כהונה שם].

(922) "כלום חסר לבית המלך" [שבת קנג.].

(923) לעומת סעודת אחשורוש, שהכתוב שיבח את רבוי היין שהיה בסעודתו.

(924) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 850]: "ואמר 'משתה נשים', כלומר משתה שראוי לנשים, שאין ראוי לנשים רבוי יין, שהרי ודאי אין זה ראוי לנשים, רק דברים שראוים לנשים, שהנשים אוהבים אותו ביותר עשתה להם", ושם הערה 852.

(925) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ז [תריח.]: "כי הכשוף נמצא בנשים יותר מכל... כי הכשוף הוא צריך לכח מדמה, אשר נמצא בנשים" [ראה להלן פ"ב הערה 396]. ובפירוש היעב"ץ לאבות פ"ה סוף מכ"ג כתב: "והנה בספר הזהר [ח"ב קצו.] אמר שמלאך המות מרקד בין ראשי הנשים כשמוציאין המת לבית הקברות [כן הוא גם בברכות נא.]. אולי שירמזו לזה כי הנשים השגתם בדמיון, ולא יראו הפרש מורגש בין האדם ובין הבהמה, והוא השטן המרקד בינותם". ואודות הכח המדמה, הנה הוא המדריגה הנמוכה ביותר של השכל, שנמצא בו גם המקום לטעות, וכפי שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו]: "שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם ועמדו על השכל". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכב:] כתב: "שכל הילדים, שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי" [הובא למעלה הערה 727]. ובתפארת ישראל פט"ז [רלח.] כתב: "והרי ספרו על אחד מחכמיהם, שהיה נקרא אפלטון... שהלך אחר הדמיון שהיה מטעה אותו אל דבר שהוא בחלוף מה שהוא אל הכל", ושם הערה 17. ובנצח ישראל פ"ד [סו.] כתב: "במוח, אשר שם המחשבה

והדמיון, ומתחדש מזה הטעות אחר עבודה זרה". ובבאר הגולה באר הששי [שמא:] כתב: "כי דבר זה הוא מפעל הדמיון, אבל למי שיש בו דעת וחכמה", הרי העמיד הדמיון לעומת דעת וחכמה. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.] כתב: "כי לפעמים הטעות הוא בשביל כח המדמה, שאינו שכל, והוא כח יצר הרע בלבד". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג:] כתב: "השכל כאשר אינו בפעל הוא נמצא בנושא, הוא כח המדמה". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא... וכל נושא הוא חומרי, כאשר ידוע" [ראה להלן פ"ב הערה 334]. נמצא שכח המדמה הוא כח חומרי. וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 17, דר"ח פ"ב מ"ז הערה 714, ובבאר הגולה באר הששי הערה 1190.

(926) פסחים קט. "תנו רבנן, חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר [דברים טז, יד] 'ושמחת בחגך'. במה משמחם, ביין. רבי יהודה אומר, אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם, ביין. ונשים במאי, תני רב יוסף, בבבל, בבגדי צבעונין" [ראה למעלה הערה 852]. הרי "בגדי צבעונין" הם קיום ל"נשים בראוי להן".

פסוק י

(927) לשונו להלן [פסוק כ (לאחר ציון 1392)]: "בא הכתוב לומר כי לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה". ולהלן [ו, יב (לאחר ציון 381)] כתב: "ויש לך לדעת כי המכה הזה דשקלה ברתיה עציצא ושדיה אירישיה דאבוה [מגילה טז.], לא היה המעשה דרך מקרה, רק שכך היה מחויב כסדר הראוי". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 150] כתב: "שלא תאמר כי היה דבר זה שהיה בכ"ג בסיון דרך מקרה, והיה אפשר שיהיה קודם... לכך אמר 'בעת ההיא' בכ"ג בסיון, כי דוקא אחרה הדבר עד כ"ג בסיון". ומעין זה השריש הגר"א [למעלה פסוק ב], וז"ל: "שבכל פסוק ופסוק הוא מספר גודל הנס, אך הנס הוא בהסתר פנים, כלומר שסיבב לעשות בדרך הטבע, ולא כמו שהיה במצרים [דברים כו, ח] 'ביד חזקה ובזרוע נטויה'". וכן היוסף לקח [למעלה פסוק א] כתב: "אם כן יחוייב שאין במגילה זאת אפילו מלה אחת שאינה סובבת על מרכז ההודעה והפרסום". ולמעלה בפסוק ט כתב היוסף לקח: "ואנחנו אמנם הקדמנו שכל פרט ופרט מפרטי האגרת הזאת כולם חלק פרסום הנס המה". וראה להלן הערות 1393, 1423, פ"ב הערה 319, פ"ו הערה 382, ופ"ח הערה 151.

(928) אודות שמספר שבע מורה על שביעה, הנה נאמר [תהלים טז, יא] "שובע שמחות את פניך", ודרשו חכמים [ערכין יג:] "כנור של מקדש של שבעת נימין היה, שנאמר 'שובע שמחות'... אל תקרי 'שובע' אלא 'שבע'". וכן כתב כמה פעמים, וכגון, בדר"ח

פ"ה מכ"א [תקכג:] כתב: "ואמר 'בן שבעים לשיבה' [שם]. פירוש, שהוא שלם בימים, כי 'ימי שנותינו שבעים שנה'. ונראה כי אותיות אחה"ע מתחלפים, ופירוש 'שיבה' מלשון 'שביעה', שהוא שבע בימים. ומפני כי מספר שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד. ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם. ולכך אמר 'בן שבעים לשיבה', כי עתה יש לו ימים בשלימות ובשביעה, כי שנות האדם שבעים שנה. ואף כי גבול חיי האדם עד מאה, היינו כשיש לו תוספת על השביעה. כי יש שביעה, ויותר מן שביעה. ולכך השביעה היא עד שבעים, ויותר מכדי שביעה עד מאה" [ראה למעלה הערות 487, 729, ולהלן פ"ה הערה 506].
ובנצח ישראל פ"ה [צה:] כתב: "ודע כי 'שבע' שהוא לשון שביעה, והוא שייך לעשיר, כי העשיר הוא שבע בכל. וכאשר פרנס אותם שבע שנים, הוא עשיר גמור, שהוא שבע בעושר". ובנתיב כח היצר ס"פ א כתב: "ויש בזה במה שיש שבעה שמות ליצר הרע [סוכה נב:], רמז מופלג. כי 'שבעה' מלשון שביעה, כמו שבארנו במקום אחר, כי לכך נקרא 'שבע' מלשון שביעה. ולכך יש ליצר הרע ז' שמות, כמו שאמרו ז"ל [שם] אבר קטן יש באדם, משביעו והוא רעב, מרעיבו והוא שבע. לכך יש לו שבעה שמות, כי עיקר יצר הרע כאשר הוא שבע מיצרו, ואז יצרו יותר מושל בו". וכן כתב בנתיב העבודה ר"פ ז, ושם פי"ח [א, קמב.]. וצרף לכאן, שהנה כבר השריש הרמב"ן [שמות טו, י] שאותיות בי"ת ופ"ה הן אותיות מתחלפות, וכלשונו: "'נשפת ברוחך' [שם]... ענינו כמו בבי"ת 'נשבת ברוחך'... כי שתי האותיות האלה ישמשו בענין אחד". וכן כתב שוב בדברים לב, ו, וז"ל: "'עם נבל ולא חכם' [שם]... ויקראו המתה 'נבלה', שנפלה לארץ ומתה". ולפי זה המספר "שבע" הוא לשון "שפע", ופשיטא שהוא מורה על שביעה ורבוי. ובדרשה לשבת תשובה [סז:] כתב: "ולפיכך אף על גב שאדם שהיה ראשון היה ראוי לקבל שפע החיות מן השם יתעלה עד אלף שנים... היו נתונים מן שפע החיות שבעים שנים שיקבל דוד, וזה נמשך לדורות שאחריו", הרי מן השפע בא שבע.
(929) לשונו למעלה [לאחר ציון 438]: "כי העולם הזה יש לו שש אוצרות, דהיינו למעלה ולמטה ולארבע רוחות". ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבעה הצדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין הגשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "זה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים, יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים... אלו הם שש צדדי העולם". ושם ר"פ מו כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין,

והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ושם פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפג:] כתב: "הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש] כתב: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בח"א לב"מ פד: [ג, לו.], ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.], והובא למעלה הערה 439, ולהלן פ"ה הערות 115, 120.

(930) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.] כתב: "מספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם [ספר היצירה פ"ד מ"ג]. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "אמנם השביעי שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש', הוא מכוון באמצע. לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין. ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית... ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם, אלו הם שש צדדי העולם, עם היכל הקודש, הוא האמצעי". ושם פס"ט [שיח.] כתב: "דע כי הדבר שהוא שלם מבלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות וביניהם האמצעי שהוא נקרא 'היכל הקודש' מכוון באמצע. ומפני שהיה לאבות שהם שלשה ביחד דבוק לגמרי בו יתברך שהוא דבוק שלם ומספר שבעה הוא השלם שהוא נגד שש קצוות והאמצעי ביניהם, ולפיכך כל האבות ביחד ראוי להם לבנות שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד], במה שהיה להם דבוק בשלימות". וכן הוא שם פ"ע [שכא:], תפארת ישראל פ"מ [תריג.], ח"א לר"ה כא: [א, קכב.], ועוד. וראה להלן פ"ה הערה 121.

(931) אודות שהשם יתברך השלים עולמו בשבת קודש, כן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], וז"ל: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שנח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל... כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה... ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות ואין עוד חסרון, וכיון שאין חסר דבר שייך בזה שביתה". ושם פס"ט [תתרפד:] כתב: "כי שם 'שבת' בא על השלמה, ששבת והשלים הכל". ובבאר הגולה באר השני [רב:] כתב: "כי השבת הוא שהשם יתברך ברא העולם והשלים אותו. לכך צוה השם יתברך שישבות האדם ביום הזה ששבת השם יתברך ממלאכתו, והשלים אותו, ולא יאמר, אף כי השלים העולם, הוא עולם חסר בדבר מה. ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה". ובנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב: "'מזמור שיר ליום השבת וכו" [תהלים צב, א-טז]. ולא מצאנו בכל המזמור הזה שנזכר יום השבת, שאמר 'מזמור שיר ליום השבת'. אבל מפני כי השבת בו השלים השם יתברך העולם, ומפני כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו [ברכות ז.], דבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה", כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה. ומפני כי השלמה הזאת אינה רק מצד עולם הבא, ועל ידו יושלם הכל, כמו שיתבאר, ולכך אומר 'מזמור שיר ליום השבת', ופירשו ז"ל [סוף תמיד] ליום שכולו שבת, והוא מנוחה לחי עולמים. כי אף אם נראה בעולם הזה דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עולם הבא יושלם הכל. ולפיכך כל המזמור הזה כפול; [תהלים צב, ב] 'טוב להודות ולזמר לשמך עליון'. וכן [שם פסוק ג] 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות', כל המזמור הזה הוא כפול, מפני שהוא מיוסד על עולם שהוא עולם כפול" [ראה להלן הערה 967]. ושם מאריך לבאר כיצד כל פסוקי המזמור שרים את שירתה של שבת השלימה. וכן הוא שם פל"ו [תרעז:]. ובח"א לשבת קיט. [א, סג.] כתב: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] רצה לומר שכלה ונשלם הדבר, שהוא שלם, ראוי שלא יהיה בו חסרון". וכן הוא בגבורות ה' ר"פ מה [הובא למעלה הערה 325], דר"ח פ"א מי"ח [תלו.], ח"א לב"ק לב: [ג, ו.], ועוד. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שביאר שאין קרבן חטאת בשבת [לעומת המועדים], וז"ל: "כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום

שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת" [ראה להלן פ"ח הערה 268, ופ"ט הערה 266].

(932) לשונו בגבורות ה' ר"פ מו: "המעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים ומתייחסים בכל דבר [ראה למעלה הערה 441]. וכאשר תעיין ותמצא שהגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית, בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם. אמנם יש בו שביעי, והוא האמצעי שאינו נוטה לשום צד. ומפני שאינו מתיחס לשום צד, דומה לדבר שהוא בלתי גשמי, שאין לו רוחק. ולפיכך יש גם כן לזמן המתיחס ומשתתף עם הגשם ששה ימים, והם ימי חול, אבל השביעי קדוש. ונמצא כי שבעה ימי שבוע הם דומים לגשם הפשוט, שיש לו ששה קצות והאמצעי שביניהם, זהו ענין ששת ימי חול והשביעי הוא קודש".

(933) הנה בשני מקומות למעלה הזכיר שהפסוק "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין" איירי בשבת, ונראה שכוונתו כאן לשני המקומות הללו; (א) למעלה [לאחר ציון 520] כתב: "ואין להקשות למה אלו ימים ז' [לעם הנמצאים בשושן (פסוק ה)] היו באחרונה, והיה ראוי להיות בראשונה... כי אלו ק"ף יום הם כנגד הטבע, כי פעולת העולם באלו ק"ף יום הוא כהנהגת של עולם ובטבע, והטבע קרוב אל האדם, ולפיכך אלו ק"ף יום קודמין. ואחר כך ז' ימים כנגד ימי בראשית, שנברא בהם הפרנסה מן השם יתברך עצמו במאמרו, והוא מדריגה עליונה, קרוב אל השם יתברך. ולכך אלו ז' ימים הם באחרונה, ובשושן היה, ששם המלך. והשתא הוי שפיר דכתיב 'ביום השביעי כטוב לב המלך', ואמרו [מגילה יב:] כי שבת היה. וראוי שיהיה יום הז' שבת, כפי מה שאמרנו שהם כנגד ז' ימי בראשית". הרי סוף וסיום הסעודה היה ביום השביעי שהוא שבת. (ב) למעלה [לאחר ציון 632] כתב: "ומה שאמר 'ביום השביעי כטוב לב המלך ביין', וקשה, למה בפעם הזה היה לב המלך טוב ביין [ולא בששה חדשים (ק"ף יום) שקדמו לשבעה ימים]. ורז"ל הוצרכו לומר כי שבת היה, ומקשינן וכי בכלל הק"ף ימים לא היה שבת. ואין זה קשיא, אף כי לא היו באותן ימים השרים של המדינות גם כן בסעודה, רק שעשה אלו ז' ימים בפני עצמם בשביל אותם שהם בשושן, מכל מקום היו ימים אחרונים, והיה השמחה יותר באלו שבעה ימים האחרונים, והיה גם כן שבת, ואין להאריך בזה". הרי סוף וסיום הסעודה היה ביום השביעי שהוא שבת. וא"כ שוב מוכח שהשביעי הוא מלשון שביעה והשלמה.

(934) בא לבאר את ההבדל בין דבריו עד כה לדברי רז"ל ["**אבל** רז"ל בפרק קמא וכו'"]; כי לפי דבריו עד כה עיקר ההדגשה הוא שההשלמה והשביעה באות ביום השביעי, לכך ביום זה היה "טוב לב המלך ביין" ללא חסרון. אך לפי דברי חז"ל ההדגשה היא שההשלמה של יום השביעי מביאה את האומות לידי חסרון, והוא הריגת ושתי, וכמו שמבאר.

(935) משפט זה ["ולפיכך נגזר עליה שתשחט ערומה"] מופיע בעין יעקב, אך אינו נמצא בגמרא שלפנינו. וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה ציון 1].

(936) "כשם שעשתה, כך נגזר עליה" [המשך לשון הגמרא ובעין יעקב].

(937) "שישראל אוכלין ושותין, מתחילין בדברי תורה... אבל אומות העולם שאוכלין ושותין אין מתחילין אלא בדברי טפלות" [לשונו למעלה].

(938) כמבואר למעלה מציון 927 ואילך.

(939) "כי כל דבר שהיה בסעודה זאת היה בלא חסרון" [לשונו למעלה לפני ציון 482]. וכן "שלא היה בסעודה שלו שום חסרון כלל" [לשונו למעלה לפני ציון 850]. נראה להטעים זאת, כי כבר כתב כמה פעמים שסעודת אחשורוש נעשתה בבחינת "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" [ראה למעלה הערה 438]. ועל מלכותא דרקיעא השריש בגו"א דברים פ"ח אות ג [קמו.] "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך, שאחר שסיפק צרכיהם במדבר באכילה ושתיה, היה מספק כל צרכם, אף במלבושיהם". לכך מן הנמנע הוא שבסעודת אחשורוש [שמהותה היא להיות דומה להנהגת ה'] יהיה דבר בלתי שלם [הובא למעלה הערה 483].

(940) נמצא שהשביעי מיוחד להשלמה [כמבואר כאן], והשבת מיוחדת להשלמה, וכמבואר למעלה הערה 931. ולהלן [לאחר ציון 1211] חזר והביא מאמר זה [ש"ביום השביעי" הוא שבת], וביארו באופן אחר, שבשבת שולט כח מאדים, והוא כחו של המן, וראה שם הערה 1214.

(941) "בעצמם" - בעצם שלהם. ורש"י [בראשית טו, י] כתב: "האומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים... וישראל נמשלו לבני יונה", ובגו"א שם [אות טו] כתב: "מה שהאומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר". ובבאר הגולה באר השני [רכ:] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד... ואילו האומות... אין להם דבר זה, כי הם חמריים, וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים 'אדם', ואין אומות העולם קרויים 'אדם'". ובנצח ישראל פ"ה [פח:] כתב: "ודע, כי האומות כולם מתייחסים לגוף, ולפיכך כאשר

הקרבן הוא שלם בגופו - די בזה, שזהו שלימותם. אבל ישראל שיש להם מעלה בלתי גופנית, ולפיכך קרבנותיהם גם כן צריכים שיהיו בענין זה, שיהיו שלימים בגופם, וגם בדבר שאינו גוף. ולפיכך לדידהו אין מום בדוקין שבעין, כיון שגופו עדיין שלם. ולדידן הוי מום, שישראל יש להם מעלה הנבדלת מן הגוף, לכך צריכים שיהיו קרבנותיהם שלימים וקיימים אף בדברים שאינם גוף. וכבר נתבאר שיש בעין קצת כח נבדל". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רצ.] כתב: "בני נח, שהם חמרים בעלי גשמות". וראה להלן פ"ה הערה 504, ופ"ו הערה 455.

(942) אמרו חכמים [חולין פט.] "אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני... אבל עובדי כוכבים אינן כן, נתתי גדולה לנמרוד, אמר [בראשית יא, ד] 'הבה נבנה לנו עיר'". ובנתיב הענוה ר"פ ב כתב לבאר בזה"ל: "האומות גדולתם מצד עולם הזה הגשמי, ולפיכך כאשר השם יתברך נותן להם הגדולה והחשיבות, הם מתגאים יותר תמיד, כי הגאוה מדה גשמית... ולפיכך מצד הגדולה שנתן להם בעולם הזה הגשמי, מוסיפים הם על המדה... ואין ראוי לאומות רק גדולה גשמית, ולפיכך האומות כאשר השם יתברך נותן להם גדולה, מתגאים עוד ביותר, עד שכל כך גדולתם עד שהם מורדים בהקב"ה מפני גאותם" [ראה להלן פ"ג הערה 379, פ"ד הערה 413, ופ"ה הערה 224].

(943) אודות שגשמיות האומות מתורגמת לעריות, כן כתב בגו"א במדבר פל"א אות יח, וז"ל: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים,

והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות [ויקרא יח, ג]. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים".

(944) לשונו בתפארת ישראל פכ"ז [תיא:]: "קבלת התורה ביום השבת [שבת פו:]... כי יום השבת הוא השלמת העולם, ונתינת התורה לעולם הוא השלמת העולם". ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צ.] כתב: "ישראל נשתנו מן האומות במה שלהם נתן תורת אמת, ובתורה נעשו לעם ישראל, דכתיב [שמות יט, ה-ו] 'ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'... שבתורה הם עם ישראל, והם מיוחדים בתורה מכל האומות". ושם בהמשך [צד.] כתב: "השבת בפרט שייך לשראל, כי בשבת בו הושלם העולם, וכן ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי... כמו השבת שבו היה השלמת העולם. ולכך ישראל נעשו לעם ישראל ביום השבת, כי ביום של השלמה היה הוויות ישראל, שהם השלמה לעולם. לכך בשבת נתנה תורה לישראל, כי זהו הזמן הראוי להם". ובדר"ח פ"ה מ"א [לח:] כתב: "וכמו שלבני נח שייכים ז' מצות אשר הם השלמת האדם, כך תרי"ג מצות הם השלמת ישראל". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכג:] כתב: "לא היה נשלם העולם עד שהיו ישראל וקבלו את התורה, ואז הושלם העולם כאשר באה התורה אל עולם" [ראה להלן פ"ג הערה 467].

(945) דוגמה מובהקת לכך היא מתן שכר לישראל שהוא לעוה"ב, ואילו מתן שכר לאומות העולם הוא בעוה"ז [ילקו"ש ח"א תתמז], וכלשונו בנצח ישראל פי"ט [תכג.]: "כי התשלומין הם בסוף ובהשלמה, ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם [ב"מ סה.] אין שכירות משתלמת אלא בסוף. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר. ולפיכך אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו הוא מבקש שיהיה סופו בעולם הזה... כי כאשר מבקש שכרו מיד, מבקש שיהיה לו סוף, ואז יש לו העדר, אשר ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב

[ראה להלן פ"ט הערה 259]. אבל האומות סופם בעולם הזה, ואין ראויים לעולם הבא, ולכך השם יתברך נותן להם שכרם, שהוא בסוף, בעולם הזה, שהוא סופם של אומות. ולא כן ישראל, אשר מזומנים לעולם הבא, וכיון שכך הוא, אין ראוי שיקבלו השכר, שהוא שלימותם, בעולם הזה, אבל שכרם הוא בסוף, לכך שכרם אינו רק לעולם הבא... כי כך הוא ראוי שיהיה השכר בסוף". וכן כתב להלן [ג, ז] שתכלית ישראל אצל השם יתברך, ומכך נובעת נצחיותם, ואילו תכלית האומות אצל עצמן, ומכך נובע העדרן [יובא בהערה 951]. **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [סוטה ב.] "אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו ["צנועה לצדיק ופרוצה לרשע" (רש"י שם)], שנאמר [תהלים קכה, ג] 'כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים'". וברי הוא שהטעם לכך הוא שהאשה היא השלמת האדם [כמבואר להלן פסוק יז (לאחר ציון 1320)], ו"כל אחד ואחד השלמתו לפי מה שהוא", ולכך צנועה לצדיק ופרוצה לרשע.

(946) כתוצאה מסעודת אחשורוש. ולמעלה ביאר בשני אופנים מדוע מעשה ושתי אירע בעת הסעודה; (א) "כל סעודתו להכעיס השם יתברך... ולכך אירע מעשה ושתי בסעודה זאת, כאשר עיקר סעודתו היה להגדיל ממשלת האומות, שהוא נגד ממשלת ישראל העובדים את השם יתברך" [לשונו למעלה לאחר ציון 296]. הרי שהריגת ושתי היא עונש על גאותו של אחשורוש. (ב) "כי מלכות מדי מיוחד לבטל מלכות נבוכדנצר לגמרי... לכך בזאת הסעודה היה גודל ותוקף מלכות אחשורוש ביותר, ולכך הגיע הזמן להיות עוקר מלכות בבל נרשעה לגמרי, עד שלא יהיה נשאר שריד ופליט מהם... וזה 'גם ושתי'" [לשונו למעלה לאחר ציון 878]. ומעתה יבאר שבהשלמה גופנית דבק ההעדר.

(947) כפי שביאר להלן [ה, ד (לאחר ציון 173)], וז"ל: "באכילה ושתיה שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית. וכאשר כבר הגיע אל השלמתו, דבק בו ההעדר... ודבר זה גלו חכמים במה שאמרו [סנהדרין צא:] אימתי יצר הרע ניתן באדם, משעה שיצא לאויר העולם, ולא קודם שיצא לאויר העולם. כי יצה"ר הוא ההעדר אשר דבק בנבראים, וזה ניתן באדם כאשר כבר הושלם ויצא אל אויר העולם, שאז הוא שלם בגופו, דבק בו ההעדר. אבל קודם שיצא לאויר העולם, ולא נשלם, אין דבק בו ההעדר, שהרי מוכן להיות נשלם עוד. רק אחר שנשלם, אז דבק בו ההעדר, והוא דבר ברור. וכך אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א תשעא] 'וישבו לאכול והנה אורחת ישמעאלים באה' [בראשית לז, כה], לא קלקלו השבטים אלא מתוך אכילה ושתיה. 'וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות' [במדבר כה, א], אין קללה רק מתוך ישיבה. וכלל הדבר כי מתוך שהאדם הוא בשלימות גופו, אז דבק בו ההעדר. ולא

כן כאשר האדם רואה עצמו בחסרון, שכל חסר מוכן שיושלם, וכיון שהוא מוכן שיושלם הוא מרוחק מן ההעדר, שהוא הפך ההשלמה". וראה למעלה בהקדמה הערות 146, 148, והערה הבאה, ולהלן הערה 980, פ"ב הערה 533, פ"ג הערה 161, ופ"ה הערה 183.

(948) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכב:]: "ודבר זה רמזו בפרק חלק [סנהדרין צא:], דאמרינן שם יצר הרע מאימתי נתן באדם, ואמר שנתן בו משעה שיוצא ממעי אמו... ומעתה יקשה לך, למה דוקא משיוצא לאויר העולם. אבל יש לדעת כי טעם זה כמו שבארנו, כי יצר הרע הוא השטן הוא המלאך המות, כמו שאמרו בפרק קמא דבבא בתרא [טז.], והיצר הרע שנתן באדם הוא עצמו השטן והמלאך המות, שמביאים האדם אל ההעדר והמיתה, והכל הוא ענין אחד. ולפיכך כל זמן שלא יצא האדם לאויר העולם, שלא נשלם, והוא מתנועע אל ההשלמה, אין דבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, ולא ימצאו שני הפכים ביחד. אבל תכף שננער מבטן אמו, והוא נמצא בפעל בשלימות, ואינו עומד אל הויה עוד, אז דבק בו ההעדר, שהוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות, שדבק בכל הנמצאים. כלל הדבר, כי היצר הרע והשטן אין להם כח על דבר שהוא עומד אל הויה. וזה אמרו [סנהדרין קו.] 'כל ישיבה אינו אלא צער', שכאשר האדם עמל בעצמו, וכל בעל עמל מורה שאינו בשלימותו בפעל, וכל שאינו בשלימותו הוא מוכן ועומד אל ההויה ואל ההשלמה, ולא דבק בזה ההעדר, והוא השטן. אבל כאשר ישב האדם, וישיבה לאדם כאילו היה בשלימות בפועל, שהוא נח ואינו עומד אל השלמה, אז ההעדר הדבק בנבראים נמשך אחר זה, ולפיכך כל ישיבה אינו אלא צער. וכן מה שאמר במדרש [שמו"ר מא, ז] אין ישיבה אלא תקלה. כי נמשך אחר הישיבה היצר הרע, אשר כבר בארנו שהוא יצר הרע הוא השטן שהוא נמשך אל הנבראים כאשר הם בהשלמה, וזה כאשר הוא יושב והוא נח. שהרי היצר הרע נתן באדם כאשר הוא בפועל. ולפיכך כאשר הוא בשלימות הוייתו, ונקרא אז 'יושב', ואז נאמר 'כל ישיבה אינו אלא תקלה' כמו שאמרנו". וראה למעלה בהקדמה הערות 146, 148, להלן הערה 980, פ"ג הערה 161, ופ"ה הערות 178, 182.

(949) על ידי הסעודה שבה היתה מיתת ושתי, שסילוקה איפשר לאסתר להיות מלכה. וכן כתב להלן [לאחר ציון 1193]: "גאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה". ולהלן פ"ט [לפני ציון 372] כתב: "כי הריגת ושתי הוא תועלת אל הגאולה, כדי שתבא אסתר תחתיה". וכן פירש רש"י [מגילה יב:]: "מלאכי השרת הזכירו לפני הקב"ה את הקרבנות שהקריבו ישראל לפניו, לעשות נקמה בושתי, ותבא אסתר ותמלוך

תחתיה". וראה למעלה להלן הערות 1157, 1194, 1299, 1314, 1390, 1408, ופ"ט הערה 372.

(950) "כי תכלית ישראל הוא המעלה אלקית, לכך כאשר אוכלים ושותים והמה בשלימות שלהם, ואז מבקשים לדבר דברי תורה, שהוא שלימות שכל האלקי" [לשונו להלן].

(951) דברים אלו מבוארים היטב להלן [ג, ז (לאחר ציון 361)], וז"ל: "'כי בכל הגוים אעשה כלה אשר הדחתיך שמה ואותך לא אעשה כלה' [ירמיה ל, יא]. אומות העולם שהם מכלין שדותיהן, אעשה אותם כלה. אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, כמו דאת אמר [ויקרא כג, כב] 'לא תכלה פאת שדך' [ויק"ר כט, ב]... כי ישראל תכליתן וסופן אל השם יתברך, ולפיכך צוה השם יתברך ישראל מצוה זאת 'לא תכלה פאת שדך', וצוה לתת הפיאה לעניים... וזה יורה לך כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל השם יתברך, כי הוא יתברך תכליתן, לכך צוה 'לא תכלה פאת שדך', ותהיה מניח אותו לעניים. שאם תכלה פאת שדך, כאילו לא היה תכלית שלך אל השם יתברך, וכל דבר יש לו סוף. אבל תכלית ישראל שהוא אל השם יתברך, לכך הוא יתברך נותן קיום נצחי לישראל. וזה שאמרו כי האומות מכלים שדותיהם, מורה כי התכלית שלהם הוא אצל עצמו, ולכך יש להם קץ וסוף. אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, מורה כי התכלית שלהם אינו אצל עצמם, רק אצל השם יתברך. ולכך האומות יש להם קץ וסוף, אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, כי הם נותנים הפאה אל השם יתברך, דהיינו לעניים, שנחשב כאילו נתנו אותו אל השם יתברך... כי סופם ותכלית של ישראל הוא אל השם יטתברך, כי הוא יתברך צורת ישראל האחרונה, כמו שהוא מורה שם 'ישראל', שחתם השם 'אל' באחרונה, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה אל ישראל, ובזה הוא יתברך מקיים אותו קיום נצחי". וכן הוא בנצח ישראל פ"כ [תמ.]. וראה בסמוך הערה 958, להלן פ"ב הערה 120, ופ"ג הערה 365.

(952) "בזאת הסעודה היה גודל ותוקף מלכות אחשורוש ביותר" [לשונו למעלה לפני ציון 880]. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 277], וז"ל: "אמרו בגמרא [מגילה יא:] 'כשבת המלך אחשורש' [למעלה פסוק ב], אחר שנתיישב דעתו בעצמו שהוא מלך, והוא יושב על כסא המלכות, ואין מתנגד למלכותו. וזה היה בשנת שלש למלכו, שאז חשב כי הוא מלך על כל העולם, כאשר אין לישראל המלכות. שכל זמן שישראל יש להם מלכות, אין לאומות המלכות. ועתה כאשר חשב שסר המלכות מישראל, היה מלכותו בשלימות... כל זמן שהיו מצפים לגאולת ישראל, דבר זה בטול למלכות האומות. עד שחשב כי כבר

עבר הזמן שראוי היה להיות ישראל נגאלים, ולא נגאלו, ואז חשב כי לא יהיו נגאלים... ואם לא כן, למה המתין מלעשות הסעודה עד שנת ג'... אלא כי עד שנת ג' היה צד בחינה שיהיו ישראל נגאלים, ועד שעבר הזמן הזה דעתו לא היה מיושב עליו... ומלמד אותנו כי כל הסעודה הזאת בשביל שחשב כי ישראל לא היו נגאלים".

(953) אודות שמעשה ושתי נבע משליטת השטן, כן מבואר להדיא בגמרא [מגילה יא:], שאמרו שם "כיון דחזי [אחשורוש] דמלו שבעין ולא איפרוק, אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי, אפיק מאני דבי מקדשא, ואשתמש בהו [בסעודתו], בא שטן וריקד ביניהן, והרג את ושתי" [ראה למעלה הערה 762]. ולהלן [ב, יח (לאחר ציון 531)] כתב: "כי כאשר ראה [אחשורוש] מה שנעשה בסעודת הראשונה, שהיה השטן מרקד וגרם הריגת ושתי, ואמר כי אין זה רק ריבוי האכילה והשתיה שהיה ק"ף יום היה גורם זה, כי אין זה רק כלוי ממון והמשך אחר התאות". וראה להלן הערה 983.

(954) דוגמה לדבר; בדר"ח פ"ה מ"ד ביאר שאברהם מורה על התחלת ישראל, יצחק מורה על אמצע ישראל, ויעקב מורה על תכלית ישראל, וכתב שם [קכו.] בזה"ל: "יעקב... היה כל ימיו בצרה, שהיה נרדף, עד בסוף שהיה נח מצרתו. וממנו היה דומה לזה תכלית ואחרית ישראל. ובאולי תאמר, אם כן היה ראוי כי הטובה של יעקב, המורה על הסוף של ישראל, יהיה הרבה מאוד, והרי לא היה הטוב של יעקב בסוף רק מעט, ואין זה דומה אל תכלית ישראל שיהיה נצחי. אבל לכך אמרו [תענית ה:] 'יעקב אבינו לא מת', והנה הוא בטובה נצחית אשר לא יסולק כלל, מורה על טוב ישראל שיהיו נצחיים. ומפני כי יהיה העולם [הבא] הכל רוחני... ולפיכך מורה על זה מה שאמרו רבותינו ז"ל שיעקב לא מת. ואין ספק כי חיי יעקב עתה הם רוחנים, לא כמו חיים האלו שהם טבעיים, ודבר זה מבואר". הרי שתכלית ישראל היא המעלה האלקית, כי ש"יעקב אבינו לא מת" מורה על חיים רוחניים ולא טבעיים.

(955) בעוד שכאן מבאר שכתוצאה מההשלמה הבאה מאכילה ושתיה אזי ישראל מבקשים לדבר דברי תורה, הנה במקום אחר ביאר ששעת האכילה והשתיה גופא היא התעלות רוחנית, שרש"י [שמות יח, יב] כתב "הנהנה מסעודה שתלמידי חכמים מסובין בה כאילו נהנה מזיו השכינה". ובגו"א שם אות כו כתב: "ביאור זה, כי הסעודה שיש בה תלמידי חכמים נחשב כאילו נהנו מזיו שכינה, כי זאת הסעודה שראוי לתלמיד חכם להיות נהנה מזיו השכינה, כי כל דבר הוא נהנה לפי מה שהוא; הגוף נהנה ממה שהוא שייך לו להתפרנס מדבר הגשמי, אבל תלמיד חכם במה שהוא שכלי, הנאתו הוא מהמתיחס לשכל, שהוא כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה ויביט דברים נאים וצורות

משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל... ותלמיד חכם מצד השכל ראוי להיות נהנה מזיו השכינה, יאמר כאילו נהנו מזיו השכינה".

(956) אודות שהתורה היא שלימות השכל, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות טז, וז"ל: "תורה הוא שלימות השכל, וזאת המעלה הגדולה לישראל אשר להם שלימות... השכל יותר מן האומות... יש להם שלימות השכל". ובגבורות ה' פמ"ו [קעז:] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ובדר"ח פ"ה סוף מ"כ [תצ.] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [ריד.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו". ולהלן [ח, טו] כתב: "כי התורה מדריגתה ומעלה על כל... שייך אל השכל, והשכל הוא עליון... שהתורה היא שכלי, ומקבל אותה השכל". אמנם אפשר לומר שדבריו כאן באים לומר שהדיבור בדברי תורה מוציא הוא שלימות שכל האלקי, כי בכך הוא מוציא את שכלו אל הפעל, וכמו שכתב בדרוש על התורה [י:], וז"ל: "[האדם] נברא להוציא שכל העיוני אל הפעל, לדבר דברי תורה, שהוא שכל עיוני... ... עמל התורה הוא השלימות הגמור, והוא שכל העיוני האלקי, דבר זה צריך להוציא אל הפעל". ובתפארת ישראל פ"ג [סב:] כתב: "כח השכלי, שהוא דבור של תורה, וזהו שכל גמור". ובנתיב התורה פ"ד [רכב:] כתב: "כי האדם שלם בפעל כאשר התורה היא על שפתיו, ומוציא הדבור אל הפעל, זה נקרא שהוא בפעל, כאשר מוציא התורה אל פעל הדבור" [ראה להלן הערה 1235].

(957) כמבואר למעלה מציון 941 ואילך.

(958) כמבואר למעלה הערה 951. ואודות הקיום שיש למעלה הנבדלת, הנה רש"י [במדבר יט, ב] כתב "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר". ובגו"א שם אות ג כתב: "וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה [במדב"ר יט, ו], ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה, כי המצָווה לעשות דבר ומבין ענין המעשה, אף על גב שהוא לא עשאה, רק שנעשה על ידי אחר, נתלה במצָווה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י שם פסוק ט], ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על

פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט [יוצרות לפרשת פרה, סוף ד"ה "אצורה ומפורשה"] 'שכל הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצב.] כתב: "כאשר האדם שונה, הנה עומד במדריגה השכלית... העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל. כמו שאמר בכמה מקומות שאין מלאך המות יכול למשלוט ביה דלא פסיק פומיה מגירסא; ובמסכת שבת בפרק במה מדליקין [שבת ל:] אצל דוד המלך. ובפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פו.] אצל רבה בר נחמני, ובכמה מקומות. וכל ענין זה מפני כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר... כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות גמור, ואין דבק בו ההעדר, ולכך התורה נקראת [דברים ל, כ] 'חייך ואורך ימיך'". ובהמשך הפרק שם במשנה ח [רא:] כתב: "כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור... שאין מציאות יותר רק אל התורה". ושם פ"ד מי"ב [רלט:] כתב: "כי הדברים האלקיים הנבדלים יש להם קיום". ושם פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים". ובהמשך הפרק שם במשנה יב [רלט:] כתב: "כי הדברים האלקיים הנבדלים יש להם קיום". ובגו"א דברים פ"י אות ג כתב: "הדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". ואין המות ראוי לצדיקים, וכמו שנאמר [תהלים קטז, טו] "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו", וכמבואר בגבורות ה' פס"ד [רצה:]. ובנתיב התורה פ"ה [רלט.] כתב: "תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו. ודבר זה אין ראוי לתורה, כי התורה במה שהיא שכל עליון, אין ראוי לה ההעדר, כי השכלי הוא דבר מקוים". ושם פי"ב [תפג:] כתב: "כי השכל יש לו המציאות הגמור... והחומר אין לו מציאות". וראה להלן פ"ג הערה 610.

(959) כי אין קיום לחומרי, וכמבואר בהערה הקודמת. ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצב:] כתב: "כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר". ושם בתחילת משנה ח [רא:] כתב: "החומר אין לו מציאות גמור, ודבק בחומר ההעדר, אשר פירשנו הרבה מאד". ושם במשנה יד [שמו:] כתב: "ובאולי תשאל, הנה בארנו למעלה כי המציאות הוא לדברים הנבדלים מן החומר ביותר, כמו השכל וכיוצא בזה, ולדברים חמריים אין המציאות כל כך. ואיך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם, והוא בעל חומר נברא מן האדמה, יותר ממה שהוא למלאכים, שאינם מוטבעים

בחומר". ובח"א לשבת לב. [א, כא.] כתב: "כל אשר נוטה אל החמרי, אשר הוא בעל העדר, הוא קרוב אל ההעדר. והשכל הוא מקוים נצחי".

(960) פירוש - הגשמי הוא להפך מהמעלה הנבדלת האלקית, ולכך כשם שהמעלה הנבדלת האלקית נותנת לבעליה קיום, כך הגשמי נותן לבעליו העדר, כי הגשמי הוא ההפך לנבדל.

(961) שבת קיג. '"וכבדתו מעשות דרכיך', 'וכבדתו' שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותי' ["שמכבדין בעליהן" (רש"י שם)]". ובח"א לשבת שם [א, נ:] כתב: "שלא יהא מלבושך כו'. פירוש זה כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. וכל דבר שהוא קודש נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת נבדל מן המלאכה, שכל מלאכה הוצאה לפעל, וכל הוצאה לפעל הוא שייך לגשם אשר יוצא לפעל. ולפיכך המלאכה אסורה ביום השבת, שהוא קודש. ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה שאינו גשמי, כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי [ראה למעלה הערות 735, 784, 795]. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש נבדל מן הגשמי החמרי שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו, ודבר זה מבואר". ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "שלשה לשונות 'שבת' 'כלה' 'מלכתא', כי ג' דברים בשבת, והם מצות שבת; המצוה האחת שצריך לשבות מן המלאכה, כמו שמשמע לשון 'שבת'. והמצוה השנית, שצריך שינוי בגדים, שלא יהיה מלבוש שבת כמלבוש של חול... והמצוה השלישית, עונג שבת באכילה ושתיה... ואלו ג' דברים נרמזים בשם 'שבת'; השי"ן שביתה, הבי"ת בגדים, התי"ו תענוג" [הובא למעלה הערה 324]. ובח"א לשבת לג. [א, כה.] כתב: "ויש לדעת כי השם יתברך יש לו כבוד, שהוא המלך הכבוד. והשבת יש לו כבוד גם כן, ולפיכך אצל השם יתברך שייך חלול, ואצל השבת שייך חלול".

(962) כוונתו לדבריו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תסג.], וז"ל: "והכבוד הוא... שייך אל האדם במה שהוא אדם, והאדם הוא מה שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו'. והכבוד והבזיון שייך בצלם הזה, שהוא צלם אלקים, וכמו שכתב הרמב"ם במורה נבוכים [ח"א פ"א] בשתוף שם צלם, וכדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'. והפך זה גם כן, כי הצלם ראוי אל הכבוד, ומפני כך אמרו בספרי [מכילתא שמות כ, כג], אם האבנים שאינם רואות ואינם שומעות אמרה תורה [שם] 'לא תעלה במעלות על מזבחי וגו", חבירך,

שהוא בצלם אלקים, קל וחומר שלא תנהג בו מנהג בזיון. הרי כי הכבוד הוא שייך לאדם בשביל שהוא צלם אלקים". ובתפארת ישראל פנ"ב [תתכד:] כתב: "ראוי האדם לכבוד מפני צלם אלקים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה כתב: "כי יש לו לנהוג כבוד באדם שהוא בצלם אלקים". ובנתיב אהבת ריע פ"ג כתב: "כי האדם זה בפרט נתן השם יתברך כבוד אליו, שנברא בצלם אלקים. והצלם הזה הוא כבוד עליון... וכך אמרו ז"ל לשון זה שאל ינהוג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלקים. וכך אמרו בספרי 'ואם מזבח אבנים תבנה לא תבנה אתהן גזית וגו", והרי דברים קל וחומר; ומה אם אבנים שאין בהן לא רעה ולא טובה, אמר המקום לא תנהוג בהם בזיון, חבירך שהוא בדמיון של מי שאמר והיה העולם, דין הוא שלא תנהוג בו בזיון". וצרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ג מי"ד [שכו:] שביאר שצלם אלקים של האדם מתבטא בקומתו הזקופה, וכלשונו: "כי האדם שקומתו זקופה, מורה על המלכות, ולכך הולך זקוף... ונאמר על האדם שהוא בצלם אלקים, דהיינו מצד שהולך האדם בזקיפה, כמו שהתבאר, וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים". הרי שצלם אלקים שבאדם מורה שהאדם הוא מלך, וברי שהצלם מחייב כבוד, כי כל ענין המלך הוא הכבוד, וכמבואר למעלה בפתיחה הערה 166, פרק זה הערות 49, 359, 1074, פ"ה הערות 585, 606. וראה להלן פ"ו הערה 391, ופ"ח הערה 7.

(963) כי הואיל והבגדים מורים על הכבוד, לכך העדר בגדים מורה על ביטול הכבוד לגמרי. ולמעלה [לאחר ציון 404] כתב: "הבגדים שהם על האדם הם צניעות וכבוד, שהאדם מתכסה בהם". ואמרו חכמים [שבת עז:] "'לבושה' ["חלוק עליון" (רש"י שם)] 'לא בושה' ["למנוע הבושה שמכסה כל החלקים התחתונים הקרועים ורעים" (רש"י שם)]", וראה למעלה הערות 405, 406. וכאן מדגיש שהואיל ושבת ראוי לכבוד, לכך העדר כבוד בשבת הוא בטול הכבוד לגמרי, יותר מששת ימי החול. **דוגמה לדבר**; רש"י כתב [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח] שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו. וכתב על כך הגו"א שם אות טו: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל" [ראה להלן פ"ה הערות 204, 379]. הרי שאי נתינת כבוד מתבקש אינו רק העדר כבוד, אלא הוא גנאי ובזיון. ובדר"ח

פ"א מט"ו [שסג:] כתב: "וכן 'והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו". ובפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת מ [עמוד סט], כתב: "ראובן ושמעון הם שני תלמידי חכמים. ראובן גדול משמעון במדרגתו בתורה. אלא שלעומת זאת, ראובן הוא במדרגת ה'בינוני' שבתניא [פ"א, פי"ב, וכו'], ושמעון הוא במדרגת 'צדיק גמור' שבתניא. הנה אם לוי מכבד את שמעון יותר מראובן, הרי הוא בכלל מבזה תלמיד חכם". נמצא שהעדר כבוד במקום הראוי לכבוד הרי הוא בכלל בזיון. וראה להלן פ"ב הערה 432.

(964) שמות לה, ב "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קודש שבת שבתון לה' כל העושה בו מלאכה יומת". ומיתה היא בטול הנפש, וכמו שנאמר [דברים יט, יא] "והכהו נפש ומת". ובדר"ח פ"ה מ"ט [שט:] כתב: "הַדָּבָר בא ונוטל החיים, והגוף נשאר, ולא כן החרב שהורג את הגוף ולא את הנפש, רק הדבר נוטל את הנפש", וְדָבָר הוא מלאך המות, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ו אות כו. ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסח.] כתב: "כי המיתה נטילת נפש הוא מצד עולם הזה". ובח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "כי המיתה היא סלוק הגוף וטהרת הנפש מן הגוף". וחכמים אומרים [ב"ב טז.] שמיתה היא שמלאך המות "נוטל נשמה". וראה להלן הערה 968 במה שהוקשה שם, והערה 1204, ופ"ו הערה 394.

(965) לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א [א, נג.]: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבריכם' [ברכות כח:]... כי הכל הוא בשביל המעלה העליונה שברא השם יתברך את האדם בצלם אלקים, כי מעלה זאת מגיע עד עולם הבא, כי אי אפשר להיות דבר על מעלה זאת מה שנברא האדם בצלם אלקים... כי מעלה ומדריגה זאת אינה למלאכים, ומאחר שמדריגה זאת אינה למלאכים, אם כן מדריגה זאת מגיע עד עולם הבא. וכאשר מכבד את צלם אלקים הזה, דבק בעולם הבא, כיון שנותן כבוד אל האדם שנברא בצלם אלקים. וכבר בארנו אצל [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', כי הצלם הזה הוא אור עליון שזורח על האדם, וכמו שהתבאר שם. ואור זה הוא אור עולם הבא, כאשר תבין בחכמה. ולכך אמרו [ב"מ נט.] 'המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', כי הוא מכבה ומפסיד את האור הצלם הזה אשר אורו מן עולם הבא, ולכך אין לו חלק לעולם הבא גם כן". וראה להלן פ"ז הערות 137, 138. **וצרף לכאן**, שהמלאכים אינם זוכים לחיי העולם הבא, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ג [רי:], וז"ל: "אין שייך למלאכים עולם הבא, כי אם לישראל, כמו שהוא ידוע". ובדרוש לשבת תשובה [סו:] כתב: "המלאכים נבראים, לא היו, ולעתיד לא יהיו גם כן". ובנתיב העבודה פי"א כתב: "בעולם הבא מעלת ישראל על המלאכים".

ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת". והרי כך מוכרח מיניה וביה; הואיל ואין למלאכים צלם אלקים [כמבואר בדר"ח פ"ג מי"ד (שמג:)], ולכך ברי הוא שאינם בני עולם הבא, כי אם אין צלם, עוה"ב מנין.

(966) לשונו שם [תשפג.]: "ויש לך כי מה שאמר רבי אליעזר [שם] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך' הוא ענין גדול מאד להביא את האדם לעולם הבא. ובפרק תפלת השחר [ברכות כח:], כשחלה רבי אליעזר, נכנסו תלמידיו אצלו, אמרו לו, רבי, למדינו ארחות חיים ונזכה לעולם הבא. אמר להם, הזהרו בכבוד חבריכם וכו'. הרי כי רבי אליעזר שאמר כאן 'יהיה כבוד חבירך חביב עליך כשלך', רוצה לומר כי דבר זה מביא האדם לחיי עולם הבא. ואל יקשה לך כי למה דבר זה מביא לחיי עולם הבא, כי דבר זה יש להבין מדבר זה שאמרו חכמים [ב"מ נט.] כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא, ומזה תבין כי ההפך הוא, הזהיר בכבוד חבירו, הוא הדרך לחיי עולם הבא... כי כאשר הוא נוהג כבוד באדם שנברא בצלם אלקים, כי האדם נברא בצלם אלקים, ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלקים אשר הוא לאדם מן העליונים, וכדכתיב בכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו'. ומפני זה ראוי האדם לחיי עולם הבא. ולפיכך אמר כאשר תהיו נזהרים בכבוד חבריכם, וזה מצד שנברא בצלם אלקים, לכך יהיה לכם עולם הבא, ולא תהיו חס ושלום מבזים את הצלם, שבו תלוי עולם הבא". וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שמח:], ח"א לכתובות סז: [א, קנד:], ח"א לסוטה י: [ב, מג.], וח"א לגיטין נז. [ב, קיא:]. ובח"א לב"מ נח: [ג, כג:] כתב: "המלבין את פני חבירו ברבים, ידוע כי הצלם אלקים שנברא בו האדם הוא מן מדריגת עולם הבא, ולפיכך המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא כלל. ויש לך להבין זה מאוד, והוא מבואר בפרקים אצל המלבין פני חבירו... כי המלבין פניו אינו כמו שאר דבר שעושה לחבירו, שזה מבזה צלם אלקים בעצמו, שאינו דבר גופני כמו שאר עניני האדם... ומפני שהבזיון הוא דבק בדבר שהוא אלקי, ראוי לקבל עונשו במקום שאין הגוף שולט כלל". ולהלן [פסוק יב (לפני ציון 1100)] כתב: "אדם יש לו צלם אדם בפניו". ולהלן פ"ו [לפני ציון 390] כתב: "צלם פנים". וראה להלן פ"ז הערות 137, 138, פ"ח הערה 8, ופ"ט הערה 178.

(967) "מעין העולם הבא... שבת", "שבת אחד מששים לעולם הבא" [ברכות נז:]. לכך כאשר בנות ישראל נתערטלו מהכבוד השייך לצלם האלקים ביום השבת, בזה התכוונה ושתי לבטלן מן העוה"ב, להורות שביום שהוא מעין עוה"ב נחסר מהם כבוד הצלם המביא אותן לעוה"ב. ואודות ששבת היא מעין עוה"ב, כן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכד:], וז"ל: '"מזמור שיר ליום השבת וכו" [תהלים צב, א-טז]. ולא מצאנו בכל המזמור הזה שנזכר יום השבת, שאמר 'מזמור שיר ליום השבת'. אבל מפני כי השבת בו השלים השם יתברך העולם, ומפני כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו [ברכות ז.], דבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה", כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה. ומפני כי השלמה הזאת אינה רק מצד עולם הבא, ועל ידו יושלם הכל, כמו שיתבאר, ולכך אומר 'מזמור שיר ליום השבת', ופירשו ז"ל [סוף תמיד] ליום שכולו שבת, והוא מנוחה לחי עולמים. כי אף אם נראה בעולם הזה דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עולם הבא יושלם הכל. ולפיכך כל המזמור הזה כפול; [תהלים צב, ב] 'טוב להודות ולזמר לשמך עליון'. וכן [שם פסוק ג] 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות', כל המזמור הזה הוא כפול, מפני שהוא מיוסד על עולם שהוא עולם כפול" [הובא למעלה הערה 931]. ובנצח ישראל פמ"ו [תשעב.] כתב: "כי מה שצריך לתקן סעודות שבת קודם שבת, רמז הוא שהשבת מענין עולם הבא, ומי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, ומי שלא טרח בערב שבת מה יאכל [ע"ז ג.]". וכן הוא בנר מצוה [קכא:], וח"א לשבת קיח. [א, נה.]. וראה למעלה בפתיחה הערה 332, ובפרק זה הערה 586. **ואמרו חכמים** [שבת י:] "הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו, שנאמר [שמות לא, כג] 'לדעת כי אני ה' מקדשכם'. תניא נמי הכי, 'לדעת כי אני ה' מקדשכם', אמר לו הקב"ה למשה, מתנה טובה יש לי בבית גנזי, ושבת שמה, ואני מבקש ליתנה לישראל, לך והודיעם... איני, והאמר רב חמא ברבי חנינא, הנותן מתנה לחבירו אין צריך להודיעו, שנאמר [שמות לד, כט] 'ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו'. לא קשיא, הא במילתא דעבידא לאגלויי, הא במילתא דלא עבידא לאגלויי. והא שבת דעבידא לגלויי, מתן שכרה לא עביד לגלויי". ובח"א שם [א, א.] כתב: "ואם תאמר, א"כ בכל המצוות שיש מתן שכר עליהם הוי ליה לומר לך והודיעם, ומאי שנא שבת משאר כל המצות, שאין לך מצוה בתורה שאין תחיית המתים תלוי בה [קידושין לט:]. ויראה לומר, כי שאר המצות אע"ג שתחיית המתים תלוי בה, אין עיקר המצוה תחיית המתים, רק שתחיית המתים נמשך אחר המצוה, שהוא שכר המצוה. ולא אמרינן שצריך להודיע

רק כאשר נותן לו מתנה טובה בעצמה, ולא כאשר נותן לו דבר אחד, ודבר אחר נמשך אחר זה, שאין צריך להודיע רק העיקר, ולא הדבר הנמשך. ולכך אף אם תחיית המתים תלוי במצוה, אין המתנה תחיית המתים בעצמו, ולמה צריך להודיע. אבל שבת המתנה עצמה היא עולם הבא, דהא שבת מעין עולם הבא [ברכות נז:], יום שכולו שבת היא [ר"ה לא.]. ומאחר שאף המצוה היא עולם הבא, דלא עבידא לגלויי הוצרך להודיע. ולכך אמר 'מתנה טובה יש לי בבית גנזי', הוא הטוב הצפון לצדיקים, שהוא עולם הבא". ולהלן [מציון 1058 ואילך] חזר בקצרה על דבריו כאן.

(968) ואם תאמר, הרי אין חיוב מיתה אם נאנסו לחלל את השבת, כי "אונס רחמנא פטריה, דכתיב [דברים כב, כו] 'ולנערה לא תעשה דבר'" [ע"ז נד.], ובודאי ושתי אנסה את בנות ישראל לעשות מלאכה בשבת, ומדוע יש בזה חיוב מיתה. ויש לומר, שכל עבירות שבתורה אם אומרים לו לאדם עבור ואל תיהרג, ונתכוין האנס להעבירו על המצוות [כמו כאן עם ושתי], והיה הדבר בפרהסיא, היינו בפני עשרה מישראל, או בשעת גזירת המלכות, הדין הוא שייהרג ואל יעבור [סנהדרין עד.]. שכשאומות העולם חושבים לבטל את ישראל מן המצוות, צריך לעשות חיזוק כנגדם שלא לקיים מחשבתם, ואם ישמע להם, אפילו בחדרי חדרים, הדבר מתפרסם, מפני שמצאו שהועילה גזירתם [חידושי הר"ן שם]. ושיטת המהר"ל היא שכאשר יש חיוב יהרג ואל יעבור, אם עבר ולא נהרג אינו נחשב לאנוס, כי היה לו ליהרג [גו"א בראשית פל"ב אות יא (קלז.) לפני ציון 85]. וכן כתב בכסף משנה יסודי התורה פ"ה ה"ד בשם הרמ"ך [ודלא כרמב"ם שם], חידושי הר"ן סנהדרין סא: בשם ה"ר דוד, ומאירי יבמות נד. בשם יש חולקים. ועיין בביאור שיטה זו בארוכה בשו"ת חת"ס יו"ד סימן קלג, ושו"ת אור גדול סימן א, ועי"ש שבזה נחלקו הר"י בתוספות ע"ז נד. [ד"ה מתקיף] והר"מ מקוצי בתוספות שם [ד"ה הא]. ולכך אין כאן אונס בדבר, כי היה להן ליהרג. ואם תאמר, הרי אז החיוב למסור את הנפש אינו משום חיוב שבת, אלא משום הכתוב [ויקרא כב, לב] "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי וגו'" [שאלתות סימן מב, וחידושי הר"ן סנהדרין עד.], ואילו כאן כתב שהחיוב מיתה הוא מצד מלאכת שבת. וצריך לומר שדעת המהר"ל היא שכנגד חיוב מיתה של שבת עומד ההיתר של "וחי בהם" [ויקרא יח, ה], ולא שימות בהם [יומא פה:]. אך כאשר לא נאמר ההיתר של "וחי בהם", וכגון בנדון דידן [שמחוייבות היו למסור את נפשן], שוב נשאר חיוב מיתה של שבת על כנו, ומחוייב למסור את הנפש מצד חיוב מיתה של שבת, ובזה יש בטול הנפש. וראה ריב"ש [סימנים ד, יא] שכתב סברה מעין זו.

(969) וזה כנגד חיוב מיתה על מלאכת שבת שהטילה על בנות ישראל, שהוא בטול הנפש. ו"השחיטה מורה על לקיחת הנפש" כי השוחט בשבת חייב משום נטילת נשמה [שבת עה.]. וראה להלן הערה 1204.

(970) בא ליישב שאלה סמויה; אם אין לאומות חלק בעוה"ב, מהו העונש שהוטל על ושתי [שתשחט ערומה שזהו בזיון הצלם המורה על בטול חלקה מהעוה"ב], הרי בלא"ה אין לה חלק לעולם הבא. ועל זה מיישב שיש לחסידי האומות חלק לעוה"ב. וכן מבואר בפרק חלק [סנהדרין קה.] לפי רבי יהושע [ורבי אליעזר שם חולק עליו], ורש"י שם [ד"ה מתניתין מני] ציין לגמרא שלפני כן [סנהדרין צא:] שגם שם מוזכר שיש לאומות עוה"ב. ובבאר הגולה באר השביעי [שפז:] כתב: "אף אשר לא מבני ישראל המה נתנו לו חלק לעולם הבא, דרבי יהושע דהלכתא כותיה לגבי דרבי אליעזר, סובר שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, וכדאיתא בפרק חלק [סנהדרין קה.]. ויותר מזה, ידוע כי זרע עשו מתנגדים לישראל, ובפרק קמא דע"ז [י:] שאל אנטונינוס את רבי, אתינא לעלמא דאתי, אמר ליה, אין. אמר ליה, והא כתיב [עובדיה א, יח] 'לא יהיה שריד לבית עשו', בעושה מעשה עשו. תניא נמי הכי, 'לא יהיה שריד לבית עשו', יכול לכולם, תלמוד לומר 'לבית עשו', בעושה מעשה עשו, עד כאן. הרי שהם לא חסרו מדריגת בני אדם כלל". וכן פסק הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ה, בהלכות עדות פי"א ה"י, ובהלכות מלכים פ"ח הי"א. ובשלשת המקומות האלו ביאר הכסף משנה שפסק כרבי יהושע. והכס"מ בהלכות תשובה שם ציין לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות לפרק חלק [סנהדרין צ.], שאמרו שם שלבלעם אין חלק לעולם הבא, וכתב על כך הרמב"ם שם: "וזכר בלעם, והוא אינו מישראל, לפי שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, והודיעו כי בלעם מראשי אומות העולם, ואין לו חלק לעולם הבא". אמנם בהלכות איסורי ביאה פי"ד ה"ד כתב: "העולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים, והם ישראל". וכבר הקשה כן המהר"ץ חיות [יבמות מז.]. אמנם הרמח"ל בדרך ה', ח"ב פ"ד אות ז כתב: "לעולם הבא לא תמצאנה אומות זולת ישראל. ולנפש חסידי אומות העולם ינתן מציאות, בבחינה נוספת ונספחת על ישראל עצמם, ויהיו נטפלים להם כלבוש הנטפל לאדם, ובבחינה זו יגיע להם מה שיגיע מן הטוב, ואין בחוקם שישיגו יותר מזה כלל". ובכך מיושבת הסתירה בדברי הרמב"ם; עיקר העוה"ב אינו צפון אלא לישראל, ומ"מ ינתן חלק בבחינת טפל לחסידי אומות העולם. ובנצח ישראל פל"ו [תרעט:] כתב על האומות: "שבסוף יתבטלו מן העולם", וראה שם הערה 94. אמנם זה לא סותר כלל לדבריו כאן,

שכאן איירי בחסידי אומות העולם, ולא בכל אומות העולם. וראה בהקדמה שניה לדר"ח [נט:], ושם הערה 21.

(971) נבוכדנצר הרשע.

(972) דניאל ג, כא "באדין גבריא אלך כפתו בסרבליהון פטישיהון וכרבלתהון ולבושיהון ורמיו לגוא אתון נורא יקדתא". הרי נבוכדנצר לא הפשיטם ערומים, אלא ציוה לשרפם עם בגדיהם. והראב"ע שם כתב: "מנהג האומות לשרוף האנשים במלבושיהם".

(973) נראה שחסרות כאן התיבות "לא היה רוצה ליטול מהם". ולהלן [לאחר ציון 1059] חזר בקצרה על דבריו כאן.

(974) כמלוקט בהערה 962.

(975) לפנינו במדרש איתא "אמר רבי יצחק". אמנם במדרש אבא גוריון פרשה א איתא "אמר רבי לוי".

(976) "דכתיב [קהלת ח, יג] 'וטוב לא יהיה לרשע וגו'" [המשך המדרש באסת"ר שם].

(977) לפנינו במדרש אסת"ר איתא "אמר לו, 'בטוב לב המלך' אין כתיב כאן, אלא 'כטוב לב המלך' ["משמע דמיון לטובה" (מתנו"כ שם)], טובה ואינה טובה".

(978) כן רמז לשאלה זו בפירוש רבי אלישע גאליקו לפסוק כאן.

(979) אודות שיש לאומות טובה, כן אמרו חכמים [מכות כד.] "וכבר היה רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהלכין בדרך, ושמעו קול המונה של רומי מפלטה ברחוק מאה ועשרים מיל, והתחילו בוכין... מפני מה אתם בוכים, אמרו לו, הללו כושיים שמשתחוים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים, יושבין בטח והשקט, ואנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש ולא נבכה". ובנצח ישראל ר"פ יד [שמ.] כתב: "והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'". ושם פ"כ [תלה.] כתב: "כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה".

(980) "כי השלמה גופנית כמו זאת דבק בה ההעדר, הוא השטן" [לשונו למעלה לאחר ציון 946]. וראה למעלה הערות 947, 948, ולהלן פ"ב הערה 533. ובב"ר לח, ט אמרו "בכל מקום שאתה מוצא אכילה ושתיה השטן מקטרג". ועוד אמרו חכמים [ברכות לב.] "כך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די, הוא גרם שעשו את העגל... היינו דאמרי אינשי, מלי כריסיה זני בישי ["מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים" (רש"י שם)]", והובא למעלה הערה 782. ובדר"ח פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור...

כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי", וראה שם הערה 377, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. ובגבורות ה' ס"פ כד כתב: "'ארץ חמדה טובה'... כי חמדה שייך על מעלת החומר, שאין זה טוב גמור. וטובה על מעלת הצורה, שהוא טוב גמור". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע, ואין ספק בדבר זה כלל". ובח"א לשבת כה: [א, ט.] כתב: "אין ראוי שיהיה שם 'טוב' נופל על דבר שהוא חמרי לגמרי". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המדריגה האלקית נקראת 'טוב', הפך החמרי שבו דבק הרע". וראה להלן פ"ה הערה 168.

(981) כמבואר בהערה הקודמת, שלכך התורה נקראת "טוב". ואמרו חכמים [כתובות קיא:] "'חכלילי עינים מיין ולבן שנים מחלב' [בראשית מט, יב], פשטיה דקרא במאי כתיב... אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, רמוז בעיניך, דבסים מחמרא. ואחוי לי שיניך, דבסים מחלבא", ובח"א שם [א, קסו.] כתב: "דכך פירוש הכתוב 'חכלילי עינים', שיראה הקב"ה בעיניו אל ישראל. ודבר זה ענין אלקי כאשר ישים השם יתברך עינו על ישראל לטובה, כי דבר זה מעלה אלקית כאשר ישים עינו עליהם לטוב, ודבר זה יותר מעלה מן היין. כי היין הוא גשמי, וכאשר רמז לישראל בעין, הוא דבר נבדל, ואין זה ענין גשמי. וכן מה שמראה להם פנים שוחקות, דבר זה יותר טוב מחלב, כי החלב הוא דבר גשמי, ומה שמראה להם פנים שוחקות הוא דבר בלתי גשמי, ולכך הוא יותר טוב מחלב. והפירוש בזה, כי כנסת ישראל אומרת כי אינם חפצים בטובה הגשמית, כי אם שיהיה השם יתברך עיניו ופניו עליהם שיהיה אוהב אותם, ודבר זה יותר טוב מכל גשמי".

(982) שבת ל: "אין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שמחה של מצוה, שנאמר [מ"ב ג, טו] 'ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'". וכתב על כך בח"א שם [א, יד:] בזה"ל: "כי אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם. ולפיכך כאשר נפשו אינה בשמחה והיא בחסרון, אין השכינה שורה". ובנתיב התורה פי"ח [תרחצ.] כתב: "כי אין השכינה שורה רק מתוך שמחה. אבל כאשר יש לו שמחה בשביל עושרו, דבר זה אינו נחשב לכלום, כי העושר אינו השלמת האדם. ומה שאין השכינה שורה רק מתוך שמחה, מפני כי אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך שלם בתכלית השלימות. ודבר זה שייך כאשר עושה המצוה, שהיא

שלימות האדם בשמחה, ואז האדם שלם לגמרי, ואז השכינה שורה". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ומקורו בזוה"ק ח"א רטז: "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב, אלא באתר דאתכוון, באתר חדו". ובתקו"ז ג: אמרו "איהו לא שריא באתר פגים, הדא הוא דכתיב [ויקרא כא, יז] 'כל אשר בו מום לא יקרב', אוף הכי בנשמתא פגימא לא שרייא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 422].

(983) לשונו למעלה [לפני ציון 941]: "כי תכלית השלמת האומות דברים גופנים, כי האומות הם גופניים בעצמם, ולכך כאשר הם מגיעים להשלמתם הם דביקים בגופניים לגמרי... אבל ישראל השלמתם הוא התורה האלקית, כי כל אחד ואחד השלמתו לפי מה שהוא. ומפני כך בא הריגת ושתי, כי השלמת גופנית כמו זאת דבק בה ההעדר, והוא השטן, ולכך הגיע מעשה ושתי. ואל ישראל הגיע הצלה על ידה, כי זה שלימות של ישראל, ותכלית של ישראל הוא השם יתברך, לכך יש להם קיום מצד השם יתברך. אבל האומות, שלימות שלהם גופני כמו שאמרנו, ולכך דבק בשלימות שלהם ההעדר, והוא השטן, כמו שהיה כאן, כי יום השביעי הזה שהיה בו תכלית שלימות שלהם, כאשר הושלם אחשורוש המלך במלכותו, ועשה סעודה. ובשלימות הסעודה שלט השטן והגיע מעשה ושתי, והבן הדברים אלו מאוד". וראה להלן פ"ב הערה 533.

(984) צרף לכאן דברי רש"י [בראשית כז, כח], שכתב על ברכות יצחק ליעקב "ומדרשי אגדה יש הרבה לכמה פנים", ובגו"א שם [אות טז] כתב: "כלומר אל תתמה אם לא בירך יצחק את יעקב רק אלו מעט ברכות, שכל הברכות האלו מרבוי האכילה והשתיה הם, וכי אין ברכה למעלה מזו שיברך אותו בהם. ותירץ 'ומדרש אגדה וכו', ונדרשו הברכות לכמה פנים, ורמז גם בברכות אלו ברכות אלקיות כמו שדרשו ז"ל במדרש רבות [ב"ר סו, ג (ודרשו שם את הברכות בנוגע לקרבנות, ביכורים, נסכים, מקרא, וכיו"ב)]. והנה ברך אותו בברכות אלקיות וגם הברכות גופניות, ואל כולם נתכוין יצחק לברך אותו". ושם בהמשך פל"ב אות ה כתב: "אין עיקר הברכות על טוב העולם הזה... רק שאלו ברכות הם ברכות על התורה".

(985) ברכות יז. "מרגלא בפומיה דרב, לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולא פריה ורביה... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר [שמות כד, יא] 'ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו'", ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן

בראשיהן ונהנין מזיו השכינה'". ובדר"ח בהקדמה [כח.] כתב: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ובדר"ח פ"ד מ"א [כא.] כתב: "בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכח.] כתב: "כי יהיה העולם הבא הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי".

(986) יש להבין כיצד הפסוק "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" מורה שהטובה שתהיה לעתיד היא טובה רוחנית. ונראה, שפסוק זה מורה על המדריגה הנעלמת שיש לעולם הבא, וכמו שכתב בתפארת ישראל סוף פט"ו, וז"ל: "כי העולם הבא יש לו מדרגה נעלמת וצפונה, דכתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך', והוא היין המשומר לצדיקים לעתיד [ראה ברכות לד:]". ובדרוש על המצות [סא:] כתב: "כי עולם הבא מעלתו וקדושתו שהוא צפון ונסתר, כדכתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'... רצה לומר כי עולם הבא הוא צפון ונסתר לגמרי, כמו היין שהוא תוך הענב, ואין העין שולט ביין שהוא בפנים בנסתר". וכן הוא בנר מצוה [קכא:], ושם הערה 355. וכבר השריש כמה פעמים שהדבר הנסתר הוא רוחני, ואילו הדבר הנגלה הוא חמרי, וכגון, בנתיב התורה פט"ו [תריז.] כתב: "כי החמרי הוא במדריגה הנגלית, ומדריגה הנבדלת היא נסתרת, ובארנו זה במקומות הרבה מאוד". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 595] כתב: "ואפילו חנוכה היה נס נגלה, ובגאולה זאת לא היה הנס נגלה. והכל בשביל שהנס היה להציל מהמן הרשע, שגדול היה כחו כמו שיתבאר, ולכך הנס הזה ממקום עליון נסתר. ולא היה כאן נס נגלה גם כן, רק כפי מה שבא משם הגאולה היה הנס, וכאשר היה ממקום עליון, שהוא נסתר ונעלם, היה הנס גם כן נסתר ונעלם". ובנתיב העבודה פ"ב כתב: "המשמיע קול בתפילתו אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר... ולפיכך הוא מקטיני אמונה [ברכות לא.]". וכן נאמר [תהלים צא, א] "יושב בסתר עליון וגו'", הרי העליון הוא נסתר. ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.] כתב: "תדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:], שאמרו סתם גוי מרבה דברים... שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה, ואינה פנימית נעלמת. לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים [קידושין מט:], בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם

דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר... אל הגילוי. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד". ובנתיב העבודה ס"פ ג הזכיר יסוד זה בקצרה. וכן הוא בגבורות ה' ס"פ כז, נצח ישראל פנ"ז [תתפה:], נתיב השתיקה פ"א, נתיב הצניעות פ"א, ח"א לקידושין מט. [ב, קמז.], ועוד [הובא למעלה בהקדמה הערה 599].

(987) כמו שכתב עד כה הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה בהערה 438.

(988) לשונו להלן [לפני ציון 1206]: "ונראה כי דעת רז"ל כי אילו שבעה משרתים, כי למה בחר דוקא בשבעה משרתים. אבל בשביל כי אחשורוש היה רוצה שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע, ולכך היו לו שבעה משרתים נגד ז' משרתים, שהם שצ"ם חנכ"ל". ומקור הבטוי שצ"ם חנכ"ל לקוח הוא מפרקי דרבי אליעזר פרק ה. וראה הערה הבאה.

(989) המשך לשונו להלן [לאחר ציון 1207]: "ואלו שבעה משרתים שמוש שלהם כצנ"ש חל"ם; כוכב משמש ליל ראשון בשבוע, צדק ליל שני, נוגה ליל ג', שבתי ליל ארבע, חמה ליל חמשה, לבנה ליל ששי, מאדים ליל שבעה". ומקור הדברים הוא בפרקי דרבי אליעזר פ"ה, וכמובא להלן הערה 1208.

(990) לשון התרגום יונתן כאן "להני שבעא רבניא דשמשין באלין שבעא יומין קדם אפי מלכא אחשורוש", ופירושו לאלו שבעת הסריסים המשמשין באלו שבעת הימים לפני המלך אחשורוש. ובמדרש [אסת"ר ג, יב] אמרו "'שבעת הסריסים המשרתים את פני המלך אחשורוש', שאין המלכות מעמדת פחות משבעה סריסים לפני המלך", הרי שגנוני מלכות מחייבים העמדת שבעה סריסים, וכדבריו כאן.

(991) פירוש - יש למשרתים העליונים האלו אפשרות להוציא לפועל גזירות רעות, וכמו שמבאר. ואמרו חכמים [ברכות נה:] "הרואה חלום ונפשו עגומה, ילך ויפתרנו בפני שלשה... ולימא להו חלמא טבא חזאי, ולימרו ליה הנך טבא הוא, וטבא ליהוי... שבע זימנין לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא ויהוי טבא", וביאר בספר עיני יצחק על עין יעקב שם [עמוד 38, ומובא בלקוטי בתר לקוטי], וז"ל: "ואם המזלות גם כן נגדך ומורים לרעתך, אזי נבקש שבע זימנין כדי להפוך הוראות שבע המזלות שצ"מ חנכ"ל, ואז ממילא הוי טבא".

(992) הקב"ה.

(993) לשון הרמב"ן [ויקרא יח, כה]: "כי הוא אלהי האלהים המושל על הכל, והוא יפקוד בסוף על צבא המרום... וזהו ענין הכתוב שאמר [דניאל ד, יד] 'בגזרת עירין פתגמא ומאמר קדישין שאלתא', יאמר כי הדבר ההוא הנגזר... היא גזרת עירין שגזרו על הכוחות הנאצלין מהן לעשות כך. ויקראו 'עירין' כי מאצילותן יתעוררו הכחות בכל הפעולות... 'ומאמר קדישין שאלתא' כלומר ששאלו מה הרצון העליון עליו, ואחרי כן גזרו להעשות כן. וזהו שאמר לו דניאל [שם פסוק כא] 'וגזרת עילאה היא', כי הכל מאתו יתברך". והמלבי"ם [דניאל ד, יד] כתב: "בגזרת עירין פתגמא - הוצאת הגזרה על הפועל שתהיה גזרה חרוצה הוא על ידי העירין, והם קבלו הדבר במאמר קדישין, שהם המלאכים הגבוהים, שהם שאלו את הדבר מהגבוה על גבוה אשר עליהם, שהוא השם יתברך".

(994) לשונו למעלה [לאחר ציון 29]: "כי השם ראוי שיהיה מורה אם הוא צדיק אם הוא רשע, ועל דבר זה ראוי שיבא השם. ולכך דרש שנקרא 'אחשורש' שהכל אומרים 'אח לראשו', שהיה רשע גמור", ושם הערה 31.

(995) כי הוא רשע [ראה הערה קודמת], ורשע הוא רע, וכמבואר למעלה בפתיחה הערה 297. ודמות דוגמה לזה כתב רש"י [במדבר כז, א]: "כל מי שמעשיו ומעשה אבותיו סתומים, ופרט לך הכתוב באחד מהם ליחסו לשבח, הרי זה צדיק בן צדיק. ואם יחסו לגנאי, כגון [מ"ב כה, כה] 'בן ישמעאל בן נתניה בן אלישמע', בידוע שכל הנזכרים עמו רשעים היו". וכן אצל אחשורוש, כל מי שנזכר עמו נדון כמוהו ברשעתו.

(996) כמבואר בתרגום יהונתן בן עוזיאל כאן: "'מהומן' דמתמני על מהומתא, 'בזתא' בוז ביתא וכו'", ובסמוך יביא את דברי התרגום האלו.

(997) לשון הרלב"ג במשלי שם: "מושל מקשיב - הנה כשהיה המושל מקשיב על דבר שקר, אז יהפכו כל משרתיו להיות אנשי רשע. כי המשרתים ישתדלו לעשות רצון אדניהם, וכאשר יראו כי רצונו ברשע, יתנהגו תכונת הרשע". וראה להלן ציון 1015.

(998) פירוש - מה שאמור להלן [פסוק יד] "והקרוב אליו כרשנא שתר וכו' שבעת שרי פרס ומדי רואי פני המלך וגו'", שבעה אלו אינם דומים לשבעה שהוזכרו בפסוקנו, כי השבעה שבפסוקנו הם "משרתים את פני המלך", והם עושים שליחותו, ואילו השבעה שלהלן הם "רואי פני המלך", והם יועצי המלך, וכמו שהולך ומבאר.

(999) ויש להבין, דבשלמא שבעה משרתים עליונים - מצינו [שצ"ם חנכ"ל], אך שבעה יועצים עליונים - מנין, ומדוע כתב כאן "**ולפיכך** גם הם היו שבעה". ויש לומר, כי שבעת רואי פני המלך הם כנגד שבעת הסרסים, וכמבואר בפירוש הגר"א על דרך הרמז כאן, וז"ל: "אמר למהומן וכו'. כי ז' רואי פני המלך לפנים מן הפרגוד וכו', וכנגדן בקליפה

והן משרתים לשטן הוא היצה"ר וכו', וזהו שבעת הסריסים". וזה כדברי המהר"ל כאן שהסריסים המשרתים היה כל ענינם לרע, ולעומתם "רואי פני המלך" הם יועצים למלך, כאשר הדין לטובה או לרעה. וראה להלן [לאחר ציון 1205] שכתב כי שבעת רואי פני המלך הם כנגד שבעת כוכבי הלכת, ואילו כאן כתב זאת על שבעת הסריסים. ומוכח ששבעת הסריסים לרע עומדים כנגד שבעת רואי פני המלך, ששניהם כנגד שבעת כוכבי הלכת. וראה להלן הערות 1013, 1207.

(1000) לשון הגמרא שם: "'והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש' [פסוק יד], אמר רבי לוי, כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר ["'והקרוב אליו' לשון הקרבת קרבן, מלאכי השרת הזכירו לפני הקב"ה את הקרבנות שהקריבו ישראל לפניו לעשות להם נקמה בושתי, ותבא אסתר ותמלוך תחתיה" (רש"י שם)]; 'כרשנא', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. 'שתר', כלום הקריבו לפניך שתי תורין. 'אדמתא', כלום בנו לפניך מזבח אדמה. 'תרשיש', כלום שימשו לפניך בבגדי כהונה... 'מרס', כלום מירסו בדם לפניך. 'מרסנא', כלום מירסו במנחות לפניך. 'ממוכן', כלום הכינו שלחן לפניך", ולהלן [לאחר ציון 1140] יביא מאמר זה.

(1001) להלן לאחר ציון 1205.

(1002) והשליח דומה ומזדהה עם משלחו, וכמו שהשריש בגו"א בביאור דברי רש"י, שכתב [במדבר יג, ג] אודות המרגלים ש"אותה שעה [בעת שנתמנו] כשרים היו". אך מאידך גיסא בהמשך שם רש"י כתב [פסוק כו] "מה ביאתן בעצה רעה, אך הליכתן בעצה רעה", ומכך משמע שלא היו כשרים בעת שנתמנו. ובישוב קושיא זו כתב הגו"א שם [פי"ג אות ו] בזה"ל: "באותה שעה כשרים היו. אבל משנשלחו, והיו שלוחיהם של רשעים, למדו ממעשיהם, ונעשים כמו המשלחים עצמם. לפיכך כאשר נתמנו, כשרים היו, ואחר המינוי מיד, רשעים היו. ולפיכך אמר לקמן [רש"י פסוק כו] שאף הליכתן בעצה רעה, ולא קשה הא דאמר כאן שהיו כשרים באותה שעה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 298, להלן פ"ג הערה 583, ופ"ה הערה 188].

(1003) כמו שכתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 294], וז"ל: "כאשר המושל בעם הוא צדיק, אז גם כן בעולם הצדק והטוב, כמו שהוא אשר הוא מושל בעם, שהוא צדיק. וכאשר הרשע מושל בעם, והוא רע, מורה גם כן כי מושל בעם הרע הגמור". הרי שההנהגה נקבעת על פי טיבו של המושל, ומושל רע מביא שיפעלו רע.

(1004) להביא את ושתי דרך זנות ותאוה [מבואר להלן לאחר ציון 1037].

(1005) פירוש - לפני שהגזירה יצאה לפועל, והוא השלב של התייעצות בדבר, שאז שני הצדדים [טוב ורע] שקולים הם. והזכיר "ולא יצאה הגזירה לרעה" יותר מאשר "הגזירה לטובה", כי בא להשוות השמטת שם "אחשורוש" לכתיבת שם "אחשורוש", שכאשר נכתב שמו הגזירה יצאה לרעה, אך כאשר נשמט שמו, עדיין אין הכרעה לצד רע.

(1006) וזהו כאשר נקרא "אחשורוש", ששם זה מורה על רשעתו [כמבואר למעלה לפני ציון 994].

(1007) וכן הוא באסת"ר ג, יב. ואם תאמר, מדוע נאמרו שני הבדלים בין פסוק י לפסוק יד; (א) שם "אחשורוש" הוזכר בפסוק י, ובפסוק יד שמו הושמט. (ב) שבעה המשרתים בפסוק י הם "משרתים את פני המלך", ובפסוק יד הם "רואי פני המלך", ומה הצורך בשני הבדלים, ומדוע לא היה סגי באחד בלבד, וי"ל בזה.

(1008) פסוק יד [לאחר ציון 1205].

(1009) "ואבגתא", ואינו מבאר שכך שמו [עם אות וי"ו, וכמו "ושתי", "ויזתא" (להלן ט, ט)], אלא ששמו "אבגתא" בתוספת וי"ו החיבור. ובספר מלא העומר לרבי אריה צינץ [כאן] כתב: "יש להבין למה כתיב ו' באבגתא... מה שאין כן בזולתן. ויראה שכך שמו בוא"ו". אך המהר"ל לא רצה לפרש כן, ואולי משום שבלשון הפרסית "אבגתא" פירושו מורה [ספר קדמניות עמוד 126, ועיין בספר שביל הצבי כרך א, עמוד קסג], ולכך האות וי"ו היא וי"ו החיבור.

(1010) <>"וכרכס" [האחרון שהוזכר כאן].

(1011) לשון הראב"ע [שמות א, ד]: "בהתחבר השמות הם על ששה דרכים, וכולם נכונים... השלישי [שמות כח, יז] 'אודם פטדה וברקת'". והראב"ע [תהלים מה, ט] כתב: "דרך לשון הקודש לומר 'אודם פטדה וברקת', להיות הוי"ו עם האחרון". וראה בגו"א בראשית פ"ל אות לט, ושם הערה 94, ולהלן הערה 1022.

(1012) בבחינת "וי"ו מוסיף על ענין ראשון, וילמד עליון מתחתון" [ב"מ צה.], ואם אות וי"ו יכולה להוסיף ענין שזולתה לנאמר לפניה, ק"ו שהיא יכולה להוסיף את עצמה לנאמר לפניה, וכמו שהתחתון [האחרון] הוא עם וי"ו, אף העליון [הראשונים שהוזכרו בקרא] יחשבו עם וי"ו. אמנם נראה שהראב"ע אינו לומד כן, שכתב בספר הצחות [כב:], וז"ל: "יש מקומות שיחסרו הוא"ו דרך קצרה בשמות, כמו 'אדם שת אנוש' [דבהי"א א, א], 'נופך ספיר' [שמות כח, יח], 'שמש ירח' [חבקוק ג, יא]". והנה הדוגמה השניה שלו ["נופך ספיר"] צריכה עיון, שהרי נאמר שם בהמשך "נופך ספיר ויהלום", ואם וי"ו החיבור של "ויהלום" מוסב על כל אשר לפניו, א"כ אין כאן חסרון וי"ו. ובעל כרחך

שאין הראב"ע לומד כמהר"ל כאן שוי"ו שהוזכרה בסוף מוסבת על הנאמר לפניה. זאת ועוד, שבספר הרקמה לרבינו יונה אבן גאנח, סוף שער יח [דף רכד], כתב: "ויש שיהיה החבור בלי וי"ו לקצר, כאומרם 'אדם שת אנוש', 'שמש ירח', וזולתם הרבה". הרי לא הביא את הדוגמה של "נופך ספיר", ואילו הראב"ע הביא את שתי הדוגמאות שהביא רבי יונה גאנח, והוסיף עליהם "נופך ספיר", ומכך משמע שאינו מבאר כמהר"ל [הראני לכך הרה"ג רבי דניאל גלוברמן שליט"א].

(1013) מ"ב כה, יט "וחמשה אנשים מרואי פני המלך וגו'", הרי שפעמים יש חמשה רואי פני המלך. ואמרו חכמים [סנהדרין י:] לגבי עיבור שנה "הני שלשה חמשה ושבעה כנגד מי... שלשה כנגד שומרי הסף, חמשה מרואי פני המלך, שבעה רואי פני המלך", ופירש רש"י שם "כלומר אשכחנא דמלכותא דארעא שלשה ממונין, וחמשה ממונין, ושבעה ממונין. שלשה כנגד שומרי הסף בצדקיהו [מ"ב כה, יח] גבי גלות נבוזראדן, והתם נמי משכחת חמשה מרואי פני המלך [שם פסוק יט], ובאחשורוש [פסוק יד] אשכחן שבעה שרי פרס ומדי, ועיבור שנה מטכסיסי מלכות שמים הוא ליישב סדר השנים על מכונן". ועדיין קשה, שפסוקנו אינו עוסק ב"רואי פני המלך", אלא ב"משרתים את פני המלך". אמנם זה לא קשה, כי כבר נתבאר למעלה [הערה 999] ששבעת המשרתים הם כנגד שבעת רואי פני המלך, ודין אחד להם. **ואם תאמר**, א"כ מדוע לא נאמרה וי"ו החיבור ליד המשרת השלישי [חרבונא], הרי פעמים ששלשה הוא המספר הסופי. ויש לומר, ששלשה הם כנגד שומרי הסף, ואין זה בגדר דומה ל"רואי פני המלך", ו"רואי פני המלך" אינם אלא חמשה או שבעה. ודבר זה מתבאר על פי דבריו בח"א לסנהדרין שם [ג, קלה.], וז"ל: "כמו המלך אשר יושב על כסא מלכותו... ואשר הם שייכים לו מתחברים אליו והם ג' וחמשה ושבעה. וזה כי המלך הוא אחד בעמו, ולכך הוא דומה אל הנקודה שהיא אחת בלתי מתחלקת. ואשר הוא קרוב אל הנקודה הוא כקו, אשר הקו הוא מתחלק לשלשה... ומכל מקום הקו היא אחת, ולכך יש לה קירוב אל הנקודה שהיא ג"כ אחת, ולכך היו למלך שלשה שומרי הסף שהיו אצל המלך לגמרי... וחמשה רואי פני המלך... הם כנגד השטח אשר יוגבל בחמשה, ואלו חמשה יש להם צירוף אל המלך שהוא אחד, אע"ג שיש התפשטות בשטח, מכל מקום הוא אחד... והיו לו שבעה רואי פני המלך, והם כנגד הגשם שיש בו ששה צדדין והאמצע... והגשם הוא אחד מתיחס ג"כ אל הנקודה שהיא אחת. ולכך היו שבעה רואי פני המלך... תחלה בשלשה שהם קרובים לגמרי אל המלך, ונקראו 'שומרי הסף', וזהו תחלת התוועדות. וכאשר היו מתחילין לשאת ולתת בדבר, שזהו יותר קרוב לצאת הדבר אל הנגלה, היו חמשה. וכאשר גמרו הדבר היה

בשבעה, שעל ידי זה יצא אל הפעל הנגלה". הרי ששומרי הסף אינם מורים על התפרסות השטח, לעומת רואי פני המלך. וראה תפארת ישראל פס"ו [תתרמ:], ושם הערה 186, ולהלן פ"ה הערה 119.

(1014) בכך שנכתב וי"ו החיבור על המשרת החמישי ["ואבגתא"]. ונראה שהוקשה לו, שנהי שפעמים החמישי הוא אחרון ופעמים השביעי הוא אחרון, אך כאן סוף סוף היו שבעה משרתים, ומדוע נכתב וי"ו החיבור על החמישי, הרי כאן החמישי אינו אחרון, אלא השביעי הוא אחרון.

(1015) פירוש - כאשר המלך רשע, אז משרתיו נמשכים אחר רשעותו, וראה למעלה הערה 997.

(1016) פירוש - היתה סלקא דעתך לומר שהמשרתים מושפעים מרשעות המלך רק כאשר הם שבעה משרתים, ולא כאשר הם חמשה משרתים, וכמו שמבאר והולך.

(1017) אלא הם רבים בכמות אך לא באיכות, כי שבעה הוא מספר של רבוי, וכמו שנאמר [ויקרא כו, יח] "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם", וכתב שם הראב"ע: "שבע - בעבור היותו חשבון שלם נאמר על לשון רבים, וכן [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". וכן [תהלים קיט, קסד] "שבע ביום הללתיך", וכן [ש"א ב, ה] "עד עקרה ילדה שבעה", וכן [ישעיה ד, א] "והחזיקו שבע נשים באיש אחד", ועוד. ונאמר [בראשית ד, כד] "כי שבעתים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה". ובנתיב העבודה פ"א כתב: "כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]... וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים [ינוסו]'. ולכך אמר כי האבות הם שבנו שבעה מזבחות ביחד [פירוש - אך לא שכל אב בנה בעצמו שבעה מזבחות], כי האבות אין בהם הרבוי בפעל, שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד, ויש להם קשר אחד, שיש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל... ולכך השלשה אבות שיש בהם הקשור והאחדות בנו שבעה מזבחות ביחד, ומורה זה על הקשור האחדות, ולא על הרבוי בפעל", והובא למעלה הערה 169, ולהלן פ"ה הערה 447.

(1018) ומספר חמשה אינו מורה על רבוי אלא על התאחדות, וכמו שכתב בגבורות ה' פכ"ג [קא:], וז"ל: "כי החמשה, ארבע לארבע רוחות, ואחד באמצע, והאחד שהוא באמצע הוא מאחד כל הארבע, שכל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד. ולפיכך חמשה הם אגודה, כמו ששנינו במסכת אבות [פ"ג מ"ו] 'מנין לחמשה שיושבים ועוסקים

בתורה וכו', שנאמר [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה", כמו שנתבאר בספר דרך חיים [שם]... וראיה לזה כי החמשה הוא התאחדות, כי אות ה"א, שמספרה חמשה, לא תתחלק [בהבהרתה], וכל האותיות הם מתחלקים, חוץ מן הה"א, שאין חלוק לה, כאשר יבטא ה"א אין חלוק, ולאפוקי כל האותיות יכול לחלק מבטא שלהם כאשר ידוע". ושם פנ"ח [רנח.] כתב: "אלו ד' צדדין, אינם מתאחדים הצדדין המחולקים רק על ידי אמצעי שהוא בתוכם, שהוא אינו צד בפני עצמו, והוא החמישי... וזה אמרם ז"ל במסכת אבות 'מנין לחמשה שישבו ועוסקים בתורה ששכינה ביניהם, תלמוד לומר 'ואגודתו על ארץ יסדה"... ולמה האגודה בחמשה דוקא, והיינו כי ארבע מפני שהם מחולקים, כי הצדדים הם מחולקים זה מזה, וכאשר יש חמשה הוא אגוד אחד על ידי אמצעי המאחד את הארבעה. כי כאשר יש אמצעי, על ידו מתאחדים כל הארבע, ולפיכך חמשה הם אגודה... ולפיכך היד שיש בה חמש אצבעות הוא כלל שלם". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ו [קנט:].

(1019) עד כאן ההוה אמינא לומר שחמשה משרתים לא יהיו נמשכים אחר רשעות המלך, כי חמשה משרתים הם חשובים יותר, וחשיבותם מורה על היותם עומדים ברשות עצמם, ואינם נגררים ונמשכים אחר המלך.

(1020) פירוש - לכך נכתב וי"ו החיבור על שם המשרת החמישי ["ואבגתא"] כדי להורות שגם חמשה משרתים נמשכים אחרי רשעות המלך, ויהיו יחד עמו כאחד. ולא ללמד על עצמו יצא [כי כאן היו שבעה משרתים ולא חמשה], אלא ללמד לציור כשיהיו רק חמשה משרתים, שגם אז החמשה ימשכו אחר רשעות המלך.

(1021) ולא על השביעי.

(1022) קצת קשה, הרי פשיטא שיש לכתוב וי"ו על המשרת השביעי ["וכרכס"], כי "דרך הכתוב לכתוב וי"ו באותו שהוא אחרון" [לשונו למעלה לפני ציון 1011], וכמו שנאמר [שמות כח, יז] "אודם פטדה וברקת" [הובא למעלה הערה 1011], ומדוע הוכרח לעשות צריכותא כדי לבאר נחיצות אות וי"ו החיבור על המשרת השביעי. ואולי יש לומר שלאחר שנתבאר שוי"ו החיבור על המשרת החמישי נכתב כדי להורות שגם חמשה נמשכים אחר רשעות המלך, שוב יש צורך לבאר את וי"ו החיבור על המשרת השביעי באותו אופן, כי יקשה לומר שוי"ו החיבור על המשרת השביעי יוסבר באופן שונה מוי"ו החיבור על המשרת החמישי, כי הפשטות היא שטעם אחד להם [כדי להורות שהם נמשכים אחר רשעות המלך], וכמו שמבאר והולך.

(1023) דוגמה לדבר; נאמר [מ"ב כה, יט] "ומן העיר לקח סריס אחד אשר הוא פקיד על אנשי המלחמה וחמשה אנשים מרואי פני המלך אשר נמצאו בעיר וגו'", ובמקום אחר נאמר [ירמיה נב, כה] "ומן העיר לקח סריס אחד אשר היה פקיד על אנשי המלחמה ושבעה אנשים מרואי פני המלך אשר נמצאו בעיר וגו'", וכתב על כך הרד"ק במ"ב שם "וחמשה אנשים מרואי פני המלך - ובירמיהו אומר 'שבעה אנשים מרואי פני המלך', השנים לא היו גדולים כמו החמשה לפיכך לא מנאן כאן". הרי הגרעין של רואי פני המלך היו חמשה, והתוספת היא בשנים אחרים שהצטרפו לחמשה.

פסוק יא

(1024) עומד על כך שבפסוקנו נאמר "ושתי המלכה", ובפסוק הבא נאמר להיפך "המלכה ושתי".

(1025) כמו שנאמר [ישעיה יג, יז] "הנני מעיר עליהם את מדי וגו'", ופירש רש"י שם "הנני מעיר עליהם את מדי - דריוש המדי הרג את בלשאצר, וכן הוא אומר [דניאל ה, ל] 'בה בליליא קטיל בלשאצר', 'ודריוש מדאה קביל מלכותא' [שם ו, א]". וראה סדר עולם פכ"ח וילקו"ש אסתר תתרמט. ואודות השייכות בין מפלת מלכות בבל בידי מדי להריגת בלשצר על ידי דריוש, הנה נאמר [ירמיה נא, מו] "ופן ירך לבבכם ותיראו בשמועה הנשמעת בארץ ובא בשנה השמועה ואחריו בשנה השמועה וחמס בארץ ומשל על משל", ופירש רש"י שם "בשמועה הנשמעת בארץ - השמועה הזאת של בלשצר שנהרג. ובא בשנה השמועה - באותה שנה עצמה תבוא השמועה שחרבה בבל מאליה מן השמים, שנאמר [ישעיה יג, יט] 'והיתה בבל צבי ממלכות תפארת גאון כשדים כמהפכת אלקים את סדום ואת עמורה'". ורש"י [ישעיה יג, יט] כתב: "והיתה בבל - שתי פורעניות באו לה בשתי שנים; דריוש הרג בלשאצר, ומלך שנה. ולשנה השנייה נהפכה כמהפכת סדום מן השמים". וכן הוא ברד"ק שם. הרי ששתי הפורעניות הללו של בבל [הריגת בלשצר ומפלתה] הוזכרו בחדא מחתא, וזה מורה על השייכות שביניהן [הובא למעלה הערה 879]. וושתי היתה בתו של בלשצר [מגילה י:], וראה למעלה הערה 907, ולהלן הערות 1119, 1363.

(1026) כן מבואר בילקו"ש כאן [רמז תתרמט], שאמרו שם "והיאך נטלה אחשורוש לאשה. אמר רב, אותו הלילה שנהרג בלשאצר והמליכו לדריוש... היו אלו הורגים ואלו בוזזים, ושתי היתה נערה ורצתה בין המסובין, כשראתה הבית מעורבב שהיתה סבורה שאביה קיים ובאה לחלקו של דריוש, וחמל עליה והשיאה לאחשורוש בנו".

(1027) לשון הגר"א [להלן פסוק יב]: "מתחילה 'ושתי המלכה', והיינו שהוא אמר שמה תחילה, שמתחילה היתה הדיוטית ואחר כך נעשתה מלכה". וביוסף לקח כתב [להלן פסוק יב]: "כי כשהאשה נקראת 'מלכה' מחמת היות בעלה מלך הנה שמה קודם להיותה מלכה, אבל כאשר האשה נקראת 'מלכה' להיותה בת מלך, הרי מלכותה קדם לשמה". ולהלן פסוק יט [לאחר ציון 1362] חזר על דברים אלו.

(1028) מקור הדברים הוא מהילקו"ש ח"ב רמז תתרמט, שאמרו שם: "ועוד שלחה לו, שוטה טפש, אם ביינך יצא לבך, דע כי אני ושתי המלכה, בתו של בלשצאר בנו של נבוכדנאצר, אותו שהיה מתקלס במלכים, ורוזנים נעשו מאומה לפניו, שכן הוא אומר [חבקוק א, י] 'והוא במלכים יתקלס ורוזנים משחק לו', לא היית כקסדור לרוץ לפני מרכבת אבי, ואילו היה אבי קיים לא נשאת לי". וראה להלן הערה 1350.

(1029) כי הקטן בא אל הגדול, ואין הגדול בא אל הגדול. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות י.] "מאי דכתיב [קהלת ח, א] 'מי כהחכם ומי יודע פשר דבר', מי כהקב"ה שיודע לעשות פשרה בין שני צדיקים, בין חזקיהו לישעיהו. חזקיהו אמר, ליתי ישעיהו גבאי, דהכי אשכחן באליהו דאזל לגבי אחאב. ישעיהו אמר, ליתי חזקיהו גבאי, דהכי אשכחן ביהורם בן אחאב דאזל לגבי אלישע". הרי שהגדול מסרב לבא למי שאינו גדול ממנו. וראה להלן ציון 1364 שחזר שם על דברים אלו.

(1030) בא לבאר טעם שני מדוע "ושתי המלכה" הנאמר בפסוקנו מורה שמלכותה באה מחמת אחשורוש, ואילו "המלכה ושתי" מורה שאין מלכותה באה מחמת אחשורוש. ועד כה ביאר שכאשר נאמר "ושתי המלכה" פירושו שמתחילה לא היתה מלכה, ורק לאחר מכן [כשנשאת לאחשורוש] נעשתה למלכה. ואילו "המלכה ושתי" מורה שכבר מתחילתה היתה מלכה מחמת אביה. אך מעתה יבאר שההבדל ביניהם נובע מסמיכות מלים אלו למה שנאמר מיד לאחריהן, שבשני הפסוקים הוזכר מיד לאחר מכן המלך אחשורוש ["להביא את ושתי המלכה לפני המלך", "ותמאן המלכה ושתי לבוא בדבר המלך"], ובפסוקנו תיבת "המלכה" נסמכה ל"לפני המלך", ובפסוק הבא תיבת "ושתי" נסמכה ל"לבוא בדבר המלך", וכמו שמבאר.

(1031) פירוש - היא היתה מלכה מחמת המלך.

(1032) מגילה יא. "'הוא אחשורוש' [לעיל פסוק א]... שמלך מעצמו ["שלא היה מזרע המלוכה" (רש"י שם)]... דלא הוה חזי למלכותא, וממונא יתירא הוא דיהב וקם", והובא למעלה לפני ציון 97.

(1033) פירוש - מצד אחשורוש יש כאן בחינה מסויימת של הדיוטות, ולא של מלכות, וכמו שביאר. ולהלן בפסוק יב [לאחר ציון 1118] חזר שם על דבריו כאן. ואודות שהכתוב נכתב באופן שתיעשה סמיכות בין המלים, כן כתב להלן [ז, ו], וז"ל: "'המן הרע הזה', סמך אל 'המן' 'הרע', ולא אמר 'המן הצר והאויב והרע הזה', מפני [כי] שם רע כאשר הוא אדם רע בעצמו, ולא שהוא רק בשביל שנאה או בשביל שום דבר. לכך 'הרע' סמך אצל שמו, כי השם מורה על עצמו של אדם". וכן כתב להלן כמה פעמים [ו, יג (לאחר ציון 409), שם ט, יח (לאחר ציון 241), שם י, ב (לאחר ציון 9)]. וראה להלן פ"ט הערה 242.

(1034) כן כתב במנות הלוי [מג:], וז"ל: "ושוב מצאתי אל הה"ר יוסף גאקון ז"ל שדקדק בזה וכה אמר; וירא לי שלא צוה שתבא אלא שיביאוה כאחת הנבלות, כי כן תורה מלת 'להביא', כי מן הראוי שיאמר שתבא ושתי לפני המלך. וגם מלת 'להראות' אינה בדיוק, כי ראוי שתאמר שיראו העמים והשרים את יופיה, לא 'להראות' כמו שמראים שפחה הנמכרת בשוק היש בה מום אם אין". והמנות הלוי שם דן בדברים אלו בארוכה. וכן כתב היוסף לקח כאן, וז"ל: "לא צוה לסריסים לקרות אותה כמו שאמר דוד [מ"א א, כח] 'קראו לי לבת שבע', אבל אמר להביאה, שהצווי אל הסריסים להביאה על כרחה". וכן העיר שוב להלן [לאחר ציון 1338], וישב שם באופן נוסף.

(1035) "שלוחו של אדם כמותו" [קידושין מב:]. ואודות שהמשלח כאילו עומד ליד השליח, ראה בנודע ביהודה מהדורא קמא אבן העזר סימן עה שהוכיח ש"שלוחו של אדם כמותו" אינו רק שחלות המעשה מתייחסת למשלח, אלא כאילו המשלח עשה את המעשה עצמו, וכלשונו: "וראיה גדולה שאי אפשר לחלק בשליחות ולומר שלענין להיות המעשה קיים שפיר מיחשב שליחות, ולענין לחייב המשלח לא מיחשב שליחות, דאי הוה מקום לחלק בזה, וא"כ מתחילה [קידושין מא:] דיליף שליחות מתרומה וגירושין וקדשים, שם לא שייך שום חיובא למשלח, ושם עיקר הלימוד להיות המעשה קיים, שתרומתו מקרי תרומה, ואסורה לזרים, ומתרת השיריים, וכן בגירושין וקידושין שחלין, ונעשית אשתו על ידי קדושין, וניתרת לעלמא בגירושין, וכן בשחיטת קדשים שיהיה הקרבן כשר, אבל אין שם חיובא למשלח, ואם כן מאי מקשה שם [קידושין מב:] שילח ביד פקח וכו' ואמאי נימא שלוחו כמותו. ומאי קושיא, דלמא לא אמרינן 'שלוחו כמותו' רק לקיים המעשה, אבל לא לחייב המשלח כאילו עשאו בעצמו. אלא ודאי דאי אפשר בשום אופן לומר שהמעשה קיים במידי דבעי שליחות כי אם שהוא לגמרי כאילו עשאו המשלח בידיו, וממילא המשלח חייב". וכן הוא באבני נזר יו"ד ח"א סימן תעח, ובאור שמח הלכות אישות פ"ג הי"ז. וצרף לכאן שיטת רש"י [ב"מ י.] הסובר שששליח מהני אף

במקום שהוא חב לאחרים, דכשהוא שליח הוי כאילו המשלח עצמו נמצא שם ותופס, ולא איכפת לן במה שזה חב לאחרים. וראה בשו"ת שואל ומשיב [מהדורא קמא ח"ג סימן צנ] שביאר את שיטת רש"י.

(1036) בא לבאר מדוע זה נחשב ל"דבר המלך אשר **ביד הסריסים**", שזה מורה שהרשות נתונה בידי הסריסים. וכן מדוע התנהגותה של ושתי היא מיאון וסירוב להשמע לדבר המלך, דשמא יש לושתי הרשות להסביר מדוע אינה חפיצה לבא.

(1037) מבלי לומר "לפני המלך", כי בפשטות ושתי הובאה בעיקר בכדי להראות יופיה לשרים, וכמו שאמרו [מגילה יב:] "וכן בסעודתו של אותו רשע, הללו אומרים מדיות נאות, והללו אומרים פרסיות נאות. אמר להם אחשורוש כלי שאני משתמש בו אינו לא מדיי ולא פרסי, אלא כשדיי, רצונכם לראותה, אמרו לו אין, ובלבד שתהא ערומה". וכן העיר המנות הלוי [מד.].

(1038) אלא נאמר "להביא את ושתי המלכה לפני המלך בכתר מלכות", ולכאורה תיבות "בכתר מלכות" היו צריכות להאמר ביחד עם "ושתי המלכה", ולא לאחר תיבות "לפני המלך". וכן כתב היוסף לקח [פסוק יב], וז"ל: "עוד יש לדקדק אומרו 'להביא את ושתי המלכה לפני המלך בכתר מלכות', שהיה לו לומר 'להביא את ושתי המלכה בכתר מלכות לפני המלך', ולהקדים אופן ביאתה, ואחר כך לומר 'לפני המלך". והמלבי"ם כאן כתב: "למה לא אמר להביא את ושתי בכתר מלכות לפני המלך, שהלא הכתר תלבש קודם שתבא לפני המלך".

(1039) ו"כתר מלכות" אינו שייך לתאותו, כי "הכתר לא היה ליפותה" [לשון היוסף לקח כאן], ולכך לא נזכר אלא לאחר תיבות "לפני המלך".

(1040) בא לבאר מדוע "העמים" הוזכרו לפני "השרים". וכן העיר היוסף לקח כאן, וז"ל: '"להראות העמים והשרים את יפיה', היה ראוי להקדים השרים, כמו שאמר המן [פסוק טז] 'כי על כל השרים והעמים', שהקדים השרים לעמים". וכן העירו כאן המנות הלוי והגר"א.

(1041) מעין דברי רש"י [בראשית יב, יא], שאברהם אמר לשרה "ידעתי זה ימים רבים כי יפת מראה את, ועכשיו אנו באים בין אנשים שחורים ומכוערים אחיהם של כושים, ולא הורגלו באשה יפה".

(1042) לכך "העמים" הוקדמו ל"שרים", כי הכתוב נקט מהפשוט אל המחודש; קודם יש להראות יפיה לעיני העמים, שלא הורגלו בנשים יפות. ולאחר מכן יש להראות יפיה גם לשרים, אף על פי שהשרים הוגלו בנשים יפות, וכמו שמבאר והולך.

(1043) כן כתב המנות הלוי [מד.], וז"ל: "טעם הקדימו 'העמים' ל'שרים', וכן לא יעשה, כי עיקר ההראות ראוי שיהיה לפני השרים, כי אין מדרכן של בני דעת להתפאר רק בפני הגדולים. אולי פחד שמא השרים מקנאתם ביופיה יטילו בה פגם... לכן העצה שיראוה העמים תחלה אשר לא הורגלו כל כך בנשים יפות כמו השרים, ואחרי שהם יקפצו בתחלה לשבח יופיה כדרכן של הדיוטות לקפוץ בראש, אז שרים יעצרו במלין וכף ישימו לפיהם".

(1044) אמרו חכמים [יומא עח:] "המלך והכלה ירחצו את פניהם [ביום הכפורים]... מאי טעמא, מלך משום דכתיב 'מלך ביפיו תחזינה עיניך'". ורש"י [יומא עג:] כתב: "מלך - דרכו ושבחו להיות נאה, שנאמר 'מלך ביפיו תחזינה עיניך'". וכן אמרו [סנהדרין כב:] "מלך מסתפר בכל יום... שנאמר 'מלך ביפיו תחזינה עיניך'". והרמב"ם הלכות מלכים פ"ב ה"ה כתב: "המלך מסתפר בכל יום, ומתקן עצמו ומתנאה במלבושין נאים ומפוארים, שנאמר 'מלך ביפיו תחזינה עיניך'". ואודות שבימי אחשורוש הושם דגש על היופי, הנה אמרו חכמים [ב"ב טו.] "איוב בימי אחשורוש היה", ובח"א שם [ג, סט:] כתב: "ענין זה דכתיב [משלי לא, ל] 'שקר החן והבל היופי', והיה הדור נמשכים יותר אל דבר שהוא הבל שהוא היופי. שאף המלך היה נמשך אחר הבל, ולפיכך היה השטן מושל [בימי איוב], כי הוא השטן הוא יצר הרע".

(1045) לשון המנות הלוי [מג:]: "להביא את ושתי מוכתרת בכתר המלכות כדי שיראו העמים כי הוא שלם בתכלית בכל הדברים אשר הם חמדת כל האדם. כי עד עתה הראה להם דירה נאה וכלים נאים, ומה לו עוד להראות כי אם אשה נאה [ברכות נז:], וזה טעם 'להראות העמים וגו'". ונמצא קשור הענין כי כוונת המלך במשתה אשר עשה כדי להראות עושר כבודו וטוב מזלו בדירה נאה וכלים נאים, ומה גם עתה כי אם להראות אשה נאה".

(1046) לשון רבי אלישע גאליקו כאן: "ואומרו 'כי טובת מראה היא', אפשר לומר כי היופי יאמר על סדר האיברים ותכונתם ותיקונם, מלבד המראה שהוא מורה על הלבנינות והאדמימות והבהירות... כי מה שהיה ידוע להם ולכל הוא שטובת מראה היא, שהוא מראה על הגוונים והזכות ובירות".

(1047) פירוש - הואיל ושתי היתה טובת מראה [שהתואר שלה טוב], לכך היתה נראית יפה בשלימות. ובזה מיישב קושיא מתבקשת על הפסוק, וכפי שכתב כאן רבי אלישע גאליקו, וז"ל: "וגם כן ידוקדק הפסוק שאמר 'להראות העמים והשרים את יפיה כי טובת

מראה היא', ולא אמר 'כי יפה היא', כיון שאמר מקודם 'את יפיה', נראה דפתח בכד וסיים בחבית". ועל כך מיישב שלאחר שהתואר שלה טוב, לכך היה לה היופי בשלימות.

פסוק יב

(1048) "כלומר דרך רמז דברה אתו, אולי ירגיש, ולא הרגיש. ואחר כך שלחה אליו דברים קצת מבוארים, ולא הרגיש" [מתנות כהונה שם]. והמהר"ל בסמוך [ציון 1056] מבאר ששלחה לו דברי טעם המתיישבים על לבו של אדם.

(1049) "פירוש, ממונה על ארוות סוסים" [מתנו"כ שם].

(1050) שהרי אמרו במדרש שתי פעמים "רמזתו ולא נרמז".

(1051) כי תרגום "ותמאן" הוא "וסריבת", שהוא סירוב והתנגדות לבוא, אך ללא שעשתה מעשה נוסף.

(1052) "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

(1053) מבאר מדוע סירובה לבוא לפני המלך אינו יכול להיות הסבה שחמת המלך בערה בו.

(1054) פירוש - אין לומר שחמת המלך בערה בו מחמת סירובה של ושתי לבא לפניו, כי יש הצדקה לסירוב זה, שאין דרכה של מלכה "שתבוא לפני המלך להיות נהנה ממנה דרך זנות ותאוה" [לשונו למעלה לאחר ציון 1037]. ולא מסתבר שסירוב מוצדק יבעיר את חמת המלך.

(1055) פירוש - אף אם יש בסירובה של ושתי התנגדות למלך ששלח להביאה לפניו, מ"מ אין זה ראוי שחמת המלך תבער בו. ודברים אלו מבוארים היטב בקול אליהו כאן, וז"ל: "'ותמאן המלכה ושתי לבוא וגו' ויקצוף המלך מאד וחמתו בערה בו'. ומקשה בגמרא [מגילה יב:], אמאי דלקה ביה כולי האי. ומשני, אמר רבא, שלחה ליה אהורייריה דאבא, אבא לקבל אלפא חמרא שתי ולא רוי, וההוא גברא אישתי וכו', עיין שם. והנה כל העובר מוכרח להשתומם מה פריך הגמרא 'אמאי דלקה ביה כולי האי', וכי לא היה לו לכעוס שמרדה בו בפני הפרתומים וכל השרים ולא רצתה לעשות רצונו. אמנם יש לומר דהענין כך הוא, דהנה 'קצף' הוא בגלוי, כקצף על פני המים, ו'חימה' הוא בסתר. ולזה פריך הגמרא 'אמאי דלקה ביה כולי האי', רצה לומר כיון שכבר קצף בגלוי, כמו שנאמר 'ויקצוף המלך', למה שוב בער בו כל כך, הא דרכו של אדם אם יקצוף ומדבר את הדבר, הכעס נח ואינו בוער כל כך. וכאן אף שדיבר וקצף מאד, אף על פי כן 'וחמתו בערה בו'. ועל זה פריך 'אמאי דלקה ביה', פירוש מבפנים. לכך מתרץ הגמרא שבערה בו כל כך מה שלא יוכל לאמור בעל פה. ששלחה לו בזיונות אהורייריה דאבא. והשתא אתי שפיר

דכתיב 'ויקצוף המלך מאד', היינו בגלוי על המיאון שלא רצתה לעשות רצונו ולבוא בדבר המלך. 'וחמתו בערה בו', 'בו' דייקא, היינו על דברי הבזיונות והזלזולים ששלחה לו. והסריסים אמרו לו דבריה בחשאי, וזאת לא היה אומר לשום איש בעל פה, רק בו היו הדברים בוערים בלבו". וכן כתב הגר"א כאן בקיצור. נמצא שידיעינן ששלחה לו דברי גנאי מהמלים "וחמתו בערה בו", וכן הוא במהרש"א מגילה יב:, וראה להלן הערה 1084 שגירסת העין יעקב היא "'וחמתו בערה בו', מאי שלחה ליה דדלקה ביה חמתיה ואזלא". אמנם רש"י כתב כאן "ויקצוף - ששלחה לו דברי גנאי", הרי שלומד ששלחה לו דברי גנאי מ"ויקצוף", ולא מ"וחמתו בערה בו". וראה במנות הלוי [סוף מו.] שגם עמד על הכפילות של "ויקצוף" ו"חמתו בערה בו". וראה להלן הערות 1269, 1310, 1317.

(1056) פירוש - הם דברים מושכלים והגיוניים, ששלחה לו דברי טעם המתיישבים על לבו של אדם, ולא דברי גנאי.

(1057) ועל כך נאמר "וחמתו בערה בו". וראה להלן הערה 1269.

(1058) לאחר ציון 962.

(1059) לשונו למעלה [לאחר ציון 962]: "וכאשר היתה מפשטת בנות ישראל ערומות, והיתה עושה בהן מלאכה, כוונתה לבזות את ישראל וליטול הכבוד מהם, כאשר אף בשבת אשר הוא ראוי לכבוד היתה מפשטת אותן ערומות, ודבר זה בטול הכבוד לגמרי. וגם היתה עושה בהם מלאכה, שזהו בטול הנפש, כי יש חיוב מיתה על מלאכת שבת. עד שאלו שני דברים, דהיינו הבזיון שהוא לצלם האדם, ובטול הנפש, הוא בטול מן העולם הבא ובטול מן העולם הזה; כי הצלם האלקים הוא מוכן אל עולם הבא... ולכך כאשר היא עשתה מלאכה בבנות ישראל בשבת ערומה, כלומר כי אין להם כבוד שהוא שייך אל צלם האלקים, ובפרט בשבת אשר הוא רמז על עולם הבא. והמלאכה בשבת היה בטול לנפש, שיש חיוב מיתה על המלאכה".

(1060) לשונו למעלה [לאחר ציון 968]: "ולכך היה הגזירה עליה שתשחט ערומה ביום השבת, שהשחיטה מורה על לקיחת הנפש. ומה שהיתה נדונית ערומה, דבר זה בזיון הצלם, שהוא המעלה של עולם הבא. אף כי חסידי אומות העולם יש להם חלק העולם הבא, נגזרה גזירה זאת עליה שאין לה עולם הזה, וגם אין לה חלק עולם הבא. ולכך חנניה מישאל ועזריה, כאשר היה דן אותם להשליך אותם לכבשן האש, נדונו עם סרביהון. לומר כי אף שהיה רוצה ליטול מהם עולם הזה, מכל מקום עולם הבא, שיש להם הכבוד שהוא שייך לצלם אלקים, אשר יש לאדם עולם הבא".

(1061) כמו שאמרו להדיא בגמרא [מגילה יג.] "מגנותו של אותו רשע וכו'". וכן כתב להלן [אסתר ב, ז]: "כי אסתר צדקת היתה בעצמה, ודבר זה נראה שאסתר היתה עומדת בבית אחשורוש, שהוא רשע גמור, ולא היתה נמשכת אחריו, וזה מורה על שצדקת היתה באמת". וכן כתב להלן [אסתר ז, ד]: "כי אחשורוש כל כך רשע היה, והיה נוטה להמן הרשע לגמרי, כמו שהתבאר גודל רשעתו". וראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, ופ"א הערות 19, 31, 113, 188.

(1062) כמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 450]: "אף אם הוא [אחשורוש] רשע מצד עצמו, מכל מקום מצד המלכות יש בו חשיבות".

(1063) לשונו בגו"א במדבר פ"ה אות י: "אפילו רשע נמי אינו רוצה שתזנה אשתו, והוא שנאוי לו כמנהגו של עולם". ושם פכ"ה אות א כתב שמואב היו מפקירים את בנותיהם לישראל, אבל לא היו מפקירים את נשותיהם.

(1064) כן הקשה המנות הלוי [מא:]. ובהמשך שם [מה.] ביאר שזו מחלוקת תנאים, ויש מי שסובר שלא ציוה להביאה ערום מפאת הגנאי הגדול שיש בזה. וכן למעלה [לאחר ציון 750] כתב: "כל כוונתו בסעודה הזאת שיהיה הכל דרך כבוד, ולא דרך בזוי".

(1065) מגילה יג. "'בערב היא באה ובבקר היא שבה', אמר רבי יוחנן, מגנותו של אותו רשע למדנו שבחו, שלא היה משמש מטתו ביום". ולמעלה [לאחר ציון 410] כתב: "וכך תמצא באחשורש [שהיה צנוע], כמו שאמרו בגמרא [מגילה יג.] שהיה צנוע בתשמיש, שהרי אומר הכתוב 'בערב היא באה ובבקר היא שבה', ולא היה משמש מטתו ביום. שהיה לאחשורש הרשע המדה הזאת, הוא הצניעות". ושם הוסיף להקשות "ומה שמשמע מתוך המגילה הזאת גודל פריצותיה דאחשורש, עוד יתבאר". וכוונתו שם לדבריו כאן.

(1066) בספר גאולת הגר למוהר"ר אליקים רוטנברג, תלמיד המהר"ל, הביא את דברי המהר"ל הללו, וז"ל: "ויש לדקדק, וכי זה פועל שום אדם שלם, כל שכן מלך שיגזור שאשתו תבא ערומה ממש לעין כל. לכן פירש מורי מהר"ל ז"ל שהכונה ערומה מבגדי מלכות, זולת הכתר תהא עליה. ולפי זה צריך לומר שמה שכתוב 'להראות העמים את יופיה' רוצה לומר שאילו היתה באה בבגדי מלכות לא היה היופי ניכר, שכשאדם לבוש בתכשיטים ובגדים חשובים, פשיטא שנראה יפה, שהבגדים מקשטים אותו. אבל כשאדם בבגדים בזוים ובלואים ואפילו הכי נראה יפה, ודאי זה מצד היופי בעצם, כך צריך לומר לדעת מורי ז"ל. והנה באמת לישנא דקרא לכאורה מסייע, שלא נזכר בשום פסוק שתבא ערומה. ועוד, אי סלקא דעתך שהגזירה היתה שתבא ערומה, מה טענה

השיב ממוכן [להלן פסוק יז] 'כי יצא דבר המלכה להבזות בעליהן', מה לתבן את הבר, שאני הכא שביקש שתבא ערומה. מכל זה משמע כמו שכתב מורי ז"ל דלא שתבא ערומה ממש". והמשך דבריו יובא בהערה 1081.

(1067) כמו שיבאר מיד בסמוך ענין זה.

(1068) הולך להוכיח ממדרש זה שושתי לא היתה ערומה לגמרי, אלא ערומה מבגדי המלכות.

(1069) "חגור קטן לכסות בשר ערוה" [מתונות כהונה שם]. אמנם המהר"ל יבאר בסמוך שהוא אחד מבגדי מלכות. וראה להלן הערה 1077.

(1070) פירוש - אלו דברי השליחים לושתי, ששמעו שהמלך אמר לשרים שתבוא ערומה [עץ יוסף שם].

(1071) כפי שאמרו בתחילת המדרש שמחמת כן אף לא הניחוה לחגור דבר, וכיצד הציעו שתלבש בגדי מלכות.

(1072) "שתהיה המלכה באה לפני הדיוטות, ולכל המלכות הוא גנאי כאשר היו נוהגים במלכות מנהג הדיוט" [לשונו בסמוך]. וראה בסמוך הערה 1089 במה שנתקשה שם על דברים אלו.

(1073) "כי באותה שעה שאינה לובשת בגדי מלכות כאילו אינה מלכה" [לשונו בסמוך].

(1074) בבחינת מה שאמרו [סנהדרין פג:] "בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם ["שעל ידי בגדים הויא כהונה" (רש"י שם)], אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, והוו להו זרים". וכן אצל מלכות, כי מהות המלכות היא הכבוד [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 166, ובפרק זה הערות 49, 359, 962], וכאשר המלך מופיע ללא כבודו, חסרה ממנו מהותו. וראה להלן פ"ה הערה 4.

(1075) הנה כאן מבאר שבגדי המלכות הם יותר כבוד המלכות מאשר הכתר, שהוא רק סימן למלכות. אמנם להלן פ"ח [לאחר ציון 308] כתב לכאורה להיפך, שזה לשונו: "אמרו במדרש [אסת"ר י, יב] 'ומרדכי יצא בלבוש מלכות וגו" [להלן ח, טו]. רבי פנחס אומר, מלך מרדכי על היהודים, מה המלך לובש פורפירן, כך מרדכי. מה המלך יש לו עטרה כלילא בראשו, כך מרדכי... כאשר הגיע למדריגה זאת להפיל את המן, ומפני שקנו מעלה העליונה כאשר הפיל מרדכי את המן זכה מרדכי להיות מלך, אשר המלך מצד המלכות יש לו מדריגה חשובה עליונה. וזה שאמר כי היה למרדכי לבוש מלכות, וזה מורה על כבוד אלקי. והיה לו עטרה של מלכות, וזהו מעלה לגמרי. כי הלבוש כיון

שהוא לבוש אל הגוף, אינו כל כך מעלה אלקית כמו שהוא העטרה שהוא על הראש, שהוא נבדל אלקי לגמרי". ויש לומר, שהכתר מורה על מעלת המלכות, אך בגדי מלכות מורים על כבוד המלכות. וכן ביאר להלן פ"ו הערה 153. וראה להלן פ"ח הערה 314.

והנה מה שכתב כאן ש"אין הכתר מורה רק סימן שהיא מלכה", אין כוונתו לומר שהכתר הוא רק סימן מלכות ולא עצם המלכות, אלא כוונתו לומר שהכתר הוא עצם המלכות, אך לא כבוד המלכות. אך בודאי שאין הכתר רק סימן בעלמא, אלא הוא מורה על עצם המלכות. וכן כתב להלן [ו, ח (לפני ציון 121)] שהכתר הוא עצם המלכות, וכלשונו: "'ואשר נתן כתר מלכות בראשו' [שם], פירוש 'ואשר נתן להיות כתר מלכות בראשו', כי בודאי דרך בני אדם להיות להם גם כן דבר תכשיט בראשם, כמו עטרת חתנים... ולכך בא לפרש 'ואשר נתן להיות כתר מלכות', כלומר שנתנו אותו בראשו של מלך להיות כתר על ראשו. ומכל מקום אפשר שיהיה כתר זאת גם כן לאחר, אבל לא יהיה לו כתר מלכות, רק תכשיט. ואם אין נותנין רק לענין המלכות, היה זה נחשב כאילו נותנין לו המלכות. ולכך לא כתב 'והַכתר אשר נתנו בראש המלך', שאם כן היה כאילו נותנין לו המלכות כאשר יתנו בראשו כתר מלכות. לכך אמר כי אותו תכשיט שנתן בראש המלך להמליכו, יהיה נתון בראש של זה אשר המלך חפץ ביקרו. אבל לא יהיה כתר מלכות, כי אף אם נתן לכתר מלכות בראש המלך, מ"מ יכול להשתמש בו אף שלא להיות כתר מלכות אל אשר יהיה נותן אותו בראשו. כמו שאמרנו כי דרך להיות עטרה אף לשאר אדם, ולכך אמר המן הדבר שנתן להיות כתר מלכות בראשו של מלך ינתן אל איש זה ג"כ בראשו, רק אצלו לא יהיה כתר מלכות". וכן בנצח ישראל פ"מ [תשט:] הביא את המשנה [סנהדרין כב.] "אין רוכבין על סוסו [של מלך], ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו", והעיר על כך מדוע לא זכרו גם שאין לובשין עטרתו [כפי שהזכירו זאת במדרש שמו"ר א, ח]. וכתב ליישב: "אמנם העטרה הוא ענין המלכות בעצמו, וזה אין צריך לומר שלא ילבש דבר שהוא מורה על המלכות בעצמו" [ראה להלן פ"ו הערות 121, 161]. וכן כתב בסמוך [לאחר ציון 1078] "כי כאשר יש עליה כתר, בודאי מלכה היא, רק שהיא אינה בכבודה".

(1076) נראה שכוונתו לדבריו למעלה [לפני ציון 398] שהביא את מאמרם [מגילה יב.] שאחשורוש לבש בגדי כהונה גדולה, וביאר שאחשורוש לבש יקר ותפארת עד שהיה לו תפארת אלקית, וכלשונו שם: "כי היה מוכן אחשורש בפרט לכבוד הבגדים, שהבגדים שהם על האדם הם צניעות וכבוד, שהאדם מתכסה בהם. ואחשורש היה מוכן למדה זאת ביותר... ולפיכך כאשר בא להראות תפארת גדולת מלכותו, וזהו כבודו, אמרו שלבש

בגדי כהונה, כלומר שהגיע כבודו עד שלבש כבוד אלקי, כי בגדי כהונה כבוד אלקי הם". ובהמשך שם [לאחר ציון 464] כתב: "הכבוד הוא על ידי מלבושי כבוד, כמו שאמר רבי יוחנן 'מימי לא קריתי לבגדי רק מכבדותי' [שבת קיג.]. ולכך אמר שהראה להם בגדי כהונה, שכל כך היה מגיע כבודו, עד שלבש בגדי כהונה, שהוא כבוד אלקי. וכך היה לאחשורש כבוד אלקי, וזהו 'בהראותו עושר וגו' כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו', והוא הכבוד האלקי, וזה שאמרו שלבש בגדי כהונה". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "כי המלך הוא שראוי אל הכבוד, ויש לו בגדי מלכות" [הובא למעלה הערה 408].

(1077) נמצא שמבאר ש"צלצול" הוא דבר קטן מבגדי מלכות. אמנם לשון המדרש [אסת"ר ג, יג] הוא "בקשה לכנוס אפילו בצלצול כזונה", ומה שייך לומר על בגדי מלכות "כזונה". וראה למעלה הערה 1069.

(1078) פירוש - כשם שאין לה להכנס בבגדי מלכות ללא כתר משום שנידונת כהדיוטית מחמת חסרון הכתר, כך אין לה להכנס בכתר ללא בגדי מלכות, משום שתהיה נידונת כהדיוטית מחמת חסרון בגדי מלכות. וראה להלן פ"ו הערה 343.

(1079) כמבואר למעלה [הערה 1075] שהכתר מורה על עצם המלכות, אך אינו כבוד המלכות, כי אין כבוד המלך אלא בבגדיו. אמנם יש להעיר מלשונו בדר"ח פ"ג מט"ז [תיג:], שכתב: "המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט **והכבוד** הזה שיש בראשו, כי אין אחר שולט על ראשו". אמנם לא קשה, כי להדיא הגביל את הכבוד הזה לראשו של המלך, ובעל כרחך איירי בכבוד העולה ממעלת הדבר, שכל מעלה מכבדת את בעליה, אך לא שעצם המעלה הוא כבוד. וראה להלן פ"ו הערה 124.

(1080) לכאורה צריך לומר "לפני הדיוטות".

(1081) כאמור למעלה [הערה 1066] בספר גאולת הגר למוהר"ר אליקים רוטנברג, תלמיד המהר"ל, הביא את דברי המהר"ל הללו, ולאחר שביסס את הדברים [כמובא בהערה 1066] כתב: "אלא שקשה לי לפרש דברי רבותינו שבגמרא ובמדרש כך, שפשט לשונם ודאי משמע ערומה ממש. ועוד, הרי דרשו [מגילה יב:] 'על אשר עשתה ואשר נגזר עליה' [להלן ב, א], כאשר עשתה לבנות ישראל, כן נגזר עליה. כל זה משמע ודאי שערומה ממש צוה שתבא. וכן מפורש לשון המתרגם [בפסוק יא "לאיתאה ית ושתי מלכתא ערטילתא על עיסק דהות מפלחא ית בנתא דישראל ערטילן"]". ונראה ליישב קושיתו ממעשה ושתי עם בנות ישראל, לפי מה שכתב התוספות רא"ש [מגילה יב:], שאף בנות ישראל לא הופשטו לגמרי, וכלשונו: "ומפשיטתן ערומות - לאו דוקא ערומות ממש, אלא מפשיטתן עדיהן שלובשות לכבוד שבת". והפשטת ושתי מבגדי

מלכותה תהיה מקבילה לגמרי להפשטת בנות ישראל מבגדי כבוד שבת. **ועוד יש לומר**, שאע"פ שנגזר על ושתי שתענש כפי מה שעשתה לבנות ישראל, מ"מ הכל נידון בערכין, ואצל אדם רגיל "ערום" הוא ללא בגדים כלל, ואצל מלכה "ערום" הוא ללא בגדי מלכות, כי לכל אחד ואחד יש את הבגדים השייכים אליו. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ג, ז] "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם וגו'", ופירש רש"י שם "אף הסומא יודע כשהוא ערום, אלא מהו 'וידעו כי עירומים הם', מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה". הרי ש"ערום" כלפי אדה"ר הוא ערום מן המצות, כי המצות היו בגדיו. נמצא שלכל אדם יש את הבגדים התואמים לו, וממילא לכל אדם יתפרש "ערום" שהוא מעורטל מהבגדים התואמים לו. ומעין סברה זו כתב בגו"א דברים פכ"ו אות כז [תיח.] שהמקביל לתכריכין למת הוי אכילה ושתיה לחי, כי צרכו של מת הוא תכריכין, וצרכו של חי הוא אכילה ושתיה. וכן מורה לשונו למעלה [לאחר ציון 1076], שכתב "ערומה רק מבגדים שלה, שהם בגדי מלכות". וכן מורה לשונו כאן, שכתב "שלא יהיה עליה בגדי מלכות כמו שראוי למלכה, ודבר זה נקרא 'ערומה' כאשר היא ערומה מן בגדי מלכות".

(1082) "פרוצה היתה" [רש"י שם].

(1083) "ויליף בירושלמי מ'אשר נגזר עליה' [להלן ב, א], וכתיב [דהי"ב כו, כא] 'וישב בית החפשית מצורע כי נגזר מבית ה", מה להלן צרעת, אף כאן צרעת" [רש"י שם]. וכן הוא בתוספות שם. והמהר"ץ חיות כתב שם שלא מצאו בירושלמי. ובסמוך יביא כן בשם הירושלמי [ראה ציון 1093].

(1084) כן הוא בעין יעקב. אך בגמרא איתא "אמאי דלקה ביה כולי האי", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1]. וראה למעלה הערה 1055.

(1085) "שומרי הסוסים" [רש"י שם].

(1086) תרגום: אבא [בלשצר] היה שותה יין כנגד אלף איש ולא היה משתכר. ורש"י כתב שם "כן העיד הכתוב עליו", וכוונתו לספר דניאל ה, א, שנאמר שם "בלשאצר מלכא עבד לחם רב לרברבנוהי אלף ולקבל אלפא חמרא שתה", ופירש רש"י שם "כנגד אלף איש היה שותה יין".

(1087) תרגום: ואותו האיש [אחשורוש] השתטה מיין.

(1088) ולכך לא הסכימה לבוא ערומה מבגדי מלכות, וכפי שביאר למעלה.

(1089) יש להעיר, כי לשיטתו שלא ביקשו שתבוא ערומה לגמרי, אלא שתבוא ללא בגדי מלכות, מדוע שייך כאן זנות. הרי למעלה [לאחר ציון 1071] כתב "לכך מזה המדרש

יש להוכיח שלא היה כוונתו של אחשורוש להביאה ערומה בשביל זנות להסתכל בה, רק היו רוצים שלא יהיו מלבושי מלכות עליה, כי אם יש עליה בגדי מלכות מחלישין מלכות המלך". ויש לומר, שמה שכתב שלא היתה כוונת אחשורוש לזנות זהו רק לגבי מה להביאה ערומה, אך מה שושתי מעיקרא הובאה למשתה בודאי שהיה לשם זנות, וכמו שאמרו בגמרא [מגילה יב:] "בסעודתו של אותו רשע, הללו אומרים מדיות נאות, והללו אומרים פרסיות נאות. אמר להם אחשורוש, כלי שאני משתמש בו אינו לא מדיי ולא פרסי אלא כשדיי, רצונכם לראותה", הרי שלכו"ע הבאת ושתי היתה לשם זנות, וכפי שביאר למעלה מאמר זה [לאחר ציון 940], ורק הבאתה ערומה לא היתה לשם זנות, וכפי שביאר.

(1090) על פי לשון הגמרא [גיטין יג.] "עבדא בהפקירא ניחא ליה, זילא ליה, שכיחא ליה, פריצה ליה". ויסוד גדול מניח כאן, והוא שמי שחפץ בזנות ופריצות, לא ימנע מכך אף אם יש בזה למעט מחשיבתו, כי תאות העריות תתגבר על תאות הכבוד. ויש להביא ראיה לכך מדברי הגמרא [חגיגה טז.] "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורין ויתעטף שחורין, ויעשה מה שלבו חפץ", ופירש רש"י שם "למקום שאין מכירין אותו - אין דעתו גסה עליו, ושמא יקל כח יצרו, וגם אם יחטא אין אדם נותן לב, לפי שאינו חשוב בעיניהם, וכן בלבוש שחורים". הרי שאדם מוכן לגלות למקום שאין מכירין אותו, ולהיות "אינו חשוב בעיניהם", ובלבד שיעלה בידו לבצע את זממו. ואף כאן ושתי מוכנה לבא ללא בגדי מלכותה בשביל למלאות תאוותה. אמנם נראה שאע"פ שאדם לא ימנע מזנות מחמת העדר כבוד, אך עם כל זה הוא ימנע מזנות מחמת בושה וגנאי. וראיה לדבר שאמרו חכמים [קידושין פ:] "מתייחדת אשה אחת עם שני אנשים", ופירש רש"י שם "שהאחד בוש מחבירו". ואפילו במקום שאינו חושש שחבירו יגלה את הדבר, מכל מקום מתבייש הוא לבעול בפניו [דבר הלכה סימן ד הערה ג, על פי רמב"ן ושיטמ"ק בכתובות כז:].

(1091) וכאן היה צורך שיבוא דבר בהרף עין ויגרום לושתי לסרב לבא, ולכך פרחה בה צרעת. וראה הערה הבאה.

(1092) כמו שנאמר [דהי"ב כו, יט] "ויזעף עזיהו ובידו מקטרת להקטיר ובזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו וגו'". ורש"י [במדבר יז, כג] כתב: "ויגמול שקדים - כשהוכר הפרי הוכר שהן שקדים... ולמה שקדים, הוא הפרי הממהר להפריח מכל הפירות. אף המעורר על הכהונה פורענותו ממהרת לבא, כמו שמצינו בעוזיה 'והצרעת זרחה במצחו'". ואמרו חכמים [גיטין נז:] "כל מילי ליחזי איניש בנפשיה, בר משחיטה

ודבר אחר", ופירש רש"י שם "דבר אחר, צרעת ומראות נגעים, מפני שמסוכן לקפוץ עליו". ובח"א שם [ב, קיח:] כתב: "הצרעת היא ממהרת לבא, לפי שהצרעת טומאה רוחנית ביותר, ולכך הוא ממהר להדבק באדם. ועוד ידוע דבר זה בענין עמוק מאוד, איך הצרעת ממהרת לבא, לפי שכחות הטומאה רודפים להדבק באדם, וזה ידוע. ואין כח טומאה יותר רחוק מן האדם מן הצרעת, לפי שהתורה אמרה בזה [ויקרא יג, מו] 'בדד ישב מחוץ למחנה', וזה לא תמצא בכל הטמאים. ולפיכך רודפים לבא להתדבק באדם לפי גודל הרחוק שהם מרוחקים מן האדם. וענין זה נכון מאוד גם כן... והצרעת הוא קל לבא, ודבר זה נרמז שהצרעת נקרא פריחה [ויקרא יג, יב] 'ואם פרוח תפרח', ולשון זה משמע מהירות וקל לבוא כעוף הפורח".

(1093) כן הביאו רש"י ותוספות [מגילה יב:] לימוד זה מהירושלמי [הובא למעלה הערה 1083], והמהר"ץ חיות שם העיר שאינו נמצא בירושלמי שלפנינו.

(1094) הנה לא יפרש "זנב" כפשוטו. וכן הערוך [ערך זנב, ג' (יובא להלן הערה 1117)] והרשב"א כאן [יובא בהערה להלן הערה 1097] לא ביארו כפשוטו. והמהרש"א במגילה יב: הביא את הערוך, ותמה עליו: "ולא ידענא מי הכריחו לפרש כך, ואימא דזנב ממש עשה לה כבהמה". ואולי נמנעו מלומר זנב ממש משום קושית האמרי אמת [בליקוטים, וכן במכתבי תורה, מכתב כ, עמוד לט], שהקשה "ותמוה, [קהלת א, ט] 'אין כל חדש תחת השמש'".

(1095) הוא גבריאל שהוזכר במאמר.

(1096) דוגמה לדבר; נאמר [דברים כה, יח] "אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך", וכתב הראב"ע שם "ויזנב בך - כרת זנבך והם הנחשלים אחריך, שלא היה בם כח ללכת". וכן הוא ברבינו בחיי שם. ורש"י שם כתב "ויזנב בך - מכת זנב, חותך מילות וזורק כלפי מעלה". וביאר שם הרא"ם בזה"ל "כי אבר המילה הוא כמו הזנב, ופירוש 'ויזנב', חתך הזנבות שלכם, פירוש, המילות שלכם". והביאור הוא שהערלה היא תוספת נגררת על האדם, ולכך היא נקראת "זנב". ובגו"א בראשית פמ"א אות מד כתב: "וכבר ידעת כי כל דבר שנברא עם האדם הוא ראוי להתקיים, חוץ מן הערלה, שהרי אמרה תורה [בראשית יז, יא] להסיר אותה". ובח"א לשבת קל. [א, ע:] כתב: "מי שהוא ערל הוא חסר, ונקרא 'ערלה', שכל ערלה תוספות... מצות מילה שהיא חסרת ערלה, היא תקון והשלמה לאדם... ואף על גב שהוא צריך להסיר ולהפריד ממנו הערלה, הסרה הזאת שהיא הסרת התוספות היא הערלה, שהיא כנטול דמי [חולין נח:], לא נקרא הסרה כלל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 89]. ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "מאן דאמר

[שהאשה נבראה] זנב [לאדה"ר (ברכות סא:)], סבירא ליה כי האשה טפילה אצל האדם, ולפיכך כאשר נבראת עם האדם, לא היתה נבראת פרצוף, רק זנב, שהזנב נמשך וטפל אצל הגוף" [הובא למעלה הערה 897].

(1097) מעין זה ביאר הרשב"א בחידושי האגדות למגילה יב: [הובא במנות הלוי כאן (מד:)], וז"ל: "כבר ידעת שכינו הכתובים בכל מקום גם בדברי חכמים ז"ל הראש לכל קצה חשוב שבדבר, והזנב לקצה הגרוע שבו, מפני שהראש האבר הראשון והחשוב שבכל בעלי חיים, והזנב הקצה האחרון שבמיני בעלי הזנב והחלש, ותשמישו מועט. והוא אמרו [דברים כח, מד] 'הוא יהיה לראש ואתה תהיה לזנב', ותרגומו [שם] 'הוא יהא תקיף ואת תהא חלש'... והושאל עוד לכל דבר יולד באדם שאין צורך בו, כיבלות המתגדלות באדם ונעשות כיתרת". וראה להלן הערה 1115.

(1098) יסוד נפוץ בספריו, וכגון, בדר"ח פ"ה מ"כ [תעח:] כתב: "מזהיר האדם בעבודה כנגד ההתחלה שלא יהיה כבד, ויהיה זריז בתחלה. על זה אמר [שם] 'הוי קל כנשר', ובדבר שהוא התחלה שייך קלות, כאשר הוא קל, ואין טבעו מכביד עליו לעמוד ממקומו אשר הוא יושב. וזהו סגולת הנשר, שאין טבעו מכביד עליו, ולכן אמר 'הוי קל כנשר'... והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר... כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר... ואין להם כח המעורר אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם". ובנתיב הזריזות ר"פ ב כתב: "תחלת כל דבר יש אדם שכבידות טבעו כל כך גובר עליו, עד שהוא כמו אבן דומם, ואינו מתעורר על דבר. ולכך אמר תחלה [אבות פ"ה מ"כ] שיהיה 'עז כנמר', דהיינו שיעורר את עצמו לפעול, ולא כמו זה שבשביל כובד טבעו אין מעורר עצמו על דבר". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפח.] כתב: "כי החיה כאשר היא דבר קל בתנועה, וזה מורה על כי הנפש שבו מסולק מן האדמה. כי כל בעל אדמה יש לו כבידות הטבע, ואילו החיה והעוף אין לו כבידות הטבע, כמו שיש לבהמה שיש לה כבידות הטבע". ובנר מצוה [נד:] כתב: "כי מי שאינו עז יש בו כובד הטבע, ומבקש ההנחה, ואינו מבקש התנועה". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, צג:]. ובראשית חכמה פי"א כתב: "הדבר הזה תלוי בהסיר מלבו רוח עצלות ועצבות שהוא כח החיצוני המכביד כל איבריו של אדם, באופן שלא יהיה בו כח לקום ממקומו, לא לקרות ולא לעשות מצוה, כאילו כל אבריו מתים". והמסילת ישרים פ"ו כתב: "הנה אנחנו רואים בעינינו כמה וכמה פעמים, שכבר לבו של האדם יודע חובתו, ונתאמת אצלו מה שראוי לו להצלת נפשו ומה שחובה עליו מצד בוראו, ואף על פי כן יניחהו, לא מחסרון הכרת החובה ההיא ולא לשום טעם אחר, אלא מפני שכבדות העצלה מתגברת עליו. והרי הוא אומר,

אוכל קמעא, או אישן קמעא, או קשה עלי לצאת מביתי, פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה, חמה עזה בעולם, הקרה רבה או הגשמים, וכל שאר האמתלאות והתואנות אשר פי העצלים מלא מהם, ובין כך ובין כך התורה מונחת, והעבודה מבוטלת, והאדם עוזב את בוראו". ושם פ"ז כתב: "אם יתנהג בכבדות בתנועת איבריו, גם תנועת רוחו תשקע ותכבה. וזה דבר שהנסיון יעידהו". ובפחד יצחק בהערה כללית שבפתיחת הספר כתב: "כבר כתב החסיד לוצטו בפרק הזריזות [מסילת ישרים פרקים ו, ז] כי המונע את מהירות התנועה הוא הגסות אשר בעפריות החומריות". וראה בסמוך הערה 1101.

(1099) בפירוש מגילת אסתר המיוחס לרמב"ם כתב כאן: "בא גבריאל ועשה לה זנב במצחה, היינו דבר בולט בפניה". וכן רבינו בחיי בכד הקמח, פורים [עמוד שלג], כתב: "במתניתא תנא בא גבריאל ועשה לה זנב, והוא יתרת בשר בפניה". וכן הוא באלשיך כאן.

(1100) כמבואר למעלה הערה 966. וכן ביאר להלן [ו, יב, וכן ז, ח] על הפסוק "ופני המן חפו". ובדר"ח פ"ג מי"א [רנט:] כתב: "הצלם הוא בפנים". ושם במשנה יד [שלב:] כתב: "כי כאשר יקרה לאדם דבר מה, משתנה לו הזיו של הפנים והאור שלו. וזה פירוש הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', כי דבק בפנים שלו זיו, וניצוץ עליון דבק בו, ודבר זה הוא צלם אלקים". ובהמשך המשנה שם [שמא.] כתב: "עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם ונמצא מה שהוא". ובח"א למכות כג: [ד, ו:] כתב: "כי שם צלם נאמר על הזיו של בעל הצלם, כדכתיב [דניאל ג, יט] 'וצלם אנפוהי אשתנו'. ואין השנוי לדבר הגשמי שבאדם, רק לזיו שהוא האור של הפנים, שהיה משתנה זיו ואור שלו, והזיו והאור מורה על דבר נבדל מן הגשמי". וכן הוא בגבורות ה' ס"פ סז, נצח ישראל פט"ז [שעב:], נתיב הענוה פ"ג [ב, ט.], ח"א לשבת קנא: [א, פ:], ח"א לב"ב נח. [ג, פד:], ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.], שם ק. [ג, רל:], ח"א לע"ז כ: [ד, נא:], ועוד. וראה להלן פ"ה הערה 613, פ"ו הערה 390, פ"ז הערה 136, ופ"ח הערה 8.

(1101) אודות שכבידות הטבע שייכת לגוף, כן כתב בנתיב התורה פי"ז [תרפד.], וז"ל: "כי כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות". ובנתיב הזריזות פ"א כתב: "העצל הוא מי שיש לו כובד הטבע כמו שיש לעצל... כי העצל הכל גוף, כי הנפש בטל אצלו לגמרי". ושם ר"פ ב כתב: "כי העצלה באדם כאשר גופו וטבעו החמרי גוברים על נפשו, ומבטלים פעולת נפשו. ולכך בא החכם הזה להזהיר שיהיה האדם יוצא מכובד ועצלת גופו שגובר עליו". וראה למעלה הערה 1098.

(1102) אודות שצלם אלקים הוא הצורה של האדם, כן כתב בגבורות ה' ס"פ סז, וז"ל: "החומר יש לו בטול אצל יעקב אצל הצורה, ולכך לא יכול לו המלאך חוץ ממקום אחד שהוא הפך הפנים. כמו שהפנים שם הצורה שהוא צלם אלקים עיקר, והחומר בטל אצלו. והירך הוא להפך, שהצורה אינו עיקר לשם, והצורה בטילה אצל החומר... ומה שהירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא, ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי. והירך שהוא בסתר... הרי כי הירך הפך הפנים, שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא. והירך הוא בסתר מקום חושך, וזהו ענין החומר, שאין לו מציאות בפועל, וענינו חושך וסתר ולא אור" [ראה להלן פ"ב הערה 163]. ובגו"א דברים פכ"א אות כ כתב: "אין דבר בעולם שיש לאדם שיתוף עם השם יתברך רק בצורה, שנאמר [בראשית א, כז] 'בצלם אלקים ברא אותו'" [ראה להלן פ"ה הערה 583]. ובבאר הגולה באר החמישי [פד:] כתב: "לפי מדרגת צורתו של אדם, יש לו צורה חשובה מיוחדת שלא נמצא במלאכים, במה שהוא בצלם אלקים, ומצד זה הוא מיוחד נבדל מן המלאכים" [ראה להלן פ"ג הערה 679, פ"ה הערה 612, ופ"ו הערה 401]. **אמנם** בדר"ח פ"ה מ"ב [סג.] כתב: "תמצא באדם הראשון שהיה לו צלם אלקים... ולמטה ממדריגה זאת היא מדריגת הצורה, ואין זה הצלם, רק אמיתת הצורה מה שהאדם בו אדם חי מדבר. ולמטה ממדריגה זאת הוא הגוף מן האדם, אלו הם ג' מדריגות". הרי שחילק בין צלם לבין צורה. ונראה ליישב זאת על פי דבריו בדר"ח פ"ו מי"א [שפט:], בביאור המשנה "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'", וביאר שם ששלש הלשונות "בראתיו יצרתיו עשיתיו" הן כנגד הצלם, הצורה המוטבעת בחומר, והגוף, וכלשונו שם: "כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים, וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלקים עשה את האדם', שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלקי... ולשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה שהוא מלשון צר צורה [ברכות י.], שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא. ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון יצירה. ולכך אצל הבהמה והאדם שייך לשון יצירה; כי ידוע ונגלה שהבהמה והחיות יש להם צורה מוטבעת בחומר, ולכך נאמר אצל זה לשון יצירה [בראשית ב, יט]. וכן האדם יש לו צורה שהיא מוטבעת בחומר, אע"ג שיש לו צורה אלקית נבדלת, מכל מקום יש לו צורה חמרית גם כן אל האדם,

שהיא צורה מוטבעת בחומר, שבשביל אותה צורה כתיב לשון [בראשית ב, ז] 'וייצר אלקים'... ולשון עשיה... אשר לשון זה נאמר על הגוף". הרי שיש שלשה חלקים; צלם, צורה [המוטבעת בחומר], וגוף. וכן כתב בח"א לב"מ פו: [ג, מו:]. הרי שיש צורה נבדלת ואלקית, ויש צורה המוטבעת בחומר. לכך כאשר כתב שהצלם הוא צורה, כוונתו לצורה העליונה יותר. וכאשר כתב שהצלם היא למעלה מהצורה, כוונתו לצורה המוטבעת בחומר. וראה להלן פ"ח הערה 273.

(1103) כן ביאר בנצח ישראל פ"ה את המחלוקת בגמרא [גיטין נו.] אודות גרימת מותה של מרתא בת בייתוס; ללישנא קמא היא מתה מחמת שרפש בהמה דבק ברגלה ["איתיב לה פרתא בכרעא ומתה"]. וללישנא בתרא היא מתה מחמת שמצאה גרגורת של רבי צדוק ["גרוגרת דרבי צדוק אכלה ואיתניסא ומתה"]. וכתב שם לבאר [קה.]: "ועוד יש לפרש, כי להך לישנא שאמר דאותיב לה פרתא בכרעא, מפני שהדבר שהוא פחות, מוכן לקבל קלקול קודם. לכך הגוף שהוא פחות ושפל, דהיינו הרגל, הוא מוכן לקבל קלקול יותר מן הנפש ["כי לחשיבות הנפש אינו מוכן לקבל קלקול" (הוספה בח"א לגיטין שם)]. ולכך אותב לה פרתא דוקא בכרעא, שאין דבר פחות מכרעא. ולהך לישנא דאכלה גרוגרת דרבי צדוק ומתה, סבר הנפש בקלות מקבל קלקול, כי החשוב אינו יכול לסבול, ודבר מועט מפסידו. ודבר זה רמזו חכמים במקום אחר כי החשוב הוא קודם לקבל הפסד". וכן כתב בח"א לגיטין נו. [ב, קד.], וראה להלן פ"ד הערה 88. ולהלן [ד, ד] נאמר "ותתחלחל המלכה", ואמרו בגמרא [מגילה טו.] "מאי 'ותתחלחל', אמר רב, שפירסה נדה. ושמואל אמר, שהוצרכה לנקביה". ושם [לאחר ציון 82] ביאר מחלוקתם בזה"ל: "כי כאשר שמעה אסתר השמועה הזאת, נבהלה, והיה דבר זה פועל שנוי באסתר. למאן דאמר כי פרסה נדה, כבר אמרנו למעלה כי הדם הוא מן הנפש, ורצה לומר דבהלה היה שנוי בכוחות נפשה. ומאן דאמר שנצרכה לצרכיה, סבר כי היה הבהלה פועל שנוי בגוף שלה, וצרכיה שייכים לגוף יותר. ומחלוקתם איזה יותר קודם לקבל שנוי, אם הנפש או הגוף, ולכל אחד יש טעם וסברא. ודבר זה בארנו למעלה גם כן אצל מה שפרחה בה צרעת, והוא דומה לזה".

(1104) לעומת הנפש, וכמבואר בהערה הקודמת. ובגבורת ה' פמ"ה [קעד:] כתב: "כי הגוף הוא בצד ימינו של הקב"ה, ואם לא כן לא היה קיום לגוף לשפלותו, אבל יש לו קיום על ידי חסד, שנאמר [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'. והפך זה הנפש, הוא בשמאלו של הקב"ה... והטעם מבואר, כי הנפש לפי מעלתה יכולה לעמוד בדין ובמשפט, שהוא

גם כן ביד שמאל". וכן כתב בח"א לסנהדרין מט. [ג, קסב.]: "הגוף הוא פחות ושפל... הגוף אצל הנפש כמו ערך אשה לאיש... כי האשה והאיש, והגוף והנפש, ערך אחד".

(1105) כמבואר למעלה הערות 1096, 1097. ואודות שאין לזנב חיות, הנה נראה להביא לכך דמות ראיה ממה שנאמר [דברים כה, יח] "אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך וגו'", ותיבת "ויזנב" פירושה הריגה ומיתה, וכמו שתרגם אונקלוס שם "וקטל בך". וכן הרד"ק בספר השרשים שורש זנב כתב: "'ויזנב בך', כלומר שהרג האחרונים". וכן נאמר [יהושע י, יט] "ואתם אל תעמדו רדפו אחרי אויביכם וזנבתם אותם", ופירש הרד"ק שם "תכריתו זנבם". ואם תיבת "זנב" מורה על המיתה, בהכרח שאין חיות בזנב [וראה אודות זנב לטאה באהלות פ"א מ"ו, שהפירכוס שלה אינו מורה על חיות כלל, וכמבואר בב"ב קמב:].

(1106) כמבואר למעלה הערה 1098.

(1107) דבשלמא אי איירי בזנב ממש, ניחא, שהתביישה לבוא עם זנב. אך הואיל וביאר שלא איירי בזנב ממש, אלא בכבידות הגוף, כיצד יוסבר שמחמת הרגשת כבידות מיאנה לבקשת המלך שתבוא.

(1108) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 895] אודות שושתי עשתה גם כן סעודה חשובה, וכלשונו: "ואין דבר הזה ראוי לאשה, כי כל אשה ראוי שתהיה נגררת אחר המלך בעלה, והמלך אחשורש עשה סעודה זאת בשביל להראות תפארתו [למעלה פסוק ד], לא היה למלכה זאת להראות חשיבות מיוחד בפני עצמה, רק ראוי שתהיה טפל אצל חשיבות המלך, ואליו בלבד ראוי החשיבות. [ו]דבר זה היה גורם שתמרוד במלך, ודבר זה התחלה אל הריגתה, בשביל שלא היתה נגררת אחר המלך... כי בעיקר הסעודה היתה חלוקה מן בעלה, כי לא היתה נמשכת אחר בעלה, הוא אחשורוש, בענין הסעודה כלל, לכך הגיע לזה שמרדה בו לגמרי".

(1109) "מכדי פריצתא הואי, דאמר מר שניהן לדבר עבירה נתכוונו, מאי טעמא לא אתאי" [מגילה יב:].

(1110) נמצא שכבידות הטבע ביטלה את פריצותה, וממילא נשארה במצבה הקודם, ולכך לא באה מחמת שלא נמשכה אחר בעלה המלך. ומבואר מדבריו שתאות המנוחה של מי שיש לו כבידות הטבע מבטלת את תאות העריות. וכן נאמר [משלי יג, ד] "מתאוה ואין נפשו עצל", וביאר הגר"א שם "מתאוה ואין נפשו - כלומר שהעצל מתאוה אבל אין ממש בתאותו, כי לא ישוב אפילו חפצו ורצונו". והמלבי"ם כתב שם "הנה העצל שאינו רוצה לעמול במלאכה, בל תאמר שאין לו תאוה, כי באמת נפשו מתאוה יותר

מכל אדם, כי התאוה תגבר יותר במי שאין לו דרך למלאת תאותו. רק שידיו ורגליו ואבריו בלתי שומעים לנפשו למלאת רצונה, באופן שאיבריו בלתי מסכימים עם נפשו המתאוה, מפני שרוצים בבטלה". וכן כתב הגר"א במשלי כא, כו שהעצל "כל ימיו הוא מתאוה ואינו עושה כלום".

(1111) אמרו חכמים [ע"ז כ:] "הרוצה שלא יסריח מתו יהפכנו על פניו", ובח"א שם [ד, נא:] כתב: "הרוצה שלא יסריח מתו ולא יקבל הפסד לגמרי, יהפך אותו על פניו, שלא יהיה נמשך מן הפנים הסרחון אל שאר הגוף. וכאשר הסרחון בא מכח פניו, אם מונח המת על פניו אין הסרחון בא לשאר הגוף. וכאשר אינו מונח על פניו, יורד לשאר הגוף, וכל זה כי הפנים וצלם של אדם מקבל תחלה השנוי, כי מוכן הצלם לקבל".

(1112) כי שיראין הם בגדים יקרים, ובגדי קנבוס הם בגדים זולים [רש"י סוף כתובות ח:]. ובגד אחד של שיראין שוה לשני בגדים של צמר וקנבוס [רש"י ב"מ קיג:].

(1113) דוגמה לדבר; נאמר [ויקרא יח, כח] "ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם", ופירש רש"י שם "ולא תקיא הארץ אתכם - משל לבן מלך שהאכילוהו דבר מאוס, שאין עומד במעיו, אלא מקיאו. כך ארץ ישראל אינה מקיימת עוברי עבירה". אך מי שאינו בן מלך אינו מקיא כל כך מהר את המאכל המאוס. הרי ש"כל דבר שהוא דק וזך, כאשר בא עליו שינוי מה מתקלקל מיד" [לשונו כאן].

(1114) ואם תאמר, בגדי שיראין וקנבוס יוכיחו "שכל דבר שהוא דק וזך, כאשר בא עליו שינוי מה מתקלקל מיד" [לשונו למעלה], כי כו"ע מודו ש"שיראין ממהר לקבל קלקול מבגדי קנבוס" [לשונו למעלה], ומה שייך לחלוק בדבר זה. ויש לומר, שאמנם כו"ע מודו שבגדי שיראין רגישים ועדינים יותר [ולכך הם מתקלקלים יותר], מ"מ קלקולם נובע מפאת חשיבותם. לעומת זאת בגדי קנבוס, שאינם מתקלקלים כל כך, אך זה גופא נובע מפחיתותם וחסרונם, שאינם חשובים כל כך. ולכך פליגי מי יותר **ראוי** לקבל קלקול; החשוב והעדין, או הפחות והגס. ולהלן פ"ד [לאחר ציון 88] הזכיר את דבריו כאן בקצרה.

(1115) לכך הפנים מורים על חשיבות, והזנב מורה על פחיתות, כי הפנים הם בתחילה והזנב הוא בסוף, וכמו שביאר הרשב"א [הובא למעלה בהערה 1097]. ועל כך נאמר [דברים כח, יג] "ונתנך ה' לראש ולא לזנב והיית רק למעלה ולא תהיה למטה וגו'".

(1116) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [כתובות ה:] "אל ישמיע אדם לאזניו דברים בטלים, מפני שהן נכוות תחלה לאיברים", ובנתיב השתיקה ספ"א כתב לבאר: "כי האוזן שהוא כמו פתח לבית, הוא נחשב צורת האדם. ולכך החרש שהוא חסר שמיעה, אינו נחשב

אדם, ופטור מכל המצות [גיטין כג.]. וזה מפני כי הוא נחשב כמו כלי שאין לו בית קבול, שאינו נחשב כלי כלל, ולכך האוזן עושה אותו אדם לגמרי. ודע כי הצורה היא יותר מוכן לקבל קלקול מכל שאר איברים, כי הצורה ראוי אליה השלימות לגמרי, וכאשר יש כאן חסרון מה, מוכן לקבל קלקול. ודבר זה גלו אותו החכמים בפרק הרואה [ברכות סא.] שאמרו שם, 'אחור וקדם צרתני' [תהלים קלט, ה], אחור למעשה בראשית, וקדם לפורעניות, שנאמר [בראשית ז, כג] 'וימח את כל היקום מן האדם עד בהמה', אדם ברישא והדר בהמה. ודבר זה בארנו במקומו כי האדם צורה לעולם כמו שידוע, ולכך הפורעניות שבא לעולם מתחיל בדבר שהיא צורה. וכן הדבר שהוא צורה הוא ראשון לקבל קלקול. ולכך אמרו שהאוזן נכוה תחלה לאיברים, שהאוזן שהוא כמו צורה נכוה תחלה, אפילו על ידי דבר קטן ועבירה קטנה מוכן האוזן לקלקול. אף כי דברים בטלים אינו דבר גדול, רק בשביל כי האוזן הוא צורת האדם, שאף זה נחשב קלקול אל הצורה. ולכך אל ישמיע אל האוזן דברים בטלים". וזהו דיוק לשונו כאן שההתחלה מקבלת הקלקול.

(1117) כן ביאר הערוך [ערך זנב, ג'], וז"ל: "בא גבריאל ועשה לה זנב, פירוש, כל דבר שהוא יתר, שאינו כמדת חבירו, משתנה כמות שהוא ממה שהעולם נוהג, קרוי 'זנב'... כי בודאי הדבר מתברר כי לא אמר זנב ממש".

(1118) פסוק יא [לאחר ציון 1027].

(1119) לאו דוקא בת נבוכדנצר, אלא בת בנו, וכמו שאמרו בגמרא [מגילה י:] "ושתי הרשעה בת בנו של נבוכדנצר הרשע" [ראה למעלה בפתיחה הערה 61, ובפרק זה הערות 907, 1025].

(1120) לשונו למעלה [לאחר ציון 1027]: "ואחר כך כתיב 'ותמאן המלכה ושתי', כלומר שהיא אמרה שהיתה כל ימיה מלכה, ולא קבלה מאחשורוש המלכות. ולכך כתיב 'המלכה ושתי', כי אמרה שהיא חשובה כמו המלך, ולכך אין לה לבא אליו כמו שאמר המלך... שאמרה כי היא מלכה בלא אחשורוש, והיה אדרבה, מצד המלך היא כמו הדיוט. כי אמרה כי אחשורוש אף על גב שעתה מלך, מכל מקום הדיוט הוא, ומלך מעצמו. אבל ושתי בת מלכים היא בעצמה, ולפיכך מלכה היא בעצמה, ומצד אחשורוש יש כמו צד שהוא הדיוטות".

(1121) "אף גם זאת" - על אחת כמה וכמה.

(1122) כן ביאר כאן האור החיים בספרו ראשון לציון למגילת אסתר, וז"ל: '"ותמאן המלכה כו". קשה, למה הוצרך לומר 'אשר ביד הסריסים', היה די לומר 'ותמאן לבוא

בדבר המלך". ועוד, באמת צריך לדעת למה מיאנה ושתי לבא, כי לא מדת חסידות היתה בה. וחז"ל [מגילה יב:] אמרו מה שאמרו. והנראה דהכתוב בא לתת טעם למיאון ושתי, והוא כאשר שלח אחשורוש אחריה היה השליחות על זה האופן שאמרו לושתי כה אמר המלך תבוא בכתר מלכות להראות העמים והשרים את יפיה. לזה הקפידה כי אין כבודה שתלך כדי שיראו פחותים מערכה, שהם העמים והשרים, את יפיה. הן אמת אם היה אחשורוש שולח אחריה סתם, וממילא היו העמים והשרים רואים, לא היתה מקפדת, כי אין כאן ביזוי, כי הליכתה היא לכבוד המלך. מה שאין כן עתה ששלח אחריה בפירוש שתבוא המלכה להראות יפיה לעמים ולשרים, אין לה חרפה גדולה מזו. וזה אומרו 'ותמאן המלכה לבוא בדבר המלך אשר ביד הסריסים', רצה לומר להיות אותו דבר השליחות להראות יפיה היה ביד הסריסים, לא היה כמוס עמו כמו שכתבתי, שמזה הקפידה ותמאן לבוא". וכן ביאר יוסף לקח כאן, וז"ל: "שמיאנה לבא לסבת דבר המלך אל הסריסים ביחוד שהיא תבוא להראות יפיה. שאילו היה קורא אותה המלך לבוא לפניו מבלתי הודיעה שלהראות יפיה היא באה, לא היתה ממאנת ומסרבת לבוא".

(1123) עומד על ששלוחי המלך היו המשרתים, ולא אחד משרי המלך.

(1124) והטעם לכך הוא שברור לכל שושתי לא תרצה לבא מעצמה לדבר שהוא השפלה בשבילה.

(1125) אודות ששבעת המשרתים הם "כח המלך", כן ביאר למעלה בפסוק י [לפני ציון 987] ששבעת המשרתים האלו הם כנגד שבעת כוכבי הלכת, כי מלכותא דארעא כמלכותא דרקיעא, והם עושים שליחותו של המלך.

(1126) פירוש - אין לומר שהמשרתים נצטוו להביא את ושתי בעל כרחה, שא"כ כיצד לבסוף אכן ושתי מיאנה להם, דמדוע המשרתים לא נטלוה בעל כרחה. וכן כתב להלן [פסוק יז (לפני ציון 1340)]: "כי אי אפשר שיהיו מביאין אותה לגמרי, רק שהיא באה גם כן" [ראה שם הערה 1342]. אלא בהכרח שהמשרתים הודיעו לה שהמלך דורש ממנה שתבוא, ואין הדבר נתון כלל לשיקול דעתה, ועם כל זה ושתי לא באה, וזהו מרידה כנגד המלך [כמבואר למעלה הערה 899]. **ודע**, שכאן לא ביאר סיפא דפסוקנו ["ויקצוף המלך מאוד וחמתו בערה בו"], אלא עובר לפסוקים הבאים [יג-טז], ורק לפני פסוק יז יחזור לבאר סיפא דפסוקנו. והשארנו את הדבר כמות שהוא, כי בביאור סיפא דפסוקנו כתב "שכבר בארנו כי דבר זה היה התחלת הצלת ישראל", וכוונתו לדברים שכתב בפסוקים יד, וטז. הרי שגילה דעתו שביאור סיפא דפסוקנו הוא לאחר דבריו בפסוק טז, ולא שיש טעות בסדר הדברים. וראה להלן הערות 1308, 1314.

פסוק יג

(1127) בביאור "יודעי העיתים".

(1128) פירוש - אף שיתכן שמצד הדין אין להעניש את הנידון, אך לפעמים משום צורך השעה יש להעניש את הנידון. וכמו שאמרו חכמים [סנהדרין מו.] "תניא רבי אליעזר בן יעקב אומר, שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה ["שבית דין מותרין להיות מכין מלקות ועונשין עונש של מיתה שלא מן התורה" (רש"י שם)... אלא כדי לעשות סייג לתורה ["מפני צורך השעה" (רש"י שם)]. ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים, והביאוהו לבית דין וסקלוהו, לא מפני שראוי לכך ["דשבות בעלמא הוא מדרבנן" (רש"י שם)], אלא שהשעה צריכה לכך ["מפני שהיו פרוצים בעבירות, שהיו רואין לוחצן של ישראל שהיונים הם גוזרים עליהם גזירות, והיו מצות בזויות בעיניהם" (רש"י שם)]. שוב מעשה באדם אחד שהטיח את אשתו ["בא עליה" (רש"י שם)] תחת התאנה ["מקום גלוי" (רש"י שם)], והביאוהו לבית דין והלקוהו, לא מפני שראוי לכך, אלא שהשעה צריכה לכך". ומעין כן ביאר הגר"א, ויובא בהערה 1130. וכן ביאר המנות הלוי [מח.] בשם הה"ר מאיר בן יצחק עראמה, והוא הביא הגמרא הנ"ל מסנהדרין.

(1129) מפאת הזמן והשעה.

(1130) הנה בעוד שהמהר"ל מבאר שנתייעץ עם "יודעי העיתים" לברר האם יש להחמיר משום הוראת שעה, הרי הגר"א כאן ביאר להיפך, שנתייעץ עם "יודעי העיתים" לברר האם יש להקל משום הוראת שעה, וכלשונו: "פירוש, שיש שני בתי דינים; אחת, פוסקת על פי שורת הדין. ואחת, בדבר הוראת שעה, שצריך להקל לפעמים המשפט ולא לפי הדין, כמו למלך או לאדם גדול, ואף שהדין נותן כך, אבל לפי שהם חסים על כבודו, מקילים המה לו. והנה אחשורוש היתה לו צרתו כפולה, שלא היה יודע מה לעשות; שרצונו היה להציל אותה, מפני שהיא מיוחסת גדולה. וגם יפיפיה שלא היה כמותה בעולם, כמו שאמרו חז"ל [מגילה טו.]. אך שהוא לא היה יכול להציל אותה, מפני שהיה מתייירא מן העם שלא ימרדו בו. לכך שאל 'לחכמים יודעי העתים', פירוש שיודעין כל עת ועת שעת הוא להקל". וביוסף לקח כאן ביאר שנתייעץ ב"יודעי העיתים" הן לקולא [כגר"א] והן לחומרא [כמהר"ל].

(1131) פירוש - הם יודעים איך דנו בזה בזמנים הקודמים. וכן כתב הרס"ג כאן "יודעי העיתים - יודעי דברי הימים". וכן הראב"ע כאן [נוסח א] כתב: "יודעי העיתים... העיתים שעברו על המלכים הקדמונים".

(1132) בא לבאר הכפילות של "חכמים יודעי העיתים", שהם גם חכמים וגם יודעי העיתים.

(1133) בבחינת "אין חכם כבעל הנסיון" [עקידה שער יד].

(1134) לפי פשוטו. ובהמשך יביא דברי המדרש ש"יודעי העיתים" הם חכמי ישראל.

(1135) כי יש למלך לשפוט בעצמו, וכמו שנאמר [משלי כט, ד] "מלך במשפט יעמיד ארץ". וכן נאמר [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". ושלמה המלך ביקש בתחילת מלכותו [מ"א ג, ט] "ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך להבין בין טוב לרע כי מי יוכל לשפוט את עמך הכבד הזה". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "ויש לפרש כי הכסא שייך בו משפט, ודבר זה ידוע כי אין דבר מתיחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא היה מכריז [דברים טז, יט] 'לא תטה משפט' [דב"ר ה, ו], אם ירצה לשבת על הכסא, ויהיה כסא שלו כסא קיים... כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'... מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות, כי זהו מלכותו". וכן הוא בגבורות ה' ס"פ כט, תפארת ישראל פמ"ו [תשיג:], נצח ישראל פ"מ [תשח:], ודרשת שבת תשובה [עב:]. וראה גו"א בראשית פי"ד הערה 26 [הובא למעלה הערה 356].

(1136) כי "אין אדם רואה חובה עצמו" [שבת קיט.], ו"אין אדם רואה מומין לעצמו" [בכורות לח:], ו"אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע" [יבמות כה:]. לכך אם ישפוט את עצמו עלול להיות עיוות הדין.

(1137) פירוש - דת נימוסית היא הנהגת הכלל כדי לקיים את קבוץ המדינה, וכמו שכתב להלן [ג, ח (לאחר ציון 399)], וז"ל: "'ודתיהם שונות מכל עם' [שם]... שיש להם חקים אשר אין טעם והבנה להם, כמו כל החקים שבתורה, ואינם כמו דת נימוסית אשר הוא תקון המלך כדי לקיים קבוץ המדינה, ותקון זה אינם עושים. ולכך אמר [שם] 'ולמלך אין שוה להניחם', כי המלך הוא תקון העם, והם אינם נמשכים אחר התקון הזה, הוא דת המלך בנימוסין שסדר המלך, והוא תקון המדינה אבל אלו אין להן תקון, רק מקולקלים... כי 'דתיהם שונות מכל עם', ואין להם דת נמוסית שהוא תקון המדינה". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קמג:] כתב: "יש הנהגה בלתי טבעית, והיא הנהגה האנושית, אשר מתחדש מן הבחירה, ועל ידי זה הנהגה הנימוסית, שהוא על ידי המלכות מה שירצה ומה שלא ירצה, וגוזר גזירתו על האדם, והוא הנהגת הנימוס". ואמרו חכמים [שבת לג:] על הפסוק "ויחן את פני העיר" [בראשית לג, יח], "מטבע תיקן להם". ובח"א שם [א, כח.] כתב: "המטבע אינו דבר טבעי רק הוא דבר נמוס המדינה, ודבר כזה שייך לחכם

לתקן, כלומר דברים נמוסים כמו מטבע, שאין מטבע דבר טבעי. ואין הכונה פה על דבר מטבע בלבד, רק כמו מטבע ודברים כיוצא בו, שהם ענינים נמוסים שהם תקון המדינה, והוא נקרא 'דת נמוסית', דברים אלו היה מתקן... מטבע הוא דבר נמוסי לגמרי, שהרי אין הכסף יותר חשוב בשביל הצורה שעליו, אלא שכך הסכימו שצורה זאת תהיה עובר לסוחר, ולא צורה אחרת. ולפיכך המטבע הוא דבר הסכמי, וזה וכיוצא בזה היה מתקן". וראה למעלה [פסוק ח] בביאור "והשתיה כדת אין אונס", ושם הערות 742, 744, והערה הבאה, להלן פ"ג הערות 401, 493, ופ"ה הערה 418.

(1138) ולא רק משום שהוא דבר הסכמי. דוגמה להבדל בין "דת" ודין" נמצא בבאר הגולה באר הראשון [פא.], שכתב: "דברי חכמים מיישרין את האדם לדרך השווי, ובו החיים. ואף כי דת הנימוסית שהניחו בני אדם לקיים קבוץ בני אדם יחד, גם היא מיישרת את בני אדם, שאין איש את רעהו חיים בלעהו, ויש לחשוב כי דברי חכמים הם גם כן כך, שאינם רק כמו דת הנמוסית כדי לקיים הקבוץ של בני אדם בלבד, ואפשר שיהיה מתקן הקבוץ באופן אחר... כלומר שלא תאמר שאין דברי תורה מוכרחים להיות באופן זה דוקא, והם כמו דת הנימוסית שאינו לפי השכל רק לשמור הקבוץ, ואפשר שיהיה באופן אחר גם כן ויהיו שומרים הקבוץ גם כן, ואם כן יהיו דברי חכמים מטולטלים ממקום למקום, כאשר אפשר לשנותן לענין אחר ויהיו גם כן טובים לאדם. ועל זה אמר כי דברי תורה הם כמסמרות נטועים [קהלת יב, יא], שהמסמר תקוע במקומו בחוזק, כך הם דברי תורה. שמפני שהם לפי השכל, והשכל מחייב אותם, הם חזקים, ואין מזיז אותם ממקומם". ושם בבאר השני [קפב.] כתב: "בפרק ב' דבבא מציעא [כא.] אמרו שם שאין צריך להחזיר האבידה אחר יאוש בעלים. ודבר זה נראה לבני אדם רחוק שיקח אדם את שאינו שלו, והוא לא עמל ולא טרח, ויחמוד ממון אחר. ודבר זה אינו לפי דת הנימוסית, כי דת הנימוסית מחייב להחזיר האבידה אף אחר יאוש בעל האבידה מן האבידה. וסבה זאת, כי דת הנימוסית מחייב דבר מה שראוי לעשות לפי תקון העולם, אף כי אין השכל מחייב דבר ההוא, רק שכך הוא תקון העולם. ולפיכך דת הנימוסית יש בה לפעמים חומר בדבר מה, אף כי לפי השכל והמשפט הישר לא היה צריך לעשות. ולפעמים דת הנימוסית מקילה ביותר, כאשר הדבר ההוא אינו צריך לעשות לפי תיקון העולם, אף כי אינו ראוי לפי השכל, רק לפי דת הנימוסית... [אך] דברי חכמים על פי התורה, שכל דברי תורה משוערים בשכל, וכאשר כראוי לפי השכל כך ראוי לעשות. וכמו שאמרה תורה [דברים ד, ו] 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וגו'", ואינו דת

נימוסית, כי דת נימוסית מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה היא שכלית לגמרי, ואין התורה פונה אל הסברא". וראה להלן פ"ג הערות 401, 403.

(1139) פירוש - מה שעשה לעצמו, ולא לזולתו.

(1140) כפי שכתב בתפארת ישראל פנ"ד [תתמג.]: "כשם שראוי שיהיה האדם שלם בעצמו, כן ראוי שיהיה שלם עם זולתו". ו"דת" נאמר על מה שעשה לעצמו, ו"דין" נאמר על מה שעשה לזולתו. וכן ושתי נידונת כאן מצד עצמה [שלא קבלה עליה מלכות בעלה], ומצד מה שפגעה במלך לפני עם ועדה. ובדר"ח פ"א מ"ב [קסט.] כתב: "ומה שהאדם הוא טוב, עד שאומרים עליו כמה בריאה זו טובה, היינו כשהוא טוב בעצמו. ורוצה לומר, בצד בחינת עצמו יש בו הטוב, וזהו בחינה אחת, שאומרים עליו הבריאה הזאת יש לה מעלה, והיא טובה מצד עצמה. הבחינה השנית, שראוי שיהיה טוב לשמים, הוא השם יתברך, אשר ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו. הג', שראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו. וצריך שיהיה האדם טוב בכל מיני בחינות אשר יבחן האדם; אם בערך עצמו צריך שיהיה טוב... ואם בערך העלה שהוא נמצא ממנו, צריך שיהיה האדם טוב. ואם בערך זולתו מבני אדם. כלל הדבר, צריך שיהיה טוב כאשר יבחן בכל החלקים, כי אין זה כזה" [ראה להלן פ"ח הערה 115]. ואודות ש"דין" הוא בהתדיינות בין אדם לחבירו, צרף לכאן דברי המכילתא [שמות כא, א], שאמרו "מה ראו דינין לקדום לכל מצות שבתורה, שכשהדין בין אדם לחברו, תחרות ביניהם. נפסק הדין, נעשה שלום ביניהם".

(1141) בגמרא שלפנינו לא הובאו המלים "כדת מה לעשות", אך הובאו בעין יעקב, וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב, ודרכו להביא כגירסת העין יעקב, וראה הערה 1.

(1142) פירוש - אחשורוש ביקש מרבנן שידונו לפניו את דינה של ושתי.

(1143) פירוש - רבנן אמרו בינם לבין עצמם מה עלינו לעשות.

(1144) תרגום: אם נאמר שתיהרג, למחר כשיפוג יינו יזכור הדבר, ויתבע אותה [את מות ושתי] מאתנו.

(1145) תרגום: אם נאמר לו לעזבה לנפשה, עכשיו יאמר שלא אכפת לנו בזילות עצמו ומלכותו.

(1146) תרגום: לך אל עמון ומואב שיושבים על מקומם כיין היושב על שמריו שלא פג טעמו.

(1147) "פסוק זה על קרבנות נאמר - 'והקרוב אליו' לשון הקרבת קרבן, מלאכי השרת הזכירו לפני הקב"ה את הקרבנות שהקריבו ישראל לפניו לעשות להם נקמה בושתי, ותבא אסתר ותמלוך תחתיה" [רש"י שם].

(1148) "שתר - שתי תורים" [רש"י שם].

(1149) "מרס - שמירסו את הדם, שלא יקרש ושוב לא יהא ראוי לזריקה" [רש"י שם].

(1150) "מרסנא - מירסו במנחות לבוללן, 'ממרס' לשון מגיס" [רש"י שם].

(1151) "עומד להיות תלוי" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 1257 שהמהר"ל לומד שהוא מוכן לפורענות ושתי.

(1152) "שהרי מנה אותו הכתוב לבסוף, אלמא גרוע הוא מכולן, והוא קפץ בראש" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 1232.

(1153) מכנה הגמרא בשם "מדרש", וכן כתב כמה פעמים בספריו [תפארת ישראל פ"ל הערה 5, נר מצוה ח"ב הערות 153, 321, וגבורות ה' פמ"ז (קפז:), ועוד]. וכן הוא להלן פ"ה הערה 62, ופ"ז הערה 42.

(1154) כן ביאר בכמה מקומות שמחמת כן יש לדרוש את השמות. וכגון, נאמר [שמות ו, כה] "ואלעזר לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה וגו'", ופירש רש"י שם "מבנות פוטיאל מזרע יתרו שפטם עגלים לעבודה זרה". ובגו"א שם אות לד כתב: "מפני שקשה דלמה לי למכתב 'מבנות פוטיאל', דלא ידעינן בכל התורה שמו של פוטיאל מי הוא, ומה הוא ייחוס שלו שנכתב 'מבנות פוטיאל'... לכתוב 'מבנות פוטיאל' דלא כתב בשום מקום, קשיא למה נכתב... כיון דלא ידעינן בשום מקום שם אביה בשאר דוכתיה, לפיכך צריך למדרש [ב"ב קט:] 'מבנות פוטיאל' מזרע יתרו שפיטם". וכן כתב הרא"ם שם "ואם פוטיאל הוא שם אדם, לא הודיענו בזה כלום, כי לא נזכר בשום מקום". ולהלן [ד, ה (לאחר ציון 121)] כתב: "ומדקדק בגמרא [מגילה טו.] שהיה דניאל, דאם לא כן לא הוה ליה למימר [שם] 'ותקרא להתך', דלא ידעינן מי התך זה, שהרי לא נזכר בשום מקום. אלא בודאי יש פירוש למלת 'התך' כמו שאמר". ובנתיב הענוה רפ"ז כתב: "והשם הזה 'ממגדל גדר' [תענית כ.] לא מצינו בשום מקום, ומה בא לאשמועינן בזה שבא ממגדל גדר. בודאי אם היה המקום הזה מיוחד בתורה יותר מן שאר מקום, יש לומר דבשביל כך זכר המקום. אבל לא מצאנו זה במקום אחר". ובח"א לסוטה לד: [ב, סט.] את דברי הגמרא שם שדרשו את השמות [במדבר יג, כב] "וְשָׁם אחימן ששי ותלמי ילידי הענק וגו'", וכלשונו: "מדכתיב 'וְשָׁם אחימן וגו'", כאילו ידוע מי הם, ולא נזכרו בשום מקום. והוי ליה למכתב 'ושם ילידי הענק אחימן ששי ותלמי', ואי כתב הכי הוי פירושו

שהכתוב בא להודיע לך כי היה שם ילידי הענק, ואגב זה מזכיר הכתוב שמותם. אבל עתה מזכיר אותם בשמותם, ולא נזכרו בשום מקום, ולפיכך אמר כי השם מורה על עצמם". וראה גו"א בראשית פל"ו אות י. וכל זה מבוסס על הכלל ש"לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש" [רש"י בראשית י, כה].

(1155) ובשלמא השמות שהוזכרו בפסוק י ["ביום השביעי כטוב לב המלך ביין אמר למהומן בזתא חרבונא בגתא ואבגתא זתר וכרכס שבעת הסריסים וגו'"] לא קשה, כי השמות האלו מורים על רעה, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 995, ולאחר ציון 1006]. אך מאי טעמא הוזכרו השמות שבפסוקנו, הרי אינם מורים על רעה, ואינם ידועים משום מקום אחר.

(1156) לשון רבי אליעזר מגרמייזא [בעל הרוקח, בפירושו על המגילה (עמוד 62)]: "'והקרב אליו' חסר כתיב, לכך דרשו רז"ל על הקרבנות", והובא במנות הלוי [נא.]. וכן נמצא בפירוש בעלי התוספות לפסוקנו [הוצאת גליס]. אמנם המהר"ל מוסיף שחסרון הוי"ו מורה "שהם חסירים קרבנות הנרמזים כאן". וכן נאמר [בראשית כג, טז] "וישקול אברהם לעפרן", ופירש רש"י שם "לעפרן - חסר וי"ו, לפי שאמר הרבה ואפילו מעט לא עשה". ובגו"א שם אות כא כתב: "לפיכך כתב חסר, שיורה על שהוא חסר, והוא רע עין". וכן כתב להלן [ב, ב] ש"טובות מראה" נכתב בכתיב מלא, להורות "שהם טובות לגמרי" [לשונו שם], לעומת "טובת מראה" [שם פסוק ג], "שאינם טובת מאוד" [לשונו שם], וראה למעלה הערה 579, להלן פ"ב הערה 26, ופ"ט הערה 214.

(1157) שהרי הריגתה של ושתי היא התחלת גאולת ישראל, שבכך יתאפשר שאסתר תבוא במקומה, וכמו שכתב בהמשך פסוק זה [לאחר ציון 1193] "שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים". וראה להלן ציונים 1194, 1299, 1314, 1390, 1408. ויש להעיר, כי להלן פ"ו [לאחר ציון 192] כתב לא כן, וכלשונו: "אותם שגזרו להמית את ושתי, אף על גב שלא היה זה גאולה כלל". וראה שם הערה 193 בביאור הדבר.

(1158) מצד שחכמי האומות שייכים לאומות, והאומות מתנגדות לישראל [מבואר להלן לאחר ציון 1186, שהזכיר שם רק את האומות, ולא את חכמי האומות]. ואודות התנגדות האומות לישראל, הנה זה יסוד נפוץ ביותר בספריו, ורבים הם ואי אפשר למנותם. ומכל מקום יובאו כאן מעט מזעיר מהם. וכגון, בנצח ישראל ר"פ נה כתב: "מן הדברים אשר בארנו לך בחבור הזה, כי היה בעולם הזה התנגדות לישראל, מצד אשר העולם הוא

חלק האומות". ושם פ"ס [תתקכד.], וז"ל: "כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא 'ראשית גוים'. כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 185] כתב: "וזה כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש, כי אלו שנים הם יוצאים אל הקצה, זה בחמימות וזה בקרירות, ולכך הם הפכים. ואלו שני קצוות הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי, כי ישראל נקראו 'ישורון', כי היושר בהם בעצמם. ומפני שהאומות הם יוצאים אל הקצה, הם רוצים לאבד את ישראל אשר אינם יוצאים אל הקצה". ולהלן [אסתר ח, ט] כתב: "כי עמלק הוא ראש לשבעים אומות אשר הם מתנגדים אל ישראל, וכדכתיב 'ראשית גוים עמלק', ושבעים אומות בודאי הם הפך לישראל... שכל כך הם רחוקים זרע עמלק, שהם ראשית הגוים, מן ישראל" [ראה למעלה בהקדמה הערה 91, ובפתיחה הערה 229]. **ובגבורות ה'** פס"ד [רחצ.] כתב: "'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם' [תהלים קיח, י-יב]. זכר ג' פעמים 'סבבוני' כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; האחד, מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים מתנגדים זה אל זה, וזה אף באומות עולם עצמם. ולפיכך אמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד. ושאר האומות, אף על גב שיש חילוק ביניהם מפני שהם מחולקים, יש להם השתתפות גם כן, שהם אומות מתדמים. אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון, לכך בראשון [התנגדות האומות להדדי מצד החילוק] נאמר [תהלים קיח, י] 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני [התנגדות האומות לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יא] 'סבוני גם סבבוני'. בג' [התנגדות אדום

לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יב] 'סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 273, פתיחה הערה 186, להלן פ"ב הערה 364, ופ"ח הערה 158].

(1159) לשונו להלן [לאחר ציון 1185]: "כי הגאולה הזאת, הוא הריגת ושתי, ראוי שתהיה על ידי ישראל. כי כל גואל היה מישראל, ולא גאולה על ידי האומות, אשר הם מתנגדים על ישראל, ואיך תבא גאולה על ידיהם". ולהלן פ"ה [לאחר ציון 57] כתב: "אין ראוי שיהיה התחלת הגאולה מן הרשע אחשורוש, רק מן השם יתברך". ולהלן פ"ו [לאחר ציון 190] כתב: "הוקשה להם, כי אין הסברא נותן שיהיו אלו הרשעים שאמרו 'לא נעשה עמו דבר' [להלן ו, ג], שיהיו כל כך טובים שעל ידם תבא הגאולה לישראל". וכן להלן [ז, ט] הוקשה לו איך הגאולה תבוא על ידי חרבונה, וראה שם הערה 143. ואודות שמן הנמנע שיבוא דבר טוב מהמתנגד, כן כתב בגבורות ה' פי"ז [עט:], וז"ל: '"ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור' [שמות ב, ה], אמר רבי יוחנן אמר רבי שמעון בן יוחאי, מלמד שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה [ילקו"ש ח"ב רמז תתרעד]... מפני שמגלגלין זכות על ידי זכאי [שבת לב.], ואם לא היתה זכאית, לא בא זכות כזה על ידה. ואי אפשר לומר שהיתה בת פרעה מצלת את משה אם היתה מתנגדת אל משה ואל עמו, כי הדברים המתנגדים הם פועלים דברים מתנגדים, כמו שמתנגדים הדברים שמהם יבאו אותם הדברים. ואיך היתה סבה שתהא בת פרעה מצלת מי שהוא הפך לה, והרבה ריוח והצלה לפני המקום להציל את משה. לכך אמר שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה". וכן להלן [ז, ו] שלל את האפשרות שהגאולה תבוא על ידי שקר. ובדר"ח פ"א מי"ב [שלה.] כתב: "לא יבא טוב לאחד רק על ידי מי שהוא אוהב ומבקש טובתו". ובגו"א במדבר פל"א אות ט כתב: "אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים [בראשית לז, לו], ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף. כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה". וכן הוא בדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.], והובא למעלה בפתיחה הערה 206. וראה להלן ציון 1187, שחזר שם על דבריו כאן. וראה למעלה בפתיחה הערה 302, ופרק זה הערה 57, להלן פ"ב הערה 413, פ"ד הערה 33, פ"ה הערה 58, ופ"ו הערה 192.

(1160) עמון ומואב.

(1161) עמון ומואב.

(1162) ואם תאמר, דעדיין יקשה איך באה הגאולה לישראל על ידי עמון ומואב, הרי הם במיוחד אומות המתנגדות לישראל [כמבואר בנצח ישראל פל"ב (תרכה.), וגבורות

ה' פמ"ז (קצב:)]. ונהי שחכמי ישראל הם אלו שיעצו שהדין יעבור לעמון ומואב, אך סוף סוף ה"בפועל" של הגאולה נעשה על ידי המתנגדים של ישראל, ו"איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו" [לשונו למעלה]. ואולי יש לומר, שהואיל והדין הגיע לידי עמון ומואב מחמת חכמי ישראל, אזי אין עמון ומואב חולקים מקום לעצמם, אלא הם נידונים כשלוחים של חכמי ישראל, והצלת ישראל נזקפת לזכות חכמי ישראל, ולא לזכות עמון ומואב. ומעין מה שאמרו בגמרא [ע"ז נג:] "מדפלחו ישראל לעגל גלו אדעתייהו דניחא להו בעבודת כוכבים, וכי אתו עובדי כוכבים [ועובדים ע"ז], שליחותא דידהו עבדי ["הלכך הויא עבודת כוכבים של ישראל, ואינה בטילה עולמית" (רש"י שם)]". ולהלן [לאחר ציון 1174] יביא הסבר שני ליישב שאלה זו [כיצד הגאולה באה על ידי חכמי האומות].

(1163) בא לבאר הסבר שלישי. והסברו הראשון היה שהוקשה לחז"ל מדוע הוזכרו שמות שבעת השרים. והסברו השני היה ש"הקרב" כתיב חסר, ומעתה יבאר שהוקשה לחז"ל כיצד שבעת השרים יכולים להיות קרובים אל הקב"ה.

(1164) לפנינו במדרש לא אמרו כן, אלא "כל מקום שנאמר במגלה זו 'למלך אחשורוש', במלך אחשורוש הכתוב מדבר. וכל מקום שנאמר 'למלך' סתם, משמש קדש וחול". ואילו כאן כתב ש"מלך" סתם הוא רק מדבר במלך מלכי המלכים. אמנם למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 600] הביא את המדרש כפי שכתוב לפנינו, שכתב: "וזה שאמרו במדרש כל מקום שנאמר במגילה 'מלך' סתם, פירוש הן מלך הקב"ה, הן מלך אחשורוש. ובמקום שכתיב 'המלך אחשורש', במלך אחשורש". וכן להלן [ו, א (לאחר ציון 30)] הביא את המדרש כפי שהוא לפנינו, שכתב: "ונראה מהו שדרשו כך, מפני שהוקשה להם כיון שהכתוב מדבר משינה שהיא שייך לאדם במה שהוא אדם, לא מצד שהוא מלך, אם כן הוי לכתוב 'נדדה שנת המלך אחשורוש', ולא 'שנת המלך' סתם. ולעיל אמרנו מן המדרש [כוונתו לדבריו למעלה בסוף ההקדמה ודבריו כאן] כי כל מקום שנאמר 'המלך' משמעו בין המלך מלכים בין מלך אחשורוש. לכך דרשו כי הכתוב בא לומר נדדה שנת מלך מלכי המלכים, או נדדה שנת עליונים ותחתונים, לכך כתב 'מלך' סתם, כי לא היה שינה זאת שינה של בשר ודם". אמנם אין כאן סתירה, כי למעלה בהקדמה המשיך לבאר ש"מלך" סתם אכן מוסב רק על הקב"ה, וכלשונו שם [לאחר ציון 601]: "ופירוש זה, כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר, וכל הדברים היו נעשים למטה ולמעלה. ולפיכך

בכל מקום שכתיב 'המלך', הוא המלך אחשורש שהיה פועל כמו שנגזר עליו מן השם יתברך, שהוא מלך עולם", ושם הערה 604. וראה להלן פ"ב הערה 6.

(1165) כמו שנאמר [משלי טו, כט] "רחוק ה' מרשעים ותפלת צדיקים ישמע". ועוד נאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.] כתב: "כי הרשע שהוא רחוק מן השם יתברך". וכן הוא בנתיב האמונה פ"ב [א, רי.]. ובתפארת ישראל ס"פ ס כתב: "כי מתן שכרן של רשעים הוא שלא כסדר הראוי... ולפיכך שכרן של רשעים הוא יתברך אינו מאחר להם, אבל משלם להם מיד [עירובין כב.], כי שכרן הוא דבר יוצא מן הסדר המציאות שיהיה אל הרשע קירוב אל השם יתברך, וראוי שיהיה מסולק דבר זה". וכן כתב בח"א לב"ב ד. [ג, נח.], וז"ל: "כי אין ראוי לרשע בצד עצמו שיהיה לו שום קירוב אל השם יתברך, 'כי לא יגורך רע' [תהלים ה, ה], וכל זמן ששכר הרשע אצל השם יתברך יש לרשע קירוב אל השם יתברך. ולפיכך השם יתברך רוצה לסלק הרשע מאתו יתברך, עד שלא יהיה לו קירוב אצלו".

(1166) כי "קרבן" בא מלשון התקרבות, שמתקרב על ידו אל ה', וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ע [תתשא.], וז"ל: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא". ובנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 119] כתב: "כי הקרבן הוא השבה גם כן אל השם יתברך... שהרי נקרא 'קרבן'. כי מי שמביא קרבן אל אחר, הוא שב אליו להתדבק בו, מצד שהוא מקריב אליו קרבן. וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי חטא, יש כאן כפרה וסלוק עון". ובגבורות ה' פ"ח [מה:] כתב: "כי אין הקרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". וכן הוא בגבורות ה' פס"ט [שיט.]. ובבאר הגולה באר השלישי [רסז:] כתב: "כי על ידי הקרבן יש כאן הקירוב הגמור אל השם יתברך, שלכך הוא נקרא 'קרבן', שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור". וכן הוא שם בבאר הרביעי [שמח.]. ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום. שכאשר חוטא האדם, העוונות הם מפרידים בין השם יתברך ובין האדם. והקרבנות הם מקריבים את האדם אל השם יתברך אחר שחטא... הקרבן ג"כ הוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק". ובגו"א בראשית פמ"ו אות א כתב: "קרבן, על ידו הוא מתקרב ומתקשר בו יתברך". ושם שמות פכ"א אות ג כתב: "נקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא

יתעלה". ושם במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] כתב: "יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן". וכן הוא בח"א לשבועות ט. [ד, יב:]. והרמב"ן [ויקרא א, סוף פסוק ט] כתב: "כל קרבן לשון קריבה ואחדות". וטעם דבר יבואר בסמוך [הערה 1199].

(1167) שאמרו בגמרא [מגילה יב:] "'יודעי העתים', שיודעין לעבר שנים ולקבוע חדשים". ובא לבאר מדוע חכמי ישראל נקראו דוקא על שם ידיעתם לעבר שנים, ולא על שם ידיעתם בשאר תחומים.

(1168) אודות שאי אפשר לעמוד על תנועת הגלגלים מעצמו, כן כתב בבאר הגולה באר הששי [רכו.], וז"ל: "כל חכמת התכונה אין ראוי שיהיה נקרא שם 'חכמה' עליו, כי אין נקרא 'חכמה' רק שידע הדבר כמו שהוא. ודבר זה לא תמצא בחכמתם [של אומות העולם], כי לא אחד שעמד על אמתתו. ומה לי אם ישקר הרבה, או ישקר מעט, סוף סוף לא ידע אמתת הדבר. כמו שהוא סוד העיבור, שהם [חכמי ישראל] ידעו אמיתתו כפי מה שהוא מקובל מפי השם יתברך. ועוד, כל חכמי גוים לא ידעו רק שעור זמן מהלך החמה והכוכבים והקפת הירח, ולא ידעו טעם הדבר, ומאיזה צד נמצא כך, ולמה כך בבירור. ודבר זה יקרא 'סוד העבור' [ר"ה כ:], אשר יודע כל עניין הליכת החמה והכוכבים בציור השכלי ומהותם... כי מה שייך חכמה בדבר שאין לו טעם, ולא ידע מהות הדבר, רק שידע שכך נמצא. ודבר זה אין ראוי שיהיה נקרא 'חכמה', רק החכמה מי שיודע מהות הדבר בעצמו". ובספר נחמד ונעים לרבי דוד גנץ [תלמיד המהר"ל] פרק ד כתב שחכמי האומות לא יכלו להשיב לשאלותיו אודות מהלך הכוכבים והמזלות. ודברי המהר"ל בבאר הגולה שאובים מהספר עבודת הקודש ח"ד פ"ב, עיין שם.

(1169) פירוש - אמרו חכמים [ר"ה כה.] "אמר להם רבן גמליאל, כך מקובלני מבית אבי אבא, אין חדושה של לבנה פחותה מעשרים ותשעה יום ומחצה, ושני שלישי שעה, ושבעים ושלשה חלקים". והנה "שני שלישי שעה" הוא 720 חלקים, כי נהגו לחלק את השעה אל 1080 חלקים, ושליש השעה הוא 360 חלקים. הוסף לכך "שבעים ושלשה חלקים", הרי זה 793 חלקים ["עשה ירח למועדים" (תהלים קד, יט) בגימטריה 793], שהוא 0.734259 של השעה [כי זהו החלק של 793 חלקים מתוך 1080 חלקים]. ומספר זה ביחס לעשרים וארבע שעות הוא 0.03059 מן היממה. נמצא שלירח לוקח 29.530590 ימים להקיף את כדור הארץ. ומחקרים שנעשו על ידי נאסא ובברלין קבעו שהמספר הוא 29.530589, הרי שזהו שינוי של אלפית השניה בלבד בין דברי הגמרא לבין התוצאה של המחקר הנעשה בברלין עם לווינים משוכללים ושעונים אוטומטיים.

וזהו שכתב כאן "לכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה, ולא יחטיאו אפילו כהרף עין".

(1170) נראה שחסרות כאן כמה מלים, אך כוונתו ברורה שהואיל ופקע שמם של חכמי ישראל לעיני כל העמים, לכך אחשורוש ביקש להוועץ עמם. ולפי זה אין קשר בעצם בין ידיעת סוד העיבור לענינה של ושתי, אלא הואיל ואחשורוש שמע על חכמתם של חכמי ישראל [בענין סוד העיבור], לכך ביקש להוועץ עמם בעניינה של ושתי. אך בסמוך [לאחר ציון 1178] יבאר קשר מהותי בין ידיעת סוד העיבור לעניינה של ושתי.

(1171) כוונתו למאמר חכמים [שבת עה.] "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, מנין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות, שנאמר [דברים ד, ו] 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים', איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים, הוי אומר זה חישוב תקופות ומזלות". ובבאר הגולה באר הששי [רל.] כתב: "הנה חכמי ישראל ביחוד משבח אותם הכתוב כמו שאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים'. וגם [דהי"א יב, לג] 'ומבני יששכר יודעי בינה'... ודבר שהוא מקובל לנו ממהלך הלבנה ומן מהלך החמה, הוא מרוצה ומקובל לחכמי התכונה ביותר". ובספר נחמד ונעים לרבי דוד גנץ [תלמיד המהר"ל] פרק ריג, מביא שם כיצד חכמי התכונה של אומות העולם שבחו את דרכם של חז"ל בהבנת מהלך החמה והלבנה, וכלשונו: "כבר הודו לנו חכמי האומות מימי קדם... גם חכמי הגוים אשר בזמנינו זה בראותם אותנו בדור הזה... התפלאו על חשבון המצומצם". ובכמה מקומות מצינו שחישוב חדשים ושנים נקרא "סוד העיבור"; ר"ה כ:, כתובות קיב., פרקי דרבי אליעזר פרק ח, רש"י ביצה ד: ד"ה קים לן, ושם ד"ה דגזרי, ורש"י סנהדרין פז. ד"ה ממך זה יועץ. ורש"י ב"מ פה: ד"ה שמואל ביאר ששמואל נקרא "שמואל ירחינאה" על שם שהיה בקי בסוד העבור.

(1172) דברים אלו מבוארים היטב בנתיב התורה פי"ד [תקסו.], וז"ל: "ומה שאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם לעיני כל העמים', מפני כי האומות הם שרוצים להתחכם בחכמה הזאת ביותר, והיו מתחכמים בזה בחכמה עצומה מאוד מאוד, כאשר ידוע. ותמיד באו אחרים אחריהם, ובטלו טרחם אשר טרחו ועמדו עליהם. וכמו שבא אחד שהיה נקרא בעל תכונה חדשה, אשר נתן ציור אחר, וכל אשר הבינו הראשונים אשר לפניהם, ונתנו הראשונים ציור ומהלך לכוכבים ומזלות ולגרמי השמים, סתר את כלם, ונתן ציור חכמה חדשה [כוונתו לניקולוס קופרניקוס, שבספרו (שיצא בשנת שמ"ג) טען שכדור הארץ הולך סביב השמש, ולא להיפך]. רק שהוא עצמו כתב כי עדיין לא יוכל לחשב את הכל. וכאשר ישראל חושבים תקופות ומזלות, ונותנים טוב טעם ודעת.

כי דבר זה שהיה מחלוקת ביניהם [בין חכמי האומות עצמם] בזמן אשר מסבב השמש גלגלה, והירח גלגלה, לא השוו דעתם. כי איך יהיו משוים את דעתם, כי כל אחד התחכם מדעתו ושכלו, ואיך אפשר לעמוד על הרגעים ועל השעות שמסבב כל גלגל וגלגל. אבל חכמי ישראל, שהיה הדבר מקובל בידם מפי משה מסיני שמסר לו השם יתברך, הוא בלבד אפשר לו לדעת האמת. וכך הוא, כי הדבר שהוא בידינו מקובל לנו במהלך החמה והלבנה, אומרים על זה שהוא יותר נכון ויותר מקובל. ומכל שכן כאשר היו חכמי ישראל הראשונים שהיו יודעים כל הדברים על אמתתם, כפי מה שקבלו מפי הנבואה מפי משה. ולכך על זה נאמר 'כי היא חכמתם ובינתם לעיני כל העמים'". ובתפארת ישראל פט"ז [רלז:] כתב: "לכך החכמים, היודעים סדור העולם באמת". ובבאר הגולה באר הרביעי [שטז.] כתב: "וכאשר האדם שהוא בן דעת וחכמה מתבונן בדבריהם [של חז"ל], נפלא הדבר בעיניו. כי אין בדעת האדם להקיף על כל הדברים בכלל ובפרט, אם לא שקבלו החכמים הדברים מפי הנביאים".

(1173) פירוש - חכמי ישראל לא רצו לדון את ושתי, וכמבואר במאמר שהביא [למעלה לאחר ציון 1445].

(1174) צריך לומר "שהשרים האלו", כי המשרתים לא נזכרו כאן [אלא למעלה (פסוק י)], ופסוקנו עוסק ב"שבעת שרי פרס ומדי רואי פני המלך היושבים ראשונה במלכות". וכן בסמוך חזר לכנותם "משרתים" [לפני ציון 1177].

(1175) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 1157] "כי הוקשה להם איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו, כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל". וכן למעלה קרא להם "רשעים", שכתב [לפני ציון 1165] "וכי אלו רשעים יש להם קורבה אל השם יתברך". וכן להלן פ"ו [לאחר ציון 190] כתב: "הוקשה להם, כי אין הסברא נותן שיהיו אלו הרשעים שאמרו [להלן ו, ג] 'לא נעשה עמו דבר' שיהיו כל כך טובים שעל ידם תבא הגאולה לישראל", הרי שכינה את נערי המלך "רשעים". ולמעלה יישב זאת שהואיל וחכמי ישראל נתנו העצה להביא המשפט לעמון ומואב, לכך ההצלה נתלית בחכמי ישראל. אך כאן יבאר תשובה שניה על שאלה זו.

(1176) בסמוך [לאחר ציון 1195] שהקרבנות מורים שישראל הם אל השם יתברך.

(1177) פירוש - גאולת ישראל באה להם בזכות הקרבנות, שזכות זו פעלה למטה שהשרים לימדו חובה על ושתי, א"כ השרים היו נפעלים ולא פועלים, וכגרזן ביד החוצב, ושוב אין להקשות כיצד הגאולה באה מחמת השרים. וראה להלן ציון 1188 שחזר בקצרה על דבריו כאן. וכן להלן פ"ו [ציון 194] הזכיר את דבריו כאן.

(1178) זהו הסבר רביעי ל"יודעי העיתים", ועד כה פירש שלשה הסברים, שנים על דרך הפשט, ואחד על דרך המדרש; (א) פעמים הזמן מחייב למיגדר מילתא, אף שהדין אינו מחייב [למעלה לאחר ציון 1127]. (ב) יודעים את דברי הימים שהיו בזמנים עברו [למעלה לאחר ציון 1130]. (ג) יודעים לעבר שנים ולקבוע חדשים [למעלה לאחר ציון 1140]. ומעתה יוסיף הסבר רביעי, שיודעים את השפעת הזמן על הדברים המתרחשים בעולם. וישלב בזה גם את ידיעת סוד העיבור, ובכך יהיה קשר בעצם בין ידיעת סוד העיבור לעניינה של ושתי [ראה למעלה הערה 1170].

(1179) פירוש - כל הדברים הגשמיים הם תחת הזמן, כי הדברים הגשמיים הם נתונים תחת הזמן, וכפי שכתב בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"א [נו.] כתב: "כל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן". יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ובהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". וכן הוא בנצח ישראל פכ"ז [תקנח:], תפארת ישראל פי"ד [ריז:], שם פכ"ה [שעו.], נתיב העושר פ"ב, גבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד [הובא למעלה הערה 333].

(1180) כי הזמן גורם לכל הדברים שיתהוו ויתחדשו, וכמו שמבאר והולך. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 32] כתב: "נברא מזה הזמן... ומזה הוא מתחדש ההוויה". ובגו"א בראשית פ"א אות כב כתב: "כי הזמן הוא מתייחס אל הנמצא בו, והוא ברור". ובגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ובביאור משנת "כל ישראל" [בתחילת דר"ח (פז:)] כתב: "כל הנמצאים הם נמצאים בזמן, והם תחת הזמן". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכג.] כתב: "כל הויה היא בזמן". ובדר"ח פ"ה מ"ו [ריב:] כתב: "מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם". ובבאר הגולה סוף באר החמישי [קלה.] כתב: "כל דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו". ובפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21] נכתב שם: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו". והעולה מכך הוא כי לדברים מחולקים יש זמנים מחולקים, ולדברים שוים יש זמנים שוים. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות מה, וז"ל: "מפני שהכתוב משמע שנבראו [השמש והירח] כאחד, כדכתיב [בראשית א, טז] 'ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים', ומאחר שאין זה כזה, וזה מאור הגדול וזה מאור הקטון, איך יהיו נבראים

כאחד. כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה נבראים בזמנים מחולפים, ואיך יהיו מאור גדול ומאור קטון נברא כאחד". ובנצח ישראל פי"ז [שפב:] כתב: "מה לך לשאול עוד על אריכות הגלות, כי אין ראוי שיצמיח קרן יהודה בממשלה החיה הרביעית [דניאל ז, ז]. וכמו שהתבאר למעלה כי אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים". ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "הנה ביארו כי המלאכים מפני שהם כתות מחולקים מתחלפים... מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש... ולכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו מחולק מן השני. כי יש זמן מיוחד לכח המים, ויש זמן מיוחד לכח האש, וכן כל דבר ודבר יש זמן מיוחד". ובדר"ח פ"ב מ"ד [תקנה:] כתב: "כי האדם הפרטי בעל שינוי ונופל תחת השנוי, ואפשר לו להשתנות כל שעה וכל רגע, כאשר הוא נופל תחת הזמן אשר הוא משתנה". ובגו"א שמות פ"ד אות ג כתב: "כל שנוי הוא בזמן". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו:] כתב: "כי הגלגל מחדש השנוי... אשר כל שנוי הוא בזמן, והזמן תלוי בגלגל" [ראה למעלה בהקדמה הערה 376, פרק זה הערות 333, 334, 494, 497, להלן פ"ג הערות 214, 256, 301, ופ"ה הערה 293].

(1181) ופירש רש"י בקהלת שם: "לכל זמן - אל ישמח האוסף בהון מהבל כי אם עכשיו הוא בידיו, עוד ירשוהו צדיקים, אלא שעדיין לא הגיע הזמן, כי לכל דבר יש זמן קבוע מתי יהיה". ובנצח ישראל ר"פ כז כתב: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו. וכמו שאמר שלמה 'לכל זמן ועת לכל חפץ'... למדנו שכל הדברים הם מתחדשים בזמן המיוחד להם".

(1182) יש להבין, מדוע לא נאמר כאן "יודעי הזמנים", אלא "יודעי העיתים". ובמשפט זה גופא פתח בעת וסיים בזמן, שכתב: "וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן". ואולי אפשר ליישב זאת על פי ביאור ההבדל בין "זמן" ו"עת" שהוזכרו בפסוק בקהלת, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ה [שעה:], וז"ל: "והבן מה שאמר 'לכל זמן ועת לכל חפץ', כי הדברים שהם גופניים... והגוף נופל תחת הזמן, שייך לומר 'לכל זמן'. אבל דבר שהוא שכל בלבד, והוא קבלת התורה, שהיא אינה דבר גופני, ודבר זה אינו תחת הזמן, על זה אמר 'עת לכל חפץ', כי העתה שהוא המחבר העבר והעתיד אינו זמן. ורצה לומר כי הדבר שהוא מושכל שאינו נופל תחת הזמן, הוא נעשה בעתה". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ כז, ובדרוש על התורה [כד.]. והנה סוד העיבור הוא דבר שכלי נבדל, שהרי נקרא "משפט", וכמו שאמרו חכמים [סנהדרין יא:] "תנו רבנן, אין מעברין את השנה אלא ביום, ואם עיברוה בלילה אינה מעוברת. ואין

מקדשין את החדש אלא ביום, ואם קידשוהו בלילה אינו מקודש. אמר רב אבא, מאי קרא, [תהלים פא, ד] 'תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו', איזהו חג שהחדש מתכסה בו, הוי אומר זה ראש השנה, וכתיב [שם פסוק ה] 'כי חוק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב', מה משפט ביום, אף קידוש החדש ביום" [ראה חזון איש אמונה ובטחון, פ"ג אות ל]. אך עניינה של ושתי הוא דבר שאינו שכלי. לכך הפסוק שמוסב על ידיעתם של חכמי ישראל בסוד העיבור [כמו שגם יבאר בסמוך], אומר "יודעי העיתים". אך ההתחדשות שתהיה בענינה של ושתי היא מפאת שרשעה זו נופלת תחת הזמן, ולכך דבר זה נתלה בזמן ולא בעת. וראה למעלה הערה 333 שנתבאר שם שהרשעים בפרט נתלים בזמן.

(1183) פירוש - הואיל והם יודעים את ענין הזמן, לכך הם יודעים את המתחדש על פי הזמן, שכאשר יודעים את הסבה ממילא יכולים לדעת גם את המסובב מהסבה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ב"ב יב.] "חכם עדיף מנביא", ובח"א שם [ג, סו:] כתב: "כי הנבואה הוא בחדה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים, לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר השם יתברך מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים. עד שאם הוא חכם וגדול, יכול לדעת העתידות שיבאו, יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי, ולכך האדם שהוא חכם, יודע אף העתידות".

(1184) מקורו בתרגום כאן, שכתב: "וסריבו בנוי דישששכר למידן ית דינא ההוא". וכן באסת"ר ד, א אמרו: '"ויאמר המלך לחכמים יודעי העתים וגו", מי היו, אמר רבי סימון, זה שבטו של ישששכר, הדא הוא דכתיב [דהי"א יב, לג] 'ומבני ישששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל וגו"... לעיבורין". וראה רש"י [בראשית מט, טו] כתב בברכת ישששכר "לפסוק להם הוראות של תורה וסדרי עיבורין, שנאמר 'ומבני ישששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל'". וראה להלן ציון 1261.

(1185) למעלה [לאחר ציון 1156].

(1186) משה ממצרים, וחשמונאי ובניו מיון.

(1187) כמבואר למעלה הערה 1159.

(1188) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1175] שמחמת שגאולה זו נפעלה על ידי מלאכי השרת [שעוררו את זכות הקרבנות של ישראל], לכך אין גאולה זו נתלית באומות, וכמבואר בהערה 1177. וכאן רומז לקושי ["ואף כי מלאכי השרת היו גורמים"], דמהו הצורך שדין ושתי יבוא תחילה לחכמי ישראל [בכדי שגאולה זו לא תתלה באומות],

הרי בלא"ה גאולה זו נפעלה על ידי מלאכי השרת, ומה הצורך שישראל תחילה יגלגלו גאולה זו.

(1189) נראה ביאורו, שהואיל והגאולה אינה יכולה לבא ממי שהוא מתנגד לישראל [כמבואר למעלה הערה 1159], לכך ראוי שהגאולה תבוא על ידי מי שהוא ישראל עצמו, כי ההפך הגמור למתנגד לישראל הוא מי שהוא ישראל עצמו. ואף מלאכי השרת המלמדים זכות על ישראל אינם ישראל עצמם, ולכך "כל מה שאפשר שיהיה על ידי ישראל, יהיה זה". ונראה להטעים זאת עוד, כי כל גאולה נפעלת על ידי רחמי ה', וכפי שנאמר [ישעיה נד, ז-ח] "ברגע קטון עזבתיך וברחמים גדולים אקבצך בשצף קצף הסתרתי פני רגע ממך ובחסד עולם רחמתיך אמר גואלך ה'". וכן כתב בסוף ספר זה, וז"ל: "ומי שהושיע את עמו ישראל בגלותם מיד אויביהם, והיה אתם שלא ישלטו בהם שונאיהם, יושיע את עמו בגלותם הזה, ויציל אותם מן מבקשי רעתם, וברחמיו ובחסדיו הגדולים יגאל אותם, אמן". וכן לגבי גאולת מצרים כתב בגבורות ה' פל"ה [קלב:] ש"לפיכך נתן להם ב' מצות אלו [מילה וקרבן פסח], כדי שירחם עליהם השם יתברך, ויגאל אותם" [ראה להלן פ"ב הערה 3]. ובנצח ישראל פ"ה [קיב.] כתב: "השם יתברך... ירחם עליהם שלא ישלטו בם שונאיהם... שהקב"ה נוהג עם ברואיו להציל אותם מן הרע". הרי הגאולה נפעלת על ידי רחמי ה'. לכך ישראל עצמם מסוגלים ביותר להביא את הגאולה, כי ישראל בפרט מעוררים רחמי ה' מחמת שהם עצמם נתונים בצרה ובשביה. מה שאין כן מלאכי השרת, שהם עצמם אינם נתונים בצרה ובשביה, לכך אין בידם כל כך לעורר רחמי ה'.

(1190) בא לבאר מדוע זכות הקרבנות בפרט מביאה לגאולת ישראל.

(1191) כמו [דברים לב, יד] "חמאת בקר וחלב צאן עם חלב כרים וגו'", ופירש רש"י שם "כרים - כבשים". וכן [עמוס ו, ד] "השוכבים על מטות שן וסרוחים על ערשותם ואוכלים כרים מצאן", ושוב כתב רש"י שם "כרים - כבשים". וכן [תהלים סה, יד] "לבשו כרים הצאן", ועוד. וכן הוא ברד"ק ספר השרשים, שורש כר.

(1192) ראה גו"א ויקרא פ"ט אות י שגרס ברש"י שם [ויקרא ט, ז] "כל מקום שנאמר 'עגל' ו'כבש' סתם, בני שנה הם" [אמנם לפנינו ברש"י נזכר רק עגל ולא כבש].

(1193) וכן רש"י בגמרא שם [מגילה יב:] כתב: "כרשנא - כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה".

(1194) כמו שפירש רש"י [מגילה יב:]: "מלאכי השרת הזכירו לפני הקב"ה את הקרבנות שהקריבו ישראל לפניו, לעשות נקמה בושתי, ותבא אסתר ותמלוך תחתיה". וראה למעלה הערה 1157, להלן הערות 1299, 1314, 1390, 1408, ופ"ט הערה 372.

(1195) לזכותם של ישראל.

(1196) "כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו כאילו הם שלו" [לשונו בסמוך].

(1197) "בלבד" - ללא שאר קרבנות, אלא מנחה בפני עצמה בלבד.

(1198) לשונו בנתיב העבודה ספ"א: "בודאי אפילו מנחה שהיא עשרון סולת בלבד, נחשב כאילו הקריב נפשו, ומכל שכן מי שמביא קרבן יותר, נחשב כאילו הקריב נפשו" [ראה להלן הערה 1204]. ויש להעיר על ק"ו זה, כי הקרבת הנפש במנחה אינה מצד המנחה גרידא, אלא מצד שהמקריב הוא עני, וכמו שאמרו חכמים [מנחות קד:] "מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה 'נפש' [ויקרא ב, א] אמר הקב"ה, מי דרכו להביא מנחה, עני ["דרכו להביא מנחה, שאין לו בהמות" (רש"י שם)], מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני". אך מנין לומר שאף בשאר הקרבנות "כאילו הקריב נפשם", הרי בשאר קרבנות לא איירי בבעלים עניים. וכן יש להעיר על דבריו בנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 126], שכתב: "כי כאשר מקריב האדם קרבן, מקריב עצמו אל השם יתברך... ולפיכך בקצת קרבנות כתיב 'ונפש כי תקריב מנחה', ודרשו ז"ל [מנחות קד:] כאילו הקריב את נפשו. ולפיכך על ידי קרבן מקריב עצמו אל השם יתברך". ושוב יקשה, הרי הפסוק "ונפש כי תקריב" איירי בעני, ומנין להקיש מכך לשאר קרבנות, שבעליהם אינם עניים, שאף הם כאילו הקריבו עצמם. אמנם הדבר מבואר על פי דבריו בדר"ח פ"ב מט"ז [תתכב:], שכתב: "העשיר בפר והעני בעוף ובמנחה, שוים". ויש להעיר על כך, שאם מנחת עני שוה לפר עשיר, מדוע נאמר "נפש" רק במנחת עני, ולא בקרבן עשיר. ובעצם השאלה היא בין מנחות קד: [מקור המאמר], למשנה במנחות קי:, ששם אמרו לגבי עולת בהמה ועוף ומנחה "אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון את לבו לשמים", הרי שעוף ובהמה שוים להדדי. אך הענין מתיישב לפי דבריו של המשך חכמה, שכתב [שמות יב, כא]: "במנחה לא כתיב רק 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה', ואמרו רז"ל מי דרכו להביא מנחה, עני. **שאע"פ שאין בו נפש כמו בהמה ועוף**, מעלה אני עליו כאילו נפשה הקריבה". הרי שמה שנאמר במנחה "נפש", לרבותא נקט לה, שאפילו במנחה שאין בה נפש מצד עצמה, מ"מ "מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו". אך בודאי שהוא הדין בעולת בהמה ועוף שהם בעלי נפש מצד עצמם, שיש בהקרבתם משום "נפש כי תקריב".

ולכך הק"ו כאן הוא שאם במנחה בודדה יש הקרבת הנפש, כאשר מקריב כל הקרבנות יחד על אחת כמה וכמה שתהיה בהם הקרבת הנפש. וראה להלן פ"ג הערה 516.

(1199) לשונו בנתיב העבודה ר"פ א: "ובאולי יקשה לך אם כן שאין העבודה לתועלת השם יתברך, אם כן למה צוה על העבודה הזאת, שמביא קרבן אל השם יתברך. אין זה שאלה, כי אף שאין דבר זה לתועלת השם יתברך, מכל מקום האדם מוסר עצמו אל השם יתברך. ואף אם אין מוסר נפשו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מכל מקום גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו. ונקרא זה 'עבודה', כי העבד קנוי לרבו, והוא וממון שלו הכל לאדון שלו. ולכך כאשר מביא קרבן אליו, מורה שהוא שלו כמו העבד שהוא קנוי לרבו, ולכך נקרא זה עבודה אל השם יתברך כאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך. ואין לך עבודה יותר מזה, כי אם יקרא 'עבודה' כאשר משמש אליו ועושה מה שצריך אליו, שמורה זה כי הוא עבד קנוי לו, כל שכן כאשר מוסר עצמו אל השם יתברך, שדבר זה עצמו מורה שהוא עבד קנוי לו. לכך נקרא זה 'עבודה'". ובגבורות ה' ר"פ סט כתב בסגנון אחר, וז"ל: "כאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה, כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו. רצה לומר כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלוים בו, וזהו השבת העלול אל העלה. ולפיכך הקרבת הקרבן אליו יתברך, לפי שהוא יתברך עלת הכל, ואליו ישוב הכל... ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן, כי כאשר מביא עליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה" ובתפארת ישראל פ"ע [תתשד:] כתב: "וכל זה סתרי החכמה בענין הקרבן, שהוא השבת העלול אל העלה". וראה להלן פ"ג הערות 293, 516, 546.

(1200) כמו שאמרו חכמים [ב"מ י.] "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם', ולא עבדים לעבדים". ורש"י בויקרא שם כתב "כי לי בני ישראל עבדים - שטרי קודם". וכן ביאר שמחמת כן ישראל נגאלו ממצרים, וכלשונו בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:]: "דם פסח ודם מילה [רש"י שמות יב, ו]. דוקא אלו שני דמים נתן הקב"ה לגאול את ישראל בהם, כי מתחלה היו ישראל עבדים לפרעה, ובשביל המילה היו עבדים להקב"ה. שהרי מפרשים טעם המילה מפני שהוא אות באדם שהוא רשום להיות עבד להקב"ה, שכל עבד צריך שיהיה לו חותם עבדות... ובמילה לחוד לא סגי, כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה... אבל כאשר הוא עבד להקב"ה והוא עובד

בוראו, זה הוי עבד גמור... ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [ראה למעלה בהקדמה הערה 547, פתיחה הערה 315, ולהלן פ"ג הערה 714]. **ולהלן ג, ט** [לאחר ציון 511] הביא את מאמרם [מגילה יג:] "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו, והיינו דתנן באחד באדר משמיעין על השקלים", וכתב לבאר: "פירוש זה, כי השקלים שישראל נותנים הם לצורך הקרבנות, שמהם מביאין הקרבנות. וכבר התבאר למעלה [כוונתו לדבריו כאן] כי הקרבנות הם כאילו הקריב את עצמו אל השם יתברך... ולפיכך נתינת השקלים הוא כאילו נתן עצמו אל השם יתברך, ואז ישראל הם אל השם יתברך לגמרי, ואיך ינתנו להמן, שכבר הם נמסרים אל השם יתברך... ולכך המן אין יכול לקנותם", ושם הערות 515, 518.

(1201) למעלה בפתיחה [לאחר ציון 313] כתב: "רצה לומר כי הצלת ישראל במה שהשם יתברך לקח ישראל אליו, וכדכתיב [דברים ד, לד] 'לבא לקחת לו גוי מקרב גוי'. ומפני כך היה נצולים, שישראל הם אל השם יתברך, והם עם שלו. ולכך כאשר ניתנו להשמיד ולהרוג, ונמסרו לגמרי ביד שונאיהם, דבר זה אי אפשר, כי ישראל הם אל השם יתברך, ולכך הוציא השם יתברך אותם מידו... דבר זה אי אפשר, כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיו נמסרים ליד אחר... וכן כאשר נמסרו ליד המן לעשות בהם כרצונו, ואז השם יתברך לקח את ישראל מידו".

(1202) שם [עמודים קסב.-רטו:]. ונמצא שביאר בסך הכל ששה פירושים לשלשת עמודי העולם [תורה, עבודה, וגמילות חסדים]; (א) כנגד טוב האדם, טוב לה', וטוב לזולתו. (ב) כנגד שלימות העולם, חלק גבוה לעולם, ושפע ה' לעולם. (ג) כנגד אברהם, יצחק, ויעקב. (ד) כנגד היסודות מים, אויר, ואש. (ה) בכת"י שם [הובא שם בהערה 556] ביאר שהם כנגד חבור עליונים ותחתונים להדדי, עליונים מתחברים לתחתונים, תחתונים מתחברים לעליונים. (ו) בנתיב העבודה ספ"א ביאר שהם כנגד שכל, נפש, וגוף [יובא להלן הערה 1204].

(1203) שהם ישראל העובדים את ה' על ידי הקרבנות. וזהו מן הנמנע שהקב"ה יאבד העולם, כי כבר נשבע על מי נח [בראשית ח, כב] "עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחרף ויום ולילה לא ישבותו". ואמרו חכמים [זבחים קטז.] "כבר נשבע [הקב"ה] שאינו משחית כל בשר". ובגו"א שמות פ"ד אות א כתב: "הוא יתברך רוצה במציאות, ואינו חפץ בהעדר". ובנצח ישראל פל"א [תרד:] כתב: "כי השם יתברך חפץ בקיום". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלז.] כתב: "אין ראוי שיהיה בזה הפסד, שאם כן יהיה

העולם בטל, והשם יתברך ברא העולם שיהיה קיים". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט:] כתב: "כי כל הנמצאים אין להם ראוי הקיום רק מצד שהוא יתברך אינו רוצה לבטל העולם" [ראה להלן פ"ג הערה 274].

(1204) ואם תאמר, מדוע זכות הקרבנות נזכרה כאן יותר מאשר זכות התורה וגמילות חסדים, דמאי אולמא עמוד העבודה מעמודי התורה וגמילות חסדים. ואולי אפשר ליישב זאת על פי דבריו בנתיב העבודה ספ"א בביאור שלשת עמודים אלו [הוזכר בחלקו למעלה הערות 1198, 1202], וז"ל: "יש לך עוד לדעת כי אלו שלשה עמודים נגד מה שיש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף, וכולם אין להם עמידה וקיום רק בו יתברך. וקיום הנפש הוא שמקריב נפשו אל השם יתברך בעבודתו אליו, וכמו שכתוב אצל העבודה [ויקרא ב, א] 'ונפש כי תקריב'... ולכך בעבודה יש לו קיום מצד הנפש. ומצד השכל שלו יש לאדם קיום על ידי התורה, שעל ידי התורה יש לאדם דביקות אל השם יתברך... ומצד הזה יש לאדם קיום מצד שכלו. ומצד גופו יש לאדם קיום מצד גמילות חסדים, כי הגוף של אדם אין לו קירוב ודבוק אל השם יתברך, רק מצד כי השם יתברך גומל חסדים עם הכל. ומצד הזה יש לו קיום, וכאשר האדם גומל חסדים, השם יתברך גומל חסד עמו גם כן... והנה אלו שלשה דברים הם קיום העולם". ולמעלה בפסוק י [לאחר ציון 963] כתב: "וגם היה עושה בהם מלאכה [בשבת], שזהו בטול הנפש, כי יש חיוב מיתה על מלאכת שבת... והמלאכה בשבת היה בטול לנפש, שיש חיוב מיתה על המלאכה". הרי שמיתה היא במיוחד ובמסוים ביטול הנפש. לכך כאשר ישראל עמדו בפני גזירת מיתה של המן הרשע, הזכות העומדת כנגד זה היא העבודה, שמורה על קיום נפשם של ישראל. וראה להלן פ"ג הערה 546 שזכות הקרבנות עומדת במיוחד ובמסוים כנגד עמלק, כי הקרבנות מורים על אחדות ה', ואחדות ה' מכריתה את עמלק. וזו הטעמה נוספת ביחוד עמוד העבודה כאן. אמנם להלן פ"ג [לאחר ציון 551] כתב: "כי עמלק מתנגד לישראל לכלותם ולאבדם מן העולם הזה בגופם... וכן זרעו, שהוא המן, היה רוצה לכלותם מצד גופן". הרי שהתנגדות המן לישראל מכוונת כנגד הגוף, יותר מאשר לנפש. ויל"ע בזה.

(1205) בכך ששמות השרים מרמזים על הקרבנות. הרי שדבר המוזכר להדיא במקרא הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר במקרא הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". וכן נאמר [שמות ב, ה]

"ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו אמרו 'הולכות' לשון מיתה, הולכות למות, לפי שמיחו בה". וכתב על כך בגבורות ה' פי"ז [פ.] בזה"ל: "ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה... ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב... שלא היה זה נס מפורסם". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יח את דברי רש"י [בראשית ב, ז] שתיבת "וייצר" [בשתי יודי"ן] מורה על "שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים". וכתב על כך בגו"א שם: "יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה שניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה". ושם בראשית פ"י אות ב ביאר מדוע לא נזכרה בפירוש הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". וכן כתב בגו"א שמות פ"ג סוף אות י, ושם הערה 110. ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה:] ביאר שההשגות הדקות של תורה נמצאות בתגין שבתורה, ולא באותיות. ובפחד יצחק פסח מאמר נב, כתב: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא [ב"ר א, א], ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 381, פרק זה הערה 183, להלן פ"ב הערה 640, פ"ג הערה 282, פ"ו הערה 285, ופ"ט הערה 320].

(1206) כמו שביאר הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה הערה 438.

(1207) לשונו למעלה [לאחר ציון 986]: "הנה תמצא כי כל כוונת אחשורוש שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע, ולכך היה לו שבעה משרתים, כמו מלמעלה שהם; שבתי, צדק, מאדים, חמה, נוגה, כוכב, לבנה, ז' משרתים. ואלו ז' משרתים כל אחד מושל ביומו, כמו שהוא ידוע. וכן כאן כל אחד היה משרת ביומו, וכמו שהוא בתרגום [למעלה פסוק י] כי אלו ז' משרתים היה כל אחד משמש ביומו". ושם מבאר את השייכות בין שבעת המשרתים שהוזכרו בפסוק י לשבעת השרים שהוזכרו כאן. וראה למעלה הערות 999, 1013, שדין אחד להם.

(1208) הולך לבאר שסדר הלילות של שבעת כוכבי הלכת הוא כצנ"ש חל"ם, וכמו שמבאר. ומקורו מפרקי דרבי אליעזר פרק ה, שאמרו שם: "ואלה שמותן: חמה נוגה ככב

לבנה שבתאי צדק מאדים. וסימן שימושן: **כצנ"ש חל"ם בלילות**, חל"ם כצנ"ש בימים, כל"ש צמח"ן בשעות של לילות, חנכ"ל שצ"ם בשעות של ימים".

(1209) כן כתב רש"י בכמה מקומות [ברכות נט: ד"ה שבתאי, שבת קכט: ד"ה דקיימא, ועירובין נו. ד"ה ואין].

(1210) כפי שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 251]: "כי המן כחו מאדים, שהיה רוצה להשמיד ולהרוג הכל. ומספר 'המן' 'מאדים', כמו שיתבאר... המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 178] כתב: "ועוד יש לך להבין, כי המן היה חפץ לאבד את ישראל לגמרי, והמן היה מוכן לדבר זה". ולהלן פ"ג [לאחר ציון 116] כתב: "רשע שהוא המן, שהוזמן למכשול ולתקלה את כל ישראל". ובכד הקמח, ערך פורים, כתב: "המן למאדים, לפי שהמן בא לשפוך דמן של ישראל, והוא מזרע עמלק בן עשו הנקרא [בראשית כה, ל] 'אדום'". ובמגלה עמוקות על ואתחנן, אופן קצא, כתב: "וסוד [שמות יז, יד] 'מחה אמחה'... 'מחה' נוטריקון 'מאדים' 'חלבנה' 'המן', שכולם עולין צ"ה". ובספר בני יששכר מאמרי חודש ניסן, מאמר ד, כתב: "בזמן שליטת כוכב מאדים, שהוא כח ס"מ, שרו של עשו, מאדים ממנו היה יונק המן הבא מן עשו, וחשב לשפוך דם ח"ו, כפי שפיטת כח מזלו, 'המן' בגימטריא 'מאדים'" [הובא למעלה בהקדמה הערות 252, 254].

(1211) שבת קנו. אמרו "האי מאן דבמאדים, יהי גבר אשיד דמא". ובבאר הגולה באר החמישי [פז:] כתב: "ימצא כוכב מאדים שבחלקו החורבן וההפסד". ורש"י [שבת קכט:] כתב: "מזל מאדים ממונה על החרב ועל הדבר ועל הפורעניות". ובתיקוני זוהר תיקון ע [קכה.] כתוב "מאדים איהו למשפך דמא, ואיהו מכת חרב הרג ואבדן" [הובא למעלה בהקדמה הערה 253].

(1212) "כי מה שאמר 'ממוכן הוא המן', כלומר שהם שוים בכח אחד, אבל אינו המן ממש" [לשונו בהמשך].

(1213) כמו שאמרו [פרקי דרבי אליעזר פרק ה] "ביום השביעי מאדים שבתאי".

(1214) פירוש - הואיל ובסעודה זו שלט כח מאדים, לכך ידיענן ש"ביום השביעי כטוב לב המלך ביין" איירי בשבת, שהוא היום שבו שולט מאדים. ולמעלה [לאחר ציון 934] הביא מאמר זה [ש"ביום השביעי" הוא שבת], אך שם ביארו באופן אחר [שיום השביעי הוא מיוחד להשלמה].

(1215) בא להוכיח שכאשר אמרו "ממוכן הוא המן", אין הכוונה שהוא המן ממש, אלא ממוכן הוא אדם אחר, ששוה בכחו להמן. ומה שכתב "תרגום שלנו", הוא כדי לאפוקי מתרגום שני, שתרגם שמומכן הוא דניאל.

(1216) הרי כבר תלו את מומכן, ואיך נשאר המן.

(1217) פירוש - שאר משרתי המלך ושריו. ואודות שאחשורוש חשש ממרידות נגדו, כן ביאר למעלה [מציון 556 ואילך]. וראה להלן פ"ו הערות 34, 88.

(1218) נמצא שמומכן אינו ממש המן, אלא דומה בכחו להמן. וכן מצינו שאמרו [תנחומא ויצא אות יג, וילקו"ש ח"א רמז קסח] שלבן הוא בלעם. וכתב על כך הראב"ע [בראשית לו, לב] "בלעם איננו בן לבן הארמי. ויתכן שדרך הדרש בעבור היותו מנחש כמוהו, כי לא יפול מדברי רבותינו ז"ל ארצה". וראה להלן פ"ג הערה 31 שגם שם מוכח שאינו מבאר "מוכן לפורענות" כפי שרש"י ביארו [מגילה יב:] "מוכן לפורענות - עומד להיות תלוי".

(1219) עומד על כך כי בפעם הראשונה שהוזכר שם "ממוכן" [פסוק יד] האות וי"ו נכתבה לאחר אות מ"ם השניה. אך בפסוק טז נכתב "ויאמר מומכן", האות וי"ו נכתבה לאחר אות מ"ם הראשונה. וכן העיר המנות הלוי כאן [נב:].

(1220) כי על ידי הקדמת הוי"ו למ"ם הראשונה יש בזה התחלת תיבת "**מו**כן", שבה גם כן אותיות מ"ם וי"ו צמודות להדדי בתחילת התיבה. וכן כתב המנות הלוי כאן [נב:], וז"ל: "ויאמר ממוכן. אמרינן בגמרא שם, תנא ממוכן זה המן, ולמה נקרא שמו ממוכן, שמוכן לפורענות. ואפשר שדרשו זה משנוי כתיבת שמו במקום הזה מן הראשון, כי נכתב פה 'מומכן', הוא"ו קודם למ"ם שניה, להורות 'מום' לשון פורענות, וכן לשון הכנה, מוכן ומזומן לפורענות. הוא שיסד הפייטן [לשבת זכור בפיוט "מי כמוך ואין כמוך"] 'הוא המן לפורענות מוכן'. ולכן דרשוהו בפסוק זה מפני שינוי שנשתנה בו, ולא דרשוהו [פסוק יד] 'והקרוב אליו', והוא ענין נאה". וראה הערה הבאה.

(1221) כביאור לדבריו הבאים נקדים, שהנה כאמור נכתב בפסוק יד "מרסנא **ממוכן**", ובפסוק טז נכתב "ויאמר **מומכן**", וחז"ל דרשו על הפעם השניה [מגילה יב:] "'ויאמר ממוכן', תנא ממוכן זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שמוכן לפורענות". והנה אם תיבה זו היתה נכתבת פעמיים באותו אופן ["ממוכן" או "מומכן"], אזי חז"ל לא היו דורשים תיבה זו ללשון הכנה. אך הואיל ובפעם השניה נשתנה הכתיב, לכך הפעם השניה עוררה את חז"ל לדרוש שתיבה זו קשורה להכנה, כי בפעם השניה נכתבו בתחילת התיבה אותיות מ"ם וי"ו ["**מו**מכן"], כפי שתיבת "**מו**כן" מתחילה באותיות אלו, וכמבואר

בהערה הקודמת. אך לאחר שנתגלה לנו שתיבה זו קשורה להכנה, מעתה גם הפעם הראשונה ["ממוכן"] נסקרת מתוך הבנה זו, ואף ביתר שאת; כי בפעם הראשונה נמצאת תיבת "מוכן" בצורה שלימה, שהרי ארבע אותיותיה האחרונות של "ממוכן" הן "מוכן" ללא כחל ושרק. אך בפעם השניה אין תיבת "מוכן" מופיעה בה כסדר, שהרי נכתב "מומכן". לכך מעתה התהפכו היוצרות, והפעם השניה מורה על הכנה קטנה יותר לרע מהפעם הראשונה, אע"פ שההתעוררות לדרשה זו באה היא מהפעם השניה ולא מהפעם הראשונה. באופן שלאחר שנתגלתה בפעם השניה השייכות בין שם זה ל"מוכן" ["ויאמר מומכן"], נמצא למפרע שבפעם הראשונה שנכתב שם זה ["מרסנא ממוכן"] היתה הכנה מרובה יותר לרע מאשר בפעם השניה, כי בה נמצאת תיבת "מוכן" כסדר.

(1222) שמיאנה ומרדה בבקשת בעלה המלך לבא.

(1223) משנה [סנהדרין לב.] "דיני נפשות פותחין לזכות ואין פותחין לחובה". ובבאר הגולה באר השני [קמב:] כתב: "ועוד תדע להבין, כי משפט מן בית דין של מטה הכל הוא לזכות. כי הבית דין ראוי שיהיו צדיקים וישרים, ומן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב [ראה למעלה בפתיחה הערה 295]. רק כאשר לא ימצא לו זכות, אז הוא נדון לחובה, כי גם זה טוב לסלק הרע מן העולם, כדכתיב [דברים יט, יט] 'ובערת הרע מקרבך'. ודבר זה במקרה כאשר לא ימצא זכות [ראה להלן הערה 1279]. ולפיכך אמרו [סנהדרין לב.] פותחין לזכות ולא לחובה. וכל זה מפני כי מן בית דין הצדק ראוי שיבא הצדק והטוב בעצם ובראשונה, קודם שיתחיל בחיוב, כי אין זה בעצם ובראשונה. ולפיכך בית דין שראו כולם לחובה פוטרין אותו [סנהדרין יז.]. וזה כי מצד שצריך להיות בית דין של צדק, ויבא מן הבית דין הצדק הטוב בעצם ובראשונה, ומצד הזה צריך הלנת דין לעיין אחר זכות. וכאשר בית דין ראו כולם לחובה, אם כן כבר יש אצלם שהוא חייב, ולא מצי למיעבד ליה זכותא. ולפיכך לא יהיו נחשבים בית דין צדק, כמו שראוי להיות בית דין צדק בעצמם, שיהיה התחלת הדין בצדק, וילינו הדין בשביל הזכות והצדק. ולפיכך פוטרים אותו, שראוי שיהיו בית דין של צדק". והבטוי "בית דין צדק" האמור כאן והרבה פעמים בבאר הגולה שם שאוב מהפסוק [ישעיה א, כא] "מלאתי משפט צדק ילין בה", ומשם ילפינן שצריכה שהיה הלנת דין [סנהדרין לה.].

(1224) כי הוא בקום ועשה מחפש את הרע, גם כאשר הרע אינו לפניו. מה שאין כן הראשון, שרק כאשר הרע לפניו הוא רואה מיד את הרע בשב ואל תעשה, אך אינו מתאמץ ומשתדל לחפש הרע כשאינו לפניו. ומעין חילוק זה נמצא בהבדל בין "לב רע" ו"עין רע", וכפי שכתב בתחילת נתיב עין טוב, וז"ל: '"לב רע' נקרא כאשר אינו רוצה

להוציא טוב אל אחר... 'עין רע' נקרא כאשר עינו צר בשל אחר". הרי הראשון כאן דומה לבעל "לב רע", שאינו פועל טובה, והשני כאן דומה ל"עין רע" שחותר ופועל רע.

(1225) כי עדיין לא הגיע לפניו דבר רע, ואף על פי כן הוא מוכן לרע. ו"ממוכן" מורה על הכנה גמורה לרע, כי נמצאת בשם זה תיבת "מוכן", וכמבואר למעלה הערה 1221.

(1226) כפי שדרשו בגמרא [מגילה יב:] "למה נקרא שמו 'ממוכן', שמוכן לפורענות. אמר רב כהנא, מכאן שההדיוט קופץ בראש", וראה למעלה הערה 1152, ובסמוך הערה 1231.

(1227) כי רק מקצת מתיבת "מוכן" כתובה בתחילת השם, ולא כל תיבת "מוכן", וכמבואר למעלה הערה 1221.

(1228) בשני אופניו; "מומכן" ו"ממוכן".

(1229) וזהו הכתיב "מומכן", ששתי האותיות הראשונות הן מקצת מתיבת "מוכן", וזה מוכן לרע, אך לא מוכן לרע לגמרי.

(1230) ב"ממוכן".

פסוק טז

(1231) הובא כבר למעלה [לאחר ציון 1151], ומובא שוב פעם כאן. ונראה שעשה כן, כי מתחילה הביאו כדי שיתחבר להבדל בין "מומכן" לממוכן", ש"מומכן" אינו מוכן לרע לגמרי, אלא שהוא קופץ מיד כשרואה רע, וכפי למעלה בסמוך [ראה הערה 1226]. אך כאן חוזר ומביאו לבארו בפני עצמו מדוע הדיוט קופץ בראש.

(1232) כמו שפירש רש"י [מגילה יב:], וז"ל: "שהרי מנה אותו הכתוב לבסוף, אלמא גרוע הוא מכולן, והוא קפץ בראש", והובא למעלה הערה 1152.

(1233) אודות שהקטן והשפל ממהר לצאת לפועל יותר מהגדול, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגו"א ויקרא פי"ב אות א [רסו.] כתב: "האשה נבראת תחלה, כי אף על גב לענין שלקח צלע מצלעותיו [בראשית ב, כא] זה היה אחר בריאת האדם, סוף סוף בריאת חוה תחלה... נבראת הנקיבה דיו פרצופין [ב"ר ח, א], ויצירת הנקיבה תחלה. שכן נותן סדר הבריאה; הבהמה, ואחר כך האשה, ואחר כך הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה, באחרונה... ומזה הטעם אמרו רז"ל [נדה מה:] שהאשה ממהרת להיות גדולה יותר מהאיש, דהבת בת י"ב ויום אחד, והבן בן י"ג ויום אחד, שזהו תשלום גדלות. וכל זה, שכל דבר שלם יותר, בא באחרונה שלימותו". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמב:] כתב: "ראוי שיהיה מתן שכרן של צדיקים דוקא בעולם הבא, ולא מיד, ומתן שכרן של אינם צדיקים בעולם הזה. וזה כי כל דבר שהוא במדרגה

היותר עליונה אינו יוצא לפעל מיד, והדבר שאינו כל כך במדרגה יוצא לפעל מיד... שכן נראה כי הנמצאים והנבראים אשר הם יותר שלמים ויותר במדרגה, אינם ממהרים להיות נמצאים בפעל כמו אותם שהם אינם כל כך במדרגה... וזה שאמר כי מתן שכרן של רשעים, מפני שהוא קטן ופחות במדרגה, הוא יותר קרוב לצאת לפעל... אבל מתן שכרן של צדיקים, לפי גודל מדרגתו העליונה, אינו ממהר להיות יוצא אל הפעל, כמו שכל דבר שהוא במדרגה היותר עליונה אינו ממהר להיות נמצא בפעל". וכן הוא בבאר הגולה באר הראשון [סב.], והובא למעלה בהערה 525. **ובנצח ישראל** ס"פ יג [שלו.] כתב: "וזה טעם ברור מאוד על אריכות הגלות, כי איך אפשר לומר שיהיה גאולה תמיד מוכן לצאת אל הפעל, כי השם יתברך סבה אל זה, ואין כאן סבה אחרת אל הגאולה, רק השם יתברך. לכך הוא רחוק מן העולם הטבעי, ואינו נמצא כל כך תמיד, כמו דבר שהוא קרוב אל הטבע. כי הגאולה האחרונה בפרט, הסבה אל זה הוא השם יתברך בלבד. ולפיכך גם כן מעלת הגאולה יותר עליונה בכל דבר, מפני שהיא רחוקה מן עולם הזה ביותר. ולכך אין דבר זה נמצא תמיד, וכמו שהיתה הגאולה של בבל, שלא היתה הגאולה במעלה כל כך, מפני שהיתה הגאולה של בבל קרובה אל עולם הזה, ולכך היתה הגאולה ההיא נמצאת מיד לשבעים שנה בלבד [ירמיה כט, י]. אבל גאולת מצרים, שהיתה מעלת הגאולה יותר, לא יצאת לפעל כל כך מיד לפי מעלתה ומדריגתה מן עולם הטבע, והיה צריך לזה ד' מאות שנה [בראשית טו, יג]. אבל הגאולה האחרונה, שמעלתה עוד רחוקה יותר לגמרי מעולם הטבע, לכך אין הגאולה הזאת נמצאת רק באיחור הזמן. כי כל אשר נבדל מן עולם הטבע הזה, אין מציאותו במהירות כל כך, וצריך איחור יותר. ואלו דברים ברורים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 323, ובפרק זה הערה 526]. ובגבורות ה' פכ"ט [קיג:] כתב: "הדבר אשר הוא קרוב אל העילה הראשונה הוא רחוק מן ההגלות בעולם הטבעי... ולכך היה יוצא עשו להתגלות בעולם הטבעי תחילה". ובגו"א דברים פ"ב אות ח כתב: "ומזה הטעם לא היה אומה בכל שבעים לשונות שאיחרו להתגלות כמו ישראל. שהרי תמצא כי כל האומות נעשה כל אחת לאומה גדולה קודם ישראל, שלא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים, ואילו שאר האומות כבר היו נמצאים. וכל זה כי הוייתם ממקום פנימי, לכך לא היו נמצאים מיד". וראה הערה הבאה, ופ"ב הערה 186.

(1234) לשונו בנצח ישראל פי"ט [תכט:]: "אף אם הרשעים מצליחים בעולם הזה, הצלחתם הוא כמו העשב שהוא ממהר לפרוח, וכיון שהוא ממהר לפרוח, כן ממהר להיות נאבד. כי נראה ששלימותו הוא קטן, ואין לו שלימות גדול. ודבר שהוא קטן, ואין לו שלימות גדול, הוא ממהר לצאת לפעל, כפי שהוא קטן מאוד... ולכך הרשעים

שהם מצליחים בעולם הזה, מפני ששלימותם הוא קטן, לכך ממהר לצאת שלימותם לפעל בעולם הזה, לפי קטנות שלימות שלהם. לכך ממהר, כי העולם הזה גם כן לפי קטנות שלימתו יצא לפעל קודם... וכן הרשעים, מה שהם בעולם הזה בטוב ובשלימות, אין זה רק כמו עשב, שהוא ממהר לפרוח, ולכך הוא ממהר להיות נאבד גם כן... והכל כמו שהתבאר הדבר; מי שיש לו שלימות קטן, לכן מיד בעולם הזה ממהר לצאת לפעל. אבל הצדיק, ששלימותו גדול, מאחר לצאת שלימותו לפעל, לעולם הבא" [הובא למעלה הערה 330].

(1235) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ו מ"ט [שכו:] כתב: "על ידי הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו. ועל זה רמזו חכמים [ב"ב טז:] כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו [הובא למעלה בהקדמה הערה 87, ולהלן פ"ג הערה 680]. והמת אין לו פה, ולכך אין לאבל פה, ואין ראוי אליו שיהיה מוציא הדבור אל הפועל, שיהיה בשלימות. כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום, הוא בכח בלבד. ולכך ראוי אל האבל הדמימה, והדבור אל מי שיש לו שמחה. וזה אמרם בפרק קמא דברכות [ו:] 'אגרא דבי טמיא שתיקותא', היינו בבית האבל, 'אגרא דבי הלולי מילי'. הרי בבית האבל שייך דמימה ושתיקה, והפך זה בבית החתונה שייך מילי, דשם הכל שמחה, וראוי להוציא שם הדבור אל הפועל". וכן הוא בח"א לשבת קנב: [א, פה.]. וכמו שכתב בדר"ח שם "כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור", כן כתב בגבורות ה' פנ"ב [רכו:] לגבי לידה, וז"ל: "אין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה, כי חיה יציאה לעולם בריאת אדם". והם הם הדברים. וצרף לכאן שמי שאין לו בנים חשוב כמת [נדרים סד:], וכן מי שאינו מדבר הרי זהו מחמת מיתה, וכמבואר כאן. **ואמרו חכמים** [שבת לב:] "בעון נדרים בנים מתים", וכתב על כך בח"א שם [א, כב.]: "כי הדיבור הוא שיוצא מן האדם, והאדם מוליד את הדבור ממנו. וענין אחד לדבור שיוצא מן האדם [לבנים], והוא נקרא ג"כ תולדות האדם... וכאשר אין קיום לתולדות האדם, הוא הדבור, אין קיום ג"כ לתולדות שלו, בנים ממש". וראה בנתיב האמת פ"א [א, קצט:], ובנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:], ולמעלה בפתיחה הערה 76. ובנתיב התורה פ"ד [רכב:] כתב: "כי האדם שלם בפעל כאשר התורה היא על שפתיו, ומוציא הדבור אל הפעל, זה נקרא שהוא בפעל, כאשר מוציא התורה אל פעל הדבור" [הובא למעלה הערה 956]. **ובדר"ח פ"א מי"ז** [ת.] כתב: "הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים". הרי שמוכיח שם שהדבור הוא פועל גדול מחמת "שלא נמצא לשאר בעלי

חיים". ונראה לבאר זאת על פי דבריו כאן, שהמאפיין את הדבור הוא היציאה מהכח אל הפעל, עד ש"אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט], ולכך הוא נקרא "פועל גדול". ומתוך כך יובן שהבטוי לכך הוא העדר הדבור אצל שאר בעלי חיים, אשר הם משוללים מהמהלך של ההוצאה מהכח אל הפעל, שלכך נקראו "בהמה" על שם "בה מה", שנמצאת בהם כל שלימותם, ואינם יוצאים מן הכח אל הפעל [כמבואר בתפארת ישראל פ"ג (נט:)]. וראה להלן פ"ד הערה 380.

(1236) כי כפי שהוא שכלי, כך דיבורו שכלי, כי אין הדיבור אל יציאה אל הפעל של המדבר. ואודות שיש דיבור שכלי ויש דיבור שאינו שכלי, הנה בהרבה מקומות כתב שהדיבור הוא שכלי, וכגון בגבורות ה' פכ"ח [קיב:] כתב: "כי התינוק שאין לו שכל אינו מדבר, וכן הבהמה יש לה כלי הדבור, ואין בה דבור". ושם פס"ד [רצא:] הביא את הפסוק [תהלים קטו, ה] "פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו וגו'", וכתב: "וזכר חסרונם [של הפסלים], מתחיל בגדול ובקטון כלה. מתחיל בתחילה בדבר שהוא החשוב יותר, והוא הדיבור שלא נמצא רק לאדם, ולא למין בהמה. ומפני זה חשוב [האדם] על הכל, והוא קרוב אל השכלי יותר. ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת". ובבאר הגולה באר החמישי [נב:] כתב: "הדבור הוא שכלי, כמו שאמרנו בכמה מקומות". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "הדבור אי אפשר בלא שכל. והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'". אמנם בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.] כתב: "כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה". הרי מחד גיסא כתב כמה פעמים שתינוק אינו יכול לדבר, ומאידך גיסא כתב שגם לתינוק יש נפש המדברת. ודוחק לחלק בין תינוק פחות מג' שנים, לתינוק מעל ג' שנים [ראה בדר"ח פ"ב הערה 850]. אך הנראה, שדיבור סתם נמצא אצל קטן, אך דיבור שכלי אינו נמצא אצל קטן, וכפי שחילק כאן בין דיבור של הדיוט [שאינו שכלי], לדיבור של גדול, שהוא שכלי.

(1237) צרף לכאן את הנאמר [משלי יז, כח] "גם אויל מחריש חכם יחשב אוטם שפתיו נבון". ורבינו יונה כתב שם: "בא לתת עצה אל האויל להחריש ולשמוע, כי אם החריש יחריש לא תחשב לו לקוצר בינה, אבל חכם יחשב, כי יאמרו במדת החכם נמצא, כי דרך החכם להטות אוזן ולהחריש ולשמוע ולא לגלות דעתו... מי שהוא סוגר שפתיו יחשב נבון, כי מדת הנבון כאשר חפץ לדבר ולהגיד דעתו, כי השמחה לאיש במענה פיו, יסגור שפתיו וימשול ברוחו מענות עד אחרי המתון והמחשבה". ובנתיב השתיקה ר"פ

א הרחיב בזה כיצד החכם והנבון אינם מרבים בדברים. וראה בדר"ח פ"ו מ"ז [קצט:], ושם הערה 845.

(1238) שהוא ממהר לצאת לפעל מפאת פחיתותו.

(1239) כמו שנאמר [קהלת ז, ו] "כי כקול הסירים תחת הסיר כן שחוק הכסיל וגם זה הבל", ופירש רש"י שם "כי כקול הסירים - עצי קוצים. תחת הסיר - תחת סיר נחשת הכפוי על תבערת קוצים, והם מקשקשים לתוכה. אמר רבי יהושע בן לוי, כל קיסיא כד אינון דלקין לית קלהון אזיל, ברם הלין סירייתא קלהון אזיל, למימר אף אנן מן קיסיא. מודיעים אף אנו מן העצים, ויש צורך בנו. אף הכסילים מרבים דברים לומר גם אנו מן החשובים". ובספר באר יצחק [לרבי יצחק מאליק] פרשת כי תשא [נד.], כתב: "ממוכן... אשר קפץ בראש להראות שהוא הגדול, וכמו שאמרו חז"ל [ילקו"ש ח"ב רמז תתקעג] כל קיסיא כשהם דולקים אין קולם הולך, ברם סירייתא קליהון אזיל, מימר אוף אנן מן קיסיא. כן הדיוט קופץ בראש להראות גדולתו". ונראה שלמהר"ל לא ניחא לפרש כן, כי לפי זה לא תוסבר ההדגשה של "קופץ בראש", המורה על מהירות וזריזות. כי כדי להראות חכמתו ומעלתו יספיק שההדיוטים "מרבים דברים לומר גם אנו מן החשובים" [לשון רש"י בקהלת שם], אך מהו ההדגשה שהם עושים כן במהירות. אך לפי הסבר המהר"ל ניחא, כי זו כל הנקודה, ששפלות ההדיוט מחייבת את מהירות היציאה אל הפעל. **והנה בעוד** שכאן שלל את ההסבר שההדיוט רוצה להראות חכמתו, הרי בדר"ח פ"ד מ"ז [קנה.] כתב סברה זו, וכלשונו: "ואמר [שם] 'וכל מי שגס לבו בהוראה הוא שוטה רשע וגס רוח'. פירוש, כי סימן השטות נמצא בו מאחר שהוא ממהר להוציא ההוראה ממנו, דבר זה סימן שטות הוא. ובהפך זה כאשר אינו ממהר להוציא הדברים, הוא סימן חכמה... כי המהירות לדַבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה. וכדאמר במדרש [ב"ר פ, ו] 'והחריש יעקב עד בואם' [בראשית לד, ה], 'ואיש תבונות יחריש' [משלי יא, יב]. כי אצל החכם השכל עיקר, וכח השכלי הוא מבטל כח הדברי, שהוא כח גשמי... שכאשר אצל אחד כח השכל ביותר, הוא מבטל פעולת כח הדברי הגשמי. ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות... והוא גס רוח, שאם אינו גס רוח... מכל מקום מה לו לצרה הזאת למהר בהוראה. רק להראות גאותו, שכל התורה ברורה אצלו, והוא בעל הוראה". אמנם אין כאן התחלת קושיא, כי ודאי עניינה של גסות רוח הוא הרצון להראות חכמתו. אך השטות שבדבר אינה קשורה לרצון זה, אלא היא מצד עצמה, שעצם המהירות מורה על מדריגה קטנה שיוצאת אל הפועל באופן מיידי.

(1240) "ג' אמוראים חולקין למה קפץ ממוכן על אותה עצה שתהרג ושתי" [מתנות כהונה שם].
(1241) "הכתה אותו במנעלה על פניו" [מתנו"כ שם].
(1242) "וחרינא אמר" - ואחר אמר.
(1243) לכך רצה שושתי תמות, ובתו תבוא במקומה.
(1244) מלים אלו [מ"ומשמע שגם אל אחר... על פניו"] אינן במדרש, אלא ביאור המהר"ל למדרש, שמתוך שממוכן אמר "לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה", מכך "משמע שגם עליו עותה" [מתנו"כ שם]. ובפירוש מהרז"ו שם כתב "לא על המלך לבדו עותה, כי על כל השרים, ועיקר כוונתו הפנימית מה שעותה [לו], אלא שהיה בוש להזכיר עוות עצמו, והלבישו בעיוות כל השרים".
(1245) עד כאן ביארו של המהר"ל לדעה זו. ומעתה חוזר להביא את הדעה שלישית במדרש.
(1246) לשון הרד"ל שם [אות יג]: "לרעותה הטובה ממנה. ומדכתיב 'הטובה' בה"א הידיעה, דרש שכבר ידועה בטובתה ממנה, והיינו בתו שידעה ומכירה".
(1247) פירוש - כאשר לאדם יש נגיעות אישיות בדבר, אזי הוא ראש המדברים בענין, והוא יהיה הראשון שימהר לפעול בענין. דוגמה מובהקת לדבר הם דברי רש"י הידועים [במדבר טז, ז] אודות קרח, שכתב: "וקרח שפקח היה, מה ראה לשטות זה. עינו הטעתו, ראה שלשלת גדולה יוצאה ממנו, שמואל ששקול כנגד משה ואהרן... אמר, אפשר כל הגדולה הזאת עתידה לעמוד ממני, ואני אדום". הרי כאשר אדם מרגיש מקופח ופגוע, הוא נעשה ראש העושים בענין. **דוגמה נוספת**; נאמר [בראשית מד, לב] "כי עבדך ערב את הנער מעם אבי לאמר אם לא אביאנו אליך וחטאתי לאבי כל הימים", ופירש רש"י שם: "כי עבדך ערב את הנער - ואם תאמר למה אני נכנס לתגר יותר משאר אחי. הם כולם מבחוץ, ואני נתקשרתי בקשר חזק להיות מנודה בב' עולמות". הרי הנוגע בדבר הוא נכנס לתגר יותר מאחרים. ומעין זה אמרו חכמים [ב"ק מו:] "מניין להמוציא מחבירו עליו הראיה... מתקיף לה רב אשי, הא למה לי קרא, סברא הוא, דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא".
(1248) לשונו בתפארת ישראל פל"ו [תקכז:]: "'לא תרצח' [שמות כ, יג] הוא ראש חמשה דברות אחרונות... והחוטא בזה הוא חוטא בעצם מדרגת העלול, שנברא בצלם אלקים. ואחר כך [שם] 'לא תנאף'. ואין החטא הזה במדרגת עצם העלול, אבל הוא חוטא בדבר שהוא השלמת האדם שהוא העלול. כי האשה היא 'עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], והרי

היא השלמת האדם. וכמו שדבור 'לא תרצח' הוא מאבד עצם האדם שהוא העלול, כך 'לא תנאף' מאבד דבר שהוא השלמת האדם שהוא העלול, נחשב כגופו, היא אשתו. ולפיכך 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח'. ודבר ידוע כי הנקבה היא הנכנסת בגדר האדם, דכתיב [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. הרי כי הזכר והנקבה ביחד נקרא 'אדם', וכמו שאמרו ז"ל בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל ישראל שאין לו אשה לא נקרא 'אדם', שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. ולכך העובר על 'לא תנאף' הרי הוא מאבד ממנו דבר שהוא מגיע אל אנושיותו. ומעתה ראוי שיהיה 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח', כי העובר על 'לא תרצח' הוא חוטא בעצם האדם ומעלתו, הוא צלם אלקים. והחוטא בדבור 'לא תנאף' הוא חוטא במדרגת דבר שהוא השלמת האדם, נכנס בגדר האדם". ובגו"א בראשית פ"ד אות י [צט:] כתב: "דבר שייך לגופו, כי אשתו כגופו". ובח"א לב"מ נח: [ג, כב:] כתב: "כי אשתו של אדם כגופו נחשב, וכאילו לוקח את גופו".

(1249) אמנם תוספות [כתובות נב.] כתבו "אשתו כגופו... [אך] אין בתו כגופו". ובגיטין מה. כתבו תוספות "שאני אשתו דהיא כגופו יותר מבתו". ומתוספות בגיטין מוכח שגם בתו כגופו, רק שאינה בזה כאשתו. וכן בתפארת ישראל פנ"ז [תתקא.] כתב: "המשיא בתו לתלמיד חכם יש לו דבקות בתלמיד חכם בגופו, כי בתו היא כגופו". ובנתיב התורה פ"ט [שצב:] כתב: "בתו מן יוצאי חלציו כגופו נחשב". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקיג:] כתב: "כי בנו הוא עצם מעצמו ובשר מבשרו". ובח"א לשבת כג: [א, ז:] כתב: "כי אין ספק שנפשו של אדם קשורה בבנו לגמרי... שהוא עצמו ובשרו של אדם". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט.] כתב: "המלמד לבנו אשר הוא כגופו... כאילו למד עצמו". וראה למעלה בפתיחה הערה 89, בפרק זה הערה 656, להלן הערה 1255, ופ"ב הערה 259.

(1250) לשון המסילת ישרים פי"א: "האדם מרגיש מאד בעלבונותיו ומצטער צער גדול, והנקמה לו מתוקה מדבש, כי היא מנוחתו לבדה. על כן לשיהיה בכחו לעזוב מה שטבעו מכריח אותו ויעבור על מדותיו, ולא ישנא מי שהעיר בו השנאה, ולא יקום ממנו בהזדמן לו שיוכל להנקם, ולא יטור לו, אלא את הכל ישכח ויסיר מלבו כאילו לא היה, חזק ואמיץ הוא. והוא קל רק למלאכי השרת שאין ביניהם המדות הללו, לא אל שוכני בתי חומר אשר בעפר יסודם".

(1251) "ואין יכול לוותר על זה" - שאינו יכול להעלים עין מזה [רש"י ב"ק סוף נ. "ותרן - לעבור על כל פשעם"]. ואודות שאדם חס על כבוד אשתו יותר מכבוד עצמו, כן אמרו חכמים [יבמות סב:] "האוהב את אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו", ופירש רש"י שם

"יותר מגופו - דזילותא דאיתתא קשה מדגברא". ובח"א ליבמות שם [א, קלד:] כתב: "אוהב אשתו כגופו. דאין שייך לומר שאוהב אותה יותר מגופו, כי למה זה שיאהב את אשתו יותר מגופו. אבל אצל מכבדה שייך לומר יותר מגופו, מפני כי הכבוד יותר שייך לאחרים מלעצמו, ולכך אמר שמכבד את אשתו יותר מגופו". והטור אבן העזר סימן פג כתב: "וכן אם חירף אותה [את אשתו] שום אדם, בדברים בגלוי לו שני חלקים ולה חלק אחד". והקשה על כך הבית יוסף שם: "שותיה דמר לא ידענא, דהא אמרינן בפרק החובל [ב"ק צא.] 'זאת אומרת ביישו בדברים פטור מכלום'... ואם כן מה חלק וחלקים שייך ביה". ואולי לפי דבריו כאן לא יקשה, כי אדם מקפיד יותר על בושת אשתו יותר מבושת הנעשית לעצמו. ובגליוני הש"ס [כתובות מג.] כתב: "מקפיד על בזיון אשתו אף אחרי מיתתו, ועוד יותר מבתו".

(1252) שאמרו שם שני מאמרים אודות כבוד אשתו; (א) "לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו ["באונאת דברים, לצערה" (רש"י שם)], שמתוך שדמעתה מצויה, אונאתה קרובה ["פורענות אונאתה ממהר לבא" (רש"י שם)]". (ב) "לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין הברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו, שנאמר [בראשית יב, טז] 'ולאברם היטיב בעבורה'. והיינו דאמר להו רבא לבני מחוזא, אוקירו לנשייכו ["כבדו נשותיכם" (רש"י שם)] כי הכי דתתערו".

(1253) יבמות סב: "תנו רבנן, האוהב את אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו... עליו הכתוב אומר [איוב ה, כד] וידעת כי שלום אהלך" [ראה הערה 1251]. וכן אמרו [חולין פד:] "לעולם יאכל אדם וישתה פחות ממה שיש לו, וילבש ויתכסה במה שיש לו, ויכבד אשתו ובניו יותר ממה שיש לו. שהן תלויין בו, והוא תלוי במי שאמר והיה העולם". וכן אמרו [גיטין ו:] "לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי פילגש בגבעה הטיל עליה בעלה אימה יתירה, והפילה כמה רבבות מישראל". והרמב"ם הלכות אישות פט"ו הי"ט כתב: "וכן צוו חכמים שיהיה אדם מכבד את אשתו יתר מגופו, ואוהבה כגופו, ואם יש לו ממון מרבה בטובתה כפי הממון, ולא יטיל עליה אימה יתירה, ויהיה דיבורו עמה בנחת, ולא יהיה עצב ולא רוגז". והמגיד משנה שם ביאר שמקור ריש דברי הרמב"ם הוא המאמר ביבמות. ובשדי חמד [אסיפת דינים מערכת ה"א אות ח] העיר על כך שבלשון הברייתא ביבמות אינו מפורש דהכיבוד לאשתו הוא חיוב וציווי, "דהלא לא תני דחייב לכבדה יותר מגופו, אלא מעליותא דאית במכבדה יותר מגופו" [לשונו שם]. ואשר להרמב"ם הוסיף בזה"ל: "נודע שאין דרך הרמב"ם אלא לפסוק מה שמפורש בש"ס, והיה לו להעתיק דבר זה כלשון ששנו חכמים 'המכבדה יותר מגופו כו'. ומזה

נראה שדבריו נובעים ממקום אחר שמצא כן באיזהו מקומן בדברי רז"ל, ואנחנו לא נדע איה מקום כבודם". וידועה תשובת המהר"ם מרוטנבורג [ח"ד סימן פא] בענין החיוב לכבד את אשתו, והביא בתוך דבריו מקורות נוספים, וכלשונו: "כל בן ברית חייב לכבד את אשתו יותר מגופו, עולה עמו ואינו יורדת עמו [כתובות סא.], 'בעולת בעל' כתיב [בראשית כ, ג], בעלייתו ולא בירידתו, לחיים נתנה ולא לצער [כתובות שם]. ומספר כתובה נלמוד 'אנא אפלח ואוקיר ואיזון' [תוספות כתובות סג., ורא"ש כתובות פ"ה סימן לב]. והמכה את אשתו מקובלני שיש יותר להחמיר בו מבמכה את חבירו, דבחבירו אינו חייב בכבודו, ובאשתו חייב בכבודה... והעושה יש להחרימו ולנדותו ולהלקותו ולעונשו בכל מיני רידוי, ואף לקוץ ידו אם רגיל בכך, כי הא דרב הונא קץ ידא [סנהדרין נח:] אפילו בבבל, אע"ג דאין דנין דיני קנסות בבבל, מכין ועונשין שלא יקילו ראשם בכך... ובתשובת הגאונים מצאתי, ושכחתי שם הגאון, והאשה שקובלת על בעלה אי אפשר לדור עם אמך ואחיותך המחרפים ומגדפים אותי, חייב הבעל להוציאה משם לגור בבית אחר... דאמר קרא [בראשית ג, כ] 'היא היתה אם כל חי', לחיים נתנה ולא לצער [כתובות סא.]... ולנהוג בה דרך כבוד, ואם לאו ענוש יענש".

(1254) הנה לגבי צער עצמו כתב למעלה [לפני ציון 1250] "בא ממוכן ליקח נקמה ממנה", ואילו לגבי צער אשתו כתב כאן "שיהיה ממוכן מקנא לכבוד אשתו", נקמה לעצמו, וקנאה לכבוד אשתו. ואע"פ שרש"י [במדבר כה, יא] חיברן להדדי, שכתב: "בקנאו את קנאתי - בנקמו את נקמתי, בקצפו את הקצף שהיה לי לקצוף. כל לשון 'קנאה' הוא המתחרה לנקום נקמת דבר". ובדברים ד, כד כתב רש"י "אל קנא - מקנא לנקום". מ"מ יש להבין מדוע שינה בלשונו וכתב נקמה לעצמו וקנאה לאשתו. והיה מקום לומר שלשון קנאה נמצאת במיוחד ביחס לאשתו, וכמו שפרשת סוטה מלאה בלשון זה [במדבר ה, פסוקים יד, טו, יח, ל]. אך רש"י [גיטין ז.] כתב "קנאה - כעס מחמת צער שצערו. קנאה - הוא לשון שאדם מתעבר על ריבו או על ריב אחרים". הרי קנאה שייכת גם "על ריבו". ואולי משום שכלפי עצמו איירי שושתי סטרה לו, ועל מעשה איבה כזה יש נקמה. אך כלפי אשתו הנה ושתי לא עשתה לה דבר, אלא שנמנעה מלהזמינה לסעודת הנשים, ולא שייך לשון נקמה על העדר מעשה, אלא מקנא לכבוד אשתו. וזו קנאה לטובה, שחוששת וזהיר לכבוד זולתו, וכמו שמשה אמר ליהושע [במדבר יא, כט] "המקנא אתה לי ומי יתן כל עם ה' נביאים וגו'". ועל הפסוק [במדבר כה, יג] "אשר קינא לאלקיו" פירש רש"י "לאלקיו - בשביל אלקיו. כמו 'המקנא אתה לי'". וכן רש"י [יואל ב, יח] כתב: "ויקנא ה' לארצו - לשון 'המקנא אתה לי', נכנסה בלבו צרתה

ונלחם במלחמתה ונתעסק בצרכיה". והאבן עזרא [זכריה א, יד] כתב: "כל קנאה קשורה עם למ"ד איננה כמו קשורה בבי"ת, והנה זה כמו 'המקנא אתה לי' והטעם בעבור, כמו 'ויקנא השם לארצו' [יואל ב, יח], בעבור ארצו, והיא קנאה לטוב לאותו הנזכר. וכשהיא קשרה בבי"ת, כמו [עיין בראשית כו, יד] 'ויקנאו בו פלשתים', היא להפך".

(1255) מאשר תועלת אשתו [ובסמוך ידבר על עצמו]. וכן משמע מהריטב"א [מכות ב.] שבנים קשורים לאב יותר מאשר אשה לבעלה, שכתב: "לגבי זרעו שהם כרעא שלו, שייך לומר דליכא [דברים יט, יט] 'כאשר זמם' [פירוש, אין זה קיום של "כאשר זמם" אם תפסול אותו ללא זרעו]. אבל לגבי אשתו [פירוש, אם תפסול אותו ללא אשתו], כיון דבדידיה מתקיים שפיר, קרינן 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו'". ואודות שאדם מוכן לעשות הכל לתועלת בניו, כן אמרו בילקו"ש ח"ב רמז תתמו: "מעשה באחד שעשה דייתיקי, ואמר לא יהא בני יורש אותי עד שיעשה שוטה. הלך רבי יוסי ברבי יהודה לשאול המעשה לרבי יהושע בן קרחה, והציצו מבחוץ וראו אותו [את רבי יהושע בן קרחה בתוך ביתו] מרקע על ידיו ואל רגליו וגמי נתון לתוך פיו, והוא נמשך אחר בנו. כיון שראו אותו, הטמינו את עצמן [שרבי יהושע בן קרחה לא יראה שראו אותו במצב כזה]. נכנסו אצלו שאלו אותו המעשה. התחיל משחק, אמר להם חייכם שמעשה הזה ששאלתם עכשו הגיעני. אמר ליה, מכאן שאדם רואה בנים כאילו הוא משתטה" [תשובתו להם היתה כי כוונת הצוואה היתה שלא יקבל את הירושה עד שיוולדו לו בנים]. ובספר ואני תפלה [לרבי חיים אפרים זייצ'יק] הביא מדרש זה [עמוד תד], והוסיף: "מה אדם אינו עושה בשביל בניו, אין לך דבר שנראה קשה בעיניו בשביל בנו, אפילו להשתטות, ובלבד שיוכל לפרנסו ולגדלו ולהחיותו, ואין דבר שעומד לו בדרך. וכבר אמר אדמו"ר זצ"ל [הסבא מנובהרדוק] כי במה שהאדם עושה בשביל בניו אפשר היה לייסד מאה ישיבות".

(1256) פירוש - שושתי סטרה לו על פניו ורצה להנקם בה, וכפי שביאר המאן דאמר הראשון.

(1257) פירוש - גם לפי המדרש רואים שממוכן חתר להביא פורענות על ושתי מהטעמים שנזכרו במדרש [נקמה, קנאה לכבוד אשתו, ולהשיא את בתו לאחשורוש], וזה כמו דברי הגמרא שנקרא "ממוכן" משום שהוא "מוכן לפורענות". ודע, שרש"י בגמרא ביאר "מוכן לפורענות - עומד להיות תלוי [הובא למעלה הערה 1151]. והמהרש"א שם הביא את דברי רש"י, והוסיף עליהם בזה"ל: "ועוד יש לומר, שמוכן

לפורענות להביא פורענות לאחרים, מתחלה במעשה ושתי להורגה, ושוב אחר כך להרוג ולאבד את כל היהודים". והמהר"ל מבאר כמהרש"א, שהפורענות היא כלפי ושתי.

(1258) שאמרו שם בגמרא "האומר 'חרופתי' מקודשת, שנאמר [ויקרא יט, כ] 'והיא שפחה נחרפת לאיש', ועוד ביהודה קורין לארוסה 'חרופה'. ויהודה ועוד לקרא", ופירש רש"י שם "ויהודה ועוד לקרא - וכי המקרא צריך סיוע ממנהג שביהודה". וכמו כן כאן, האם בזיון המלך אינו מספיק להרשיע את ושתי, אלא צריך שגם השרים יתבזו מחמתה. ובסוף ההקדמה לדר"ח [נא.] כתב: "ולא הבאנו בפירוש הפירושים שנאמרו בפירוש המסכתא הזאת, וזה כי כבר נגלים ומפורסמים לפני כל, והמבקש דבריהם הלא הם ערוכים לפניו... ולחזק דבריהם היה זה כיהודה ועוד לקרא". ושאלה זו שאלו כמה מפרשי המגילה, והם: מנות הלוי [נד.], יוסף לקח כאן, ביאור הגר"א כאן.

(1259) נראה שרומז לדברי המשנה [אבות פ"ה מ"ז] "שבעה דברים בגלם, ושבעה בחכם; חכם אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, ואינו נכנס לתוך דברי חברו, ואינו נבהל להשיב, שואל כענין ומשיב כהלכה, ואומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי, ומודה על האמת". הרי שנאמר הסדר הראוי להשיב על השאלות שנשאל, וק"ו מכך שלא ישיב על מה שלא נשאל כלל.

(1260) כמו שנאמר [משלי כה, ו] "אל תתהדר לפני מלך וגו'", ופירש רש"י שם "אל תתהדר לפני מלך - להראות כבודך ולהתגאות לפני מלך". וכן יוסף אמר [בראשית מא, לג] "ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתהו על ארץ מצרים". והעיר הרמב"ן על כך [בראשית מא, ד], וז"ל: "הליועץ למלך נתנוהו". ובמשלי יעקב [שם] כתב: '"ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם כו". הנה רבים מגדולי המפרשים ז"ל אשר העירו מה ראה יוסף לתת עצה ללא שואל". וכן האברבנאל [בראשית מ, א-כג] כתב: "השאלה השמינית בעצת יוסף 'ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתהו', כי הוא בעצה הזאת נדרש ללא שאלו, וכמו שכתב הרמב"ן הליועץ למלך נתנוהו". וראה להלן הערה 1377.

(1261) כי המשפט הובא תחילה לפני בני יששכר, וכמבואר למעלה הערה 1184. וכן להלן [לפני ציון 1378] כתב: "שכל העצה הזאת שלא יצטער על ושתי שהרג, ובודאי היה זאת שלא יכעס אחשורוש על בעל העצה ויהרוג אותו", וראה שם הערה 1378. וראה להלן פ"ג הערה 493.

(1262) שזו הנהגת המלכות שדבר הנוגע למלך עצמו אין המלך דן בעצמו, אלא מציע הדבר לפני יודעי דת ודין, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 1134], ואין לשרים האלו עצה להמלט מזה. וראה להלן פ"ו הערה 197.

(1263) כי אין אחשורוש בעלים למחול ולהתחרט על דבר שנוגע לאחרים. אך אם הדבר היה רק נוגע לעצמו, אזי אחשורוש היה יכול למחול. ואם תאמר, דקיימא לן [כתובות יז.] "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול", ואיך אחשורוש יכול למחול אף אם הדבר נוגע רק לעצמו. שתי תשובות בדבר; (א) הטורי אבן [מגילה כט.] כתב: "דודאי כבוד המלך גדול... הני מילי בכבוד הבא מאיליו שלא מחמת צווי המלך. אבל אם מצוה איזה דבר מעצמו, אע"ג דזה בכלל כבודו שלא להמרות את פיו, והממרה חייב מיתה [מ"מ יכול למחול]... והיינו טעמא משום דכבוד הבא מאליו, כיון דליתא במחילה, דהא קיימא לן מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול... אבל דבר ציווי המלך, אע"ג דזה בכלל כבודו שלא להמרות פיו, מכל מקום כיון שבידו לבטל ציוויו ולשנותו [לכך רשאי למחול]", והוא הדין לנדון דידן, שאחשורוש יכול למחול לושתי שהמרתה את ציוויו. (ב) המקנה [קידושין לא.] כתב: "סברו מלכי ארץ [של האומות] שהמלוכה הוא שלהם, מה שאין כן במלכי ישראל, מכירים שאין המלוכה שלהם... דלכך מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, מפני שאין הכבוד שלו, אלא של השם יתברך. אבל מלכי עכו"ם היו טועים שהמלוכה הוא שלהם, ואין השם יתברך משגיח עליהם". וראה להלן פ"ג הערה 460.

(1264) ובזה מיישב את שתי השאלות ששאל למעלה [לאחר ציון 1257]: (א) "וכי דבר שעושה אל השרים יותר נחשב ממה שהוא עושה למלך", וזה לא קשה, כי לא באו לומר שכבודם חשוב יותר, אלא באו לומר שאין ביד המלך להתחרט על גזר דינה, כי הדבר נוגע גם לשרים. (ב) "כי המלך לא שאל רק כדת מה לעשות במה שמאנה ושתי לבא בדבר המלך... והוא השיב ענין אחר", וזה לא קשה, כי אין זה ענין אחר, אלא זהו המשך דינה של ושתי, שאי אפשר לחזור ולהתחרט מגזר דינה של ושתי, כי גזר דינה נובע ממה שפגעה גם בשרי המלך, ולא רק במלך עצמו.

(1265) וההבדל בין תירוץ זה לקודמו הוא כי בתירוץ הקודם ממוכן אמר "לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה וגו'" כדי להשפיע על אחשורוש שלא יתחרט בעתיד מן גזר הדין להמיתה. אך לפי התירוץ השני ממוכן אומר כן כדי לבאר מדוע שרי המלך אינם מייעצים מעיקרא לאחשורוש למחול לושתי [ולא רק שלא יתחרט לאחר דינה], וזאת משום "כי אין ביד המלך למחול על מה שעשתה לכל שרי פרס ומדי".

(1266) לכאורה צריך לומר "הקושיא השניה", שהיא מפני מה שרי המלך אמרו "לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה וגו'", והרי לא נשאלו על זה.

(1267) לכאורה שאלה זו קשה רק לפי תירוצו השני, אך לפי תירוצו הראשון לא קשה, כי אמירת "לא על המלך לבדו וגו'" באה לחזק את גזר דינה של ושתי במה שבזתה

את המלך [שאין המלך יכול להתחרט על בזיונו], והרי על כך נשאלו "כדת מה לעשות במלכה ושתי על אשר לא עשתה את מאמר המלך אחשורוש ביד הסריסים" [פסוק טו], ושפיר השיבו על מה שנשאלו. אך לפי תירוצו השני, השרים באים לבאר מדוע מתחילה לא יעצו למלך שימחול לושתי, ועל כך ביארו שבזיון השרים מחייב שאין למחול לה על כך. נמצא שדיבורים אלו אינם קשורים כלל לבזיון המלך, אלא לבזיון השרים בלבד. ועל כך הדרא קושיא לדוכתא דהואיל ולא נשאלו על כך, לא היה להם לומר זאת. אך זה אינו, שהמשך דבריו מורה שמקשה גם על תירוצו הראשון, שכתב "לכך נראה לפרש וכו'", ומביא תירוץ חדש בביאור "לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה". ואם היה מקשה כאן רק על תירוצו השני ולא על תירוצו הראשון, לא היה צריך להביא תירוץ חדש, אלא רק לחזור ולבאר כתירוצו הראשון. ובעל כרחך לומר שבדבריו כאן דוחה גם את תירוצו הראשון. וצריך לומר, שהואיל ושאלת המלך היתה רק כלפי בזיון המלך, לא היה לשרים להזכיר כלל בזיון עצמם, אע"פ שאגב כך מתחזק גזר הדין במה שושתי בזתה את המלך, מ"מ אין זה אלא אגב גרירא, ולא נוגע ישירות לשאלת המלך, "ואין זה דרך חכמים להשיב על מה שלא שאלו" [לשונו למעלה לפני ציון 1259].

(1268) דוגמה לדבר; בדר"ח פ"ב מ"א [תצט:] כתב: "ומפני כי יש בני אדם שיאמינו שודאי השם יתברך יודע כל מעשה בני אדם, שדבר זה היה חס ושלום חסרון בו יתברך כאשר לא ידע הכל. אמנם שיהיה השם יתברך משגיח להיות נכנס באזנו הדברים התחתונים להשגיח על התחתונים, זה אינו. כי דומה אל מלך גדול מאוד, ולגדולתו אם אחד מן השפלים או מן הפחותים יעבור דבריו, או צווי שלו, אין נכנס דבר זה באזנו [של המלך] לשפלתו [של האדם]. וכך יחשוב האדם, לשפלות האדם אשר הוא בארץ, אף שיודע מעשיו בתחתונים, אין השגחה במעשיו לשפלות האדם, ואין נכנסין באזנו. גם האדם לפעמים רואה דבר, ואינו משים לבו על זה, מפני שאינו נחשב המעשה אליו". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תסב:]. ובדרשת שבת הגדול [ר:] כתב: "שלא יעלה על הדעת כמו שהיו אומרים, אע"ג שהוא יתברך מלך העולם, עם כל זה עזב הארץ, ואינו משגיח בעולמו לגדולתו ולרוממותו, כי לפעמים לפי גדלות ורוממות המלך אינו רוצה למלוך על עם שהוא שפל בעיניו... וכן דוד המלך ע"ה היה תמיהה בעיניו, שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו'". ובהמשך שם [סוף רו:] כתב: "שהיו אומרים שאין ראוי לפי הדעת והסברא שיהיה הש"י יודע ומשגיח בתחתונים לשפלותם ופחיתותם, שהם במדרגה השפלה, ואין הדעת נותן שיהיה מלך רם ונשא שוכן עד מביט ומשגיח בשפלים כמו שהם בתחתונים. דרך משל, וכי מלך בשר ודם

משגיח בשרץ שהוא שפל עמו ומתעסק עמו, והרי הוא מסלק ידיעתו והשגחתו ממנו. כי הידיעה וההשגחה בכל דבר לפי החשיבות. ומפני כך אמרו אין ראוי שתהיה השגחה בתחתונים, שיש בהם מינים שפלים". וכן הוא בספר העקרים מאמר ג, יח [הובא בתפארת ישראל פמ"ו הערה 5].

(1269) אע"פ שחמתו בערה בו מחמת שושתי שלחה לו דברי גנאי [רש"י אסתר א, יב], וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1051], וז"ל: "מדכתיב 'וחמתו בערה בו', אי אפשר לומר רק ששלחה לו דברי בזוי, כי מאחר שאין דרכה של מלכה לבא כך לפני המלך, ואפילו אם היה כנגד המלך, מכל מקום להיות 'חמתו בערה בו' אין זה ראוי. לכך צריך לומר כי מתחלה לא שלחה לו כלל דברי בזוי... ואחר שלא נתרצה המלך בזה, שלחה לו דברי בזוי". אמנם כל זה היה בהסתר, אך כלפי חוץ היה נראה שחמתו בערה בו מחמת שזלזלה במלך, וכמו שביאר הקול אליהו, והובא למעלה הערה 1055.

(1270) "כאשר המלך אין מקבל בזיון מן השפל... שאין המלך מקבל בושת מן ההדיוט, כי מה תעשה לו אשה" [לשונו להלן].

(1271) כמו שאמרו חכמים [מגילה יב:] "'ויקצף המלך מאד', אמאי דלקה ביה כולי האי. אמר רבא, שלחה ליה, בר אהורייריה דאבא, אבא לקבל אלפא חמרא שתי ולא רוי, וההוא גברא אשתטי בחמריה. מיד 'וחמתו בערה בו'". הרי שהיה שתוי כשחמתו בערה בו. אמנם ראה במנות הלוי [לו., לו:, מב:] שביאר בארוכה שאחשורוש לא היה שיכור בעת שביקש מושתי לבוא לפניו. וכן כתב שוב [מג:], וז"ל: "ואני כבר הוריתי למעלה בראיות רבות ועצומות כי לא היה שכור".

(1272) כמו שאמרו חכמים [אסת"ר א, א] "אחשורוש, שהרג אשתו מפני אוהבו, הוא אחשורוש שהרג אוהבו מפני אשתו". ולמעלה [לאחר ציון 122] כתב: "כל מעשיו [של אחשורוש] שלא כסדר, שהרי הרג אשתו מפני אוהבו. ואין לומר כי יותר היה נמשך אחר אוהבו, הרי גם כן הרג אוהבו מפני אשתו, ואם כן מלך הפכפך היה, ולא היה יסוד קיים בכל ענייניו ובכל מעשיו". הרי שהריגת ושתי נחשבת לאחשורוש גנאי גדול [ראה למעלה הערה 102, ולהלן הערה 1405].

(1273) פירוש - אלא צריך לומר שהמלך אחשורוש לא הקפיד על בזיונו האישי ["מלך גדול כמו אחשורוש מהו הבזיון שאפשר לעשות לו"], אלא על בזיון השרים, וכמו שמבאר והולך.

(1274) וזה כלפי לייא, שהרי אמרו במשנה כתובות מ. "איזהו בושת, הכל לפי המבייש והמתבייש", ופירש רש"י [ב"ק פג:] "הכל לפי המבייש - אדם קל שבייש בושתו מרובה.

והמתבייש - אדם חשוב שנתבייש בושתו מרובה". נמצא שהבושת הגדולה ביותר היא כאשר אדם קל בייש אדם חשוב, ואילו כאן מתבאר להיפך, שממוכן טרח לומר שהמלך מצד חשיבותו אינו מתבזה מאדם קל.

(1275) הוא הכופר בהקב"ה. ובגבורות ה' פ"כ [צב.] כתב: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו" [ראה למעלה בפתיחה הערה 356, ופרק זה הערה 686, ולהלן פ"ב הערה 656]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנט:] כתב: "כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם [חיים כלכם היום]', אלקים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר'. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים" [ראה להלן פ"ג הערה 274]. ובבאר הגולה באר החמישי [כה.] כתב: "דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר. וזהו אמרם 'כופר בעיקר', ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:]. ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב: "הוא יתברך העיקר אשר הכל עומד בו, כמו שכל אילן עומד בעיקר שלו... כי הוא יתברך העיקר שקולט הכל". ובנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך". **ויש לבאר**, מדוע דוקא לגבי כפירה נקרא הקב"ה "עיקר" ["כופר בעיקר"], ולא אמרו כן בקשר לאמונה ["מאמין בעיקר"], או בשאר מילי דמיטב. ואולי יש לומר, שחז"ל באו להורות את הסתירה מיניה וביה שיש בכפירה, שהכופר מתכחש למקורו, ואינו שת לבו שהוא כורת עצמו מן הענף שהוא יושב עליו [ראה להלן פ"ד הערות 147, 149].

(1276) איוב לה, ו "אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו", ובדר"ח פ"ו מי"א [תד.] הביא מקרא זה, וראה גו"א דברים פל"ב אות יב. ובירושלמי נדרים פ"ט

ה"א למדו מכך שאין המצות והעבירות נעשות אלא לאדם העושה, ולא לקב"ה. ובדר"ח פ"ד מ"ד [עג:] כתב: "חלול שם שמים הוא אשר מחלל כבודו יתברך ויתעלה. ואף כי אם יחטא האדם מה יפעל אל השם יתברך". ובדרוש על התורה [יד.] כתב לגבי עשרת הדברות בזה"ל: "בעבור כי הראשונות [חמש הדברות הראשונות] המה דברים שבין אדם למקום... אמנם ה' אחרונות כלם דברים שבין אדם לחבירו... לפיכך כל חמשה דברות אחרונות יש להם חבור והתייחסות יחד, בשהם שייכים לבריות אשר הוא חוטא נגדם. ולכך בפרשת ואתחנן המה באים בויי"ו החבור; 'ולא תנאף' [דברים ה, יז], 'ולא תגנוב' [שם], וכן כולם [שם ופסוק יח]. כי הוא חוטא אל הבריות, אשר יתחבר ויפעל בם החטא מה שהוא חוטא נגדם, ועושה רושם מצד המקבל... אשר מטעם זה יש לחמשה דברות אחרונות חבור וצירוף יחד ביותר. מה שאין כן בה' ראשונות, בשגם אם הוא חוטא לשמים, אין כאן רושם ופעולה מצד המקבל, כאמור [איוב ז, כ] 'חטאתי מה אפעל לך'. ונאמר עוד [איוב לה, ז] 'אם חטאת מה תפעל בו'. לכך אין להם חבור ודבוק יחד כאחרונות, שיש להם שייכות החבור יחד, באשר יש חבור רושם הפעל און בנפעל ומקבל, המה הבריות אשר נגדם החטא".

(1277) כמו שביאר בגו"א ויקרא פכ"ד אות יג לגבי המקלל, שרש"י שם [ויקרא כד, יד] כתב שסומכים הדיינים והעדים ידיהם על ראשו ואומרים לו "דמך בראשך", וכתב לבאר בזה"ל: "כי המברך השם הרי כופר בעיקר, ולפיכך 'דמך בראשך', כי בראש שלך המיתה גם כן, כאשר חטא הזה הוא בראש ובעיקר גם כן, ולפיכך בא המיתה בראשך, ואין לך חיות". ובגבורות ה' פס"ו [שז.] כתב: "ועוד תדע והוא העיקר, כי לכך חטא ברכת השם הוא בכלל האדם. כי בעל החטא הזה הוא כופר בעיקר, שמברך השם, וכיון שאין עיקר, אין לו מציאות כלל, והרי הוא חוטא בכלל האדם, שמציאותו בטילה לגמרי. וכמו שכאשר הוא חוטא בגילוי עריות, הוא חוטא בגופו. ובעבודה זרה החטא דבק בנפשו. מברך השם חוטא בעיקר, שהוא הכל, לכן החטא דבק באדם בכללו. וזה הטעם שאמרה תורה לסמוך ידיהם על ראש המברך ואומרים לו 'דמך בראשך', כלומר נתחייבת בעצמך, ואנו לא גרמנו לך. כי כל שאר החטאים יש בו זכות מה, ואם נתחייב בבית דין, הרי בית דין דנין אותו למיתה, ומכל מקום יש לו קצת זכות לתלות בו, ואין לומר עליו שהוא גורם לנפשו. אבל חטא ברכת השם, שהוא כופר בעיקר, אין לו שום זכות, כי איך יהיה לו זכות מה, והוא כופר בעיקר, רוצה לעקור העיקר. לכך סומכין עליו ידיהם ואומרים לו 'דמך בראשך', שאתה גרמת לך, שהרי אין לך זכות כלל". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנד.] כתב: "כופר בעיקר... אי אפשר שיהיה יותר מזה". **ודע**, שבדר"ח

פ"ד מ"ד [עד.] ביאר שעם כל זה חטא חלול השם יותר חמור מכופר בעיקר, שחלול השם "אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם" [אבות שם], מה שאין כן בכופר בעיקר שלא החמיר בו שוגג כמזיד, וכלשונו: "חטא חלול השם הוא יותר מכל החטאים, אף אם כופר בעיקר, מצד מה חטאו של חלול השם יותר גדול. וזה אם הוא כופר בעיקר, בדבר זה שייך לומר כי אם חטא במזיד ראוי שישלם לו כפי רשעתו, אבל אם הוא שוגג אינו ראוי שיחשב לו החטא כל כך, מאחר שלא עשה ברצון ובכונה... [אך] המחלל שם שמים, הנה כבודו מלא עולם, וסוף סוף אחד שוגג ואחד מזיד הרי חלל כבודו יתברך אשר הוא מלא עולם. וכאשר נעשה רושם... כאשר היה גורם חלול כבודו יתברך, אין דומה חטא זה אל חטא אחר שוגג. דשאר חטא... אם היה שוגג בזה, כיון שחזר בתשובה, דבר זה הוא תקנה לו שלא נעשה בזה רושם... ולא כן כאשר עשה רושם ברציחה, או היזק לחבירו, שהחמירה התורה בשוגג יותר. וכן אצל חלול השם גם כן יש לו להחמיר בשוגג, דסוף סוף נעשה חלול ובטול הכבוד". ובהמשך שם [פב:] כתב: "שאין דומה חטא חלול השם לשאר חטאים, מה שחטאים אחרים הם מצד העושה בלבד, כי מה יפעל אל השם יתברך. וזה שמחלל כבודו, שהרי יש ממש יותר בחטא זה מכל החטאים, דסוף סוף חלל שם כבודו".

(1278) שעשה דבר רע, אע"פ שאין שום רושם ממעשיו, וכמו שמבאר.

(1279) פירוש - אין העונש בא מהקב"ה משום שהחוטא חלילה פגע בהקב"ה, והעונש בא לנקום באלו שפגעו בו, דזה אינו כלל, לא מיניה ולא מקצתיה, אלא העונש בא מהקב"ה כדי להסיר את הרע מן העולם, וישאר העולם בטוב. וכן כתב בבאר הגולה באר השני [קמב:], וז"ל: "ועוד תדע להבין, כי משפט מן בית דין של מטה הכל הוא לזכות. כי הבית דין ראוי שיהיו צדיקים וישרים, ומן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב. רק כאשר לא ימצא לו זכות, אז הוא נדון לחובה, כי גם זה טוב לסלק הרע מן העולם, כדכתיב [דברים יט, יט] 'ובערת הרע מקרבך'" [הובא למעלה הערה 1223]. ובדר"ח פ"ג מט"ו [שצ:] כתב: "כי אף אם [הקב"ה] דן העולם, אינו מבקש בחוב העולם, אבל 'בטוב העולם נדון' [שם], שחפץ לזכות העולם ולהטיב אל העולם, ולא יהיה בעולם רק טוב. ולכך הקב"ה דן אותו בטוב, היינו שמדת הטוב של השם יתברך חפץ שיהיה העולם בטוב, ולכך מביא פורעניות לעולם לשלם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב". וכן הוא בנתיב גמילות חסדים פ"א, נתיב אהבת השם פ"א, תפארת ישראל פ"כ [רצה.], ושם פנ"ט [תתקכד:], ועוד. ובספר רוח חיים פ"ג מ"ב כתב: "אחרי אשר ידענו כי העונשים לחוטאים אינם בתורת נקמיי כעונש בשר ודם, רק

בהכרח כי החטא בעצמו מלפפתו לאדם, וצריך חבטה וניעור להפרידו וללבנו ולרחצו". ובספר אגרא דכלה [רמא.] כתב: "התורה משמיענו כי הפורעניות והעונש ממנו יתברך אינו דרך נקמה, כמו מלך הנוקם מעמו כשאינם מקיימין מצותיו, רק הוא דרך רפואה, שירפאו ממחלתם". וראה בסמוך הערה 1281, ופ"ג הערה 722.

(1280) מגילה יב: "וכן בסעודתו של אותו רשע, הללו אומרים מדיות נאות, והללו אומרים פרסיות נאות. אמר להם אחשורוש, כלי שאני משתמש בו אינו לא מדיי ולא פרסי, אלא כשדיי, רצונכם לראותה, אמרו לו אין". וכאשר אדם משתבח במעלות חבירו, זה גופא מורה על אהבת חבירו, וכמו שכתב הרמב"ם בספה"מ מ"ע ג, וז"ל: "היא שצונו לאהבו יתעלה, וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו, ונתענג בהשגתו תכלית התענוג, וזאת היא האהבה המחוייבת". ובהלכות דעות פ"ו ה"ג כתב: "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. לפיכך צריך לספר בשבחו וכו'". ובגו"א דברים פ"ו אות ה כתב: "לפי שעל ידי דברי תורה מכיר את הקב"ה, ואת דרכיו כמה הם טובים, ושבחו מכיר, ויבוא לאהבה". ובדר"ח פ"ו מ"א [ח:] כתב: "מדת חסידות היא לאהוב את החכמים, ולהזכירם לשבח". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "אם לא יספר שבחו כלל אין דבר זה גורם אהבה בין הבריות. אבל כאשר יספר לפניו מקצת שבחו, דבר זה מביא אהבה שיאהב אותו, כי בעיניו הוא בעל מעלה". וראה להלן פ"י הערה 29.

(1281) פירוש - הואיל ומלך מעניש את חוטאיו משום שבא לנקום במה שפגעו בו [ראה הערה 1279], הרי שבא שהעונש הוא מחמת טובת עצמו ולא מחמת טובת החוטא, לכך מן הנמנע שיעניש את החוטא אם על ידי כך יוזק המלך, כי שוב אין העונש לטובתו, אלא לרעתו.

(1282) וקשה, הרי זהו גנאי למלך לומר שאדם שפל פוגם בכבוד המלך.

(1283) מצד העושה, ולא מצד המלך.

(1284) פירוש - מעתה מיושבת שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 1258], ששאל "ועוד קשה, כי המלך לא שאל רק [פסוק טו] 'כדת מה לעשות' במה שמאנה ושתי לבא בדבר המלך, ועשתה גנאי ובזוי למלך. והוא השיב עניין אחר 'לא על המלך לבדו עותה כו", ואין זה דרך חכמים להשיב על מה שלא שאלו, ובפרט כאשר היה השואל המלך". ומיישב, שאין כוונת מומכן להעניש את ושתי מחמת כבוד השרים, אלא כוונתו להענישה מחמת כבוד המלך בלבד [שמיאנה לבא בדבר המלך]. ורק שאין לחשוש שיש בכך פחיתות למלך [שאשה יכולה לפגום בכבודו], כי "בשביל השרים.. יוכל לתלות

הדין והמשפט שנעשה" [לשונו למעלה לאחר ציון 1273]. ונמצא, שכבוד השרים הוא אמתלא ותירוץ לכסות את בזיון המלך על שמעניש אשה שפגעה בכבודו.

(1285) פירוש - לאחר שמומכן אמר [פסוק יז] "כי יצא דבר המלכה על כל הנשים להבזות בעליהן בעיניהן באמרם המלך אחשורוש אמר להביא את ושתי המלכה לפניו ולא באה", פשיטא שיש בדבר זה בזיון, ומדוע הוצרך לחזור ולומר "וכדי בזיון וקצף", שפירושו "ויש בדבר הזה הרבה בזיון וקצף" [לשון רש"י פסוק יח], הרי ברי הוא שיש בדבר זה הרבה בזיון, ומה הצורך לומר זאת. וראה להלן ציון 1294.

(1286) כי מלך גדול אינו מתבזה על ידי אשה, וכמו שביאר עד כה.

(1287) פירוש - שאין אשה משועבדת לבעלה. ולהלן [לפני ציון 1330] כתב: "אשה היא תחת רשות בעלה, וצריכה האשה לקבל גזירת בעלה". ולהלן פסוק כב [לאחר ציון 1409] כתב: "אחר שראה אחשורוש המעשה הזה של ושתי, שלא היה כסדר העולם, שבסדר העולם האשה היא תחת בעלה. אבל ושתי היתה ממאנת לשמוע בדבר שהוא סדר העולם ומנהגו". ובח"א לב"מ נט. [ג, כד:] כתב: "האשה נבראת שהיא תחת ממשלת בעלה, כדכתיב בקרא [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך'". וראה למעלה הערה 897, ולהלן פ"ב הערה 223.

(1288) פירוש - המלים "וכדי בזיון" אינן באות רק לומר שיש בדבר בזיון [כי זהו פשיטא], אלא עיקר ההדגשה הוא במילת "וקצף", שהכעס והעדר שלום הבית מחייב את סילוקה של ושתי, וכמו שמבאר.

(1289) "ואם לא" - ואפילו אם לא.

(1290) פירוש - הואיל **וכל** הנשים יבזו את בעליהן בעיניהן [פסוק יז], א"כ רבתה המחלוקת בעולם, וזהו חורבן העולם, אך אין כוונתו שהעדר שלום בין בני זוג אחד נחשב לחורבן העולם. וכן מוכח ממאמר חכמים [סוכה נג:] שאמרו "נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו; ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, לעשות שלום לכל העולם כולו על אחת כמה וכמה". הרי שלום בין בני זוג אחד אינו נחשב ל"שלום לכל העולם". וכן הראב"ע [נוסח א] כתב כאן: "ודי זה הבזיון והקצף שיהיה בין איש לאשתו". ובנוסח ב כתב: "שהנשים תבזינה את בעליהן, והם [הבעלים] יקצפו על ככה", וראה להלן הערה 1435. ואודות שהמחלוקת היא חורבן העולם, הנה אמרו במשנה [אבות פ"א מי"ח] "על שלשה דברים העולם עומד, על הדין ועל האמת ועל השלום", ובדר"ח שם [תמא.] כתב: "מי שאינו במחלוקת הוא מעלה עליונה, שכן העולם עומד בשלום". ואמרו בירושלמי [ברכות פ"ט ה"ב] "מפני מה באין

זוועות לעולם... מפני המחלוקת". ובמסכת דרך ארץ זוטא ספ"ט אמרו "מחלוקת בתי דינין חורבן העולם". ואמרו במדרש [ב"ר כו, ז] "קשה היא המחלוקת כדור המבול". ובאגרת הרמב"ם הידועה לבנו, כתב: "אל תשקצו את נפשותיכם במחלוקת המכלה הגוף והנפש והממון, ומה נשאר. עוד ראיתי לבנים השחירו, ופחות נפחתו, ומשפחות נספחו, ושרים הוסרו מגדולתם, ועירות גדולות נתערערו, וקיבוצים נפרדו, וחסידים נפסדו, ואנשי אמונה אבדו, ונכבדים נקלו ונתבזו, בסבת המחלוקת. נביאים נבאו, וחכמים חכמו, ופילוסופים חפשו ויספו לספר רעת המחלוקת, ולא הגיעו לתכליתה. לכן שנאו אותה, ונוסו מפניה והתרחקו מכל אוהביה וגואליה ורעיה, וגם אל כל שאר בשרכם אוהב מדנים התנכרו ורחקו קרבתם, פן תספו בכל חטאתם" [נרמז בספר שמירת הלשון ח"א שער הזכירה פט"ו].

(1291) יבאר בסמוך שהבזיון הוא מסובב, והקצף הוא הסבה, שהואיל והקב"ה רצה להביא את מיתת ושתי [הקצף], לכך סיבב מכך שושתי תבזה את אחשורוש.

(1292) יבאר בסמוך שהבזיון הוא הסבה, ומסובב ממנו הקצף.

(1293) פירוש - בלשצר השתמש בכלי המקדש [מגילה יא:, ונדרים סב.], וראה למעלה הערה 709, ובסמוך הערה 1305.

(1294) כמבואר למעלה הערה 1285.

(1295) שנחלקו האם הקצף הוא הסבה לבזיון, או להיפך, הבזיון הוא הסבה לקצף.

(1296) זו הדעה השניה שהובאה במדרש ["שמואל אמר, כדי הקצפון הזה לבזיון"].

(1297) כי החטא הוא הסבה, והעונש הוא מסובב מהחטא, וכמבואר בח"א לסנהדרין מו. [ג, קסא.].

(1298) זו הדעה הראשונה שהובאה במדרש ["רב אמר, כדי הבזיון לקצפה"].

(1299) שהרי הריגתה של ושתי היא התחלת גאולת ישראל, שבכך יתאפשר שאסתר תבוא במקומה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1193] "שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים". ורש"י [מגילה יב:] כתב: "מלאכי השרת הזכירו לפני הקב"ה את הקרבנות שהקריבו ישראל לפניו, לעשות נקמה בושתי, ותבא אסתר ותמלוך תחתיה". וראה למעלה הערות 949, 1157, 1194, להלן הערות 1314, 1390, 1408, ופ"ט הערה 372.

(1300) כפי שכתב בגבורות ה' ר"פ סו לגבי יחס הפעולה אל תכליתה, וז"ל: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה

הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב. שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל הא-ל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ו-ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה כתיב [שמות כט, מו] 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 204, להלן פ"ב הערה 644, ופ"ו הערה 95]. וברי הוא שיחס הפעולה לתכלית הוא כיחס המסובב לסבה, רק שהתכלית באה לאחר הפעולה, ואילו הסבה באה לפני המסובב. ואמרו חכמים [ב"ק ב.] "תולדותיהן כיוצא בהן". ועוד אמרו [כתובות סג.] "היינו דאמרי אינשי, רחילא בתר רחילא אזלא, כעובדי אמה כך עובדי ברתא". וכשאין זה מתקיים, אמרו על כך [ב"מ פג:] "חומץ בן יין" ["רשע בן צדיק" (רש"י שם)]. ובנצח ישראל ר"פ ב כתב: "הדומה מוליד את הדומה, כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה, ובהמה מאדם. וכל הצמחים כלם, מזרע חטים לא יצא שעורה, משורש צפע יצא נחש". והאברבנאל [ש"א ט, ב] כתב: "מהסוס המשובח יתיילד סוס מובחר". ובח"א לשבת י. [א, ב.] כתב: "דבר קטון אינו נעשה סבה לדבר גדול, שאין סדר ומנהג העולם כך כלל". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "ההתחלה ראוי שתהיה אחת בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת התחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה. ואם היה מחלוקת לגמרי, היה מורה זה ח"ו כי הסבה אינה ג"כ אחת, רק שתים".

(1301) לשמואל [הדעה השניה במדרש שאמר "כדי הקצפון הזה לבזיון"].

(1302) "צריך סבה" פירושו כאן צריך מעשה [בזיון המלך] שיביא לתכלית הנרצית [הקצף]. וכן למעלה [לאחר ציון 1299] כתב: "ובשביל להביא הקצף היה הקב"ה פועל שתבזה ושתי את המלך". ואפשר לומר עוד, שאע"פ שלפי מ"ד זה [רב] הבזיון הוא מסובב מהקצף, מ"מ הבזיון הוא גם סבה לקצף, כי הקצף לא יצא אל הפעל מעצמו, אלא רק על ידי מעשה שיביא לכך, ובלא מעשה זה לא יצא הקצף אל הפעל, ומבחינה זו הבזיון הוא גם סבה לקצף. וכן בגבורות ה' פ"ט [נה:] כתב: "לא יבוא העונש, אף שהיה ראוי, מפני שאין מוכן לעונש... [אף] כאשר הדבר ראוי לבא מצד עצמו... לכך על

ידי חטא קל בא העונש, ודבר זה מבואר בכמה מקומות" [ראה למעלה בהקדמה הערה 525]. ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב: "כל דבר, אע"ג שראוי ובודאי יבוא, צריך שיהיה סבה שיצא ההבטחה לפעל, כי השם יתברך מסבב דבר שהוא הכנה שתצא ההבטחה לפעל". והרמב"ם בפירוש המשניות סוף מסכת ברכות כתב: "'עת לעשות לה' הפרו תורתך' [תהלים קיט, קכו], יאמר כי כשיבא העת להפרע מהם להנקם, יזדמנו סיבות לבני אדם להפר התורה, כדי שיבא עליהם העונש במשפט. וזה הענין ארוך ורחוק עמוק עמוק מי ימצאנו". וראה להלן פ"ב הערה 306.

(1303) "להביא הקצף על ושתי, כדי שתבא הגאולה" [לשונו למעלה לפני ציון 1299]. וראה להלן הערה 1433.

(1304) הרי אע"פ שנראה בעינינו שהמעשה שלפנינו [בזיון אחשורוש] הוא הסבה והתחלת הענין, אך בהסתכלות אלקית מתגלה להיפך; המעשה שלפנינו הוא מסובב מגזירה אלקית קדומה. דוגמה לדבר; שגרת המחשבה תופסת שמכירת יוסף [בראשית לז, כח] היתה הסבה שמחמתה ירדו בני ישראל למצרים [בראשית מו, ח]. אך בגבורות ה' פ"י כתב להפך, וז"ל: "אבל שנאמר דברים אשר אין להם יסוד, כי מכירת יוסף הסבה לעונש שיעבוד מצרימה, דבר זה לא יתכן... כי אדרבה, ירידת מצרים הוא הגורם למכירה... שהשבטים אשר מכרו אותו, לא היו למכירתו רק כמו החמור שהוא נושא משא ואינו יודע תכלית משא הזה שהוא נושא, כך השבטים היו פועלים המכירה הזאת, ולא היו יודעים מה הם עושים, כי לא היו עושים רק מה שגזר עליהם הקב"ה... כך היה נגזר מן הקב"ה שירדו מצרים, ועל ידי המכירה ירדו מצרים. נמצא שהיו פועלים ולא ידעו מה הם עושים, כי לא ידעו שהיו גומרים הירידה. ואף על גב שהם היו מכוונים למכור אותו בשביל שנאתו, מכל מקום עיקר הפעל הזה שירד יעקב למצרים". **דוגמה נוספת**; אין מיתה באה לאדם מחמת שהוא מזדקן והולך עד שלבסוף הוא מת. אלא להיפך; הואיל ונגזר מיתה על האדם, לכך הוא מתדרדר והולך לקראת מותו. וכן כתב בח"א לשבת עז: [א, מג.], וז"ל: "כי יש לך לדעת, כי אף שאמרו הרופאים בחולשת האדם לעת זקנתו שהוא בטבע, ודבר זה בודאי ברור, אבל יש לטבע סבה אשר הוא מחייב הטבע... כי הוא קרוב לקיצו, ולפיכך מתחדש לו החולשה".

(1305) פירוש - ושתי לא היתה מבזה כל כך את המלך אחשורוש לולא שקודם לכן עשתה בזיון להקב"ה, וזה נעשה על ידי שאביה [בלשצר] השתמש בכלי מקדש [ראה למעלה הערה 1293].

(1306) פירוש - מעשה ושתי כלפי אחשורוש בא לעולם כדי שהיא תיענש על מה שאביה השתמש בכלי המקדש, אך אם אביה לא היה משתמש בכלי המקדש, ושתי לא היתה בת עונשין, אז ושתי לא היתה מבזה כך את אחשורוש, "כי אין הדעת נותן שתעשה בזיון כמו זה למלך אחשורוש" [לשונו למעלה]. ורק כדי לאפשר לעונש על מעשה בלשצר לחול, נתגלגל הדבר שושתי ביזתה את אחשורוש.

(1307) ואם תאמר, הואיל ו"אין הדעת נותן שתעשה בזיון כמו זה למלך אחשורוש" [לשונו למעלה], ורק עשתה כן מחמת שאביה עשה כן כלפי ה', תיקשי לך כיצד בלשצר עצמו עשה בזיון כן למלך עליון. ויש לומר, כי בגמרא [מגילה יא:] ביארו שבלשצר טעה בחשבון שבעים שנות הגלות, ומחמת טעותו השתמש בכלי המקדש, אך לא שביזה במזיד מלך עליון. אך עם כל זה בתו נענשה על כך כאשר הקב"ה סיבב שושתי תבזה את אחשורוש.

(1308) דיבור זה שייך למעלה פסוק יב [ראה למעלה הערה 1126], ומבאר סיפא דקרא שם ["ויקצוף המלך מאוד וחמתו בערה בו"]. והשארנו את הדבר כמות שהוא, כי כתב בסמוך "שכבר בארנו כי דבר זה היה התחלת הצלת ישראל", וכוונתו לדברים שכתב למעלה בפסוקים יד, טז. הרי שגילה דעתו שביאור סיפא דפסוק יב הוא לאחר דבריו בפסוק טז, ולא שיש טעות בסדר הדברים. וראה הערה 1314.

(1309) וזה מורה על הכעס הרב שהיה שרוי בו. וראה למעלה הערות 1055, 1084, 1269 בביאור "וחמתו בערה בו".

(1310) אפשר להטעים זאת על פי דברי הקול אליהו [למעלה פסוק יב], וז"ל: "'ותמאן המלכה ושתי לבוא וגו' ויקצוף המלך מאד וחמתו בערה בו'. ומקשה בגמרא [מגילה יב:], אמאי דלקה ביה כולי האי. ומשני, אמר רבא, שלחה ליה אהורייריה דאבא, אבא לקבל אלפא חמרא שתי ולא רוי, וההוא גברא אישתי וכו', עיין שם. והנה כל העובר מוכרח להשתומם מה פריך הגמרא 'אמאי דלקה ביה כולי האי', וכי לא היה לו לכעוס שמרדה בו בפני הפרתומים וכל השרים ולא רצתה לעשות רצונו. אמנם יש לומר דהענין כך הוא, דהנה 'קצף' הוא בגלוי, כקצף על פני המים, ו'חימה' הוא בסתר. ולזה פריך הגמרא 'אמאי דלקה ביה כולי האי', רצה לומר כיון שכבר קצף בגלוי, כמו שנאמר 'ויקצוף המלך', למה שוב בער בו כל כך, הא דרכו של אדם אם יקצוף ומדבר את הדבר, הכעס נח ואינו בוער כל כך. וכאן אף שדיבר וקצף מאד, אף על פי כן 'וחמתו בערה בו'" [הובא למעלה הערה 1055]. הרי שאם היה כאן כעס רק מצד אחשורוש, כעס זה היה צריך לנוח ולא לבעור יותר לאחר "ויקצוף המלך מאוד". ולכך המשך בעירת הכעס

אינו מאחשורוש עצמו, אלא "מן השמים בא להבעיר חמתו". וראה להלן פ"ב הערות 7, 8.

(1311) כמו שאמרו בגמרא [ב"ק ט:] "גחלת כמה דשביק לה, מעמיא עמיא ואזלא", ופירש רש"י "גחלת - שאינה בוערת אלא אם כן ליבה אותה". ובמשנה [ב"ק נט:] אמרו "אחד הביא את העצים, ואחד הביא את האור, המביא את האור חייב. בא אחר וליבה, המלבה חייב. ליבתה הרוח, כולן פטורין".

(1312) לשון המתנות כהונה שם: "חות פח זיקא בכרסיה, פירוש בבטנו... ונפח באפרו וזרק גפרית בתנורו, וכל זה הוא משל להגדיל החימה". ובחדושי הרד"ל שם אות כז כתב: "לפרש לשון 'וחמתו בערה בו', שמדת חימה שבאדם הוא כגחלים קטומים באפר מעט, ואין צריך רק לנפחה ללבותה ברוח או לזרוק עליו גפרית, ומיד היא מתבערת באש. ומפני שכתוב בלשון 'בערה בו', לכן תפס במשל כענין התבערות אש הכבשן".

(1313) נראה שההבדל בין דקדוק זה לדקדוק שלפניו הוא, כי מקודם עמד על תיבת "מאד" שהיא מיותרת, כי בלא"ה ידעינן שהיה קצף רב מחמת שנאמר "וחמתו בערה בו". אך כאן דקדק שתיבת "מאד" מחלקת את האמור לשנים, כי ללא תיבת "מאד" היה נאמר "ויקצוף המלך וחמתו בערה בו", ולפי זה "וחמתו בערה בו" הוא תיאור ל"ויקצוף המלך", שהמלך קצף בכך שחמתו בערה בו. אך כאשר נאמרת תיבת "מאד", א"כ יש כאן שני חלקים; "ויקצוף המלך מאד" בפני עצמו, ו"וחמתו בערה בו" בפני עצמו.

(1314) כן ביאר למעלה בפסוק יד [לאחר ציון 1156], וז"ל: "מפני כי הוקשה להם איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו. כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל. ולכך אמרו כי הצלה הזאת באה על ידי אנשים אלו, ועל זה אמר כי בודאי מתחלה הובא המשפט לפני חכמי ישראל, רק כי הם לא רצו לדון על זה, ואמרו להביא המשפט לפני עמון ומואב. ומכל מקום כיון שהם נתנו העצה להביא המשפט לפני אלו, והם דנו להמית את ושתי, הרי באה ההצלה על ידי חכמי ישראל". וכן למעלה בהמשך הפסוק [לאחר ציון 1193] כתב: "גאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים". וכן חזר וכתב למעלה בפסוק טז [לפני ציון 1299]. ומכך חזינן שקטע זה [העוסק בסיפא דפסוק יב] נכתב במתכוון לאחר פסוק טז, ולא שיש טעות בסדר הדברים, שהרי מצטט כאן מדבריו בפסוקים יד, וטז. והטעם לסדר זה הוא, שהואיל ודבריו כאן מתבססים על מה שכתב בפסוקים מאוחרים יותר, לכך הציגם כאן. וראה להלן הערות 1390, 1408.

(1315) לעומת הפסוקים שהיו עד כה, שנאמר בהם "ושתי המלכה" [פסוקים ט, יא, טז], ו"המלכה ושתי" [פסוקים יב, טו], ואילו כאן נאמר "המלכה" בלבד.

(1316) "כי האיש מחזיר על אשתו, ואין האשה מחזיר על בעלה" [לשונו בסמוך].

(1317) אך אין לחשוש שימשכו אחרי דבריה אם הם היו דברי הבל ושטות, כי לא ילפינן משוטה. דוגמה לדבר; בנוגע להלכות עירוב תבשילין למדנו "אם עבר במזיד ובישל כמה קדרות שלא לצורך יום טוב, מותר לאכלן בשבת או בחול", וביאר המשנה ברורה שם ס"ק עו בזה"ל: "שלא ילמדו ממנו לעשות כן, דהכל יודעים שהוא רשע". הרי שלא לומדים מאדם שסורו רע, ומכלל זה גם שוטה. וראה להלן [לפני ציון 1353] שחזר והקשה כן, ויישב שם באופן נוסף.

(1318) לא מצאתי מקורו שכך שלחה ושתי לאחשורוש. ונראה שכוונתו לומר שכך נראה מיאונה לבא בעיני הבריות, ולא שבפועל ושתי שלחה כן לאחשורוש. וכן קצת מוכח מיניה וביה, שאם איירי בדברים שושתי שלחה לאחשורוש, מנין ידעו הכל מהו תוכן הדברים האלו. והרי הקול אליהו [הובא למעלה הערה 1055] ביאר שושתי שלחה לאחשורוש דברים שאף שרי המלך לא ידעו את תכנם, וכיצד כאן הכל ידעו דברים כמוסים אלו. אלא על כרחך שלא איירי כאן בדברים שושתי אכן שלחה לאחשורוש, אלא שכך נראה ביאור התנהגותה בעיני הבריות, וכמו שמבאר והולך.

(1319) קידושין ב: "תניא, רבי שמעון אומר, מפני מה אמרה תורה [דברים כב, יג] 'כי יקח איש אשה', ולא כתב 'כי תלקח אשה לאיש'. מפני שדרכו של איש לחזר על אשה, ואין דרכה של אשה לחזר על איש. משל לאדם שאבדה לו אבידה ["אחת מצלעותיו" (רש"י שם)], מי חוזר על מי, בעל אבידה מחזר על אבידתו". וכן אמרו עוד [נדה לא:], ויובא בהערה 1326. וראה להלן פ"ה הערה 74.

(1320) אודות שהאיש השרוי ללא אשה הוא בחסרון, כן אמרו חכמים [יבמות סג.] "כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם'". ובזוה"ק ח"ג פג: אמרו "בר נש בלא אתתא פלג גופא". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בדר"ח פ"ה מכ"א [תקט:] כתב: "חייב להשלים עוד עצמו באשה, כי כל זמן שלא נשא אינו אדם שלם, וכדאמרינן בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] אמר רבי אלעזר, כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם'". ובנתיב התורה פ"ד [קפה:] כתב: "כי האשה היא השלמת מציאות האדם, שעל ידה האדם שלם", וראה שם הערה 127 שלוקטו שם מקבילות רבות לכך. וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [קסג:, קסז.], ח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.]. ובח"א לסנהדרין כב: [ג,

קמג:] כתב: "כי האיש בלא אשה חצי אדם". וכן הוא בגו"א בראשית פל"ו אות ג [ראה להלן פ"ב הערה 225]. ובח"א ליבמות סב: [א, קלג:] כתב: "אין אדם בשלימות כאשר אין לו אשה, ולכך שרוי בלא שמחה". ובח"א ליבמות סג: [א, קלח:] כתב: "התבאר לך כי האיש בלא אשה הוא אדם חסר". וכן הוא שם בהמשך [א, קלט.], ועוד [ראה להלן פ"ב הערות 406, 520]. **אך כאן** מוסיף נקודה שלא כתב בשאר מקומות, והוא שחסרון האדם ללא אשה הוא מפאת ש"האשה נלקחה מצלעותיו, ובזה נעשה האיש חסר כאשר הוא בלא אשה". ויש להעיר על כך, שמשמע שלולא שהאשה נלקחה מצלעותיו אזי האדם לא היה חסר בלא אשה, ומדוע לא נאמר שהאדם חסר מחמת שללא האשה הוא לבדו ["לא טוב היות האדם לבדו" (בראשית ב, יח)], ולא משום שהאשה נלקחה מאחד מצלעותיו. זאת ועוד, דבנתיב העבודה ס"פ טו כתב: "הבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו 'ביתו' [שבת קיח:]. כי כשם שהבית הוא השלמתו, שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו, וכן אשתו היא השלמתו" [ראה להלן הערה 1436, פ"ב הערות 221, 520, ופ"ח הערה 11]. והרי הבית מעולם לא היה אחד מצלעותיו של אדם, ועם כל זה האדם חסר ללא בית, ומדוע לא נאמר כך גם לגבי האשה. ואולי אפשר לומר, שמה שהאשה נלקחה מאחד מצלעותיו של אדם אינה הסיבה שהאדם חסר ללא אשה, אלא זהו מסובב מכך. שהואיל והאדם ללא אשה הוא חסר, לכך האשה נבראה באופן של לקיחת אחד מצלעותיו של אדם, להורות באצבע שהאדם ללא אשה הוא בריה חסרה. וראה ברבינו בחיי [בראשית ב, יח] שמבאר שאמירת "לא טוב היות האדם לבדו" היתה לפני בריאת האדם, ורק לאחר אמירה זאת האשה לוקחה מצלעותיו. ודברים אלו נוטים למתבאר כאן, שלאחר שנקבע שהאיש ללא אשה הוא בריה חסרה, אז נבראה האשה באופן שיורה על חסרון זה, והוא על ידי לקיחת אחד מצלעותיו של האדם. וראה להלן ציון 1336. וראה להלן פ"ב [לפני ציון 259] שכתב שם שהנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה [סוטה יב.], "כי השם יתברך לקח האשה מן האיש, ואין לך תולדה למעלה מזה", ושם הערות 259, 261.

(1321) לשונו בנתיב התורה פי"ז [תרפט.]: "אמנם יש עוד פירוש לדבר זה שאמר [ברכות ו:] 'לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה'. וזה מפני כי המצוה היא השלמת האדם, ובה יושלם האדם, וכאשר הוא בלא מצוה הוא חסר. וכל דבר הוא רץ אל דבר שהוא משלים אותו, וקודם זה הוא חסר מן השלמתו, ולכך הוא רץ להשלים חסרונו". ובתפארת ישראל פ"ג [סד:] כתב: "כל דבר שהוא חסר, משתוקק אל השלמה". ובגו"א דברים פ"ה אות ז כתב: "האחד חומד דבר מפני שהוא חסר דבר מה, וחומד אותו להשלים חסרונו. כמו מי שאין

לו בית ואשה, וחומד אותם... כי בבית ואשה שלימות האדם, ובכל דבר שיש בו שלימות שייך חמדה, שהאדם חומד לדברים המשלימים האדם, שדרך לחמוד כל דבר שעל ידו שלימות דבר". ובנתיב השלום ר"פ ב כתב: "כי כל דבר הוא רודף אחר השלמתו והוא מתנועע אחר השלמתו, והרי הזרע כאשר נזרע באדמה הוא מתנועע וצומח עד שיגיע אל השלמתו, וכאשר יושלם אז הוא נח. וכן הולד במעי אמו, תנועת הוייתו אל שיושלם. ולפיכך השלום שהוא השלמת הכל, חייב האדם לרדוף אחריו, ולא יהיה לו מנוח עד שיבא אל השלום, שהוא השלמת הכל". ובגבורות ה' ר"פ יב כתב: "כאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא, וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד". וראה דר"ח פ"ד מט"ו הערה 1362, ולהלן ציון 1337.

(1322) לכאורה בח"א לסנהדרין כב: [ג, קמג:] כתב לא כך, שאמרו שם "אין איש מת אלא לאשתו, ואין אשה מתה אלא לבעלה", וכתב לבאר: "כי האיש והאשה נחשבים כאחד, והם זוג אחד. ולכך אין איש מת אלא לאשתו, כי תחסר לה הזיווג... כי האיש בלא אשה חצי אדם, וכן אשה בלא איש. ולכך אין איש מת אלא לאשתו, ואין אשתו של אדם מתה אלא לבעל". הרי שהשווה בזה בין האיש והאשה ששניהם נחשבים "חצי אדם" ללא זיווגם, ואילו כאן כתב "אין האשה היא חסירה". ואולי יש ליישב, שהאיש חסר ללא האשה קודם שנשאה, ואדרבה, מחמת חסרון זה מחזר אחריה להנשא [ראה להלן הערה 1327]. אך האשה חסרה רק לכשנשאה ונתאלמנה, שהיותה אלמנה מהוה בעבורה חסרון, אך לפני שנישאה לא היתה חסרה.

(1323) יש לציין ששני המאמרים האלו נאמרו על ידי אותו תנא [רבי שמעון], ולכך בעל כרחך שאין סתירה ביניהם. וראה בספר "שהכל ברא לכבודו" לגרי"א ויינטרוב זצ"ל, בקונטרס ביאורים והשלמות, עמוד מג, שכיון בכל דבריו שם לדברי המהר"ל כאן.

(1324) לשונו בגבורות ה' פי"ט [פו:]: "דע כי האשה נקראת 'באר', כדכתיב [משלי ה, טו] 'שתה מים מבורך'. והבאר ניתן לישראל בזכותה של מרים [תענית ט.], כי מזה תלמוד שהבאר דבר שייך לאשה. וזה כי הבאר הוא שנובע מלמטה למעלה, וכל שאר דברים באים מלמעלה למטה. והוא דמיון האשה שהיא משתוקקת לבעלה, וזהו השתוקקות של עלוי, כי האיש יותר במעלה בערך האשה, והיא משתוקקת להתעלות בבעלה, ולפיכך האשה היא בלבד דומה לבאר... כי עליית הבאר שהוא עולה תמיד זהו בעצמו הזיווג,

שהוא השתוקקות האשה אל בעלה והתדבקות בו, וזהו התעלות לה". **אוזן מלים תבחן**; אמרו חכמים [כתובות סא.] "עולה עמו ואינה יורדת עמו, אמר רב הונא מאי קראה, 'והיא בעולת בעל' [בראשית כ, ג], בעלייתו של בעל, ולא בירידתו של בעל". ותמוה, כיצד נדרש מ"בעולת בעל" "בעלייתו של בעל", הרי בעילה לחוד ועליה לחוד. אלא הם הם הדברים שביאר כאן, כי עצם הזיווג הוא השתוקקות האשה להתעלות בבעלה, לכך "עולה עמו ואינה יורדת עמו". **ובדר"ח פ"ד מ"א** [יא.] כתב: "אם לא היה משתוקק הנושא, שהוא החומר, אל קבלת הצורה הזאת, כאילו אין כאן קבלת צורה לגמרי, וצריך שיהיה כאן השתוקקות לקבלת הצורה. והוא שרמז השתוקקות החומר אל הצורה בכתוב [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'. ובדברי חכמים יודעי החכמה [יבמות קיג.] 'יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא', וכל זה כי השתוקקות החומר לקבלת הצורה להתעצם בו". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל:] כתב: "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר 'ואל אישך תשוקתך' [ב"ר כ, ז]... דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקת החומר אל הצורה, כי נעשו דבר אחד האיש והאשה ביחד, והם בעצמם מחולקים, והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה, והם מחולקים בעצמם לגמרי". וכן כתב בדרוש לשבת הגדול [רא.]. וכל זה מצד האשה, אך מצד האיש אמרו [יבמות סג.] "נחית דרגא נסיב איתתא". וראה להלן פ"ב הערות 207, 263, 423.

(1325) לשון הרמב"ן [בראשית ב, כד]: "והנכון בעיני, כי הבהמה והחיה אין להם דבקות בנקבותיהן, אבל יבא הזכר על איזה נקבה שימצא, וילכו להם. ומפני זה אמר הכתוב, בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו ודבק בה, והיתה בחיקו כבשרו, ויחפוץ בה להיותה תמיד עמו וכאשר היה זה באדם, הושם טבעו בתולדותיו, להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם, עוזבים את אביהם ואת אמם, ורואים את נשותיהן כאילו הן עמם לבשר אחד... והנה יעזוב שאר אביו ואמו וקורבתם, ויראה שאשתו קרובה לו מהם". וראה להלן פ"ב הערה 423, ודר"ח פ"ה מי"ז [תיז:].

(1326) דבריו הקדושים צריכים ביאור, דלענין לחזר, האיש מחזר אחר האשה יותר משום ש"האיש נקרא חסר כאשר אין לו אשה" [לשונו כאן]. אך לענין הרצון, האשה רוצה להנשא יותר משום "שהאיש חשוב יותר, ורוצה האשה להדבק באיש שהוא חשוב" [לשונו כאן]. דמדוע לא נאמר שחסרון האיש בלא אשה גם יעשה שירצה לשאת אשה יותר, כפי שזה עושה שיחזר אחר האשה. וכן לחלופין יקשה, שאם רצון האשה

להדבק באיש חשוב עושה שתרצה להנשא יותר, מדוע שזה גם לא יעשה שתחזר אחרי האיש יותר. ונראה ליישב זאת על פי מה שכתב בביאור מאמר חכמים, שאמרו [נדה לא:] "מפני מה איש מחזר על אשה ["אדם פנוי מבקש ומחזר עד שנושא" (רש"י שם)], ואין אשה מחזרת על איש. משל לאדם שאבד לו אבידה, מי מחזר על מי, בעל אבידה מחזיר על אבידתו". ובח"א שם [ד, קסג:] כתב: "פירוש, אף שאמרנו כי הנקיבה מקבלת השלמה מן האיש, הרבה דברים הם חסרים ואינם מקבלים השלמה, ולפיכך אין הנקיבה מחזרת אחר האיש. אבל הזכר מחזיר אחר הנקיבה, כי הזכר חסר מן הנקיבה, ונחשב הנקיבה אבידה אל הזכר כאשר נאבד הימנו מה שצריך לו, ולפיכך מחזיר הזכר על הנקיבה. אבל הנקיבה אם אין לה הזכר, לא נחשב רק שאין לה השלמה, וכמה דברים שאין להם השלמה, כי ההשלמה הוא מעלה נוספת על מה שהיה קודם, לכך לא נקרא זה 'אבידה', רק אל הזכר נקרא 'אבידה' שחסר משלו. כמו מי שנאבד ממון שלו שהוא תחת רשותו. אבל האיש אינו תחת רשות האשה, לכך לא נחשב אבידה". **הרי שביאר** את ההבדל בין איש ללא אשה, לבין אשה ללא איש; איש ללא אשה הוא חסר בעצם, אך אשה ללא איש היא חסרת מעלה נוספת, אך אינה חסרה בעצם. ואם נמשיל זאת למאכלים, הרי איש ללא אשה חסר לחם ["כי אם הלחם אשר הוא אוכל" (בראשית לט, ו, ורש"י שם)], אך אשה ללא איש חסרה יין, אך לא לחם. ובנתיב התורה פ"א [פא.] כתב: "אף כי היין יותר נחשב מן הלחם, כי היין 'משמח אלקים ואנשים' [שופטים ט, יג], מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם, שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו" [הובא למעלה הערה 792]. והרי אדם שחסר לחם יחזר אחר הלחם, ויהיה נקרא "מבקש לחם" [תהלים לז, כה] ו"מבקשי לחם" [איכה א, יא]. ואילו אדם שחסר יין לא יחזר אחריו, ולא מצינו שיקרא "מבקש יין". וכן רש"י [בראשית כח, כ] כתב: "המבקש לחם הוא קרוי נעזב", וביאר שם הגו"א [אות לא] בזה"ל: "הטעם נראה לי שנקרא 'נעזב', מפני שהוא דבר שצריך לו תמיד, ואינו כמו שאר דברים שצריך לו לפרקים, ולפיכך המבקש לחם הוא נעזב לגמרי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 408, ולהלן פ"ה הערה 451]. ובודאי שאין לומר כן כלפי מי שחסר יין. וכל זה מחד גיסא. אך מאידך גיסא בודאי אדם רוצה יותר יין מלחם, דוקא משום שהיין הוא מותרות, והלחם הוא הכרחי, ורצון האדם נמשך אחר המותרות יותר מההכרחי כמבואר בגו"א דברים פ"ה אות ז [קיג:], ופחד יצחק שבועות מאמר ד. נמצינו למדים, שאדם צריך לחם, אך רוצה יין. וכך איש צריך לשאת אשה, ואשה רוצה לשאת איש.

(1327) חוזר בזה למעשה ושתי, שמיאנה לבא לאחשורוש כי דרכו של איש לחזר אחר האשה. ומקשה על עצמו, הרי ושתי היתה זה מכבר אשתו של אחשורוש, ואילו "איש מחזר על אשה" הוא קודם שנושא אשה, וכמו שפירש רש"י [נדה לא:] "מחזר על האשה - אדם פנוי מבקש ומחזר עד שנושא". וראה למעלה הערה 1322.

(1328) בספר המדריך האישי שלך, חתנים ואברכים, עמוד קל, נכתב: "ידועים דברי הגמרא 'דרכו של איש לחזר על אשה ואין דרכה של אשה לחזר על איש'... ואמר על כך גדול אחד, שאין הכוונה רק עד שהוא מוצא את האבידה, אלא כך עליו לנהוג כל החיים. אם ה'אבידה' נהייתה ברוגז, הרי 'דרכו של איש לחזר אחרי אבידתו', ועליו ללכת ולפייסה, ולא לעשות חשבונות מי צודק". וכן מבואר במלבי"ם ר"פ יתרו [שמות יח, א] ש"דרכו של איש לחזר" נאמר לא רק עד הנשואין, אלא גם לאחר הנשואין. אמנם יש מעלות של חבור איש ואשה הנמצאות רק בשעת התחלת הנשואין, ולא בהמשך הנשואין, וכפי שבח"א ליבמות סג: [א, קלט.] ביאר את דברי הגמרא שם ש"כיון שנשא אדם אשה עוונותיו מתפקקין", וז"ל: "כי האיש בלא אשה הוא אדם חסר... וכאשר אדם נושא אשה, שהיא השלמתו, עוונותיו מתפקקין... כי אין החטאים דביקים כל כך אצל האדם לגמרי, כי האדם החסר דבק בו החטא... אבל כאשר יושלם האדם יוצא מן החסרון ומסלק החטא... ואין להקשות א"כ כל אדם אשר יש לו אשה יהיה בלא חטא. דבר זה אינו רק כאשר נושא אשה, אז עוונותיו מסולקים, כי על ידי השלמה הזאת יוצא מן החטא, כאשר מקבל האדם השלמה, דבר זה מסלק החטא". ודבר זה יוסבר על פי דבריו בתפארת ישראל פי"ח [רפא:], שכתב: "כי כל דבר המתחדש, כמו הירח שמתחדש אחר שלשים יום, חידוש שלו הוא אמתת עצם הויתו. כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הוייתו. ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הויתו", ושם הערה 75 נלקטו מקבילות רבות ליסוד זה [הובא למעלה בהקדמה סוף הערה 40, ולהלן פ"ג הערה 338].

(1329) בא לבאר שהואיל ואליבא דאמת ושתי לא צדקה [כמו שמבאר והולך], שוב יקשה מדוע יש לחשוש "כי ממנה ילמדו הכל כאשר דבריה דברי טעם וסברא" [לשונו למעלה לפני ציון 1317], הרי אין דבריה מוצדקים.

(1330) כמבואר למעלה הערה 1287.

(1331) כן מבואר להדיא בגמרא [נדרים סו:], שאמרו שם: "אמר לה [הבעל לאשתו] זילי אייתי לי תרי בוציני, אזלת ואייתי ליה תרי שרגי. אמר לה, זילי תברי יתהון על רישא דבבא. הוה יתיב בבא בן בוטא אבבא, וקא דאין דינא. אזלת ותברת יתהון על

רישיה. אמר לה, מה הדין דעבדת. אמרה ליה, כך ציוני בעלי. אמר את עשית רצון בעליך, המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא". הרי שיש לאשה לעשות רצון בעלה אף כשאין הדבר ראוי. וכן לשון הרמ"א [שו"ע אבן העזר סימן סט סעיף ז] הוא: "אמרו רז"ל [תנא דבי אליהו פ"ט] אין לך כשרה בנשים אלא אשה שעושה רצון בעלה", ובפשטות איירי אף בדבר שאינו ראוי, דאל"כ, פשיטא שיש לעשות רצון הבעל. ועל כל פנים מבואר שושתי עשתה שלא כהוגן שמיאנה לבקשת בעלה, ומדוע יש לחשוש שהכל ילמדו ממנה.

(1332) פירוש - בני אדם אינם יודעים לחלק בין לפני הנשואין לבין לאחר הנשואין, ובעיניהם לעולם יש לאיש לחזר אחר האשה, ולא להיפך, ולכך שפיר מיאנה ושתי לבקשת אחשורוש לבא לפניו.

(1333) שבא ליישב, שמומכן אמר בתחילה [פסוק יז] "כי יצא דבר המלכה על כל הנשים להבזות בעליהן בעיניהן וגו'", ואילו בהמשך אמר [פסוק יח] "והיום הזה תאמרנה שרות פרס ומדי אשר שמעו את דבר המלכה לכל שרי המלך וכדי בזיון וקצף". הרי מתחילה דיבר "על כל הנשים להבזות בעליהן", ובהמשך דיבר רק על "שרות פרס ומדי", ולא "על כל הנשים". ומפרשי המגילה [מנות הלוי (נד.), יוסף לקח כאן, וגר"א כאן, ועוד] עמדו על קושי זה. והמהר"ל מיישב זאת כך; כל הנשים יבזו בעליהן, ואף אם תרצה לומר שהנשים ההדיוטות לא יעשו כן, מ"מ נשי השרים יעשו כן, וכמו שמבאר והולך.

(1334) פירוש - ואם סתם נשים הדיוטות, שאינן חשובות.

(1335) אודות שבדרך כלל אשה נגררת אחר בעלה, ראה למעלה הערה 897, להלן הערה 1410, ופ"ב הערה 223.

(1336) אודות שהאשה היא השלמת האיש, ראה למעלה הערה 1320.

(1337) אודות שיש לאדם לרוץ אחר השלמתו, ראה למעלה הערה 1321.

(1338) פירוש - גם אחשורוש ידע שושתי עלולה לטעון שדרך האיש לחזר על האשה, ומפאת כן תמאן לבא, ולכך שלח להביאה באופן שלא תוכל לטעון כן, וכמו שמבאר והולך.

(1339) כן העיר למעלה [פסוק יא (לאחר ציון 1033)], וז"ל: "אמר 'להביא את ושתי', ולא אמר שיאמרו לושתי המלכה שתבוא לפני המלך, אבל אמר שנותן להם כח להביא אותה בעל כרחה. כי אמרו פן תאמר היא שום התנצלות מה שאינה רוצה לבא לפני המלך, ועל זה אמר שיביאו המלכה לפני המלך". וכן היוסף לקח [למעלה פסוק יא]

כתב: '"להביא את ושתי'... לא צוה לסריסים לקרות אותה, כמו שאמר דוד [מ"א א, כח] 'קראו לי לבת שבע'. אבל אמר להביאה, שהציווי אל הסריסים להביאה על כרחה". והובא למעלה הערה 1034. וראה בסמוך הערה 1342.

(1340) מרצונה.

(1341) בעל כרחה.

(1342) כן נתבאר למעלה [הערה 1126] שלא נצטוו ליטלה בעל כרחה, והראיה שיכלה למאן בדבר. ואולי משום שלא שייך ליטול מלכה בעל כרחה.

פסוק יח

(1343) כפי שהשריש הרבה פעמים בגור אריה אודות ההבדל בין דיבור לאמירה, שדיבור נאמר על אופן הדיבור [חיתוך אותיות וכיו"ב], ואילו אמירה נאמרת על התוכן הנאמר. וכגון, בגו"א שמות פי"ט אות ו כתב: "כל דבור יש בו שני ענינים; האחד, הוא חתוך הקול והאותיות, והוא נקרא 'דבור', וזהו קשה. והשני, הוא הענין הנאמר באותו דבור מן חבור האותיות והתיבות, והוא נקרא 'אמירה', והוא רך... הדבור קשה, לפי שחתוך האותיות והוצאת הדבור בעצמו הוא בכח וקושי, וזה לא שייך באמירה. ולפיכך בכל מקום שנאמר לשון 'ויאמר' הכונה שאמר לו ענין הנאמר". ושם פ"כ אות ה כתב: "הדבור הוא שנאמר על הדבור הפשוט, דהוא הדבור היוצא מן האדם. אבל אמירה נאמר על ענין הנזכר באותן דברים אשר רצה המדבר לומר ענין אחד... כי האמירה היא תבא על הענין הנאמר". ושם ויקרא פ"א אות יד כתב: "כי 'וידבר' בא על הדיבור בלבד, בין יש בו ענין ובין אין בו ענין, נקרא 'דיבור'. אבל אמירה אינה שייך רק על ענין הנאמר. ולכך כתיב 'וידבר ה' לאמור', שהוא כמו כלל ופרט, ורוצה לומר שדיבר אליו ענין מה". וכן כתב שם ויקרא פ"י אותיות יח, כ, ושם פט"ז הערה 5, ושם פכ"א ריש אות א. ושם במדבר פי"ב אות א כתב: "כי הדבור הוא המורה על חתוך הדבור היוצא מן האדם, לאפוקי האמירה, היא מורה על מכוון הענין. והדבור מן האדם הוא לשון קשה, לפי שהוא מחתך האותיות ממנו בכח". ושם דברים פ"א אות כג כתב: "כל אמירה שהוא אחר דבור, שייך שפיר לשון אמירה, כי לשון דבור הוא על הדבור בלבד, אף על גב שאין בו ענין. ולשון אמירה הוא על ענין שנעשה מן הדבור. ובכל מקום פירושו כך; וידבר ה' אל משה לאמר להם ענין זה, כי על הענין שייך אמירה". וכן כתב שם פ"ב אות יב. ובדר"ח פ"ה מ"א [ו.] כתב: "וידוע כי לשון דבור אינו כמו לשון אמירה; כי האמירה בא על ענין פרטי, לכך כתיב בכל מקום 'וידבר ה' לאמור', והדבור הוא בא על חתוך הקול בלבד, כמו 'חי מדבר', ואינו בא על ענין פרטי. והאמירה שנזכר אחריו הוא בא על דבור

פרטי מה שהיה הענין". ולהלן פ"ב [לפני ציון 607] כתב: "אבל 'ויאמר' שאמר לתקן דבר". וראה הערה הבאה.

(1344) נראה לבאר כוונתו, דהנה רש"י [בראשית כד, ז] כתב: "אין נופל אצל דבור 'לי' ו'לו' ו'להם'". ובגו"א שם אות ד כתב: "היינו טעמא, מפני שדבור הוא נאמר על הדבור בלבד, לא על הענין הנאמר בדבור. והפעול מן המדבר הוא הדבור, כדכתיב [בראשית כ, ח] 'וידבר את כל הדברים', ומאחר שהפעול מן המדבר הוא הדבור, הנה אין לו מקבל כי אם הדבור בעצמו, שהוא המקבל הפעולה מן המדבר. ולפיכך לא יתכן לומר 'לי', שלפי שמלת 'לי' נאמר על המקבל, ואין מקבל, רק הדבור שהוא הפעול מן המדבר. אבל 'ויאמר' שייך אצלו 'לי', מפני כי לשון אמירה הוא על עניין הנאמר בדבור, ויש לו מקבל מי שנאמר לו העניין ההוא". ובדר"ח פ"ה מ"א [ז.] כתב: "כי הדבור אין לו מקבל, וראיה לזה שלא תמצא לשון 'לי' ו'לו' אצל דבור... והטעם מבואר, כי הדבור שהוא חתוך הקול בלבד, אין לו מקבל, רק האמירה, שהוא הענין הנאמר, יש לו מקבל בלבד. ואצל אמירה בלבד נאמר 'לי' ו'לך' ו'לו' ו'להם'". הרי שלשון אמירה מורה שיש מקבל לדברים ודברי המדבר נקלטים אצל השומע, כי המדבר מעביר תוכן מסויים לשומע. אך כאשר איירי בדברי בזוי, אזי אין מקבל לדברים אלו, אלא המדבר שופך על השומע דברי נאצה, לכך לא תאמר לשון אמירה בדבר זה. וראה להלן פ"ב הערה 614, ופ"ו הערה 48.

(1345) כך צריך לומר. וכנראה היו ראשי תיבות "ראב"ע", וטעות סופר היא בפתיחת התיבות. וכן הוא בפירוש הראב"ע כאן [נוסח א].

(1346) לשון הראב"ע כאן [נוסח א]: "והיום הזה - יהיה אמור, והוא פעול". וראה הערה הבאה.

(1347) פירוש - המהר"ל מבין את דברי הראב"ע "והיום הזה - יהיה אמור, והוא פעול" שכוונתו לומר שלשון "אמור" יכול להאמר על דברי ביזוי, כלומר שביום זה ידובר דברי הבזיון. ואע"פ שאין לומר לשון "ויאמר" על דברי ביזוי, מ"מ לשון "אמור" ניתן לומר. כי "לשון 'ויאמר' הוא בא על ספור דברים שהאחד יאמר לחבירו" [לשונו כאן], וזה אינו ניתן להאמר על דברי ביזוי, וכמו שנתבאר. אך לשון "אמור" הוא פעול, והוא מורה על אמירה מצד עצמה ללא בחינת השומע ["דבר שאינו ראוי לומר"], ולשון זה ניתן לומר על דברי ביזוי. **ודע**, שיש שהבינו את דברי הראב"ע באופן אחר, והוא שהיום עצמו יהיה הנושא שעליו ידברו הבריות. וכגון, היוסף לקח כאן כתב: "יש לדקדק שלא נאמר מה יאמרו. והרב רבי אברם בן עזרא פירש ואמר 'והיום הזה יהיה אמור', מפני דוחקו שלא נאמר מה שיאמרו, לכן פירש שהיום הזה יהיה אמור". ופירושו שהבריות בעתיד

ידברו על מה שאירע ביום הזה, והיום עצמו יהיה הנושא שידברו עליו. וכן הוא במדרש לקח טוב, וז"ל: "זכר היום יהיה לדורות". ובפירוש ר"י נחמיאש כאן הביא פירוש רבי סעדיה פיגו בזה"ל: "נראה טעם 'תאמרנה' חוזר על 'והיום הזה', כלומר שתאמרנה שרות פרס ומדי לבעליהן ענין היום הזה לעולם". והוא כהבנת היוסף לקח בראב"ע, כלומר שידובר מענין היום עצמו, ולא כהבנת המהר"ל בראב"ע, ש"אמור" מוסב על "ותאמרנה". ובהתאם לכך משתנה הביאור מה הוקשה לראב"ע; לדעת המהר"ל הוקשה לו כיצד ניתן לומר לשון אמירה על דברי ביזוי. אך לדעת היוסף לקח הוקשה לו שהפסוק אינו מבאר מה יאמרו.

(1348) לפי זה "והיום הזה" פירושו שהפסוק משוה ספורי דברים בעלמא שנאמרו באותו יום שהיה מעשה ושתי, לדברי ביזוי שנשים יאמרו לבעליהן; כמו שהיום מספרים דברים בעלמא, כך יהיו רגילים בדברי ביזוי.

(1349) אודות ששרות פרס ומדי היו קרובות לשושן, וידעו מיד ממעשה ושתי [לעומת הנשים הרחוקות משושן], כן ביאר היוסף לקח כאן, וז"ל: "אמר שהנשים ההם לא יאמרו כן עד שיצא סוד דבר המלכה אליהם מפי בעליהם שהיו במשתה, כי הם לא היו במשתה ושתי. ולכך אמר שכאשר יצא הדבר אל נשי העם, הנה יבזו בעליהן בעיניהן. באופן שהנזק הנמשך לעמים איננו רק עד שיצא הסוד לנשותיהם. אבל נשי השרים שהם בעצמם היו במשתה ושתי, והם בעצמם ראו ושמעו שושתי מיאנה ללכת, הנה הנזק הנמשך לשרים יהיה באותו יום בעצמו, לא יתאחר כלל, אבל באותו יום בעצמו יאמרו נשי השרים לבעליהן מה שיאמרו נשי העמים לאחר זמן. כלומר נשי המון העם יאמרו לבעליהן 'המלך אמר להביא את ושתי' כשיצא הסוד אליהם, שידעו דבר ושתי... וזה אומרו 'והיום הזה תאמרנה שרות פרס ומדי אשר שמעו את דבר המלכה'. ואמר ממוכן כל זה, כדי להכריח שאין הדבר צריך בושש, לפי שבאותו יום בעצמו ימשך הנזק, ואין זה ענין להאריך משפטה כלל, ולערוך הדין לפני יודעי עתים או יודעי דת ודין, כי אין הזמן מספיק". וכן כתב בקיצור הגר"א כאן.

(1350) לכאורה כוונתו במה שושתי שלחה לאחשורוש "בר אהורייריה דאבא" [מגילה יב:], שאמרה על אחשורוש שהוא היה משומרי הסוסים של אביה. ובילקו"ש [ח"ב רמז תתרמט] אמרו: "ועוד שלחה לו, שוטה טפש, אם ביינך יצא לבך, דע כי אני ושתי המלכה, בתו של בלשצאר בנו של נבוכדנאצר, אותו שהיה מתקלס במלכים, ורוזנים נעשו מאומה לפניו, שכן הוא אומר [חבקוק א, י] 'והוא במלכים יתקלס ורוזנים משחק

לו', לא היית כקסדור לרוץ לפני מרכבת אבי, ואילו היה אבי קיים לא נשאת לי" [הובא למעלה הערה 1028].

(1351) פירוש - שרות פרס ומדי רק יאמרו את דברי ושתי, ובכך הן רומזות לבעליהן שיש להן ממשלה עליהם, אך לא שיטיחו דברי ביזוי בבעליהן. הרי הנהגת שרות פרס ומדי תהיה בבחינת "לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא איתמר" [ברכות ט.].

(1352) בא לבאר שאם שרות פרס ומדי לא אמרו להדיא דברי ביזוי לאחשורוש, מדוע הפסוק מסתיים עם התיבות "וכדי בזיון וקצף". ועל כך יבאר שאכן הבזיון אינו עוסק בשרות פרס ומדי, אלא בשאר נשים, וכמו שמבאר והולך.

(1353) כפי ששאל למעלה [לפני ציון 1316]: "וקשה, וכי בשביל אשה יחידה, היא ושתי, עשתה כך, יעשו האחרים גם כן כך, וכי הכל ילמדו מאחת. וכי לא מצינו כמה שעושים המעשים אשר לא יעשו, וכי מהם כל העולם לומדים". ושם תירץ בזה"ל: "ויראה לומר, כי מפני שושתי אמרה דברי טעם, ולכך יש לחוש כי ממנה ילמדו הכל, כאשר דבריה דברי טעם וסברא". וכאן יתרץ באופן נוסף.

(1354) כי שם היה המקום המתאים יותר לכתוב את מעשה ושתי, וכפי שכתב בסמוך: "אף על גב שאין דרך לכתוב בדתי פרס ומדי רק דבר שהוא דין ודת, ודבר זה שאינו רק מעשה שהיה אין עוד לכתוב זה רק בדברי הימים". וכן כתב כאן היוסף לקח, וז"ל: "כי אין דרך לומר שיכתוב מעשה ושתי בספרי הדתות, אבל המעשיות והמקרים נכתבים בספרי דברי הימים, כמעשה בגתן ותרש [אסתר ב, כג]".

(1355) משמעות לשונו מורה שלא אייירי רק בנוגע לושתי, אלא שהפסק הזה לא יתבטל אף לעתיד הרחוק, והוא יהיה נוהג כלפי כל הנשים. וכן פירש רש"י כאן "ולא יעבור - חוק זה מביניהם שיהא זה חוק ודת לכל הבוזה את בעלה". אמנם חכמי צרפת פירשו שאייירי בנוגע לושתי בלבד, וכלשונם: "ולא יעבור גזירה זו לא תיבטל, שאם יבוא מחר שום אדם לפייס את המלך על ושתי, לא תעבור גזירה זו, ולא יועיל שום פיוס". ומהתרגום כאן משמע ג"כ כחכמי צרפת, שכתב: "אין קדם מלכא שפיר יפוק פתגם גזירת מלכותא מן קדמוי ויתכתב בגזרין דפרסאי ומדאי ולא יתבטל הדא גזירתא די לא תעול ושתי קדם מלכא". וכן המנות הלוי [נו.] כתב כאן: "מצאתי אל הה"ר אליעזר מגרמייזה ז"ל שכתב: 'ולא יעבור' מלא וי"ו, אפילו יבקשו ו' שרים שלך ויועציך שתעביר רעתה, לא תשמע להם, 'אשר לא תבא' לפניך לדין, ותהרגנה כיון שלא באה עד עתה, ג"כ לא תבא לעתיד, עד כאן לשונו. ודברי המתרגם נוטים לזה". וראה להלן הערה 1371.

(1356) כן כתב כאן הרס"ג, וז"ל: "וייכתב בדתי פרס ומדי ולא יעבור - כדי שלא ייבטל ולא יעברו עליו".

(1357) כפי שפירש רש"י כאן "אשר לא תבוא ושתי - ולכך נהרגה". כלומר "אשר לא תבוא ושתי" אינו העונש שהוטל עליה [שלא תבוא יותר ושתי כי היא תיהרג], אלא "ואשר לא תבוא ושתי" הוא נתינת טעם לעונש מיתה שהוטל עליה, שהוא משום שלא באה ושתי לפני אחשורוש. כלומר כוונת הכתוב שיהיה כתוב בספרי מדי ופרס למה היא נהרגה.

(1358) כפי שכתב כאן רש"י "ויכתב בדתי פרס ומדי - בספרי חוק ומנהג המלכות".

(1359) זו התחלת התשובה.

(1360) כפי שאלה ותשובה זו לגבי כתיבת מעשה ושתי בדתי פרס ומדי, ביאר [להבדיל] את שאלת רבי יצחק ותשובתו שהובאו ברש"י תחילת החומש [בראשית א, א] בזה"ל "בראשית - אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם' [שמות יב, ב], שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח ב'בראשית'. משום 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים' [תהלים קיא, ו], שאם יאמרו אומות העולם לישראל ליסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים. הם אומרים להם, כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו. ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו". ובגו"א שם אות א ביאר את שאלת רבי יצחק בזה"ל: "אף על גב דאין ספור אחד בתורה שלא לצורך, אפילו 'אחות לוטן תמנע' [בראשית לו, כב], כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צט:], אחר ששם 'תורה' אינו נופל אלא על מצות התורה, שהרי לשון 'תורה' הוא לשון הוראה, להורות לנו המעשה אשר נעשה. ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה' [דברים לג, ד], מפני שבה כתובים המצות... אם כן אין לכתוב בה רק המצות". ותשובת רבי יצחק ביאר שם בהמשך [אות ב] בזה"ל: "לפי שאם יאמרו וכו'. ואם תאמר, דאכתי קשה דמאי ענין נתינת הארץ לישראל אצל מצות התורה, שכתוב זה בתורה. ואין זה קשיא, מפני שרוב מצות התורה תלויות בארץ, שהרי תרומות ומעשרות ובנין בית הבחירה בארץ תולה, ואם אין הארץ לישראל לא יתכן אלו המצות כלל... והרמב"ן כתב [בראשית כו, ה] גם כן שכל מצות שבתורה 'משפטי אלקי הארץ', כלומר שכל המצות שבתורה הם שייכים דוקא בארץ... ולפיכך הוצרך לכתוב בתורה שמן הדין בא הארץ לישראל, שהוא בראה והוא נתנה". וראה להלן פ"ט הערה 551.

(1361) בלבד, ללא תואר "מלכה". וכן העירו הרלב"ג והמנות הלוי [נו.] כאן. ויש להבין, מדוע מקשה מפסוק יב ["ותמאן המלכה ושתי"], שזה לא נאמר על ידי מומכן, ולא

מקשה ממה שמומכן עצמו אמר, שנאמר [פסוקים טז-יז] "ויאמר מומכן לפני המלך והשרים לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה וגו' באמרם המלך אחשורוש אמר להביא את ושתי המלכה לפניו ולא באה", והמנות הלוי [נו.] אכן העיר מדברי מומכן ["ושתי המלכה"] ולא מפסוק יב ["ותמאן המלכה ושתי"]. ואין לומר שנקט בפסוק הקדום יותר, כי א"כ היה יכול להקשות כבר מפסוק ט ["גם ושתי המלכה עשתה משתה וגו'"], ומפסוק יא ["להביא את ושתי המלכה"]. ואולי יש לומר, שמתכוון לשאול שאלה זו בשני אופנים; מדוע לא נאמר כאן "המלכה ושתי", וכן מדוע לא נאמר כאן "ושתי המלכה". ומתחילה שאל מ"המלכה ושתי" כפי שנאמר לראשונה בפסוק יב ["ותמאן המלכה ושתי"], ובהמשך יבוא ליישב מדוע לא נאמר "ושתי המלכה", וכמו שיתבאר בהערות 1364, 1366.

(1362) למעלה פסוק יא [לאחר ציון 1024].

(1363) לשונו למעלה [לאחר ציון 1024]: "וזה מפני כי המלך נתן לה כבוד המלכות, ומתחלה לא היתה מלכה, כי מלכות בלטשצר נסתלק לגמרי כשנהרג, ובטל השם יתברך מלכותו, ולפיכך לא היתה מלכה. ואחר כך על ידי המלך אחשורוש שנשאת לו נעשתה מלכה. ולפיכך כתיב 'ושתי המלכה', ושם 'מלכה' בסוף, לומר כי כשנשאה אחשורוש נעשת מלכה", וראה שם הערה 1027.

(1364) לשונו למעלה פסוק יא [לאחר ציון 1027]: "ואחר כך כתיב [פסוק יב] 'ותמאן המלכה ושתי' [לעומת "ושתי המלכה" (פסוק יא)], כלומר שהיא אמרה שהיתה כל ימיה מלכה, ולא קבלה מאחשורוש המלכות. ולכך כתיב 'המלכה ושתי', כי אמרה שהיא חשובה כמו המלך, ולכך אין לה לבא אליו כמו שאמר המלך". ובזה מיישב את השאלה מדוע לא נאמר כאן "המלכה ושתי", כי רק ושתי מכנה את עצמה כך ורוצה בזה להתריס כנגד אחשורוש, אך כאן שמומכן מדבר עם אחשורוש, לא יתכן שיאמר "המלכה ושתי". ומעתה יבוא לבאר מדוע לא נאמר "ושתי המלכה", וכפי שנאמר עד כה ארבע פעמים [פסוקים ט, יא, טז, יז].

(1365) "ושתי המלכה", שמורה שקבלה את מלכותה מאחשורוש, וקודם לכן היתה הדיוטית.

(1366) כי השם "ושתי המלכה" מורה על מלכות אחשורוש שחלה על ושתי לאחר שנשאה לאחשורוש, ואי אפשר להזכיר את ושתי בשם זה כאשר איירי בהריגתה, כי זהו גנאי למלכות אחשורוש.

(1367) לשון הרלב"ג כאן: "הנה לא קראה 'מלכה' בזה המקום, כי היה רצונו לעשוק ממנה המלכות. ואמר, כי על מה שמנעה מלבוא אל המלך תסור ממנה המלוכה, כי לא היתה לה אם לא מפני המלך, ולפי שאינה נשמעת לו אין ראוי שתישאר לה".

(1368) כן מבואר בתרגום שני כאן, וז"ל: "ובזמן דגזר ממוכן גזירתא הדא דחיל מן נפשיה ואמר דלמא לא יעביד מלכא גזירת הדא וכד תיעול ושתי ותשמע די גזירתא הדא גזרית עלה ותידון יתי דינון בישין ותקטול יתי אלא אנא אחזיה למלכא אחשורוש די לא תיעול ושתי קדמוי", והובא במנות הלוי [נו:], שכתב על כך: "ראה [מומכן] שהמלך מליץ בעדה ככל אשר אמרנו, ונפשו יודעת מאד כי המלך הוא הפכפך [מגילה טו:], וירא לנפשו שמא לא תעשה עצתו, והמלכה תעשה בו שפטים".

(1369) לשון ר"י נחמיאש כאן: "כי כן היתה דתם, כיוון שהסכים המלך על הדבר, שוב לא היה יכול לחזור בו. בוא וראה, כי דריוש שהיה חפץ בהצלת דניאל, ולא יכול מזה הטעם, כאשר מפורש בדניאל [ו, טז]". ור"מ חלאיו [מודפס במגילת אסתר תורת חיים הוצאת מוסד הרב קוק] כתב: "כי אפילו המלך איננו יכול להעבירו אחר שגזר על הדבר. וכן כתוב בענין דניאל כשהשליכוהו לגוב האריות [דניאל ו, יג], וכן היא דת פרס ומדי. והראיה, מה שכתוב למטה במגילה הזאת [להלן ח, ח] 'כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתם בטבעת המלך אין להשיב'".

(1370) כמו שאמרו בגמרא [כתובות כו:] שכאשר נראה שבית הדין הפכפך, זהו "זילותא דבי דינא". והרשב"ם [ב"ב לא:] כתב: "לזילותא דבי דינא - שמא ילגלגו הבריות על ב"ד, על שסותרין את דיניהם, ודמי לחוכא ואיטלולא".

(1371) יש להבין, האם "ולא יעבור" הוא משום שזהו "דבר מלכות", או משום שזה נכתב "בדתי פרס ומדי". כי בתחילת פסוק זה תלה זאת בדתי פרס ומדי, וכלשונו [למעלה לפני ציון 1355]: "כיון שנכתב פסק זה בדתי פרס, ולא בדברי הימים שלהם, לא יעבור הפסק הזה, כמו שלא יעברו שאר הדתות שנכתבו בדתות פרס ומדי", ולא הזכיר שם כלום מ"דבר מלכות". אך כאן תלה זאת בדבר מלכות, שכתב: "ודבר זה שהוא דבר מלכות, אין המלך חוזר". ונראה ליישב, שכלפי ושתי עצמה, הבולם את החזרה מפסק דינה הוא "דבר מלכות", אך לא "דתי פרס ומדי". כי כלפי ושתי עצמה לא היה חוק, ואדרבה ממנה משתלשל החוק, ולכך אי אפשר לומר שהבולם את החזרה מדינה הוא חוק הרשום בדתי פרס ומדי. אך כלפי שאר הנשים הוא להיפך, שלא נאמר כלפיהם דבר מלכות, אלא חוק הרשום בדתי פרס ומדי, והבולם את החזרה מחקיקת חוק זה הוא

שהחוק נכתב בדתי פרס ומדי. ודייק היטב בלשונו ותראה שלכך כוונתו. וראה למעלה הערה 1355.

(1372) כי אדם מסיח דעתו מדבר שאין בידו לעשות כלום אודותיו. וכן אמרו [ביצה כז.] לגבי ספק הגמרא אודות מוקצה לחצי שבת "גמרו בידי אדם לא קא מבעיא לן, כי קא מבעיא לן גמרו בידי שמים", ופירש רש"י שם "אלא מידי דגמרו בידי אדם לא קא מבעיא לן - דכיון דבידו לתקנו בו ביום, לא מקצה ליה מדעתיה מפני דחייתו... כי קא מבעיא לן גמרו בידי שמים - על ידי חמה, דכיון שאין בידו לתקנו מסח דעתיה מניה". הרי דבר שאינו בידו לתקן, הוא מסיח דעתו מזה. וכן אמרו בגמרא [יומא סו.] שלא חיישינין בכל אלו שאמרו עליהם [פסחים צח.] "ירעו עד שיסתאבו" שעלול להקריבם, משום ש"הנך דלאו בני הקרבה נינהו, לא טריד בהו", ופירש רש"י שם "לא טריד בהו - אינו מהרהר בהקרבתן, ומסיח דעתיה מהקרבה דידהו". הרי שאין טירדה בדבר שאי אפשר לשנות. וראה הערה הבאה.

(1373) כאן מוסיף שאין צער בדבר שאי אפשר לעשות לשנות. ומקרא מפורש הוא בספר שמואל ב, פרק יב פסוקים טז-כג, שנאמר שם: "ויבקש דוד את האלקים בעד הנער ויצם דוד צום ובא ולן ושכב ארצה. ויקומו זקני ביתו עליו להקימו מן הארץ ולא אבה ולא ברא אתם לחם. ויהי ביום השביעי וימת הילד וגו' ויקם דוד מהארץ וירחץ ויסך ויחלף שמלתיו ויבא בית ה' וישתחו ויבוא אל ביתו וישאל וישימו לו לחם ויאכל. ויאמרו עבדיו אליו מה הדבר הזה אשר עשיתה בעבור הילד חי צמת ותבך וכאשר מת הילד קמת ותאכל לחם. ויאמר בעוד הילד חי צמתי ואבכה כי אמרתי מי יודע יחנני וחנני ה' וחי הילד. ועתה מת למה זה אני צם האוכל להשיבו עוד אני הולך אליו והוא לא ישוב אלי".

(1374) בא ליישב שאלה מתבקשת "מה לו לעצה הזאת, בודאי אם ירצה, ישא אשה מי שירצה" [לשונו בסמוך].

(1375) כמו שאמרו חכמים [יבמות סב:] "כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה בלא ברכה בלא טובה".

(1376) פירוש - אם לא תבאר שלכך היתה כוונת מומכן כשהציע לתת את מלכות ושתי לאשה אחרת.

(1377) ביוסף לקח כאן הקשה מכיון אחר, וז"ל: "ולא אמר מומכן שיתן מלכותה לרעותה כמייעץ למלך, שזו היתה עצה אשר לא נשאל עליה". וכן כתב למעלה המהר"ל עצמו [לפני ציון 1258], וכלשונו: "ואין זה דרך חכמים להשיב על מה שלא שאלו, ובפרט

כאשר היה השואל המלך", וראה שם הערה 1260. וכנראה מעדיף כאן לשאול על עצם העצה ["מה לו לעצה הזאת, בודאי אם ירצה ישא אשה מי שירצה"], שהעצה עצמה תמוהה, מאשר לשאול רק על אמירת העצה.

(1378) פירוש - בודאי כוונתו העיקרית של מומכן היא טובת עצמו, ולא לטובת אחשורוש, וטובת עצמו היא לוודא שהמלך לא יחזור בו בעתיד מהריגת ושתי, ויהרוג את אלו שיעצו לעשות כן, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1260], וכמבואר בגמרא [מגילה יב:]. וראה להלן פ"ג הערה 493.

(1379) כי היה ניתן לכתוב "לאשה הטובה ממנה", ומדוע נקט דוקא ב"רעותה". או שכוונתו היא שהיה ניתן להשמיט לגמרי תיבה זו, ולומר "ומלכותה יתן המלך לטובה ממנה".

(1380) כמו שאמרו [ב"מ קיא:] "אי הכי אפילו גר תושב נמי, אמר קרא 'רעך', 'רעך' ולא גר תושב", הרי "רעך" פירושו הדומה לך. ובספר עקידת יצחק הערות, שער ח הערה ג, כתב: "וכן אמר הכתוב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך', רצה לומר 'לרעך' שהוא 'כמוך', ודומה לך במהותו". וכן הוא באור החיים שמות לט, לב. וראה הערה הבאה.

(1381) מיישב בזה תמיה מתבקשת, וכפי שכתבה כאן היוסף לקח, וז"ל: "והנה יש לדקדק, שמילת 'רעותה' תורה על דמיון והשיווי, ומילת 'הטובה ממנה' תורה על תוספת טובה, לא על השיווי". והמהר"ל מיישב זאת ש"רעותה" אינה מורה על השיווי, אלא על הדמיון. ולכך "בא לומר שהיא דומה לושתי, ולכך נקרא 'רעותה', רק שהיא טובה יותר". והמנות הלוי כתב [להלן ב, א (סא.)] "פירוש 'לרעותה' דומה אליה ביחס ובמעלה... וטובה ממנה". וכן הוא בגר"א [להלן ב, ד], ויובא להלן פ"ב הערה 39.

(1382) וכך הוה, וכמו שאמרו במדרש [אסת"ר ו, יא] "עד שהמליכו את אסתר, היתה איקונין של ושתי קיימת, וכיון שנשא את אסתר בת טובים... אמר תיחות ושתי, תיסק אסתר, הדא הוא דכתיב [להלן ב, יז] 'וימליכה תחת ושתי'".

פסוק יט

(1354) כי שם היה המקום המתאים יותר לכתוב את מעשה ושתי, וכפי שכתב בסמוך: "אף על גב שאין דרך לכתוב בדתי פרס ומדי רק דבר שהוא דין ודת, ודבר זה שאינו רק מעשה שהיה אין עוד לכתוב זה רק בדברי הימים". וכן כתב כאן היוסף לקח, וז"ל: "כי אין דרך לומר שיכתוב מעשה ושתי בספרי הדתות, אבל המעשיות והמקרים נכתבים בספרי דברי הימים, כמעשה בגתן ותרש [אסתר ב, כג]".

(1355) משמעות לשונו מורה שלא איירי רק בנוגע לושתי, אלא שהפסק הזה לא יתבטל אף לעתיד הרחוק, והוא יהיה נוהג כלפי כל הנשים. וכן פירש רש"י כאן "ולא יעבור - חוק זה מביניהם שיהא זה חוק ודת לכל הבוזה את בעלה". אמנם חכמי צרפת פירשו שאיירי בנוגע לושתי בלבד, וכלשונם: "ולא יעבור גזירה זו לא תיבטל, שאם יבוא מחר שום אדם לפייס את המלך על ושתי, לא תעבור גזירה זו, ולא יועיל שום פיוס". ומהתרגום כאן משמע ג"כ כחכמי צרפת, שכתב: "אין קדם מלכא שפיר יפוק פתגם גזירת מלכותא מן קדמוי ויתכתב בגזרין דפרסאי ומדאי ולא יתבטל הדא גזירתא די לא תעול ושתי קדם מלכא". וכן המנות הלוי [נו.] כתב כאן: "מצאתי אל הה"ר אליעזר מגרמייזה ז"ל שכתב: 'ולא יעבור' מלא וי"ו, אפילו יבקשו ו' שרים שלך ויועציך שתעביר רעתה, לא תשמע להם, 'אשר לא תבא' לפניך לדין, ותהרגנה כיון שלא באה עד עתה, ג"כ לא תבא לעתיד, עד כאן לשונו. ודברי המתרגם נוטים לזה". וראה להלן הערה 1371.

(1356) כן כתב כאן הרס"ג, וז"ל: "וייכתב בדתי פרס ומדי ולא יעבור - כדי שלא ייבטל ולא יעברו עליו".

(1357) כפי שפירש רש"י כאן "אשר לא תבוא ושתי - ולכך נהרגה". כלומר "אשר לא תבוא ושתי" אינו העונש שהוטל עליה [שלא תבוא יותר ושתי כי היא תיהרג], אלא "ואשר לא תבוא ושתי" הוא נתינת טעם לעונש מיתה שהוטל עליה, שהוא משום שלא באה ושתי לפני אחשורוש. כלומר כוונת הכתוב שיהיה כתוב בספרי מדי ופרס למה היא נהרגה.

(1358) כפי שכתב כאן רש"י "ויכתב בדתי פרס ומדי - בספרי חוק ומנהג המלכות".

(1359) זו התחלת התשובה.

(1360) כפי שאלה ותשובה זו לגבי כתיבת מעשה ושתי בדתי פרס ומדי, ביאר [להבדיל] את שאלת רבי יצחק ותשובתו שהובאו ברש"י תחילת החומש [בראשית א, א] בזה"ל "בראשית - אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם' [שמות יב, ב], שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח ב'בראשית'. משום 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים' [תהלים קיא, ו], שאם יאמרו אומות העולם לישראל ליסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים. הם אומרים להם, כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו. ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו". ובגו"א שם אות א ביאר את שאלת רבי יצחק בזה"ל: "אף על גב דאין ספור אחד בתורה שלא לצורך, אפילו 'אחות לוטן תמנע' [בראשית לו, כב], כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צט:], אחר ששם 'תורה' אינו נופל אלא על מצות

התורה, שהרי לשון 'תורה' הוא לשון הוראה, להורות לנו המעשה אשר נעשה. ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה' [דברים לג, ד], מפני שבה כתובים המצות... אם כן אין לכתוב בה רק המצות". ותשובת רבי יצחק ביאר שם בהמשך [אות ב] בזה"ל: "לפי שאם יאמרו וכו'. ואם תאמר, דאכתי קשה דמאי ענין נתינת הארץ לישראל אצל מצות התורה, שכתוב זה בתורה. ואין זה קשיא, מפני שרוב מצות התורה תלויות בארץ, שהרי תרומות ומעשרות ובנין בית הבחירה בארץ תולה, ואם אין הארץ לישראל לא יתכן אלו המצות כלל... והרמב"ן כתב [בראשית כו, ה] גם כן שכל מצות שבתורה 'משפטי אלקי הארץ', כלומר שכל המצות שבתורה הם שייכים דוקא בארץ... ולפיכך הוצרך לכתוב בתורה שמן הדין בא הארץ לישראל, שהוא בראה והוא נתנה". וראה להלן פ"ט הערה 551.

(1361) בלבד, ללא תואר "מלכה". וכן העירו הרלב"ג והמנות הלוי [נו.] כאן. ויש להבין, מדוע מקשה מפסוק יב ["ותמאן המלכה ושתי"], שזה לא נאמר על ידי מומכן, ולא מקשה ממה שמומכן עצמו אמר, שנאמר [פסוקים טז-יז] "ויאמר מומכן לפני המלך והשרים לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה וגו' באמרם המלך אחשורוש אמר להביא את ושתי המלכה לפניו ולא באה", והמנות הלוי [נו.] אכן העיר מדברי מומכן ["ושתי המלכה"] ולא מפסוק יב ["ותמאן המלכה ושתי"]. ואין לומר שנקט בפסוק הקדום יותר, כי א"כ היה יכול להקשות כבר מפסוק ט ["גם ושתי המלכה עשתה משתה וגו'"], ומפסוק יא ["להביא את ושתי המלכה"]. ואולי יש לומר, שמתכוון לשאול שאלה זו בשני אופנים; מדוע לא נאמר כאן "המלכה ושתי", וכן מדוע לא נאמר כאן "ושתי המלכה". ומתחילה שאל מ"המלכה ושתי" כפי שנאמר לראשונה בפסוק יב ["ותמאן המלכה ושתי"], ובהמשך יבוא ליישב מדוע לא נאמר "ושתי המלכה", וכמו שיתבאר בהערות 1364, 1366.

(1362) למעלה פסוק יא [לאחר ציון 1024].

(1363) לשונו למעלה [לאחר ציון 1024]: "וזה מפני כי המלך נתן לה כבוד המלכות, ומתחלה לא היתה מלכה, כי מלכות בלטשצר נסתלק לגמרי כשנהרג, ובטל השם יתברך מלכותו, ולפיכך לא היתה מלכה. ואחר כך על ידי המלך אחשורוש שנשאת לו נעשתה מלכה. ולפיכך כתיב 'ושתי המלכה', ושם 'מלכה' בסוף, לומר כי כשנשאה אחשורוש נעשת מלכה", וראה שם הערה 1027.

(1364) לשונו למעלה פסוק יא [לאחר ציון 1027]: "ואחר כך כתיב [פסוק יב] 'ותמאן המלכה ושתי' [לעומת "ושתי המלכה" (פסוק יא)], כלומר שהיא אמרה שהיתה כל ימיה מלכה, ולא קבלה מאחשורוש המלכות. ולכך כתיב 'המלכה ושתי', כי אמרה שהיא

חשובה כמו המלך, ולכך אין לה לבא אליו כמו שאמר המלך". ובזה מיישב את השאלה מדוע לא נאמר כאן "המלכה ושתי", כי רק ושתי מכנה את עצמה כך ורוצה בזה להתריס כנגד אחשורוש, אך כאן שמומכן מדבר עם אחשורוש, לא יתכן שיאמר "המלכה ושתי". ומעתה יבוא לבאר מדוע לא נאמר "ושתי המלכה", וכפי שנאמר עד כה ארבע פעמים [פסוקים ט, יא, טז, יז].

(1365) "ושתי המלכה", שמורה שקבלה את מלכותה מאחשורוש, וקודם לכן היתה הדיוטית.

(1366) כי השם "ושתי המלכה" מורה על מלכות אחשורוש שחלה על ושתי לאחר שנשאה לאחשורוש, ואי אפשר להזכיר את ושתי בשם זה כאשר איירי בהריגתה, כי זהו גנאי למלכות אחשורוש.

(1367) לשון הרלב"ג כאן: "הנה לא קראה 'מלכה' בזה המקום, כי היה רצונו לעשוק ממנה המלכות. ואמר, כי על מה שמנעה מלבוא אל המלך תסור ממנה המלוכה, כי לא היתה לה אם לא מפני המלך, ולפי שאינה נשמעת לו אין ראוי שתישאר לה".

(1368) כן מבואר בתרגום שני כאן, וז"ל: "ובזמן דגזר ממוכן גזירתא הדא דחיל מן נפשיה ואמר דלמא לא יעביד מלכא גזירת הדא וכד תיעול ושתי ותשמע די גזירתא הדא גזרית עלה ותידון יתי דינון בישין ותקטול יתי אלא אנא אחזיה למלכא אחשורוש די לא תיעול ושתי קדמוי", והובא במנות הלוי [נו:], שכתב על כך: "ראה [מומכן] שהמלך מליץ בעדה ככל אשר אמרנו, ונפשו יודעת מאד כי המלך הוא הפכפך [מגילה טו:], וירא לנפשו שמא לא תעשה עצתו, והמלכה תעשה בו שפטים".

(1369) לשון ר"י נחמיאש כאן: "כי כן היתה דתם, כיוון שהסכים המלך על הדבר, שוב לא היה יכול לחזור בו. בוא וראה, כי דריוש שהיה חפץ בהצלת דניאל, ולא יכול מזה הטעם, כאשר מפורש בדניאל [ו, טז]". ור"מ חלאיו [מודפס במגילת אסתר תורת חיים הוצאת מוסד הרב קוק] כתב: "כי אפילו המלך איננו יכול להעבירו אחר שגזר על הדבר. וכן כתוב בענין דניאל כשהשליכוהו לגוב האריות [דניאל ו, יג], וכן היא דת פרס ומדי. והראיה, מה שכתוב למטה במגילה הזאת [להלן ח, ח] 'כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתם בטבעת המלך אין להשיב'".

(1370) כמו שאמרו בגמרא [כתובות כו:] שכאשר נראה שבית הדין הפכפך, זהו "זילותא דבי דינא". והרשב"ם [ב"ב לא:] כתב: "לזילותא דבי דינא - שמא ילגלגו הבריות על ב"ד, על שסותרין את דיניהם, ודמי לחוכא ואיטלולא".

(1371) יש להבין, האם "ולא יעבור" הוא משום שזהו "דבר מלכות", או משום שזה נכתב "בדתי פרס ומדי". כי בתחילת פסוק זה תלה זאת בדתי פרס ומדי, וכלשונו [למעלה לפני ציון 1355]: "כיון שנכתב פסק זה בדתי פרס, ולא בדברי הימים שלהם, לא יעבור הפסק הזה, כמו שלא יעברו שאר הדתות שנכתבו בדתות פרס ומדי", ולא הזכיר שם כלום מ"דבר מלכות". אך כאן תלה זאת בדבר מלכות, שכתב: "ודבר זה שהוא דבר מלכות, אין המלך חוזר". ונראה ליישב, שכלפי ושתי עצמה, הבולם את החזרה מפסק דינה הוא "דבר מלכות", אך לא "דתי פרס ומדי". כי כלפי ושתי עצמה לא היה חוק, ואדרבה ממנה משתלשל החוק, ולכך אי אפשר לומר שהבולם את החזרה מדינה הוא חוק הרשום בדתי פרס ומדי. אך כלפי שאר הנשים הוא להיפך, שלא נאמר כלפיהם דבר מלכות, אלא חוק הרשום בדתי פרס ומדי, והבולם את החזרה מחקיקת חוק זה הוא שהחוק נכתב בדתי פרס ומדי. ודייק היטב בלשונו ותראה שלכך כוונתו. וראה למעלה הערה 1355.

(1372) כי אדם מסיח דעתו מדבר שאין בידו לעשות כלום אודותיו. וכן אמרו [ביצה כז.] לגבי ספק הגמרא אודות מוקצה לחצי שבת "גמרו בידי אדם לא קא מבעיא לן, כי קא מבעיא לן גמרו בידי שמים", ופירש רש"י שם "אלא מידי דגמרו בידי אדם לא קא מבעיא לן - דכיון דבידו לתקנו בו ביום, לא מקצה ליה מדעתיה מפני דחייתו... כי קא מבעיא לן גמרו בידי שמים - על ידי חמה, דכיון שאין בידו לתקנו מסח דעתיה מניה". הרי דבר שאינו בידו לתקן, הוא מסיח דעתו מזה. וכן אמרו בגמרא [יומא סו.] שלא חיישינן בכל אלו שאמרו עליהם [פסחים צח.] "ירעו עד שיסתאבו" שעלול להקריבם, משום ש"הנך דלאו בני הקרבה נינהו, לא טריד בהו", ופירש רש"י שם "לא טריד בהו - אינו מהרהר בהקרבתן, ומסיח דעתיה מהקרבה דידהו". הרי שאין טירדה בדבר שאי אפשר לשנות. וראה הערה הבאה.

(1373) כאן מוסיף שאין צער בדבר שאי אפשר לעשות לשנות. ומקרא מפורש הוא בספר שמואל ב, פרק יב פסוקים טז-כג, שנאמר שם: "ויבקש דוד את האלקים בעד הנער ויצם דוד צום ובא ולן ושכב ארצה. ויקומו זקני ביתו עליו להקימו מן הארץ ולא אבה ולא ברא אתם לחם. ויהי ביום השביעי וימת הילד וגו' ויקם דוד מהארץ וירחץ ויסך ויחלף שמלתיו ויבא בית ה' וישתחו ויבוא אל ביתו וישאל וישימו לו לחם ויאכל. ויאמרו עבדיו אליו מה הדבר הזה אשר עשיתה בעבור הילד חי צמת ותבך וכאשר מת הילד קמת ותאכל לחם. ויאמר בעוד הילד חי צמתי ואבכה כי אמרתי מי יודע יחנני

וחנני ה' וחי הילד. ועתה מת למה זה אני צם האוכל להשיבו עוד אני הולך אליו והוא לא ישוב אלי".

(1374) בא ליישב שאלה מתבקשת "מה לו לעצה הזאת, בודאי אם ירצה, ישא אשה מי שירצה" [לשונו בסמוך].

(1375) כמו שאמרו חכמים [יבמות סב:] "כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה בלא ברכה בלא טובה".

(1376) פירוש - אם לא תבאר שלכך היתה כוונת מומכן כשהציע לתת את מלכות ושתי לאשה אחרת.

(1377) ביוסף לקח כאן הקשה מכיון אחר, וז"ל: "ולא אמר מומכן שיתן מלכותה לרעותה כמייעץ למלך, שזו היתה עצה אשר לא נשאל עליה". וכן כתב למעלה המהר"ל עצמו [לפני ציון 1258], וכלשונו: "ואין זה דרך חכמים להשיב על מה שלא שאלו, ובפרט כאשר היה השואל המלך", וראה שם הערה 1260. וכנראה מעדיף כאן לשאול על עצם העצה ["מה לו לעצה הזאת, בודאי אם ירצה ישא אשה מי שירצה"], שהעצה עצמה תמוהה, מאשר לשאול רק על אמירת העצה.

(1378) פירוש - בודאי כוונתו העיקרית של מומכן היא טובת עצמו, ולא לטובת אחשורוש, וטובת עצמו היא לוודא שהמלך לא יחזור בו בעתיד מהריגת ושתי, ויהרוג את אלו שיעצו לעשות כן, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1260], וכמבואר בגמרא [מגילה יב:]. וראה להלן פ"ג הערה 493.

(1379) כי היה ניתן לכתוב "לאשה הטובה ממנה", ומדוע נקט דוקא ב"רעותה". או שכוונתו היא שהיה ניתן להשמיט לגמרי תיבה זו, ולומר "ומלכותה יתן המלך לטובה ממנה".

(1380) כמו שאמרו [ב"מ קיא:] "אי הכי אפילו גר תושב נמי, אמר קרא 'רעך', 'רעך' ולא גר תושב", הרי "רעך" פירושו הדומה לך. ובספר עקידת יצחק הערות, שער ח הערה ג, כתב: "וכן אמר הכתוב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך', רצה לומר 'לרעך' שהוא 'כמוך', ודומה לך במהותו". וכן הוא באור החיים שמות לט, לב. וראה הערה הבאה.

(1381) מיישב בזה תמיה מתבקשת, וכפי שכתבה כאן היוסף לקח, וז"ל: "והנה יש לדקדק, שמילת 'רעותה' תורה על דמיון והשיווי, ומילת 'הטובה ממנה' תורה על תוספת טובה, לא על השיווי". והמהר"ל מיישב זאת ש"רעותה" אינה מורה על השיווי, אלא על הדמיון. ולכך "בא לומר שהיא דומה לושתי, ולכך נקרא 'רעותה', רק שהיא טובה יותר".

והמנות הלוי כתב [להלן ב, א (סא.)] "פירוש 'לרעותה' דומה אליה ביחס ובמעלה... וטובה ממנה". וכן הוא בגר"א [להלן ב, ד], ויובא להלן פ"ב הערה 39.

(1382) וכך הוה, וכמו שאמרו במדרש [אסת"ר ו, יא] "עד שהמליכו את אסתר, היתה איקונין של ושתי קיימת, וכיון שנשא את אסתר בת טובים... אמר תיחות ושתי, תיסק אסתר, הדא הוא דכתיב [להלן ב, יז] 'וימליכה תחת ושתי'".

פסוק כ

(1383) כן תרגם יונתן כאן "וישתמע פתגם גזירת מלכא די יעביד מלכותיה ארום גזרתא רבא היא".

(1384) פירוש - עוד ישמע פתגם גדול מזו שתכנס למלכות [אסתר].

(1385) פירוש - לשון הפסוק הוא "ונשמע פתגם המלך אשר יעשה בכל מלכותו", והרי איירי בנוגע לגזירת המלך להמית את ושתי [כפי שביאר כאן], ובשעת השמיעה הרי הריגת ושתי היא כבר מאחורינו, והיה צריך להאמר לשון עבר "ונשמע פתגם המלך אשר נעשה", ולא "אשר יעשה".

(1386) כמו שאמרו חכמים [מגילה יג:] "'אחר הדברים האלה' [להלן ג, א], מאי 'אחר', אמר רבא, אחר שברא הקב"ה רפואה למכה ["העתידה לבא לאחר זמן" (רש"י שם)]. דאמר ריש לקיש, אין הקב"ה מכה את ישראל אלא אם כן בורא להם רפואה תחילה", ולהלן [ג, א (לאחר ציון 44)] יביא מאמר זה בשלימותו, ויבארו. וראה להלן פ"ב הערה 616 במה שנתעורר שם על דבריו כאן.

(1387) כמו שאמרו בגמרא [מגילה יב.] "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה. אמר להם, אמרו אתם. אמרו לו, מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו. אמרו לו, אמור אתה. אמר להם, מפני שהשתחוו לצלם". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 524] הביא גמרא זו, והאריך טובא בביאורה.

(1388) פירוש - הריגת ושתי סוללת את הדרך לצרת המן לחול, כי כאשר הרפואה כבר נמצאת, ניתן למכה לחול. ולהלן ג, א [לאחר ציון 48], כתב: "כי אצל ישראל אם אין רפואה לא היה השם יתברך מכה אותם, כי אין מכלה ישראל, ואי אפשר שתהיה המכה בהם לעולם, רק שיש רפואה להם. לפיכך הרפואה היא סבה אל המכה, ואם אין רפואה לא היתה המכה. ומפני כי הדבר שהיא סבה לדבר הוא קודם לדבר, שהוא סבה לו, ולכך הרפואה קודמת".

(1389) פסוק זה מורה על המדריגה הגדולה שזכו לה לישראל כשהיו גוברים על המן, וכפי שכתב להלן [ח, טו (לאחר ציון 253)]: "ובגמרא [מגילה טז:] 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר' [להלן ח, טז], אמר רבי אליעזר אמר רבי יהודא, 'אורה' זו תורה... 'שמחה' זו יום טוב... 'וששון'... זו מילה... 'ויקר' אלו תפילין... ופירוש דבר זה, כאשר היו גוברים על המן זכו ישראל למדריגה עליונה מאוד, וזכו לתורה, אף כי כבר היה להם התורה, זכו להיות דביקים במעלות התורה השכלית. וקודם זה, אף שהיה התורה להם, היה להם מונע, הוא עמלק, המבטל את דביקות ישראל בתורה. ולכך זכו ישראל באותו זמן אל הדביקות במעלת התורה לגמרי. וכן כל אלו שנזכר, כי כאשר גברו על עם המן, היה דביקים לגמרי במעלת יום טוב, ובמעלת המילה, ובמעלת התפילין... כלל הדבר, בפסוק הזה נרמזו המעלות הקדושות שזכו ישראל כאשר היו מנצחין את המן". הרי שישראל זכו למדריגות חדשות שלא היו להם קודם לכן [ראה למעלה בהקדמה הערה 108, ולהלן פ"ח הערה 281].

(1390) הנה למעלה ביאר שמיתת ושתי היא התחלת גאולתן של ישראל, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1193] בזה"ל: "גאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים". וראה למעלה הערות 1157, 1299, 1314, להלן הערות 1408, 1422, ופ"ט הערה 372, שבמקומות אלו ביאר כן. ולכאורה זהו רק כדעת רבי יצחק הסובר שהריגת ושתי היתה כדי לתת לישראל הצלחה עליונה. אך לדעת רבי לוי הריגת ושתי היתה כדי להביא עונש על ישראל, ולכאורה לפי זה אין מקום לומר שהריגת ושתי היא התחלת גאולת ישראל. אך ניתן לומר שאף לדעת רבי לוי הריגת ושתי היא התחלת גאולתן של ישראל, שהרי גם לשיטתו הריגה זו היא רפואה למכת המן, ולכך לכו"ע הריגת ושתי שייכת לגאולת ישראל. וראה להלן הערה 1422, ופ"ו הערה 193.

(1391) אודות שהריגת המן היא קיום למחיית עמלק, כן כתב להלן [ה, ד (לאחר ציון 231)], וז"ל: "'יבא המלך והמן היום וגו' [שם]. ולכך קאמר 'היום', כי ראש התיבות הוא השם המיוחד. ורמז בו כי השם המיוחד גם כן יבא, והשם המיוחד הוא ילחם כנגד המן, שהוא זרע עמלק. ואין השם שלם עד שימחה זכר עמלק. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל המן".

(1392) מה שמכנה כאן את המן "צורר", כן נאמר עליו במגילה [להלן ג, י, שם ח, א] "צורר היהודים". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 206] ולהלן [ד, יד (לאחר ציון 327)]

ביאר מדוע זרע עמלק במיוחד צורר את ישראל. וכאן שמדבר אודות המן מצד היותו מזרע עמלק, לכך בדוקא כינהו בשם "צורר". וראה למעלה בהקדמה הערה 577, פתיחה הערה 208, פ"ג הערה 43, ופ"ד הערה 328.

(1393) "נראה שבא לומר כי כל עניין המגילה הזאת לא היה במקרה, רק כל דבר היה כאשר ראוי להיות" [לשונו למעלה לפני ציון 927]. ושם בהערה 927 הובאו מקבילות לכך שכל דבר שהיה במגילה מורה על גודל הנס. וראה להלן הערה 1423, פ"ב הערה 319, ופ"ו הערה 382.

(1394) הוא המאן דאמר הראשון במדרש [רבי לוי].

(1395) כי היא צרת הרבים, וצרת רבים היא עת צרה, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תענית פ"א הלכות א-ב: "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר [במדבר י, ט] 'על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות', כלומר כל דבר שייצר לכם, כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא בהן, זעקו עליהן והריעו. ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן, ככתוב [ירמיהו ה, כה] 'עונותיכם הטו וגו', וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם".

(1396) הוא המאן דאמר השני במדרש [רבי יצחק].

(1397) הוא המאן דאמר השלישי במדרש [רבי יהודה].

(1398) כי מחיית עמלק באה מהשער החמישים, וכמבואר להלן ה, יד. ובח"א לזבחים קטז. [ד, עא:] כתב: "למ"ד מלחמת עמלק שמע, סבר כי שמע כח השם יתברך הבא מן השמאל, כי משם מלחמת עמלק, והיו דבקים במעלה עליונה מצד שמאל" [הובא למעלה בפתיחה הערה 218, וראה שם במקורות נוספים שהובאו שם המורים על גודל הנס שזכו לו ישראל בהתגברם על המן העמלקי].

(1399) דע שבמדרש שלפנינו אמרו "חד אמר, מלכותא רבתא להדא חטיתא. וחד אמר, הדא חטיתא רבתא להדא מלכותא". ולפי זה כל מאן דאמר הזכיר רק פעם אחת תיבת "רבתא", ופליגי אם המלכות היא רבתא, או החטא הוא רבתא. וכן כתב שם המהרז"ו, וז"ל: "הדא מלכותא רבתא - שמה שנאמר 'כי רבה' קאי על מה שאמר 'אשר יעשה בכל מלכותו', והמלכות של אחשורוש רבה וגדולה, על כן הקלקול גדול, וראוי לעונש גדול. וחד אמר שמה שנאמר 'כי רבה היא' קאי על החטא, שהחטא מעצמו גדול". אך המהר"ל גורס שתיבת "רבתא" נאמרה פעמיים על ידי כל מאן דאמר, שכתב: "חד אמר, הדא מלכותא רבתא להדא חטיתא רבתא. וחד אמר, חטיתא רבתא להדא מלכותא רבתי".

לכך המהר"ל יבאר באופן אחר את מחלוקתם; האם הדגשת הפסוק היא שהמלכות היא גדולה, ובנוסף לכך החטא הוא גם כן גדול. או להיפך, שהחטא הוא גדול, ובנוסף לכך המלכות היא גם כן גדולה, וכמו שמבאר והולך.

(1400) להרוג את ושתי.

(1401) הוא המאן דאמר השני במדרש.

(1402) "רק" כאן מתפרש כמו "ובנוסף לכך".

(1403) הוא המאן דאמר הראשון במדרש.

פסוק כא

(1404) פירוש - במקום לומר את ארבע התיבות האחרונות "ויעש המלך כדבר ממוכן", היה צריך לומר רק שתי תיבות "ויעש כן". וכן העירו המנות הלוי כאן [נט.] והיוסף לקח כאן.

(1405) פירוש - עצת מומכן היתה עצה חריגה ומחודשת, שיהרוג המלך את אשתו. ולמעלה לפני ציון 1272 כתב: "מעשה זה שהמיתו את ושתי נחשב אליו [לאחשורוש] לבזוי יותר", וראה למעלה הערה 1272.

(1406) פירוש - אם היו נשאלים על כך יועצים אחרים, הם לא היו מייעצים לאחשורוש להרוג את ושתי.

(1407) בא לבאר שהפסוק מורה על הנס הנסתר שיש בזה, שאע"פ שעצת מומכן היתה מחודשת ודעת יחיד, מ"מ המלך קבל את עצתו.

(1408) כוונתו לדעתו של רבי יצחק [אסת"ר ד, י], שאמר: "פתגם גדול אנו עתידין לשמוע מזו, שנכנסה למלכות, מהו, [להלן ח, טז] 'שמחה וששון ליהודים'". ולמעלה [לאחר ציון 1388] ביאר את דעתו של רבי יצחק, שושתי סולקה כדי שתבוא אסתר במקומה. וראה למעלה הערות 1157, 1194, 1299, 1314, 1390, להלן הערה 1422, ופ"ט הערה 372, שבכל המקומות הללו נתבאר שהריגת ושתי היתה כדי שתבוא אסתר במקומה. ולהלן [לפני ציון 1433] רמז לדבריו שכתב כאן. ולהלן פ"ב לפני ציון 5 כתב: "בודאי היה זה מן השם יתברך שכך גזר שתהרג".

פסוק כב

(1409) בא לבאר כיצד הנאמר בפסוקנו ["להיות כל איש שורר בביתו ומדבר כלשון עמו"] הוא פועל יוצא ממעשה ושתי.

(1410) לשונו למעלה בפסוק יז [לאחר ציון 1329]: "אשה היא תחת רשות בעלה, וצריכה האשה לקבל גזירת בעלה... והאשה נגררת אחר הבעל". ובגבורות ה' פס"ח

[שיד:] כתב: "מאן דאמר [שהאשה נבראה] זנב [לאדה"ר (ברכות סא:)], סבירא ליה כי האשה טפילה אצל האדם, ולפיכך כאשר נבראת עם האדם, לא היתה נבראת פרצוף, רק זנב, שהזנב נמשך וטפל אצל הגוף". ובח"א לב"מ נט. [ג, כד:] כתב: "האשה נבראת שהיא תחת ממשלת בעלה, כדכתיב בקרא [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך'". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "כל לשון זנות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, כי לשון זנות שהיא מזנה על בעלה, ודבר זה הוא בודאי יציאה מן הסדר, כי כאשר האשה היא עם בעלה דבר אחד, ואינה סרה מבעלה, הוא קיום הסדר". ואמרו חכמים [ביצה לב:] "שלשה חייהן אינם חיים, ואלו הן; המצפה לשלחן חבירו, ומי שאשתו מושלת עליו, ומי שיסורין מושלין בגופו". ובח"א לב"מ עה: [ג, ל:] כתב: "אין כמנהגו של עולם כי תמשול האשה על בעלה... ומי שאשתו מושלת עליו מבטל ממנו מה שנקרא 'איש', עד שאין לו חשיבות הצורה שהיא מושלת בחומר, וזה מבטל ממנו שם צורה". וראה למעלה הערות 897, 905, 1096, 1287, 1330, 1335, הערה הבאה, ופ"ב הערה 223.

(1411) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 895], וז"ל: "אין דבר הזה ראוי לאשה, כי כל אשה ראוי שתהיה נגררת אחר המלך בעלה, והמלך אחשורש עשה סעודה זאת בשביל להראות תפארתו [למעלה פסוק ד], לא היה למלכה זאת להראות חשיבות מיוחד בפני עצמה, רק ראוי שתהיה טפל אצל חשיבות המלך, ואליו בלבד ראוי החשיבות. [ו]דבר זה היה גורם שתמרוד במלך, ודבר זה התחלה אל הריגתה, בשביל שלא היתה נגררת אחר המלך". ולמעלה בפסוק יב [לפני ציון 1108] כתב: "בודאי לא היתה נמשכת אחר המלך כמו שראוי לאשה".

(1412) כמו שכתב למעלה [לפני ציון 54]: "ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר, ומסדר את הכל". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בתפארת ישראל פ"ד [עב.] כתב: "כמו המלך שהוא שומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי". ובהמשך הפרק [פב.] כתב: "מלך שומר הסדר שלא ישתנה, כמו שהוא ענין המלך". ובח"א לגיטין ו: [ב, צא.] כתב: "ואל יהא מעשה פילגש בגבעה קל בעיניך, כי היה... כאשר היו ישראל בלי מלך, ולא היה להם סדר. ולכך מעשה פלגש בגבעה כתיב בסוף ספר שופטים [פרק יט], אשר כל ספר שופטים מדבר בה מעשי ישראל כאשר היו בלי מלך". ובח"א לב"ב טז: [ג, ע:] כתב: "כי המלכות הוא הסדר אשר מקבלים מן המלך, וקודם שבא המלכות אל העולם, היה ההעדר אל זאת המדריגה, ולא היה שום סדר". ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.] כתב: "ענין המלך... מסדר את העם בסדר הראוי". ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי השם יתברך ברא המינים ונוהגים ענייניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו

ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול... וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר ענייניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכז.] כתב: "המלך הוא מסדר הכל... המלך הוא עצם הסדר". ובדרשת שבת הגדול [רז.] כתב: "כי כאשר תראה סדר במדינה תדע כי יש מלך מסדר הכל, וכאשר אין סדר להם, תדע כי אין להם מלך". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ מו, ונתיב הזריזות פ"א [הובא למעלה בפתיחה הערה 41, ופרק זה הערה 54, ולהלן פ"ג הערה 402].

(1413) כאן מבאר שאחשורוש ממונה על הסדר, ויש לו גנאי כאשר אין הסדר קיים. אך למעלה בפסוק א [לאחר ציון 49] כתב: "כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל... על זה אמר 'ויהי בימי אחשורש' [למעלה פסוק א], כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי, דבר זה היה ראוי אל 'אחשורש', שהוא בעצמו היה יוצא מן הסדר הראוי, כמו שמורה עליו השם. ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר, ומסדר את הכל". ויש לומר, שכאן איירי במה שאחשורוש חושב על עצמו, אך למעלה איירי במה שאחשורוש הוא אליבא דאמת. ומעין זה אמר בלעם להקב"ה [רש"י במדבר כב, י] "אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים".

(1414) וזהו סדר הכלל, שהכל ידברו לשון אחת, וכמו שמבאר.

(1415) כי עירוב לשון הוא בטול הסדר, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ז [קצ:], וז"ל: "דבר זה ראוי אל השכל שלא יהיו דבריו בערבוב. וכזה אמרו בפרק כיצד מעברין [עירובין נג.] אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתן בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתן בידם, עד כאן. והטעם הזה מבואר, כי עירוב לשון מביא עירוב השכל". וכשם שכך הוא כלפי היחיד, כך הוא גם כלפי האומה, שנאמר שהמרגלים נצטוו [דברים א, כב] "וישיבו אותנו דבר וגו'", ופירש רש"י שם "באיזה לשון הם מדברים". וכתב שם בגו"א אות נא בזה"ל: "ואם תאמר, מאי אכפת להו באיזה לשון הם מדברים. ויראה, כי ע' לשונות הם כנגד ע' אומות, ולכל אומה נתן לה לשון. והלשון הוא מתיחס אל האומה, לפי מה שהיא נתן לה הקב"ה לשון. כי לשון הקודש נתן לעם הקודש. נמצא כי הלשון הוא מתיחס לפי מדריגת האומה. ולפיכך היו

רוצים לדעת באיזה לשון הם מדברים. והם ידעו כבר ענין כל לשון, כי אותם שיש להם לשון זה, ענינם כך. ורצו שיעמדו על ענין האומה מה הם, כי הלשון הוא גדר האומה מה שהיא" [הובא למעלה בפתיחה הערה 79]. הרי כפי שדיבורו של יחיד מורה על מהותו [כי צורת אדם היא היותו "חי מדבר" (כמבואר למעלה בפתיחה הערה 78)], כך דיבורה של אומה מורה על מהותה. וכשם שעירוב לשון אצל יחיד הוא בטול הסדר, כך עירוב לשון של אומה הוא בטול השכל.

(1416) כי אין חצי סדר, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"א [רצא:], וז"ל: "אמרו ז"ל [שבת פח.] שאם לא היו מקבלים התורה, היה הקב"ה מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו, וכל מעשי בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לא, יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר". ובנתיב התורה פ"א [לב.] כתב: "וכאשר הדבר הוא מקושר ומסודר יחד, אם אחד יוצא מן הסדר, דבר זה הוא ביטול הסדר להכל. וכן כאשר מקיים הסדר בדבר אחד, הוא קיום אל הכל". ובתפארת ישראל ר"פ לד כתב: "כל סדר מקשר דבר עם דבר, עד שהכל נעשה אחד". ולכך ברי הוא שאי אפשר שיהא חצי סדר, אלא סדר שבטל מקצתו בטל כולו, ומקצת הסדר ככל הסדר. וראה להלן פ"ג הערה 407.

(1417) פירוש - אשר המלך הועמד לשמירת הסדר. וכשם שהעדר הסדר הוא גנאי למלך [כמבואר למעלה לפני ציון 1413], כך קיום הסדר הוא כבוד למלך.

(1418) "שהוחזק בהן שוטה בעיני האומות" [רש"י שם].

(1419) "שהיו ממהרין להורגן במצות המלך באגרות האמצעיות, ולא היו ממתינים ליום המועד" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 1430.

(1420) "אומרים האומות מה זה ששלח לומר לנו להיות כל איש שורר בביתו, שאף הגרדן (אורג) שורר בביתו. פרדשכא - פקיד ונגיד" [רש"י שם]. והמהרש"א שם כתב: "'קרחא' שפל אנשים נקרא בלשון גנאי 'קרחא'... ורש"י שפירש 'שאף הגרדן שורר בביתו', אין זה פירוש של 'קרחה', אלא דרצה לומר אדם בזוי ושפל כמו הגרדי". ומתבאר מדבריו להלן שהמקשן בגמרא הבין ש"בביתו" הכוונה לבית ממש, ולא לאנשי הבית, ולכך תמה שפשיטא שאדם מושל על ביתו ממש. וכמו שאמרו בגמרא [ב"ק סט:] "מה ביתו ברשותו". וראה להלן הערה 1436.

(1421) פירוש - לפי הגמרא אין בדברים אלו משום העמדת הסדר על כנו [כפי שביאר למעלה], אלא רק נתינת כח לאיש להיות שורר בביתו, וזה דבר מיותר, ולכך לעגו עליו הבריות.

(1422) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1388]: "כי לא היה הריגת ושתי... רק כדי שיתן להן הצלחה עליונה, כדכתיב [להלן ח, טז] 'ליהודים היתה אורה ששון ושמחה ויקר', ודבר זה היה על ידי גרמת אסתר, ולתכלית זה נגזר מיתה על ושתי". וראה למעלה הערות 1157, 1194, 1299, 1314, 1390, 1408, ולהלן פ"ט הערה 372 שבכל המקומות הללו ביאר שהריגת ושתי היתה כדי שתבוא אסתר במקומה. וראה להלן פ"ו הערה 193 במה שנתקשה משם על דבריו כאן.

(1423) "נראה שבא לומר כי כל עניין המגילה הזאת לא היה במקרה, רק כל דבר היה כאשר ראוי להיות" [לשונו למעלה לפני ציון 927]. ושם בהערה 927 הובאו מקבילות לכך שכל דבר שהיה במגילה מורה על גודל הנס. וראה למעלה ציון 1393, ולהלן פ"ב הערה 319.

(1424) פירוש - אין כוונת רבא [בעל המאמר במגילה יב:] לומר שהאגרות הראשונות יגרמו שדברי אחשורוש יתבטלו לגמרי, ויהיו כמאן דליתא.

(1425) ולא קודם לכן, ואיך היה אפשר להקדים לזמן מוקדם יותר.

(1426) "בודאי מצות המלך יש לעשות ולהיות זריז על מצותיו" [לשונו בגו"א שמות פ"ד אות ו]. ומה שכתב כאן "זריזין מקדימים מה שאפשר" יומתק מאוד לפי דברי הקובץ שעורים לב"ב אות כח, שכתב: "זריזין מקידימין לא שייך אלא במצוה שכבר נתחייב בה, רק שאפשר לעשותה לאחר זמן, אבל בפדיון הבן תוך ל', דעדיין לא נתחייב, ודאי ליכא שום מצוה להקדים לפדותו בתוך ל'". וראה תפארת ישראל פכ"ז הערה 19. לכך אפשר להקדים את המצוה רק "מה שאפשר".

(1427) כך יאמרו הבריות בעקבות האגרות הראשונות.

(1428) מבאר כאן שהואיל ומעשי אחשורוש נראים שהם אינם בעצה ובחכמה, לכך מה שיאמר היום לא יאמר מחר. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 121]: "גם שלא היה קיום ויסוד למעשיו [של אחשורוש]... מלך הפכפך היה, ולא היה יסוד קיים בכל ענייניו ובכל מעשיו". והביאור הוא, שהסימן המובהק לשכל הוא ברירותו וחדותו, והעדר הספק שבו, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מט"ז [שפה.], וז"ל: "דע, כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר

'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל" [הובא למעלה הערה 124, ולהלן פ"ד הערה 245]. לכך הואיל ומעשי אחשורוש נתפסים בעיני הבריות כמשוללות חכמה, ממילא הם גם כן משוללות קיום ויסוד, ומה שאומר היום לא יאמר מחר.

(1429) כי זו תהיה מרידה גמורה במלכות, וביטול המלכות לגמרי, וזה לא יתכן.

(1430) כל זה מבואר ברש"י במגילה יב:, והובא למעלה 1419.

(1431) כמשמעות הפשוטה של הפסוק [למעלה פסוק יג] "ויאמר המלך לחכמים יודעי העתים כי כן דבר המלך לפני כל יודעי דת ודין".

(1432) כוונתו לדבריו שכתב למעלה בפסוק כא, וראה הערה הבאה.

(1433) כפי שביאר למעלה [פסוק כא] שעצת מומכן היתה עצה חריגה, ומ"מ אחשורוש קיבלה, וכלשונו [לאחר ציון 1406]: "שכל חכמי העולם לא היו יועצים כך, רק שהיה זה מן השם יתברך... כדי שתכנוס אסתר במקומה". ומעין זה כתב למעלה [לאחר ציון 1298].

(1434) ולא על ביתו ממש [כי זו הצעת שטות], אלא הכוונה שימשול באשתו, וכינו את האשה בשם "ביתו", וכמו שמבאר.

(1435) "ודבר זה חורבן העולם כאשר אין שלום בין איש ואשתו" [לשונו למעלה לפני ציון 1290]. והכוונה היא שהואיל וכל הנשים יבזו את בעליהן בעיניהן [פסוק יז], א"כ רבתה המחלוקת בעולם, וזהו חורבן העולם, וכמבואר למעלה הערה 1290.

(1436) וכן כתב כאן הראב"ע [נוסח א], וז"ל: "שורר בביתו - מושל באשתו". ובפירוש ר"י נחמיאש כתב: "פירוש 'בביתו' באשתו, כי האשה נקראת 'בית'". ובנתיב העבודה ס"פ טו כתב: "הבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו 'ביתו' [שבת קיח:]. כי כשם שהבית הוא השלמתו, שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו, וכן אשתו היא השלמתו" [הובא למעלה הערה 1320]. ולהלן [ב, ז] הביא מאמר זה [ראה שם הערות 221, 520, ופ"ח הערה 11]. ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "האשה נקראת 'בית' בכל מקום... כי האיש נמשל ונדמה צורה, והאשה חומר. וידוע כי החומר מקבל אל הצורה. וכל מקבל הוא 'בית' לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו" [ראה להלן פ"ב הערה 207]. ומתבאר מדבריו שהמקשן בגמרא הבין ש"בביתו" הכוונה לבית ממש, ולא לאנשי הבית, ולכך תמה דפשיטא שאדם מושל על ביתו. וכמו שאמרו בגמרא [ב"ק סט:] "מה ביתו ברשותו".

(1437) פירוש - הבריות הבינו שכוונת האגרת הראשונה היא לומר שאדם ימשול על ביתו ממש, ולכך לעגו על כך, דפשיטא שאדם מושל על ביתו. והקב"ה סיבב שכך יהיה, שמחמת לעג זה לא נזדרזו הבריות לקיים את דברי האגרת הראשונה, ולכך ישראל נשתיירו ונגאלו, וכמבואר למעלה הערה 1419.

(1438) יועצי אחשורוש, שהיו חכמים גדולים [כמו שכתב למעלה לפני ציון 1431].

(1439) לאחר ציון 1409.

(1440) פירוש - אלו שתי ההנהגות שינהג בהם בעל הבית, וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 1414], וז"ל: "לכך כתב שיהיו כל המדינות נוהגים כסדר, בין הנהגת הבית שיהיה כסדר, ובין הנהגת כלל המדינות. לכך אמר שיהיה 'כל איש שורר בביתו', והכל יהיה על פיו, והוא צווי אל בעל הבית שיהיה משגיח על ביתו, ויהיה משתורר עליהם, ויהיה הנהגת ביתו כסדר עולם. והבעל בית עצמו גם כן יהיה נוהג כסדר, ויהיה 'מדבר בלשון עמו', ולא יצא מן הסדר לדבר בלשון שאינו לשון עמו. ובזה יהיה מסודר הכל; כאשר יהיה הנהגת ביתו כסדר, וסדר הכלל יהיו נוהגים בסדר, שיהיה כל אחד מדבר כלשונו, ולא יהיה כאן עירוב לשון".

פרק ב

פסוק א

(1) פירוש - תיכף ומיד לאחר שושתי נהרגה [רש"י למעלה א, יט] היה זכרונה עולה לפניו. וכן תרגום יונתן כתב כאן "בתר פתגמיא האלין כד פח ואשתדך מרוית חמריה", הרי כשנח משכרתו זכר את ושתי.

(2) אמרו חכמים [ירושלמי סוטה פ"ג ה"ד] "כל זכרונות שנאמרו בתורה לטובה". ובתפארת ישראל ס"פ כז [תטז.] כתב: "'זכרון תרועה' [ויקרא כג, כד], והזכירה שנזכר על ידי תרועה לפני הקב"ה הוא לטובה, וכן הוא זכירה בכל מקום". ואמרו חכמים [ר"ה טז.] "אמר הקב"ה... אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות שופרות... זכרונות, כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה, בשופר". ובח"א שם [א, קה:] כתב: "הזכירה שייך שהוא זוכר דבר עמוק, מצד זה זוכר אותם לטוב. וזהו זכירה, כי כל זכירה אחר דבר הנשכח [ביצה טו: "זכרהו מאחר שבא להשכיחו", ופירש רש"י שם "אין זכירה אלא בדבר המשתכח". ובגו"א בראשית פ"ו אות טו כתב: "אין לשון זכירה רק אחר שכחה והסתר"]... ומצד אותו הזכירה, שהוא דבר עמוק פנימי, זוכר אותם לטוב... כי בזכירה הוא נצול מן מדת הדין... שיבוא הזכרון מן ישראל בדבר טוב שיש בישראל

לפני השם יתברך". **ויש להבין**, מדוע כל זכרון הוא לטובה. ויש לומר, שבבאר הגולה באר השלישי [רסג:] כתב: "כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו ושוכח אותו... כי השכחה מורה כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת". ובח"א לשבת קנג. [א, פז.] כתב: "גזר על כל מת שישתכח מן הלב [פסחים נד:], מפני שאינו נמצא, ומה שאינו במציאות נשכח מן הלב לגמרי" [ראה למעלה בהקדמה הערה 387]. וממילא זכרון מורה על הקיום והמציאות. והרי הטוב הוא המציאות [גו"א שמות פ"ד אות א, ושם הערה 1]. וכן כתב בח"א לשבת ל. [א, יב:]: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". והואיל וזכרון חל על המציאות [לעומת הנשכח שאין לו מציאות], ממילא ברור הוא שכל זכרון הוא לטובה. וכאן כתב ש"כל זכירה הוא לרחמניות", ופירושו שהזכירה היא לטובה, והטוב מעורר רחמים שלא יהיה נאבד, כי "יהא אדם חס על היפה" [רש"י שמות כו, יג]. ולכוונה זו מטין דברי רש"י שכתב כאן "זכר את ושתי - את יפיה ונעצב". וכן אמרינן "זוכר יצוריו לחיים ברחמים".

(3) כי רחמים עומדים כנגד כליון, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 460]: "ירחם עליהם, ולא יתן אותם לכלותם". ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 30] כתב: "ואמר [שמות לד, ו] 'רחום וחנון'. שתי מדות הם; האחד, לעשות רחמים עם מי שאינו יכול לעמוד במדת הדין... כי 'רחום' לרחם על הבריה שלא יאבד, שלא יהיה נעשה בו הדין" [הובא למעלה בהקדמה הערה 460]. וכן הקב"ה נתן לישראל בארץ מצרים שתי מצות; דם מילה ודם פסח [רש"י שמות יב, ו]. ובביאור הדבר כתב בגבורות ה' פל"ה [קלב:] בזה"ל: "כי דם מילה לרחם עליהם, כי במילה נאמר [תהלים מד, כג] 'כי עליך הורגנו כל היום' [גיטין נז:]. ולפיכך בדם מילה היה מרחם עליהם. ואין הרחמנות גורם רק שלא יהיו בשעבוד ובצרה, אבל אינו מביא גאולה. ובדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים עד שלא יהיו תחת רשות מצרים. וזהו שתרגם יונתן [יחזקאל טז, ו] 'בדמיך חיי', בדם מילה אחוס עלך, ובדם פסח אפרוק יתך. ולפיכך נתן להם ב' מצות אלו כדי שירחם עליהם השם יתברך ויגאל אותם" [ראה למעלה פ"א הערה 1189, להלן הערה 85, ופ"ט הערה 86].

(4) והואיל וכל כך כעס ורתח על ושתי, לא היה צריך תיכף ומיד לזכור אותה לטובה.

(5) כמבואר למעלה פרק א, פסוקים כ, כא, ושם הערה 1408.

(6) מה שכתב "גזירת **המלך** השם יתברך", דבא לרמוז שכאשר נאמר למעלה [א, יב] "ויקצוף המלך מאוד" הרמז הוא שכעס זה בא מהקב"ה, "לפי שאמרו במדרש [אסתר רבה ג, י] כל מקום שנאמר במגילה 'המלך', במלך מלכי מלכים מדבר" [לשונו למעלה בפ"א לאחר ציון 1163]. וכן בהקדמה [לאחר ציון 601] כתב: "כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר, וכל הדברים היו נעשים למטה ולמעלה. ולפיכך בכל מקום שכתיב 'המלך', הוא המלך אחשורש שהיה פועל כמו שנגזר עליו מן השם יתברך, שהוא **מלך** עולם". וראה למעלה בהקדמה הערה 604, פ"א הערה 1164, ולהלן פ"ו הערה 33.

(7) פירוש - אם חמת המלך היתה באה מעצמו, לא היה ניתן להבין כיצד תיכף ומיד אחר הריגת ושתי המלך נח מרתיחתו, ועבר מן הקצה אל הקצה. אך הואיל ורתיחה זו באה מסבה חיצונית [מהקב"ה], לכך כאשר נעשתה הגזירה שבעבורה הכעס נעשה [הריגת ושתי], שוב אין לכעס סבה להתקיים, ולכך תיכף ומיד לאחר מכן המלך נח מרתיחתו. וראה הערה הבאה.

(8) פרק א פסוק יב [לאחר ציון 1307], שכתב שם בזה"ל: "'ויקצוף המלך מאוד וחמתו בערה בו' [שם]. לפי הלשון לא הוה ליה למימר 'מאוד', שהרי אחר כך אמר 'וחמתו בערה בו'. או הוה ליה למימר 'ויקצף המלך מאוד', ולא הוה ליה למימר 'וחמתו בערה בו' כלל. אבל בא לומר כי המלך קצף מאוד, ואחר כך אמר 'וחמתו בערה בו', כלומר כי מן השמים בא להבעיר חמתו. ודומה כמו גחלים שמונחים לפניו ואין מעלין להב, עד שיבא רוח ממקום אחר ונופח עד שמעלה להב. וכן אחשורוש קצף מאוד, וגזירת השם יתברך היה מוציא הלהב אל הפעל, והיה זה כמו רוח שבא ממקום אחר, ומוציא הלהב אל הפעל. והיה כאן שני דברים; 'ויקצוף המלך מאוד' מעצמו, 'וחמתו בערה בו' מן השמים. וכן אמרו במדרש [אסת"ר ג, טו], 'ויקצוף המלך מאוד וחמתו בערה בו', אמר רבי יוחנן, באותה שעה אמר הקב"ה למלאך אשר הוא ממונה על החימה, פח זיקה ונפח בקוטמא וזרק גופריתא... שבא לומר כי המלך קצף מאוד, ויצא חמתו אל הפעל על ידי המלאך. שכבר בארנו כי דבר זה היה התחלת הצלת ישראל, ולכך דבר זה בא מלמעלה מן השם יתברך". וראה למעלה פ"א הערה 1310.

(9) כפי שכתב רש"י [בראשית טו, א] "אחר הדברים האלה - כל מקום שנאמר 'אחר' סמוך, 'אחרי' מופלג". וכן רש"י חזר וכתב [בראשית לט, ז] "כל מקום שנאמר 'אחר' סמוך". ומקורו בב"ר [מד, ה]. וראה גו"א בראשית פכ"ב אות יז, ושם דברים פי"א אות לו. וכן כתב להלן לפני ציון 615.

(10) כן כתב בביאור הגר"א כאן, וז"ל: "ואת אשר עשתה ואת אשר נגזר עליה - בגמרא [מגילה יב:] אמרו 'כשם שעשתה כך נגזר עליה'. פירוש, שקשה להו דכתיב 'אשר נגזר עליה', משמע מן השמים, אף שאין ראוי לעשות לה כן, ומה הוא לשון ('נגזר') ['את אשר עשתה']. לכך פירשו 'את אשר עשתה' קאי על ישראל, כמו שעשתה לישראל כך נגזר עליה מן השמים".

(11) נוקט בלשון "נעריו", כי זהו לשון הפסוק [פסוק ב] "ויאמרו נערי המלך משרתיו יבקשו למלך נערות בתולות טובות מראה".

(12) מכך משמע שלא היה לאחשורוש אשה נוספת, אלא רק את ושתי, ולכך לאחר הריגתה נשאר אחשורוש ללא אשה כלל. וכן אמרו במדרש [אסת"ר א, טו] "ארבעה דברים טובים היו באותו האיש [אחשורוש]; *עשה שלש שנים* בלא כתר ובלא כסא, והמתין ארבע שנים עד שמצא אשה ההוגנת לו וכו'", ובחדושי הרש"ש שם אות ה כתב: "כי בשנת שלש למלכו נהרגה ושתי, ובשנת שבע למלכותו נלקחה אסתר". וראה להלן הערה 473.

(13) בא לבאר שבפסוק ב נאמר "ויאמרו נערי המלך משרתיו יבקשו למלך נערות בתולות טובות מראה", ובפסוק ג נאמר "ויפקד המלך פקידים בכל מדינות מלכותו ויקבצו את כל נערה בתולה טובת מראה וגו'", ומשמע ש"יבקשו" לחוד ואילו "ויפקד המלך פקידים" לחוד, ובא לבאר כפילות זו. וכן המנות הלוי והמלבי"ם פירשו ששני פסוקים אינם דבר אחד. אך ביוסף לקח ובביאור הגר"א מבואר שהבקשה שנאמרה בפסוק ב תתקיים על ידי הנאמר בפסוק ג. וראה הערה הבאה.

(14) לשון המנות הלוי כאן [סב:]: "ויפקד המלך - פירש בו דודי אחי אבא מארי ז"ל החכם העניו הר' יהושע הלוי בן אלקבץ ז"ל פירוש נאה וחשוב. הראשונה דקדק, שהוה ליה למימר בתחלה 'ויפקד פקידים' ואחר כך 'יבקשו', כי הפקידים המבקשים והמקבצים. ולכן פירש 'יבקשו למלך' תכף מהנמצא בשושן עתה מבלי פשפוש וחיקור, אלא הנמצא בשושן או במקומות קרובים. ואחר כך 'ויפקד המלך פקידים בכל מדינות מלכותו' כי לא יתענן המלך עד אשר יבקשו בכל מלכותו, כי רבה היא, אבל יבקשו תכף מהנמצא". וראה הערה 16.

(15) על מה שיבקשו מיד נערות בתולות [פסוק ב].

(16) מעין זה ביאר כאן רבי אלישע גאליקו, וז"ל: "טעם אומרו 'ויפקד המלך פקידים' אחרי 'יבקשו למלך וגו'... ואפשר כי בפסוק הראשון היתה בקשת הנערות לפילגשים, וזה יהיה תיכף בלי מיתון למלא רצונו בתאוות משכב אשה יפה. אבל למלוך תחת ושתי

צריך שיפקד המלך פקידים ויקבצו כל הנערות בתולות, ומהם הנערה אשר תיטב בעיניו תמלוך תחת ושתי. ונתיישב בזה ייתור הפסוק, וגם מה שבפסוק הראשון לא אמר 'כל', ובשני אמר 'כל נערה בתולה'".

(17) ו"לבקש" פירושו לחפש [רש"י תהלים סד, ז, הכתב וקבלה דברים ז, י]. וכן נאמר אצל דוד [מ"א א, ג] "ויבקשו נערה יפה בכל גבול ישראל וימצאו את אבישג השונמית ויביאו אותה למלך".

(18) בא לבאר הסבר שני מדוע השלב הראשון הוא ביקוש ["יבקשו למלך"], ואילו השלב השני הוא פקידה ["ויפקד המלך פקידים"].

(19) כפי שאכן היתה מטרתו, כמו שנאמר [להלן פסוק יד] "בערב היא באה ובבוקר היא שבה". לכך האבות היו מוסרים את בנותיהם ברצון, ולא היה צורך לכוף אותם על כך, וכמו שמבאר והולך.

(20) כפי שאמרו בגמרא [מגילה יב:] "כל מאן דהוה ליה ברתא איטמרה מיניה", ובסמוך יביא מאמר זה.

(21) אודות ש"ויקבצו את כל נערה בתולה" מורה "שהיה מקבץ אותם בעל כרחם", כן מבואר ברשב"ם [בראשית מא, לה], שכתב: "ויצברו בר תחת יד ממונה של פרעה - וכל זה היה בעל כרחם של מצרים, ולכך כתיב [שם פסוקים לד-לה] 'ויפקד פקידים ויצברו', שכן מצינו באחשורוש 'ויפקד המלך פקידים בכל מדינות מלכותו ויקבצו את כל נערה וגו' אל יד הגי וגו'".

(22) בא לבאר הסבר שלישי לכפילות של "יבקשו" ו"ויפקד המלך פקידים". ועד כה ביאר שני הסברים; (א) "יבקשו" מיד, ולא בכל מדינות מלכותו, ו"ויפקד" לאחר זמן, ובכל מדינות מלכותו. (ב) "יבקשו" מרצונן כל עוד שהבריות חשבו שהמלך רוצה להמליכה תחת ושתי, ו"ויפקד" בכל מדינות מלכותו בעל כרחן, כי כבר נגלה הדבר שהיה בועלן. (ג) עתה יבאר ש"יבקשו" מיד וללא תמרוקי נשים, כי הן יפות מאוד, ו"ויפקד" על ידי תמרוקי הנשים, שהן רק קצת טובת מראה.

(23) כי הואיל ונאמר "ויקבצו את **כל** נערה בתולה טובת מראה", משמע שאף שיש להן מקצת "טובת מראה" זה גם נכלל ב"כל נערה בתולה טובת מראה". וכן אמרו חכמים [יומא עד.] "חצי שיעור, רבי יוחנן אמר, אסור מן התורה. ריש לקיש אמר, מותר מן התורה... איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש, אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה, כוי וחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה, תלמוד לומר [ויקרא ז, כג] 'כל חלב'". ופירש רש"י שם "תלמוד לומר 'כל חלב לא תאכלו', והכא כתיב 'כל' אחלב,

כלומר אפילו כל שהוא". וכן כתב רש"י [חגיגה ה.] "על כל - אפילו דבר מועט במשמע". ובמנחות ריש יא: כתב רש"י "'כל' אפילו כל שהוא".

(24) כן הביא דיוק זה מנות הלוי [סב:] בשם רבי אליעזר מגרמייזא, וז"ל: "והר"ר אליעזר מגרמישה ז"ל כתב 'טובות' מלא וי"ו, בנוי בלובן באודם בקומה בדבור בנעימות", והובא במנחת שי כאן [פסוק ב].

(25) יש להעיר, שלכאורה אין זה כתיב חסר אלא לשון יחיד, שנאמר "ויקבצו את כל נערה בתולה טובַת מראה" [בי"ת פתוחה], ולא היה ניתן לכתוב "כל נערה בתולה טובות מראה", שאז היה פותח ביחיד ומסיים ברבים. מה שאין כן בפסוק ב, שנאמר בו "יבקשו למלך נערות בתולות טובות מראה", לכך שם ניתן לומר "טובות" כתיב מלא או חסר.

(26) כי כתיב מלא מורה על דבר מלא, וכמו שכתב רש"י [בראשית כה, כד] "והנה תומים - חסר, ובתמר [בראשית לח, כז] 'תאומים' מלא ["מלא בוי"ו (גו"א שם אות לד)], לפי ששניהם צדיקים, אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע". וכן כתיב חסר מורה על חסרון, וכמו שנאמר [בראשית כג, טז] "וישקול אברהם לעפרן", ופירש רש"י שם "לעפרן - חסר וי"ו, לפי שאמר הרבה ואפילו מעט לא עשה". ובגו"א שם אות כא כתב: "לפיכך כתב חסר, שיורה על שהוא חסר, והוא רע עין". וראה למעלה פ"א הערות 579, 1156, ולהלן פ"ט הערה 214. ואודות שתיבת "טובת" בכתיב חסר מפחית מן הטובה, הנה נאמר [בראשית ו, ב] "ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טבת הנה ויקחו להם נשים וגו'", ופירש רש"י שם "כי טבת הנה - אמר רבי יודן 'טבת' כתיב, כשהיו מטיבין אותה מקושטת ליכנס לחופה, היה גדול נכנס ובועלה תחלה", וראה גו"א שם אות א.

(27) כן הוא בעין יעקב. אך בגמרא שלפנינו איתא "אמר רב", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכמלוקט למעלה פ"א הערה 1. וכן המשך המאמר הוא כפי גירסת העין יעקב. וראה להלן הערות 73, 151, 465, 495, 554, 570, פ"ג הערות 197, 441, 522, פ"ד הערה 11.

(28) "דוד לא ביקש אלא נערה אחת, לפיכך כל אדם הראה לשלוחיו את בתו, אולי תיטב בעיניו" [רש"י שם].

(29) "ואחשורוש היה כסיל, צוה לקבץ את כולן, הכל יודעין שלא יקח אלא אחת, ואת כולן יבעל, מאן דהוה ליה ברתא מטמרה מיניה" [רש"י שם].

(30) פירוש - גם הנהגה תמוהה זו של אחשורוש מורה על תוקף הנס, וכמו שיבאר. ו"גם זה" בנוסף לאמור למעלה [לאחר ציון 4] שזכירת ושתי מורה שהכל נעשה בגזירת הקב"ה. והביטוי "תוקף הנס" כתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 523]. וכן למעלה בסוף

ההקדמה כתב: "ומפני גודל הנס דקדקו רז"ל ביותר במגילה הזאת לפרש כל דבר ודבר, כמו שנמצא במסכת מגילה פירוש כל המגילה, עם הפתיחות לזאת המגילה, והכל הוא בשביל הנס הגדול. ולכך מהם יש ללמוד לעשות גם כן לפרש איזה דברים במגילה הזאת, לדעת תוקף הנס הזה". וכן הרבה פעמים כתב למעלה הבטוי "גודל הנס" [בהקדמה לפני ציונים 210, 290, 294, 592, בפתיחה לפני ציון 128, ולאחר ציון 217].

(31) כמו שאמרו חכמים [מגילה יג.] "אסתר ירקרוקת היתה, וחוט של חסד היה משוך עליה", ופירש רש"י שם "אלא חוט של חסד משוך עליה - מאת הקב"ה, לכך נראית יפה לאומות ולאחשורוש".

(32) כי שלוחי אחשורוש לא מצאו את כולן.

(33) מקשה כן למאן דאמר שאסתר היתה אכן יפה [מגילה טו.], אך למ"ד שהיתה ירקרוקת [שם] לא יקשה, שלא הסתיר אותה כי לא היתה כ"כ יפה.

(34) כן מבואר להדיא בתרגום שני [פסוק ח], וז"ל: "והוה כד אשתמעו פתגמיי דמלכא וגזירותיה וכד אתכנשו עולימתא סגיאת לשושן בירנתא על ידוי דהגי סריסיה דמלכא נטיר נשיא וכד שמע מרדכי דבתולן מתבעיין שקלה וטשיי לאסתר מן רברבנוהי דמלכא אחשורוש דנפקין למיבעי בתולן דלא ייתון וידברונה וטמרא בגו קיטין דלא ייחמון יתה שלוחייא דמלכא... וכד שמע מלכא כתב בדיטגמא דכל בתולתא דתטשי מן קדם שלוחי מלכא חדא היא גזירתא דתתקטל וכד שמע מרדכי פוקדנא דמלכא דחיל ואפקה לאסתר בת אחוי דאבוי לשוקא ואדברת אסתר לביה מלכא על ידוי דהגי נטיר נשיא", והובא במנות הלוי [עג.], והאריך בזה טובא להורות שמרדכי החביא את אסתר, אך הוכרח לבסוף להוציאה ממקום מחבואה. וכן אמרו חכמים [ילקוט שמעוני ח"ב רמז תתרנג] "היה מרדכי מגדלה והיה מטמנת את עצמה ולא נראית לכל אדם ארבע שנים, משנת שלש למלכו עד שנת שבע למלכותו... עד שמצא אסתר טמונה בשושן הבירה מפני הסריסים".

(35) "פנימה - צנועה, ואין דרכה לצאת ולסבב בעיר" [רש"י גיטין יב.]. וביבמות עז. כתב רש"י "אין דרך אשה לצאת מביתה". ובשיטה מקובצת נדרים לז: איתא "ומי מצית אמרת דקטנה בעיא שימור, והכתיב 'כל כבודה בת מלך פנימה', דאין דרכן של בנות לצאת. פירוש בנות מי בעיין שימור, והלא אינן יצאנית". וראה הערה 37, ולהלן פ"ד הערה 65.

(36) כן כתב למעלה כמה פעמים, וכגון בהקדמה [לאחר ציון 275] כתב: "כיון שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם

על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה... כי הגואל מן סתירת פנים הוא אסתר. וזה כי כאשר היו ישראל בהסתרות פנים, ראוי שיהיה הגואל אותם מן הסתרת פנים מי שיש לו המדה הראויה לזה, והוא הצניעות והסתר, כמו שהיה לאסתר הצניעות". ובהמשך ההקדמה [לאחר ציון 360] כתב: "כי מפני צניעות של אסתר, שנקראת 'אסתר' על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה". וכן בסוף ההקדמה [לאחר ציון 593] כתב: "לא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה כמו שיתבאר דבר זה באריכות". ולהלן [לאחר ציון 178] כתב: "'אסתר' כלומר שיש לה מדריגה פנימית נסתרת בשביל הצניעות שבה, ובשביל כך זכתה לגאולת ישראל... שהיה לה מידת הצניעות, ולפיכך זכתה לאבד את המן. ודבר זה ידוע כי מה שנקראת 'אסתר' יורה על מדריגת נסתרת עליונה ופנימית שהיה לה... כי הצניעות דוקא מאבד זרע המן... ובפרט ביד אסתר, שנקראת על שם הצניעות... ועשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה... ולכך שם 'אסתר' ראוי לה לגמרי, כי מכח השם של אסתר היתה גוברת על המן, שהוא מזרע עמלק, שהוא מזרע עשו". ולהלן [פסוק יב (לאחר ציון 417)] כתב: "זהו עצם אסתר, כמו שמפרש בגמרא [מגילה יג:] צניעות אסתר, ועיקר שם אסתר מורה על הצניעות, שהיתה מסתרת עצמה, מכל שכן היתה צנוע". וראה להלן ציונים 176, 276, 419, 444, ופ"ד הערה 66.

(37) "שאם כן יש לחשוב כי בלא זה היתה יצאנית, רק עתה שלא תהיה נלקחת לבית אחשורוש לא היתה נגלית" [לשונו למעלה]. והנה כאן מבאר שאשה היא נסתרת בתוך ביתה. וכן בנצח ישראל פ"ט [רמא.] כתב: "עיקר הגלות הוא לנשים, כי הנשים הן יושבות ביותר במקומן ובבתיהן, כי 'כל כבודה בת מלך פנימה'. ולכך התחיל 'איכה ישבה בדד' [איכה א, א]... וכל 'איכה' זה לשון נקיבה. 'היתה כאלמנה' [שם], כי דבר זה נגד הגלות שייך יותר לנשים כמו שאמרנו, מפני שהם יושבות במקומם" [ראה להלן פ"ד הערה 65]. אך מאידך גיסא מצינו שמבאר להיפך, וכגון בנתיב הצניעות ס"פ א כתב: "ועוד אמרו [רש"י בראשית א, כח (ע"פ ב"ר ח, יב)] על האשה שהיא יצאנית, והזכר כובש אותה שלא תהא יצאנית, וכדכתיב [שם] 'וכבשה', מלמד שהזכר כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית. וכל זה מפני שהאשה יש לה מדריגה פחותה קרובה אל הגלוי, והזכר הוא כמו צורה, שיש לו מעלה נעלמת יותר. ולכך הזכר שהוא כמו צורה כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית". וכן כתב בח"א ליבמות סב: [א, קלד.]. ויל"ע בזה.

פסוק ד

(38) "ומי לא ידע שאם תמלוך שהיא המולכת תחת ושתי" [לשון מנות הלוי (סג.)]. וכן הקשה היוסף לקח.

(39) אודות שנערי המלך הציעו לקחת אשה שאינה מיוחסת, כן ביאר כאן הגר"א, וז"ל: "תמלוך תחת ושתי - פירוש, שממוכן אמר [למעלה א, יט] 'לרעותה', פירוש, מיוחסת כמותה [ראה למעלה פ"א הערה 1381]. אבל נערי המלך אמרו [למעלה פסוק ב] 'טובת מראה', כי מה לי מיוחסת, כי מי שתהיה תמלוך תחת ושתי, ואין נפקא מינה במיוחסת. וכן אמרו 'ושתי', ולא אמרו 'המלכה ושתי'". וכן הוא בארוכה ביוסף לקח כאן, ובתוך דבריו כתב: "ואמרו 'יבקשו למלך נערות בתולות טובות מראה', לא לאפוקי כעורות אמרו כן, אבל לאפוקי שלא יביטו אל היחס כלל. ובאשר אין מדרך המוסר לומר למלך שיקח אשה מן הפחותות במעלה, הנה אמרו דרך חיוב לענין היופי, באופן שיובן מעצמו שלא יחוש ליחס, ובזה סלקו הסבה אשר היתה לושתי לרומם לבבה". וכן אסתר לא הגידה עמה ומולדתה [להלן פסוק י], ופירש רש"י [שם] "אשר לא תגיד - כדי שיאמרו שהיא ממשפחה בזויה וישלחוה, שאם ידעו שהיא ממשפחת שאול המלך היו מחזיקים בה". וראה להלן הערות 509, 510.

(40) מעין מה שכתב רש"י [כתובות סב:]: "רבי היה מבית דוד, ולא היתה בת הבאה משמעי הוגנת לבנו, שלא היתה בת מלכים".

(41) שהיתה בתו של בלשצר [מגילה יב:], ובת בנו של נבוכדנצר [מגילה י:].

(42) כי האשה האחרת היא ההמשך של ושתי, שבאה במקומה, ולכך אין זה גנאי שאינה מזרע מלכות, כי אין היא חולקת חשיבות לעצמה, אלא היא ממלאת מקומה של ושתי, וושתי היתה מזרע מלכות, ואהני יחוסה של ושתי לזו הממלאת את מקומה. וכן חזר וכתב להלן [לאחר ציון 508]. ומעין סברה זו כתב רש"י [קידושין ד:] אודות ביאה הקונה ביבמה, שאין ללמוד ממנה לכל אשה שתתקדש בביאה, כי "מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, תאמר בזו שאין זקוקה ועומדת" [לשון הגמרא שם]. ופירש רש"י שם "שכן זקוקה ועומדת לזה מחמת קידושי המת, ואין ביאה באה אלא לגמור, אבל קנין דמעיקרא לא". הרי כאשר דבר נתפס כהמשך לדבר שלפניו, מהני מה שהיה לפניו לחול גם עליו, ואין הוא נזקק לכל הדברים שהיו בהתחלה. דוגמה נוספת; אמרו חכמים [הוריות יא:] "ואין מושחים מלך בן מלך, מנלן, אמר רב אחא בר יעקב דכתיב [דברים יז, כ] 'למען יאריך ימים על ממלכתו וגו'", ירושה היא לכם". הרי משום שמלכותו של הבן באה בירושה מאביו, לכך אין צורך שהבן ימשח שוב, כי משיחת האב מועילה גם

לבן [ראה אבני נזר יו"ד ח"א סימן שיב אות יד, ופחד יצחק שבת, קונטרס רשימות ג, אות ג].

פסוק ה

(43) יש להבין, כי בכמה מקומות ביאר שמשה נקרא "איש" משום ש"איש" מורה על הצורה. וכגון, להלן [ה, יג (לאחר ציון 513)] כתב: "כי היה להמן משפט החומר אשר הוא ראוי שיהיה עבד... ומרדכי היה לו משפט הצורה, לכך קרא מרדכי 'איש', כמו משה שנקרא 'איש', וידוע כי הצורה נקרא בשם הזה". [ולהלן (ט, ג) חזר והביא מדרש זה, וביאורו באופן אחר (ש"איש" מורה על המיוחד, עיי"ש)]. וכן בתפארת ישראל פי"ב [קצד.] ביאר שמשה נקרא "איש" משום שהוא צורת ישראל. ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "נקרא [משה] בשם 'איש' בשביל זה, 'והאיש משה עניו מאוד' [במדבר יב, ג], כי הצורה נקראת בשם 'איש' כמו שידוע". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמה:] כתב: "כי משה נקרא 'איש' כדכתיב 'והאיש משה עניו מאוד', וכמו שבארנו במקומו למה משה נקרא 'איש' בשביל חשיבות צורתו". זאת ועוד, כי בסמוך [פסוק ה (לאחר ציון 133)] חזר וביאר שמשה נקרא "איש" מחמת חשיבות צורתו, וביסס זאת על דבריו כאן, וכלשונו: "ולעיל פירשנו כי נקרא מרדכי 'איש' כמו שנקרא משה 'איש', כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם, כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל, כמו שבארנו למעלה". ואיפוה כאן ביאר ש"איש" מורה על הצורה. ובעל כרחך לומר שהבטוי לצורה הוא זריזות, וכמו שכתב בח"א לסוטה יג: [ב, נז:], וז"ל: "האיש שהוא צורה, זריז ביותר, ואין בו מכבידות החמרי, כמו שהוא באשה. שלכך נקרא הצורה 'איש', והחומר בשם 'אשה'". ובח"א לסוטה מב: [ב, פא.] כתב: "הזריזות אשר הוא מצד הנפש, שהוא הצורה... כל זה הוא פעל זריזות הנפש שהוא הצורה". **והכוונה כאן** אינה למדת הזריזות כפשוטה [כי לא נזכר בפסוקים אלו זריזות של מהירות], אלא הכוונה היא למי שהוא בעל מעשים, שעושה תמיד את המתבקש להעשות והטעון תיקון. וכן כתב רבינו יונה [משלי כב, כט], וז"ל: "בא לשבח מדת הזריזות, והוא המהיר במלאכתו. וביאור הענין, כאשר מוטלת עליו מלאכה לעשות, לא ישקוט האיש כי אם כלה הדבר לעשותו". וקודם לכן כתב רבינו יונה [שם פסוק יג]: "הזריזות מתולדת הגבורה". וכן רש"י [פסחים נ:] כתב: "זריז - בעל מלאכה". ורש"י [ש"א כה, ו] כתב: "'בן איש חי רב פעלים' [ש"ב כג, כ], חי ומזורז, בעל מעשים". ובגו"א דברים פ"א אות כט [טז.] כתב: "כי לשון 'אנשים' בא בכל מקום על שהוא בעל מעשה, כמו 'והלא איש אתה ומי כמוך בישראל' [ש"א כו, טו]. ואדם כשר הוא בעל

מעשה, ולא הרשע, כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי, ואיך יהיה נקרא בשם 'איש' או 'אנשים' אותם ההולכים אחרי מעשה הבלי תעתועים. רק נקרא 'איש' מי שמעשיו כשרים, כמו שאמרו חכמים [שבת לז:] 'מרי דעובדא' על איש הכשר במעשים... ולעולם לשון 'אנשים' היפך נגד 'נשים', כי הנשים תשושי כח, אין מעשה להם. והאיש הכשר הוא בעל מעשים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 244]. וראה להלן הערות 132, 137.

(44) כאן מוסיף עוד נקודה; האיש מורה על הכח. וכן כתב בכמה מקומות, וכגון, בדר"ח פ"ד מ"ד [סח.] כתב: "כי שם 'איש' נאמר בכל מקום על הכח... כי תמצא שם 'איש' בכל מקום נופל על זה; כמו 'איש מלחמה' [שמות טו, ג], 'והלא איש אתה' [ש"א כו, טו]". וזהו יסוד נפוץ בספר גור אריה. וכגון בבראשית פל"ז אות כח כתב: "גבריאל נקרא 'איש', שנאמר [דניאל ט, כא] 'והאיש גבריאל', כי נקרא גבריאל 'איש' שהרי נקרא 'גבריאל' מלשון 'גבר', וגבר הוא איש". ושם שמות פי"ז אות ד כתב: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש'... ומי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא 'איש' [רש"י שמות יז, ט]. וזהו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזה גבור הכובש יצרו', רוצה לומר שראוי להיות נקרא 'איש גבור' מפני שהוא עומד נגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו". ושם דברים פ"א אות כט [יז:] כתב: "לשון 'אנשים' משמש על גבורים ויראי חטא, כי לשון 'איש' בא על גבור, וזה ידוע. וכך איתא במכילתא [שמות יז, ט], והביאו רש"י בפרשת בשלח אצל 'בחר לנו אנשים' [שם]. ומפני שהיו דתן ואבירם בעלי מחלוקת הגדולים, שחלקו על ה' ועל משה, ובשביל זה נקראו 'אנשים' [שמות ב, יג], שרצו להתגבר על משה במחלוקתם... וכן מה ש'אנשים' סתם בכל מקום כשרים [רש"י במדבר יג, ג], והיינו יראי אלקים, מפני שבהם גבורה, שאין דעתן קלות, והם מתגברים על יצרם. היפך הנשים, כי הנשים דעתן קלות [שבת לג:], ואילו יראי אלקים אין דעתן קלות. לכך אמרו במכילתא [שמות יז, ט] אין 'אנשים' אלא גבורים ויראי אלקים, רצה לומר גבורת הגוף והנפש. ודברים אלו ברורים" [ראה להלן פ"ג הערה 132]. ונקודה זו תואמת למה שנתבאר בהערה הקודמת [ש"איש" מורה על הצורה, שהיא הנפש], כי להלן [ג, יג (לאחר ציון 603)] כתב "יש אדם שיש לו שבח מצד הנפש, כאשר הוא גבור חיל, כי הגבורה היא מצד הנפש". ובדר"ח פ"ד מ"א [ו:] כתב: "הגבורה לנפש האדם". ובהמשך שם [כו.] כתב: "ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש". ושם פ"ה מכ"א [תקיח:] כתב: "כאשר הוא בן שלשים אז כחות הנפשיים הם בשלימות, ולפיכך [שם] 'בן שלשים לכח'... שאז הנפש וכחותיו בשלימות". וכן כתב בקיצור בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכו.] כתב: "כי הגבורה

שבאדם הוא מכח הנפש". ובח"א לסוטה מב: [ב, פא:] כתב: "כי הכח והגבורה הוא מצד הנפש... שפעל דבר זה הוא מצד הנפש". וראה להלן הערה 132, פ"ג הערה 604, ופ"ח הערה 294.

(45) להלן [פ"ח לאחר ציון 343] כתב: "כמו שמשה היה עומד בפרץ, כלומר שהיה משלים את ישראל, אף מרדכי היה השלמת ישראל". אם כן "עומד בפרץ" פירושו "משלים את ישראל", וכפי שמרדכי יזם ועשה מעשים רבים לטובת ישראל, ועל כך נאמר [להלן י, ג] "דורש טוב לעמו". וראה להלן הערה 136, ופ"ח הערות 341, 345.

(46) כפי ששאלה הגמרא [מגילה יב:] "קרי ליה 'יהודי', אלמא מיהודה קאתי. וקרי ליה 'ימיני', אלמא מבנימין קאתי".

(47) המשך לשון המדרש: "וכי קנתרן היה ועובר על גזירת המלך, אלא כשצוה אחשורוש להשתחוות להמן, חקק עבודת כוכבים על לבו, ונתכוון כדי שישתחוו לעבודת כוכבים. וכשהיה רואה המן שאין מרדכי משתחוה לו, נתמלא חימה. ומרדכי אומר לו, יש אדון המתגאה על כל גאים, היאך אני מניחו ואשתחוה לעבודת כוכבים". וראה הערה 50.

(48) עד כאן דברי המדרש.

(49) "כל האותיות שמוצאיהם ממקום אחד מתחלפות זו בזו" [רש"י ויקרא יט, טז]. ואותיות אהח"ע הן ממוצא אחד, שהן אותיות הגרוניות, ומתחלפות זו בזו. לכך אות ה"א של "יהודי" מתחלפת עם אות חי"ת. וכן בשו"ע חו"מ סימן קמא סעיף א נקט בדוגמה של אות ה"א המתחלפת באות חי"ת ["שלהי" ו"שלחי"]. ואם תאמר, א"כ "יהודי" יהיה "יחודי", ולא "יחידי". וצריך לומר שגם אות וי"ו בתיבת "יהודי" תתחלף באות יו"ד, כי אותיות אהו"י הן ממוצא אחד, ומתחלפות ביניהן. וכן כתב רש"י [בראשית ג, כ] "חוה - נופל על לשון מחיה, שמחיה את ולדותיה, כאשר תאמר 'מה הוה לאדם' [קהלת ב, כב], בלשון היה". ובגו"א שם אות לה כתב: "מה הוה בלשון היה, כי אותיות אהו"י מתחלפות". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות כד, שם פכ"ה אות ל, שם פמ"ז אות יא, דר"ח פ"ד מכ"ב [תנט.], ועוד. וכן כתב הראב"ע [שמות א, טז], והרד"ק [שופטים ז, יג, וש"א י, יט]. אמנם כאן לא הזכיר כלל את החלפת אות וי"ו באות יו"ד.

(50) מה שמזכיר כאן כפירה בע"ז, כי מרדכי לא השתחוה להמן משום שהמן חקק עבודת כוכבים על לבו, וכמבואר בהמשכו של המדרש הנ"ל [מובא בהערה 47]. וייחוד שמו יתברך מחייב כפירה בזולתו, וכמו שכתב בנר מצוה [י:], וז"ל: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי

יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר 'אחד', 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [ראה להלן פ"ט הערות 50, 52]. וכן מדוייק מלשון הרמב"ן [במדבר טו, כב], שכתב: "כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, **יראתו** ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום" [הובא למעלה בהקדמה הערה 554]. ומדוע הזכיר "יראתו" יותר מאהבתו. אך הואיל ובא להורות שעבודה זרה עומדת כנגד יחוד ה', לכך הדגיש שיראתו אינה כלום, כי היראה מורה על התבטלות הכל כלפי העילה [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 287, ופ"א הערה 901], ואם מודה באלוה זולתו הרי הוא מופקע מיראת ה', כי יראת ה' שוללת שום שיתוף לאלקות, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ט [שסז.] ש"עם יראת השם יתברך אין לשתף שום דבר כלל [לאלקות]". וראה להלן פ"ט הערה 52 אודות שע"ז עומדת כנגד אחדות ה'.

(51) לשונו להלן ו, יג [לאחר ציון 442]: "דבר זה רמז בלשון 'יהודי', שהוא מלשון יחידי. וכן אמרו במדרש 'ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא יהודי', רצה לומר יחידי... כלומר שהוא מזרע יהודים שעל ידם נראה אחדותו של הקב"ה" [ראה להלן פ"ח הערה 285]. ונראה להטעים זאת עוד כיצד "יהודי" מורה על אחדות ה', על פי מה שביאר בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 34], וז"ל: "כי כל ההודאה מצד שהוא מודה אל השם יתברך, ודבר זה מורה על אחדותו יתברך. ולכך אמרו ז"ל [ברכות לג:] האומר 'מודים' 'מודים' משתקין אותו, כמו מי שאומר 'שמע' 'שמע' [שם]. ומה שההודאה היה מורה על אחדותו, אין כאן מקומו והתבאר בנתיב התפלה עיין שם". וכוונתו לדבריו בנתיב העבודה פ"י [א, קז.], שכתב שם: "כל ברכת מודים שאנו נותנים הודאה אל השם יתברך שאנו שלו, ואין אנו מצד עצמנו שום דבר, רק הכל להשם יתברך. ולפיכך אומר 'על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך', וכל ענין הברכה הזאת היא הודאה". ושם בפי"ח [א, קמא:] כתב: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה הוא מוסר עצמו אל השם יתברך בשביל הטובה שעשה אתו, כי זהו ענין ההודאה... שכל הודאה מוסר עצמו אל השם יתברך... ובהודאה זאת מוסר עצמו ונפשו אל השם יתברך שעשה אתו הטובה הזאת... ולא יצא דבר מרשותו יתברך" [ראה למעלה בהקדמה הערה 115, ולהלן פ"ו

הערה 224]. ולכך השם "יהודי" המורה על הודאה ["ותהר עוד ותלד בן ותאמר הפעם אודה את ה' על כן קראה שמו יהודה" (בראשית כט, לה)], מורה על יחוד ה', ולכך תיבת "יהודי" היא היא תיבת "יחידי". וזהו שישראל קדושים אומרים בברכת שמע "להודות לך ולייחדך". וראה להלן פ"י הערה 53.

(52) לשון הגמרא שם "לעולם מבנימין קאתי, ואמאי קרי ליה 'יהודי', על שום שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בעבודה זרה נקרא 'יהודי', כדכתיב [דניאל ג, יב] 'איתי גוברין יהודאין וגו'", ופירש רש"י שם "וסיפיה דקרא 'לאלהך לא פלחין'". וכן יביא מאמר זה שוב להלן [לפני ציון 84], ויציין לדבריו כאן [לפני ציון 122], וכן הוא להלן פ"ד ציון 196. ונאמר [בראשית כו, לד] "ויהי עשו בן ארבעים שנה ויקח אשה את יהודית בת בארי החיתי וגו'", ושוב נאמר [שם לו, ב] "עשו לקח את נשיו וגו' אהליבמה בת ענה וגו'", ופירש רש"י שם "אהליבמה - היא יהודית, והוא כינה שמה 'יהודית' לומר שהיא כופרת בע"ז, כדי להטעות את אביו". ובודאי שהביאור בדברי רש"י אלו הוא על פי מאמר זה ש"כל הכופר בע"ז נקרא יהודי". וצרף לכאן מאמרם [ב"ר צד, ג], שאמרו "'וירא את העגלות' [בראשית מה, כז], אותן עגלות ששלח פרעה לשאת אותו היתה עבודת כוכבים חקוקה עליהם, עמד יהודה ושרפן. למוד הוא השבט להיות שורף עבודת כוכבים". הרי שבשבט יהודה עצמו נמצאת ההנהגה של כפירה בע"ז, וכל זה בא לו מחמת שמהות ההודאה [שעליה נקרא "יהודה"] מורה על כפירה בע"ז [ראה להלן הערה 61]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה בכל מגילת אסתר נקראו ישראל בשם "יהודים", ולא בשם "ישראל" כפי שנקראו בשאר כתבי הקודש. ומהו הביאור להבדל זה. ולפי המבואר כאן הענין מחוור, שהנה בעקבות פורים היה ביטול יצרא דע"ז [יומא סט:]. נמצא דביטול יצרא דע"ז נובע מהארת פורים [כן מבואר בדברי סופרים אות לג, ואפיקי מים למו"ר שליט"א, פורים ענין ו]. לכך דוקא במגילה זו נקראו ישראל בשם "יהודים", בכדי להורות באצבע שהמתרחש במגילה זו מביא לביטול יצרא דע"ז, דכל היכן שישנו מיעוט ע"ז, ישנו רבוי לשם "יהודי". ולמעלה פ"א [לפני ציון 816] כתב: "וזה [מרדכי] היה למקדש השם על עבודה זרה".

(53) זהו המשך המדרש [אסת"ר ו, ב].

(54) פירוש - "יש אומרים" מורה שמתייחס למה שנאמר לפניו, דאל"כ, לא היה אומר "יש אומרים" [ראה יד מלאכי כללי השו"ע ורמ"א, אות ו]. אמנם בילקו"ש ח"ב רמז תתרנג אמרו "'היה', מלמד שהיה שקול כאברהם שנאמר בו [בראשית יח, יח] 'היו יהיה', אברהם מסר שמו על קדושת השם, אף מרדכי כן". הרי ביארו שהדרשה היא

מתיבת "היה" ["איש יהודי **היה** בשושן"], ולא מתיבת "יהודי". אך בילקו"ש לא אמרו "יש אומרים" כמו שאמרו באסת"ר, וכן באסת"ר לא הובא הפסוק "היו יהיה" כפי שהובא בילקו"ש. וזה מורה שדרשת האסת"ר היא על תיבת "יהודי", ולא על תיבת "היה". והמשך לשון האסת"ר מורה כן, שמיד לאחר שהובא המקרא "ורבים מעמי הארץ מתיהדים", אמרו "וייחד שמו של הקב"ה וקדשו, ולפיכך נקרא 'יהודי', דכתיב 'איש יהודי', אל תקרי 'יהודי' אלא 'יחידי'". ואם תאמר, לפי האסת"ר שהדרשה מוסבת על תיבת "יהודי" ולא על תיבת "היה", מנלן לבעל המדרש להשוות את מרדכי לאברהם, הרי אצל אברהם לא נאמרה תיבת "יהודי". דע שהרד"ל שם [אות ה] ביאר את הדבר, שכתב: "'ויש אומרים שהיה שקול כאברהם בדורו כו' אלא יחידי', וכמו שנאמר [יחזקאל לג, כד] 'אחד היה אברהם'. ובילקוט הגירסא 'כאברהם שנאמר בו היו יהיה'". הרי העמיד הרד"ל את דרך האסת"ר לעומת דרך הילקוט, כאשר האסת"ר מתמקד על תיבת "יהודי", והילקו"ש מתמקד על תיבת "היה". ולפי האסת"ר הזיקה לאברהם אבינו היא משום שהוא היה "אחד", וכפי ש"יהודי" מורה על אחדות ה'. וראה בסמוך הערה 61.

(55) כי השוו את מרדכי לאברהם אבינו שמסר עצמו לכבשן האש.

(56) מדבר על שם "יהודה" כדי לבאר מדוע מרדכי נקרא "יהודי", כי "יהודי" הוא על שם "יהודה", והסבה לשם "יהודה" [שקידש ש"ש ברבים] היא הסבה לשם "יהודי", וכמו שמבאר והולך. ואודות ש"יהודי" הוא על שם יהודה, כן כתב בתרגום יונתן [בראשית מט, ח]: "יהודה אנת אודיתא על עובדא דתמר בגין כן לך יהודון אחך ויתקרון יהודאין על שמך". וראה הערה 60.

(57) "שם בן ארבעה אותיות כלול בשמו של יהודה" [רש"י סוטה לו:].

(58) "על הים כדלקמן" [רש"י סוטה לו:], וכוונתו להמשך הגמרא שם [סוטה לז.] שאמרו שנחשון בן עמינדב משבט יהודה ירד לים תחילה.

(59) לשונו בנתיב אהבת השם פ"ב: "זה שמקדש שמו יתברך נקרא על שמו יתברך לגמרי, כאשר דבק בשמו יתברך לגמרי... כי עיקר השם שבו נודע ומפורסם לכל... ואם מקדש שמו בפרהסיא, נקרא זה קדושת השם לגמרי, כאשר ראוי אל השם, שהרי הוא יתברך נודע ומפורסם לכל על ידי שמו, ולפיכך ראוי שיהיה מקדש שמו ברבים, שכך ענין השם. אבל כאשר אינו מקדש השם בפרהסיא, אין נקרא כולו על שמו יתברך, רק נקרא בדבר מה על שמו, והיינו אות אחת... ודבר זה יש לך להבין איך יהודה ראוי לפי מדריגת מעלתו לקדש שמו בפרהסיא". וראה להלן [פ"ח הערה 367, ופ"י הערה 52] שקידוש ה' הוא "קדוש שמו המיוחד", וכמבואר כאן.

(60) אע"פ שבתיבת "יהודי" אין ד' אותיות שם הויה אלא רק ג' אותיות [לעומת שם "יהודה"], מ"מ "יהודי" הוא על שם יהודה [כמבואר בהערה 56], ולכך כל האמור על שם "יהודה" חל על שם "יהודי".

(61) נמצא שמפרש ששם "יהודי" הוא כשם "יהודה", ושם "יהודה" הוא משום שקידש שם שמים בפרהסיא, וכך מרדכי קידש שם שמים בפרהסיא, ולכך נקרא "יהודי". ויש לשאול, לשם מה המדרש הכניס לכאן את אברהם ["שהיה שקול כאברהם בדורו"], הרי אברהם לא היה נקרא "יהודי", ואינו מלמד ישירות על תיבת "יהודי", ואילו יהודה, המלמד ישירות על תיבת "יהודי", לא הוזכר כלל במדרש. והיה למדרש לעשות להיפך; להזכיר את יהודה, ולא להזכיר את אברהם. ובשלמא אם היינו מבארים שאין המדרש בא לבאר תיבת "יהודי", אלא תיבת "היה" [ראה הערה 54], ניחא, אך לפי המהר"ל שהמדרש בא לבאר תיבת "יהודי", יקשה מדוע המדרש מזכיר את אברהם ואינו מזכיר כלל את יהודה. וצ"ע. **ובעוד שכאן** מבאר כיצד "יהודה" מלמד ל"יהודי", הרי בח"א לב"ב קט: [ג, קכג.] ביאר כיצד "יהודי" מלמד ל"יהודה", שכתב: "יהודה ג"כ היה נקרא על שמו של הקב"ה, כדאיתא במסכת סוטה [לו:] יהודה שקידש שמו בפרהסיא נקרא על שמו של הקב"ה. וכן אמרו [מגילה יב:] 'איש יהודי', וכי יהודי היה, והלא מבנימין. מלמד שכל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי. ומזה תלמד כי שבט יהודה מודים בו יתברך, וכופרים בעבודה זרה". וכן אמרו [ב"ר צד, ג], שאמרו "'וירא את העגלות' [בראשית מה, כז], אותן עגלות ששלח פרעה לשאת אותו היתה עבודת כוכבים חקוקה עליהם, עמד יהודה ושרפן. למוד הוא השבט להיות שורף עבודת כוכבים" [הובא למעלה הערה 52].

(62) פירוש - הטעם של המדרש שנקרא מרדכי "יהודי" משום שקידש שמו יתברך, הוא כטעם שאמרו בגמרא [מגילה יג.] שנקרא מרדכי "יהודי" משום שכפר בעבודה זרה [ראה להלן פ"ה הערה 354]. ונראה ביאורו, שהטעם של המדרש הוא ש"יהודי" הוא "יהודה", וב"יהודה" יש ארבע אותיות משמו הגדול. ושם הויה מורה שאין עוד מלבדו, וכפי שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [י], וז"ל: "כי מאחר שמן הוייתו נתהוה הכל, אין בזה שתוף כלל, שהם נמצאים מאתו יתברך הוא, ומהוייתו הפשוטה נמצא הכל, והכל אפס זולתו, והוייתו יתברך נקרא הוייה, וזולתו אפס". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא הויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס... ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה אומר בשם הזה [שמות ג,

טו] 'זה שמי', רצה לומר המיוחד לי, שהרי שם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד" [ראה להלן פ"ג הערה 716, פ"ה הערה 233, פ"ו הערה 278, ופ"ט הערה 46]. לכך טעם המדרש לשם "יהודי" [שקידש ש"ש ברבים וזכה לשם הויה] הוא כטעם הגמרא [שכפר בע"ז], כי שם הויה מורה שזולתו אפס. **ודע**, שמשפט זה ["היינו דאמרי כדלעיל לפי שכפר בעבודה זרה"] מופיע בדפוס ראשון, והושמט משאר דפוסים, וכמצויין במדור שינויי נוסחאות. אך החידוש בזה הוא *שיש שני* דפוסים ראשונים [פראג ש"ס], ובאחד מהם מופיע משפט זה, אך באחר [הנמצא ב"אוצר החכמה"] אין בו משפט זה. וזו ראיה שהיו שני דפוס ראשון. וראה בספר "בית עקד הספרים" על הספר אור חדש [מספר 1115], שבאמת ציין זאת. וכן הוא להלן פ"ו הערה 26.

(63) לפנינו במדרש אמרו "הרשעים קודמין לשמן".

(64) לפנינו במדרש הוסיפו כאן עוד מקרא [ש"א ט, א] "ושמו קיש". [ובמדב"ר י, ה, הביאו ג"כ מאמר זה, ושאלו עליו מכמה פסוקים, וכמו (בראשית כד, כט) "ולרבקה אח ושמו לבן", עיי"ש].

(65) ב"ר יז, ד "[אמר הקב"ה לאדה"ר], ואתה מה שמך. אמר לו, אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". ובנתיב התורה פט"ו [תקפח.] כתב: "לכך נקרא בשם 'אדם', על שם אדמה, כי האדמה היא בכח ויוצא אל הפעל. ולפי הסברא יותר ראוי שהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה, אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזה כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציא הזרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא 'אדם'... ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור' [אבות פ"ב מ"ה], שהוא כמו שדה בור". וקודם לכן בנתיב התורה פי"ד [תקמב:] כתב: "'אדם', זה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית". ובתפארת ישראל פ"ג [נז:] כתב: "הוא נקרא 'אדם' על שהוא עפר מן האדמה". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמח:] כתב: "כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה, שהיא בעלת חומר". ושם פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם אדמה, שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 221, ופ"א הערות 11, 607]. וכן הוא בדר"ח

פ"ד מ"ד [סג., סז.], גבורות ה' פמ"ג [קסד.], שם פס"ז [שיב:], נתיב הענוה פ"ג, באר הגולה באר השביעי [שעד.], דרוש על התורה [ט:], ועוד. וראה להלן פ"ד הערה 381.

(66) כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר החמישי [קב:] כתב: "כל שם שנקרא אל כל מין, בודאי ובאין ספק שמו מורה מהותו, שהרי כתיב [בראשית ב, יט] 'ויבא אותם אל האדם לראות מה יקרא לו'. ואם השמות כאשר ירצה הקורא, מה חכמה יש בזה, שהכתוב אומר על האדם שקרא שמות לכל, הרי כל אחד יכול לקרוא שמות. ודבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר". ואמרו חכמים [ברכות ו:] "מאי 'רות', שזכתה ויצאה ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות". ובהמשך שם אמרו "מנא לן דשם גרים", והגמרא דורשת כן ממקרא. ועוד אמרו חכמים [יומא פג:] שאכסנאי אחד היה נקרא בשם "כידור", ור"מ לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח כר"מ. ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא מורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו... דרבי מאיר בדיק בשמיה [יומא פג:], כי השם יורה על עצמותו. וכאשר יש לו שנוי בעצמותו... הגזירה תתבטל, כי יש לו שם אחר. ודבר ידוע כי השם הוא עיקר גדול, כדקיימא לן בברכות [ז:] 'ומנא לן דשמא קגרים'... וכן נוהגים לשנות שם החולים". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב: "השם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו". ובנצח ישראל פ"ה [פב:] כתב: "כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם". ושם פי"ג [שכה:] כתב: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'". ושם פ"מ [תשיד:] כתב: "השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו... כי כל שם מורה על אמתת הדבר מה שהוא". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ושם פי"ד סוף אות כ כתב: "השם מורה על עצם צורתו". ובגו"א שמות פ"ו אות ט כתב על שם הויה בזה"ל: "כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו". ובגבורות ה' פכ"ה [סוף קו:] כתב: "כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". וכן ביאר בתפארת ישראל פל"ג [תצ.], נתיב התשובה פ"ח [לפני ציון 85], ועוד ועוד, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. **ודרך המהר"ל** לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם, וכמו השם "קמצא" [ח"א לגיטין נה: (ב, צט.)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (תס:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין לא. (ב, קלט.)], "משה" [תפארת ישראל ס"פ כא], "אהרן" [תפארת ישראל פכ"ב (שלא.)], ועוד. וראה

למעלה בהקדמה הערות 276, 550, 551, 553, פתיחה הערות 66, 212, פ"א הערות 11, 22 [הובא למעלה בהקדמה הערה 276, וראה להלן פ"ג הערה 310].

(67) אודות שהצדיק אינו יוצא מן הסדר, כן כתב בנתיב התורה פ"א [לג:]: "כי הצדיקים ששומרים הסדר שסידר השם יתברך את העולם, בזה מקיימים כל העולם". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקד.] כתב: "כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם. כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת". ובאבות פ"ו מ"ט אמרו "הנוי והכח והעושר והכבוד והחכמה והזקנה והשיבה והבנים, נאה לצדיקים ונאה לעולם". ובדר"ח שם [רפה:] כתב: "כי כאשר אלו ז' מעלות הם לצדיקים, העולם נוהג כסדר כראוי, ומה מאד יפה אל העולם כאשר נוהג כסדר. ואם המעלות הם לרשעים, העולם שלא כסדר". ובנתיב הצדק ר"פ א כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו". וראה להלן פ"ד הערה 51.

(68) פירוש - אף קודם שנמצא הצדיק בעולם היתה מהותו נמצאת בעולם, כי מהותו תואמת לסדר העולם שנקבע ע"י הקב"ה מששת ימי בראשית. והואיל ומהותו קודמת ללידתו, לכך נאמר "ושמו מרדכי", לאמור שמהותו ["ושמו"] קדמה ללידתו ["מרדכי"].

(69) כמבואר בהערה 67. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 18] כתב: "הכל מסכימים כי שמו [של אחשורוש] מורה שהוא היה יוצא מן הסדר הראוי למלך, כמו השם שהוא לצדיקים אשר מורה השם על הפלגתם במעלה, ואצל הרשע יורה השם על שהוא יוצא מן הסדר הראוי". ובנתיב התורה פ"א [לג:] כתב: "הפך זה הרשעים, כאשר הם יוצאים מן התורה ועוברים הסדר שסדר השם יתברך, בזה מחריבין כל העולם". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכו:] כתב: "כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע". ובנתיב הבושה ר"פ א: "מפני כך נקרא רשע, כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפב:] כתב: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ולפיכך דבק הרשע ברע, כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר הוא הרע", ושם הערה 115 [ראה למעלה בפתיחה הערות 235, 297, ולהלן פ"ט הערה 570]. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה".

(70) "עד שנמצא הרשע" - אלא רק משנמצא הרשע.

(71) צרף לכאן את דברי הירושלמי ברכות פ"א ה"ו, שאמרו "ארבעה נקראו עד שלא נולדו, ואלו הן: יצחק, וישמעאל, יאשיהו, ושלמה. יצחק, [בראשית יז, יט] 'וקראת את שמו יצחק'. ישמעאל, דכתיב [בראשית טז, יא] 'וקראת את שמו ישמעאל'. יאשיהו, [מ"א יג, ב] 'הנה בן נולד לבית דוד יאשיה שמו'. שלמה, [דהי"א כב, ט] 'כי שלמה יהיה שמו'. עד כדון בצדיקים, אבל ברשעים [תהלים נח, ד] 'זורו רשעים מרחם'", וביאר הפני משה שם: "עד כאן בצדיקים הוא דמצינו שנקראו בשמם עד שלא נולדו, אבל ברשעים 'זורו רשעים מרחם', ולא יזכר שמם". הרי שיש לצדיקים מהות הקודמת ללידתם, ואילו מהות הרשעים היא רק בלידתם. והם הם הדברים שביאר כאן. [אמנם בפסוק הנאמר על יאשיהו כתיב "יאשיה שמו", ולא "שמו יאשיה" האמור אצל צדיקים. ויש ליישב, שרק כאשר הצדיק נמצא בעולם יש להדגיש שמהותו (שמו) קודמת למציאותו. אך כאשר איירי שעדיין לא בא לעולם, לא שייך לומר שמהותו קודמת למציאותו, כי מציאותו עדיין לא באה לעולם].

(72) יש להבין, שסוף דברי המדרש הוא "לפי שדומין [הצדיקים] לבוראן, דכתיב [שמות ו, ג] 'ושמי ה' לא נודעתי להם'". ומה שייך לומר כלפי מעלה שמהותו קודמת למציאותו. ויל"ע בזה.

(73) בגמרא שלפנינו רק אמרו "עד בנימין", אך כדרכו נוקט כגירסת העין יעקב, ושם אכן אמרו "עד בניצין בן יעקב". וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 27.

(74) "בן יאיר בן שמעי בן קיש".

(75) פירוש - "בן יאיר בן שמעי בן קיש" אינם שמות אבותיו של מרדכי [דתיקשי לך שנייחסו עד בנימין], אלא הם שמות המתארים את מרדכי, וכמו שמבאר.

(76) "מוכתר בנימוסו היה - בשמות נאין, 'נימוס' שם בלשון יון" [רש"י שם].

(77) לפנינו בעין יעקב איתא "רבה בר רב הונא". ולפנינו בגמרא איתא "אמר רבה בר בר חנה".

(78) "שהיה חייב מיתה" [רש"י שם]. ובתרגום שני כאן מבאר שכאשר קילל שמעי את דוד המלך [ש"ב טז, ז], ואמר לו אבישי בן צרויה להרגו [שם פסוק ט], ראה דוד המלך בנבואה שעתיד מרדכי לצאת מזרעו, ולכך לא הרגו מיד.

(79) "לאידך גיסא - לצעקה ולא לשבח, איש יהודי ואיש ימיני גרמו לי הצער הזה" [רש"י שם].

(80) שהיה משבט יהודה [רש"י רות ד, יח].

(81) כי מה שנאמר בפסוקנו "בן שמעי" הכוונה היא לשמעי בן גרה, וכמבואר במהרש"א שם.

(82) כמו שאומרים בברכת "אשר הניא" כי "המן הודיע איבת אבותיו ועורר שנאת אחים לבנים ולא זכר רחמי שאול כי בחמלתו על אגג נולד אויב". וראה למעלה בפתיחה הערות 406, 407, ולהלן הערה 115.

(83) "וסיפיה דקרא 'לאלהך לא פלחין'" [רש"י שם]. ולמעלה [לאחר ציון 51] הביא מאמר זה.

(84) יבאר המאמר מדברי רבנן ["משפחות מתגרות זו בזו"] ואילך, ולא את החלק הראשון של המאמר ["'בן יאיר' בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפילתו. 'בן שמעי' בן ששמע אל תפילתו וכו'"]. ואין זה דרכו להביא מאמר ולא לבאר את כולו. [בתפארת ישראל פנ"ז (תתקא.) כתב: "ואין כאן מקום זה, ולא היה צריך לדברים אלו בכאן, רק מפני שבאנו לגמור". וראה נר מצוה ח"ב הערה 17]. וראה להלן הערה 474.

(85) כמו שנאמר [להלן ט, א] "ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם". וכן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 313], וז"ל: "וזה נאמר על הגאולה, כאשר השם יתברך מעלה את ישראל מן חשך הגלות אל אור הגאולה, נקרא זה שקופץ כאילה, ומוציא ישראל מן חשך הגלות אל הגאולה. כי מתחלה היו בצרה, ודי היה שיוציא אותם מן הצרה, אבל יצאו מן הצרה שהיו רוצים שונאיהם למשול בהם, והם משלו בשונאיהם", ושם הערה 314. וכן חזר וכתב בהקדמה [לאחר ציון 467], בביאור דברי הגמרא [מגילה ד.] "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה, ולשנותה ביום, שנאמר [תהלים כב, ג] 'אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי'", וז"ל: "ופירוש זה, כי מצד שתי בחינות היה כאן צרה גדולה; הבחינה האחת, מצד גודל כח המן, שעמד עליהם לכלותם. והשני, מצד שפלות ישראל בעצמם. ודי היה באחד, כי היו ישראל באותה שעה שפלים, והיו בגלות בין האומות. וכנגד זה יש לקרות המגילה בלילה, כאשר ישראל היו יושבים בחשך הגלות, והשם יתברך עזרם. ועוד יותר מזה גודל כח ישראל, שהיו גוברים על המן. ולכך חייב לקרות ביום גם כן, וכמו שאמרנו כי אילו השם יתברך היה עוזר ישראל, והציל אותם מן הצרה הגדולה הזאת, היה די. ויותר מזה, שהגדיל השם יתברך את ישראל, עד שהיו מושלים על שונאיהם, והיה להם ששון ושמחה ויקר [אסתר ח, טז]. והנה הוציאם מן הצרה הגדולה אל ההפך, אל השמחה הגדולה. וכנגד זה חייב לקרות המגילה שני פעמים; האחד בלילה, מפני שהיו יושבים ישראל בחשך הצרות, והוציא השם יתברך אותם מן החשך. ומפני שהגיעו

ישראל אל ההפך, הוא השמחה הגדול, עד שהיה להם אורה ששון ושמחה ויקר, חייב לקרות המגילה גם כן ביום, שהוא כולו אורה... מפני שאין תפילת הלילה רק להוציא אותם מתוך הצרה והחושך, אבל תפילת היום היה שיתן להם השם יתברך אורה להתגבר על שונאיהם". וראה להלן פ"ה הערה 33. **ומעין זה** מצינו ביציאת מצרים, שהקב"ה נתן לישראל בארץ מצרים שתי מצות; דם מילה ודם פסח [רש"י שמות יב, ו]. ובביאור הדבר כתב בגבורות ה' פל"ה בזה"ל: "כי דם מילה לרחם עליהם, כי במילה נאמר [תהלים מד, כג] 'כי עליך הורגנו כל היום' [גיטין נז:]. ולפיכך בדם מילה היה מרחם עליהם. ואין הרחמנות גורם רק שלא יהיו בשעבוד ובצרה, אבל אינו מביא גאולה. ובדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים עד שלא יהיו תחת רשות מצרים. וזהו שתרגם יונתן [יחזקאל טז, ו] 'בדמיך חיי', בדם מילה אחוס עלך, ובדם פסח אפרוק יתך. ולפיכך נתן להם ב' מצות אלו כדי שירחם עליהם השם יתברך ויגאל אותם" [הובא למעלה הערה 3]. הרי בחינה אחת היא שהשונא לא משעבד ומיצר, ובחינה שניה שיצאו מרשות השונא. ובנצח ישראל פ"ה [קיב.] כתב: "שיעשה השם יתברך... דין בשונאיהם, וירחם עליהם שלא ישלטו בם שונאיהם" [הובא למעלה פ"א הערה 1189]. וראה להלן הערה 199 שנתבאר שיש הסוברים שביחס להמן אין מצב ביניים, אלא או שהמן שולט על ישראל, או שישראל שולט על המן.

(86) כפי שנאמר [בראשית מט, כח] "כל אלה שבטי ישראל שנים עשר וזאת אשר דבר להם אביהם ויברך אותם איש אשר כברכתו ברך אותם", ופירש רש"י שם "ברך אותם - לא היה לו לומר אלא 'איש אשר כברכתו ברך אותו', מה תלמוד לומר 'ברך אותם'. לפי שנתן ליהודה גבורת ארי, ולבנימין חטיפתו של זאב, ולנפתלי קלותו של איל, יכול שלא כללן כולם בכל הברכות, תלמוד לומר ברך אותם". והגו"א שם אות כב כתב: "אינו רוצה לומר שכולם שוים בברכתם, דאם לא כן 'לא יסור שבט מיהודה' [בראשית מט, י] יהיה שייך אצל כל אחד, וזה לא יתכן, וכן כל הברכות. אלא כי מה שיש ביהודה גבורת ארי, ולבנימין זאב [שם פסוק כז], בדבר מה ממנו יהיו שווים, שיהיה לראובן קצת דמיון אל ארי, אבל לא ארי גמור, אבל העיקר הוא באותו שבט שנתברך באותה הברכה, רק שכולל כלם יחד, [ד]בדבר מה מן הברכות יהיו כלם שוים". הרי לכל שבט ושבט יש את היחוד שלו. ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.] כתב: "הם [השבטים] עיקר צורת העולם, כי כל אחד נחשב בפני עצמו, עד שהוא עיקר הבריאה". ושם בהערה 50 נתבאר שהואיל והשבטים הם כנגד י"ב איברי האדם [ראה הערה 89], וכשם שלכל אבר יש תפקיד מיוחד ומוגדר לו, כך לכל אחד מהשבטים יש תפקיד מיוחד ומוגדר לו, לכך כל

אחד מהשבטים "נחשב בפני עצמו, עד שהוא עיקר הבריאה". ורש"י [דברים לג, ג] כתב "אף חובב עמים - גם חבה יתירה חבב את השבטים, כל אחד ואחד קרוי 'עם'".

(87) וזה מורה שיהודה שולט באויביו. ובפירוש בעלי התוספות [שם] כתבו: "'ידך בעורף איוביך". מדרש [מדרש תהלים יח, לב], שהרגו יהודה לעשו הרשע... ולפי שקלסתר פניו דומים קצת ליעקב, לא רצה יהודה להרגו דרך פניו משום כבוד יעקב אביו". ומדרש זה הובא בספרי המהר"ל בכמה מקומות [דרוש על המצות (ס.), ח"א לסוטה יג. (ב, נג:), וח"א לע"ז יא. (ד, לז:)]. הרי שפסוק זה נדרש בעיקר לשליטת יהודה על עשו, שהוא אבי אביו של המן הרשע. וראה הערה 101.

(88) לשון הפסוקים שם [שופטים א, א-ב] במילואם "ויהי אחרי מות יהושע וישאלו בני ישראל בה' לאמר מי יעלה לנו אל הכנעני בתחלה להלחם בו ויאמר ה' יהודה יעלה הנה נתתי את הארץ בידו". הרי יהודה הוא הכובש את האומות תחתיו.

(89) לשונו בנצח ישראל פל"ז [תרפה:]: "כי אומה ישראלית הם דומים לאדם אחד, שיש בו שנים עשר אברים, והם מנויים וידועים [ספר היצירה פ"ה מ"ב]... ויש באדם שני אברים, והם מלכים על כל האברים, והם הראש והלב. כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בראש'. ויוסף תמיד הוא באמצע, כנגד הלב [ראה להלן הערה 99]... ולפיכך ראוי כי יהיה מלך אחד לכל י"ב שבטים, שהם י"ב אברי האדם... מזה תבין למה לא נמשחו בשמן המשחה רק מלכי דוד [הוריות יא:]. וזה מפני כי שמן המשחה ראוי למשוח הראש [ש"א י, א], והם מלכות בית דוד אשר מתיחס להם הראש, ולכך הם בלבד נמשחים". ובח"א לזבחים נג: [ד, סז.] כתב: "ויהודה הוא הראשון, אע"ג שראובן היה בכור, מ"מ כתיב 'יהודה יעלה בתחלה', והוא ראש בכל מקום, ולפיכך נחשב יהודה ראשון. והיה דגל יהודה במזרח [במדבר ב, ג], והוא תחלה... שנקרא מזרח 'קדמה' [רש"י שם]". וכן הוא בגו"א במדבר פ"ב אות ב, שם פ"ז אות י, ושם פ"י אות יז.

(90) פירוש - הראש הוא עליון על שאר האברים, ולכך הוא שולט על מה שתחתיו. וכמו שכתב רש"י [דברים לב, מ] "אפילו חלש למעלה וגבור למטה, אימת העליון על התחתון" [הובא בהקדמה הערה 469, ולהלן פ"ח הערה 333]. ואמרו חכמים [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב: "כי אין דבר עליון באדם רק הראש" [ראה להלן הערה 96]. ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמ:] כתב: "כי הראש יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל". ושם פ"ו מ"ו [קכח.] כתב: "כי המעלה הנבדלת ראויה אל הראש,

שהוא היותר עליון באדם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תב:] כתב: "הראש הוא בתכלית הגובה". וכן נאמר [דברים כח, יג] "ונתנך ה' לראש ולא לזנב והיית רק למעלה ולא תהיה למטה וגו'", והבכור שור כתב שם: "יתנך ה' לראש - שיהיו הכל משועבדין לך". וראה להלן פ"ו הערה 122, ופ"ח הערות 315, 320.

(91) כי כאשר השונא שולט בו, אין לנשלט קיום. וכן כתב בנצח ישראל פ"ל [תקפו:], וז"ל: "כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמ.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור". ובגבורות ה' פ"ז [מג.] כתב: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים, הרי הוא נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר".

(92) כמו שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז תתקנז]: "מפני מה זכה בנימין שתשרה שכינה בחלקו. משל למלך שהיו לו בנים הרבה, משהגדילו הלך כל אחד ואחד ותפס את מקומו. קטן שבכולם, היה אביו אוהבו אוכל ושותה עמו, נכנס נשען עליו, יוצא נשען עליו. כך בנימין הצדיק קטן של שבטים היה, והיה יעקב אבינו אוכל ושותה עמו, נשען עליו ויוצא, נשען עליו ונכנס. אמר הקב"ה, מקום שסמך צדיק זה ידיו, שם אני משרה שכינתי". וכמה פעמים כתב שבנימין הוא אחרון השבטים [ויהודה הוא תחילה לשבטים]. וכגון, בגבורות ה' תחילת פמ"ב כתב: "בסדר הדגלים בנימין הוא ימה [במדבר ב, פסוקים יח, כב], מפני שבנימין היה אחרון בשבטים. ויהודה הוא בראשונה, ולכך דגלו היה קדמה [שם פסוק ג]. כמו שדגל בנימין במערב, כך היה דגל יהודה במזרח". ושם פ"ע כתב: "כי תחלת השבטים יהודה, שהוא תחלה בכל מקום. ובנימין הוא האחרון. ולפיכך היה דגל מחנה יהודה קדמה, ודגל מחנה בנימין ימה". ובח"א לזבחים נג: [ד, סז.] כתב: "יש לך לדעת כי בנימין הוא האחרון בשבטים, ויהודה הוא הראשון. אף על גב שראובן היה בכור, מ"מ כתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בתחלה', והוא ראש בכל מקום, ולפיכך נחשב יהודה ראשון. והיה דגל יהודה במזרח, והוא תחלה, ובנימין היה במערב, שהוא האחור, כשם שנקרא מזרח 'קדמה'. ואע"ג שדגל דן צפוני מאסף כל המחנות, דבר זה ענין אחר, שדן היה מאסף כל המחנות. אבל לענין הרוחות, נחשב בנימין אחרון, כשם שהוא אחרון בשבטים".

(93) ארבעה היסודות הם: ארץ [עפר], מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, כוזרי ב, מד].

(94) כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסט:], וז"ל: "כאשר תבין בארץ... והיא הקטנה ביסודות". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג:] כתב: "כי יש לישראל יחוס גדול אל העפר, וזה כי ישראל הם האומה הקטנה שבכל האומות, ומצד הזה ראוי לה שם העפר, שהוא קטון... יש לישראל התייחסות אל העפר, מצד כי העפר היא קטנה מכל היסודות".

(95) אמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים" ["הוי ענו ותחיה" (רש"י שם)]. ובח"א שם [ג, קפד:] כתב: "דבר זה בארנו בכמה מקומות ענין זה המעוט, שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות. טעמו של דבר כי מי שהוא קטון אין מתנגד לו, כי ההתנגדות הוא מצד השווי ודומה לו במעלה, אבל כאשר הוא שפל אין מתנגד לו. ודבר זה הוא קיום של דבר, שכל אשר יש לו מתנגד לו, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד. כי המשפיל עצמו הוא הפשיטות, וכל דבר לפי פשיטתו הוא קיום שלו יותר, מפני כי אל דבר שהוא פשוט יותר אין מתנגד לו כלל, וכאשר אין מתנגד לו כלל אז יש לו קיום. והפך זה אמרו [ברכות נה.] המנהיג עצמו ברבנות שגורם לו המיתה" [ראה להלן פ"ג הערות 38, 572, ופ"ד הערה 350]. ובדרשת שבת הגדול [רד.] כתב בזה"ל: "כי הארץ בשביל כך הוא יסוד הכל, והוא נושא הכל, שהרי הבריות הולכין על הארץ, והכל הוא על הארץ, בשביל כי יסוד הארץ הוא התחתון, והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ. ולפיכך יש לארץ קיום ביותר מצד השם יתברך, אשר מחזיק השפלים יותר מכל מפני שפלותם". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רנז.], נתיב השלום פ"ג [א, רכו.], ונתיב הענוה ס"פ ב. **ויש למהר"ל** שני הסברים נוספים בביאור עמידת הארץ, וכפי שביאר בתחילת נתיב התמימות, וז"ל: "כי הארץ יש לה הקיום ביותר מכל היסודות, כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. והדבר הזה נראה בארץ, כי כל היסודות נעים, כי יסוד האש מתנועע, וכן יסוד הרוח, וכן יסוד המים. ואין הארץ מתנועעת, רק נחה, ומפני כך יש קיום יותר לארץ מכל היסודות [וכן כתב בנתיב הענוה פ"ב]... ועוד יש דבר בארץ שמורה על נצחית הארץ, מפני שהארץ עומדת באמצע, כמו הנקודה בעגול, אינו יוצא לשום קצה מצד המקום. ומי שאין לו קצה מצד המקום, אין לו קצה ותכלית ג"כ אל הוייתו. ולכך הארץ שהיא עומדת באמצע, ואין לה קצה מצד המקום, אין לה קצה ג"כ מצד הוייתה". וכן כתב גם בהקדמה שניה

לדר"ח [סו. (הובא להלן פ"ג הערה 640)], ונתיב הצדק ר"פ א. וראה תפארת ישראל פנ"ב הערה 63, ונצח ישראל פי"ד הערה 96.

(96) אמרו חכמים [ברכות נד:] על עוג מלך הבשן שאמר לעצמו "איזיל ואיעקר טורא בר תלתא פרסי, ואישדי עלייהו [על ישראל], ואיקטלינהו. אזל עקר טורא בר תלתא פרסי, ואייתי על רישיה". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב: "ואמר שנתן אותו על ראשו. מפני שכח עוג מה שהוא גדול, ומפני שראה עוג עצמו יותר עליון בגודל השעור, סבר שכמו כך יש לו להיות עליון ולמשול על ישראל, כי הגדלות שלו הוראה שהוא גדול ועליון על ישראל. ולפיכך נתן ההר, שבו יתגבר על ישראל, בראשו, ולהיות עושה המלחמה בראשו. כי אין דבר עליון באדם רק הראש, ועל ידי הראש רצה לזרוק ההר. כלל הדבר, במה שיש בעוג גבהות השעור וההתנשאות, והוא כחו, ואין דבר שמיוחס יותר לכחו יותר מזה, לכך על ידי הראש רצה לזרוק ההר עליהם, ובזה היה רוצה עוג למשול על ישראל, במה שיש לו גבהות ועליון". הרי הראש מורה על ממשלה, וזהו שכתב כאן "הראש מוכן להתגדל על הכל".

(97) אודות שבלב נמצאים החיים, כן נאמר [משלי ד, כג] "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובנתיב התורה פ"ד [קפה.] כתב: "כי הלב בו תלוי חיותו ומציאותו". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... ועל ידו החיים בא לכלל האברים... כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי". ושם פ"ה מ"ח [רנג.] כתב: "בודאי חיותו של אדם בלב הוא". ושם במשנה כ [תפח:] כתב: "כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם, כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב... כן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל [תענית י.]... ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [שג:], ובבאר הגולה באר השביעי [שפז.]. ובגבורות ה' פע"א [שכו.] כתב: "כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא". ובספר חכם צבי סימן עו איתא: "מעשה אירע בימי הגאון מוהר"ל מפראג שלא נמצא לב בתרנגולת, ובאת השאלה לפני הגאון מהר"ל, והתיר את התרנגולת, באומרו שאי אפשר לשום בריה לחיות בלא לב אפילו רגע אחד, ובודאי אחר שחיטה נאבד, והוא היתר גמור" [הובא למעלה פ"א הערה 730].

(98) ובזה בנימין דומה ללב, כי "הקטון יש לו קיום ביותר" [לשונו למעלה], והלב הוא קיום האדם, ולכך בנימין דומה ללב. ואודות שהלב הוא קיום האדם, כן ביאר בח"א לגיטין נז. [ב, קיד:], וז"ל: "מאחר שלא חשו בטור מלכא [וביתר] לירושלים להתאבל על ירושלים, נחרבו גם הם. כי איך יהיו קיום להם, אחר שאין חוששין על דבר שהוא קיומם. שכאשר הגוף נחלק מן הלב, שהלב הוא קיום של אדם, ואז אין הקיום לגוף. ולפיכך כאשר לא היו מתאבלים על ירושלים, שהיא דומה כמו הלב אל הגוף... לכך נחרבו". ובנתיב העבודה פי"ז כתב: "לכך יש לו לברך 'המוציא לחם מן הארץ'. והפרש יש בין אדמה ובין ארץ, כי 'אדמה' נקראת אף אחר שנתלש קצת מן הארץ, כמו עפר שנקרא 'עפר' אחר שנתלש. אבל 'ארץ' לא נקרא רק כל הארץ ביחד... ומפני כך הארץ היא מתיחסת אל הלחם, כי הלחם סועד הלב ונותן קיום לאדם, ואין דבר שיש לו קיום כמו הארץ, שנאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 229].

(99) לשונו בנצח ישראל פל"ז [תרפה:]: "יש באדם שני אברים, והם מלכים על כל האברים, והם הראש והלב. כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בראש'. ויוסף תמיד הוא באמצע, כנגד הלב. שכן תמצא בנשיאים, נשיא אפרים באמצע [הקריב קרבן ביום השביעי (במדבר ז, מח)], דומה ללב שהוא באמצע האדם" [ראה למעלה הערה 89]. ובח"א לסוטה לו: [ב, עג.] כתב: "ותמצא יהודה בראש הדגלים [במדבר ב, ג]... ויוסף היה מסעו בדגל שלישי [שם פסוק יח], כאילו הוא בתוך הדגלים". ובהמשך שם [ב, עג:] כתב: "גוף האילן מתפשטים ממנו ענפים אל כל צד... והוא [גוף האילן] נקרא ענף האמצע... שהוא מתדמה אל יוסף... ודגלו הוא באמצע... בעבור שהוא קרוב אל האמצע". ושם פירש שמידת האמצע של יוסף באה לו מיעקב אביו. ובח"א לב"מ פד [ג, לה.] כתב: "היה ליוסף כח אמצעי... ודבר זה ירש מן יעקב... וידוע כי יעקב היה לו מידת האמצעי בין אברהם ובין יצחק. ומפני זה... נמשך כח זה ליוסף". ובח"א לסוטה לו: [ב, עד.] ביאר שכח האמצע של יוסף נמצא גם אצל בנימין. ולכך מה שכתב כאן שבנימין הוא כנגד האמצע, ומה שכתב בשאר מקומות שיוסף הוא באמצע, חד הם.

(100) פירוש - אף שלשמעי בן גירא מצד עצמו אין את ההכנה לשלוט באויביו. וראה הערה 102.

(101) כפי שכתב רש"י [בראשית מט, ח] על הפסוק "ידך בעורף אויביך" [המורה על ההכנה להתגבר על האויב (כמבואר למעלה הערה 87)], וז"ל: "ידך בעורף אויביך - בימי דוד, [ש"ב כב, מא] 'ואויבי תתה לי עורף'".

(102) יסוד גדול יש כאן. והוא, שיחס המסובב לסבה הוא "תולדותיהן כיוצא בהן" [ב"ק ב.]. וכדי שיבוא לעולם מרדכי עם ההכנה לשלוט באויביו, יש צורך שהסבה לכך תהיה בדמות דוד שניחון בהכנה זו. לכך אין זה מספיק ששמעי בן גירא ינצל ממיתה על ידי כל אדם, אלא בעינן שינצל דוקא על ידי דוד, כי אז דוד יהיה סבת הצלתו, ומכך יסובב זרע בדמות דוד, השולט באויביו. והביאור לזה, כי לשמעי בן גרא עצמו אין את ההכנה הנדרשת להוליד זרע שישלוט באויביו, וכפי שכתב כאן [לפני ציון 100] שדוד "נתן חיים אל שמעי בן גירא, אע"ג שלא היה ראוי מצד עצמו". לכך האופן היחידי שלזרעו של שמעי בן גירא תהיה ההכנה לשלוט באויביו הוא רק כאשר זרעו יתיחס לסבה בעלת הכנה זו, וזה יכול להעשות רק כאשר חיי שמעי בן גירא ינצלו על ידי דוד, ולדוד יש את ההכנה לשלוט באויביו. **ואודות** שהמציל בריה נעשה לסבת הבריה [ומעתה בריה זו מסובבת מסבתה החדשה], כן ביאר הרמב"ן [בראשית א, כט] מדוע הותר לנח לאכול בשר בהמה, בעוד שלאדה"ר נאסר הדבר [רש"י שם], וז"ל: "וכאשר חטאו, והשחית כל בשר את דרכו על הארץ, ונגזר שימותו במבול, ובעבור נח הציל מהם לקיום המין, נתן להם רשות לשחוט ולאכול, כי קיומם בעבורו". הרי שהבהמות חבות את חייהן לנח, כי הוא סבת קיומן [ראה להלן פ"ו הערה 156]. וכן שמעי בן גירא חב את קיומו לדוד, ומעתה הוא נדון כמסובב מדוד, ויורש ממנו את מעלותיו וכחותיו, כפי שכל מסובב יורש את סבתו.

(103) שאמרו [מגילה יב:] "משפחות מתגרות זו בזו, משפחת יהודה אומרת, אנא גרים דמתיליד מרדכי, דלא קטליה דוד לשמעי בן גרא. ומשפחת בנימין אמרה, מינאי קאתי". וצרף לכאן שגימטריה של "מרדכי" [274] הוא כמו "לאה" [36] ו"רחל" [238] ביחד [רמ"ע מפאנו, מאמר מעין גנים, חלק ראשון, ליקוטים], וזה מורה באצבע שמרדכי משלב בתוכו את כח שתי האמהות, שהן יהודה [שבא מלאה] ובנימין [שבא מרחל].

(104) שאמר [מגילה יב:] "כנסת ישראל אמרה לאידך גיסא ["לצעקה ולא לשבח, איש יהודי ואיש ימיני גרמו לי הצער הזה" (רש"י שם)], ראו מה עשה לי יהודי, ומה שילם לי ימיני. מה עשה לי יהודי, דלא קטליה דוד לשמעי, דאתיליד מיניה מרדכי, דמיקני ביה המן. ומה שילם לי ימיני, דלא קטליה שאול לאגג, דאתיליד מיניה המן, דמצער לישראל".

(105) "רק" בלשונו של המהר"ל הוא כמו "אלא".
(106) כמו שנאמר [ויקרא כו, מד] "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלקיהם", ודרשו על כך חכמים [מגילה יא.] "'לא מאסתים' בימי יוונים, 'ולא געלתים' בימי נבוכדנצר, 'לכלותם' בימי המן... במתניתא תנא, 'לא מאסתים' בימי כשדים, שהעמדתי להם דניאל חנניה מישאל ועזריה. 'ולא געלתים' בימי יוונים, שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיה כהן גדול. 'לכלותם' בימי המן, שהעמדתי להם מרדכי ואסתר". הרי שכל ישראל הובטחו להגאל בימי המן. וראה למעלה בפתיחה [לאחר ציון 338] שהביא מאמרים אלו ובארם. והנה להלן [פ"ג לפני ציון 341] כתב: "אבל ימי הפורים, אין זה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך". ויש לעיין אם דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו שם, שישראל ראוים לגאולה.
(107) פירוש - אל תאמר שהואיל וכל ישראל ראויים לגאולה, ממילא כל שבט ושבט ראוי לגאולה, כי "אין בכלל אלא מה שבפרט" [פסחים ו:]. כל זה אל תאמר, אלא כל ישראל לחוד, והשבטים לחוד, ונהי שכל ישראל ראויים לגאולה, מ"מ מצד השבטים יש בהם ההכנה אל הצרה, וכמו שמבאר. ואודות שהכלל נעלה מחילוקי הפרטים המרכיבים אותו, כן כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה". ואודות מעלתו הנבדלת של הכלל, החורגת מעבר למעלת הפרטים המרכיבים אותו, ראה למעלה פ"א הערות 599, 600. ובעוד שכאן מדגיש שכל ישראל לחוד [והם ראוים לגאולת פורים], והשבטים לחוד [והם מוכנים אל הצרה], הרי להלן פ"ח [לאחר ציון 361] כתב שמעלת שבט בנימין מהני שגאולת פורים תהיה לכל ישראל, וכלשונו: "היו נמכרים כל ישראל להמן... ומרדכי ראוי שהיה הוא מוציא את ישראל מן המן... כי מרדכי הוא משבט בנימין, שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך... ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט, וכל ישראל הם אחיו, ראוי שיהיה להם ענין אחד. וכמו שתמצא אצל הגאולה הפרטית, כי אותו שנמכר לגוי נגאל על ידי אחיו, כך מרדכי שהוא משבט בנימין... ראוי שתהיה הגאולה לישראל גם כן". וכן כתב להלן ג, ד [לאחר ציון 148]. אך זה גופא המחלוקת כאן בין רבנן לרבא, שרבנן סוברים "שבנימין מוכן שיצא ממנו מי שיש לו הכנה שלא ישלוט האויב בו, כך רבנן סבירא להו" [לשונו לפני

ציון 103], ואילו רבא סובר לא כן. נמצא שבשאר מקומות שביאר שהגאולה נעשתה מחמת שמרדכי הוא משבט בנימין - איירי לפי רבנן. וראה להלן פ"ח הערה 365.

(108) שנאמר עליו [בראשית מט, י] "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו וגו'".

(109) פירוש - כאשר אחד רוצה למשול על השני, והשני הוא משבט יהודה, הרי השני לא יכנע לראשון, כי שבט יהודה הוא שולט, ולא נשלט.

(110) פירוש - מרדכי טען כנגד המן שהמן הוא עבדו, מחמת "שמכר המן את עצמו למרדכי קודם לכן ימים רבים בככר לחם" [רש"י מגילה טו.]. והמהרש"א [שם] כתב: "רצה לומר כשראה [המן] את מרדכי שהיה פרוזבולו, דהיינו אדונו מחמת עשירות. והוא פרוזבוטו, דהיינו עבדו משום עניות, הוה מתבייש ממנו כשראה אותו בשער המלך בכל שעה, והיה מיצר לו, ואמר [להלן ה, יג] 'וכל זה איננו שוה לי וגו'". ומפרש ליה שהיה עבדו בטולמא דלחמא שנתן לו". ומביא גמרא זו, אע"פ שבמגילה עצמה כבר נאמר [להלן ג, ב] "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה", כי בגמרא מבואר שמרדכי שואף למשול על המן ולהתייחס אליו כאל עבדו.

(111) פירוש - הואיל ומרדכי רצה למשול על אחר [ומתוך כך סירב להכנע להמן], לכך המן קינא בו ורצה למשול עליו. וכמו שאמרו [ע"ז נה.] "כלום מתקנא אלא חכם בחכם, וגבור בגבור, ועשיר בעשיר". ולמעלה בפ"א [לאחר ציון 629] כתב: "כי אין שייך קנאה רק לשוים לגמרי, אבל אם אינם שוים לא שייך זה, כי מה שייך קנאה כאשר הם מחולקים בעצמם". ובגבורות ה' פ"ח [נא:] כתב: "יון... מפני גדולתם היו רוצים לבטל התורה, שהיו מקנאין בהם, ואין גדול מתקנא רק בגדול שכמותו". וכן כתב בנר מצוה [לג.]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלא.] כתב: "לא תמצא כי הכפרי הוא מקנא בחשוב, רק גבור מתקנא בגבור כמותו, וחכם מתקנא בחכם כמותו". וטעם הוא, שהגדרתה של קנאה היא "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [גו"א בראשית פ"א אות ס], ולכך אין גיבור מקנא אלא בגיבור כמותו [ראה למעלה פ"א הערות 590, 630, 736, ולהלן פ"ג הערה 38].

(112) נמצא שהיות מרדכי משבט יהודה מביאה לשתי תוצאות; (א) מרדכי מסרב להכנע להמן, כי שבט יהודה שולט באחרים, ואינו נשלט על ידי אחרים. (ב) המן רוצה במיוחד למשול על מרדכי, כי סירובו של מרדכי להכנע להמן מביא לקנאת המן במרדכי.

(113) ראיה לדבר ממאמר חכמים [חולין ס:] "אמרה ירח לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד. אמר לה, לכי ומעטי את עצמך". הרי

כאשר הירח הוקטנה שוב אין כאן שני מלכים המשתמשים בכתר אחד. וכן משמע ממאמר חכמים [ב"ר צג, י], שאמרו "יוסף קטנן של שבטים היה, ולא היו יכולים לעמוד בתוכחתו, הדה הוא דכתיב [בראשית מה, ג] 'ולא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו'. לכשיבוא הקב"ה ויוכיח כל אחד ואחד לפי מה שהוא... על אחת כמה וכמה". הרי "קטנן של שבטים" אינו אמור להטיל מורא ומורך באחיו הגדולים ממנו. ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו". וראה להלן פ"ג הערה 287, ופ"ט הערה 443.

(114) כמו שנאמר [ש"א ט, א-ב] "ויהי איש מבנימין ושמו קיש בן אביאל בן צרור בן בכורת בן אפיח בן איש ימיני גבור חיל ולו היה בן ושמו שאול בחור וטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו משכמו ומעלה גבה מכל העם". ורש"י [בראשית לה, יא] כתב "ומלכים - שאול ואיש בושת, שהיו משבט בנימין".

(115) כמו שנאמר [ש"א טו, ט] "ויחמול שאול והעם על אגג ועל מיטב הצאן וגו' ולא אבו החרימם וגו'". ובברכת "אשר הניא" אומרים "המן הודיע איבת אבותיו ועורר שנאת אחים לבנים ולא זכר רחמי שאול כי בחמלתו על אגג נולד אויב" [ראה למעלה בפתיחה הערה 406, וכאן הערה 82].

(116) כוונתו למאמר חכמים [יומא כב:] "מפני מה נענש שאול ["לבוא לידי דבר שעליו ניטל ממנו מלכות" (רש"י שם)], מפני שמחל על כבודו ["מפני שמתחילת מלכותו מחל על כבודו, וגילה על עצמו שאינו כדאי למלוך" (רש"י שם)], שנאמר [ש"א י, כז] 'ובני בליעל אמרו מה יושיענו זה ויבזוהו ולא הביאו לו מנחה ויהי כמחריש'". וכן נאמר על שאול [ש"א י, כב] "הנה הוא נחבא אל הכלים", ופירש רש"י שם "שהיה בורח מן הגדולה". וכן משמע מתוכחת שמואל לשאול [על שלא החרים את עמלק], שנאמר [ש"א טו, יז] "ויאמר שמואל הלוא אם קטון אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה וימשחך ה' למלך על ישראל". וראה להלן [לאחר ציון 375] ששאול היה בורח מן המלכות.

(117) כי לא היה נולד בעולם אם אגג היה נהרג מיד על ידי שאול.

(118) לשונו למעלה בסוף הפתיחה [לאחר ציון 405]: "מפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג".

(119) מה שכתב כאן "ולכך מצד השבטים, **אדרבה**, על ידם היה התנגדות המן", כוונתו לדברי רבא [בעל המימרא כאן (מגילה יב:)], שאמר "כנסת ישראל אמרה **לאידך גיסא** ["לצעקה ולא לשבח, איש יהודי ואיש ימיני גרמו לי הצער הזה" (רש"י שם)], ראו מה

עשה לי יהודי, ומה שילם לי ימיני וכו'". וזה לעומת רבנן שאמרו שם "משפחת יהודה אומרת אנא גרים דמתיליד מרדכי, דלא קטליה דוד לשמעי בן גרא. ומשפחת בנימין אמרה, מינאי קאתי".

(120) לשונו להלן ג, ז [לאחר ציון 333]: "כאשר תבין אלו דברים אז תדע להבין מה שאמרו ז"ל אם כל המועדים בטלים ימי הפורים לא יהיו בטלים [מדרש שוחר טוב משלי ט, א]. וזה כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל... דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא... אבל ימי הפורים אין זה היה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך, מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל השם יתברך. ודבר שהוא מצד השם יתברך, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל. ולכך ימי הפורים בחדש האחרון, ומפני כי ימי פורים הוא מצד שהשם יתברך הוא צורת ישראל, ואין זה מצד עצמם, [כי] לא היה להם תשועה כלל, רק מן השם יתברך. ולפיכך אמרו [מגילה ז:] שחייב אדם לבסומי ביומא דפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כלומר כי כאשר אדם מגיע למדה זאת, אין לו שום עזר כלל, כי לא ידע דבר, ואין לו יכולת. וכך ישראל באותו שעה לא היה העזר והתשועה דבר מה מצד עצמם, רק מן השם יתברך היתה הישועה הזאת לגמרי, והיה כאיש אשר לא ידע דבר, שאין לו תשועה מצד עצמו כלל". וכן כתב להלן [ט, לב]. וראה למעלה א, י, ושם הערות 951, 958. וראה הערה הבאה.

(121) הנה למעלה [לאחר ציון 104] כתב: "רבא סבירא ליה שלא היתה הגאולה רק מצד כל ישראל, שהם ראוים לגאולה הזאת, ולא מצד השבטים". ואילו כאן תלה את הגאולה מצד השם יתברך. אמנם לפי המובא בהערה הקודמת הכל אחד, שכתב [להלן ג, ז] כי "ימי הפורים אין זה היה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך, מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל השם יתברך. ודבר שהוא מצד השם יתברך, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל... מפני כי ימי פורים הוא מצד שהשם יתברך הוא צורת ישראל, ואין זה מצד עצמם... רק מן השם יתברך". הרי שגאולת פורים באה מפאת שהשם יתברך הוא תכלית ישראל. ולכך שפיר ניתן לתלות גאולה זו "מצד כל ישראל" וכן "מצד השם יתברך".

(122) מציון 46 עד ציון 52. וראה להלן פ"ג הערה 87.

(123) לכאורה דרך המקרא לציין את מקומותיהם של האנשים שמדבר עליהם. וכגון [ש"א א, א] "ויהי איש אחד מן הרמתים צופים מהר אפרים ושמו אלקנה בן ירחם בן אליהוא בן תחו בן צוף אפרתי". וכן [שופטים יג, ב] "ויהי איש אחד מצרעה ממשפחת

הדני ושמו מנוח ואשתו עקרה ולא ילדה". וכן [שופטים יז, א] "ויהי איש מהר אפרים ושמו מיכיהו". ומדוע שלא יאמר שמרדכי "היה בשושן". ויש לומר, דבשלמא בשאר מקראות, איירי במקומות שמהם באו אותם האנשים, וחלק מתיאור האדם הוא לציין את מקומו. אך מרדכי לא בא משושן, אלא מארץ ישראל, והוגלה לשושן. לכך יש לתמוה מדוע המקרא מציין את המקום שהגלות שנמצא בו. ואודות שהמקום נכנס בכלל הכרת האדם, כן כתב בתפארת ישראל פ"ז [קכג:], וז"ל: "כל דבר בעולם יש לו מקום, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר. ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום [גיטין לד:]... כי המקום שייך לאדם, ונכנס בגדרו". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ד [קל:], ובנתיב התשובה ס"פ ה [ראה למעלה בהקדמה הערה 248, ולהלן פ"ג הערה 489].

(124) אינו מחלק בין "שושן הבירה" ל"העיר שושן", ודלא כראב"ע [לעיל א, ב] שביאר ש"שושן הבירה" הוא ארמון המלך, לעומת "העיר שושן".

(125) אודות ששושן היא מקום המלכות, כן מבואר למעלה פ"א [לאחר ציון 543], שכתב: "כי שושן עיר מלכותו, והמקום הזה קרוב אליו... שכסא מלכותו בשושן". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 1348] כתב: "לכך אמר [למעלה א, יח] 'שרות פרס ומדי', לפי שאותן השרות היו שם, כי קרובים הם לשושן הבירה". ואמרו במשנה [מדות פ"א מ"ג] "חמשה שערים היו להר הבית... שער המזרחי, עליו שושן הבירה צורה", והרמב"ם [שם משנה ב] כתב: "כשעלו משושן הבירה לבנין בית המקדש שהיה בימי עזרא, צוה אותם המלך שיעשו צורת מדינה כצורת שושן הבירה במקדש, כדי שיהיה אימת המלך עליהם, ויזכרו מושבה, ולא ימרדו במלכות. ולפיכך ציירו אותה על שער מזרחית משערי הר הבית". וכן כתב בכלים פי"ז מ"ט.

(126) אולי אפשר לצרף לזה דברי חכמים [מגילה יב:] שאמרו "מרדכי מוכתר בנימוסו היה", ופירש רש"י שם "בשמות נאין, 'נימוס' שם בלשון יון". והתוספות רא"ש שם כתב "מוכתר בנימוסו - שם, 'נימוס' שם בלעז יוני". הרי שמרדכי היה בעל שם.

(127) בהקדמה [לאחר ציון 289], שכתב: "ומזה תבין כמה גדול הנס שהיה להם, כי המן שהיה מזרע עמלק, כחו היה להביא המיתה. והשם יתברך הציל אותנו על ידי מרדכי מהמן הרע. ולכך אמרו במדרש [שמו"ר ב, ד] כל מי שנאמר בו 'היה' מתוקן היה לגאולה; 'ומשה היה רועה צאן יתרו' [שמות ג, א], מתוקן היה לגאולה. 'איש יהודי היה ושמו מרדכי', מתוקן היה לגאולה".

(128) פירוש - מרדכי היה מצליח בכל אשר עשה אף לפני גאולת פורים [כי היה נודע וניכר בכרך הגדול של שושן], משום שהיה מוכן לגאולת פורים מתחלת בריאתו, והכנה זו נתנה את אותותיה במרדכי גם לפני שעת הגאולה. ודברים אלו יוטעמו יותר על פי דבריו בגבורות ה' ר"פ כב, שכתב: "במרדכי כתיב 'איש יהודי היה', מתוקן היה להצלה... ביארו בזה, כמו שתמצא בבריאה כי האדם מוכן לעבוד בוראו, והבהמה לשמש האדם, הצמח למאכל הבעלי חיים, ואל דברים אלו הם מוכנים מתחלת בריאתם. וכך אלו מעיקר בריאתם היו עומדים אל דברים אלו, ואין הדבר הזה במקרה קרה... לכך באלו כתיב לשון 'היה' שמיד בבריאתם היה להם דבר זה... מעת שנברא נמשך זה אחר עצם שלו. ואשרי מי שנאמר בו מלת 'היה' לטובה, מורה כי הטוב נמשך אחר צורתו העצמית לו, לכך הוא מוכן לו מתחלה, ואינו מקרה קרה" [ראה למעלה בהקדמה הערות 262, 292]. נמצא שאין הגאולה סבה להכנתו לגאולה, אלא אדרבה, הכנתו לגאולה היא סבה שהגאולה תגלגל על ידו. לכך אין שום טעם לומר שהכנתו לגאולה תתבטא רק משעת הגאולה ואילך, כי הכנה זו באה לעולם הרבה לפני הגאולה עצמה, ואין לידתה בשעת הגאולה. **ואם תאמר**, מדוע הכנתו לגאולה תהיה סבה שמרדכי יצליח אף בשאר ענייניו, שאינם קשורים לגאולה. שהרי מה שהיה "איש מסויים וניכר בכל הכרך" לכאורה אינו קשור כלל לגאולת פורים עצמה. ויש לומר, שכל הצלחה בעולם היא מפאת קירבה להקב"ה, וכמו שנאמר [בראשית כד, כא] "והאיש משתאה לה מחריש לדעת ההצליח ה' דרכו אם לא". וכן על יוסף נאמר [בראשית לט, ב-ג] "ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח ויהי בבית אדניו המצרי וירא אדניו כי ה' איתו וכל אשר הוא עשה ה' מצליח בידו". והרמב"ן [שם פסוק ג] כתב: "'וירא אדוניו כי ה' אתו', כי יצליחו מעשיו בכל עת יותר מכל אדם, וידע כי מאת אלקים הוא לו. וכן [בראשית כו, כח] 'ראה ראינו כי היה ה' עמך'". ומי שהוא מוכן לגאולה בהכרח שהקב"ה קרוב אליו, וקירבה זו תתבטא בהרבה אופנים, ולאו דוקא באופן הקשור ישירות לגאולה. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [שבת נו.] "כל האומר דוד חטא, אינו אלא טועה, שנאמר [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו'", אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". ובבאר הגולה באר החמישי [קח:] כתב: "אמנם דברים אלו לא יכחיש אותם הכתוב. כי כאן כתיב [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו', ומאחר כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב 'וה' עמו', ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר 'אפשר שבא חטא לידו וה' עמו', פירוש כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו, איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור

מאתו. כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש, ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם, ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה... שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 70, ולהלן פ"ו הערה 450]. הרי הזוכה לקרבת אלקים ימצא קירבה זו בכל מילי דמיטב, ולא רק בדבר מסוים ומוגדר. וכן מבואר בגו"א שמות פ"ב אות ד. וראה להלן הערה 145.

(129) כמו שאמרו בשמו"ר ב, ד, והובא בהערה 127. בגבורות ה' תחילת פכ"ב הביא את המדרש הזה, וכתב: "במשה כתיב 'היה' [שמות ג, א "ומשה היה רועה צאן יתרו וגו'"], לומר שעם בריאתו היה מוכן לגאולה, ואין מה שהיה גואל ישראל דבר מקרה קרה בלבד, רק מעת שנברא נמשך זה אחר עצם שלו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 292].

(130) פירוש - במרדכי נראה סימן זה [הצלחתו בענייניו], המורה על היותו מוכן לגאולה. ואם תאמר, מה היה הסימן של משה רבינו המורה על היותו מוכן לגאולה. אמנם דבר זה מבואר להדיא בגמרא [מגילה יד.], שאמרו שם "מרים [היתה נביאה], דכתיב [שמות טו, כ] 'ותקח מרים הנביאה אחות אהרן', ולא אחות משה. אמר רב נחמן אמר רב, שהיתה מתנבאה כשהיא אחות אהרן ["ועדיין לא נולד משה" (רש"י שם)], ואומרת עתידה אמי שתלד בן שיושיע את ישראל. ובשעה שנולד נתמלא כל הבית כולו אורה. עמד אביה ונשקה על ראשה, אמר לה, בתי, נתקיימה נבואתיך". וראה בגבורות ה' פי"ז שביאר מאמר זה.

(131) "**איש** יהודי היה בשושן".

(132) כמו שנאמר [במדבר יג, ג] "וישלח אותם משה ממדבר פארן על פי ה' כולם אנשים ראשי בני ישראל המה", ופירש רש"י שם "כולם אנשים - כל 'אנשים' שבמקרא לשון חשיבות, ואותה שעה כשרים היו". וראה למעלה הערות 43, 44.

(133) פירוש - הואיל ופסוק זה מורה על היות מרדכי מתוקן ומוכן לגאולה, לכך כאן המקום לכנות את מרדכי בשם "איש", שהוא לשון חשיבות.

(134) בפרק זה לאחר ציון 43.

(135) לשונו להלן [פסוק ז (לאחר ציון 261)]: "ועוד יש לך לדעת כי הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה [סוטה יב.], שאמר במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי. ואמר שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, כלומר שאין לאשה חבור וברית רק לאיש, שהוא נחשב צורה לאשה. ואין לך חבור כמו חבור צורה

לחומר, שהם דבר אחד לגמרי, והוא ידוע, כי החומר אין מציאותו בפעל. ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש שנחשב כמו צורה לאשה נמצאת האשה בפעל, ולכך נחשבת כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל. ודוקא לשם שמים, אבל לתאותו, הרי האיש כאשר הולך אחר תאותו הוא חמרי בעצמו, ואיך יהיה נחשב צורה לאשה כאשר הוא בעצמו חמרי". וראה למעלה בהקדמה הערה 424, ולהלן הערה 263.

(136) ראה למעלה הערה 45 בביאור היות מרדכי צורת ישראל. וראה להלן פ"ג הערה 302 בביאור היות משה רבינו צורת ישראל. וראה להלן פ"ח הערה 345.

(137) לכאורה למעלה לא כתב נקודה זו [משה ומרדכי נקראים "איש" מפאת היותם צורה לישראל], אלא כתב נקודה אחרת, וכלשונו [לפני ציון 43] "משה נחשב 'איש', כי שם 'איש' נאמר על מי שהוא זריז מאוד מאוד, וכאשר בא פרצה אחת, והוא עומד כנגד זה בכח שלו, זה נקרא 'איש', כמו שעשה מרדכי שעמד בפרץ, לכך נקרא 'איש יהודי'". וראה למעלה הערה 43 בביאור מרגניתא זו.

(138) לשון רש"י כאן: "איש יהודי - על שגלה עם גלות יהודה, כל אותן שגלו עם מלכי יהודה היו קרויים 'יהודים' בין הגוים, ואפילו משבט אחר הם".

(139) "איש ימיני - מבנימין היה" [רש"י כאן].

(140) "לחנם" ללא צורך, שהרי אין אדם משתייך לשני שבטים, ולאחר שהפסוק ייחסו לבנימין, שוב אין הוא מתייחס לשום שבט אחר.

(141) מציון 46 ואילך, שהביא את שתי תשובות המדרש, וארבע תשובות הגמרא.

פסוק ו

(142) מה שכתב "ודבר זה אינו ראוי לצדיק", יבואר על פי מה שכתב הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ה ה"ט, וז"ל: "אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה, או לישא אשה, או להציל מן העכו"ם... במה דברים אמורים, כשהיו המעות מצויות והפירות ביוקר. אבל אם הפירות בזול ולא ימצא מעות ולא במה ישתכר, ואבדה פרוטה מן הכיס, יצא לכל מקום שימצא בו ריוח. ואף על פי שמותר לצאת, אינה מדת חסידות, שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו, ומפני צרה גדולה יצאו, ונתחייבו כלייה למקום". והכסף משנה הראה שמקורו הוא מב"ב צא., שאמרו שם "אלימלך מחלון וכליון גדולי הדור היו, ופרנסי הדור היו, ומפני מה נענשו, מפני שיצאו מארץ לחוצה לארץ". וזה לשון הכסף משנה שם: "משמע לרבינו דכיון דגדולי הדור היו, מסתמא לא יצאו אלא כשחזק הרעב באופן שהיו יכולין לצאת כפי הדין, ואפילו הכי נענשו". והוא הדין לנדון דידן, שברור שמרדכי יצא מארץ ישראל רק כשהיה מותר

לצאת על פי הדין, ומכל מקום כל עוד זה היה מדעתו ולא בעל כרחו "דבר זה אינו ראוי לצדיק", וכמבואר ברמב"ם. ואודות שמרדכי נקרא צדיק, כן אמרו חכמים [מגילה י:] "רבי אבא בר כהנא פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא, [קהלת ב, כו] 'לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה', זה מרדכי הצדיק". ולמעלה [לפני ציון 63] הביא את המדרש [אסת"ר ו, ב] שאצל צדיקים שמם קודם להם, וכמו שנאמר [כאן] "ושמו מרדכי". וראה להלן פ"ג הערה 147.

(143) לכאורה בגמרא [מגילה יג.] אמרו להיפך, שכך איתא התם "'אשר הגלה מירושלים', אמר רבא שגלה מעצמו", ופירש רש"י שם "שגלה מעצמו - מדלא כתיב 'אשר היה מן הגולה אשר הגלתה', וכתיב 'אשר הגלה עם הגולה', משמע שלא היה כשאר ישראל שגלו על כרחן, והוא גלה מעצמו, כמו שעשה ירמיהו שגלה מעצמו, עד שאמר לו הקב"ה לחזור [ראה ירמיה מ, א-ה]". ותוספות שם כתבו "אשר הגלה שגלה מעצמו - ודריש ליה מדלא כתיב 'הוגלה'". הרי שגלה מעצמו ולא בעל כרחו [ראה מהרש"א שם]. ואולי יש לחלק בין "גלה מדעתו" [לשונו כאן], לבין "גלה מעצמו" [לשון הגמרא], שגלה מעצמו אך לא מדעתו. ויל"ע בזה.

(144) פירוש - מרדכי מוכן ומתוקן שלבסוף הוא יביא את גאולת פורים. וראה הערה הבאה.

(145) פירוש - למעלה [לאחר ציון 126] כתב: "כי היה מוכן מרדכי לגאולה... לכך היה מצליח אף קודם לכן". ואם הכנתו לגאולה מביאה להצלחתו אף קודם לכן בשאר ענייניו [שהיה ניכר וידוע בעיר], משום שהוא בעצם מוכן לגאולה [כמבואר למעלה הערה 128], ק"ו שהצלחה זו תאיר לו פנים במניעת הגלות עצמה, כי גאולה וגלות הן תרתי דסתרי, וכיצד נמצא שהמוכן לגאולה ילך לגלות. ולהלן [לאחר ציון 222] כתב: "לא היה ראויה אסתר לגאול את ישראל, כי אין ראוי שתבוא הגאולה על ידי אשה, כי עצם האשה שהיא תחת בעלה משועבדת, ואין האשה מוכנת לגאול את אחר". וצרף לכאן, שגם משה רבינו לא היה בעול גלות מצרים, וכפי שכתב רש"י [שמות ה, ד] "מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי, ותדע לך, שהרי משה ואהרן יוצאים ובאים שלא ברשות". וראה להלן הערה 224. **דוגמה לדבר**; אע"פ שהאבות היו עקורים [יבמות סד.], מ"מ יעקב אבינו לא היה עקור כלל, וכלשונו בח"א ליבמות שם [א, קמא.]: "כי הדבר שאינו פוסק נקרא 'חיים', כמו המעיין שיש לו מקור שאינו פוסק... יעקב לא היה עקור, כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי יעקב אבינו לא מת [תענית ה:], לפיכך לא היה יעקב עקור. אבל יצחק היה עקור, ואברהם ושרה עוד יותר". הרי הדבוק

במקור חיים לא יפול לידי מיתה, והמוכן לגאולה לא יפול לידי גלות. וצרף לכאן מאמר חכמים [שבת פט:] "ראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל ["כדרך כל הגולים, שהרי על פי גזרת גלות ירד לשם" (רש"י שם)], אלא שזכותו גרמה לו". הרי שיש זכיות המפקיעות מגלות, וק"ו הזכות של הכנה לגאולה, כפי שהיתה למרדכי.

(146) "פותחין - בתורה. כחרשים - קרי ביה 'הַחֵרֵשׁ'" [רש"י סנהדרין לח.].

(147) "כיון שסוגרין - הלכה, שהם סגורים בה שאינם יודעים להשיב לשואליהם, שוב אין לה פותחין אחרים" [רש"י גיטין פח.].

(148) כמו שאמרו [אבות פ"ד מט"ו] "הוי גולה למקום תורה". וכן אמרו [מגילה טז:] "גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש, שכל זמן שברוך בן נריה קיים, לא הניחו עזרא ועלה", ופירש רש"י שם "שיש לך לתמוה למה לא עלה עזרא עם זרובבל בימי כורש, עד השנה השביעית לדריוש האחרון, לאחר שנבנה הבית, כמו שכתוב בעזרא [ז, ח] 'ויבא ירושלם בחדש החמישי היא שנת השביעית למלך וגו", ובמדרש, שהיה לומד תורה מפי ברוך בן נריה בבבל, וברוך לא עלה מבבל, ומת שם בתוך השנים הללו". ואחד מההיתרים לצאת לחו"ל הוא ללמוד תורה [רמב"ם הלכות מלכים פ"ה ה"ט, ע"פ ע"ז יג., ושם אמרו ש"אפילו בזמן שמוצא ללמוד יטמא, לפי שאין אדם זוכה ללמוד מכל"]. וכן אמרו [מכות י.] "הרב שגלה מגלין ישיבתו עימו".

(149) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 878]: "כי מלכות מדי מיוחד לבטל מלכות נבוכדנצר לגמרי, שהוא מלכות בבל, כמו שהיה דריוש הורג בלשצר". וכן נאמר [ישעיה יג, יז] "הנני מעיר עליהם את מדי וגו'", ופירש רש"י שם "הנני מעיר עליהם את מדי - דריוש המדי הרג את בלשאצר, וכן הוא אומר [דניאל ה, ל] 'בה בלילא קטיל בלשאצר, 'ודריוש מדאה קביל מלכותא' [שם ו, א]" [ראה למעלה פ"א הערה 879].

(150) כן מבואר בתרגום יונתן כאן, שכתב: "די אגלי נבוכדנצר מלכא דבבל וכד צרא כורש ודריוש ית בבל נפק מרדכי מן בבל עם דניאל וכל כנישתא דישראל די הוו תמן בבבל נפקו מן תמן ועלו עם כורש מלכא למידר בשושן בירנתא".

פסוק ז

(151) בגמרא שלפנינו שאלו בסדר הפוך "קרי לה 'הדסה' וקרי לה 'אסתר'", אך כדרכו נוקט כגירסת העין יעקב, ושם איתא "קרי לה 'אסתר' וקרי לה 'הדסה'". וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 27.

(152) "בין הצדיקים שגלו לבבל, ובשכינה משתעי קרא" [רש"י שם]. ולהלן [לאחר ציון 171] יבאר שהקרא איירי על הצדיקים העומדים בין הרשעים שהם בעלי גיהנם.

(153) "אסתהר - ירח, יפה כלבנה" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 200.
(154) "כהדסה זו" [רש"י שם].
(155) "מאת הקב"ה, לכך נראית יפה לאומות ולאחשורוש" [רש"י שם].
(156) "ובמות אביה ואמה תו למה לי - מאחר דכתיב 'כי אין לה אב ואם', אלא ללמדנו שאפילו יום אחד לא היה לה אב ואם" [רש"י שם]. וראה הערה 160.
(157) "בשעה שנתעברה אמה מת אביה, נמצא שלא היה לה אב משעה שנראה להקרות 'אב'" [רש"י שם].
(158) "וכשילדתה אמה מתה, ולא נראית לקרות 'אם'" [רש"י שם].
(159) אינו מבאר עתה את המאמר, אלא רק את המשפט האחרון ["עברתה אמה מת אביה, ילדתה אמה, מתה אמה"], ולאחר מכן ימשיך בהבאת סוף המאמר, ורק לאחר מכן [לאחר ציון 166] יתחיל לבאר את המאמר מתחילתו. א"כ דבריו כאן הם כבמאמר המוסגר בין חלקי המאמר.
(160) הואיל וכבר נכתב ברישא דקרא "כי אין לה אב ואם", וכמו שפירש רש"י בגמרא [הובא בהערה 156].
(161) צרף לכאן את הנאמר [במדבר יא, יב] "האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו וגו'", וכתב הרמב"ן שם "האנכי הריתי את כל העם הזה - על דעת אונקלוס כמו 'על ברכות הורי' [בראשית מט, כו], כי האב יקרא 'הורה' מפני שנותן ומזמין ההריון. יאמר אם אני אביהם, או אמם שילדתי אותם". הרי האב נקרא על שם ההריון, והאם נקראת על שם הלידה [שמעתי מידידי הרה"ג רבי נסים אברין שליט"א]. ובספר בית האוצר לגר"י אנגל, ח"א מערכת א-ב, כלל ד [עמוד 28], כתב: "בסנהדרין [דף סט.] תנא דבי רבי ישמעאל 'בן' ולא 'אב' [ע"ש דאיירי לענין "בן" דכתיב בבן סורר (דברים כא, יח)]. וקמפרש התם 'בן' ולא הראוי לקרותו 'אב'. ופירש רש"י [ד"ה אלא כי] דאשמעינן שאם עברו עליו ג' חדשים משהביא ב' שערות, אינו נעשה בן סורר. 'והכי קאמר, 'בן' ולא הראוי להיות 'אב', והיינו לאחר ג' חדשים אחר שהביא שערות, שראוי להיות העובר ניכר אם היה בא על האשה משהביא שתי שערות והיא מתעברת', עכ"ל. ומוכח דאב נמי אין נקרא 'אב' של עובר רק עד אחרי ג' חדשים מן העיבור, דכבר העובר ניכר. וא"כ תיקשי בהך דמגילה דמנא ליה דמיד שעיברתה מת אביה, הלא לפי הך דסנהדרין י"ל דמת רק בכלות הג' חדשים לעיבורה. וי"ל דבאמת מיד כשמתעברת נקראת האב 'אב', ובהך דסנהדרין הכי קאמר ולא הראוי לקרותו אב, היינו דסוף סוף בני אדם אין קוראין אותו 'אב' קודם ג' חדשים, כיון שאין העובר ניכר, ואין יודעין כלל אם יש שם עובר.

ודו"ק. ואולם מלשון רש"י בסנהדרין הנ"ל דכתב 'בן ולא הראוי להיות אב', ולא כתב 'ולא הראוי להקרות אב', מוכח קצת דבעצם אין לו שם אב כל זמן שאין העובר ניכר, ולא לבד שאין בני אדם קוראין לו כן, וצריך עיון קצת".

(162) "והוה ליה כחצי גופה" [רש"י שם]. ומה שכתב כאן "ואצל האם **קיימא לן** 'עובר ירך אמו'", כוונתו היא שבדבר זה נחלקו התנאים [תמורה לא., וכמצויין ברש"י ב"ק סוף עח:], וקיימא לן שעובר ירך אמו [רמב"ם הלכות שחיטה פי"ב ה"י, תוספות ב"ק מז. ד"ה מאי. אך ר"ת פסק כמ"ד דעובר לאו ירך אמו וכמובא בתוספות סנהדרין פ: ד"ה עובר. וראה בגר"א או"ח סימן תה סק"ה שהרבה להוכיח שקיי"ל עובר ירך אמו].

(163) בספר בית האוצר לגר"י אנגל, ח"א מערכת א-ב, כלל ד [עמוד 28], כתב: "אי אב של עובר שמיה אב, עיין רש"י מגילה [יג.] אהא דאמר שם 'ובמות אביה' למה לי, הא כתיב כבר 'כי אין לה אב ואם', אמר רב אחא, עיברתה, מת אביה. ילדתה, מתה אמה. וברש"י [שם] עיברתה מת אביה, נמצא שלא היה לה אב משעה שראוי להקרות לה אב. וכשילדתה מתה אמה, ולא נראית לקרות אם, עכ"ל. ומוכח דאב של עובר שמיה אב, מה שאין כן אם של עובר לאו שמיה אם. והטעם צריך לומר, דכיון דעובר ירך אמו, לכן חשיב גופה, ולא שייך שתקרא אם שלו כיון שהוא כאחד מאבריה... ודע כי מה שכתבתי למעלה בטעם הך דמגילה דהוא משום 'עובר ירך אמו', מצאתי אחר כך כי כוונתי בעזה"י בזה לדעת הגדולה של המהר"ל מפראג ז"ל בספרו אור חדש על הכתוב 'ויהי אומן את הדסה', עיין שם שהביא דרש הגמרא במגילה הנ"ל, וכתב וזה לשונו וכו'" [ומביא את לשון המהר"ל כאן]. **ובספר כלי חמדה**, ר"פ תולדות, הביא את דברי הגר"א הידועים דלענין בכור לנחלה תליא בענין היצירה, ואילו לענין קדושת בכור תליא רחמנא בפטר רחם. ובכלי חמדה שם כתב על זה: "נקדים להבין באמת לדעת הגר"א דלענין בכור לנחלה תליא ביצירה, א"כ אמאי בבכור לענין קדושת בכור תליא בלידה, ומאי שנא זה מזה. לכן נראה לי דהענין הוא על פי מה דמבואר במסכת מגילה [יג.]... דיש הבדל בין אב לאם, דאב הוא משעת היצירה, אמנם האם אינה אלא משעת הלידה. וטעם הדבר כתבו דהוא מצד עובר ירך אמו, וכמבואר בספר אור חדש על מגילת אסתר לרבינו המהר"ל מפראג ז"ל. ומעתה אתי שפיר מאוד ההבדל בין בכור לנחלה ובין בכור לקדושת בכורה. דבכור לנחלה תליא עיקר בבכור לאב ["ראשית אונו" (דברים כא, יז)], ובאב הרי הוא אב משעת יצירה, ולכן תליא ביצירה. אמנם בכור לקדושת בכורה, דזה תליא בבכור לאם [כמבואר בגו"א שמות פי"ב אות סא, ויובא בחלקו להלן], וכיון דאינה נקראת 'אם' אלא מלידה ואילך, לכן תליא רחמנא בפטר רחם. וזה נכון מאוד בסייעתא

דשמיא". **וקודם לכן** בבית האוצר [שם] העיר הגר"י אנגל בזה"ל: "וצריך עיון קצת, דאם כן גבי אב נמי כיון דהעובר כאחד מאברי אשתו, איך נקרא 'אב' שלו, ויש ליישב, ואין להאריך". וכן העיר הכלי חמדה שם, וז"ל: "אמנם בעיקר דברי הגמרא במגילה הנ"ל לכאורה סתומים מאוד, דאמאי אב מיקרי משעת יצירה, ואם אינה נקראת אלא משעת לידה. ומה שכתב המהר"ל ז"ל משום דאצל האם עובר ירך אמו, לכאורה הדברים נפלאין, דהא גם אצל האב אמרינן כן, דכללא הוא עובר ירך אמו". והיה נראה ליישב, שזה ש"עובר ירך אמו" אין הכוונה שהעובר אינו בריה בפני עצמה, אלא שאין העובר בריה בפני עצמה דוקא ביחס לאמו, כי הואיל והעובר נתון בקרבה, והוא חלק מגופה, לכך ביחס לאמו אמרינן שהעובר "הוה ליה כחצי גופה" [רש"י גיטין כג:], וכמו שהוי ידה ורגלה. אך בנוגע לאחרים, העובר נחשב לבריה בפני עצמה, ולכך שם "אב" יכול לחול משעת העבור. **דוגמה לדבר**; השו"ע או"ח סימן צא סעיף ד פסק "הנחת יד על הראש לא חשיבא כסוי. ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה, משמע דחשיבא כסוי". והמשנה ברורה שם סק"י כתב "דהראש והיד חד גוף אינון, ואין הגוף יכול לכסות עצמו". וברי הוא שאין הכוונה שהיד אינה יכולה לשמש כסוי כלל, שהרי כשאחר מניח ידו על ראשו היד נחשבת לכסוי. אלא שאין היד נחשבת כסוי לבעל היד, כי הגוף אינו יכול לכסות את עצמו. אך ביחס לשאר אדם, היד נחשבת כסוי מעליא [ראה גו"א בראשית פכ"ד תחילת אות ב, באר הגולה באר הרביעי הערה 1207, ודר"ח פ"ד הערה 760]. והוא הדין לעובר הנתון במעי אמו; ביחס לאם אין לו שֵם בפני עצמו, אך ביחס לשאר העולם יש לו שֵם בפני עצמו. **אך זה אינו**, כי בגבורות ה' ר"פ ג כתב שאין לעובר שום מציאות, וכלשונו: "עצמם של ישראל שהיו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו... שהיו ישראל דומין כעובר במעי בהמה מחובר לאם טפל אצלה, שהוא **ירך אמה**, ואין לו מציאות בעצמו... אמר [דברים ד, לד] 'או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי'. וכתב לך לשון 'מקרב', שהוא לשון קרב וכרעיים, כלומר שהיו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו, כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הווייתו" [הובא למעלה בפתיחה הערה 318]. ומוכח מכך שאין לעובר שום מציאות בעצמו, ולא רק ביחס לאמו. ואין זה דומה לידו של אדם, כי היד נמצאת בגלוי בעולם ["ידיו מאבראי" (נדה מג.), ופירש רש"י שם "בידיו, כלומר בגלוי", וראה להלן הערה 195], ורק כלפי בעל היד אין היא יכולה לשמש לכסוי, כי אין הגוף יכול לכסות את עצמו, מה שאין כן ביחס לזולתו. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מה שהקשה הגר"י אנגל, כיצד שם אב חל על בריה שאין

לה מציאות בפני עצמה. **לכך נראה** לומר לאידך גיסא; כלפי הכל אין לעובר מציאות משום ש"עובר ירך אמו", כי הואיל והעובר בלוע ונסתר במעי אמו, לכך אין לו מציאות כלפי העולם. אבל רק כלפי האב בלבד אין העדר מציאות העובר נחשב לחסרון. והטעם לכך הוא, כי האב נותן את ה"בכח" להולדה, ואילו האם נותנת את ה"בפועל" להולדה, וכמו שכתב בגבורות ה' פל"ח [קמג:], וז"ל: "בכור האב ראשית הכח, ובכור האם ראשית במציאות ובפעל". ובגו"א שמות פי"ב אות סא כתב: "כי האשה מוציאה הבנים לאויר העולם... ואין האב מוציאו לעולם, ואין בכור שלו ראשית המציאות, רק ראשית כחו ואונו [דברים כא, יז]... בכור לאב, המעלה הזאת לבן מצד האב, ולא מצד המציאות בעצמו" [ראה להלן הערה 307 שלכך האשה מניקה את ילדיה אך האיש אינו מניק את ילדיו]. ועוד אודות שהלידה מצד האם היא יציאה לפועל, כן כתב בבאר הגולה באר הששי [ריג:], וז"ל: "הלידה, כאשר האדם בא לעולם, ויוצא אל הפעל". ובגבורות ה' פנ"ב [רכו:] כתב: "אין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה, כי חיה [לידה] יציאה לעולם בריאת האדם" [ראה להלן הערה 267]. לכך גדר העובר נידון בערכין; שֶם האב יכול לחול גם על עובר, כי הואיל והעובר החל בכח את תהליך לידתו, לכך מבחינת האב [הממונה על הבכח] שעת העיבור היא שעת תכליתו, ושֶם אב חל מיד כשנתעברה ממנו. וזה שאין לעובר מציאות בפועל אינה נחשבת חסרון כלפיו, כי כל מהותו של האב היא הבכח של יצירת הולד, ואין לאב שום שייכות לבפועל של יצירת הולד. וכשם שמעלת בכור האב היא מצד האב ולא מצד המציאות, כך גדר העובר הוא מצד האב ולא מצד המציאות. מה שאין כן כלפי האם [הממונה על הבפועל], כל עוד שהולד עדיין בלוע וטמון במעי אמו ולא פרש ממנה, אין כאן הבפועל של יצירת הולד, ולכך אין שֶם אם יכול לחול על העובר. וכן הוא גם כלפי שאר בני אדם, שהואיל וכל דבר בעולם שנסתר הוא נחשב לחסר מציאות [כי הנסתר הוא בכח והנגלה הוא בפועל, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 590, ובפתיחה הערה 77, ולהלן פ"ג הערה 635], לכך אין לעובר מציאות בעולם הנגלה מפאת היותו נסתר מעין כל. וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית ד, יח], שכתב: "ועירד ילד - יש מקום שהוא אומר בזכר 'הוליד', ויש מקום שהוא אומר 'ילד', שהלידה משמשת שתי לשונות; לידת האשה... וזריעת תולדות האיש... כשהוא אומר 'הוליד' בלשון הפעיל, מדבר בלידת האשה, פלוני הוליד את אשתו בן או בת. וכשהוא אומר 'ילד' מדבר בזריעת האיש". הרי שיש שתי מערכות של לידה; מצד האב הלידה מתרחשת בזריעת האיש, ומצד האם הלידה מתרחשת ביציאת העובר לאויר העולם. והואיל וזריעת האיש נקראת לידה, בודאי ששם אב יכול לחול

משעה זו, דמדאיכא תולדות מכלל דאיכא אבות. [וראה פחד יצחק פסח מאמר כ אות ב שכתב דברים הנוגעים מאוד למתבאר כאן]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה לשון חכמים הוא "עובר **ירך** אמו", ומדוע הזכירו חכמים דוקא את הירך יותר משאר אברים. אלא הם הם הדברים; מגמת חכמים במאמר זה אינה להורות שהעובר הוא כאחד מאברי אמו, אלא להורות שהסתרת העובר במעי אמו מונעת ממנו שֵם מציאות לעצמו. וכאשר הנך בא להורות על הטמון והנסתר, הרי הירך מורה על כך במיוחד ובמסוים, וכמו שאמרו חכמים [סוכה מט:] "מאי דכתיב [שיה"ש ז, ב] 'חמוקי ירכיך', למה נמשלו דברי תורה כירך, לומר לך מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר". ובגבורות ה' ס"פ סז כתב: "הירך שהוא בסתר, כמו שאמרו חכמים 'חמוקי ירכיך', מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר. הרי כי הירך הפך הפנים, שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא. והירך הוא בסתר, מקום חושך. וזהו ענין החומר, שאין לו מציאות בפועל, ועניו חושך וסתר, ולא אור" [הובא למעלה פ"א הערה 1102]. לכך כלפי האם והעולם אין לעובר מציאות, כי הוא נדון כירך אמו המוסתרת. אך כלפי האב, אין ההסתר נחשב לחסרון כלפיו, כי בלא"ה אין לידתו קשורה לבפועל, אלא לבכח. לכך התחלת העבור היא השלב שהאב ילד את בנו, וברי הוא ששם אב יחול מרגע זה. **וצרף לכאן** את דברי הגר"ח מבריסק בספרו על הרמב"ם, שבהלכות עבדים כתב: "חלוק בזה דין האם מדין העובר, דעובר במעי אמו כיון דאכתי לא נגמר חיותיה, וחיותיה תלוי בתר אמו, ולא הוי איש בפני עצמו... מה שא"כ האם, אע"ג דעובר ירך אמו הוא, אבל מ"מ האם אינה צריכה להעובר כלל... ונראה דגם יסוד הך דינא דעובר ירך אמו שבכל מקום, אינו רק לענין העובר, דאינו חשוב בלא אמו, ורק ירך אמו הוא דהוי. מה שא"כ לענין האם, לא שייך כלל לגבי דידה זה דעובר ירך אמו הוא". והם הדברים שנתבארו כאן; "עובר ירך אמו" אינו בא לומר שהעובר הוא כיד האם מצד האם, אלא שהעובר הוא כיד האם מצד העובר בלבד, שהואיל והוא טמון במעי אמו, אין לו מציאות עצמית. אך אין זה מורה כלל על יחס האם לעובר, אלא על יחס העובר לאם. אך אם הדין "עובר ירך אמו" היה מלמדנו שהעובר הוא כאבר אחד מאברי האשה, בודאי שזה היה מורה גם על יחס האם לעובר, וכפי שהאם מתייחסת לשאר אבריה. **ובספר נאות יעקב** [לאחיו של הדבר אברהם] סימן כב, בהגהה שם, העיר בזה"ל: "למאן דאמר עובר ירך אמו, למה לן קרא ד'כל בהמה תאכלו' [דברים יד, ו] להתיר בן פקועה [חולין סט.], תיפוק ליה דהוי כאחד מאבריה שניתרים בשחיטתה". ולמתבאר כאן לא קשיא, ש"עובר ירך אמו" אינו בא לומר שהעובר הוא כאחד מאבריה של אמו מצד האם, אלא בא לומר שאין

לעובר מציאות בפועל מצד עצמו, והוא כירך אמו המוסתרת. לכך עדיין לא היינו יודעים לומר ששחיטת האם תועיל לבן פקועה, כי כדי לומר כך נצטרך לבאר ש"עובר ירך אמו" הוא מצד האם, וזה מעולם לא אמרנו. **ועל פי זה** תתיישב הערה נוספת של הגר"י אנגל [שם], שכתב בזה"ל: "ועוד עיין יבמות [סט:] דעד מ' יום חשיב העובר מיא בעלמא, ואין פוסל את אמו מלאכול בתרומה. וצריך עיון קצת דאיך חשיב האב 'אב' מרגע העיבור ממש, אם הוא מיא בעלמא, ואיך יפול על מיא בעלמא שם 'אב', ובאתי רק להעיר". ולפי המבואר כאן שאלה זו מתיישבת ברווחא; שם "אב" שחל משעת העיבור אינו משום שיש לעובר מציאות כלשהיא בפועל, דלעולם אין לעובר שום מציאות בפועל, הן בארבעים יום הראשונים [דהוי מיא בעלמא], והן בהמשך ימי העיבור [דעובר ירך אמו]. אך אין זה מוריד כלל ביחס לשם "אב", כי שם זה מעולם לא היה קשור למציאות בפועל של העובר, אלא למציאותו בכח, וכמו שנתבאר. ודו"ק.

(164) "באוריה משתעי קרא" [רש"י שם].

(165) "בת שבע" [רש"י שם].

(166) הושמט כאן המשפט שהוסיפו כאן בגמרא, והוא "משום ד'בחיקו תשכב' הוות ליה 'כבת', אלא 'כבית', הכי נמי 'לבית'". ובעין יעקב נכתב כך "משום ד'מפתו תאכל' 'ותהי לו כבת', אלא 'כבית', הכא נמי 'לבית'".

(167) חוזר בזה לבאר את חמש הדעות שהביא למעלה [לאחר ציון 151] אודות השמות של "הדסה" ו"אסתר". וראה הערה 159.

(168) זו דעת רבי מאיר [מגילה יג.], שאמר "תניא רבי מאיר אומר, 'אסתר' שמה, ולמה נקרא שמה 'הדסה', על שם הצדיקים שנקראו הדסים", והובא למעלה לאחר ציון 151. וראה בסמוך הערה 175.

(169) בעצמה - בעצם.

(170) אודות רשעותו של אחשורוש, ראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, פ"א הערות 19, 31, 113, 188, 1061, להלן פ"ג הערה 70, פ"ד הערה 118, ופ"ז הערה 50.

(171) כמו שאמרו על רבקה [רש"י בראשית כה, כ] "וכי עדיין לא נכתב שהיא בת בתואל ואחות לבן ומפדן ארם, אלא להגיד שבחה, שהיתה בת רשע, ואחות רשע, ומקומה אנשי רשע, ולא למדה ממעשיהם". ובגו"א שם אות יט [ו:] כתב: "והנה רבקה מפני שאביה היה רשע, היה לה ללמוד מכח מורא של אב [ויקרא יט, ג], ואף על פי כן לא למדה. ומפני שהיה אחיה רשע, וידוע כי האחים אוהבים זה את זה בתכלית, ונמשך האחד

אחר מעשה השני מחמת האהבה, והיא לא עשתה ולא חששה אל האהבה. ומפני שכל העיר היו רשעים, והיה לה להיות נמשך אחר מנהג העיר שהיו כולם רשעים, ולא הלכה אחר המנהג. וזה בודאי הוראה על גודל צדקתה וזכות נפשה" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 248]. ואודות שעמידה מול נסיונות ועיכובים מורה על דבר שבעצם, כן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:], וז"ל: "כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות בו יתברך מצד עצמו, כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים יסורים עליו, אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי. משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי, ודבר זה השלמתו" [ראה להלן פ"ג הערה 143]. ואמרו חכמים [אבות פ"ה מכ"ב] "לפום צערא אגרא", ובדר"ח שם [תקמב.] כתב לבאר בזה"ל: "כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער, הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך. וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך [ד]מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן 'לפום צערא אגרא', לפי הצער הוא הקירוב אל השם יתברך, שכל עוד שמצטער במצוה ועושה המצוה, השכר יותר... שיש לו מניעה שלא לקיים המצוה, והוא מתגבר על זה ומתקרב עצמו, ודבר זה מבואר". וכן הוא בנתיב התורה פ"ג [קלד.] ושם הערה 48 [הובא למעלה בפתיחה הערה 326, ולהלן פ"ג הערה 143].

(172) אודות שהרשעים הם בעלי גיהנם, כן אמרו חכמים [ב"ב טז.] "בראת גן עדן בראת גיהנם, בראת צדיקים בראת רשעים". ועוד אמרו [עדיות פ"ב מ"י] "משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש". וכן אמרו [עירובין יט.] "תקנת גיהנם לרשעים, גן עדן לצדיקים". ולמעלה [א, יב (לאחר ציון 1057)] הביא את המדרש [אסת"ר ג, יד] שאמרו "כשהקב"ה דן את הרשעים בגיהנם, אין דן אותם רק ערומים". וכן להלן [ג, ד] הביא המדרש [אסת"ר ז, ט] שמראות עיניהם של הרשעים מורידות אותם לגיהנם. ובח"א

לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.] כתב: "אמנם דין הגיהנום הוא החסרון בעצמו, כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון", ושם הערה 101. ובגבורות ה' פמ"ז [קפג.] כתב: "דע, בכל מקום שאמרו 'אש של גיהנם' [תנחומא חיי שרה, ג], רצה לומר כי אשר שם מתדבקים הרשעים יוצא משווי המציאות, ולפיכך שם הוא דין הרשעים שיצאו מן השווי ומן היושר בעולם הזה, ולכך נדונים בגיהנם, שהוא יוצא מן השווי בחזקו. ולפיכך נקרא 'אש של גיהנם', כי האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש, היוצא מן השווי". וראה להלן הערה 573, פ"ג הערות 160, 163, 171, ופ"ה הערה 510.

(173) יש להבין, מדוע מזכיר כאן תיבת "**עמק** ומצולה", הרי בפסוק בזכריה לא נזכרה כלל תיבת "עמק", אלא רק תיבת "מצולה", שנאמר שם [זכריה א, ח] "והוא עומד בין ההדסים אשר במצולה". ונראה שלא מצינו בשום מקום ש"מצולה" היא גיהנם [ואינה נכללת במה שאמרו חכמים (עירובין יט.) "שבעה שמות יש לגיהנם, ואלו הן; שאול, ואבדון, ובאר שחת, ובור שאון, וטיט היון, וצלמות, וארץ התחתית"]. אך מצינו שאמרו ש"עמק" הוא גיהנם [אע"פ ששם זה לא נכלל בשבעה שהוזכרו בעירובין יט.], וכמו [שבת לג.] "כל המנבל את פיו מעמיקין לו גיהנם, שנאמר [משלי כב, יד] 'שוחה עמוקה פי זרות'". וכן נאמר [תהלים פד, ז] "עוברי בעמק הבכא וגו'", ואמרו [עירובין יט.] "'עוברי בעמק הבכא'... 'עוברי' אלו בני אדם שעוברין על רצונו של הקב"ה. 'עמק' שמעמיקין להם גיהנם". ו"מצולה" היא עמוקה, וכמו שכתב רש"י על הפסוק [שמות טו, י] "צללו כעופרת וגו'", "צללו - שקעו עמקו, לשון מצולה". והרד"ק בספר השרשים, שורש צול, כתב: "מצולות... ענינם ריבוי המים ועמקם". ובח"א לסוטה מו: [ב, פה.] כתב: "יש מקום שהוא עמוק כמו מצולה". לכך תיבת "עמק" מגלה על תיבת "מצולה", כי שניהם עמוקים. והואיל ו"עמק" הוא גיהנם, אף "מצולה" היא גיהנם.

(174) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אחת מהפתיחות למגילה היא [מגילה י:] "'תחת הנעצוץ יעלה ברוש ותחת הסרפד יעלה הדס' [ישעיה נה, יג]. 'תחת הנעצוץ' תחת המן הרשע... 'יעלה ברוש' זה מרדכי... 'תחת הסרפד' תחת ושתי הרשעה... 'יעלה הדס' זו אסתר הצדקת שנקראת 'הדסה', שנאמר 'ויהי אומן את הדסה'". ובעין יעקב שם הוסיפו

על כך את הפסוק בזכריה, שכך לשון העין יעקב שם: "'יעלה הדס' זו אסתר הצדקת שנקראת 'הדסה', שנאמר 'ויהי אומן את הדסה היא אסתר בת דודו', וכתיב 'והוא עומד בין ההדסים'". וכגירסה זו הביא למעלה בפתיחה [שם לפני ציון 96]. ותמוה טובא, מה מוסיף הפסוק הסתום בזכריה על הפסוק המפורש במגילה, שלאחר שנאמר כאן להדיא "ויהי אומן את הדסה היא אסתר בת דודו" [והעין יעקב הביא גם את התיבות "היא אסתר בת דודו", לעומת הגמרא שהביאה רק את התיבות "ויהי אומן את הדסה"], מה המקרא חסר, ומהו הצורך להביא עוד את הפסוק בזכריה "והוא עומד בין ההדסים", שבו לא נזכר כלל שמה של אסתר, וכי "זכריה עוד לקרא". אך לפי דבריו כאן הדבר מחוור כמין חומר; הפסוק בזכריה מורה על גודל צדקתה של אסתר, שלא נמשכה אחר אחשורוש הרשע, והיתה כשושנה בין החוחים, וכמבואר כאן. והואיל וכוונת הפתיחה למעלה אינה רק לזהות את אסתר בשם "הדס", אלא לומר שהצדקת באה במקום הרשעה, וכמבואר למעלה בפתיחה [מציון 97 ואילך], לכך הובא הפסוק בזכריה המלמדנו אודות טיב צדקותה של אסתר, כי אותה אנו מבקשים [הובא למעלה בפתיחה הערה 96]. וראה להלן הערה 345, ופ"ז הערה 51.

(175) בא לבאר את הדעה השניה בגמרא [מגילה יג.], שאמרו שם "רבי יהודה אומר, 'הדסה' שמה, ולמה נקראת שמה 'אסתר', על שם שהיתה מסתרת דבריה, שנאמר [להלן פסוק כ] 'אין אסתר מגדת את עמה וגו'", והובא למעלה לאחר ציון 152.

(176) "זאת ששמה 'אסתר', שכל עניינה היה הצניעות והסתירה, כמו שכתבנו שכל עניין אסתר היה דבר זה" [לשונו למעלה לפני ציון 36], וראה למעלה הערה 36 שנלקטו שם מקומות רבים שכתב כן. וראה להלן ציונים 276, 419.

(177) סוכה לב: "תנו רבנן, 'ענף עץ עבות' [ויקרא כג, מ], שענפיו חופין את עצו, ואי זה הוא, הוי אומר זה הדס". ופירש רש"י שם "ענף עץ עבות - שכולו ענף, שהעץ מחופה בעלין על ידי שהן עשויין בקליעה, ושוכבין על אפיהן". וראה להלן הערה 277.

(178) לשונו להלן [לאחר ציון 274]: "וראוי לה זה השם 'אסתר' ביותר, כי 'אסתר' נקראת מפני שהיה לה מדת הצניעות וההסתר... ולכך היתה מוצנע ונסתר אצל מרדכי. וכמו שם 'אסתר' היה לה בשביל הצניעות וההסתר שנמצא בה, כך שם 'הדסה' גם כן נקרא על ענין זה, כי ההדס עליו מחפין את עצו, עד שהעץ שהוא העיקר הוא מכוסה מן העלין. לכך אמר 'ויהי אומן את הדסה היא אסתר'. ושתי השלימות; 'הדסה' על שם שלא היתה מגולה רק מחופה. ושם 'אסתר' על ההסתר הגמור, כי יש נשים שהם בגלוי ובפריצות.

ועל זה נקראת 'הדסה', שעליו מחפין עצו, ואינו מגולה. ויותר מזה, שהיא נסתרת, לכך נקראת 'אסתר' על שם הצניעות".

(179) בא ליישב הערה מתבקשת; בשלמא לפי הדעה הראשונה שהובאה למעלה ["רבי מאיר אומר, 'אסתר' שמה, ולמה נקרא שמה 'הדסה', על שם הצדיקים שנקראו הדסים"], שפיר מובן מה שנאמר "הדסה היא אסתר", שהמקרא בא לומר שהאשה שנתכנתה בשם "הדסה", היא אינה אלא "אסתר" הידועה כך בשמה. אך לפי הדעה השניה ["'הדסה' שמה, ולמה נקראת שמה 'אסתר', על שם שהיתה מסתרת דבריה"], לא תובן ההדגשה "הדסה היא אסתר", דאדרבה, "הדסה" הוא שם העצם שלה, ואילו "אסתר" הוא שם כנוי שלה, ומה שייך לומר "הדסה היא אסתר".

(180) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 270]: "ואסתר נרמז בלשון [דברים לא, יח] 'אנכי הסתר אסתיר וגו" [חולין קלט:]. ולמה כתיב שני הסתרות, רק כי הסתר ראשון שהיו תחת מלכות אחשורוש, שהיו משועבדים לו, ויותר מזה תחת המן... וכיון שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה, ודבר זה יתבאר עוד. לכך הגיע תפילתה גם כן אל מקום עליון הנסתר, ושם יש בטול לכח המן. ולכך מה שכתיב [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר', שמורה זה על הסתר פנים, דבר זה עצמו מורה כי הגואל מן סתירת פנים הוא אסתר. וזה כי כאשר היו ישראל בהסתרות פנים, ראוי שיהיה הגואל אותם מן הסתרת פנים מי שיש לו המדה הראויה לזה, והוא הצניעות והסתר, כמו שהיה לאסתר הצניעות".

(181) פירוש - מה שאסתר לא הגידה את עמה מורה על צניעותה. וכן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 360]: "כי מפני צניעות של אסתר, שנקראת 'אסתר' על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה". ובנתיב השתיקה פ"א כתב: "אמרו במגילה [יג:] בשכר צניעות שהיה בשאול, זכה ויצאה ממנו אסתר. ומאי צניעות היתה באסתר, שנאמר [להלן פסוק כ] 'אין אסתר מגדת'. כי מעוט גלוי דברים מורה על צניעות... ואינו מוציא דברים אל הגלוי, שזהו יציאה מן הצניעות". וכל נתיב הצניעות מבוסס על יסוד זה, שהצנוע הוא נסתר [הובא למעלה בהקדמה הערה 277].

(182) להלן פסוק יב [לפני ציון 419]. וכן ביאר כמה פעמים למעלה, וכמובא בהערות הקודמות.

(183) פירוש - הואיל והצניעות מאבדת את המן [כמו שיבאר], לכך זה עצמו מורה על המדריגה העליונה והפנימית שיש לצניעות, כי רק משם אפשר לאבד את המן. ואודות

שמפלת המן באה ממקום עליון ונסתר, כן כתב בתפארת ישראל ס"פ נג [תתלג:], וז"ל: "כלל הדבר, מה שהיו ישראל מנצחים כח עשו [בפורים], הוא מדרגה עליונה מעולם העליון. וכן ביום הכפורים, נצוח סמאל, הוא כח עשו... הוא למעלה מן עולם הזה. ולפיכך אמרו כי פורים ויום הכפורים לא יעברו ולא יהיו בטלים, כי אלו שנים הם בטול כח עשו שבא לעולם, כמו שהתבאר. ומאחר כי מדרגתם מעולם העליון, אין בטול להם אף לזמן התחיה, שיתבטלו עניני עולם הזה". וקודם לכן [תתלא.] כתב שם: "ולפיכך פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה שממנה החיות שלא בטבע, כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה. ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 591] כתב: "אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר. ולא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה... ובגאולה זאת לא היה הנס נגלה. והכל בשביל שהנס היה להציל מהמן הרשע, שגדול היה כחו כמו שיתבאר, ולכך הנס הזה ממקום עליון נסתר. ולא היה כאן נס נגלה גם כן, רק כפי מה שבא משם הגאולה היה הנס, וכאשר היה ממקום עליון, שהוא נסתר ונעלם, היה הנס גם כן נסתר ונעלם". ולהלן [אסתר ו, יא] ביאר שמפלת המן באה משער החמישים, שמשם ניתנה תורה. וראה למעלה בהקדמה הערות 280, 290, 384, 597, ולהלן הערות 244, 245, 310, 363, ופ"ה הערה 197.

(184) לפנינו בפסוק [ירמיה מט, כ] "אם לא יסחבום צעירי הצאן" לא נמצא שכך תרגם יהונתן [אלא תרגם שם "אם לא יגררון ויקטלון תקיפי עמא"], ולא מצאתי שתרגם כך בשאר מקום. וכן בח"א לב"ב קכג: [ג, קכז.] הביא כן בשם תרגום יהונתן [הובא להלן פ"ג הערה 152]. ובגמרא [יומא י.] אמרו "מאי 'צעירי הצאן', זוטרא דאחוהי", אך שם הכוונה למלכות פרס [שבא מתירס, שהוא הקטן בבני יפת (בראשית י, ב), וכמבואר במהרש"א שם]. אמנם נאמר [שופטים ה, יד] "מני אפרים שרשם בעמלק אחריך בנימין בעממיך וגו'", ובתרגום יונתן שם איתא "דבית אפרים קם יהושע בר נון בקדמיתא אגיח קרבא בדבית עמלק בתרוהי קם מלכא שאול מדבית בנימין וקטל ית דבית עמלק". וראה הערה הבאה.

(185) כן אמרו במדרש [ב"ר עג, ז] "מסורת היא שאין עשו נופל אלא ביד בניה של רחל, הדה הוא דכתיב [ירמיה מט, כ] 'אם לא יסחבום צעירי הצאן'. ולמה הוא קורא אותן

'צעירי הצאן', שהם צעירים שבשבטים". וכן הביא מדרש זה להלן [ג, ד (לפני ציון 152), וכן להלן ד, יד (לאחר ציון 440)]. אמנם במדרש שם דובר על יוסף ולא על בנימין, וראה להלן פ"ג הערה 152, ופ"ד הערה 341.

(186) לשונו בגו"א דברים פ"ב אות ח: "ויש לך להבין מפני מה הצעירה [אֵם עמון] היתה צנועה יותר [מאֵם מואב], ותבין זה ממה שאמרו חכמים [מגילה יג:] 'בשכר צניעות שהיתה ברחל [זכתה ויצאה ממנה שאול]', כי לעולם הצעיר הוא יותר צנוע ופנימי, ובא ממקום צנוע ופנימי יותר, לכך לא נגלה מיד, כמו אשר קודם לו. ומזה הטעם לא היה אומה בכל ע' לשונות שאיחרו להתגלות כמו ישראל, שהרי תמצא כי כל האומות נעשה כל אחת לאומה גדולה קודם ישראל, שלא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים, ואילו שאר האומות כבר היו נמצאים. וכל זה כי הוייתם ממקום פנימי, לכך לא היו נמצאים מיד. ולכך הצעירה היה בה צניעות יותר" [ראה למעלה פ"א הערות 1233, 1234, ולהלן פ"ד הערה 347]. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קה.] כתב: "דע, כי ראויה היתה רחל לצניעות, מפני כי רחל היתה הקטנה, והיא יצאה אחרונה אל הגלוי, שהרי נולדה באחרונה. וכל אשר יוצא אחרונה אל הגלוי הוא דבר צניעות, כי הוא נסתר ביותר, וזהו הצניעות. וכן תמצא בבנות לוט, בצעירה שקראת [בראשית יט, לח] 'בן עמי' וזה דרך צניעות. לא כמו הבכירה שקראה [שם פסוק לז] 'מואב', ופרסמה הדבר, וזהו בלתי צניעות [רש"י שם]. ומזה תבין כי הצעירה מוכנת לצניעות, כי היא יצאה אחרונה אל הגלוי להיות נמצא בעולם... ולכך אמר [מגילה יג:] 'בשכר צניעות של רחל יצא שאול', שהיה צנוע. 'ובשכר צניעות של שאול יצאה אסתר', שהיתה צנועה". וכן כתב בנתיב הצניעות ס"פ ג, ח"א לנזיר כג: [ב, כו:], ח"א לב"ק לח: [ג, ז.], וח"א לב"ב קכג. [ג, קכו.]. **אך יש** להעיר שידוע מאוד ש"לאה עלמא דאתכסיא, בחינת בתי גוואי. רחל עלמא דאתגליא, בחינת בתי בראי" [לשון הקהלת יעקב ערך מחלת]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שרחל באה ממקום יותר צנוע ופנימי מחמת היותה הצעירה. וי"ל בזה.

(187) להלן ג, ד [לאחר ציון 151], ושם מזכיר את דבריו כאן. וראה להלן פ"ד לפני ציון 348, שגם שם הזכיר דבריו כאן.

(188) אודות שמרדכי הוא משבט בנימין, כן נאמר [למעלה פסוק ה] "איש ימיני". ואודות שאסתר היא משבט בנימין, הרי אסתר היא בת אחיו של מרדכי [תרגום יהונתן כאן], וממילא פשיטא שאף אסתר היא משבט בנימין. ובאסת"ר י, יג אמרו "העמיד הקב"ה כנגדן מרדכי ואסתר, שהיו משבט בנימין". ורש"י [בראשית מט, כז] כתב "יחלק שלל

- מרדכי ואסתר שהם מבנימין, יחלקו את שלל המן". ורש"י [ירמיה לב, יב] כתב שלא מצינו בכל המקרא אח האם קרוי "דוד" [ראה להלן פ"ד הערה 346].

(189) להלן [לאחר ציון 308]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 282] כתב: "וכך מרדכי שנרמז בלשון [שמות ל, כג] 'בשמים ראש' הכתוב אצל הקטורת, מורה על ההסתר. כי הקטורת הוא נסתר כאשר ידוע, שהרי היו מקטירים אותו לפני ולפנים ביום הכפורים [יומא נב:], ובשאר ימות השנה לא היו מקטירין אותו כי אם על המזבח בפנים [שמות ל, פסוקים ז, ח]. וכאשר היו מקטירין על המזבח, היו פורשין מן העזרה, שיהיה הקטורת בחשאי. וכן אמרו על הקטורת [יומא מד.] יבא דבר שבחשאי, שהוא הקטורת, ויכפר על דבר שבחשאי, הוא לשון הרע. ומזה תבין כי אסתר בת זוג למרדכי, שנקרא על שם 'מרי דכיא', והדברים האלו עמוקים מאוד, ואי אפשר לפרש יותר. וכאשר היו ישראל בהסתר פנים מן השם יתברך, ראוי שיהיה הגואל מרדכי ואסתר, שהם מגיעים בתפילתם אל הנסתר". וראה להלן ציון 499.

(190) חוזר לבאר מדוע הצעיר מורה על הצניעות.

(191) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש צנע: '"ואת הצנועים חכמה' [משלי יא, ב], ענינו השפלים והמסתתרים מרוב ענוותם, בהם תמצא החכמה. והמקור מן הכבד [מיכה ו, ח] 'והצנע לכת'". ורש"י [בראשית יח, ט] כתב: "הנה באהל - צנועה היא". וכן רש"י [שמות לד, ג] כתב: "ואיש לא יעלה עמך - [הלוחות] הראשונות על ידי שהיו בתשואות וקולות וקהלות, שלטה בהן עין רעה. אין לך יפה מן הצניעות". ונאמר על שאול [ש"א י, טז] "ויאמר שאול אל דודו הגד הגיד לנו כי נמצאו האתנות ואת דבר המלוכה לא הגיד לו וגו'", ופירש רש"י שם "ואת דבר המלוכה לא הגיד - דרך צניעות היתה בו". ורש"י [ש"ב יג, ב] כתב: "כי בתולה היא - צנועה בבית, ואינה יוצאת לחוץ". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קצט:] כתב: "כי הצנוע אינו ממהר לפסוק, כי חכמתו צנוע עמו". ובח"א לב"ק לח: [ג, ז.] כתב: "שכך לשון 'צניעות', שהוא לשון מוצנע ונסתר".

(192) אודות שעשו יצא ראשונה מחמת מדריגתו הגלויה והפחותה, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ה סוף אות כו, וז"ל: "כי עשו הגיע לחלקו מן המריבה, עולם שיש בו גנאי וחרפה, ולפיכך הוא ראשון לרחם, שהוא יצא ראשונה, ואליו הוא קרוב. ויעקב רחוק ממנו מצד שהוא מסולק מן הטנופת, וקרוב לעולם הנכבד, והוא יצא אחרונה" [ראה להלן פ"ג הערה 66, ופ"ו הערות 353, 422]. ובגבורות ה' ר"פ כט כתב: "כי כאשר תבין ותדע כי באמת יעקב הוא בכור והוא עלול בראשון, רק לענין התגלות בעולם הטבעי לצאת לפעל עשו יותר ראשון. כי הדבר אשר הוא קרוב אל העלה הראשונה,

הוא רחוק מן התגלות בעולם הטבעי. ואשר הוא רחוק מן העלה, הוא קרוב להתגלות בעולם הטבעי, ודבר זה ידוע. ולכך היה יוצא עשו להתגלות בעולם הטבעי תחלה... כי יעקב נולד אחרון, ועשו ראשון לצאת לעולם הטבעי, ומי שהוא יותר במעלה, מאוחר לצאת לפעל... כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע". ולהלן [ו, יב (לאחר ציון 350)] כתב: "אמרו במדרש [ב"ר סג, ח] 'ויצא הראשון אדמוני' [בראשית כה, כה], למה יצא עשו תחילה, כדי שיצא הוא וסריותו עמו... ופירוש זה כי עשו הוא דבק בסריותו ובגנותו, ובשביל זה הוא נוטל כל הפחיתות והגנות, עד שהיה יעקב איש חלק, ועשו היה איש שעיר, ודבר זה יורה על הגנות והפחיתות". וכן הוא בנצח ישראל פט"ו [שסה:], וח"א לב"ב קכג. [ג, קכז.].

(193) ודרשו על כך במדרש [ב"ר סה, כ] "אמר רבי ברכיה, בשעה שיעקב מרכין בקולו ["משפיל ולוחש" (מתנו"כ שם)] ידי עשו שולטות, דכתיב [ראה שמות יז, ג] 'וילונו כל העדה', [שם פסוק ח] 'ויבא עמלק'. ובשעה שהוא מצפצף בקולו, אין הידים ידי עשו, אין ידי עשו שולטות". ולמעלה בפתיחה [לפני ציון 308] הביא מדרש זה. וראה בסמוך הערות 197, 199.

(194) כן כתב רבי צדוק הכהן בתקנת השבין, אות ו, וז"ל: "נאמר [שיה"ש ב, יד] 'השמיעני את קולך כי קולך ערב', ולמדו מזה [ברכות כד.] דקול באשה ערוה. כי הקול הוא יוצא מפנימיות ומעמקי הלב. ולפי שאין תשוקתה של אשה אלא לבעלה כמו שאמרו [ב"ר כ, ז] על פסוק [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'... לכן כמים הפנים לפנים [משלי כז, יט] קולה מעורר אהבה ותאוה בלב האיש". וכן כתב שם באות יב. ובשפת אמת ביאר הרבה פעמים שהקול בא מפנימיות האדם [פרשת תולדות שנת תרל"ח, פרשת בשלח שנת תרמ"ו, פרשת יתרו שנת תרל"ב, ועוד]. ובשם משמואל פרשת חיי שרה, שנת תרע"ו, כתב: "ובמדרש [ב"ר סג, י] 'ורבקה אוהבת את יעקב' [בראשית כה, כח], כל שהיתה שומעת קולו היתה מוספת לו אהבה על אהבתו. וידוע שקול הוא פנימיות, על כן באשר היתה נמשכת רק אחר הפנימיות, על כן היתה אוהבת את יעקב". ושם פרשת שלח שנת תרע"ז כתב: "הנה ידוע ההפרש שבין קול ודיבור; שקול הוא הבל היוצא מפנימיות הלב, טרם נתחלק בה' מוצאות הפה. ודיבור הוא שנתהוה על ידי ה' מוצאות הפה". וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית טז, ב] "לקול שרי - לרוח בקודש שבה", ולא כתב "לרוח הקודש שלה", אלא "שבה", כי הקול בא מפנימיות האדם. וראה גו"א שם אות ג, ושם הערה 4.

(195) נדה מג. "כידיו, מה התם מאבראי, אף הכא מאבראי", ופירש רש"י שם "בידיו, כלומר בגלוי" [הובא למעלה הערה 163]. ובבאר הגולה באר הראשון [לד.] כתב: "כי הידים הם מקבלים טומאה יותר משאר אברים. וזה הדבר מפני שהם כלי הנגיעה וממשמשין הכל בחוץ, ודבר כמו זה מסוגל לטומאה... ועיקר הכתוב דרשו במסכת נדה [מג.] מה ידיו אבראי, אף כל מאבראי, לאפוקי מגע בית הסתרים דאינו מקבל טומאה... כי ידיו הם יותר ראוי לטומאה". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.] כתב: "כי הידים הם עוד חיצוניות יותר מכל הגוף, לפי שהידים מתפשטין לחוץ ביותר מכל האברים... וזה אמרם [שבת יד.] מפני שהידים עסקניות הם. כלומר מפני כי התפשטות הידים בכל מקום בחוץ". וראה הערה הבאה, ופ"ה הערה 46.

(196) לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ.]: "ובמדרש [תנחומא בשלח, ט], למה נמשלו ישראל לתולעת, מה תולעת אין כחו אלא בפיו, כך כח יעקב אינו אלא בפיהם, שנאמר [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'. וביאור ענין זה, כי התולעת לקטנותו אינו פועל בגופו, שהוא גשמי, כי אין כחו בו. ומפני שאין גופו גדול, כחו בפיו, ושם יוצא הקול והרוח הבלתי גשמי. כך ישראל אין כוחם כח גופני, שהרי לא נתן להם השם יתברך כח זה, רק כוחם בלתי גשמי, הוא הקול והרוח שהוא בלתי גשמי, וזה כח ישראל. ולפיכך אמר הכתוב 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', ביאור זה כי יעקב סגולתו הקול, והוא הרוח והוא הבלתי גשמי, וזהו כחו, כי זה כח יעקב, שהם דבקים בו יתברך שאינו גוף. אבל 'הידים ידי עשו', כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו... כי הבלתי גשמי מחלק הגשמי ומפרידו, שהוא גובר עליו עד שמחלקו... וכח הנבדל מחלק ומסלק אותו" [הובא בחלקו למעלה בפתיחה הערה 308]. ובגבורות ה' ס"פ מא כתב: "כלל הדבר... כל מי שמדרגתו בלתי חומרי, הוא גובר על המונע החומרי". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו.] כתב: "הלא הנבדל מבטל הדבר הגשמי". ושם פ"מ [תרכה.] כתב: "כי הקדוש שהוא נבדל, ואין בו החמרי הגשמי, מבטל את דבר הגשמי", ושם הערה 95.

(197) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 307]: "כי הצלת ישראל בגאולה זה היה מכח התפילה, שהיו גוברים בזה על עמלק בתפילה, כדכתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', כי אם אין קול קול יעקב, הידים ידי עשו, אבל אם קול קול יעקב, אין שולטין ידי עשו [ב"ר סה, כ]. ודברים אלו ידועים בחכמה איך קול יעקב מנצח את עמלק, וכדכתיב [שמות יז, יא] 'וכאשר גברו ידי משה' בתפילתו, היו גוברים ישראל,

'וכאשר יניח', ולא היה קול קול יעקב, וגבר עמלק. וכך בתרגומו [יונתן וירושלמי שם] 'כאשר ירים ידו בצלו וגברו ישראל, וכאשר ינוח וגו". והרי לך כי התפילה הוא נצחן של עמלק, וזהו עניין המגילה כאשר תבין הדברים עמוקים מאוד". וראה שם הערה 313 בביאור הדבר.

(198) מסכת סופרים פי"ג מ"ו "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו". וביונתן בן עוזיאל [להלן ג, א] איתא "המן בר המדתא די מזרעית אגג בר עמלק רשיעא".

(199) יש להבין, כי כאן מבאר שהקול של יעקב גובר על ידי עשו [ולכך אסתר זכתה לאבד את המן]. אך במדרש [ב"ר סה, כ] אמרו "בשעה שיעקב מרכין בקולו ["משפיל ולוחש" (מתנו"כ שם)] ידי עשו שולטות, דכתיב [ראה שמות יז, ג] 'וילונו כל העדה', [שם פסוק ח] 'ויבא עמלק'. ובשעה שהוא מצפצף בקולו, אין הידים ידי עשו, אין ידי עשו שולטות" [הובא למעלה הערה 193]. אך לא אמרו שקול יעקב גובר על ידי עשו, אלא "אין ידי עשו שולטות", וכיצד מבאר כאן שקול יעקב גובר על ידי עשו. וכן למעלה בפתיחה [לאחר ציון 307] כתב: "היו גוברים בזה על עמלק בתפילה, כדכתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', כי אם אין קול קול יעקב, הידים ידי עשו. אבל אם קול קול יעקב, אין שולטין ידי עשו". הרי פתח ב"גוברים בזה על עמלק בתפילה", וסיים ב"אין שולטין ידי עשו". והרי אלו שני דברים שונים, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 84], וז"ל: "כי הגאולה הזאת מן המן הרע, היו בישראל שני דברים; האחד, שלא היה השונא שולט בהם. השני, שישלטו הם בשונא שלהם". ומעתה יש לדון, האם "הקול קול יעקב" עושה שאין ידי עשו שולטות על יעקב, או שהן עושות שיעקב גובר על עשו. **ונראה** שלדעת רבי יהודה [בעל המימרא הזאת (מגילה יג.)], אין מצב ביניים ביחס של יעקב ועשו, אלא או שעשו שולט על יעקב, או שיעקב שולט על עשו. וכן כתב רש"י [בראשית כה, כג] כתב: "מלאם יאמץ - לא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל. וכן הוא אומר [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החרבה', לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 206] כתב: "אבל המן נקרא [להלן ג, י] 'צורר היהודים'. ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני".

לכך קול יעקב עושה שידי עשו לא ישלטו, וממילא יעקב גובר על עשו. וראה למעלה בהקדמה הערה 137, ולהלן פ"ג הערה 376, ופ"ד הערה 331.

(200) שהוא ירח [אונקלוס דברים ד, יט]. וכן רש"י במגילה שם [יג.] כתב "אסתהר - ירח, יפה כלבנה", והובא למעלה הערה 153. וכן הוא במנות הלוי [סט:], ובמהרש"א במגילה בשם הערוך.

(201) כן הוא בתרגום שני כאן, וז"ל: "אתקרי שמה כשום כוכב נוגהא, יונית איסתירא". ובילקו"ש ח"ב רמז תתרנג, וז"ל: "רבי נחמיה אומר, 'הדסה' שמה, ולמה נקרא שמה 'אסתר', שהיו עובדי אלילים קורין אותה כוכב הנוגה, על שם אסתהר".

(202) הרמב"ם בפיהמ"ש לעבודה זרה פ"ג מ"ג כתב: "צורת נוגה צורת נערה יפה עדויה זהב". ורבי משה דוד וואלי בפירושו לתהלים מה, י, כתב: "קליפת נוגה היא יפה ודאי".

(203) בראשית א, טז "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדל לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו'". וכן נאמר [תהילים קלו, ט] "את הירח וכוכבים לממשלות בלילה". ובתפילת שחרית של שבת אומרים "טובים מאורות שברא אלקנו... כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". וראה פחד יצחק, ראש השנה, מאמר כז, אותיות ג-ו שהאריך לבאר את כח הממשלה שיש לשמש ולירח.

(204) לכאורה כוונתו לומר שאסתר היתה מושלת על כל העולם. וכן בסמוך [לפני ציון 216] כתב "כי אסתר נתן השם יתברך אותה להיות מולכת על כל האומות... שהוא מסוף העולם ועד סופו". אמנם כאן לא כתב כן. ונראה שאין כוונתו כאן שאסתר מושלת על כל העולם, אלא שאסתר היתה מושלת ומתגברת על המן הרשע. וכן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 129], וז"ל: "כמו שאמרו ז"ל במסכת מגילה [טו:] שלכך זימנה אסתר את המן, שנאמר [משלי כה, כא-כב] 'אם רעב שונאך האכילהו לחם כי גחלים אתה חותה על ראשו וגו'". ופירוש זה, שכאשר שונא שלך הוא מקבל ממך, וזה כאשר אתה נותן לו לחם, והוא חפץ לקבל ממך, ובדבר זה הוא נמסר לידך, שהוא מקבל. שכל אשר מקבל מאחר, בזה הוא נמסר בידו, והוא תחת רשותו. ובזה השפילה את המן, ועלו ישראל על השונא שלהם, הוא הרשע המן". לכך התחיל בביאור דברי רבי נחמיה במלים "**וכן הא** דקאמר רבי נחמיה וכו'", ומהי הדגשתו במלים "וכן הא". אלא שכשם שהמאן דאמר הקודם [רבי יהודה] ביאר ששם "אסתר" מורה "שהיה לה מידת הצניעות, ולפיכך זכתה לאבד את המן" [לשונו למעלה ליד ציון 181], ו"שם אסתר ראוי לה לגמרי, כי מכח השם של אסתר היתה גוברת על המן" [לשונו למעלה לאחר ציון 197], כך לפי

המאן דאמר הזה [רבי נחמיה] שם "אסתר" מורה על שליטתה בהמן הרשע, כפי שהירח מושל בכל העולם.

(205) לשונו בגו"א בראשית פי"ז סוף אות ג: "שרה שהיא נקבה, דומה ג"כ לירח, שהוא כח נקבה". ובגו"א דברים פכ"ה אות כה [שצה.] כתב: "החמה זכר... לבנה שהיא נקבה". ובגבורות ה' פי"ב [סה:] כתב: "וידוע כי המאור הקטן בשביל חולשת כח המאור דומה לנקבה" [ראה להלן הערה 208]. ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח.] כתב: "וידוע כי הירח מתיחס לנקבה".

(206) פירוש - מקשה על עצמו, שאם פירוש "אסתהרא" הוא ירח משום שאסתר משלה על כל העולם כפי שהירח מושל בכל העולם, מדוע לא השוו את אסתר לשמש, שאף היא מושלת בכל העולם, וכחה מרובה יותר מהירח, כי השמש היא "המאור הגדול" [בראשית א, טז], לעומת הירח שהוא "המאור הקטן" [שם], כי הירח הוצרך למעט את עצמו [חולין ס:].

(207) לשונו בנתיב האמונה פ"א: "השמים והארץ הם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת. וכך השמים משפיעים, והארץ מקבלת". ובנתיב כח היצר פ"ד כתב: "אין תשוקת אשה אלא לאישה [ב"ר כ, ז]. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר, אל המשפיע, והוא השתוקקות החומר אל הצורה... והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה". וכן כתב בדרוש לשבת הגדול [רא.], וראה למעלה פ"א הערה 1324. ובח"א ליבמות סב: [א, קלד.] כתב: "כאשר אין לו אשה, והוא חסר, אין לו... חומה, כי האשה היא מקבלת הזכר, וכל מקבל הוא כמו חומה כאשר מקבל הדבר שהוא בתוכו". ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח.] כתב: "נשא אשה שלו לשם ממון אין כאן ברכה שראויה להיות... כי נשא אשה לקבל הזכר ברכה ממנה, הפך הסדר אשר ראוי, כי האשה מקבלת מן האיש" [ראה להלן הערה 302]. ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "דע כי האשה נקראת 'בית'... אמרו ז"ל בכל מקום [שבת קיח:] לא קראתי לאשתי רק ביתי. וזה כי האיש נמשל ונדמה צורה, והאשה חומר. וידוע כי החומר מקבל אל הצורה, וכל מקבל הוא בית לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו" [הובא למעלה פ"א הערה 1436, וראה להלן ציון 221].

(208) לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קכז:]: "רק יהושע נחשב מקבל מיוחד אל משה... ואמרו ז"ל [ב"ב עה.]... פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה. וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה". ובנתיב התורה פ"י [תה.] כתב: "כמו הירח שיש לו גוף מקבל אור". וראה נצח ישראל פמ"ח הערה 12. ובדרוש על התורה [לז:] כתב: "מה שאמר 'החמה

לוקה' ירצו בזה התורה, הנקראת 'אור' [משלי ו, כג]... ובאומרו 'מאורות לוקין' הם החכמים בעלי גוף, המקבלים הזוהר והאור מהתורה, כאשר יקבלו המאורות מן החמה". ומקור הדברים הוא בזוה"ק ח"ב רטו., שאמרו שם "משה אנפוי כאנפי שמשא, ויהושע כאנפי סיהרא, דלית נהורא לסיהרא, אלא נהורא דשמשא כד נהר לסיהרא". ובזוה"ק ח"א רמט: אמרו "ודאי לית לה נהורא לסיהרא מגרמה, אלא מה דיהיב לה שמשא". ובניצוצי זהר שם אות ה הביא את הגמרא [שבת קנו.] "האי מאן דבלבנה יהי גבר... אכיל דלא דיליה ושתי דלא דיליה". וכן הוא בזוה"ק ח"ב קמה:, שם ח"ג קיג:. והרד"ק [בראשית א, טז] כתב: "הלבנה אין לה אור כי אם מהשמש, כי גופה שחור, לפיכך אורה נוסף וחסר כפי התקרבה אל השמש וכפי התרחקה ממנו, והוא המאור הקטן". **והנה כאן** מבאר דמיון הירח לאשה, ששניהם מקבלים [מהשמש ומהזכר]. וכן כתב רבינו בחיי [שמות יב, ב], וז"ל: "הלבנה דוגמת האשה ביצירה התחתונה, שהיא מתפעלת מן הזכר, כן הלבנה מקבלת ומתפעלת מן השמש". אמנם בגבורות ה' פי"ב [סה:] כתב לכאורה טעם אחר, וז"ל: "ידוע כי המאור הקטן בשביל חולשת כח המאור דומה לנקבה" [הובא בהערה 205]. ויל"ע בזה.

(209) <>זו דעת בן עזאי, שאמרו שם [מגילה יג.] "בן עזאי אומר, אסתר לא ארוכה ולא קצרה היתה, אלא בינונית כהדסה".

(210) כמו שנאמר [להלן פסוק טו] "ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה". ומה שכתב כאן "כי השם יתברך נתן החן אל אסתר", כן מבואר להדיא בספרי [במדבר ו, כה] על הפסוק "יאר ה' פניו אליך ויחנך", שדרשו בספרי שם "'ויחנך'... יתן חנך בעיני הבריות. וכן הוא אומר [בראשית לט, כא] 'ויהי ה' את יוסף ויט אליו חסד ויתן חנו בעיני שר בית הסוהר'. [להלן פסוק טו] 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה'". הרי להדיא ביארו שהחן של אסתר היה מתנה מהקב"ה. ונראה להטעים זאת כי "חן" ו"חנינה" הם מאותו שורש [רד"ק ספר השרשים, שורש חנן]. ו"חנינה" הוא "ענין מתנה" [רד"ק שם], וממילא כל "חן" הוא מתנה מהקב"ה לאדם. וכמה פעמים מצינו במקרא שהקב"ה נתן חן לבני אדם, והאור החיים [בראשית לט, כא] כתב: "וידוע הוא חן המקום ברוך הוא, כי הוא מקור החן". והאלשיך [להלן פסוק טז] כתב: "הנה בשום לב אל אומרו 'נושאת חן' [שם], ולא 'מוצאת חן'. אך הוא לומר לא היתה מוצאת חן בעיני הזולת, רק היא היתה נושאת על עצמה חן מאתו יתברך", ומאריך לבאר שם כיצד החן של אסתר בא לה מהקב"ה.

(211) אודות שהממוצע הוא יפה אל הכל, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"ג [קז.], וז"ל: "השנים הם כנגד שתי הקצוות, שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם

אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלשי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 205, ופ"א הערה 810. וראה להלן הערה 219, ופ"ה הערה 72]. וכן המצוע הוא כמו האמצע [בח"א לשבועות ט. (ד, יב:) כתב: "המצוע הוא כמו הנקודה, כאשר ידוע מן כל דבר שהוא באמצע שהוא כמו נקודה קטנה", וכן הוא בגו"א בראשית פ"ב אות כא (סג.)], ובגו"א בראשית פ"ב אות כ כתב: "כי דבר שהוא אמצעי הוא שוה לכל, לפי שהוא אמצעי". ושם פ"ד אות י [צט.] כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות". ובגו"א שמות פכ"א סוף אות ג כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע".

(212) כמו שמצאנו בתפילת חנה, שהתפללה שתזכה ל"זרע אנשים" [מ"א א, יא], ואמרו על כך בגמרא [ברכות לא:] "מאי 'זרע אנשים'... לא ארוך ולא גוץ ולא קטן ולא אלם ולא צחור ולא גיחור ולא חכם ולא טפש". והמהרש"א במגילה [יג.] הביא מאמר זה להורות על מעלת הבינוניות שהוזכרה אצל אסתר.

(213) "נדמתה לו כאומתו - והיו אומרים בפיהם זו משלנו היא" [רש"י מגילה ז.]. וראה להלן הערה 362.

(214) כמו שאמרו חכמים [סוטה מז.] "שלשה חינות הן; חן מקום על יושביו, חן אשה על בעלה, חן מקח על מקחו", ובח"א שם [ב, פו.] כתב: "פירוש, כי ראוי שיהיה הדבר שהוא מצטרף אליו [נושא] חן בעיניו. והצירוף הוא על ג' פנים; האחד, כאשר יצטרפו שני דברים יחד, כמו האשה לאיש, שהוא זיוג שלו. ומפני שהאשה היא זיוג של אדם, מצטרפת אליו, לכך חן אשה על בעלה. וההצטרפות השני, חן מקום על יושביו. כי ה[מקום] מקבל את האדם היושב בו, ויש כאן הצטרפות, ולכך יש חן המקום על יושביו. וחן השלישי חן מקח על מקחו, כי בעל המקח מקבל המקח, ודבר זה גם כן הוא הצטרפות. הרי לך ג' מיני הצטרפות; הראשון, הצטרפות שני דברים יחד, והוא הזיוג. השני, חן מה שמקבל אותו, כי המקום אשר מקבל את האדם, חנו על האדם. והשלישי, חן מקח על מקחו, הוא הפך זה, שהאדם מקבל את המקח, והמקום מקבל את האדם. הרי לך ג' דברים חלוקים שהם מצטרפים, ובכל אחד יש חן, כי כל דבר שמצטרף אל דבר, יש חן, ודבר זה ברור". וראה דר"ח פ"ד הערה 1072, שנקודה זו נתבארה שם, ולהלן הערה 439.

(215) ביערות דבש [חלק א דרוש ח] כתב כדברים האלו, וז"ל: "החן היה בשביל כך כי היתה מלכה, אין כמוה בכל הארץ. ומכל מקום כל מי שהיה רואה [אותה], היתה משתווה לו, כאילו היא מבני קומתו, ונתגדל עמה בבית, כך היתה מקרבת עצמה עמו, וזהו גרם חן בעיני כל, כאשר הרגישו טיב מדתה וענותנותה, ושהיא שוה לכל נפש". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [מגילה יב.] "'והשתיה כדת' [לעיל א, ח], מאי 'כדת'... מלמד שכל אחד ואחד השקהו מיין מדינתו", ופירש רש"י שם "יין הרגיל בו, ולא ישכרהו". ולמעלה [א, ח (לאחר ציון 798)] כתב: "לא היה שום דבר נגד האדם בסעודה, אף בדבר זה. כי יין מדינתו יותר טבעי אליו ממה שהוא יין אחר, כי כל שינוי רע, ואשר רגיל בו יותר הוא טבעי לו". ולהלן [לפני ציון 350] כתב: "אסתר זכתה לזה, שכל עניין שלה היה במצוע, ולא היתה נוטה אל הגופני יותר". וכן חזר וכתב להלן לאחר ציון 440.

(216) אמרו במדרש [ב"ר נח, ג] "מה ראתה אסתר שתמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה. אלא תבא אסתר שהיתה בת בתה של שרה שחייתה מאה עשרים ושבע שנים [בראשית כג, א], ותמלוך על מאה עשרים ושבע מדינות". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 175] הביא מדרש זה, וכתב שם [לפני ציון 194] בזה"ל: "זכתה אסתר להיות מולכת כפי מה שראוי אל העולם הזה". וראה להלן הערה 477.

(217) אודות שהמלך שייך אל העם שהוא מולך עליו, כן כתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 80], וז"ל: "ומה שאמר [מגילה י:] 'נין' [ישעיה יד, כב] זה מלכות. פירוש, המלכות נקרא 'נין' של אומה, מלשון בן, כי המלכות יוצא מן האומה כמו הבן שהוא יוצא מן האב, ואין האומה יוצא מן המלך. וכמו שאמר הכתוב [דברים יז, טו] 'שום תשים עליך מלך מקרב אחיך', שיהיה המלך שלך יוצא מקרב העם כמו שיוצא הבן מקרב האב", וראה להלן הערה 438.

(218) מגילה יא. "כשם שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו". ועוד אמרו שם "שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב ואחשורוש ונבוכדנצר". וראה להלן הערה 478.

(219) מעין מה שכתב בדר"ח פ"ג מ"ג [קז:], וז"ל: "שני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם" [הובא למעלה הערה 211]. אמנם כאן נקט שהצבע הממוצע הוא ירוק ולא אדום. וראה הערה הבאה בביאור הדבר.

(220) שמעתי לבאר שכוונתו היא למדת התפארת, כי צבע לבן מורה על חסד, וצבע שחור [שהוא צבע אדום שלקה (סוכה לג:)] מורה על דין, וצבע ירוק מורה על רחמים

ותפארת. וכן איתא בזוה"ק [ח"א צח: (סתרי תורה)], שאמרו שם: "תלתא גוונין, גוון חוור גוון סומק גוון ירוק. גוון חוור דא מיכאל, בגין דאיהו סטרא דימינא. גוון סומק דא גבריאל, סטרא דשמאלא. גוון ירוק דא רפאל". ובתיקוני זהר קכה. אמרו "גוון חוור מסטרא דחסד, סומק מסטרא דגבורה, ירוק מסטרא דעמודא דאמצעי". וכן כתב במגלה עמוקות על ואתחנן, סוף האופן השמיני, וז"ל: "וזה שאמר [דברים ג, כו] 'אל תוסף דבר אלי עוד', במלת 'אלי' שהיא מיותרת... ג' קווין אלו שנרמזין במלת 'אלי', נוטריקון אדום לבן ירוק, שהם דין חסד רחמים". ותפארת רחמים היא מדה אמצעית בין חסד ודין, שהיא מדת יעקב, ויעקב הוא ממוצע בין אברהם ויצחק [כמבואר למעלה בפתיחה הערות 192, 195]. ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "השלישי אין לו מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר... ויעקב נגד האמצעי". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "כי יעקב היה שלישי לאבות... שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק". ונמצא שג' האבות הם כנגד הצבעים לבן, שחור [אדום], וירוק. ולכך כאן בדוקא מבאר שהצבע הממוצע בין לבן ושחור הוא ירוק, לעומת דבריו בדר"ח שנקט בצבע אדום [ראה הערה קודמת], כי כאן מגמתו להעמיד את אסתר במדה באמצעית שבין ימין ושמאל, ועל כך מורה רק צבע ירוק. וראה להלן הערה 445, פ"ד הערות 482, 483, ופ"ה הערה 72.

(221) וכן אמרו [יומא ב.] 'ביתו' [ויקרא טז, יז], זו אשתו". ובסוטה מד. אמרו "'ביתך' [משלי כד, כז], זו אשה". ובנתיב העבודה ס"פ טו כתב: "הבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו 'ביתו' [שבת קיח:]. כי כשם שהבית הוא השלמתו, שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו, וכן אשתו היא השלמתו" [הובא למעלה פ"א הערות 1320, 1436, להלן הערה 520, ופ"ח הערה 11]. ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "דע כי האשה נקראת 'בית'... אמרו ז"ל בכל מקום [שבת קיח:] לא קראתי לאשתי רק ביתי. וזה כי האיש נמשל ונדמה צורה, והאשה חומר. וידוע כי החומר מקבל אל הצורה, וכל מקבל הוא בית לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו" [הובא למעלה פ"א הערה 1436, ופרק זה הערה 207].

(222) "כי אם לא כן" - אם אסתר לא היתה בת זוג למרדכי, אלא היתה פועלת לבדה.

(223) לשונו בח"א לב"מ נט. [ג, כד:]: "ואפילו היא אמה עבריה... היא מקבלת עליה שעבוד אדון שלה, [אך] בעצם הבריאה לא נבראת שתהיה תחת ממשלתו. רק האשה נבראת שהיא תחת ממשלת בעלה, כדכתיב בקרא [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול

בך'" [הובא למעלה פ"א הערה 1287]. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 1329] כתב: "אשה היא תחת רשות בעלה, וצריכה האשה לקבל גזירת בעלה אף מה שאין ראוי... והאשה נגררת אחר הבעל". וכן למעלה פ"א [לאחר ציון 1409] כתב: "המעשה הזה של ושתי שלא היה כסדר העולם, שבסדר העולם האשה היא תחת בעלה, אבל ושתי היתה ממאנת לשמוע בדבר שהוא סדר העולם ומנהגו". וראה למעלה פ"א הערה 1410, ובסמוך הערה 232.

(224) כי הגואל עצמו צריך להיות בן חורין. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 143]: "ושלא יקשה כיון שהיה מרדכי מוכן לגאולה באחרונה, אם כן היה ראוי שלא ילך בגולה הוא בעצמו". וצרף לכאן, שגם משה רבינו לא היה בעול שעבוד מצרים, וכפי שכתב רש"י [שמות ה, ד] "מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי, ותדע לך, שהרי משה ואהרן יוצאים ובאים שלא ברשות", ולכך הוא היה הגואל ביצ"מ [ראה למעלה הערה 145]. והרי על כך אמרו חכמים [ברכות ה:] "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים", ואם עצמו אינו מתיר, ק"ו שאינו מתיר אחרים. **וכן ביאר** בנתיב העבודה ר"פ יח, וז"ל: "אמרו בפרק ערבי פסחים [פסחים קיח.], קשים מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה, דאילו בגאולה כתיב [בראשית מח, טז] 'המלאך הגואל אותי מכל רע'. ואילו במזונות של אדם כתיב [שם פסוק טו] 'האלקים הרועה אותי מעודי'. פירוש זה, כי הגאולה היא כאשר אחד הוא תחת רשותו של אחר, והוא יוצא מרשות אחר לחירות. ולכך המלאך יכול להוציא אותו ולגאול אותו, כי המלאך אין נמצא דבר זה בו, שיהיה המלאך תחת רשותו של אדם... לכך כאשר אחד הוא תחת רשותו של אחר, הוא צריך לגאולה. ולא שייך שעבוד במלאך שיהיה צריך לגאולה, ולכך אפשר שיהיה המלאך גואל אותו, מאחר שלא נמצא בו החסרון הזה, הוא השעבוד במלאך. אבל הפרנסה שהוא קיום של אדם, כי אחר שנברא האדם צריך לקיום, הפרנסה מקיימת האדם [ראה להלן הערה 291]. והנה העליונים גם כן צריכים אל הקיום מן השם יתברך, שהוא יתברך מקיים אותם. ואיך יהיה דבר זה על ידי מלאך, מאחר כי גם המלאך צריך לקיום. כי מאחר שגם המלאך צריך לזה, אינו יכול להשלים אחר. ולפיכך הפרנסה היא על ידי השם יתברך בעצמו. וזהו 'האלקים הרועה אותי מעודי', ואילו בגאולה כתיב 'המלאך הגואל אותי'".

(225) "אשתו כגופו" [ברכות כד.]. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון, בגו"א בראשית פל"ו אות ג כתב: "כי איש הנושא אשה, כל אחד נקרא מתחילה חצי אדם, כי זכר בלא נקיבה פלג גופא מיקרי, ועתה גוף שלם בריה חדשה". ובגבורות ה' פל"ו [קלז.] כתב: "כי האיש עם האשה הם אחד... נמצא כי אחדות האדם על ידי אשתו, וכדכתיב [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'". ובבאר הגולה באר השני [רמד:] כתב: "האיש והאשה נעשו אדם

אחד, כמו שאמר הכתוב [בראשית ב, כד] 'על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד'". ובח"א ליבמות סג: [א, קלט:] כתב: "האשה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם... כי האיש והאשה גוף אחד". ובח"א לסנהדרין כב: [ג, קמג:] כתב: "כי האשה אינה מצד עצמה דבר, רק כמו גולם, והאשה המקבלת הזכר, הוא עושה אותה כלי לקבלה. ומצד עצמה אינה כלי לקבלה, רק האיש עושה אותה כלי לקבל. ואם לא כן, לא היה האיש ואשה אחד לגמרי, כי עתה שהאיש עושה אותה כלי לקבלה, ומצד עצמה אינה כלי לגמרי, היא מתאחדת עם האיש לגמרי... כי הצורה מתחבר עם החומר, והחומר מתאחד עם הצורה" [ראה למעלה פ"א הערה 1320, ולהלן הערות 263, 265].

(226) שלא היו בני זוג, אלא רק דוד ובת אחיו.

(227) משמע מלשונו שאין זה דין בגאולה, שהגאולה מצד עצמה מחייבת גואלים מתאחדים, שא"כ לא היה צריך לומר "אין גאולה **אחת** ראויה שתבוא על ידי ב' מחולקים", אלא רק לומר "אין גאולה ראויה שתבוא על ידי ב' מחולקים", וסמי מכאן תיבת "אחת", שהרי סתם גאולה סותרת לגואלים מחולקים. אלא בע"כ שכוונתו לומר שמן הנמנע שאנשים מחולקים יפעלו ביחד דבר אחד, "כי מה להם שייכות זה לזה". ועל כך אמרו חכמים [ב"ר נ, ב] "ולא שני מלאכים עושים שליחות אחת". ונקודה זו מבוארת היטב בגבורות ה' פנ"ב [רכז.], וז"ל: "הפעולה דומה מתיחס אל הפעל, כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש לפי ענין האש, שהוא יבש. וכן הליחות מן המים, תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל... ולא מצאנו דבר אחד מתיחס אל שני פועלים, האחד גדול ואחד קטן. כי אם הוא מיוחד לפועל הגדול, אי אפשר לפעול פועל קטן דבר זה. וכל זה רמזו רבותינו ז"ל בבראשית רבה בפרשה וירא [נ, ב]... 'אין שני מלאכים עושין שליחות אחת', שאם השליחות מתיחס אל מלאך זה, אי אפשר להיות מתיחס אל מלאך אחר, שהוא מחולק ממנו ומובדל. כלל הדבר, שצריך להיות הפועל מתיחס אל הפעולה, והפעולה אליו, כמו שאמרנו, ודבר זה עמוק מאוד ביחס הפועלים".

(228) דע שבנצח ישראל ר"פ נג ביאר מדוע גאולת מצרים נעשתה על ידי שני גואלים [משה ואהרן, ויובא בהערה 230]. ושם בפנ"ד [תתמח:] ביאר שמשה אהרן [וכן מרים] היו אחים, "אשר יש להם חבור ביחד" [ראה שם הערה 43]. וכבר נתבאר למעלה [פ"א הערה 7] ש"אח" הוא מלשון "אחד". וכל זה עולה היטב עם דבריו כאן שמרדכי ואסתר "הם כמו דבר אחד, ועל ידי שניהם ראוי שתבא הגאולה" [לשונו כאן]. אמנם יש להעיר על כך, כי בנצח ישראל פנ"ג [תתלח.] ביאר שאף לעתיד לבא יהיו שני גואלים [משיח

ואליהו], אשר יהיו מקבילים בתפקידיהם למשה ואהרן [משיח מקביל למשה, ואליהו מקביל לאהרן]. ולא מצינו שמשיח ואליהו יהיו אחים כפי שמצינו במשה ואהרן. ויש להבין, מדוע גאולת מצרים וגאולת פורים נעשו על ידי שני גואלים המתחברים להדדי לגמרי, בעוד שהגאולה העתידה, אשר תיעשה אף היא על ידי שני גואלים, אך לא מצינו שהם אחים או בני זוג. ובנצח ישראל פנ"ד הערה 52 הובאה קושיא זו. וי"ל בזה.

(229) ממש, לאמור על ידי מרדכי לבדו.

(230) ומה שגאולת מצרים היתה על ידי שנים [משה ואהרן], אע"פ שיצאו לגמרי מתחת פרעה [ראה הערה הבאה], דבר זה נתבאר בנצח ישראל ר"פ נג, וז"ל: "מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה. וכאשר יצאו ישראל ממצרים, אז היו ישראל לעם... וכל עם מצד שהם עם, יש להם חבור אחד. וראוים שיהיו מתאחדים ומתקשרים חלקי העם זה בזה, עד שלא יהיו נפרדים. וכאשר הם מתאחדים ומתקשרים החלקים, עדיין בשביל זה אינם נקראים עם אחד, רק שדבר זה גורם שאינם מחולקים, שאם היו מחולקים אינם ראוים כלל להיותם עם אחד [ראה להלן פ"ג הערה 398]. וכנגד זה היה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום בין איש לחבירו [אבות פ"א מי"ב], עד שהיו ישראל מקושרים מחוברים, בלתי מחולקים זה מזה... כי אהרן היה הקשור בין החלקים, עד שהיו מתחברים ומתקשרים יחד... ועל ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת. ודברים אלו הם דברים ברורים מאוד למי שיבין דברי חכמה. ולכך היו ישראל על ידי משה לעם אחד. כי על ידי אהרן נתקשרו ולא היה פירוד ביניהם, ומשה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם" [ראה להלן פ"ט הערה 277. וברי שדברים אלו רק שייכים ליציאת מצרים, שאז ישראל נעשו לאומה. אך בגאולת פורים, שכבר היו מזמן לעם, אם היתה יציאה גמורה מרשות אחשורוש, היתה הגאולה נעשית על ידי מרדכי לבדו.

(231) מגילה יד. "אי הכי, הלל נמי נימא [בפורים]... רבא אמר, בשלמא התם [תהלים קיג, א] 'הללו עבדי ה" ולא עבדי פרעה ["שהרי לחירות יצאו" (רש"י שם)]. אלא הכא 'הללו עבדי ה" ולא עבדי אחשורוש, אכתי עבדי אחשורוש אנן ["דלא נגאלו אלא מן המיתה" (רש"י שם)]". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 607] כתב: "אף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת

הגלות. ולכך אף כאשר עשה השם יתברך להם נס, לא היה כאן נס נגלה, כאשר יושבין ישראל בחשך הגלות". וראה להלן הערה 623, ופ"ט הערה 69.

(232) כמבואר למעלה הערה 223. והנה כאן מבואר שמפאת מיעוט מעלת הגאולה נעשתה הגאולה הזאת על ידי אשה. אמנם להלן פ"ו [לאחר ציון 308] סלל לו דרך אחרת מדוע גאולה זו היתה על ידי אשה, עיין שם.

(233) דברים אלו יוטעמו על פי דבריו בנצח ישראל ס"פ נד, שביאר שם מדוע ביציאת מצרים אף מרים השתתפה ביציאה זו, אך לעתיד לבא יהיו רק משיח ואליהו [המקבילים למשה ואהרן], ללא גואל שלישי, וכלשונו: "כי למדריגת הגאולה האחרונה, שיש חלוף ביניהם; כי הגאולה האחרונה כולו זכר ולא נקבה, כמו שהתבאר בפרקים שלפני זה, שהשירות הראשונות כולם בלשון נקיבה, ולעתיד לבא כתיב לשון זכר [מכילתא שמות טו, א, ושמו"ר כג, יא]. והבדל הזה בארנו לך למעלה [שם ר"פ מח, שביאר שם שלאחר הגאולות הראשונות הצרות חזרו ונשנו, לעומת הגאולה העתידה]. ולכך אין במעלת ובמדריגות הגאולה האחרונה מדריגת נקבה, רק הכל זכר. ולכך לא יהיה רק אליהו זכור לטוב ומשיח, שהם ראוים להנהגת ישראל לעתיד".

(234) לאחר ציון 183, שביאר שהמן נופל ביד שבט בנימין, כי הוא הזוטר שבשבטים.

(235) בדיבור הבא.

(236) בדיבור הבא, וכן להלן פסוק י [לאחר ציון 377], שכתב: "זה גרם שזכה [מרדכי] לנצח את המן, כמו שהתבאר למעלה, כי בשביל שהיתה אסתר יתומה ולכך זכתה אסתר להיות גואל". וראה להלן הערה 380 במה שהוקשה משם על דבריו כאן.

(237) למעלה [לאחר ציון 228], שהואיל ולא היתה כאן גאולה גמורה שיצאו מתחת אחשורוש, לכך לא היתה הגאולה על ידי מרדכי לבדו. וכן מה שכתב כאן שיש צורך ביתומה, ובלא יתומה אין כאן גאולה.

(238) "ואם היו מרדכי ואסתר מחולקים, אין גאולה אחת ראויה שתבוא על ידי ב' מחולקים, כי מה להם שייכות זה לזה" [לשונו למעלה לאחר ציון 225].

(239) כן חזר וכתב להלן [סוף פסוק כ (לאחר ציון 567)], וכלשונו: "ואם לא היה לאסתר חבור למרדכי, לא היה ראוי שתבוא הגאולה על ידה. כי כבר התבאר למעלה שאין אסתר ראויה כי אם כאשר מרדכי בן זוג לאסתר, ועל ידי שניהם היתה גאולה זאת". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 317] הזכיר מאמר זה בקיצור.

(240) "הדא הוא דכתיב 'כי אין לה אב ואם'" [סוף דברי המדרש].

(241) כך טענו ישראל [אך הקב"ה ישיב להם שאין זה כך, וכמו שיבאר]. וכן אמרו חכמים שבזמן הגלות ישראל אמרו [סנהדרין קה.] "עבד שמכרו רבו, ואשה שגרשה בעלה, כלום יש לזה על זה כלום", ופירש רש"י שם "עבד שמכרו רבו - ומאחר שמכרנו הקב"ה לנבוכדנצר, וגרשנו מעליו, יש לו עלינו כלום". ובספרי [במדבר טז, מא] אמרו "שלא יהיו ישראל אומרים, מפני מה צונו המקום, לא שנעשה וניטול שכר, אנו לא עושים ולא נוטלים שכר. כענין שאמרו ישראל ליחזקאל... עבד שמכרו רבו לא יצא מרשותו, אמר להם הין. אמרו לו הואיל שמכרנו המקום, יצאנו מרשותו לאומות העולם". וראה הערה 249.

(242) זהו קשור הפסוקים שנאמרו שם [איכה ה,א-ה] "זכר ה' מה היה לנו הביטה וראה את חרפתנו נחלתנו נהפכה לזרים בתינו לנכרים יתומים היינו ואין אב אמותינו כאלמנות מימינו בכסף שתינו עצינו במחיר יבואו על צוארנו נרדפנו יגענו ולא הונח לנו".

(243) עובר עתה לדבר על צרת המן, וכיצד ישראל התגברו על המן.

(244) אודות כחו הגדול עמלק, כן כתב בהקדמה למעלה [לאחר ציון 239], וז"ל: "לכך שאל '[המן] מן התורה מניין' [חולין קלט:], שיש לו לרשע רמז בתורה. שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות, עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כחו ברשעות, וכחו הרע כח בלתי גשמי". וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 382] כתב: "כי המן שהוא צורר לישראל מזרע עמלק, ורמז עליו בתורה גודל כחו". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 405] כתב: "מפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג". וראה בהקדמה הערות 280, 290, 384, 393, 468, 597, בפתיחה הערות 242, 407, למעלה בפרק זה הערה 183, להלן פ"ג הערה 203, שבכל המקומות האלו דיבר על גודל כחו של עמלק.

(245) אודות שמפלת המן באה ממקום עליון ונסתר, כן כתב בתפארת ישראל ס"פ נג [תתלג:], וז"ל: "כלל הדבר, מה שהיו ישראל מנצחים כח עשו [בפורים], הוא מדרגה עליונה מעולם העליון. וכן ביום הכפורים, נצוח סמאל, הוא כח עשו... הוא למעלה מן עולם הזה. ולפיכך אמרו כי פורים ויום הכפורים לא יעברו ולא יהיו בטלים, כי אלו שנים הם בטול כח עשו שבא לעולם, כמו שהתבאר. ומאחר כי מדרגתם מעולם העליון, אין בטול להם אף לזמן התחיה, שיתבטלו עניני עולם הזה". וקודם לכן [תתלא.] כתב שם: "ולפיכך פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה שממנה החיות שלא בטבע, כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה.

ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 591] כתב: "אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר. ולא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה... ובגאולה זאת לא היה הנס נגלה. והכל בשביל שהנס היה להציל מהמן הרשע, שגדול היה כחו כמו שיתבאר, ולכך הנס הזה ממקום עליון נסתר. ולא היה כאן נס נגלה גם כן, רק כפי מה שבא משם הגאולה היה הנס, וכאשר היה ממקום עליון, שהוא נסתר ונעלם, היה הנס גם כן נסתר ונעלם" [הובא למעלה בהערה 183]. ולהלן פ"ה [לאחר ציון 195] כתב: "וידעה [אסתר] כמה גדול כח המן, שאין רפואה לצרה רק כי אם על ידי השם יתברך בעצמו". וראה להלן הערה 310.

(246) להלן [ה, ד], שכתב: "כי ידעה אסתר... כמה גדול כח המן שאין רפואה לצרה רק כי אם על ידי השם יתברך בעצמו... ולפיכך אין מועיל לזה אלא התפילה, כי התפילה גובר על כח המן, ודבר זה ידוע בחכמה". וכן להלן [אסתר ו, יא] ביאר שמפלת המן באה משער החמישים, שמשם ניתנה תורה.

(247) לשונו בנתיב התורה פי"ב [תצב:]: "ויותר מן תלמיד חכם, אלמנה ויתום, בשביל שהשם יתברך קרוב להם, שנאמר 'אני אשכון את דכא ושפל רוח'. והוא יתברך בעצמו יריב ריב שלהם". ונאמר [משלי כג, י-יא] "אל תסג גבול עולם ובשדי יתומים אל תבא כי גואלם חזק הוא יריב את ריבם אתך", וביאר רבינו יונה שם: "יאמר על גזלת היתומים אע"פ שהן עשירים, כי השם יריב ריבם, כי גואלם חזק וגו'. אחרי שאין דן דינם, השם יריב אתך". וכן נאמר [דברים י, יח] "עושה משפט יתום ואלמנה". וכן נאמר [תהלים סח, ו] "אבי יתומים ודיין אלמנות אלקים במעון קדשו". והרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"י כתב: "לא ינהוג בהן [ביתומים] מנהג כל אדם, אלא יעשה להם הפרש, וינהלם בנחת וברחמים גדולים וכבוד, שנאמר [משלי כב, כג] 'כי ה' יריב ריבם', אחד יתום מאב, אחד יתום מאם", והאור שמח שם ביאר שכוונת הרמב"ם להביא את הפסוקים ממשלי פרק כג. ורש"י [בראשית מז, לא] כתב: "על ראש המטה - הפך עצמו לצד השכינה, מכאן אמרו שהשכינה למעלה מראשותיו של חולה". ובביאור הנהגה זו, כתב בגו"א שם אות לד בזה"ל: "והטעם דהשכינה [למעלה מראשו], כי 'את דכא ושפל רוח אשכון', ואין לך דכא כמו חולה, ולכך השכינה עמו תמיד". וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רסד.], ושם ר"פ יב. וראה למעלה בהקדמה הערה 369, והערה הבאה.

(248) כמו שאומרים בתפילת שחרית על יציאת מצרים "ומגביה שפלים מוציא אסירים". ובדרשת שבת הגדול [רב:] כתב: "השם יתברך השגחתו על האדם שהוא השפל... ומדת השם יתברך לשכון את דכא... ודוד עצמו רמז זה שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו', כלומר כי שם המיוחד אשר מורה על עצמו הוא במספר 'מה', יו"ד ה"א וא"ו ה"א במספר מ"ה. וזה מפני כי אין לדעת עצמו יתברך, לכך השם הזה מספרו מ"ה... והאדם נקרא 'מה' [גימטריה "אדם"] מצד אחר, שאין בו דבר, ובזה הבחינה האדם דומה לו. ולפיכך השם יתברך שכינתו את דכא, כי מי יכיל את כבוד ה' ורוממותו, כי הוא יתברך הכל... ואצל מי ישכון, רק אצל דכא, שהוא מה, והוא 'אדם', ובזה לא יוגבל שכינתו יתברך על האדם, כי לא יתואר האדם בדבר מיוחד. והנה האדם הזה מצד עצמו הוא 'מה', אבל מצד שהשם יתברך מגביה שפלים, ורוצה בשפלים... ומצד הזה האדם הוא 'מאד', כי 'אדם' במספר 'מאד'. כי מצד שהשם יתבך שוכן שכינתו את דכא, ומגביה הדכא, האדם הוא 'מאד', ומצד עצמו אינו דבר, רק השם יתברך נותן לו כח, והכל הוא מן השם יתברך. וזהו ענין האדם כאשר ידע האדם מדרגתו, כי הוא 'מה' מצד עצמו, והוא 'מאד' מצד השם יתברך, אשר לו כח גדולה וגבורה ורוממות. וזהו שאמר 'ה' מה אדם ותדעהו', זכר השם ואחריו מלת 'מה' ואחר כך אמר 'אדם'. ורצה לומר כי השם יתברך הוא 'מה' מצד כי לא נודע עצמו יתברך עד שהוא יתברך 'מה', והאדם הוא בעצמו 'מה', ולפיכך 'ותדעהו', לכך [שם פסוק ה] 'הט שמיך ותרד וגו'". וראה להלן פ"ג הערה 267, פ"ה הערה 575, ופ"ט הערה 612.

(249) "**אף** אם אתם יתומים" - כי אליבא דאמת אין אתם יתומים, כי הקב"ה לא עזב את ישראל בגלותם. ואודות שהקב"ה נמצא עם ישראל בגלותם, כן הרחיב מאוד בנצח ישראל פ"י, ובתוך דבריו [רסה.] ביאר שהשכינה עם ישראל במיוחד בגלותם כי "כן מדתו של השם יתברך להיות שכינתו את דכא, וישראל בגלות מדוכאים הם, ראוים שיהיה שכינתו עמהם". ולהלן אסתר ד, טז [לפני ציון 400], כתב: "כי השכינה עם ישראל בגלות, כמו שאמרנו". וראה למעלה בהקדמה הערה 552, ובפתיחה הערה 167.

(250) מזכיר את מלכות מדי, כאשר הכוונה היא להתגברות על המן. והדבר יוסבר היטב על פי דבריו בגבורות ה' פ"ח [נא.], שכתב: "'גדולה' [בראשית טו, יב] זו מדי, שנאמר [אסתר ג, א] 'אחר הדברים האלה גידל המלך' [ויק"ר יג, ה]. ענין זה של 'גידל' רמז על מלכות מדי, שהיה מגדל את המן, כאשר אמרו במדרש שהיה אחשורוש מגדל את המן יותר ממנו. וכך אמרו במדרש [ילקו"ש אסתר רמז תתרנג] 'וישם את כסאו', שהיה עושה לו בימה למעלה מבימתו, והוא לגודל כח עמלק. שנאמר [שמות יז, טז] 'כי יד על כס יה

וגו". ומזה תבין גודל כח המן, שהוא זרע עמלק, שעליו בפרט אמר [שם] 'מלחמה לה' בעמלק'. ולפיכך היה המן, שהוא מזרע עמלק, ראוי לגדולה יותר מן אחשורוש, וראוי שיקרא מלכות זה 'גדול', שהרי יש בו גדולה יתירה על ידי המן. ואין להקשות כי דבר זה לא היה לאחשורוש, אדרבא היה שפלות דבר זה אליו. זה אין קשיא, דסוף סוף היה מלכות זה מיוחד בדבר זה להגדיל אדם שיהיה גדול מאוד. ומה שהיה מגדיל אותו יותר מן המלכות, שהיה חושב שעל ידי גדולה זאת וחשיבות זה יקבל כל מלכותו גדולה, כאשר יש במלכותו מי שהוא גדול כמו זה, שהיה גדול מן המלכות. ולפיכך היה גדולה זאת ענין מענין עבודה זרה להמן" [הובא למעלה בהקדמה הערה 578, ולהלן פ"ג הערה 84]. הרי הסכנה הגדולה שיש במלכות מדי היא שמלכות זו מגדלת את המן הרשע. לכך כאשר המדרש מבאר שהקב"ה יעמיד גואל במדי שאין אב ואם, הכוונה להעמיד גואל כנגד המן הרשע. וראה למעלה בפתיחה הערה 169, שנתבאר שם שדוקא במלכות מדי יש צורך בשמירה מיוחדת לישראל, מחמת המן הרשע.

(251) אודות ששפלות ישראל בגלותם היא סבה לגאולתם, כן ביאר בבאר הגולה באר החמישי [צב.], שהביא את דברי הגמרא [מו"ק יח.] שפרעה שהיה בימי משה היה בגבוה אמה וזקנו אמה, ועל כך נאמר [דניאל ד, יד] "ושפל אנשים יקים עליה". וכתב לבאר [צה:] בזה"ל: "וזה להודיע, כי ישראל שהיו נגאלים, וקנו המעלה העליונה על הכל, לא היו ישראל ראוים אל המעלה העליונה רק מתוך השפלות היותר גדול. וזהו ממדת השם יתברך שהוא מרומם ומנשא את האדם מתוך השפלות היותר גדול. כי ישראל היו משועבדים בתכלית השעבוד, והיה מושל עליהם בגופם ובממונם, והוא [פרעה] היה אדם אשר היה בתכלית השפלות, והיה מושל בישראל. ולכך אמר הכתוב [דניאל ד, יד] 'ושפל אנשים יקים עליה', ודבר זה היה סבה לגאולה, ולהיות מנשא ישראל על כל". וראה להלן פ"ט הערה 611.

(252) ולא רק על ידי מרדכי לבדו.

(253) לאחר ציון 235.

(254) הנה מבאר שאסתר היתה יתומה מאב ואם, ומחמת כן נחשבת לשפלה ומדוכאת. אך יש להעיר, שאסתר היתה כבר גדולה [כפי שיבאר בהמשך הפסוק], ולכאורה אין שפלות היתום נוהגת בגדול. והרמב"ם הלכות דעות פ"ו ה"י כתב: "חייב אדם להזהר ביתומים ואלמנות מפני שנפשן שפלה למאד, ורוחם נמוכה... ועד אימתי נקראים יתומים לענין זה, עד שלא יהיו צריכין לאדם גדול להסמך עליו ולאמנן ולהטפל בהן, אלא יהיה עושה כל צרכי עצמו לעצמו כשאר כל הגדולים". ובשו"ת פנים מאירות ח"א

סימן לז [ד"ה וצריך לי עיון] כתב שיתומה נשואה, שכיון שכל צרכיה על בעלה הם, אינה בכלל יתומה. ועיין כנה"ג חו"מ סימן רמז הגהות הטור אות יז בשם ר"א גאליקו, שמעשרים שנה ומעלה אינו נקרא יתום, ועיין שבט בנימין סימן רכט באורך. ואסתר שהיתה גדולה ונשואה, מנלן שהיא נחשבת כיתומה שנפשה שפלה עליה. ויל"ע בזה.

(255) לכאורה היה צריך לשאול "למה כתב 'לבת' ולא כתב 'לבית'", שהרי הדרשה היא "אל תקרי 'לבת' אלא 'לבית'". ואולי לא הקשה כן, כי קושיא זו אפשר להקשות בכל פעם שחז"ל אומרים "אל תקרי... אלא וכו'". לכך מקשה שמעיקרא לא היה צריך לנקוט בלשון "בת" שתדרוש מזה לשון "בית", אלא לכתוב "לאשה".

(256) כמו שאמרו חכמים [סוטה יב.] "כל הנושא אשה לשם שמים מעלה עליו הכתוב כאילו ילדה", וכפי שמיד יביא מאמר זה.

(257) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 221] שמרדכי ואסתר הוצרכו להיות בני זוג בכדי שהגאולה תעלה יפה, כי אסתר לחוד או מרדכי לחוד או שניהם מחולקים לא יוכלו להביא את הגאולה. נמצאת אומר שגאולת ישראל תלויה בכך שאסתר תהיה בת זוג מרדכי, ואין לך "מאת השם יתברך" גדול מזה.

(258) פירוש - כאשר נושא אשה לשם שמים, ולא מחמת תאוה, אז נשואין אלו יהיו תואמים לזיווג שה' נתן לו, ובנשואין מעין אלו הוי "כאילו ילדה", וכמו שיבאר. ונמצא ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו" [שבת סג.], ואסתר אכן היתה בת למרדכי, כי כאילו ילדה. נמצא שאין הדרש ["לבית"] בא לעקור את הפשט ["לבת"], אלא הוא העמקה נוספת לפשט, שכאשר נושא אשה לשם שמים ["לבית"] הוי כאילו ילדה ["לבת"]. וכן בבאר הגולה באר השלישי [שב.] כתב: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד. שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד". ובגו"א בראשית פ"ד אות כד כתב: "אין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל בכל התורה 'אין המקרא יוצא מידי פשוטו', והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין

מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר" [הובא למעלה פ"א הערה 234, להלן פ"ג הערה 465, ופ"ט הערה 449].

(259) נראה לבאר דבריו על פי מה שכתב בביאור דברי רש"י [בראשית ו, ט], שרש"י כתב שם "עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". ובגו"א שם אות טז כתב: "ויראה לי הטעם... כי התולדות [הבנים] לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזה יותר תולדה" [ראה להלן פ"ה הערה 507]. נמצא שככל שהתולדה חוזרת לאביה, בזה היא תולדה גדולה יותר. לכך כאשר נושא אשה לשם שמים, ובזה הוא מחזיר לעצמו את הצלע שנלקחה ממנו [כמבואר למעלה פ"א הערה 1320], לכך זו תולדה גדולה יותר מאשר בנים, שאז מוליד אחרים שעומדים לעצמם, ורק בעקיפין יש בהם קיום אביהם [ראה למעלה פתיחה הערה 89, ופ"א הערות 656, 1249]. אך בתולדות של מעשים טובים ונשיאת אשה, הפועל היוצא הישיר מתולדות אלו הוא גילוי כח האב. וכשם שעל מעשים טובים אמרינן "אין לך תולדות יותר מזה" [לשונו בגו"א שם], כך כשנושא אשה לשם שמים אמרינן "אין לך תולדה למעלה מזה" [לשונו כאן]. וראה להלן הערה 424 שהובאו דבריו בגו"א בראשית פי"א אות יז אודות הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה. וראה להלן פ"ד הערה 452.

(260) אף על פי שזו האשה שה' נתן לו, מ"מ אין בזה "כאילו הולדה", וכמו שמבאר.

(261) פירוש - כאשר נושא אשה לשם שמים, הרי נשואין אלו תואמים למה שה' לקח אשה מן האיש, שמעשה לקיחה זה ענינו להורות שהאיש חסר ללא אשתו, והוא מוצא את השלמתו על ידי אשתו [כמבואר למעלה פ"א הערה 1320]. אך כאשר נושא אשה לתאותו, אזי אין אשה זאת נמצאת אצלו בעבור השלמתו, אלא בעבור חסרונו, ולכך אין לנשואין אלו שום שייכות למעשה הלקיחה של אשה מאיש, ואם אין לקיחה, הולדה מנין. **ועדיין יש להבין**, דמדוע דוקא בנשואין אלו נאמר "לבת" [משום שהנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה], הרי בודאי שהיו עוד נשואין במקרא שהיו לשם שמים [כמו האבות והאמהות, משה וצפורה וכיו"ב], ומדוע לא נאמר אצלם "לבת" כפי שנאמר כאן. ויל"ע בזה.

(262) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו לא הוזכרו "כלי עץ", אלא אמרו "אשה גולם היא, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי". אך כנראה שמשלב בתוך דבריו את פירוש רש"י שם, שכתב: "גולם היא - קודם שנבעלה. 'גולם' כלי שלא נגמר קרוי גולם, כדתנן [חולין כה.] גולמי כלי עץ טמאין".

(263) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר". וכן הוא שם בפנ"א [תתח:]. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. ובח"א לסוטה יג: [ב, נז:] כתב: "האיש שהוא צורה, זריז ביותר, ואין בו מכבידות החמרי, כמו שהוא באשה. שלכך נקרא הצורה 'איש', והחומר בשם 'אשה'". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, הקדמה לדר"ח [כא:], שם פ"ב מ"ט [תרפז:], שם פ"ג מ"א [כא.], שם פ"ד מי"א [רכא.], באר הגולה באר הראשון [קא.], שם באר השני [רכג.], נתיב התורה פט"ו [תריב:], ועוד ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערות 237, 270, 424, פ"א הערות 855, 1324, פרק זה הערות 135, 225, ולהלן פ"ה הערה 82.

(264) כפי שפירש הרמב"ם בפיהמ"ש לאבות פ"ה מ"ז, וז"ל: "גולמי כלי מתכות... והיא מילה עברית [תהלים קלט, טז] 'גלמי ראו עיניך'. רצה לומר חומר שלי קודם הגיע צורת האדם בה. וכאשר לא הגיע לזאת הצורה שלמותה קראוהו 'גולם', לדמותו כחומר הנמצא מוכן לקבל צורה אחרת". וצרף לכאן שתרגום יונתן בתהלים שם תרגם "גלמי ראו עיניך" - "גשמי חמין עינך", הרי הגולם הוא גשמי וחומרי. והרד"ק בספר השרשים, שורש גלם, כתב: "כי גוף הדבר שאין בו כל צורותיו, ולא נגמר לכלי, נקרא 'גולם'. 'גלמי כלי עץ' [חולין כה.], קודם שנגמרה מלאכתן לכלי יקראו כן. וכן יקרא האדם הריק מאין חכמה 'גולם', כאמרם [אבות פ"ה מ"ז] 'שבעה דברים בגולם, ושבעה בחכם'". ובנתיב השתיקה ס"פ א כתב: "כמו הכלי כאשר הוא גולם, שאין לו בית קבול, אין לו צורת הכלי, ואינו נחשב כלי". ורש"י [שבת עז:] כתב "כגולם - שאין לו חיתוך אברים". ובאבות פ"ה מ"ז כתב רש"י "בגולם - כלי עץ שלא נגמרה מלאכתו, ואדם שאין בו בינה קרי ליה גולם, על שם שלא נגמרה צורתו כשאר בני אדם". וראה למעלה בהקדמה הערה 348.

(265) לשונו בח"א לסנהדרין כב: [ג, קמג:]: "כי האשה אינה מצד עצמה דבר, רק כמו גולם, והאשה המקבלת הזכר הוא עושה אותה כלי לקבלה, ומצד עצמה אינה כלי

לקבלה, רק האיש עושה אותה כלי לקבל. ואם לא כן, לא היה האיש ואשה אחד לגמרי, כי עתה שהאיש עושה אותה כלי לקבלה, ומצד עצמה אינה כלי לגמרי, היא מתאחדת עם האיש לגמרי. וזה שאמר אחריו כי אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כי הגולם אין לה חבור לשום דבר כלל, לכך האשה שהיא גולם, אינה כורתת ברית הוא החבור, רק עם מי שעשאה כלי, כי אל זה היא מתחברת בחבור גמור. כי הצורה מתחבר עם החומר, והחומר מתאחד עם הצורה, והבן הדברים האלו מאוד" [הובא למעלה הערה 225]. ובגבורות ה' שלהי פ"ד כתב: "כך ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים, כי ישראל הצורה הנבדלת, ומצריים הם החומר, מכל מקום שייך יחוס ביניהם, כי החומר והצורה משלימים מציאות אחד, ודבר זה התיחסות בודאי" [הובא למעלה פ"א הערה 162].

(266) בזה נוגע בעוד יסוד נפוץ בספריו; החומרי הוא בכח, והנבדל הוא בפועל. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקפב.], וז"ל: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ושם ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". ובגבורות ה' פמ"ה [קעא:] כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום... לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור". ובח"א לחולין פט. [ד, קג.] כתב: "כל גשם הוא בכח ולא בפעל". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ו [קסח.], נתיב התורה פט"ו הערה 187, נתיב יראת השם פ"ב, ח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.], ועוד. **ואמרו חכמים** [ע"ז ג.] "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י שם "בערב שבת - בעולם הזה". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא.] כתב: "כי העוה"ז הוא עולם הגשמי, אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעוה"ז שייך מצות ומעש"ט... לפי שהעולם יוצא אל הפעל, כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפועל. אבל בעוה"ב האדם שם הוא בפועל, ולא שייך שם יציאה אל הפועל כאשר אינו גשמי, ולפיכך העוה"ב הוא שביתה מנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל... ולפיכך אמר, מי שטרח בער"ש, הוא יום המעשה,

ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעוה"ז בלבד". וראה למעלה פ"א הערה 784.

(267) כי לידה היא יציאה אל הפעל, וכמו שכתב בגבורות ה' פנ"ב [רכו:], וז"ל: "אין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה, כי חיה [לידה] יציאה לעולם בריאת האדם". ובבאר הגולה באר הששי [ריג:] כתב: "הלידה, כאשר האדם בא לעולם, ויוצא אל הפעל" [הובא למעלה הערה 164]. והואיל ולידה היא יציאה אל הפעל, כך כל יציאה אל הפעל היא נחשבת ללידה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין יט:] "כל המלמד את בן חבירו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו". וכתב על כך בח"א שם [ג, קלז.] בזה"ל: "שהרי האדם חסר, ובתורה יושלם. וכאשר נולד אין לו דעת כלל, וכאשר משלימו בשביל התורה הוא משלימו, וכל אשר משלים הדבר נקרא כולו על שמו. כי אחר ההשלמה אנו הולכין בכל דבר, ולא אחר המתחיל הדבר. וזה שאמרו בכל מקום [סוטה יג:] המתחיל במצוה ואחר גמרו נקראת על שמו, [יהושע כד, לב] 'ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל', וכי ישראל העלם, והלא משה העלם, אלא המתחיל במצוה ואחר גמרה, נקראת על שמו, וזה מבואר". **וצרף לכאן** דברי הגמרא [סנהדרין יט:], שאמרו שם שפלטי בן ליש התייחס למיכל בת שאול כאילו היא אשתו, וכלשון הגמרא "שנעשה לה כאישה", ופירש רש"י שם "שנעשה לה כאישה - שהיה **מגדלה** ומחבבה". ותיבת "מגדלה" מורה באצבע על שהאיש נותן צורה לאשתו, וכמבואר כאן.

(268) לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קפא.]: "הולך אחר זנות... בזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור... ולדבר זה אין צריך ראיה, כי הזנות מעשה בהמה חמרית". וראה להלן הערה 414 אודות הגנאי והחרפה שבזנות.

(269) בנתיב התורה ר"פ ג [קכד:] כתב אודות ההכנה הנצרכת ללימוד תורה, וז"ל: "צריך אל האדם הכנה הזאת שלא יהיה בעל תאוה גופנית, כי בדבר זה נוטה לגמרי אל הגשמי, ואיך יהיה בו נמצא השכל, שהוא הפך הגשמי". ולהלן [לאחר ציון 522] כתב: "אבל אותו שהוא חסר בעצמו, איך ישפיע לאחר". וראה להלן פ"ג הערה 706.

(270) "אמון מוצנע כמה דתימא 'ויהי אומן את הדסה'. וכן הפתרון, בהשמע דבר המלך ודתו להקבץ את כל נערה בתולה [פסוק ח], והיה מרדכי מצניע את אסתר שלא תהא מחוללת לאותו רשע, ומלאך בא ומגלה אותה" [רש"י על המדרש שם].

(271) כן פירש רש"י [משלי ח, ל] "אמון - גדילה אצלו". וכן הרד"ק בספר השרשים, שורש אמן, כתב: "'כאשר ישא האומן את היונק' [במדבר יא, יב], המגדל.... וכן 'ואהיה אצלו אמון' [משלי ח, ל]... כלומר בגידול הייתי אצלו".

(272) פירוש - האומן שומר על הילד ומגין עליו, וזהו "תחת כנפיו". וכן נאמר [תהלים צא, ד] "באברתו יסך לך ותחת כנפיו תחסה וגו'". וכן נאמר [תהלים יז, ח] "שמרני כאישון בת עין בצל כנפיך תסתירני". וכן נאמר [רות ב, יב] "ישלם ה' פעלך וגו' אשר באת לחסות תחת כנפיו". ובדרוש על התורה [יד.] כתב: "נאמר אצל רות 'אשר באת לחסות תחת כנפיו'. כי מאחר שהאדם הוא מקבל מלכותו יתברך, ומי שהוא תחת המלך, מהמחוייב כי המלך מגין עליו, וחוסהו תחת כנפיו בהסתרו". ובנתיב התורה פי"א [תסה.] כתב: "אשר מכניס התלמיד חכם בביתו לחסות תחת כנפיו, להיות לו הגנה שם". ושם פט"ז [תרסד:] כתב: "ראוי שישמור אותו האדון... כי העבד הוא נכנס תחת רשות האדון שלו, ותחת כנפיו הוא", ושם הערה 85 [ראה להלן הערה 578]. ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי הלילה הוא העדר הנמצאים, והוא יתברך שומרם, והם תחת כנפיו".

(273) רש"י שמות כב, כא: "כל אלמנה ויתום לא תענון - הוא הדין לכל אדם, אלא שדבר הכתוב בהווה, לפי שהם תשושי כח, ודבר מצוי לענותם".

(274) נראה לבאר זאת, ששמירה היא באה מדבר חיצוני לנשמר, אך הדבר עצמו אינו נקרא שומר. ובגו"א במדבר פ"ג אות יג ביאר ש"מסך הפתח אוהל מועד" [במדבר ג, כה] נקרא בשם "מסך", וכלשונו: "פירש רש"י בפרשת ויקהל [שמות לה, יב] שכל דבר שהוא מגין, בין שהוא מגין למעלה בין שהוא מגין למטה או מהצד, נקרא בשם 'מסך', ששייך לשון סכוך מן הצד כמו מלמעלה. ומפני שהווילון הוא מגין על המשכן מלפניו, נקרא 'מסך' [רש"י במדבר ג, כה]. ואין להקשות דלפי זה גם כן המחיצה יהיה נקראת 'מסך', שהוא מסיך מן הצד, וזה לא מצאנו בשום מקום שנקראת המחיצה 'מסך'. דודאי המחיצה לא נקראת 'מסך' לפי שהמחיצה היא עיקר המשכן, ועל ידי המחיצה נעשה המשכן, ואין שייך שיהיה נקרא המשכן עצמו בשם 'מסך'. אבל הוילון שכנגד פתח המשכן נקרא 'מסך', לפי שהוא מגין שלא יהיה פתוח". הרי שהדבר עצמו אינו נקרא "שומר" לעצמו. ובבאר הגולה באר הראשון [מב:] כתב: "החכימה הטבע לתת לאברים שמירה שלא יתקלקל האבר... החכימה הטבע לעשות אל העין השמירה, הוא המכסה שהוא על העין... וכן עשתה הטבע הצפרנים לאצבעות היד והרגלים, שלא יהיו נקופים בתנועת האדם. ושערות הראש [הם] שמירה לראש... ודבר זה זולת האבר, הדבר שהוא שמירה אליו" [ראה להלן הערה 592]. והואיל ובנים ובנות הם כרעיה דאבוה [גו"א בראשית פל"ז ריש אות ז, ותפארת ישראל ס"פ לח], לכך אי אפשר לומר שהאב ואם פורשים כנפיהם על בניהם, וזה כמו לומר שהם פורשים כנפים על עצמם, וזה מן הנמנע.

מה שאין כן מי שמגדל יתום בתוך ביתו, ואינו אב ואם, אזי הוא פורש כנפיו על היתום שהכניס לביתו.

(275) בא לבאר את קישור המלים "ויהי אומן את הדסה היא אסתר", שמשמע מכך שיש קשר מהותי בין "ויהי אומן" לבין "הדסה היא אסתר". ולאחר שביאר ש"אומן" פירושו "לשון מוצנע... מוצנע תחת כנפיו", יבוא לבאר כיצד מתקשרים לכך השמות "אסתר" ו"הדסה".

(276) מציון 174 עד ציון 199. וראה למעלה הערה 36, ולהלן הערות 419, 444.

(277) פירוש - מדת הצניעות של אסתר הביאה לכך שתהיה נשמרת ומוצנעת אצל מרדכי. ואודות שהצנוע נשמר, הנה אמרו חכמים [ברכות סב:] "אמר לו דוד לשאול, מן התורה בן הריגה אתה שהרי רודף אתה, והתורה אמרה בא להרגך השכם להרגו. אלא צניעות שהיתה בך ["שנכנס למערה בשביל הצנע, ואף שם נהג צניעות" (רש"י שם)] היא חסה עליך. ומאי היא, דכתיב [ש"א כד, ג] 'ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה ויבא שאול להסך את רגליו', תנא גדר לפנים מן גדר ומערה לפנים ממערה להסך". ובנתיב הצניעות פ"א הביא מאמר זה, וכתב בזה"ל: "כי מה ענין הצניעות שהיה חסה עליו שלא להרגו. אבל מפני שהוא צניעות ראוי אליו הסתירה ביותר, וכמו שמפורש אחר כך כי כאשר היה בא לעשות צרכיו היה נכנס מערה לפנים ממערה, וגדר לפנים מגדר, להסתיר עצמו להיות צנוע מבני אדם. וכמו שהוא היה עושה דבריו בצניעות מערה לפנים ממערה, לכך כאשר בא אדם לשלוט בו, היה נסתר וצנוע ממנו, עד שלא היה יכול לשלוט בו. ודבר זה נודע מענין הצניעות, שכל ענינו הסתר ואינו נגלה בחוץ, רק כל מעשיו בהסתר ובצניעות, ולפיכך היה נסתר גם כן בשמירה, עד שלא היו שולטין בו". ובנתיב הצניעות ס"פ ג כתב: "כי הצניעות שהוא נסתר ונטמן, וראוי שיהיה חוסה תחת כנפי השמירה, שיהיה נשמר ביותר. שזהו ענין הצניעות שהוא ראוי אל השמירה מן השם יתברך, עד שהוא חוסה תחת כנפי השם יתברך". וכן מצינו שתיבת צנוע היא נרדפת לתיבת שמירה, וכגון [פסחים טו.] "יניחנה במקום המוצנע", ופירש רש"י שם "עדיין מוזהר על שמירתה". ועל הפסוק [במדבר יט, ט] "והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה חטאת היא", אמרו "מלמד שמצניעין ממנו" [רמב"ם הלכות פרה אדומה פ"ג ה"ד, ומקורו מהמדרש הגדול חוקת שם, ותוספתא פרה פ"ג מ"ח]. ולהיפך מצינו שתיבת תורפה פירושה "במקום גלוי ואינו משומר" [רש"י בכורות לג:], והוא מורה על העדר צניעות, וכמו "תורפה של ירושלים - גלויה וערותה, מקום שהיא נוחה

ליכבש". הרי שמקום משתמר נקרא מוצנע, ומקום גלוי נקרא תורפה, וזה מורה באצבע שהצנוע משתמר, והפרוץ אינו משתמר.

(278) כמבואר למעלה לאחר ציון 176. ואודות שעץ הוא העיקר לעומת העלין, כן אמרו חכמים [חולין צב.] "אומה זו כגפן נמשלה; זמורות שבה אלו בעלי בתים, אשכולות שבה אלו תלמידי חכמים, עלין שבה אלו עמי הארץ, קנוקנות שבה אלו ריקנים שבישראל". ופירש רש"י שם "זמורות שבה אלו בעלי בתים - דמה הזמורה הזו מוציאה לולבין ועלים ופרי, והוא עיקר הגפן, כך בעלי בתים גומלי חסד ומחזיקים ידי עניים, ומפזרים ממונם למלכות בשביל אחיהם, ומתקיימים על ידם". ובח"א לב"מ קיד. [ג, נה:] כתב: "ואין ספק כי העלין אינו עיקר בעץ". ומה שמדגיש כאן שהעץ הוא עיקר, כי בא להורות את צניעותו של ההדס, ואם העלין היו עיקר, אזי לא היתה בהדס שום צניעות, ואדרבה, העלין שלו גלויים לעין כל. אך הואיל והעץ הוא העיקר, והעלין מכסים על עיקר זה, הרי שההדס מורה על הצניעות, כי עיקרו מחופה על ידי העלין. וזהו מה שכתב רש"י [סוכה לב:] "עץ עבות - שכולו ענף, **שהעץ מחופה בעלין** על ידי שהן עשויין בקליעה, ושוכבין על אפיהן" [הובא למעלה הערה 177].

(279) פירוש - שם הדסה מורה על "סור מרע" [אינה מגולה], ושם אסתר מורה על "עשה טוב" [נסתרת בעצם], וכמו שמבאר.

(280) כמו [אסתר ב, י] "לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה כי מרדכי צוה עליה אשר לא תגיד", שזו הנהגה של הסתרה, ולא רק העדר גלוי. וראה למעלה פ"א הערה 405 שנתבאר שהצניעות היא לא רק סור מרע ושמירה כנגד החטא, אלא הסתכלות של רוממות במעיינות החיים.

(281) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 360]: "כי מפני צניעות של אסתר, שנקראת 'אסתר' על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה". וראה להלן הערה 419.

(282) "כך היה המבול על הארץ" [מתנות כהונה שם]. ושנינו במשנה [עדיות פ"ב מ"י] "משפט דור המבול שנים עשר חודש".

(283) לשון הפסוק במילואו "ואתה קח לך מכל מאכל אשר יאכל ואספת אליך והיה לך ולהם לאכלה".

(284) שנאמר בו [שמות א, ה] "ויוסף היה במצרים".

(285) שנאמר בו [שמות ג, א] "ומשה היה רועה את צאן יתרו חתנו וגו'".

(286) שנאמר בו [איוב א, א] "איש היה בארץ עוץ איוב שמו וגו'".

(287) שנאמר בו כאן "איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי וגו'".
(288) לשון מהרז"ו שם: "מרדכי זן ופרנס - כמו שנאמר 'ויהי אומן את הדסה', שזן ומפרנס אותה. ואחר כך כשהיה משנה למלך [להלן י, ג] 'ודורש טוב לעמו', זן ופרנס כל ישראל, כי אז היו ישראל בעוני ולחץ גלות מדי, ובלתי ספק פרנס אותם בכלל שאר טובתיו. ומעשה דרבי יודן [המשך המדרש] הובא דרך אגב". אמנם המתנות כהונה למד שם שמעשה דרבי יודן הובא כראיה על שזן במזון.
(289) "כבשו פניהם בקרקע לפי שלא נראה הדבר בעיניהם" [רש"י שם].
(290) לשון התויו"ט שם: "חלב הזכר טהור - כתב הר"ב דלא חשיב משקה. וזה לשון הר"ש, חלב הזכר טהור, כלומר ואינו מכשיר. דחלב היוצא מדדין של זכר לא חשיב אלא כזיעה בעלמא".
(291) אודות שהפרנסה היא קיום למתפרנס, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תמט:], וז"ל: "דבר זה שהוא [הקב"ה] זן ומפרנס את הנמצאים, דבר זה שהוא פונה אל הנמצאים לתת להם קיום". ובגבורות ה' פס"ה [שב.] כתב: "כי השם יתברך הוא עלת הנמצאים, לפי שכל הנמצאים מצד עצמם, רצה לומר מצד עצם מהותם, חסרים, שכל עלול הוא חסר, וצריך הוא אל העלה, שהוא מקיים אותו בשביל החסרון שבו. והשם יתברך מקיים הנמצאים על ידי הפרנסה שנותן להם. ולפיכך הפרנסה שהוא מחלק לנמצאים, מורה על שכולם הם עלולים, והם חסרים, והוא העלה יתברך, לכך צריכים לקיומו יתברך". ובח"א לקידושין פב. [ב, קנב:] כתב: "הפרנסה לאדם הוא קיומו, ואם היה אדם חסר פרנסה, שהוא קיום מציאותו, אין זה מפעולת הפועל שיפעל פעולה שאין לה קיום ועמידה. אבל מגדר הפועל השלם, שיהיה פעולתו בשלימות. ולפיכך נמצא בכל הנמצאים שיש להם פרנסה בלא טורח ובלא עמל כאשר ראוי, ומכל שכן היה ראוי דבר זה לאדם, אשר הוא מבחר מן הנמצאים. וכן היה קודם שחטא האדם, עד שהרע את מעשיו וקפח פרנסתו". וכן כתב בנתיב עבודה ר"פ יח [הובא למעלה הערה 224, וראה להלן פ"ה הערה 419]. ובנצח ישראל פל"ה [תרסו:] כתב: "הדבר המקיים את האדם הוא הפרנסה, והממון קיום של אדם, כדכתיב [דברים יא, ו] 'ואת כל היקום אשר ברגליהם', זה הממון [סנהדרין קי.]". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 533] כתב: "כי אף אחר שנבראו מן השם יתברך, צריכים הם לקיום שלהם מן השם יתברך, והקיום הוא ההזנה בעצמו, כי אין הפרנסה והזנה רק שהוא נותן קיום לו... כי הפרנסה שהוא מקיים הכל, הוא גם כן נקרא פרנסה. רק שהתחתונים הם צריכים פרנסה מן הדברים הגדילים והצומחים". הרי שהפרנסה היא קיום, והקיום הוא פרנסה. וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קז:], וז"ל: "הדבר המקיים זולתו

נקרא פרנסתו, ואפילו אם אינו דבר גשמי, כיון שהוא השלמתו, נקרא זה פרנסתו. ואם המקבל הוא גשמי, מקבל דבר גשמי. ואם אין המקבל גשמי, יושלם בדבר בלתי גשמי".

(292) פירוש - "היה" היא הויה שהיתה בעבר, ואינה בהוה ועתיד, והיא כנגד ההויה הראשונה שבמלים "היה הוה ויהיה".

(293) פירוש - העבר הוא קודֵם למה שבא לאחריו, וא"כ תיבת "היה" מורה על הויה וסבה ראשונה, שממנה משתלשלים הדברים המאוחרים יותר. וראה למעלה בפתיחה מציון 6 עד ציון 55, שהאריך בביאור תיבות "היה" ו"יהי".

(294) כי הסבה קודמת למסובב, וכמבואר בהערה הבאה. וכן נתבאר למעלה בהקדמה הערה 100, פ"א הערות 566, 662, ולהלן פ"ג הערה 51.

(295) דברים אלו מבוארים היטב בגבורות ה' פכ"ב [צה.], שגם שם הביא מדרש זה, וז"ל: "הנה אלו החכמים בארו עוד מלת 'היה' בפנים אחרים. דלרבנן כתיב 'היה', כי לשון 'היה' משמע לשון עבר וקדימה. וכאשר הוא זן ומפרנס, הוא קודם לאחר, שהרי הוא סבת האחר, שעל ידו נזון ומתפרנס האחר, ומפני שהוא קודם נאמר בו לשון 'היה'. כי לשון 'היה' בא על קודם בסבה, כמו שהוא בא על קודם בזמן, כי שניהם הם ענין אחד, שהרי שניהם נקראים קודמים. כי יאמר 'פלוני קודם פלוני' כאשר הוא קודם לו בזמן, ויאמר ש'הדבר קודם לאחר' כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו. לכך נאמר 'היה', שהוא לשון הויה קדומה, על מי שזן ומפרנס אחר, מפני שהוא קודם אל מי שקבל הפרנסה. הארכתי לפרש מלת 'היה', מפני שכאשר תבין זה הוא ענין נפלא מאוד, אך אי אפשר לפרש הדבר בביאור רחב, והמבין יבין מעצמו" [אולי רומז לשם הויה, וכמבואר בהערה הבאה]. וראה למעלה פ"א הערה 520 שדבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן שהפרנסה היא סבת המתפרנס.

(296) אודות שנתינת פרנסה היא הוית המתפרנס, כן כתב בנתיב העבודה פי"ח אודות שם הויה, וז"ל: "כי הפרנסה הוא קיום האדם, ושם הויה הוא שנותן הויה וקיום לעולם. ולכך אחר שברא העולם, והעולם צריך לקיום, מיד זכר השם הזה [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים וגו". ומפני כך זכר דוד המלך במזמור 'הודו לה' כי טוב וגו" [תהלים קלו, א] כ"ו פעמים 'לעולם חסדו', ובאחרונה שהשלים מספר כ"ו כנגד מספרו של שם הגדול, זכר [שם פסוק כה] 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו', כי זה הוא על הכל מה שהוא יתברך נותן לחם לכל בשר. לכך הוא נזכר באחרונה, ובו יושלם מספר כ"ו 'לעולם חסדו', שהם כנגד מספר השם המיוחד" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 534].

(297) צרף לכאן את דברי הגמרא [שבת נג:], שאמרו שם "תנו רבנן, מעשה באחד שמתה אשתו, והניחה בן לינק, ולא היה לו שכר מניקה ליתן, ונעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה, והניק את בנו" [ובסמוך (ציון 316) יזכיר גמרא זו].

(298) פירוש - זכות מרדכי הועילה לאסתר שתבוא הברכה במזונותיה, ותשלים את כל צרכיה במזונות.

(299) נמצא שמרדכי לא הניק בפועל את אסתר, אלא שעל ידי מרדכי נעשה המזון שבמעי אסתר לחלב. וכן בח"א לשבת נג: [א, כח:] ביאר שמה שאמרו שם בגמרא שלאב נפתחו דדין, לא היה נס בפועל, אלא במושכל.

(300) בא לבאר את הנאמר במדרש שהביא למעלה [ב"ר ל, ח] שכאשר דרש רבי אבא בצבור אודות נס זה, הצבור גיחך על כך, ואם איירי שהמזון שבמעיה נתברך, מדוע יש בדבר זה להביא לגיחוך.

(301) נראה לבאר זאת, דבנוגע לחלות הברכה קיימא לן שרק כאשר יש למתברך שורש הברכה, אזי הברכה תחול להרבות את הדבר, אך אין הברכה חלה באופן של "יש מאין". וכן כתב הרמב"ן [שמות כה, כד] וז"ל: "כי ברכת השם מעת היות העולם לא נברא יש מאין, אבל עולם כמנהגו נוהג... אבל כאשר יהיה שם שורש דבר, תחול עליו הברכה ותוסיף בו. כאשר אמר אלישע 'הגידי לי מה יש לך בבית' [מ"ב ד, ב], וחלה הברכה על אסוך שמן, ומלאה כל הכלים. ובאליהו 'כד הקמח לא כלתה וצפחת השמן לא חסר' [מ"א יז, טז]. וכן השולחן בלחם הפנים, בו תחול הברכה, וממנו יבא השובע לכל ישראל" [ראה זוה"ק ח"ב פז:, מגן אברהם סימן קפ ס"ק א, ב]. וכן הוא בגו"א שמות פט"ז אות א, ושם הערה 20, ודר"ח פ"ה מ"ט [שז:], ושם הערה 1337. והואיל וברכה זו באה לאסתר מחמת מרדכי, לכך צריך להיות שתהיה למרדכי שייכות מסויימת לחלב. והואיל ולכאורה אין לזכר שייכות לחלב, לכך יש מקום לתמוה איך על ידי מרדכי תבוא ברכת חלב.

(302) אודות שברכה חלה רק על דבר שנוהג כסדר העולם, כן כתב בח"א לסוטה ג: [ב, כט.], וז"ל: "כי הזנות גורם שאין ברכה בבית כלל, וזה כי כל זנות היא הסרה ונטיה מן הדרך, כי זה לשון 'סוטה' שהוא סטה מן הדרך... וכל אשר הוא הסרה מן הסדר אין בו ברכה... ואשר יוצא מן הסדר אין ברכה כלל". ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח.] כתב: "נשא אשה שלו לשם ממון אין כאן ברכה שראויה להיות... כי נשא אשה לקבל הזכר ברכה ממנה, הפך הסדר אשר ראוי, כי האשה מקבלת מן האיש. שאפילו המצפה למעשה

אשתו אין רואה סימן ברכה [פסחים נ:], כל שכן זה שנושא אשה לשם ממון" [הובא למעלה הערה 207].

(303) במדרש הנ"ל [ב"ר ל, ח].

(304) בח"א לשבת נג: [א, כח:] הוכיח ממקור אחר שיש חלב לזכר, וכלשונו: "ונעשה לו לו נס ונפתחו לו שתי דדין כו'. המאמר הזה יסבול לפרש אותו כפשוטו, דהא אמרינן [חולין קיד.] המבשל במי חלב פטור, ומזה יש לך ללמוד דיש חלב לזכר" [ראה להלן הערה 317]. אמנם לא ברור מנין לו ש"מי חלב" הוא חלב של זכר. וכן הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פ"ט ה"ו חילק בין מי חלב לחלב זכר. והרמ"א יו"ד סימן פז סעיף ו כתב: "חלב זכר לא מקרי חלב כלל. ואם נפל לתוך קדירה של בשר, אינו אוסר. אבל חלב מתה, ומי חלב, אוסרים המאכל כמו חלב עצמה", הרי ש"מי חלב" לחוד, ו"חלב זכר" לחוד. אך קודם לכן [חולין קיג:] אמרו "'בחלב אמו' [שמות כג, יט], ולא בחלב זכר", וזה מורה שיש חלב לזכר.

(305) כן כתב גם המהרש"א [שבת נג:], בביאור דברי הגמרא שם "נעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה, והניק את בנו", וז"ל: "ונראה דלא שייך בזה לומר הא 'אין כל חדש תחת השמש' [קהלת א, ט], כדהשיב ההוא תלמיד לרבן גמליאל [שבת ל:], דאיכא למימר כיון דדדים יש באיש כמו באשה, הרי זה 'אין חדש', דהוה מיהת בכח, אלא שהפעולה נתחדשה".

(306) פירוש - רק כאשר תהיה לזכר הכנה לחלב [ולא רק את הבכח לחלב], והכנה זו תהיה כאשר תמצא סבה ראויה לכך. וראה למעלה בהקדמה הערה 525, ופ"א הערה 1302 שנתבאר שם שלכל בכח צריך סבה שיצא אל הפעל.

(307) בח"א לשבת נג: [א, כט.] הרחיב יותר בענין זה, וז"ל: "מדבר זה יש לך ללמוד דבר מופלג בענין היצירה, כי דדי הזכר יש עליהם שם דד לגמרי, והוא דבר מופלג ועמוק. וזה כי הדדים של הזכר שוה לאשה, שכמו שהאשה הוציאה לאויר העולם את הולד, וכך ראוי להיות מאתה הפרנסה, וכן האיש גם כן מאתו מציאות הבן, וכך היה ראוי על האב ההנקה. רק שהאשה מוציאה לגמרי הולד העולם במוחש, ולכך הדדים שלה מניקים לגמרי. אבל האיש נותן רק הזרע, אבל הוצאתו לאויר העולם על ידי עבור והולדה של אשה [כמבואר למעלה הערה 163], ולכך אין דדי האיש מניקים כמו דדי אשה".

(308) מה שמדגיש כאן כמה פעמים שהשם יתברך נתן למרדכי את אסתר לבת, נראה שבא לומר שהואיל והשם יתברך הביא לכך שאסתר תהיה בת למרדכי, לכך מכלל

הבאה זו היא שתהיה לאסתר את פרנסתה הנצרכת לה, כי לא בא דבר בלתי שלם מהשם יתברך, וכמו שיבאר בהמשך [ראה הערה 320].

(309) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 221], שאסתר מצד עצמה לא יכלה להביא את הגאולה לישראל, וכלשונו: "מפני כך באה הגאולה על ידי מרדכי ואסתר, כי אם לא כן, לא היה ראויה אסתר לגאול את ישראל, כי אין ראוי שתבוא הגאולה על ידי אשה, כי עצם האשה שהיא תחת בעלה משועבדת, ואין האשה מוכנת לגאול את אחר. ולפיכך צריך שתהיה הגאולה גם כן על ידי מרדכי ואסתר". ושמעתי לבאר דברי קודש אלו, ש"שפע עליון מאוד" מורה על ג' ספירות עליונות [ואילו "שפע" סתם מורה על היסוד], ומרדכי הוא יסוד אבא [חכמה, וכמבואר בפרי עץ חיים שער ר"ח חנוכה ופורים, פרק ו]. ואסתר מקבלת ממנו [מלכות, "ותלבש אסתר מלכות" (להלן ה, א)].

(310) כפי שכבר נתבאר למעלה שכדי להתגבר על המן היה צריך לקבל ממקום עליון ביותר [ראה למעלה הערות 183, 244, 245].

(311) המשך לשון הגמרא [שם] "מאי 'כל גמוליו', אמר רבי אבהו, שעשה לה דדים במקום בינה".

(312) כוונתו לחידושי אגדות שלו למסכת ברכות, ולא זכינו לאורם. גם לא מצאתי שביאר מאמר זה בספריו שבידנו.

(313) עיין בספר קהלת יעקב ערך חלב, ובתוך הדברים כתב "חלב הוא מיסוד אבא", וראה הערה 309. וסוד ה' ליראיו.

(314) שמרדכי הניק את אסתר בפועל, ולא שע"י מרדכי אסתר קבלה שפע עליון הכוול גם חלב.

(315) פירוש - מרדכי ואסתר היו ראוים שיהיה להם נס כמו זה [שהגיע למרדכי חלב בכדי להניק את אסתר], כי נס זה הוא תולדה מתבקשת ממה שמרדכי היה אומן את הדסה, וכמו שמפרש והולך. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 414] כתב על אסתר בזה"ל: "והרי היא נביאה, ולנביא ראוי שיהיו ניסים, וזה ידוע".

(316) ולא על דרך ברכה, אלא על דרך נס ממש, וכמו שיבאר.

(317) שאמרו שם "תנו רבנן, מעשה באחד שמתה אשתו, והניחה בן לינק, ולא היה לו שכר מניקה ליתן, ונעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה, והניק את בנו".

(318) כפי שכתב בח"א שם [א, כח:]: "ונעשה לו לו נס ונפתחו לו שתי דדין כו'. המאמר הזה יסבול לפרש אותו כפשוטו, דהא אמרינן [חולין קיד.] המבשל במי חלב פטור, ומזה יש לך ללמוד דיש חלב לזכר" [הובא למעלה הערה 304]. אך שם הוסיף שמשמע

מהגמרא שלא היה שם נס בפועל, וכלשונו שם: "ומכל מקום קצת יש ראיה מה שלא הזכיר בשמו מי שנעשה לו הנס הזה, נראה לומר שלא היה נס זה גשמי, רק היה מופשט מן הגשמי", והולך לבאר שם שלא היה שם נס בפועל, אלא בסדר המושכל.

(319) כפי שכתב למעלה פ"א [לפני ציון 1393]: "לדעת כולם בא הכתוב לומר כי לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה". והגר"א למעלה [א, ב] כתב, וז"ל: "שבכל פסוק ופסוק הוא מספר גודל הנס". אך הנס הוא בהסתר פנים, כלומר שסיבב לעשות בדרך הטבע, ולא כמו שהיה במצרים [דברים כו, ח] 'ביד חזקה ובזרוע נטויה'". וכן היוסף לקח [למעלה פסוק א] כתב: "אם כן יחוייב שאין במגילה זאת אפילו מלה אחת שאינה סובבת על מרכז ההודעה והפרסום". ולמעלה בפסוק ט כתב היוסף לקח: "ואנחנו אמנם הקדמנו שכל פרט ופרט מפרטי האגרת הזאת כולם חלק פרסום הנס המה" [הובא למעלה פ"א הערה 927]. וראה להלן פ"ו הערה 382, ופ"ח הערה 151.

(320) כפי שביאר בגו"א דברים פ"ח אות ג את דברי רש"י [דברים ח, ד], ש"ענני הכבוד היו שפים בכסותם, ומגהצים אותם", וז"ל: "ואם תאמר, למה היה זה הנס בחנם להם, שהרי היו יכולים לעשות בגדים, ולא מצאנו נס בחנם [ראה להלן פ"ו הערה 42]. ויראה, כי הקב"ה נתן להם כל פרנסתם, וכל הנהגותיהם בידי שמים, כמו שהקב"ה נתן להם המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל, כך היה מלבושיהם גם כן דבר אלקי, ולא על ידי בשר ודם. שכל ארבעים שנה שהיו במדבר היה הנהגתיהן על פי ה', שהיה מספק צרכיהן, שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך. שאחר שסיפק צרכיהם במדבר באכילה ושתיה, היה מספק כל צרכם אף במלבושיהם. שאין לומר שיהיה קצת צרכיהם על פי ה', וקצת צרכיהם אנושי" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערות 483, 705, ולהלן פ"ה הערה 106]. ובגו"א בראשית פכ"ח אות לא כתב: "כי אחר שמשגיח עליו בלחם, משגיח עליו לתת לו כל פרנסתו, ונותן לו בגד ללבוש". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.], וז"ל: "ויש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה, הן פרנסת הנפש הן פרנסת הגוף. פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה... ולכך כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, והיה מלך עליהם, וישראל הם עבדיו, מיד שהוציאם היה מפרנס אותם במן, שהוא פרנסת הגוף. ואחר כך נתן להם התורה מיד, שהיא פרנסת הנפש. עד כי השם יתברך, כמו שברא את האדם בגופו ובנפשו, כך הוא מפרנס הגוף והנפש". ובנתיב התורה פי"ח [תש:] כתב: "כי המצוה היא אלקית בלתי גשמי, והדבר שהוא בלתי גשמי לא יתחלק. כי הדבר שהוא גשמי, הוא מתחלק, אבל הדבר שהוא בלתי גשמי, אינו מתחלק כלל. ולפיכך כאשר התחיל המצוה, אומרין לו גמור המצוה

[ירושלמי פסחים פ"י ה"ה]". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חילוק... ועולם הבא שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]". וראה תפארת ישראל פס"ב הערה 29, באר הגולה באר הרביעי הערה 484, ולמעלה בפתיחה הערה 34. **ומקור מפורש** לכך הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה וריביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין חצי בשמים, אלא רק דבר שלם [הובא למעלה פ"א הערה 155].

(321) "פירוש, עם התיבה עצמה" [חדושי הרש"ש לב"ר לט, יג, ס"ק ו].

(322) כגון בפסוקנו נאמר "והנערה יפת תואר וטובת מראה". וכן להלן פסוק ט נאמר "ותיטב הנערה בעיניו ותשא חסד לפניו וגו'", וכן למעלה בפסוק ג נאמר "ויפקד המלך פקידים בכל מדינות מלכותו ויקבצו את כל נערה בתולה טובת מראה אל שושן הבירה", ועוד.

(323) "אין בין נערות לבגרות אלא ששה חדשים, משתביא שתי שערות הויא נערה באותן שתביא משתים עשרה שנה והלאה, ומשתביאם עד שתבגור ששה חדשים, ותו לא" [רש"י כתובות לט.]. וכן העיר המנות הלוי [עא.], וכתב לתרץ בזה"ל: "ואל תתמה על שקראה 'נערה', כי כן דרך המקרא, ויהושע עד נאמן". וכוונתו לנאמר [שמות לג, יא] "ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל", והיה אז בן חמישים ושש שנה [ראב"ע שם]. ונראה שהמהר"ל נשמר מתירוץ זה, שכתב "ובכל מקום נערה ולא בוגרת", וכוונתו שנהי שתיבת "נער" אפשר למוצאה אצל אנשים בוגרים, אך לא מצינו כן בתיבת "נערה", ונמצא ש"נער" לחוד, ו"נערה" לחוד.

(324) מה שכתב "שהרי **אף** על שרה לא אמרו... ואיך תהיה זו בת ע"ה ויהיה נאמר עליה שהיא טובת מראה", ומשמע מכך ששרה היתה יפה יותר מאסתר, אך לכאורה מצינו שאסתר הוזכרה יחד עם שרה בקשר ליופי, שאמרו [מגילה טו.] "ארבע נשים יפיפיות היו בעולם; שרה, רחב, ואביגיל, ואסתר". וכן למעלה [פ"א לאחר ציון 194] כתב: "אסתר יש לה יחוס אל שרה... שרה היתה נביאה ויפת תואר, וכן אסתר", הרי שהשוה בין שרה

ואסתר ליופי [ראה שם הערה 196]. מכל מקום מצינו שחז"ל הפליגו ביותר ביופיה של שרה, שאמרו עליה [ב"ב נח.] "הכל בפני שרה כקוף בפני אדם", ואיירי שם בנוגע ליופי [מהרש"א שם, ותוספות מגילה טו., אמנם המהר"ל בח"א שם (ג, פד:) למד שאיירי לגבי מעלת הצלם]. ועוד אמרו חכמים [סנהדרין לט:] "'והנערה יפה עד מאד' [מ"א א, ד], אמר רבי חנינא בר פפא, עדיין לא הגיעה לחצי יופי של שרה, דכתיב 'עד מאד', ולא 'מאד' בכלל", ופירש רש"י שם "ובשרה כתיב [בראשית יב, יד] 'כי יפה היא מאד'". לכך אם על שרה, שהיתה מופלגת ביופי, מ"מ יופיה הוגבל לבת כ' שנה, כיצד אסתר תהיה טובת מראה כשהיא בת ע"ה שנה.

(325) שהרי אסתר היתה נביאה, וכמו שאמרו [מגילה יד.] "שבע נביאות, מאן נינהו, שרה מרים דבורה חנה אביגיל חולדה ואסתר". וכן אמרו [מגילה טו:] "כיון שהגיעה [אסתר] לבית הצלמים, נסתלקה הימנה שכינה, ואמרה [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני'", והכוונה היא שנסתלקה ממנה רוח הקודש, וכמו שביאר למעלה בהקדמה [לפני ציון 421]. וכן אמרו [מגילה ז.] "אסתר ברוח הקודש נאמרה". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 410] כתב: "כאשר אסתר היה עליה רוח הקודש גם כן... שהיה גם כן ראוי לעשות לה השם יתברך נס להפיל את הרשע, כמו שעשה לשרה שהיתה נביאה, ועשה הקב"ה נקמה בפרעה שלקח אותה לאשה. וכך היה ראוי לאחשורוש, להפיל אותו, מאחר שלקחה באונס, והרי היא נביאה, ולנביא ראוי שיהיו ניסים, וזה ידוע". ולהלן [ה, ד (לפני ציון 227)] כתב: "כי אסתר ברוח הקודש עשתה דבר זה". והזוכה לכך יוצא מכלל שאר בני אדם, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קמז:], וז"ל: "כי הנביאים אינם כמו סתם אדם... כי מדריגת הנביאים למעלה מזה. אבל אנשי כנסת הגדולה, הגם שהיה להם מדריגה עליונה, כיון שלא היה להם מדריגת הנבואה, לא היה מדריגה שלהם יוצאת מכלל שאר האדם... שאין שכלו נבדל מן החומר לגמרי".

(326) כמו שאמרו חכמים [שבת צב.] "אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה", ו"שכינה" פירושה רוח הקודש, וכמבואר בהערה הקודמת. וכן אמרו [נדרים לח.] "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"א כתב: "אין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה... והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד... דעתו פנויה תמיד למעלה, קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות, ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה מצורה ראשונה עד טבור הארץ, ויודע מהן גדלו, מיד רוח הקודש שורה עליו. ובעת שתנוח עליו הרוח, תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים 'אישים', ויהפך לאיש אחר, ויבין

בדעתו שאינו כמות שהיה, אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים, כמו שנאמר בשאול [ש"א י, ו] 'והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר'". וראה להלן הערה 345.

(327) ואיירי שם בחכמת התורה, שלשון הגמרא הוא "תנו רבנן, [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום', יכול אפילו מפני זקן אשמאי ["אשם רשע ועם הארץ" (רש"י שם)], תלמוד לומר [שם] 'זקן', ואין זקן אלא חכם, שנאמר [במדבר יא, טז] 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל'". ופירש רש"י שם "מזקני ישראל - גמר 'זקן' מ'זקני', מה להלן גדולים וחכמים, דכתיב [במדבר יא, טז] 'אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו'". הרי איירי ב"גדולים וחכמים". וראה למעלה בפתיחה הערה 142.

(328) זו דעת רבי יוסי הגלילי שם, שאמרו שם בגמרא "תנו רבנן, [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום', יכול אפילו מפני זקן אשמאי, תלמוד לומר [שם] 'זקן', ואין זקן אלא חכם... רבי יוסי הגלילי אומר, אין זקן אלא מי שקנה חכמה... רבי יוסי הגלילי היינו תנא קמא, איכא בינייהו יניק וחכים; תנא קמא סבר יניק וחכים לא, רבי יוסי הגלילי סבר אפילו יניק וחכים". ופירש רש"י שם "ת"ק סבר יניק וחכים לא - והכי קאמר תנא קמא, אין 'זקן' אלא זקן שהוא חכם... ור' יוסי הגלילי - דמשני ליה לקרא ממשמעו זקנה ממש, ודריש ליה 'זה שקנה חכמה', סבר אפילו יניק וחכים". וראה להלן הערה 347. **ויש להבין**, לשם מה הביא כאן את דעת רבי יוסי הגלילי, הרי לכאורה זו ראיה לסתור, כי כאן בא לבאר שהחכמה קשורה לזקנה ממש [לכך אמרו על אסתר שהיתה בת ע"ה שנים, "שהיה לה חכמה שיש לאדם שהוא בן ע"ה שנים" (לשונו בסמוך)]. ואילו רבי יוסי הגלילי מבאר ש"זקן" זה אפילו יניק וחכים [ראה גו"א ויקרא פי"ט אות נג בביאור הדעות השונות בגמרא בקידושין לב:]. והיה לכאורה עדיף להביא כאן רק את דעת ת"ק הסוברת ש"זקן" הוא זקן וחכם, ולא חכם גרידא. ויש לומר, שזה פשוט שאף לרבי יוסי הגלילי פשטות תיבת "זקן" היא זקנה ושיבה, ומה שרבי יוסי הגלילי אומר שזקן הוא "אפילו יניק וחכים", כוונתו לומר שחכמה זו שייכת לזקנה, ואף שאיירי באדם צעיר, מ"מ חכמתו הנבדלת דומה לאדם זקן, וכמו שיבאר. וכשם שחכמת היניק נקראת "זקן", כך חכמת אסתר נקראת שהיא בת ע"ה שנה, וכמו שמבאר והולך.

(329) חגיגה יג. "כמה שנותיו של אדם, שבעים שנה, שנאמר [תהלים צ, י] 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה'". ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקכג:] כתב: "ואמר 'בן שבעים לשיבה' [שם]. פירוש, שהוא שלם בימים, כי 'ימי שנותינו שבעים שנה'. ונראה כי אותיות אחה"ע מתחלפים, ופירוש 'שיבה' מלשון 'שביעה', שהוא שבע בימים. ומפני כי מספר שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד. ולפיכך

מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם. ולכך אמר 'בן שבעים לשיבה', כי עתה יש לו ימים בשלימות ובשביעה, כי שנות האדם שבעים שנה. ואף כי גבול חיי האדם עד מאה, היינו כשיש לו תוספת על השביעה. כי יש שביעה, ויותר מן שביעה. ולכך השביעה היא עד שבעים, ויותר מכדי שביעה עד מאה". ועוד אמרו חכמים [יבמות סד:] "בימי דוד אימעוט שני, דכתיב 'ימי שנותנו בהם שבעים שנה'", ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמא.] ביאר מדוע ימי האדם התייצבו על שבעים שנה מימי דוד ואילך. וכן נגע בענין זה בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכג:], וח"א לע"ז ד: [ד, כט:, והובא למעלה פ"א הערה 729. וראה להלן הערה 342].

(330) פירוש - החכמה ראויה לזקן [כמו שיבאר], והואיל וחיי אדם הם שבעים שנה, לכך זקנה היא שייכת במיוחד לבן שבעים. והואיל ו"תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם" [שבת קנב.], נמצא שהחכמה מגיעה לפסגתה לזקן בן שבעים וחמש שנה. ובסמוך יבאר מדוע התוספת היא של חמש שנים.

(331) בהרבה מקומות, והם; גו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:], גבורות ה' פנ"ב [רכח:], נצח ישראל פט"ו [שסד:], באר הגולה באר הרביעי [תקי:], דר"ח פ"ג מי"ג [שיא:], שם פ"ה מכ"א [תקכא:], שם פ"ו מ"ט [רצ:], נר מצוה [סד:], נתיב התורה פי"א [תמה:], נתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], ח"א לקינים פ"ג מ"ו [ד, קנא.], דרוש לשבת תשובה [פב:], ועוד. וראה הערה הבאה.

(332) כמו שנאמר [איוב יב, יב] "בישישים חכמה ואורך ימים תבונה". ולמעלה פ"א [לפני ציון 722] כתב: "כמו שהוא עניין היין כך הוא עניין האדם; כל זמן שהוא ישן יותר, דעתו צלול. והיין גם כן, כל שהוא ישן יותר, הוא יותר צלול". וכאמור בהערה הקודמת, זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". ושם פ"ד מכ"א [תכג.] כתב: "כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי". ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "פירוש, כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל זה

קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו אין השכלי בכחו, ולעת זקנתו שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 178]. וכן כתב המורה נבוכים ח"ג ס"פ נא, וז"ל: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג" [ראה למעלה פ"א הערות 724, 735].

(333) אמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד".

(334) בא לבאר שהואיל וחז"ל הגדירו את מעלת החכמה של אסתר על ידי זקנה [שהיתה בת ע"ה שנה], מדוע עצרו במספר שבעים וחמש, ולא אמרו שהיתה בת שמונים, או יותר. ועל כך מבאר שכאשר הגוף נחלש ביותר, יש בזה בלבול השכל. ויש להבין, שאמרו בגמרא [שבת קנב.] "תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם, שנאמר [איוב יב, יב] 'בישישים חכמה ואורך ימים תבונה'", וחכמים לא נתנו קצבה לדבריהם, ואילו לדבריו כאן חכמים דברו רק בזקנים שהם עד בני שבעים וחמש שנה, ולא מעבר לכך. ובהרבה מקומות הביא מאמר זה [כמלוקט בהערה 332], ומעולם לא נתן קצבה לדבר. וכגון, בקינים פ"ג מ"ו אמרו "זקני עם הארץ, כל זמן שמזקינין דעתן מטרפת עליהן... אבל זקני תורה אינן כן, אלא כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן", ובח"א שם [ד, קנא.] כתב: "פירוש, זקני עם הארץ שאין להם השכל הנבדל, רק השכל שאינו נבדל מן הגוף, והגוף כל זמן שחלש, השכל גם כן חלש, וכחו נפסד. אבל זקני תלמידי חכמים, שיש להם שכל הנבדל מן הגוף, כל זמן שהגוף חלש, השכל הנבדל מן הגוף מתגבר יותר, כי השכל הנבדל מתגבר בהחלש הגוף וכחות הגוף. ודבר זה נתבאר פעמים הרבה" [ראה להלן פ"ג הערה 702]. הרי ש"דבר זה נתבאר פעמים

הרבה", ולא נזכר באחד מהם הקצבה שכתב כאן. ואולי יש לומר, שהשכל מצד עצמו מתגבר והולך בהחלש הגוף, וכמו שנתבאר הרבה פעמים, אך סוף סוף השכל זקוק לנושא. וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:], וז"ל: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע" [הובא למעלה פ"א הערה 925]. ובנתיב התורה פ"י [תלב:] כתב: "כי התורה נושא שלה הוא החומרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו" [ראה להלן פ"ד הערה 136]. לכך אע"פ שהשכל מצד עצמו עולה ומתעלה ככל שהגוף נחלש, אך כאשר הגוף נחלש עד שאינו ראוי להיות נושא לשכל, אז אין השכל בשלימות מצד שבפועל חסר לשכל את הגוף הנושאו.

(335) הוא בן שמונים, וכמו שנאמר [תהלים צ, י] "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה". ובמשנה [אבות פ"ה מכ"א] אמרו "בן שמונים לגבורה".

(336) כי אמרו במשנה [אבות פ"ה מכ"א] "בן שבעים לשיבה".

(337) כפי שפירש רש"י [אבות פ"ה מכ"א], וז"ל: "בן שמונים לגבורה - כלומר דבר גדול הוא אם יחיה אדם עד שמונים... שאם הוא חי יותר, בגבורתו של מקום הוא חי, ולא מרוב כח שבו, שהרי מכאן ואילך אין לו כח לאכול ולשתות".

(338) בדרוש על התורה [כה.] ביאר שבחירה מחייבת אחד משלשה, וכלשונו: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא בחירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב [תהלים קלה, ד] 'כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה יעקב בחר לו מבין שני האבות הראשונים. וכן עצם ישראל שהם חלק בחיריי, אחד מהשלש כתות חלוקות, שבכלל כל האומות, שהם ישראל, עשו, ושאר האומות".

(339) ואף יש לו יותר חכמה מבן ע' שנה, כי "תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם" [כמו שביאר למעלה], ולכך פסגת החכמה היא תוספת על בן ע' שנה, מבלי לצאת מע' שנה. ואף על פי שביאר למעלה ש"מחצה על מחצה כרוב", מ"מ מצינו מחלוקת בדבר, שכך היא דעת רב, אך רב כהנא סובר [פסחים עט.] ש"מחצה על מחצה אינו כרוב" [פסחים עט.], ומחלוקת רבנן [האומרים במדרש שאסתר היתה בת ע"ד]

לרבי נחמיה [האומר במדרש שאסתר היתה בת ע"ה] היא מחלוקתם של רב ורב כהנא. ועוד אמרו [חולין כח:] "אתמר, רב אמר, מחצה על מחצה כרוב. רב כהנא אמר, מחצה על מחצה אינו כרוב. רב אמר מחצה על מחצה כרוב, הכי אמר ליה רחמנא למשה, לא תשייר רובא [של סימן בשחיטה]. רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב, הכי אמר ליה רחמנא למשה, שחוט רובא". הרי רב מסתכל על מה שנשאר, ורב כהנא מסתכל על מה שנעשה. והוא הדין בהגדרת מספר שבעים וחמש, שלרבנן הוי יציאה מבן שבעים, כי לא נשאר רוב שנים עד לשמונים. ולרבי נחמיה לא הוי יציאה מבן שבעים, כי לא עברו רוב שנים משבעים. אמנם בדר"ח פ"ה מכ"א [תקה.], בביאור "בן חמש למקרא, בן עשר למשנה", כתב: "כאן לא אמרינן שצריך עשרה [משלב לשלב]... שאפשר ללמד אותו כאשר עבר רוב עשרה, דהיינו חמשה שנים, ומיד יכול ללמדו מקרא". ובעל כרחך שכתב שם כדעת רב, שמחצה על מחצה כרוב, ולכך חמש שנים הוי רוב עשר, וכמבואר שם בהערות 2173, 2174.

(340) לעומת שתי הדעות הקודמות, הסוברות שימי גבורות מתחילים משנת ע"ה או ע"ד.

(341) דברים אלו יוטעמו על פי מה שכתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקכה.] בביאור מה שאמרו שם "בן שמונים לגבורה", וז"ל: "כלומר, אם האדם בעל כח ובעל גבורה [לפני היותו בן שמונים], יש לו כח עד שמונים שנה. וזה כי לפעמים יש באדם גבורה יותר מבשאר אדם, ומצד זה ימצא שיש לו כח, ואז ימיו שמונים שנה, אבל לא בסתם אדם". נמצא שמבאר שאין "בן שמונים לגבורה" מתפרש שבהגיעו לבן שמונים יגיע לגבורה, אלא להיפך; אם היה גבור ובעל כח למשך ימי חייו, יגיע לבן שמונים. וכן כתב רבינו בחיי שם, וז"ל: "גבורה היא אם יגיע אל שמונים, כלומר אם הוא מחומר חזק וגבור, וממזג אמיץ, יחיה שמונים. וכן כתוב [תהלים צ, י] 'ואם בגבורות שמונים שנה'". הרי שעד שמונים לא התחילו ימי הירידה, כי הגבורה שקדמה לשמונים הביאתו עד הלום.

(342) כמו שנאמר [תהלים צ, י] "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה". ואע"פ שחיי אדם הוא שבעים שנה [כמבואר למעלה הערה 329], ונמצא שבן ל"ו שנים הוי רוב שנותיו של אדם. וכן אמרו [ב"ב קנה:] "כי לא נולדו לו סימני סריס, עד כמה ["נחזיקהו כקטן" (רשב"ם שם)], תני דבי רבי חייא, עד רוב שנותיו", וכתב הרשב"ם שם "רוב שנותיו - ל"ו שנים, שהן רוב שבעים, כדכתיב 'ימי שנותיו בהם שבעים שנה'". והרמב"ם פסק [הלכות אישות פ"ב הי"א] "עד שיהיה בן ל"ה שנה ויום אחד". ורש"י סנהדרין סט: כתב: "חצי ימיו של אדם שלשים וחמש, דכתיב 'ימי שנותינו בהם שבעים

שנה'". ותוספות קידושין סג: [ד"ה בני] כתבו "שנים בלא שערות אין מועילין עד ל"ו שנה, דהיינו רוב שנותיו". והמשנה ברורה סימן נה ס"ק כז כתב: "רוב שנותיו, ולא בעינן רק יום אחד יותר על ל"ה שנה". וא"כ מדוע כתב כאן ש"עד ארבעים לא עברו רוב שנותיו של אדם". ואפשר לומר, שהמשנה באבות לא עסקה אלא בשנים עגולות [עשרים, שלשים, ארבעים וכו']. ובטעם הדבר כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקד.], וז"ל: "יש לך להבין כי החכמים נתנו לאדם כל עשרה שנים מן ימי חייו מדריגה בפני עצמו. והדבר הזה ראוי מאד... כשם שיש שנוי למספר שלשים מן עשרים, כי זהו מספר אחר לגמרי. ולא כך עשרים וחמשה או עשרים ושבעה, אין לו שנוי מן עשרים, שהרי מזכיר עמו עשרים. אבל עשרים, שלשים, ארבעים, כל אחד ואחד מספר בפני עצמו. ולכך בכל אחד יש לו לאדם מדריגה אחרת. ולכך מפרש התנא כל מספר עשרה החדוש שנתחדש בשביל מספר עשרה". ובגו"א בראשית פכ"ז אות ב כתב: "כל עשר שנים האדם משתנה, וראיה לזה שמצאנו 'בן עשר שנים למשנה, בן עשרים לרדוף, בן ל' לכח, בן ארבעים לבינה כו", הרי שנות האדם משתנים מעשר לעשר. אבל כל עשר שנים הם כמו זמן אחד ושעה אחת". לכך המשנה נקטה ב"בן ארבעים לבינה", ולא ב"בן שלשים ושש לבינה", כי איירי רק במספרים שיש ביניהם עשר שנים. וכן כתב רבי צדוק הכהן בקומץ המנחה ח"ב סוף אות כב, וז"ל: "וזה שאמרו 'בן ארבעים לבינה', שעברו מחצה שנותיו. ובשלושים וחמש סגי, רק דהתנא שם מנה עשר שנים בין כל אחד".

(343) לשונו בנצח ישראל פט"ו [שסד.]: "ידוע כי הם שלשה עולמות; כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. ולכך הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל. אבל כאשר מגיע האדם אל ימי העמידה, אז אין השכל בטל אצל החומר, וגם אין החומר בטל אצל השכל, רק שניהם עומדים ביחד, ועושה פעולות מתיחסים אל ענין זה, דהיינו שאין אחד בטל אצל השני, ושניהם משותפים ביחד... אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים" [הובא למעלה פ"א הערה 161]. ועוד אודות שבצעירותו של אדם החומרי גובר, כן כתב בנר מצוה [סה.], וז"ל: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכב:] כתב: "שכל הילדים... מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו, השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל

הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי... ודבר זה כי באדם בעת נערותו ימצא אצלו שני דברים; האחד, כי שכלו מוטבע בגוף החמרי, שאינו נבדל, כמו שהתבאר. והשני, כי מחמת רתיחת חום הטבעי בעת נערותו וילדותו, שאינו שקט, שכלו מעורב" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 727]. ובגבורות ה' פ"ד [ל:] כתב: "כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה". ושם פנ"ב [רכח:] כתב: "כי חכמת הילדים נטבע בחומר, לפיכך הוא דומה לאוכל ענבים קהות... וכן כמו מי ששותה יין חדש, שעדיין היין מעורב בשמרים. כך חכמתם של ילדים, אין חכמתם נבדל מן הגוף, אבל מוטבע בגוף". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו... ואחר כך כשגדל והוא שכלי, ואז השכל גובר על החמרי, עד שאין אדם פונה אל הדברים החמרים שהם בעולם הזה... ואינו כולו שכלי, רק שאינו נוטה כולו אחר החמרי... ובזמן הזקנה השכלי גובר בעולם... שכבר נסתלק גשמות האדם לגמרי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "בילדות האדם ובקטנות, הוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, הנה מדריגה החמרית שהאדם שקוע בו הוא מונע ומעכב אותו מן הדביקות בו יתברך... וכך הוא באמת בילדותו, שהוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, כאילו לא יצא אל העולם להיות נמצא בפעל, עד שהוא גדול, ואז יצא ממדריגה החמרית שלו... לקטנים לא נמצא אתם השכל... שנפשם מוטבע בגוף, שהוא מונע הדביקות". והמורה נבוכים ח"ג ס"פ נא כתב: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג". וראה להלן ציון 348.

(344) לשונו בדר"ח פ"ה מכ"א [תקיט:]: "ואמר 'בן ארבעים לבינה'. כי הבינה כאשר הוא השכל בשלימות, ולפיכך צריך עוד, אחר שכחות הנפש בשלימות, עשרה שנים, עד שהשכל הוא בשלימות יותר. ולעולם כל אשר נבדל, והוא שכלי, אינו ממהר להיות נשלם. ולכך 'בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה'". אמנם כאן תולה זאת בכך שעברו רוב שנותיו של אדם.

(345) צריך ביאור מדוע מציין כאן "כאשר לקחה אחשורוש", דבר שלא הזכיר למעלה בדעות הקודמות. ועוד, הרי המדרש הנ"ל נרשם על פסוקנו [פסוק ז], ופסוק זה נאמר לפני לקיחת אסתר ע"י אחשורוש, שהיא נאמרה להלן [פסוק טז] "ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש אל בית מלכותו", ומה ראה להזכיר כבר בפסוקנו "כי אסתר כאשר לקחה אחשורוש היה לה הבינה שיש לאדם כאשר הוא בן מ' שנה". ואולי אפשר לומר, שבינה מורה על הכח להבחין בין דבר לדבר, וכמו שאמרינן בברכות השחר "הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה" [ברכות ס:]. ומתוך שיש כאן הדגשה על מעלת הבינה של אסתר, בהכרח שזה מורה שיש כאן צורך מיוחד בהבדלה והבחנה, והיא ההבדלה מבית אחשורוש, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 168], וז"ל: "כי אסתר צדקת היתה בעצמה, ודבר זה נראה שאסתר היתה עומדת בבית אחשורוש, שהוא רשע גמור, ולא היתה נמשכת אחריו... היתה אסתר עומדת בבית הרשע... ועם זה היתה עומדת בצדקות שלה". כי הנהגת "לא למדתי ממעשיו" [רש"י בראשית לב, ה] שייכת לבינה. וראה הערה הבאה.

(346) יש להבין, מדוע כתב כאן "עד שהיה רוח הקודש עליה", דמה זה מוסיף לעצם דבריו כאן, שמבאר את המ"ד הסובר שאסתר היתה בת ארבעים, שכוונת הענין היא לומר שהיתה לה בינה של אדם בן ארבעים, ומה נוגע לכאן "עד שהיה רוח הקודש עליה". ועוד, מדוע מזכיר זאת רק למ"ד שהיתה בת ארבעים, ולא כתב כן בדעות הקודמות שהביא למעלה. ואולי אפשר לבאר זאת על פי דבריו הקצרים של רבי צדוק הכהן [בספרו דובר צדק, נר המצוות סוף אות לט], שכתב בזה"ל: "נאמר [משלי ט, י] 'ודעת קדושים בינה', דהיינו רוח הקודש, הוא הבינה". הרי שציין שקדושה רוה"ק ובינה בנות חדא בקתא אינון. ונראה לבאר זאת, שמצינו שיש שני סוגי קדושה; יש קדושה שהיא סבה להבדלה, ויש הבדלה שהיא סבה לקדושה. ובפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, כתב בזה"ל: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה להבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו

הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של ההתרוממות". מתוך כך נראה שדברי המהר"ל כאן עוסקים בהבדלה שהיא סבה לקדושה, שכתב כאן: "כי אסתר **כאשר לקחה אחשורוש** היה לה הבינה שיש לאדם כאשר הוא בן מ' שנה". ונתבאר בהערה הקודמת שהתיבות "כאשר לקחה אחשורוש" מורות על הצורך של אסתר להבדל מסביבתה, ולשם כך היא זקוקה לבינה, המאפשרת להבחין בין דבר לדבר. נמצא שהבדלה זו היא סבה לקדושה, וקדושה זו מתבטאת ברוח הקודש. לכך המהר"ל ציין "עד שהיה רוח הקודש עליה", כדי להורות שהבדלתה של אסתר מסביבתה השיגה את יעודה, כי היא הביאה לרוח הקודש. ואמרו חכמים [ע"ז כ:] "קדושה מביאה לידי רוח הקודש", ופירש רש"י שם "לידי רוח הקודש - להשרות עליו שכינה". וראה בנתיב הפרישות פ"ב שגרס בגמרא בע"ז "קדושה מבאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי יראת חטא, יראת חטא מביאה לידי חסידות, חסידות מביאה לידי רוח הקודש". ועל כל פנים מבואר שקדושה היא תנאי לזכיה ברוח הקודש.

(347) יש להעיר שלמעלה [לפני ציון 328] הביא את שיטת רבי יוסי הגלילי [קידושין לב:] שאפילו יניק וחכים נקרא "זקן" בשביל חכמתו, ומדוע כאן כתב שלא מצינו בשאר אדם שהוא רך בשנים שיהיה נחשב זקן בשביל חכמתו. וצ"ע.

(348) כמבואר למעלה הערה 343.

(349) אודות שאע"פ שיש ילד עם חכמה גדולה מ"מ אין חכמתו משתוה לחכמת זקן, כן כתב בדר"ח פ"ד מכ"א [תל.], וז"ל: "כי דבר פשוט ונגלה... יש ילדים שהם חכמים גדולים... לפי מנהגו של עולם ימצא הרבה ילדים שהם חכמים גדולים... חכמת הילדים אינו כמו חכמת הזקנים, ויותר יש חכמה לאדם בזקנה ממה שיש לו בילדות".

(350) כמו שאמרו בגמרא [מגילה יג.] "בן עזאי אומר, אסתר לא ארוכה ולא קצרה היתה, אלא בינונית כהדסה". ולמעלה [לאחר ציון 153] הביא מאמר זה, וביארו [לאחר ציון 209].

(351) כמשפט הממוצע שאינו נוטה לקצוות, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות כא, וז"ל: "חומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות". ובבאר הגולה באר הששי [שו.] כתב: "כי הארץ הקדושה לפי מעלתה יש לה המיצוע, ואינו נוטה אל שום קצה". ואודות שהגוף הוא קצה, כן כתב בדר"ח פ"ב מי"א [תשצה:], וז"ל: "כי האדם הוא מגוף ונפש צריך שיהיה עומד בשווי, שלא יהיה נוטה אל הקצה שיהיה האדם גוף לגמרי, ולא יהיה נוטה אל כוחות

הנפש כאלו היה כולו נפשי, רק צריך שיהיה עומד בשווי הזה". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב: "כאשר נוטה אל הגופנית הוא יוצא מן המיצוע".

(352) לא היה מ"ד במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתרנג] שאמר שאסתר היתה בת ע'. כי רב אמר שהיתה בת ארבעים, שמואל אמר שהיתה בת שמונים, רבנן אמרו שהיתה בת שבעים וארבע, ורבי נחמיה אמר שהיתה בת ע"ה [הובא למעלה לפני ציון 321]. ואולי צ"ל כאן "בת פ'".

(353) שמספרים אלו מורים שהיתה לאסתר חכמה של אדם שעבר לשנות "נערה".

(354) שהוא המחבר בין שבע [טבע] לשמונה [מעל לטבע], וכלשונו בתפארת ישראל פ"א [לו:]: "כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית... השמיני הוא על הטבע", וראה שם הערות 59, 62, שאלו יסודות נפוצים בספרי המהר"ל. הרי שנקודת המפגש בין טבע למעל לטבע הוא שבע ומחצה. ושמעתי לבאר שכוונתו למעבר משבע ספירות תחתונות לבינה, כי בינה היא שמינית מלמטה. ועוד שמעתי שהמלכות היא חצי קומה, וכמבואר בפרדס רימונים שער כא פ"ח.

(355) לשונו בתפארת ישראל פ"א [לו:]: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעה ימי עולם הטבע הם שבעים אומות, כנגד כל יום - עשרה". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפז:] כתב: "מספר השבעים הם כמו שבע, שתוך מספר הכלל מספר הפרטי". ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "מספר ששים נכללים במספר ששה". ושם פ"ז [קסז.] כתב: "כי אין חלוק בין שמונה ושמונים, רק שזה מספר כללי, וזה מספר פרטי". ושם פל"ב [תרטו:] כתב: "כי שבעה ושבעים דומים ושוים". ובנתיב העבודה ס"פ יא כתב: "כי ע' נכלל בשבעה". ובבאר הגולה באר הששי [שנה:] כתב: "ושמונים ושמונה הכל אחד, רק כי כל מדריגה ומדריגה עד השמינית כוללת עשר, והם שמונים". וכן הוא בדר"ח פ"ב מ"ט [תרעג:, תרפז.], שם פ"ו מ"ז [קמט:], גבורות ה' פי"ב [סו:], ח"א לב"מ פד: [ג, לו.], ועוד. וראה להלן פ"ה הערות 446, 557, ופ"ח הערה 159.

(356) צרף לכאן דבריו בנר מצוה [פז.] שהגימטריה של "כהן" הוא שבעים וחמש, וזהו כנגד מה שהכהן נמצא בהיכל ונכנס לקודש הקדשים [שם]. הרי המחבר את השבע אל השמונה [כי שבע הזאות בהיכל, ושמונה הזאות בקה"ק, כמבואר בדרוש לשבת תשובה (פב:)] מספרו שבעים וחמש. ואברהם אבינו, שהיה הכהן הראשון [נדרים לב:], החל את מסעו לא"י בהיותו בן שבעים וחמש שנה [בראשית יב, ד], וכמבואר במדרש שהביא כאן [למעלה לפני ציון 321].

(357) שמעתי לבאר שכוונתו לבינה, כי בן ארבעים לבינה [אבות פ"ה מכ"א], ואסתר הגיעה לבינה.
(358) שמעתי לבאר שכוונתו לספירת בינה שהיא השמינית מלמטה. וההבדל בין דעה זו לדעה הקודמת [שהיתה בת ארבעים], כי הדעה הקודמת איירי בבינה לכשעצמה, ואילו הדעה הזאת איירי בבינה בצירוף שבע ספירות תחתונות.
(359) מדריגת אסתר מגיעה עד לספירת בינה.
(360) בא לבאר שאם גם מ"ד זה ["בת ע"ד היתה"] סובר שאסתר היתה בת ע"ה ["היינו שעברה ע"ד והיא בת ע"ה"], מדוע נקט במספר ע"ד, ולא במספר ע"ה.
(361) כן כתב כמה פעמים שאין להאריך בדברי סוד העמוקים. וכגון, בגבורות ה' פי"א [סג.] כתב: "ואין להאריך כי הם דברים נסתרים". ושם פס"ז [שי:] כתב: "ויש בזה עוד דברים עמוקים מאוד, ואין להאריך". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפו:] כתב: "וכל אלו דברים מופלגים בחכמה ואין להאריך". ובתפארת ישראל ס"פ כד כתב: "ואין להאריך בזה יותר, כי אלו דברים עמוקים מאד". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 55] כתב: "כל אלו הדברים ברורים למשכילים ואין להאריך יותר". ובח"א לסנהדרין קי. [ג, רסז:] כתב: "ואלו דברים הם עמוקים מני ים, ואין להאריך בדברים אלו עוד". ובח"א לע"ז כד. [ד, נג.] כתב: "ואין להאריך יותר באלו דברים כי הם סתרי חכמה". ובח"א למנחות מג: [ד, פ.] כתב: "ואין להאריך יותר באלו דברים כי הם סתרי חכמה".
(362) שמעתי מחכ"א לבאר רמיזותיו של המהר"ל כאן, והוא שיש כאן ארבעה מספרים; 40, 74, 75, 80. מספר ארבעים הוא מורה על בינה, וכמפורש בפרקי אבות [פ"ה מכ"א]. הטעם הוא כי סוף ג' ראשונות הוא בינה [כתר חכמה בינה]. כאשר אנו עולים מלמטה, כפי שאדם נולד תינוק ומגיע אל שנתו הארבעים, בזה הוא כבר נוגע בקבוצה עילית זו, ועל כך מורה מספר ארבעים. המספר שמונים הוא כאשר בינה מתפשטת ומחדירה השפעתה לכל שבע ספירות התחתונות, הרי ביחד שמונים. המספרים 74, 75 מורים על המעבר בין שבע התחתונות לבינה, וכו"ע מודו שמספר שבעים וחמש מורה על מעבר זה, ואף המ"ד הסובר שאסתר היתה בת שבעים וארבע מודה לזה, וכוונתו לסוף שנת שבעים וארבע, וכמו שנתבאר למעלה. המחלוקת שמציין אליו מהר"ל היא, האם להחשיב את אסתר בבחינת "בינה" לבד, ואז הוא בסמל של ארבעים לבד, או בצירוף אל שבע ספירות תחתונות [ואז ע"ד, ע"ה או שמונים, כל חד כדאיתא]. ומפלת עמלק באה ממקום עליון [כמלוקט למעלה הערה 183], ומקום עליון זה הוא בינה, וכמבואר

בקהלת יעקב [ערך גאולה אות ד, וערך משה אות ב]. והואיל ואסתר היא המאבדת את המן העמלקי, היה צורך שמדריגת אסתר תהיה קשורה לבינה. ודפח"ח.

פסוק י

(363) ו"מולדתה" היינו משפחתה, וכמו שיבאר בסמוך. וכן כתבו הרמב"ן בראשית כד, ז, ראב"ע נוסח ב כאן, וגר"א כאן.

(364) פירוש - האומות יחששו מאסתר שהיא תגדיל את אומתה על כלם, ותשפיל את האומות האחרות. וקשה, שאף אם אסתר תהיה מאומה אחרת יחששו ממנה שאר האומות שהיא תגדל רק את אומתה ותשפיל אחרים, ומדוע יראת האומות קיימת רק כלפי אסתר היהודיה. ואולי אפשר לומר שאין הכי נמי, שמאיזו אומה שהיא תהיה יחששו מפניה שאר האומות. ולכך עדיף שאסתר לא תזדהה עם שום אומה, וכך היא לא תעורר את יראתן של האומות, שכל אחד יחשוב שאסתר היא מאומתו. וכך באמת אמרו בגמרא [מגילה יג.] "שלכל אחד ואחד נדמתה לו כאומתו", "והיו אומרים בפיהם זו משלנו היא" [רש"י מגילה ז.], וראה למעלה ציון 213. וכן מדוייק מלשונו כאן, שלא ציין שיראת האומות קשורה ליהדותה של אסתר, לעומת ההסבר הבא שיביא, שהדגיש את יהדותה של אסתר. ולהלן פ"ג [לאחר ציון 39] כתב: "אסתר המלכה... היתה על כל השרים".

(365) שוב יש להעיר, מדוע רק אם אסתר היא יהודיה יש לחשוש שתהיה שונאת את אלו שאינם מבני אומתה, ולא אם היא מאומה אחרת שתשנא את אלו שאינם מבני אומתה [ראה הערה קודמת]. והענין יוסבר על פי דבריו בגבורות ה' פס"ד [רחצ.], וז"ל: "'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם' [תהלים קיח, י-יב]. זכר ג' פעמים 'סבבוני' כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; האחד, מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים מתנגדים זה אל זה, וזה אף באומות עולם עצמם. ולפיכך אמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד. ושאר האומות, אף על גב שיש חילוק ביניהם מפני שהם מחולקים, יש להם השתתפות גם כן, שהם אומות מתדמים. אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה,

וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון, לכך בראשון [התנגדות האומות להדדי מצד החילוק] נאמר [תהלים קיח, י] 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני [התנגדות האומות לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יא] 'סבוני גם סבבוני'. בג' [התנגדות אדום לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יב] 'סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 273, פתיחה הערה 186, ופ"א הערה 1158]. הרי שהתנגדות האומות לישראל היא יותר מהתנגדות האומות בינן לבין עצמן, ולכך יראתן של האומות מישראל גדולה יותר מיראתן משאר אומות, כי כמו שהן שונאות את ישראל ביותר, כך הן יחשבו שישראל שונאים אותן ביותר. וכן כתב רש"י [דברים א, כז] "בשנאת ה' אותנו - והוא היה אוהב אתכם, אבל אתם שונאים אותו, משל הדיוט אומר מה דבלבך על רחמך מה דבלביה עלך". וראה להלן ציון 383, ופ"ג הערה 653.

(366) לשונו להלן [לאחר ציון 396]: "ונראה כי מה שלא הגידה את עמה ואת מולדתה, זה היה לה פיקוח נפש לגמרי, כי יראה היתה שיעמדו עליה להרוג אותה בכל צד שאפשר". וראה להלן [לאחר ציון 551] שחזר והזכיר את חשש לשון הרע שעלול היה להיות כנגד אסתר. וראה להלן פ"ד הערה 372 שאסתר נחשבת למלכה של ישראל בבית המלכות של אחשורוש. ולהלן פ"ה [לאחר ציון 191] כתב: "כי מה שלא הגידה אסתר עמה, כדי שלא ישלח המן יד בה ובעמה ומולדתה. ולפיכך הזמינה אותו למשתה, שלא יכירו בה שהיא יהודית, כמו שהתבאר למעלה עניין זה, שהיו יראים שתגדול אסתר אומתה, ותגדל את מרדכי, ותשפיל השרים האחרים". ושם ציין בפרט את המן הרשע, לעומת דבריו כאן.

(367) כן הקשה המנות הלוי כאן [עח.] בשם הה"ר יהודה בן שושן, וכלשונו: "יקשה מה זה אשר הקדים את המאוחר, כי אחר שלא הגידה את עמה, הנה בכלל שלא הגידה מולדתה ומשפחתה. ואילו אמר 'לא הגידה אסתר את מולדתה ואת עמה', היה נכון, כי לא זו אף זו הוא". וראה להלן הערה 382.

(368) פירוש - אין אסתר יראה שהאומות יחששו שהיא תגדיל את **כל** עמה, ויהיו כל היהודים מוגבהים על חשבונם, שזהו חשש מאוד רחוק שתגביה את כל בני עמה.

(369) לאו דוקא את מרדכי [כי לא היה ידוע שמרדכי הוא שאר בשרה של אסתר], אלא שתגביה את בני משפחתה, יהיו מי שיהיו.

(370) פירוש - החשש שתגביה את בני אומתה הוא חשש רחוק, ולחשש זה לכשעצמו אסתר לא היתה חוששת. אך כאשר בלא"ה היא צריכה לחשוש לחשש שהיא תגביה את בני משפחתה, אזי חזי לאיצטרופי לזה גם החשש בנוגע לבני אומתה. אך לולא החשש למשפחתה לא היה מקום לחשש לבני אומתה.

(371) כדי להודיענו שאף לא אמרה שהיא ממשפחת בת מלכים. ותשובה זו אינה לכאורה כרש"י כאן, שביאר שהטעם שמרדכי אסר על אסתר לומר את עמה ומולדתה הוא משום "שאם ידעו שהיא ממשפחת שאול המלך היו מחזיקים בה". ולפי רש"י לא יתכן שאסתר תסתיר את עמה אך לא את יחוסה [שבאה ממשפחת מלוכה], שהרי כל הטעם מעיקרא להסתרת עמה הוא כדי שלא יתגלה שהיא ממשפחת מלוכה, וכיצד תסתיר את עמה אך לא את יחוסה. ובאמת המהר"ל ביאר למעלה באופן אחר את הטעם להסתרת עמה ומולדתה [שלא לעורר איבת האומות כלפיה], ולא ביאר כרש"י, ולכך יכול לומר תשובה זו לשיטתו. וראה להלן הערה 382.

(372) כמו שאמרו כמה פעמים בגמרא [יבמות כב:, ב"ק צד:, ב"מ מח:, ועוד] "'ונשיא בעמך לא תאור' [שמות כב, כז], בעושה מעשה עמך", ופירושו שעושה מצות ולא עבירות [רש"י סנהדרין פה.]. ובגו"א ויקרא פי"ט אות ט [נז:] כתב: "אין ראוי על האב שיבקש כבודו נגד כבוד השם. ואם מבקש כבודו נגד כבוד השם, אין ראוי לכבוד, דכתיב 'ונשיא בעמך לא תאור', בעושה מעשה עמך, ואין זה מעשה עמך". וכן נאמר [רות א, טז] "ותאמר רות אל תפגעי בי לעזבך לשוב מאחריך כי אל אשר תלכי אלך ובאשר תליני אלין עמך עמי וגו'", ודרשו על כך בגמרא [יבמות מז:] "מאי קראה דכתיב [רות א, יח] 'ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה'. אמרה לה [נעמי לרות] אסיר לן תחום שבת, 'באשר תלכי אלך'. אסיר לן יחוד, 'באשר תליני אלין'. מפקדינן שש מאות וי"ג מצות, 'עמך עמי'". הרי "עמך עמי" מורה על דת ישראל שיש בה תרי"ג מצות.

(373) כי "עם" מורה על דת, ולא על אומה, ויכולות להיות הרבה אומות המשתייכות לדת אחת.

(374) מביא את המדרש לבסס את דבריו למעלה שמרדכי ציוה על אסתר לא לומר את עמה ומולדתה, כי חשש מאיבת האומות כלפי אסתר [וכמו שיבאר בהמשך את הדבר אחר שהובא במדרש].

(375) כמו שנאמר [למעלה פסוק ה] "איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני", וקיש הוא אבי שאול [ש"א ט, א-ב], וכמבואר בילקו"ש אסתר תתרנג. וכן בגמרא [מגילה יג:] מבואר שאסתר יצאה משאול, ורש"י [שם] מבאר

זאת משום שמרדכי הוא עשירי לשאול, ואסתר היא בת דודו של מרדכי [למעלה פסוק ז]. וראה ראב"ע נוסח א [למעלה פסוק ה] שהסתפק אודות זהותו של קיש.

(376) אמרו בתנחומא ויקרא אות ג: "כל מי שבורח משררה, שררה רודפת אחריו. שאול ברח מן השררה בשעה שבא למלוך, שנאמר [ש"א י, כג] 'וישאלו עוד בה' הבא עוד הלום איש ויאמר ה' הנה הוא נחבא אל הכלים'. מהו 'אל הכלים', כשאמרו לו דבר המלוכה, אמר להם איני ראוי למלכות, אלא שאלו באורים ותומים אם אני ראוי, ואם לאו, הניחו אותי". ובילקו"ש שמואל קיז אמרו "בעו מימניתיה ולא קביל עילויה [כשרצו למנותו (את שאול) למלך, לא קיבל עליו]. כיון דשמע הדא מתניתא חכם וחתן ונשיא מכפרין, קביל עילויה". ובגמרא [מגילה יג:] אמרו "ומה צניעות היתה בשאול, דכתיב [ש"א י, טז] 'ואת דבר המלוכה לא הגיד לו אשר אמר שמואל'". וראה למעלה [לאחר ציון 113] אודות ששאול לא היה מוכן אל הממשלה לגמרי מפני שהיה מהשבט הקטן ביותר [בנימין].

(377) כי מרדכי היה ברוח מן הגדולה, וכמו הטעם הראשון שאמרו במדרש הנ"ל.

(378) פירוש - מה שמרדכי ברח מן הגדולה והקטין עצמו, זה גרם לו שזכה לנצח את המן, וכמו שמבאר.

(379) מציון 233 ואילך.

(380) לשונו למעלה [לאחר ציון 233]: "כי יותר מוכן לגאולה מן המן הקטון והזוטר... ולפיכך לא היה מרדכי מוכן לגאולה זאת בלבד, רק על ידי אסתר, והיא יתומה מאב ואם... והיא ראויה לגאולת המן... ומפני כך היה צריך שתהיה הגאולה גם כן על ידי אסתר, כי אסתר יתומה מאב ומאם". ויש להעיר, כי שם מבאר שמרדכי לבדו אינו מספיק להביא את הגאולה, והיה צורך לצרף את אסתר היתומה. ואילו כאן מבאר ששפלות מרדכי גרמה לנצח את המן, והשוה והקביל שפלות זאת ליתמותה של אסתר. אך אם מרדכי מצד עצמו הוא שפל כאסתר היתומה, מדוע מרדכי לבדו לא הספיק לגאולה זו, הרי היתה למרדכי שפלות השוה לשפלותה של אסתר. ויש לישב, שעם כל זה אין שפלות מרדכי מגיעה לשפלותה של מי שהיא יתומה מאב ומאם.

(381) פירוש - הביאור לדעה השניה שהובאה במדרש [לבאר מדוע מרדכי ציוה על אסתר שלא תגיד את עמה ומולדתה] הוא כפי מה שכתב למעלה [לאחר ציון 363] בביאור חששו של מרדכי באם יתגלה שאסתר יהודיה. ולשון המדרש [ילקו"ש אסתר תתרנג] הוא "דבר אחר, חשב מרדכי בלבו מיום שגלו ישראל אינם מכובדים על העמים, שלא אעשה דבר ויעמדו על עמו של הקב"ה, וידעו שאסתר קרובתי היא, ויאמרו למלך אשתך יהודית היא, ויכריתו עמה ובית אביה".

(382) לא ברור איזה קושי סמוי בא ליישב במה שכתב "ואם תגיד עמה אף על גב שלא תגיד מולדתה", דמשמע שבא לענות על השאלה מדוע היה צורך שאסתר לא תגיד את עמה ואת משפחתה, היה מספיק שלא תגיד את משפחתה בלבד, ותוכל להגיד את עמה. אך זה אינו מובן, כי עד עתה לא הוקשה קושיא זו [שתסתיר את משפחתה אך תגיד את עמה], אלא להיפך, ש"כיון שלא ידעו עמה, אם כן לא ידעו משפחתה" [לשונו למעלה לפני ציון 366]. אך שתגיד את עמה ולא תגיד את משפחתה לא הקשה עד כה, ומדוע יבוא ליישב קושי שמעולם לא הקשה. ועוד, מה הסברה שאסתר תסתיר את משפחתה ותגיד את עמה, שמהיכי תיתי לומר כן. דבשלמא לשאול הפוך, ניחא, שאם מסתירה את עמה מכלל זה הוי הסתרת משפחתה, ד"בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.], אך מהי הסברה שתסתיר את משפחתה אך תגיד את עמה. אמנם לפי רש"י כאן היה מקום להעיר כן, שרש"י ביאר שהטעם שמרדכי אסר על אסתר לומר את עמה ומולדתה הוא משום "שאם ידעו שהיא ממשפחת שאול המלך היו מחזיקים בה". ולכאורה לשם הסתרה זו היה מספיק שאסתר לא תגיד את משפחתה, אך תוכל להגיד את עמה. אך הרי המהר"ל אינו לומד כרש"י [כמבואר למעלה הערה 371], ולשיטתו מהיכי תיתי שאסתר תסתיר רק את משפחתה. וצ"ע.

(383) כמבואר למעלה הערה 365.

(384) וזה מה שאמרו בסוף המדרש הנ"ל "הולך ומביט עליה כל הימים, שלא יהרגוה כשם שהרג לושתי" [הובא למעלה לפני ציון 375].

(385) כי אהבה מתבטאת בשמירת הנאהב, וכמו שנאמר [תהלים קמה, כ] "שומר ה' את כל אוהביו", ופירש הראב"ע שם "שומר - אם באה צרה ליריאיו, יושיעם. רק אוהביו הוא ישמור אותם [ש]לא תבא להם רעה". וכן נאמר [דברים לב, י] "ימצאהו בארץ מדבר וגו' יצרנהו כאישון עינו", ואמרו על כך חכמים [במדב"ר ב, ו] "עד היכן חבבן, עד היכן שומרן, עד היכן נצרן, כביכול עד כאישון עינו". ואמרו [ב"ב ה.] "רוניא אקפיה רבינא מארבע רוחותיו ["ד' שדות היו לרבינא סביבות ארבעה מצריו של רוניא וגדרן" (רש"י שם)]... יומא חד הוה קא גדר דיקלי ["רוניא היה גודר תמרים מדקל שבשדהו" (רש"י שם)]... אמר ליה, גלית דעתך דמינח ניחא לך". ופירש רש"י שם "אמר ליה רבינא, גלית אדעתיך שחביבין הדקלין עליך וניחא לך בשמירתן". הרי שחביבות הדבר מחייבת שמירת הדבר. וכן יעקב אבינו לא רצה לשלוח את בנימין עם אחיו למצרים [בראשית מב, ד], כי היות בנימין ילד זקונים [שם מד, כ] חייבה שתהיה לו שמירה מיוחדת. וצרף לכאן את הפסוק [בראשית יח, יט] "כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'", שרש"י פירש שם

שהוא לשון חבה, והרמב"ן פירש שם שהוא "להיות שמירתו דבקה בו תמיד". ולמתבאר כאן רש"י והרמב"ן שני צדדים של מטבע אחת. וצרף לכאן דברי הרמב"ן בפירושו לאיוב לו, ז, וז"ל: "כי החסיד הגמור הדבק באלקיו תמיד ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מענייני העולם, יהיה נשמר תמיד מכל מקרי הזמן, אפילו ההוים בטבע, וישתמר מהם בנס יעשה לו תמיד, כאילו יחשב מכת העליונים, אינם מבני ההויה וההפסד למקרי העתים. וכפי קרבתו להדבק באלקיו, ישתמר שמירה מעולה". והגרי"ז [ירמיה א, י] כתב: "אמר הגר"ח זצ"ל, דהנה כשיש למלך בן שהנהו אהוב עליו, הרי שומרו שמירה מעולה מכל מזיקים ופגעים רעים". וראה דר"ח פ"ג תחילת מי"ד [שיז:] שנקודה זו מתבארת שם. וכן נאמר [שמות יב, לד] "וישא העם את בצקו וגו' על שכמם", ופירש רש"י שם "אף על פי שבהמות הרבה הוליכו עמהם, מחבבים את המצוה". הרי חבוב המצוה מחייב שמירה מעלייתא.

(386) לשון המנות הלוי כאן [עח:]: "נראה בעיני סבת הליכה זו לפי שעדיין לא שמו כתר מלכות בראשה, ולכן היה בכל יום ויום ברצוא ושוב לדעת אם חפץ בה המלך, ואם תצלח למלוכה, וזהו 'ומה יעשה בה'".

(387) במדרש [הובא למעלה לאחר ציון 374] שמרדכי התהלך בחצר בית הנשים כדי לוודא שלא יהרגו את אסתר כפי שהרגו את ושתי.

(388) לשון המדרש שם "'ובכל יום ויום מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים' לשאול על כתמה ועל נדותה. 'לדעת את שלום אסתר' שלא יעשו לה כשפים".

(389) ואם תאמר, א"כ מדוע אמרו חכמים "לשאול על כתמה ועל נדותה", אם אסתר שאלה על כל המצות. ויש לומר, שמפרשי המדרש [המהרז"ו, הרד"ל, ויפה הענף באסת"ר ו, ח] ביארו שהכרחם של חז"ל היה מתיבות "בית הנשים", שתיבות אלו מורות שאיירי בשאלה בענייני נשים. וכן ביאר המנות הלוי כאן [עח:], וז"ל: "ולמדו זה ממה שנאמר 'מתהלך לפני חצר בית הנשים', ודי שיאמר 'ובכל יום ויום מרדכי דורש את שלום אסתר'. ואחר שאמר 'בית הנשים' נראה שעל אורח כנשים דיבר". והואיל והמעורר את חז"ל לדרשתם הוא התיבות "בית הנשים", לכך חז"ל נקטו בדוגמה של ענייני נשים, אך הוא הדין לשאר מצות. אמנם זה לא יספיק, כי המהר"ל עצמו מבאר בסמוך שדרשת חז"ל נלמדת מתיבת "מתהלך" [שמרדכי הלך דרך טיול], ולא מתיבות "בית הנשים", והדרא קושיא לדוכתא שאם אסתר שאלה את מרדכי את ספקותיה בכל המצות, מדוע נקטו חכמים בענייני נשים דוקא. ואולי יש לומר, ששאלה בענייני נשים בודאי תתעורר, כי "אורח (נשים) בזמנו בא" [נדה טז.]. אך שאר שאלות אינן מוכרחות

להיות, ולכך חז"ל נקטו בדוגמה מוכרחת. **ועל פי זה** אפשר לומר שהטעם שלמהר"ל ברור ששאלות אסתר היו גם בשאר מצות, ולאו דוקא בענייני נשים, הוא משום שהמהר"ל לשיטתו מבאר שהכרחם של חז"ל אינו מתיבות "בית הנשים", אלא מתיבת "מתהלך", ומהיכי תיתי שנגביל את שאלות אסתר רק לענייני נשים. אך אם הכרחם היה מחמת התיבות "בית הנשים", אז היה ניתן לומר שאכן אסתר שאלה רק על ענייני נשים, ולא על שאר מילי, כי המקרא אומר רק "בית הנשים". אך הואיל ולמהר"ל הכרח הדרשה הוא מתיבת "מתהלך", שוב אין מקום להגביל את שאלות אסתר רק לדותה ונדתה, אלא לכל דבר שיפול בו ספק. אמנם אם כן, היה למהר"ל להביא תחילה את הכרחם של חז"ל לדרשה זו ["מתהלך"], ורק לאחר מכן לבאר "כי לאו דוקא אמר דותה ונדתה, רק הוא הדין שאר מצות שבתורה". אך מתוך שעדיין לא גילה לנו את הכרחם של חז"ל לדרשתם, ומ"מ כבר ביאר לנו שאסתר שאלה את מרדכי גם בשאר המצות, יקשה לומר שדבריו כאן הם רק לפי מה שיבאר בהמשך, כאשר בנתיים לא הזכיר המשך זה. לכך צריך לומר שמצד סברה קאמר ששאלות אסתר היו גם על שאר מצות, דמדוע נבאר שאסתר שאלה את מרדכי רק בענייני נשים, הרי ישנן עוד מצות שבתורה, ומאי אולמא האי מהאי. וראה למעלה בהקדמה [לאחר ציון 416] שאסתר חששה שעברה על מצות נדה חלה והדלקת הנר.

(390) "דרך טיול" ללא מטרה מוגדרת, אלא רק כדי להמצא שם באם יצטרכוהו. וצרף לכאן הנאמר [בראשית ג, ח] "וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן לרוח היום וגו'", ותרגם יונתן שם "ושמעו ית קל מימרא דה' אלקים מטייל בגינוניתא למנח יומא וכו'". וראה דר"ח פ"ג מ"י [רלז:] ונתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט:] שהזכיר שם תיבת "טיול" לגנאי, שמורה על דברים שאין בהם ממש.

פסוק יא

(391) פירוש - אם היה נאמר "הולך" ["ובכל יום ויום מרדכי **הולך** לפני חצר בית הנשים לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה"], אזי ההליכה לא היתה חולקת מקום לעצמה, אלא שמרדכי הלך כדי לדעת את שלום אסתר. אך עתה שנאמר "מתהלך", ולא הלך למטרה מוגדרת, נמצא שההליכה לחוד ו"לדעת את שלום אסתר" לחוד, וכמו שמבאר.

(392) מרדכי.

(393) "יהודית מן אומה אחרת" פירושו כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 364] "או באולי יהיו יראים כיון שהמלכה מן היהודים תהיה המלכה שונאת את אשר אינה מן אומתה, ותהיה מסיתה את המלך עליהם. ובודאי הם חפצים יותר לעשות מלכה מן אומה

שלהם". לאמור הואיל ואסתר היא יהודיה, שהיא אומה המובדלת מכל שאר האומות, לכך היא תתנגד לאלו שאינה מן אומתה.

(394) פירוש - אשה מקנאה בחברתה בכל הקשור לענייני זיווג ואישות שבין איש לאשה. וראה להלן ציון 543.

(395) פירוש - כבר בפסוק ט נאמר "ותיטב הנערה בעיניו [של הגי שומר הנשים] ותשא חסד לפניו", וכתוצאה מכך [פסוק יא] "מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים לדעת את שלום אסתר", כי כבר ידע שאסתר היתה יותר חביבה על הגי שומר הנשים, וחשש לקנאתן של שאר הנשים, ושהם יעשו לה כשפים. ובמדרש תהלים [מהדורת בובר (כב, טו)] איתא שאסתר אמרה "עשו לי כשפים שיעשו ידי ורגלי כעורות לפני אחשורוש, ונעשה לי נס והוארו ידי ורגלי כהדין סנפרינון".

(396) כמו שנאמר [שמות כב, יז] "מכשפה לא תחיה", ופירש רש"י שם "אחד זכרים ואחד נקבות, אלא שדיבר הכתוב בהווה, שהנשים מצויות מכשפות" [מקורו מסנהדרין סז.]. ובירושלמי קידושין פ"ד סוף הי"א אמרו "הכשירה שבנשים בעלת כשפים". ובזהר חדש לרות [פא:] איתא: "רבי עזריה שאל לרבי יוסי איש כפר אונו, מאי טעמא חרשין אינון יתיר בנשייא, ולא בגברייא, דכתיב 'מכשפה לא תחיה', ולא כתיב 'מכשף'. א"ל, כתיב [תהלים צא, י] 'לא תאונה אליך רעה', 'רע' לא כתיב, אלא 'רעה', דא סטרא דנוקבא ודאי הוא... ומן נוקבא כל זינין דחרשין, וכל עיסקין בישין אתיין לעלמא. הדה הוא דכתיב [קהלת ז, כו] 'ומוצא אני מר ממות את האשה וגו'". ובאבות פ"ב מ"ז אמרו "מרבה נשים, מרבה כשפים", ובדר"ח שם [תריח.] כתב: "כי הכשוף נמצא בנשים יותר מכל, לפי שפלות ופחיתות מדריגת הכשוף, נמצא בנשים, שהם פחותים ושפלים במדריגה. ויותר מזה, כי הכשוף הוא צריך לכח מדמה, אשר נמצא בנשים [הובא למעלה פ"א הערה 925]... ולפיכך על ידי רבוי נשים האדם מתקרב למדריגת הכשוף". בנתיב התורה פט"ו [תרלד:] כתב: "כישוף הוא דבר פחות ושפל, ואינו ענין שכלי כלל. ולכך הכישוף הוא לנשים, שהם חלושי השכל". ובח"א לסנהדרין סז. [ג, קסו.] כתב: "מפני כי הכשפים מצליח בידם, כי הכשפים הוא שנוי הסדר. ואל זה הנשים מוכנות ביותר, כי האיש הוא עיקר העולם, והאשה היא יוצאה בדבר מה מן העיקר העולם, כי האיש הוא העיקר. ולפיכך הנשים מצויות בכשפים, הוא היציאה מסדר העולם, והבן זה".

(397) יש להבין, מה ראה לחזור ולהדגיש נקודה זו כאן. ואולי לאחר שביאר כאן שיש חשש שינסו לפגוע באסתר ע"י כשפים [כהסברו הראשון כאן שבני האומות יעשו כן מחמת חששם מאסתר היהודיה], וזה בנוסף למה שכתב למעלה [לאחר ציון

365] שבני האומות "יהיו חושבים להפיל את אסתר בכמה דברים של לשון הרע, עד שיהיה נעשה לה כמו שנעשה לושתי". לכך נמצא "שיעמדו עליה להרוג אותה בכל צד שאפשר" [לשונו כאן]. וזהו חיזוק לדבריו למעלה [לאחר ציון 362] שאסתר לא הגידה עמה ומולדתה משום החשש שהאומות יתנכלו לה. וראה להלן פ"ה הערה 192.

(398) פירוש - לארבעה צדיקים ניתן רמז למה שיתרחש בעתיד. שנים מהם לא חשו לרמז, ושנים מהם חשו לרמז.

(399) "ספין" - חשוב, וכמו [מו"ק כח.] "מאן חשיב מאן ספין", וכמבואר בתוספות שם ד"ה ספין. וראה גו"א בראשית פל"ז אות ב.

(400) לשון היפה ענף שם: "אמר דוד וכי מה אני ספון וכו'. פירוש, כי אם היה הדבר רק להצלת עצמו, היה די אם הבריחם מעליו. אבל להעשות לו נס שיכה אותם, מה שאינו בחוק כחו, מה הצורך, אם לא להיות סימן לו".

(401) לשון המדרש שלפנינו [אסת"ר ו, ו] "אלא שעתיד דבר גדול שיארע על ישראל, ועתידים להנצל על ידיה". ופירש הרד"ל שם [אות יא] "וזה שנאמר 'מה יעשה בה', הדבר הגדול הזה". וכן היפה ענף כתב שם: "דריש את הכתוב 'לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה' איזה נס יעשה לישראל על ידה". וכן רש"י כאן הביא דברים אלו, וכלשונו: "ומה יעשה בה - זה אחד משני צדיקים שניתן להם רמז ישועה, דוד ומרדכי. דוד, שנאמר 'גם את הארי גם הדוב הכה עבדך'. אמר, לא בא לידי דבר זה אלא לסמוך עליו להלחם עם זה. וכן מרדכי אמר לא אירע לצדקת זו שתלקח למשכב ערל, אלא שעתידה לקום להושיע לישראל. לפיכך היה מחזר לדעת מה יהא בסופה".

(402) פירוש - כאשר אפשר לתלות את המאורע בדבר חיצוני, אזי יכול להתעלם מהרמז. אך כאשר אי אפשר לתלות את המאורע בדבר חיצוני, אזי יש לתלות אותו בדבר עיקרי, וכמו שמבאר. ואודות שיש לתלות דבר בדבר שהוא ראשון וקודם, ורק כשאי אפשר לתלות כן, אז יש לתלות בדבר אחר, כן כתב בדר"ח פ"ב סוף מ"ו [תרד.], ושם פ"ד מ"י [רה.].

(403) כמו שנאמר [שמות יז, פסוקים ט, יג] "ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק וגו' ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב". והרמב"ן [שמות יז, ט] כתב: "והטעם שצוה משה את יהושע להלחם בעמלק, בעבור שיתפלל הוא בנשיאות כפים על ראש הגבעה, ועלה שם כדי שיראה את ישראל הנלחמים וישים עינו עליהם לטובה, וגם הם יראו אותו פורש כפיו השמימה ומרבה בתפלה, ויבטחו בו ויוסיפו אומץ וגבורה". והט"ז [שמות יז, יב] כתב: "איתא בגמרא ב"ב [קכג:] דאין זרעו של עשו

נמסר אלא ביד זרעו של יוסף, שנאמר [בראשית ל, כה] 'ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף'. ובשביל זה אמר משה ליהושע להלחם בעמלק, כי עמלק הוא זרעו של עשו".

(404) כן כתב במנות הלוי [עח:] בשם הה"ר מאיר עראמה ז"ל, וזה לשונו: "לדעתי מה שלא חשו יעקב ומשה, לא לפי שהיו תולים דבריהם במקרה והזדמן יותר מדוד ומרדכי, חס ושלום, אלא שהיה להם מקום לתלות, כמו יעקב בחטא, שאם לא כן ודאי היה חושש בהבטחה כזו, שעתידה צרה לבא עליו, וממנה יצילהו, ולא היה מיצר ומתייראי. ומשה רבינו ע"ה תלה מאמר 'ושים באזני יהושע' מפני שעל ידי שניהם נעשתה מלחמה זו, וחשב כי על כן כנגד שניהם אמר 'כתוב לך זאת זכרון בספר', וגם 'ושים אותו באזני יהושע', שיהיה לשניכם לזכרון לעתיד לבא. אמנם דוד ומרדכי לא היה אז דבר לתלות אותו ענין בו, ועל כן חששו שיורה על דבר ימצא בעתיד". אמנם יש להעיר, כי לפי זה מה שמשה לא חש לרמז [שאינו נכנס לא"י מחמת שנאמר לו "שים באזני יהושע"] הוא משום שתלה זאת במה שיהושע נלחם בעמלק, שא"כ מדוע המדרש לא ביאר זאת להדיא, וכפי שביאר להדיא שיעקב אבינו חשש שמא נתלכלך בחטא. וראיתי שבהמשך המנות הלוי שם [עט.] הרבה להקשות על ביאור זה, ובשאלתו האחרונה שאל כן.

פסוק יב

(405) בא ליישב את הצורך בפסוקנו. וכן הגר"א כתב כאן "ובהגיע תור נערה ונערה כו' - על פי פשט יש בזה דברים מיותרים שאין בהם צורך כלל". וכן היוסף לקח כתב כאן "ובהגיע תור נערה - לא היה צריך זה לענין הספור, שמה יוסיף ענין תור שאר הנערות אצל הספור הזה".

(406) כי הסימן המובהק לדרך זנות הוא שאין יחוד האשה לבעלה, אלא הכל נעשה באופן מקרה ומזדמן. אך כאשר היתה הכנה של שנים עשר חודש, שוב אין זה באופן מקרה ומזדמן. ואודות שזנות היא באופן מקרה, כן כתב בנתיב התורה פ"ד [קפג.], וז"ל: "בפרק חלק [סנהדרין צט:], 'נואף אשה חסר לב' [משלי ו, לב], אמר ריש לקיש זה הלומד תורה לפרקים... המאמר הזה בא לבאר כי התורה לפי מעלתה ומדריגתה אין ראוי שיהיה הלמוד בה שלא בקביעות, ודבר זה פחיתות גדול לתורה, כי הוא דומה למי שנואף עם אשה, שאין לו אשה מיוחדת... כי הזונה שלא יחדה אליו, ודרך מקרה בא עליה... וכך הוא מי שלומד תורה לפרקים ובמקרה... כי הדבר שהוא במקרה הוא פחיתות, כי המקרה הוא טפל אצל דבר שהוא בעצם... כי האשה היא השלמת מציאות האדם, שעל ידה האדם שלם [ראה למעלה פ"א הערה 1320, ולהלן הערה 520]. וכאשר יש לו אשה מיוחדת, יש לו מציאות בעצם, לא במקרה. אבל כאשר הוא נואף אשה,

שדבר זה במקרה בלבד לפי תאותו שמגיע לו, הנה נחשב מציאות של מקרה". וברי הוא שהכנה של שנים עשר חודש עומד לגמרי כנגד מקרה.

(407) "גנותו הוא זה, שהוא בועל נשים ומשלחן" [רש"י שם].

(408) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 410]: "כך תמצא באחשורש, כמו שאמרו בגמרא [מגילה יג.] שהיה צנוע בתשמיש, שהרי אומר הכתוב 'בערב היא באה ובבקר היא שבה', ולא היה משמש מטתו ביום. שהיה לאחשורש הרשע המדה הזאת, הוא הצניעות, שהוא הכבוד". ובח"א לנדה יז. [ד, קנד:] כתב: "יראה לפרש, התשמיש בלילה שהוא צניעות, אבל ביום יוצא מן הצניעות".

(409) ופירש רש"י "כל אשר תאמר - כל שחוק ומיני זמר". וחכמי צרפת פירשו "וכל נערה ונערה בהגיע תור שלה לבוא אל המלך, היתה שואלת שיינתן לה אדם חשוב מעמה וממולדתה שיוליכנה מבית הנשים עד בית המלך". וכן בסמוך יזכיר שהיו מוליכין אותה שרים וכלי זמר.

(410) אודות שהכנסת הכלה נעשית בדרך כבוד, כן כתב בנתיב הצניעות רפ"א, שהביא שם את מאמרם [סוכה מט:] "'והצנע לכת עם אלקיך' [מיכה ו, ח], זה הכנסת כלה והלויית המת", וכתב בזה"ל: "קרא הכתוב הכנסת כלה והלוית המת 'והצנע לכת עם אלקיך', כי הצניעות הוא הכבוד בעצמו, וכאילו אמר הכתוב שידבק בצניעות, שהוא הכבוד... שיהיה עושה צניעות וכבוד לאחרים, דהיינו הכנסת כלה והלוית המת... כי כאשר בני אדם מכניסים החתן והכלה ומלוין את המת, דבר זה הוא צניעות, שבני אדם המכניסים הכלה, [הכלה] בתוכם נסתרת, והוא דרך כבוד. וכן המת נסתר בתוך בני אדם המלוים" [הובא למעלה פ"א הערה 405]. ובשו"ע או"ח סימן שלח סעיף ב התיר הרמ"א לומר לגוי לתקן כלי שיר בשבת לחופה משום כבוד חתן וכלה. ושם בסימן שלט סעיף ד כתב הרמ"א שיש מתירין להכניס כלה לחופה בשבת כדי שלא לבייש החתן והכלה.

(411) כמבואר בהערה 409. וראה להלן לפני ציון 451.

(412) כן מובא בתורה שלמה כאן אות צח בשם הלקח טוב, וזה לשונו: "'את כל אשר תאמר ינתן לה לבא עמה'. כל מלבוש ובגד שתאמר היו נותנין לה לבוא עמה, כל מה שהיתה שואלת שיבא עמה מבית הנשים עד בית המלך לא היו נמנעים ממנה. דבר אחר, 'את כל אשר תאמר ינתן לה', שהיו השרים נותנים לה ממון כדי ללוותה, שנאמר 'ינתן לה לבוא עמה'".

(413) מעין מה שכתב להלן [ז, ו (לאחר ציון 74)], וז"ל: "איך אפשר שתבוא הגאולה על ידי שקר". וראה למעלה פ"א הערה 1159 ששלל את האפשרות שהגאולה תבוא

על ידי מי שמתנגד לישראל. ואודות שאי אפשר שיבוא דבר טוב מדרך זנות, כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [מד:], וז"ל: "כי הרבה מחכמים, והם החוקרים בשכלם על הנמצאים, שהם אומרים כי זה חרפת האדם ובשתו וכלימתו חבור איש עם אשתו, עד שאמרו בהסכמה מוחלטת חוש המשוש חרפה הוא לנו. ודבר זה באו להרחיק חכמים, כי לא יסבול דבר זה הדעת, כי יהיה יסוד הכל אשר הוא קיום העולם, שהוא פריה ורביה, יהיה נבנה על דבר גנאי וחרפה. ויותר מזה, כי אין זה כבוד השם יתברך שיהיה דבר שהוא יסוד העולם, על דבר שהוא גנות וחרפה. וכאשר היסוד הוא רעוע, כל אשר הוא נבנה עליו הוא נופל. ולכך ראוי להרחיק את דעת זה, כי אין בחבור איש עם אשתו שום דבר של פחיתות כלל". ונאמר [ויקרא כ, יז] "ואיש אשר יקח את אחתו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא וגו'", ופירש רש"י שם "ומדרשו, אם תאמר קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו ממנו, שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". ובגו"א שם אות יח כתב: "קין, אף על גב שעדיין לא נצטווה, כיון שהקב"ה בתורה ברא העולם [ב"ר א, א], לא היה ראוי שנברא בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה, דאיך התורה בראה דבר שכנגד התורה... כי אף על גב שלא ניתנה התורה... מכל מקום אין ראוי שיהיה מוכן להיות נגד התורה שבה ברא העולם". וראה להלן פ"ו הערה 160.

(414) לשונו בנתיב התורה ר"פ יא [תמד:]: "הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות" [והובא למעלה פ"א הערות 735, 795]. ובדר"ח פ"א מ"ב [קפ:] כתב: "גלוי עריות הוא הפך התורה. כי כבר בארנו למעלה כי מעלת התורה שהיא השכל נבדל מן החמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה. והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה [יד.] מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה כי הזנות מעשה בהמה חמרית". ובנצח ישראל פ"ה [קטו:] כתב: "ויהיה נוהג זנות, שהוא גנאי ומאיס". ובהמשך הפרק שם [קלד.] כתב: "גילוי עריות, הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "לשון זנות משמע תיעוב והסרה לגוף". ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט,

ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', רצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". וראה למעלה בפתיחה הערה 386, ופרק זה הערה 268.

(415) יש להבין לאן נעלמה שאלתו "כי היה תמיה שתבוא הגאולה על ידי דבר שהוא זנות, שהוא מגונה והוא חרפה". ואע"פ שהמעשה נעשה דרך כבוד ולא דרך זנות, מ"מ מידי זנות לא יצאנו, וכיצד הגאולה באה על ידי זנות. ובשלמא לפי הסברו הקודם שאיירי בכבודה של אסתר, ניחא, שאע"פ ש"זהו גנאי לאסתר שתבעל לגוי דרך זנות" [לשונו למעלה לאחר ציון 408], מ"מ "לכך כתב שלא היה דרך זנות וגנאי מה שאפשר" [לשונו למעלה לפני ציון 409]. ונמצא שכבודה של אסתר לא כ"כ הושפל בעיני הבריות. אך כאשר איירי בהנהגתו יתברך, שאין הוא מביא הגאולה באמצעים פסולים ומגונים [ראה הערה 413], מאי אהני לן המעטפה החיצונית המכובדת של המעשה, כאשר המעשה עצמו הוא בעילה לגוי. ואולי יש לומר שהואיל וגם בדיוטא כל כך תחתונה [כמו בעילה לגוי] הקב"ה סידר שהכל יעשה בדרך כבוד, א"כ זה מורה באצבע שהקב"ה נמצא עם אסתר אף בבירא עמיקתא זו, וממילא שוב לא יקשה כיצד תבוא הגאולה על ידי דבר שהוא זנות, כי הגנאי בעצם שיש בזנות הוא שהקב"ה אינו נמצא במקום זנות, וכמו שנאמר [דברים כג, טו] "ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך", ומן הנמנע שהגאולה תבוא ממקום נעדר שכינה. אך כאשר מוכח בעליל שאף במקום כזה הקב"ה נמצא עם אסתר, שוב אין לתמוה כיצד תבוא הגאולה ממעשה כזה, שאע"פ שהם טמאים, שכינה ביניהם [רש"י ויקרא טז, טז]. **ומעין זה** כתב הגרש"ז ברוידא זצ"ל [מובא בהגדה של פסח כנסת ישראל סלבודקה, חברון, עמוד קעה] בהקשר אחר, וז"ל: "מצינו גם במצב של עונש מבואר בדברי חז"ל [בראשית רבה פד, יז] על הכתוב [בראשית לז, כה] 'והנה ארחת ישמעאלים באה מגלעד וגמליהם נושאים נכאת וצרי ולוט', 'למה פרסם הכתוב את משאם, להודיע מתן שכרן של צדיקים; שאין דרכן של ערביים לשאת אלא נפט ועטרן, שריחן רע. ולזה נזדמנו בשמים שלא יוזק מריח רע'. ולמדנו שגם כאשר נענש יוסף הצדיק כשנמכר לעבדות במקום של מ"ט שערי טומאה, נעשה העונש באהבה וחביבות. וגם כאשר מידת הדין והמשפט מתוחה על האדם, ובאים עליו מכאוב

וצער, יש לו למצוא את עיטופי הנוי ואת 'ריח הבשמים' שנמסך בכל הקורה לו. הרי לפנינו שאף בעונש יש למצוא את אהבת השם יתברך ויחסו לבנו יחידו עם ישראל".

(416) סוטה מב: "אסור לספר בשבחן של רשעים", ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג:] כתב: "כי אף אם יש קצת שבח ברשע, אין השבח הוא דבר בפני עצמו, רק הוא בטל אצל שאר מעשיו. והמספר בשבחו כאילו יש לו שבח בפני עצמו, זה אינו, כי אין לו שבח בפני עצמו כאשר השבח שלו בטל אצל שאר מעשיו. ואם מספר בשבחו, משבח את הרשע, ודבר זה בודאי אסור". וכן למעלה פ"א [לאחר ציון 112] כתב [לגבי אחשורוש]: "אין הכתוב בא לדבר במעלת הרשע", ושם הערה 113.

(417) מה שכתב "**בגורלו** של אחשורוש" כוונתו לנאמר [תהלים קכה, ג] "כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים", ואמרו על כך חכמים [סוטה ב.] "אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו ["צנועה לצדיק ופרוצה לרשע" (רש"י שם)], שנאמר 'כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים' ["לא יזדווג ממשלת רשע בגורל צדיק" (רש"י שם)]". ומכל הדין יש לתמוה "מאיזה צד נפל אסתר בגורלו של אחשורוש".

(418) שאמרו בגמרא שם "בשכר צניעות שהיתה בה ברחל זכתה ויצא ממנה שאול, ובשכר צניעות שהיה בו בשאול זכה ויצאת ממנו אסתר", ובעין יעקב [שם] הוסיפו "ואסתר מאי היא, דכתיב, [להלן פסוק כ] 'אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה'". ובנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:] כתב על כך: "ומאי צניעות היתה באסתר, שנאמר 'אין אסתר מגדת'. כי מעוט גלוי דברים מורה על צניעות, כמו שהוא לשון צנוע" [הובא למעלה בהקדמה הערה 277].

(419) כמבואר הרבה פעמים עד כה. וכגון, למעלה בהקדמה [לפני ציון 276] כתב: "לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה, ודבר זה יתבאר עוד". ושם [לאחר ציון 360] כתב: "כי מפני צניעות של אסתר שנקראת 'אסתר' על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה". ושם בסוף ההקדמה [לאחר ציון 593] כתב: "לא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה כמו שיתבאר דבר זה באריכות". ולמעלה [בפרק זה לאחר ציון 178] כתב: "'אסתר' כלומר שיש לה מדריגה פנימית נסתרת בשביל הצניעות שבה, ובשביל כך זכתה לגאולת ישראל... שהיה לה מידת הצניעות, ולפיכך זכתה לאבד את המן. ודבר זה ידוע כי מה שנקראת 'אסתר' יורה על מדריגת נסתרת עליונה ופנימית שהיה לה... כי הצניעות דוקא מאבד זרע המן... ובפרט ביד אסתר, שנקראת על שם הצניעות... ועשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו

ראשונה... ולכך שם 'אסתר' ראוי לה לגמרי, כי מכח השם של אסתר היתה גוברת על המן, שהוא מזרע עמלק, שהוא מזרע עשו". וראה למעלה בהקדמה ציונים 276, 361, 594, ופרק זה הערות 36, 176, 180, 181, 276, 280, 281.

(420) כמו שאיתא בתרגום אסתר [למעלה פסוק ז]: "אסתר הוי קרי לה על דהות צניעה בביתא דמרדכי שבעין וחמש שנין, ולא חזת אפי גבר אלהן אפי מרדכי". ותרגומו: אסתר היתה נקראת על שהיתה צנועה בביתו של מרדכי שבעים וחמש שנים, ולא הסתכלה בפני גבר חוץ מפני מרדכי. וראה למעלה בהקדמה הערה 361. ולמעלה [לאחר ציון 278] כתב: "שתי השלימות [היו לה]; 'הדסה' על שם שלא היתה מגולה, רק מחופה. ושם 'אסתר' על ההסתר הגמור. כי יש נשים שהם בגלוי ובפריצות, ועל זה נקראת 'הדסה', שעליו מחפין עצו, ואינו מגולה. ויותר מזה, שהיא נסתרת, לכך נקראת 'אסתר' על שם הצניעות".

(421) כי אי אפשר שיהיה זיווג בן פרוץ לצנועה. וכן חזר וכתב להלן [לאחר ציון 459], וז"ל: "וכתב זה להגיד הסבה שנשאת אסתר אל אחשורוש, ואמר כי אחשורוש היה לו הכנה שלימה שתהא הצדקת אסתר נשאת לו לאשה, כי דבר זה היה בשביל הצניעות שהיה בו". וצרף לכאן מאמרם [סוטה י.] "כל המזנה, אשתו מזננת עליו... והיינו דאמרי אינשי איהו בי קארי, ואיתתיה בי בוציני", ופירש רש"י שם "קארי ובוציני - מין אחד הוא, אלא שאלו גדולים ואלו קטנים, כלומר במה שהוא עוסק, היא עסוקה". ובח"א שם [ב, מ:] כתב: "כל המזנה אשתו מזנה עליו. פירוש, כי האיש והאשה מתיחסים בחבור שלהם. וכאשר האיש מזנה ואין חבור מיוחד לאשתו לגמרי, באופן זה וביחוס זה אשתו יש חבור אליו, ולכך גם היא מזנה עליו, שכיון שכתוב [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד', אם כן כאשר האיש מזנה ואין כאן אחדות, גם אשתו מזנה עליו". הרי שבנוגע לצניעות מצינו במיוחד ובמסוים הדדיות בין הבעל לאשה, והעדר צניעות הבעל מביא להעדר חבורו אל אשתו. ומכך נלמד לאידך גיסא, שצניעות הבעל מביאה לחבורו אל אשתו, וזו היא השייכות המסויימת בין אחשורוש לאסתר.

פסוק טו

(422) לעומת הנאמר למעלה [פסוק ז] שאסתר התיחסה רק אחר מרדכי, שנאמר "ויהי אומן את הדסה היא אסתר בת דודו כי אין לה אב ואם והנערה יפת תואר וטובת מראה ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת". וכן העיר המנות הלוי [פא:]. וכן רמז לזה הראב"ע כאן נוסח ב, שכתב "בת אביחיל - הזכיר שם אביה".

(423) יש להבין מה מוכיח מהפסוק "על כן יעזוב איש את אביו ואמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", כי זה לכאורה מורה שהאיש עוזב את אביו [כמבואר שם ברמב"ן, והובא למעלה פ"א הערה 1325], אך כיצד זה מורה שהאשה אינה מתייחסת עוד אחר אביה אלא אחר בעלה. ואולי יש לומר שהמלים "והיו לבשר אחד", מורות על שהאשה מתאחדת לגמרי עם בעלה, וממילא מונח בזה שאינה מתייחסת עוד אחר שום אדם אחר בעולם. דוגמה לדבר; בהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה. ובשביל אהבתם לתורה דבר זה מסלק אהבת המקום בשעה זאת שבאים ללמוד, כי כאשר באים ללמוד תורה, ואהבתם אל התורה, אין בלמוד שלהם האהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה, כי אין האהבה לשנים. כי כל אהבה היא דבקות בנאהב, ואם דבק בזה אינו דבק באחר". ובח"א לנדרים לא: [ב, ה.] כתב: "הברית הגמור הוא לאוהב שהוא יחיד, ולא שייך ברית גמור לשני אוהבים... שאם יש לו ברית עם אחר אין כאן ברית גמור, כי אין חבור לשנים... ואין ברית גמור רק עם אחד". לכך כאשר אשה מתאחדת עם בעלה כפי שהחומר מתאחד עם הצורה, שוב אי אפשר לה להיות מתייחסת אחר שום אדם אחר, בבחינת [קידושין ז.] "אתתא לבי תרי לא חזיא". וראה למעלה פ"א הערה 1324.

(424) כמו שמצאנו בבת כהן, שלאחר מות בעלה הישראל היא חוזרת לבית אביה, שנאמר [ויקרא כב, יב-יג] "ובת כהן כי תהיה לאיש זר הוא בתרומת הקדשים לא תאכל ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה ושבה אל בית אביה כנעוריה מלחם אביה תאכל וגו'". וצרף לכאן, שנאמר [בראשית יא, כט] "ויקח אברם ונחור להם נשים שם אשת אברם שרי ושם אשת נחור מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה", ופירש רש"י שם "יסכה - זו שרה, על שם שסוכה ברוח הקודש". ותמוה, מדוע ברישא דקרא שרה נקראת "שרי", ובסיפא דקרא היא נקראת "יסכה". וליישב זאת כתב בגו"א שם אות יז בזה"ל: "אמנם דבר זה הוא נפלא מאד למבין, שהוא אשר אמרו חכמים ז"ל 'כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה', בפרק קמא דסוטה [יב.]. ולפיכך יש לאשה ב' בחינות, והם ב' לידות; האחד לאישה, ואחד לאביה. וכל אחד ואחד כאילו ילדה, אבל הוא מצד ב' בחינות; כי הבעל נותן לאשה מציאות שלם, כמו שהצורה נותן לחומר, ולפיכך הוי כאילו ילדה מי שנושא אשה לשם שמים [ראה למעלה הערה 259]. ולפיכך הא דכתיב 'ואת שרה כלתו אשת אברהם בנו', כתב לה שם מיוחד, כי שם זה היה לשרה בשביל אברהם, כי לעולם היה שם 'שרי' נמשך אחר שם אברהם, שכשהוסיף ה' לאברהם [בראשית יז, ה], הוסיף ה' לשרי [שם פסוק טו]. ולפיכך שם 'שרי' מפני

אברהם [ראה למעלה פ"א הערה 179]. אבל שם 'יסכה' לא היה לה מפני אברהם, שהרי אברהם היה טפל לשרה בנביאות [רש"י בראשית כא, יב], ולפיכך מזכיר שם 'יסכה' אצל אביה, והוא עניין נפלא למבין". הרי כאשר אין האשה מתייחסת אחר בעלה [כמו נבואת שרה], ממילא היא חוזרת להתייחס אחר אביה, וכמבואר כאן.

(425) לשונו להלן [פסוק יט (לאחר ציון 562)]: "כי חכמים באו להגיד שלא היתה אסתר בת זיווג של אחשורוש רק במקרה, ולפיכך היתה עומדת מחיקו של אחשורוש ויושבת בחיקו של מרדכי. כלומר כי היה מרדכי בן זוג הראוי לה לאסתר... וישבה בחיקו של מרדכי, כלומר שהיה לה חבור למרדכי שהוא בן זוגה. ומזה תבין כי היתה לאסתר שתי בחינות; האחת, לאחשורוש, שהיתה אסתר זיווג שלו. אמנם עיקר בן זוג בעצם היה מרדכי, ורמזה בזה שלא פירשה אסתר ממרדכי". וראה להלן הערות 503, 567.

(426) מדוע כאן מוזכר אביה של אסתר.

(427) לשון הר"מ חלאיו כאן: "הזכיר הכתוב שם אביה בעבור שהיה צדיק, כמו שאמרו רבותינו ז"ל [מגילה טו.] 'כל שנזכר שמו ושם אביו, בידוע שהוא צדיק בן צדיק'". והאלשיך [פסוק טו] כתב: "מצד היותה 'בת אביחיל', שהיה צדיק. ולהורות היותו צדיק ייחסו אחר מרדכי, ואמר 'דוד מרדכי', כלומר מתדמה לו". וכן המנות הלוי [פא:] הזכיר כאן כמה פעמים שאביחיל היה צדיק. ומה שכתב "בעל שם", יוסבר על פי מה שכתב הכלי חמדה לרבי שמואל לנייאדו, סוף ספר שמות, וז"ל: "'אביחיל', שמו מוכיח עליו היותו איש חיל רב, כשמו כן הוא".

(428) אם תבקש מעצמה, כי אז המעשה הוא לרצונה ולא לאונסה. כי אע"פ שיש סוברים שמכיון שהאשה לא עושה מעשה, וקרקע עולם היא, אינה מחוייבת למסור נפש [רש"י ותוספות יומא פב.], זהו משום שאונסים אותה, והנאה זו באה לה בעל כרחה, ואין הנאתה כמעשה [ערוך לנר סנהדרין עד:]. אך כאשר היא נבעלת ברצון ורוצה בהנאה זו, הרי הנאתה חשיב כמעשה [תוספות ב"ק לב. ד"ה איהו].

(429) פירוש - אם אחד אונסה לבא.

(430) כי אסתר היא קרקע עולם [סנהדרין עד:], והמעשה נעשה לאונסה.

(431) בא לבאר מדוע סירוב לבא אל אחשורוש היה נחשב לסכנת מות.

(432) פירוש - בזיון הוא למלך כאשר מבטלים את כבודו, וכאן איירי בכבוד המלך, שהוא טרח להכניס את הנערות דרך כבוד ולא דרך זנות, וכמבואר למעלה לאחר ציון 418. ואודות שכאשר לא ניתן הכבוד המתבקש יש בזה בזיון, הנה רש"י כתב [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח] שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו.

וכתב על כך הגו"א שם אות טו: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל". ובדר"ח פ"א מט"ו [שסג:] כתב: "וכן 'והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו". ובפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת מ [עמוד סט], כתב: "ראובן ושמעון הם שני תלמידי חכמים. ראובן גדול משמעון במדרגתו בתורה. אלא שלעומת זאת, ראובן הוא במדרגת ה'בינוני' שבתניא [פ"א, פי"ב, וכו'], ושמעון הוא במדרגת 'צדיק גמור' שבתניא. הנה אם לוי מכבד את שמעון יותר מראובן, הרי הוא בכלל מבזה תלמיד חכם". הרי שאי נתינת כבוד מתבקש אינו רק העדר כבוד, אלא הוא גנאי ובזיון [הובא למעלה פ"א הערה 963, ולהלן פ"ה הערות 240, 379].

(433) ככל הדברים האלו כתב האלשיך לפסוק טו, וז"ל: "אך הנה אין ספק כי על כל הנזכר בגמרא [סנהדרין עד:] לתת טעם למה עברה ולא נהרגה אסתר לבלתי הבעל לערל, לומר שקרקע עולם היתה, עדיין צריך לומר שבאונס היה, ולא ברצונה. והנה היה מקום לחושדה כי לרוב קשוטיה בעדי עדים, אשר הרבתה לחיבת מלכות... הלא תאשם כי נמצא כי ברצונה נעשתה התועבה, ולא באונס. על כן בא הכתוב והעיד כי אדרבה, היתה בורחת מזה... כי כל אחת היתה באה מעצמה משמחת לבב. אך אסתר לא כן, רק בהגיע תר אסתר... מצד היותה בת אביחיל שהיה צדיק, ולהורות היותו צדיק ייחסו אחר מרדכי ואמר 'דוד מרדכי', כלומר מתדמה לו... לא בקשה דבר, כי אם את אשר אמר הגי, שהיתה כאנוסה שיקשטנה בעל כרחה. כמו שאמרו ז"ל [ילקו"ש ח"ב רמז תתרנג] שהיה הגי אומר לה למה תחייבי את ראשי למלך, שאינך רוצה להתקשט". וכן כתב כאן היוסף לקח, וז"ל: "ולא רצתה דבר מהטעם שאמרנו, שלא רצתה שתהא ביאתה אל המלך ברצון".

(434) כן הקשה המנות הלוי [סט:], וז"ל: "דאם כן שהיתה יפת תאר ויפת מראה... למה טרח וכתב לן קרא 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה', וכי מימרא בעי, ולמה לא תמצא חן". וראה להלן הערה 488, שגם שם תלה את מציאת החן ביופי.

(435) פירוש - לאחר שאסתר נלקחה לבית המלך היו אנשים מדקדקים ביותר עליה, והיו בוחנים בקפידה את יופיה של אסתר שמחמתו נלקחה לבית אחשורוש.

(436) פירוש - אין הנאמר בפסוקנו בא לומר באופן סתמי שאסתר נשאה חן בעיני כל רואיה, כי זה כבר ידענו מפסוק ז. אלא הפסוק בא לומר שמחמת לקיחתה של אסתר לבית אחשורוש עברה אסתר בחינה מדוקדקת לראות אם היא אכן יפה, ובבחינה הזאת היא נשאה חן בעיני רואיה. לכך נכתב נשיאת חן זו כאן [בעת בואה למלך], כדי לומר שעתה היא נשאה חן בעיני כל בוחניה.

(437) שבעת לקיחתה לאחשורוש היתה אסתר נראית לכל אחד כאילו היא מאומתו.

(438) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 80]: "ומה שאמר [מגילה י:] 'נין' [ישעיה יד, כב] זה מלכות, פירוש, המלכות נקרא 'נין' של אומה, מלשון בן, כי המלכות יוצא מן האומה כמו הבן שהוא יוצא מן האב... וכמו שאמר הכתוב [דברים יז, טו] 'שום תשים עליך מלך מקרב אחיך', שיהיה המלך שלך יוצא מקרב העם כמו שיוצא הבן מקרב האב". וראה למעלה הערה 217. ובנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.] כתב: "משה שהיה מלך לישראל [זבחים קב.], וכל אשר מלך לעם יש לו צירוף וחיבור אליהם, והרי כלל משה עמהם". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קמו:] כתב: "ורמז אל המלך שלא יהיה נבדל מן אחיו ישראל, וכדכתיב [דברים יז, כ] 'למען לא ירום לבבו מאחיו' ולא יהיה נבדל מהם... רק מחובר עמהם". ובתפארת ישראל פ"ט [קמז:] כתב: "מלך הגוזר גזירה על עמו, ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים" [הובא למעלה פ"א הערה 348]. **ויש להעיר**, שהרבה פעמים כתב שהמלך נבדל מן העם לגמרי. וכגון, להלן [ו, ח (לאחר ציון 136)] כתב: "המלך הוא נבדל מן הכלל לגמרי". ובדר"ח פ"א מ"א [קלה:] כתב: "המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם, רק עומד בפני עצמו". ושם משנה יג [שנה:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". ובבאר הגולה באר החמישי [עא:] כתב: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא:] כתב: "כי אין המלך בכלל שאר בני אדם". ושם פ"מ [תריט:] כתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:], שהוא קדוש". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב ביאר שיחס המלך לעמו הוא כיחס הרוכב לסוסו [יובא להלן פ"ו הערה 150]. ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובח"א לסנהדרין קא: [ג, רלה.] כתב: "כי המלך דומה לגמרי אל המצורע, כי המצורע נבדל מן העם, דכתיב

אצלו [ויקרא יג, מו] 'מחוץ למחנה מושבו', והוא מסולק מן הכלל, ואינו נכלל בכלל. וכך המלך גם כן הוא מסולק מן הכלל, ואינו בכלל, כמו שבארנו בכמה מקומות כי המלך הוא נבדל מן הכלל. ולפיכך יש לו דמיון אל המצורע, שהוא נבדל מן הכלל. רק שהמלך הוא נבדל מן הכלל למעלה, ואילו המצורע מורה לפחיתות ולגריעותא, סוף סוף שניהם דומים שנבדלים מן הכלל". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי" [ראה להלן הערה 477]. ובח"א לזבחים קיח: [ד, עב:] ביאר שהנבדל זוכה למלכות. וראה עוד בהקדמה השלישית לגבורות ה' [כ], למעלה בהקדמה הערה 234, פתיחה הערה 285, פ"א הערות 359, 364, להלן פ"ו הערות 137, 140, ופ"ח הערה 312. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן "שהמלכה ראוייה שתהיה לה צירוף ויחוס [ל]אשר היא מולכת עליהם". ויל"ע בזה.

(439) כי חן נמצא בדבר ששייך לאדם, וכמו שאמרו חכמים [סוטה מז.] "שלשה חינות הן; חן מקום על יושביו, חן אשה על בעלה, חן מקח על מקחו", ובח"א שם [ב, פו.] כתב: "פירוש, כי ראוי שיהיה הדבר שהוא מצטרף אליו [נושא] חן בעיניו. והצירוף הוא על ג' פנים; האחד, כאשר יצטרפו שני דברים יחד, כמו האשה לאיש, שהוא זיוג שלו. ומפני שהאשה היא זיוג של אדם, מצטרפת אליו, לכך חן אשה על בעלה. וההצטרפות השני, חן מקום על יושביו. כי ה[מקום] מקבל את האדם היושב בו, ויש כאן הצטרפות, ולכך יש חן המקום על יושביו. וחן השלישי חן מקח על מקחו, כי בעל המקח מקבל המקח, ודבר זה גם כן הוא הצטרפות. הרי לך ג' מיני הצטרפות; הראשון, הצטרפות שני דברים יחד, והוא הזיוג. השני, חן מה שמקבל אותו, כי המקום אשר מקבל את האדם, חנו על האדם. והשלישי, חן מקח על מקחו, הוא הפך זה, שהאדם מקבל את המקח, והמקום מקבל את האדם. הרי לך ג' דברים חלוקים שהם מצטרפים, ובכל אחד יש חן, כי כל דבר שמצטרף אל דבר, יש חן, ודבר זה ברור" [הובא למעלה הערה 214].

(440) נראה שחסרות כאן כמה תיבות, אך כוונתו היא שגם המדרש מפרש שאסתר היתה שוה אל הכל ושייכת אל הכל, וכפי שהגמרא ביארה שלכל אחד נדמתה לו כאומתו, וכמו שמבאר והולך.

(441) בן עזאי אמר כן קודם לכן בגמרא שם, ולכך נקרא "שאמר למעלה" [ראה להלן הערה 475].

(442) לאחר ציון 208, ויובא בהערה הבאה.

(443) לשונו למעלה [לאחר ציון 208]: "ומי שאמר שהיתה אסתר בינונית, כמו ההדס הזה שהוא בינוני, לא גדול ולא קטן. ודבר זה כי השם יתברך נתן החן אל אסתר, לכך היתה בינוני. כי הדבר שהוא במצוע הוא יפה אל הכל, לכך אמר שהיתה בינונית. אבל אשר הוא גדול לגמרי, הוא זר. וכן הקטון לגמרי אינו ממוצע אל הכל, רק דבר שהוא בינוני נושא חן אל הכל, לפי שהוא שוה אל הכל. ולפיכך אמר בסמוך [מגילה יג.] שכל אחת נדמית לו כאומתו, שהיא שייכת לו, וכל אחד אומתו יפה בעיניו מפני שהיא שייכת אליו ורגיל בה. וכן אסתר שהיתה ממוצעת, היא שייכת אל הכל, לכך אסתר היתה נושאת חן בעיני הכל, וכל אחד נדמה שהוא אומתו".

(444) כמבואר למעלה הרבה פעמים, ומלוקט למעלה הערה 36.

(445) שמעתי לבאר שכוונתו למדת התפארת. וכידוע זו מדת יעקב, שעליו כתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנב:] בזה"ל: "מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר". ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "השלישי אין לו מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר... ויעקב נגד האמצעי". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "כי יעקב היה שלישי לאבות... שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק". וכן כאן כוונתו להעמיד את אסתר במדה באמצעית שבין ימין ושמאל, וכמבואר למעלה הערה 220.

פסוק טז

(446) לפנינו באסת"ר איכא "מתעלה בלקוחין", שהיו הלקוחות מתמקחים ביניהם מי יזכה להביא את אסתר למלך. אך המהר"ל יבאר בסמוך ש"היה פרסום וקול לזה, שכל אחד אמר שהוא היה נותן כך וכך שילך עמה" [לשונו להלן].

(447) תרגום: זה אמר אני אתן מאה דינרים ונכנס עמה.

(448) תרגום: וזה אמר אני אתן מאתים [דינרים] ונכנס עמה.

(449) כן תרגם יונתן [פסוק ח]: "ואדברת אסתר באונסא ואתעלת לבית מלכא לידא דהגי נטיר נשיא". וראה הערה הבאה.

(450) כאן תרגום יונתן לא כתב שהדבר נעשה באונס [ראה הערה קודמת], אלא כתב: "ואדברת אסתר לות מלכא אחשורוש לאתתא". אמנם בגמרא [מגילה טו.] אמרו "'אשר לא כדת' [להלן ד, טז], אמר רבי אבא, שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו באונס ["נבעלתי באונס" (רש"י שם)], ועכשיו ברצון ["מכאן ואילך מדעתי" (רש"י שם)]".

(451) "שהיו מוליכין אותה שרים וחשובים" [לשונו למעלה לפני ציון 411]. וראה למעלה הערה 409.

(452) לשונו בגו"א דברים פכ"ט אות ד: "כי כל נפעל מקבל מאחר הפעולה", ושם הערה 8. וכן נאמר [דברים טו, יב] "כי יִמָּכֵר לך אחיך העברי וגו'", ופירש רש"י שם "כי יִמָּכֵר - על ידי אחרים, שמכרוהו בית דין בגנבתו הכתוב מדבר". וכאן שנאמר "ותלקח אסתר", אין הכוונה [לפי בעל המדרש] שנלקחה בעל כרחה, אלא שאחרים רצו להצטרף להולכת אסתר למלך.

(453) בא לבאר לשון המדרש "מתעלה בקולות", ומבאר שהכוונה היא שלקיחת אסתר נעשה בפרסום וקול. וראה הערה הבאה.

(454) פירוש - היה ללקחיתה של אסתר פרסום וקול, כי הכל היו חפצים בכך, והכל התעניינו בכך.

(455) למעלה א, ב [לפני ציון 292].

(456) וכן הקשו היוסף לקח [כאן ולמעלה א, ג] והמלבי"ם [למעלה א, ג].

(457) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 292]: "כי פירוש 'בשנת שלש למלכו' שהיה חושב כי עתה יש בו היכולת והכח למלוך, וזה שאמר 'למלכו'. אבל באסתר שהיה כבר מוחזק במלכות, כתיב 'למלכותו'". ופירושו ש"מלכו" הוא לשון פועל, שכעת יש לו היכולת למלוך, אך מלכותו טרם נתייצבה. ואילו "מלכותו" היא שם תואר, שמלכותו כבר התיצבה. וצרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פי"א אות ה, שעמד על כך שנאמר על הגמל [ויקרא יא, ד] "ופרסה איננו מפריס", אע"ג שהגמל "פרסתו סדוקה למעלה, אבל למטה היא מחוברת" [רש"י שם פסוק כו], וכתב לבאר: "אין זה קשיא, דהכי פירושו, כי איננה מפריס לגמרי שתי פרסות, ולכך גבי גמל כתיב 'איננה מפריס', ולשון זה שם התאר לבהמה, שלשון 'אין' משמש על התאר ובבינוני, ורצה לומר שאינה מתוארת בשם פרסה, שאף על גב שיש לה סדוק פרסות, אינה מתוארת בשם 'מפרסת פרסה'. כי התאר בא כאשר יש בו התאר לגמרי, שלכך יתואר בו. שלא יתואר האדם שהוא לבן אם אינו לבן לגמרי, אף על גב שיש בו לובן" [הובא למעלה פ"א הערה 294]. וזהו החילוק בין "מלכו" לבין "מלכותו"; "מלכותו" יאמר רק על מלך שהוחזק במלכותו, כי הוא שם תואר, ושם תואר יאמר רק כשהוא מלך לגמרי, ומוחזק בדבר. מה שאין כן "מלכו", שהוא פועל, לכך הוא יאמר גם כשעדיין אינו מוחזק במלכות.

(458) וכיצד נאמר כאן "בשנת שבע למלכותו", שמשמע מכך שכל שבע השנים היתה מלכותו בשלוה ומנוחה, כאשר רק ארבע שנים מהשבע היו בשלוה ומנוחה.

(459) פירוש - במשך שלש השנים הראשונות מלכותו עדיין לא התייצבה, והיתה יכולה לפול. אך לאחר שעבר זמן זה, ומלכותו לא נפלה, הוברר למפרע שמלכותו התייצבה כבר משעה הראשונה, וממילא למפרע ניתן לומר "מלכותו" משעה ראשונה.

(460) כמבואר למעלה [לאחר ציון 416], וז"ל: "לומר מאיזה צד נפל אסתר בגורלו של אחשורוש, שהיה רשע. ועל זה מפרש משום שהיה בו צניעות, וזהו עצם אסתר, כמו שמפרש בגמרא [מגילה יג:] צניעות אסתר. ועיקר שם 'אסתר' מורה על הצניעות, שהיתה מסתרת עצמה מכל, שכל כך היתה צנועה, ולכך נפלה בגורלו. ולכך אמר [למעלה פסוק יד] 'בערב היא באה ובבוקר היא שבה', שזה נאמר על צניעות הרשע". וראה למעלה בפתיחה הערה 300 מה שנתעורר מדבריו שם על דבריו כאן.

(461) שיביא בסמוך מדרש המשבח את אחשורוש שהמתין ארבע שנים לשאת אשה.

(462) כי לשון הפסוק הוא "ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש אל בית מלכותו בחודש העשירי **הוא חודש טבת** בשנת שבע למלכותו".

(463) כי הוא החודש העשירי לניסן, וניסן הוא ראשון לחדשי השנה [שמות יב, ב]. ובאמת בשאר מקומות בנביאים שנזכר החודש העשירי [מ"ב כה, א, ירמיה נב, ד, עזרא י, טז, ועוד], לא צוין דבר נוסף.

(464) "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

(465) בגמרא שלפנינו לא נזכר "רב חסדא", אך כך הוא בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכמלוקט למעלה פ"א הערה 1. וראה למעלה הערה 27.

(466) למעלה הקשה להפך [לאחר ציון 462] "דכיון שכתיב 'בחדש העשירי', בודאי הוא 'חדש טבת'", וזה מורה שמקשה למה לי לומר "חדש טבת". ואילו כאן מקשה "'בחדש העשירי' למה לי". ויש לומר, שבודאי הפשטות היא שהדבר המאוחר יותר הוא היתר, ולכך מתחילה הקשה על המלים "בחדש טבת". אך עתה שבא לבאר שהיתור בא להדגיש שהיה עת צינה, הרי הדגשה זו נעשית יותר על ידי המלים "בחודש העשירי" מאשר המלים "חודש טבת", וכמו שמבאר.

(467) כמו שאמרו חכמים [ב"מ קו:] "חצי כסליו טבת וחצי שבט - חורף, חצי שבט אדר וחצי ניסן - קור", ופירש רש"י שם "'חורף' הוא חוזקו וחורפו של סתיו, וימי צינה, לשון [איוב כט, ד] 'כאשר הייתי בימי חרפי', חוזקי ועיקרי... 'קור' הוא סופו של סתו". ובפרקי דרבי אליעזר ר"פ ז איתא "'קור' זו תקופת טבת". ובנצח ישראל פ"ח [ריז.] כתב: "כי הזמן היוצא מן השווי הוא מתנגד לישראל, לכך בי' בטבת בו סמך מלך בבל [על ירושלים (יחזקאל כד, ב)], כי החודש הזה הוא יוצא מן השווי בקרירות, כמו החודש

תמוז יוצא מן השווי בחמימות" [הובא למעלה בפתיחה הערה 194]. והטעם שהמלים "חודש העשירי" מורות על הקור יותר מהמלים "חודש טבת", כי ברי הוא שהקור תלוי בעונות השנה ותקופתיה, ו"חודש העשירי" מורה על תקופת השנה, ושהחורף נמצא בעיצומו, לעומת "חודש טבת" שאינו מורה על החורף.

(468) כפי שפירש רש"י [מגילה יג.] "שהגוף נהנה מן הגוף - מפני הצינה, והעיד לך הכתוב שהיו מתכונין מן השמים לחבבה על בעלה". וכן רש"י כאן כתב: "בחדש העשירי - עת צנה שהגוף נהנה מן הגוף, זימן הקב"ה אותו עת צינה כדי לחבבה עליו".

(469) דברים אלו מבוארים יותר בנר מצוה [צ:], וז"ל: "וראוי היה זה [נס חנוכה] שיהיה בכ"ה בכסליו, שאז האור יוצא. כי בכ"ה באלול נברא האור בעולם, כי העולם נברא באחד בתשרי, ובו נברא האדם, שנברא בששי של ימי בראשית. והאור שנברא ביום ראשון [בראשית א, ג] היה זה בכ"ה באלול, שנברא האור. ויש לאור ד' גבולים; הגבול האחד, שהאור הוא בתכלית התגברות שלו, והחושך בתכלית המיעוט, ומשם ואילך מתחיל האור להתמעט, והחושך להתגבר, וזהו בתמוז. ויש גבול, שהאור והחשך הם שוים, ומכאן ואילך מתחיל האור להתמעט והחושך להתגבר, וזה בחודש תשרי, שאז האור והחושך שוים ומכאן ואילך החושך מוסיף ומתגבר על האור. ויש גבול, שהחושך גובר על האור לגמרי, וזהו בחודש טבת, ומכאן ואילך מתחיל האור להתגבר. ויש גבול, שהאור והחושך הם שוים, ואחר כך הולך האור ומוסיף, וזהו בחודש ניסן, שאז האור וחושך שוים, ואחר כך מתגבר האור יותר עד חדש תמוז, וכן הוא חוזר חלילה. והנה התחלת האור שיוצא מן החשיכה הוא בכ"ה כסליו, כי בריאת אור עולם בזמן שהוא שוה היום עם הלילה, וזה היה בכ"ה באלול... אם כן התחלת האור הוא בכ"ה בכסליו, שאז מתחיל האור להתגבר. ולפיכך נעשה הנס בשמן, והיה האור בכ"ה בכסליו, אף שלא היה שמן להדליק. והיה הנס כל שמונה, כאשר אותו זמן הוא מיוחד להתחלת האור". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא כתב: "וידוע כי החמה היא מתחלת מן תקופת טבת לקרב אלינו ולגדל צמחים, עד תקופת ניסן".

(470) בעוד שכאן מבאר שלקיחת אסתר לבית המלכות היא התחלת הגאולה, הרי להלן פ"ה [לאחר ציון 56] ביאר שהושטת שרביט הזהב [להלן ה, ב] היא התחלת הגאולה, שכתב: "מכל מקום כאן שיהיה התחלת הגאולה, שמשעה זאת היתה הגאולה תמיד מוספת עד שהיתה גאולה לגמרי". ולהלן פ"ה [לאחר ציון 232] כתב: "'יבוא המלך והמן היום' [להלן ה, ד], ולכך קאמר 'היום', כי ראש התיבות הוא השם המיוחד, ורמז בו כי השם המיוחד גם כן יבא. והשם המיוחד הוא ילחם כנגד המן, שהוא זרע עמלק. ואין

השם שלם עד שימחה זכר עמלק. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל המן". ולהלן פ"ו [לאחר ציון 256] כתב: "התחלת הגאולה היה בסעודה הראשונה, כי בסעודה הראשונה אמר המלך [פרק ה, פסוקים ג, ו] 'מה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך', וזה היה התחלת הגאולה". ולהלן ט, כו הביא עוד שתי דעות בזה; שהתחלת הגאולה היא בפסוק [למעלה ג, א] "אחר הדברים האלה", או הפסוק [להלן ו, א] "בלילה ההוא נדדה שנת המלך". הרי שמבאר שהתחלת הגאולה היא לקיחת אסתר לבית המלכות, הושטת השרביט, האמירה "יבוא המלך והמן היום", האמירה "עד חצי המלכות וינתן לך", וכשגידל את המן, וכשנדדה שנת המלך. דברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות [ראה להלן פ"ה הערה 61, ופ"ו הערה 257]. **ואודות אור הגאולה**, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 293], וז"ל: "ומפני גודל הנס יסד דוד המלך עליו השלום מזמור 'למנצח על אילת השחר' [תהלים פרק כב] על גאולה זאת. ופירוש 'על אילת השחר' [תהלים כב, א] רצה לומר מי שהוא יושב בחשך בצרה, ומצפה שיצא מן החשך הצרות אל אור הגאולה". ושם בהמשך [לאחר ציון 325] כתב: "כי הגאולה היא נקראת 'אור', וכתיב [מיכה ז, ח] 'כי ה' אור לי', כלומר כאשר ישראל הם בחושך הגלות, 'ה' אור לי', כלומר השם יתברך בעצמו גואל אותם... כי הגאולה היא אורה". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח.] כתב: "הלילה הוא סימן לגלות, שאנו יושבים בחושך ומצפים לאור הגאולה, ולכך תקנו 'אמת ואמונה' ערבית [ברכות יב.]". ובנצח ישראל פמ"ו [תשפב:] כתב: "הגאולה האחרונה בערך הגאולה הראשונה היא כמו ערך החמה אל הירח. וזה כי הלבנה היא מאירה וחוזרת ומאפלת, וכך היתה גאולה ראשונה, שאחר הגאולה היה חושך של גלות, כמו הלבנה שמאירה וחוזרת ומאפלת. אבל הגאולה האחרונה שהוא תמיד, ואין לה הפסק, לכך גאולה אחרונה נגד החמה, שהיא נשארת כך תמיד בלא שנוי" [הובא למעלה בהקדמה הערות 302, 303].

(471) לשון היפה ענף שם: "משום דקשה להו למה לא עשה המשתה בתחלת מלכותו. לכן אמר רבי יהודה דשלש שנים נמשכה מלאכת הכסא, וכאשר נגמר הכסא עשה משתה, כי בשנת שלש למלכו יכול לשבת על כסא מלכותו".

(472) המשך לשון היפה ענף שם: "והשני אמר כי בתחלת מלכותו גזר לבטל בנין בית המקדש, ולא היתה שמחתו שלמה עד אשר עברו ג' שנים מהזמן הזה ולא נבנה, אמר בלבו כי לא יבנה עוד, כי בשלש שנים הוי חזקה [ב"ב כח.]".

(473) "כי בשנת שלש למלכו נהרגה ושתי, ובשנת שבע למלכותו נלקחה אסתר" [לשון חדושי הרש"ש שם אות ה]. וראה למעלה הערה 12.

(474) כוונתו למה שאמרו במדרש ש"עשה שלש שנים בלא כתר ובלא כסא", והוא הדבר הראשון והשני מארבעה הדברים הטובים שמנו בו חכמים במדרש, וכדמוכח מהמשך דבריו. ואין הוא מתייחס כלל למחלוקת של רבי יהודה ורבי נחמיה אודות מלאכת הכסא ובטול מלאכת בית המקדש. ואין זה דרכו להביא מאמר ולא לבאר את כולו [בתפארת ישראל פנ"ז (תתקא.) כתב: "ואין כאן מקום זה, ולא היה צריך לדברים אלו בכאן, רק מפני שבאנו לגמור". וראה נר מצוה ח"ב הערה 17]. וראה למעלה הערה 84.

(475) נראה כוונתו לדברי הגמרא [מגילה יא:], ומכנה זאת "כמו שאמר למעלה", כי עיקר המאמרים שמביא כאן לקוחים ממגילה יג. [ראה למעלה הערה 441]. ואמרו בגמרא [מגילה יא:] "מאי 'כשבת' [למעלה א, ב], לאחר שנתיישבה דעתו, אמר בלשצר חשב וטעה, אנא חשיבנא ולא טעינא", והובא למעלה פ"א [לאחר ציון 277], וכתב על כך בזה"ל: "אמרו בגמרא [מגילה יא:] 'כשבת המלך אחשורש', אחר שנתיישב דעתו בעצמו שהוא מלך, והוא יושב על כסא המלכות, ואין מתנגד למלכותו. וזה היה בשנת שלש למלכו, שאז חשב כי הוא מלך על כל העולם, כאשר אין לישראל המלכות. שכל זמן שישראל יש להם מלכות, אין לאומות המלכות. ועתה כאשר חשב שסר המלכות מישראל, היה מלכותו בשלימות... ולכך כל זמן שהיו מצפים לגאולת ישראל, דבר זה בטול למלכות האומות. עד שחשב כי כבר עבר הזמן שראוי היה להיות ישראל נגאלים, ולא נגאלו, ואז חשב כי לא יהיו נגאלים. ולכך כתיב 'כשבת המלך', עתה נתיישב דעתו במלכות אשר היה יושב על כסא מלכותו".

(476) (א) עשה שלש שנים בלא כתר ובלא כסא. (ב) המתין ארבע שנים עד שמצא אשה ההוגנת לו. ויבאר שהצד השוה בין שני דברים אלו היא שאחשורוש המתין עד שתהיה ההנחה למלכותו, והנחה זו מתבטאת בשני אופנים; כתר וכסא, ואשה הגונה לו, וכמו שמבאר והולך.

(477) כי ישנה זיקה בין הכתר לבין היות המלך מושל על עמו, וכמו שכתב בח"א לשבועות ט. [ד, יא:], וז"ל: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... לכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי" [הובא למעלה הערה 438]. לכך כל עוד שלא היה הכל תחת ידו אין הוא ראוי לכתר, המורה על ממשלתו על הכלל.

ויש להבין מדוע אינו מזכיר גם את הכסא, שהרי במדרש הנ"ל שיבחו את אחשורוש על שהיה בלא כתר ובלא כסא שלש שנים.

(478) אמרו חכמים [מגילה יא.] שאחשורוש "מלך על כל העולם כולו" [הובא למעלה פ"א לאחר ציון 231]. וכן אמרו [שם] "שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר... אחשורוש, הא דאמרן ["מהודו ועד כוש" (רש"י שם)]", וראה למעלה הערה 218. ואודות שאסתר מלכה על כל העולם, כן אמרו במדרש [אסת"ר א, ח] "מה זכתה אסתר למלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה. אלא כך אמר הקב"ה, תבא אסתר בתה של שרה, שחיתה שבע ועשרים ומאה שנה [בראשית כג, א], ותמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה", ולמעלה פ"א [לאחר ציון 175] הביא את המדרש. ולמעלה [לפני ציון 216] כתב: "כי אסתר נתן השם יתברך אותה להיות מולכת על כל האומות, עד שיהא שייכת אל הכל, וראויה היא למלכות הזה, שהוא מסוף העולם עד סופו. ולכך אמר כי היתה בינונית, וכן ירקרקות, שהוא גם כן בינונית בין השחור ובין הלבן, כי הבינוני שייך אל הכל".

(479) מגילה יא. "'המולך' [למעלה א, א], אמר רב, שמלך מעצמו", ופירש רש"י שם "שלא היה מזרע המלוכה". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 96] הביא דברי הגמרא האלו, וכתב: "פירשו בגמרא 'המולך מעצמו'. ובא הכתוב לומר כי כאשר הוא מלך בן מלך, אז אין כאן שנוי. וכאשר לא היה שנוי סדר, לא היה בא גם כן שנוי אחר, לבא על ידו פורעניות כמו זה, שהוא שנוי סדר העולם לכלות ולאבד אומה שלימה. אבל כאשר היה כאן שנוי, שהיה מולך מעצמו, וזהו שנוי בודאי, וכל השתנות מביא שנוי אחר גם כן, ולכך בימיו נתחדש מעשה המן, שהיה דבר שנוי לגמרי. ועוד מעשה ושתי, שהָרַגָה המלך [רש"י למעלה א, יט], וכן תליית המן [להלן ז, י], הכל היה שנוי. ונמשך הכל ממה שהיה עצם מלכותו גם כן בדרך שנוי, שהיה מלך חדש שלא היה מזרע המלוכה, ודבר זה מורה על שנוי". ולמעלה פ"א [לפני ציון 915] כתב: "אחשורוש לא היה מזרע המלוכה".

(480) אודות הצורך בהדרגתיות, ושאין לעבור מקצה לקצה בפעם אחת, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 322], וז"ל: "כך גאולתן של ישראל, לפי מדריגות הגאולה שהיא מן השם יתברך, אין הגאולה בפעם אחת, אלא זה אחר זה, שאין באים אל המדריגה העליונה הזאת בפעם אחד". ובבאר הגולה בבאר הראשון [צז.] כתב: "דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו [עירובין יג:] 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי

אלקים חיים'... ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד". ובגבורות ה' פל"ה [קלג.] כתב: "רבי אליעזר אומר [מכילתא שמות יב, ג] שצוה [הקב"ה את ישראל] בפסח מצרים שיקחו בעשור לחודש [שמות שם], מפני שהיו שטופים בע"ז... ביאור זה כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד אחר שהיו שטופים בע"ז, ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש [ניסן], כי הלקיחה היא פרישה קצת מע"ז לקרב אל הקב"ה, ואח"כ לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מע"ז לגמרי". ובנצח ישראל פכ"ו [תקנד.] כתב: "ואין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימותו האחרון". ובנצח ישראל פכ"ח [תקסז.] כתב: "ימי המשיח אינו רק שעל ידה יזכו למדריגה יותר עליונה. כי אי אפשר שיזכה האדם ממדריגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדריגה עליונה, הוא מדריגה תחיית המתים ועולם הבא... ולכך תחלה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו המדריגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח, להעלות המציאות ממדריגה למדריגה וממעלה למעלה". וראה גו"א בראשית פל"ז הערה 240, שנתבאר שם שגם אין הנפילה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא נעשית בבת אחת, אלא בהדרגה. וכן הוא בגבורות ה' פי"א [סג:], דר"ח פ"א מ"ד [רלז:], שם פ"ב מ"ח [תרמ:], ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 324, פ"א הערה 216, ולהלן פ"ו הערה 384.

(481) לכאורה מה ש"לא היה כתר המלכות בראשו" הוא משום שאחשורוש החליט לא לשים כתר על ראשו, ועל כך שבחו אותו חכמים [במדרש הנ"ל], וכיצד החלטת עצמו מורה על חולשת מלכותו. ובשלמא מה שכתב כאן ש"לא ירש המלכות", ניחא, שזה אכן מורה על שאינו מזרע המלוכה, וכמו שנתבאר כאן. וצריך לומר, שמה ש"לא היה כתר

המלכות בראשו" אינו סבה לחולשת מלכותו, אלא סימן לחולשת מלכותו, שמחמת חולשת מלכותו נמנע אחשורוש מלהניח כתר מלכות על ראשו, וכמו שנתבאר.

(482) אודות השייכות בין "ההשקט לגמרי" לבין "אשה ראויה לו למלכות", נראה לבאר זאת על פי דברי הר"ן על הרי"ף לשבת [ה: בדפי הרי"ף], שביאר שתיבת "משדכין" היא "מלשון שקט ומנוחה שהאשה מוצאת בבית בעלה, כדכתיב [רות א, ט] 'ומצאן מנוחה אשה בית אישה'. ומתרגמינן [שופטים ג, ל] 'ותשקוט הארץ', ושדוכת ארעא". הרי כאשר בית הבעל שקט ויציב, והוא מכניס לשם את אשתו, אז האשה מוצאת שם שקט ומנוחה. נמצא שהכנסת אשה לבית מורה על שקט ומנוחה שיש בבית. ואסתר שהוכנסה לבית המלכות, היא מורה על השקט ומנוחה של מלכות בעלה. וראה להלן הערה 525.

(483) כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "הדבר שהוא רחוק מן דבר אחר נחלק לז' חלקים. כי זה תמצא תמיד ובכל מקום, כאשר הדבר הוא נבדל מדבר, אז נחלק לז' מחיצות. ומפני כי הגוף והשכל נבדלים זה מזה, לכך יש להם שבעה הבדלים, כלומר ז' מדריגות... כאשר החומר והשכל נבדלים זה מזה, ויש להם ז' הבדלים". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "יש כאן שבעה מחיצות שנבדלים התחתונים מן העליונים, כי כל מקום שהם רוצים להזכיר שנבדל דבר מדבר, יאמר שיש כאן שבעה מחיצות מפסיקות, כי זה מורה על הבדל גמור. דבר זה תמצא בכל מקום כאשר רוצים להזכיר שדבר זה נבדל מזה". ובנתיב התשובה פ"ח [לפני ציון 104] כתב: "בכל מקום בא מספר שבעה כאשר בא לומר שהיה הפסק גמור בין אחד לשני, ודבר זה תמצא בכל מקום, עיין ותמצא". ובבאר הגולה באר הששי [רב:] כתב: "כי שבעה הבדלים יש מן התחתונים לעליונים, כל כך מובדלים העליונים מן התחתונים". ובח"א לגיטין פח. [ב, קל.] כתב: "כי שבעה הם חוצצים לגמרי, וזה מבואר בכמה מקומות". ובפסחים קד. אמרו "שבע הבדלות הן". וצרף לכאן מאמרם [נדה לא:] "מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה, מפני שרגיל בה וקץ בה. אמרה תורה תהא טמאה שבעה ימים, כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה". הרי שהרחקה של שבעה ימים מבדילה וחוצצת בין הבעל לאשתו, ומונעת את ה"רגיל וקץ בה", ומביאה להתחדשות של שעה ראשונה. וראה להלן פ"ח הערה 159 אודות שהפער בין ישראל לעמלק הוא שבעים יום.

(484) מבואר מדבריו שאחשורוש המתין שמלכותו תתיצב, לכך רק לאחר ההתיצבות הראשונה [שלש שנים] הניח כתר בראשו, ולאחר ההתיצבות השניה [שבע שנים] נשא

אשה ההוגנת לו. ולפי זה אחשורוש לא היה חפץ לשאת אשה הגונה לו עד שיעברו שבע שנים, וכמו שמבאר והולך. אמנם לשון המדרש [אסת"ר א, טו] לכאורה לא משמע כן, שאמרו במדרש "המתין ארבע שנים **עד שמצא** אשה ההוגנת לו", ואם כדבריו היה למדרש לומר "המתין ארבע שנים **לשאת** אשה ההוגנת לו", ולא "עד שמצא אשה וכו'", שמכך משמע שכל ארבע שנים טרח למצוא אשה ההוגנת לו, אך רק מצאה לאחר ארבע שנים. ויל"ע בזה.

פסוק יז

(485) בא לבאר מדוע ברישא דקרא אמר "מכל הנשים", ובסיפא דקרא "מכל הבתולות".

(486) ראויה למלכותו שהיא בכל העולם, וכמו שפירש בפסוק הקודם [לאחר ציון 481].

(487) פירוש - מה שאסתר היתה אשה הגונה וראויה למלכות אחשורוש יותר משאר נשים, אינו שייך כלל להיות שאר הנשים בתולות או בעולות, ולכך הכתוב לא יתלה את זאת בבתולות, אלא בנשים. ואודות שהכתוב תולה את הדבר בסבתו האמיתית, כן כתב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, וז"ל: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע". וכן נתבאר בדר"ח פ"א הערה 8, שם פ"ב הערה 617, שם פ"ג הערות 325, 576, שם פ"ד הערות 1009, 1771, תפארת ישראל פכ"ה הערה 109, ובאר הגולה באר השני הערה 89. וראה בספר המפתח לגו"א, ערך סבה ומסובב [עמוד רמ:], שיסוד זה הוזכר בגו"א עשרות פעמים. וראה להלן הערה 613, פ"ה הערה 467, פ"ו הערה 251, ופ"ט הערה 253.

(488) תולה את מציאת החן ב"עניין היופי", וכן למעלה [לפני ציון 434] כתב: "'ותהי אסתר נושאת חן' [למעלה פסוק טו], אף על גב שכבר כתב זה למעלה [פסוק ז] 'והנערה יפת תואר וטובת מראה'".

(489) אודות חן הבתולות, הנה אמרו בגמרא [כתובות יא:] "תנו רבנן, כנסה ראשון לשום נשואין, ויש לה עדים שלא נסתרה ["רבותא אשמעינן דאפילו הכי אין השני יכול לטעון טענת בתולים להפסידה כתובתה ולימא מקח טעות הוא" (רש"י שם)]... אין השני יכול לטעון טענת בתולים, שהרי כנסה ראשון ["ועליו לדעת שנבעלה" (רש"י שם)]". ובשיטמ"ק [שם] בשם הרמב"ן כתב: "הא דאמר שהרי כנסה ראשון, תמהני, הואיל ועידיה העידו לה קודם שקדשה שלא נסתרה... היאך היא בחזקת בעולה לראשון. ומשמע לי דהכי קאמר, בודאי שבחזקת בתולה נשאה... אבל אין זה מקח טעות שהרי ידע שכנסה הראשון לשם נשואין, ושוב אין לה חן כבתולה, אלא הרי היא בעיני כל אדם כבעולה, אף על פי שאינה בעולה, לפיכך אין זה מקח טעות... מפני שכבר בטל חינה". **ויש להבין** לשונו כאן, שכתב "ואמר עוד 'ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות', **ודבר זה בודאי לעניין היופי**, ובזה שייך לומר 'בתולות', כי הבתולות נושאות חן יותר". דפתח בחן, וסיים בחן, אך ביניהן כתב "ודבר זה בודאי לעניין היופי", דמה מוסיף ומה נותן ש"דבר זה בודאי לעניין היופי". ומה היה חסר אם חמש תיבות אלו לא היו נכתבות כלל, ורק היה כותב "ואמר עוד 'ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות', ובזה שייך לומר 'בתולות', כי הבתולות נושאות חן יותר", ודל מהכא "עניין היופי". ואולי יש לומר שבא להעמיד ב"זה לעומת זה" את ההבדל בין הרישא לסיפא; ברישא איירי במעלת ההגונה למלכות, ובסיפא איירי במעלת היופי. אך גם בלא"ה היה ניתן לבאר ש"חן" שייך לבתולות, מבלי לפרט שאיירי ביופי.

(490) מדגיש זאת לעומת דברי הגמרא [מגילה יג.] שדרשו את הפסוק בפנים של דרש, וכפי שיביא בסמוך. ולא נתבאר לפי הסבר זה מדוע ברישא נאמר "ויאהב", ובסיפא נאמר "ותשא חן וחסד". ויש לומר, כי ברישא איירי במעלת ההגונה למלכות, ומעלה זו מורה על שייכותה של אסתר לאחשורוש, וכיצד היא תואמת לו [מולכת בכל העולם כמוהו]. ואהבה תפול בין שוים, וכפי שהשריש בנתיב אהבת השם ר"פ א, וז"ל: "אהבה היא לריע שלו במה שיש להם שתוף וחבור, והדברים הרחוקים זה מזה אין בהם אהבה... כי בני אדם שהם מתדמים באומה אחת, אוהבים זה את זה. ואמרו חכמים [ב"ק צב:] לא לחנם הלך הזרזיר אצל העורב, אלא מפני שהוא מינו... אם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". לכך ברישא נקט אהבה, כי איירי במעלה המשוה את אסתר לאחשורוש, לעומת הסיפא שאיירי במעלת היופי, המביאה לנשיאת חן בעיני הרואה.

(491) לפי זה אחשורוש קיבץ רק את הבתולות, אך אלו שכבר נבעלו על ידו הן "הנשים", ואלו שטרם נבעלו על ידו הן "הבתולות". וכן בסמוך כתב "'מכל הנשים' הם הבתולות שנבעלו כבר מן אחשורוש". ודלא כפירוש רש"י כאן שכתב "מכל הנשים הבעולות, שאף בעולות קיבץ". וכמהר"ל פירשו כאן הרלב"ג וחכמי צרפת.

(492) "כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב" [לשונו בח"א לנדרים סב. (ב, כב.)]. ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב". ובדר"ח פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". כי "אהבה הוא עצם החבור" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (מח:)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל.] כתב: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כא:] כתב: "אהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובנתיב אהבת השם ר"פ א כתב: "האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד". וכידוע הגימטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [ספר העיקרים מאמר רביעי פרק מה, ושל"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)].

(493) כמו שנאמר [בראשית לד, ב-ג] "וירא אותה שכם בן חמור החוי נשיא הארץ ויקח אתה וישכב אותה ויענה ותדבק נפשו בדינה בת יעקב ויאהב את הנערה וגו'". ופירש הספורנו [שם] "ותדבק נפשו - על הפך באמנון לתמר אחר ששכב אותה". וכוונתו שאצל אמנון נאמר [ש"ב יג, יד-טו] "ולא אבה לשמוע בקולה ויחזק ממנה ויענה וישכב אותה וישנאה אמנון שנאה גדולה מאד כי גדולה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה ויאמר לה אמנון קומי לכי". ואם תאמר, מדוע אצל אמנון הביאה פעלה שנאה, ולא אהבה. אמנם חכמים [סנהדרין כא.] כבר עמדו על כך, ואמרו "'וישנאה אמנון שנאה גדולה מאוד', מאי טעמא... קשרה לו נימא ועשאתו כרות שפכה".

(494) כן כתב במנות הלוי [פג.], וז"ל: "בנשים שייך אהבה מפני הנאת השכיבה, ובתולות שייך חן, שעדיין לא שייך בהן אהבה לפי שהגוף לא נהנה עדיין מהן".

(495) לפנינו בגמרא לא נמצאות התיבות "קרי לה 'אשה' וקרי לה 'בתולה'", אך הן נמצאות בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 27]. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב.

(496) "לכך נאמר 'מכל הנשים' ו'מכל הבתולות'" [רש"י שם].

(497) פירוש - "טעם בעולה" אינו רוצה לומר שאחשורוש קיבץ גם בעולות, אלא לעולם אחשורוש קיבץ רק בתולות, אך הבעולות הן אותן בתולות שכבר נבעלו על ידו, וכמו שפירש למעלה [לפני ציון 491].

(498) כי בפשטות אחשורוש ירצה בתולה ולא בעולה. וראה רש"י כתובות מ: ד"ה קורת רוח שביאר שיש לאדם נחת רוח בטעם בתולה יותר מטעם בעולה.

(499) כפי שביאר למעלה בהקדמה [לאחר ציון 282], וז"ל: "וכך מרדכי שנרמז בלשון [שמות ל, כג] 'בשמים ראש' הכתוב אצל הקטורת, מורה על ההסתר... ומזה תבין כי אסתר בת זוג למרדכי, שנקרא על שם 'מרי דכיא', והדברים האלו עמוקים מאוד, ואי אפשר לפרש יותר. וכאשר היו ישראל בהסתר פנים מן השם יתברך, ראוי שיהיה הגואל מרדכי ואסתר, שהם מגיעים בתפילתם אל הנסתר". ולמעלה [לאחר ציון 187] כתב: "לכך נפל המן ביד מרדכי ואסתר, שהם משבט בנימין, ובפרט ביד אסתר שנקראת על שם הצניעות. וגם מרדכי היה לו מדה עליונה הנסתרת". וראה למעלה לאחר ציון 308.

(500) כמו שדרשו בגמרא [מגילה יג.] '"ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת' [למעלה פסוק ז], תנא משום רבי מאיר, אל תקרי 'לבת', אלא 'לבית'", וכפי שהביא מאמר זה למעלה [לאחר ציון 162, לאחר ציון 220, ולאחר ציון 254]. וראה להלן ציון 560.

(501) "איתתא לבי תרי לא חזיא" [קידושין ז.].

(502) לכך היא כבתולה, שאינה מחוברת לאיש. ואודות שלבתולה אין חבור לאיש, כן כתב בנצח ישראל פי"ג [שלא:], וז"ל: "לכך כתיב [עמוס ה, ב] 'נפלה בתולת ישראל', שהכתוב רמז כי ישראל הם כמו הנו"ן, שאין לה חבור... ולכך כתיב 'נפלה בתולת" [הובא למעלה בהקדמה הערה 360]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 357] ביאר טעם אחר מדוע אחשורוש טעם באסתר טעם בתולה, וז"ל: "כיון שלא ידע משפחתה ומולדתה כלל, נחשבת כל שעה כמו שעה ראשונה, כי כך הוא כל דבר שאינו מכיר בו, אין לו חבור אליו, והיתה נחשבת כמו בתולה כל שעה". הרי שביאר שם "טעם בתולה" מפאת אי ידיעת משפחתה ומולדתה, ואילו כאן מבאר זאת מפאת חיבורה של אסתר למרדכי. וראה שם הערה 360.

(503) לשונו להלן [פסוק יט (לאחר ציון 562)]: "כי חכמים באו להגיד שלא היתה אסתר בת זיווג של אחשורוש רק במקרה, ולפיכך היתה עומדת מחיקו של אחשורוש ויושבת בחיקו של מרדכי [מגילה יג:]. כלומר כי היה מרדכי בן זוג הראוי לה לאסתר... וישבה בחיקו של מרדכי, כלומר שהיה לה חבור למרדכי שהוא בן זוגה. ומזה תבין כי

היתה לאסתר שתי בחינות; האחת, לאחשורוש, שהיתה אסתר זיווג שלו. אמנם עיקר בן זוג בעצם היה מרדכי, ורמזה בזה שלא פירשה אסתר ממרדכי". וכן למעלה [לאחר ציון 421] ביאר שלפני שאסתר נלקחה לבית אחשורוש היא היתה מיוחסת אחר מרדכי בלבד, אך לאחר שנלקחה לבית אחשורוש היא מתייחסת אחר אביה גם כן. ולהלן פ"ה [לאחר ציון 87] כתב: "ועד הנה אף שהיה לאסתר חבור לאחשורוש, היה לזה פירוד גם כן", וראה שם הערה 88.

(504) לא מצאתי מדרש בלשון זה. אך באסת"ר ו, יא אמרו "רבי חלבו אמר, מלמד שאף הנשואות הביאו לפניו, לכך נאמר 'מכל הנשים ומכל הבתולות'". ובילקו"ש ח"ב תתרנג אמרו "'ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים', אמר רבי חלבו, מהו 'מכל הנשים', אלא אף נשי האנשים היו מביאין לו". וכן תרגם יונתן כאן.

(505) למעלה פסוקים ב, ג, שנאמר "ויאמרו נערי המלך משרתיו יבקשו למלך נערות בתולות טובות מראה ויפקד המלך פקידים בכל מדינות מלכותו ויקבצו את כל נערה בתולה טובת מראה אל שושן הבירה אל בית הנשים אל יד הגא סריס המלך שומר הנשים ונתון תמרוקיהן". וכן הקשה האלשיך [למעלה פסוק יד], וז"ל: "באומרו 'ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות', מי הן 'הנשים' ומי הן 'הבתולות'. כי הלא אשר נקבצו באו שם אל יד הגי נערות היו, ועצת משרתיו היתה 'ויקבצו את כל נערה בתולה וכו", והכתוב העיד [למעלה פסוק ד] 'וייטב הדבר בעיני המלך ויעש כן', ואם כן כולן היו בתולות, ואיך יאמר 'נשים' ו'בתולות'. והלא כמו זר נחשב על דרך הפשט מאמרם ז"ל שהביאו לפניו גם נשי אנשים".

(506) שלא באמצעות הגי, אלא באמצעים אחרים.

(507) כי תיבת "כל" באה לרבות, וכמו שאמרו הרבה פעמים [סוכה כח., מגילה ח:, חגיגה ד., סנהדרין קיב., ועוד]. ובלשון חכמים "'כל' לאתויי מאי" [שבת קלג:, פסחים ח., מגילה כא., ב"ק צו:, ועוד].

(508) לשון המנות הלוי [פג.]: "ואומרו 'וימליכה תחת ושתי', יראה בתחלת העיון כפל גדול ללא צורך, אחרי שקדם 'וישם כתר מלכות בראשה', היא המלכה, ומה לה עוד".

(509) כי אסתר לא הגידה עמה ומולדתה [למעלה פסוק י], ופירש רש"י [שם] "אשר לא תגיד - כדי שיאמרו שהיא ממשפחה בזויה וישלחוה, שאם ידעו שהיא ממשפחת שאול המלך היו מחזיקים בה".

(510) פירוש - שהיתה ושתי בת מלכים [מגילה יב:]. וכן כתב כאן המנות הלוי [פג.], וז"ל: "היתה ושתי רבת המעלה והיחס, עד שלא היה אחשורוש כדאי לה, ושעל כן

גבה לבה וזחה דעתה עליה למרוד בו, כי על כן היתה עצת הנערים שלא תהיה האשה אשר יבחר רק טובה... מצד עצמה, כי כל עוד שתשפל מדרגתה ויחסה בעיניה, תכבד למלך ותשרתהו. ועתה בבא תחתיה אסתר אשר לא נודע מאין באתה ומי הביאה הלום, ולא נבחרה כי אם מצד יופיה והיותה בעלת חן וחסד, תשפל מעלתה בעיני המלך, לא יעריכנה ולא יחשיבנה ולא תהיה ספונה בעיניו. ואף אם ימליכנה, לא תכון ממלכתה ולא תקום כממלכת ושתי. לכן הזכיר הכתוב 'וימליכה תחת ושתי' להורות כי המלך אהבה והעריכה כערך ושתי". וכן הגר"א כאן כתב בזה"ל: "וימליכה תחת ושתי – פירוש, שהיתה בעיניו כמו ושתי, אף שהיא שתקה ולא היה יודע משפחתה, וגם היא אמרה שאינה יודעת, אף על פי כן היתה בעיניו כמו ושתי, שהיתה בת מלכים". וראה למעלה הערה 39.

(511) כן כתב למעלה [לאחר ציון 37], וכלשונו: "'תמלוך תחת ושתי' [למעלה פסוק ד]. לכך אמרו 'תחת ושתי', ולא הוה ליה למימר רק 'והנערה אשר תטב תמלוך'. רק מפני שרצה לומר שאין זה גנאי למלך אם תמלוך מלכה שאינה מזרע מלכים. כי אילו לא היתה באה במקום ושתי, רק היה זה תחלת מלכותה, בזה יש לומר זה גנאי למלך. אבל מפני כי ושתי שהיתה מזרע מלכות היתה מלכה מתחלה, רק שעשתה מעשה רע [ו]נהרגה, ואחרת היא במקומה, אין זה גנאי למלך".

(512) במחשבתו, וכמו שיבאר.

(513) במחשבתו, שכאשר לא היה טרוד במעשיו, אלא שוכב על מטתו, היתה מחשבת ושתי עולה לפניו.

(514) כי איקונין של מלך מורה על כבוד המלך [ויק"ר לד, ג], אך לאחר מותו שוב אין ענין לכבדו.

(515) ולפי זה הלשון "וימליכה תחת ושתי" יתפרש מלשון שנמלך במחשבתו להמליכה במקום ושתי. וכן הרד"ל באסת"ר א, טו, אות לז כתב: "אפשר 'למלכו' [למעלה א, ג] דרש לשון עצה... עד שנמלך".

פסוק יח

(516) שנאמר [למעלה א, ג] "בשנת שלוש למלכו עשה משתה לכל שריו ועבדיו וגו'". וכן [שם פסוק ה] נאמר "ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הבירה למגדול ועד קטן משתה שבעת ימים וגו'". וכן העיר כאן היוסף לקח.

(517) שהראה את עושר כבוד מלכותו מאה ושמונים יום [למעלה א, ד], והיו שם מטות זהב וכלי זהב [שם פסוקים ו, ז], והשתיה כדת אין אונס [שם פסוק ח], ועוד. וברור שתיאור זה מורה שהיה שם משתה גדול, ואין צריך לאמרו.

(518) כי רק נאמר כאן "משתה גדול לכל שריו ועבדיו", ואם לא היה נאמר "משתה גדול" לא היינו יודעים שאכן היה משתה גדול.

(519) מה שלא עשה במשתה שהיה בשנת שלש למלכו. אמנם לפי רש"י ההבדל ברור, שרש"י כאן כתב "והנחה למדינות עשה - לכבודה הניח להם מן המס שעליהם. ויתן משאת - שלח דורנות להם, והכל כדי לפתותה אולי תגיד מולדתה" [מקורו ממגילה יג.]. וכמובן שטעם זה לא שייך למשתה שעשה בשנת שלש למלכו, שאז טרם הכיר את אסתר.

(520) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 1317]: "כי האיש מחזיר על אשתו, ואין האשה מחזיר על בעלה, וכך אמרו חכמים. וזה מפני כי האשה נלקחה מצלעותיו [בראשית ב, כא], ובזה נעשה האיש חסר כאשר הוא בלא אשה. וכל מי שחסר דבר, הוא מחזיר אחר דבר שהוא השלמתו... האיש נקרא חסר כאשר אין לו אשה. וכך אמרו רבותינו זכר לברכה [קידושין ב:] בעל אבידה מחזיר אחר אבידתו, אשר הוא חסר כאשר אין לו אשה, ולכך צריך שיהיה מחזיר אחריה". ואבוהון דכולהו הוא מאמר חכמים [יבמות סג.] "כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם'". ובזוה"ק ח"ג פג: אמרו "בר נש בלא אתתא פלג גופא". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בדר"ח פ"ה מכ"א [תקט:] כתב: "חייב להשלים עוד עצמו באשה, כי כל זמן שלא נשא אינו אדם שלם, וכדאמרינן בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] אמר רבי אלעזר, כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם'". ובנתיב התורה פ"ד [קפה:] כתב: "כי האשה היא השלמת מציאות האדם, שעל ידה האדם שלם וכאשר יש לו אשה מיוחדת, יש לו מציאות בעצם, לא במקרה", וראה שם הערה 127 שלוקטו שם מקבילות רבות לכך. ואמרו חכמים [שבת קיח:] "מימי לא קריתי לאשתי 'אשתי'... אלא לאשתי 'ביתי'". וכן אמרו [יומא ב.] "'ביתו' [ויקרא טז, יז], זו אשתו". ועוד אמרו [סוטה מד.] "'ביתך' [משלי כד, כז], זו אשה". ובנתיב העבודה ס"פ טו כתב: "הבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו 'ביתו'. כי כשם שהבית הוא השלמתו, שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו, וכן אשתו היא השלמתו". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [קסג:, קסז.], גו"א בראשית פל"ו אות ג. ובח"א ליבמות סב: [א, קלג:] כתב: "אין אדם בשלימות כאשר אין לו אשה, ולכך שרוי בלא שמחה".

ובח"א ליבמות סג: [א, קלח:] כתב: "התבאר לך כי האיש בלא אשה הוא אדם חסר". וכן הוא שם בהמשך [א, קלט.], וח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.]. ובח"א לסנהדרין כב: [ג, קמג:] כתב: "כי האיש בלא אשה חצי אדם". [הובא למעלה פ"א הערה 1320, וראה למעלה הערות 221, 406, ולהלן פ"ח הערה 11].

(521) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 144]: '"ולחוטא נתן לו לאסוף ולכנוס' [קהלת ב, כו], פירוש כי החוטא שהוא מלשון חסרון בכל מקום, כמו [מ"א א, כא] 'והיה אני ובני שלמה חטאים'. ומפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו, ולא להוציא אותו לעשות טובה לאחרים בממונו". הרי שאי אפשר לתת לזולתו אם הנותן ירגיש שהוא חסר בעצמו. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רסא.] כתב: "כי אותם שיש להם הרבה, והם רע עין ועיניהם צרה ליתן, אינם עשירים בממון. אבל העשיר הוא שיש לו עין טוב ולב טוב, כי הרע עין הוא חסר, אבל מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה, שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו. וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזה עשיר השמח בחלקו'... כי לאותו שיש לו נדבת לב, ונתן לפי נדבת לבו, נותן לפי העושר. ואם הוא עשיר, ויש לו חסרון עין, אין זה עשיר". ובנתיב התורה פי"א [תסו:] כתב: "דבר זה ברור כי לא יתן אחד קיום לאחר, אם לא שיהיה לו קיום בעצמו קודם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 148, ולהלן פ"ט הערה 248]. וראה הערה הבאה.

(522) כמו שכתב להלן פ"ט [לאחר ציון 247], וז"ל: "כי כאשר האדם הוא בשלימות לגמרי, הוא גם כן משפיע לאחרים מטובו, כמו שהתבאר למעלה אצל 'ויתן משאות כיד המלך'. וכאשר עצמו חסר ואינו בשלימות, אין משפיע לאחרים". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב:] כתב: "ראוי המציאות אל התורה, באשר היא נותנת המציאות". ושם פ"ג מ"ז [קפה:] כתב: "ענין 'ברוך' שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו. וכאשר אדם אומר 'ברוך אתה' רוצה לומר מצד שהוא 'ברוך' משפיע לאחר ובורא כל דבר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תה.] כתב: "כי זהו מדרך השלם שהוא משפיע הטוב לזולתו, ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם". ועוד אודות שהנותן מציאות לאחרים הוא בעצמו בעל מציאות, כן כתב בגו"א שמות פ"ל אות כ, וז"ל: "שמן המשחה יותר קיים מכל... לגודל מעלתו שבו מקדשים אחרים". ובגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג כתב: "מי שברך את האחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק". ובח"א לשבת קמט: [א, עט:] כתב: "ההפרש שיש בין מלכות קדושה ובין מלכות זו החסירה, כי מלכות הקדושה מפני שאינה חסירה לכך אינה מקבלת, כי היא שלימה בעצמה. וכל חפץ המלכות השלימה

להשפיע, כדרך השלם שהוא משפיע. אבל מלכות זאת מלכות חסירה, והחסר כל ענינו לקבל". וראה להלן פ"ט הערות 248, 249.

(523) כמו שהביא למעלה [לאחר ציון 258] את מאמרם [סוטה יב.] ש"הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה", וכתב שם [לאחר ציון 266] בזה"ל: "מפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל, ולכך נחשבת כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל. ודוקא לשם שמים, אבל לתאותו, הרי האיש כאשר הולך אחר תאותו הוא חמרי בעצמו, ואיך יהיה נחשב צורה לאשה כאשר הוא בעצמו חמרי". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעא:] כתב: "מה שאמר [ב"ב י.] כי המעלים עיניו מן הצדקה כמו עובד עבודה זרה... כי השם יתברך הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל כמו שאמרנו, ולפיכך נקרא 'מקור חיים' [תהלים לו, י], שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק... אבל הע"ז נקרא 'בורות נשברים' [ירמיה ב, יג], לפי שאין בה כח להשפיע לאחר, והוא כמו בור נשבר שאין בו כח להשפיע לאחר. ולא זה בלבד, אלא אף מימיו לא יכיל מפני שהבור חסר, ואיך ישפיע לאחר. וכן הע"ז היא בעצמה חסירה, ואיך ישפיע לאחר. ולפיכך אמר 'כל המעלים עיניו מן הצדקה', ואינו משפיע אל זולתו... נחשב כאילו דבק בע"ז, שהם בורות נשברים לא יכילו המים, ואינם משפיעים לזולתם". וראה להלן פ"ג הערה 540.

(524) למעלה לפני ציון 474.

(525) לשונו למעלה [לאחר ציון 481]: "לכך המתין עד שנת הג', ומכל מקום לא עלה אל ההשקט לגמרי להיות לו אשה ראוייה לו למלכות, בפרט מלכות שלו שהיה בכל העולם, עד שנת שבע".

(526) מלשונו משמע שכוונתו לחדושי האגדות שלו על אתר [ראה למעלה בהקדמה הערה 430, ולהלן הערה 660], אך לפנינו אינו נמצא שם, אלא בנתיב העושר פ"ב [ב, רכה.], ויובא בהערה הבאה.

(527) לשונו בנתיב העושר פ"ב: "אמנם רבי עקיבא לא נראה לו לומר שיהיה נקרא 'עשיר' מי שיש לו ק' שדות וק' עבדים עובדים, כי אין הדבר זה חשיבות כלל, ומה זה נחשב. ולפיכך אמר כי העשיר כאשר יש לו אשה נאה במעשים, כי דבר זה בודאי עשיר. כי האשה היא קנין האיש, כדכתיב [דברים כב, יג] 'כי יקח איש אשה'. והרי האשה נזכרת בדבור 'לא תחמוד' עם הקנינים, דכתיב [שמות כ, יד] 'לא תחמוד אשת רעך וגו' [ועבדו ואמתו ושורו וחמורו וכל אשר לרעך]'. הנה האשה היא קנינו של אדם כמו שאר עושר. ועושר כמו זה לא יוסיף עצב עמו, כי שמחת לב אשה, והיא גורם נחת

רוח והשמחה אל האדם. ודבר כמו זה יקרא שנתן השם יתברך אליו קנין של עושר, ועל ידי זה יקרא 'עשיר'". ועוד אודות שהעושר הוא קנין לאדם, ראה למעלה בפתיחה הערה 142.

(528) כמו שנאמר [למעלה א, ד] "בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו ימים רבים שמונים ומאת יום", ולמעלה פ"א [לאחר ציון 368] האריך טובא בביאור עושרו של אחשורוש, ומהיכן היה לו העושר הזה. ובפרקי דר"א פמ"ח אמרו "בוא וראה עשרו של אחשורוש, שהיה עשיר מכל מלכי מדי ופרס".

(529) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 520] ש"אשר הוא חסר בעצמו אינו משפיע לאחר, ועל ידי האשה הוא שלם, ומי שהוא שלם בעצמו אז הוא משפיע לאחרים, אבל אותו שהוא חסר בעצמו איך ישפיע לאחר". ואם תאמר, הרי אמרו חכמים [חולין מו.] "עשירין מקמצין", ואיך כתב כאן ש"מי שיש לו עושר גדול משפיע לאחרים". אמנם הדבר יתיישב על פי דבריו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.], וז"ל: "וכאשר תבין מה שאמרנו כי העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות, ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין, ואף כי דבר זה הפך המושכל. אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר, ואין העושר כמו החכמה, שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה, אבל העשיר אינו שבע. שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע ממנו, כי דבר שאינו עומד בו לא יקבל שביעה ממנו כלל". אך כל זה נאמר בעושר שאינו עומד באדם, אך אשתו כגופו [ברכות כד.], ועושר כזה עומד באדם ומקבל שביעה ממנו, ולכך על ידי קנין אשה נהפך ממונו של אדם לדבר העומד בו, ומשפיעו לאחרים.

(530) אודות זיקת עושר האדם באשתו, הנה אמרו חכמים [ב"מ נט.] "לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו", ובח"א שם [ג, כו.] כתב: "כאשר הבית הוא בכבוד, והיינו אשתו שהיא נקראת 'ביתו' [יומא ב.], מקבל ביתו הכבוד לגמרי, עד שנאמר עליו [תהלים קיב, ג] 'הון ועושר בביתו'. והטעם שהעושר תלוי באשה, כי העושר הוא ברכה, וכל ברכה צריך שיהיה כאן מקבל, והאשה היא מקבל. ולכך אמרו [יבמות סב:] השורה בלא אשה שורה בלא ברכה, שנאמר [יחזקאל מד, ל] 'להניח ברכה אל ביתך וגו'". וכאשר האשה היא עטרת בעלה על ידי שמכבדה, וכאשר נחשבת עטרת בעלה שהיא הכבוד, מביאה הכבוד לגמרי, הוא העושר שנקרא כבוד, שנאמר [בראשית לא, א] 'ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה'... כי

האשה בפרט היא מוכנת לקבלת העושר... וכאשר נותן הכבוד לה, באשר היא עטרת בעלה, אז מקבלת העושר, הוא הכבוד".

(531) בא לבאר הסבר שני מדוע רק במשתה אסתר נאמר "והנחה למדינות עשה ויתן משאת כיד המלך", ולא נאמר כן במשתה הראשון שעשה בשנת שלש למלכו.

(532) אודות שהריגת ושתי נבע משליטת השטן, כן מבואר להדיא בגמרא [מגילה יא:], שאמרו שם "כיון דחזי [אחשורוש] דמלו שבעין ולא איפרוק, אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי, אפיק מאני דבי מקדשא, ואשתמש בהו [בסעודתו], בא שטן וריקד ביניהן, והרג את ושתי" [ראה למעלה פ"א הערות 762, 953].

(533) "בכל מקום שאתה מוצא אכילה ושתיה השטן מקטרג" [ב"ר לח, ט]. ולמעלה [פ"א לפני ציון 941] כתב: "כי תכלית השלמת האומות דברים גופנים, כי האומות הם גופניים בעצמם, ולכך כאשר הם מגיעים להשלמתם הם דביקים בגופניים לגמרי... אבל ישראל השלמתם הוא התורה האלקית, כי כל אחד ואחד השלמתו לפי מה שהוא. ומפני כך בא הריגת ושתי, כי השלמת גופנית כמו זאת דבק בה ההעדר, והוא השטן, ולכך הגיע מעשה ושתי. ואל ישראל הגיע הצלה על ידה, כי זה שלימות של ישראל, ותכלית של ישראל הוא השם יתברך, לכך יש להם קיום מצד השם יתברך. אבל האומות, שלימות שלהם גופני כמו שאמרנו, ולכך דבק בשלימות שלהם ההעדר, והוא השטן, כמו שהיה כאן, כי יום השביעי הזה שהיה בו תכלית שלימות שלהם, כאשר הושלם אחשורוש המלך במלכותו, ועשה סעודה. ובשלימות הסעודה שלט השטן והגיע מעשה ושתי, והבן הדברים אלו מאוד". ובהמשך שם [לאחר ציון 979] כתב: "אבל פירוש זה כי הטובה הגמורה אינה טובה גשמיות, שאין טוב גשמי טובה גמורה, ודבק בה ההעדר, שהוא רע. אבל עיקר הטובה הוא טובה אלקית. וכך הוא טובתן של ישראל, כאשר הם שמחים וטוב לבב, אז השכינה שורה עליהם, כי אין השכינה שורה רק מתוך שמחה, ודבר זה אינו באומות". **ולהלן** [ה, ד (לאחר ציון 173)] כתב: "באכילה ושתיה שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית. וכאשר כבר הגיע אל השלמתו, דבק בו ההעדר... ודבר זה גלו חכמים במה שאמרו [סנהדרין צא:] אימתי יצר הרע ניתן באדם, משעה שיצא לאויר העולם, ולא קודם שיצא לאויר העולם. כי יצה"ר הוא ההעדר אשר דבק בנבראים, וזה ניתן באדם כאשר כבר הושלם ויצא אל אויר העולם, שאז הוא שלם בגופו, דבק בו ההעדר. אבל קודם שיצא לאויר העולם, ולא נשלם, אין דבק בו ההעדר, שהרי מוכן להיות נשלם עוד. רק אחר שנשלם, אז דבק בו ההעדר, והוא דבר ברור. וכך אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א תשעא] 'וישבו

לאכול והנה אורחת ישמעאלים באה' [בראשית לז, כה], לא קלקלו השבטים אלא מתוך אכילה ושתיה. 'וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות' [במדבר כה, א], אין קללה רק מתוך ישיבה. וכלל הדבר כי מתוך שהאדם הוא בשלימות גופו, אז דבק בו ההעדר". וראה למעלה בהקדמה הערות 146, 148, פ"א הערות 947, 948, 980, להלן פ"ג הערה 161, ופ"ה הערה 168.

(534) לשונו בנתיב כח היצר ס"פ ג: "במסכת תמיד [לב.], אמרו חכמי הנגב לאלכסנדרוס מוקדן כששאל אותן מה יעשה האדם ויחיה עצמו, אמרו לו ימית עצמו. מה יעשה האדם וימית עצמו, אמרו לו יחיה עצמו, עד כאן. ופירוש זה, כי כאשר הולך אחר יצרו הרע, ודבר זה מחיה את גופו כאשר ימלא תאותו, אז באין ספק ימית עצמו, כי שולט בו אז היצר הרע, והוא יצר הרע הוא ס"ם הוא מלאך המות [ב"ב טז.]. והפך זה, מה יעשה האדם ויחיה עצמו, ימית עצמו. כאשר אינו רודף אחר תאותיו, אז מסלק יצר הרע, שהוא מלאך המות... כי ההמשך אחר תאוות עולם הזה מביא המיתה... שדבק בו יצר הרע, והוא מלאך המות. והפך זה, כי סלוק התאוה הגשמית מביא עליו החיים".

(535) <>אודות שרבוי סעודות מורה על ההמשכה אחר התאוה, כן ביאר בנתיב התורה פ"ג [קמו:], וז"ל: "כי סעודת מצוה אין הסעודה עניין גופני, שהרי מצוה יש בזה. וכאשר הסעודה להנאתו, נמשך אחר הגוף... שדבר זה הוא נטיה אל החמרי... שצריך שלא יהיה נמשך אחר התאוה, ודבר זה שהוא רבוי הסעודה בכל מקום הוא ענין גופני".

(536) ולא ברבוי אכילה ושתיה. אמנם היוסף לקח שלל זאת, וכלשונו כאן: "'ויעש המלך משתה גדול'. יש לדקדק מה היתה גדולת המשתה הזה עד שקראו 'משתה גדול'. אם להיות בו שרים רבים ונכבדים, הלא נאמר שעשאו לשריו ועבדיו לבד, ובמשתה שעשה בשנת שלש למלכו היו שם שריו ועבדיו והפרתמים ושרי המדינות, ועם כל זה לא נקרא 'משתה גדול'". והמהר"ל יענה על כך שכאן "גדול" מוסב על רבוי עם, ולא על החשובים דוקא, ואילו בסעודה למעלה היו הרבה חשובים, אך לא היה שם רבוי עם. ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו [תכט.] כתב: "כי 'העם' לשון שפלות הוא". וראה להלן פ"ג הערה 466.

(537) שהוא לשון יחיד. והנה נאמר [בראשית כא, ח] "ויגדל הילד ויגמל ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק", ופירש רש"י שם "משתה גדול - שהיו שם גדולי הדור; שם עבר ואבימלך". ובגו"א שם אות ז כתב: "שהיו שם גדולי הדור. דאם לא כן למה כתב כאן 'משתה גדול', ואילו גבי אחשורוש אע"ג שעשה גדול מאד, לא כתיב 'גדול'.

דלא שייך 'גדול' במשתה, דכל משתה הוא גדול". ודבריו שם סתומים מאוד, שהרי על סעודת אסתר נאמר "משתה גדול" והכוונה לרבוי עם.

(538) נראה שכוונתו לדבריו להלן [ה, ד (לאחר ציון 164)] שביאר שם שכאשר אדם משלים עצמו באכילה ושתיה דבק בו ההעדר.

פסוק יט

(539) בא ליישב כאן שתי שאלות; (א) שאלת היוסף לקח, שכתב: "יש לדקדק באומרו 'ובהקבץ', כאילו כן נתייעד הדבר לקבץ בתולות שנית, ולא מצינו בעצת נערי המלך [למעלה פסוק ב] שנתייעד כי אם קבוץ אחד". (ב) שאלת המפרשים [אבן העזרא, אלשיך, מלבי"ם, ועוד], שמהו הצורך בקבוץ השני של הבתולות לאחר שאסתר כבר נבחרה למלכה. ובתחילה יישב את השאלה הראשונה, ולאחר מכן את השאלה השניה.

(540) לכך נאמר "ובהקבץ", שקבוץ זה נקבע מראש שיעשה, ואין בזה חריגה ממה שנקבע מראש.

(541) כן כתב האלשיך [למעלה פסוק יד], וז"ל: "אמנם הנה אין ספק כי מלך זה היה צנוע בדרך ארץ, כמו שאמרו רבותינו ז"ל [מגילה יג.], שעל כן בערב היא באה ובבקר היא שבה. ואומר כי בכלל צניעותו היה כי כל הנערות הבאות אל יד הגי לא ישובו עוד לביתם, כי הלא נקרא שמו עליהן, ויאסוף חרפתן. כי אם שאשר תיטב בעיני המלך תמלוך תחת ושתי, ושאריתן יהיו למלך פילגשים. וזה היה מאמר משרתיו [למעלה פסוק ד] 'והנערה אשר תיטב בעיני המלך תמלוך', כלומר והשאר לא יבצר מהן אך המלוכה... אם לא תיטב בעיניו להמליכה, תשאר לו לפילגש מאז והלאה".

(542) "ועוד יש התעוררות מחויב להבין מה ענין הקבוץ שנית עם אומרו 'ומרדכי יושב בשער המלך'". [לשון היוסף לקח כאן].

(543) פירוש - אשה מקנאה בחברתה בכל הקשור לענייני זיווג ואישות שבין איש לאשה. וכן אמרו בגמרא [מגילה יג.] על הקבוץ השני הזה, ויובא בסמוך. וראה למעלה הערה 394.

(544) כפי שכתב רש"י [להלן פסוק כ] "אין אסתר מגדת מולדתה - לפי שמרדכי יושב בשער המלך המזרזה והמרמזה על כך".

(545) מביא את הגמרא להורות טעם אחר להקבץ הבתולות שנית, וטעם אחר להזכרת מרדכי בפסוק. ועד כה ביאר שכך נקבע מעיקרא שהנערות יתקבצו קמעא קמעא, ומרדכי ישב שם כדי להזכיר לאסתר להסתיר את עמה ומולדתה. אך בגמרא ביארו

שהקבץ הבתולות שנית היה מחמת עצת מרדכי להביא שאסתר תגלה את עמה ומולדתה, ומרדכי הוזכר בפסוק כי הוא היה בעל העצה, וכמו שמבאר.

(546) פירוש - אחשורוש הלך להתייעץ עם מרדכי כיצד לעשות שאסתר תואיל לומר את עמה ומולדתה.

(547) פירוש - מרדכי יעץ לאחשורוש לקבץ בתולות שנית, ובכך לעורר את קנאתה של אסתר בנערות אלו, וכך אולי תגלה את עמה ומולדתה לאחשורוש.

(548) כן כתב המהרש"א שם, וז"ל: "ואמר אזיל שקל עצה ממרדכי אמר כו', מדכתיב 'ובהקבץ בתולות שנית', כיון דכבר כתיב שהמליכה תחת ושתי, למאי קבץ בתולות שנית. גם סמך לו 'ומרדכי יושב וגו", שאין ענין זה לזה. אלא לאשמועינן שנטל עצה ממרדכי היאך יעשה שתגלה לו, ואמר ליה לאחשורוש שיקבץ בתולות שנית, ואין אשה מתקנאה כו', ועל ידי זה אפשר שתגלה. וקאמר דעשה כן, ואפילו הכי לא גליא ליה, כדכתיב בתר הכי 'אין אסתר מגדת וגו", והוא יעצו כן".

(549) "קשה, והלא הוא [מרדכי] צוה עליה שלא תגיד, ואם כן מה לו ללמדו עצה [את אחשורוש] שבה יפריע דבריו, דמשמע הוא [מרדכי] רוצה שתגיד" [לשון הבן יהוידע שם]

(550) פירוש - העצה שנתן מרדכי היה כדי להרויח זמן, שבינתיים אחשורוש לא יכעס על אסתר שאינה מגדת עמה ומולדתה, כי יש בידו עצה מועילה לגלות זאת במוקדם או במאוחר, וביני לביני יתקשר לאסתר בעבתות של אהבה, ולא יהיה חשש שיכעס על אסתר שאינה אומרת עמה ומולדתה, וכמו שביאר. ואם תאמר, הרי אחשורוש קצף על ושתי והרגה, אע"פ שהיתה כבר אשתו, ומדוע לא חשש מרדכי שכך יעשה לאסתר. ויש לומר, ששאני הכא שסבת הכעס על אסתר כבר קיימת מעכשיו [אינה מגדת עמה ומולדתה], ועצת מרדכי היתה שהאהבה שתבוא בהמשך תמחוק ותבטל את הכעס הישן הזה, כאשר בינתיים אחשורוש אינו כועס מחמת שחושב שיש בידו היכולת לגלות זאת. אך אם תתחדש סבת כעס פתאומית בהמשך, על זה לא דובר כאן. וזה מה שהיה אצל ושתי, שהתחדשה סבת כעס שלא היתה קיימת קודם לכן, ונגד זה סבות עתידיות לא התעסק מרדכי.

(551) "ולפי פשוטו" - לא לפי המהלך שביאר עד כה שעכשו היתה אפשרות שאסתר תגיד את עמה ומולדתה מפאת ש"אין אשה מקנאה אלא בירך חברתה" [סברה שהוזכרה למעלה פעמיים; לפי פירושו, ולפי הגמרא].

(552) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 364] שלכך אסתר לא הגידה את עמה ומולדתה [למעלה פסוק י], וכלשונו: "יהיו [הגוים] יראים כיון שהמלכה מן היהודים, תהיה המלכה שונאה את אשר אינה מן אומתה, ותהיה מסיתה את המלך עליהם. ובודאי הם חפצים יותר לעשות מלכה מן אומה שלהם, ובשביל כך יהיו חושבים להפיל את אסתר בכמה דברים של לשון הרע, עד שיהיה נעשה לה כמו שנעשה לושתי, ולכך צוה עליה כי לא תגיד את עמה ואת מולדתה". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ה הערה 193.

(553) קצת קשה, שהחשש של לשון הרע כנגד אסתר היה מבוסס על מה שנעשה לושתי [ראה הערה קודמת], והרי ושתי נעקרה למרות היותה מלכה בפועל, ומדוע נחשוב שחשש זה עבר מן העולם בהתמנותה של אסתר למלכה.

פסוק כ

(554) לפנינו בגמרא איתא "רבה", אך בעין יעקב איתא "רבי אבא", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 27].

(555) לשון התוספות: "וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי - ואם תאמר, והא לא היה שם הבחנת שלשה חדשים, שהרי בכל יום היה אותו רשע מצוי אצלה. ויש לומר, שהיתה משמשת במוך".

(556) פירוש - מה שנאמר "ויושבת בחיקו של מרדכי" הכוונה היא ליחוד עם מרדכי, אך לא היתה ביאה עם מרדכי.

(557) מחמת שנבעלה לאחשורוש, ואיך מרדכי ואסתר התייחדו, הרי אסור לאיש ואשה להתייחד זה עם זו כאשר הם אסורים זה על זו [רמב"ם הלכות איסורי ביאה פכ"ב ה"ג], אף יחוד עם חייבי לאוין הוא אסור מהתורה [פרישה אהע"ז ס"ק א, ב"ש שם, ורש"ש סנהדרין כב.].

(558) עם מרדכי. ולפי זה מה שאמרו "היתה עומדת מחיקו של אחשורוש וטובלת, ויושבת בחיקו של מרדכי" לצדדין קתני; כי "עומדת מחיקו של אחשורוש" פירושו שעמדה מן ביאה [ולכך הוצרכה לטבול], ו"יושבת בחיקו של מרדכי" לא איירי בביאה, אלא ביחוד.

(559) לבוא על אסתר.

(560) שמרדכי בא על אסתר.

(561) סברה זו נכתבה גם במנות הלוי [פז.]. ויש להעיר, כי הואיל והסכנה היתה מרחפת באופן שוה על מרדכי ואסתר ["היתה הוא והיא נהרגין"], מדוע כתב "כי אין

הדעת נותן שיהיה **מרדכי** מסכן נפשו", ולא כתב גם שאין הדעת נותנת שאסתר תסכן נפשה, ומדוע תלה זאת רק במרדכי. וצ"ע.

(562) כן כתב הרמ"ע מפאנו [במאמרי הרמ"ע מפאנו, מאמר הנפש ח"ב פרק שלישי], וז"ל: "אסתר היא שוכבת בחיקו של מרדכי ליחוד גרידא לצוות בעלמא, ותו לא, משום הבחנה... ודייק אומרה [מגילה טו.] 'כאשר אבדתי מבית אבא אובד ממך', לחיבה בעלמא, דומיה דבית אביה". ויש להעיר, שאם רק היתה מתייחדת עם מרדכי, לשם מה הוצרכה לטבול לפני כן. ובשלמא אי איירי בביאה, ניחא, שכדי להטהר למרדכי הוצרכה לטבול, וכפי שכתב רש"י [מגילה יג:] "וטובלת - מחמת נקיות, שלא תהא מאוסה לצדיק משכיבתו של אחשורוש". אך אם איירי ביחוד בעלמא, לשם מה הוצרכה לטבול. ובני האברך כמדרשו רבי חנוך דוב שליט"א אמר לי שאולי המהר"ל אינו לומד כרש"י, אלא שהטבילה היתה על פי המבואר באבות דרבי נתן ס"פ ח, שאמרו שם: "טבילה של ריבה זו במה חשדתוה, אמרו לו שכל אותן הימים שהיתה שרויה בין העובדי כוכבים היתה אוכלת משלהם ושותה משלהם עכשיו אמרת הטבילוה כדי שתטהר". וראה תוספות פסחים צב. ד"ה אבל. הרי שכל הנבעלת לגוי צריכה טבילה. ונראה שטבילה זו היא משום תשובה, וכמבואר במגן אברהם סימן תרו סק"ח לגבי טבילת יוה"כ. וכן מבואר להדיא בשל"ה מסכת יומא הלכות תשובה (נד), שכתב: "ולעת ערב קודם בין השמשות [בעיוה"כ] יטביל את עצמו במים לשם תשובה...ונראה לי סעד לטבילה זו ממה שאמרו רבותינו ז"ל... מעשה בריבה אחת שנשבית לבין הגוים, וכשפדאוה הטבילוה על מה שהאכילוה איסורין, עד כאן. הא קמן דאפילו מי שנאנס לעשות איסור צריך טבילה, קל וחומר מי שעשה איסור ברצון". ונמצא שאין טבילת אסתר מחמת מרדכי, אלא מחמת אחשורוש, שלאחר שהיתה עם אחשורוש היתה אסתר טובלת לאחר מכן. וכן מצאתי בספר חושבי מחשבות [עמוד צה], שכתב: "לענ"ד מה דאיתא במגילה די"ג גבי אסתר שהיתה קמה מחיקו של אחשורוש וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי, דטבילתה לא היה משום מיאוס כמו שכתב רש"י שם, אלא משום שנאנסה לדבר עבירה לשכב עם אחשורוש. דאם הצריכו טבילה אחר אכילת איסור, קל וחומר שכיבת איסור".

(563) פירוש - "עומדת מחיקו של אחשורוש וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי" אינו מתפרש כפשוטו שמרדכי בא עליה, אלא כוונת המאמר היא ששייכותה לאחשורוש היתה מקרית, ואילו שייכותה למרדכי היתה בעצם, וכמו שמבאר.

(564) כמבואר למעלה הערה 500.

(565) כמו שאמרו חכמים [יבמות קג:] "אלא הכא מאי רעה איכא, דקא שדי בה זוהמא". ונראה שכוונתו היא שהואיל ולא מדובר כאן על ביאה או יחוד [אלא מקרה ועצם], לכך הטבילה שהוזכרה כאן אין טבילה בפועל, אלא על "סילוק הטומאה שזרק בה", והסילוק הזה גופא מורה על מקריות הטומאה, שאל"כ, אי אפשר היה לסלק דבר שהוא עיקר ועצם. ובדרשת שבת תשובה [פג.] ביאר שביום הכפורים מתגלה שהחטאים אינם באים מצד נפשם של ישראל, כי נפשם קדושה וטהורה, אלא החטאים באים מחמת גרוי היצה"ר החיצוני להם, ולכך הם ניתנים לסילוק ולכפרה, והובא למעלה בפתיחה הערה 335. ועוד אודות שדבר שאינו שייך בעצם, הוא בר סילוק, כן כתב בהקדמה לדר"ח [יז:], וז"ל: "הדבר שנקרא 'חיים' אין לו הפסק, כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק. לא כמו האדם שנקרא 'אדם חי', שלשון 'אדם חי' רוצה לומר אדם שיש לו חיות... אם כן האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל. אבל 'עץ החיים' [בראשית ג, כד], שהעץ הוא החיים עצמו, אין לו הפסק". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] ביאר כיצד יש לארבע המלכיות קץ ותכלית, ואילו למעלת ישראל אין קץ ותכלית, וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה... אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר. כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות, וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם. אבל ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים, אין שם 'עם' עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם, וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה. ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה". וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רנ.]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [רפח.] כתב: "דבר שנקנה לאדם ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה". דוגמה הפוכה לכך היא יחס יעקב אבינו לרוח הקודש, שנאמר עליו [בראשית לז, לג] "ויכירה ויאמר כתונת בני חיה רעה אכלתהו וגו'", ופירש רש"י שם "נצנצה בו רוח הקודש, סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר". וכתב על כך בגו"א שם אות לט: "והא ד'נצנצה בו רוח הקודש' אף על גב שלא היה בו תועלת, דהא לא היה מבין

דבר רוח הקודש שנצנצה בו, אלא מפני כי רוח הקודש קרובה אליו תמיד, בא אליו רוח הקודש, מרוב ההכנה שהיה לו לרוח הקודש" [הובא למעלה בהקדמה הערה 425].

(566) צרף לכאן שלשון "ישיבה" מורה על קביעות, וכמבואר בטושו"ע או"ח סימן קסז סעיף יא, ושם סימן רעא סעיף י. וכן מבואר בגו"א בראשית פי"ח אות ז, ודר"ח פ"ג מ"ב [עא.]. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 338] כתב: "כי ישיבה משמע דבר שהוא עיקר... אבל דבר שאינו עיקר... לא נאמר אצלו ישיבה". לכך "יושבת בחיקו של מרדכי" מורה על יחס של קביעות ועיקר.

(567) ראה למעלה הערות 425, 503. וכן למעלה [לאחר ציון 421] ביאר שלפני שאסתר נלקחה לבית אחשורוש היא היתה מיוחסת אחר מרדכי בלבד, אך לאחר שנלקחה לבית אחשורוש היא מתייחסת אחר אביה גם כן. ולהלן פ"ה [לאחר ציון 87] כתב: "ועד הנה אף שהיה לאסתר חבור לאחשורוש, היה לזה פירוד גם כן", וראה שם הערה 88.

(568) לאחר ציון 221.

(569) לשונו למעלה [לאחר ציון 221]: "ומפני כך באה הגאולה על ידי מרדכי ואסתר, כי אם לא כן, לא היה ראויה אסתר לגאול את ישראל, כי אין ראוי שתבוא הגאולה על ידי אשה, כי עצם האשה שהיא תחת בעלה משועבדת, ואין האשה מוכנת לגאול את אחר. ולפיכך צריך שתהיה הגאולה גם כן על ידי מרדכי ואסתר, מפני שהיתה אשתו, נחשבו כמו אדם אחד, לכך באה הגאולה על ידם. ואם היו מרדכי ואסתר מחולקים, אין גאולה אחת ראויה שתבוא על ידי ב' מחולקים, כי מה להם שייכות זה לזה. אבל כאשר היה אסתר זוג למרדכי, אם כן הם כמו דבר אחד, ועל ידי שניהם ראוי שתבא הגאולה".

פסוק כא

(570) כדרכו יביא המאמר כגירסת העין יעקב, ולא כגירסת הגמרא שלפנינו. וראה למעלה הערה 27.

(571) כמו שנאמר [ישעיה ס, י] "כי בקצפי הכיתיך וברצוני רחמתיך". ובספר העיקרים מאמר שלישי פי"ח כתב: "ויחייבו חסרון בחוקו יתברך שישתנה מן הרצון אל הקצף". ובחובות הלבבות שער חשבון הנפש פ"ג כתב שהאדם יהיה "חפץ במה שיגיע לרצונו [יתברך], וירחיק מקצפו, כמו שאמר דוד עליו השלום [תהלים מ, ט] 'לעשות רצונך אלקי חפצתי'". ורש"י [דברים י, י] כתב: "כימים הראשונים - של לוחות הראשונות, מה הם ברצון, אף אלו ברצון, אבל האמצעיים שעמדתי שם להתפלל עליכם היו בכעס". ושוב רש"י [דברים לב, כ] כתב: "כי דור תהפוכות המה - מהפכין רצונו לכעס". הרי שרצון מורה על רחמים, ואילו כעס וקצף מורים על דין. וכן אמרו [ברכות ז.] "יהי רצון מלפני

שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים, ואכנס להם לפנים משורת הדין". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שלב.] שהאריך לבאר כיצד הרצון כובש את הכעס. ורבינו בחיי [במדבר יז, יא] כתב: "מלאך יש ששמו 'קצף', ענף וכח נמשך ממדת הדין". ואע"פ שכל זה נאמר כלפי מעלה, ולא כלפי בני אדם, מ"מ חזינן שקצף ורצון הם הפוכים זה לזה, ועומדים זה לעומת זה. ו"ענין הכעס [אצל בני אדם] למי שיעשה דבר כנגד רצונו" [לשון המלבי"ם דברים לג, ח (שמעתי מידי"נ ר' שאול ג'נגולי שליט"א)]. לכך הוצאת רצון מקצף היא הוצאת דבר מהפכו, וכמו שמבאר.

(572) צרף לכאן מאמרם [יבמות סד.] "'ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו' [בראשית כה, כא]... למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר, מה עתר זה מהפך התבואה ממקום למקום, כך תפלתן של צדיקים מהפכת מדותיו של הקב"ה ממדת רגזנות למדת רחמנות". ובח"א שם [א, קמב.] כתב: "כי תפילת הצדיקים דבק ברחמים הגמורים, ולפיכך מהפך התפילה של צדיקים מדת השם יתברך מן מדת הדין לרחמים לגמרי. ולא כן שאר אדם, אף על גב שהשם יתברך עושה בקשתו ותפילתו, אין מהפך אל ההפך, ממדת הרגזנות למדת רחמנות. אבל דבר זה נעשה על ידי תפילות צדיקים, כי תפילתן מגיע עד הרחמים הגמורים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 401]. הרי כח תפילתם של צדיקים הוא להפוך דין לרחמים. וצרף לכאן שאצל הצדיקים רצונם הוא גופא תפילתם, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ל אות ו, וז"ל: "כי מה שהוא [הצדיק] רוצה הוא תפילתו, כי [תהלים קמה, יט] 'רצון יראיו יעשה'". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא.] כתב: "אם הוא צדיק גמור והוא שכלי, אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד". לכך בעבור רצון הצדיק [שהוא הוא תפילתו], הקב"ה יוציא רצון מקצף, כי זהו כח התפילה והרצון של צדיק.

(573) לשון הגמרא שם "כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו, שנאמר [קהלת יא, י] 'והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך', ואין 'רעה' אלא גיהנם, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה'". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:] כתב: "פירוש זה כי מי שהוא בעל חימה הוא ענין הגיהנם, כי הגיהנם לתוקף וגודל כחו מתיחס אל כח אש, ולכך אמרו בכל מקום [תנחומא חיי שרה אות ג, מדרש תהלים סוף פ"א, ועוד] 'אש של גיהנם'. ומפני שהאדם יש לו נפש רוחני, כאשר הוא כועס ויוצא מן הסדר, כל מיני גיהנם שולטים בו, כי הגיהנם ג"כ הוא יוצא מסדר העולם, לכך כל מיני גיהנם שולטים במי שהוא כועס, ולכך כתיב 'והעבר רעה מבשרך'. ומפני כי הנפש שהוא כועס הוא רוחני, והוא יוצא מן השם יתברך על ידי הכעס, ולכך הגיהנם שהוא גם כן

רוחני, והוא יוצא מן השווי, שולט בו". וכאן כוונתו להעדר של גיהנם, ולכך "הקצף הוא השחתה". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.] כתב: "אמנם דין הגיהנום הוא החסרון בעצמו, כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". ובגבורות ה' פמ"ז [קפג.] כתב: "דע, בכל מקום שאמרו 'אש של גיהנם', רצה לומר כי אשר שם מתדבקים הרשעים יוצא משווי המציאות, ולפיכך שם הוא דין הרשעים שיצאו מן השווי ומן היושר בעולם הזה, ולכך נדונים בגיהנם, שהוא יוצא מן השווי בחזקו. ולפיכך נקרא 'אש של גיהנם', כי האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש, היוצא מן השווי" [הובא למעלה הערה 172, ולהלן פ"ג הערה 171].

(574) כמו [נדרים כב:] "כל הכועס אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו... משכח תלמודו ומוסיף טיפשות... בידוע שעונותיו מרובין מזכיותיו". ועוד אמרו [פסחים סו:] "כל אדם שכועס, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו, אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו... כל שכועס אפילו פוסקין עליו גדולה מן השמים מורידין אותו".

(575) נראה שכוונתו לנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:], שבו ליקט את המאמרים הנ"ל העוסקים בגנות הכעס, וז"ל שם: "ושלשה דברים הנזכרים כאן [נדרים כב:], דהיינו שאין השכינה חשובה כנגדו, ומשכח תלמודו, ושהוא בעל חטא, כל אחד מוסיף על השני. כי אין השכינה חשובה כנגדו, דבר זה הוא ראשון, שכל כך יוצא מן הסדר עד שהשכינה אינה חשובה נגדו. ויותר כי חכמתו מסתלקת ממנו, שעושה דבר זה רושם בעצמו, עד שחכמתו מסתלקת ממנו. והוסיף עוד יותר מזה, שהוא בעל חטא בעצמו. והכל כי הכעס הוא דבר זר לגמרי, יוצא מן הסדר הראוי, עד שימצא בו שלשה דברים אלו שהם זרים. ועל ידי שלשה דברים אלו הוא יוצא מן הסדר בכל, כאשר תבין אלו ג' דברים". ובדר"ח פ"ב מ"י [תשלד:] כתב: "ואין לך חסרון בעצמו יותר מזה שאמר משכח תלמודו ומוסיף טפשות, וכל הדברים שזכר". ואמרו חכמים [ברכות כט:] "לא תרתח ולא תחטי", ופירש רש"י שם "לא תכעוס, שמתוך הכעס אתה בא לידי חטא". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב על כך: "במאמר זה בא להודיע שלא יסלק האדם הדביקות מן השם יתברך, רק יהיה דבק עמו. ועל זה אמר 'לא תרתח ולא תחטא'. הנה השם יתברך ברא האדם מגוף ונפש,

והגוף הוא חמרי, והנפש הוא רוחני, והם שני הפכים. וכאשר האדם עומד כאשר ראוי, מבלתי נטיה לצד אחר, אז האדם עומד בשווי שלו, ודבק בו יתברך. ודבר זה נרמז באיש ואשה, כי הגוף הוא כמו אשה, והנפש כמו איש, ושם י"ה ביניהם כאשר יתחברו כראוי [סוטה יז.]. וכאשר הנפש יוצא מן הראוי בכחו ע"י כעס... הוא יוצא מן המיצוע, והוסר הדביקות. ומפני זה אמר... 'ולא תחטא', כי תיכף כאשר האדם נוטה לקצה מן הקצוות הוא נוטה אל החטא, ולכך אמר 'לא תרתח ולא תחטא'". ובדר"ח פ"ה מי"א [שכז:] כתב: "אמרינן בפרק ג' דנדרים [כב:], אמר רב נחמן, כל אדם הכועס בידוע שעונותיו מרובין מזכיותיו, שנאמר [משלי כט, כב] 'איש אף יגרה מדון ובעל חמה רב פשע', עד כאן הגמרא. הרי לך כי מי שהוא נוח לכעוס הוא 'רב פשע', כמו שאמר הכתוב. ובודאי דבר זה יש לו טעם מופלג בחכמה מאוד, כי כל כעס היא יציאה מן השווי בתגבורת כאשר הוא בעל כעס וחמה, שהוא יוצא מן השעור הראוי. ודבר זה הוא מורה על פשע וחטא, כי האדם אשר הוא בעל זכיות אינו יוצא מן השווי, ואדרבא, הוא נשאר בשווי, כמו שנקרא 'צדיק' ו'ישר', שהוא נשאר על היושר השוה, מבלי שהוא יוצא מן היושר הגמור. וזה שהוא בעל חמה רב, יוצא ברגזנותו מן היושר והשווי, בודאי הוא בעל פשע, שבעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי". ובח"א לנדרים כב: [ב, ד:] כתב: "אין לך שיוצא מן השווי כמו בעל חימה... מצד החימה הוא יוצא מן הסדר, והוא רשע ובעל חטא". ובנתיב העבודה ר"פ יג כתב: "כי הכעס הוא מפעולות הנפש בתוספת, כאשר ידוע, לכך אמר שלא יכעוס, שזהו התחלת יציאתו של הנפש מן השווי".

(576) מדגיש את החידוש שה' פעל הקצף שהוא השחתה גמורה, כי כמה פעמים השריש שאין ההעדר מפעולת הפועל כלל, שפירושו שהמעשה הוא דבר מפעולת הפועל, אך אין ההעדר מפעולת הפועל. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אפשר לומר מי עשה את הבגד, אך אי אפשר לומר מי עשה את העדר הכפתורים. ומקור הדבר הוא מהרמב"ם במורה נבוכים ג, י, שכתב: "כי ההעדר אינו זקוק לפועל, אלא הפעולה היא שדרוש לה פועל דוקא". וכן הוא ברמב"ן שמות ד, יא. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנר מצוה [ה:] כתב: "כאשר נמצא ממנו הבריאה, אי אפשר שיהיה בלא חסרון. ואין דבר זה מן השם יתברך, כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל". ובתפארת ישראל פ"מ [תרטז:] כתב: "כי על בלתי מעשה לא יתכן לומר [בראשית ב, ב] 'ויכל אלקים', לשון פעל, כי הכלוי אינה מפעולת פועל". ובנתיב יראת השם פ"א ביאר את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וז"ל: "עצם היראה מה שהאדם עלול אל העילה, והוא אמיתת היראה, ובמה שהאדם הוא עלול אינו נחשב

לכלום... ובמה שאינו כלום, דבר זה אינו מצד העילה, כי העילה בראו והוציא אותו אל הפועל, וח"ו שיהיה יראת שמים בידי השם יתברך, כי היראה מה שמחשיב עצמו לאין וללא כלום לפני העילה יתברך... ואם היה זה מהשם יתברך, היה ח"ו בא ממנו דבר שאינו נחשב מציאות, ובו יתברך נתלה המציאות. ואף דכתיב [ש"א ב, ו] 'ה' ממית ומחיה', דבר זה ביד השם יתברך, היינו שמסלק מן האדם חיים בשביל חטאו, והוא נעדר. אבל לומר שיהיה בידו יראת שמים, דבר כזה אי אפשר לומר, מאחר שעיקר היראה שמחשיב עצמו עלול, וזה אינו מצד העילה, כי כל העדר אינו מפעולת פועל... ולפיכך היראה אינו מצד העילה, שהרי מצד העילה הוא נמצא ממנו, שלכך נקרא 'עילה', ולפיכך הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים... כי האדם עלול מצד עצמו, לא מצד העילה, ומפני כך א"א שיהיה יראת שמים בידי שמים, רק מצד האדם שהוא העלול". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד השם יתברך, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ נו, ובנתיב הלשון ר"פ ח. וראה גו"א ויקרא פ"ד אות כג, שם דברים פל"א אות ב.

(577) "לתת גדולה לצדיקים, הדה הוא דכתיב 'קצף בגתן ותרש וגו", לתת גדולה למרדכי" [המשך לשון המדרש]. וכתב שם המהרז"ו "שיש לראות ולהתבונן בשמות וקצף אשר שם בארץ שעושה בהשכל והשגחה כפי צורך העת".

(578) והאדון יכול לכלות בו את חמתו, כי העבד הוא קניינו, ולעבד אין כלום לעצמו. ובנתיב התורה פט"ז [תרסה.] כתב: "כי העבד הוא נכנס תחת רשות אדון שלו, ותחת כנפיו הוא" [ראה למעלה הערה 272].

(579) פירוש - זהו איבודו של העבד אם יכעוס על רבו, כי העבד תלוי ברבו. וכמו שאמרו [ברכות י.] "כלום יש עבד שמורד ברבו". וכן אמרו [ב"ב טז.] "כלום יש עבד שמוכיח את רבו". וכן אמרו [ערכין טו.] "כלום יש עבד שתובע את רבו".

(580) "שם מקום" [רש"י שם].

(581) "לא ראינו שינה - מתוך שהיתה חביבה עליו היה מרבה בתשמיש, וצמא לשתות" [רש"י שם].

(582) "אמר לו, והלא אין משמרתי ומשמרתך שוה. אמר לו, אני אשמור משמרתי ומשמרתך. והיינו דכתיב [להלן פסוק כג] 'ויבוקש הדבר וימצא', שלא נמצאו במשמרתן" [המשך לשון הגמרא שם]. וראה להלן פ"ו הערות 13, 14.

(583) רישא דפסוקנו "**בימים ההם** ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש שני סריסי המלך משומרי הסף ויבקשו לשלוח יד במלך אחשורש".
(584) פירוש - לפי המדרש הקצף של בגתן ותרש כלפי אחשורוש היה מחמת שאחשורוש העבירם משער המלך והעמיד במקומם את מרדכי.
(585) בילקו"ש כאן [רמז תתרנג] איתא "בגתן ותרש היו עומדים בשער. כיון שהעבירם המלך, והעמיד מרדכי תחתיהם, קצפו ואמרו, הואיל והעבירנו המלך, נלך ונהרגהו בצינעא, ויהו הכל אומרים בגתן ותרש כששמרו את המלך, היו משמרים יפה. עכשיו שהעמיד שם יהודי, נהרג". וראה להלן פ"ו הערה 170.
(586) מה שהוסיף לשאלה שאחשורוש היה רשע, נראה שמקורו מהב"ר [לט, יב], שאמרו שם "'ויודע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה וגו', זה מהול וזה ערל, וחס עליו, אתמהא", ופירש רש"י בב"ר שם "וכי מה איכפת ליה אם מבקשים לשלוח בו יד, ולמה חס עליו". ובסמוך יביא מדרש זה. ובמנות הלוי [פט:] כתב: "הנה שהוקשה בעיניהם כי אם נאמר [ויקרא יט, טז] 'לא תעמוד על דם רעך', אין בכלל 'רעך' ערל זה, אשר למה יגיד הדבר ויצילהו". ושם בהמשך [צ.] הביא ארבעה טעמים מדוע לא היה למרדכי לכאורה לגלות הדבר לאחשורוש, ואלו הם; (א) אחשורוש התנגד לבנין בית המקדש. (ב) אחשורוש רודף את ישראל, ומכלל זה מרדכי, ודם אחשורוש הותר מצד [סנהדרין עב.] "הבא להורגך השכם להורגו". (ג) "מצד אסתר, בהיות אסתר נכבשת תחתיו נבעלת לאיש אשר לו ערלה, כי חרפה היא לעם ישראל... מכל זה יפול הגנות על מרדכי, אחרי שבא לידו להצילה מכל זה, מה עלה על לבו להחיות הצר הזה". (ד) "מצד עצמו, אחרי שהוא מתבטל מדברי תורה בהיותו יושב בשער המלך, והנה מצאה ידו עת ומשפט לצאת מכל זה, והוא לא עשה כן, אשר דומה זה ליושב ומסירה מלבו חלילה". ובצדקת הצדיק אות רנה כתב: "ובאמת תמוה למה גילה מרדכי, והלא טוב יותר שיהרג אחשורוש, ותינצל אסתר מביאת איסור. הגם דקרקע עולם היא [סנהדרין עד:], וליכא איסור, מכל מקום ודאי מצוה להצילה, ועכו"ם לא מעלין ולא מורידין [ע"ז יג:], ואין להעלותו ולהצילו כלל".
(587) בתמיה, וכי יוסף לא גילה לפרעה את פתרון חלומו, הרי ודאי גילה לו [בראשית מא, כה-לו].
(588) בתמיה, וכי דניאל לא גילה לנבוכדנצר את פתרון חלומו, הרי ודאי גילה לו [דניאל ב, כז-לו].
(589) בילקו"ש שלפנינו איתא "מוטב זה שהוא מכירני".

(590) המנות הלוי [צב.] ביאר את דברי המדרש האלו, וז"ל: "כי הם ז"ל ראו שיפול בדבר הזה שאלה לאסתר... כי עם היות מרדכי הצדיק איש אמונים לא יכזב, אף גם זאת היה לה לחקור בדבר תחלה, כי שמא... שאחרי כן ניחמו [בגתן ותרש] על רעתם, ואם יוכיחו הדבר בין מרדכי ואסתר ונכזבו, הדבר רע ומר, והיה לה להתיישב בדבר עד תחקור מילים, ולא תשים את עצמה ואת מרדכי בסכנה עצומה כזאת. והשיבו גדולה חזקה שהחזיקה אסתר למרדכי, כי אם הוא מבקש מהקב"ה על הדבר, אף אם נתחרטו בגתנא ותרש ולא נעשה הדבר, הקב"ה הוא עושה שימצא שם לשעתו סם או נחש... ואף על פי שלא היה הדבר, שלא בא הדבר לידי גמר, הקב"ה עושה הדבר לשעתו. ולכן סיים בשבח 'לכך נאמר ויבוקש הדבר', וכאילו אמר לכך נאמר אחרי כן 'ויבוקש הדבר'... כי בשבח שני הצדיקים הכתוב מדבר, כי היא בטחה בדברי מרדכי, שיודעת שהוא צדיק, ואפילו שלא גמרו רשעים, די זכות מרדכי שהקב"ה עושה כאמור, לכך צותה לבקש הדבר, כי בלי ספק ימצא, והוא נכון עד מאד".

(591) פירוש - בגתן ותרש שמעו שנאמר למלך על זממם להורגו, ולכך הם מיהרו להוציא את הנחש מן הקיתון שהניחוהו שם כדי להרוג את המלך, וכך לא תהיה ראיה והוכחה נגדם.

(592) כמו שאמרו [מנחות לג:] "אמר רבי חנינא, בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, מלך יושב מבפנים, ועם משמרין אותו מבחוץ. מדת הקב"ה אינו כן, עבדיו יושבין מבפנים, והוא משמרן מבחוץ שנאמר [תהלים קכא, ה] 'ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך' ["דמזוזה ליד הימין היא בכניסתו" (רש"י שם)]". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קכג.] כתב: "כי הוא השם יתברך סידר העולם כפי הראוי, וסידר שמירתו גם כן, שיהיה העולם עומד בשמירתו יתברך". ושם בהמשך [קלח:] כתב: "השם יתברך, אשר הוא שומר העולם". ובבאר הגולה באר הראשון [מב:] כתב: "החכימה הטבע לתת לאברים שמירה שלא יתקלקל האבר, כמו שתראה העינים שיש להם מכסה, שלא יבא לעין קלקול. וכן יש הרבה אברים אשר יש להם שמירה שלא יתקלקלו... וכן עשתה הטבע הצפרנים לאצבעות היד והרגלים, שלא יהיו נקופים בתנועת האדם, ושערות הראש שמירה לראש. וכן כל אבר ואבר לפי חשיבותו, יש לו שמירה מבחוץ... וכן לכל דבר שבעולם יש שמירה ותיקון גם כן, שהשם יתברך סדר אותו בחכמתו שיהיה נשמר מן ההיזק, ודבר זה ידוע למי שיודע בענין זה... וכל אשר תחת השמש יש לו שמירה" [ראה למעלה הערה 274]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו... אלו המלאכים אשר הם ממונים על הנהגת העולם

שיהיה מקוים". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.] כתב: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם, וממונים עליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 495]. ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "שהוא יתברך גם כן שומר את העולם". ובתנא דבי אליהו רבא ס"פ ל איתא: "הקב"ה יושב ומשמר מי שיש בו דברי תורה לאמיתו... מכאן אמרו אם עושה אדם שתים או שלש טובות מוסרין מלאך אחד לשומרו, שנאמר [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך'". ובכלליות אמרו [ע"ז מ:] "ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים".

(593) אודות שהמלך שומר את העולם, הרי כך אמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ב] "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו", וכפי שמיד יביא משנה זו. וכן רש"י [תהלים קמו, י] כתב: "ימלוך ה' לעולם - יקיים את מלכותו בשמירת בניו". ובנתיב העבודה שלהי פט"ו כתב: "כי מי שהוא מלך שומר העם אשר הוא מלך עליהם מן המתנגדים אליהם ולא יתן לבא אליהם שום רע, כי לכך הוא מלך שהוא שומר עמו" [ראה למעלה בפתיחה הערה 169, להלן פ"ג הערה 530, ופ"ו הערה 296]. ואודות שהקב"ה מעמיד מלכים, כן הוא מטבע הלשון שנאמר בקשר למלכות, כמו שנאמר [דניאל ב, כא] "מהעדה מלכין ומהקים מלכין", שפירושו "מסיר מלכים ומעמיד מלכים" [מצודות דוד שם]. וכן אמרו חכמים [סנהדרין צז:] "הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן". ואמרו [סנהדרין כ:] "שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך וכו'" [והרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"א כתב "למנות להם מלך"]. ובמדרש [ב"ר מד, טו] אמרו "בבל, שהעמידה שלשה מלכים". וב"על הנסים" של חנוכה אומרים "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמג.] כתב: "מלך המשיח מעלתו על המלאכים, וזה מפני שהשם יתברך מעמיד אותו". וכן בנצח ישראל פכ"א [תמה:] כתב: "וזה ענין ד' מלכיות שעמדו בעולם". ובנר מצוה [ב:] כתב: "אלו ד' מלכויות שהעמיד השם יתברך בעולמו", וראה שם הערה 20 בביאור הדבר [הובא למעלה בפתיחה הערה 359]. וראה להלן פ"ג הערה 582.

(594) ומשנה זו נאמרה בדוקא ביחס למלכות האומות, ולא למלכות ישראל, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השביעי [תח.], וז"ל: "משנה ברורה שנויה במסכת אבות [פ"ג מ"ב] 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו'. וידוע כי מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות', אין הכוונה שיתפלל על מלכות ישראל, שאם כן לא היה צריך לתת טעם 'שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו', שעל מלכות ישראל יש לו להתפלל, ששלום מלכות הוא קיום של ישראל, להמשיך שלומם

וגדולתם ורוממותם והצלחתם. ולכך מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות', היינו שאר מלכות שאינו מישראל" [הובא למעלה בפתיחה הערה 291]. וכאן שאיירי במלכות האומות, ציין למשנה העוסקת במלכות האומות.

(595) פירוש - אם יש להתפלל בשלומה של מלכות על כל צרה שלא תבא, כל שכן שכאשר הצרה באה והסכנה היא מוחשית, שיש לפעול להסרת הצרה והסכנה. וכל זה הוא הביאור בדברי המדרש הנ"ל שמרדכי למד מהזקנים שיש לדרוש בשלומה של מלכות. וראה להלן פ"ו [לאחר ציון 69] שכתב על מעשיהם של בגתן ותרש בזה"ל: "[זהו] מעשה הרע שרצו לשלוח יד במלך".

(596) פירוש - במדרש הנ"ל הובאו תחילה דברי רבי יהודה שלמד מיעקב שבירך את פרעה ומיוסף ודניאל שפתרו את חלום המלך, שיש לומר למלכות דבר שהוא לטובת המלכות. ולאחר מכן הובאו פירושים אחרים מדוע מרדכי גילה את מזימת בגתן ותרש. ועתה בא להורות מה לא היה ניחא להו בהשוואה שבין מרדכי ליעקב יוסף ודניאל, וכמו שמבאר והולך. ולכאורה היה יכול לבאר כן מצד שכאן אסתר היתה כבושה ונתונה תחת הרשע הערל, ולכך מרדכי לא היה צריך לגלות את מזימת בגתן ותרש לאחשורוש כדי שאסתר תשוחרר ממנו, לעומת מה שהיה אצל יעקב יוסף ודניאל, שלא היה להם דבר המקביל לצרת אסתר, ולכך גילו למלך את מה שגילו. אמנם לא כתב כן, כי בא לבאר את המשך המדרש ששאלו מצד כריתת ברית, וכריתת ברית מורה על חילוק אחר הקיים כאן, וכמו שיבאר. אך עדיין יקשה כן על המדרש עצמו, דמדוע לא חילק מצד צרת אסתר, שאינה נמצאת אצל יעקב יוסף ודניאל. ויל"ע בזה.

(597) לשון הרמב"ן [בראשית מז, ז]: "דרך הזקנים והחסידים הבאים לפני המלכים לברך אותם בעושר ונכסים וכבוד והתנשא מלכותם, וכענין שאמר הכתוב [מ"א א, לא] 'יחי אדוני המלך דוד לעולם'".

(598) פירוש - בעלי ברית באים אחד לעזרת השני, ומגלים דברים אחד לשני, אע"פ שלא נשאלו לעשות כן. וכן כתב רש"י [שופטים יח, ז] "ברית כרותה שיבאו לעזרתם לעת הצורך". והרמב"ן [דברים כ, יא] כתב: "והם כרתו להם ברית להיותם שוים להם ובעלי ברית, ועוזרים זה לזה במלחמותיהם". והמלבי"ם [יהושע ט, ו] כתב: "הנה כריתת ברית בין עם לעם יתהוה בג' פנים: א) עמים השכנים זה לזה יכרתו ברית בל יעבר איש גבול רעהו להזיק לו בנזקי שכנים... ב) בין עם לעם הבלתי שכנים, יתהוה כריתת ברית שיעזרו זה לזה נגד הצר הצורר בצבא וגדוד ורכב וסוס... ג) יתהוה כריתת ברית בענין הדת והאמונה, שעם אחד יקבל דת ואמונת עם השני". וכאן כוונתו לאופן השני.

דוגמה לדבר; רש"י [בראשית יח, א] כתב: "וירא אליו ה' באלוני ממרא - הוא שנתן לו עצה על המילה, לפיכך נגלה עליו בחלקו". ובגו"א שם אות ג כתב: "ותימה, שאברהם יבקש עצה על המילה... יש לפרש מפני שענר אשכול וממרא היו בעלי ברית אברהם [בראשית יד, יג], ודרך בעלי ברית שלא יעשה האחד שום דבר בלא דעת חבירו, שצריך להמלך בו. ולא שהוא מחוייב לעשות מה שיאמר לו חבירו, אלא שאין רשאי לעשות בלא דעתו, ואחר כך יעשה מה שירצה. ולפיכך הוצרך להמלך בהם מפני הברית לבד, והשתא לא הוי דבר נגד כבוד המקום, אחר שהחיוב מצד הברית". ולכך המדרש תמה [ילקו"ש כאן תתרנג] "למה אמר מרדכי לומר למלך, [וכי] אין כתיב בתורה [דברים ז, ב] 'לא תכרות ברית'".

(599) המנות הלוי [פט:] תמה על דברי המדרש האלו, וז"ל: "מה שאמר שנתן אחשורוש רשות לבנות בית המקדש, דבר תימא, ונודע כי בימיו בטילת עבידת בית אלהנא רבא והוה בטילא עד שנת תרתין לדריוש [תרגום יונתן למעלה א, א]... ובהדיא אמרינן בגמרא מגילה פרק קמא [טו:], 'עד חצי המלכות' [להלן ה, ג], ולא דבר שחוצץ במלכות, ומאי הוא זה בנין בית המקדש. ופירש רש"י [שם] שחוצץ במלכות - בנין הבית שהוא באמצע של עולם... ואחרי שכן הוא איך אמר שנתן רשות". ובהמשך שם [צ:] כתב לבאר: "יען ידענו כי בעצת ושתי נתבטל הבנין, אשר היא הסיתו לכך, וכמו שבא המתרגם בפסוק הראשון... באופן שכבר יראה מזה היות כוונתו [של אחשורוש] בראשונה שיבנה אם לא כי שמע לקול אשתו... אין עליו כל כך אשם. ואחרי שרבותינו הקדושים ז"ל העידו בשם מרדכי שנתן לו רשות לבנות בית המקדש, יאמנו דבריהם... כי הוא [מרדכי] שמע מפי המלך רשות לבנות הבית, אלא שושתי הטילה בו זוהמא".

(600) לשון הילקו"ש [כאן תתרנג] "דבר אחר, למה אמר מרדכי לומר למלך... מוטב זה שהוא מכירני, שאם בא דבר לישראל, אומר לו, והוא עושה".

(601) לשון הילקו"ש [כאן תתרנג]: "דבר אחר, שלא יאמרו כל ימים שהוא נשוי גויה היה שמור, ועכשיו שנשא בת ישראל מת".

(602) לשון המנות הלוי [צא.]: "האמנה יש לספק, למה לא אמר מרדכי הדבר אל המלך מפיו אל פיו, אחרי שהוא יודע הדבר בבירור, כי הוא עד בדבר... ואם היה מסופק בדבר, בודאי לא ישים לאסתר בסכנה עצומה על דבר חשש או אמתלאה. ואם כן, למה לא אמר הוא בעצמו הדבר אל המלך". וכן רמז לשאלה זו האלשיך כאן.

(603) ואם תאמר, הרי מרדכי לא ציוה לאסתר שתאמר הדבר בשמו, ורק אסתר מעצמה החליטה לומר הדבר בשם מרדכי, וא"כ עדיין יקשה מדוע לא אמר מרדכי ישירות את

הדבר לאחשורוש, הרי אין עדיפות לומר הדבר דרך אסתר, כי לשיטתו של מרדכי אזי המלך יחזיק טובה רק לאסתר. ויש לומר, שמרדכי ידע שאסתר תאמר את הדבר בשם מרדכי, אע"פ שמרדכי לא ביקש מאסתר לעשות כן, כי יש לומר הדבר בשם אומרו, וכן מוכח מהסברו הבא. אך ביוסף לקח כאן מבואר שמרדכי רצה שאסתר תאמר הדבר בשם עצמה בלבד, וכלשונו: "היה רצונו [של מרדכי] שאסתר תשיג החן ההוא והמעלה ההיא, ושהיא תאמר למלך **בשם עצמה**... ועם כל זה הצדקת ההיא רצתה שהחן ההוא והמעלה ההיא הראויה למציל את המלך מן המות כי רבה היא, תהיה למרדכי, ולכן אמרה למלך בשם מרדכי" [ראה להלן הערה 609 שדבריו הובאו בשלימותם]. וכן כתב כאן האלשיך, וז"ל: "כי מרדכי ואסתר יחד שניהם החזיקו בטוב מדה זו, שכל אחד היה מסתכל להטיב לחברו... וזהו 'ויודע הדבר למרדכי'. ואם היה זולתו, היה מגיד למלך שיטיב לו, ולא רצה רק להטיב את אסתר, ויגד לאסתר המלכה להטיב לה שתמצא חן בעיני המלך, **שתאמר מעצמה**. וכראות אסתר חסד מרדכי שהיה חפץ יותר בטובתה מלהטיב לעצמו, עשתה גם היא חסד, ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי כדי שיטיב לו, כאשר היה באחרונה, כי על ידי זה גידל את מרדכי". אמנם מהמהר"ל כאן מוכח לא כן, אלא שמרדכי חישב שאסתר תאמר הדבר בשמו, ואז המלך יכיר טובה לשניהם.

(604) פירוש - אחשורוש אינו יודע את הכלל שיש לומר דבר בשם אומרו, ולכך לא יחשוב שמרדכי ידע מראש שאסתר תאמר הדבר בשמו, וממילא אין לחשוד במרדכי שעשה הכל לטובת עצמו, כי לשיטת אחשורוש שמו של מרדכי לא היה צריך להיות נזכר כלל.

פסוק כב

(605) כי לשון הפסוק הוא "ויודע הדבר למרדכי **ויגד** לאסתר המלכה **ותאמר** אסתר למלך בשם מרדכי", הרי מרדכי הגיד לאסתר, ואילו אסתר אמרה למלך.

(606) ואינו בא לתקן או לעורר לעשיה, אלא לגלות המעשה שראה. וכן לשון הגדה נאמר לגבי עדות, וכמו [ויקרא ה, א] "אם לא יגיד ונשא עונו". ובגו"א בראשית פכ"ה אות יח כתב: "לשון 'ויגד' [בראשית כב, כ] לא בא רק על דבר חדש שנתחדש". וכן הרד"ק בספר השרשים, שורש נגד, כתב: "הגדה יבוא... על החדשות". וזה תואם לדבריו כאן, שהגדה באה לגלות את מה שלא היה ידוע עד כה, והוא "דבר חדש שנתחדש". וראה בסמוך הערה 611.

(607) כמו שכתב רש"י [במדבר יח, א] "ויאמר ה' אל אהרן - למשה אמר שיאמר לאהרן, להזהירו על תקנת ישראל שלא יכנסו למקדש". וצרף לכאן דבריו למעלה פ"א [לפני ציון

1343] שכתב: "לשון אמירה אינו בא רק כאשר אחד אומר לחבירו עניין אחד". ושם בהערה 1343 הובאו מקבילות מהגור אריה אודות ההבדל בין דיבור לאמירה, שדיבור נאמר על אופן הדיבור [חיתוך אותיות וכיו"ב], ואילו אמירה נאמרת על התוכן הנאמר. והתוכן בא להורות על התכלית הנרצית והמתבקשת, וזהו התיקון.

(608) הנה נאמר [בראשית מו, לא] "ויאמר יוסף אל אחיו ואל בית אביו אעלה ואגידה לפרעה ואומרה אליו אחי ובית אבי אשר בארץ כנען באו אלי", ובהמשך שם [פסוק לד] נאמר "ואמרתם אנשי מקנה היו עבדיך מנעורינו ועד עתה גם אנחנו גם אבותינו בעבור תשבו בארץ גושן כי תועבת מצרים כל רועה צאן". וכתב רש"י [פסוק לא] "ואומרה אליו אחי וגו' - ועוד אומר לו [שם פסוק לב] 'והאנשים רועי צאן וגו'"". וביאר הגו"א שם [אות יב] את כוונת רש"י בזה"ל: "דהא כתיב 'ואגידה לפרעה ואומרה אליו', דלמה צריך לומר 'ואגידה' 'ואמרה'. אלא דהכי פירושו; 'אגידה אל פרעה' שבאו אחי אלי, ועוד 'אומרה אליו'. ואם תאמר ולמה לא כלל יוסף את הכל בדבור אחד. ויש לומר, דאין זה דרך ארץ לבא אל המלך ולבקש מאתו 'אחי ובית אבי באו אלי והאנשים רועי צאן בעבור שישבו בארץ גושן'. אלא כך אמר, כי אבוא אל המלך לומר כי 'אחי ובית אבי באו אלי', וגם אומר לו אגב 'והאנשים רועי צאן בעבור ישבו וגו", זה דרך ארץ הוא. והשתא 'ואגידה לפרעה' מילתא בפני עצמו, ו'אומרה אל פרעה' מילתא בפני עצמו". הרי "ואגידה לפרעה" אינו כולל שום עשיה, ואילו "ואומרה אליו" רומז לעשיה, שינתן להם ארץ גושן. וראה הערה הבאה.

(609) מעין חילוק זה כתב כאן היוסף לקח, וז"ל: "יש לדקדק שבאמירת מרדכי לאסתר אמר לשון הגדה, שנאמר 'ויגד מרדכי', ובאמירת אסתר למלך נאמר 'ותאמר', לשון אמירה. אבל הטעם, לפי שמרדכי לא אמר לה הדבר כדי שתאמר היא הדבר למלך בשמו, אבל היה רצונו שאסתר תשיג החן ההוא והמעלה ההיא, ושהיא תאמר למלך בשם עצמה. לכן נאמר 'ויגד מרדכי' לשון הגדה, שלא היה כוונתו כי אם להגיד ולגלות הדבר לה. ועם כל זה הצדקת ההיא רצתה שהחן ההוא והמעלה ההיא הראויה למציל את המלך מן המות כי רבה היא, תהיה למרדכי, ולכן אמרה למלך בשם מרדכי. כלומר שאמרה למלך שמרדכי אמר לה הדבר כדי שהיא תאמר לו בשמו, ועל ידי כן באה גאולה לעולם". הרי שהוא גם מבאר ש"הגדה" אינה כוללת בתוכה רצון לעשיה, אלא גלוי בלבד, ואילו "אמירה" כוללת בתוכה רצון לעשיה [מרדכי אמר לאסתר כדי שאסתר תאמר הדבר בשמו].

(610) ולמדו כן מפסוקנו, וכמו שאמרו [מגילה טו.] "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, שנאמר 'ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי'".
(611) כי ענין הגדה הוא גילוי הדבר [כמבואר למעלה הערה 606], וכל גילוי הוא ביחס לזולת. ובספר ישורון [כרך יח, עמוד פח] מובא מכתבו של בעל הלשם, שכתב: "הרי כל הוראת מלת 'גילוי' הוא רק לזולתו, שנתגלה לזולתו". ובספר מי מרום [בראשית עמוד קעג], כתב: "הנה המושג של גילוי הוא רק לזולת".
(612) פירוש - אין המעלה של "אומר דבר בשם אומרו" תלויה במקבל [השומע], אלא תלויה רק באומר, וכמו שמבאר.
(613) והכתוב יתלה את הדבר בסבה עיקרית, ולא בסבה מקרית, וכמו שביאר הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, והובא למעלה הערה 487, ולהלן פ"ו הערה 251.
(614) אודות שאמירה אינה תלויה במקבל [לעומת הגדה], כן ביאר הגר"א באדרת אליהו [דברים לב, ז], וז"ל: "ההבדל שיש בין הגדה לאמירה, כי אמירה עיקרה בלב, כמו שנאמר... [קהלת ב, א] 'אמרתי אני בלבי', כי כשהלב מבין די באמירה כללית ולחכימא ברמיזה, והגדה עיקרה בפה, והוא בפרטות, כמו דברי אגדות הבאים לפרש עומקי הפסוקים בפרטות". **ויש להעיר**, כי בכמה מקומות ביאר שאמירה מזקיקה מקבל, לעומת דיבור שאינו מזקיק מקבל. דהנה רש"י [בראשית כד, ז] כתב: "אין נופל אצל דבור 'לי' ו'לו' ו'להם'". ובגו"א שם אות ד כתב: "היינו טעמא, מפני שדבור הוא נאמר על הדבור בלבד, לא על הענין הנאמר בדבור. והפעול מן המדבר הוא הדבור, כדכתיב [בראשית כ, ח] 'וידבר את כל הדברים', ומאחר שהפעול מן המדבר הוא הדבור, הנה אין לו מקבל כי אם הדבור בעצמו, שהוא המקבל הפעולה מן המדבר. ולפיכך לא יתכן לומר 'לי', שלפי שמלת 'לי' נאמר על המקבל, ואין מקבל, רק הדבור שהוא הפעול מן המדבר. אבל 'ויאמר' שייך אצלו 'לי', מפני כי לשון אמירה הוא על עניין הנאמר בדבור, ויש לו מקבל מי שנאמר לו העניין ההוא". ובדר"ח פ"ה מ"א [ז.] כתב: "כי הדבור אין לו מקבל, וראיה לזה שלא תמצא לשון 'לי' ו'לו' אצל דבור... והטעם מבואר, כי הדבור שהוא חתוך הקול בלבד, אין לו מקבל, רק האמירה, שהוא הענין הנאמר, יש לו מקבל בלבד. ואצל אמירה בלבד נאמר 'לי' ו'לך' ו'לו' ו'להם'" [הובא למעלה פ"א הערה 1344, ולהלן פ"ו הערה 48]. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"א אות ד, שם פל"ז אות יז, ושם במדבר פכ"ו אות ב. הרי שלשון אמירה מורה שיש מקבל לדברים ודברי המדבר נקלטים אצל השומע. ואילו כאן מבאר ש"הגדה" אכן תלויה במקבל, אך אמירה אינה תלויה במקבל. **ונראה**, שאע"פ שבהגדה ובאמירה ישנו מקבל לדברים, מ"מ ישנו חילוק מהותי בין שתי קבלות

אלו; המקבל בהגדה הוא שותף למעשה ההגדה, כי מטרת ההגדה היא לגלות, וללא הזולת אין כאן שום גלוי. מה שאין כן באמירה, נהי שהדברים מכוונים להבנת השומע, אך אין השומע שותף למעשה האמירה, כי תתכן אמירה אף עם עצמו [כפי שהוכיח הגר"א מהפסוק "אמרתי אני בלבי"], לכך אין האמירה תלויה במקבל [אף שהיא מכוונת למקבל], לעומת הגדה, שכל ענינה תלוי במקבל, וללא מקבל אין הגדה מעיקרא. **אך קשה**, שאמרו חכמים [פסחים קטז.] אודות מצות סיפור יציאת מצרים שאם אין לו בן אזי "הוא שואל לעצמו", והואיל ומצוה זו נלמדת מהמקרא [שמות יג, ח] "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" [רמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ב], ומתבאר כאן ש"הגדה" היא לזולתו, א"כ מנין שיש חיוב שישאל לעצמו. זאת ועוד, במכילתא דרשב"י [הובא בתורה שלמה (שמות יג, ח אות פו)] איתא "והגדת לבנך - אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו מנין, תלמוד לומר 'והגדת'". וכיצד תיבת "והגדת" מרבה "בינו לבן עצמו", כאשר "כל הגדה יש לו מקבל אותו שהגיד לו" [לשונו כאן]. וצ"ע.

(615) "כי כל לשון 'אחר' סמוך הוא" [לשונו למעלה לפני ציון 9]. וכן כתב רש"י [בראשית טו, א] "אחר הדברים האלה - כל מקום שנאמר 'אחר' סמוך, 'אחרי' מופלג". וכן רש"י חזר וכתב [בראשית לט, ז] "כל מקום שנאמר 'אחר' סמוך". ומקורו בב"ר [מד, ה]. וראה גו"א בראשית פכ"ב אות יז, ושם דברים פי"א אות לו [הובא למעלה הערה 9].

(616) כן אמרו בגמרא [מגילה יג:] "'אחר הדברים האלה', מאי 'אחר' ["מה העיד עליו הכתוב, שלא גידלו עד שבא מעשה הזה" (רש"י שם)]. אמר רבא, אחר שברא הקב"ה רפואה למכה ["העתידה לבא לאחר זמן" (רש"י שם)], דאמר ריש לקיש, אין הקב"ה מכה את ישראל אלא אם כן בורא להם רפואה תחילה, שנאמר [הושע ז, א] 'כרפאי לישראל ונגלה עון אפרים' ["'כרפאי לישראל' ואחר כך 'נגלה עון אפרים', על ידי מכה שאני מביא עליהן" (רש"י שם)]. אבל אומות העולם אינו כן, מכה אותן ואחר כך בורא להם רפואה, שנאמר [ישעיה יט, כב] 'ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא'" [להלן ג, א (לאחר ציון 44) יביא מאמר זה, ויבארו]. אמנם המהר"ל מחדש ש"הרפואה למכה" אינה רק כניסתה של אסתר לבית המלך, אלא שאמרה דבר בשם אומרו, שהואיל וזהו הפסוק הצמוד לפסוק "אחר הדברים האלה גידל המלך אחשורוש את המן", ו"אחר" הוא סמוך, לכך "הרפואה למכה" היא אמירת אסתר בשם מרדכי. אך למעלה פ"א [לפני ציון 1386] כתב: "כי כאשר השם יתברך הקדים רפואה קודם למכה, שתכנס אסתר לבית אחשורוש, אז הביא

השם יתברך עליהם צרת המן". הרי שביאר שם שהרפואה היא "שתכנס אסתר לבית אחשורוש", ולא שאסתר אמרה דבר בשם אומרו. ויל"ע בזה.

(617) שהרי "מגלגלין זכות על ידי זכאי" [שבת לב., רש"י במדבר ט, ז, ושם דברים כב, ח], וזהו מתק לשונו כאן "עיקר הכנה שהיתה אסתר **זוכה** לגאולה הוא בשביל זה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריז.] סלל לו דרך אחרת בביאור הכרחם של חז"ל לומר שאסתר זכתה לגאולה מחמת שאמרה דבר בשם מרדכי, וז"ל: "יש לשאול, מנלן דבשביל זה היה הגאולה על ידי אסתר... מפני שלא הוצרך הכתוב לכתוב 'ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי', רק 'ויוגד למלך בשם מרדכי', כי עיקר קרא לא בא ללמוד רק שנודע הדבר למלך בשם מרדכי, שמפני כך אמר אחשורוש [להלן ו, ג] 'מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה', אבל לא הוצרך לכתוב מי הוא המגיד. אבל בא הכתוב ללמוד מפני מה זכתה אסתר שעל ידה היתה הגאולה, ורמז לך הכתוב בשביל שאמרה הדבר בשם אומרו, ולא היתה תולה בעצמה, וכך תהיה תולה הגאולה במי שהביא הגאולה, לא בעצמה".

(618) בדר"ח פ"ו מ"ז [ריז:] ניסח שאלה זו בזה"ל: "כל מדות הקב"ה הם מדה כנגד מדה [סנהדרין צ.], ודבר זה שהאומר דבר בשם אומרו, מה טעם שיזכה להביא גאולה".

(619) רומז לקושי נוסף; אם אכן "האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם", מדוע לא מצינו בשאר גאולות ענין זה,שלא מצינו בגאולת מצרים שמשה רבינו זכה להיות הגואל משום שאמר דבר בשם אומרו, וכן בחשמונאי ובניו בגאולת חנוכה, ומאי שנא גאולת פורים. וכן בדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:] עמד על כך ש"דוקא בגאולה הזאת רמז הכתוב שהיתה אסתר ראויה לגאולה בשביל שאמרה דבר בשם אומרו".

(620) גאולת פורים.

(621) פירוש - צרת המן באה על ישראל כאשר כבר היו בגלות אחשורוש, וממילא הגאולה מהמן הותירה את ישראל בגלות אחשורוש, וכמו שמבאר.

(622) "מתוך צרה" - להוציאם מתוך הצרה לרווחה. כי בשאר גאולות ה' גאל את ישראל משעבודם, וישראל יצאו לגמרי מתוך הצרה. אך בגאולת פורים, גם לאחר שישראל נגאלו מצרת המן, מ"מ עדיין נשארו בגלות אחשורוש, וכמו שמבאר.

(623) כמו שביארו חכמים [מגילה יד.] מדוע אין אומרים הלל בפורים [לעומת פסח], ד"בשלמא התם [תהלים קיג, א] 'הללו עבדי ה" ולא עבדי פרעה ["שהרי לחירות יצאו" (רש"י שם)]. אלא הכא 'הללו עבדי ה" ולא עבדי אחשורוש, אכתי עבדי אחשורוש אנן" ["דלא נגאלו אלא מן המיתה" (רש"י שם)]. וראה למעלה בהקדמה הערות 272, 608, פרק זה הערה 231, ולהלן פ"ט הערה 69.

(624) בהקדמה [לאחר ציון 270].
(625) פירוש - מהו ההסתר המיוחד לגלות זאת, עד שאסתר נקראת על שם הסתר זה.
(626) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 270]: "ואסתר נרמז בלשון [דברים לא, יח] 'אנכי הסתר אסתיר וגו" [חולין קלט:], ולמה כתיב שני הסתרות. רק כי הסתר ראשון שהיו תחת מלכות אחשורוש, שהיו משועבדים לו, ויותר מזה תחת המן. ולכך אחר שכתיב [דברים לא, יז] 'והסתרתי פני מהם', חזר לכתוב כי עוד יבא על ישראל שני הסתרות, וזה 'ואנכי הסתר אסתיר וגו", לרמוז על שני הסתרים שאמרנו...שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר". ולהלן בהקדמה [לאחר ציון 605] כתב: "כי נס הזה היה כאשר כבר היו בגלות, ואינו דומה לנס חנוכה, שהיה בית המקדש נבנה וקיים, ולא היו ישראל בחשיכות הגלות כמו שהיו בימי אחשורש, שישבו ישראל תוך חשיכת הגלות, ותוך חשיכת הגלות באה צרה זאת. ואף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות". וראה להלן הערה 631, ופ"ח הערה 354.
(627) לשונו בנצח ישראל פי"ח [תי.]: "כי בתחלה כאשר באו בגלות, היו נותנים עול על ישראל, ומכבידים עליהם הגלות ביותר, והיו ישראל נושאים עול ומשא גדול תמיד... וזהו תחלת הגלות היו נוהגים כך, והוא מלכות בבל, כך היה חלק הראשון מן הגלות. חלק הב' מן הגלות היה דור של שמד, שהיו גוזרים עליהם מיתה ושמד". ובדרוש על התורה [מח:] כתב: "חלק ב' היה דורו של שמד, שגזרו עליהם הריגה ושריפה... כשגזרה אדום שמד ומיתה". וקודם לכן בנצח ישראל ס"פ טו [שסז:] כתב: "בפרק הזה תמצא תשובה ברורה, כי במה שאין חלק ישראל עולם הזה, והם נרדפים בעולם הזה, ולכך אל יקשה לך אם הם נרדפים מן הצרות, כמו דורו של שמד הקדושים והטהורים, אם היה רודף אותם כח סמאל, אין זה תמיה כלל, כי ישראל הם דווים וסחופים ומטורפים בעולם הזה [יבמות מז.], בשביל שאין כדאי להם עולם הזה, ויש להם התנגדות בעולם הזה" [ראה להלן פ"ג הערה 167].
(628) כמבואר בהערה הקודמת שדור של שמד בא מגזירת מלכות אדום ומכח סמאל. ובמדרש [ב"ר עז, ג] ביארו שהמאבק של יעקב עם המלאך [בראשית לב, כה] מרמז על גזירות דור של שמד שיפלו על ישראל, ומלאך זה היה שרו של עשו [רש"י שם פסוק כד], שהוא סמאל [גו"א דברים פל"ב סוף אות יג]. ורש"י סוכה כט. כתב "סמאל שהיה שר של עשו". ובזוה"ק ח"ג קצט: אמרו "סמאל אפוטרופסא דעשו". ובתפארת ישראל

פנ"ג [תתלג.] כתב: "נצוח סמאל, הוא כח עשו". ובגבורות ה' פ"ח [נ:] כתב: "זרע עשו, שכחו נמשך מן סמאל לאבד ישראל חס ושלום".

(629) דברים אלו מבוארים היטב בגבורות ה' פ"ח [נא.], שכתב שם בזה"ל: "וכאשר תבין ד' מלכיות אלו תדע, כי שלש מלכיות כל אחת ואחת היתה מושלת על ישראל בענין מיוחד. ויש באדם ג' דברים; גוף ונפש ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו. ומלכות בבל לא היה רוצה רק לשעבד אותם בגוף, כדכתיב [ירמיה כז, יב] 'הביאו עצמכם בעול מלך בבל וחיו'. ולא תמצא שהיה נבוכדנצר חפץ רק עול על ישראל, ולפיכך לא היה שיעבוד של מלכות רק בגוף. ומלכות מדי היה רוצה לקחת נפשם. ומלכות יון לבטל אותם מתורתן, שהיא שלימות השכל. ומלכות רביעית בשלשה משעבדין בהם; בעול, והרוגי מלכות, וגזרו שלא יתעסקו בתורה. וזה מפני כי מלכות רביעית שקולה כנגד ג' מלכיות". ומעין זה כתב בנר מצוה [מז:]. לכך אצל מלכות רביעית אין הפורענות של שמד חולקת מקום לעצמה, אלא היא נכללת במכלול הגזירות של מלכות רביעית, ו"הכל צרה אחת היא".

(630) לכך אי אתה יכול לומר שצרת המן נכללת בצרת מלכות פרס, שהרי המן הוא עמלקי, והוא אינו משתייך לפרסיים, ולכך בהכרח שאין צרתו נכללת בצרת מלכות פרס, אלא היא צרה נוספת לצרת פרס.

(631) בהקדמה [לאחר ציון 270], והובא כאן בהערה 626. וראה הערה הבאה.

(632) דברים אלו מבוארים היטב בפחד יצחק פורים [ענין ב], שהאריך לבאר שהתנגדותן של אומות העולם לישראל מסודרת היא בשתי מערכות; א) מערכת ארבע המלכיות אשר ענינה נתפרש בדברי הנבואה של דניאל [דניאל פרקים ז, ח]. ב) שבעה עממים, אשר ענינם נתפרש בתורה [דברים ז, א]. והואיל וישראל הם עבדי ה', וכן הם עובדי ה' בפועל [כמבואר בגו"א שמות פי"ב אות יב, שכנגדן מכוונות שתי המצוות של מילה וקרבן פסח], לכך ארבע המלכיות מתנגדות להיותנו עבדי ה', ושבעה עממים מתנגדים להיותנו עובדי ה' בפועל. ושם מאריך לבסס יסוד זה, ומבאר שבגזרת אסתר התמזגו שתי ההתנגדיות הללו להדדי, שמלכות פרס ועמלק [שהוא ראשית להתנגדות שבעה עממים] גזרו שמד והרג על ישראל. ושם באות ו כתב: "וחכמים דרשו אסתר מן התורה מנין, שנאמר 'ואנכי הסתר אסתיר'. וכתב על זה מהר"ל שכפילות ההסתרות היא אחת לאחשורוש ואחת להמן. ואין לזה פירוש, שהרי עיקר ההסתרה היא באותה גזרה של להשמיד להרוג ולאבד, ומה לנו למספר האנשים שפעלו בה בגזרה זו. אלא שהם הדברים; בגזרה זו נצטרפו בראשונה שני סוגי ההתנגדות לישראל, התנגדות המלכיות, והתנגדות העממים. וכך היא המדה במהלך השגחת הקב"ה על עמו ישראל,

כי לפעמים השגחה זו נסתרת מפני שליטת המלכיות המעלימה, ולפעמים הרי היא נסתרת מפני שליטת העממים המעלימה. ובגזרת אסתר היה העלם תוך העלם. 'הסתר אסתיר'". והוסיף לכתוב [באות ז] בזה"ל: "ומקורם של דברי מהר"ל הללו הוא בפסוק [אסתר ט, כט] 'ותכתב אסתר וגו' את כל תוקף', ופירש רש"י [שם] 'תקפו של נס, נס המן ונס אחשורוש'. ולמדנו מזה דאם היה כאן העסק רק עם אחשורוש, כי אז לא היה כאן אלא נס בסתם. וכמו כן אם לא היה כאן עסק אלא עם המן, לא היה כאן אלא נס בסתם. ורק עכשיו שהשתתפו בגזרה גם המן וגם אחשורוש, יש לנו כאן תקפו של נס. וממקום תקפו של נס למדים אנו את מקום תקפה של ההסתרה, והם הם דברי מהר"ל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 275]. עמוד והבט כיצד דברים אלו נכללים ברמיזותיו של המהר"ל כאן שכתב ש"היו בגלות פרס ומדי... ובא עליהם פורענות מהמן שהוא מאחר". ואין "אחר" אלא התנגדות של שבעה עממים בתוך התנגדותן של ארבע מלכיות.

(633) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 275], וז"ל: "וכיון שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה... לכך הגיע תפילתה גם כן אל מקום עליון הנסתר, ושם יש בטול לכח המן. ולכך מה שכתיב [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר', שמורה זה על הסתר פנים, דבר זה עצמו מורה כי הגואל מן סתירת פנים הוא אסתר. וזה כי כאשר היו ישראל בהסתרות פנים, ראוי שיהיה הגואל אותם מן הסתרת פנים מי שיש לו המדה הראויה לזה, והוא הצניעות והסתר, כמו שהיה לאסתר הצניעות".

(634) כמו שכתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 591]: "חנוכה, נעשה נס נגלה בנרות חנוכה... ואפילו חנוכה היה נס נגלה, ובגאולה זאת לא היה הנס נגלה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רכ.] כתב: "בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות". ומה שכתב "כי **אף** נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה", ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:] כתב: "בגאולה הזאת [של פורים] לא היו אותות ומופתים כלל... **ואף** בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות". נראה שכוונתו לומר שאע"פ שחנוכה היה בזמן שלא היו בו נביאים, שכבר נסתלקה הנבואה [שנתבטלה בתחילת בית שני (ראה הקדמת רב נסים גאון בתחילת מסכת ברכות)], מ"מ היה בו נס נגלה של הנרות. ורש"י [מגילה יד.] כתב: "חנוכה כבר פסקו הנביאים, אבל בימי מרדכי היו חגי זכריה ומלאכי". ונבואה וניסים שייכי אהדדי, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 415. ולהלן [אסתר ו, יא] כתב: "הנס הזה [של פורים] היה בזמן שלא היה נסים ונפלאות בעולם, אלא עולם היה נהוג כמנהגו, כי בזמן בית ראשון היו ניסים ונפלאות בעולם". וק"ו שכך יאמר על חנוכה,

שהיה בזמן מאוחר יותר מפורים [יומא כט.], בתוך ימי בית שני [הובא למעלה בהקדמה הערה 596].

(635) כן העיר כמה פעמים. וכגון, למעלה בהקדמה [לאחר ציון 303] כתב: "שלא תחשוב כי לא היתה הגאולה הזאת נס כמו שאר גאולות, שלא תמצא בגאולה זאת נס נגלה כלל, ולפיכך יש לחשוב כי הגאולה הזאת היה כמנהג של עולם". ושם [לאחר ציון 587] כתב: "ויש שואלין, כי אם היה הנס גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה... כאשר לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה". וכן כתב להלן [ו, יא (לאחר ציון 214)]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:] כתב: "בגאולה זאת לא היו אותות ומופתים כלל... ואף בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות... ובכאן אצל אחשורוש לא היה שום נס נגלה".

(636) כן כתב הגר"א [למעלה א, ב], ומפאת חביבות דבריו נביאם בארוכה, וז"ל: "והענין כמו שאמרו חז"ל [חולין קלט:] אסתר מן התורה מנין, דכתיב [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר פני מהם ביום ההוא'. דלכאורה המאמר הזה אין להבין, דמאי קשה להו על אסתר מנין היא מן התורה יותר משאר צדיקים שנעשה נס על ידיהם. והיינו דנס שבארץ ישראל אין כל כך חידוש. ולכך חנוכה אינו נס כמו פורים, אף שהיה נס גדול מאוד, לפי שהיה בזמן המקדש. ומה שאמרו 'אסתר מן התורה מנין', פירושו היכן מרומז שאפילו בהסתר פנים, דהיינו בגלות, עושה לנו נס גדול כזה. ואמרו דכתיב 'ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא', פירוש אפילו בשעת הסתר פנים אשלח את אסתר [הובא למעלה בהקדמה הערה 613]... משל למלך שהיה לו בן יחיד, והיו השרים מתקנאים בו מחמת שראו גודל אהבת המלך עליו. לימים חטא הבן לאביו, וגירש אותו ליער, וסבר הבן שאביו עזב אותו ושכח אותו. אבל אביו ברחמיו על בנו היה מתירא שמא יפגעו בו חיות רעות שביער, או שריו השונאים אותו, מה עשה, שלח את עבדיו המשרתים אותו לתוך היער, אך אמר להם שאל ידע בנו מזה, כדי שיחזור מחטאיו אשר עשה. לימים בא עליו דוב, ובא אחד מעבדי אביו והצילו, וסבר הבן שהוא מקרה. אחר כך בא שר אחד משונאיו, ועמד אחד מעבדי אביו והצילו מידיו. והבין הבן כי איך אפשר שיהיה מקרה כל כך תכיפה תמיד, והבין שזאת עשה אביו, ונתקעה אהבת אביו בלבו, וחזר בתשובה שלימה. כך הקב"ה שלח אותנו בגלות והיה מתירא שמא יפגעו בנו הדובים הקשים, שלח איתנו עבדיו המשרתים, ועושה לנו נסים על ידיהם אך הוא בהסתר פנים, אך שמרדכי ואסתר ודורו ראו והבינו שזאת הוא מן השמים, וקבלו עליהם את התורה באהבה רבה [שבת פח.]. ועל פי מה שכתבתי אתי שפיר מה שאמרו [חגיגה יג:] 'מה

שראה יחזקאל ראה ישעיה, אלא יחזקאל דומה לבן כפר שראה את המלך, וישעיה דומה לבן כרך שראה את המלך". פירוש, כי ישעיה ראה בארץ ישראל, והיו הכל מאמינים לו, ולא היה צריך ליתן להם סימן. אבל יחזקאל שהיה בן כפר, דהיינו בגלות ובחוצה לארץ, ולא היו מאמינים שראה את השכינה בגלות ובחוץ לארץ, עד שנתן להם סימנים".

ובספר יערות דבש חלק א דרוש יז [עמוד קיד, ובנדפס מחדש עמוד תמז] כתב שזה הטעם שנקראת המגילה על שם אסתר 'מגילת אסתר', ולא נקראת על שם הדסה 'מגילת הדסה', אף דעיקר שמה היה הדסה, ואסתר היה רק שם תואר, כמבואר בגמרא [מגילה יג.]. אלא לפי שזה הנס הוא מפלאי פלאות, כי עם היות שהיו ישראל בגלות בהסתר פנים, הטה חסדו עמנו להצילנו ולהרוג השונאים, והוא דבר פלא. ולכך נקראת 'מגלת אסתר', כי שם זה מורה על תוקף הנס, שהיה בהסתרת פנים. ונס כזה לא היה מיום בריאת העולם, כי נס של קריעת ים סוף ושאר ניסים מפורסמים, היו בזמן שה' שוכן בקרבנו לעין כל, ומשדד מערכות שמים וארץ, ואין מעצור בידו מלהושיע. וכן חנוכה היה בזמן שבית המקדש בנוי, וישראלים וכהני ה' שוכנים בקרבם. אבל נס אסתר היה כשהיו ישראל בגולה, והיו בהסתר פנים. כי נס כזה שהיה בהסתר פנים לא היה כמוהו מעולם, עד כאן תוכן דבריו [הובא למעלה בהקדמה הערה 613].

(637) כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 604], בהתייחסו לדבריו כאן, וז"ל: "אמנם לקמן עוד פרשנו כי נס הזה היה כאשר כבר היו בגלות, ואינו דומה לנס חנוכה, שהיה בית המקדש נבנה וקיים, ולא היו ישראל בחשיכות הגלות כמו שהיו בימי אחשורש, שישבו ישראל תוך חשיכת הגלות, ותוך חשיכת הגלות באה צרה זאת. ואף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות. ולכך אף כאשר עשה השם יתברך להם נס, לא היה כאן נס נגלה, כאשר יושבין ישראל בחשך הגלות". **והנה שם** אינו מזכיר שבחנוכה ישראל ישבו על אדמתם, אלא רק "שהיה בית המקדש נבנה וקיים", ואילו כאן כתב: "חנוכה היה ישראל על אדמתם, והמקדש על מכונו". ומדוע שם הזכיר רק את בית המקדש, ולא את הישיבה על אדמתם. ונראה, כי שם איירי בחשכת הגלות, ולעומת חשכה זו עומד בית המקדש במיוחד ובמסוים, שהרי בית המקדש נקרא [ב"ב ד.] "אורו של עולם". אך כאן שלא הדגיש את החושך הגלות, אלא את ההסתר פנים, לכך הזכיר כאן שלעומת זאת עומדים ארץ ישראל ובית המקדש [הובא למעלה בהקדמה הערה 607].

(638) הנה כמה פעמים ציין ששמו של הקב"ה אינו במפורש במגילה. וכגון, למעלה בהקדמה [לפני ציון 593], להלן [אסתר ו, יא (לאחר ציון 226)], דר"ח פ"ו מ"ז [רכא.],

וח"א לחולין קלט: [ד, קטז:], ויובאו בהערות הבאות. והראב"ע [למעלה א, א (נוסח א)] כתב: "והנה אין במגילה הזאת זכר השם, והיא מספרי הקדש". וראה להלן פ"ו הערה 227.

(639) לשונו להלן [ו, יא]: "לכך לא נזכר השם המיוחד במגילה הזאת, אפילו שם א"ד לא נזכר", ושם א"ד הוא כנוי השם [רש"י סוטה ריש לח., תוספות שם ד"ה או אינו, ורמב"ם הלכות נשיאות כפים פי"ד ה"י]. והיד רמה [סנהדרין ס.] כתב "לא מיקרי שם המפורש ולא שם המיוחד אלא יו"ד ה"א וא"ו ה"א, אבל אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד כינוי הוא דמיקרי". וראה להלן פ"ו הערה 227.

(640) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רכא.]: "לא תמצא השם במגילה מפורש, מפני כי היה נס בהסתרת פנים ממנו, ואיך יהיה שמו יתברך מפורש במגילה, אחר שהיה הנס בהסתר פנים מן ישראל". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז:]: "אסתר מן התורה מנין וכו'. ביאור דבר זה, כי הכתוב שאמר [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר', הלשון מורה על צרה הגדולה, כי היו ישראל בגלות קודם, ואחר כך הגיע להם צרה על צרה, הוא המן. וזהו 'ואנכי הסתר אסתיר', דהיינו הסתר בתוך הסתר. ולכך בכל המגילה לא תמצא הזכרת השם בפירוש, כי לא נגלה השם יתברך בגאולה הזאת, כי אף אחר הגאולה היו בגלות, ואיך יהיה השם נזכר במגילה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 613]. ולהלן פ"ו [לאחר ציון 283], כתב בזה"ל: "מפני כי לא נעשה כאן נס נגלה, רק הכל היה בהנהגת העולם, לכך לא נזכר השם המיוחד במגילה הזאת, אפילו שם א"ד לא נזכר. כי מאחר שהיה הכל בטבע, ולא נראה פעל השם יתברך בנגלה, ולכך לא נכתב השם בנגלה במגילה". וראה למעלה בהקדמה הערות 381, 593, פ"א הערות 183, 1205, להלן פ"ג הערה 282, פ"ו הערה 285, ופ"ט הערה 320, שנתבאר שם שדבר המוסתר במציאות הוא מוסתר גם במקרא. **נמצא שמבאר** שלשה טעמים לכך שבפורים הנס היה נסתר ולא גלוי, ושם ה' אינו נזכר במגילה; (א) הנס הגיע ממקום עליון נסתר, כי הנס בא להציל מהמן הרשע, שהיה כחו גדול [טעמו הראשון בהקדמה (לאחר ציון 591)]. (ב) הנס היה בתקופה של הסתר פנים, שהיו ונשארו בגלות [טעמו כאן, וטעמו השני בהקדמה (לאחר ציון 605), דר"ח פ"ו מ"ז (ריט:), וח"א לחולין קלט: (ד, קטז:)]. (ג) הנס נעשה בטבע ובהנהגת העולם [להלן ו, יא]. על שני טעמיו בהקדמה ביאר שם להדיא שהם דבר אחד [שם לפני ציון 610], וכן על טעמו השלישי שכתב להלן [ו, יא] ביאר שם שהוא "ענין אחד למבין" עם דבריו בהקדמה. נמצא ששלשת הטעמים הם דבר אחד; כאשר יש נס הפועל בתוך

הסתר פנים והסתר הטבע, בהכרח שמקורו של הנס הוא עליון ונסתר, ולכך שמו של ה' אינו נזכר במגילה. וראה למעלה בהקדמה הערה 614, ולהלן פ"ו הערות 215, 232.

(641) כפי שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 587]: "ויש שואלין, כי אם היה הנס גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה. ומפני כך אמרו כי אין זה מורה על גודל הנס של המגילה הזאת כאשר לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה. אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר... וכאשר היה ממקום עליון, שהוא נסתר ונעלם, היה הנס גם כן נסתר ונעלם... כי לכך היה בא הנס הזה לישראל ממדריגה עליונה מאוד, מפני כי היו ישראל באותו זמן בגלות, והצרה הזאת היתה צרה תוך צרה. לא כמו נס חנוכה, כי באותו זמן היה בית המקדש בנוי. ומפני כך היה צריך להיות גאולה באה ממדריגה עליונה נסתרת, ולכך לא היה כאן נס נגלה". ובח"א לחולין קלט. [ד, קטז:] כתב: "לכך נקראת 'אסתר', כי על ידה היתה הגאולה שהוא בהסתר פנים. ודבר זה בודאי **מעלה יתירה**, שאף שהיו ישראל בהסתר פנים, גאלם השם יתברך על ידי אסתר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 613]. הרי למרות שהיו ישראל בגלות ובהסתר פנים, מ"מ הקב"ה גאלם, וזה מחייב שגאולת פורים תבא ממדריגה עליונה נסתרת, כי בגלוי יש הסתר פנים, ובהכרח שהגאולה באה ממקום עליון ונסתר.

(642) חוזר לבאר מדוע האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם.

(643) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [ריז:]: "ויש לדעת, כי כאשר הקב"ה מביא גאולה, השם יתברך רוצה שידעו כי הוא יתברך פעל, ולא יאמרו לא השם יתברך פעל כל זאת, רק חכמתם ועוצם ידם. וכן תמצא בגאולת מצרים, כתיב [ר' שמות כט, מו] 'וידעו שמי ה' בהוציאי אותם מארץ מצרים'". ושם רומז בדבריו לפסוק [דברים לב, כו-כז] "אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם לולי כעס אויב אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידנו רמה ולא ה' פעל כל זאת". אך פסוק זה נאמר על דבר שהוא להפך מגאולה. אך גם גבי הגאולה נאמר [שופטים ז, ב] "ויאמר ה' אל גדעון רב העם אשר אתך מתתי את מדין בידם פן יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי", הרי הגאולה אינה יכולה להעשות אם הבריות יתפארו שידם עשה זאת [בשם הגה"צ רבי אליהו לאפיאן זצ"ל]. ואודות שה' חפץ שישראל ידעו שגאלם, מעין זה כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שסד.], וז"ל: "כי כאשר נודע לו האהבה, הוא מבקש אהבתו. כמו מי שהוא אומר לאחד; הנה עשיתי לך טובה זאת,

ראוי שתאהב אותי בשביל זה. והנה הוא חפץ ומבקש אהבתו, וזהו חבה על חבה כאשר מבקש אהבתו גם כן. ומפני זה אמרו [שבת י:] 'הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו'. וזה מפני כי כל מתנה שנותן לאחר, ראוי שיהיה אוהב את מי שנותן לו המתנה. ולפיכך יש להודיע אליו שנותן לו המתנה, ויהיה שלום בין הנותן ובין המקבל. ומפני כך אמר 'חבה יתירה נודעת לו', שהשם יתברך הודיע להם החבה, כדי שיהיה [ישראל] אוהב אותו גם כן, שהשם יתברך חפץ באהבתן של ישראל גם כן", ושם הערה 1631.

(644) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:]: "כי השם יתברך רוצה שיִוָּדע הגאולה שהיא באה ממנו. וגאולת מצרים בודאי נודע הגאולה שהיא מן השם יתברך, כי נעשה בגאולה זאת אותות ומופתים גדולים, עד שנודע שמו יתברך". וכמו שנאמר [שמות ח, טו] "ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלקים היא". וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' ר"פ סו, שכתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית; שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל הא-ל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה כתיב [שמות כט, מו] 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים... כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלקים ולהיות שכינתו ביניהם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 244, פ"א הערה 1300, ולהלן פ"ו הערה 95]. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי".

(645) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:] כתב: "אבל בגאולה זאת [של פורים] לא היו אותות ומופתים כלל, ואם כן יש לומר שיאמר כי לא היתה הגאולה מן השם יתברך, והיה אפשר לאסתר לומר כי היא עשתה זאת. ואף בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות, כדי שידעו כי השם יתברך היה מגביר אותם על היונים, ולא יאמרו כחם ועוצם ידם עשתה זאת. ובכאן אצל אחשורוש לא היה שום נס נגלה".

(646) יש להבין, שאף אם בגאולה לא יהיו נודעים חסדי ה', כיצד ניתן לומר שאז "בחנם הביא הגאולה, ולא היה השם יתברך מביא הגאולה", אך הרי ללא הגאולה הזאת יהיו ישראל נמסרים בידי המן ח"ו לכלותם, ולא יזכר שם ישראל עוד, והרי נאמר [מלאכי ג, ו] "כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם". ויש לומר, כי קיומו הבלעדי של עם ישראל הוא רק להודיע תהלות ה', וכמו שנאמר [ישעיה מג, כא] "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו". וקיום ישראל שאינו מורה על תהלות ה' הוא דבר הסותר עצמו מיניה וביה, וממילא לא יקום ולא יהיה. לכך אם ישראל היו נגאלים באופן שלא יהיה ניכר שיד ה' עשתה זאת, התולדה מכך תהיה שקיום ישראל לא יורה על חסדי ה', ודבר זה הוא מן הנמנע. ויסוד זה כתב הרמב"ן [דברים לב, כו], וז"ל: "כי בגלותנו עתה תמה זכות אבות, ואין לנו הצלה מיד העמים רק בעבור שמו. כענין שאמר ביחזקאל [כ, פסוקים מא, מד] 'וקבצתי אתכם מן הארצות אשר נפוצותם בם ונקדשתי בכם לעיני הגוים, וידעתם כי אני ה' בעשותי אתכם למען שמי לא כדרכיכם הרעים וכעלילותיכם הנשחתות בית ישראל'. וכן נאמר עוד [שם פסוק ט] 'ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני הגוים וגו'". הרי ש"אין לנו הצלה מיד העמים רק בעבור שמו", וממילא מתמעטת מכך הצלה שלא תהיה בעבור שמו.

(647) רומז לדברי רש"י [במדבר כא, טז] "ומשם בארה - משם בא האשד אל הבאר. כיצד, אמר הקב"ה, מי מודיע לבני הנסים הללו [של נחל ארנון]. המשל אומר, נתת פת לתינוק הודיע לאמו. לאחר שעברו חזרו ההרים למקומם, והבאר ירדה לתוך הנחל, והעלתה משם דם ההרוגים וזרועות ואיברים, ומוליכתן סביב המחנה וישראל, ראו ואמרו שירה". וראה להלן פ"ג הערה 34 ששב והזכיר שם מעין סברה זו.

(648) פירוש - אסתר תולה אף מעשה שנעשה על ידי אדם במי שעשה את המעשה.

(649) פירוש - אם אסתר תולה מעשה אדם, שהוא יחסית מעשה קטן, בסבתו האמיתית, כל שכן שתתלה הגאולה, שהיא מעשה גדול, בסבתה האמתית. או שהכל שכן הוא שאם אסתר נמנעה מלהתגאות בטלית ששייכת למרדכי, שאינו יודע מה אמרה לאחשורוש, כל שכן שתמנע מלהתגאות בטלית ששייכת להקב"ה, המכיר בשקרה ויודע מכך.

(650) בא ליישב את הקושי הבא; הואיל וגאולת פורים נעשתה בדרך הטבע, שלא היו בה נסים גלויים, מנין לנו שאסתר השיגה וידעה שמ"מ זו גאולה הבאה מידי ה', עד שתתלה גאולה זו בה'. ועל כך מיישב שהואיל ואסתר היתה חכמה גדולה, לכך היא היתה "מכרת הנסים שנעשו לה". ואודות חכמתה של אסתר, הנה אמרו חכמים [מגילה יד.] שאסתר היתה אחת משבע הנביאות שהיו. ואין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור

עשיר חכם ועניו [נדרים לח.], לכך ברי הוא שאסתר היתה חכמה גדולה. ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריח:] כתב: "כי בודאי היתה אסתר יודעת כי כל אשר נעשה הוא מאת השם יתברך".

(651) במתק לשונו ["האומר דבר בשם אמרו **ראוי שתבא** על ידו הגאולה"] רומז לדבריו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רכב.], וז"ל: "ולפי זה לא יקשה לך, הרי כמה שאמרו דבר בשם אומרו, ולא הביאו הגאולה. שאין הפירוש שהוא מביא גאולה בודאי, רק כאשר [ה'] הוא צריך להביא הגאולה לעולם, מביא אותו על ידי שאומר דבר בשם אומרו, מן הטעם שפירשנו". וזהו שכתב כאן ש"האומר דבר בשם אמרו **ראוי שתבא** על ידו הגאולה", כי האומר הזה נעשה כלי מוכשר לכך, אך אין בזה ודאות שיביא שהוא הגאולה.

(652) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [ריח.]: "ולפיכך אם לא היתה אסתר בעלת מדה זאת לתלות הדבר במי שראוי לתלותם, והיתה חס ושלום אומרת לישראל אני עשיתי ברוב חכמתי, כדי להתגדל ולהתפאר, לא היתה אסתר ראויה שתבא הגאולה על ידה, שהשם יתברך רוצה להודיע החסד והטוב שהוא יתברך עושה עם ישראל. אבל מאחר שאסתר הגידה למלך אחשורוש בשם מרדכי, והיה אפשר לה לומר למלך כי אני עשיתי זאת למלך למצוא חן בעיני המלך, ולא עשתה זה, רק היתה אומרת בשם מרדכי אשר עשה, ומפני זה היא ראויה גם כן להביא גאולה לעולם. כי מעתה לא תתלה הדבר כי אם בהשם יתברך".

(653) דר"ח פ"ו מ"ז [רכב.], ויובא בהערות הבאות.

(654) פירוש - כאשר דבר השייך לראובן הוא נמצא ביד שמעון, זה דומה לאדם המשועבד תחת יד אחרים, וכמו שמבאר.

(655) "לכך האומר דבר בשם אומרו, שמוציא הדיבור שהיה תחת ידו לתלותו במי שאמר אותו ובא ממנו, וזהו גאולה אל הדבור" [לשונו בסמוך]. ויש להבין, דמי הכניס לכתחילה את הדיבור של ראובן תחת ידו של שמעון, הרי עתה זו הפעם הראשונה ששמעון אומר את הדיבור של ראובן, ומיד שמעון תולה זאת בשם ראובן, ואיך יש כאן הוצאת דבר שהיה תחת ידו והחזרתו לבעליו. וצריך לומר, שעצם היות דברי האחד בידיו של השני עושה את השני לבעלים על דברי האחד, כי חזקה כל מה שתחת ידו הרי הוא שלו [ב"ב מו.], וכאשר השני יאמר דבריו סתם, אנו אומדין שהוא אומר דברי עצמו. לכך כאשר הוא מייחס דברים אלו לזולתו, יש בכך הוצאת הדברים מרשותו והכנסתם לרשות אחרת.

(656) אודות שגאולה היא היציאה מרשות האחר והחזרה למקומו הראשון, כן ביאר בנצח ישראל פ"א [ט.] שהגלות היא היציאה מן המקום הטבעי, והגאולה היא החזרה למקומו הראשון. ואודות שהכל נמצא ובא מהשם יתברך, כן כתב בגבורות ה' פ"כ

[צב.], וז"ל: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "כי השם יתברך הוא העיקר שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר' [סנהדרין לח:], כי כמו שהעיקר, הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו וחי ממנו" [ראה למעלה בפתיחה הערה 356, ופ"א הערות 686, 1275]. וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז. וזהו יחס העלול לעילתו, שהעלול בא מהעילה, והוא לבסוף שב אליו [כמבואר בגבורות ה' ס"פ סט,].

(657) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רכב.]: "ויש לך לדעת עוד מה שאמר ש'האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם', כי יש בזה טעם מופלג עוד. וזה כי האומר דבר בשם אומרו הוא גם כן מביא גאולה לעולם, כאשר מחזיר הדברים, שהם ביד אחר, אל מי שהדברים הם שלו, ויֵצאו הדברים מרשות אחר, אותם שהיו תחת ידו, ומחזירם אל מי שהדברים שלו. ולכך על ידו גם כן הגאולה של ישראל, כי ישראל היו תחת אחרים, ועל ידו ראוי שיחזרו ישראל אל מי שהם שלו, וישראל הם אל הקב"ה בודאי. ולפיכך כאשר אומר דבר בשם אומרו, והוא מחזיר הדברים מרשות אחר אל רשות מי שהדברים שלו, גם כן ראוי שעל ידו תהיה הגאולה, ויֵצאו ישראל מרשות אחרים אל מי שהם שלו... שהשם יתברך סדר לכל אחד ואחד דעתו וחכמה מיוחדת... כאשר יצאו הדברים מרשות אחר אל רשות אשר אמרם, דבר זה גאולה עליונה מאוד היא. ולכך 'האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם'. ופירוש זה יש לך להבין מאוד". ובדבריו אלו בא ליישב שאלה מתבקשת; אם מעלת האומר דבר בשם אומרו היא שמחזיר את הדיבור לשרשו [ולכך מביא גאולה לעולם], מדוע לא יאמר גם כן "המחזיר אבידה לבעליו מביא גאולה לעולם", כי מחזיר את החפץ האבוד לבעליו, וכיוצא בזה. ועל כך מבאר שהדיבור של אדם הוא בטוי לדעתו וחכמתו ["הדעה והדיבור לחי עולמים"], והקב"ה סידר לכל אחד ואחד דעת וחכמה מיוחדת, ולכך אין לך גאולה עליונה יותר מהחזרת דיבורו של אדם אל בעל החכמה והדעת שהוציא לפעל דיבור זה.

(658) הפחד יצחק פורים, ענין כד, כתב: "הבאת גאולה לעולם על ידי אמירת דבר בשם אומרו נתפרשה לנו מיסודו של המהר"ל. כי שרשו של הדיבור הנאמר נמצא הוא בנשמתו של בעל המאמר. ואמירת דבר בשם אומרו היא החזרת הענף לשרשו. וכמו כן עיקרה של הגלות הוא שאי אפשר לו לגולה לחיות את התפשטות החיות שלו בהתאם

לשרשי הנפש העצמיים. כמו שאמרו חכמים [ברכות יז.] 'רצוננו לעשות רצונך, אלא ששעבוד מלכיות מעכב'. וממילא עיקרה של הגאולה הוא החזרת ענפי החיים לשרשי הנפש העצמיים. ועל כן אמירת דבר בשם אומרו, שהיא פעולה של החזרת הענף לשרשו, היא פועלת פעולה של גאולה".

(659) בדר"ח פ"ו מ"ז [רכב.], והובא בהערה 657.

(660) נראה שכוונתו לדבריו בח"א למגילה טו. [ששם הובא המאמר "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם"], וזהו "מקומו" של המאמר. ולא זכינו לדבריו בח"א למסכת מגילה. וכבר נתבאר למעלה שכאשר המהר"ל כותב "ופירשנו אותו במקומו" בדרך כלל כוונתו היא לח"א על אתר [ראה למעלה בהקדמה הערה 430, ופרק זה הערה 526].

(661) כי כל "אחר" הוא סמוך למה שלפניו, וכפי שביאר למעלה [לפני ציון 615].

פסוק כג

(662) והיה מספיק לכתוב "ויתלו שניהם", מבלי לציין שזה היה על עץ. וכמו שנאמר [בראשית מ, כב] "ואת שר האופים תלה כאשר פתר להם יוסף".

(663) כפי שאמירת דבר בשם אומרו הוי רפואה שקדמה למכה, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 615].

(664) אך אם בגתן ותרש לא היו חשובים אצל המלך, לא היה "צד השוה" בינם לבין המן הרשע.

(665) להלן ה, יד, ושם ו, יב.

(666) לשון המדרש לפנינו "מי שהראנו במפלתן של בגתן ותרש וצליבתן, הוא יראה לנו במפלתו של המן. ומי שפרע מן הראשונים, הוא יפרע לנו מן האחרונים. מה כתיב למעלה מן הענין 'ויתלו שניהם על עץ', אף סופו של אותו האיש ליצלב". והמהר"ל מכנה תליית בגתן ותרש "רפואה קודם המכה", ומשתמע מכך שתליית בגתן ותרש איפשרה את תליית המן, ולולא תליית בגתן ותרש לא היה הכרח שתליית המן תיעשה. וחזינן מכך שכאשר הדבר כבר נעשה בעבר [תליית בגתן ותרש] הוא יותר מסוגל להעשות בעתיד [תליית המן]. וכן אמרו חכמים [תענית טו.] "מי שענה את אברהם בהר המוריה הוא יענה אתכם... מי שענה את אבותינו על ים סוף הוא יענה אתכם... מי שענה את יהושע בגלגל הוא יענה אתכם וכו'". הרי עניה בעבר מסייעת שתהיה עניה בעתיד. וכל התפילה מלאה מזה, וכגון "מי שעשה נסים לאבותינו וגאל אותם מעבדות לחרות הוא יגאל אותנו בקרוב". וכן "מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב הוא יברך וכו'".

ובספר פוקד עקרים אות ד כתב על כך בקיצור נמרץ, וז"ל: "מכלל הגאולה הקודמת שפתחה שער לגאולה העתידה, דכל ישועה שעשה השם יתברך היא פתיחה והתחלה לישועה אחרת".

(667) בא לבאר מדוע דברים אלו נכתבו לפני המלך. וכן הגר"א כאן כתב: "לפני המלך להראות סיבות שסבב הקב"ה, שכל דבר מדברי הימים כותבין שלא בפני המלך, וזאת כתבו לפני המלך". וכן הוא ביוסף לקח.

(668) כמו שאמרו חכמים [מגילה טו:] '"ויאמר להביא את ספר הזכרונות דברי הימים ויהיו נקראים... וימצא כתוב' [להלן ו, א-ב], 'כתב' מבעי ליה ['"כתוב' משמע שהיה כתוב מחדש, 'כתב' משמע מעיקרא, וימצא כתוב בספר זכרון לפניו אשר הגיד מרדכי" (רש"י שם)], מלמד ששמשי מוחק וגבריאל כותב", ופירש רש"י שם "שמשי - סופר המלך, שונא ישראל היה". הרי שסופר המלך היה ידוע שהוא שונא ישראל. וראה הערה הבאה.

(669) כן כתב המנות הלוי [צג:], וז"ל: "לכן צותה [אסתר] שיכתב לפני המלך... [כי] הסופר הלא הוא שמשי בן המן... ומעתה היאך תאמין בבנו של המן שיכתוב הדבר כהוגן, ולכן הסכימה שיכתב לפני המלך".

פרק ג

פסוק א

(1) "כיקר כרים - ככבוד כבשים שמפטמין אותן לטבח" [רש"י תהלים שם].

(2) פירוש - היה נותן מזונות לחזירה ללא קצבה, ולחמורה וסייחה בקצבה.

(3) "יום איד שלהם" [מתנות כהונה שם].

(4) פירוש - הסייחה חששה לאכול את השעורים שהובאו לפניה, כי שמא מאכילים אותה לרעתה, כפי שעשו לחזירה [יפה ענף שם].

(5) "זהו עוד משל אחר לומר כשם שהבטלה גרם לה שלא אכלה המאכל, ולא לרוע המאכל כי טוב הוא, כך בטלתו ומעלתו של המן גרם לו לבקש גדולות ונכלי דתות לרעתו" [מתנו"כ שם].

(6) "אדם חלש ושפל" [מתנו"כ שם].

(7) זהו המשך המדרש.

(8) "פירושו מגדיל ומנשא" [מתנו"כ שם]. ורש"י [איוב יב, כג] כתב: "משגיא - מגדיל, לשון [איוב לז, כג] 'שגיא כח', משגיא את הגוים ומצליחם, ולבם מתגאה בהצלחתם, והוא היה אבדן שלהן מה שהצליחו".

(9) אודות שה' רוצה את הסדר, הנה נאמר [דברים ל, ג] "ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלקיך שמה", ופירש רש"י שם "ושב ה' אלהיך את שבותך - היה לו לכתוב 'והשיב את שבותך', רבותינו למדו מכאן כביכול שהשכינה שרויה עם ישראל בצרת גלותם, וכשנגאלין הכתיב גאולה לעצמו, שהוא ישוב עמהם... ואף בגליות שאר האומות מצינו כן, [ירמיה מח, מז] 'ושבתי את שבות בני עמון'". ובגו"א שם אות א [תסג:] כתב: "אבל דע לך כי עיקר הפירוש, כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו. וכאשר שב מן הגלות, אף אצל האומות כתיב 'ושבתי', לפי שהדבר הזה מגיע לו, שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם, וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט, וזהו 'ושבתי' דכתיב... במה שזה רצונו שיהיה הכל מסודר על מקומו, ולא יהיה גלות לשום נמצא". ובנצח ישראל פל"א [תקצד.] כתב: "כי הוא יתברך אשר סידר את העולם, וחפץ בסדר הנמצאים, מקוה ומצפה אל הגאולה". ושם בהמשך הפרק [תרה.] כתב: "כי הוא יתברך סידר המציאות, ועל דבר היוצא מן הסדר השם יתברך אומר 'אוי לי'... כי דבר זה כאילו היה חסרון במעשיו יתברך". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמה.] כתב: "שכרן של רשעים... חוץ מן הסדר, שיהיה לרשע שכר טוב, והוא יתברך חפץ לשלם שכרו בעולם הזה... ולא יהיה עוד דבר שהוא שלא כסדר".

(10) בסמוך [הערה 16] יתבאר מדוע ראוי שיהיה נבלע הרשע מחמת הצדיק. ולא מצאתי מקורו לומר "הצדיק בולע הרשע", שהוא בטוי שיחזור עליו תדיר. ואולי כתב כן כנגד הפסוק [חבקוק א, יג] "למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו", ותמהו על כך בגמרא [ברכות ז:] "וכי רשע בולע צדיק, והא כתיב [תהלים לז, לג] 'ה' לא יעזבנו בידו', וכתיב [משלי יב, כא] 'לא יאונה לצדיק כל און'. אלא צדיק ממנו בולע, צדיק גמור אינו בולע". הרי שהרשע אינו בולע את הצדיק, אך הצדיק בולע הרשע. ומ"מ יש בבטוי זה להורות שהצדיק מכלה ומעדיר את הרשע, שהבליעה מורה על העדרו המוחלט של הבלוע. וכן בדר"ח פ"ג מ"ב [צא.] כתב: "מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה [אחר] בולע אותו עד שאינו נמצא". ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר

שם [תרנא:]: "עשרת השבטים הכח שיש להם נסתר ונעלם ולא נגלה, כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [שצ:] לגבי בליעת קרח ועדתו [במדבר טז, לב], וז"ל: "מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל... כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים. ודבר זה שהוא בליעה לגמרי ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי". וכן רמז לכך בגבורות ה' פמ"ג [קסב.], וראה למעלה בפתיחה הערה 149.

(11) פירוש - הרשע מגיע אל תכליתו ושלימותו כאשר יש לו הצלחה ועושר. ונראה ביאורו, כי כמה פעמים ביאר שהעושר הוא קנין עולם הזה. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"ט [קפד.] כתב: "אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב: "כי העושר הוא הברכה של קניני עולם הזה" [הובא למעלה פ"א הערה 385]. והרשעים הם אנשי העוה"ז, וכמו שאמרו חכמים [ברכות סא:] "לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי, ולרבי חנינא בן דוסא; לאחאב בן עמרי העולם הזה, ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא". ובח"א לב"מ פו. [ג, מג:] כתב: "כי עולם הזה הוא לרשעים, וכמו שאמרו 'לא נברא העולם אלא לאחאב וחביריו'". וקודם לכן בח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "כי ראוי שיהיו הרשעים מושלים בעולם הזה, שאין עולם הזה אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה', כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר... ולפיכך עולם הזה שאינו עיקר המציאות דומה ללילה... ולפיכך הרשעים מושלים בעולם הזה, שגם הם אין מציאותם נחשב לכלום, וממשלתם ראוי בעולם הזה שדומה ללילה". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסח:] כתב: "הרשעים אוכלים עולמם בעולם הזה". לכך ברי הוא שפסגת שלימות הרשעים היא עושר וגדולה, כי אלו נכסי העולם הזה, והרשעים שייכים לעולם הזה. וכן כתב אודות אומות העולם בח"א לסוטה מט. [ב, פז:], וז"ל: "ישראל אין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות. ודבר זה כי... מדריגת העושר בעצמו שהוא קנין עולם הזה, במה שהוא עולם הזה אין ראוי לישראל... אין להם חלק בעולם הזה, אשר הוא גשמי" [הובא למעלה בפתיחה הערה 155]. וראה להלן הערה 165.

(12) "מן הצדיק" - מחמת הצדיק.

(13) פירוש - הקיום המירבי של "ובערת הרע מקרבך" [דברים יג, ו] הוא כאשר הרשע מגיע לתכלית שלימותו, ואז כל כולו נבלע על ידי הצדיק. אך כל עוד שיחסר דבר מה משלימות הרשע, כך יחסר דבר מה מ"ובערת הרע מקרבך".

(14) פירוש - לא מבעיא אם הרשע לא הצליח להגיע אל תכלית שלימותו, שאז ברי הוא שאין הקב"ה חפץ בהצלחתו, שהרי מנעה ממנו. אלא אף אם הרשע הצליח להגיע אל תכלית שלימותו, גם אז אין הקב"ה חפץ בהצלחתו מחמת עצמו, אלא מחמת שהצדיק לבסוף יבלע אותו, וכמו שמבאר.

(15) פירוש - כל קיום הצלחתו של הרשע אינו מחמת עצמו, אלא מחמת שהצלחתו תבלע על ידי הצדיק, ולשם מטרה זו היתה להצלחתו קיום.

(16) שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שכבוד ה' העליון ביותר הוא כאשר כל חלקי הרע מתכלים, ובכך נראה בבירור יחוד ה' ["כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו" (לשונו בנר מצוה (יא.), וראה להלן הערה 395, ופ"י הערה 54]. וכך כתב הרמח"ל בדעת תבונות סימן לח [עמוד כ (הוצאת הרב פרידלנדר זצ"ל)], וז"ל: "כי ודאי לפי שלימותו יתברך לא היה לו לעשות אלא טובות לבד. אמנם עתה אבינך הכל על בוריו בסייעתא דשמיא. הנה כשאנו אומרים שהקב"ה הוא יחיד, הלא אנו מבינים שאין זולתו, שאין הפך לו, שאין לו מונע... נמצא שלא די לקיים בו יתברך הטוב, אלא שצריך לשלול ממנו ההפך. אך כל שאר המעלות שנוכל לחשוב בו, אין שייך בהם ההפך כלל. פירוש דרך משל... בדרך החסידות אין שייך הרע, כי גדרו הוא לעשות טוב עם הכל. אך בגדר היחוד שייך ההפך, כי גדרו הוא יחוד שאין אחר עמו, הרי שגדר שאר המעלות הוא קיום הטוב מצד עצמו. וגדר היחוד הוא שלילת הרע... עתה הנך רואה, שאם היה רוצה הקב"ה לגלות כל שאר מעלות שלמותו, כיון שהם כולם רק מעלות של טוב, אין בגדרם אלא קיום הטוב, ולא היה שייך בגילוים עשיית הרע. אך ברצותו לגלות היחוד, שבגדרו יש שלילת הרע, הנה שייך לעשות הרע, ולשלול אותו מן המציאות... כדי שיהיו כל חלקי הגדר מתגלים היטב... ושלילת ההיפך של המעלות ההם אינם בכלל גדר המעלות ההם הטובות, אלא כולם כאחד נכנסים תחת גדר היחוד, שהוא שלילת כל מה שהוא זולתו... סוף דבר מכח שלמותו יעדר באמת החסרון, וישאר הכל מתוקן בכח ממשלת טובו השולט לבדו". ושם מאריך בזה טובא. לכך יש צורך שהרשע יגיע לתכלית שלימותו בעושר וגדולה, כדי שכל חלקי הרע ימצאו אצלו בשלימותם, ואז הצדיק יבלע אותו, ויעדיר את הרע על כל סעיפיו וסניפיו, ויתגלה יחוד ה'. וראה להלן פ"ד הערה 250, ופ"ח הערה 48.

(17) כוונתו לדבריו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 130], שכתב בזה"ל: "יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי ה' אשר נוהג עם הצדיקים ועם הרשעים. כי השם יתברך נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבא הצדיק ויטול מן הרשע. ומה שאינו נותן לצדיק רק על ידי רשע, בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר ומאסף אותו, אשר דבר זה מדה מגונה להיות עינו חסר לאסוף עושר. ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע. ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר כל כך, כאשר אינו מבקש ורודף אחר העושר, רק הרשע מוכן לזה... והצדיק מוכן לקבל מן הרשע כל אשר קנה ואסף, וזה מפני כי הצדיק בולע הרשע מפני רשעתו, ובזה בולע גם כן עושרו. ולכך יותר צדיק מוכן לקבל עושר על ידי הרשע, שהיה הרשע מאסף את העושר והצדיק מקבל עושרו מן הרשע, ממה שהצדיק מוכן בעצמו לקבל עושר, כי הצדיק אינו מוכן לזה, רק הצדיק מוכן לחכמה ודעת... לכך הרשע מאסף העושר, והצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו. ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות גדל בבית המלך אחשורוש, כי דבר זה גורם לו שהיה פורש מן החכמה והדעת, הוא התורה. רק כאשר היה מגיע העושר להמן, אשר היה מוכן לקבל העושר, ובשביל כי מרדכי זכה לבלעות המן הרשע מפני רשעתו, ומפני כך הגיע לו שנטל את עושרו של המן, ואת גדולתו גם כן". וההבדל בין דבריו שם לדבריו כאן הוא כי למעלה ביאר שהצדיק בולע את הרשע כדי שעושרו של הרשע יגיע לידי הצדיק, ואילו כאן מבאר שהצדיק בולע את הרשע כדי לחסל ולסלק את הרשע. וראה הערה הבאה. ולהלן [לאחר ציון 624] חזר וביאר כדבריו בפתיחה, וראה שם הערה 626. וראה להלן פ"ח הערות 29, 30.

(18) משמע שדבריו כאן ולמעלה בפתיחה הם משורש אחד, וכדרכו לבאר שהסבריו השונים הם משורש אחד [כמבואר למעלה בהקדמה הערה 610, ולהלן הערה 350, ופ"ה הערה 617]. ונראה לבאר זאת, שלמעלה [בפתיחה הערה 149] נתבאר שמלבד שהבליעה מורה על העדרו המוחלט של הנבלע, היא גם מורה שאין בזה הוית הבולע, ובכך היא שונה מאכילה. וכן כתב הרא"ם [בראשית מא, ד], וז"ל: "כי האכילה היא מורה על הפוך המזון לעצם הניזון, שהוא הויית הניזון... והראו לו [לפרעה] שבלעו השבלים הדקות את השבלים הטובות [בראשית מא, ז], שאין מזה תועלת לבולע, רק שהבלוע נשחת ונעלם מעיני כל חי", והגו"א בראשית פמ"א אות ו הסכים עמו. ומעתה יש להקשות, כיצד ביאר המהר"ל [למעלה בפתיחה] שמרדכי בלע את המן ובכך ממונו של המן עבר לרשותו, הרי אין לומר על כך לשון בליעה. ונראה, דאין הרשע מפרנס

ומזין את הצדיק בממונו, אלא הרשע נאבד ונעדר כפי שכל בלוע נאבד ונעדר, ורק ממונו שנשאר בעולם עובר לצדיק, אך לא שיש כאן קו ישר מהרשע לצדיק. וכן מורה לשונו הזהב שכתב שם [בפתיחה לאחר ציון 155]: "הצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו". ומשמע מלשונו שיש בממון הרשע שני דברים; (א) "בולע ממונו של רשע". (ב) "ובא לידו ממונו". ומה הם שני הדברים האלו. אלא הם הם הדברים; הצדיק בולע את הרשע על ממונו כפי שהשבלים הרעות בלעו את השבלים הטובות, ותו לא מידי. ורק באופן דממילא מגיע ממון הרשע אל הצדיק, כי ממונו פלט [ראה יבמות ט.]. נמצא שגם לפי הסברו למעלה העוקץ בבליעת הרשע על ידי הצדיק הוא העדרו המוחלט של הרשע, ורק באופן דממילא מגיע ממונו של הרשע אל הצדיק. ולכך דבריו למעלה ודבריו כאן תואמים אלו לאלו, כי בשניהם מבואר שהצדיק מעדיר את הרשע לגמרי. ובאמת לפי הסברו כאן שהצדיק בולע את הרשע כדי לחסלו ולסלקו מהעולם [ולא הזכיר כלל שהצדיק יטול ממונו], יובן יותר בפשטות ענין הבליעה שהוזכר כאן.

(19) "זהו שאמר הכתוב [תהלים צב, ח] 'בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און', מה כתיב בסוף קרא, 'להשמדם עדי עד', לא נתגדל המן אלא לרעתו. ולמה גידלו, משל לגלייר שקלל לבנו של מלך. אמר המלך, אם אני הורגו, הכל יאמרו גולייר הרג. עשה אותו הגמון, ואחר כך הרגו. כך אמר הקב"ה, אילו נהרג המן כשיעץ לאחשורוש לבטל בנין בית המקדש, לא היה מי שידעו. אלא יתגדל, ואחר כך יתלה" [לשונו למעלה].

(20) ונהי שיש לגדל את המן לפני מותו, ולא להמיתו מיד, אך מדוע הדבר התעכב עד שבין לבין התרחש מעשה פורים.

(21) נראה להטעים זאת, כי אמרו חכמים [תנחומא תרומה אות ט] "עד שלא נבנה בהמ"ק היה העולם עומד על תרונוס של שתי רגלים, משנבנה נתבסס העולם ועמד בישובו". הרי שבית המקדש נותן קיום לכל העולם. ובגבורות ה' פע"א כתב: "דומה בית המקדש אל הלב שהוא בכל בעלי חיים, שעל ידו מקבלים כל האברים חיותן. וכן בית המקדש הוא נותן חיים לכל העולם. ולפיכך בית המקדש באמצע הישוב [תנחומא קדושים אות י], כמו שהלב הוא באמצע הגוף". ולכך הבא לבטל בנין בית המקדש, דין הוא שיהיה נאבד וחסר קיום.

(22) פירוש - אין עצת המן לבטל בנין בית המקדש מזיקה כל כך, כי בלא"ה בית המקדש לא היה קיים, ובלא"ה סופו להבנות, נמצא שעצת המן פעלה רק איחור בבנינו.

(23) פירוש - אע"פ שראוי לאבד את המן משום שנתן עצה לבטל בנין בית המקדש, מ"מ לא שייך לכלותו לגמרי [שיתלה הוא ועשרת בניו], כי אין עצה זו מזיקה כל כך, וכמבואר בהערה הקודמת.

(24) פירוש - מה שהמן היה מבקש לעשות לישראל [אף לפני שנתגדל] הוא יותר ויותר ממה שבקש לעשות לבית המקדש; את בית המקדש ביקש לעכב בניינו, ואילו את ישראל ביקש לכלותם לגמרי.

(25) פירוש - לפני שהמן נתגדל היה **מבקש** לכלות את כל ישראל, אך לאחר שנתגדל היה **חפץ** לאבד את כל ישראל. כי בקשה מורה על מאווי הלב, אך חפץ ורצון מורים על כוונה לעשות ולפעול בענין. כי רק לאחר שנתגדל, היה בידו להוציא את מאוויו הפנימיים מהכח אל הפועל.

(26) אודות כחו הגדול של המן, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציונים 243, 596], ולהלן פסוק ו [הערה 203]. ולהלן [פ"ה לאחר ציון 194] כתב: "כי אסתר ידעה בבירור הגמור כי צרה זאת אין לה רפואה כי אם על ידי תפילה... וידעה כמה גדול כח המן, שאין רפואה לצרה רק כי אם על ידי השם יתברך בעצמו... ולפיכך אין מועיל לזה אלא התפילה, כי התפילה גובר על כח המן". וכן בגו"א במדבר פכ"א אות לג הביא את מאמרם [ברכות נד.] שעוג ביקש לזרוק אבן על ישראל, וכתב שם [שנג.]: "לכך כח עוג הגשמי היה כל כך, עד שאפשר להתגבר על כח ישראל הקדוש". וראה להלן הערות 203, 650.

(27) אין כוונתו לומר שהמן ובניו נתלו בזמן אחד, כי המן נתלה בחודש ניסן [להלן ז, י], ובניו נתלו באדר שלאחריו [להלן ט, יד]. אלא כוונתו שעשרת בניו נתלו ופרחה נשמתן בבת אחת [מגילה טז:]. וניתן לומר שמה שעשרת בני המן נתלו ומתו כאחד מורה שהם נעקרו מהשורש, כי כאשר העץ נעקר משרשו, אז כל ענפיו מתים ברגע אחד. ולכך מיתת עשרת בני המן בפעם אחת מורה שכח המן נעקר מהשורש. וכן מבואר להלן פ"ח הערה 188, גו"א במדבר פכ"א הערה 158, ודר"ח פ"ה מ"ד [קט.], ושם הערה 408. ואודות שהעונש של המן בא עליו בכח גדול [כי מחשבתו נתהפכה עליו], כן מבואר להלן הערה 471. וראה להלן פ"ט הערות 51, 333.

(28) מבאר טעם שני מדוע הקב"ה הגדיל את המן הרשע ואח"כ נתלה ["יתגדל ואחר כך יתלה" (לשון רבי לוי במדרש)]. ועד כה ביאר שרק מחמת שנתגדל כל כך החליט המן שהוא רוצה לאבד את כל ישראל בכחו הגדול, ומחמת כן נתלה. ומעתה יבאר טעם שני, והוא שרק מחמת שמתחילה נתגדל, יֵדעו הכל שתלייתו באה מה', וכמו שמבאר.

(29) "לא יהיה נתלה" - לא יתלו את הדבר [מפלת המן].
(30) כמו שאמרו חכמים [מגילה יב:] '"ויאמר ממוכן' [למעלה א, טז], תנא 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שמוכן לפורענות", ופירש רש"י שם "עומד להיות תלוי". וראה הערה הבאה.
(31) ואם תאמר, הרי רש"י [מגילה יב:] מבאר "מוכן לפורענות - עומד להיות תלוי", אם כן אף לאחר שנתגדל עדיין הבריות אומרות שנתלה מחמת שהוא מוכן לפורענות, ולא מחמת "כי יד ה' עשתה זאת". ויש לומר, שהמהר"ל אינו מבאר כרש"י שזהו הפירוש ב"מוכן לפורענות", אלא שהוא מוכן לדון את ושתי למיתה, שמלמד חובה ואינו מלמד זכות [כמבואר למעלה פ"א לאחר ציון 1225], ולא שהוא מוכן לתליה. וכן ביאר למעלה ש"ממוכן" אינו המן אלא דומה בכחו להמן [פ"א הערה 1218]. ואודות גודל הצלחת המן, ראה להלן פ"ה הערה 567.
(32) קורא לקושיא זאת "קושיא ראשונה", כי זו היתה הקושיא הראשונה שהקשה על רבי לוי, וכאן התעסק עם הקושיא השניה [הביאור ב"יתגדל ואחר כך יתלה"].
(33) חסרות כאן כמה מלים, אך כוונתו ברורה, שהואיל ועצת המן לבטל את בנין בית המקדש לא נודעת אל הכל, לכך לא יהיו תולין את מפלתו ביד ה' מחמת רעה זו. ועוד אודות שהמן רצה לבטל בנין בית המקדש, ראה להלן פ"ה הערה 573.
(34) כפי שכתב למעלה [פ"ב לאחר ציון 641], וז"ל: "כל גאולה שהביא השם יתברך על ישראל, שיהיו יודעים הטובה שהשם יתברך עושה עם ישראל... אבל הגאולה הזאת [של פורים], מי מוכיח שיהיה הכל מן השם יתברך. ואם היתה אסתר אומרת 'ראו הטובה שעשיתי עמכם כי הצלתי אתכם מן הפורענות', אם כן לא היה נודע חסדי ה', ואם כן בחנם הביא הגאולה, ולא היה השם יתברך מביא הגאולה, כי כל גאולה בשביל שידעו כי הוא יתברך גאל אותם".
(35) פירוש - בא לבאר לפי פשוטו מהו הביאור ב"אחר הדברים האלה", שאחר אלו דברים מתייחס המקרא. ומדגיש "לפי פשוטו", כי בא לאפוקי מהפירוש שיביא בסמוך מהגמרא [מגילה יג:].
(36) כי אחשורוש מינה את מרדכי לשבת בשער המלך, וכמו שאמרו במדרש [ילקו"ש כאן תתרנג]: '"בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש' [למעלה ב, כא]. אמר רבי לוי, למה קצף בגתן ותרש. אלא כשנכנסה אסתר למלכות אמרה לאחשורוש, אתה למה אין אתה עושה כשם שהיו המלכים הראשונים עושים, שהיו מושיבים אדם צדיק יהודי יושב בשער המלך. נבוכדנאצר הושיב דניאל על פתחו, שאם יגיע לו דבר

היה אומר לו, שנאמר [דניאל ב, מט] 'דניאל בתרע מלכא'. אמר לה, מכרת את יהודי כשר. אמרה ליה, יש כאן אדם כשר וצדיק ושמו מרדכי. בגתן ותרש היו עומדים בשער, כיון שהעבירם המלך והעמיד מרדכי תחתיהם, קצפו ואמרו הואיל והעבירנו המלך נלך ונהרגהו בצינעא, ויהו הכל אומרים בגתן ותרש כששמרו את המלך היו משמרים יפה, עכשיו שהעמיד שם יהודי, נהרג". ולהלן [לאחר ציון 121] כתב: "כי מרדכי שהיה יושב בשער המלך, היה זה מן אחשורוש, שמינה אותו". וכן כתב להלן פ"ה [לאחר ציון 336]. וישיבה בשער המלך מורה על חשיבות, וכמבואר בהערה הבאה.

(37) כפי שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 240], וז"ל: "ומפני שאמר [חולין קלט:] 'המן מן התורה מניין', אמר 'מרדכי מן התורה מניין', וכן 'אסתר מניין'. כי אין סברה שיהיה המן נרמז בתורה, ולא יהיה מרדכי ואסתר נרמז בתורה. כי מרדכי ואסתר הם הפכים להמן, ואין זה בלא זה, וידוע כי ידיעת ההפכים אחד... ואמר אם נרמז המן מן התורה, אי אפשר שלא יהיה נרמז גם כן מרדכי ואסתר, כי ידיעת ההפכים אחד, ואין זה בלא זה". ובסמוך שם [לפני ציון 251] כתב: "כי מרדכי הפך המן, כי המן כחו מאדים, שהיה רוצה להשמיד ולהרוג הכל... ומרדכי כל עניינו הפך זה, להציל מן המות". ולמעלה [אסתר א, ח (לאחר ציון 812)] כתב: "מפני כי עיקר שהוא צדיק הוא מרדכי, ועיקר הרשעים הוא המן... שהם שני הפכים, צדיק ורשע כמו מרדכי והמן, שזה צדיק גמור, וזה רשע גמור. זה היה עושה עצמו עבודה זרה, וזה היה מקדש השם... והם הפכים גמורים". ולהלן [אסתר ה, יג (לאחר ציון 472)] כתב: "כי מרדכי היה יושב בשער המלך, והיה לו חשיבות אצל המלכות. וכן המן ג"כ היה לו חשיבות אצל המלך. ודבר זה אי אפשר שיהיה מרדכי והמן, שהם הפכים, ביחד. וגדולת אחד מהם מחייב שפלות האחר, ולכך היה מחייב מן גדולת מרדכי אצל המלך שיהיה המן עבד לו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 241]. וכן להלן [לאחר ציון 198] כתב: "כי המן בפרט הוא מתנגד למרדכי, ומרדכי להמן". וראה להלן פ"ח הערה 23.

(38) אודות השויון הקיים בין המתנגדים, כן כתב בגבורות ה' פ"ט [נד.], וז"ל: "לכך לא ירד יעקב [למצרים] עם השבטים בלבד, כי כאשר היו י"ב שבטים לא היו משועבדים לשום אומה למעלת השבטים, ולא היה להם שום שתוף עם מצרים עד שהיו שבעים נפש, אז היו יכולים המצרים לשעבד. כי במספר הזה נמצא לישראל שתוף עם האומות, כמו שדרשו ז"ל [רש"י דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל', 'גבולות עמים' הם ע' אומות, 'למספר בני ישראל' שהם ע' נפש יעקב ובניו. וכאשר היו ישראל ע' נפש, אז אומת מצרים שהיא אחת מע' אומות מתנגד להם מצד השווי שביניהם. אבל

כאשר היו י"ב שבטים, כיון שאין האומות מדריגתם במספר זה, לא היה אפשר למצרים לשעבד לישראל, כי אותה המעלה היחידית הפרטית, שהם האבות וי"ב שבטים, לא היה למצרים שתוף עמה כלל. ואין דבר פועל בדבר אלא אם יש ביניהם שווי, ומצד זה יגיע השיעבוד". ובנר מצוה [לג.] כתב: "מפני שיש לה [ליון] החכמה יותר משאר אומות, והקירוב הזה עצמו היה גורם שרצו לאבד מהם [מישראל] התורה, כי אין גבור מתקנא אלא בגבור שכמותו [ע"ז נה.], ולפיכך רצו לאבד מהם התורה". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 81] כתב: "וכמו חמשה הם מיוחדים בעולם לטוב, כך חמשה הפך להם, שהם לרעה". ושם [לאחר ציון 629] כתב: "כי אין שייך קנאה רק לשוים לגמרי". וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות יז, וגו"א במדבר פכ"ו אות ו. ובנצח ישראל פ"ח [רה:] ביאר שהואיל והקדושה מתבטאת במספר עשרה, לכך ההתנגדות לקדושה היא ג"כ בעשרה [הובא למעלה פ"א הערה 82, ולהלן פ"ה הערות 284, 524]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלא.] כתב: "לא תמצא כי הכפרי הוא מקנא בחשוב, רק גבור מתקנא בגבור כמותו, וחכם מתקנא בחכם כמותו". וטעם הוא, שהגדרתה של קנאה היא "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [גו"א בראשית פ"א אות ס], ולכך אין גיבור מקנא אלא בגיבור כמותו. ובגו"א בראשית פ"ב אות לה כתב: "זכה נעשה לו 'עזר', לא זכה 'כנגדו' להלחם [רש"י בראשית ב, יח]... והכי פירושו לפי זה, 'אעשה לו עזר' [שם] שהוא 'עזר כנגדו'. כי זה העזר אינו עזר כמו האב לבן או בן לאב, דלעולם לא יתנגדו זה את זה. אבל עזר זה יהיה 'עזר כנגדו', כי האשה שהיא חשובה ושקולה כמו האיש, ומסייע לאיש. כי האיש מביא, והאשה מתקנת לו, זה נקרא 'עזר כנגדו'. לכך אם לא זכה, היא כנגדו לגמרי. אבל האב לבן אינו כנגדו לעולם". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסז:] כתב: "דרך משל, שנמצא השר עם המלך במקום אחד, ולא נמצא המלך עם מלך אחר במקום אחד. וזה בשביל שלא ישתמשו בכתר אחד, אבל השר הוא נמצא עם המלך". ובח"א לשבועות ט. [ד, סד:] כתב: "אין הירח מתנגד לחמה, כאשר ממשלת הירח הוא הקטון, לכך אין זה מתנגד אל הגדול" [ראה להלן הערה 67]. ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים" ["הוי ענו ותחיה" (רש"י שם)]. ובח"א שם [ג, קפד:] כתב: "דבר זה בארנו בכמה מקומות ענין זה המעוט, שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות. טעמו של דבר כי מי שהוא קטון אין מתנגד לו, כי ההתנגדות הוא מצד השווי ודומה לו במעלה, אבל כאשר הוא שפל אין מתנגד לו. ודבר זה הוא קיום של דבר, שכל אשר יש לו מתנגד לו,

אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד" [ראה להלן הערה 572, ופ"ד הערה 350]. וצרף לכאן דברי חכמים [זבחים ג.] "חטאת ששחטה לשם עולה, פסולה. שחטה לשם חולין, כשירה. אלמא דמינה מחריב בה, דלאו מינה לא מחריב בה". וראה למעלה פ"א הערות 82, 345, 590, 630, 736, 898, פ"ב הערות 95, 111, ופ"ו הערה 188.

(39) יש להעיר, כי בח"א לב"ב עג: [ג, צא.] כתב לכאורה את ההפך, שהקטן מתנגד לגדול, וז"ל: "דבר המתנגד לבריאת הים ["ההוא כוורא" (ב"ב עג:), שהוא דג (רשב"ם שם)], הוא טינא הזה ["שרץ קטן" (רשב"ם שם)], כי ההפכים הם מתנגד ביחד. ומפני כי הבריאה שבים יש לו הגדול, וטינא היא בריה קטנה, ולכך הם מתנגדים בעצמם. ותבין מה שרמזו בכאן, כי מי שעושה עצמו גדול ביותר, כמו הבריאה הזאת שבים שהיא גדולה ביותר, ובא עליו דבר קטון ביותר ומאבד אותו. וכן הוא בעולם גם כן, שהמתגדל והמתרומם בא עליו דבר קטן ומאבד אותו, וכמו שרמזו ז"ל דבר זה במסכת סוטה [ה.] 'וכראש שבולת ימולו' [איוב כד, כד]. ובריאה זאת היא נמשך אל ענין הים, אשר גליו הם מתרוממים למעלה ולמעלה, ולכך בא עליו בריה קטנה ומאבד אותה". **ושמעתי לתרץ** מהאברך הרה"ג רבי יהודה ויטנברג שליט"א, שמה שכתב כאן המהר"ל אודות השויון בין המתנגדים, כוונתו היא שמסביב לנקודת ההתנגדות יהיה הכל בשוה, ובכך תהיה ההתנגדות ביניהם מתמקדת על נקודת העיקר שבהם, כי חוץ מנקודה זו הכל שוה. נמצא שהדמיון החיצוני ביניהם מורה על עומק ההבדל ביניהם. וכן כתב בדרוש על המצות [ס.], וז"ל: "השווי הזה גורם הפירוד וההבדלה לגמרי, שאינם מתחברים ביחד. והרי יעקב ועשו היו דומים גם כן בתואר התמונה ובקול... שהיו שוים בתאר התמונה. ונאמר עליהם [בראשית כה, כג] 'שני לאומים ממעיך יפרדו', שאין להם שיתוף יחד כלל, ולא שום צירוף וחיבור כלל. ודבר זה תמצא הרבה, שהשווי הוא גורם פירוד. ואצל לוט כתיב גם כן [בראשית יג, ח] 'כי אנשים אחים אנחנו', ואמרו ז"ל [ב"ר מא, ו] שהיה קלסתר פניהם שוים. ונאמר עליהם [בראשית יג, ט] 'הפרד נא מעלי'... כי השווי והדמיון הוא ההבדל והפירוד הגמור. והכל ידוע לחכימין מתוך שני שעירים, אחד לה' ואחד לעזאזל [ויקרא טז, ח], ואלו שני שעירים היו דומים ושוים [יומא סב.]... כלל הדבר; הדמיון באיזה דברים שהם מיוחדים לזה מורה על פירוד והבדל לגמרי, עד כי לא ישתתפו". והפחד יצחק פורים ענין לה אות ג כתב: "ישנה עבודת השוואה לשם הבלטת עומק ההבדלה. שהרי אם נמצאים לפנינו שני ענינים דומים זה לזה בכל גלויהם, ואני אומר עליהם שהם מובדלים זה מזה בהחלט, בעל כרחך שההבדלה הזו חותרת היא

מתחת לכל הגלוים. אם שני אילנות דומים זה לזה בפירותיהם בענפיהם בגוף העץ, ואם בכל זה מובדלים הם, בעל כרחך שההבדלה היא בשורש. ומכאן מציאותה של עבודת השוואה לשם הבלטת עומק ההבדלה". לכך אצל ההתנגדות שבין מרדכי להמן, שהיא ההתנגדות שבין ישראל לעמלק, היו מרדכי והמן שוים בכל הדברים החיצוניים לנקודת ההתנגדות, ושניהם היו גדולים אצל המלך אחשורוש, ובכך מובלט שההתנגדות ביניהם מגיעה לרובד עמוק יותר. אך אצל ההתנגדות שבין הטינא והדג שבים, הרי כל נקודת ההתנגדות שביניהם היא רק מפאת גודלם [שזה קטן וזה גדול], ואין ביניהם שום התנגדות אחרת מלבדה. לכך אין מקום להשוות ביניהם בגודלם [ששניהם יהיו גדולים], כי זה גופא נקודת ההתנגדות שביניהם, והשויון הוא רק במה שחיצוני לנקודת ההתנגדות, ולא על עצם נקודת ההתנגדות. ודפח"ח.

(40) מפאת היותה מלכה. וכן למעלה פ"ב [לאחר ציון 363] כתב שמרדכי חשש שהשרים יהיו יראים מן אסתר שהיא תסית את המלך עליהם. ובלקח טוב [למעלה ב, יח] כתב: "ויעש המלך משתה גדול את משתה אסתר - בא להגיד לנו מעלת אסתר ומה שהמלך מגדלה על כל השרים, שעשה המלך משתה לכל השרים ועבדים, וקרא אותם, ולא אמר להם... 'בואו נא אל המשתה אשר עשיתי', אלא 'אל המשתה אשר עשתה אסתר', וכאילו אסתר מזמנתם, ועל פיה באים, כאילו כבר הם נכנעים אליה וברשותה".

(41) פירוש - לאחר שנתגדל המן, והושווה בגדולתו למרדכי ואסתר, מיד נכנסה ההתנגדות שביניהם לתוקף, והחלו לגרות ולהתנגד אלו באלו. וראה להלן פ"ה הערה 475.

(42) פירוש - המן מרדכי ואסתר נחשבים שהם עומדים ביחד באותו מקום, כי אחשורוש שייך לכל אחד מהם, ושייכותו של אחשורוש עושה שכל הצדדים האלו עומדים יחד בבקתא אחת.

(43) אודות שאי אפשר לשני הפכים שימצאו יחד, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [ע.] כתב: "אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים". ושם פ"ב מ"ב [תקכב:] כתב: "ודבר זה רמזו בפרק חלק [סנהדרין צא:], דאמרינן שם יצר הרע מאימתי נתן באדם, ואמר שנתן בו משעה שיוצא ממעי אמו, דכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו', חסר כתיב, משננער לצאת מבטן אמו נתן בו יצר הרע. ומעתה יקשה לך, למה דוקא משיוצא לאויר העולם... כל זמן שלא יצא האדם לאויר העולם, שלא נשלם, והוא מתנועע אל ההשלמה, אין דבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, ולא ימצאו שני הפכים ביחד. אבל תכף שננער מבטן אמו, והוא

נמצא בפעל בשלימות, ואינו עומד אל הויה עוד, אז דבק בו ההעדר, שהוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות, שדבק בכל הנמצאים" [ראה להלן הערה 161]. ושם פ"ג מי"ג [שיב.] כתב: "כאשר יפעל כח הדברי, לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". וכן הוא שם פ"ה מט"ז [שצב:]. ובבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובנצח ישראל פט"ו [שסב:] כתב: "אי אפשר שיהיו שני העולמות ליעקב ועשו ביחד, כי אם כן היו שני הפכים בנושא אחד... דבר זה אי אפשר". ושם ר"פ לח [תרצב.] כתב: "כל שני דברים אשר הם מחולקים אין להם עמידה יחד, והאחד מבטל השני". וכן הוא שם פ"ז [קפב:], שם פכ"ג הערה 2, ועוד. ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בראשית פ"ד אות י, ודברים פ"י ריש אות ט. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, שהאכילה מצד הגוף, והדיבור מצד הצורה, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה [ראה להלן פ"ה הערה 167]. ובנתיב היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "היצר טוב ויצר הרע הם שני הפכים. ולפיכך כאשר נוטה ליצר הרע, אינו זוכר יצר טוב, כי שני הפכים אי אפשר שיהיו ביחד בנושא אחד. ולכך בשעת יצר הרע אינו זוכר יצר טוב". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "לא אמרה תורה להתחיל הספירה [של העומר] ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... שזהו ענין הקרבת העומר מן השעורים. ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל, בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד". ומקור הבטוי ["שני הפכים בנושא אחד"] הוא במו"נ א, עה. והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "כבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא". וראה למעלה בהקדמה הערות 146, 178, פתיחה הערות 120, 207, 208, פ"א הערה 334, ופ"ד הערה 328.

(44) להלן [לאחר ציון 80]. ולהלן פ"ה לאחר ציון 402.

(45) "מה העיד עליו הכתוב, שלא גידלו עד שבא מעשה הזה" [רש"י שם]

(46) "למכה - העתידה לבא לאחר זמן" [רש"י שם].

(47) "כרפאי לישראל - ואחר כך 'נגלה עון אפרים', על ידי מכה שאני מביא עליהן" [רש"י שם].

(48) "בתחלה 'נגף', ואחר כך 'רפוא'" [המשך המאמר בעין יעקב]. וראה למעלה פ"ב הערה 616.

(49) "כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם" [מלאכי ג, ו]. ובנצח ישראל פי"ד [שנב.] כתב: "לכך השם יתברך מביא מכות על ישראל בענין זה, שלא יהיה חס ושלום כלייה בהם. ולכך תמצא בעונשם אשר מביא 'ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם' [ויקרא כו, יח]. ואין הפירוש שהשם יתברך מייסר החוטא שבע פעמים על מה שעשה, חס ושלום לומר, כי הוא יתברך אינו נפרע מן האדם יותר ממה שחטא. אבל הפירוש, כי הוא יתברך אם היה מביא המכה בפעם אחד כפי מה שעשה, אין ספק שלא היה יכול לעמוד מפני המכה של הקב"ה, לכך מביא המכה מחולקת... ישראל יש להם דביקות עם השם יתברך המקיים הכל, ובשביל כך כאשר יסורין באים עליהם מסלק הקב"ה מהם החטא, ועל ידי זה יש להם דביקות אל השם יתברך... ואינם כלים ביסורין, מפני הדביקות הזה. ואדרבה, היסורין נותנים להם קיום ועמידה, כי היסורין הם באים להסיר את חטאם ואת פשעם... כי הצרות והפורעניות שבאים על ישראל בגלותם, אל תאמר שהם באים לכלותם. ואף שתראה כי יותר מוכנים לקבל פורעניות על חטאם יותר מן האומות, עד שהם קרובים אל ההעדר, וכמו שנתבאר, מכל מקום שיהיו חס ושלום כלים בשביל העונש שבא עליהם, דבר זה אינו, כי לכך נמשלו ישראל לעפר, כדכתיב [במדבר כג, י] 'מי מנה עפר יעקב'. כי העפר הוא בתכלית המטה, ויש לה קיום יותר מהכל. ולא שאין העפר כלה, רק היא מכלה ברזל וכל כלי מתכת שבא בתוכה, הם האומות. והתבאר לך כי אף אם ישראל קרובים הם לקבל עונש יותר, מכל מקום הכליון אין בהם, ולא שייך זה בהם כלל. ואדרבה, הפורעניות והצרות שבא עליהם, הוא קיומם". וכן אמרו [ע"ז ד.] "כתיב [עמוס ג, ב] 'רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם'... אמשול לכם משל למה הדבר דומה, לאדם שנושה משני בני אדם, אחד אוהבו ואחד שונאו. אוהבו, נפרע ממנו מעט מעט. שונאו, נפרע ממנו בבת אחת". ופירש רש"י שם "נפרע ממנו מעט מעט - כן ישראל נפרע מהן הקב"ה את כל עונותיהן בעולם הזה, כדי שיזכו ליום הדין. ועובדי כוכבים אינו נפרע מהן כלל, כדי לטרדן מן העולם הבא. ופקידה משמע מעט מעט, כאדם שפוקד את חבירו לפרקים". והמלבי"ם [ירמיה יד, יט] כתב: "כי השם יקדים תמיד רפואה למכה, כדרך המקיז דם שיכין תחלה התרופות לעצור את הדם אחרי ההקזה, ולהשיב נפש החולה. וזה סימן שאין כוונתו לחבל בו בההקזה, רק לרפאותו. וכן המכה שבאה על ישראל...

עיקר המכה למען ישובו בתשובה וירפאו, לכן יקדים ויכין את הרפואה". וראה גו"א ויקרא פכ"ו הערה 114.

(50) ואם תאמר, שמא המכה תהיה ח"ו לעולם, אך מ"מ לא יבוא מכך כליון לישראל, אלא הם לעולם יתמידו בקיומם בד בבד עם מכה חסרת מרפא. ויש לומר, שבנתיב התורה פי"ב [תפג:] כתב: "כאשר אין רפואה למכתו, ממילא הוא החורבן". והביאור הוא כי המכה היא חסרון למוכה, וכל חסרון מביא אחריו עוד חסרון, עד שיגיע להעדר מוחלט. וכן כתב בנצח ישראל פ"ב [לב:], וז"ל: "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל דבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה, וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר, ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". ושם פמ"ח [תשצד.] כתב: "הדבר שהוא שלם לגמרי אין לו הפסד כלל, שהדבר יפסד מפני החסרון, שהחסרון הוא העדר שבו, ומביא אותו אל ההפסד לגמרי. אבל הדבר השלם, ואין חסרון בו, לא יבא לכלל העדר, והוא מקוים לעולם" [הובא למעלה פ"א הערה 888, ולהלן הערה 541]. ואמרו חכמים [סנהדרין ז.] "האי תגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא, כיון דרווח - רווח". וכתב על כך בנתיב השלום פ"א [א, קיח.], וז"ל: "המחלוקת דבק בו החסרון וההעדר, עד שתמיד מוסיף והולך, שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובנתיב הבטחון רפ"א כתב: "כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". הרי שחסרון אחד גורר אחריו חסרון אחר, ולכך אי אפשר לומר שישאר עומד בחסרונו. וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 7, שם פמ"ח הערה 7, באר הגולה באר השביעי הערה 269, דר"ח פ"א מי"ז [תג:], שם פ"ה מט"ז [תז.]. וראה להלן הערה 396.

(51) כי הסבה קודמת למסובב, וכפי שכבר השריש הרבה פעמים. וכגון, רש"י [בראשית לא, יז] כתב: "את בניו ואת נשיו - הקדים [יעקב] זכרים לנקבות, ועשו הקדים נקבות לזכרים, שנאמר [בראשית לו, ו] 'ויקח עשו את נשיו ואת בניו וגו'". וביאר הגו"א שם אות ח בזה"ל: "טעם הדבר כי עשו היו לו נשיו עיקר, כי נשאן לשם זנות, ולכך היה מקדים

נשיו קודם בניו, דנשיו היו עיקר דעתו, רק כי הבנים יצאו ממנו בסבת תאות נשיו. אבל יעקב לא נשא נשיו רק בשביל להעמיד תולדות י"ב שבטים [רש"י בראשית כט, כא], ובניו היו גורמים לישא אשה, לכך בניו קודמים, שהם הסבה לנשיו. ועשו, הנשים הם סבה לבניו". ובגבורות ה' פכ"ב [צה:] כתב: "יאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר, יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15, דר"ח פ"א הערה 1761, שם פ"ה הערה 128, למעלה בהקדמה הערה 100, פ"א הערות 520, 566, 662, פ"ב הערות 294, 295, להלן פ"ט הערה 251, ועוד. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16, שהביאו שם את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". ושם בהערה 1 ציינו שבשו"ת ארץ צבי סימן פא [ד"ה ועל פי] הביא שכעין זה נמצא בקצה"ח סימן עה, ובהקדמת הרב המגיד הלכות שבת, ד"ה ראיתי לתת טעם.

(52) כי היסורין הבאים על האומות הם לכלותן, וכפי שכתב בנצח ישראל פי"ד [שנג:], וז"ל: "כי הגויים, המכות שמביא הקב"ה עליהם מכלים אותם, כי אין לגוים מצד עצמם נשמה קדושה, עד שיהיה להם דביקות אל השם יתברך, שהוא קיום הנפש... ולכך היסורין שבאים עליהם, לכלותם באים, כאשר אין להם הדביקות אל השם יתברך המקיים הכל". וראה להלן [פסוק ז (לאחר ציון 355)] שהביא המדרש שמבאר ש"אומות העולם שהם מכלין שדותיהן, אעשה אותם כלה", לעומת ישראל. ושם מבאר מדוע יש לאומות תכלית וקץ, לעומת ישראל.

(53) כי בעקבות המכה באה הרפואה, נמצא שהמכה היא הסבה, והרפואה היא מסובבת ממנה.

(54) אודות שהמכות הבאות על האומות הן לכלותן [והקב"ה לבסוף יביא או לא יביא את הרפואה], צרף לכאן מאמרם [יבמות סג.] "אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל, שנאמר [צפניה ג, ו] 'הכרתי גוים נשמו פנותם החרבתי חוצותם', וכתיב [שם פסוק ז] 'אמרתי אך תיראי אותי תקחי מוסר'". ובח"א שם [א, קלז:] כתב בזה"ל: "כי אין לומר שהשם יתברך מביא פורעניות על האומות בשביל חטא שלהם, זה אינו, כי השם יתברך לא בא ממנו רק הטוב, וכל הדברים הבאים מן השם יתברך הם טובים

ולא רעים. ואם אתה אומר שהפורענות בא לעולם בשביל לאבד האומות, הרי היה זה רע, ואין בא מן השם יתברך רק הטוב. ואם הפורענות בא להחזירם למוטב, דבר זה לא שייך באומות, שהם מקולקלים בעצמם... וא"כ למה בא הפורענות. אלא הכל בשביל שישראל ילמדו מוסר ויחזרו למוטב, ומפני כך כל שבא מן השם יתברך הוא טוב אף הפורענות... שהיסורין הם כפרת עון וסלוק החטא, ולא שייך זה באומות, כי אין בהם מדה זאת כלל. לכך אי אפשר לומר שתבא הפורענות לעולם רק שילמדו ישראל מוסר, ובזה הכל טוב". הרי שהפורענות על האומות באה לכלותן, ורק א"א שזו התכלית, כי לא בא מהקב"ה אלא הטוב, ולכך הטובה היא במה שישראל ילמדו מכך מוסר, אך אין הטובה לאומות העולם [אמנם לא מוכח משם שהפורענות על האומות באו לכלותן, כי אפשר לומר שלא באו לכלותן, אלא הם באו ללמד לישראל מוסר].

(55) "פירוש, כבוד וגדולה... ולכן ביקש המן גדולה אחרי מלכות אסתר" [רד"ל אסת"ר ז, אות ג]. וראה להלן פ"ו הערה 17.

(56) קצת קשה כי גם הדעה הקודמת היא של רבי יהודה, וכן בילקו"ש איתא כך. אמנם במדרש אבא גוריון פרשה ג איתא שדעה זו היא של רבי נחמיה.

(57) "אחר שהיה מגדל אחשורוש את אסתר למלכה [למעלה ב, יז], וכן מרדכי גם כן יושב בשער המלך [למעלה ב, פסוקים יט, כא], ומרדכי ואסתר מתנגדים להמן" [לשונו למעלה לאחר ציון 35]. וראה להלן פ"י הערה 4. והנה מזכיר כאן בעיקר את מרדכי, אך המדרש הזכיר רק את אסתר. וי"ל בזה.

(58) בספר הגלגולים המיוחס לאריז"ל, פרק סד, איתא: "[מרדכי] שלא רצה להשתחוות להמן, והיה סבה שהכניס את ישראל בסכנה גדולה, הכוונה מרדכי היה גלגול יעקב, והמן היה גלגול עשו, ועל מה שהשתחוה יעקב לעשו וקרא לו [בראשית לב, ה] 'אדוני עשו' לכן עתה קנה אותו לעבד [מגילה טו.], וגם לא רצה להשתחוות לפניו, כדי שיתקן קלקול הראשון". ויעקב ועשו היו משורש אחד, שהיו תאומים [שם משמואל פרשת תולדות, שנת תרע"ב]. וכן מצינו ש"עץ החיים ועץ הדעת עיקר אחד להם" [גו"א בראשית פ"ב אות כז], ובשם משמואל [פרשת ויצא שנת תרע"ט] כתב: "ונראה דהנה כבר הגדנו בשם כ"ק אבי אדמו"ר זצללה"ה שיעקב ועשו היו כמו עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע, שיצאו משורש אחד; יעקב עץ החיים, ועשו עץ הדעת טוב ורע". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 260] ביאר את שייכותו של המן לעץ הדעת ["המן מן התורה מנין, (בראשית ג, יא) 'המן העץ'" (חולין קלט:)]. ומרדכי הוא יסוד אבא [ספר פרי עץ חיים, שער ר"ח חנוכה ופורים, פרק ו], שהוא עץ החיים [קהלת יעקב, ערך עץ החיים]. ובספר ברכת

אברהם [על פורים, מאת הרב ר' אברהם מרדכי אלברט שליט"א], כתב [עמוד טו] בזה"ל: "הנה המן נרמז בעץ הדעת, ואם כן מרדכי שכנגדו חלקו הוא בעץ החיים. ובפורים היה מתן תורה, שעליה נאמר [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא'. ואיתא במדרש שהביא רבנו בחיי [בראשית ב, ט] שעץ החיים ועץ הדעת יוצאים שניהם משורש אחד, ומובא בדברי האבני נזר [נאות הדשא ח"א, פורים, אות יב], והוסיף שזהו שרמזו המן מן התורה מנין, דכתיב 'המן העץ אשר ציויתך'".

(59) כמו שנאמר [בראשית כה, כג] "ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך וגו'", ופירש רש"י שם "שני גוים בבטנך - 'גיים' כתיב, אלו אנטונינוס ורבי שלא פסקו מעל שולחנם לא צנון ולא חזרת, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים". היינו ששניהם משורש אחד, ולכן לשניהם היתה גדולה כאחת, וראה גו"א שם אות לא [הובא להלן הערה 187]. ואודות השויון שבין רבי ואנטונינוס, ראה בח"א לע"ז י: [ד, לה:], שכתב: "ולפיכך אמרו במדרש [מובא בתוספות ע"ז י: ד"ה אמר], שאף מן אם אחת היו יונקים, כל כך היו מתקשרים ומשתתפים. כי מסוגלים היו יעקב ועשו במה שהם אחים יוצאים מבטן אחד, שיהיו יוצאים מהם אנשים מתאחדים ומתקשרים... שרצה לומר כל מה שאפשר להם להתקשר ולהתאחד היו מתחברים". וצרף לכאן את דברי רבי, שאמר על מות אנטונינוס "נתפרדה החבילה" [ע"ז י:], וראה בח"א שם על כך [ראה למעלה בפתיחה הערות 398, 399].

(60) כפי שיבאר בסמוך מדוע לבסוף בהכרח שהאחד יבטל את השני.

(61) מסכת סופרים פי"ג מ"ו: "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו". וראה למעלה בהקדמה ציונים 97, 264, 383, 576, פתיחה ציונים 211, 228, 408, פ"ב ציון 198, ולהלן הערה 553.

(62) כי מרדכי ואסתר הם משבט בנימין [למעלה ב, ה], ובנימין הוא בנו של יעקב [בראשית לה, יח].

(63) "כי הגדולה בשלימות אינה חלק, רק הכל... כי הגדולה כאשר היא בשלימות הוא בטול לשני, כי הגדולה שהיא בשלימות הוא הכל, ואינו חלק" [לשונו בסמוך].

(64) פירוש - כאשר הגדולה מגיעה לשלימותה, היא בבחינת "אני ואפסי עוד", ואין שלימות זו חלק בלבד, ולכך שלימות זו שוללת את מציאותו של המתנגד לו. ואודות שבתחילה יעקב ועשו היו חלקים שאינם מפקיעים זה את זה, ורק בהמשך הגיעו לתכליתם, הנה נאמר [בראשית ל, כה] "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף ויאמר יעקב אל

לבן שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי", ופירש רש"י שם "כאשר ילדה רחל את יוסף - משנולד שטנו של עשו, שנאמר [עובדיה א, יח] 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש', אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב". ובגו"א שם אות יח כתב: "נראה מפני כי יעקב ועשו הם שני הפכים בכל דבר כדמוכח קרא, ויוסף עיקר תולדתו של יעקב, כדכתיב [בראשית לז, ב ורש"י שם] 'אלה תולדות יעקב יוסף'. ולפיכך מדמה הכתוב [עובדיה א, יח] יעקב לאש ובית יוסף ללהבה, לפי שיוסף יצא מיעקב, והלהב יוצא מן האש. ופירוש זה, כי עשו מתנגד ליעקב, ובעבור שיעקב הוא חלק לבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ויעקב חלק, אין הכח מן יעקב על עשו. אבל כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, ובפרט יוסף שהוא נקרא בנו, אז נמצא בפעל ובשלימות. ואין חלק דבר הוא בפעל ובשלימות, ואינו רק בכח, ולפיכך נקרא יעקב 'אש ובית יוסף להבה', כי האש הוא בכח והלהבה בפעל. וכן אמרו במדרש 'אש בלא להבה אינו שולט'. וכל ענין זה דבר נפלא, כי החלק אינו בפעל ובשלימות, שהרי הוא חלק, וכל דבר שהוא בכח אינו שולט. אבל יצא הכח לפעל על ידי זרעו, שאין לזרעו של יעקב חבור לזרע עשו, ואז 'בית יוסף להבה'. ומכל מקום צריך אל האש שהוא יסוד הלהב, כי יעקב הוא השורש והנושא לכל זה, ודברי חכמה מאוד דברים ברורים". וראה להלן הערה 152, ופ"ד הערה 443.

(65) פירוש - לאחר שהגדולה של המן הגיעה לשלימותה, אין המן מסתפק בחלק בלבד, אלא הוא רוצה את הכל.

(66) יש להעיר, שנאמר [בראשית כה, כב] "ויתרוצצו הבנים בקרבה וגו'", ופירש רש"י "מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות". ובגו"א שם אות כו כתב: "יש לך לדעת כי יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן אמם, כי בטן אמם הוא דבר אחד משותף לשני דברים שהם מתנגדים זה לזה. ולפיכך אף שעדיין היו בבטן אמם היו מתנגדים זה לזה, כי מאחר שבעצם מציאות הם מתנגדים, אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים, שאף על גב שאין דעת ורצון בהם, הם מתנגדים בצד עצמם, ואין עמידה להם, כך יעקב ועשו... וכאשר היו בבטן אמם, המורה על השתוף ביניהם, שהרי בטן אמם כולל אותם, ואין שתוף ביניהם, לכך היו מתרוצצים. כי עצם מציאות יעקב מצד מציאות מה שיש לו... מתנגד לעשו, וכן עצם מציאות עשו... מתנגד ליעקב. ולפיכך כאשר היו בבטן אמם, קודם שלימות המציאות בעולם הזה, היו מתרוצצים. ודבר זה... הוא המריבה בשתי עולמות. שכל התנגדות שיש לשני דברים היינו שכל אחד רוצה לדחות את השני בעבור

שהוא מתנגד אל מציאותו, ויעקב ועשו שהיו מתנגדים בבטן אמם טרם יצאו לאויר עולם המציאות, אם כן כל אחד ואחד רוצה שיהיה לו כלל המציאות, שהוא עולם הזה והעולם הבא, וידחה המתנגד לו... ומכל מקום יש לך רמז, כי עשו הגיע לחלקו מן המריבה, עולם שיש בו גנאי וחרפה, ולפיכך הוא ראשון לרחם, שהוא יצא ראשונה, ואליו הוא קרוב. ויעקב רחוק ממנו מצד שהוא מסולק מן הטנופת, וקרוב לעולם הנכבד, והוא יצא אחרונה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 207, פ"ב הערה 192, ולהלן פ"ד הערה 329].

הרי ביאר שדוקא כשיעקב ועשו היו בבטן אמם, ולכל אחד ואחד היה חלק, אז היו מריבים לגמרי על שני העולמות, ואחד היה דוחה את השני לגמרי, אך לבסוף עשו נטל עולם הזה, ויעקב נטל עולם הבא. וזה לכאורה ההפך מדבריו כאן, שביאר שבתחילה הם יכולים לדור בכפיפה אחת, ורק לבסוף האחד מבטל את השני לגמרי. ויל"ע בזה.

(67) פירוש - לכך כאשר יש לכל אחד הגדולה בשלימות, אזי הוא רוצה לבטל את השני. ואודות יסודו שהחלק אינו מפקיע את האחר, אך השלם מפקיע את האחר, כן כתב בגבורות ה' פ"ג, וז"ל: "ידוע שכל שאינו שלם והוא חלק בלבד, אינו אחד, שיש עוד חלק, ויש בו רבוי. אבל השלם מצד השלימות אשר בו, הוא אחד, שאין עוד חלק. ודבר מוסכם הוא זה בודאי". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסז:] כתב: "דרך משל, שנמצא השר עם המלך במקום אחד, ולא נמצא המלך עם מלך אחר במקום אחד. וזה בשביל שלא ישתמשו בכתר אחד, אבל השר הוא נמצא עם המלך". ובח"א לשבועות ט. [ד, סד:] כתב: "אין הירח מתנגד לחמה, כאשר ממשלת הירח הוא הקטון, לכך אין זה מתנגד אל הגדול" [הובא למעלה הערה 38].

(68) "אחשורוש הרהר, אמר, מרדכי מבקש לבנות בית המקדש. לבנות אי אפשר, ולהחזירו אי אפשר, אלא הריני מגרה בו את המן, ויהא זה בונה וזה סותר" [לשון הילקו"ש ח"ב תתרנג, והובא למעלה לאחר ציון 56].

(69) כפי שיבאר בסמוך שהגדולה והעושר שניתנו למרדכי יתנו לו את ההשפעה לבנות את בית המקדש.

(70) כפי שחז"ל כינוהו הרבה פעמים, וכגון [מגילה יא.] "'הוא אחשורש' [למעלה א, א], הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו", [מגילה יב.] "מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע", [שם] "אף סעודתו של אותו רשע אכילה מרובה משתיה", [מגילה יג.] "מגנותו של אותו רשע למדנו שבחו", ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערות 451, 573, פתיחה הערה 38, פ"א הערות 19, 31, 57, 188, 1061, פ"ב הערה 170, ולהלן פ"ד הערה 118, ופ"ז הערה 50, שבכל המקומות האלו נזכרה רשעותו של אחשורוש.

(71) פירוש - אין לאחשורוש הרשע את ההכנה שממנו תצא הזכות של בנין בית המקדש. וכן נאמר [ש"א כד, יג] "כאשר יאמר משל הקדמוני מרשעים יצא רשע", ואמרו [סנהדרין ח.] "מגלגלין חובה על ידי חייב וזכות על ידי זכאי", לכך מן הנמנע שתבוא טובה לישראל מאחשורוש הרשע. וכן למעלה פ"א [לאחר ציון 56] כתב: "אבל רז"ל [מגילה יא.] דרשו 'הוא אחשורש' [למעלה א, א], הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו. ורצה לומר שכל מה שעשה אחשורוש טוב לאסתר [להלן ה, ב] ולמרדכי [להלן ו, י] ולישראל [להלן ח, ח], הכל מן השם יתברך, שהיה גורם זה, כי הוא בעצמו היה רשע מתחלה ועד סוף", וראה שם הערה 57. ולמעלה פ"א [לפני ציון 188] כתב: "ואל תטעה לומר כי היה לרשע, כמו שהיה אחשורש רשע גמור, שיהיה לו חלק בעולם העליון".

(72) "וחכמים אומרים, הקב"ה הרהר, יבא המן ויכנוס ויכין רשע וצדיק ילבש, ואחר כך יבא מרדכי ויטלה הימנו, ויבנה בו בית המקדש" [לשון הילקו"ש כאן סימן תתרנג, והובא למעלה אחרי ציון 56].

(73) כי הוא מקורב למלכות, ויכול מחמת כן להשפיע על המלך שיבנה את בית המקדש.

(74) בפתיחה, מציון 133 ואילך, ויובא בהערה הבאה.

(75) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 132]: "כי יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי ה' אשר נוהג עם הצדיקים ועם הרשעים. כי השם יתברך נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבא הצדיק ויטול מן הרשע. ומה שאינו נותן לצדיק רק על ידי רשע, בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר ומאסף אותו, אשר דבר זה מדה מגונה להיות עינו חסר לאסוף עושר. ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע. ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר כל כך, כאשר אינו מבקש ורודף אחר העושר, רק הרשע מוכן לזה... ומפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו, ולא להוציא אותו לעשות טובה לאחרים בממונו. והצדיק מוכן לקבל מן הרשע כל אשר קנה ואסף, וזה מפני כי הצדיק בולע הרשע מפני רשעתו, ובזה בולע גם כן עושרו. ולכך יותר צדיק מוכן לקבל עושר על ידי הרשע, שהיה הרשע מאסף את העושר והצדיק מקבל עושרו מן הרשע, ממה שהצדיק מוכן בעצמו לקבל עושר, כי הצדיק אינו מוכן לזה, רק הצדיק מוכן לחכמה ודעת... ועוד, מאחר שהצדיק מוכן לחכמה ודעת, שהוא קנין שכלי בלתי גשמי, אינו מוכן לקנינים גשמיים, הוא העושר. ולכך אין הצדיק מוכן לזה, רק הרשע, שהוא גשמי, מוכן לעושר. לכך הרשע מאסף העושר, והצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של

רשע גם כן, ובא לידו ממונו. ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות גדל בבית המלך אחשורוש, כי דבר זה גורם לו שהיה פורש מן החכמה והדעת, הוא התורה. רק כאשר היה מגיע העושר להמן, אשר היה מוכן לקבל העושר, ובשביל כי מרדכי זכה לבלעות המן הרשע מפני רשעתו, ומפני כך הגיע לו שנטל את עושרו של המן, ואת גדולתו גם כן". ולהלן ח, א, כתב: "כי המן היה מוכן לרבוי עושר, כי על כן נקרא 'המן', שיש לו המון. ומאחר שהוא מוכן אל המון, היינו לקבל, אבל הצדיק בולע אותו וליקח ממנו, כמו שהתבאר למעלה כל זה". ובהמשך שם כתב: "גם פרשנו כי בשביל הצדיק בולע הרשע, לכך השם יתברך נותן לרשע עושר, כי הרשע הוא מוכן לאסוף ביותר, לכך הרשע מאסף, ואחר כך בא הצדיק ובולע את הכל". וראה למעלה בפתיחה הערות 137, 157, פ"א הערות 396, 455, ופ"ח הערות 29, 31, 39.

(76) פירוש - אין צורך לומר שהעושר שהיה לישראל לבנות את בית המקדש בא להם מכספו של מרדכי, אלא אפשר לומר שעושר מרדכי לחוד, ועושר ישראל לחוד, ומ"מ עושר ישראל קשור לעושר מרדכי, וכמו שמבאר.

(77) כי הוא ראוי לבלוע את המן עם עושרו, וכמבואר בהערה 75.

(78) פירוש - סוף סוף בנין בית המקדש מזקיק עושר, ואינו יכול להעשות ללא עושר. וצרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ג מ"ז [קפח:], שכתב: "בודאי השפיע השם יתברך עושר בעולם כדי שיבנה הבית, ולפיכך היה העושר בימי שלמה, כדכתיב בפירוש בכתוב [מ"א י, פסוקים כא, כז]".

(79) מה שנקט בלשון אסיפה, כי כך אמרו בגמרא [מגילה י:] "רבי אבא בר כהנא פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא, 'לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה' [קהלת ב, כו], זה מרדכי הצדיק. 'ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס' [שם] זה המן. 'לתת לטוב לפני האלקים' [שם], זה מרדכי ואסתר", וכפי שביאר למעלה בפתיחה [לאחר ציון 130]. וראה למעלה הערה 75.

(80) פירוש - הואיל ומרדכי ראוי לכלות את המן וזרעו, והמן וזרעו מוכנים לאסוף העושר [כמבואר למעלה הערה 75], נמצא שמרדכי היה מוכן אל העושר, ומשם הגיע בכלליות העושר אל ישראל, כי ישראל נמשכים אחר מרדכי, וכשם שמרדכי היה מוכן לעושר, כך ישראל מוכנים אל העושר. והפחד יצחק, פורים, ענין ט אות ד, כתב: "ביום הפורים כל היהודים נקראים הם על שם מרדכי. ביום הפורים מרדכי הוא ראש ההנהגה. היום כלנו טפלים למרדכי, ועל ידי זה זכתה כנסת ישראל [למה שזכתה]". וראה להלן הערה 210, ופ"ד הערה 58.

(81) בלי לומר "וינשאהו", וההמשך לפסוק הבא היה מובן היטב, שנאמר "וכל עבדי המלך אשר בשער המלך כורעים ומשתחוים להמן כי כן צוה לו המלך ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה", שהואיל וכסא המן הושם מעל שאר השרים, לכך צוה המלך שכלם ישתחוו להמן.

(82) שאחשורוש עצמו היה נוהג כבוד בהמן.

(83) כן כתב להלן פ"ה [לאחר ציון 402], וז"ל: "ואמרו במדרש שעשה לו בימה למעלה מבימת אחשורוש, וזה שעשה אותו ע"ז, כמו שהתבאר למעלה". וכן הביא מדרש זה להלן פ"ה [לאחר ציון 536], וגם שם כתב "כי גדלו המלך מעל כל השרים, שעשה אותו אלהות... כי אחשורוש היה מגביה את המן עד שער החמשים, כאשר עשה אותו עבודה זרה". אמנם במדרש [אסת"ר ז, ה] משמע שהמן עשה עצמו ע"ז [ולא שאחשורוש עשהו ע"ז], שאמרו שם "כיון שראה המלך את עשרו... עמד וגדלו ורוממו, הדא הוא דכתיב 'אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי וינשאהו', וצוה המלך שיהו כורעים ומשתחוים לו. **מה עשה המן**, עשה לו צלם מרוקם על בגדיו ועל לבו, וכל מי שהיה משתחוה להמן היה משתחוה לעבודת כוכבים" [ראה הערה 86]. וכן בגמרא [מגילה י:] אמרו "תחת המן הרשע שעשה עצמו עבודה זרה". וכן אמרו עוד על המן [מגילה יט.] "דשוי נפשיה עבודה זרה". וכן להלן [ד, ז (לפני ציון 199)] כתב: "כי המן הרשע עשה עצמו עבודה זרה". וכן כתב להלן פרק ה, פסוקים ט [לפני ציון 329], יד [לפני ציון 527]. אך לא אמרו שאחשורוש עשה את המן לע"ז [ראה להלן פ"ה הערה 316]. ואולי למד כן ממה שאמרו על אברהם אבינו [ב"ר מב, ה] "'עמק שוה' [בראשית יד, יז], רבי ברכיה ורבי חלבו בשם רבי שמואל בר נחמן, ששם השוו כל עובדי כוכבים, וקיצצו ארזים ועשו לו בימה גדולה, והושיבו אותו למעלה ממנה, והיו מקלסין לפניו ואומרים 'שמענו אדוני נשיא אלהים אתה בתוכנו' [בראשית כג, ו], אמרו לו, מלך את עלינו, נשיא את עלינו, אלוה את עלינו". הרי עשית בימה מורה על אלהות. ובגבורות ה' פ"ח ביאר יותר דבר זה, ויובא בהערה הבאה.

(84) לשונו בגבורות ה' פ"ח [נא.]: "'גדולה' [בראשית טו, יב] זו מדי, שנאמר 'אחר הדברים האלה גידל המלך' [ויק"ר יג, ה]. ענין זה של 'גידל' רמז על מלכות מדי, שהיה מגדל את המן, כאשר אמרו במדרש שהיה אחשורוש מגדל את המן יותר ממנו. וכך אמרו במדרש [ילקו"ש אסתר רמז תתרנג] 'וישם את כסאו', שהיה עושה לו בימה למעלה מבימתו, והוא לגודל כח עמלק. שנאמר [שמות יז, טז] 'כי יד על כס יה וגו'". ומזה תבין גודל כח המן, שהוא זרע עמלק, שעליו בפרט אמר [שם] 'מלחמה לה' בעמלק'.

ולפיכך היה המן, שהוא מזרע עמלק, ראוי לגדולה יותר מן אחשורוש, וראוי שיקרא מלכות זה 'גדול', שהרי יש בו גדולה יתירה על ידי המן. ואין להקשות כי דבר זה לא היה לאחשורוש, אדרבא היה שפלות דבר זה אליו. זה אין קשיא, דסוף סוף היה מלכות זה מיוחד בדבר זה להגדיל אדם שיהיה גדול מאוד. ומה שהיה מגדיל אותו יותר מן המלכות, שהיה חושב שעל ידי גדולה זאת וחשיבות זה יקבל כל מלכותו גדולה, כאשר יש במלכותו מי שהוא גדול כמו זה, שהיה גדול מן המלכות. **ולפיכך היה גדולה זאת ענין מענין עבודה זרה להמן**. וזה שאמרו במדרש [אסתר רבה ז, ח] שלא היה רוצה מרדכי להשתחות לו, שעשה עצמו עבודה זרה. וכל זה שהיה גדול מן המלכות, **ואין גדול מן המלכות רק האלהות**. ולכך אמרו 'גדולה' זו מדי, שהגדילה המן יותר מן המלכות", ונתבארו דבריו כאן ש"וינשאהו" מורה על ע"ז. וראה למעלה בהקדמה הערה 578, פתיחה הערות 43, 169, 240, פ"א הערה 101, פ"ב הערה 250, ולהלן פ"י הערה 5.

(85) במדרש [אסת"ר ז, א-ב], והובא למעלה בתחילת פרק זה [מציון 1 עד ציון 8], ש"המן הרשע, לא נתגדל אלא למפלתו" [לשון המדרש שם]. ולהלן פ"ה [לאחר ציון 536] הביא מדרש זה וביארו [ואולי יש לגרוס "כמו שיתפרש"]. וזה לשונו שם [לאחר ציון 539]: "פירוש זה, כי גדלו המלך מעל כל השרים, שעשה אותו אלקות, וזהו דכתיב 'מעל כל השרים'. ודבר זה היה בעצמו גורם לו המיתה והתליה על עץ חמשים אמה. וזה שאמר 'עד היכן גדלו המלך, עד שיעשו עץ גבוה חמשים אמה', כלומר כי אחשורוש היה מגביה את המן עד שער החמשים כאשר עשה אותו עבודה זרה, ואין אדם מגיע לשם בעולם הזה. וכאשר הגדיל אותו עד שם, משם מתחייב לו התליה וההעדר שלא יהיה נמצא, כי אין לאדם מציאות עם שער החמשים. וזה שאמר שהגדילו עד יעשה עץ גבוה חמשים אמה. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם עמוקים". וראה להלן פ"ח הערה 338.

פסוק ב

(86) כי המן "עשה לו צלם מרוקם על בגדיו ועל לבו, וכל מי שהיה משתחוה להמן היה משתחוה לעבודת כוכבים" [אסת"ר ז, ה, והובא למעלה הערה 83]. וכן הוא ברש"י וראב"ע כאן.

(87) "אמאי קרי ליה 'יהודי', על שום שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בעבודה זרה נקרא 'יהודי'" [מגילה יג., והובא למעלה פ"ב לפני ציונים 46, 84].

(88) "והקרוב אליו כרשנא וגו' רואי פני המלך היושבים ראשונה במלכות" [למעלה א, יד]. ואודות יסודו שמחמת שישראל עובדים את ה' לכך הם מחולקים מעובדי ע"ז, הרי כך אמר המן הרשע [להלן פסוק ח] "ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם אחד מפוזר

ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתיהם שונות מכל עם ואת דתי המלך אינם עשים וגו'". וכנסת ישראל אמרה לפני הקב"ה [איכה א, כא] "שמעו כי נאנחה אני אין מנחם לי כל אויבי שמעו רעתי ששו כי אתה עשית וגו'", ופירש רש"י שם "כי אתה עשית - אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם". והרי איסור חתנות הוא משום "כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים וגו'" [דברים ז, ד]. וכאשר ישראל עברו בקרי"ס היה הקטרוג עליהם "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה" [זוה"ק ח"ב קע:], ואין סבה לחלק בינם לבין המצריים. אך כאשר אי אפשר לומר "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה", אלא ישראל דבוקים בה', אזי ברי הוא החילוק הקיים בין ישראל לעמים. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 567] כתב: "היה אחשורוש מארבעה מלכיות שהם בעולם, אשר הם מתנגדים לישראל, שהם דביקים בו יתברך, ואילו ארבע מלכיות הם דביקים בעבודה זרה". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז., בביאור דברי הגמרא שם שהאומות מעידות שישראל הם צדיקים] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם [האומות] מעידים בעצמם שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, אם כן בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וראה להלן פ"ו הערה 318, ופ"י הערה 64. **ושמעתי ממו"ר** הגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א ראיה נפלאה ליסוד זה [שישראל מצד עצמם רחוקים מע"ז, והיא מגיעה אליהם מאומות העולם]; הנה אמרו חכמים [שבת פח:] "בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו. אמר להן, לקבל תורה בא. אמרו לפניו, חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם... אמר לו הקב"ה למשה, החזיר להן תשובה... מה כתיב בה [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים', בין עמים אתם שרויין שעובדין עבודת גלולים. שוב מה כתיב בה [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו', כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכין שבות. שוב מה כתיב בה [שמות כ, ז] 'לא תשא', משא ומתן יש ביניכם. שוב מה כתיב בה [שמות כ, יב] 'כבד את אביך ואת אמך', אב ואם יש לכם. שוב מה כתיב בה [שמות כ, יג] 'לא תרצח לא תנאף לא תגנוב', קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם". הנה לגבי רוב הדברות נטען כנגד המלאכים שאין להם את הנסיונות שיש לאדם מצד עצמו [עושה מלאכה, משא ומתן, אב ואם, קנאה ויצה"ר], אך לגבי הדיבור השני של ע"ז נטען כלפיהם "בין עמים אתם שרויין שעובדין עבודת גלולים". חזינן מכך שנסיון ע"ז מגיע לישראל דרך אומות העולם, ואינו נובע מישראל עצמם, לעומת שאר נסיונות.

וזה מורה באצבע שע"ז מרוחקת מישראל מצד היותם דבוקים בה' יתברך [הובא למעלה בהקדמה הערה 571].

(89) לשונו להלן פ"ו [לאחר ציון 310]: '"וישב מרדכי אל שער המלך וגו". פירוש ששב אל שער המלך, ולא בא לפני המלך. כי לפי הסברא היה ראוי לקרבו ולגדלו, והיה ראוי אל המלך לשלוח אחר מרדכי ולומר לו כי מפני שעשית הדבר הזה, והגדת על בגתן ותרש, לכך עשיתי לך הגדולה הזאת". ושם מיישב זאת בשלשה הסברים [(א) מרדכי הבין שרצון המלך הוא שישאר בשער המלך כדי שלא יבוא שם אדם להזיק למלך כבגתן ותרש. (ב) אחשורוש כבר מכר את היהודים להמן, והגזירה עדיין לא נתבטלה. (ג) כדי שהמן לא יחשוב שהוא נדחה מבית אחשורוש ע"י מרדכי, ויבוא למרוד במלך]. אך דבריו כאן הוא הסבר חדש שלא הוזכר להלן, והוא שהואיל ומרדכי הוא יהודי שונא ע"ז, לכך הוא מרוחק מאחשורוש. וראה להלן פ"ו הערות 171, 318, ופ"י הערה 65.

(90) לא מצאתי מקור אחר לומר חידוש זה, שאחשורוש עשה את המן ע"ז כדי שמרדכי ישתחוה לע"ז. ומלשונו משמע שאומר כן מסברת עצמו.

(91) בלי לומר תיבת "כי כן צוה **לו** המלך". ובאמת מפרשי המגילה נתקשו בביאור תיבת "לו", והראב"ע [נוסח ב] כתב: "ציוה לו - בעבורו, כמו [בראשית כ, יג] 'אמרי לי אחי הוא'". וכן כתבו חכמי צרפת כאן. והר"מ חלאיו כאן כתב: "כי כן ציוה לו בעבורו, כמו [בראשית כ, יג] 'אמרי לי', [שמות יד, ג] 'ואמר פרעה לבני ישראל', וטעמו כי כן ציוה המלך לכל העם בעבור המן, שכולם ישתחוו אליו". והגר"א כאן כתב: "צוה לו המלך פירוש שאמר לו המלך שציוה כן, והוא חיבה גדולה, כמו שאמרו חז"ל [אבות פ"ג מי"ד] 'חיבה יתירה נודעת להם'". אך המהר"ל יבאר כפשוטו, שאחשורוש ציוה להמן שהכל ישתחוו לו. וראה להלן הערה 103.

(92) כי זה נעשה לכבודו, והוא בעלים למחול על כבודו. וכן אמרו [קידושין לב.] "הרב שמחל על כבודו, כבודו מחול... תורה דיליה היא". ובגו"א בראשית פכ"ה אות מח כתב אודות הבכורה שמכר עשו ליעקב [בראשית כה, לג] בזה"ל: "וקשה מאי שייך מכירה בבכורה, וכי אם כהן רוצה למכור כהונתו לישראל יכול לעשות... ונראה לי דווקא גבי כהונה שזכתה לו התורה, וישראל זר הוא נחשב [רש"י ויקרא כב, יב]. אבל קודם מתן תורה שהיתה העבודה בבכורות [זבחים קיב:] מפני שהוא ראוי לכבוד, ולא מצאנו שזכתה לו מדין התורה, אלא שכך הוא מן הסברא והמשפט שיהיה הבכור הגדול והחשוב עובד, ולפיכך יכול למכור, דהא שלו הוא הכבוד, ויכול למחול. ודמיא להא דאמרינן [קידושין לב.] חכם שמחל על כבודו, כבודו מחול. וטעם הוי משום שהתורה

שלו, ויכול למחול על כבודו, ויכול ליתן רשות לאחר לברך לפניו [מגילה כז:]. והוא הדין גבי בכורה נמי יוכל למכור, שהוא יעבוד במקומו". ולהלן [לפני ציון 106] אכן ביאר שהיה בידי המן למחול על כבודו ולפטור את מרדכי מעונש על שלא השתחווה לו.

(93) יש להבין, שאם עשיית המן לע"ז נעשתה כהיכי תימצי שמרדכי יעבוד ע"ז, מדוע אחשורוש לא דרש זאת ישירות ממרדכי שיעבוד ע"ז, וכפי שנבוכדנצר דרש זאת מחנניה מישאל ועזריה [דניאל ג, טו-כג], ומה הצורך להלביש על המן ענין ע"ז רק כדי שמרדכי ישתחוה לע"ז. ואולי יש לומר שמן הנמנע הוא שאחשורוש ידרוש ממרדכי להשתחוות לע"ז, כי בקשה מעין זו תחרוג מטיבה ומהותה של מלכות מדי. וכפי שכתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 367] שכנגד ג' עבירות חמורות שהיו בבית ראשון [ע"ז שפ"ד וג"ע (יומא ט:)] העמיד עליהם הקב"ה ג' מלכיות [בבל, מדי, יון] לכפר על ג' עבירות אלו; מלכות בבל גזרה על ישראל שיעבדו ע"ז, מלכות מדי גזרה עליהם שפיכות דמים, ומלכות יון גזרה עליהם עריות [ומלכות אדום כנגד שנאת חנם]. לכך אין אחשורוש דורש ממרדכי לעבוד ע"ז, אלא מעמיד עליו את המן כדמות ע"ז.

(94) משפט זה נמצא בסמוך [לאחר ציון 111], אך שם ברור שאין זה מקומו, אלא מקומו הוא כאן, ולכך הובא כאן בתוך סוגריים מרובעים. וה"בסמוך" הוא מה שמבאר בהמשך [לאחר ציון 101], שביאר שתיבת "לו" ["כי כן צוה **לו** המלך"] פירושה "בשבילו".

(95) בכל דפוסי אור חדש דיבור זה [עד לאחר ציון 107] מופיע להלן בין פסוק ו לפסוק ז. אך שם אין זה מקומו, אלא מקומו כאן, כי הוא ביאור לפסוקנו [פסוק ב].

(96) בגמרא מבואר [ברכות לד:] שישנם שלשה סוגי עבודה; קידה, כריעה, והשתחויה. קידה היא על אפים, כריעה היא על הברכים, והשתחויה היא פישוט ידים ורגלים. א"כ השתחויה מורה על הכנעה גדולה יותר מכריעה, ומכלל השתחויה היא כריעה, כמו ש"יש בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.]. וראה להלן פ"ה הערות 324, 328.

(97) לשונו בתפארת ישראל פל"ח [תקעה:]: "דרך להשתחוות מפני היראה, כי זה ענין ההשתחויה, ההכנעה לאחר". ובח"א לב"ב כה. [ג, עט:] כתב: "ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי" [ראה למעלה פ"א הערה 358].

(98) ואם תאמר, עדיין יקשה שיאמר רק "משתחוים" כי השתחויה מורה על הכנעה גדולה יותר מ"כורעים", ולאן נעלמה שאלתו שמכלל ההשתחויה היא הכריעה כפי ש"בכלל מאתים מנה". ויש לומר, שאם היה נאמר רק "משתחוים" היינו חושבים שדילגו

על השלב של "כורעים", ומיד עשו פישוט ידים ורגלים, ללא כריעה כלל. אך עתה שנאמר גם "כורעים", למדנו שעשו ב' דברים; כריעה והשתחויה, והשתחויה שקדמה לה כריעה היא הכנעה גדולה יותר מאשר השתחויה שלא קדמה לה כריעה, ש"מוסיף הכנעה על הכנעה".

(99) והפנים מורים על הכיוון, וכמו שנאמר [יחזקאל כא, כא] "אנה פניך מועדות". ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "כי נברא האדם בעולם הזה ולעולם הבא... ואלו שני עולמות נרמזים שהאדם נברא ויש לו פנים ויש לו אחור, ובזה חקוקים באדם שני עולמות... ולא תמצא בבהמה ובשום בעלי חיים שיהיה להם גב ופנים... האחור בעולם הזה והפנים לעולם הבא, כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו. אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעולם הבא, ואין היכר בין אדם לאדם בעולם הזה. ומראה לך כשם שהליכת אדם וכל תנועותיו הוא לפנים, כך יהיה כל תנועות האדם לעולם הבא, ונקרא אז שהולך לפנים ולא לאחור. ואם נמשך אחר הנאת עולם הזה, אז הולך לאחור". וראה להלן פ"ח הערה 248.

(100) כמו שנאמר [מ"ב א, יג] "ויבוא שר החמישים השלישי ויכרע על ברכיו לנגד אליהו".

(101) שהוא כנגדו.

(102) ואם תאמר, הרי יש הרבה פסוקים שהזכירו רק השתחויה, ומ"מ ביארו למי ההשתחויה נעשתה. וכגון, נאמר [בראשית מב, ו] "ויבואו אחי יוסף וישתחוו לו אפים ארצה". וכן נאמר [שמות יא, ח] "וירדו כל עבדיך אלה אלי והשתחוו לי וגו'". וכן נאמר [שמות לב, ח] "עשו להם עגל מסכה וישתחוו לו וגו'", ועוד. ומדוע כאן אם היה נאמר רק השתחויה ללא כריעה לא היינו יודעים למי נעשתה ההשתחויה הזאת. ועוד קשה, בשלמא לגבי אלו שהשתחוו להמן, ניחא שיש לומר ברישא דקרא כפל לשון "כורעים ומשתחוים". אך כלפי מרדכי שלא עשה כן, מדוע שוב הוצרך לומר בסיפא דקרא כפל לשון "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה", הרי בזה היה סגי לומר "ומרדכי לא יכרע", דאם לא כרע, ק"ו שלא השתחוה, כי ההשתחויה מורה על הכנעה גדולה יותר, ושתי תשובותיו לגבי רישא דקרא לא יועילו לגבי סיפא דקרא. ויל"ע בזה.

(103) לשון הראב"ע [נוסח ב]: "ציוה לו - בעבורו, כמו [בראשית כ, יג] 'אמרי לי אחי הוא'". וכן כתבו חכמי צרפת כאן. והר"מ חלאיו כאן כתב: "כי כן ציוה לו בעבורו, כמו [בראשית כ, יג] 'אמרי לי', [שמות יד, ג] 'ואמר פרעה לבני ישראל', וטעמו כי כן ציוה המלך לכל העם בעבור המן, שכולם ישתחוו אליו". וראה למעלה הערה 91.

(104) כך היה ניתן לבאר לולא תיבת "לו". ואודות שהשפל אינו מבקש למרוד במלכו, כן ביאר הראב"ע [שמות יד, יג], וז"ל: "יש לתמוה, איך יירא מחנה גדולה של שש מאות אלף איש מהרודפים אחריהם [מהמצריים הרודפים אחרי ישראל לפני קריעת ים סוף], ולמה לא ילחמו על נפשם ועל בניהם. התשובה, כי המצרים היו אדונים לישראל, וזה הדור היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול עול מצרים, ונפשו שפלה, ואיך יוכל עתה להלחם עם אדוניו, והיו ישראל נרפים ואינם מלומדים למלחמה... והשם לבדו שהוא עושה גדולות, ולו נתכנו עלילות, סבב שמתו כל העם היוצא ממצרים הזכרים. כי אין כח בהם להלחם בכנענים [יושבי הארץ], עד שקם דור אחר דור המדבר שלא ראו גלות, והיתה להם נפש גבוהה". וראה להלן פ"ו הערה 319, ופ"ח הערה 220.

(105) מעין סברה זו כתב להלן פ"ה [לאחר ציון 373], וז"ל: "כי לפעמים מנשא את זה כדי להשפיל את אחר, ולכך כתב [להלן ה, יא] 'אשר גידלו', שהיה כוונתו לגדלו".

(106) ואין הדבר תלוי בעיני המן באם מרדכי יתחייב מיתה אם לאו, כי מרדכי התחייב מיתה למלך.

(107) למחול על כבודו, וכמבואר למעלה הערה 92.

(108) ולא לשון עבר "ומרדכי לא כרע ולא השתחוה".

(109) כמו שכתב רש"י [בראשית יח, יט] "יצוה - לשון הווה, כמו 'ככה יעשה איוב'". ושם [כד, מה] כתב רש"י "כל לשון הווה... פעמים שמדבר בלשון עתיד, כמו... 'ככה יעשה איוב'... היה עושה כך". ובשמות [טו, א] כתב רש"י "[יש] דברים הנכתבים בלשון עתיד והן מיד, כגון 'ככה יעשה איוב', 'על פי ה' יחנו' [במדבר ט, כג]... לפי שהן דבר ההוה תמיד, ונופל בו... לשון עתיד". ובגו"א שם אות ג כתב: "מפני שכל דבר ההוה תמיד בכל עת, הוא בהוה ויהיה בעתיד עוד, לכך הוא בא לשון עתיד, כמו 'ככה יעשה איוב', אף על גב שהיה כן בהוה, כתב לשון עתיד, שהרי בעתיד יהיה גם כן כך". וכן כתב רש"י [בראשית כט, ג]: "כל לשון הווה משתנה לדבר בלשון עתיד... לפי שכל דבר ההוה תמיד כבר היה ועתיד להיות".

(110) שלא היה פוגש בו [רש"י בראשית כח, יא].

(111) פירוש - לשון עתיד מורה שכך חשב מרדכי מראש לעשות, בדעת ובכוונה. ונקודה זו מבוארת היטב בגו"א שמות פט"ו אות ג, וז"ל: "'יעשו עגל בחורב' [תהלים קו, יט]... כלומר שהיו במזיד מחשבים לעשות העגל ובדעת. כי כאשר אמר לשון עבר 'עשו את העגל', הרי הוא במעשה בין שוגגין בין מזידין. וכאשר יאמר לשון עתיד הוא נאמר על המחשבה, כי המעשה היה מסודר על המחשבה שלהם מתחלה, לא היו שוגגין בזה.

וכן יש לפרש כל לשון עתיד, שהוא במקום עבר, כאשר יאמר כי בדעת ובכוונה עשה זה, ומתחלה קודם המעשה היה מכוין, לכך יאמר לשון כזה". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשעד.].

(112) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 813]: "בא הכתוב לומר אף שהם שני הפכים צדיק ורשע כמו מרדכי והמן, שזה צדיק גמור וזה רשע גמור, זה היה עושה עצמו עבודה זרה, וזה היה למקדש השם על עבודה זרה, והם הפכים גמורים". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 45] כתב: "ובמדרש [אסת"ר ו, ב] 'איש יהודי', למה נקרא שמו 'יהודי', והלא ימיני הוא. אלא לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם, הדא הוא דכתיב [להלן ג, ב] 'לא יכרע ולא ישתחוה לו', ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא 'יהודי', כלומר יחידי... שמייחד שמו יתברך, וכופר בעבודה זרה הוא יחידי, כלומר שהוא היה מייחד שמו נגד כל העולם... ופירוש זה לפי שבשם 'יהודה' שם של ד' אותיות משמו הגדול. ומי שמקדש שמו ברבים ראוי שיהיה בשמו השם המיוחד. וכך אמרינן בסוטה [לו:] יהודה שקידש שמו ברבים נקרא כולו על שמו. ולכך נקרא מרדכי 'יהודי', על שם שקידש שמו יתברך" [ראה בסמוך ציון 119]. ולהלן ה, ט, האריך לבאר שמרדכי מיוחד להיות מקדש השם במה שאפשר.

(113) בדפוסי אור חדש נמצאות מלים אלו כאן, אולם ניכר הדבר שאין כאן מקומן, כי כאן עסק בביאור סיפא דקרא ["ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה"], ואילו המלים "כי כן צוה לו המלך" נמצאות ברישא דקרא. לכך נראה שמקומן של מלים אלו הוא למעלה [לאחר ציון 93]. לכך מלים אלו הוקפו כאן בסוגריים עגולים, ונכתבו למעלה [לאחר ציון 93] בתוך סוגריים מרובעים. וראה למעלה הערה 94.

(114) ראב"ע [נוסח א] בפסוק ד, וראה הערה הבאה.

(115) לשון הראב"ע [נוסח א] בפסוק ד: "והנה יש לשאול, למה הכניס מרדכי עצמו בסכנה, גם הכניס כל ישראל, היה ראוי שידבר לאסתר ותסירנו משער המלך, ולא יכעיס את המן, אחר שראה שהשעה משחקת לו". וכוונתו למאמר חכמים [ברכות ז:] "אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו" [ראה להלן הערות 118, 204]. וכן הקשו היוסף לקח והמנות הלוי [צח.]. ובילקו"ש כאן [תתרנג] איתא שישראל עצמם היו אומרים לו כן, וכלשון הילקו"ש '"ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה', אמרו לו, הוי יודע שאתה מפילנו בחרב". וראה להלן פ"ה הערה 335.

(116) לשון הגמרא שם "מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה, שנאמר 'עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם'".

(117) פירוש - ניכר כמה גדולה רשעותו של המן, שהוזמן להאביד ח"ו את ישראל מן העולם. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 260] כתב: "עץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא, וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 179] כתב: "כי המן היה חפץ לאבד את ישראל לגמרי, והמן היה מוכן לדבר זה". **ואמרו חכמים** [מגילה יב:] "'ויאמר ממוכן' [אסתר א, טז], תנא 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שמוכן לפורענות". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 1205] כתב: "ואמר 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שהיה מוכן לפורעניות. וקשיא מנא לן שהוא המן, שאמרו זה המן. ונראה כי דעת רז"ל כי אילו שבעה משרתים, כי למה בחר דוקא בשבעה משרתים, אבל בשביל כי אחשורוש היה רוצה שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע, ולכך היו לו שבעה משרתים, נגד ז' משרתים, שהם שצ"ם חנכ"ל... כוכב משמש ליל ראשון בשבוע, צדק ליל שני, נוגה ליל ג', שבתי ליל ארבע, חמה ליל חמשה, לבנה ליל ששי, מאדים ליל שבעה. ולפיכך השביעי הזה שהוא ממוכן, הוא נגד כח מאדים, והמן הוא גם כן נגד כח מאדים, שהרי מספרו 'מאדים'. ולכן היה כחו להשמיד ולהרוג הכל, כי זה כח מאדים, שהוא לרעה. ולכך אמרו בגמרא [מגילה יב:] 'ממוכן', שהוא השביעי מן המשרתים, הוא המן, שהרי שניהם שוים בכח שלהם" [ראה למעלה בהקדמה הערה 262, פתיחה הערה 181, ופ"א הערה 1210].

(118) ואם תאמר, הרי אמרו בגמרא שם [ברכות ז:] "אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו", וכפי שהקשה הראב"ע [ראה למעלה הערה 115]. ויש לומר, שבגמרא העמידו זאת בכמה אוקימתות, שאמרו שם "מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה... איני, והאמר רבי יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו... לא קשיא, הא במילי דידיה, הא במילי דשמיא. ואיבעית אימא, הא והא במילי דשמיא, ולא קשיא, הא ברשע שהשעה משחקת לו, הא ברשע שאין השעה משחקת לו. ואיבעית אימא הא והא ברשע שהשעה משחקת לו, ולא קשיא, הא בצדיק גמור, הא בצדיק שאינו גמור". ונמצא שלפי האוקימתא הראשונה והשלישית שפיר התגרה מרדכי בהמן הרשע, ונבאר שהמהר"ל אזיל בשיטה זו. וכן כתב להלן [ד, י (לאחר ציון 212)], וז"ל: "כי [אסתר] צותה למרדכי שלא יתגרה מרדכי בהמן. כי לעיל בארנו אצל 'לא יכרע ולא ישתחוה' כי אף אם אפשר ללכת בדרך שלא יפגע מרדכי בהמן הרשע, עם כל זה לא היה עושה [כן], רק שהלך כנגדו על מנת שלא יכרע ולא ישתחוה, ועל זה אמרה אסתר שלא יעשה מרדכי זה עוד. ואף על גב דבפרק קמא דברכות [ז:] משמע שיש להתגרות ברשע, הכא שאני, כי אם מתגרה מרדכי בהמן כאילו הכל היו מגרין בו... ואין הכל צדיקים. והיכי

שאינו צדיק גמור אסור להתגרות ברשע, על זה צותה שלא להתגרות בהם". הרי שמכריע כאוקימתא השלישית שהואיל ומרדכי הוא צדיק גמור, לכך הוא רשאי להתגרות בהמן. אך קשה, כי בנתיב השלום פ"ג הביא מאמרים אלו, וכתב: "באו לבאר כי המחלוקת היא מדה מגונה מאוד, אבל לא בכל מקום היא מגונה, כי הריב טוב עם הרשעים ועוזבי התורה. וכאשר הוא מילי דשמיא, אז יש לו להתגרות ברשע כאשר אין השעה משחקת לו, ודבר זה מבואר". הרי הכריע שם שאין להתגרות הרשע כאשר השעה משחקת לו, והמן הרשע היה בגדר זה. ואולי יש לומר שבנתיב השלום אינו עוסק דוקא בצדיק גמור, לעומת דבריו כאן שאיירי במרדכי הצדיק. וראה להלן הערה 204, ופ"ד הערה 215.

(119) כמבואר למעלה בהערה 112.

(120) לשון הרמב"ם בספר המצות, מ"ע ט: "היא שצונו לקדש השם, והוא אמרו [ויקרא כב, לב] 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. ועניין זאת המצוה אשר אנחנו מצווים לפרסם האמונה הזאת האמתית בעולם, ושלא נפחד בהיזק שום מזיק. ואע"פ שבא עלינו מכריח גובר יבקש ממנו לכפור בו יתברך, לא נשמע ממנו, אבל נמסור עצמנו למיתה... וזאת היא מצות קדוש השם המצווים בה בני ישראל בכללם, רוצה לומר מסירת נפשנו למות ביד האונס על אהבתו יתברך ואמונת יחודו". ולהלן [ה, ט (לאחר ציון 334)] כתב: "ומה שלא הסיר מרדכי עצמו מהיות יושב בשער המלך, ולא יבא לידי סכנה... עיקר הטעם כמו שהתבאר למעלה כי היה רוצה לקדש שמו יתברך, ומצוה היא בודאי קדוש השם כמו זה... הוא מיוחד לזה שיהיה מקדש השם במה שאפשר", ושם הערה 342.

(121) כמו שאמרו חכמים [פסחים נג:] "מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש. נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים; ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם, כתיב בהו [שמות ז, כח] 'ובאו ועלו בביתך וגו' ובתנוריך ובמשארותיך', אימתי משארות מצויות אצל תנור, הוי אומר בשעה שהתנור חם, אנו שמצווין על קדושת השם על אחת כמה וכמה". והתוספות שם [סד"ה מה] כתבו: "ור"י מפרש מה ראו שלא ברחו, שהרי קודם המעשה היו יכולים לברוח, כמו שעשה דניאל, כדאמר בחלק [סנהדרין צג.] ג' היו באותה עצה". הרי שאף שיכול למלט נפשו, מ"מ עדיין יש מצוה לקדש השם, וכמו שחנניה מישאל ועזריה למדו מהצפרדעים. וראה בשבות יעקב ח"ב סימן קו שנשאל אודות עיר שגזרו עליהם שמד, ויש מי שיכול לברוח משם אך רוצה לקדש השם, אם רשאי לעשות כן. והעלה שאף שיכול לברוח, אם מחמיר על עצמו לקדש השם הרי זה משובח [הובא בפתחי תשובה יו"ד סימן קנז סק"ח].

וראה בזוה"ק [ח"א קמב.]. ובספר מנחת אשר [שמות סימן יג אות ז עמוד פ] תלה זאת במחלוקת ראשונים.

(122) פירוש - אחשורוש מינה את מרדכי לשבת בשער המלך, וכמו שאמרו במדרש [ילקו"ש כאן תתרנג]: "'בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש' [למעלה ב, כא]. אמר רבי לוי, למה קצף בגתן ותרש. אלא כשנכנסה אסתר למלכות אמרה לאחשורוש, אתה למה אין אתה עושה כשם שהיו המלכים הראשונים עושים, שהיו מושיבים אדם צדיק יהודי יושב בשער המלך. נבוכדנאצר הושיב דניאל על פתחו, שאם יגיע לו דבר היה אומר לו, שנאמר [דניאל ב, מט] 'דניאל בתרע מלכא'. אמר לה, מכרת את יהודי כשר. אמרה ליה, יש כאן אדם כשר וצדיק ושמו מרדכי. בגתן ותרש היו עומדים בשער, כיון שהעבירם המלך והעמיד מרדכי תחתיהם, קצפו ואמרו הואיל והעבירנו המלך נלך ונהרגהו בצינעא, ויהו הכל אומרים בגתן ותרש כששמרו את המלך היו משמרים יפה, עכשיו שהעמיד שם יהודי, נהרג" [הובא למעלה הערה 36, ולהלן פ"ה הערה 337, 473].

(123) פירוש - מי שנתמנה על ידי המלך לתפקיד מסויים, אינו יכול מעצמו להסתלק מתפקידו, אלא רק אם כך צוה המלך. וכאן מרדכי נתמנה להיות יושב בשער המלך, ואחשורוש לא צוה אותו שיעזוב את מקומו, לכך מן הנמנע שמרדכי ינטוש את תפקידו מעצמו. וראה הערה הבאה.

(124) נראה שמכוון בזה לתשובת הראב"ע [להלן פסוק ד (נוסח א)], שכתב: "והתשובה, כי לא יוכל לסור משער המלך, כי אם יסור בלא מצות המלך, דמו בראשו". ורבינו בחיי [כאן] הביא את דברי הראב"ע בזה"ל: "אבל חוק המלכות שכל מי שנתמנה במינויו והוא זז משם, דמו בראשו". אך תמוה, כי להלן [ה, ט (לאחר ציון 334)] הביא תשובה זו של הראב"ע, ודחה אותה, וכלשונו: "ומה שלא הסיר מרדכי עצמו מהיות יושב בשער המלך, ולא יבא לידי סכנה. ויש מפרשים מפני כי היה יושב בשער המלך, שהושיב אותו שם לשמור ולשרת את המלך. ואם כן יסלק עצמו ממה שהוא משרת את המלך, ויהיה גם כן מחייב עצמו בנפשו. **ואין זה מספיק**, מפני כי היה יכול לסלק עצמו משם כאשר ראה את המן בא אליו מרחוק, ולא עשה זה מרדכי. שהיה יכול לומר שהולך לעשות צרכיו, או מה שצריך לו". ומדוע להלן דחה פירוש זה, ואילו כאן מקיימו. וצ"ע.

פסוק ד

(125) "לפי הענין נראה שהוראת 'נסן' מלשון נסיון, או מלשון נס ודגל, ופירושו שעומדים על משמרתם תחת דגלם, ולא יסוגו אחור" [לשון יפה הענף שם]. והמהר"ל יבאר שהוא מלשון נסיון [ראה להלן ציון 139].

(126) "פירוש, דגל המלך" [חדושי הרד"ל שם אות ה].

(127) "הלכו ואמרו זאת להמן שהשיב להם תשובה נצחת" [לשון מתנות כהונה שם].

(128) ואם תאמר, מאי אכפת לן שבנימין עדיין לא נולד, סוף סוף יעקב השתחוה לעשו, והמן טוען שאין מרדכי עדיף מיעקב, ואם יעקב השתחוה לעשו, יש על מרדכי להשתחוות להמן. ויש לומר, שלהלן [לאחר ציון 151] יבאר שיעקב עצמו השתחוה לעשו רק משום שבנימין עדיין לא נולד, אך לאחר לידת בנימין, אף יעקב עצמו לא היה משתחוה יותר לעשו, וכמו שמבאר להלן. נמצא שהלידה של בנימין אהני לא רק לזרע בנימין, אלא גם ליעקב עצמו.

(129) "ואם הכוונה מה שאמרו לו שלא השתחוה, הוה ליה למימר 'ויאמרו להמן', אך 'ויגידו' משמע באריכות והמשכה" [לשון המהרז"ו שם].

(130) "ובנימין" - אבי מרדכי, שמרדכי היה "איש ימיני" [למעלה ב, ה].

(131) "קשים" - אינם קלים להתפתות מאחרים.

(132) לשונו בגו"א שמות פי"ז אות ד: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש'... ומי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא 'איש' [רש"י שמות יז, ט]. וזהו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזה גבור הכובש יצרו', רוצה לומר שראוי להיות נקרא 'איש גבור' מפני שהוא עומד נגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו". ושם דברים פ"א אות כט [יז:] כתב: "לשון 'אנשים' משמש על גבורים ויראי חטא, כי לשון 'איש' בא על גבור, וזה ידוע. וכך איתא במכילתא [שמות יז, ט], והביאו רש"י בפרשת בשלח אצל 'בחר לנו אנשים' [שם]. ומפני שהיו דתן ואבירם בעלי מחלוקת הגדולים, שחלקו על ה' ועל משה, ובשביל זה נקראו 'אנשים' [שמות ב, יג], שרצו להתגבר על משה במחלוקתם... וכן מה ש'אנשים' סתם בכל מקום כשרים [רש"י במדבר יג, ג], והיינו יראי אלקים, מפני שבהם גבורה, שאין דעתן קלות, והם מתגברים על יצרם. היפך הנשים, כי הנשים דעתן קלות [שבת לג:], ואילו יראי אלקים אין דעתן קלות. לכך אמרו במכילתא [שמות יז, ט] אין 'אנשים' אלא גבורים ויראי אלקים, רצה לומר גבורת הגוף והנפש" [הובא למעלה פ"ב הערה 44].

(133) "ובין כתפיו שכן - בגובה ארצו היה בית המקדש בנוי" [רש"י שם]. ובגמרא [יומא יב.] אמרו "לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזכן לגבורה, שנאמר 'ובין כתפיו שכן'". ולהלן [ה, ט (לאחר ציון 345)] הרחיב בזה לבאר שבנימין מוכן ומיוחד לקדש השם. ובח"א לזבחים נד: [ד, סז:] כתב: "'ובין כתפיו שכן', כבר אמרנו כי בנימין בפרט הוא מוכן לקבל כבוד השכינה, ולפיכך כתיב 'ובין כתפיו שכן', כי הכתפים מיוחדים לקבל משא, ואין הראש מיוחד לקבל, רק הכתפים".

(134) "שכן אל השם יתברך" - מקורב אל השם יתברך. ורש"י [בראשית יז, ח] כתב: "ושם [בארץ ישראל] אהיה לכם לאלקים, אבל הדר בחוצה לארץ כמו שאין לו אלוק", וראה להלן הערה 147.

(135) אודות שהנמצא עם השכינה אינו בקלות בר הסרה ממנו, הנה אמרו חכמים [שבת נו.] "כל האומר דוד חטא, אינו אלא טועה, שנאמר [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו'", אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". והנה לשון הפסוק הוא "וה' עמו", ואילו תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "אפשר חטא בא לידו **ושכינה עמו**", ולא "וה' עמו". אלא שהם הם הדברים; תמיהת הגמרא היא משום שהחבור שהיה קיים בין ה' לדוד אמור למנוע את החטא. וחבור זה נקרא בלשון "שכינה", וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.]: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". ובתפארת ישראל פמ"א [תרלט.] כתב: "כי האם נמשכת אחר הבן ביותר, והיא עמו כמו השכינה שהיא עם הנבראים... [והאם] מתחברת לבנה כמו השכינה שמתחברת לנבראים ממנה". הרי שחבור ה' בנבראים נקרא בשם "שכינה". ולכך אע"פ שבפסוק נאמר "וה' עמו", מ"מ תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "ושכינה עמו", כי התמיה נובעת במיוחד ובמסוים מחבור ה' לדוד. ובנפש החיים שער ב, סוף פרק יז בהגה"ה כתב: "ענין 'שכינה' הנזכר בכל מקום פירושו הפשוט של שכינה היינו קביעות דירה, כמאמרם ז"ל [פסיקתא רבתי ז, ד] מיום שברא הקב"ה עולמו, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים".

(136) רש"י זבחים קיח: "שילה בחלקו של יוסף היתה, כדכתיב [תהלים עח, סז] 'וימאס באהל יוסף וגו" אחר [שם פסוק ס] 'ויטוש משכן שילה' כתיב". וראה להלן פ"ו הערה 430.

(137) לשונו להלן [ו, יג (לאחר ציון 428)]: "יוסף ובנימין הם עיקר, וזה מפני כי באלו שבטים היה בחלקם השכינה... בחלק יוסף משכן שילה, ובחלק בנימין היה מזבח...

ומפני כי השכינה מתחבר להם ביותר, ולכך השם יתברך יש לאלו דביקות", ושם הערות 431, 432.

(138) כמו שאמרו [ראה זוה"ק ח"ג ד., ורסיסי לילה אות יב] "תרין רעין דלא מתפרשין". וכן אמרו חכמים [סנהדרין קו.] "אוי לה לאומה שתמצא בשעה שהקב"ה עושה פדיון לבניו, מי מטיל כסותו בין לביא ללביאה בשעה שנזקקין זה עם זה", ופירש רש"י שם "מי מטיל כסות בין לביא וכו' - לעכבן שלא יזדקקו זה לזה, דמסוכן הוא, כלומר, מי הוא שיכול לעכב את ישראל והקב"ה מכניסם". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ:] כתב: "במה שהוא יתברך עילה אל ישראל בראשונה, ויש דביקות העילה אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עילה בלא עלול, ולפיכך מצטרפים אליו ישראל בלי פירוד כלל ובלי ריוח בין הדבקים" [ראה למעלה בהקדמה הערה 489]. ובח"א לנדה כד: [ד, קנז.] כתב: "ריוח לא יבא בין הדבקים, כי הם דבר אחד לגמרי".

(139) שהוזכר במדרש למעלה [ראה הערה 125].

(140) פירוש - שהועמדו בנסיון.

(141) אע"פ שהנסיון של יוסף עם אשת פוטיפר היה בעריות ולא בע"ז [לעומת נסיונו של מרדכי שהיה בע"ז], מ"מ עמידת יוסף בנסיון הזה נחשבת שלא סר מן השם יתברך, שהרי הטעם לסירובו היה [בראשית לט, ט] ש"איך אעשה הרעה הגדלה הזאת וחטאתי לאלקים". ובח"א לע"ז יז: [ד, מב.] כתב: "כי הערוה היא הסרה מן השם יתברך לגמרי יותר מכל". וקודם לכן בח"א לע"ז יז. [ד, לט.] כתב: "מפני שהזנות היא הסרה מן השם יתברך לגמרי... דהיינו כי הוא יתברך קדוש בתכלית הקדושה, ואילו הערוה הפך הקדושה, שהוא פונה אל החמרי לגמרי... ולכך בודאי הוא הסרה מן השם יתברך". ומקרא מלא הוא [דברים כג, טו] "כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת אויביך לפניך והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רפא:] כתב: "כי הערוה הוא סלוק השם יתברך מן האדם... שהוא סלוק השכינה. כי הוא מעשה חמרי, שאין קדושתו יתברך שם, כי קדושת השם יתברך ומעשה זה הם הפכים לגמרי, כי הוא יתברך קדוש, ומעשה זה הוא בהמי חמרי... ולכך פועל זה הוא מרוחק מן השם יתברך... שעל ידו האדם מרוחק מן השם יתברך". ובספרי [דברים כג, י] אמרו "מה ערוה... מסלק שכינה". ובב"ב ס. אמרו "ראה שאין פתחי אהליהם מכוונין זה לזה, אמר ראויין הללו שתשרה עליהם שכינה", ובח"א שם [ג, פה:] כתב: "רוצה לומר, כי מאחר שהם צנועים, פרושים מכל דבר ערוה, וראוי שתשרה שכינה עליהם, כי השכינה שורה במקום שאין ערוה, כדכתיב [דברים כג, טו] 'ולא יראה בך ערות דבר

וסר מאחריך'. מזה יש ללמוד כי הצניעות מביא השכינה, והפך זה מסלק השכינה". וכן כתב בח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.]. ובנצח ישראל פ"ד [נט.] ביאר שגלוי עריות נקרא טומאה, ולכך גורם לסילוק שכינה, ש"אין השם יתברך שורה בתוך טומאתם" [ראה להלן הערה 558].

(142) בבחינת "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" [ברכות נח.], והואיל ויוסף ומרדכי היו קרובים למלכותא דארעא, יש בזה להורות גם על קרבתם אל מלכותא דרקיעא. וראה למעלה פ"א הערה 438.

(143) אודות השייכות בין עמידה בנסיונות לדביקות בה', הנה השריש שהסימן המובהק לאהבה הוא יכולת הנאהב לעמוד בנסיונות, וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.]: "כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות... כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים היסורים עליו אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקפה.] שהבטוי לאהבה הוא עמידה בנסיונות. והרמב"ן [דברים ז, ז] כתב: "כי הנבחר לאוהב היודע לסבול את אוהבו בכל הבא ממנו. וישראל ראוים לכך מכל עם... כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודי או צלוב [שמו"ר מב, ט]". וכן נאמר [משלי יז, יז] "בכל עת אוהב הרע", וביאר המלבי"ם שם "הנה גדר הרֵע, שיאהב את רעהו תמיד בכל עת, ושבעת צרה תגדל אהבתו יותר". **ואמרו חכמים** [אבות פ"ה מכ"ב] "לפום צערא אגרא", ובדר"ח שם [תקמב.] כתב לבאר בזה"ל: "כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער, הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך. וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך [ד]מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן 'לפום צערא אגרא', לפי הצער הוא הקירוב אל השם יתברך, שכל עוד שמצטער במצוה ועושה המצוה, השכר יותר... שיש לו מניעה שלא לקיים המצוה, והוא מתגבר על זה ומתקרב עצמו, ודבר זה מבואר". וכן הוא בנתיב התורה פ"ג [קלד.] ושם הערה 48 [הובא למעלה בפתיחה הערה 326, ופ"ב הערה 171].

(144) שהיו קרובים למלכות. וכן מבואר להדיא במדרש [במדב"ר טו, יב] "אין הקב"ה מעלה את האדם לשררה עד שבוחן ובודק אותו תחלה, וכיון שהוא עומד בנסיונו, הוא מעלה אותו לשררה... וכן יוסף באשת פוטיפרע, והיה חבוש י"ב שנים, ואחר כך יצא ונעשה מלך על שעמד בנסיונותיו".

(145) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [קיז:]: "מפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע וכמנהגו של עולם לבנים. כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפט.] כתב: "כי השם יתברך נמצא אל האדם כמו שהאדם נמצא אצל השם יתברך, ואם האדם מעיין בתפלתו ואינו פונה מן השם יתברך, כך השם יתברך נמצא אליו גם כן לגמרי". וכן כתב לגבי אמונה בנתיב האמונה ס"פ ב, וז"ל: "כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו יתברך שבכוחו כל, ולכך הוא מאמין בו יתברך. ובשביל זה, כאשר הגיע הזמן שהוא יתברך יתן הטוב [לעת"ל], אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין בו, שכך גדול כוחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו, כאילו ממעט כוחו ויכולתו. ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השם יתברך מראה כוחו ויכולתו, לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין". וכן כתב לגבי בטחון בנתיב הבטחון ר"פ א, וז"ל: "כי כאשר בוטח בו יתברך... אז יעשה השם יתברך בקשתו... [אבל] כאשר האדם יחרד, מורה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש... כי כאשר יחרד מורה כי אין לו בטחון כלל, ודבר זה מוקש אליו". וראה להלן פ"ד הערה 448.

(146) תנחומא ראה אות ח: "חביבה ארץ ישראל שבחר בה הקב"ה. אתה מוצא כשברא העולם, חלק הארצות לשרי האומות, ובחר בארץ ישראל. מניין, שכן משה אמר [דברים לב, ח] 'בהנחל עליון גוים וגו", ובחר לחלקו ישראל, שנאמר [שם פסוק ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'. אמר הקב"ה, יבואו ישראל שבאו לחלקי, וינחלו את הארץ שבאה לחלקי". וראה עוד בתנחומא פרשת במדבר אות יז. והרמב"ן [ויקרא יח, כה] כתב: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו". והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון, נתנם להיותם שרים עליהם. כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר

יון בא'... והנה השם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב, היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל, בהנחילו אותה לעמו המיחד, שמו זרע אוהביו". וכן כתב בדברים ז, ו. ובתענית [י.] אמרו שהקב"ה עצמו משקה את א"י. וראה בכפתור ופרח פרק י, ובתשב"ץ ח"ג סימן ר. וה' קרא לארץ ישראל בשם "ארצי", שנאמר [יואל ד, ב] "ואת ארצי חלקו", ונקראת בשם [ש"א כו, יט] "נחלת ה'" [תנחומא במדבר אות יז]. וכן אמרו [שם] הקב"ה ברא ארצות וברר אחת מהן, זו ארץ ישראל, שנאמר [דברים יא, יב] "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה". ואין השכינה שורה אלא בארץ ישראל, שנאמר [במדבר לה, לד] "אשר אני שוכן בתוכה". ולכן אין ארץ אחרת ראויה לבית המקדש ולשכון בה שכינה אלא ארץ ישראל, ולא שרתה שכינה על יחזקאל בבבל אלא מפני שכבר שרתה עליו שכינה קודם לכן בארץ ישראל [מו"ק כה.].

(147) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ט [רעט.]: "נקרא שמו יתברך על הארץ, שהוא 'אלקי הארץ', ומקרא מלא הוא [דברים לא, טז] 'וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ', ופירש הרמב"ן ז"ל [שם] אלהים שהוא נכר בארץ, כי השם הנכבד הוא אלקי הארץ, שנאמר [מ"ב יז, כו] 'כי לא ידעו משפטי אלהי הארץ', וכן [דהי"ב לב, יט] 'וידברו אל אלהי כעל אלהי עם הארץ', וכתיב [הושע ט, ג] 'לא ישבו בארץ ה", עד כאן לשון הרמב"ן. ובדברי רבותינו ז"ל מבואר הרבה, עד שאמרו ז"ל [כתובות קי:], ומביאו רש"י בפרשת לך לך [בראשית יז, ח], 'לתת לך את הארץ להיות לך לאלהים" [ויקרא כה, לח], הדר בארץ ישראל אני לו לאלוה, ומי שאינו דר בארץ ישראל אין אני לו לאלוה, עיין שם. וכן אמר דוד [ש"א כו, יט] 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים', ומי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים, אלא כיון שגרשו אותו מארץ ישראל כאילו אמרו לך עבוד אלהים אחרים [כתובות קי:]. ודבר זה מבואר, כי כל הארצות הם תחת רשות השרים העליונים, ואין בלבד שם ה' נקרא עליה, רק ארץ ישראל". ובגו"א בראשית פי"ז אות ו כתב: "אבל הדר בחוצה לארץ הוא כמי שאין לו אלוק... כי ארץ ישראל היא שדורש אותה בפרט, ושאר ארצות חלק למלאכים. ומי שהוא דר בחוצה לארץ הרי הוא כאילו יוצא מרשות הקב"ה חס ושלום". וכן רש"י [ויקרא כה, לח] כתב: "כל הדר בארץ ישראל אני לו לאלקים, וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה". ובגו"א שם [אות נח] כתב: "טעם זה ידוע, כי ארץ הקדושה היא לה'... לפיכך הדר בארץ ישראל הקב"ה הוא לו לאלקים. וכל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד השרים העליונים, הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה, כי

'ברוב עם הדרת מלך' [משלי יד, כח], והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ" [הובא למעלה בהקדמה הערה 572]. ולמעלה פ"ב הערה 142 נתבאר שאין זה ראוי לצדיק שיצא חוץ לארץ ישראל, אף שרשאי לעשות כן על פי הדין, וכמו שמוכח ממחלון וכליון שיצאו מא"י מפני צרה גדולה, ומ"מ נתחייבו כליה על כך [ב"ב צא.].

(148) צרף לכאן דברי המדרש [ילקו"ש ח"א רמז תתקנז] "מפני מה זכה בנימין שתשרה שכינה בחלקו [ע"י בית המקדש], מפני שכל השבטים נולדו בחוצה לארץ, ובנימין נולד בארץ ישראל". ולהלן ז, ט [לאחר ציון 168], כתב: "מה שאמר [ילקו"ש ח"ב תתרנט] כי העץ [שעליו נתלה המן] היה מבית קדשי הקדשים... כי בית המקדש הוא לעבודתו יתברך, ולכך בית המקדש הפך המן שעשה עצמו עבודה זרה. לכך העץ הזה הוא כחו של מרדכי, כי בית המקדש היה בחלקו של בנימין... והוא היה הפך המן, כי בית המקדש הוא לעבודת השם יתברך, והמן עושה עצמו עבודה זרה... ולכך אמר שהיה העץ הזה נשאר מן בית המקדש". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 361] כתב: "מרדכי ראוי שהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה, כי מרדכי הוא משבט בנימין, שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך, ולא לעבודה זרה, כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין. ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט" [ראה למעלה פ"א הערה 817, ולהלן פ"ה הערה 347].

(149) כי עשו היה בעל כח גדול יותר, שבא עם ארבע מאות איש [בראשית לב, ז], "והיה ידו על יעקב" [לשונו בסמוך].

(150) כי כן צוה המלך שהכל ישתחוו להמן מפאת חשיבותו. ומה שהוכרח לבאר שכוונת המן היא שמרדכי ישתחוה אליו מחמת חשיבותו [כפי שיעקב השתחוה לעשו], שאל"כ מה השיב המן למרדכי, כי מרדכי אמר לו שלא ישתחוה לנעבד כמוהו, ומה השיב המן [שיעקב השתחוה לעשו], הרי עשו לא היה נעבד. ובעל כרחך שהמן השיב לו שחשיבות האדם מכריעה את הכל, וכפי שהולך ומבאר. וראה הערה הבאה.

(151) כי ההשתחויה כלפיו היא מחמת חשיבותו, ולא מחמת היותו ע"ז. וכן אמרו בגמרא [סנהדרין סא:] "איתמר, העובד עבודת כוכבים מאהבה ומיראה ["מאהבת אדם ומיראת אדם, ולא חשבה בלבו באלהות" (רש"י שם)], אביי אמר חייב, רבא אמר פטור. אביי אמר חייב ["במזיד ובהתראה במיתה, ובשוגג דכסבור מותר לעשות כן חייב בחטאת" (רש"י שם)], דהא פלחה. רבא אמר פטור ["בין במזיד בין בשוגג, דלאו כלום עבד" (רש"י שם)], אי קבליה עליה באלוה אין, אי לא לא... אמר אביי, מנא אמינא לה, דתניא 'לא תשתחוה להם' [שמות כ, ה], להם אי אתה משתחוה, אבל אתה משתחוה

לאדם כמותך. יכול אפילו נעבד כהמן ["שעשה עצמו עבודה זרה, כדאמר במגילה (יט.), דאי לאו הכי לא הוה מרדכי מתגרה בו, והיה כורע ומשתחוה לו" (רש"י שם)], תלמוד לומר [שם] 'ולא תעבדם' ["יתירא הוא" (רש"י שם)]. והא המן מיראה הוה נעבד ["והא המן מיראת המלך הוו פלחי ליה, כדכתיב (למעלה פסוק ב) 'כי כן צוה לו המלך', וקתני דלא" (רש"י שם)]. ורבא, כהמן ולא כהמן; כהמן, דאיהו גופיה עבודת כוכבים. ולא כהמן, דאילו המן מיראה, והכא לאו מיראה ["ודלא כהמן - דקתני 'יכול אפילו נעבד כהמן', לאו למיסר מיראה, אלא למיסר אדם הנעבד לשם עבודה זרה שלא מיראה למסגד ליה בסתמא, והאי דנקט 'המן', משום דעשה עצמו עבודה זרה הוא" (רש"י שם)]". וההלכה נפסקה כרבא [רמב"ם הלכות עבודת כוכבים פ"ג ה"ו]. ולפי זה המן למד מיעקב [שהשתחוה לעשו] שיש להשתחות לאדם חשוב, וממילא ליתא לאיסור ע"ז, וכמו שנתבאר. אמנם להלן [ה, ט (לאחר ציון 348)] המהר"ל עצמו עורר כן, וז"ל: "וזה אמרם במדרש [ילקו"ש אסתר תתרנד] אמרו לו, הנה אבותיך השתחוו לו... אמר להם, בנימין אבי לא השתחוה... ועתה קשה, כי למה לא השיב להם כי אבותיו [של המן] לא עשו עצמם עבודה זרה, כמו המן שעושה עצמו עבודה זרה" [ושם יישב קושיא זו באופן אחר]. והרי לפי דבריו כאן לא קשה, כי לאחר שהותר להשתחות לאדם חשוב שאינו נעבד [כפי שיעקב השתחוה לעשו], שוב אין איסור אף כלפי הנעבד כאשר משתחוה אליו מחמת יראה וחשיבות. ולהלן פ"ה הערה 353 נתיישבה שאלה זו ברווחה.

(152) לשון המדרש שם "מסורת היא שאין עשו נופל אלא ביד בניה של רחל, הדה הוא דכתיב 'אם לא יסחבום צעירי הצאן'. ולמה הוא קורא אותן 'צעירי הצאן', שהם צעירים שבשבטים". וכן למעלה פ"ב [לאחר ציון 183] כתב "ודבר זה רמז הכתוב במה שאמר על עשיו [ירמיה מט, כ] 'יסחבום צעירי הצאן', ותרגום יהונתן 'זוטרי דאחוי'. שאין עשו נופל רק ביד שבט בנימין, שהוא הצעיר". וכן להלן [ד, יד (לאחר ציון 441)] כתב: "אמרו שאין עשיו נופל בבניה של רחל, רק ביד בנימין וביד יוסף, שהם הצעירים, כדכתיב 'אם לא יסחבום צעירי הצאן'". אמנם במדרש שם אמרו כן על יוסף, שלשון המדרש במילואו הוא '"ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף' [בראשית ל, כה], כיון שנולד יוסף נולד שטנו של עשו, שנאמר [שם] 'ויאמר יעקב אל לבן שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי', דאמר רבי פנחס בשם רבי שמעון בר נחמן, מסורת היא שאין עשו נופל אלא ביד בניה של רחל וכו'". ונראה שכוונתו מתבארת לפי דברי הזוה"ק [ח"א קנח.], שאמרו שם: '"ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף וגו" [בראשית ל, כה], מה חמא יעקב למיהך לארחיה כד אתיליד יוסף, ועד לא אתיליד יוסף לא בעא למיהך לארחיה. אלא הא אוקמוה דחמא

דאתיליד שטנא דעשו, ותא חזי יוסף אשלים דוכתיה באתריה, ויוסף זכי ליה דאקרי 'צדיק', והכא סיומא דגופא. כיון דחמא יעקב דאשתלים גופא, בעא גופא למהך לארחיה, וסיומא דגופא הוא ברית, ועם כל דא בנימן אשלים חושבנא, דביה אשתלימו תריסר. ואי תימא, וכי לא הוה ידע יעקב דעד כען לא אשתלימו שבטין, אף על גב דאתיליד יוסף, מאי טעמא לא אוריך עד דיתיליד בנימן וישתלימו שבטין. אלא יעקב בחכמתא עבד, ומלה ידע, אמר ודאי אי אשתלימו הכא כלהו שבטין, הא ידענא דתקונא דלעילא שריא עלייהו כדקא יאות, ובארעא דא לא ליבעי דישתלימו, אלא בארעא קדישא". הרי השטן של עשו הם יוסף ובנימין, ויוסף ללא בנימין אינו גמר השמירה כנגד עשו, ולכך היה מן הראוי שיעקב ימתין עד שגם יוולד בנימין, ורק יעקב רצה שבנימין יוולד בארץ ישראל. עמוד וראה כיצד דברי המהר"ל כאן מכוונים לדברי הזוה"ק האלו, שכתב כאן שבנימין "הוא אחרון בבניו". וראה הערה הבאה. **אך בגמרא** [ב"ב קכג:] אמרו כן רק על יוסף, שאמרו "אין זרעו של עשו נמסר אלא ביד זרעו של יוסף, שנאמר [עובדיה א, יח] 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש וגו'", הרי שהזכירו רק את יוסף, ובגו"א בראשית פ"ל אות יח ביאר זאת [הובא למעלה הערה 64]. ובח"א שם [ג, קכו:] עמד על כך שבגמרא הזכירו רק את יוסף, אך במדרש הזכירו גם את בנימין, וכלשונו: "דבר זה ענין מופלג בחכמה מאוד מה שאין זרעו של עשו נופל כי אם ביד זרעו של יוסף... זרעו של יוסף אין העין שולט בו [ב"ב קיח:], וברכת עשו הפך זה, שנאמר [בראשית כז, כב] 'והידים ידי עשו'... כי הידים יותר מאבראי מכל האברים שהם בפנים. ולפיכך גוברים זרע יוסף, שברכתם ממקום וממדריגה שאין העין של עשו שולט, שברכתו הפך זה. וכל השבטים שהיה ברכתם ממדריגה הנגלית, לא היה אחד יכול לשלוט על כח של עשו, שגם הוא נגלה, ודברים אלו גדולים יש להבין אותם. ובמדרש אמרו 'ביד בניה של רחל', כי גם ביד בנימין נופלים. והוא שנאמר 'אם לא יסחבם צעירי הצאן', ותרגם יונתן 'זוטר דאחוה' [ראה למעלה פ"ב הערה 184] וראיה למדרש זה, כי עמלק נפל ביד שאול, שהוא מבנימין. אבל בעלי התלמוד לא אמרו רק ביד יוסף, כי ביד שאול לא היה נופל, מאחר שהחיה את אגג [מגילה יג.]. וטעם המדרש כמו שאמרנו למעלה, מכח צניעות שהיה ברחל וכו', והוא הפך עשו שנתברך בכח הנגלה, ולכך נולד ראשון. ואילו הצניעות כח הנסתר, ולכך ביד בניה של רחל דוקא, ויש להבין זה".

(153) פירוש - יעקב השתחוה לעשו בטרם נולד בנימין, כי כל עוד שלא נולד בנימין יש לעשו יד עליונה על יעקב, ומפאת חשיבות זו השתחוה יעקב לעשו. אך לאחר שנולד בנימין, ועשו עתיד ליפול בידי בנימין, שוב אין לעשו יד עליונה על יעקב, וכן אין להמן יד

עליונה על מרדכי, והטעם היחידי להשתחוות להמן הוא משום ע"ז, ו"אין לך בשבטים שהוא רחוק מעבודה זרה כמו בנימין" [לשונו למעלה לפני ציון 148]. ואע"פ שיוסף הוא שטנו של עשו [כמבואר בהערה הקודמת], ומדוע יעקב השתחוה לעשו לאחר לידת יוסף, הרי יוסף מבטל חשיבותו של עשו כפי שבנימין מבטל חשיבותו. אמנם זה לא קשה, כי כבר נתבאר בהערה הקודמת שיוסף ללא בנימין אינו גמר השמירה כנגד עשו. לכך כל עוד שבנימין לא נולד, אע"פ שיוסף כבר נולד, עדיין ידו של עשו על העליונה.

(154) לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 183]: "ודבר זה רמז הכתוב במה שאמר על עשיו [ירמיה מט, כ] 'יסחבום צעירי הצאן', ותרגום יהונתן 'זוטרי דאחוי'. שאין עשו נופל רק ביד שבט בנימין, שהוא הצעיר. כי הצעיר יש לו הצניעות יותר, שהרי לא יצא אל הנגלה רק באחרונה, ולכך יש לו הצניעות וההסתר... ולכך נפל המן ביד מרדכי ואסתר, שהם משבט בנימין, ובפרט ביד אסתר שנקראת על שם הצניעות. וגם מרדכי היה לו מדה עליונה הנסתרת... כי כל שהוא צנוע אינו מוכן לצאת אל הנגלה, שהרי לשון 'צנוע' משמע שהוא צנוע ואינו ממהר לצאת אל הנגלה. ולפיכך הצעיר שבא לעולם ויצא מן ההסתר אל הנגלה באחרונה, מורה כי מדריגתו הוא ההסתר והצניעות, לכך יצא באחרונה אל הגלוי".

(155) כי רק להלן [פסוק ה] נאמר "וימלא המן חמה", ולא נאמר כן בפסוקנו. וכן שאלו מפרשי המגילה [חכמי צרפת, יוסף לקח, ביאור הגר"א, ועוד]. והמנות הלוי [קא.] כתב: "כי אין להעלות על הדעת כי עבדי המלך דברו אליו כזבים ולמה לא האמין להם עד אשר עמד והתבונן בדבר כאמור, ומלתא דעבידא לאיגלויי לא משקרי בה אנשי, כל שכן לשקר למי שהוא חשוב בעיניהם כמלך, ונוסף גם הוא עד אשר נתן לו אלהות".

(156) דוגמה לדבר; נאמר [שמות לב, ז-ח] "וידבר ה' אל משה לך רד כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים סרו מהר מן הדרך אשר צויתם עשו להם עגל מסכה וישתחוו לו ויזבחו לו ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים". ומכל מקום רק כאשר משה ראה זאת הוא שבר את הלוחות, וכמו שנאמר [שם פסוק יט] "ויהי כאשר קרב אל המחנה וירא את העגל ומחולות ויחר אף משה וישלך מידו את הלוחות וישבר אותם תחת ההר". ובספר תולדות יצחק [שם] כתב: "יש להקשות מדוע לא שבר אותם כשאמר לו הקב"ה [פסוק ח] 'סרו מהר מן הדרך אשר צויתים עשו להם עגל מסכה וישתחוו לו ויזבחו לו'... תשובה, שהרואה בעיניו מתפעל יותר מן השומע, ולכן 'וירא את העגל ומחולות וישלך מידיו את הלוחות'".

(157) האדם הרואה.

(158) לשונו להלן [פסוק טו (לאחר ציון 689)]: "כי על ידי חמה והלבנה העולם הוא בשלימות בפעל, וזה על ידי אור חמה ולבנה. כי כמו העין שמוציא האדם אל הפעל בראייה, כך חמה ולבנה מוציאין את העולם אל הפעל השלימות". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור... והאור הוא שמוציא את העין מן הכח אל הפעל לגמרי, עד שהוא רואה, ואז מציאותו בפעל. וזה מה שאמר [ברכות יז.] שיהיו נהנין מזיו שכינתו, שמן האור של השם יתברך, הוא מציאותו יתברך, יושלם מציאות הצדיקים, שיהיו בשלימות בפעל" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 114]. הרי שהעין מוציאה אל הפועל את הראיה, ובכך האדם עצמו יוצא אל הפעל. ופירוש הדברים האלו הוא שהואיל והאור מוציא את הראות לפעל, לכך גם מציאות האדם היא גם כן יוצאת אל הפעל בראיה זו. והענין יוסבר על פי דבריו בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], שכתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא חשוב כמת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". אם כן ראות האדם אינה מוגבלת לראיה בלבד, אלא היא מגיעה לכל האדם, כי הסומא חשוב כמת. ונמצא שסדר הדברים הוא כדלהלן; (א) האור [העין] מוציא את ראות האדם לפועל. (ב) ראות האדם היא כל האדם, שהרי העדר הראות הוא בטול האדם [סומא חשוב כמת]. וראה למעלה פ"א הערה 884, להלן הערות 226, 691, ופ"ט הערה 130.

(159) הרשע הרואה.

(160) מזכיר גיהנם כי המדרש הנ"ל הזכיר כן, שאמרו שם "תחשכנה עיניהם של רשעים מראות, לפי שמראות עיניהם של רשעים מורידות אותו לגיהנם". ואודות שהרשעים הם בעלי גיהנם, כן אמרו חכמים [ב"ב טז.] "בראת גן עדן בראת גיהנם, בראת צדיקים בראת רשעים". ועוד אמרו [עדיות פ"ב מ"י] "משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש". וכן אמרו [עירובין יט.] "תקנת גיהנם לרשעים, גן עדן לצדיקים". ולמעלה [א, יב (לאחר ציון 1057)] הביא את המדרש [אסת"ר ג, יד] שאמרו "כשהקב"ה דן את הרשעים בגיהנם, אין דן אותם רק ערומים" [ראה למעלה פ"ב הערה 172].

(161) כי מציאות הרשע ראויה להבטל [יבאר בסמוך], אך כל עוד שמציאותו היא בכח ולא בפועל, אין הוא בעל מציאות גמורה, אלא בעל מציאות חלקית, ואין ההעדר דבק במציאות חלקית. דוגמה לדבר; למעלה בהקדמה [לאחר ציון 143] כתב: "כי היצר הרע, אשר הוא חסרון לאדם, אינו נמצא אצל האדם רק כאשר הושלם ויצא לאויר העולם. וכל זמן שהוא בבטן אמו, ולא הושלם יצירתו, אין דבק בו ההעדר [סנהדרין צא:]". ולהלן

[פ"ה לאחר ציון 174] כתב: "כאשר כבר [האדם] הגיע אל השלמתו, דבק בו ההעדר... ודבר זה גלו חכמים במה שאמרו [סנהדרין צא:] אימתי יצר הרע ניתן באדם, משעה שיצא לאויר העולם, ולא קודם שיצא לאויר העולם. כי יצה"ר הוא ההעדר אשר דבק בנבראים, וזה ניתן באדם כאשר כבר הושלם ויצא אל אויר העולם, שאז הוא שלם בגופו, דבק בו ההעדר. אבל קודם שיצא לאויר העולם, ולא נשלם, אין דבק בו ההעדר, שהרי מוכן להיות נשלם עוד. רק אחר שנשלם, אז דבק בו ההעדר, והוא דבר ברור. וכך אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א תשעא] 'וישבו לאכול והנה אורחת ישמעאלים באה' [בראשית לז, כה], לא קלקלו השבטים אלא מתוך אכילה ושתיה. 'וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות' [במדבר כה, א], אין קללה רק מתוך ישיבה. וכלל הדבר כי מתוך שהאדם הוא בשלימות גופו, אז דבק בו ההעדר. ולא כן כאשר האדם רואה עצמו בחסרון, שכל חסר מוכן שיושלם, וכיון שהוא מוכן שיושלם הוא מרוחק מן ההעדר, שהוא הפך ההשלמה". וראה למעלה בהקדמה הערות 146, 148, פ"א הערות 947, 948, 980, פ"ב הערה 533, ולמעלה הערה 43.

(162) הפסוק "רשע למות" נאמר ברוצח, אך בגמרא דרשו את הפסוק לכל חייבי מיתות [רש"י כתובות לה:]. וכן כתב להלן [ו, ו (לאחר ציון 109)], וז"ל: "הרשע אין לו מעלה עליונה, ואדרבא, עצם הרשע הוא ההעדר הגמור, כאשר הוא רשע למות". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] כתב: "כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות". וכן הזכיר בדר"ח פ"ד מ"ד [עז:] ובדרוש על המצות [סג.]. ובנתיב התורה פי"ג [תקי:] כתב: "כי כל רשע גמור הוא רחוק מן המציאות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 455, ולהלן הערה 643]. ולהלן [לאחר ציון 641] כתב: "כי כל ענין הרשע שאין בו ממש... הרשע הוא דבר בטל, ואין קיום לו". וראה להלן פ"ו הערה 110.

(163) לשונו בנתיב העבודה ר"פ ט: "כי אין הגיהנם רק ציה וצלמות [ברכות טו:], ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנם שם מציאות כלל. ולכך נקרא... 'צלמות' ששם המיתה. ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה הוא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם" [הובא למעלה פ"א הערה 884]. ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.] כתב: "אמנם דין הגיהנום הוא החסרון בעצמו, כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון", ושם הערה 101. ובגבורות ה' פמ"ז [קפג.] כתב: "דע, בכל מקום שאמרו 'אש של

גיהנם' [תנחומא חיי שרה, ג], רצה לומר כי אשר שם מתדבקים הרשעים יוצא משווי המציאות, ולפיכך שם הוא דין הרשעים שיצאו מן השווי ומן היושר בעולם הזה, ולכך נדונים בגיהנם, שהוא יוצא מן השווי בחזקו. ולפיכך נקרא 'אש של גיהנם', כי האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש, היוצא מן השווי". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים" [הובא למעלה פ"ב הערה 172]. וראה בסמוך הערות 168, 171.

(164) השלימות [ה]גמור - לעומת ההעדר הגמור שיש לרשע. וזאת משום כי הצדיק ראוי אל המציאות, ולכך כאשר הוא יוצא אל הפעל, בזה הוא מופקע מההעדר הדבק בנמצאים. ואודות שהצדיק ראוי אל המציאות, כן כתב בח"א לכתובות עז: [א, קנח.], וז"ל: "מצד הצדיקים ראוי המציאות ולא ההפסד, ומפני שכח המפסיד אשר הוא כח מלאך המות אשר הוא מתנגד למציאות, לכך הצדיק שראוי לו המציאות מבטל כח של המפסיד... שאל כל צדיק ראוי אליו המציאות, ומבטל הצדיק פעולת כח המפסיד שנמשך מאתו העדר הנבראים". ואמרו חכמים [סנהדרין ק.] "עתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות, שנאמר [משלי ח, כא] 'להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא', 'יש' בגימטריא תלת מאה ועשרה הוי", ובח"א שם [ג, רלא:] כתב: "המציאות נקרא 'יש', וכל המציאות הוא לצדיק, ועל זה אמר הכתוב 'להנחיל אוהבי יש'... כי המציאות בעולם כפי הראוי למציאות הם במספר י"ש, לא פחות ולא ביותר... ולפיכך אמר שהקב"ה עתיד להנחיל לצדיקים כל המציאות". ובסמוך [לפני ציון 192] כתב: "הצדיקים הם עיקר במציאות העולם", ושם הערה 194.

(165) בא ליישב שאלה מתבקשת; אם מציאות הצדיק היא מציאות קיימת וחזקה, מדוע הצדיקים סובלים ונמצאים בצרה, עד שאמרו [ברכות ז.] "צדיק ורע לו". ועל כך מיישב שהצדיק הוא בצרה רק בעולם הזה, וכמו שמבאר. ואודות שהצדיק בעוה"ז הוא בצרה, הנה אמרו חכמים [ברכות סא:] "לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולרבי חנינא בן דוסא; לאחאב בן עמרי העולם הזה, ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא", ופירש רש"י שם "שאין להם [לצדיקים] בעולם הזה כלום, כגון רבי חנינא בן דוסא, שדי לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת [תענית כד:]". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב,

כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עולם הזה, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי" [ראה להלן פ"ו הערה 358]. ובנצח ישראל פי"ט [תכח.] כתב: "ובודאי בעולם הבא אז נראה החסד והטוב שהשם יתברך עושה עם הצדיקים. ובעולם הזה, שאין הצדיקים שרוים בטובה, 'להגיד אמונתך בלילות' [תהלים צב, ג], כי עולם הזה דומה ללילה, ובו יגיד אמונתו. כי אף על גב שהוא בצרה, הוא מאמין בו יתברך שיהיה לו הטוב בעולם הבא". ובבאר הגולה באר החמישי [לד.] כתב: "כאשר נראה בעולם חסרון לצדיקים, ולאשר היה ראוי להם הטוב בעוה"ז, ולא נמצא כך, והם בחסרון היותר". ולמעלה פ"א [לפני ציון 177] כתב: "כי רוב הצדיקים אין להם עולם הזה". וראה למעלה בפתיחה הערה 156, פ"א הערה 177, ופרק זה הערה 11.

(166) כי כל עוד שהצדיק נמצא עם גופו, אין הוא יכול לצאת לפעל הגמור, וכפי שכתב בהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח], וז"ל: "המיתה הוא בשביל זה... דבמיתתו מסתלק [הצדיק] מן הגוף, ונעשה רוחני... כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבנו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מכל מקום לא היה במחיצה עליונית לגמרי, וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת. ואין מגיע האדם לדבר זה, רק כאשר נלקח מן העולם הזה... כי האדם הצדיק המיתה מעלה לו, כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עלוי אל הצדיק מדבר זה... כי השלמים בהפרדם מעולם הזה ונכנסין לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם מתחברים להיות בישיבה של מעלה, ובזה הם נחשבים פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'" [ראה להלן הערה 313]. ובחי"א לב"מ פו. [ג, מה.] כתב: "כי הצדיקים השלימים בהפרדם מעולם הזה ונכנסים לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם משלימים [העולם] העליון כמו שהם משלימים העולם הזה, ובזה הם נחשבים כמו פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'" [הובא למעלה פ"א הערה 189]. ובתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפועל". ובנתיב התשובה פ"ח [לאחר ציון 139] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". ובנתיב התורה פ"א [סז.] כתב: "כי יש לגוף מצד עצמו נטיה והסרה מן היושר, ולפיכך יום המיתה... אז הוא מסולק מן הגוף ונבדל ממנו, ואז האדם הולך נכחו אל העולם הבא".

וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג, ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח.], והובא למעלה בפתיחה הערה 154. ובנצח ישראל ס"פ יט [תלב.] כתב: "ואמר שהם 'שתולים בבית ה' בחצרות אלקינו יפריחו' [תהלים צב, יד]. כלומר כי הצדיק נטיעתו ומקומו בבית ה', בחצרות אלקינו יפריחו. כי נשמת הצדיק נטוע ועומד במדריגה העליונה הקדושה, ולכן אין שלימתו בעולם הגשמי, שאין ראוי לזה, מאחר כי נשמתם שתולים בבית ה', לכך אין יוצא שלימותם לפועל רק בעולם שהוא גם כן קדוש נבדל. לא כן הרשעים, שנשמתם במקום שאינו קדוש, לכך שלימותם יוצא לפעל בעולם שאינו קדוש". וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן", וראה להלן פ"ד הערה 383.

(167) פירוש - הואיל ובעולם הזה אין הצדיק נמצא בפעל הגמור, לכך קיומו וחוזקו של הצדיק אינו מתגלה לגמרי בעולם הזה, וממילא הוא נמצא בצרה. וכשם שאין ההעדר דבק ברשע כאשר אין מציאותו בפועל הגמור [כמבואר למעלה], כך אין הקיום דבק בצדיק כאשר אין מציאותו בפועל הגמור. ובנצח ישראל ר"פ טו [שנו.] ביאר לפי זה זה את יסוריהן של ישראל בעוה"ז, וכלשונו: "כי ישראל הם עיקר הנבראים בעולם הזה, ובשבילם נברא העולם. והרי ראינו כי רוב ימי עולם ישראל הם בצרה ובגלות בעולם הזה, ואיך הם עיקר בעולם. והתשובה על זה, כי חכמינו ז"ל בדבריהם הנאמנים הגידו לנו תעלומות חכמה, כי העולם הזה אינו מיוחד לישראל. ואם היו ישראל מוכנים לעולם הזה, והיה חלקם בעולם הזה, היה זה שאלה גדולה, כאשר החטא שלהם היה גורם כל כך אריכות הגלות. אבל ישראל אין ראוי להם עולם הזה, ואין עיקר חלקם בעולם הזה הגשמי, רק ישראל כל מעלתם ומדרגתם שהם נבדלים מן הגשמי, ואיך יעלה על הדעת שיורשים עולם הזה הגשמי". ושם מקדיש את כל הפרק לבאר יסוד זה. ובסוף הפרק [שסז:] כתב שם: "בפרק הזה תמצא תשובה ברורה, כי במה שאין חלק ישראל עולם הזה, והם נרדפים בעולם הזה, ולכך אל יקשה לך אם הם נרדפים מן הצרות, כמו דורו של שמד הקדושים והטהורים, אם היה רודף אותם כח סמאל, אין זה תמיה כלל, כי ישראל הם דווים וסחופים ומטורפים בעולם הזה [יבמות מז.], בשביל שאין כדאי להם עולם הזה, ויש להם התנגדות בעולם הזה" [הובא למעלה פ"ב הערה 627, ולהלן פ"ו הערה 63].

(168) דברים אלו מבוארים היטב בח"א לע"ז ג: [ד, כו:], שאמרו שם "אין גיהנם לעתיד לבא, אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה ומקדיר, רשעים נידונין בה, וצדיקים מתרפאין בה... ולא עוד אלא שמתעדנין בה", שכתב שם בזה"ל: "פירוש, שהגיהנם הוא מצד ההעדר והחסרון שיש במציאות, וכמו שהתבאר דבר זה הרבה פעמים מאוד

[ראה למעלה הערה 163]. ולעולם הבא לא יהיה זה, שהרי אין חסרון במציאות שיהיה גיהנם בעולם הבא, וא"כ במה יהיו נדונין הרשעים לעתיד. אבל הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה, רשעים נדונין. פירוש דבר זה, כי הרשעים מציאות תוהו ובוהו וחושך, וכאשר יבא עליהם השמש, פירוש אור המציאות שיהיה לעתיד, הם נדונין בו. משל מי שלא יוכל לראות את אור השמש, נדון באור כאשר תעמיד אותו נגד האור. וכן לעתיד, הרשעים שאין להם מציאות של מה, כאשר יזרח בעולם אור המציאות, כי השמש הוא אור המציאות, נדונו בה הרשעים, שאי אפשר שיעמדו עמו. וצדיקים מתרפאים, פירוש הצדיקים שיש להם מציאות, רק שהיה להם בעולם הזה מציאות חסר. וכאשר יזרח עליהם אור המציאות של עתיד, אז יקבלו השלמה, ולא עוד, שיהיו נהנים באור שיהיה לעתיד" [ראה להלן הערה 643]. וכן אמרו בב"ר [ב, ה] "'והארץ היתה תהו ובהו' [בראשית א, ב], אלו מעשיהן של רשעים. 'ויאמר אלקים יהי אור' [שם פסוק ג], אלו מעשיהן של צדיקים". הרי מעשי הרשעים הם תוהו, ומעשי הצדיקים הם אור המציאות.

(169) המן.

(170) כי על כך נאמר "וירא", וכמו שנתבאר.

(171) כי הכעס הוא הגיהנם, וכמו שלמעלה פ"ב [לאחר ציון 572] הביא את מאמרם [נדרים כב.] "כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו, שנאמר [קהלת יא, י] 'והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך', ואין 'רעה' אלא גיהנם, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה'". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:] כתב: "פירוש זה כי מי שהוא בעל חימה הוא ענין הגיהנם, כי הגיהנם לתוקף וגודל כחו מתיחס אל כח אש, ולכך אמרו בכל מקום [תנחומא חיי שרה אות ג, מדרש תהלים סוף פ"א, ועוד] 'אש של גיהנם'. ומפני שהאדם יש לו נפש רוחני, כאשר הוא כועס ויוצא מן הסדר, כל מיני גיהנם שולטים בו, כי הגיהנם ג"כ הוא יוצא מסדר העולם, לכך כל מיני גיהנם שולטים במי שהוא כועס, ולכך כתיב 'והעבר רעה מבשרך'. ומפני כי הנפש שהוא כועס הוא רוחני, והוא יוצא מן השם יתברך על ידי הכעס, ולכך הגיהנם שהוא גם כן רוחני, והוא יוצא מן השווי, שולט בו". וכאן כוונתו להעדר של גיהנם, ולכך "הקצף הוא השחתה". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.] כתב: "אמנם דין הגיהנום הוא החסרון בעצמו, כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם

החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". ובגבורות ה' פמ"ז [קפג.] כתב: "דע, בכל מקום שאמרו 'אש של גיהנם', רצה לומר כי אשר שם מתדבקים הרשעים יוצא משווי המציאות, ולפיכך שם הוא דין הרשעים שיצאו מן השווי ומן היושר בעולם הזה, ולכך נדונים בגיהנם, שהוא יוצא מן השווי בחזקו. ולפיכך נקרא 'אש של גיהנם', כי האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש, היוצא מן השווי" [הובא למעלה פ"ב הערות 172, 573].

(172) כמו כאן שעל ידי הראיה ["וירא המן"] היה המן יוצא אל הפעל, וכמו שנתבאר.

(173) מעין זה כתב בנתיב יראת השם פ"ד, שבתחילת הפרק הביא את מאמרם [יומא עב:] "'עדות ה' נאמנה' [תהלים יט, ח], אמר רבי חייא בר אבא, נאמנה היא להעיד בלומדיה", וכתב לבאר בזה"ל: "פירוש, שהתורה בעצמה מעידה על לומדיה. וענין העדות הזה, כי התורה היא מוציאה הדבר אל הפעל, כמו שהאור מוציא הדבר אל הפעל, והתורה נקראת 'אור' ["כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג)] בשביל זה. וזהו עדות שמעידה התורה בלומדיה; אם הוא צדיק, התורה מוציאה צדקותיו אל הפעל שיקבל שכר על זה. ואם הוא רשע, מוציאה את רשעות שלו אל הפעל גם כן שיקבל עונשין". ובסמוך לשם [יומא עב:] אמרו "זכה, נעשית לו סם חיים. לא זכה, נעשית לו סם מיתה". הרי רשע הבא ללמוד תורה בזה מביא על עצמו את העדרו, משום שהתורה מוציאה אל הפעל את לומדיה, בין לטוב ובין למוטב. ובנצח ישראל פי"ט [תכג.] כתב: "אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו היה מבקש שיהיה סופו בעולם הזה... כי כאשר מבקש שכרו מיד, מבקש שיהיה לו סוף, ואז יש לו העדר". **דוגמה לדבר**; רש"י [במדבר כג, ה] כתב אודות נבואת בלעם בזה"ל: "ואם תאמר, מפני מה השרה הקב"ה שכינתו על גוי רשע. כדי שלא יהא פתחון פה לאומות לומר אילו היו לנו נביאים חזרנו למוטב. העמיד להם נביאים, והם פרצו גדר העולם. שבתחלה היו גדורים בעריות, וזה נתן להם עצה להפקיר עצמן לזנות". וכתב על כך בתפארת התורה לרבי שמשון פנקוס זצ"ל, פרשת בלק, וז"ל: "רבים מקשים, איזו ראיה זו מרשע כבלעם, ועדיין יש פתחון פה, שאם תתן לנו נביא צדיק כמשה גם אנחנו נהיה צדיקים. אבל באמת יש כאן טעות; בלעם לא היה רשע למרות שהיה נביא, אלא בלעם היה רשע מפני שהיה נביא, שכח הנבואה גרם לו להיות רשע גמור. והמובן, גדלות הוא כח מגדל, והוא מגדל את הגרעין הזרוע בעומק. כשהאדם הוא קטן, הנקודות הנסתרות שבו הן כל כך קטנות ועמוקות שלא נראות לעולם. אבל כאשר הוא גודל, הפנימיות שלו גדלה גם כן, ואז בולטים לחוץ ורואים את מהותו האמיתית. ונראה שאלמלא היה בלעם נביא, היה הוא הטוב וההגון

שבין כל הגויים, והקב"ה בחר בו ונתן לו גדלות עצומה, ומכח זה דוקא גדלה פנימיותו ואמיתת מהותו, ונהיה הרשע הגדול ביותר, עד שפרץ גדרו של עולם, ונסתתמה טענת האומות שביקשו גם הם נביאים" [ומקור הדברים הוא בשפת אמת פרשת בלק, שנות תרמ"ט, תר"נ]. וראה להלן הערה 638.

פסוק ו

(174) פירוש - אין צורך להמן לבזות את מרדכי בכדי שלא ישלח בו יד לבדו, אלא סגי לכך שמרדכי לא יהיה חשוב בעיניו לעשות כן. ונהי שהעדר חשיבות בעינן, אך בזיון למה לי. דוגמה לדבר; נאמר [ש"א טו, יז] "ויאמר שמואל הלוא אם קטן אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה וגו'", ופירש הרד"ק שם "הלא אם קטן אתה - לפי שאמר לו שאול [שם פסוק טו] 'אשר חמל העם', כלומר העם חמל, ולא הוא, ולא רצה למנעם. אמר לו שמואל, 'הלא אם קטן אתה בעיניך', כלומר אף על פי שאתה קטן בעיניך, ולא רצית להתגדל על העם ולמנעם, 'הלא ראש שבטי ישראל אתה', ולפיכך משחך ה' למלך עליהם להנהיגם על הדרך הישרה, ולמנעם מהעבירה, ואיך הנחת אותם לעבור על דברי ה'". הרי על מה ששאול אינו נותן לעצמו חשיבות נאמר "אם קטן אתה בעיניך", ולא נאמר "אם בזוי אתה בעיניך", כי העדר חשיבות לחוד, ובזיון לחוד. וכך גם כאן היה מספיק לומר שמרדכי אינו חשוב בעיני המן, אך לא היה צורך לומר שהוא מבוזה בעיניו.

(175) אודות שהמבזה את הכל הוא רשע, הנה אמרו חכמים [ב"ב עח:] "'ונירם' [במדבר כא, ל], אמר רשע אין רם". ועוד אמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ג] "אל תהי בז לכל אדם". ובדר"ח שם [נב.] כתב: "לכך אמר 'אל תהי בז לכל אדם', לומר כי אדם זה אינו נחשב לכלום, והוא נחשב דבר מיותר בעולם, ואין לו חלק בעולם כלל... דבר זה אל יעשה... כי אי אפשר שיהיה לשני בני אדם מזל אחד לגמרי, שאף שתי שערות אינם יונקים מגומא אחת [ב"ב טז.], כל שכן שאין שני בני אדם יש להם מזל אחד. ומאחר שיש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו, מה שאין לאחר, הרי הוא ממציאות העולם, שהרי העולם הוא מסודר תחת המזל, ובמה שיש לכל אדם מזל בפני עצמו, הרי כל אחד ואחד נחשב ממציאות העולם, ומשלים את העולם עד שמצד כל בני אדם שהם בעולם העולם שלם... כל אדם שברא הקב"ה על האדמה, כל אחד משלים אל העולם". ובדר"ח פ"ב מ"י [תשפח:] כתב: "אם אין האדם... מקפיד על [כבוד] חבירו במה שהוא אדם נברא בצלם אלקים, מורה על פחיתותו וחסרון מצד שהוא אדם. שאם היה אדם בעל מעלה כמו שראוי אל האדם מצד הצלם הזה, היה מכבד את חבירו שנברא בצלם אלקים". וכן נאמר [משלי יד, כא] "בז לרעהו חוטא".

(176) אודות שהבזוי בעצמו מבזה אחרים, כן אמרו חכמים [קידושין ע.] "כל הפוסל פסול ואינו מדבר בשבחא לעולם... במומו פוסל", ופירש רש"י שם "כל הפוסל - מגדף תמיד את המשפחות, הוא עצמו פסול, ואינו מדבר בשבחה לעולם, אין דרכו של פסול לדבר בשבח הבריות לעולם". ובנר מצוה [נו.] כתב: "כי המלכות הרביעית [אדום] דבק בהם ההעדר, כאשר המלכות הזאת היא סוף וקץ המלכיות, ויהיה אבוד והעדר לכל המלכיות, ולכך במלכות רביעית דבק בהעדר. ואשר דבק ההעדר, הוא שמביא גם כן העדר אל אחר, ומפני כך היא משחיתה הכל גם כן... ובמלכות זה דבק החסרון וההעדר, ומפני כך הוא גם כן מקצץ ומשחית הכל... כי הוא התחלת ההעדר, ואחר כך נמשך אל השניה גם כן ההעדר" [הובא למעלה פ"א הערה 888]. ובדר"ח פ"ב מי"א [תשצב.] כתב: "אם שונא את האדם במה שהוא אדם, יש בו פחיתות וחסרון מצד שהוא אדם. כי אם הוא אדם שלם, לא יהיה שונא את הבריות אשר הם אדם. רק שיש בו פחיתות במה שהוא אדם". ושם פ"ה מי"ט [תנח.] כתב: "כי כל ענין בלעם שדבק בו ההעדר... ולפיכך נקראו תלמידי בלעם [תהלים נה, כד] 'אנשי דמים' [אבות פ"ה מי"ט], שרוצים לבלעות אחרים, והכל מפני ההעדר והחסרון שדבק בהם".

(177) בילקו"ש כאן [תתרנד] צירפו לכאן את הפסוק מעובדיה, שאמרו שם "'ויבז בעיניו לשלוח יד וגו". אמר לו הקב"ה, בוזה בן בוזה, 'ויבז עשו את הבכורה', 'ויבז בעיניו', 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאד'".

(178) אודות שהמרוחק ומסולק מן הנמצאים הוא בזוי, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 453], וז"ל: "אבל מצד עצמו נחשב [אחשורוש] כמו כלב, כאשר הוא רשע, והוא נבדל מכל הנמצאים כמו הכלב". ובגבורות ה' פל"ב [קכא:] כתב: "כי הרשע דומה לכלב, כמו שהכלב הוא רחוק מן עיקר הנבראים, והכל מרחיקים את הכלב, וכך הרשע רחוק ממציאות האמיתי, כי הרשע מפני רשעתו רחוק מן המציאות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 455]. ובח"א לנדה יג: [ד, קנד.] כתב: "הרע הגמור הוא מרוחק מן הנמצאים שיש בהם הטוב, ולכן הוא בנדוי, שהמנודה הוא מסולק מבני אדם".

(179) כמו שאמרו חכמים [אבות פ"ד מ"א] "איזהו מכובד, המכבד את הבריות, שנאמר [ש"א ב, ל] 'כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו'", ובדר"ח שם [כד:] כתב: "שהמכובד חולק כבוד לאחר... והביא ראיה ממה שכתוב 'כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו', ומה טעם 'כי מכבדי אכבד', שאין לפרש מפני שהוא מדה כנגד מדה, דלא הוי ליה למכתב אצל הכבוד בפרט, שכיון שכך מדתו של הקב"ה. אבל כך פירושו; 'כי מכבדי' כאשר הם מכבדין אותו, הם בעלי כבוד. ומאחר שהם בעלי כבוד, אכבד אותם גם כן. ומזה תראה כי מי שמכבד את

אחר הוא בעל כבוד, ולו נאה לכבד". והרי המשך המקרא הוא "ובוזי יקלו", ובעל כרחך שפירושו כנ"ל, שכאשר הם נוהגים בבזיון הם בעלי בזיון, ומאחר שהם בעלי בזיון, אבזה אותם גם כן. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה אמרו במדרש [ילקו"ש ח"ב תתקצד] '"אם יתן איש את כל הון ביתו' [שיה"ש ח, ז], זה המן הרשע. 'בוז יבוזו לו' [שם], שנאמר 'ויבז בעיניו'". הרי שקישרו בין המקרא של "בוז יבוזו לו" למקרא "ויבז בעיניו". ולכאורה זה תמוה, שהרי "בוז יבוזו לו" עוסק בביזוי של אחרים כלפיו, ואילו "ויבז בעיניו" עוסק בביזוי שלו כלפי אחרים. אלא הם הם הדברים שנתבארו כאן; המלים "ויבז בעיניו" אכן מורות על ביזויו של המן, כי רק מתוך כך היה בז לכל. לכך שפיר המלים "ויבז בעיניו" מורות על ביזויו של המן, וזהו "בוז יבוזו לו".

(180) פירוש - מרדכי היה מבוזה ומרוחק לגמרי בעיני המן.

(181) פירוש - מאחר שמרדכי הוא מבוזה בעיני המן.

(182) המן הרשע.

(183) דוגמה לדבר הוא הכלב, שהוא מרוחק מן הבריות, ומאוס אליהם. וכן כתב בגו"א שמות פכ"ב אות לה, וז"ל: "הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם". ובבאר הגולה באר החמישי [פב.] כתב: "הכלב... הוא הפחות והשפל מכל בעלי חיים, והוא רחוק מן האדם... והכלב הוא הפחות והשפל. וחכמינו ז"ל קראו הכלב עני בבעלי חיים, כדאיתא בפרק מי שהחשיך [שבת קנה:], דאמרו שם, אמר רב פפא, לית עתיר מחזיר, ולית עניא מכלבא, עד כאן. והכתובים מורים על שפלותו, שכאשר זכרו בריאה פחותה אמר [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', [איוב ל, א] 'אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני'. והדבר הוא מפורסם מן הבריות, עד שיספרו הכל בזה". ובגבורות ה' פל"ב [קכא:] כתב: "הכלב הוא רחוק מן עיקר הנבראים, והכל מרחיקים את הכלב". ובנתיב התורה פי"ג [תקו:] כתב: "הכלבים, לפחיתות שלהם הם מחולקים מן שאר הנמצאים, ואין להם חבור אל שאר נמצאים". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "כי אין בבעלי חיים מי שאין לו כבוד כמו הכלב, והוא בריה פחותה משולל מן הכבוד, ואינו נחשב מן הנמצאים, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך אמר הכתוב [איוב ל, א] 'מאסתים לשית עם כלבי צאני', וכן כתיב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי'. שכל זה יורה שהכלב הוא בריה פחותה כאשר ידוע". ובח"א לשבת סג. [א, מא:] כתב: "הרי אמר הכתוב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', 'אל הכלב המת אשר כמוני' [ש"ב ט, ח], 'למה יקלל הכלב המת' [ש"ב טז, ט], 'כי מה עבדך הכלב' [מ"ב, ח, יג], 'היה לשית עם כלבי צאני' [איוב ל, א], וכן הרבה מאוד. שמכל זה תראה כי הכלב רחוק מן הנבראים

לפחיתותו, עד שהוא חוץ לעולם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 444]. וראה להלן הערה 394, שגם שם נתבאר שהנבדל מן הכל הוא שפל בעיני הכל. ולהלן פ"ו [לאחר ציון 355] כתב כן לאידך גיסא, וכלשונו: "כל דבר שהוא מגונה, הוא נבדל מן הכל", ושם הערה 356.

(184) של עשו, שנאמר אצלו [בראשית כה, לד] "ויבז עשו את הבכורה".

(185) כמו שאמרו חכמים [במדב"ר י, יא]: "והלא גדול שער ניוול הוא לאדם". ובגמרא אמרו [תענית יז.] "מלך מסתפר בכל יום, מאי טעמא, אמר רבי אבא בר זבדא, אמר קרא [ישעיה לג, יז] 'מלך ביפיו תחזינה עיניך'". ואודות הגנאי שיש ב"כאדרת שער", ראה אוצרות יוסף [לגר"י אנגל] דרוש ד' עמוד כב. ובתנחומא ויצא אות ד הוזכרה "אדרת שער" להורות על רשעותו של עשו, שאמרו שם: "ושואלת [לאה] על עשו, מה מעשיו. והיו אומרים לה איש רע שופך דמים מקפח עוברים ושבים, אדמוני כולו כאדרת שער רשע, כל תועבות ה' עשה". וראה הערה הבאה.

(186) לשונו להלן [ו, יב (לאחר ציון 353)]: "עשו היה איש שעיר, ודבר זה יורה על הגנות והפחיתות. וכך היה עמלק וזרעו נבדלים ומרוחקים מן הנבראים כולם... וכל דבר שהוא מגונה הוא נבדל מן הכל. ולכך בארנו למעלה אצל 'ויבז בעיניו לשלוח יד וגומר', כי עשו בזוי והוא מרוחק, וכמו שאמר הכתוב עליו [עובדיה א, ב] 'בזוי אתה מאוד'. כשם שיש לעשו בחינה אל החשיבות היותר גדול מאד, כך יש לו בחינה אל הבזיון ואל המיאוס, וכבר פרשנו זה למעלה, עיין שם". וראה להלן פ"ה הערה 287.

(187) כפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ה אות לא, וז"ל: "יש אוכל אכילתו כבהמה ואינו מחשיב עצמו, אבל... עשו אין נוהגין כך, רק מתקנין תקון הראוי לאדם להחשיב עצמו. וכן יש במסכת עבודה זרה [ב:] שאמרו אדום, הרבה שווקים תקנינו, הרבה מרחצאות תקננו, והכל לעדן את נפשם. וכן אדום נוהגין עד היום במלבושיהם להתכבד מאד יותר משאר אומות, וגם בבניינים נאים, לא כמו ישמעאל שאינם מקפידים על מאכלם ועל מלבושם ועל מרחצאותיהם... שיש להם חשיבות נפש" [ראה להלן פ"ו הערה 357]. ועל הפסוק [משלי ג, לד] "אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן", דרשו חכמים [במדב"ר יא, א] "'אם ללצים הוא יליץ', אלו אדומים שנקראו לצים, שנאמר [משלי כא, כד] 'זד יהיר לץ שמו'".

(188) לשונו בגבורות ה' פ"ח [מח:]: "אמנם 'הצפור לא בתר' [בראשית טו, י], ויש לזה טעם נפלא, כי לקטנות [המלכות] הרביעית אין לה כריתה והעברה בתוך הגזרים... ועם שהיא מלכות גדולה מאוד מאוד, וטבעה יוצא בכל העולם, אבל בעצמה קטנה. וזהו

שדרשו [ב"ר מד, טו] 'תור הוא, אלא שהוא גזלן'. וזה סוד גדול בענין אדום, שהוא אומה פחותה בעצמה, אלא שהיא גוזלת. וכמו הגזלן אשר יש לו ממון רב בשקר, ואין זה בעצמו מצד שנתן השם יתברך אליו, רק גוזל אחרים. כך חשיבות אדום אינו מפני עילוי מציאותם בעצמם, עד שיהיו חשובים בעצמם, רק הם מציאות שקר, ולוקח דבר שאינו ראוי. וכל הדברים האלו ידועים בענין אדום, שהוא קטן ובזוי לפני הקב"ה, ובעולם הזה הוא גדול. ובמדרש רבה בפרשת תולדות [סה, יא], 'ויקרא את עשו בנו הגדול' [בראשית כז, א], אביו קראו 'גדול', שנאמר 'ויקרא את עשו בנו הגדול'. אמו קראו גדול, דכתיב [שם פסוק טו] 'את בגדי עשו בנה הגדול'. אמר להם הקב"ה, אם בעיניכם הוא גדול, בעיני הוא קטן, שנאמר [עובדיה א, ב] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי'. בארו בזה כי בעולם הזה נראה עשו גדול, אבל לפי האמת אמר הקב"ה בעיני הוא קטן מאוד, ודבר זה ידוע למבינים, ומפני כך היה דומה לתור שהוא קטן". וראה להלן פ"ו הערה 358.

(189) כי הקב"ה הוא העלה והנבראים הם העלולים ממנו. ובנצח ישראל ר"פ כא כתב: "כי העולם הזה בא מן השם יתברך" [הובא למעלה בהקדמה הערה 449]. ובדר"ח פ"א מ"ב [קעז:] כתב: "השם יתברך הוא מחויב המציאות, והנמצאים שנמצאו מאתו, ובודאי יש לאדם יחס אל בוראו במה שבראו השם יתברך, והאדם נברא ממנו" [ראה להלן פ"ד הערה 157]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.] כתב: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול... חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו. וכך השם יתברך, שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 500, ולהלן פ"ו הערה 299].

(190) לשונו בנצח ישראל פ"ז [קצב:]: "כי אין ראוי שיהיה אדום משתתפים עם העולם, שהוא המציאות, ואדום אינו בכלל המציאות". וכבר נתבאר שמציאות עשו היא מציאות של שקר [למעלה הערה 188], והשקר אינו מציאות. וכן בדר"ח פ"א מי"ח [תמה:] כתב: "האמת יש לו מציאות, והשקר אין לו מציאות". ושם פ"ה מ"ז [רמב.] כתב: "השקר בלתי נמצא, והוא נעדר בעצמו... והשקר אינו נמצא". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר" [ראה להלן פ"ד הערה 157]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שיט.] כתב: "השקר אין לו רגלים ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר". ובגו"א דברים פט"ז אות כה כתב: "כי השקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים" [הובא למעלה פ"א הערה 656]. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רו.] כתב: "כל שקר אין ראוי למציאות, וגורם השקר ההעדר". וראה להלן הערה 715, ופ"ד הערה 101.

(191) פירוש - הואיל ומה' באה המציאות, לכך מי שאינו ראוי למציאות הוא קטן בעיני ה', כי כלפי ה' הכל נידון על פי ערך המציאות; הראוי למציאות הוא גדול בעיניו, והאינו ראוי למציאות הוא קטן בעיניו. וצרף לכאן דברי בלעם הרשע שאמר לה' "אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים" [רש"י במדבר כב, י].

(192) לא מצאתי שיאמר להדיא שעשו ביזה את הצדיקים, בנוסף למה שביזה את הבכורה [ואולי יש לגרוס כאן "המן הוא מרחק ומבזה את הצדיקים", שהמן אכן ביזה את מרדכי]. אך דמות ראיה יש לזה, שהנה בקבורת אברהם נאמר [בראשית כה, ט] "ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו וגו'", ואילו בקבורת יצחק נאמר [בראשית לה, כט] "ויגוע יצחק וגו' ויקברו אותו עשו ויעקב בניו". ואמרו על כך חכמים [ב"ב טז:] "ישמעאל עשה תשובה בחיי אביו, שנאמר 'ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו'. ודילמא דרך חכמתן קא חשיב להו. אלא מעתה 'ויקברו אותו עשו ויעקב בניו' מאי טעמא לא חשיב להו דרך חכמתן, אלא מדאקדמיה אדבורי אדבריה, ומדאדבריה שמע מינה תשובה עבד בימיו". הרי ישמעאל נהג כבוד ביצחק והוליכו לפניו, ואילו עשו לא נהג כן כלפי יעקב. וזה מורה שעשו לא כיבד את הצדיקים. וכן כתב בספר שלחן הטהור [טז:], וז"ל: "מי מודיע שישמעאל עשה תשובה, הנך רואה 'ויקברו יצחק וישמעאל בניו', שלהיותו בעל תשובה הקדימו ליצחק לפניו, אף שהיה גדול ממנו. ולהפך גבי עשו הרשע כתיב 'ויקברו אותו עשו ויעקב בניו', שהדיוט קופץ בראש, וקדמיה רשיעא". ואמרו חכמים [סנהדרין לט:] "עשו הרשע שדר בין שני צדיקים ["יצחק ורבקה" (רש"י שם)] ולא למד ממעשיהם". ועוד אמרו [ילקו"ש ח"א המשך רמז תשפה] "בוא וראה כמה צדיקים וחסידים שפך עשו דמן, ואף קבורה לא נתן להם, שנאמר [תהלים עט, ג] 'שפכו דמם כמים סביבות ירושלים ואין קובר'".

(193) פירוש - הואיל ונתבאר שמחמת שהרשע מרוחק ומסולק מכל הנמצאים לכך הוא מבזה את האחר, לכך דין הוא שביזוי זה יכוון במיוחד ובמסוים כלפי אלו שהם עיקר המציאות, כי המרוחק מהמציאות מבזה את אלו שהם מחוייבי המציאות. דוגמה לדבר; בגבורות ה' פנ"ד [רלח.] כתב אודות התנגדותו של לבן אל יעקב בזה"ל: "כאשר בא יעקב אל ארם, היה ארם מתנגד לו לגמרי, ורצה לעקור את הכל. כי ארמי הזה אינו בכלל המציאות כלל, ואינו נכלל בו, ואינו מתיחס אל המציאות כלל, אבל הוא עם שאין שם מציאות עליו. לכך התנגדות הזה כאשר יתנגד ההעדר אל המציאות, שזהו התנגדות גמור... התנגדות ארם נחשב התנגדות העדר למציאות, שהוא מבקש להעדיר הכל" [ראה להלן פ"ד 188]. ולהלן [ד, ז (לאחר ציון 183)] כתב: "כי מאחר שצוה השם יתברך

למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם. ומאחר שאינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מתנגדים בפרט אל ישראל, שהם עצם ועיקר... עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, כאשר אינם מן המציאות, שהרי השם יתברך גזר עליהם [שם] 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר [מתנגדים] לישראל, שהם עצם המציאות".

(194) אודות שהצדיקים הם עיקר במציאות העולם, ראה למעלה הערה 164. ורש"י [בראשית ו, ו] כתב: "אמר לו כך מעשה הקב"ה, אע"פ שגלוי לפניו שסופן לחטוא ולאבדן, לא נמנע מלבראן בשביל הצדיקים העתידים לעמוד מהם", ובגו"א שם אות יד כתב: "אמנם מה שאמר רש"י 'בשביל הצדיקים שיעמדו ממנו' תוספות על המדרש [ב"ר כז, ד], ואינו מעיקר דברי חכמים, מכל מקום הוא האמת". ואמרו חכמים [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא... אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים". ועוד אמרו [שם] "ראה הקב"ה שצדיקים מועטין עמד ושתלן בכל דור ודור, שנאמר [ש"א ב, ח] 'כי לה' מצוקי ארץ וישת עליהם תבל'", ופירש רש"י שם "וישת עליהם תבל - פיזרן בכל הדורות, להיות שתות וקיום ויסוד לקיים תבל". והמאמרים האלו הובאו ונתבארו בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו.], עיי"ש.

(195) הרי כבר נאמר ברישא דקרא "כי הגידו לו את עם מרדכי", ומה הצורך לשנות זאת שוב בסיפא דקרא. וכן נתקשו בכך מפרשי המגילה כאן [ראב"ע נוסח ב, חכמי צרפת, מנות הלוי, ועוד].

(196) הולך לבאר שמה שנאמר "עם מרדכי" אינו מתפרש העם שמרדכי שייך לו, אלא העם של מרדכי, וההתנגדות שיש להמן כלפי מרדכי מתפשטת לכל העם של מרדכי.

(197) בגמרא שלפנינו רק אמרו "ולבסוף בכל היהודים", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם אמרו "ולבסוף 'להשמיד ולהרג ולאבד את כל היהודים'", וראה למעלה פ"א הערה 1, פ"ב הערה 27, ולהלן הערות 441, 552.

(198) כפי שתמה כאן המלבי"ם "מה חטאו עם מרדכי, האיש אחד יחטא וכל עדתו ישמיד".

(199) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 36]: "מרדכי ואסתר מתנגדים להמן". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 240] כתב: "ומפני שאמר [חולין קלט:] 'המן מן התורה מניין', אמר 'מרדכי מן התורה מניין', וכן 'אסתר מניין'. כי אין סברה שיהיה המן נרמז בתורה, ולא יהיה מרדכי ואסתר נרמז בתורה. כי מרדכי ואסתר הם הפכים להמן, ואין זה בלא זה,

וידוע כי ידיעת ההפכים אחד... ואמר אם נרמז המן מן התורה, אי אפשר שלא יהיה נרמז גם כן מרדכי ואסתר, כי ידיעת ההפכים אחד, ואין זה בלא זה". ובסמוך שם [לפני ציון 251] כתב: "כי מרדכי הפך המן, כי המן כחו מאדים, שהיה רוצה להשמיד ולהרוג הכל... ומרדכי כל עניינו הפך זה, להציל מן המות". ולמעלה [אסתר א, ח (לאחר ציון 812)] כתב: "מפני כי עיקר שהוא צדיק הוא מרדכי, ועיקר הרשעים הוא המן... שהם שני הפכים, צדיק ורשע כמו מרדכי והמן, שזה צדיק גמור, וזה רשע גמור. זה היה עושה עצמו עבודה זרה, וזה היה מקדש השם... והם הפכים גמורים". ולהלן [אסתר ה, יג (לאחר ציון 472)] כתב: "כי מרדכי היה יושב בשער המלך, והיה לו חשיבות אצל המלכות. וכן המן ג"כ היה לו חשיבות אצל המלך. ודבר זה אי אפשר שיהיה מרדכי והמן, שהם הפכים, ביחד. וגדולת אחד מהם מחייב שפלות האחר, ולכך היה מחייב מן גדולת מרדכי אצל המלך שיהיה המן עבד לו" [הובא למעלה בהערה 37. וראה להלן פ"ח הערה 23].

(200) אמרו חכמים [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה בהלכה הקב"ה שומע לקולן... ואם אין עושין כן, גורמין לשכינה שמסתלקת מישראל", ובנתיב התורה פ"ו [רעו.] כתב לבאר: "כאשר הם נוחים זה לזה בתורה, ומקשיבים זה לזה בתורה, הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה, שהיא אחת. וכאשר אינם מקשיבים זה לזה להיות מתחברין ביחד, וכאילו היה חס ושלום חלוק בתורה, לכך השכינה מסתלק מישראל... ואין דבר שיש לו החבור ביחד כמו שני תלמידי חכמים, מצד השכל והתורה שהיא אחת, מקשרת ימין ושמאל. ולפיכך שני תלמידי חכמים שהם בעיר אחת, ראוי להם שיהיו נוחים זה לזה, עד שיהיה להם חבור ביחד". הרי ששנים העוסקים יחד בתורה "הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה". ובנתיב התורה ר"פ יג [תקו.] כתב: "תלמידי חכמים... צריך שיהיו אוהבים זה לזה". והביאור הוא, שכבר השריש כמה פעמים שמעלות התורה חלות על לומדיה, וכגון בדר"ח פ"ד מי"ד [רעג.] כתב: "כי התורה הוא בבעל התורה". ובדר"ח פ"ו ריש מ"ב [יג:] כתב: "כל המעלות אשר זכר כאן הם עצם מעלת התורה, ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה". ובסוף דבריו שם [ע:] כתב: "כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו על כל המעשים". ולאורך כל הברייתא שם חזר על יסוד זה כמה פעמים [וכן נתבאר בנתיב התורה פ"ו הערות 37, 69, פ"ז הערה 23, ופ"ט הערה 88, באר הגולה באר הרביעי (שכג.), ושם הערה 82, וכן בהמשך הבאר שם (שסה:), ושם הערה 311, וראה למעלה בפתיחה הערה 251, ובסמוך הערה 202]. והואיל ואחת ממעלותיה של

התורה היא היותה אחת, ו"התורה היא אחת, כל דבריה ומצותיה מקושרים, והתורה היא חכמה אחת לגמרי" [לשונו בנצח ישראל פמ"ה (תשסד:)], לכך מעלת האחדות הזו חלה על לומדיה, ואף הם יעשו "אחד לגמרי על ידי התורה". וצרף לכאן מאמרם [ב"ב עה.] "אין 'חברים' אלא תלמידי חכמים, שנאמר [שיה"ש ח, יג] 'היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני'". והמהרש"א שם הביא את דברי הרמב"ם [פיהמ"ש דמאי פ"ב מ"ג] שכתב "'חבר' נקרא תלמיד חכם, וכן יקראו לתלמידי חכמים 'חברים'... כי חברתם זה לזה חברה נאמנה, כי היא חברה לשם שמים". **דוגמה לדבר**; במתן תורה נאמר על ישראל לשון יחיד [שמות יט, ב] "ויחן שם ישראל נגד ההר", לאמור שהיו "כאיש אחד בלב אחד" [רש"י שם]. ומדוע דוקא אז הגיעו ישראל לאחדות כה מופלגת. ולבאר זאת כתב בדרוש על התורה [כו.] בזה"ל: "מה שכתוב בלשון יחיד הוא שכאשר באו לקבל התורה, שהיא אחת בהחלט, מוכרח שיהיו גם הם באחדות". הרי שאחדות התורה חלה על מקבליה ולומדיה. **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [קידושין ל:] "אפילו האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה, ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה". ובח"א שם [ב, קלה:] כתב: "ענין זה הוא נמשך למדת התורה שהיא אש... כי מדת התורה כך. ואמר 'אינם זזים משם עד שנעשים אוהבים מיד', וגם זה למדת התורה. כי התורה היא שכלית, והשכל הוא אחד. לכך מיד בהפסק החילוק ביניהם, אז מיד הם חוזרים אל האהבה מצד השכל בעצמו, שהוא שכל אחד מחבר אותם. ולכך נקראו החכמים 'אחים' [תהלים קכב, ח (כמבואר בנתיב הלשון ספ"ד)], מפני כי השכל הוא מאחד אותם, וזה מבואר" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 7].

(201) פירוש - הואיל ומרדכי הוא תלמיד חכם בעצמו, לכך כל שאר תלמידי חכמים מתחברים עמו, ולכך ההתנגדות הקיימת בין המן ומרדכי מתפשטת לכל תלמידי החכמים המתקשרים עם מרדכי. ואודות שמרדכי היה תלמיד חכם, כן אמרו בגמרא [מגילה יג:] "מרדכי מיושבי לשכת הגזית היה, והיה יודע בשבעים לשון".

(202) תנא דבי אליהו רבה פ"ל "מה אהל זה אי אפשר להתקיים בלא יתדות ובלא מיתרים, כך ישראל אי אפשר להתקיים בלא תלמידי חכמים". ובתנחומא שמות אות כט אמרו "לעולם הזקנים מעמידין את ישראל... אימתי ישראל עומדין, כשיש להם זקנים". ובילקו"ש ח"ב [רמז תתקפח] אמרו "'שניך כעדר הרחלים' [שיה"ש ו, ו], אלו תלמידי חכמים. כשם שאין כחו של אדם אלא בשיניו, כך אין כחן של ישראל אלא בתלמידי חכמים". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל

שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל הת"ח, מפני התורה שלהם הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק" [ראה להלן הערה 694, ופ"ו הערה 57]. ובנצח ישראל פל"ה [תרסו:] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל, בשביל התורה". ובנתיב התורה ר"פ יא [תמז.] כתב: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 251]. והרי ישראל אינם יכולים להתקיים בלי תורה, וכמו שכתב בנר מצוה [פ:], וז"ל: "ובודאי בטול התורה הוא בטול ישראל" [הובא למעלה בפתיחה הערה 355], וממילא אינם יכולים להתקיים בלי תלמידי חכמים. וראה להלן סוף הערה 303 שנתבאר שם שהתלמידי חכמים הם צורת ישראל, ואי אפשר להתקיים ללא הצורה. וראה להלן הערה 702.

(203) כן כתב בהקדמה למעלה [לאחר ציון 239], וז"ל: "לכך שאל '[המן] מן התורה מניין' [חולין קלט:], שיש לו לרשע רמז בתורה. שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות, עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כחו ברשעות, וכחו הרע כח בלתי גשמי". וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 382] כתב: "כי המן שהוא צורר לישראל מזרע עמלק, ורמז עליו בתורה גודל כחו". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 405] כתב: "מפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג". ולמעלה פ"ב לאחר ציון 242 ביאר שמפאת כחו הרב של המן, היה צורך שיתומה מאב ואם תהיה הגואל. וכן להלן [אסתר ו, יא] ביאר שמפלת המן באה משער החמישים, שמשם ניתנה תורה. ובפרק זה למעלה לפני ציון 26 כתב: "לפי גדלו היה [המן] רוצה לכלות את ישראל בכחו הגדול". וראה בהקדמה הערות 280, 290, 384, 393, 468, 597, בפתיחה הערות 242, 407, פ"ב הערות 183, 244, פרק זה הערה 26, להלן פ"ח הערה 25, שבכל המקומות האלו דיבר על גודל כחו של המן. וראה להלן הערה 650.

(204) חידוש גדול יש בדברים אלו, והוא שרק משום שישראל מתנגדים להמן לכך המן היה שולט בהם, אך אם ישראל לא היו מתנגדים להמן, לא היה המן שולט בהם. וסברה זו צריכה ביאור. ואפשר לומר, שכבר אמרו חכמים [ברכות ז:] "אם ראית רשע

שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו" [ראה למעלה הערות 115, 118]. וגודל הכח שניתן לרשע שהשעה משחקת לו מהני שיוכל להכניע את שונאיו ומתנגדיו, כי "ארץ ניתנה ביד רשע" [איוב ט, כד] להתגבר על שונאיו ומתנגדיו. אך מי שאינו מתנגד לרשע אינו נכלל באלו שכח הרשע יחול עליהם להכניעם, וממילא שוב אין הרשע שולט בהם.

(205) בא לבאר הסבר שני מדוע התנגדות המן לישראל צריכה לעבור דרך מרדכי, ולא ישירות מהמן לישראל. ועד כה ביאר שלולא מרדכי לא היו ישראל בגדר "מתנגדים" להמן, ורק משום מרדכי [ותלמידי החכמים] מגיעה התנגדותו של המן אל ישראל. ומעתה יבאר שאי אפשר שהמן יתנגד ישירות לישראל, כי המן הוא יחיד וישראל הם רבים, ואין כח ליחיד להתנגד לרבים.

(206) "אין היחיד מכריע את הציבור" [פסחים עט:]. ולהלן פ"ד [לאחר ציון 300] כתב: "בודאי כח הכלל יותר מן היחיד". ובדר"ח פ"א מ"י [שיז.] כתב: "ודבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו [פסחים פז:] 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה'. והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום". ושם פ"ב מ"ד [תקנג:] כתב: "מעלת הצבור, והיפך זה היחיד, שאינו נחשב אצל הצבור. לכך אמר [שם] 'אל תפרוש מן הצבור', כי הצבור שהם הכלל, הם עומדים... ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מהכל, והוא מבחוץ. ואם הוא מבחוץ, להבל נחשב דבר זה, שיצא מן הכלל". ושם פ"ה מי"ח [תלג:] כתב: "תלמיד יחיד, אין ראוי שיהיה נמשך הרב אחר התלמיד. אבל תלמידיו שהם רבים, היחיד שהוא הרב, נמשך אחר התלמידים שהם רבים. כי כן המשפט שהיחיד נמשך אחר הרבים. ולפיכך דוקא כאשר התלמידים הם רבים ראוי שיהיה נמשך הרב אחריהם, ולא נמשך היחיד אחר היחיד". ובבאר הגולה באר החמישי [צג:] כתב: "כאשר קרה לאחד מן החוזים בכוכבי השמים, שמצא על פי חכמה זאת כי אחד מן היהודים שמזלו מורה מלכות גדול מאוד מאוד, והיה עומד ומצפה לאותה שעה. וכאשר ראה שלא היה אמת, גזר שהחוזים בכוכבים חכמתם שוא ושקר, שהרי מצאתי לזה האיש כוכב מורה מלכות, ולא היה זה. ואחד מן החוזים השיב לו, טעות הוא... כי אולי ראית המזל שיש לאותו פלוני מצד עצמו, וכאשר תכיר המזל מצד הכלל תמצא כי מצד הכלל אין מלכות לישראל, שהכלל מנצח הפרט. ולפיכך לא יהיה לו מלכות" [הובא למעלה בפתיחה הערה 82]. ובנתיב התוכחה ס"פ ב הביא את דברי הגמרא [שבת נה.] ש"מעולם לא יצתה מדה טובה מפי

הקב"ה וחזר בה לרעה, חוץ... [ממי] שהיה בידם למחות ולא מיחו", וכתב לבאר בזה"ל: "המדה טובה שיצאה מפי הקב"ה, מפני שהם צדיקים מצד עצמם, וחזרה לרעה מפני שלא היו מוכיחים את אחרים, והיה להם למחות ולא מיחו. והנה אף שהיו צדיקים מצד עצמם, חטא הרבים תלוי בם שלא מיחו באחרים... שמי שיש בידו למחות נתפס על כל הדור. ולכך חזרה המדה הטובה לרעה, כי מנצח כח עונש הרבים שהיה לו למחות, את זכות היחיד, כי יותר גדול העונש הזה. ולפיכך מדה טובה חזרה לרעה, כי העונש מצד אחרים מבטל המדה הטובה שהוא מצד עצמו". וראה להלן פ"ד הערות 301, 303.

(207) דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כח, יא] "ויפגע במקום וגו' ויקח מאבני המקום וגו'", ולאחר מכן נאמר [שם פסוק יח] "וישכם יעקב בבקר ויקח את האבן אשר שם מראשותיו וגו'", ובגמרא [חולין צא:] אמרו על כך "כתיב 'ויקח מאבני המקום' ["משמע טובא" (רש"י שם)], וכתיב 'ויקח את האבן', אמר רבי יצחק, מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד, וכל אחת ואחת אומרת עלי יניח צדיק זה ראשו. תנא, וכולן נבלעו באחד ["נעשו אבן אחת" (רש"י שם)]". אמנם הראב"ע [שם פסוק יא] כתב "מאבני המקום - טעמו אחת מאבני המקום". וכתב על כך בח"א לחולין צא: [ד, קו.] בזה"ל: "אין לומר כדרך הפשטנים שלקח אבן אחד מאבני המקום, דזה אינו, שאין אבן אחד מקצת מן רבים, שאין דומה אבן אחד לרבים, שהרי זה יחיד וזה רבים, ואם כן לא הוי זה מקצת. שכל קצת הוא חלק הכל, ולעולם כל דבר שהוא יחיד הוא נבדל לעצמו בעבור אחדותו, ומצד האחדות אין מצטרף לאחר. ולפיכך אי אפשר לומר שלקח אחד מן הכל, כי מצד שהוא אחד הוא נבדל לעצמו, ודבר זה מבואר מאוד".

(208) לשונו בדר"ח פ"א מט"ו [שעב:]: "כי משה ויהושע, אף שהיו יחידים, נחשבים כמו רבים, כי משה מלך היה [זבחים קב.], שנחשב כמו הכלל, וכן יהושע". ועוד אודות שהמלך נחשב כמו כלל, ולא כמו יחיד, הנה אמרו חכמים [סנהדרין קז.] שדוד המלך ביקש שיאמרו "אלקי דוד", כפי שאומרים "אלקי אברהם", "אלקי יצחק", ו"אלקי יעקב". ובח"א שם [ג, רנא:] כתב בזה"ל: "ומה שאמר דוד שיש לומר גם כן 'אלקי דוד', ובקש זאת יותר מכל שאר צדיקים, מפני כי בשביל כך אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב', מפני שאין הקב"ה מיחד שמו על אדם יחיד, כי אם על אומה שלימה. והאבות היו אבות לכלל אומה ישראלית. ולכך כמו שאומרין 'אלקי ישראל', אומרים 'אלקי אברהם', וכן יצחק ויעקב. לכך אמר דוד שכמו שהשם יתברך מיחד שמו על האבות מפני שהם אבות אל הכלל, כך דוד אב אל מלכות בית דוד, שגם המלכות נחשב כמו הכלל, שהמלך הוא כמו הכלל נחשב. וכן אמרו ז"ל שהמלך הוא העם, והעם הוא

המלך [רש"י במדבר כא, כא]. ומאחר שממנו מלכות, דוד נחשב הוא כלל, ויש לומר גם כן 'אלקי דוד' כמו שאומרים 'אלקי אברהם'". ובנתיב הענוה רפ"ו כתב: "שלשה מחולין להן עונותיהן, הנושא אשה, ונשיא, וגר שנתגייר [ירושלמי ביכורים פ"ג ה"ג]. וכל אלו מפני שנהפכו לאיש אחר, ואינם הראשונים... ונשיא שעלה לגדולה, מפני כי הנשיא נעשה לאיש אחר לגמרי כאשר נעשה נשיא. ותדע לך שכך הוא, כי המלך נחשב ככל העם, ומתחלה היה אדם פרטי, ועכשיו נחשב כמו הכל. וכך אמרו במדרש בפרשת חקת [במדב"ר יט, כח], כתוב אחד אומר [במדבר כא, כא] 'וישלח ישראל מלאכים'. וכתוב אחד אומר [דברים ב, כו] 'ואשלח מלאכים ממדבר קדמות', ללמדך שנשיא הדור הוא ככל הדור, שהנשיא הוא הכל". וכן הוא בגו"א בראשית פל"ו אות ג, ח"א ליבמות סג: [א, קלט.], ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.].

(209) אודות שהמן אינו מלך, כן אמרו בגמרא [מגילה יא.] "רב נחמן בר יצחק פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא, [תהלים קכד, ב] 'שיר המעלות לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', אדם ולא מלך", ופירש רש"י שם "אדם ולא מלך - זה המן". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 260] הביא מאמר זה, וכתב בזה"ל: "פירוש זה, שבא לומר כי ענין המן היה הפורעניות שלא היה בכל הצרות שעברו על ישראל, כי נמכרו להשמיד ולהרוג ולאבד את כלם. וזה מפני כי המן אדם ולא מלך, כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם... אבל המן שלא היה מלך, ולא היה מחשבתו למלוך, רק להשמיד ולהרוג". וכן יזכיר להלן [פסוק ט (לאחר ציון 529)].

(210) הפחד יצחק, פורים, ענין ט אות ד, כתב: "ביום הפורים כל היהודים נקראים הם על שם מרדכי. ביום הפורים מרדכי הוא ראש ההנהגה. היום כלנו טפלים למרדכי, ועל ידי זה זכתה כנסת ישראל [למה שזכתה]" [הובא למעלה הערה 80, ולהלן פ"ד הערה 58].

(211) פירוש - התנגדות המן היתה רק כלפי מרדכי, וזהו יחיד כנגד יחיד, ורק שהתנגדות זו נתפשטה גם לאלו השייכים למרדכי [תלמידי חכמים וישראל], אך מ"מ אין התנגדות זו חורגת מהתנגדות המן למרדכי, ולכך נאמר בפסוקנו "עם מרדכי" [ראה להלן פ"ו הערה 103]. ואודות ההבדל בין יחיד המתנגד ליחיד, לבין יחיד המתנגד לכלל, הנה נאמר [במדבר טז, א] "ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי וגו'", ופירש רש"י שם "ויקח קרח - לקח את עצמו לצד אחד להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה". וכתב שם הגו"א [אות ב] בזה"ל: "כלומר, שלכך קאמר לשון 'ויקח', לפי שכל אשר חולק, לוקח

עצמו לצד אחד להיות נחלק מן אשר חולק עליו, ושייך בזה לשון לקיחה. ואין להקשות, דאם כן בכל מחלוקות יהיה נאמר לשון 'לקיחה', ולא מצאנו זה הלשון אלא בכאן. יש לתרץ, דווקא כאן מפני שהיה קרח חולק על הכהונה, שהיא לכלל ישראל, וכל ישראל תלוים בכהונה, והחולק עליה הרי הוא יוצא מכלל ישראל, ולוקח עצמו לצד אחד מכל ישראל, שייך עליו לשון 'לקיחה'. אבל בשאר מחלוקת, שאין היחיד חולק על הכלל, לא שייך לשון זה, שהרי אם הוא חולק על היחיד, בזה אינו לוקח עצמו מן הכלל". וצרף לכאן ש"החולקים על הכהונה לוקין בצרעת" [רש"י במדבר יז, ה]. ומהי המידה כנגד מידה בזה. אמנם הואיל ונתבאר שהחולק על הכהונה הוא בבחינת "פורש מן הצבור", ממילא דין הוא שענשו יהיה בצרעת, שעל המצורע נאמר [ויקרא יג, מו] "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו". וכשם שהמצורע הוא מחוץ למחנה, כך מי שהוא מחוץ למחנה הוא מצורע.

פסוק ז

(212) ואין לגורל כזה שום חשיבות. וכן בגו"א במדבר פ"ז אות יד כתב: "אם לא היה באלו הדברים ענין גדול וחכמה בהן, מאי עצה הוי... כל אדם יכול להשיא עצה". הרי שדבר ש"כל אדם" יכול לעשות הוא בהכרח דבר שאינו חשוב.

(213) אודות חשיבות הגורל, כן ביאר כאן הגר"א, וז"ל: "וקראו 'פורים' על שם הפור [להלן ט, כו], לפי שזה הוא עיקר הנס, שהוא הפיל פור גורל לפי המזלות באיזה יום יוכל לנצוח אותם, ונפל על יג אדר, אלא שהקב"ה הפך את המזלות ומשדד את המערכות. וזה שאומרים [ב"אשר הניא"] 'כי הפור נהפך לפורים', וזהו נס גדול מאוד". וכן ביאר הגר"א להלן [ט, כד ד"ה והפיל, שם פסוק כו ד"ה על שם הפור]. וראה להלן הערה 289.

(214) כי ציון הזמן נעשה בכדי שנדע מתי התרחש המאורע המדובר, ואם לא היה מדובר במאורע חשוב, מאי אכפת לן מתי הוא נעשה, דמה הנפקא מינה מהו זמנו של מאורע בלתי חשוב. ועוד יש לבאר, כי ציון הזמן מורה על זמן מוגדר ומיוחד, וממילא זה מורה על המאורע שהתרחש בו שהוא מאורע מוגדר ומיוחד, כי ישנו יחס בין הזמן לבין המאורע שמתרחש בו. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות כב, וז"ל: "כי הזמן הוא מתייחס אל הנמצא בו" [ראה להלן פ"ה הערה 293]. ובגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ובפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21] נכתב שם: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו" [הובא למעלה פ"א הערות 494, 1180. וראה להלן הערות 301, 310]. אמנם להלן [ט, כד] ביאר שאף ללא ציון התאריך אנו יודעים שאירי בגורל מיוחד שאין כל אחד יכול לעשותו,

שכתב שם בזה"ל: "'והפיל פור הוא הגורל' [שם], מה שאמר כפל לשון 'הפיל פור הוא הגורל', ולא אמר 'הפיל גורל'. וכן למעלה כתיב [כאן] 'הפיל פור הוא הגורל', כי אף על גב שהיה זה גורל, לא היה זה כמו שאר גורל, שאם כן כל אחד יכול להטיל גורל. ולעיל כתיב 'הפיל פור הוא הגורל לפני המן', וכיון שכתיב 'לפני המן', משמע שהיה אחד נופל גורל, שהיה מומחה וחכם בזה. ולכך הפור הוא חכמה, רק שעל כל פנים הוא גורל, לכך אמר 'הפיל פור הוא הגורל'" [ראה להלן הערות 254, 256, 389]. וילי"ע בזה.

(215) במלים "מיום ליום".

(216) לשון המדרש [אסת"ר ז, יא]: "הפיל פור בימים, שנאמר 'מיום ליום', הפיל פור ביום אחד בשבת, עמד שרו לפני הקב"ה ואמר, רבש"ע בי נבראו שמים וארץ... הפיל פור ביום שני, ועמד שרו לפני הקב"ה ואמר רבש"ע, ביום שני הבדלת בין מים העליונים למים התחתונים... כיון שראה אותו רשע שאין הגורל נופל בו בימים, חזר לחדשים; התחיל בחדש ניסן, ועלה בו זכות פסח. באייר, זכות פסח קטן וזכות המן שניתן להם לישראל בחמשה עשר בו. בסיון, זכות התורה... עלה ראש חדש אדר ולא מצא בו שום זכות, התחיל הרשע לשמוח". וראה להלן הערה 259.

(217) ואם תאמר, שמא "מיום ליום" הוא ימי החודש [ולא ימי השבוע], "ומחודש לחודש" הוא באיזה חודש. וכן הגר"א כאן כתב "מתחילה הפיל על איזה יום בחודש יכול לנצח, ואחר כך על איזה חודש... היינו מתחלה נפל על יג בחודש, וכשהפיל על החדשים נפל על חודש אדר". ויש לומר, שעד כה רק בא לבאר מדוע אין לומר "מיום ליום" פירושו גם ימי השבוע וגם ימי החודש. אך מיד יבאר מדוע אין לומר רק ימי החודש, וממילא יתבאר בהכרח שאיירי רק בימי השבוע. ודע שגם רש"י כאן פירש שאיירי בימי החודש, וכלשונו: "מיום ליום באיזה יום בחודש יצליח". נמצא שרש"י והגר"א חולקים על המהר"ל, והם סוברים שהגורל היה גם על ימי החודש. ולהלן [לאחר ציון 247] יבאר שאפשר גם לפרש שהגורל היה גם על ימי החודש.

(218) כי "מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול" [ב"ב יב.], ורק לאחר שנקבע החודש, שוב אפשר לדון על כמה בחודש. וכן אמרו במשנה [סנהדרין מ.] "היו בודקין אותן בשבע חקירות; באיזה שבוע ["של יובל" (רש"י שם)], באיזו שנה, באיזה חודש, בכמה בחודש וכו'". אמנם רש"י והגר"א לא ביארו כן, וכמובא בהערה הקודמת. ולהלן [לאחר 248] יביא שוב ראיה זו, וידחה אותה.

(219) הם הספרים שנשלחו מאת המלך [להלן פסוק יג].

(220) פירוש - נאמר להלן [פסוק יג] "ונשלוח ספרים ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ושללם לבוז", ואם הגורל לא הצביע על יג אדר, מדוע המן בחר ביום זה יותר מבשאר ימי חודש אדר.

(221) אם נבאר שהגורל נעשה על ימי החודש גם כן.

(222) לא בתחילתו ולא בסופו, אלא באמצעו של החודש. והוא הדין אם הגורל היה נופל בכל חודש אחר, שראוי שהגזירה תצא לפועל בעיקר החודש.

(223) כי האמצע הוא העיקר. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ב אות מא, וז"ל: "נתן להם הקב"ה שלש רגלים; בתחלת הקיץ, הוא פסח, ושבועות הוא התחלת אמצע הקיץ, רצה לומר תוקפו מתחיל מן עצרת ואילך, וקודם לכך אין כאן תוקפו של קיץ... ובעצרת כבר עבר התחלת הקיץ, ומתחיל מעצרת ואילך תוקפו של קיץ, ותוקפו של קיץ הוא עיקר ואמצע הקיץ. וחג הסכות הוא תקופת השנה [שמות לד, כב], והוא סוף השנה". ובנצח ישראל פי"ג [שכב:] כתב: "האבות שהם שלשה [ברכות טז:], אין מדה זאת לראשון שבהם, ולא לאחרון שבהם, רק ליצחק שהוא באמצע. כי כל דבר הוא בחזקו ובתקפו באמצע, ולכך האמצעי שבאבות נתן לו המדה הזאת". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 355] כתב: "ההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים שהם מתנגדים אל האמצעי, שהוא עיקר", ושם הערה 356. ועוד אודות שהמיעוט אינו עיקר, כן כתב בגו"א דברים פל"ב אות ז, וז"ל: "כי הצדיק אשר הוא צדיק בכל, הנה עיקרו הוא צדיק, והעבירה שעשה הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שצה.] כתב: "כי אשר הוא צדיק על פי הרוב, מאחר כי עיקר שלו צדיק, ראוי שיהיה נפרע על מעשיו בעולם הבא, ששם עיקר התשלומין. כי עיקר שלו הוא צדיק, ולכך ראוי שיהיה תשלומין שלו בעולם הבא, שהוא עיקר התשלומין. ועונותיו שאינם עיקר, כי הם המעוט, והמעוט אינו עיקר, לכך תשלומין שלו בעולם הזה, שאינו עיקר". וראה להלן הערה 705.

(224) במיוחד בחודש אדר, שהוא לעולם חסר [רמב"ם הלכות קדוש החודש פ"ח ה"ה], לכך יום י"ד הוא חצי החודש. וראה להלן הערות 227, 240.

(225) פירוש - אז הירח מגיע לשלימותו, ויום זה נחשב כולו אור. ואמרו חכמים [סנהדרין מא:] "עד כמה מברכים על החודש ["על הלבנה בהתחדשה" (רש"י שם)] עד שתתמלא פגימתה", שמכאן ואילך אין לברך "מחדש חדשים" שכבר נושנת היא [רש"י שם]. ונחלקו אמוראים [שם] עד כמה זמן נמשך זמן חידושה, אם עד שבעה ימים, או עד ששה עשר יום, או עד ארבעה עשר יום [ירושלמי ברכות פ"ט ה"ב], ונקט כאן כמ"ד

שהוא עד ארבעה עשר יום, אע"פ שלהלכה קיי"ל עד ששה עשר יום, ואין יום ששה עשר בכלל [שו"ע או"ח סימן תכו ס"ג]. ורש"י [סנהדרין יג: ד"ה שמור] כתב: "דכתיב 'חדש', ואין לשון חידוש נופל אלא על לבנה המתחדשת... וכמה הן ימי חידושה, ארבעה עשר ימים, מכאן ואילך היא ישנה". וראה ברמ"א [או"ח סימן תכו ס"ג] ומ"ב [שם ס"ק יט], שלהלכה יש פעמים שאין לקדש הלבנה אע"פ שלא נמלאו עדיין ט"ו ימים שלמים. וראה להלן פ"ט הערה 123.

(226) לשונו בגבורות ה' פ"ח [נ:]: "'חשיכה' [בראשית טו, יב], זו מדי [ב"ר מד, יז]. ידוע כי מדי מוכן להעדיר את ישראל, וזה נקרא 'חשיכה', כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא 'חושך'. וזהו הגורם שנתן המלך יד להמן, זרע עשו, שכחו נמשך מן סמאל, לאבד ישראל ח"ו, לכך 'חשיכה' זו מדי". ועוד אודות שהחושך מורה על ההעדר [וממילא ההעדר והכליון הוא חושך], כן כתב בהרבה מקומות, וכגון, בנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'". ובנתיב העבודה פ"ז כתב: "הלילה נחשב בטול העולם, כאשר הוא חושך ולא אור... העולם שהוא כאילו אינו בלילה... לכן יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה [ברכות יב.]. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב' [שם], כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב... וזהו ביום". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון

העדר, כמו 'ולא חשכת בנך וגו'. אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עוה"ז, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועוה"ב שהוא המציאות דומה ליום [פסחים שם], שהוא אמיתות המציאות". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי כשם שהיום הוא מיוחד שהוא יתברך פועל בנמצאים כמו שאמרנו, והוא יתברך מוציא הנמצאים אל הפעל, כך הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק עולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו:]. וראה למעלה בהקדמה הערה 347, פ"א הערה 884, ופרק זה הערה 158, ולהלן הערה 690.

(227) יש להבין, כי בגמרא [סנהדרין יג.] אמרו "כמה רובו של חודש, ששה עשר יום", ומדוע כאן כתב שביום ט"ו בחודש "כבר עבר רובו". וכן הרמב"ם בהלכות עדות פ"ב ה"ד כתב ש"אחר חצות החדש, כגון שהאחד אמר בששה עשר בחדש". ואולי משום שחודש אדר הוא לעולם חודש חסר [ראה למעלה הערה 224, ולהלן הערה 240], ולכך יום ט"ו הוא הוא בחצי השני של החודש. ויל"ע בזה.

(228) אודות שביום ט"ו אור הלבנה מגיע לשלימותו, כן כתב בנצח ישראל פמ"ו [תשפג.] בשם המדרש. וזה לשון המדרש [שמו"ר טו, כו]: "'החודש הזה לכם' [שמות יב, ב]... עד שלא הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ברמז הודיע להם שאין המלכות בא להם אלא שלשים דור, שנאמר 'החודש הזה לכם ראש חדשים'. החדש שלשים יום, ומלכות שלכם שלשים דור. הלבנה בראשון של ניסן מתחלת להאיר, וכל שהיא הולכת מאירה עד ט"ו ימים, ודסקוס שלה מתמלא ["מין כלי עגול וקערה, פירוש שהעיגול שלה מתמלא" (פירוש מהרז"ו שם)]. ומט"ו עד שלשים אור שלה חסר, בשלשים אינה נראית. כך ישראל, ט"ו דור מן אברהם ועד שלמה. אברהם התחיל להאיר כו'". וכן הביא המדרש הזה בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכב:]. וראה להלן פ"ט הערה 123.

(229) כמו שאמרו בשמו"ר טו, כו [הובא בהערה הקודמת] "הלבנה בראשון של ניסן מתחלת להאיר, וכל שהיא הולכת מאירה עד ט"ו ימים... ומט"ו עד שלשים אור שלה חסר". הרי אמרו ש"הולכת ומאירה עד ט"ו ימים", וכן אמרו "ומט"ו עד שלשים אור שלה חסר". נמצא שביום ט"ו האור מגיע לפסגתו, ובאותו יום גופא האור מתחיל להחסיר. וראה להלן פ"ט הערות 138, 139, 149.

(230) יש להבין, שכתב כאן שני מאפיינים שונים של יום ט"ו; (א) "כבר עבר רובו, ואין זה עיקר החדש". (ב) "מתחיל האור גם כן להיות חסר, אין נחשב ט"ו מלא אורה", ומה

הצורך בשני מאפיינים אלו. ויש לומר, כי שני מאפיינים אלו נאמרו כנגד שתי נקודות שונות; כנגד העדיפות של יום י"ג על פני הימים שלפניו ומיום ט"ו ואילך, על כך כתב ששאר ימים הללו אינם עיקר החודש, לעומת יום י"ג. אך כנגד העדיפות של יום י"ג על פני יום י"ד לא היה יכול לומר טעם זה, כי אדרבה, יום י"ד "הוא יותר עיקר מפני שהוא חצי החודש", לכך הוצרך לומר שיום י"ד הוא מלא אורה, ואינו ראוי שיהיה בו אבוד וכליון. ובנוגע לטעם זה הוצרך להוסיף שאע"פ שלכאורה יום ט"ו הוא יותר מלא אורה מיום י"ד [והדרא קושיא לדוכתא מדוע הגזירה נעשתה ביום י"ג ולא ביום י"ד], על כך ביאר שיום י"ד הוא יותר מלא אורה מיום ט"ו, וא"א שביום י"ד יהיה אבוד וכליון.

(231) חידוש גדול מונח כאן, והוא שאע"פ שיש יותר אור ביום ט"ו מאשר ביום י"ד, כי אור הלבנה מוסיף והולך עד יום ט"ו [ועד בכלל], מ"מ הואיל ובהמשכו של יום ט"ו האור מתחיל להחסיר, ואילו ביום י"ד האור מוסיף והולך ללא שום חסרון בהמשכו, לכך יום י"ד נקרא יותר "מלא אורה" מאשר יום ט"ו, אע"פ שבפועל יש יותר אור בתחילת יום ט"ו מאשר יום י"ד. ומבואר מכך שהכיוון לעליה הוא יותר משמעותי מאשר עליה בפועל שנמצאת בסופו ירידה. **דוגמה לדבר**; נאמר [בראשית לב, א] "ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלקים", ופירש רש"י שם "מלאכים של ארץ ישראל באו לקראתו ללוותו לארץ". ובגו"א שם [אות א] כתב: "הקשה הרמב"ן [שם] על זה, דאיך באו המלאכים נגדו והוא רחוק מארץ ישראל, דהרי לא כתיב שבא לארץ כנען עד שכם, דכתיב [בראשית לג, יח] 'ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען'. ולפי דעתי אין זה שום קושיא, דכיון דהיה הולך ובא לארץ ישראל, באו המלאכים של ארץ ישראל לקראתו לשמור אותו. דכיון דצורך ארץ ישראל הוא, והוא הולך לארץ ישראל, הדין נותן שיהיו לו שומרים מלאכי ארץ ישראל". ובהמשך שם ביאר שהוא הדין לאידך גיסא, שכאשר אדם נמצא בארץ ישראל ומתחיל ללכת לחוצה לארץ, מיד מלאכי חוצה לארץ באים לקראתו לשומרו. הרי שאע"פ שהאדם בפועל נמצא במקום אחד, מ"מ מלאכי השמירה נקבעים לא על פי מקום המצאו, אלא על פי מקום יעודו.

(232) לשונו להלן פ"ט [לאחר ציון 239]: "ויש לך לדעת כי בשביל זה היה בוחר המן הרשע יום י"ג בחודש אדר, מפני שאמר כי ישראל אשר הם אויבים וצוררים, ממעטים את אורה של המן, כמו שהוא יום י"ג בחודש שאין האור במלואו ובשלימותו, וכך ישראל ממעטין את אור של המן, שאין אור שלו בשלימות. ולכך נפל הגורל בי"ג [ק"ק כי לפי דבריו כאן לא נעשה גורל על ימי החדשים, וראה שם הערה 141 בישוב הדבר], כי ביום י"ג יהרגו אותם שהם ממעטים אור של המן, ואז יהיה לו האור בשלימות מיד ביום י"ד,

כי יום י"ד מלא אורה... הם ממעטים מן אורו, והוא כמו יום י"ג, שהירח ממועט מן אורו בשלימות. ומכל מקום אור י"ד גדול... אז היה האור בשלימות, כמו שהוא הירח ביום י"ד, שאז מלא אורה. אף כי בט"ו יותר אורה, הרי ביום ט"ו כבר התחיל האור להתמעט, שאין עומד כל יום ט"ו מלא אורה, רק מתחיל להתמעט מיום ט"ו, ויום י"ד הוא מלא אורה, ואין בו מעוט אורה כלל". **ויש להעיר**, שמבאר כאן שיום י"ד הוא "מלא אורה" יותר מיום ט"ו, כי ביום ט"ו מתחיל האור להתמעט, אך בח"א לחולין צב. [ד, קיב.] ביאר שיום ט"ו נחשב יותר "מלא אורה" משאר ימים, וכלשונו: "כי אין ספק כי ט"ו בניסן היה דוקא ראוי לגאולת ישראל, כי ישראל מונים ללבנה [סוכה כט.], והרי הירח הוא שעולה גם כן מעלה אחר מעלה באור עד ט"ו ימים, עד שמלאה אור. וישראל מעלתן על כל, וכאשר הוציא אותם ממצרים להיות על כל, יצאו בט"ו לחודש, והיו ישראל על כל". ולפי דבריו כאן היה יותר ראוי שישראל יהיו נגאלים בי"ד ניסן, ולא בט"ו, כי פסגת האור הוא ביום י"ד ולא ביום ט"ו. ויל"ע בזה. וראה להלן פ"ט הערות 129, 138 במה שנתבאר שם.

(233) בא לבאר טעם שני [ועיקר] מדוע המן בחר ביום י"ג לחודש אדר. ועד כה ביאר שיום זה הוא עיקר החודש [לעומת ימים שלפניו ומיום ט"ו ואילך], וכן שאינו מלא אורה [לעומת יום י"ד]. אך מעתה יבאר שזהו היום האחרון של חודש אדר שאינו שייך לפסח. ויש להתבונן מדוע טעם זה "הוא עיקר" יותר מטעמו הראשון.

(234) כי חודש ניסן הוא "ראשון הוא לכם לחדשי השנה" [שמות יב, ב], ופירש רש"י [שם] "על חודש ניסן אמר לו זה יהיה ראש לסדר מנין החדשים, שיהא אייר קרוי שני, סיון שלישי". וראה להלן פ"ט הערה 2.

(235) כך כתב להלן כמה פעמים. וכגון, להלן בפסוקנו [לאחר ציון 260] כתב: "כי חדש אדר יש בו צד בחינה של מה שאין מציאות ישראל, כי חודש אדר הוא סוף החדשים, ומורה על הסוף והתכלית... ומורה כי בחודש הזה יהיה סוף להם". וכן בהמשך פסוקנו [לאחר ציון 323] כתב: "כאשר ראה המן שנפל הגורל בחודש הזה האחרון היה שמח, כי אמר שהאחרון מורה שיש להם אחרית. וכמו שהיה יציאת מצרים התחלה בחודש הראשון, וכך סופם יהיה בחודש האחרון" [ראה להלן הערות 257, 266, 295, 324, 341]. ולהלן פסוק יג [לאחר ציון 617] כתב: "'בשלשה עשר לחדש שנים עשר הוא חודש אדר'. ולא כתיב 'בחודש אדר' בלבד, מפני שבא לומר שהיה מקפיד על חודש י"ב מצד שהוא סוף החדשים, ובזה היה רוצה להביא סוף לישראל. וכן למעלה כתיב [להלן פסוק ז] 'בחודש שנים עשר הוא חודש אדר', מטעם שנחשב כי לכך נפל לו הגורל בחודש י"ב,

הוא חודש האחרון, כי שם יהיה ח"ו אחרית שלהם". ולהלן ט, א, כתב: "כבר פרשנו למעלה מדברי חכמים מה שנפל הפור בחודש האחרון, כי חודש זה יש לו בחינה שיהיה לישראל תכלית וסוף חס ושלום. וזה כמו שהחודש הזה הוא סוף החדשים, וכך יהיה חס ושלום סוף להם". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 597] כתב: "אמנם יש לך לדעת כי הפורים הוא בחודש אדר, שהוא חודש האחרון. והמן חשב כי חודש האחרון מורה על אחרית ישראל, כאשר נפל הגורל בחדש האחרון, הוא אדר". וראה להלן ציון 621, ופ"ט הערות 3, 599.

(236) פסחים ו. "שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום". ובסנהדרין יב: אמרו "מכדי מפוריא לפיסחא תלתין יומין הוו, ומפוריא דרשינן בהלכות הפסח, דתניא שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים".

(237) כמו שאמרו בגמרא [פסחים ו.] "העושה ביתו אוצר, קודם שלשים יום אין זקוק לבער. תוך שלשים יום, זקוק לבער... הני שלשים יום מאי עבידתייהו, כדתניא, שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום". וכן הוא לענין דינים נוספים, כגון "כותח וכל מיני כותח אסור למכור שלשים יום קודם לפסח" [פסחים כא:], ופירש רש"י שם "והני שלשים יום משעה שחל עליו חובת ביעור, משואלין בהלכות הפסח". ועוד כתב רש"י [שבת יט.]: "שלשים יום - משמתחילין לדרוש בהלכות הפסח חלה אזהרת פסח עליו". ועוד כתב רש"י [ר"ה ז.] "שכבר מן הפורים ואילך התחילו הדרשנים לדרוש ברבים בהלכות הפסח, הוזקקו השומעים לעשות פסח לסוף שלושים יום. ואם יעברו בית דין את השנה לא יתקבלו דברי שלוחי בית דין לשומעין לדחות את הפסח, שכבר שמעו מן הדרשנים".

(238) לא מצאתי שיבאר בהמשך הספר ענין שלשים הימים שלפני הפסח. ובדרשת שבת הגדול [קצט.] כתב: "ומזה תראה כי האדם צריך לשעבד עצמו אל השם יתברך [על ידי] השכל והנפש והגוף. ומפני זה אמרו 'שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום', וזה לשעבד השכל לעבודת השם יתברך, ואחר כך שיעבוד נפשו וגופו בפסח".

(239) עד סוף חודש אדר, נמצא כי מיום י"ג אדר עד כ"ט אדר הוי ט"ז יום.

(240) "אדר הסמוך לניסן לעולם חסר" [ר"ה יט:], וכן כתב הרמב"ם הלכות קדוש החודש פ"ח ה"ה. וראה למעלה הערות 224, 227, ולהלן פ"ד הערה 237.

(241) פירוש - אם תמנה שלשים יום מי"ג אדר, תגיע רק לי"ד ניסן, שהוא ערב פסח, אך לא הגעת עדיין לפסח עצמו. נמצא שי"ג אדר אינו מכלל שלשים יום קודם החג, אלא הוא שלשים ואחד יום קודם החג.

(242) "עד הפסח" קודם לפסח, אלא הנך כבר מגיע לפסח עצמו, וממילא י"ד אדר משתייך לפסח. וכן כתב המשנה ברורה [סימן תכט סק"ב] ששלשים יום קודם החג "מתחילין מיום הפורים עצמו", וכן כתבו הב"ח וחוק יעקב שם. ואמרו בגמרא [מגילה ו:] "רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי יוסי, אף קורין אותה [את המגילה] באדר השני, שכל מצות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון... טעמא דרבי שמעון בן גמליאל מסמך גאולה לגאולה עדיף", ופירש רש"י שם "גאולה לגאולה - פורים לפסח". הרי שיום י"ד אדר ניזון מגאולת פסח. וראה להלן הערה 290.

(243) לכך ככל שהיום יקבע מאוחר יותר בחודש אדר, כך הוא יהיה "סוף יותר". לכך הימים הקודמים לי"ג אדר אינם ראויים לביצוע זממו, כי אין ימים אלו סופיים דיים.

(244) נקט בכפילות "גאולת ישראל והצלת ישראל" כי בקשר ליציאת מצרים נאמרו ארבע לשונות של גאולה [שנאמרו בתורה (שמות ו, ו-ז) "והוצאתי" "והצלתי" "וגאלתי" "ולקחתי" (ב"ר פח, ה)]. ונקט כאן בלשונות השייכים גם לפורים [הצלה וגאולה], אך הוצאה לא היתה בפורים, כי ההוצאה היא מארץ ורשות משעבדם [רש"י ורמב"ן שמות ו, ו], ובפורים נשארו עבדי אחשורוש [מגילה יד.]. וכן "ולקחתי" מתייחס למתן תורה [רמב"ן שם], וזה לא שייך להאמר בפורים. אך גאולה והצלה שייכות לפורים גם כן. ובביאור לשונות אלו, ראה גבורות ה' ס"פ ל, ושם פ"ס [רסז.].

(245) בא לבאר מדוע המן עשה גורל על ימי השבוע [כפי שביאר למעלה לאחר ציון 215], הרי בלאו הכי לאחר שנקבע שהחודש הוא אדר, ממילא היום צריך להיות יג בו, ואף אם הגורל יפול על יום מוקדם יותר, מן הסתם הוא ידחה ליום יג אדר.

(246) כמו שמצינו אצל ישראל שאין לבטל הגורל, וכדאיתא בשו"ת הגאונים [דפוס קושטא שנת של"ה סימן ס, ודפוס וילנא שנת תרמ"ה סימן נז] ש"אין רשות לאדם מישראל לעבור על הגורל, שאין הגורל אלא מפי שמים, שנאמר 'על פי הגורל תחלק הארץ' [במדבר כו, נו], והעובר על הגורל כעובר על עשרת הדברות". ובשו"ת חוות יאיר סימן סא כתב שהוא הדין לאומות העולם, וכלשונו: "כי ראינו מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים שסמכו על הגורל באשר נעשה בלי מחשבות אדם ופעולת אנוש מצד התחכמות... ונאמר [משלי טז, לג] 'בחיק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו', ואפילו באומות העולם היה מקובל זה כמו גבי יונה [יונה א, ז] והמן הרשע לפשטיה דקרא.

מפני שקרוב הדבר שאם הגורל כהוגן ידבק בו השגחה עליונה, כמו שכתוב [ש"א יד, מא] 'הבה תמים'... ומסוגל להשגחה אם נעשה כהוגן". וכן הראב"ע כאן [נוסח א] כתב: "והנכון שכן יצא בגורלו, כי מהשם משפטו, והשם האריך הזמן עד שיעשו ישראל תשובה וימלטו". וראה להלן הערות 289, 391.

(247) פירוש - מה שאפשר לאחר ולדחות במסגרת הגורל, יעשה, אך לא יבטלו את הגורל. וכגון, אם היום בשבוע שעלה בגורל יהיה יום ג', יבחר היום ג' המאוחר יותר בחודש אדר [עד י"ג בו], אך לא תהיה חריגה מיום ג'.

(248) לעומת מה שפירש למעלה [לאחר ציון 214] ש"מיום ליום" מורה שהיה גורל על ימי השבוע, ולא על ימי החודש. וכן רש"י והגר"א כאן ביארו שנעשה גורל גם על ימי החודש, וכמובא למעלה הערה 217. ומביא זאת כאן, כדי לומר שאין צורך לסבור שהמן בחר ביום י"ג אדר מעצמו [ואז יש לבאר את טעם לכך], אלא שגם יום י"ג אדר עלה בגורל. וראה להלן פ"ד לפני ציון 253 כתב "שהיום שהגביל המן היה בי"ג אדר", ומכך משמע שהמן קבע יום זה, ולא הגורל.

(249) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 217], וז"ל: "וכך משמע הכתוב דכתיב 'מיום ליום ומחדש לחדש', והוה ליה למימר 'מחדש לחדש מיום ליום' אם היה פירושו מיום ליום על כמה בחדש. אלא 'מיום ליום' פירושו באיזה יום בשבוע", וראה למעלה הערה 218 בביאור ראיה זו.

(250) פירוש - אם "מיום ליום" היה עוסק רק בימי החודש [ולא בימי השבוע], היה שפיר מקום להעיר שהיה להקדים "מחודש לחודש" ל"מיום ליום", כי ימי החודש הם פירוט של החודש, וכמבואר למעלה הערה 218. אך הואיל ו"מיום ליום" איירי גם בימי השבוע, וימי השבוע אינם תלויים בחדשי השנה, שוב אין מקום לומר שהיה להקדים "מיום ליום" ל"מחודש לחודש". אמנם אינו מתייחס כאן לשתי ראיות אחרות שהביא למעלה [שלא היה גורל על ימי החודש]; (א) "מה שאמר 'מיום ליום ומחודש לחודש', רצה לומר יום א' יום ב', והם ימי השבוע, ועל זה היה הגורל, לא ימי החודש. וכך נראה במדרש [אסת"ר ז, יא], שאין מפרש שם רק ימי השבוע והחדשים, אבל ימי החדש לא" [לשונו לאחר ציון 214]. (ב) "כי אי אפשר להפיל גורל על ימי השבוע וגם על ימי החדש, כי לפעמים אינם מתחברים; כי אם היה נופל הגורל על יום ד', ונופל הגורל בעשור יום בחודש, לפעמים אין יום רביעי בעשירי לחדש. ולכך אין להפיל גורל רק על איזה יום בשבוע, ובאיזה חדש" [לשונו לאחר ציון 216]. ונהי שמיישב כאן את ראייתו השלישית מסדר הכתוב ["וכך משמע הכתוב דכתיב 'מיום ליום ומחדש לחדש', והוה

ליה למימר 'מחדש לחדש מיום ליום' אם היה פירושו מיום ליום על כמה בחדש. אלא 'מיום ליום' פירושו באיזה יום בשבוע" (לשונו לאחר ציון 217)], אך אינו מיישב כאן את שתי הראיות הראשונות שהביא למעלה. ויל"ע בזה.

(251) פירוש - היה לוקח קלף אחד מהערימה הראשונה של שנים עשר קלפי שמות החודשים, וכנגדו לקח קלף אחד מהערימה השניה שיש בה אחד עשר קלפים חלקים וקלף אחד שנכתבה עליו תיבת "גורל".

(252) כותב זאת "לפי פשוטו", כי כמה מפרשים ביארו שהגורל נערך באופן מורכב, וראה ביערות דבש ח"א דרוש ג שביאר שהיו בגורל שנ"ד פתקים כנגד ימי השנה. וכן המלבי"ם כאן ביאר את הגורל באופן אחר.

(253) שמשמע מכך שהמן עצמו לא הפיל את הגורל, אלא מישהו אחר עשה זאת לפני המן. וכן רש"י כתב כאן "הפיל פור - הפיל מי שהפיל, ולא פירש מי, ומקרא קצר הוא". וראה להלן ציון 388.

(254) כן כתב הראב"ע כאן [נוסח ב], וז"ל: "וטעם 'לפני המן' כי מפיל הגורל היה אחד מֵבְין בדברי הגורלות". וכן חכמי צרפת כתבו כאן "מצא אחד שבקי להפיל פור, הוא הגורל... וציוהו שיפיל גורל לפניו". וכן הר"מ חלאיו כתב כאן "פירוש המפיל הגורל היה אחד חכם ומבין בענין הגורל, והיה מפילו לפני המן במצותו". וכן הוא במדרש לקח טוב כאן. וכן חזר וכתב להלן [לאחר ציון 387], וז"ל: "'הפיל פור הוא הגורל וגו". לא הפיל המן עצמו הגורל, כי אפשר שלא ידע מעשה הגורל איך עושים אותו, כי צריך הבנה איך עושין דבר הזה, והמן לא ידע איך עושין, לכך לא עשה אותו המן בעצמו". ולהלן ט, כד, כתב: "'והפיל פור הוא הגורל' [שם], מה שאמר כפל לשון 'הפיל פור הוא הגורל', ולא אמר 'הפיל גורל'. וכן למעלה כתיב [כאן] 'הפיל פור הוא הגורל', כי אף על גב שהיה זה גורל, לא היה זה כמו שאר גורל, שאם כן כל אחד יכול להטיל גורל. ולעיל כתיב 'הפיל פור הוא הגורל לפני המן', וכיון שכתיב 'לפני המן', משמע שהיה אחד נופל גורל, שהיה מומחה וחכם בזה. ולכך הפור הוא חכמה, רק שעל כל פנים הוא גורל, לכך אמר 'הפיל פור הוא הגורל'". וראה למעלה הערה 214, ולהלן הערה 389.

(255) כפי שנאמר ברישא דקרא "בחודש הראשון הוא חודש ניסן בשנת שתים עשרה למלך אחשורוש הפיל פור וגו'".

(256) פירוש - הגורל הוא הצעד הראשון שהמן עשה בדרכו להשמיד חלילה את ישראל. ורומז בזה שהזמן הוא ההתחלה וסבה לכל מה שנעשה, וכפי שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 1177], וז"ל: "ועוד נראה פירוש [למעלה א, יג] 'יודעי העיתים', פירוש שיודעין כל

הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם". וראה למעלה הערה 214, ולהלן הערה 301.

(257) "כי הראשון הוא התחלה אל הכל" [לשונו בנר מצוה (עז:), וראה להלן פ"ו הערה 307]. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 331] כתב: "כי הראש התחלה, מלשון ראש וראשון". ואודות שהחודש הראשון מורה על ההתחלה, כן כתב להלן בפסוקנו [לאחר ציון 323], וז"ל: "כאשר ראה המן שנפל הגורל בחודש הזה האחרון היה שמח, כי אמר שהאחרון מורה שיש להם אחרית. וכמו שהיה יציאת מצרים התחלה בחודש הראשון, וכך סופם יהיה בחודש האחרון" [הובא למעלה הערה 235, ולהלן הערה 266]. אמנם היא גופא קשיא, דבשלמא שניסן מורה על התחלת הויתם של ישראל, ניחא, אך כיצד ניסן מורה על התחלת אבודם של ישראל. ובקיצור, כיצד חודש ראשון מתאים להורות גם על יציאת מצרים וגם על תחילת אבודם של ישראל. ויש לומר, כי כל תהליך המסתיים בחודש האחרון, התחיל את ראשית דרכו בחודש הראשון. באופן שהחודש הראשון הוא ההתחלה לְמה שיסתיים בחודש האחרון. והואיל ומחשבת המן היתה שבחודש האחרון יהיה ח"ו אבודם של ישראל, בהכרח שתחילתו של תהליך זה יהיה בחודש הראשון, ולכך זהו החודש להפיל בו גורל להומם ולאבדם. ואף יציאת מצרים משתייכת למגמה זו, כי לשיטתו של המן מה שהחל ביציאת מצרים [לידתה של כנס"י] יסתיים בחודש אדר. וכן כתב להדיא להלן בפסוקנו [לאחר ציון 335], וז"ל: "כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל... דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא. ולפיכך המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וכל דבר יש לו סוף, ולכן יש בטול למועדים". לכך החודש הראשון ראוי גם ליציאת מצרים וגם להפלת הגורל, כי שניהם מורים על תהליך שיסתיים בחודש האחרון.

(258) פירוש - שרו של כל יום סירב לקבל את הגורל שיפול עליו. וראה הערה הבאה.

(259) לשון המדרש [אסת"ר ז, יא]: "הפיל פור בימים, שנאמר 'מיום ליום', הפיל פור ביום אחד בשבת, עמד שרו לפני הקב"ה ואמר, רבש"ע בי נבראו שמים וארץ... הפיל פור ביום שני, ועמד שרו לפני הקב"ה ואמר רבש"ע, ביום שני הבדלת בין מים העליונים למים התחתונים... כיון שראה אותו רשע שאין הגורל נופל בו בימים, חזר לחדשים;

התחיל בחדש ניסן, ועלה בו זכות פסח. באייר, זכות פסח קטן וזכות המן שניתן להם לישראל בחמשה עשר בו. בסיון, זכות התורה... עלה ראש חדש אדר ולא מצא בו שום זכות, התחיל הרשע לשמוח" [הובא למעלה הערה 216]. והנה דבר זה מבואר להדיא במדרש, ומדוע כתב כאן "ובמדרש **משמע** שכאשר הפיל גורל באיזה יום בשבוע, לא נפל על אחד", וצ"ע.

(260) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ז [בביאור דברי רש"י (בראשית א, א) שהעולם נברא בשביל ישראל והתורה]: "יראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו... ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו. ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 266, וראה להלן הערה 672, פ"ו הערה 27, ופ"ט הערה 9]. ויש להבין, כי כאן אייריי בשבעת ימי השבוע [שסירבו שהגורל יפול על אחד מהם], ונהי שהעולם נברא בשביל ישראל, אך כיצד זה מורה ששבעת הימים נבראו בשביל ישראל. ויש לומר, כי כבר השריש בתפארת ישראל ר"פ כו "כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים". וכן כתב בדרוש על התורה [כג:], וז"ל: "כי הזמן והמקום שייכים ומתייחסים זה לזה, שהמקום הוא בארץ, והזמן הוא תולה במערכת השמימי וגלגליו" [הובא למעלה פ"א הערה 441]. לכך כאשר אנו אומרים שהעולם נברא בשביל ישראל, מכלל זה שזמן העולם נברא בשביל ישראל גם כן.

(261) כמבואר למעלה הערה 235. ואל תאמר שאמנם כך סבר המן, אך הוא היה טועה בדבר זה, כי בנקודה זו המן לא טעה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פנ"ג [תתלא.], וז"ל: "פורים, אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדריגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, וממנה חזר להם החיים". ולמעלה בהקדמה [לפני ציון 170] כתב: "ימי הפורים לא יהיו נבטלים, מאחר שימי הפורים באים על זה שלא היה המן מכלה ישראל מן המציאות לגמרי, עד כי לא יהיו נמצאים כלל, והשם יתברך נתן להם המציאות" [ראה למעלה בהקדמה הערות 99, 112, 170, 171, 524, פתיחה הערות 129, 130, 182, 255, 318, פ"א הערה 109, ולהלן הערה 341].

(262) פירוש - למעלה ביאר [לאחר ציון 250] שבעריכת הגורל היו שתי עירמות קלפים שעמדו זו מול זו; בעירמה אחת נכתבו שמות הימים או החדשים, ובעירמה שניה היו קלפים חלקים, כשרק על אחד מהם נכתבה תיבת "גורל". עורך הגורל היה נוטל קלף אחד מעירמת השמות, וקלף שני מהעירמה המקבילה, וכאשר עלה הקלף שנכתבה עליו תיבת "גורל" עם הקלף של אחד מן השמות, בזה נפל הגורל על אותו שם. ובמדרש הנ"ל מבואר שהגורל לא עלה על אחד מימי השבוע, ובכדי שדבר זה אכן יתרחש, הנך חייב לומר שהיו לכל הפחות שבעה קלפים חלקים [לעומת שבעת ימי השבוע]. שאם היו רק ששה קלפים חלקים, "איך אפשר שלא יפול הגורל על אחד מן הימים" [לשונו כאן], הרי בעל כרחך שהקלף שנכתבה עליו תיבת "גורל" תזדווג עם אחד מקלפי ימות השבוע. ובהכרח שיש לומר שהיו לכל הפחות שבעה קלפים חלקים, ולכך ניתן לומר שכנגד כל אחד מימי השבוע עלה כנגדו קלף חלק. אמנם לשונו מורה שהיו לכל הפחות שמונה קלפים חלקים, שכתב "שהיו קלפים החלקים **יותר** מן אשר כתובים עליהם שמות הימים... שהיו החלקים **יותר** מן הכתובים". וזה מזקיק התבוננות, דמהו הצורך שיהיו לכל הפחות שמונה קלפים חלקים, הרי בשבעה קלפים חלקים סגי. ואולי יש לומר, שעד כמה שנוגע לימי השבוע, אכן סגי בשבעה קלפים חלקים. אך כאשר הגורל נעשה באופן שלא תהיה ממנו הכרעה בנוגע לימי השבוע, בעל כרחך שתהיה ממנו הכרעה לחדשים, כי זהו השלב הבא לאחר ימי השבוע. וכנגד החדשים בעל כרחך שיהיו לכל הפחות אחד עשר קלפים חלקים [כפי שכתב למעלה (לאחר ציון 250)], שאם היו בסך הכל רק שמונה קלפים [שבעה קלפים חלקים, וקלף אחד שנכתב עליו "גורל"], הרי שהקלף שנכתב עליו "גורל" היה יכול לעלות פעמיים, כי מן הסתם הוצרכו לבדוק כל אחד ואחד משנים עשר חדשי השנה. נמצא שמן הנמנע שיהיו רק שבעה קלפים חלקים, כי מספר זה הוא גדול מדי להכריע איזה יום מימי השבוע תיעשה בו הגזירה, והוא קטן מדי להכריע איזה חודש מחדשי השנה תיעשה בו הגזירה. אמנם להלן [הערה 275] נתבאר שאם הגורל היה עולה על אחד מהחדשים הקודמים לחודש אדר, אזי לא היו ממשיכים בגורל, אלא היו מפסיקים בו מיד באותו חודש שעלה עליו הגורל. והדרא קושיא לדוכתא, מה הצורך שיהיו יותר משבעה קלפים חלקים. וצ"ע.

(263) כי היו יותר קלפים חלקים מאשר שבעת ימי השבוע [כמבואר בהערה הקודמת].

(264) פירוש - עד כה ביאר [למעלה לאחר ציון 259] שהגורל לא נפל על אחד מימי השבוע מחמת חשיבות מציאותם של ישראל, שהעולם נברא בשביל ישראל, ומכלל זה שבעה ימי בראשית, ולכך מן הנמנע שהגורל לאבדם יפול על אחד מימי השבוע. אך

המן ביאר זאת באופן הפוך; הגורל לא נפל על אחד מימי השבוע מחמת שראוי לישראל סוף והעדר מציאות, ואין "סוף" בימי השבוע, וכמו שמבאר והולך.

(265) כמבואר למעלה הערה 235.

(266) ואם תאמר, מדוע יש "סוף החדשים" ואין "סוף הימים", דכמו שחודש אדר הוא "סוף החדשים", מדוע יום השביעי לא יהיה "סוף הימים". והרי להלכה קיימא לן ש"המהלך במדבר ולא ידע מתי הוא יום שבת, מונה מיום שטעה ששה, ומקדש שביעי" [רמב"ם הלכות שבת פ"ב הכ"ב (על פי שבת סט:)]. ויש לומר, כי החודשים נקבעים על פי ישראל, ולכך תחילת החודשים וסופם מורים על תחילת ישראל וסופם [ראה למעלה הערות 235, 257]. אך שבת נקבעה על ידי הקב"ה, ולא על ידי ישראל, לכך אין תחילת הימים וסופם מורים על תחילת ישראל וסופם. ועל כך אמרו חכמים [פסחים קיז:] "שבת דקביעא וקיימא ["ששת ימי בראשית, ואינה תלויה בקביעת החודש" (רשב"ם שם)]... יומא טבא דישראל הוא דקבעי ליה, דקמעברי ירחי וקבעי לשני". וכן אמרו [חולין קא:] "שבת קביעא וקיימא, יום הכפורים בי דינא דקא קבעי ליה". ובספר פרי צדיק ר"ח תמוז אות ג כתב: "קדושת שבת קביעא וקיימא מהשם יתברך, והיא גדולה במדריגה מקדושת ראש חודש... שקדושת החודש הוא מצד האדם, וקדושת שבת הוא מהשם יתברך".

(267) כמו שימשיך לבאר יסוד זה בהרחבה, וראה להלן הערה 372. ולהלן [ט, א] כתב: "כבר פרשנו למעלה מדברי חכמים מה שנפל הפור בחודש האחרון, כי חודש זה יש לו בחינה שיהיה לישראל תכלית וסוף חס ושלום להם. וזה כמו שהחודש הזה הוא סוף החדשים, וכך יהיה חס ושלום סוף להם. אבל יש כאן ג"כ צד בחינה שיש להם הקיום הנצחי, כי מצד הסוף שלהם הם אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי מצד הסוף. וכאשר דבר אחד כמו זה, שהוא סוף בחדשים, יש לו שתי בחינות מחולקות, כמו שיש לחודש אדר, שיש לו בחינה כי יש ח"ו סוף לישראל, וזה מצד עצמם, אבל מצד השם יתברך, אדרבא, מצד הסוף יש להם קיום, כמו שנתבאר למעלה. לכך כאשר היה המן בא מצד הבחינה הראשונה שיש לישראל מצד הסוף, ונהפך הדבר כי מצד הסוף יש להם הקיום, הרי הסוף עצמו מהפך הדבר, ולכך כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף, נהפך בעצמו עליו... והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת". ובדרשת שבת הגדול [רב:] כתב: "כי האדם הוא 'מה', ומספר 'אדם' הוא 'מה'... והנה האדם הזה מצד עצמו הוא 'מה', אבל מצד שהשם יתברך מגביה שפלים ורוצה בשפלים... ומצד הזה האדם הוא 'מאד', כי 'אדם' במספר 'מאד'... מצד עצמו אינו

דבר, רק השם יתברך נותן לו כח, והכל הוא מן השם יתברך. וזהו ענין האדם כאשר ידע האדם מדרגתו; כי הוא 'מה' מצד עצמו, והוא 'מאד' מצד השם יתברך, אשר לו כח גדולה וגבורה ורוממות" [הובא למעלה פ"ב הערה 248, ולהלן פ"ט הערה 612]. והרי רק ישראל נקראו "אדם" [יבמות סא.], לכך כל מה שנאמר על "אדם" כחו יפה גם לישראל, שאין להם שום קיום מצד עצמם, וכל קיומם הוא מה' יתברך.

(268) פירוש - כאשר ישראל מגיעים אל סופם ותכליתם שיש להם מצד עצמם.

(269) לשונו למעלה בהקדמה [לפני ציון 549]: "כי זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'ישראל', אשר חתם בשמם שם 'אל', ודבר זה קיום ישראל. שאף אם הם פזורים ומפורדים בין אומות העולם, לא הוסר משמם שם 'אל'. ובשם העצם שלהם, שהוא שם 'ישראל', מורה שהם אל השם יתברך". ובנצח ישראל פ"ל [תקפח.] כתב: "אין להם [לישראל] מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 551]. וראה להלן הערות 274, 372, פ"ו הערות 100, 452, ופ"ט הערה 617.

(270) הנה מבאר כאן שהשם "אל" הנעוץ בסוף שם "ישראל" מורה שאין לישראל שום קיום מצד עצמם, אלא מצד השם יתברך. אך בנצח ישראל ר"פ יג ביאר לא כן, וז"ל: "המעלה שהיא עוד יותר מעלה מן הקודם, כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע **כי לא דבר זה בלבד** מה שישראל חלק השם יתברך, וכמו שמעיד עליהם השם של 'ישראל' שחתם השם בשמם, **כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך**. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך" [ראה להלן פ"ד הערה 203]. הרי שביאר ששם "ישראל" מורה רק על המעלה הראשונה [שישראל הם לחלק השם יתברך, אך עדיין הם בריאה לעצמם], ואילו המעלה העליונה ש"אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך" אינה נכללת בשם "ישראל". ואילו כאן מבאר ששם "ישראל" כולל גם את המעלה העליונה שאין לישראל שום קיום מצד עצמם. וכן ביאר להלן ו, יג [לאחר ציון 449] ששם "ישראל" מורה שאין לישראל שום קיום מצד עצמם. ויל"ע בזה [ראה להלן פ"ו הערה 451].

(271) כמו שאמרו [מגילה יג:] "תנא, כיון שנפל פור בחודש אדר, שמח שמחה גדולה".

(272) לכאורה בגמרא [מגילה יג:] ביארו טעם אחר לשמחתו, שכך אמרו שם "כיון שנפל פור בחודש אדר, שמח שמחה גדולה. אמר, נפל לי פור בירח שמת בו משה.

ולא היה יודע שבשבעה באדר מת, ובשבעה באדר נולד". אמנם בסמוך הביא מאמר זה, וכתב בזה"ל: "כאשר הפיל המן גורלות לדעת איזה זמן שהוא סוף ישראל, ונפל באדר, אז שמח. כי בזה הזמן מת משה, שהוא רבם של ישראל, והוא נחשב צורת כל ישראל. ולפיכך חשב כאילו יש כאן העדר כל ישראל, כאשר ראה כי משה רבינו עליו השלום מת בזה החודש. ודעתו היה כי החודש הזה שהוא סוף ותכלית החדשים, גם כן מורה חס ושלום על תכלית וסוף ישראל, ולכך נפל הגורל בחודש הזה, לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל, ולכך מת בו משה רבן, שהוא נחשב צורת ישראל". הרי שמיתת משה היא סימן לכך שחודש אדר הוא סוף ישראל, וכדבריו כאן. וראה להלן הערות 304, 619.

(273) בסמוך יבאר כיצד "קיום שלהם מצד השם יתברך" תואם לדברי הגמרא [מגילה יג:] ש"לא היה יודע שבשבעה באדר מת, ובשבעה באדר נולד".

(274) כפי שיבאר ענין זה בהמשך פסוקנו. וכן בנצח ישראל פ"כ הקדיש המהר"ל את כל הפרק לבאר שסוף האומות הוא איבוד, וסוף ישראל הקיום הנצחי. ויש להעיר, שהרי אף קיום אומות העולם הוא מצד ה', ולא מצד עצמם, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ח [רנח.], וז"ל: "המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלהים חיים, נותן חיים לדבקים בו, ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך... וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים... כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך... כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים" [ראה למעלה פ"א הערה 1275, ולהלן פ"ד הערה 148]. ובח"א לכתובות עז: [א, קנט:] כתב: "כל הנבראים אין להם המציאות מצד עצמם, רק מצד שהוא יתברך... אינו רוצה לבטל העולם" [הובא למעלה פ"א הערה 1203]. וכיצד כתב כאן "וכל האומות קיום שלהם מצד עצמם... ואין להם הקיום מצד השם יתברך". דע, שבנצח ישראל פי"ג [שכה:] עמד על נקודה זו וביארה, וכלשונו: "אין לישראל מצד עצמם שום מציאות כלל, רק המציאות שיש להם הוא השם יתברך, שנותן מציאות להם, וכל מציאותם וקיומם הוא השם יתברך. ואף כי כל הנמצאים קיום שלהם הוא מהשם יתברך, המקיים את הכל, הפרש יש; כי כל הנמצאים אין להם קיום מן השם יתברך מצד אמיתת עצמם, רק דבר שאין אמיתת עצמם, ולפיכך בסוף מגיעים אל ההפסד. אבל ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל',

כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'... שהוא יתברך קיום ישראל" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערות 276, 553]. הרי ששפתותיו ברור מללו, שאע"פ שהכל ניזון וקיים מצד השם יתברך, מ"מ רק אצל ישראל אמיתת עצמם מתקיים מן השם יתברך, בעוד שאצל האומות אין זה אמיתת עצמן. וראה בסמוך הערות 287, 293. **ולשון חכמים מרפא**; הנה כתב כאן "וכל האומות קיומם שלהם מצד עצמם **יותר מן ישראל**", הרי שהכל נידון בערכין, וביחס לישראל נחשב קיום האומות לקיום מצד עצמם. אך ברי הוא שאף קיום האומות מגיע מהשם יתברך, אך לא במידה כפי שהיא נוהגת אצל ישראל, וכמו שנתבאר. וראה למעלה בפתיחה הערה 122 בביאור ההבדל בין קרבת הקב"ה לישראל לבין קרבתו לאומות העולם, שעל האומות הקב"ה מינה מלאכים ושרים, אך לא מינה על ישראל מלאכים ושרים.

(275) מכאן משמע שאם הגורל היה נופל על אחד מהחדשים הקודמים לאדר, אזי היה הגורל מוכרע כבר בשלב ההוא, ולא היה הגורל ממשיך עד תום כל שנים עשר החדשים. וראה למעלה הערה 262.

(276) אודות שאין לישראל שום קיום מצד עצמם, אלא רק מהשם יתברך, לעומת אומות העולם, צרף לכאן את הענין הבא; הנה נאמר [ויקרא כו, ח] "ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדפו וגו'", ופירש רש"י שם "וכי כך הוא החשבון, והלא לא היה צריך לומר אלא 'מאה מכם שני אלפים ירדופו'. אלא אינו דומה מועטין העושין את התורה, למרובים העושין את התורה". והרא"ם שם הקשה על תשובת רש"י, שעדיין יקשה מהמקרא העוסק בשעה שישראל נרדפין מהאומות, שנאמר על כך [דברים לב, ל] "איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה אם לא כי צורם מכרם וה' הסגירם", ותיקשי לך שהיה למקרא לומר "ושנים יניסו שני אלפים", "דליכא למימר התם נמי 'אינו דומה מועטין העוברין על התורה למרובין העוברים על התורה'... דזכות הרבים מרובה מזכות המועטין שמענו, עונש הרבים מרובה מעונש המועטים לא שמענו" [לשון הרא"ם שם]. ובישוב שאלת הרא"ם כתב הגו"א שם [אות יב] את היסוד הבא: "נראה דלא קשיא, דודאי לקמן כתב 'אחד ירדוף אלף ושנים יניסו רבבה', מפני כי הנרדפים כיון שהשם יתברך הסגירם, אינם מבקשים הם כלל לעמוד נגד הרודפים. שהרי אין השם יתברך עם האומות [פירוש, נצחון האומות לא בא להן מחמת שה' עמהן], רק שהסגיר ישראל והחליש אותם. ובודאי אין הנרדפים נעזרים זה מזה לעמוד נגד הרודפים, כי אין עזר זה מזה רק כשהם מתעוררים בגבורה, אז נעזרים זה מזה, אבל אלו הנרדפים אין מבקשים ללחום, כיון שהשם יתברך הסגירם, איך יבקשו לעשות גבורה ולהיות נעזרים זה מזה.

ולכך אמר 'אחד ירדוף אלף', שאין לאחד עוזר, רודף אלף, אבל יותר מזה לא יוכל לרדוף, אף על גב שאין הנרדפים מבקשים לעמוד נגד הרודף. אבל אם הם שנים הרודפים, שהם נעזרים זה מזה, רודפים רבבה, כי הנרדפים אין מבקשים לעמוד נגד האויב, שהשם יתברך הסגיר אותם, ולפיכך אין נעזרים זה מזה. כי העזר זה מזה אינו רק כשהם רוצים לעשות מעשה לרדוף אחריהם, והם מתעוררים בגבורה, אז נעזר זה מזה. אבל במקום הזה, שישראל רודפים האומות, שגבורת ישראל שהשם יתברך עמהם, **ואין הקב"ה מסגיר האומות**, וכל אדם בעולם עומד נגד אויביו, ואם כן גם האומות נעזרים זה מזה, שלא הסגיר אותם השם. וכיון שגם הנרדפים נעזרים זה מזה, היה לו לומר 'ומאה שני אלפים ירדפו', שהנרדפים נעזרים זה מזה, והרודפים גם כן נעזרים זה מזה. וזה פשוט ונכון באין ספק". **מבואר מדבריו** חילוק יסודי בין תבוסת ישראל במלחמה, לתבוסתן של אומות העולם במלחמותיהן; ישראל מנוצחים משום שהקב"ה הסגירם והחלישם, ואילו אומות העולם מנוצחות משום שהצד שכנגדן מתגבר עליהם. וברי הוא שחילוק זה נובע מהא שאין לישראל שום קיום מצד עצמם, אלא רק מצד הקב"ה, וכאשר הקב"ה הסגירם ומכרם לא נותר בידם מאומה. אך אומות העולם שיש להן קיום מסויים מצד עצמן על פי דרך הטבע, לכך לעולם יעמדו כנגד אויביהם [הובא למעלה בפתיחה הערה 123]. וראה להלן הערה 342.

(277) פירוש - אף על פי שלשון המקרא "מיום ליום ומחודש לחודש" נתבאר [שנקט קודם בימים להורות שהגורל היה גם על ימי השבוע (כמבואר למעלה לאחר ציון 248)], **מכל מקום** עדיין קשה לשון הפסוק מכיון אחר, וכמו שמבאר.

(278) כי לשון הפסוק הוא "בחודש הראשון וגו' הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום ליום ומחודש לחודש שנים עשר הוא חדש אדר". והנה לא נכתב בפירוש שהגורל נפל על חודש אדר, כי ניתן לפרש שכוונת המקרא היא שהגורל היה מחודש לחודש, עד חודש אדר, אך לא שנפל הגורל על חודש אדר. וכן הקשה המנות הלוי [קז.], ויובא בהערה 285. **וכמה פעמים** הקשה מדוע המקרא לא כתב הדבר בפירוש. וכגון, נאמר [דברים כה, ב-ג] "כדי רשעתו במספר ארבעים יכנו", וחז"ל דרשו [מכות כב.] דהוי ל"ט מלקות ["בְּמספר ארבעים, ולא ארבעים שלמים, אלא מנין שהוא סוכם ומשלים לארבעים, והן ארבעים חסר אחת" (רש"י דברים כה, ב)]. ובגו"א שם [אות ג] כתב "ואם תאמר, למה כתב 'ארבעים', ולא כתב 'שלשים ותשע יכנו'". וכן נאמר [בראשית י, ח] "וכוש ילד את נמרוד הוא החל להיות גבור בארץ", ופירש רש"י שם "להמריד כל העולם על הקב"ה בעצת דור הפלגה". ובגו"א שם [אות ב] כתב: "ואין להקשות... למה לא כתב בפירוש

שהיה רשע". וכן נאמר [שמות א, טו] "ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה", ופירש רש"י שם דאיירי ביוכבד ומרים. ובגו"א שם [אות יט] כתב: "ואם תאמר, למה לא הזכיר את שם יוכבד ושם מרים בפירוש". וכן נאמר [שמות ל, כ] "בבואם אל אוהל מועד ירחצו מים ולא ימותו וגו'", ופירש רש"י שם "ולא ימותו - הא אם לא רחצו ימותו". ובגו"א שם אות טז תמה: "ואם תאמר, ולמה לא אמר 'אם לא ירחצו ימותו'". וכן נאמר [שמות ל, לד] "ויאמר ה' אל משה קח לך סמים נטף ושחלת וחלבנה סמים ולבונה וגו'", ופירש רש"י "סמים - אחרים". ובגו"א שם [אות כה] כתב: "ואם תאמר, למה לא נכתבו אלו הסמים בפירוש". וכן בגו"א ויקרא פי"א אות לא [רנא:] כתב: "דרך הכתוב לכתוב בפירוש, ולא על ידי דיוק". וכן הוא בגו"א שמות פכ"ב אות כב [ציון 192], שם ויקרא פכ"ד אות יד, שם במדבר פי"ג אות טז, שם פי"ח אות כז. ובתפארת ישראל ר"פ נז הקשה "למה לא נזכר בפירוש בתורה עולם הבא". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 238] כתב: "סוף סוף קשה, לכתוב שמלך מסוף העולם עד סופו, ולמה מדבר בלשון זה ["מהודו ועד כוש" (למעלה א, א)]" [הובא למעלה פ"א הערה 240].

(279) פירוש - הגורל לא תאם כלל את מחשבת המן, וכמו שמבאר.

(280) "פור המן נהפך לפורנו" [ברכת "אשר הניא"].

(281) כי לאמיתו של דבר לא התקיים הגורל בחודש אדר, והמקרא לא יכתוב דבר שלא נתקיים.

(282) מוסיף בזה, כי כל גורל אינו דבר מפורש, אלא הוא מראה פנים לכאן ולכאן. ולכך לא נכתב בפירוש שהגורל נפל על חודש אדר, כי אין הגורל דבר כל כך מפורש. וכבר השריש כמה פעמים שדבר המוזכר להדיא במקרא הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר במקרא הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פ"א [לאחר ציון 1204] כתב: "ומפני כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, לכך זה גם כן בנסתר ולא בנגלה". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 639] כתב: "מפני שהיו בהסתרת פנים מן השם יתברך... לכך לא נזכר השם במגילה". ולהלן [ו, יא], כתב בזה"ל: "מפני כי לא נעשה כאן נס נגלה, רק הכל היה בהנהגת העולם, לכך לא נזכר השם המיוחד במגילה הזאת, אפילו שם א"ד לא נזכר. כי מאחר שהיה הכל בטבע, ולא נראה פעל השם יתברך בנגלה, ולכך לא נכתב השם בנגלה במגילה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". ובגו"א בראשית פ"י אות ב ביאר מדוע לא

נזכרה בפירוש הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". וכן כתב בגו"א שמות פ"ג סוף אות י, ושם הערה 110 [הובא למעלה בהקדמה הערה 381, פ"א הערות 183, 1205, פ"ב הערה 640, ולהלן פ"ו הערה 285, ופ"ט הערה 320].

(283) כן חזר וכתב להלן [לפני ציון 300]. ואודות שהגורל אינו מורה דבר מפורש, מעין זה מצינו גם אצל לידת משה, שרש"י [שמות א, כב] כתב: "יום שנולד משה אמרו לו [לפרעה] אצטגנינין, היום נולד מושיען, ואין אנו יודעין אם ממצרים, אם מישראל, ורואין אנו שסופו ללקות במים. לפיכך גזר אותו היום אף על המצרים ["כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וגו'" (שם)]". ובגו"א שם אות כח כתב: "וקשיא, אחר שראו שהיום נולד בן שיושיע להם, כל שכן שיוכלו לראות אם מישראל אם מהמצריים [כי אם ראו את העתיד המרוחק, כל שכן שיוכלו לראות ההוה המצוי]. ויראה לי, מפני שבת פרעה גדלו, ומפני כן נקרא בן לבת פרעה, כדכתיב בדברי הימים [א, ד, יח] 'אלה בני בתיה ירד וגו" ["'ירד' זה משה" (מגילה יג.)]. לפיכך לא היו האיצטגנינים רואים... אם מישראל, שהרי נקרא בן לבת פרעה. וגם לא אם ממצריים הוא, מפני שילדה אותו יוכבד [שמות ו, כ]. ולא היה מורה האצטגנינות לא שהוא מישראל, ולא שהוא ממצרים, שהרי ממשה למדו [מגילה יג.] 'המגדל יתום בתוך ביתו כאילו ילדו'". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ טו. וכשם שהאצטגנינות אינו מורה דבר מפורש, הוא הדין לגורלות.

(284) פירוש - על המן עצמו נפל הגורל. ובמתנות כהונה שם פירש "דייק 'הוא הגורל' [פסוקנו כאן], רצה לומר 'הוא' המן, 'הגורל' הרע יפול עליו". אמנם המהר"ל יבאר הכרח אחר שהיה למדרש לומר "עליו נפל הגורל".

(285) כן כתב המנות הלוי [קז.], וז"ל: "הוקשה להם, כי לא פורש במקרא משפט הגורל מה היה, ועל מי היה, כי לא אמר רק שהפיל המפיל הגורל לפניו מיום ליום ומחדש לחדש, ולא נודע מה היה מהגורל. ולכן ביארו 'הוא הגורל' על המן, כי אחרי שהוא נכנס עמהם בגורל כמדובר, לא נפל בכל החדשים הגורל כי אם עליו, שהוא יפול לפני עם בני ישראל. וזהו 'הוא הגורל', והוא ביאור נפלא בכתוב". אמנם המהר"ל אינו מדגיש כאן "שהוא יפול לפני עם בני ישראל" כפי שהמנות הלוי הדגיש. ובסמוך [הערה 298] נתבאר שלפי המהר"ל הכוונה היא שהגורל התהפך ויצא לגמרי מכוונת המן, וזה נקרא ש"הנפילה עצמה עליו היה". ואודות שכל מחשבות המן נהפכו עליו, כן מבואר להלן פ"ו הערה 98.

(286) פירוש - אע"פ שביאר שהנפילה של הגורל היתה על המן, ולא על חודש אדר, וכדמוכח ממה שלא נתפרש להדיא בקרא שהגורל נפל על חודש אדר, מכל מקום היות חודש אדר החודש האחרון משייכת אותו לענין הגורל, וכמו שמבאר.

(287) מוסיף כאן נקודה שלא הזכיר למעלה; כי למעלה [לפני ציון 267] ביאר שאע"פ שיש לישראל סוף מצד עצמם, עם כל זה יש להם קיום מצד השם יתברך, וכלשונו [שם]: "כי בודאי יש לישראל סוף ותכלית מצד עצמם, **רק** מצד השם יתברך יש להם קיום, **אבל** מצד עצמם אין להם קיום". הרי שקיום ישראל מצד השם יתברך הוא למרות שאין לישראל קיום מצד עצמם. אך כאן מבאר שקיום ישראל מצד השם יתברך הוא מחמת שאין לישראל קיום מצד עצמם, שכתב כאן "כי **לכך** יש לישראל סוף, כי **מצד הסוף** הוא קיום ישראל מצד השם יתברך". הרי ש"סוף" ישראל הוא הוא המאפשר שקיום ישראל יבוא מצד השם יתברך. וכן בסמוך כתב "הסוף שלהם מצד עצמם הוא עצם קיום שלהם מצד השם יתברך, וזה קיומם לנצח נצחים". והיה נראה לבאר זאת, שכמה פעמים כתב שדוקא כאשר העלול מבטל את מציאות עצמו לעלתו, אז מציאותו באה אליו מעלתו. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "מה שהרבנות קוברת בעליה [פסחים פז:], כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך... ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה שהוא המושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים". וכן כתב שם פ"ג מ"א [לז.]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע [ראה למעלה פ"ב הערה 113, ופ"ט הערה 443]... והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור... והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:]". והואיל ויש לישראל סוף מצד עצמם, לכך התבטלות זאת מביאה לקיום מצד השם יתברך, כי "הקטן הוא מקבל". אמנם כאן אין הסבר זה מספיק, שהרי אף סוף אומות העולם הוא בטולן [כמבואר למעלה הערה 274], ומ"מ אין סוף האומות מביא לקיום מה', ומדוע סוף ישראל מביא לקיום מה'. אלא שמהמשך דבריו כאן מוכח שכוונתו היא שסוף ישראל הוא השבה אל השם יתברך, וכפי שהתחלת ישראל באה מן השם יתברך, כך סוף ישראל שבה אל השם יתברך. ונקודה זו תתבאר בסמוך, וראה הערה 293.

(288) שאין שום חשיבות לכך שהגורל היה בחודש אדר.

(289) שהרי המועד הזה נקרא "פורים" על שם הפור [להלן ט, כו], וכפי שביאר כאן הגר"א, וז"ל: "וקראו 'פורים' על שם הפור [להלן ט, כו], לפי שזה הוא עיקר הנס, שהוא הפיל פור גורל לפי המזלות באיזה יום יוכל לנצוח אותם, ונפל על יג אדר, אלא שהקב"ה הפך את המזלות ומשדד את המערכות. וזה שאומרים [ב"אשר הניא"] 'כי הפור נהפך לפורים', וזהו נס גדול מאוד" [הובא למעלה הערה 213]. ואודות חשיבותו של גורל, ראה למעלה הערה 246.

(290) כמו שאמרו בגמרא [מגילה ו:] "רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי יוסי, אף קורין אותה [את המגילה] באדר השני, שכל מצות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון... טעמא דרבי שמעון בן גמליאל מסמך גאולה לגאולה עדיף", ופירש רש"י שם "גאולה לגאולה - פורים לפסח" [ראה למעלה הערה 242]. הרי שפורים מחובר לפסח, וממילא חודש אדר מחובר לחודש ניסן. וראה הערה הבאה.

(291) בספר בני יששכר [מאמרי חדשי כסלו טבת, מאמר ד], כתב: "הנה תמצא אשר בשביל זה הקפידו חז"ל לקבוע היום טוב הזה באדר הסמוך לניסן דייקא, 'מסמך גאולה לגאולה עדיף' [מגילה ו:]. היינו לסמוך ענין ההשגחה והגאולה הנסתרת לגאולה הנגלית, א-ל אחד בראן, יוצר אחד יצרן. וזה נרמז ברמז הלל המצרי 'אנא ה' הושיעה נא וכו' הצליחה נא' [תהלים קיח, כה], 'נא' ראשי תיבות ניסן אדר. היינו הושיעה והצליחה בשתי ההנהגות; הן הנהגת נסי ניסן הנגלים, הן הנהגת נסי אדר הנסתרים". ובספר דברי סופרים לרבי צדוק הכהן [סוף אות לב] כתב: "וזהו העצה הגדולה לכל אחד הצריך ישועה, אף דאינו יכול לצאת משיקועו, על ידי ההתחזקות באמונה דהשם יתברך עמו בכל מקום שהוא, אז ממילא גם כשהוא עדיין בחושך, אין שטן ואין פגע רע, דה' אור לו. ועל ידי זה הולך ואור עד נכון היום להיות מאיר לו לגמרי, דעל כן סמכינן גאולה לגאולה דאדר לניסן, דעל ידי התגלות האורה ושמחה דפורים שמתוך ההעלם, יזכה אחר כך להתגלות האור בהיר דניסן, שבו נגאלו, ועתידין להיגאל גאולה שלימה". עמוד והבט כיצד דברי הבני יששכר ורבי צדוק הכהן מורים באצבע שסוף ישראל בחודש אדר מחייב את קיומם. וראה להלן הערה 328.

(292) כי כל התחלה באה מהשם יתברך, וכמו שכתב בגו"א במדבר פי"ט אות כז [שיב:], וז"ל: "אין התחלה לאדם רק השם יתברך". ובגבורות ה' פל"ט [קמה.] כתב: "ראשית הכל הוא השם יתברך, וזה מורה גם כן שמאתו יתברך נמצא הכל, שאם לא כן... ממי נמצאו, ולמה נמצאו עתה. כי אי אפשר שיהיה נמצא דבר מעצמו בלא סבה, שכל דבר צריך סבה... השם יתברך התחלת הנמצאים". ובדר"ח פ"א מי"ח [תנט:] כתב: "כמו שתראה

כי בתחילת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', סמך הבריאה אל השם יתברך. כי מצד התחלת העולם, אשר הוא יתברך התחלת העולם, שממנו נברא, יש לעולם קשור עם השם יתברך". ובח"א לע"ז ח: [ד, לד:] כתב: "השם יתברך הוא התחלה לכל". וראה למעלה פ"א הערה 218. ויציאת מצרים בפרט נעשתה רק ע"י הקב"ה ולא ע"י שליח [רש"י שמות יב, יב]. וראה להלן הערות 327, 339.

(293) הנה בהרבה מקומות כתב שכשם שהעולם בא מה', כך העולם ישוב אל ה'. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ח [תנט.] כתב: "כי העולם הזה הוא בא מן השם יתברך, ואליו שב כאשר הושלם". ובגבורות ה' ר"פ מו כתב: "יש לעולם חזרה ואסיפה, שאחר תכלית הכל העולם נאסף אל המקיים, שאין עמידה לעולם בעצמו, ונאסף אל המקיים שבו נתלה... יש לעולם מדריגה אלקית. כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך. והשני הוא הפך זה, שהעולם הוא חוזר ונאסף אל סבתו המקיים אותו, במה שהעולם נתלה בו יתברך, ואין לו קיום זולתו יתברך, ובזה כל המציאות שב אל השם יתברך". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ סט [הובא למעלה פ"א הערה 1199]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פד.] כתב: "כי התמידים שצוה השם יתברך [במדבר כח, ב-ח] להודיע כי העולם הזה שב ומתקרב אל השם יתברך. ואם לא שב אל השם יתברך, לא היה אל העולם קיום בעצמו. רק הוא שב אל השם יתברך, ולא נברא שיהיה לעצמו... העולם הזה, כמו שהושפע מן השם יתברך, כך שב אל עילתו". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 136] כתב: "דבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל השם יתברך, ואין לו קיום מצד עצמו, רק שהוא שב אל השם יתברך, אשר ממנו הוא נמצא, ואליו שבים כל הנמצאים, וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל השם יתברך... וזולת זה לא היה קיום אל העולם". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "ודע כי גם אל כלל העולם יש לו השבה אל השם יתברך. כי כמו שהעולם בא מן השם יתברך, כך יש לו השבה אל השם יתברך, כי ממקום שבא, שמה ישוב. וכאשר שב אל השם יתברך הוא נבדל, שהוא שב מן מה שהוא גשמי אל השם יתברך. ולפיכך יש לה"א שבו נברא העולם תג [מנחות כט:], שמורה על שיש לעולם כתר". ושם בח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי כבר התבאר בחבור גבורת השם [ר"פ סט] כי העולם הזה שב אל עלתו, ואי אפשר רק כך, כי ממנו יתברך הושפע העולם, ואליו יתברך הוא שב". **אך לפי זה** צריך להבין, מהי הרבותא של ישראל [שבסופם הם שבים אל השם יתברך], הרי זהו סדר העולם בכלליותו. ועוד, כי אף אומות העולם ישובו לבסוף אל ה', כי "אליו שבים כל הנמצאים" [לשונו בנתיב התשובה שהובא כאן], ומדוע סוף האומות הוא אובדן [ראה למעלה הערה 274]. ויש לומר, שבכל

נברא ונברא הדבר המקיימו הוא החלק הרוחני שבו [כמבואר בספר התניא שער היחוד והאמונה, פרק א, ס"פ ז, וס"פ יב, וראה דר"ח פ"ו הערה 2012]. ואותו חלק רוחני הוא בא מה', וישוב אל ה', וכפי שביאר במקומות הנ"ל. אך בנקודה זו יש הבדל בין ישראל לשאר נבראים; אצל ישראל החלק הרוחני שבהם הוא עיקרם ומהותם, ולכך חלק זה יתמיד לקיימם גם בעולם שאינו גשמי. אך אצל שאר הנמצאים, אין חלק זה עיקרם ומהותם, אלא הוא טפל אצל עיקרם ומהותם. ונהי שהיה בו די כדי לקיימם בעולם הזה, זהו משום שעוה"ז הוא עולם גשמי [כמבואר למעלה בהקדמה הערה 246, ופ"א הערה 617], והפן הרוחני שבו הוא תמיד נמצא במיעוט [כמבואר בגבורות ה' ס"פ ה, ולמעלה בהקדמה הערה 198]. אך כאשר איירי בקיום נצחי שיחרוג מעבר לעולם הזה הגשמי, שם יתקיימו רק אלו שהמימד הרוחני היה עיקרם ומהותם, ולא טפל אצלם [כמבואר בנצח ישראל פכ"ט (תקעט:)]. לכך רק ישראל יתקיימו לנצח, ולא אומות העולם, כי אצל ישראל החלק הרוחני [החוזר לבסוף אל ה'] הוא עיקרם ומהותם, ואילו אצל אומות העולם אין הוא עיקרם ומהותם, אלא דבר הטפל למהותם. וכן מבואר בנצח ישראל פי"ד [שדמ.], וז"ל: "אמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי, כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש... הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". **ודברים אלו** מפורשים בנצח ישראל פי"ג [שכה:], שכתב בזה"ל: "אין לישראל מצד עצמם שום מציאות כלל, רק המציאות שיש להם הוא השם יתברך, שנותן מציאות להם, וכל מציאותם וקיומם הוא השם יתברך. ואף כי כל הנמצאים קיום שלהם הוא מהשם יתברך, המקיים את הכל, הפרש יש; כי כל הנמצאים אין להם קיום מן השם יתברך מצד אמיתת עצמם, רק דבר שאין אמיתת עצמם, ולפיכך בסוף מגיעים אל ההפסד. אבל ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'... שהוא יתברך קיום ישראל" [הובא למעלה הערה 274]. וראה להלן הערות 313, 318, 323, 325, 516, ופ"ו הערה 63.

(294) בא לבאר שאם חודש אדר מורה שסוף ישראל שב אל ה', ולא מורה על איבודם חלילה, אם כן מה רצה המן לגלות באמצעות הגורל.

(295) כמבואר למעלה הערה 235.
(296) "בזה נראה שאין כאן סוף גמור, רק שהוא שב אל השם יתברך" [לשונו למעלה לפני ציון 291].
(297) לשונו להלן בפסוקנו [לאחר ציון 371]: "כי סופם ותכלית של ישראל הוא אל השם יתברך, כי הוא יתברך צורת ישראל האחרונה, כמו שהוא מורה שם 'ישראל', שחתם השם 'אל' באחרונה, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה אל ישראל, ובזה הוא יתברך מקיים אותו קיום נצחי".
(298) פירוש - הגורל מורה את ההפך ממה שהמן הבין; המן הבין שהגורל מורה על כליונם של ישראל, ואילו האמת היא שהגורל מורה על קיומם הנצחי של ישראל. לכך "הוא הפיל גורל, אבל הנפילה עצמה עליו היה" [לשונו למעלה לפני ציון 285]. ופירושו שהואיל והוראת הגורל עומדת כנגד כוונת עורך הגורל [המן], לכך אמרינן שהגורל נפל עליו, לאמור שהגורל התהפך עליו, שיצא לגמרי מכוונת המן. וראה למעלה הערה 285 שהובאו שם דברי המנות הלוי שביאר "לא נפל בכל החדשים הגורל כי אם עליו, שהוא יפול לפני עם בני ישראל". אמנם המהר"ל לא הדגיש נקודה זו [שהמן לבסוף יפול לפני ישראל], ולכך נראה שכוונתו כפי מה שנתבאר כאן.
(299) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 279]: "ויראה, כיון שלא היה הגורל אמת, שהרי לא היה כלום בגורל לפי מחשבת המן, ואדרבא, הגורל נהפך על המן, לכך לא כתיב בפירוש שנפל הגורל בחודש י"ב, כי האמת כי לא היה הגורל הוכחה בפירוש לגמרי, רק שהיה מורה הגורל לכאן ולכאן, ואין דבר בפירוש".
(300) להלן פ"ט [לאחר ציון 303] עמד על הכפילות "הפיל פור הוא הגורל", שנאמר כאן וגם להלן [ט, כד]. ושם בהערה 304 נתבאר מדוע העדיף להמתין עם הערה זו עד פרק ט, ולא העיר כן כבר כאן.
(301) פירוש - לכל דבר יש את הזמן המיוחד המתאים לו. ו"זמן מוגבל" פירושו זמן מוגדר ומסוים, וכמו שכתב בסוף ספר נר מצוה [קלה:], וז"ל: "אין לימות המשיח זמן מוגבל כלל, וכמו שאמר [סנהדרין צח.] היום אתינא, 'אם בקולו תשמעו היום' [תהלים צה, ז]". ובדרוש על התורה [כד.] כתב: "לכך לא נכתב בתורה גבול חג השבועות בזמן, ככל המועדים זולתו שנכתב עליהם גבול זמני, בכמה בחדש יהיה. כל זה מפני כי התורה היא שכלית, ואיננה תחת הזמן, ואין נתינתה תלויה בזמן מוגבל, כי אם כאשר היו מוכנים לה, קבלוה. אבל שיהיה לזה זמן וגבול מצד עצמו - זה אינו". וכמו כן אצל המן, שרצה לאבד את ישראל, לכך הוא הפיל גורל כדי לדעת מהו הזמן המיוחד שיתאים

ביותר לבצע את זממו. **ואודות שלכל דבר** יש את הזמן המתאים לו, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 1177], וז"ל: "ועוד נראה פירוש [למעלה א, יג] 'יודעי העיתים', פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם" [ראה למעלה הערות 214, 256]. ובגו"א בראשית פ"א אות כב כתב: "כי הזמן הוא מתייחס אל הנמצא בו, והוא ברור". ובגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ובבאר הגולה סוף באר החמישי [קלה.] כתב: "כל דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו". ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "הנה ביארו כי המלאכים מפני שהם כתות מחולקים מתחלפים... מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש... ולכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו מחולק מן השני. כי יש זמן מיוחד לכח המים, ויש זמן מיוחד לכח האש, וכן כל דבר ודבר יש זמן מיוחד". ובפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21] נכתב שם: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו" [הובא למעלה פ"א הערה 1180]. וראה בסמוך הערה 310.

(302) בגו"א בראשית פ"ב אות לו ביאר את המושג "צורה". ומדובר שם ביחס של אדם הראשון לבעלי החיים, שבטרם שנברא האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית א, כה] "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית ב, יט] "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [פ"ב אות לו] בזה"ל: "אל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא. כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את בעלי החיים] שיהיו תחת האדם". הרי ש"צורה" היא נותנת כיוון ומטרה אל החומר. לכך כל עוד שלא נברא האדם, היו בעלי החיים משוללים כיון ומטרה, ורק לאחר יצירת האדם נקבע הכיון והמטרה של בעלי החיים. **וכן הוא** יחס משה רבינו לישראל; משה הוא רבן של ישראל,

ומכלל זה הוא המדריך את ישראל, ומראה להם את הכיון למטרת חייהם, ולכך משה נחשב לצורת ישראל. ואודות שמשה רבינו הוא צורת ישראל, כן כתב בכמה מקומות, ואבוהון לכולהון הם דברי רש"י [שמות יח, א] "למשה ולישראל - שקול משה כנגד כל ישראל". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [י:] כתב: "והטעם מפרשים כי משה היה משלים את ישראל בכל דבר, ודבר המשלים שקול נגד הכל, בעבור שהוא משלים הכל. ואם לא היה משה משלים את ישראל, הן בתורה, הן בכל דבר, לא היו נחשבים לעם ישראל. ולפיכך היה משה נחשב ככל ישראל... שהמשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו... ולפיכך היה שקול כמו כל ישראל, שהיה משלים אותם ונמצאים עמו... ולפיכך שקול נגד כל ישראל". ובגבורות ה' פי"ט [פז.] כתב: "וזה כאשר תדע כי שקול היה משה רבינו עליו השלום נגד כל ישראל, בעבור שהוא הצורה המשלים את כל ישראל. ולפיכך אמר הכתוב [שמות יח, א] 'וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל', שקול משה כנגד כל ישראל. וזהו שדרש הדורש [שיהש"ר א, פסוק טו, אות ג] אשה אחת היתה במצרים וילדה ששים רבוא בכרס אחד. והוו מחכו עליו צבורא, ואמר להם זו יוכבד, שילדה את משה, ששקלו הכתוב נגד ששים רבוא". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "לא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ב [קצג:], שם ס"פ כט, באר הגולה באר החמישי [סו:], ועוד. ומה שכתב כאן "צורת **כל** ישראל", כדי לבאר את מחשבת המן, שחשב שבחודש אדר יש העדר כל ישראל, וכמבואר בהמשך דבריו. וראה למעלה הקדמה הערה 238, פ"ב ציון 136, להלן פ"ה הערה 515, ופ"ח הערה 344.

(303) כי ביטול הצורה הוא ביטול והעדר לחומר, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הראשון [סד.], בביאור מאמרם [עירובין כא:] "כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה", וז"ל: "כי גזירות דרבנן הם נקראים גדר לתורה, וכמו שהגדר הוא מבדיל וחוצץ בין דבר לדבר, כך מצות דרבנן הם מבדילים ומפרישים את האדם מן החטא. ואם לא היו מצות דרבנן, היה בא האדם לידי חטא ביותר, ועל ידם הוא מובדל מן החטא. ודבר כמו זה נחשב כמו צורה והשלמה לדבר, כי צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר. וכאילו היו מצות דרבנן שהם מבדילין אותו מן החטא, הם נחשבים כמו צורה והשלמה לגוף המצוה, מאחר שעל ידם הוא ההבדל מן החטא. וכאשר חוטא, ומבטל הגדר, דבר זה הוא בטול הצורה וההשלמה, ואין לך העדר כמו זה כאשר מבטל דבר שנחשב צורה והשלמה לדבר. ולכך בא עליו ההעדר והמיתה גם כן כאשר הוא נותן העדר ובטול לדבר שהוא כמו צורה והשלמה. וזה שאמר [קהלת י, ח] 'פורץ גדר ישכנו נחש', כלומר מי

שפורץ דבר שהוא גדר, דהיינו דבר שהוא מבדיל בין דבר [לדבר], שזהו ענין הגדר, ומפני שמבטל דבר שהוא כמו צורה, שהוא הבדל דבר מדבר, ודבר זה בודאי נחשב העדר, ולפיכך ישכנו הנחש, שהוא ההעדר, שהביא הנחש ההעדר והמיתה לעולם. ודבר זה ענין מבואר בחכמה". ובנתיב התורה פי"א [תסט.] כתב: "כי הצורה נותן הקיום". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסט.] כתב: "מצד הצורה יש לו קיום... הצורה היא קיום הדבר". וברי הוא שביטול הצורה הוא העדר לחומר. **וצרף לכאן**, שלמעלה [לפני ציון 202] כתב: "אי אפשר לישראל בלא תלמידי חכמים". ובנתיב התורה פי"א [תסח.] כתב: "כי התלמיד חכם נחשב גם כן במדריגת הצורה אל שאר בני אדם, שהם במדריגת החומר, כאשר ידוע כי חבור זה הוא חבור הצורה אל החומר... שהתלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם". והואיל והצורה הוא הנותן קיום לחומר, ובהנטל הצורה יאבד החומר את קיומו, לכך ברי הוא שישראל אינם יכולים להיות ללא תלמידי חכמים.

(304) מבאר בזה שמיתת משה רבינו היא סימן לכך שחודש אדר מורה על סוף ישראל, כי חודש אדר הוא סוף החדשים [ראה למעלה הערה 272]. נמצא שהיות חודש אדר החודש האחרון היא הסבה למיתת משה, ומיתת משה מסובבת מכך. ויש להבין לפי זה, מדוע הגמרא לא ביארה שהמן שמח שהגורל נפל על החודש אדר משום שהוא החודש האחרון, ובמקום זאת ביארה שהמן שמח שהגורל נפל על החודש אדר כי בו מת משה רבינו. הרי מיתת משה רבינו מסובבת מהיות חודש אדר החודש האחרון, וכיצד הגמרא מזכירה את המסובב ומתעלמת מהסבה. וצ"ע. וראה להלן הערה 619, ופ"ט הערה 16.

(305) בא לבאר כיצד לידת משה רבינו בשבעה באדר מבטלת את המשמעות שיחס המן לכך שמיתת משה רבינו היתה בשבעה באדר. ורש"י [מגילה יג:] עמד על כך, וכתב "כדאי הלידה שתכפר על המיתה". וכן נתקשו בזה היעב"ץ ומצפה איתן שם.

(306) דוגמה מובהקת לכך הם דברי הגמרא [סוטה יד.] "דרש רבי שמלאי, תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים; תחילתה גמילות חסדים, דכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וסופה גמילות חסדים, דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבור אותו בגיא'". וכתב על כך השל"ה במסכת פסחים פרק נר מצוה [נא], וז"ל: "קשה, מה יוצא מזה שהוא בתחילת התורה ובסוף התורה... אלא כוונתו היא שאצל הקב"ה נעוץ סופו בתחילתו, ותחילתו בסופו, כולם נאים לטובה". והשל"ה פרשת זאת הברכה [א] כתב: "התורה מסיימת בתיבת 'ישראל' [דברים לד, יב], ומתחלת ב'בראשית' [בראשית א, א], נעוץ סופו בתחילתו ותחילתו בסופו [ספר היצירה פ"א מ"ז]. וכן בשמחת תורה מחברן, כשמסיימים התורה מתחילין בבראשית. ורומז למה שאמרו

רז"ל [ויק"ר לו, ד], 'בראשית ברא' בשביל התורה וישראל שנקראו 'ראשית'". ועוד אודות "נעוץ סופו בתחילתו ותחילתו בסופו", ראה דברי הקהלת יעקב ערך כתר, שכתב: "כתר כלול ממלכות בסוד אור חוזר, שעולה מלכות אל הכתר, בסוד נעוץ סופו בתחילתו. וכן יורד בסוד אור ישר כתר עד המלכות, ותחילתן בסופן. וזה סוד כתר מלכות, שמלכות כלולה בכתר, וכתר כלול במלכות, בסוד אור ישר ואור חוזר [זוהר רעיא מהימנא פנחס רנח.]". הרי ש"הדבר שהוא שלם התחלתו וסופו מתחברים באחד". וראה להלן הערה 318. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; נאמר [בראשית א, א] "בראשית ברא אלקים וגו'", ופירש רש"י שם "בשביל התורה... ובשביל ישראל". ובגו"א שם אות ז כתב: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה, הוא כי ראשית כל הבריאה, היא התורה שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]. ואין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה... כלל הדבר הזה, שהעולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל. וכן בשביל הדבר שהוא תכלית ושלימות הבריאה, שבו יושלם הכל ובא בסוף, וזהו ישראל... ודברים נסתרים הם ונפלאים מאד" [ראה להלן הערה 671, ולהלן פ"ט הערה 18]. ומהו העומק בזה שהעולם נברא בשביל ראשית הבריאה ותכליתה. אלא הם הם הדברים; הפסוק הראשון העוסק בבריאת העולם בא ללמדנו שהולך להברא כאן עולם שהוא שלם, ו"הדבר שהוא שלם התחלתו וסופו מתחברים באחד". לכך יש צורך לומר שהעולם נברא בשביל ראשיתו וסופו, שבכך "נעוץ סופו בתחילתו ותחילתו בסופו", ומוכח מכך שעולם שלם עומד להברא לפניך.

(307) פירוש - הסוף של דבר יכול להתפרש באחד משני אופנים; (א) העדר וסילוק הדבר. (ב) גמר והשלמת הדבר. ועל כך מבאר שדבר שאינו שלם, סופו משתייך להעדר וסילוק. אך דבר שהוא שלם, סופו משתייך להשלמה, שהושלם ונגמר הדבר. ומוסיף בזה שהכדור מורה על האופן השני, שסופו מתחבר אל התחלתו, וזהו משום שנגמר והושלם סבוב הכדור, ולכך הסוף נופל על נקודת ההתחלה. ואודות שלימות הכדור, כן כתב למעלה [פ"א לאחר ציון 238], בביאור מחלוקת חכמים אודות הפסוק [למעלה א, א] "מהודו ועד כוש", שאמרו בגמרא [מגילה יא.] "רב ושמואל; חד אמר, הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם. וחד אמר, הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי, כשם שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו". וז"ל: "ואם תאמר, דסוף סוף קשה, לכתוב שמלך מסוף העולם עד סופו, ולמה מדבר בלשון זה... ויש לך לדעת כי הארץ שהוא

כמו כדור שלם, אין לומר בו שהאחד בסופו והשני בסופו, דלא שייך כזה בכדור שהוא שלם, והוא כדור אחד. ולכך סבר חד כי כך ראוי לומר, כמו שהיה מלך על מקצת, כך היה מולך על כולו. כי אל מקצת הכדור נמשך תשלום הכדור, כמו שהוא ידוע. ולכך פירשו [מגילה יא.] כשם שהיה מולך על אלו שני מקומות הסמוכים כאשר הם על עיגול אחד, כך היה מולך על כל העולם, שהוא תשלום הכדור, ואין השאר רק השלמה, וצריך להשלים את הכדור כאשר מתחיל לסבב מקצת ממנו. ומי שאמר [שם] 'האחד בסוף העולם והשני בסופו', סובר כי אף שהכדור הוא כדורי, ולא שייך בדבר שהוא כדורי לא התחלה ולא סוף, מכל מקום שייך התחלה וסוף כאשר מניח מקום אחד בכדור, ומשם מתחיל הסיבוב. ודבר זה הוא הקצה האחד, וגמר הסבוב הוא הקצה השני. וזה שאמר שהאחד הוא קצה האחד, והשני קצה השני. אבל בעצמו אינו שייך בכדור לא תחלה וסוף". וצרף לכאן דברי המהרש"ל בהקדמתו לים של שלמה לב"ק, שכתב: "התלמוד אשר אנו עוסקין בו וממנו אנו שותים... חכמי הצרפתים בעלי התוספות עשאוהו אותו **ככדור אחד**... והפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום, עד שנראה לנו כאחת, מבלי סותר ומבלי עוקר. אלא סוגיא זו אומרת בכה, וסוגיא זו אומרת בכה, ולא קרב זה אל זה. ונמצא מיושר התלמוד ומקושר, וכל הסתימות יפושרו, ותוכן פסקיו יאושרו". הרי ש"כדור" הוא דבר שלם ומקושר.

(308) ר"ה יא. "נאמר [דברים לא, ב] 'ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום', שאין תלמוד לומר 'היום', ומה תלמוד לומר 'היום'. היום מלאו ימי ושנותי, ללמדך שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום מחדש לחדש, שנאמר [שמות כג, כו] 'את מספר ימיך אמלא'". וכן רש"י [דברים לא, ב] כתב: "אנכי היום - היום מלאו ימי ושנותי, ביום זה נולדתי, ביום זה אמות".

(309) פירוש - אותיות "משה" במספר קטן עולות לשתים עשרה, כי אות מ"ם היא ארבע במספר קטן, ואות שי"ן היא שלש במספר קטן, ואות ה"א היא חמש, וסך הכל הוי שתים עשרה. ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "ואין ספק כי מה שהיו ימי משה מאה ועשרים שנה, הוא דבר מופלג בחכמה. כי 'משה' י"ב במספר קטן, והם ק"כ, כאשר כל אחד נחשב לעשרה... כלל הדבר, כי מספר ק"ך ראוי למשה". וראה בסמוך הערה 312.

(310) נראה להטעים זאת קמעא, כי כבר השריש המהר"ל הרבה פעמים ששמו של אדם מורה על מהותו [ראה למעלה בהקדמה הערה 276, פ"א הערה 11, ופ"ב הערה 66, שהובאו שם מקבילות רבות לכך]. והואיל והגימטריה של שם "משה" במספר קטן הוא י"ב, בהכרח שמספר זה מורה גם כן על מהות משה, ותואם לענייננו [כמבואר בהערה

הקודמת]. והואיל וזמן האדם גם כן שייך למהותו [כמבואר למעלה הערות 214, 301], לכך יש כאן "צד השוה" בין שם האדם לזמן האדם. לכך כאשר יש התאמה גמורה בין הזמן לשם, בעל כרחך שאירי בימים מלאים ושלמים, המשקפים את מהותו של בעל השם, ולא בימים מקוטעים. ואודות גימטריה של "משה", בנתיב האמת פ"א [א, קצח:] כתב: "ועוד רמז בזה שם 'משה', כי 'מדרבנן' מספרו כמספר 'משה', ואחד נוסף שאינו מן המספר". וכן למעלה [בהקדמה הערה 249] עמד על כך שתיבת "בשגם" [בראשית ו, ג] היא גימטריה "משה". וכן דרש את הגימטריה של אברהם כהוראה על מהות אברהם [דר"ח פ"ד מי"ד (רפו.)].

(311) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(312) נקודה זו נתפרשה היטב בביאור מאמר חכמים, שאמרו [סוטה יג:] "כתיב [דברים לד, א] 'ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו', ותניא, שתים עשרה מעלות היו שם, ופסען משה בפסיעה אחת". ובח"א שם [ב, נה.] כתב בזה"ל: "ופסען בפסיעה אחת. דבר זה ענין מופלג... כי אלו שתים עשרה מעלות הוא מספר 'זה', שנקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, ב]. כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על דבר הרמוז הנגלה, שיש לו מציאות בפעל לגמרי. וזהו ענין הצורה, שיש לה מציאות בפעל לגמרי [ראה להלן פ"ד הערה 156]. ולבסוף הגיע משה אל מדריגה זאת, כי זהו ענין הצורה שמגיעה בתכלית, ולכך פסען בפסיעה אחת. וכבר אמרנו שהצורה נקרא 'זה', שמספרו י"ב. ולכך בסוף פסע י"ב פסיעות כאחד, כי לא יתחלק הצורה. כי עליתו להר נבו התכלית שלו בעולם הזה, ואז הגיע אל שלימות הצורה, שהיא באה בסוף ובתכלית, והצורה לא תתחלק, לכך פסע י"ב פסיעות בפעם אחד. ותדע כי חיי משה היו מאה ועשרים, שהוא ג"כ י"ב במספר קטון, וזהו סוף חייו של משה, שהגיע אל מספר 'זה'. ומשה במספר קטון הוא 'זה', וזה שאמרו כי פסע י"ב פסיעות מן ערבות מואב אל הר נבו בפסיעה אחת. [בפירושי מהר"ל מפראג לסוטה שם (כרך א, עמוד מד) הוסיפו שם] כאשר היה מגיע משה אל מדריגה העליונה של 'זה'". וכן כתב בקיצור בגו"א דברים פל"ד אות א [הובא למעלה פ"א הערה 155]. וכן נגע בנקודה זו בח"א לחולין קלט: [ד, קטז.]. ובגבורות ה' ס"פ כג כתב: "כי מספר ק"ך הוא במספר קטן י"ב, והוא במספר 'זה', שהוא שם משה. כמו שנאמר 'כי זה משה האיש', ושם 'זה' יבוא על הרמוז, שיש לו צורה מיוחדת נבדלת, והוא מעלת משה... וכן [שמות ג, ב] 'הסנה'... מספרו ק"ך. ואתה תבין הדברים אשר נתבארו, ותמצא טעמים נפלאים ועמוקים מאוד מאוד". ובגו"א שמות פל"ב אות ח כתב: "ידוע כי מדריגתו של משה הוא

כולל ק"ך, וזה ידוע ממספר שני חיי משה שחי משה ק"ך שנה [דברים לד, ז]. ואל תאמר שהיה דבר זה במקרה שהיה חי ק"ך שנה, כי מתחלת בריאת העולם היה משוער שני חיי משה, כדכתיב [בראשית ו, ג] 'בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה', ודרשו ז"ל [ב"ר כו, ו] 'בשגם' הוא משה, שכן הוא במספרו... וזהו שאמרו [שמות לב. א] 'כי זה משה האיש', נקרא משה 'זה', והוא י"ב, וכאשר תכלול כל אחד בעשרה הוא ק"כ. ומדריגתו של משה הוא בלשון 'זה', וידוע הוא למבינים למה נקרא משה 'זה'. ולכך היה חי ק"כ שנה, שהרי ק"ך הוא 'זה' במספר קטון". וכן הזכיר בקיצור בתפארת ישראל פי"ב [קצג:].

(313) פירוש - כל דבר שהושלם הוא מגיע אל מעלתו הרוחנית שנקבעה בעבורו מעיקרא, ובזה הוא מסיים את תפקידו, וחוזר אל ה' שמאתו נברא, וכמבואר למעלה הערה 293. וכן נאמר [קהלת יב, ז] "וישוב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה. וכמו שאמר הכתוב 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'. ודבר זה אינו כי אם בטהרה מפחיתות החמרי, ומצרף ומזכך נפשו מן החמרי. וזהו על ידי המעשים שסדר השם יתברך אל האדם בסדר השכלי, והם זכוך נפשו, ומקרבים אותו אל השם יתברך, עד שהאדם דבק בו יתברך". ועוד אודות שהמיתה לצדיק היא לא פחיתות, אלא עליה, כי הוא שב אל ה', כן כתב בהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח], וז"ל: "המיתה הוא בשביל זה... דבמיתתו מסתלק [הצדיק] מן הגוף, ונעשה רוחני... כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבנו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מכל מקום לא היה במחיצה עליונית לגמרי, וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת. ואין מגיע האדם לדבר זה, רק כאשר נלקח מן העולם הזה... כי האדם הצדיק המיתה מעלה לו, כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עלוי אל הצדיק מדבר זה... ואין דבר יותר עלוי לצדיק מדבר זה. ובודאי על זה אמר שלמה [קהלת ד, ב] 'ושבח אני את המתים שכבר מתו'... כי השלמים בהפרדם מעולם הזה ונכנסין לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם מתחברים להיות בישיבה של מעלה, ובזה הם נחשבים פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'" [ראה למעלה הערה 166, ובסמוך הערות 318, 325].

(314) פירוש - מדוע לא מצינו בשאר צדיקים שמתו ביום שנולדו, ורק מצינו כן אצל משה רבינו.

(315) למעלה לפני ציון 302.

(316) לשונו בדר"ח פ"א מי"ז [תה.]: "אשר הצורה אין בה תוספת כלל, כאשר ידוע מענין הצורה". ובנצח ישראל פי"ד [שמו:] כתב: "כי הצורה, כאשר אינה בשלימות שלה, יש לה בטול... ואין ראוי לה חסרון כלל. והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי, ונחשבת נעדרת לגמרי". והרי "כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:], ולכך כשם שהצורה אינה יכולה לקבל חסרון, כך הצורה אינה יכולה לקבל תוספת. וביאור הדבר הוא, כי "ראוי אל הצורה להשלים הדבר המתחבר אליו, כאשר ידוע מענין הצורה, שהיא השלמת החומר" [לשונו בח"א לבכורות ח: (ד, קכח:)]. ו"הנה ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל, שאם יש בו תוספת לא היה זה שלימות" [לשונו בתפארת ישראל פט"ז (רמ.)], לכך "הצורה היא שלימה בלא תוספת ולא חסרון". וראה להלן פ"ה הערה 504, ופ"ו הערה 457.

(317) מה שאין כן שאר צדיקים, שאינם צורת ישראל, לכך אין בהם שלימות זאת. וכן ביאר בח"א לסוטה יג: [ב, נו.] מדוע לא נודע מקום קבורתו של משה [דברים לד, ו], ואילו מקום קבורת האבות הוא ידוע במערת המכפלה, וז"ל: "אף על גב שנודע קברי אבות, לא קשיא... מפני שהיה צורה נבדלת... והצורה הנבדלת אינה כמו הצורה שהיא עומדת בחומר, יש לה מקום, הוא הגוף שעומדת בו, אבל הצורה הנבדלת אין לה מקום מיוחד. ואף כי היה בודאי גוף למשה, לא היה הצורה מוטבעת בגוף עד שיהיה נחשב הצורה שעומדת בגוף, רק הצורה הנבדלת. ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר, שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך 'לא ידע איש את קבורתו' [דברים לד, ו], כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד. וזה אין שייך בשאר צדיקים". ושם מאריך טובא בביאור מדריגת הצורה הנבדלת שהיתה למשה רבינו.

(318) כמבואר למעלה הערות 293, 313, ולהלן הערות 323, 325. ואודות שהצדיקים במיתתם באים לידי שלימות, כן ביאר הרמח"ל בפירושו לתורה ר"פ וילך [אוצרות רמח"ל עמוד קכה], וז"ל: "אמרו רז"ל [ר"ה יא.] שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש. כשאדם נולד ביום זה יותר מביום אחר, ובחודש אחד יותר מבחודש אחר, הוא לפי שרשו, שלפי השרש שלו נולד באותו חדש ובאותו יום דווקא.

וכשמת, אם הוא צדיק נשמתו הולכת ומתקשרת בשרשה מיד. ואם הוא רשע, הולך בגיהנם לכפר עונותיו, ואחר כך מתקשר בשרשו. והצדיקים המתקשרים בשרשם מיד, הקב"ה מראה זה הענין, שמתים באותו היום ובאותו חדש שנולדים, להראות שהשרש שלהם מתגלה, ומתקשרים בו מיד". וכן בספר טעמא דקרא לגר"ח קנייבסקי שליט"א ר"פ וילך כתב כן, וז"ל: "'בן מאה ועשרים שנה אנכי היום' [דברים לא, ב], היום מלאו ימי ושנותי, מלמד שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום. יתבאר ע"פ הירושלמי [ר"ה פ"ג ה"ח] עמלק כושפן היה, מה היה עושה, היה מעמיד בני אדם ביום גינוסיא שלו [פירוש ביום לידתו] לומר לא במהרה אדם נופל ביום גינוסיא שלו. והיינו שביום לידתו של אדם בריא ותקיף מזליה, לכן קשה שימות באותו יום. וזה רק בסתם בני אדם, שהמיתה עונש להם. אבל בצדיקים גמורים, אדרבה, המיתה טובה להם, שהולכין מיד לגן עדן. אם כן אדרבה, משום דביום לידתן בריא מזלן, לכן נפטרין ביום לידתן".

(319) בא לבאר שמשה רבינו דומה לכדור בעצם, וממילא יהיה סופו נעוץ בתחילתו.

(320) דברים אלו צריכים ביאור, כי בדר"ח פ"ג מי"ג [שז:] כתב שאין העיגול מתחלק לי"ב חלקים, אלא לתשעה חלקים, וכלשונו: "ותדע, כי כל אשר מתפשט, תחלת ההתפשטות שלו מן הנקודה, ומתפשט לארבעה צדדין. והנה כל צד יש לו תחלה ואמצע וסוף כמו שאמרנו, עד שכל צד מן ארבע צדדין נחלק לשלשה חלקים, ויהיה ההיקף כולו שהם ארבע צדדים, נחלק לי"ב חלקים. ודבר זה במרובע גמור [ראה להלן פ"ה הערה 110]. אבל כל ההתפשטות אינו רק בעיגול, שהוא ההתפשטות השוה מבלי זויות, כמו שתראה השמים והארץ, הם עגולים, לא מרובעים, מפני שהעיגול הוא שוה. והנה כל המרובע נחלק לי"ב, אבל העיגול נחלק לט' חלקים, כי כל מרובע יתר על העיגול רביע [עירובין יד:]. אם כן כאשר המרובע נחלק לי"ב, העיגול נחלק לט' חלקים, והם ט' חלקים שמתחלק כל ההתפשטות. וכנגד זה הם הפרטים שמתחלקים לתשעה, והעשירי נגד הנקודה שהיא תוך העיגול". ויל"ע בזה. וראה הערה הבאה.

(321) ברכות לב: "אמר לה הקב"ה, בתי, י"ב מזלות בראתי ברקיע", "והעולם שהוא כמו כדור" [לשונו למעלה פ"א לאחר ציון 205]. ובספר ידי משה [על שיר השירים רבה, פרק ז פרשה יד], כתב: "חגורת המזלות שהיא כוללת לכל המקומות בכדור הארץ, כפי מה שחלקו הגלגל לשנים עשר חלקים, כל כמות מזל אחד שלשים מעלות מהחגורה. וכפי זה נחלק כל הכדור לשנים עשר חלקים, כפי השנים עשר מזלות". ובספר כתר שם טוב לרבי אברהם מקולוניא כתב: "העולם עגול, וכל עגול יש לו שנים עשר קצות בתתך זויות לנכח זויות, שכל אחד רואה פני חבירו, יתכן להיות שנים עשר. שאם לא תעשנו

מרובע, אם תעשה פחות משנים עשר, אין המעוקם, ובתתך לכל הזויות עמוד אחד, הרי לך יב עמודים".

(322) אודות שי"ב מזלות הרקיע מורים על "שאין כאן סוף", כן כתב בדרשת שבת הגדול [ריט.], וז"ל: "רבי ברכיה אומר חביב קרבן של אהרן כמו קרבן של י"ב נשיאים [ויק"ר ח, ג]. וזה, שכמו שהיו שנים עשר נשיאים לכל ישראל, כך אהרן שהיה כהן לישראל, נחשב כמו שנים עשר נשיאים... ולפיכך נחשב קרבן אהרן [ויקרא ו, יג] כמו קרבן הנשיאים של כל ישראל, שהם שנים עשר שבטים. ולכך היה קרבן אהרן מחציתו בבקר ומחציתו בערב [שם], כנגד שנים עשר שבטים שנמשלו לשנים עשר מזלות ברקיע [במדב"ר יב, יז], שמשמשים חציים ביום, וחציים בלילה. ולפיכך כתיב במנחת אהרן 'מנחת תמיד' [ויקרא ו, יג], למה היא 'מנחה תמיד', והרי אין המנחה הזאת תמיד. אלא כיון שקרב העשרון הזה מחצה בבקר על שם ששה מזלות שמשמשין ביום, וחצי עשרון בערב על שם ששה מזלות שמשמשין בלילה, הרי זה מנחה תמיד. כי היום והלילה משמשים י"ב מזלות ברקיע, וקרבן אהרן מחצית בבקר על שם ששה מזלות שהם משמשים ביום, ומחצית בלילה על שם ששה מזלות המשמשים בערב". הרי שהמזלות מורים על דבר תמידי [שלכך נקרא מנחת אהרן "מנחת תמיד"], וזהו שכתב כאן "שאין כאן סוף".

(323) צרף לכאן דבריו בדר"ח פ"א מ"א [קלד:] שכתב אודות אנשי כנסת הגדולה בזה"ל: "בודאי השם יתברך עם הכנסיה ביותר, והיו מאה ועשרים [מגילה יז:] לטעם מופלג, ואין כאן מקום זה". ולפי דבריו כאן אפשר להטעים את דבריו שם, שמספר מאה ועשרים מורה על שלימות שהיא אל השם יתברך, וכמבואר כאן. ואודות שדבר שלם שב אל ה', כן נתבאר למעלה הערות 293, 313, 318, ובסמוך הערה 325.

(324) כמבואר למעלה הערות 235, 257, שכל תהליך שנגמר בחודש האחרון התחיל בחודש הראשון. וכן יבאר כאן בסמיכות. וראה להלן ציון 385.

(325) אודות שדבר שלם שב אל ה', כן נתבאר למעלה הערות 293, 313, 318, 323. נמצא שלידת משה בשבעה באדר נוסכת אור חדש על מיתתו שהיתה אף היא בשבעה באדר; לולא שנולד באותו יום, היה ניתן לבאר שמיתתו היא מורה על ההעדר והחסרון. אך כאשר נולד באותו יום, זה מורה שאין מיתתו אלא השלמה ושלימות, שביום זה מלאו ימיו, ומיתתו היא בבחינת "נעוץ סופו בתחילתו" [ראה למעלה הערה 306]. וכן נכתב בספר רשימות לב, פורים, שנת תשל"ח, בשם מרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, וז"ל: "מהגמרא מוכח שהמן לא ידע הסוד שסופו נעוץ בתחילתו, וטעה שסוף הוא הסוף,

שאמרו 'כיון שנפל פור בחודש אדר שמח המן שמחה גדולה, אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה, ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד', וסופו נעוץ בתחילתו". ומו"ר הגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א ביאר עוד, שנאמר [ישעיה נה, יג] "תחת הנעצוץ יעלה ברוש", ודרשו על כך חכמים [מגילה י:] "'תחת הנעצוץ' תחת המן הרשע... 'יעלה ברוש' זה מרדכי, שנקרא ראש לכל הבשמים". והלשון "תחת הנעצוץ יעלה ברוש" הוא הד לסוד של "נעוץ סופו בתחילתו", שהרי "נעצוץ" מורה על "נעוץ", ו"ברוש" ["ראש לכל הבשמים"] מורה על תחילה. והמקרא בא להודיעך שמהותה של גאולת פורים היא "נעוץ סופו בתחילתו". **ויש בזה** הטעמה נפלאה; הנה לשון הגמרא [מגילה יג:] הוא "תנא, כיון שנפל פור בחודש אדר, [המן] שמח שמחה גדולה, אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה. ולא היה יודע שבשבעה באדר מת, ובשבעה באדר נולד". ויש לעורר בזה שלש שאלות; (א) הרי המן ידע היטב שמשה מת בחודש אדר, שהרי מחמת כן בתחילה שמח שמחה גדולה ש"נפל לי פור בירח שמת בו משה", ורק לא ידע שמשה גם נולד בחודש זה, ומדוע אמרו "ולא היה יודע **שבשבעה באדר מת**, ובשבעה באדר נולד" [כן הקשו האחרונים; בית לוי שם, יערות דבש ח"ב דרוש ב, דרשות הצל"ח (דרוש נד), ועוד]. (ב) מדוע הקדימו המיתה ללידה ["ולא היה יודע שבשבעה באדר מת, ובשבעה באדר נולד"], הרי לידת אדם קודמת למיתתו [כן הקשה החת"ס בחידושיו שם]. (ג) אם המן ידע את זמן פטירת משה, מדוע לא ידע גם כן את זמן לידתו [כן העיר המהרש"א שם]. אמנם לפי דבריו כאן שאלות אלו מתיישבות ברווחה; המן טעה בהבנת מיתת משה, כי הוא הבין שמיתת משה מורה על העדר וחסרון, ולא ידע את הסוד של [ספר היצירה פ"א מ"ז] "נעוץ סופו בתחילתו", שלפיו מיתת משה מורה על ההשלמה ולא על הסוף. לכך אמרו "ולא היה יודע שבשבעה באדר מת", פירושו שהוא לא תפס נכונה את מיתת משה. לכך הקדימו בגמרא את מיתת משה ללידתו, כדי להורות באצבע שאיירי כאן בסוד של "נעוץ סופו בתחילתו", וכמו שבמלים "נעוץ סופו בתחילתו" הסוף מוזכר קודם, כך בגמרא הזכירו את הסוף קודם. וממילא ניתן לומר שהמן אכן גם ידע שלידת משה היתה בשבעה באדר, אך לא ייחס לכך שום חשיבות, כי הואיל ומשה מת בשבעה באדר, לשיטתו אין זה מעלה ומוריד כלום שנולד בשבעה באדר. ודו"ק.

(326) כי ישראל נולדו ונעשו לעם ביציאת מצרים, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 203, ובפתיחה הערה 318. וכן כתב בהרבה מקומות שישראל נעשו לעם ביציאת מצרים. וכגון, בגבורות ה' פנ"ט [רס:] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים

במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". וכן כתב קודם לכן שם פנ"ב [רכז.], ויובא בהערה הבאה. ובדרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם, וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם, וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". ובגו"א דברים פ"ב אות ח כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], ועוד. וראה להלן ציון 337, ופ"ט הערה 12.

(327) כי יציאת מצרים בפרט נעשתה על ידי הקב"ה בעצמו, ולא על ידי שליח [רש"י שמות יב, יב]. ובגבורות ה' פנ"ב [רכו.] כתב: "ומה שלא היו יכולים לצאת כי אם על ידי הקב"ה הוא דבר עמוק", ומבאר שם שכל יציאה מהכח אל הפועל אין יציאתו אל הפעל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפעל הגמור. ובהמשך דבריו שם [רכז.] כתב: "וכאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד... והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה, לכך לא אפשר יציאתם רק על ידי הקב"ה... כי לזאת ההוצאה צריך יציאה אל הפעל על ידי מי שהוא בפעל תמיד. אבל שאר גליות אין הדבר כך, כי אף אם לא עלו מבבל, לא היו ישראל קודם זה מציאות בכח, כי זה שייך כאשר היו במצרים, שאז לא היו עדיין עם, ושם נתגדלו ופרו ורבו כעובר המתהוה במעי אמו, ולא יצאו עדיין אל הפעל. ולכך נחשב יציאתם הויה לפעל לגמרי". וראה למעלה הערה 292, ולהלן הערה 339.

(328) כמבואר למעלה הערה 291. וראה להלן הערה 386.

(329) מצד עצמו - לכשעצמו, מבלי לצרף לכאן את לידתו.

(330) פירוש - למשה רבינו יש קיום נצחי, כי סופו [מיתתו] נעוץ בתחילתו [לידתו], ובזה יש לו השבה אל ה', ומכך נובע קיומו הנצחי. וכן אמרו חכמים [סוטה יג:] "לא מת משה... עומד ומשמש". ובתנחומא ואתחנן אות ו אמרו "באו ואמרו לו [למשה] הגיע רגע שאתה נפטר מן העולם. אמר 'ברוך שמו חי וקיים לעולם ועד'". הרי ברגע מותו התייחס משה לקיומו הנצחי של הקב"ה. והם הם הדברים.

(331) משוה כאן בין משה לישראל; כפי שאצל משה היה סופו נעוץ בתחילתו [מת ביום שנולד], כך אצל ישראל סופם נעוץ בתחילתם [חודש אדר מחובר לחודש ניסן]. אך יש להעיר, דאצל משה מצינו שסופו והתחלתו היו בזמן אחד לגמרי [שבעה באדר], ואילו אצל ישראל לא היה סופם והתחלתם בזמן אחד לגמרי, כי סופם בחודש אדר,

והתחלתם בחודש ניסן. ונהי שחודש אדר מחובר לחודש ניסן, מכל מקום אדר לחוד וניסן לחוד. ולשונו הזהב מורה על חילוק זה; כי אצל משה כתב [לפני ציון 330] "ואין כאן סוף כאשר **דבק** סוף אל ההתחלה". ואצל ישראל כתב כאן "ואין כאן סוף ממש כאשר הסוף יש לו **חבור** אל ההתחלה". הרי שנקט לשון דביקות אצל משה, ולשון חבור אצל ישראל. והטעם הוא כנ"ל, כי אצל משה סופו והתחלתו היו בזמן אחד לגמרי, ואילו אצל ישראל אין הם בזמן אחד לגמרי, אלא בזמנים מחוברים זה לזה. אך טעמא בעי לחילוק זה, דמדוע לא מצינו גם אצל ישראל זמן אחד מוחלט לסופם ותחילתם, כפי שמצינו אצל משה. ובמיוחד שכתב למעלה [לאחר ציון 327] "ולפיכך הסוף שלהם... מחובר לחודש ניסן, ודבר זה דומה **לגמרי** למשה", וכיצד יש כאן דמיון גמור למשה בעוד שישנו לחילוק זה ביניהם. **ונראה לבאר** זאת על פי מה דברי רש"י [שמות כ, ב], שכתב: "ולמה אמר לשון יחיד '[אנכי ה'] אלקיך' [שם], ליתן פתחון פה למשה ללמד סניגוריא במעשה העגל. וזהו שאמר [שמות לב, יא] 'למה ה' יחרה אפך בעמך', לא להם צוית 'לא יהיה לכם אלהים אחרים' [שם פסוק ג], אלא לי לבדי". ובגו"א שם אות ח כתב: "יש לתמוה בזה מה מועיל סניגוריא זאת, פשיטא אם היו ישראל טועים בזה, שהיו סבורים 'אנכי ה' אלקיך' דוקא למשה נאמר ולא לישראל, הנה זה סניגוריא. אבל עכשיו כי ישראל לא היו טועים בלשון זה. ולפי האמת גם כן לא נאמר לשון יחיד בשביל שהיה מצוה למשה, דהא לא משה נצטווה, ולפיכך מאי סניגוריא. אבל כך פירושו, כי המצוות אינם לישראל מצד שהם פרטיים, שהרי לכלל ישראל ניתנה התורה... והנה כאשר כלל ישראל הם פרטיהם, כל אחד ואחד בפני עצמו, אף על גב שכאשר יתחברו ביחד יש בהם כלל, מכל מקום מציאות כל אחד ואחד בפני עצמו, אין זה כלל גמור, כי אם במשה, שנחשב משה לששים רבוא... ולפיכך אמר כי המצוה היא בראשונה למשה בעבור שהוא שקול כנגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א]. ולא שיהיה פירוש 'אלקיך' קאי על משה, אלא פירושו שהמצווה הוא לישראל מצד הכלל שהם עם ישראל, ולפיכך נאמר בלשון יחיד 'אלקיך אשר הוצאתיך'. לכך אמר משה 'למה יחרה אפך בעמך', כלומר עיקר התחלת המצוה הוא למשה כמו שאמרתי, כי שקול משה כנגד כל ישראל, כי הוא שקול נגד ששים רבוא. אבל ישראל הם פרטים כל אחד ואחד, אין זה כלל גמור כמו שהוא במשה. ומאחר שהם עברו, ולא אני, אם כן עיקר הדבר קיים, ו'למה יחרה אפך בעמך'. ופירוש זה עיקר כאשר תבין המצות שבאו לישראל, ותבין עם זה מדריגת משה עליו השלום". מבואר מדבריו שיש שני "כלל ישראל"; (א) ששים רבוא יחידים. (ב) משה רבינו, שאוגד בתוכו את הששים רבוא. ועוד מבואר בדבריו שכלל

ישראל הנעלה והמרומם יותר הוא כלל ישראל האגוד במשה רבינו, כי הוא כלל גמור, לעומת כלל ישראל המורכב משששים רבוא יחידים, שאינו כלל גמור. והשתא דאתינן להכי, יוסברו היטב דבריו כאן, שכתב שסופו ותחילתו של משה רבינו מורים על סופם ותחילתם של ישראל, ומ"מ סופו ותחילתו של משה היו בזמן אחד [שבעה באדר], ואילו סופם ותחילתם של ישראל היו בזמנים מחוברים, אך לא זהים [חודש אדר וחודש ניסן]. והם הם הדברים; דרגת כלל ישראל בדמותו של משה רבינו היא נעלית ומרוממת יותר מדרגת כלל ישראל של ששים רבוא. לכך אצל משה רבינו מצינו עיגול שלם לגמרי, שסופו דבוק לתחילתו, ללא סטיה כלשהיא. אך אצל כלל ישראל של ששים רבוא אין שלימות מובהקת כל כך, ונהי שסופם מחובר לתחילתם, אך אין סופם דבוק לתחילתם. נמצא שעד כמה שנוגע לעצם ה"נעוץ סופן בתחלתן" ישנו דמיון גמור בין משה לישראל, דבשניהם אין סופם נדון כהעדר וחסרון, אלא כהשלמה וגמר. ורק בנוגע ל"בפועל" של דמיון זה ישנו הבדל בין משה לישראל. לכך שפיר כתב כאן "ולפיכך הסוף שלהם... מחובר לחודש ניסן, ודבר זה דומה **לגמרי** למשה", כי אין ההבדל ביניהם נוגע לעצם הדמיון שביניהם, אלא לדבר חיצוני יותר.

(332) אודות שהמן לא עמד על קיומם הנצחי של ישראל, כן מבואר באסת"ר ז, י, שאמרו שם: "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד" [ראה להלן הערה 650, פ"ו הערה 101, ופ"ח הערה 130]. זאת ועוד, דוקא משה רבינו הוא זה שמנע את השמדת ישראל, ובכך הראה לכל את נצחיותם. אלא שכך נאה וכך יאה; הואיל ומשה קיים לנצח משום שסופו נעוץ בתחילתו, כך ישראל קיימים לנצח משום שסופם מחובר לתחילתם. ונמצא שקיומו הנצחי של משה אינו אלא בבואה לקיומם הנצחי של ישראל. וכשם שהמן טעה לגבי נצחיותו של משה, כך הוא טעה לגבי נצחיותם של ישראל, עד שהקב"ה מכנהו "אי שוטה שבעולם". ונפלא הוא.

(333) צרף לכאן את דברי המדרש [דב"ר יא, י], שאמרו שם "הגיע הרגע שבו ימות משה, באותה שעה אמר הקב"ה לגבריאל, גבריאל, צא והבא נשמתו של משה. אמר לפניו, רבש"ע, מי שהוא שקול כנגד ששים רבוא איך אני יכול לראות במותו... ואחר כך אמר לסמאל הרשע, צא והבא נשמה של משה. מיד לבש כעס וחגר חרבו ונתעטף אכזריות והלך לקראתו של משה. כיון שראה אותו שהוא יושב וכותב שם המפורש, וזוהר מראהו דומה לשמש, והוא דומה למלאך ה' צבאות, היה מתייירא סמאל מן משה...

וכיון שראה סמאל את משה אחזתו רעדה וחיל כיולדה, ולא מצא פתחון פה לדבר עם משה... חזר סמאל והשיב דבר לפני הגבורה... יצתה בת קול ואמרה, הגיע סוף מיתתך. אמר משה לפני הקב"ה, רבש"ע... בבקשה ממך אל תמסרני ביד מלאך המות. יצתה בת קול ואמרה לו, אל תתיירא, אני בעצמי מטפל בך ובקבורתך". ולפי דבריו כאן מדרש זה מבואר היטב, שהואיל ומיתת משה אינה סוף והעדר, אלא השלמה והשבה אל ה', לכך אין סמאל יכול ליטול את נשמתו, אלא רק הקב"ה בכבודו ובעצמו. וכשם שסמאל טעה בהבנת מיתת משה, כך המן הרשע, שבא מכח סמאל [כמבואר למעלה בהקדמה הערות 191, 268], טעה שוב במיתת משה.

(334) ילקו"ש משלי רמז תתקמד, ומדרש שוחר טוב משלי פרק ט.

(335) מדרש זה הובא למעלה בהקדמה [לאחר ציון 122, ונתבאר שם לאחר ציון 161], בפתיחה [לאחר ציון 328], להלן [ט, ל], ובתפארת ישראל פנ"ג. והנה כאן ובפתיחה ולהלן [ט, ל] כתב "**אם** כל המועדים בטלים" [ובמדרש הנ"ל לא נאמרה תיבת "אם", אלא "שכל המועדים עתידים ליבטל"]. אך למעלה בהקדמה ובתפארת ישראל פנ"ג לא הזכיר תיבת "אם". וראה להלן הערה 351 שנלקטו שם הסבריו השונים למאמר זה.

(336) כפי שאומרים בקידוש של כל המועדים "זכר ליציאת מצרים". וכן אמרו בגמרא [פסחים קיז:] "צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום". ובמאירי [שם] כתב: "קידוש של שבת אף הוא צריך שיזכיר בו יציאת מצרים, ואין צריך לומר בקידוש של מועדות, שענינם סובב על ענין יציאת מצרים". והרמב"ן [שמות יב, טז] כתב: "נעשה סוכה בכל שנה... זכר ליציאת מצרים". וראה למעלה בהקדמה הערה 165.

(337) כמבואר למעלה הערה 326.

(338) כי בהתחלה של דבר מתגלה עצם ועיקר הדבר. ובדר"ח פ"א מי"ב [שלא.] כתב כן לגבי מחלוקת, וכלשונו: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד". והביאור הוא, כי כל דבר המתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רע.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר" [ראה למעלה בהקדמה הערות 95, 262]. וכן השריש כמה פעמים שכל דבר בעת התחדשותו הוא מתגלה אז באמיתתו, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ח [רפא:], וז"ל: "כי כל דבר

המתחדש, כמו הירח שמתחדש אחר שלשים יום, חידוש שלו הוא אמתת עצם הויתו. כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הוייתו. ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הויתו", ושם הערה 75 נלקטו מקבילות רבות ליסוד זה. ובנתיב העבודה פי"ג כתב: "אמרו ז"ל [שבת קכז.] 'שקולה קבלת אורחים כקבלת פני השכינה'. כי האדם נברא בצלם אלקים, וכאשר הוא מקבל פני האורח שלא היה אצלו כלל, ובא עתה אליו, מצד קבלתו עתה הפנים מחדש, נחשב כאילו קבל פני השכינה, כי אותו שלא היה אצלו, עתה מקבל עיקר צלמו כשנראה לו מחדש". וראה למעלה בהקדמה הערה 40, ופ"א הערה 1328. והואיל ויציאת מצרים היא התחלתה והתחדשותה של ישראל, לכך בה מתגלה עצם ישראל.

(339) כמבואר למעלה הערות 292, 327.

(340) לשונו בנצח ישראל פס"ב [תתקמב:]: "כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות, וגאולה זאת יש לה הפסק, כי כל דבר שהוא מצד האדם יש לו הפסק". ולשונו כאן ["כי כל **נברא** יש לו ביטול מצד עצמו"] מורה שכל עלול חייב לבסוף להתבטל. ומתבאר מספריו שני טעמים לכך שהעלול מחוייב לבסוף להתבטל; (א) הואיל והעלול הוא נברא על ידי ה', א"א שיהיה לעלול שויון ודמיון לעלה, אלא בהכרח שיש לעלול "נחית דרגא" ביחס לעלתו, וזה מתבטא שלבסוף העלול יתבטל. (ב) הואיל והעלול הוא נברא, הרי שקודם להמצאותו היה נעדר המציאות, ולכך העדר זה יחול עליו אף לאחר שנברא, בכך שלבסוף יתבטל. ואודות טעמו הראשון, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"א [מ.], וז"ל: "במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנג.] כתב: "כל עלול הוא חסר מן העילה, שאין העלול במדריגת העילה, ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד העילה שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם 'עלה' ועל זה שם 'עלול', הרי נבדל העלה מן העלול". ובהספד [קעח] כתב שלא רק שהמיתה מבדילה את האדם מן ה', אלא מהות המיתה נועדה כדי להבדיל בין האדם לה', וכלשונו: "כי

המיתה היא מצד... כי כך ראוי לאדם המיתה, כי השם יתברך הוא חי וקיים לעולם, ואין ראוי שיהיה לאדם דבר זה, שאם כן יחזיק עצמו אלהות. וכאשר יראה האדם מיתתו, אז ידע שהוא בעל רימה ותולעה, ובזה מקבל היראה מן השם יתברך". וכן נאמר [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל חי לעולם". ופירש רש"י שם "ומשיחיה לעולם הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה". הרי מציאות תמידית של העלול גורמת להשוותו אל העלה. **ואודות טעמו השני** להתבטלותו של העלול, כן כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:], וז"ל: "ואל יקשה לך למה צריך העולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה שהוא התחלה, ואח"כ יושלם... מצד הפעולה עצמה, שהיא עלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והיא העולם הזה, עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה. ואח"כ בא העוה"ב, ואז יש לפעולה התיחסות בשלימותה אל הפועל". **אמנם נראה** שהוי חד טעמא, שהואיל והעלול בא מההעדר [טעמו השני], זהו סימן לכך שקיומו בא אליו מבחוץ, והוא מהעלה. ומעתה שהעלול נתלה בעלה, א"א שישתוה לעלה המשפיע עליו, ובהכרח שיהיה בעל חסרון לעומתו [טעמו הראשון]. וכן בח"א לשבת קיח: [א, נח.] שילב בין שני הטעמים האלו, וז"ל: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו". וראה להלן ציון 368, נר מצוה ח"א הערה 32, ונצח ישראל פנ"ה הערה 14.

(341) כי פורים היה בחודש האחרון, המורה על אחרית ישראל, וכמבואר למעלה כמה פעמים שהמן חשב שהואיל והגורל נפל על חודש אדר, לכך בו יהיה ח"ו סוף ישראל, כי חודש אדר הוא החודש האחרון מחודשי השנה [מלוקט למעלה הערה 235]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 169] כתב: "לכך ימי הפורים לא יהיו נבטלים, מאחר שימי הפורים באים על זה שלא היה המן מכלה ישראל מן המציאות לגמרי, עד כי לא יהיו נמצאים כלל, והשם יתברך נתן להם המציאות". מדגיש בזה שאין גאולת פורים נובעת מהפרת מחשבת המן, וממילא ישראל המשיכו בקיומם הקודם. אלא להיפך; הקב"ה נתן לישראל מציאות חדשה [שלא היתה קיימת עד אז], ולכך הופרה מחשבת המן. וכן ביאר בתפארת ישראל פנ"ג [תתלא.], וז"ל: "פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע

להם דבר זה ממדרגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים" [ראה למעלה פ"א הערות 170, 171, 524, פתיחה הערות 129, 130, 182, 255, 318, פ"א הערה 109, ופרק זה הערה 261]. והנה למעלה [פ"ב לאחר ציון 103] כתב: "אבל רבא סבירא ליה שלא היתה הגאולה רק מצד כל ישראל, שהם ראוים לגאולה הזאת, ולא מצד השבטים, כי מצד השבטים יש בהם הכנה אל הצרה". ויש לעיין אם דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שאין הגאולה מצד ישראל.

(342) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 266], וז"ל: "כך הוא באמת כי בודאי יש לישראל סוף ותכלית מצד עצמם, רק מצד השם יתברך יש להם קיום, אבל מצד עצמם אין להם קיום. ודבר זה שאין לישראל הקיום רק מצד השם יתברך, מורה זה כי שם 'אל' בסוף השם של 'ישראל', כי בסוף שלהם שיש להם מצד עצמם, נותן השם יתברך להם קיום, אבל מצד עצמם של ישראל יש להם סוף. ולכך נפל הגורל בחודש י"ב, שהוא סוף החדשים, כי יש לישראל סוף מצד עצמם. והמן הרשע, כאשר נפל הגורל בחודש י"ב, שמח, כי סבור היה כי מאחר שנפל בחודש י"ב, מורה זה על הסוף. ולא ידע כי יש להם סוף מצד עצמם, רק כי קיום שלהם הוא מצד השם יתברך. וכל האומות קיומם שלהם מצד עצמם יותר מן ישראל, ואין להם הקיום מצד השם יתברך, ולפיכך סוף שלהם שיהיו בטלים, רק ישראל [יהיו קיימים]".

(343) בנצח ישראל ס"פ סב [תתקמב:] כתב כדברים האלו בביאור החילוק בין הגאולה העתידה לגאולות הראשונות, וכלשונו: "כי הגאולות הראשונות היו על ידי בני אדם... לכך היה הפסק לגאולות אלו. אבל הגאולה האחרונה תהיה במה שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל, לכך לא תהיה הפסק לדבר זה. וזה שאמר [ישעיה מה, יז] 'ישראל נושע בה' תשועת עולמים'... ואף כי גאולה האחרונה גם כן יהיה על ידי המשיח, חילוק והפרש בין גאולה ראשונה ובין גאולה אחרונה; כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות, וגאולה זאת יש לה הפסק, כי כל דבר שהוא מצד האדם, יש לו הפסק. אבל גאולה אחרונה, אף כי תהיה על ידי המלך המשיח, תהיה מצד השם יתברך, אשר הוא מעמיד המשיח, ודבר זה נקרא כי השם יתברך הוא הגואל... [כי] גאולה אחרונה אינה מצד האבות, רק מצד השם יתברך, אשר ממנו הגאולה... כי גאולה אחרונה נצחית, במה שהגאולה מצד שהשם יתברך צורה אחרונה לישראל, ולכך היא נצחית". וראה להלן פ"ט הערה 439.

(344) כדי להורות שגאולה זו באה מצד השם יתברך, ולא מצד ישראל, כי החודש האחרון מורה על אחרית ישראל, וכפי שביאר עד כה [ראה הערה 341].
(345) למעלה בהקדמה [לאחר ציון 175] הביא מאמר זה, וכן הביאו להלן פ"ט [לאחר ציון 600], ודבריו שם יובאו בהערות 348, 349.
(346) שהוא כל כך מבוסס שאינו מבחין בין ארור המן לברוך מרדכי.
(347) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 149]: "כי האדם כאשר סר ממנו השכל, ונעשה בעל גוף לגמרי, בזה הוסר מן האדם כחו שיש לו מלמעלה, בשביל שהאדם הוא שכלי, ויש לו כח מלמעלה", וצרף לכאן שבשני מקומות אמרו בגמרא "אדם אית ליה מזלא" [שבת נג:, ב"ק ב:]. במסכת שבת פירש רש"י "מזליה - מלאך שלו, ומליץ עליו". ובמסכת ב"ק פירש רש"י "אדם דאית ליה מזלא - שיש לו דעת לשמור את גופו". לפי דברי המהר"ל שני דיבורי רש"י אלו הם שני צדדים של מטבע אחת; דהואיל ויש לאדם דעת [רש"י בב"ק], לכך יש לו שמירה מהעליונים [רש"י בשבת]. וראה למעלה בהקדמה הערות 152, 153.
(348) לכאורה משמע מדבריו כאן שאדם שיכור שאינו יודע מימינו לשמאלו, יזכה לסייעתא דשמיא מיוחדת, וכפי שזכו לה ישראל בימי פורים. וכן להלן [ט, לב] כתב: "צריך לבסומי עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, וכאשר האדם הוא כך... אז נמסר תכליתו וסופו אל השם יתברך... מה האדם נחשב כאשר מסולק ממנו השכל. וכיון שאין נחשב לכלום, לכך מצד הזה השם יתברך מקיים ומעמיד אותו... כאשר אין האדם נחשב לכלום, קיומו הוא מן השם יתברך". אך קשה, כי דוקא אדם שיכור הוא מנותק לגמרי מן העליונים, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ט אות יד, וז"ל: "עיקר הפורענות דבא על ידי היין... הוא אבוד החכמה והשכל אשר יש באדם. ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך, ועל ידי השכרות יאבד הדבוק ההיא... ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו. וכאשר הולך האדם אחר השכרות, ושכלו נאבד, אז הוא גולה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 153, להלן פ"ה הערה 223, ופ"ט הערה 615]. וכיצד יבאר כאן שהשיכור יסתייע במיוחד בישועה מאת ה'. ויל"ע בזה.
(349) לא ברור האם כוונתו לביאור המאמר "חייב איניש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", או לביאור המאמר "שכל המועדים עתידין ליבטל, וימי הפורים אינן בטלים לעולם", כי שני מאמרים אלו כבר נתבארו למעלה [כמצויין כאן בהערות 335, 345]. ומתוך שהמשפט הבא ["ועוד יתבאר בסוף המגילה בפסוק 'דברי שלום ואמת'"]

עוסק בביאור המאמר של המועדים שיתבטלו [כמובא בהערה 351], מכך משמע שגם כאן כוונתו למאמר זה. אמנם ריהטא דלישנא משמע שכוונתו למאמר "חייב איניש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 175] כתב על כך בזה"ל: "כי ימי הפורים, מפני שהמן היה רוצה לכלות אותם מן העולם, ודבר זה הוא ביטול גופם. ומפני כך ימי הפורים הם ימי המשתה ושמחה [להלן ט, כב], וזהו הנאות הגוף. וצריך שיהיה השכרות כל כך עד שיסלק השכל, וכמו שאמרו צריך לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי. כלומר, כיון שתקנו ימי הפורים למשתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו. לכך אמרו שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי. ואפילו בין ארור המן ובין ברוך מרדכי לא ידע, אף שבשביל ארור המן וברוך מרדכי הוא המשתה והשמחה עצמו, ואפילו זה אינו יודע, כל שכן שלא ידע להבחין בין דבר לדבר בשאר דבר. אמנם עוד יתבאר דבר זה". וסוף דבריו מכוון לדברים אלו שיכתוב כאן. ובדבריו כאן יש הדגשה אחרת מדבריו למעלה; למעלה ביאר שסילוק השכל נועד להגביר את הגוף לגמרי. אך כאן מבאר שסילוק השכל נועד לבטל את האדם לגמרי, ובזה להורות שהגאולה היא מצד ה' יתברך, ולא מצד ישראל.

(350) כי כאשר אדם הוא רק בעל גוף [כדבריו למעלה], בזה גופא נמצא ביטולו [כדבריו כאן], וכפי שביאר להלן פ"ט [לאחר ציון 597], וז"ל: "אמנם יש לך לדעת כי הפורים הוא בחודש אדר, שהוא חודש האחרון. והמן חשב כי חודש האחרון מורה על אחרית ישראל, כאשר נפל הגורל בחודש האחרון, הוא אדר. ודבר זה היה בא אל ההפך, כי אחרית ישראל שהם מגיעים אל השם יתברך, שהוא יתברך תכליתם האחרון, כמו שהתבאר באריכות למעלה בפסוק 'הפיל פור הוא הגורל', עיין שם. ולכך בפורים, אדרבא, צריך לבסומי עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, וכאשר האדם הוא כך... אז נמסר תכליתו וסופו אל השם יתברך, ומצד הזה היה נצוח המן... ודבר זה עיקר הטעם מה שאמר שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי... כי השם יתברך הציל אותם מהמן בשביל שאין אדם נחשב לדבר מה, ואין לו עזר מצד עצמו. וכיון שאין האדם נחשב לדבר מה, קיום שלו הוא מן השם יתברך. ומה שאין האדם נחשב לדבר מה, דבר זה הוא מצד הגוף, ולפיכך צריך לבסומי בפורים. וכאשר הוא מבוסם ואין יודע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי, אז מה האדם נחשב כאשר מסולק ממנו השכל. וכיון

שאין נחשב לכלום, לכך מצד הזה השם יתברך מקיים ומעמיד אותו. ולכך בימי המן, שהיה רוצה לכלות את ישראל ולאבד את גופם, ולא היה להם עזר רק מן השם יתברך, אשר הוא מקיים האדם מצד שאינו נחשב לכלום מצד עצמו, רק כי קיומו הוא מצד השם יתברך. ולכך חייב לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ואז אין דבר באדם, וכאשר אין האדם נחשב לכלום, קיומו הוא מן השם יתברך". ודרך המהר"ל להורות שכל הסבריו הם משורש אחד, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 610, ופרק זה הערה 18, ולהלן פ"ה הערה 617.

(351) שכתב שם בזה"ל [לאחר ציון 528]: "כי הנס שעשה השם יתברך בזאת המגילה היא נצוח המן... ולדבר הזה אין לו קץ וסוף... שעל זה אמר שאם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטלים... כי הדבר שהוא יושר אין לו בטול והפסק, ומעשה המגילה ראוי בה היושר הגמור לבטל זרע עמלק המעוקל" [לשונו שם]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 161] ביאר שני טעמים מדוע פורים לא יתבטל לימות המשיח, לעומת שאר מועדים; (א) פורים אינו זכר ליצ"מ, לעומת שאר מועדים, ויצ"מ לא תהיה נזכרת לעת"ל כעיקר, אלא כטפל, והוא הדין לשאר המועדים [שהם זכר ליציאת מצרים] שיזכרו לעת"ל כטפל. (ב) ימות המשיח תלוים בנס פורים, כי לולא נס פורים היה המן ח"ו מכלה את ישראל, וישראל לא היו מגיעים לימות המשיח. (ג) למעלה בפתיחה [לאחר ציון 329] ביאר שבפורים נתגלתה הדביקות הגמורה שיש בין ישראל לה', ואילו שאר מועדים מורים על דביקות שאינה גמורה. והואיל ולעת"ל תהיה לישראל דביקות גמורה בה', לכך שאר מועדים יתבטלו, ואילו פורים לא יתבטל [ראה בסמוך הערה 354]. וכאן ביאר כעין הטעם הראשון שביאר למעלה בהקדמה [שכל המועדים הם זכר ליצ"מ, לעומת פורים], אך לא תלה זאת בעיקר וטפל, אלא באם המועד הוא מצד ישראל או מצד השם יתברך. נמצא שסך הכל ביאר ארבעה טעמים למאמר זה [שנים בהקדמה, אחד בפתיחה, ואחד להלן פ"ט (לאחר ציון 528)].

(352) היא דעת רבי אלעזר [ילקו"ש משלי רמז תתקמד, ומדרש שוחר טוב משלי פרק ט], שאמר "אף יום הכפורים לא יבטל לעולם, שנאמר [ויקרא טז, לד] 'והיתה זאת לכם לחקת עולם'", והובא למעלה בהקדמה לאחר ציון 123.

(353) "מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל" [המשך המאמר שם]. ובנצח ישראל פנ"ו [תתע:] כתב: "כי השם יתברך בעצמו הוא צורת ישראל, כמו שחתם בשמם שם 'אל', לומר כי הוא יתברך צורה אחרונה להם... כי מאחר שישראל אין להם אמצעי כלל, והם דביקים בו יתברך בלי אמצעי ובלי שום פירוד ובלי שום

חציצה כלל, והוא יתברך בעצמו צורה אחרונה להם, לכך השם יתברך מסלק ומטהר חטאם. אף אם חטאו כבר, הרי יש לישראל השבה אל השם יתברך בעצמו, מבלי הפרד מאתו כלל, ואין כאן עוד חטא להם במדריגה זאת. ואף כי חטאו, דבר זה היה מצד כי יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם החטא. אבל מצד בחינת אמתתם הם אל השם יתברך, ובצד הזה יש להם סלוק חטא לגמרי, כי הוא יתברך מקוה טהרה, ואין כאן הבדל מאתו, ובזה הוא מטהר ישראל אשר הם דביקים בו. וכדכתיב [ירמיה יז, יג] 'מקוה ישראל ה", ואמרו זכרונם לברכה במסכת יומא [פה:] מה מקוה מטהר טמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל. וזה כי המקוה נקרא בשם הזה, מפני שנקוים ונאספים המים לתוכו. והוא יתברך נקוים אליו כל המציאות, ולכך הוא מטהר את כל אשר נקוה ונאסף אליו. וישראל נקוים בפרט אל השם יתברך כמו שאמרנו, לכך מטהר אותם... ומאחר כי הוא יתברך מטהר ישראל מחטאם, ולפיכך לעתיד כאשר יהיו ישראל דבוקים בו יתברך, יהיו מסולקים מן החטא, וכאילו לא חטאו, וכדכתיב [ירמיה נ, כ] 'ביום ההוא יבוקש עון יהודה [ואיננו] וגו"". ובדרשת שבת תשובה [פד:] כתב: "שבשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו. ולכך ביום הכפורים... יש לישראל דבקות בו יתעלה, ודבר זה הוא מסלק החטא מישראל. ולכך קאמר 'מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל'. כי המקוה מטהר הטמא כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי שום חציצה בעולם, כי המקוה לא שייך בו טומאה, לכך כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי חציצה, מסולק מן הטומאה. וכך הקב"ה מטהר ישראל כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי מבלי שום חציצה והפרד כלל, והוא יתעלה מסולק מן החטא, ולכך ישראל טהורים על ידי הקב"ה בעצמו... ועל זה אמר 'אשריכם ישראל' על הדביקות הגמור הזה מבלי חציצה כלל, עד שנעשים טהורים מאתו" [הובא למעלה בפתיחה הערה 338, להלן הערה 565, ופ"ט הערה 571].

(354) הנה למעלה ביאר שני הסברים מדוע יום הכפורים לא יתבטל לעתיד לבא; (א) בהקדמה [לאחר ציון 184] כתב: "כי יום הכפורים כפרת החטא והעון, אשר החטא הוא כרת ואבוד לנפש האדם... סמאל הרשע המקטרג, והוא צר ואויב לאדם, מבקש לאבד את הנשמה ולבטל אותה, והשם יתברך מציל אותנו ממנו. ומזה הטעם אף יום הכפורים לא יהיה בטל, כי אם לא היה יום הכפורים, היה בטול לנפש לגמרי מפני החטא שהוא לנפש, והיה מגיע להם אבוד מן סמאל הצורר, שהוא עומד לכלות נפש

האדם... כי שאר המועדים אפשר הבטול להם, מפני שהם זכר ליציאת מצרים, ואף אם היו עוד משועבדים במצרים, היו באחרונה נגאלים, לכך אפשר להם הבטול. אבל אלו שני המועדים [פורים ויום הכפורים], שהם באים על שהשם יתברך הציל אותנו, ונתן לנו השארית והמציאות, לא יהיה דבר זה בטל לעתיד. כי אם לא היו אלו שתי גאולות, הן גאולה מצד הגוף והן גאולה מצד הנפש, היה כאן אבוד לגמרי, ולא היה כאן גאולה אחרונה שתהיה לימות המשיח. ולכך אלו שני ימים לא יהיו בטלים". (ב) בפתיחה [לאחר ציון 328] כתב: "לכך אף אם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא נבטלים, כי המועדים כולם מורים החבור והדביקות שיש לישראל אל השם יתברך, ולכך נקרא 'מועד', כמו [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך מעל הכפורת', שהוא לשון ויעוד וחבור. ולעתיד, כאשר יהיה לישראל החבור והדבוק אל השם יתברך יותר, לכך יהיה חבור זה, שהוא על ידי המועדים, בטל. אבל פורים שהוא מורה על חבור ודביקות הגמור, כאשר לקחם מיד המן, דבר זה לא יהיה בטל. וסבר רבי אלעזר דגם יום הכפורים לא בטל, כי גם יום הכפורים שהוא סלוק החטא, ואז הדביקות הגמור בו יתברך, גם כן לא יהיה בטל. והבן הדברים האלו מאוד מאוד". ודבריו כאן [שיום הכפורים הוא מצד הקב"ה] נוטים יותר לדבריו בפתיחה, מאשר לדבריו בהקדמה.

(355) שתכלית ישראל היא אל ה', ומכך נובע קיומם הנצחי.

(356) מה שמכנה זאת "בראשית רבה" אף שברור שפרשת אמור היא בספר ויקרא, כי דרכו לכנות את המדרש רבה על התורה בשם "בראשית רבה", וכמבואר למעלה פ"א הערה 419. ובנצח ישראל פ"כ [תלה.] הביא גם כן דברים אלו, והרבה מדבריו שם הם כמעט אות באות כדבריו כאן. ושם בנוסף למדרש רבה ציין שדברים אלו נמצאים גם במדרש תנחומא [ויצא סימן ב].

(357) לפנינו במדרש רבה [ויק"ר כט, ב] איתא "אמר רבי ברכיה ורבי חלבו ורבי שמעון בן יוחאי בשם רבי מאיר". ובתנחומא [ויצא סימן ב] איתא "אמר רבי ברכיה בשם רבי חלבו ור"ש בן יוסינה". אמנם בילקו"ש [ח"א רמז קכא] איתא "רבי ברכיה בשם רבי מאיר". וכן גם בנצח ישראל פ"כ [תלה.] כתב "רבי ברכיה בשם רבי מאיר". וכן המשך המדרש שמביא כאן הוא יותר כגירסת הילקו"ש.

(358) לפנינו במדרשים הנ"ל איתא "מלמד שהראה הקב"ה ליעקב שרה של בבל עולה ויורד, של מדי עולה ויורד, ושל יון עולה ויורד, ושל אדום עולה ויורד".

(359) "כך אני יש לי ירידה" [המשך הילקו"ש שם, והובא בנצח ישראל פ"כ (תלה.)].

(360) "במסים ובארנוניות ובזימיות ובגלגליות" [לשון המדרש בויק"ר כט, ב]. ובילקו"ש [ח"א רמז קכא] אמרו "במסים ובארנוניות ובגולגליות", וכילקו"ש הוא בנצח ישראל פ"כ [תלה:].

(361) "שמות מדינות הן" [עץ יוסף שם].

(362) "'לא אעשה כלה' [ירמיה ל, יא]" [המשך המדרש בויק"ר שם].

(363) כנגד המשך הפסוק [ירמיה ל, יא] "ונקה לא אנקך".

(364) תחילה יבאר סיפא דמדרש [אודות מצות פאה], ובהמשך דבריו יבאר רישא דמדרש [אודות מוראו של יעקב]. ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] ביאר המדרש כסדר.

(365) בנצח ישראל פ"כ [תמ.] כתב כדבריו כאן כמעט אות באות, וז"ל: "והבן עוד מה שאמר 'האומות שהם מכלין שדותיהם, אותם אעשה כלה, ישראל שאינם מכלין שדותיהן, לא אעשה כלה'. והדברים האלו גדולים מאוד כאשר תבין הדברים אשר בארנו לך למעלה. כי ישראל אינם בעלי השלמה מצד עצמם, כמו שהם האומות. ולפיכך צוה השם יתברך לישראל מצוה זאת 'לא תכלה פאת שדך', שמאחר שישראל אינם בעלי תכלית מצד עצמם, יהיו נוהגים במדה זאת 'לא תכלה פאת שדך'". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 940] כתב: "כי תכלית השלמת האומות דברים גופנים, כי האומות הם גופניים בעצמם, ולכך כאשר הם מגיעים להשלמתם הם דביקים בגופניים לגמרי... אבל ישראל השלמתם הוא התורה האלקית, כי כל אחד ואחד השלמתו לפי מה שהוא... ותכלית של ישראל הוא השם יתברך, לכך יש להם קיום מצד השם יתברך. אבל האומות, שלימות שלהם גופני כמו שאמרנו, ולכך דבק בשלימות שלהם ההעדר, והוא השטן, כמו שהיה כאן, כי יום השביעי הזה שהיה בו תכלית שלימות שלהם, כאשר הושלם אחשורוש המלך במלכותו, ועשה סעודה. ובשלימות הסעודה שלט השטן והגיע מעשה ושתי, והבן הדברים אלו מאוד", ושם מאריך בזה עוד.

(366) לשונו בנצח ישראל פ"כ [תמ.]: "וצוה לתת הפאה לעניים, וזה נחשב כאילו הפאה שלהם, שהוא תכלית שלהם, הוא אל השם יתברך".

(367) לשונו בגו"א שם: "הטעם ידוע, כי הקרבת הקרבן הוא שנותן ממונו לה', וכן הנותן לקט שכחה ופאה לעניים נותן ממון שלו לעניים, שזהו כמו קרבן לה', שגם מתנת העניים - לה' נחשב, שהרי כתיב [משלי יט, יז] 'מלוה ה' חונן דל', ולפיכך כאילו בונה בית המקדש והקריב עליו קרבן... כלל הדבר, מאחר שהשם יתברך חייב אותו לתת המתנות אלו לעני, הרי זה רצון השם יתברך לגמרי, ולפיכך כאילו הקריב קרבן לו יתברך". ושם מבאר מדוע דבר זה נאמר במתנות עניים, ולא בצדקה לעניים.

(368) כמבואר למעלה הערה 340.

(369) לשונו בנצח ישראל פ"כ [תמ:]: "ומפני זה אין לישראל קץ ותכלית, שהרי לא הגיעו אל התכלית בצד עצמן, רק תכלית שלהן אל השם יתברך, ומצד הזה אין הפסק להם".

(370) "לא תכלה פאת שדך - שיניח פאה בסוף שדהו" [רש"י ויקרא יט, ט]. ואמרו חכמים [שבת כג.] "אמר רבי שמעון, בשביל ארבעה דברים אמרה תורה להניח פיאה בסוף שדהו ["בגמר קצירו, כדכתיב 'לא תכלה' משמע בשעת כילוי, ולא שיקצה אותה קודם לכן" (רש"י שם)]; מפני גזל עניים, ומפני ביטול עניים, ומפני החשד, ומשום בל תכלה. מפני גזל עניים, שלא יראה בעל הבית שעה פנויה ויאמר לקרובו עני הרי זו פאה ["שעה פנויה - שאין עניים אצלו, ויאמר לקרובו עני מהר וטול כאן עד שלא יבאו אחרים, אבל עכשיו שמניחה בגמר קציר השדה העניים רואין ובאין" (רש"י שם)]. ומפני ביטול עניים, שלא יהו עניים יושבין ומשמרין עכשיו מניח בעל הבית פאה ["שלא היו יודעים מתי יקצור אותם" (רש"י שם)]. ומפני חשד ["שהעוברין רואין בגמר קצירו שהוא מכלה את הכל, לא ידעו שנתנה כבר" (רש"י שם)], שלא יהיו עוברין ושבין אומרים תבא מארה לאדם שלא הניח פאה בשדהו. ומשום בל תכלה ["דמשמע שעת כילוי" (רש"י שם)]. אטו כולהו לאו משום בל תכלה נינהו ["אטו כולהו הני דאמרן, לא טעמא ד'לא תכלה' קא מפרשי, מאי שנא שעת כילוי" (רש"י שם)]. אמר רבא מפני הרמאין ["העוברין על 'לא תכלה', ואומרים כבר הנחנוה" (רש"י שם)]". וצרף לכאן דברי המשנה [פאה פ"א מ"ג] "נותנין פאה מתחלת השדה ומאמצעה. רבי שמעון אומר, ובלבד שיתן בסוף כשעור". והלכה כרבי שמעון [רמב"ם הלכות מתנות עניים פ"ב הי"ב]. וכנראה רבי שמעון לשיטתו מדבריו במסכת שבת [כג.] שנתן ארבעה טעמים מדוע הפאה צריכה להיות בסוף השדה.

(371) אזהרה מצויה בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז כתב: "עוד דע אתה אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה". ובבאר הגולה באר הראשון [לג:] כתב: "והאומרים כך טעו, לא הבינו דבריהם, כי חס ושלום שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לו:] כתב: "ויש לך לדעת להבין ולהעמיק בענין זה, כי הדברים האלו לא נאמרו בהרחבת הלשון... אבל דברים אלו נאמרו בביאור לגמרי". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ כ.

(372) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 266], וראה הערה 269. ובבאר הגולה באר החמישי [עג:] כתב: "ותדע, כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל. ולכך השם יתברך נקרא 'איש' לישראל בכל כ"ד ספרים, שנקרא השם יתברך 'איש' לישראל. ועל זה אין צריך להביא ראיה כלל, כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. וכמו שמורה שם 'אל' אשר חתם השם יתברך בשם 'ישראל', מורה כי הוא יתברך צורה אחרונה להם". ובנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "הוא יתברך נחשב צורה אחרונה לישראל, וכמו שחתם שם 'אל' בשמם, עד שהם דביקים לגמרי בו יתברך, כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך". ובנצח ישראל פ"ל [תקפז:] כתב: "כאשר לא היה לישראל שום מציאות קודם זה [יציאת מצרים] כלל, ובמה שהוציאם לו לעבודתו נעשו לאומה, בשביל זה השם יתברך צורה האחרונה להם. והמעלה הזאת הוא על כל המעלות, כמו שאמר גם כן [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט [הובא למעלה בהקדמה הערה 203]... כלל הדבר הזה, כי ההוצאה מן האומות מורה שישראל הם לגמרי אל השם יתברך, עד שאין להם מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות, רק היו ברשות האומות". וראה להלן פ"ו הערה 447. **ונראה לבאר** מדוע דוקא השם "אל" הוא שנחתם בשם ישראל, כי בנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 26] כתב: "שם 'אל'... הוא חסד, והוא ידוע כי שם הזה מדת חסד" [ראה להלן הערה 722]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:] השריש שרק באמצעות מדת החסד ניתן להדבק ולהדמות לה', ולא באמצעות שאר מדות. ולכך נאה ויאה, שדוקא השם המורה על מדת החסד הוא זה שייחתם בשם ישראל, כדי להורות על דביקותם של ישראל בה'.

(373) בנצח ישראל פ"כ [תמ:] הוסיף את הדברים הבאים: "ופסוק זה של 'לא תכלה פאת שדך' כתיב קודם ראש השנה [ויקרא כג, כב-כד], שהוא יום הדין ויום המשפט. ואמר לך כי אל תהיו יראים מיום הדין שיהיה חס ושלום כליון בישראל, כי זה אינו, כאשר ישראל אינם מכלים שדותיהן, ונותנים הפאה, שהוא התכלית, אל השם יתברך, להורות כי תכליתן של ישראל הוא אל השם יתברך, ודבר זה אין לו הפסק וכליון. וכך מורה עצם השם שנקראו 'ישראל', כתיב בסוף השם שם 'אל', להורות כי סוף ותכלית שלהם הוא אל השם יתברך... וזה שאמר הכתוב [ירמיה ל, יא] 'בכל הגוים אעשה כלה

ואותך לא אעשה כלה ויסרתיך למשפט'. כלומר, אף שהוא יתברך במשפט מייסר אותם, אבל אין עושה אותם כלה. והתבאר כי ישראל הם עומדים קיימים לנצח".

(374) חוזר לתחילת דברי המדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 356], שהקב"ה הראה ליעקב השר של כל אחד מארבע מלכיות שעולה ויורד.

(375) אודות שלארבע המלכיות יש התחלה וסוף, כן נתבאר בסוף דרשת שבת הגדול [רלא:], שביאר כיצד יש לארבע המלכיות קץ ותכלית, ואילו למעלת ישראל אין קץ ותכלית, וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה, כמו שאמר איוב [כח, א-ב] 'כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזוקו ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה'... זכר ד' מיני מתכות, שהם זהב, וכסף, נחושת, וברזל, אשר נמשלים אליהם ד' מלכיות, כמו שראה דניאל את ד' מלכיות [דניאל ז, ב-ז], מלכות בבל המשיל אל הזהב, מלכות מדי לכסף, מלכות יון לנחושת, מלכות רביעית לברזל... מתחיל איוב לספר, אף אם רואה מושלן של ארבע מלכיות, אשר הם נמשלים בארבעה מיני מתכות, כמו כן הוא דבר בטל ונפסד בסוף... ואמר כי חשיבותם אינו דבר נצחי, כי יש לכסף מוצא, רצה לומר כי יש לכסף התחלה, כי מתחלה לא היה לו אותו חשיבות, וקבל החשיבות. כי כאשר מתיכין העפר, ונעשה כסף, אין זה בריאה נחשב כלל, רק כי יש לו מוצא. וכן כל מיני מתכות, שאל כל אחד יש לו מוצא שממנו בא, כי לכך קורין אותו 'מתכת', שנתך ונזדכך העפר, עד שנעשה הן כסף, הן זהב, הן ברזל, הן נחושת... הרי כל אלו הארבעה דברים אין ההויה שלהם בריאה חדשה, וכך הם אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר, כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות. וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם... וזה שאחר שזכר איוב הצלחת מלכות העו"ג שאינו דבר, אמר [איוב כח, ג] 'קץ שם לחושך', כלומר כמו שאלו ארבע מלכיות אל החשיבות אשר קבלו יש בטול, כי הוא דבר מקרה בלבד, לכך יש בטול אל חשיבות שלהם... שהחשיבות הוא דבר מקרה לעו"ג, מפני שקודם היו שפלים" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 425].

(376) דבריו יוטעמו על פי מה שכתב בגו"א בראשית פכ"ה אות לג, בביאור ההבדל בין הבטוי "כשזה קם זה נופל" לבין הבטוי "כשזה נופל זה קם", וז"ל: "נראה דלגבי ישראל כשזה קם זה נופל, שהרי הקב"ה מקים את ישראל ואדום יפול. אבל גבי אדום, שאין הקב"ה מקים, לא שייך לומר 'כשזה קם זה נופל', ולפיכך אמרו [רש"י בראשית כה, כג]

'לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים'". הרי ש"כשזה קם זה נופל" נאמר על תקומת ישראל ["כשזה (ישראל) קם, זה (אדום) נופל"], ואילו "כשזה נופל זה קם" נאמר על תקומת אדום ["כשזה (ישראל) נופל, זה (אדום) קם" (הובא למעלה בפתיחה הערה 209)]. וזהו שכתב כאן "שכל זמן אשר יעקב מתעלה בעולם דבר זה מצד השם יתברך". וראה להלן הערה 379, ופ"ד הערה 331.

(377) דברים אלו מבוארים יותר בנצח ישראל פ"כ [תלז.], וז"ל: "כאשר ראה יעקב עליות המלכיות, ידע שממשלתם יש להם סוף, כי כל התעלות הגשמי יש לו סוף ותכלית... כי כל דבר הגשמי, תכלית שלימותו הוא סוף שלו. וכבר אמרנו כי בשלימות מדריגתו של הדבר הגשמי הוא הקץ והסוף. ואמר הקב"ה ליעקב 'אף אתה עלה'. כי מעלת יעקב כמו שאמרנו, מחולק מן המלכיות, כי יש ליעקב מעלה נבדלת... ואמר לו שאם אתה עולה, אין אתה יורד לעולם. ודבר זה, כי דוקא בד' מלכיות, שהם מתיחסים אל הגשמי, וכל גשם הוא בעל גבול, לכך יש סוף ותכלית לאלו. וזה שייך בגשם, אשר נמצא בו קץ ותכלית, וזהו בדבר שהוא גשמי. אבל דבר שהוא נבדל, כל אשר הוא עולה הוא מתקרב אל השם יתברך כאשר הוא מתעלה, ולכך אמר לו הקב"ה 'אף אתה עלה'". וראה הערה 379.

(378) חולין פט. "'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם וגו" [דברים ז, ז], אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני. נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר'. למשה ואהרן, אמר [שמות טז, ז] 'ונחנו מה'. לדוד, אמר [תהלים כב, ז] 'ואנכי תולעת ולא איש'. אבל עובדי כוכבים אינן כן. נתתי גדולה לנמרוד, אמר [בראשית יא, ד] 'הבה נבנה לנו עיר'. לפרעה, אמר [שמות ה, ב] 'מי ה'. לסנחריב, אמר [מ"ב יח, לה] 'מי בכל אלהי הארצות וגו'". לנבוכדנצר, אמר [ישעיה יד, יד] 'אעלה על במתי עב'. לחירם מלך צור, אמר [יחזקאל כח, ב] 'מושב אלהים ישבתי בלב ימים'". ובסמוך [לאחר ציון 381] יזכיר מאמר זה בקצרה. וראה הערה הבאה.

(379) ואם תאמר, דכאן מבאר שההבדל בין עליית האומות לעליית ישראל הוא מצד התנהגותם, שהאומות מתגאות בעלייתן ופורקות עול שמים, ואילו ישראל נותנים הגדולה אל ה'. אך למעלה ביאר את ההבדל ביניהן משום שעליית האומות היא מצד עצמן, ואילו עליית ישראל היא מצד השם יתברך [ראה הערות 376, 377]. ולכאורה אלו שני טעמים שונים. אמנם הענין מבואר על פי מה שכתב בנתיב הענוה ר"פ ב, בביאור המאמר שהובא בהערה הקודמת, וז"ל: "כי ראוי לישראל כל אשר השם יתברך נותן להם

גדולה להקטין עצמם. דבר זה כי גדולתם ומעלתם אינו כמו האומות, שהאומות גדולתם מצד עולם הזה הגשמי, ולפיכך כאשר השם יתברך נותן להם הגדולה והחשיבות, הם מתגאים יותר תמיד, כי הגאוה מדה גשמית... ולפיכך מצד הגדולה שנתן להם בעולם הזה הגשמי, מוסיפים הם על המדה. אבל ישראל מצד שהם קדושים נבדלים מן הגשמית, וכל מעלתם אלקית. ואין ראוי לאומות רק גדולה גשמית, ולפיכך האומות כאשר השם יתברך נותן להם גדולה, מתגאים עוד ביותר, עד שכל כך גדולתם עד שהם מורדים בהקב"ה מפני גאותם. והפך זה בישראל, שיש להם גדולה אלקית, וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה... ולכך כל עוד שהגדולה יותר בישראל, והם יותר מגיעים אל מדריגה אלקית, נמצא בהם הענוה יותר, והם ממעטין עצמם, שזה מדת הפשיטות, והיא מדה נבדלת מן הגשמי" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 942. וראה להלן פ"ד הערה 413, ופ"ה הערה 224]. נמצא שההבדל בהתנהגות האומות לבין זו של ישראל נובעת משלב קודם יותר; גדולת האומות היא גשמית, ואילו גדולת ישראל היא נבדלת מהגשמי. וזה גופא מביא לחילוק נוסף; הקב"ה משפיע על האומות גדולה גשמית, ועל ישראל גדולה אלקית. נמצא שהקב"ה משפיע על האומות גדולה גשמית, כי הן בעלי גשם, ולכך הפועל יוצא מזה הוא שהאומות מתגאות בגדולתן ופורקות עול שמים. אך אצל ישראל הקב"ה משפיע עליהם גדולה נבדלת מהגשם, כי הם נבדלים מהגשם, ולכך הפועל יוצא מזה הוא שישראל ממעטים עצמם לפני הקב"ה. באופן שהכל משתלשל שגדולת האומות אינה מצד השם יתברך, ואילו גדולת ישראל היא מצד השם יתברך.

(380) לא ברור לאיזה מדרש כוונתו. ואין לומר שכוונתו למדרש רבה שהביא למעלה [לאחר ציון 356, וכך מצוין כאן בדפוס בני ברק], כי במדרש הנ"ל לא נזכר דבר אודות התעלות ישראל. לכך נראה שכוונתו למדרש אחר המבאר שישראל תולים הגדולה בהשם יתברך, לעומת אומות העולם. ומעין זה נמצא במדרש תנחומא בראשית אות ז, שאמרו שם: "בוא וראה כל מי שבקש לעשות עצמו אלוה, בונה לו פלטרין בתוך המים. פרעה בנה לו פלטרין בתוך המים... אמר לו הקב"ה, רשע, נתגאית במים, במים אתה מת... סנחריב עשה לו פלטרין לפני הלבנון... חירם בנה לו פלטרין במגנין בין אדריאס לאוקיאנוס... אבל ישראל [ישעיה מג, ב] 'כי תעבור במים אתך אני וגו'".

(381) כאן מבאר שיעקב לא עלה כי לא האמין שזרעו יתלו הגדולה בה'. אמנם בנצח ישראל פ"כ [תלח.] ביאר שיעקב אבינו לא האמין בעצמו, וכלשונו: "דבר שהוא נבדל, כל אשר הוא עולה הוא מתקרב אל השם יתברך כאשר הוא מתעלה, ולכך אמר לו

הקב"ה 'אף אתה עלה'. ומפני שאין מעלתו של יעקב כל כך גדול, כי סוף סוף הוא אדם, ולכך לא עלה".

(382) הובא בהערה 378.

(383) יש להבין, שהואיל ויעקב חשש שזרעו לא יתלה את גדולתו בה', מאי אהני שיעקב עצמו היה עולה, אך סוף סוף יעקב לחוד וזרעו לחוד, ולאן נעלם חששו של יעקב שזרעו לא יתלה הגדולה בה'. אמנם נקודה זו מבוארת היטב בנצח ישראל פ"כ [תלח:], וז"ל: "וזה שאמר בזה הלשון 'אילו האמנת ועלית'. כלומר, המאמין באחד דבק בו לגמרי כאשר מאמין בו. ולכך עליה זאת הוא דביקות לגמרי בו, ולא תרד כלל. ובשביל שלא האמנת, אם כן אין כאן הדביקות בו יתברך לומר כי השם יתברך בעצמו הוא השלמת יעקב... אבל כאשר לא עלית, ולכך לא דבק היה בו יעקב מה שראוי להיות דבק בו יתברך, ואם כן הוא נפרד מן העלה... ולא כן אילו עלה יעקב, עד שהיה בפעל הגמור, וזהו תכלית עלייתו, ובזה היה לו דביקות גמור בו יתברך. וזה שאמר 'אילו האמנת ועלית', כי האמונה בו יתברך הוא דביקות גמור. ולכך כאשר לא האמנת, יש **לבניך** פירוד מן השם יתברך". הרי ביאר שאם יעקב היה עולה הוא היה אז דבק בה' לגמרי, עד שלבניו לא יהיה פירוד מה'. נמצא שדביקות יעקב בה' מהני לבניו אחריו שלא יפרדו מה'. ומעין זה כתב הרמב"ן [דברים כט, יז], וז"ל: "כי האב שרש, והבן נצר משרשיו יפרה... כי משרש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בע"ז, לא יוליד מודה בה". וראה להלן פ"ד הערה 42, ופ"ט הערות 53, 54.

(384) חוזר לבאר שמה שהגורל של המן נפל על חודש אדר אינו מקרי, אלא מהותי. וכן למעלה [לאחר ציון 266] כתב: "ומה שנפל הגורל על חודש אדר, אל תאמר שלא היה בגורל הזה ממש כאשר לא היה מקוים מחשבת המן".

(385) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 323]: "לכך כאשר ראה המן שנפל הגורל בחודש הזה האחרון, היה שמח, כי אמר שהאחרון מורה שיש להם אחרית. וכמו שהיה יציאת מצרים התחלה בחודש הראשון, וכך סופם יהיה בחודש האחרון".

(386) לשונו למעלה [לאחר ציון 324]: "אמנם טעות המן היה כי לא ידע כי הסוף הזה הוא ההשלמה כאשר מחובר הסוף אל ההתחלה, והדבר שהוא שלם הוא שב אל השם יתברך. וכמו שההתחלה היה מן השם יתברך, כי בחודש ניסן, שהוא ההתחלה של ישראל, הוציאם השם יתברך ממצרים, אם כן התחלתם מן השם יתברך, כך סופם אל השם יתברך. ולפיכך הסוף שלהם ראוי שיהיה בחודש אדר, שהוא סוף החדשים, והוא מחובר לחודש ניסן". וראה להלן פ"ט הערה 4.

(387) להלן ט, א, וכלשונו: "כבר פרשנו למעלה מדברי חכמים מה שנפל הפור בחודש האחרון, כי חודש זה יש לו בחינה שיהיה לישראל תכלית וסוף חס ושלום להם. וזה כמו שהחודש הזה הוא סוף החדשים, וכך יהיה חס ושלום סוף להם. אבל יש כאן גם כן צד בחינה שיש להם הקיום הנצחי, כי מצד הסוף שלהם הם אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי מצד הסוף. וכאשר דבר אחד כמו זה, שהוא סוף בחדשים, יש לו שתי בחינות מחולקות, כמו שיש לחודש אדר שיש לו בחינה כי יש חס ושלום סוף לישראל, וזה מצד עצמם. אבל מצד השם יתברך אדרבא, מצד הסוף יש להם קיום, כמו שנתבאר למעלה. לכך כאשר היה המן בא מצד הבחינה הראשונה שיש לישראל מצד הסוף, ונהפך הדבר, כי מצד הסוף יש להם הקיום, הרי הסוף עצמו מהפך הדבר. ולכך כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף, נהפך בעצמו עליו... והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת", ושם מאריך בזה עוד. ועוד אודות שהקב"ה הוא צורה אחרונה לישראל, כן הזכיר להלן פ"ו [לאחר ציון 446].

(388) שמשמע מכך שהמן עצמו לא הפיל את הגורל, אלא מישהו אחר עשה זאת לפני המן. וכן רש"י כתב כאן "הפיל פור - הפיל מי שהפיל, ולא פירש מי, ומקרא קצר הוא" [הובא למעלה הערה 253].

(389) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 253]: "לא היה מפיל הגורל המן עצמו, לפי שנעשה על ידי מומחה, ולכך כתיב 'לפני המן'", ושם הערה 254. וכן הוא להלן ט, כד [לאחר ציון 306].

(390) לא מצאתי מקורו שהגורל והניחוש מראים את רצונו של בעל הדבר העורך אותם. ואולי אפשר לצרף לזה את דברי הגמרא [סנהדרין מג:], שאמרו שם "בשעה שאמר הקב"ה ליהושע [יהושע ז, יא] 'חטא ישראל', אמר לפניו, רבונו של עולם, מי חטא. אמר ליה, וכי דילטור ["רכיל" (רש"י שם)] אני, לך הפל גורלות. הלך והפיל גורלות, ונפל הגורל על עכן. אמר לו [עכן ליהושע], יהושע, בגורל אתה בא עלי ["להורגני שלא בעדים" (רש"י שם)], אתה ואלעזר הכהן שני גדולי הדור אתם, אם אני מפיל עליכם גורל, על אחד מכם הוא נופל". וכוונת עכן היא להורות שהגורל הוא מקרי, שהרי הגורל גם יכול ליפול על גדולי הדור. ותמוה, כיצד משוה גורל שיעשה על שני אנשים בלבד, לגורל שנעשה על כל ישראל [עיין המהרש"א שם]. ועוד יש לדייק, שעכן טען "אם **אני** מפיל עליכם גורל, על אחד מכם הוא נופל", ולא אמר "אם יפול עליכם גורל, על אחד מכם הוא נופל", ומדוע מדגיש שהוא זה שיפיל את הגורל. אך לפי דברי המהר"ל כאן אפשר לבאר שעכן טען כלפי יהושע שהגורל מראה את מה שרוצים שהוא יראה, ואם

עכן עצמו היה מטיל הגורל כשרצונו הוא שהגורל יפול על יהושע או אלעזר, אזי הגורל כך היה נופל. ואין כוונת עכן שיפיל גורל רק על יהושע ואלעזר בלבד, אלא שיפיל גורל על כל ישראל כשרצונו הוא שהגורל יפול על יהושע או אלעזר, וגם אז אכן הגורל יפול על אחד משניהם. לכך אין לסמוך על בירור הגורל, לפי שהוא נופל כפי רצונו של עושה הגורל. וראה הערה הבאה.

(391) בספר מכתב מאליהו [כרך ב, עמוד 129] כתב: "הגורל אינו נופל במקרה, אלא מלעילא גורמים איך יפול. 'בחיק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו' [משלי טז, לג]. כיון שהאדם סומך על הגורל, הרי ברור שמן השמים יסבבו מה שיראה הגורל לאדם, ולא שייך שימסר למקרה [ראה למעלה הערה 246]. המן ידע סוד זה, ועל כן סמך על הגורל. והוא ידע עוד יותר מזה; ידע שאין הגורל מראה את האמת אלא למי שאינו נוגע לצד האחד, ומבקש לדעת בכנות את האמת. אבל מי שרוצה דוקא בצד אחד, יראה לו הגורל כרצונו, שהרי [מכות י:] 'בדרך שהאדם רוצה לילך מוליכין אותו'", ושם מביא את דברי המהר"ל כאן. וכן הוא בספר שפתי חיים מועדים ב, עמוד קצה. **והקשה** הגאון רבי משה צוריאל שליט"א, שבגמרא אמרו [יומא לט.] שבגורל של שני השעירים, היה זה סימן טוב אם היה עולה שם הויה ביד ימין. והתוספות רא"ש [שם] כתב "שחומד ותאב שיעלה בימין". הרי מפורש שלכהן הגדול העושה את הגורל היה רצון עז שיעלה שם הויה בימין, ואעפ"כ לא נמנע מלעשות את הגורל, ולא היה חשש שמא רצונו עלול להשפיע על תוצאות הגורל, ומאי שנא גורל פורים מגורל יום הכפורים. ואולי יש לחלק בין בעל הדבר, לבין מי שאינו בעל הדבר; המן הרשע היה בעל הדבר בגורל פורים, אך הכהן הגדול ביוה"כ אינו בעל דבר, שהרי הסימן הטוב אינו בעבורו אישית, אלא בעבור כלל ישראל. לכך אע"פ שאדיר רצונו שיעלה שם הויה ביד ימין, מ"מ הואיל ואין הוא בעל הדבר, לכך אין רצונו משפיע על תוצאות הגורל. ועוד יש לומר, כי כפי שהכהן גדול יחפוץ ששם הויה יעלה בימין, כך יחפוץ בכך כל מי שיבוא במקומו, ולא נרוויח דבר מכך שנמסור את הגורל לידי כהן אחר. אך המן יכול למנות אדם אחר שאינו חפץ באיבוד ישראל.

פסוק ח

(392) ללא תיבת "אחד". וביוסף לקח כאן כתב: "יש לדקדק תחלה אומרו 'עם אחד', והיה מספיק אומרו 'ישנו עם מפוזר'. ובלק לא אמר אלא [במדבר כב, ה] 'הנה עם יצא', ולא אמר 'אחד'".

(393) פירוש - המן מדגיש שגם בהיות ישראל מפוזרים בין כל העמים הם עדיין "עם אחד", שפירושו הם עם המתייחד לעצמו, "מתבודד ולא מתערב עם אחרים" [ראב"ע כאן נוסח ב]. ובעל כרחך שזהו משום שהם מחולקים ונבדלים מכל העמים, שאם לא כן, כיצד ישארו "עם אחד" גם בהיותם מפוזרים בין כל העמים.

(394) כי "נבדל מהכל" מתפרש כאן שזהו מחמת שפלותו, שהכל מרחיקים אותו, ואם כן למה יהיה אחשורוש מניח עם שפל הנבדל מהכל לרוב פחיתותו. והראב"ע [משלי ג, טו] כתב: '"ולמלך אין שוה', ופירושו אין העם שוה כלום... כי הוא עם מפוזר ומפורד ונבזה". ולמעלה [לאחר ציון 182] כתב: "כל אשר מרוחק מן הבריות הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם". ולהלן [ו, יב (לאחר ציון 355)] כתב: "כל דבר שהוא מגונה הוא נבדל מן הכל". ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמג.] כתב: "כי העכבר דרה בחורין ובסדקין נבדל מן הבריות, ולכך העכבר מאוס יותר מהכל. כי אשר אינו נבדל מן הבריות אינו מאוס" [הובא למעלה פ"א הערה 373].

(395) לשונו בנצח ישראל פ"א [יא.]: "האומה הישראלית אומה אחת בלתי מחולקת ומפורדת יותר מכל האומות". ושם פכ"ה [תקכד.] כתב: "בפרט בישראל כי הם בעצמם עם אחד אומה שלימה, שאין זה בשאר אומות". ושם פל"ח [תרצג.] כתב: "וההבדל אשר ישראל הם מחולקים מן האומות, במה שישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים". והוא יסוד נפוץ בספריו, והעולה מדבריו הוא שאחדות ישראל מורה על ה' שהוא אחד, כי אחדותם נובעת מאחדות ה', ולכך ראוי להם האחדות, לעומת שאר האומות. וכן כתב בנצח ישראל פ"י [רמט.], וז"ל: "[ישראל] אומה יחידה בעוה"ז, כמו שהוא יתברך יחיד... שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים, שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה ג"כ ישראל עם אחד". ושם ר"פ יא [רעג.] כתב: "ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". ושם פל"ח [תרצג:] כתב: "ודע כי אשר הוא המאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם

עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד". ובגו"א שמות פ"א אות ז [יב:] כתב: "הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד". ובנר מצוה [יא.] כתב: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד... אבל ד' מלכיות מבטלים אחדותו בעולם, כאשר לוקחים הממשלה מישראל, שהם מעידים על אחדותו יתברך" [ראה למעלה בהקדמה הערה 493, פ"א הערה 298, פ"ב הערה 50, ופרק זה הערה 16, להלן פ"ד הערות 205, 405, ופ"י הערה 54]. ובהקדמה שניה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת, כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד... כי הפעולה שהיא אחת מעידה על הפועל שהוא אחד" [ראה למעלה הערה 410]. ובדרשת שבת הגדול [סוף קצז:] כתב: "מאחר שישראל גוי אחד בארץ, הם מעידים על הקב"ה שהוא אחד... כמו שנרמז בע' הגדולה במלת 'שמע' [דברים ו, ד], ובד' הגדולה במלת 'אחד' [שם], שהוא עד, כי ישראל הם עדות על הקב"ה שהוא אחד... ולפיכך בעוה"ז אחדותו יתברך מצד ישראל שהם אומה אחת בתחתונים מעידים על הש"י שהוא אחד, מפני כי אחדותו יתברך בעוה"ז אינו רק מצד העדות בלבד מה שמעידין ישראל על האחדות". וראה עוד בח"א לכתובות סח. [א, קנה:], ונתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:-קפב.]. ובאגרות וכתבים למרן הפחד יצחק, אגרת נה, כתב: "ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודיים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'". וראה להלן ציון 431, פ"ו הערה 441, ופ"ט הערה 275.

(396) לשונו בנתיב התורה פ"ו [רפא.]: "כל דבר שראוי להיות חבור אחד, כאשר נפרדו, דבר זה הפסד לשניהם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תטז:] כתב: "כאשר האומה הזאת הם תחת האומות, כאילו המציאות היה בטל לגמרי, כי הדבר שהוא בפעל הוא לעצמו, ואינו תחת אחר. ולפיכך נחשב כאילו הם בטלים מן העולם ואינם נמצאים כלל... שישראל הם בין האומות דבר זה הוא בטול מציאותם". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא.] כתב: "כי מה שישראל הם פזורים ונפרדים בין האומות מסוף העולם עד סופו, והאדם יחשוב כי דבר זה הוא הפחיתות הגדול שיש לאומה זאת. וכמו שאמר המן כאשר היה רוצה לאבד את ישראל 'ישנו עם מפוזר ומפורד בין העמים ואין המלך שוה להניחם'. וכונתו היה כי זהו אבוד ישראל בעצמו, כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, ונחשבים בטלים אצל האומות, אם כן יש לאבד אותם לגמרי" [הובא למעלה בפתיחה הערה 222. ומה שהמהר"ל שם דחה דברים אלו, כונתו היא ששיטת המן הרשע היא שיש לישראל יותר קיום אם היו נמצאים במקום אחד יותר מאשר היותם מפוזרים בין העמים. ועל כך השיב המהר"ל שההיפך הוא הנכון; אם ישראל היו במקום אחד בלבד בכך היו נעדרי קיום. אך מ"מ בודאי שאף לדעת המהר"ל יש בפיזורם של ישראל משום בטולם של ישראל]. ושם ר"פ כה [תקכב.] כתב: "דבר זה [פיזורם של ישראל] הוא בטול לישראל, שאינם נחשבים אומה לעצמה כאשר הם פזורים ונפרדים בין האומות. וידוע כי הדבר שהוא שלם אינו ממהר להיות נשבר כמו הדבר שאינו שלם, רק הוא חלק [ראה למעלה הערה 50]... והחכמים הנאמנים גלו דברים אלו בחכמתם הרמה והנשאה. אמרו בספרי [במדבר ו, כה] רבי אלעזר הקפר אומר, גדול השלום שאפילו עובדין עבודה זרה אמר הקב"ה אין השטן נוגע בהם, שנאמר [הושע ד, יז] 'חבור אפרים עצבים הנח לו'. אבל משנחלקו מה נאמר [הושע י, ב] 'חלק לבם עתה יאשמו הוא יערוף מזבחותם ישדד מצבותם'. הא לך גדול השלום ושנאוי המחלוקת, עד כאן בספרי. ואתה בן אדם, פקח עיניך והבן הדברים האלו מאוד, על הלשון הזה אשר אמרו 'אין השטן נוגע בהם'. כי השטן, אשר יש לו כח על ההעדר וההפסד, אין נוגע בהם. וזה מפני כי השלום הוא מסולק מן ההעדר, מצד השלימות אשר בו. לכך כאשר יש כאן אומה שלימה בלתי מחולקת, אין השטן נוגע בהם ושולט עליהם, לסבת השלימות אשר בהם. אבל כאשר חלק לבם, ונחשבו חלק בלבד, וכל חלק הוא חסר, 'עתה יאשמו' על ידי השטן. ודבר זה בפרט בישראל, כי הם בעצמם עם אחד אומה שלימה, שאין זה בשאר אומות. ומאחר שהם אומה יחידה שלימה... אין ספק כאשר יש שלום ביניהם, ראוי שאין השטן, שהוא הכח על ההעדר, שולט בהם". וראה להלן הערה 490, ופ"ט הערה 277.

(397) "והמקולקל יש להפסיד לגמרי קודם שהוא מפסיד אחר" [לשונו להלן, וראה הערה 404].

(398) לשונו בנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.]: "כל עם מצד שהם עם, יש להם חבור אחד. וראוים שיהיו מתאחדים ומתקשרים חלקי העם זה בזה, עד שלא יהיו נפרדים... שאם היו מחולקים אינם ראוים כלל להיותם עם אחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 230]. והרד"ק בספר השרשים, שורש עִם, כתב: "המלה הזאת ענין חבור ודבוק... ויהיה ממנו עִם... לפי שאסיפת האנשים וחבורם זה עִם זה יקרא 'עִם'". ונאמר [בראשית כב, ה] "שבו לכם פה עִם החמור", ודרשו חכמים [יבמות סב.] "עִם הדומה לחמור". וראה להלן פ"ח הערה 297.

(399) משמע מדבריו שהם מפורדים בינם לבין עצמם, וכמו שכתב כאן הראב"ע [נוסח א] "ומפורד בין העמים - שייפרד איש מעל אחיו, כל כך הוא רע כולו" [ראב"ע נוסח א], והמהדיר שם ביאר דברי הראב"ע בזה"ל: "מזה שלא כתוב 'מפורד מהעמים' אלא 'מפורד בין העמים', משמע שהוא נמצא בין העמים במצב של פירוד, היינו איש מעל אחיו. וכל כך הוא רע, שאפילו עם עמו אינו מתחבר". לאמור שאינם מאוחדים בינם לבין עצמם, אלא נמצאים במחלוקת. וכן כתב ביערות דבש ח"א דרוש ג, וז"ל: "הזהרתי זה כמה פעמים על פירוד לבבות ושנאת ישראל בעו"ה, ואם ישראל באגודה אחת בלב תמים, אין אומה ולשון שולטת בהן. ואפילו אותו רשע הרגיש בזה, ובלשונו אמר למלך 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים', בפירוד בלי חיבור ואגודה. וגם אסתר המלכה הרגישה בזה ואמרה [להלן ד, טז] 'לך כנוס את כל היהודים', שיהיו באגודה אחת".

(400) רש"י בראשית כו, ה "חוקותי שאין טעם בדבר אלא גזירת המלך וחוקותיו". וכן כתב רש"י בויקרא יח, ד, שם יט, יט, ובמדבר יט, ב. ובגו"א ויקרא פכ"ו אות ב כתב: "החוקות הם דברים שאין טעמם ידוע על אמתתם". ושם אות כ כתב: "כי החקים אין לעמוד עליהם".

(401) אמרו חכמים [שבת לג:] על הפסוק "ויחן את פני העיר" [בראשית לג, יח], "מטבע תיקן להם". ובח"א שם [א, כח.] כתב: "המטבע אינו דבר טבעי רק הוא דבר נמוס המדינה, ודבר כזה שייך לחכם לתקן, כלומר דברים נמוסים כמו מטבע, שאין מטבע דבר טבעי. ואין הכונה פה על דבר מטבע בלבד, רק כמו מטבע ודברים כיוצא בו, שהם ענינים נמוסים שהם תקון המדינה, והוא נקרא 'דת נמוסית', דברים אלו היה מתקן... מטבע הוא דבר נמוסי לגמרי, שהרי אין הכסף יותר חשוב בשביל הצורה שעליו, אלא שכך הסכימו שצורה זאת תהיה עובר לסוחר, ולא צורה אחרת. ולפיכך המטבע הוא

דבר הסכמי, וזה וכיוצא בזה היה מתקן". ובבאר הגולה באר הראשון [פא.] כתב: "דברי חכמים מיישרין את האדם לדרך השווי, ובו החיים. ואף כי דת הנימוסית שהניחו בני אדם לקיים קבוץ בני אדם יחד, גם היא מיישרת את בני אדם, שאין איש את רעהו חיים בלעהו, ויש לחשוב כי דברי חכמים הם גם כן כך, שאינם רק כמו דת הנמוסית כדי לקיים הקבוץ של בני אדם בלבד, ואפשר שיהיה מתקן הקבוץ באופן אחר... כלומר שלא תאמר שאין דברי תורה מוכרחים להיות באופן זה דוקא, והם כמו דת הנימוסית שאינו לפי השכל רק לשמור הקבוץ, ואפשר שיהיה באופן אחר גם כן ויהיו שומרים הקבוץ גם כן, ואם כן יהיו דברי חכמים מטולטלים ממקום למקום, כאשר אפשר לשנותן לענין אחר ויהיו גם כן טובים לאדם. ועל זה אמר כי דברי תורה הם כמסמרות נטועים [קהלת יב, יא], שהמסמר תקוע במקומו בחוזק, כך הם דברי תורה. שמפני שהם לפי השכל, והשכל מחייב אותם, הם חזקים, ואין מזיז אותם ממקומם". ושם בבאר השני [קפב.] כתב: "בפרק ב' דבבא מציעא [כא.] אמרו שם שאין צריך להחזיר האבידה אחר יאוש בעלים. ודבר זה נראה לבני אדם רחוק שיקח אדם את שאינו שלו, והוא לא עמל ולא טרח, ויחמוד ממון אחר. ודבר זה אינו לפי דת הנימוסית, כי דת הנימוסית מחייב להחזיר האבידה אף אחר יאוש בעל האבידה מן האבידה. וסבה זאת, כי דת הנימוסית מחייב דבר מה שראוי לעשות לפי תקון העולם, אף כי אין השכל מחייב דבר ההוא, רק שכך הוא תקון העולם. ולפיכך דת הנימוסית יש בה לפעמים חומר בדבר מה, אף כי לפי השכל והמשפט הישר לא היה צריך לעשות. ולפעמים דת הנימוסית מקילה ביותר, כאשר הדבר ההוא אינו צריך לעשות לפי תיקון העולם, אף כי אינו ראוי לפי השכל, רק לפי דת הנימוסית... כי דת נימוסית מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה היא שכלית לגמרי, ואין התורה פונה אל הסברא". וראה למעלה פ"א הערות 742, 744, 1137, 1138, ובסמוך הערה 403.

(402) "הוא דת המלך בנימוסין שסדר המלך, והוא תקון המדינה" [לשונו בסמוך]. ואודות שהמלך מסדר את העם, כן כתב בתפארת ישראל פ"ד [פב:], וז"ל: "כי דבר זה ראוי לתורה שיהיו בה מצות לא תעשה, אשר שומרים את הסדר שלא יהיה עובר החוק, כמו שראוי למלך שהוא שומר העם שלא יצא מן הסדר. וגם יש בה מצות עשה, המשלימים את העם, כמו המלך שהוא השלמת העם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב.] כתב: "שהמלך נותן קיום לעם... כי המלך ראוי להשלים ולקיים העם". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו עניין המלך להשלים את העם

במה שהם צריכים... [וכן] המלך הוא מסלק ומכרית את אשר מתנגד לעם, והוא אויב להם... והמלך שהוא לקיום העם, מכרית ומסלק את המתנגד לעם אשר הוא כנגדם ומבקש להפילם, לכך על המלך לסלק את האויב והצורר להם" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 501, להלן פ"ד הערה 373, ופ"ה הערה 142]. ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.] כתב: "ענין המלך... מסדר את העם בסדר הראוי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכז.] כתב: "המלך הוא מסדר הכל... המלך הוא עצם הסדר". ובדרשת שבת הגדול [רז.] כתב: "כי כאשר תראה סדר במדינה תדע כי יש מלך מסדר הכל, וכאשר אין סדר להם, תדע כי אין להם מלך". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ מו, ונתיב הזריזות פ"א [הובא למעלה פ"א הערה 54]. וראה הערה הבאה, ופ"ד הערה 371.

(403) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ה [קמג:]: "יש הנהגה בלתי טבעית, והיא הנהגה האנושית, אשר מתחדש מן הבחירה, ועל ידי זה הנהגה הנימוסית, שהוא על ידי המלכות מה שירצה ומה שלא ירצה, וגוזר גזירתו על האדם, והוא הנהגת הנימוס". ואודות שהמלך הוא עצם הסדר, ראה למעלה פ"א הערות 54, 1412. ואודות דת נימוסית, ראה כאן הערה 401.

(404) הוצרך להוסיף זאת [שישראל יקלקלו ויפסידו האחרים], שאם לא כן תיקשי לך דהא תינח שישראל אינם מצטרפים לתיקון המדינה, ומפוזרים ומפורדים, אך מדוע זו סבה להשמידם, ומה יהיה הרווח העולה מזה. ועל כך ביאר שהמן טען שהואיל וישראל מקולקלים בשלשה דברים, יש להזדרז ולהפסידם בטרם שהם יפסידו את האחרים. וכן למעלה פ"א [לאחר ציון 884] כתב: "כי ההעדר מתחיל לשלוט בקצת, ונמשך אל אחר גם כן כאשר התחיל באחד, אף כי לא היה מתחיל בזה, מכל מקום כיון שהתחיל, כבר נמשך אל אחר גם כן. ולפיכך בחוה אשת אדם שלט בה ההעדר, הוא המיתה, כאשר אכלה מעץ הדעת [בראשית ג, ו], וממנה נמשך המיתה אל אישה גם כן, לכך כתיב [שם] 'ותתן גם לאישה'", ושם הערה 888.

(405) פירוש - "ישנו עם" מחדד יותר שאיירי בעם יחיד, כי "ישנו" הוא לשון יחיד, לעומת "יש" שאינו בהכרח לשון יחיד, וכמו [בראשית יח, כד] "אולי יש חמישים צדיקים וגו'". והראב"ע כאן [נוסח א] כתב: "נו"ן ישנו נוסף ["שהיה צריך להיות 'ישו', כמו "בית - ביתו" (לשון המהדיר שם)], ויש אומרים גם הוי"ו". ובמנות הלוי [קיט:] כתב: "כפל 'עם אחד' אחרי שאמר 'ישנו', המורה על היחיד, ומה צורך עוד 'אחד', ודי 'ישנו עם'". וכן המהרש"א [מגילה יג:] כתב: " לא הוה ליה למכתב רק 'יש'", וראה להלן הערה 465.

(406) פירוש - אם יש עוד עם הדומה לישראל, יש להניח לעם ישראל להשאר בעולם, וכפי שמבאר.

(407) יש להבין מדוע אם יש עוד אומה כישראל, יקרא כליונן של שתי האומות הללו "לכלות **כל** האומות", והרי הכלל של "תרי כמאה" נאמר רק בעדות [יומא פג.], ולא בשאר דברים. ומדוע לא כתב "ולכלות שתי אומות דבר זה אין לעשות". ואולי אם שתי אומות יוצאות מן הסדר שאר האומות, שוב אין זה נחשב ליציאה מן הסדר, אלא הסדר נתבטל בזה, והריגת שתי האומות תחשב כהריגת כל האומות. ומעין מה שכתב בנצח ישראל פי"א [רצב.], וז"ל: "סדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר". אך לפי זה אף אומה אחת תבטל את הסדר, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"א [לב.], וז"ל: "כאשר הדבר הוא מקושר ומסודר יחד, אם אחד יוצא מן הסדר, דבר זה הוא ביטול הסדר לכל" [הובא למעלה פ"א הערה 1416], ומה ההבדל בין אומה אחת לשתי אומות. ויל"ע בזה. **ומה שכתב** ש"דבר זה אין לעשות", כי כבר השריש למעלה בפתיחה [לפני ציון 263] "שאין מלך בלא עם", ולכך מלך אינו מבקש לכלות את העם [כמבואר שם]. ולכך כשם שהמלכות מחייבת שאין להניח את ישראל ["ולמלך אין שוה להניחם"], כך המלכות מחייבת שלא לכלות את כל האומות, כי "אין מלך בלא עם". וראה למעלה בהקדמה הערה 503, ופתיחה הערה 263.

(408) כפי שיביא מיד את הפסוק [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב". ומעין זה כתב כאן הרלב"ג, וז"ל: "הודיע לו שהוא עם אחד, כי מפני זה היה לו לירא יותר מהם, כי הם כולם תמיד בהסכמה אחת". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלד:] כתב: "וכבר בארנו במקומות הרבה, כי האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'. ועוד [שם קמד, ז] 'והצילני ממים רבים מיד בני נכר'. וכדכתיב [שיה"ש ח, ז] 'מים רבים לא יוכלו לכבות האהבה'. ועוד [ישעיה יז, יב] 'הוי המון עמים רבים כהמות ים'. ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:] 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש. ואלו שני דברים, האש והמים, אם נתערבו ביחד, המים מכבין האש. ואם האש עומד רחוק מן המים, ונבדל ממנו, אז האש מכלה ומייבש המים, עד שלא נשאר דבר בו, ומתיש כחו. ואלו דברים ברורים, והם סגולת ישראל באמת. כי אם מתערבין ומתחברין ישראל לאומות, אז המים, שהם האומות, גוברים עליהם לגמרי, כמו שגוברים המים על האש כאשר מתערב האש לגמרי עם המים. ואם נבדל האש מן המים, הרי האש בכוחו מבטל

המים עד שאין נמצאים. וכך אם ישראל נבדלים מן האומות, ועומדים בפני עצמם, הרי הם גוברים על האומות, שהם נקראים 'מים רבים', עד שהם מבטלים אותם, עד שאינם נמצאים. והתבאר לך הפך מחשבותם אשר נבערו מדעת החכמה. כי הבוערים יחשבו כי קירוב אש ומים יהיה שלום ביניהם. וזה אינו, כי ההתחברות להם, אז האומות גוברים ומבטלים חס ושלום אותם. ואם נפרדים ונבדלים, ישראל גוברים עליהם... וזהו מסגולת אש ומים, אשר אל זה דומים ישראל והאומות" [הובא למעלה בפתיחה הערה 411, ולהלן פ"ד הערה 466].

(409) פירוש - מספר עשרה הוא מספר כללי, המחובר ממספרים פרטיים הקודמים לו. ובנתיב התורה פ"א [כט:] כתב: "כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו, אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "אבל כאשר יש עוד אחד [לאחר הט']], ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד". ושם פי"ב [סו:] כתב: "כל זמן שאין העשירי הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול, שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול". וכן הוא בנתיב הצניעות רפ"ג. וראה להלן הערות 454, 497, פ"ה הערה 123, ופ"ט הערה 56.

(410) פירוש - מספר עשרה הוא המורה על אחדות, ואחדות פירושה לחבר את כל החלקים ליחידה אחת, וכמבואר בהערה הקודמת. ובדר"ח פ"ה מ"א [כ.] כתב: "כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [אבות פ"ה מ"א], דבר זה יורה על מעלת העולם ושלימותו, ומורה זה מספר עשרה... כי העולם הזה ראוי שיהיה נברא בעשרה מאמרות, כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל, כמו שבארנו בכמה מקומות ענין זה [ראה למעלה הערה 395]. ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד. הבחינה השנית, הרבוי, שראוי שימצא בעולם מצד עצמו של עולם, שהוא הפעולה עצמה, כי אי אפשר שלא יהיה לעולם בחינה מצד עצמו גם כן, והבחינה הזאת הוא הרבוי, כי אין אחד רק השם יתברך. והרבוי הם החלקים אשר בעולם, והם נקראים 'חלקים פרטיים'. וראוי שיהיו תשעה, כי זהו כל החלקים... דמיון זה האילן; שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן. ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים. ובחינה זאת היא מצד כי הפעולה היא מן הפועל, שהוא אחד, לכך יש בפעולה גם כן האחדות.

והבחינה האחרת מצד הפעולה, כי הפעולה מצד עצמה אין בה אחדות, רק ריבוי, עד שיש כאן עשרה. ולפיכך ראוי שיהיה המספר עשרה, כי לא יושלם המספר רק על ידי עשרה... ולפיכך נברא העולם בעשרה מאמרות, כמו שראוי אל הפעולה שיהיה בה בחינה מצד הפעולה עצמה, ובחינה מצד הפועל. והבחינה מצד עצמה הוא הריבוי, והם ט', והבחינה מצד הפועל הוא העשירי, שהוא כנגד הפועל. הרי לך כי עשרה מאמרות שנברא בו העולם מורה על שלימות העולם... כמו שראוי למספר עשרה". וראה להלן הערה 454.

(411) לאות צד"י.

(412) לשונו בנצח ישראל פי"ג [של:]: "כי כל האותיות הם מתחברות, כמו הי' מן האותיות העשריות, והצ', הם ק' ביחד. והכ' והפ', הם ק' ביחד. והל' והעי"ן, הם ק'. והמ"ם וס', הם ק'. חוץ מן הנו"ן אין לה חבור, והיא עומדת בלבד. ואף כי גם הה"א יש לה סגולה זאת באותיות האחדים, כי א' והט' הם מתחברים לעשרה, וכן כולם, חוץ מן הה"א. ועל זה נאמר [במדבר כג, ט] 'הן עם לבדד ישכון', שזה נאמר על ישראל, שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק 'לבדד ישכון'. כמו מלת 'הן' שיש בה הה"א והנו"ן, ואלו ב' אותיות אין להן חבור רק אל עצמם".

(413) שמו"ר [טו, ז] "'הן עם לבדד ישכון', מהו 'הן'. כל האותיות מזדווגין חוץ מב' אותיות הללו. כיצד, א"ט הרי י', ב"ח הרי י'... נמצא ה' לעצמה. וכן האות הנ' אין לה זוג, י"צ הרי ק'... נמצא נ' לעצמה. אמר הקב"ה, כשם ששני אותיות הללו אינן יכולין להזדווג עם כל האותיות, אלא לעצמן, כך ישראל אינן יכולין להדבק עם כל העובדי כוכבים ומזלות הקדמונים, אלא לעצמן מפורשים. שאפילו שונא גוזר עליהם לחלל השבת ולבטל את המילה או לעבוד עבודת כוכבים, הן נהרגים ואין מתערבים בהם, שנאמר 'הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב', ומה אני עושה, כל שונא וכל אויב שיגזור עליהם גזרה אני הורגו, שנאמר 'הן עם כלביא יקום'... אתה מוצא בא עליהם עמלק, והרגו אותו, כמו שנאמר [שמות יז, יג] 'ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב'. בא סיסרא והרגוהו, שנאמר [שופטים ד, טו] 'ויהם ה' את סיסרא', וכן כל אויביהם. וכן בצאת ישראל ממצרים הקב"ה אומר להן [שמות יב, כב] 'ואתם לא תצאו וגו", הם בבתיהם והוא הורג את אויביהם, שנאמר [שם פסוק כג] 'ועבר ה' לנגוף את מצרים'. הדה הוא דכתיב 'הן עם כלביא יקום'". הרי להדיא ביארו שהפסוק "הן עם כלביא יקום" [המורה על כחם החזק של ישראל] נובע מהפסוק "הן עם לבדד ישכון", וכדבריו כאן. ועוד נראה שרומז לכך שתיבת "הן" מופיעה פעמיים בפרשה זו; "הן עם לבדד ישכון" [במדבר כג,

ט], וכן [שם פסוק כד] "הן עם כלביא יקום", ולפי דבריו אכן אלו שני צדדים של מטבע אחת; כאשר ישראל נבדלים מן האומות ["הן עם לבדד ישכון"], אז הם מתגברים על האומות ["הן עם כלביא יקום"].

(414) כמו שנאמר [תהלים קו, לה] "ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלז:] כתב: "כי כאשר ישראל בגלות, ודבר זה נחשב חבור להם כאשר הם ביניהם" [ראה הערה 419]. ובסוף גבורות ה' [שלב.] כתב: "כאשר היו ישראל על אדמתם קודם שחרב הבית, לא שייך חבור ישראל ואומות, אחר שלא היה לישראל שום חבור אל האומות. וכאשר גלו ישראל מעל אדמתם, ובאו ישראל לתוך האומות, עד שיש לחוש אל ההבדל הזה, כמו שהגיע לקצתן שנתערבו באומות בשביל גלות ישראל בין האומות". ואמרו חכמים [פסחים פז:] "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים", ובזה ישראל מאבדים את היותם "אומה יחידה", וכפי שכתב בנצח ישראל פל"ב [תריט.], וז"ל: "אמרינן בפרק החולץ [יבמות מז:] אמר רבי חלבו, קשים גרים לישראל כספחת, שנאמר [ישעיה יד, א] 'ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב', עד כאן. וביאור ענין זה, כי הספחת שהוא גדל באדם, הוא הוספה לאדם השלם, וכל יתור כנטול [חולין נח:], והוא חסרון אל מי שיש בו תוספות. וכן הגר הוא תוספות על ישראל, כי ישראל הם בעצמם עם אחד, בני אברהם יצחק ויעקב, כמו אדם אחד, כאשר נתחבר הגר עליהם, הרי יש כאן תוספות. וכל תוספות מבטל השלימות, כמו שמבטל הספחת, שהוא נוסף, שלימות האדם, שמבטל שלימות צורתו, והוא חסרון באדם. ומפני כך הספחת הוא קשה לאדם. וכן הגרים, שאינם רק תוספת בלבד, הם קשים לישראל". וכן ידוע כי בכל מקומות גלויותנו היהודים דומים בתכונותיהם לאומות שמסביבם [כמבואר בספר מכתב מאליהו כרך ד עמוד 129 בהערה, ובספר דעת חכמה ומוסר ח"א עמוד פד]. ובסמוך יבאר שהמן טעה בזה, שגם בגלות ניתן לישראל לשמור על יחודם כאשר יפרדו מן האומות במאכל ובמשתה ובמלבושיהם.

(415) פירוש - המן טוען שאין עוד ישראל אומה יחידה המתבטאת בתיבת "הן" [גימטריה 55], אלא הם "ישנו", שהאותיות הנוספות בתיבה זו הן "נו" [גימטריה 56], שהוא אחד יותר מ"הן", וכמו שמבאר והולך.

(416) כי "ישנו" פירושו 'יש נו', שיצאו מ"הן" ונמצאים עתה ב"נו".

(417) "כי כל דבר שצריך שיהיה לו פירוד, צריך שיהיה מופרד ומובדל לגמרי. ואם מתחבר במקום אחד לגמרי, הרי הוא מתחבר לו ונעשה אחד. וכאשר הם לפניך שתי אילנות נבדלים זה מזה, אם נוגעים הם בענף קטון אחד, הרי נעשו שתי האילנות כמו

אחד על ידי חבור ענף קטון אחד. ולכך החבור לאומות בענף קטון אחד, שהוא איש אחד, נחשב זה חבור ישראל לאומות" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 436)].

(418) מה שהמן מדגיש לאחשורוש שאין לעשות דבר כנגד אלקיהם של ישראל יוטעם על פי דברי הגמרא [מגילה יג:], שאמרו שם "אמר ליה [המן לאחשורוש] תא ניכלינהו. אמר ליה, מסתפינא מאלהיו דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי" [בהמשך יביא מאמר זה]. הרי שאחשורוש חושש מאלקיהם של ישראל, ולכך המן מדגיש בפניו שאין לפעול כנגדו.

(419) דברים אלו מבוארים היטב בנצח ישראל פכ"ה, שהקדיש את כל הפרק לבאר כיצד יש לישראל להבדל מן האומות בפרט בזמן הגלות. ובתוך דבריו [תקכה:] כתב: "ההבדל מן האומות, עד שהם אומה שלימה בעצמם, הוא קיום ישראל. שאם אין ישראל נבדלים מן האומות, הרי אינם אומה שלימה בעצמם. כי הדבר אשר הוא שלם בעצמו, הוא עומד בעצמו. ולכך הבדל ישראל מן האומות, עד שהם עומדים בעצמם ואין להם שום חבור אל האומות, הוא קיומם בגלותם. ודבר זה יש לך ללמוד מגלות הראשון, הוא גלות מצרים. שנאמר עליהם [דברים כו, ה] 'ויהי שם לגוי גדול', מלמד שהיו ישראל מצוינים [ספרי שם]. וזה כי ישראל מעטים היו, שלא היו רק שבעים נפש [שמות א, ה], והמעט בטל וטפל אצל העיקר, ונמשך אחריו. מכל מקום היו מצוינים מסומנים, ולא היה להם חבור אצל מצרים. ואם לא היה דבר זה, לפי רוב העבודה הקשה אשר היה עליהם, והיו המצרים פועלים בהם, היו נאבדים ביניהם. אבל מפני שהיו מצוינים ביניהם, והיה אומה שלימה... הוא שעמדה להם בגלותם... כי הזכות הזה שלא היה להם חבור למצרים... ושלא שנו את מלבושיהן, ודבר זה גם כן הבדל מן האומות" [ראה למעלה בפתיחה הערה 72]. ובהמשך שם [תקלג:] כתב: "והתבאר לך כי קיום ישראל בגלותם התאחדם והתחברם ביחד, והפרדם מן האומות. ואמרו במדרש [ילקו"ש ח"א תחילת רמז תשסח] 'הן עם לבדד ישכון וגו' [במדבר כג, ט], מובדלים הם מן האומות במאכלן ובמלבושיהן ובגופיהן ובפתחיהן... זכר כל הדברים אשר הם שייכים לאדם; האכילה, שהוא קיום האדם, ובו מובדלים מן האומות. כי אין ספק שהאכילה מקיים את הנפש. ועוד הם מובדלים בגופיהם על ידי המילה. ועוד הם נבדלים מן האומות בבית דירה שלהם על ידי מזוזות הפתח, עד שיש כאן הבדל בכל הדברים אשר הם שייכים אל האדם, ולא יהיה כאן שתוף כלל" [הובא למעלה בפתיחה הערה 411]. ובהמשך שם [תקלט.] כתב: "וכן המלבושים אשר ישראל נבדלים מהם, ותמצא שהיו מוסרים נפשם

על זה... ואם לא היה נחשב גדול מאוד ההבדל הזה מה שישראל נבדלים מן האומות אף במלבושים, לא היו מוסרים נפשם על זה". וראה להלן הערות 422, 528.

(420) מה שכתב "כי **אדרבה**, כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, ועם כל זה אין להם חבור אל האומות... בזה נראה שהם אומה יחידה נבדלת מן האומות", כוונתו היא שהפרישה מהאומות בולטת שבעתיים כאשר ישראל נמצאים ביניהן ולא מתחברים עמהן, יותר מכאשר ישראל יושבים על אדמתם ואינם מתחברים לאומות. ומעין זה אמרו חכמים [פסחים מט:] "שנה ופירש יותר מכולן". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם פ"ג תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו". ובנתיב התורה פט"ו [תריא.] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי" [הובא למעלה פ"א הערה 377, ולהלן פ"ד הערות 115, 355]. ובח"א לנזיר כג: [ב, כו.] כתב: "כי הפורש הוא יותר קשה מאותו שהיה רחוק מעולם. כי הרחוק בהתחלה, אפשר שיהיה בין שניהם קצת קירוב, אף שהם רחוקים. אבל לוט שהיה קרוב [אצל אברהם] ונתרחק, אין כאן שום צד קירוב, שאם היה צד קירוב לא היה מתרחק, לכך הוא הפכו לגמרי. ולכך נגזר על עמון ומואב מה שלא נגזר על שום אומה [דברים כג, ד] 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסה:], שם פל"ז [תקמד: (מובא להלן פ"ט הערה 85)], שם פמ"ז [תשל:], ח"א לסוטה מב: [ב, פא.], וח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט:]. וראה עוד במבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 28] אודות היסוד שקרוב שנתרחק הוא יותר רחוק ממי שלא היה קרוב מעולם. וראה להלן פ"ד הערה 115. **דוגמה לדבר**; הנזיר מביא חטאת במלאות ימי נזרו [במדבר ו, יד]. וכתב על כך הרמב"ן [שם] בזה"ל: "וטעם החטאת שיקריב הנזיר ביום מלאת ימי נזרו, לא נתפרש. ועל דרך הפשט כי

האיש הזה חוטא נפשו במלאת הנזירות, כי הוא עתה נזור מקדושתו ועבודת השם, וראוי היה לו שיזיר לעולם, ויעמוד כל ימיו נזיר, וקדוש לאלקיו. כענין שאמר [עמוס ב, יא] 'ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים', השוה אותו הכתוב לנביא, וכדכתיב [שם פסוק ח] 'כל ימי נזרו קדוש הוא לה". והנה הוא צריך כפרה בשובו להטמא בתאוות העולם". הרי אם לא היה מעיקרא נזיר, לא היה מוטל עליו להביא קרבן חטאת מפאת היותו שקוע בתאוות העולם, אך דוקא משום שהיה נזיר ופרש ממדריגה זו, לכך הוא מחוייב בקרבן חטאת. דוגמה נוספת; הרמב"ם בפירוש המשניות [פרה פ"ג מ"ג] כתב: "הנה אין הבדל בין איש שלא נטמא לעולם במת, ובין איש אשר נטמא כל ימיו ואחר כך טבל והזה עליו ג' וז'. אלא שזה אשר הוזה עליו יותר גדול המדריגה בטהרה, לפי שהפסוק כבר שפט עליו שהוא טהור" [הראני לזה הגר"ח קרייסוויטה זצ"ל]. דוגמה נוספת; הר"ן [נדרים מא.] כתב: "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק טבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו". הרי הפרישה מהחולי מורה על הריחוק מהחולי, יותר ממי שלא חלה מעיקרא. **ובספר אורה ושמחה** לגאון רבי שמואל יעקב בורנשטיין שליט"א [עמוד שלט] הביא דברי המהר"ל הללו, וכתב: "הקטגוריא של המן - יש נ"ו שכאשר מפוזר ומפורד הוא העם אחד בין העמים, שוב אין הוא עומד במדרגת 'הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב' - נהפכה לסנגוריא, כי דוקא מצב הפיזור והפירוד בין העמים הוא המגלה את עומק ה'הן עם לבדד ישכון', והוא המבליט את היות ישראל אומה אחת ויחידה העומדת לעצמה ואין לה חיבור עם האומות... כל זה הוא ממהלך ה'ונהפוך הוא' של פורים, שכל קטגוריא של כוחות ההתנגדות כנגד כנסת ישראל נהפכת לסנגוריא, בבחינת 'הס קטיגור וקח סניגור **מקומו**'". וראה להלן הערות 471, 490, פ"ד הערות 230, 250, 257, ופ"ה הערות 358, 366, 536, 574, 615, בדוגמאות נוספות למחשבת המן שנהפכה עליו. **ויש בזה** הטעמה נפלאה ששמעתי מבני הרה"ג רבי יחזקאל שליט"א; על ישראל בגלותם נאמר [שיה"ש ה, ב] "אני ישנה ולבי ער", וכפי שכתב הפחד יצחק ר"ה מאמר ד, אות ג, וז"ל: "מגדולי המחברים שעסקו במנין המצוות [דברי בספר החינוך לפני הקדמתו] חשבו ומצאו כי ברוב תקופות הגלות רק מאתים ושבעים מכל מצוותיה של תורה ניתנו לקיום. ונתנו לזה סימן 'אני ישנה ולבי ער', 'ער' בגימטריא מאתים ושבעים. כלומר אפילו בשעת תרדמתה של כלליות הקומה של כנסת ישראל, מכל מקום ניכרים הם דפיקות לבבה באותן מאתים ושבעים המצוות שהן הן סימני חיותה, ואשר בהן היא ערה גם בשעת השינה". הרי בעוד שהמן הרשע מכנה את ישראל בזמן גלותן בלשון

"ישנו" [יש נו], שיש בכך יציאה מאותיות "הן", כנסת ישראל משיבה לו שבזמן גלותה היא "ישנה" [יש נה], לאמור שאין היא יוצאת מאותיות "הן". וראה להלן הערה 468.

(421) מגילה יב. "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה. אמר להם, אמרו אתם. אמרו לו, מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 525] הביא מאמר זה, וביאר שלכו"ע ההנאה מהסעודה היא הסבה לפורעניות המן, כי היא מזכירה מה שהשתחוו לצלם נבוכדנצר. וראה שם הערה 566, ולהלן הערה 693, ופ"ד הערה 425. **ועל פי דבריו** יומתק לשון חכמים שאמרו [מגילה יב.] "שנהנו מסעודתו של אותו רשע", וכבר העירו [מנות הלוי בהקדמתו (ד"ה והנראה), ופירוש מגילת אסתר לר"א גאליקו בהקדמתו (סד"ה ולבא)] מדוע נקטו בלשון "שנהנו", ולא "שאכלו". ולפי דבריו כאן מיושב היטב, שאין האכילה בסעודה העון שעשו, אלא ההנאה מהסעודה מורה על התחברותם לאומות, כי רק הנאה יוצרת דביקות וחיבור, וכמו שכתב רש"י [סנהדרין נח.] "ודבק ולא בזכר - דליכא דיבוק, דמתוך שאין הנשכב נהנה אינו נדבק עמו". ובהקדמת האגלי טל כתב: "מאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה", והזכיר שם את דברי רש"י אלו [ראה למעלה בהקדמה הערה 573, ולהלן פ"ד הערה 510]. וזהו דיוק לשונו כאן "לכך מה שנהנו מסעודת אחשורוש היה סבה גדולה לפורעניות, כאשר **נהנו מסעודתו והתחברו לאומות**". וראה להלן פ"ז הערה 9.

(422) לשונו בנצח ישראל פכ"ה [תקלו.]: "ולכך כאשר באו ישראל בגלות בין האומות, אז היה צריך לעשות הבדל יותר נגד הקירוב אשר באו בין האומות, 'וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת בג המלך וביין משתיו' [דניאל א, ח], והוא עיקר השמירה מן בטול ההבדל... וראוי לישראל כאשר אנחנו בסוף גלותינו, אשר הוא קשה עלינו יותר מידי יום יום, להיות שומרים ההבדל הזה ביותר... ולפיכך כאשר בא דניאל בגלות תחת האומות היה גוזר על יין נסך, שלא יהיה חבור לישראל לאומות בדבר שהוא פנימי נסתר, כמו היין שהוא נסתר בפרט. כי כאשר ישראל בגלות, ודבר זה נחשב חבור להם כאשר הם ביניהם, צריכין ישראל להיות נבדלים מהם, כנגד החבור שיש להם בגלותם. לכך גזר דניאל על יין נסך, שיהיו ישראל פרושים מהם". ובסוף גבורות ה' [שלג.] ביאר שגזרו על יין נסך משום שהיין מביא לקירוב ואהבה בין אנשים, וזהו שאסרו יינם משום חתנות [ע"ז לו:]. ולכך איסור יין נסך מחזק את ההבדל בין ישראל לעמים. **ומה שכתב** כאן "ומה נעים גורלינו **אם היו** אנשי גליותינו נזהרים ופורשים מן האומות", כי כמה פעמים הוכיח בתקיפות רבה את אלו שאינם נזהרים ביין נסך. וכגון, בנר מצוה [קכב:] ביאר

איסור יין נסך, וכתב: "לא כמו שיש אנשים שאינם נזהרים בזה, ואין משגיחים בדברי חכמים אשר גזרו והחמירו על זה מאד מאד, כמו שהוא ידוע... והנה האנשים האלו, הם מעדת ירבעם, שחטאו והחטיאו את הרבים, שודאי חטא הרבים תלוי בהם", ושם מאריך בזה טובא. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלח:] כתב: "ועתה בעוונותינו הרבים, באו שועלים קטנים, נכנסו בגדר הזה, ופרצו פרצות בגדר שגדרו צדיקים יסודי עולם, מנוחתם כבוד". ובנתיב התוכחה ספ"ג כתב: "כאשר הענין באיסור יין נסך, שעוברים בזה מדינה בכלל, כאילו נעשה היתר". וכן הוא בסוף גבורות ה' [שלא:], ודרוש על המצות [סג.].

(423) רומז גם לאלו שפרצו גדר במלבושיהם, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ה [תקלט:], וז"ל: "ישראל נבדלים מן האומות אף במלבושים... וגם בהבדל זה פרצו מאוד, עד שרוצים לדמות להם בכל מה שאפשר, ואין זה רק להכביד על גלותינו". **ויש להעיר** ממה שנאמר [איכה א, כא] "שמעו כי נאנחה אני אין מנחם לי כל אויבי שמעו רעתי ששו כי אתה עשית וגו'", ופירש רש"י שם "כי אתה עשית - אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם, היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם". הרי שכנסת ישראל טוענת שאם היא היתה יכולה להתחבר לאומות אזי ייטב לה, כי אז האומות יאהבוה, ואילו כאן מבאר חזור והדגש את ההפך, שאין לישראל שום קיום כשהם מתחברים לאומות. אמנם זה לא קשה, שבודאי שלאחר שהקב"ה בחר בישראל, קיומם של ישראל הוא רק בהבדלם מהאומות, וכמבואר כאן. אך כנסת ישראל טוענת שכל זה נובע מחמת שהקב"ה בחר בנו [ראה להלן הערה 437], אך אם לא היה בוחר בנו מעיקרא לעם סגולה, והיינו מעולם כשאר עמים, אזי היינו יכולים המתבוללים זה עם זה, כפי ששאר העמים מתבוללים זה עם זה. וזהו דיוק לשון רש"י באיכה "**שהבדלתני** ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם", לאמור שאיירי בנקודת ההבדלה בין ישראל לעמים. באופן שלאחר שישראל נבחרו, קיומם הוא בהבדלם מהעמים, וכמבואר כאן. אך אם מעיקרא לא היו ישראל נבחרים ומובדלים, ולא היה עליהם שם "ישראל" כלל, אז יכלו להתחבר לעמים ללא כל חשש.

(424) כוונתו לדברי חכמים [כתובות קיא.] שישראל הושבעו "שלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים", ובנצח ישראל פכ"ד [תקטו:] כתב: "פירוש, שלא יגלו ישראל שום דבר שהוא סוד אצלם, לא יגלו לאומות. וטעם דבר זה, כי כל אחד אשר מגלה סודו לאחר, הרי יש לו חבור אל האומות אף בדבר הנסתר, שהרי גלה סתר שלו, והוא סוד שלו, אליו. ודי שיהיו ישראל תחת האומות בדבר שהוא נגלה, אבל אין ראוי שיהיו ישראל תחת האומות בדבר סתר. וכאשר יגלו סודותיהן, הרי בדברים הנסתרים יש להם חבור אל

האומות, ודבר זה אין ראוי". ושם בפכ"ה [תקלז.] האריך בזה עוד. ובח"א לכתובות קיא. [א, קסג:] כתב: "כי כאשר ישראל מגלים סודות שלהם לאומות, והוא ענין פנימי כאשר יגלו סודות שלהם להם, הרי יש לישראל חבור לגמרי עם האומות".

(425) פירוש - כל שכן שיש להמנע מלדבר לשון הרע על ישראל באזני האומות, שאם אין לגלות לאומות סוד, שאין בו גנאי לישראל, ק"ו שאין לומר דבר שיש בו גנאי לישראל. ונראה להטעים זאת, כי כל לשון הרע הוא בבחינת גילוי סוד, וכמו שכתב רש"י [ויקרא יט, טז] "לא תלך רכיל - אני אומר על שם שכל משלחי מדנים ומספרי לשון הרע הולכים בבתי רעיהם לרגל מה יראו רע, או מה ישמעו רע לספר בשוק, נקראים 'הולכי רכיל'". ובפחד יצחק שבועות מאמר ג אות ג כתב: "כלליות איסורו של לשון הרע נגדר הוא בפוסקים בשם 'המרגל בחבירו'. ד'לא תלך רכיל' מתפרש הכי דהולך רכיל היינו עושה מעשה ריגול. ומעשה ריגול כולל הוא תרתי; מציאת המום ומקום החולשה, ואחר כך גילוי מום זה וחולשה זו להזולת". וכן נאמר [משלי יא, יג] "הולך רכיל מגלה סוד". ואם אין לגלות הסוד שאין בו גנאי לישראל, ק"ו שאין לגלות הסוד שיש בו גנאי לישראל.

(426) בא להורות שדיבורים של לשון הרע באזני האומות הוא חבור לאומות העולם.

(427) "דילטור - רכיל" [רש"י סנהדרין יא., שם מג:].

(428) כי כאשר הרג משה את איש מצרי שהכה איש עברי [שמות ב, יב], דתן ואבירם אמרו למשה [שם פסוק יד] "ויאמר מי שמך לאיש שר ושופט עלינו הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר" [כמבואר ברש"י שם פסוק יג]. ומיד אחר כך נאמר [שם פסוק טו] "וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרוג את משה וגו'", ופירש רש"י שם "וישמע פרעה - הם [דתן ואבירם] הלשינו עליו".

(429) פירוש - תיבת "אכן" מורה על מחשבה שניה שבאה במקום מחשבה ראשונה, וכמו שכתב רש"י [ישעיה נג, ד] "'אכן' לשון 'אבל' בכל מקום, אבל עתה אנו רואים שלא מחמת שפלותו בא לו, אלא מיוסר היה ביסורין". וכן פירש רש"י [ירמיה ג, כ] "אכן - אבל אתם לא עשיתם מחשבתי וכו'". וכן הוא לשונו הזהב של רש"י בפסוק שאנו דנים עליו "אכן נודע הדבר" [שמות ב, יד], שכתב: "אכן נודע הדבר - ומדרשו נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך, **אבל** רואה אני שהם ראויים לכך". נמצא ש"אכן נודע הדבר" מורה על מחשבה שניה שבאה במקום המחשבה הראשונה, שבתחילה משה תמה מה חטאו ישראל יותר משבעים אומות, אבל לבסוף נתיישבה לו תמיהה זו, שראה שיש ביניהם דלטורין, וכמו שמבאר והולך.

(430) שבתיבת "**אכן**".
(431) אודות שישראל הם אומה יחידה, ראה למעלה הערה 395.
(432) פירוש - אותיות "כן" שבתיבת "**אכן**" הן כנגד האומות, וכמו שמבאר. נמצא שאות אל"ף שבתיבת "**א**כן" מורה על ישראל, ואותיות כ"ף ונו"ן שבתיבת "**אכן**" מורות על האומות.
(433) פירוש - גימטריה של "כן" היא שבעים, וזה כנגד שבעים אומות העולם, שישנן שבעים אומות העולם [סוכה נה:].
(434) כי כאשר ישראל מתחברים לאומות [כפי שמתבטא בתיבת "אכן"], יש בזה להביא על ישראל שעבודם לאומות, וכפי שביאר עד הנה. נמצא שמבאר שתיבת "אכן" מורה על חבור ישראל לאומות, וחבור זה גופא מביא לשעבודם של ישראל. ובדרוש על המצות [ס.] ביאר שאות אל"ף מורה על ישראל ואות עי"ן מורה על שבעים האומות, והוסיף בזה"ל: "אלו שתי אותיות הדומים, האל"ף והעי"ן, שהם שוים בקול ובתמונה, לא יתחברו ביחד, ולא תמצא אותם זה אצל זה בתיבה אחת להיותם משותפין בשורש אחד בשום תיבה בעולם. וזה מורה הבדל גמור, שלא ישתתפו ישראל ולא יתחברו באומות, רק כאל"ף שהיא משמש לעי"ן, כמו 'אעבוד', ואין כאן חיבור להיותם מתחברים בשורש אחד, כי אם באל"ף שהיא שמושית. וכך ישראל בודאי משמשים לאומות, כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל... ולכך האל"ף שהיא שמוש, היא קודם לעי"ן, כי ישראל קודמים להם. ואין כאן חבור כלל כמו שאמרנו, כי אין אות השמוש מתחבר עם אות השורש, ובשורש אחד לא נמצאו יחד העי"ן והאל"ף" [הובא למעלה פ"א הערה 342, ולהלן פ"ו הערה 66]. הרי שהאופן הנכון של ישראל ואומות העולם הוא כאשר האל"ף של ישראל מנותקת לגמרי מן העי"ן של האומות. אך האופן הלא נכון של ישראל ואומות העולם הוא כאשר האל"ף של ישראל מתחברת ל"כן" של אומות העולם כפי שנעשה בתיבת "אכן".
(435) לאו דוקא רשע אחד, כי כאן היו שני רשעים [דתן ואבירם], וכמבואר בהערה 428.
(436) "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף" [במדבר טז, כב].
(437) בסוף ספר גבורות ה' [שלא:] ביאר שאף אם יש אפשרות של חבור בין ישראל לעמים, אף שהחבור לא יתממש בפועל, יש בכך כדי לבטל את ההבדל בינהם, וכלשונו שם: "והאנשים האלו [המתירים לעצמם איסור יין נסך] יצרם מפתה אותם... הלא גזירה היא באולי ושמא, ויאמר אין אני חפץ באשה, כי יש לו אשה... הנה תדע כי החטא הזה

מבטל עיקר מדריגת ישראל. כי כבר אמרנו כי עיקר מדריגת ישראל מעלתם העליונה ההבדל שישראל מובדלים מן האומות, ובשביל כך הם להקב"ה [ראה למעלה הערה 423]. וצריך שיהיה ההבדל הזה מוכרח מבלי שום אפשרות אל חבור להם, שאם היה אפשרות אל החבור, אין כאן הבדל גמור. וכיון שהיין מביא קירוב ואהבה לשני דברים המחולקים, אפשר שיבא לידי חתנות [ע"ז לו:], הרי כבר נתבטל ההבדל. ואף אם לא בא לידי זה, אין כאן הבדל גמור. שלא נקרא הבדל רק אם יש הבדל בלתי אפשר החבור, ואם לא כן, אין כאן הבדל, ובטל מדריגת ישראל העליונה שראוי שתהיה האומה ישראלית מובדלת. כי ההבדל צריך שיהיה עד שאי אפשר שיהיה להם חבור ביחד, ודבר זה נקרא נבדל. אבל אם יש כאן אפשרות, אף על גב שלא יצא לפועל האפשרות, כיון שיש אפשרות החבור, הוא חבור. ואפילו אם היה האפשרות הזה רחוק מאוד, מבטל האפשרות הזה ההבדל. ומעתה לא יאמר שהחטא הזה הוא באולי ושמא, אין הדבר כך כלל, אבל החטא הזה ביטול ההבדל, שישראל ראוים שיהיו מובדלים עד שאי אפשר החבור, וזה היא מדריגת ישראל ועצם מעלתן".

(438) כמו שאמרו בהרכבת אילנות בערלה [סוטה מג:] "ילדה שסיבכה ["שעשאה ענף" (רש"י שם)] בזקינה ["שכבר נתחללה" (רש"י שם)], בטלה ילדה בזקינה, ואין בה דין ערלה". ורש"י ור"ן [ע"ז מט.] ביארו טעם הדבר משום ש"זה וזה גורם" מותר, ולכך המרכיב יחור של ערלה באילן זקן, הפירות שיצמחו מאותו יחור מותרים מיד, אף שלא מלאו לו שנות ערלה, לפי שפירות אלו אף על ידי האילן של היתר הם באים.

(439) "וכאשר ישראל יוצאים אף בדבר מה קטון, ויש להם חבור אל האומות, אז אין להם כח, ואין נחשבים כלל" [לשונו למעלה לפני ציון 417].

(440) בעוד שכאן מבאר שתיבת "אכן" מורה על חבור מסוים בין ישראל לאומות העולם, הרי בגו"א שמות פ"ב אות כג ביאר שתיבת "אכן" מורה על ההבדל בין מדריגתם הפנימית של ישראל למדריגתן החיצונית של האומות, וכלשונו: "המדרש הזה [שמו"ר א, ל] יש בו טעם נפלא, כי מי שיש בו מדה זאת אינו ראוי לגאולה, לפי שהגאולה היא נמשכת ממדריגה פנימית עליונה שהיא אינה בגלוי [הובא למעלה בהקדמה הערה 323], ומי שמגלה דברים הפך זה, שדבק במדריגה תחתונה, והיא נקראת מדריגה גלויה וחיצונה. לכך כאשר ראה דלטורין בישראל אמר שראוים לשעבוד, שהשעבוד מדריגה תחתונה וראוי להם השעבוד, שהרי הם בעלי רכיל מגלים הסוד, וראוי להם השיעבוד שהוא מדריגה גלויה תחתונה. ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה... וכאשר ראה בישראל שהם נמשכים

אחר גלוי הדברים, אמר עתה ידעתי מפני מה הם משועבדים יותר מכל האומות, מפני שהם דבקים בגלוי, שזה הוא מדריגה שפלה גלויה פחותה, לכך הם משועבדים. ואל יקשה לך שכן שראוי שיהיו האומות בשעבוד, שהם דבקים במדריגה הפחותה הגלויה. שאין זה קשיא, דמפני שמדריגתם מדריגה גלויה בעצמה, אין זה כמו הדלטור שהוא מגלה הדבר הפנימי... שהיה מגלה הסוד... והיינו דקאמר 'אכן נודע הדבר. כי האומות שהם שבעים במספר 'כן', ו'כן' הוא לשון גלוי, שרוצה לומר 'כך הוא'. וישראל הם נגד האל"ף שהיא אות נחה ונעלמת, שהם על מספר 'כן', והם אומה יחידה כמו האל"ף, לכך הם נעלמים. והאל"ף היא אותיות פלא, וכל פלא הוא לשון העלמה 'כי יפלא ממך' [דברים יז, ח], 'היפלא מה" [בראשית יח, יד], ותרגומו [שם ושם] 'היתכסי'. ואמר נודע לי הדבר שישראל הם בשעבוד, לפי שמדריגת ישראל ה'אלף' שהוא על 'כן' שהוא מדריגת האומות, ועתה שהם דלטורין נמשכין אחר הגלוי, הם תחת האומות". וכן כתב בגבורות ה' פי"ט [פה:], ושם הדגיש ש"שעבוד רק הגשם... גלוי הסוד ענין גשמי, ולפיכך ראוי לישראל לקבל השעבוד כאשר יש בהם גלוי הסוד השייך לגשמי... והגשם יש לו השתעבדות בודאי" [ראה להלן פ"ד הערה 401, ופ"ה הערה 513]. וכן הזכיר בקצרה בנתיב הלשון פ"ט [ב, פב.].

(441) בגמרא שלפנינו לא הובא הפסוק הזה לפני המימרא של רבא, אך בעין יעקב הובא, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה פ"א הערה 1, פ"ב הערה 27, ולמעלה הערה 197.

(442) פירוש - המן אמר לאחשורוש הבה נתגרה בישראל להלחם כנגדם.

(443) "שהם ישנים מן המצות" [לשונו להלן].

(444) "אית בהו רבנן - מתשובתו של המן אנו למדין שכך היה אחשורוש משיבו" [רש"י שם]. והמהרש"א שם ביאר "אית בהו רבנן שיגינו עליהם במעשיהם הטובים".

(445) "אמר ליה 'עם אחד', כמו ששאר עם אינן במצות, כך הרבנן שבהם אינן מקיימין מצות" [מהרש"א שם].

(446) בגמרא שלפנינו איתא "שמא תאמר קרחה אני עושה במלכותך". ובעין יעקב איתא "ושמא תאמר אעשה קרחה במלכות". ופירש רש"י שם "קרחה אני עושה במלכותך - שמלכות אחת מליאה מהם", ופירושו שמא תאמר שכל ישראל נמצאים יחד במלכות אחת, ואם יעדרו מן העולם תיווצר קרחה באותה מלכות.

(447) בגמרא הובאה כאן בבא נוספת שהושמטה כאן, והיא "שמא תאמר אית הנאה מינייהו, 'מפורד' כפרידה זו שאינה עושה פירות".

(448) "מדינתא - מדינה קטנה" [רש"י שם].
(449) "ולא נסבי מינן - נשים" [רש"י שם].
(450) "דמפקי ליה לשתא בשה"י פה"י - שבת היום, פסח היום, ואנו אסורים במלאכה" [רש"י שם].
(451) "אונגריות ומסים וגולגליות וארנונות אינן נותנין" [רש"י שם].
(452) "אין שוה - אין נאה, ואין חשש להניחן" [רש"י שם].
(453) ואלו הם; (א) "ישנו מן המצות". (ב) "אמר ליה אית בהו רבנן, אמר ליה 'עם אחד' הן". (ג) "שמא תאמר קרחה אני עושה במלכותך, מפוזרין הם בין העמים". (ד) "שמא תאמר אית הנאה מינייהו, 'מפורד' כפרידה זו שאינה עושה פירות". (ה) "ושמא תאמר, דאיכא חדא מדינתא מינייהו או אסקרתא חדא מינייהו, 'בין העמים'". (ו) "או שמא תאמר חוץ למלכות הם, ואי אתה יכול להם, תלמוד לומר 'בכל מדינות מלכותך'". (ז) "'ודתיהם שונות מכל עם' דלא אכלי מינן, ולא נסבי מינן, ולא מנסבי לן". (ח) "'ואת דתי המלך אינם עושים' דמפקי ליה לכולא שתא בשה"י פה"י, ולא יהבי כרגא למלכא". (ט) "'ולמלך אין שוה להניחם', דאכלי ושתו ורוו ונפקי ויתבי בשוקא". (י) "ומבזו ליה למלכא". ולדעה השניה ["דבר אחר, 'ולמלך אין שוה להניחם' שאם נפל זבוב בכוסו של אחד מהם וכו'"] "ומבזו ליה למלכא" אינו חולק מקום לעצמו, אלא הוא מצטרף לתשיעי שלפניו, והדבר העשירי הוא "נפל זבוב בכוסו", וכמו שמבאר. וראה להלן הערה 476.
(454) פירוש - מספר עשרה מורה על דבר הכולל את כל החלקים, ולא רק חלקים פרטיים. ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "עשרה נסים שנעשו במקדש [שם במשנה], ולמה נעשו נסים במקדש. יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים... מורה מספר עשרה, כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד. לכך נעשו עשרה נסים, שמספר עשרה הוא מספר כללי" [הובא למעלה פ"א הערה 392]. ובנתיב התורה פ"א [כט:] כתב: "מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו, אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר. ולכך היו"ד מורה על מספר עשרה, כי היו"ד היא קטנה עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת. ומורה לך כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו

דבר אחד". וראה למעלה בפתיחה הערה 31, ובפרק זה הערות 409, 410, ולהלן הערה 497, פ"ה הערה 123, ופ"ט הערה 56.

(455) אע"פ שנקט רק בתשעה דברים, אך על הדבר האחרון ["ולמלך אין שוה להניחם"] יש שני לימודים; (א) לדעה הראשונה שני הדברים נמצאים ב"דאכלי ושתו ורוו ונפקי ויתבי בשוקא ומבזו ליה למלכא", כי בזיון המלך הוא למלך וכן לכל האומה, וכמו שיבאר בסמוך. (ב) לדעה השניה שני הלימודים הם "דאכלי ושתו ורוו ונפקי ויתבי בשוקא ומבזו ליה למלכא", "נפל זבוב בכוסו של אחד מהם" וכמו שמבאר בסמוך, ולכך לכו"ע יש בסך הכל עשרה דברים.

(456) פירוש - לא נזכר דבר על ישראל במלים "ולמלך אין שוה להניחם", ובפשטות אין מלים אלו חולקות מקום לעצמן, אלא הן מסקנה מתבקשת מתשעת הדברים שנאמרו לפניהן.

(457) פירוש - אם המלים "ולמלך אין שוה להניחם" אינן מחדשות דבר נוסף, לשם מה נאמרו, ובעל כרחך לומר שיש בכך עוד לשון הרע על ישראל, שאין הם עם שראוי להניחם. ולהלן פ"י [לאחר ציון 27] כתב ש"המן היה מדבר לשון הרע על ישראל, לומר שהם כנגד המלכות" [לשונו שם].

(458) ב"ב טז: "'איוב לא בדעת ידבר ודבריו לא בהשכל' [איוב לד, לה], אמר רבא מכאן, שאין אדם נתפס בשעת צערו". ופירש רש"י שם "שאין אדם נתפס - להתחייב על שהוא מדבר קשה מחמת צער ויסורין, דקאמר 'לא בדעת ידבר', לא אמר 'לא ברשע ידבר', אלא 'לא בדעת'". וכן נאמר [ויקרא יט, כח] "ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם וכתובת קעקע לא תתנו בכם אני ה'", וכתב האור החיים שם: "ודקדק לומר 'לא תתנו בבשרכם', הודיע הכתוב כי לא יפגום פגם זה בנפש, אלא בבשר שהוא נרתק הנפש. והטעם לצד שאדם בהול על מתו [שבת מג:], אין המעשה פוגם כל כך כעושה בשאט בנפש ובישוב הדעת. ולזה תמצא שאמר הכתוב אחרי זה 'וכתובת קעקע לא תתנו בכם', ולא אמר 'בבשרכם', לומר שלא בבשר לבד יגרום הפגם, אלא גם בפנימיות האדם, לצד שאינו עושה מצד צער וחום הכאב, שנאמר בו 'אין אדם נתפס בשעת צערו'".

(459) מה שמבזים את המלך. והוצרך לומר שיש כאן שני סוגי לשון הרע, שאל"כ לא יהיו כאן אלא תשעה בלבד, וכמבואר למעלה בהערה 455.

(460) כמו שמצינו לאידך גיסא, שכבוד המלך הוא כבוד העם, ולכך [קידושין לב:] "מלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול", והטעם הוא שאין זה כבודו, אלא כבוד העם, ואין הוא בעלים למחול על כך [משך חכמה דברים כב, כב, וראה למעלה פ"א הערה 1263].

(461) "דבר אחר, 'למלך אין שוה להניחם', שאם נפל זבוב בכוסו של אחד מהם, זורקו ושותה אותו. ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהם, חובטו בקרקע ואינו שותהו" [לשונו למעלה].

(462) פירוש - אף אם תסבור ש"מבזי ליה למלכא" אינו נחשב לשני דברים [בזוי למלך ובזוי לאומה], אלא רק דבר אחד, עדיין לא יהיו כאן עשרה דברי לשון הרע, וכמו שמבאר.

(463) פירוש - בימי דניאל לא נתפשט איסור יינם ברוב ישראל [ראה הערה הבאה]. והרי דניאל היה בימי אחשורוש [מגילה טו.], ואם כן קשה, כיצד המן אמר לאחשורוש שישראל נמנעים משתיית יינם של גוים, הרי בימיו עדיין לא קבלו ישראל עליהם איסור זה.

(464) כן עולה מדברי הגמרא [ע"ז לו.], שאמרו שם "ושמן [וכן יין (תוספות שם)] דניאל גזר [בתמיה], והאמר באלי אבימי נותאה משמיה דרב, פיתן ושמנן יינן ובנותיהן כולן משמנה עשר דבר הן ["בית שמאי ובית הלל יחד נמנו וגזרו עליהם בפרק קמא דשבת (יג:, רש"י שם)]. וכי תימא אתא דניאל גזר ולא קיבל, ואתו תלמידי דהלל ושמאי וגזור וקיבל, אם כן מאי אסהדותיה דרב ["דאמר דדניאל גזר עליו, כיון דדריה לא קביל מיניה לאו גזרה היא" (רש"י שם)]. אלא דניאל גזר עליו בעיר ["משום חתנות" (רש"י שם)], ואתו אינהו וגזור אפילו בשדה". הרי למסקנה לא אמרינן ש"דניאל גזר ולא קיבל", אלא ש"דניאל גזר עליו בעיר", ורק בימי ב"ה וב"ש "פשט איסורו ברוב ישראל" [המשך הגמרא שם]. נמצא שבימי דניאל הדור קיבל את הגזירה, ורק ש"פשט איסורו ברוב ישראל" בימי ב"ה וב"ש. וזהו שכתב כאן ש"הרבה היו נמנעין מפתן ויינן [בימי דניאל], אלא שלא נתפשטה הגזירה בכל ישראל" [לשונו כאן]. **ובגבורות ה'** בסוף הספר [שלב:] ביאר מדוע הגזירה נתפשטה בימי תלמידי הלל ושמאי, ולא בימי דניאל, וכלשונו: "'וישם דניאל אל לבו אשר לא יתגאל ביין משתיו' [דניאל א, ח], והוא התחיל בגזירה זאת... והתחיל לקיים ההבדל שישראל מובדלים מן האומות... ומכל מקום לא היה בזמן דניאל השעבוד ופיזור הגלות כל כך. עד שהיו תלמידי בית שמאי ובית הלל, שהיה בעת חורבן השני, ואז נתפזרו ישראל בכל קצוות העולם, והיו תחת האומות, ואז אזרו כח וגזרו על כל ישראל ואסרו יינם, כדי לחזק הבדל ישראל... שיהיו מובדלים ישראל עד שאין שייך חבור".

(465) יש לדייק בלשונו, שכתב "לפי הנראה שאין **עיקר** סמך הדרש על מלת 'ישנו' שיהיה לשון ישֵן", ומשמע שרק אין לומר **שעיקר** הדרש הוא מלשון ישֵן, אך ניתן לומר

שבמקצת הוא מלשון ישֵן. וכן מוכח ממה שכתב המהרש"א [מגילה יג:], וז"ל: "'ישנו' לא הוה ליה למכתב רק 'יש', ועל כן דרשו שאמר ליה שישנו מן המצות... מלשון שינה, שישנים מן המצות, וכן הוא בילקוט". וכוונתו לילקו"ש ח"ב רמז תתרנד, שאמרו שם "'ישנו עם אחד', ישנים הם מן המצות. אמר לו אחשורוש, ישנים הם, ואתה מבקש לעוררם עליך". הרי שחז"ל דרשו להדיא ש"ישנו" הוא מלשון שינה, וברי שהמהר"ל לא יחלוק על כך, אלא שגם לשיטתו "ישנו" הוא מלשון שינה, אך אין לומר שזה עיקר הדרש, אלא רק מקצתו. ונקודה זו צריכה ביאור, דמה שייך "עיקר" ו"מקצת" ב"סמך הדרש על מלת 'ישנו' שיהיה לשון ישֵן". **אך כוונתו** מתבארת על פי מה שהשריש בגו"א על מה שנאמר [בראשית ד, כ-כא] "ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה ושם אחיו יובל הוא היה אבי כל תופש כנור ועוגב", ופירש רש"י שם "אבי יושב אהל ומקנה - מדרש אגדה, בונה בתים לעבודת כוכבים, כמה דאת אמר [יחזקאל ח, ג] 'סמל הקנאה המקנא'. וכן ואחיו תופש כנור ועוגב לזמר לעבודת כוכבים". ובגו"א שם [אות כד] כתב: "אף על גב דכאן כתיב 'המקנה' בה"א ["אף על פי ש'מקנא' הכתוב ב'סמל הקנאה המקנא' היא באל"ף, ו'המקנה' הכתוב פה הוא בה"א" (לשון הרא"ם שם)]... גם מה שכתב המ"ם בחיריק [מְקנה], ומ"ם של 'מְקנא' בשוא, אין קפידא בזה, כך פירש הרא"ם... אבל אני אומר לך דרך החכמים בפירושיהם ובדרשותיהם, והוא כלל גדול לכל הדרשות שהם על דרך זה, וכבר גילה לך רש"י [בראשית ג, טו] כי דרך הכתוב לכתוב לשון נופל על לשון. והנה גם חכמים מודים שפשט הכתוב 'יושב אוהל ומקנה' כמשמעו, אבל דקדקו הם מלשון הכתוב, שהיה ראוי לכתוב 'הוא היה אבי כל רועי צאן', כדכתיב תמיד בכל המקומות, ולמה כתב לשון כזה 'הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה'. אלא מפני שהוא לשון נופל על לשון, דודאי רועי מקנה שלו לא היו אלא לעבודה זרה, כי העבודה זרה שהיה עובד היה במרעה מקנה, וזה מענין עבודתם, והיו כל מעשיו ברועי מקנה לעבודה זרה. ולפיכך כתב לך 'יושב אוהל ומקנה' לשון נופל על לשון, כי זה 'המקנה' היה 'מקנא'. והשתא אתי שפיר, ואין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל [יבמות כד.] בכל התורה אין המקרא יוצא מידי פשוטו, והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר" [ראה למעלה פ"א הערה 234, פ"ב הערה 258, ולהלן פ"ט הערה 449]. @והוא הדין **לנדון דידן**; **תיבת "ישנו" בפשטות אינה שייכת לשינה, כי "ישנו" הוא מלשון "יש"** [**יש שלו**], **וכמו שנאמר** [**דברים כט, יד**] "**כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום וגו'**", **והוא "ענין דבר הנמצא"**, **ושרשו ישה** [**רד"ק ספר השרשים**,

שורש ישה]. ואילו "ישֵן" הוא שורש ישן [רד"ק ספר השרשים שורש ישן]. אך הואיל "ולא הוה ליה למכתב רק 'יש'" [לשון המהרש"א שהובא למעלה, וראה למעלה הערה 405], **לכך יש כאן "לשון נופל על לשון" לתיבה אחרת הדומה לתיבת "ישנו", ותיבה זו היא "ישֵן". אך הואיל וגם צריך שיהיה קשר ענייני בין "ישנו" ל"ישן", וכפי שקיים קשר כזה בין "מקנה" ל"מקנא" ["כי העבודה זרה שהיה עובד היה במרעה מקנה, וזה מענין עבודתם, והיו כל מעשיו ברועי מקנה לעבודה זרה" (לשונו בגו"א שם)], לכך יבאר מעתה כיצד "ישנו עם" [שפירושו "יש עם"] בעומק מורה שהיו ישנים מן המצות. נמצא שתיבת "ישנו" בעיקרה אינה מלשון שינה [אלא מלשון "יש"], אך היא רומזת לענין השינה. וזהו שכתב כאן "לפי הנראה שאין &עיקר** סמך הדרש על מלת 'ישנו' שיהיה לשון ישֵן", אלא יש כאן רמז ללשון ישֵן. ודו"ק.

(466) אודות ההבדל בין שם "ישראל" לשם "עם", הנה רש"י [במדבר יא, א] כתב: "אין 'העם' אלא רשעים". ובמדרש [מדב"ר כ, כג] אמרו "כל מקום שנאמר 'העם' לשון גנאי הוא, וכל מקום שנאמר 'ישראל' לשון שבח הוא" [הובא הרמב"ן שמות יד, י]. ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו כתב "היו נקראים 'ישראל' על שם החשיבות... [אך] 'העם' לשון שפלות הוא" [ראה למעלה פ"ב הערה 536]. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] כתב: "לא נקרא להם שם 'ישראל' עד סיני, שקבלו התורה, ואז נקרא להם שם 'ישראל' [ומוכיח כן מפרק גיד הנשה (חולין קא:)]... כי לא נקראו 'בני ישראל' רק בשביל התורה. ומורה זה כי 'בני ישראל' בגימטריא תר"ג, נגד תר"ג מצות, בלא עשרת הדברות" [ראה להלן הערה 501, ופ"ד הערה 152]. ותוספות [שם ד"ה לאחר] כתבו: "לא נקרא ישראל עד סיני, היינו לענין המצות". ובגבורות ה' פס"ב [רכ:] כתב: "'יעקב' במה שהם אומה בלבד... 'ישראל' מצד מעלתם וחשיבותם, שדבק בהם כח עליון". ובבאר הגולה באר השני [ריח.] כתב: "כי קודם שנתנה תורה לישראל לא היה להם המדריגה העליונה, עד שקבלו התורה, ואז היה להם המדריגה העליונה". ושם בבאר השביעי [תיג.] כתב: "כי הם עם ישראל מפני הדת, ואם אין הדת אינם ישראל". והאור החיים [במדבר כ, א] כתב: "כשישראל הם במדרגת ישרים וצדיקים נקראים 'בני ישראל', וכשאינם בגדר הנאות נקראים 'עם'".

(467) לשונו בהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צ.]: "ישראל נשתנו מן האומות במה שלהם נתן תורת אמת, ובתורה נעשו לעם ישראל, דכתיב [שמות יט, ה-ו] 'ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'... שבתורה הם עם ישראל, והם מיוחדים בתורה מכל האומות". ובדר"ח פ"ה מ"א [לח:] כתב: "וכמו שלבני נח שייכים ז' מצות אשר הם השלמת האדם, כך תרי"ג מצות הם

השלמת ישראל" [הובא למעלה פ"א הערה 944]. ומה שכתב שם ש"לבני נח שייכים ז' מצות אשר הם השלמת האדם", וכאן כתב ש"כל שאר אומות שהם עם אין להם מצות", לא קשיא, כי ז' מצות בני נח ניתנו לבני נח מצד היותם "אדם" ולא מצד היותם אומה, וכפי שכתב שם "אשר הם השלמת האדם". אך לישראל ניתנו תרי"ג מצות מצד היותם אומה [כמבואר בהערה הקודמת]. ורבי סעדיה גאון המליץ "אין אומתינו אומה אלא בתורתיה" [אמונות ודעות מאמר ג, ז].

(468) מה שמוסיף כאן שהמצות הן אלקיות, הוא כדי להורות השייכות בין מצות לשם "ישראל", שהואיל והמצות הן אלקיות, לכך יש בידן לתת לעושיהן מעלה עליונה המתבטאת בשם "ישראל" [כמבואר בהערה 466]. ואודות שהמצות הן אלקיות, כן כתב בגו"א במדבר פכ"ג אות כד, וז"ל: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... והם המצות, אשר הם מעשה אלקים". ובדר"ח פ"ד מי"א [ריח:] כתב: "המצוה היא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך, אשר זולת זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדרגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 33] כתב: "הקדושה העליונה, הם המצות". ובתפארת ישראל פ"א [לג:] כתב: "כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית". ושם ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי". ושם בפרק ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. וצריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל... ואז יש לו דביקות בו יתברך". ושם בפ"ט הקדיש את כל הפרק לבאר את מעלתן העליונה של המצות, ובתוך דבריו שם [קמו.] כתב: "ובזה הוסרה שאלתם לגמרי, איך אפשר שיקנה האדם המדרגה הרוחנית על ידי המעשים הגשמיים... כי הנשמה היא מלמעלה, והיא אלקית נבדלת, וכאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה השכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החמרית, הן גופו הן נפשו. כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי שעושה על ידי גופו... שבזה מתדבק נפשו בשכלי לגמרי, ובזה נפשו יוצאת מן הטבע החמרית". ובגבורות ה' פמ"א

[קנה:] כתב: "בני אדם העוסקים במצות השם יתברך שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית... וזה כי זאת המצוה אשר הוא מתעסק בה קונה מדריגה אלקית נבדלת מן החמרי ביותר". והרי כבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. וכן כתב האור החיים [ויקרא יח, ד], וז"ל: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 429].

ובמדרש תנחומא ויגש אות ו אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר שליט"א, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח, טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; האדון המצוה, הציווי, והמצטוה. הרי שעצם המצוה מורה על שייכותו של האדון המצוה למצוה [ראה למעלה פ"ו הערה 60]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; על ישראל בגלותם נאמר [שיה"ש ה, ב] "אני ישנה ולבי ער", וכפי שכתב הפחד יצחק ר"ה מאמר ד, אות ג, וז"ל: "מגדולי המחברים שעסקו במנין המצוות [בספר החינוך לפני הקדמתו] חשבו ומצאו כי ברוב תקופות הגלות רק מאתים ושבעים מכל מצוותיה של תורה ניתנו לקיום. ונתנו לזה סימן 'אני ישנה ולבי ער', 'ער' בגימטריא מאתים ושבעים. כלומר אפילו בשעת תרדמתה של כלליות הקומה של כנסת ישראל, מכל מקום ניכרים הם דפיקות לבבה באותן מאתים ושבעים המצוות שהן הן סימני חיותה, ואשר בהן היא ערה גם בשעת השינה" [הובא למעלה הערה 420]. אמירה של כנסת ישראל עומדת היא במיוחד ובמסוים כנגד דברי המן הרשע; בעוד הרשע אומר "ישנו מן המצות", כנסת ישראל משיבה לו "אני ישנה ולבי ער", שאף בזמן הנראה כשינה, דפיקות לבבה מורגשות היטב במצות שהיא מקיימת, כי השינה אינה מגיעה למצותיה.

(469) לשון המדרש [אסת"ר ז, יב] שלפנינו הוא "'ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם אחד', אותו שנאמר בו [דברים ו, ד] 'ה' אחד' ישן לו מעמו. אמר לו הקב"ה, אני אין לפני

שינה, הדה הוא דכתיב [תהלים קכא, ד] 'הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל', ואתה אמרת יש לפני שינה. חייך שמתוך שינה אני מתעורר על אותו האיש ומאבדו מן העולם, הדה הוא דכתיב [תהלים עח, סה-סו] 'ויקץ כישן ה' ויך צריו אחור'".

(470) כפי שמשמע מלשון הפסוק במילואו [תהלים עח, סה] "ויקץ כישן ה' כגבור מתרונן מיין", הרי שאיירי במעשי גבורה. ותוספות [ברכות מו. ד"ה כל] כתבו "היינו גמילות חסדים, שהקב"ה מעביר שינה מן האדם ומחדש כחו, כדאמרינן במדרש [איכ"ר שם] 'חדשים לבקרים וגו' [איכה ג, כג], שהוא מחזיר הנשמה שלמה ושקטה בגוף כאשר היתה בתחלה אע"פ שהיתה עייפה". ובירושלמי ברכות פ"ד ה"ב אמרו "הנוער משנתו צריך לומר 'ברוך אתה ה' מחיה המתים'". ובב"ר ט, ו אמרו "'הנה טוב מאד' [בראשית א, לא], והנה טובה שינה. וכי שינה טובה מאד, אתמהא... אלא מתוך שאדם ישן קימעא הוא עומד ויגע בתורה הרבה". ורש"י [במדבר כג, כד] כתב: "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא וגו' - כשהן עומדין משינתם שחרית, הן מתגברים כלביא וכארי לחטוף את המצות".

(471) גם בזה נראה ה"נהפוך הוא" של פורים; המן חשב שעייפות מורה על חולשה, אך העייפות גופא היא סבה לעוצמה רבה כאשר העייף מתעורר מתוך השינה רענן ואמיץ כח. וראה למעלה סוף הערה 420, שזהו המהלך של פורים, שכל מה שחשב המן לקטרג נהפך לסנגור על ישראל. וראה להלן הערה 490, ולהלן פ"ד הערה 230, ופ"ה הערות 358, 536. ואודות שהעונש על המן בא בכח גדול, כן מבואר למעלה בפרק זה [לאחר ציון 26].

(472) פירוש - הגמרא ביארה את דברי המן "ואת דתי המלך אינם עושים" שהמן טען שישראל משתמטים מציווי המלך לעבוד, כי הם אומרים "פסח היום" ו"שבת היום". וקשה על כך, כיצד ישראל עוברים בריש גלי ובפרהסיא על דתי המלך [המחייב שיעבדו כל יום]. דבשלמא אם נבאר שאינם מקיימים דתי המלך בחשאי ובצנעה, ניחא, שאיירי שאין אנשי המלך יודעים מתי ישראל עוברים על דתי המלך. אך אי איירי בדברים גלוים, יקשה איך אנשי המלך לא הכריחו את ישראל לקיים מצות המלך. וכן חכמי צרפת כתבו כאן: "ואת דתי המלך אינם עושים - כאשר המלך מצוה לעשות חיל וצבא ביום השבת, הם אינם רוצים לילך, ומורדים בך". ובודאי שיקשה, איך ישראל מורדים כנגד המלך ביד רמה, והמלך עובר על כך בשתיקה. וביוסף לקח כתב: "אם אינם מקיימים דברי המלך הרי הם מורדים במלכות, וחייבים מיתה הם, ומה היה צריך לתת הכסף כופר נפשם".

(473) פירוש - אין המלך מצוה לעמו שיעשו מלאכה בכל יום, אלא המלך מצוה לעמו שיתנו לו מסים ממה שירויחו ממלאכם, וכמו שפירש כאן רש"י "ואת דתי המלך - לתת מס לעבודת המלך". וכן רש"י בגמרא [מגילה יג:] כתב: "ואת דתי המלך אינם עושים - אונגריות ומסים וגולגליות וארנונות אינן נותנין".

(474) פירוש - אין זו מרידה במלך כאשר אינם עושים מלאכה, כי המלך לא ציוה שיעשו מלאכה, אלא שאם יעשו מלאכה יתנו למלך מסים ממה שעושים, אך אין הכרח שיעשו מלאכה.

(475) פירוש - דברי הלשון הרע של המן נאמרו כסדר, מהקל אל הכבד, וכמו שמבאר.

(476) ואלו הם; (א) "ישנו מן המצות". (ב) "אמר ליה אית בהו רבנן, אמר ליה 'עם אחד' הן". (ג) "שמא תאמר קרחה אני עושה במלכותך, מפוזרין הם בין העמים". (ד) "שמא תאמר אית הנאה מינייהו, 'מפורד' כפרידה זו שאינה עושה פירות". (ה) "ושמא תאמר, דאיכא חדא מדינתא מינייהו או אסקרתא חדא מינייהו, 'בין העמים'". (ו) "או שמא תאמר חוץ למלכות הם, ואי אתה יכול להם, תלמוד לומר 'בכל מדינות מלכותך'". (ז) "'ודתיהם שונות מכל עם' דלא אכלי מינן, ולא נסבי מינן, ולא מנסבי לן". (ח) "'ואת דתי המלך אינם עשים' דמפקי ליה לכולא שתא בשה"י פה"י, ולא יהבי כרגא למלכא". (ט) "'ולמלך אין שוה להניחם', דאכלי ושתו ורוו ונפקי ויתבי בשוקא". (י) "ומבזו ליה למלכא" [ראה למעלה הערה 453].

(477) פירוש - לדעה השניה בגמרא [מגילה יג:] הבזיון העשירי הוא "דבר אחר, 'ולמלך אין שוה להניחם' שאם נפל זבוב בכוסו של אחד מהם וכו'", ואילו הבזיון התשיעי הוא "ומבזו ליה למלכא". נמצא ש"אם נפל זבוב בכוסו" הוא בזיון גדול יותר מ"ומבזו ליה מלכא". וזה צריך ביאור, כי "מבזו ליה מלכא" הוא כשיוצא לשוק, ואילו שפיכת היין נעשית בצנעה, וכיצד דבר מוצנע יהיה חמור יותר מדבר גלוי בשוק, ומעתה יבאר זאת.

(478) פירוש - כל יהודי ויהודי עושה כך ["אם נפל זבוב בכוסו וכו'"].

(479) פירוש - כאשר הכל עושים זאת זהו בזיון גדול במיוחד, אף שהוא נעשה בצנעה. וכן מבואר ברמב"ן [בראשית יב, סוף פסוק ב, ושם כז, כט] שחלק מהברכה שניתן לאברהם ויעקב היה שאף אם יהיו מקללים כנגדם, הם יהיו יחידים.

(480) כן הוא ברש"י על העין יעקב [מגילה יג:].

(481) שהבזיון נעוץ במה שקראו לאחשורוש "גוים" ולא "מלך", וכמו שמבאר.

(482) פירוש - המלים "ומבזו ליה למלכא" נאמרו כהמשך למלים שקדמו להן, שאמרו [לפי גירסת העין יעקב] "דאכלי ושתו ורוו ונפקי ויתבי בשוקא ומבזו ליה למלכא",

ומשמע מכך שמה שביזו את המלך הוא נובע ממה שאכלו ושתו והשתכרו. ולפי פירוש רש"י [בעין יעקב] בזיון המלך אינו מתקשר למה שהשתכרו, אלא במה שכינהו "גוים" ולא "מלך".

(483) פירוש - אין הבזיון מחמת שכינו את אחשורוש "גוים" ולא "מלך", אלא הבזיון נובע מחמת שאין ישראל מחשיבים את מלכות אחשורוש למלכות הגונה, כי אינה מלכות ישראל.

(484) לשון המדרש הוא [שהמן אמר לאחשורוש על ישראל שהם] "חפצים ברעתנו וקללת המלך שגורה בפיהם. ומהו קללה שמקללין אותנו, 'ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו'". ולכאורה משמע מהמדרש כפי מה שביאר רש"י [בעין יעקב].

(485) פירוש - הולך לבאר את דברי הגמרא לאור דברי המדרש, שהואיל ובגמרא מבואר שבזיון המלך בא ממה שישראל השתכרו ויצא החוצה מה שבלבם על אחשורוש, לכך שילוב דברי המדרש לדברי הגמרא יתפרש באופן זה, וכמו שמבאר.

(486) אך אין הבזיון משום שכינו את אחשורוש "גוים" ולא "מלך" [כפי שפירש רש"י בעין יעקב], אלא הבזיון הוא שכאשר משתכרים יוצא החוצה סגור לבם, ובלבם אין הם מחשיבים את מלכות אחשורוש למלכות הגונה, ומחכים שהקב"ה ימלוך על עמו, וזהו מה שנאמר [תהלים י, טז] "ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו".

(487) כן העירו מפרשי המגילה. וכגון, המנות הלוי [קיא.] כתב: "כי המן לא אמר רק 'ישנו עם אחד וגו" ולא הזכיר מי הם". וכן הגר"א כאן כתב: "ישנו עם אחד - ולא הזכיר אותם". והמלבי"ם כאן כתב: "גם במלשינות המן לא נזכרו היהודים בשמם, רק 'ישנו עם אחד'".

(488) "שם מיוחד" - שם מוגדר ומסוים המבטא את מהות בעל השם. ובגבורות ה' פכ"ה [קז.] כתב: "כי השם מורה על ענין מיוחד, כי השם באין ספק בא על דבר מה... שכל שם מורה על דבר מיוחד". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פג:] כתב: "השם הוא מורה על המהות, כי השם הוא בא על מהות הדבר ועצמו שבו הוא נבדל מזולתו".

(489) תלה את שם האומה בהיות האומה ביחד במקום אחד. ונראה ביאורו, שהמקום עושה את האומה היושבת עליו לדבר אחד, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפב.], וז"ל: "כי כאשר נכנסו ישראל לארץ היו ישראל עם אחד לגמרי. וראיה לזה שהרי כל זמן שישראל לא עברו הירדן ולא באו לארץ לא נענשו על הנסתרות, עד שעברו ונעשו ערבים זה בעד זה [סנהדרין מג:]. הרי שלא נעשו ישראל ערבים זה בעד זה, כי נקרא 'ערב' שהוא מעורב עם השני, ולא נעשו ישראל מחוברים להיות עם אחד לגמרי עד שבאו

לארץ, והיו ביחד בארץ, והיה להם מקום אחד, הוא ארץ ישראל. ועל ידי ארץ ישראל הם עם אחד לגמרי" [ראה להלן פ"ד הערה 405]. לכך כאשר אין ישראל במקום אחד, ממילא אין הם עם אחד, ולכך אין להם שם מיוחד, כי השם בא על הדבר שהוא שלם, ולא על שאינו שלם. ובב"ר יג, ג אמרו "מזכיר שם מלא על עולם מלא", וביאר שם היפה תואר בזה"ל: "דהזכיר 'ה' אלקים' שם מלא רק כאשר נברא העולם במלואו [בראשית ב, ד "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים"]. להורות לנו כי ברא אותו בשלימות. ולכן אף שהעולם נברא רק בב' אותיות [מנחות כט:], מ"מ שמו המלא על מלואת העולם, שאז נחזה שלימות פעולותיו והשגחתו המקפת את כל העולם במלואו". ובגו"א בראשית פל"ג סוף אות טז כתב: "הזכיר השם מלא על עולם מלא **ואחד**". ובח"א לע"ז יז: [ד, מב:] כתב: "כי תמצא בבריאת העולם כאשר נשלמה הבריאה זכר שם מלא על עולם מלא. הרי לך כי השם נקרא על דבר שהוא שלם". ואע"פ ששם איירי בשמו המלא של הקב"ה [שנזכר רק על עולם מלא], ולא בשמו של העולם, אך דעת לנבון נקל כי השם של הקב"ה הוא השם העולה מן העולם, וכאשר העולם הוא שלם אזי עולה ממנו שם מלא של הקב"ה. ובחידושי אגדות לשבת ל. [מהדורת כשר חלק שני, עמוד כ] כתב: "השם בא בסוף, כאשר נגמר הדבר, ואז חל השם עליו... אשר השם בא על ציור המושכל" [ראה להלן פ"ט הערה 239]. לכך המן לא הזכיר כאן את שם ישראל, כי לשיטתו פיזורם של ישראל מפקיעם משמם.

(490) גם בזה טעה המן, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ד [תקיא.], וז"ל: "מה שישראל הם פזורים ונפרדים בין האומות מסוף העולם עד סופו, והאדם יחשוב כי דבר זה הוא הפחיתות הגדול שיש לאומה זאת. וכמו שאמר המן כאשר היה רוצה לאבד את ישראל 'ישנו עם מפוזר ומפורד בין העמים'... **ואדרבה**, כי אילו היו לישראל ארץ מיוחדת, אם כן מאחר שיצאו מארצם ומקומם אשר מיוחד להם, דבר זה היה הפסד להם. אבל הם פזורים בכל העולם, ולא נתן להם ארץ מיוחדת, רק כי מקומם כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו. ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, **לכך כל העולם הוא מקומם**, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם". וכן חזר וכתב שם פנ"ו [תתסד:]. נמצא שכאשר ישראל מפוזרים בכל העולם אין הכוונה שישראל פזורים על הרבה מקומות, אלא כל העולם הוא מקומם, ונמצא שעדיין ישראל נמצאים במקום אחד. ורק כאשר ישראל יושבים בארצם המקום האחד הוא ארץ ישראל. וכאשר ישראל גלו מארצם, אזי המקום האחד הוא כל העולם, אך לעולם לא יצאו ממקום אחד. וראה למעלה בפתיחה הערה 222,

ובפרק זה הערה 396. וזהו פן נוסף ב"ונהפוך הוא" של פורים, וכמבואר למעלה הערות 420, 471, ולהלן פ"ד הערה 230.

פסוק ט

(491) כן העיר היוסף לקח, וז"ל: "לא אמר 'יאבדם' כי היה אז המובן שאנשי המלך ושוטריו יאבדום, אבל אמר 'יכתב' שפירושו שיכתב לעמים לאבדם". אמנם המהר"ל יבאר מהלך אחר בזה.

(492) פירוש - המן חשש שאף אם המלך בתחילה יסכים עמו לאבד את ישראל, מ"מ הוא יתחרט מכך בהמשך, כי אין זה מסתבר שיתמיד להסכים עם החלטה שהיא לאבד אומה שלימה. וכן למעלה פ"א [לאחר ציון 44] כתב: "קשה, שהיה לו לכתוב [למעלה א, א] 'ויהי בימי המלך אחשורש', ולא זכר אותו בשם 'מלך'... כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל... על זה אמר 'ויהי בימי אחשורש', כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי... ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר, ומסדר את הכל". ושם [לפני ציון 99] כתב: "פורעניות כמו זה שהוא שנוי סדר העולם, לכלות ולאבד אומה שלימה". ולהלן [פסוק טו (לאחר ציון 665)] כתב: "אחשורוש שמכר את ישראל להמן לכלות אומה שלימה, ואין זה כסדר העולם". ולהלן [ד, א (לאחר ציון 13)] כתב: "כי גבה לבו של המן יותר מאחשורוש, כי אחשורוש לא היה עושה דבר זה לאבד אומה שלימה". וראה למעלה בפתיחה הערה 401, פ"א הערות 99, 108, להלן הערות 533, 586, 594, 652, 667, פ"ד הערה 19, ופ"ו הערה 225.

(493) כפי שהביא ענין זה למעלה פ"א [לאחר ציון 1140], וביארו [לאחר ציון 1183], והזכירו בקצרה [לאחר ציונים 1260, 1377]. וכן הריגת ושתי היתה דבר זר, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 122], וז"ל: "כל מעשיו שלא כסדר, שהרי הרג אשתו מפני אוהבו. ואין לומר כי יותר היה נמשך אחר אוהבו, הרי גם כן הרג אוהבו מפני אשתו, ואם כן מלך הפכפך היה, ולא היה יסוד קיים בכל ענייניו ובכל מעשיו". ואמרו חכמים [מגילה טו:] "תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן... מלך הפכפכן היה", ופירש רש"י שם "מלך הפכפך היה - וחוזר בדיבורו, אמרה שמא אוכל לפתותו ולהורגו, ואם לא יהא מזומן, תעבור השעה ויחזור בו" [הובא למעלה פ"א הערה 123, ולהלן פ"ה הערות 162, 209].

(494) כן כתב להלן [פסוק יג (לאחר ציון 591)], וז"ל: "לפי הפירוש אשר פירשנו למעלה, כי המן לא אמר רק 'יכתב לאבדם', מפני שאמר אולי יחשוב אחשורוש כי אין

זה כבוד למלך שיהרוג אומה שלימה. ולכך אמר כי 'יכתב לאבדם', ולא יעשה מעשה מיד, ואם ירצה לחזור, יחזור, כמו שאמרנו למעלה".

(495) פירוש - המקרא נקט בלשון נפעל כדי להורות שהדבר נעשה כאילו מעצמו, ללא עיכובים ושהיות. שכאשר המשלח שלח את הדבר, השליחות נעשתה כאילו מעצמה, במהירות וללא עיכובים. וכן להלן [לפני ציון 597] כתב: "שהיה מן אחשורוש, כאשר ידע רצון המן אז היה מוסיף יותר ממה שאמר המן בעצמו". אמנם להלן [פסוק יג (לאחר ציון 584)], כתב לכאורה את ההפך, וכלשונו: "'ונשלוח ספרים ביד הרצים', לשון נפעל. ולא אמר 'וישלח ספרים ביד הרצים', מפני שדבר זה הוא כנגד האדם להרוג אומה שלימה, ולפיכך כתיב 'ונשלוח', שיהיו נשלחים בעל כרחם, והיו מוכרחים להיות שלוחים. אבל כאשר הכתב היה הפך זה, להציל אומה שלימה מן הצוררים, ולעמוד על נפשם נגד שונאיהם, דבר זה אדרבא, עשו ברצון, לכך כתיב [להלן ח, י] 'וישלח ספרים' וגו'". וראה שם הערה 590.

(496) יבאר לפי פשוטו מהו הטעם לסכום של עשרת אלפים ככר כסף. ובהמשך [לאחר ציון 501] יביא טעם אחר מהמדרש.

(497) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וכן כתב שם קודם לכן בתחילת משנה ו [קנה:], שם פ"ה מ"ב [מח.]. ושם בהמשך המשנה [נ.] כתב: "ומטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות [שם משנה ג], שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות". וכן הוא בגבורות ה' פ"ח [מו:], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות רפ"ג, ועוד. וראה להלן פ"ה הערה 123, ופ"ט הערה 56. **ובדרשת שבת הגדול** [קצח.] הראה את היחוד של מספר עשר באופן אחר, וכלשונו: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה 'עשרה', 'עשרים' והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן 'שלשים' כמו שלשה, ו'ארבעים' כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], דר"ח פ"ג מי"ג [שז.]. ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו

אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה". ויש להבין, מה מורה הספירה של "אחד עשר", "שנים עשר", "שלשה עשר" על מספר עשר, ומה מורה הספירה של "עשרה", "עשרים" "שלשים" על מספר עשר. ונראה שהספירה הראשונה ["אחד עשר" "שנים עשר"] מורה שמספר עשר הוא כלל ושלם, ולכך אין להוסיף עליו. אך הספירה השניה ["עשרים" "שלשים"] מורה שמספר עשר הוא אחד, ולכך מונים לאחריו "עשרים" "שלשים", כדרך שמונה "אחת" "שתים". ודייק בלשונו ותראה שנקודה זו מבוארת בדבריו. וראה למעלה הערות 409, 454, ולהלן פ"ה הערה 128.

(498) "כי אין לתת י' ככר כסף בעד אומה שלימה" [לשונו בסמוך]. וראה הערה 501.

(499) פירוש - אין ראוי לתת עשרה ככר כסף בלבד עבור אומה שלימה, אלא עשרת אלפים ככרי כסף, באופן שיהיו אלף ככרים כנגד כל מספר ומספר עד עשרה, וכמו שמבאר.

(500) פירוש - מספר אלף שייך לאות אל"ף, כי הן אותן אותיות. ובנצח ישראל פ"ו [קנב.] כתב: "אלף כמו אחד". וכן הוא בח"א לתמורה טז. [ד, קמד.]. וראה הערה הבאה.

(501) דבריו יתבארו על פי מה שכתב בביאור מאמר חכמים [ב"ק פג.] "אין שכינה שורה על ישראל פחות משני אלפים ושני רבבות", ובח"א שם [ג, יג.] כתב: "פירוש דבר זה לפי דעתי, כי התחלת הכל הוא התורה, שהתורה נבראת תחלה [ב"ר א, ב]. והתחלת התורה היא כ"ב אותיות, דהיינו אלפא ביתא. וידוע כי השם יתברך מצטרף ביותר אל התחלה. וכאשר הם ישראל כ"ב אלף, כנגד כ"ב אותיות, שהם התחלת התורה, ואז השם יתברך מתחבר להם, ושורה שכינה בישראל. ודוקא כ"ב אלף, ולא כ"ב בלבד, כי אין השכינה שורה על מנין פרטי, ולכך צריך שיהיה כ"ב אלף, כי כל אלף הוא כמו אחד, שהרי אחד הוא [אות] א', ובמלואו הוא 'אלף'. ולכך אין השכינה שורה רק על כ"ב אלף, וזה מבואר". וכמו שלא היה סגי בכ"ב אנשים בלבד [כי זהו מנין פרטי], אלא בעי כ"ב אלף איש, כך לא יספיק עשרה ככר כסף, אלא בעי עשרת אלפים ככר כסף. ובדרוש על התורה [לז.] ביאר שיש תר"ג מצות [ללא עשרת הדברות, וכמבואר למעלה הערה 466], וכנגדם היו במדבר תר"ג אלף איש [במדבר ב, לב], וכלשונו "אלף למצוה, אלף למצוה. באשר לשון 'אלף' הוא הסובל ג"כ לשון למוד, והמצות צריכות למוד". ושוב חזינן שלא אמרו שסגי בתר"ג ישראל כנגד תר"ג מצות, אלא בעי תר"ג אלף ישראל כנגד תר"ג מצות. ובגבורות ה' פ"ג [כו:] ביאר מדוע המספר הראוי לישראל הוא מספר שש [יובא בהערה 503], ולכך ישראל היו שש מאות אלף איש [שמות יב, לז], ובנקודה זו כתב: "ומה שהיה

המספר שש מאות אלף, לא שש מאות, או שש אלף. וטעם זה ידוע, כי צריך להיות להם כל שלש מדריגות של מספר, דהיינו שש ומאה ואלף. שאם היה שש מאות, עדיין היה מספר חסר בעבור שלא היה בו מספר אלף, שהוא יותר גדול. וכן אילו היה שש אלף, היה מספר חסר בעבור שחסר מאה, שהוא בין שש ובין אלף. ולפיכך המספר השלם מספר שש מאות אלף, כי עתה יש כאן כל המספרים... לכך המספר השלם הוא שש מאות אלף, ואלו דברים ברורים מאוד" [ושם דן מדוע אין צורך במספר עשרות ומספר רבבות]. הרי כאשר אירי בדבר השייך לאומה שלימה, עלינו להגיע למספר של אלפים דייקא. וראה להלן פ"ד הערה 300.

(502) "אמר ליה השתא לית אנא ידע מנייניהון, כי נפקו ממצרים הוו להו שית מאה אלפים גברא, ועל כל חד וחד יהיבנא לך מאה זוזי, דהיינו חמשים שקלים" [לשון המדרש שם]. ובסמוך יבאר את החשבון.

(503) בגבורות ה' פ"ג [כו:], וז"ל: "שלימות ישראל המספר שראוי להם הוא שש מאות אלף. והטעם הוא ידוע, כי שש הוא מספר שלם, וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי הנקודה היא אחת, והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל. והקו אשר יש לו התפשטות באורך ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו... ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם. ולפיכך היה מספר ישראל שש מאות אלף, כי מספר שש הוא מספר שלם שאין עליו תוספת... מצד שישראל הם אומה יחידה, ראוי לישראל זה המספר, שהמספר הזה הוא מספר שלם, וידוע שכל שאינו שלם, והוא חלק בלבד, אינו אחד, שיש עוד חלק, ויש בו רבוי. אבל השלם, מצד השלימות אשר בו, הוא אחד, שאין עוד חלק... ומאחר שמספר ששה הוא מספר שלם, הוא מורה אחדות גם כן. ומפני זה ראוי לאומה יחידה ושלימה בעולם המספר הזה שהוא שש מאות אלף, כאשר היו ביציאת מצרים". ושם פי"ב [סו.] האריך בזה עוד [יובא להלן פ"ה הערה 124]. ובתפארת ישראל פי"ז [רסו:] כתב: "כי מספר ששים הוא מספר שלם, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' באריכות... וגם נתבאר בחבור באר הגולה בכמה מקומות מספר ששים, שהוא מספר כללי". וכוונתו שם לבאר הגולה באר החמישי [כג:], ובאר הששי [קפו.]. וראה גבורות ה' פי"ב [סו:], נצח ישראל פ"ו

[קמט:], ח"א לב"מ פד: [ג, לו:], ח"א לב"ב עג: [ג, פט.], ח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכא.], ועוד. וראה להלן פ"ה הערה 124.

(504) שהיו אז "שש מאות אלף ואלף שבע מאות ושלשים" [במדבר כו, נא]. ויש להעיר מכאן על דבריו בתפארת ישראל פכ"ו [ת.], שהביא את מאמרם [שבת פט.] שמדבר סיני נקרא "מדבר פארן" [במדבר י, יב], משום שפרו ורבו עליו, וז"ל: "פירוש, כאשר רצה השם יתברך להרבות את ישראל, כי כאשר יצאו ממצרים מתו הרבה מהם [רש"י שמות יג, יח], ורצה להרבות אותם להקים בניהם תחתם, לא היה ראוי לזה רק המדבר". ותמוה, איפוה נתקיים "להרבות את ישראל" במדבר, אם כשנכנסו אליו היו ששים רבוא, וכשיצאו ממנו היו ששים רבוא. ובשלמא רש"י ביאר שם [שבת פט:] "שפרו ורבו - דכל אחד נתעברה אשתו זכר במצות 'שובו לכם לאהליכם' [דברים ה, כז]. ולא ידענא היכא רמיזא". אך לפי המהר"ל בתפארת ישראל שם הכוונה שפרו ורבו מבחינה מספרית במדבר סיני, וזה תמוה איפוה יש ביטוי לרבוי זה. ושם בהערה 57 נשאלה שאלה זו. וצ"ע.

(505) נראה שכוונתו לדבריו בגו"א שמות פ"א אות ה [ח:], ומכנה זאת "במקומו" כי שם נזכר שהיו מולידות ששה בכרס אחד [רש"י שמות א, ז (וראה למעלה בהקדמה הערה 430)], וז"ל שם: "אמנם עיקר הפירוש שדור הזה היו מולידים ו' בכרס אחד, להשלים מספר שש מאות אלף של ישראל, וכל אחת ואחת שהיה פרט, היתה יולדת פרט זה המספר, ששה בכרס האחד. כי מספר שש הוא ראוי לישראל... והבן זה היטב מאד כי ישראל מיוחדים במספר ששה. והרי תמצא כי כל זמן שהיו ארבעים שנה במדבר היה עומד זה המספר שש מאות אלף, שתראה כי מיוחדים הם בזה המספר. ובשביל להשלים זה המספר שמיוחדים בו ישראל, כל אחת ואחת היתה יולדת ששה" [ראה להלן פ"ה הערה 557]. ובגבורות ה' פ"ג [כו:] כתב: "שלימות ישראל להיות שש מאות אלף... וראייה לזה ששלימות ישראל זה המספר, שהרי כשיצאו ממצרים היו שש מאות אלף [שמות יב, לז]... ובפרשת במדבר [במדבר א, מו] היו שש מאות אלף, ובפרשת פנחס [במדבר כו, נא] היו גם כן שש מאות אלף. שמזה נראה כי צורת ישראל ושלימותם שש מאות אלף". ושם פי"ב [סו.] כתב: "וכן היו תמיד במדבר, שלא נתרבו על זה המספר דבר חשוב". וכן כתב בקיצור בדרוש על התורה [לז.].

(506) אך לא מקשה אם ישראל היו אז פחות מששים רבוא, כי אז בודאי המן הרשע נתן נ' שקלים [ויותר] כנגד כל אחד ואחד. ועוד, שלא חשש לאפשרות כזאת [שישראל

יהיו פחות משש רבוא], שכבר השריש רבינו גרשום [ערכין לב:] ש"הכי גמירי לעולם אין ישראל פחותים משש רבוא".

(507) ואף שהתוספת הזו יכולה להיות מרובה יותר משש רבוא, מ"מ אינה יוצאת מידי תוספת על העיקר, יהיה מספרה מה שיהיה. וכן כתב על אומות העולם שהן תוספת על ישראל [אף שהן גדולות מישראל], וכלשונו בח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:]: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר. ומעתה הרי ישראל הם עם אחד נבראו מן אשר הוא אחד, והשאר תוספת עליהם, וטפלים אצלם" [ראה להלן פ"ד הערה 185, ופ"ו הערה 29].

(508) בא לבאר את החשבון כיצד עשרת אלפים ככר כסף הם נ' שקלים לשש מאות אלף איש.

(509) פירוש - כשכל אחד מהששים רבוא שבישראל נותן מחצית השקל, הסך הוא מאה ככר כסף [ויקרא לח, כה-כז]. אך הואיל והמן הציע לאחשורוש סך של עשרת אלפים ככר כסף [פי מאה ממאה ככר כסף], נמצא שהחשיב לכל אחד מישראל סך שהוא פי מאה ממחצית השקל, וזהו חמישים שקלים. ומעתה יבאר מדוע המן חשב דוקא על חמשים שקלים לכל אחד.

(510) כן כתב רבינו בחיי בפרשת פקודי [שמות לח, כה], וז"ל: "'וכסף פקודי העדה מאת ככר', כסף של מחצית השקל לכל אחד מששים ריבוא ישראל עלה למאת ככר, שהרי שש מאות אלף חצאי שקלים הם שלש מאות אלף שקלים שלמים... ומעתה כיון שחצי שקל לכל אחד מששים ריבוא עלה מאת ככר, שקל שלם לכל אחד עולה מאתים ככר. מכאן ואילך צא וחשוב בשקלי המן, שהיו עשרת אלפים ככר כסף, שנתכוון לתת בשביל כל אחד מששים ריבוא ישראל הערך הגדול שבתורה, שהוא חמישים שקל, כענין שכתוב בפרשת ערכין [ויקרא כז, ג]. וכשתחשוב חמישים שקל לכל אחד מששים ריבוא, חמישים פעמים מאתים ככר, הם מאה פעמים מאה, ומאה פעמים מאה הם עשרת אלפים ככר". והובא במתנו"כ שם במדרש [אסת"ר ז, יט]. וכן הוא בתוספות רא"ש [מגילה יג:]. **ותוספות** [מגילה טז.] כתבו "שמעתי שעשרה אלפי ככר כסף עולין חצי שקל לכל אחד מישראל, שהיו שש מאות אלף כשיצאו ממצרים, ואמר שיתן לאחשורוש כל פדיונם, ודוק ותשכח". הרי שביארו את כוונת המן כנ"ל, אך סברו שמחצית השקל סגי לכך. אך במדרש הנ"ל [הובא בהערה 502] מבואר להדיא כרבינו בחיי ומהר"ל שאיירי בסך פי מאה ממחצית השקל, שהוא חמשים שקלים לכל אחד. אמנם החזקוני

[שמות ל, יד] ביאר שהכוונה היא לסך מחצית השקל שהיו ישראל נותנים מדי שנה בשנה למשך ימי חייהם, ולא באופן חד פעמי, וכלשונו: "מבן עשרים שנה ומעלה - אבל פחותים מעשרים אינם נענשים בידי שמים, ואינן צריכין להביא כפרה. וסכום כולם עולה לרבוא ככר כסף. כיצד, רוב בני אדם אינם חיים אלא שבעים שנה [שבת פט:]. צא מהם עשרים לפטור, כדכתיב 'מבן עשרים שנה ומעלה', ישארו להם חמשים שנה שכל אחד ואחד מישראל נותן בהם מנה של חול למחצית השקל של קדש בכל שנה ושנה. הרי ששים איש נותנין בחייהם [בכל שנה שבחייהם] ששים מנה, שהם ככר. והם היו ששים רבוא, הרי כולם נותנים רבוא ככר. ולפיכך אמר המן הרשע 'ועשרת אלפים ככר כסף אשקול', אמר כדאי שקלי לבטל שקליהם, ואני אתן כנגד ששים רבוא שבהם לעשות בהם כרצוני". והמהרש"א [מגילה סוף יג:] ציין לדברי החזקוני הללו.

(511) כי "אם אין יסוד אין בנין" [רשב"א ור"ן (ב"ב ו:), ורא"ש ב"ב פ"א סימן יז]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמ.] כתב: "אי אפשר להיות הדבר בלא יסוד". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרעט.] כתב: "לא תמצא תוספת בלא עיקר". ובח"א לשבת לא. [א, טז:] ביאר שללא יראת שמים אין קיום לתורה וחכמה, כי "כאשר אין כאן עיקר אין כאן תוספת, ויראת שמים הוא עיקר". ובנצח ישראל ס"פ לד ביאר ששבטי יהודה ובנימין נקראים עיקר, ואילו עשרת השבטים נקראו תוספת, לכך כאשר גלו עשרת השבטים הם נתרחקו לגמרי, כי היו תוספת ללא עיקר [הובא למעלה בהקדמה הערה 76].

(512) "בית דין מכריזין שיביאו שקלים למקדש" [רש"י מגילה שם].

(513) "שגדלו הזרעים קצת וניצן ניכר, ועוקרין אותן משדותיהן בהכרזת בית דין" [רש"י שם].

(514) מגילה כט: "שלש תרומות הן, של מזבח למזבח, וכו'", ופירש רש"י שם "תרומת מזבח למזבח לקנות מהן קרבנות צבור לכל השנה, דכתיב [שמות ל, טו] 'לכפר על נפשותיכם'". וכן רש"י [שמות כה, ב] כתב: "תרומת המזבח בקע לגלגלת לקופות לקנות מהן קרבנות צבור". ומקורו מהירושלמי שקלים פ"א ה"א, שאמרו שם "תרומת שקלים לקרבן".

(515) למעלה פ"א [לאחר ציון 1193], שהביא את מאמרם [מגילה יב:] '"והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש' [למעלה א, יד], אמר רבי לוי כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר; 'כרשנא', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. 'שתר', כלום הקריבו לפניך שתי תורין וכו'", וכתב לבאר זאת בזה"ל: "מפני שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא

אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים, ולפיכך כנגד זה היו אומרים המלאכים בשביל ישראל כי הם של יתברך. ודבר זה נרמז אף בהקרבת מנחה בלבד, דכתיב [ויקרא ב, א] 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה וגו", כל המקריב מנחה כאילו הקריב נפשו [מנחות קד:]. ומכל שכן כאשר ישראל מקריבים כל הקרבנות, שנחשב זה כאילו הקריבו נפשם. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הקרבת קרבן נחשב כאילו מקריב נפשו גם כן אל השם יתברך. ולפיכך הקרבנות מורים כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו, כאילו הם שלו, כי במה שישראל הם אל השם יתברך לגמרי, איך אפשר שיהיה שולט בהם אחר. וזה מבואר שכך פירושו". ולהלן [לפני ציון 545] יזכיר להדיא שדבריו מכוונים לביאורו לפסוק [למעלה א, יד] "והקרוב אליו וגו'". וראה להלן הערה 555.

(516) לשונו בנתיב העבודה ר"פ א: "ובאולי יקשה לך אם כן שאין העבודה לתועלת השם יתברך, אם כן למה צוה על העבודה הזאת, שמביא קרבן אל השם יתברך. אין זה שאלה, כי אף שאין דבר זה לתועלת השם יתברך, מכל מקום האדם מוסר עצמו אל השם יתברך. ואף אם אין מוסר נפשו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מכל מקום גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו. ונקרא זה 'עבודה', כי העבד קנוי לרבו, והוא וממון שלו הכל לאדון שלו. ולכך כאשר מביא קרבן אליו, מורה שהוא שלו כמו העבד שהוא קנוי לרבו, ולכך נקרא זה עבודה אל השם יתברך כאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך. ואין לך עבודה יותר מזה, כי אם יקרא 'עבודה' כאשר משמש אליו ועושה מה שצריך אליו, שמורה זה כי הוא עבד קנוי לו, כל שכן כאשר מוסר עצמו אל השם יתברך, שדבר זה עצמו מורה שהוא עבד קנוי לו. לכך נקרא זה 'עבודה'". ובגבורות ה' ר"פ סט כתב בסגנון אחר, וז"ל: "כאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה, כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו. רצה לומר כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלוים בו, וזהו השבת העלול אל העלה. ולפיכך הקרבת הקרבן אליו יתברך, לפי שהוא יתברך עלת הכל, ואליו ישוב הכל... ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן, כי כאשר מביא עליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה" ובתפארת ישראל פ"ע [תתשד:] כתב: "וכל זה סתרי החכמה בענין הקרבן, שהוא השבת העלול אל העלה". ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 126] כתב: "כי כאשר מקריב האדם קרבן, מקריב עצמו אל השם יתברך כפי

אשר נתרחק מן השם יתברך. ולפיכך בקצת קרבנות כתיב [ויקרא ב, א] 'ונפש כי תקריב מנחה', ודרשו ז"ל [מנחות קד:] כאילו הקריב את נפשו. ולפיכך על ידי קרבן מקריב עצמו אל השם יתברך כפי הריחוק שנתרחק ממנו על ידי החטא". וראה למעלה פ"א הערות 1198, 1199, ופרק זה הערה 293.

(517) ענין זה מבואר היטב בגבורות ה' ר"פ ס, וז"ל: "יש לשאול, הנה ראינו שהשם יתברך צוה בפסח 'על שום שפסח וכו" [הגדה של פסח], והרי ראינו שלא היתה שום מכה מן המכות בישראל, ולמה תהיה מכה זאת יותר בישראל... דע, כי לעולם היו המכות תמיד עולים ומתגברים. ומפני כך אין לתמוה אם לא היתה המכה בישראל בכל שאר המכות, שמדריגת ישראל יותר חשוב ויותר עליון במעלה, עד שלא היה כח במכה למשול בישראל. אבל כאשר הגיע למכת בכורות, שהיתה על ידי הקב"ה, שלא תוכל לומר שהיתה מדריגת ישראל חשוב כל כך שלא היה כח המכה להיות מושלת בישראל, שהרי המכה היה הקב"ה בעצמו, ולפי כבודו וגדלו היתה המכה בכל. ואם כן, למה לא היתה המכה בבכורי ישראל. ולא היה זה כי אם בשביל זה כי ישראל הם לחלק הקב"ה בעצמו, וכיון שנחשבים אל הסבה הראשונה, לא היה בהם המכה... ומפני קנין המעלה הזאת, שהוא דבר חדוש שלא היה בכל המכות, צוה להקריב קרבן פסח [שמות יב, ו]. כי מאחר שלא היו ישראל אפשר להיות נצולים מן מכות בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו, צוה להם להקריב קרבן. כי באיזה ענין הם שלו, ומה הם צריכים לו, כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו. וכיון שבעבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה פסח כתרגומו 'חייס' [אונקלוס שמות יב, כז], שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה, שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד. וזהו ענין פסח כאשר תבין... כי לכך יש לכם לאכול הקרבן הזה, שהוא פסח לה', שיהא מרחם עליכם בקרבן זה שאתם עובדים לפניו בקרבן הזה, ובזה אתם שלו, וראוי לרחם על שלו". הרי הקרבן מכניס את האדם לרשות הקב"ה, ובכך האדם ניצל מכל מריעין בישין שהיו עלולים ליפול עליו אם לא היה נמצא ברשות הקב"ה. וראה להלן הערה 521, ופ"ו הערה 300.

(518) כמו שאמרו חכמים [ב"מ י.] "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם', ולא עבדים לעבדים". ורש"י בויקרא שם כתב "כי לי בני ישראל עבדים - שטרי קודם". וכן המהר"ל ביאר שמחמת כן ישראל נגאלו ממצרים, וכלשונו בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:]: "דם פסח ודם מילה [רש"י שמות יב, ו]. דוקא אלו שני דמים נתן הקב"ה לגאול את ישראל בהם, כי מתחלה

היו ישראל עבדים לפרעה, ובשביל המילה היו עבדים להקב"ה. שהרי מפרשים טעם המילה מפני שהוא אות באדם שהוא רשום להיות עבד להקב"ה, שכל עבד צריך שיהיה לו חותם עבדות... ובמילה לחוד לא סגי, כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה... אבל כאשר הוא עבד להקב"ה והוא עובד בוראו, זה הוי עבד גמור... ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה". הרי היות ישראל שייכים לה' מפקיעה אותם מרשות אחרים [ראה למעלה בהקדמה הערה 547, פתיחה הערה 315, פ"א הערה 1200, ובסמוך הערה 521]. ובנתיב התורה פט"ז [תרנה:] כתב: "אין לאדם שמירה רק אם האדם מכניס עצמו לרשות הקב"ה. שהוא יתברך אדון לו, על ידי שהוא עובד אליו, ואז האדם נקרא עבד אל השם יתברך. וכאשר העבד הוא עבד לאדון, אז האדם נכנס תחת ממשלתו, והאדון מגין עליו שלא ישלטו אחרים בו. שאם היו שולטים אחרים עליו, היו נכנסים אחרים בכח ממשלתו של השם יתברך, שהוא יתברך אדון לאדם נחשב. ולכך כאשר האדם שומר מצותיו, והוא עבד אל השם יתברך, אין אחרים [יכולים] למשול על האדם, שאם כן היה אחר נכנס בממשלתו". וראה להלן פ"ו הערה 296.

(519) שעל הדור של פורים אמרו "אכתי עבדי אחשורוש אנן" [מגילה יד.], וראה למעלה בהקדמה הערות 272, 608, ופ"ב הערה 623.

(520) בא לבאר כמה סכנה רבה היתה הקנין שעשה המן, וזאת משום שקנינו נעשה כדת וכדין; ישראל היו תחת אחשורוש, והמן קנה אותם מאחשורוש, נמצא שיש כאן מוכר וקונה כדבעי, ולכך אין כאן שום מניעה לחלות הקנין הזה. ולהלן פסוק טו [לאחר ציון 665] כתב: "אחשורוש מכר את ישראל להמן לכלות אומה שלימה". ולהלן [אסתר ז, ד] כתב: "ומה שאמרה [שם] 'כי נמכרנו [אני ועמי]', אף כי לא מכר אותם, בודאי מכירה היה, רק כי המלך חזר ונתן לו הכסף, כמו שאמר [פסוק יא] 'הכסף נתון לך'". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 338] כתב: "'ויהי בימי אחשורוש' [למעלה א, א], אמר רב, 'וי והי', נתקיים מה שכתוב בתורה [דברים כח, סח] 'והתמכרתם שם לאויביך'... פירוש, צרה תוך צרה היה בימי המן; כי לא די היה במה שהיו עבדים תחת ידיהם, אבל בזה לא די, רק שנתנו אותם להרוג ולאבד בימי המן, וזהו 'וי ונהי', שזהו צרה תוך צרה... ודבר זה כתוב בתורה באחרון של כל הקללות, כאשר נגמרו הקללות, ובאחרונה היה הדבר שהוא יותר קשה, ואז היה מתהפך השם יתברך מדתו עליהם לרחמים, כאשר כבר כלו כל הקללות. ולכך אחשורוש, שמכרם להמן, הוא עצמו נהפך עליהם לטוב". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 350] כתב: "בא לבאר כמה גדולה הגאולה הזאת... ודבר זה מפני כי

ישראל היו תחת המלך אחשורוש. ודי היה בצרה הזאת, ולא זה בלבד אלא אף בגלותם היו נמכרים להמן, וזהו צרה תוך צרה. לכך לא היו נגאלין רק מצד המדריגה העליונה שהגיעו על ידי מרדכי ואסתר, ומצד הזה היו הם נגאלין... ודומה גאולה זאת אל מה שכתוב בתורה [ויקרא כה, מז] 'וכי תשיג יד גר ותושב וגו". כי כאשר נמכר לגוי, אין זה רק מפני החטא, ואם לא כן לא היה ישראל נמכרים לגוי. ואף כי ישראל הם בגלות בין האומות, והם תחת המלכות, אין נחשבים נמכרים רק בימי המן, שהוא הדיוט ולא מלך, נחשב דבר זה כי היו נמכרים". וראה למעלה פ"א הערה 35, להלן הערה 666, פ"ד הערה 191, פ"ו הערה 315, ופ"ח הערה 366.

(521) משמע מדבריו שאין הקדמת שקליהם לשקלי המן הסבה שישראל הם אל הקב"ה, אלא היא גלוי מילתא שישראל הם אל הקב"ה, שכתב: "ולכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה **נודע** כי ישראל הם להקב"ה". וכן משמע מהראש יוסף [מגילה יג:], שכתב: "באחד באדר משמיעין על השקלים, בית דין מכריזין שיביאו שקלים. ולכך תקנו שיהא הכרזה בא' באדר, דוגמת הנס שנעשה בט"ו בו". הרי שיש בהשמעת השקלים משום פרסומא ניסא לנס שהתרחש בימי פורים, הרבה לפני הקדמת השקלים. אמנם להלן [לאחר ציון 543] כתב להדיא שישראל ניצלו מחמת שקליהם, ולא שיש בזה גלוי מילתא בעלמא. וראה להלן הערה 544 בישוב הדבר.

(522) מאמר זה נאמר על המקרא [פסוק יא] "ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך". ובגמרא שלפנינו איתא "רבי אבא", אך בעין יעקב איתא "רבי אבא בר כהנא", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 197]. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב.

(523) "משל דאחשורוש והמן כו' - כלומר יש ללמוד מאחשורוש שאף בדעתו היה להשמידן" [רש"י שם].

(524) הושמט כאן המשך המאמר [בעין יעקב] "ובעל חריץ אומר, מי יתן לי תל זה בתוך שדי".

(525) "משל דאחשורוש כו' לאחד שהיה לו תל כו'. דמה שהמן רצה ליתן לו עשרת אלפים גו', והוא אמר לו [פסוק יא] 'הכסף נתון לך והעם לעשות גו", הוא ממש כמשל מכור לי תילך, והוא אמר לו טול בחנם. ודימה את אחשורוש לבעל התל, שהוא בדמיון ישראל, שלא היה חפץ בהם אחשורוש. ודימה את המן לבעל החריץ והגומא, שהוא חפץ בתל להשליכו בגומא, ובו נתקיים [קהלת י, ח] 'חופר גומץ בו יפול'" [מהרש"א שם]. ומעין זה יבאר כאן המהר"ל.

(526) פירוש - ישנן ארבע מלכיות [בבל, פרס ומדי, יון, ואדום], ודניאל ניבא עליהן [דניאל ז, ב-ז], וכמבואר בגמרא [קידושין עב.]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 444] כתב: "והרי מלכות פרס אחת מארבע מלכיות שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל". ואודות התנגדותן של ארבע המלכיות לישראל, הנה למעלה בהקדמה [לאחר ציון 567] כתב: "היה אחשורוש מארבעה מלכיות שהם בעולם, אשר הם מתנגדים לישראל, שהם [ישראל] דביקים בו יתברך, ואילו ארבע מלכיות הם דביקים בעבודה זרה". וראה בהקדמה הערות 275, 579. ובגבורות ה' פ"ו [לז:] כתב: "ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע, כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות... מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד". ושם פ"י [ס.] כתב: "כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... והצד מתנגד לעיקר, כי הוא נוטה מן העיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין, שהם ארבע, והיו רוצים להתנגד אל... עיקר", ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובח"א למנחות נג: [ד, פד:] כתב: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'" [הובא למעלה בפתיחה הערה 356].

(527) פירוש - התל הוא תוספת, שאינו מצטרף לבעל השדה, כי אינו יכול לעשות עמו כלום. ולהלן [לפני ציון 538] כתב: "התל אינו מזיק לבעל השדה, רק שהוא תוספת, והוא כנגד בעל השדה". ובפעם הראשונה שהוזכרה בתורה תיבת "תל" נאמר [דברים יג, יז] "ואת כל שללה תקבוץ וגו' והיתה תל עולם לא תבנה עוד". וכתב רבי צדוק הכהן [בישראל קדושים תחילת אות ז]: "קיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר פעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין".

(528) פירוש - אין ישראל מצטרפים למלכות האומות, כי הם שונים מהן בדתיהם, וכפי שהמן טען לאחשורוש [פסוק ח]. וכן למעלה [לפני ציון 393] כתב שישראל "מחולקים מכל העמים... שהם נבדלים מכל העמים". ובהמשך שם [לאחר ציון 408] ביאר שעל כך

נאמר [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב", שישראל הם כמו אותיות "הן" שאין להן חבור אל אומות אחרות. ושם [לאחר ציון 418] כתב: "כאשר הם [ישראל] מפוזרים ומפורדים בין העמים, ועם כל זה אין להם חבור אל האומות במאכל ובמשתה שלהם, וגם במלבושיהם, בזה נראה שהם אומה יחידה נבדלת מן האומות".

(529) בא לבאר מדוע אצל אחשורש ישראל נחשבים כמו תל, ולא כמו חריץ.

(530) לכך עליו להעמיד ולשמור כל מה שתחתיו, ולא לכלות מה שתחתיו. ולמעלה פ"ב [לפני ציון 592] כתב: "כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם". ובנתיב העבודה שלהי פט"ו כתב: "כי מי שהוא מלך שומר העם אשר הוא מלך עליהם מן המתנגדים אליהם ולא יתן לבא אליהם שום רע, כי לכך הוא מלך שהוא שומר עמו" [ראה למעלה בפתיחה הערה 169, פ"ב הערה 593, ולהלן פ"ו הערה 296].

(531) "מלכו בכיפה - תחת כל כיפת הרקיע" [רש"י שם].

(532) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 444]: "מלכות פרס אחת מארבע מלכיות שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל... אחשורוש הוא מן ארבע מלכיות שהם מולכים בעולם", ושם הערה 446.

(533) כמבואר בהערה 530. ובפתיחה למעלה [לאחר ציון 262] כתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי... מלך שהוא עומד על ישראל, אינו מבקש לעקור את הכל", ושם הערה 264. וראה בפרק זה הערה 492. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 49] כתב: "כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל".

(534) בכך שקנה את ישראל מאחשורוש.

(535) כך אמרו בגמרא [מגילה יא.] "רב נחמן בר יצחק פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא [תהלים קכד, א-ב] 'שיר המעלות לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', אדם ולא מלך", ופירש רש"י שם "אדם ולא מלך - זה המן", והובא למעלה בפתיחה [לאחר ציון 260]. וראה להלן ציון 581, פ"ד ציון 4, ופ"ה ציונים 195, 576.

(536) כן כתב להלן [ד, יד (לאחר ציון 369)], וז"ל: "כי הוא יתברך נקרא 'מקום' בשביל שהוא יתברך מקיים הכל, ונותן מקום אל הכל, כך המלך גם כן יש לקרוא 'מקום' בשביל שהוא מקיים האומה שהוא מלך [עליה], וכאשר את מלכה, גם כן עליך יש לקיים את

אומתך... כי עתה ראוי לך שתהיה את מקום לישראל, כאשר את מלכה, ולתת להם קיום מפני האויב".

(537) בפתיחה [לאחר ציון 277], וכלשונו: "כי כאשר המתנגד הוא האדם ולא מלך, אז הוא מבקש לאבד את הכל, כמו שעשה המן. כי אמרו זכרונם לברכה [אבות פ"ג מ"ב] ש'אם אין מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ודבר זה בארנו במקומו בחבור דרך חיים [שם] כי האדם מצד שהוא אדם אשר נברא שהוא מושל בתחתונים, נברא יחידי, כי כך ראוי מצד עצם הבריאה. ולכך כל אדם רוצה לבלעות את חבירו, שלא יהיה נמצא אחר זולתו. לכך המן, אילו היה מלך, לא היה מבקש לאבד את הכל. אבל זה היה אדם, לכך היה רוצה לבלעות את ישראל. ודבר זה נרמז בכתוב [תהלים קכד, ב-ג] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם אזי חיים בלעונו', כמו שאמר גם כן 'איש את רעהו חיים בלעו'. כמו שאמרנו כי האדם נברא יחידי, שתראה מזה כי כן בטבע בריאתו של אדם שיהיה יחידי. וזה מפני כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]... המן לא היה מקבל מלכותו יתברך, והיה רוצה לבלעות הכל. וזה שאמר 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', כמו שבארנו". וראה להלן פ"ד הערה 5, ופ"ה הערה 40.

(538) שאינו מצטרף אליו, וכמבואר למעלה הערה 527.

(539) ב"ק נ: "אחד החופר בור שיח ומערה חריצין ונעיצין חייב", ורש"י שם כתב: "'בור' עגול הוא, 'שיח' ארוכה וקצרה, 'מערה' מרובעת ומכוסה בקרוי, אלא שיש לה פה. 'חריצין' רחבין ומרובעין כמערה, ואינן מקורין, אלא כל פיו פתוח".

(540) כי אין לו מים מעצמו אלא ממקום אחר, וכמו שנאמר [ירמיה ב, יג] "כי שתים רעות עשה עמי אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בורות בורות נשברים אשר לא יכלו המים", והרד"ק שם כתב: "בורות - הם חריצים עשוים בבנין לאסוף לתוכם מי המטר, ואם הם נשברין יצאו המים מהם כמו שיכנסו בהם... והנה טוב הא-ל למיחלין לו הוא נמשל למקור מים חיים לשני פנים לטובה; אחת, שלא יבאו לו המים ממקום אחר, אלא ממקומו הם נובעין. ועוד, שאין להם הפסק... וכן המשיל הטוב שמיחלין ישראל מהאלוהות ומהאומות העובדים אותם... כמו הבורות הנשברים, כי אפילו יהיו שלמים, יש להם הפסק כשיכלו המים המכונסים, כי ממקום אחר יבאו להם המים המכונסים, לא מעצמם". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעא:] כתב: "כי השם יתברך הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל, כמו שאמרנו, ולפיכך נקרא 'מקור חיים', שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק... אבל הע"ז נקרא 'בורות נשברים', לפי שאין בה כח

להשפיע לאחר, והוא כמו בור נשבר שאין בו כח להשפיע לאחר. ולא זה בלבד, אלא אף מימיו לא יכיל, מפני שהבור חסר, ואיך ישפיע לאחר. וכן הע"ז היא בעצמה חסירה, ואיך ישפיע לאחר... הבור הזה... שיש בו מים, אבל הוא נשבר, ואינו דבר בעצמו להשפיע לזולתו" [הובא למעלה פ"ב הערה 523]. נמצא שהבור הוא חסר כי אין לו מים מעצמו. ואמרו בגמרא [ע"ז יט.] "עולא רמי, כתיב [משלי ה, טו] 'שתה מים מבורך' ["מים מכונסין וסופן כלים" (רש"י שם)], וכתיב [שם] 'ונוזלים מתוך בארך' ["מים חיים ואין פוסקין" (רש"י שם)]. בתחלה 'שתה מבורך', ולבסוף 'ונוזלים מתוך בארך'", ובח"א שם [ד, מט.] כתב: "מה שאמר מתחלה 'מבורך ולבסוף מבארך', שמתחלה קודם שקונה השכל הנבדל נקרא 'בור', ולבסוף נעשה באר נובע תמיד. כי השכל הנבדל הוא נובע תמיד ואין לו הפסק".

(541) כרך חסרון עם העדר. וכן למעלה כתב: "הבור נחשב העדר, שהרי הבור הוא דבר חסר". והביאור הוא כי כל חסרון מביא אחריו עוד חסרון, עד שיגיע להעדר מוחלט. וכן כתב בנצח ישראל פ"ב [לב:], וז"ל: "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל דבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה, וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר, ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". ושם פמ"ח [תשצד.] כתב: "הדבר שהוא שלם לגמרי אין לו הפסד כלל, שהדבר יפסד מפני החסרון, שהחסרון הוא העדר שבו, ומביא אותו אל ההפסד לגמרי. אבל הדבר השלם, ואין חסרון בו, לא יבא לכלל העדר, והוא מקוים לעולם" [הובא למעלה הערה 50].

(542) העמיד "תוספת" [של התל] לעומת חסרון והעדר [של הבור]. והנה אמרו חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", ומאמר זה הובא פעמים רבות בספרי המהר"ל, כאשר הוא מדגיש שהחסרון של היתר הוא לגמרי שוה ודומה לחסרון של החסר, ואין שום חילוק ביניהם. וכגון, בדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו 'יתרת כנטול דמי', והבהמה נטרפת [חולין נח:]. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רצה לומר כאילו חסירה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת - חסרון הוא". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תנב:] כתב: "כי הגבהות הגדול הוא מום וחסרון. וטעם דבר זה, שכשם שהחסרון הוא מום, כך כל יתור ותוספות כנטול דמי. ולכך התוספות מום וחסרון, כמו מי שהוא בעל חסרון ממש". ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד **שוים**". וכן הוא בדר"ח פ"ב מ"ז [תריד.], שם פ"ג מ"י [רמה.], שם פ"ד מכ"ב [תמ:], שם פ"ו מ"ז [קמו:], ועוד ועוד. וא"כ כיצד כתב כאן שישראל "אצל אחשורוש לא היו נחשבים בור,

שיש חסרון בבור והעדר. ואין נחשבים ישראל רק תל שהוא דבר תוספת", אך הואיל ויתר הוא "כמו מי שהוא בעל חסרון ממש", ו"התוספות והמגרעת שניהם כאחד שוים", ובהמה בעלת חמש רגלים היא כבהמה בעלת שלש רגלים [ראה כס"מ הלכות שחיטה פ"ח הי"א שהדגיש נקודה זו], א"כ מאי אולמא תל מבור, ויל"ע בזה. וראה למעלה פ"א הערה 489 שגם שם הוקשתה קושיא זו.

(543) "ולפיכך" - שישראל נחשבים בעיני המן לבור [שיש בו חסרון והעדר], ולא לתל [שיש בו רק תוספת].

(544) מבואר מדבריו שללא שקלי ישראל "חס ושלום היה המן יכול לישראל", ורק ע"י השקלים [שמחמתם ישראל הם לגמרי אל ה', כי הקרבנות נקנים בשקלים אלו] ישראל ניצלו. אמנם למעלה [לאחר ציון 520] כתב: "ולכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה **נודע** כי ישראל הם להקב"ה", ומכך משמע שהקדמת השקלים היא גלוי מילתא למציאות שקיימת [שישראל הם אל הקב"ה], ולא שהשקלים יוצרים מציאות זו [ראה למעלה הערה 521]. אך נראה שלא קשה; למעלה עסק **בהקדמת** שקלי ישראל לשקלי המן, ואילו כאן עוסק **בעצם** השקלים, ולא בהקדמתם לשקלי המן. וממילא הענין מתחלק בהתאם; הקדמת השקלים היא גלוי מילתא שישראל הם אל ה', אך גם אם לא היתה הקדמה זו נעשית, בודאי ישראל עדיין הם אל ה', והיו ניצולים מהמן, ורק היה חסר לנו הגלוי מילתא לדבר. אך כאן איירי בשקלי ישראל עצמם, שהם מורים שישראל הם אל ה' [מחמת הקרבנות הנקנים בשקלים אלו]. ועל כך כתב כאן שלולא שקלי ישראל והקרבנות "חס ושלום היה המן יכול לישראל". ודייק בלשונו הזהב כאן ולמעלה ותראה שלשונו מצביע על חילוק זה. **אך עדיין קשה**, שהרי ישראל היו אל הקב"ה כבר מליל יציאת מצרים על ידי קרבן הפסח שהקריבו אז, ומחמת הקרבה זו ניצלו ממכת בכורות [כמבואר בהערות 517, 518]. ואם כן אף אם ישראל בהמשך דרכם לא ישקלו את שקליהם, הם עדיין יהיו שייכים אל הקב"ה מזמן יציאת מצרים. וכיצד כתב כאן "ואם לא היו שקלי ישראל... חס ושלום היה המן יכול לישראל", דקרבן פסח של יציאת מצרים לאן הלך. ויש לומר, שכוונתו היא שללא המציאות שהשקלים מורים עליה [שישראל הם אל ה'], חלילה המן היה יכול לישראל. ופירושו, דאם **מעולם** לא היו ישראל אל ה', אזי חלילה המן היה יכול לישראל. אך הואיל וישראל הם אל ה' מיום היותם לאומה [וכפי ששקליהם מעידים ואומרים], שוב אין המן יכול לישראל.

(545) למעלה פ"א [לאחר ציון 1193], שהביא את מאמרם [מגילה יב:] "'והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש' [למעלה א, יד], אמר רבי לוי כל פסוק זה על שום קרבנות

נאמר; 'כרשנא', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. 'שתר', כלום הקריבו לפניך שתי תורין וכו'", וכמובא למעלה הערה 515.

(546) בדפו"ר כתוב כאן "לה"', וניתן להבין זאת בשני אופנים; להשם יתברך, או שזהו קיצור לתיבת "להם" [כפי שכתב בהמשך (לפני ציון 555) "מתנגד לה' מצד הגוף", ושם ברור שהכוונה היא "מתנגד להם מצד הגוף"], ואז איירי בהתנגדות לישראל. והנה אם כוונתו להשם יתברך, אזי התנגדות עמלק אל ה' היא אל אחדותו יתברך, וכפי שכתב כמה פעמים בספר זה שעמלק מתנגד לאחדות ה'. וכגון, להלן ה, ד [לאחר ציון 231] כתב: "'יבא המלך והמן היום' וגו' [שם]. ולכך קאמר 'היום', כי ראש התיבות הוא השם המיוחד, ורמז בו כי השם המיוחד גם כן יבא, והשם המיוחד הוא ילחם כנגד המן, שהוא זרע עמלק. ואין השם שלם עד שימחה זכר עמלק [רש"י שמות יז, טז]. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל המן". ושם פסוק ח [לאחר ציון 290] כתב: "כל זמן שעמלק בעולם לא נאמר שהוא יתברך אחד ושמו אחד, עד שיכלה זרעו של עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו'". מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק". ולהלן ו, יג [לאחר ציון 439] כתב: "כי עמלק מבטל האחדות מן השם יתברך". ולהלן ח, יז [לאחר ציון 281] כתב: "'ובכל מדינה ומדינה וגו' ורבים מעמי הארץ מתיהדים וגו" [שם]. דבר זה לא נמצא בשאר גאולות, רק בכאן, שהוא נצוח עמלק. לפי שגורם עמלק לבטל אחדות השם יתברך, וכדכתיב 'ועלו מושיעים לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה וגו'". ולכך בכאן שהפילו עמלק, היו רבים מעמי הארץ מתיהדים, כאשר היה בטל כח המן" [ראה להלן הערה 559]. ולהלן ט, י, כתב: "כי זרע עמלק... מתנגדים אל השם יתברך מצד שהוא אחד, כמו שהתבאר במגילה הזאת הרבה פעמים. ומצד שהוא יתברך שמו אחד, בא האבוד לזרע עמלק. שכל זמן שזרע עמלק בעולם, אין נראה אחדותו בעולם... שהיה זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד המורה שהוא יתברך אחד... כי הוא יתברך אחד ואין עוד, וממנו בא המפלה לזרע עמלק, שהם נגד אחדותו יתברך". וראה להלן פ"ו הערה 440, ופ"ט הערות 44, 273. **אך יותר** נראה שכוונתו לומר "להם", כי בשורה הקודמת כתב "להשם יתברך", ומדוע שיכתוב כאן רק "לה"'. וכן בסמוך [לפני ציון 549] כתב: "כי על ידי פרשת שקלים... הם אל השם יתברך, ועל ידי זה יש להם כח על אשר הוא מתנגד להם לאבדם". **ואודות ששקלי ישראל** מביאים למחיית עמלק, ניתן לבאר זאת לפי מה

שהשריש שהקרבנות [הנקנים ע"י השקלים] מורים על אחדות ה', וכמו שכתב בנתיב העבודה ר"פ א, וז"ל: "למה צוה על העבודה הזאת, שמביא קרבן אל השם יתברך... זה מורה גם כן על שהוא יתברך אחד ואין זולתו יתברך, כי כאשר מקריבין אליו קרבן מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד... בהקרבה שמקריבין אליו מורה שהוא הכל ואין זולתו, ובזה השם יתברך אחד... שעל ידי העבודה נראה כי הוא יתברך אחד ואין זולתו". ובגבורות ה' פס"ט [שטז:] כתב: "כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם ואפס זולתו. ולפיכך כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם ואפס זולתו. ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל' ולא 'אלקיך' רק שם המיוחד [מנחות קי.], כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו". וכבר נתבאר "מפני כך ראוי להם [לעמלק] הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק" [לשונו להלן ה, ז, והובא כאן]. וכן "מצד שהוא יתברך שמו אחד, בא האבוד לזרע עמלק" [לשונו להלן ט, י, והובא כאן]. לכך נתינת השקלים מכריתה את עמלק. וזהו דיוק לשונו שכתב כאן "לכך אחר שנתנו ישראל שקליהם **להשם יתברך** וכו'", ביטוי שלא הזכיר עד כה [כי עד כה כתב שהשקלים הם לצורך הקרבנות (לאחר ציון 513)], כי בא להורות באצבע ששקלי ישראל מורים על אחדות ה', וממנה באה מפלת עמלק. ולמעלה בפתיחה [אחרי ציון 311] כתב: "הרי לך כי התפילה הוא נצחן על עמלק". וכשם שהקרבנות מנצחים את עמלק, כך התפילה [הבאה במקום הקרבנות (ברכות כו.)] מנצחת את עמלק. וראה שם הערה 312, ופ"א הערות 1199, 1204.

(547) אמרו במשנה [מגילה כט.] "ראש חדש אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים [שמות ל, יא-טז]... בשניה 'זכור' [דברים כה, יז-יט], בשלישית פרה אדומה [במדבר יט, א-כב], ברביעית 'החודש הזה לכם' [שמות יב, א-כ]".

(548) מה שכתב "למזבח" כי תרומה זו של מחצית השקל נקראת "תרומת המזבח", וכפי שכתב רש"י [שמות כה, ב], וז"ל: "תרומת המזבח בקע לגלגלת לקופות לקנות מהן קרבנות צבור".

(549) כאן מציין שעמלק מתנגד לישראל [וכמבואר למעלה בהקדמה הערות 90, 95, 96], ובסמוך [לפני ציון 546] ציין שהוא מתנגד להקב"ה. ועל כך כבר כתב רש"י [במדבר י, לה] "כל השונא את ישראל שונא את מי שאמר והיה העולם". ובנצח ישראל פ"ס

[תתקכה:] כתב: "עמלק, אשר הוא מתנגד לישראל לגמרי, והוא אויב לה'". וראה להלן פ"ח הערה 100.

(550) בפוסקים הוזכרו טעמים אחרים לסדר ארבע פרשיות. וכגון במשנה ברורה סימן תרפה ס"ק א' וב' כתב: "אבאר בקיצור ענין ד' פרשיות. והוא. חז"ל [מגילה כט.] תקנו לקרות ד' פרשיות בשנה מר"ח אדר עד ר"ח ניסן לזכרון ד' דברים, והם אלו; הראשונה היא פרשת שקלים, לזכרון מצות מחצית השקל... וכיון דבניסן בעי לאקרובי מתרומה חדשה, לכך מקדמינן ומשמיעין על השקלים באדר הסמוך לו שיביאו שקליהם בר"ח ניסן [שם]... השניה היא פרשת זכור, לזכור מעשה עמלק. וקורין אותה בשבת שלפני פורים, לסמכה למעשה שהיה מזרע עמלק, וכדי להקדים זכירת מחיית עמלק לעשייתה, וכדכתיב [אסתר ט, כח] 'והימים האלה נזכרים ונעשים'. השלישית היא פרשת פרה אדומה, והיא בשבת שקודם פרשת החודש, שכן היה שריפתה במדבר סמוך לניסן, כדי להזות בה את ישראל באפר החטאת מיד אחר הקמת המשכן, כדי שיהיו טהורים, ויוכלו לעשות הפסח בזמנו... הרביעית פרשת החודש בשבת הסמוך לר"ח ניסן, כדי לקדש חודש ניסן, דכתיב בתורה [שמות יב, ב] 'החודש הזה לכם ראש חדשים'". ולפי זה פרשת שקלים ראשונה משום הצורך להכין שקליהם לפני ר"ח ניסן, ופרשת זכור שניה כדי להסמיכה לפורים. אך המהר"ל מבאר שהשקלים מאפשרים את מחיית עמלק, ולכך פרשה ראשונה היא פרשת שקלים, ושניה היא פרשת זכור.

(551) אודות שני המתנגדים האלו, הנה אמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב ["שאין אנו עושים רצונך" (רש"י שם)], שאור שבעיסה ["יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו" (רש"י שם)] ושעבוד מלכיות". הרי שיש התנגדות לנפש מצד היצה"ר, ויש התנגדות לגוף מצד שעבוד מלכיות. וכן הרמב"ן [בראשית כב, טז] כתב שלאחר העקידה אברהם אבינו הובטח שלא יגרום החטא או האויב לכלות זרעו, ובזה הובטח על הגאולה, כי הוסרו שני המתנגדים האלו, וכלשונו: "יען אשר עשית את הדבר הזה - גם מתחילה הבטיחו כי ירבה את זרעו ככוכבי השמים וכעפר הארץ. אבל עתה הוסיף לו 'יען אשר עשית' המעשה הגדול הזה, שנשבע בשמו הגדול, ושיירש זרעו את שער אויביו [שם פסוק יז]. והנה הובטח שלא יגרום שום חטא שיכלה זרעו, או שיפול ביד אויביו ולא יקום, והנה זו הבטחה שלימה בגאולה העתידה לנו" [ראה להלן פ"ח הערה 130]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 174] כתב כן לגבי היחס שבין יום הכפורים ופורים, וכלשונו: "כי אלו שני ימים, דהיינו ימי הפורים ויום הכפורים, דומים בענין זה; כי ימי הפורים, מפני שהמן היה רוצה לכלות אותם

מן העולם, ודבר זה הוא ביטול גופם. ומפני כך ימי הפורים הם ימי המשתה ושמחה [להלן ט, כב], וזהו הנאות הגוף... וזהו הפך יום הכפורים, כי יום הכפורים מסולק מן הנאת הגוף, שכל דבר שהוא הנאת הגוף הוא אסור ביום הכפורים; הן אכילה ושתיה, הן רחיצה וסיכה, הן נעילת הסנדל, תשמיש המיטה, הכל אסור [יומא עג:]... וכמו שבאו ימי הפורים על שהיה המן מבקש לכלותם, והציל השם יתברך אותם ממנו. כך סמאל הרשע המקטרג, והוא צר ואויב לאדם, מבקש לאבד את הנשמה ולבטל אותה, והשם יתברך מציל אותנו ממנו. ומזה הטעם אף יום הכפורים לא יהיה בטל, כי אם לא היה יום הכפורים, היה בטול לנפש לגמרי מפני החטא שהוא לנפש, והיה מגיע להם אבוד מן סמאל הצורר, שהוא עומד לכלות נפש האדם, כמו שהיה עומד עלינו המן לכלות ישראל מצד הגוף, והקב"ה מציל אותנו מידו... שני הימים האלו, אשר הם באים על שהשם יתברך מציל אותנו מן הכליון לגמרי, הן מצד הגוף הן מצד הנשמה". ובאגרת המוסר לרבי ישראל סלנטר ביאר שיש סוגי מלחמה בדרכי העבודה; (א) מלחמה אחת היא עם פתוי היצה"ר שדוחף את האדם להתאוות אחר הערב לשעתו. (ב) מלחמה שניה היא בין הקדושה והטומאה, שלא מצינו בטבע דוגמתה. והם שתי ההתנגדות שהזכיר כאן המהר"ל, מלחמה כנגד הגוף, ומלחמה כנגד הנפש.

(552) נראה שכוונתו לדבריו בגו"א פרשת בשלח, שרש"י שם [שמות יז, טו] כתב: "כי יד על כס יה - ידו של הקב"ה הורמה לישבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית. ומהו 'כס' ולא נאמר 'כסא', ואף השם נחלק לחציו, נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו". ובגו"א שם אות יג ביאר את ההתנגדות של עמלק לישראל בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם [עמלק] מתנגדים לישראל תמיד, עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד", ושם מאריך בזה [הובא למעלה בפתיחה הערה 211]. אמנם לא הזכיר שם שעמלק מתנגד לישראל בגופם.

(553) מסכת סופרים פי"ג מ"ו: "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו". וביונתן בן עוזיאל [למעלה ג, א] איתא "המן בר המדתא די מזרעית אגג בר עמלק רשיעא". וראה למעלה ציון 61.

(554) כמבואר בהערה 551. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 615] כתב: "בימי המן, שהיה רוצה לכלות את ישראל ולאבד את גופם". והמשנה ברורה סימן תרע סק"ו כתב: "בפורים היה הגזירה להשמיד ולהרוג את הגופות, שהוא בטול משתה ושמחה, ולא את הנפשות, שאפילו המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם. לכך כשהצילם הקב"ה ממנו, קבעו להללו ולשבחו יתברך גם כן על ידי משתה ושמחה". וראה להלן פ"ט הערות 303, 616.

(555) אין כוונתו לומר שהשקלים מכניסים את גופם של ישראל אל ה', ולא את נפשם, כי ברי הוא שהשקלים מכניסים את כל קומת האדם אל ה', וכמו שנתבאר למעלה [הערה 517]. זאת ועוד, בגו"א ר"פ תרומה [שמות פכ"ה אות ד (רס.)] ביאר שהשקלים שנועדו לקרבנות באים לכפר על הנפש, ועל כך נאמר [שמות ל, טו] "לכפר על נפשותיכם" [לעומת תרומת האדנים שבאה לכפר על הגוף]. וכיצד יכתוב כאן להיפך, ששקלי הקרבנות מגינים על הגוף בלבד. אלא כוונתו שהשקלים שומרים על ישראל מאויב חיצוני, שהואיל וישראל הם אל ה', לכך ה' שומרם מאויב שיבוא עליהם מבחוץ [כמבואר למעלה הערה 515]. ואויב חיצוני הבא לכלות ח"ו את ישראל נחשב שהוא בא על גופם של ישראל [ולא על נפשם ונשמתם], ולכך השקלים שומרים על ישראל מאויב הזומם לכלות גופם מן העולם.

(556) מוסיף מלים אלו כי כך נאמר בפרשת זכור, דכתיב [דברים כה, יט] "תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח". ובא לבאר כיצד פרשת שקלים מביאה את פרשת זכור, שהואיל והשקלים מכניסים את ישראל אל ה', ובכך הם נשמרים מאויב הזומם להורגם, לכך הם מושלים על המתנגד אליהם מצד הגוף, עד שיבואו למחות שמו ולבערו מן העולם. וראה למעלה הערה 546 בביאור כיצד שקלי ישראל מביאים למחיית עמלק.

(557) כי פרה אדומה באה לטהר את האדם מטומאת מת [במדבר יט, יב]. וכאן מדגיש שטהרה זו היא לנפש, ולא לגוף. וראה הערה הבאה.

(558) רש"י במדבר ה, ב "וישלחו מן המחנה - שלש מחנות היו שם בשעת חנייתן; תוך הקלעים היא מחנה שכינה. חניית הלוים סביב כמו שמפורש בפרשת במדבר סיני היא מחנה לויה. ומשם ועד סוף מחנה הדגלים לכל ארבע הרוחות היא מחנה ישראל. הצרוע נשתלח חוץ לכולן, הזב מותר במחנה ישראל ומשולח מן השתים, וטמא לנפש מותר אף בשל לויה, ואינו משולח אלא משל שכינה". וכן כתב שם יט, ז, ושם לא, כד. הרי כל טמא משולח ממחנה שכינה, וזה מורה שהטומאה היא חציצה בין ה' לאדם. ובנצח ישראל פ"ד [נט.] כתב: "אין השם יתברך שורה בתוך טומאתם" [הובא למעלה בהערה 141]. ובגו"א שמות פי"ט סוף אות כ [עז.] כתב: "אין שכינתו שורה במקום טומאה". **ויש**

להבין, כיצד שילוח הטמא ממחנה שכינה מורה שאיירי ב"טהרת הנפש" יותר מטהרת הגוף. ובסמוך כתב "רוח הטומאה אשר הוא חוצץ בין ישראל ובין אביהם שבשמים מצד הנפש", וזה כאמור צריך ביאור, דמנין שאיירי "מצד הנפש". ועוד, הרי הטומאה חלה על רק גוף ולא על נפש, שהרי יש שיעור בטומאה [כעדשה וכזית (רש"י ויקרא כב, ה)]. ובגו"א שמות פ"ח אות ו כתב: "שיעור לטומאות מת עצם כשעורה [ראה אהלות פ"ב מ"ג]... הטעם שאין פחות מכשעורה מקבל טומאה, לפי שבשביל קטנותו בטל מצד עצמו". ובודאי שאין לנפש שיעור כשעורה. ואם כן, כיצד מבאר כאן שהטומאה מתייחסת לנפש, הרי הנפש אינה בת שיעור. ויש לומר, נהי שהטומאה חלה על הגוף ולא על הנפש, אך החציצה של הטומאה היא בין ה' לנפש האדם ולא לגוף האדם, כי רק הנפש מסוגלת להתחבר אל ה', אך הגוף [אף בטהרתו] אינו בר חיבור אל ה'. וכן כתב להלן פ"ט [לאחר ציון 606], וז"ל: "כאשר מסלק האדם ממנו הגוף... יש לאדם דביקות אל השם יתברך". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תתב:] כתב: "כי האדם מצד גופו אינו עם השם יתברך... ולכך כאשר נכנס לפני השם יתברך בתפלה, צריך לסלק הדברים הגופניים כלם, וכאילו האדם רוחני לגמרי". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם שתי בחינות; כי האדם יש לו דביקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". ובדרשת שבת תשובה [פא.] כתב: "אין השכינה שורה על הגוף, כי אם על הנשמה... שהיא מן העליונים". ובנתיב התורה פ"ג [קמו:] כתב: "כי האדם דבק בעליונים... וחבור זה הוא על ידי השכל, כי בלא השכל אין לאדם חבור לעליונים כלל", ושם הערה 110. נמצאת אומר שהטומאה חלה על הגוף, אך היא חוצצת לנפש, וכאשר האדם נטהר, נפשו חוזרת להתחבר אל ה'.

(559) ופסוק זה מורה על מפלת עמלק, וכמו שפירש רש"י בעובדיה שם "והיתה לה' המלוכה - לימדך שאין מלכותו שלימה עד שיפרע מעמלק". וכמו שכתב בסוף ההקדמה לנצח ישראל [ו.], וז"ל: "יש אל השם יתברך הנצח, שיהיה מנצח מלכות הרביעית שיש לה הממשלה, וכדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה אחד'". וראה נר מצוה [ט:]. ולהלן ה, ח [לאחר ציון 285] כתב: "כי עמלק וזרעו אינו כמו שאר עמים, כי עמלק מחולק מן הכל, ובפרט שהוא מחולק מן ישראל, כמו שתראה מן הכתובים המעידים על זה. כלל הדבר, עמלק מחולק מן המציאות עד שהוא נחשב בפני עצמו. ולכך כל זמן שעמלק בעולם לא נאמר שהוא יתברך אחד ושמו אחד, עד שיכלה זרעו של עמלק, כדכתיב 'ועלו מושיעים וגו'". מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא

מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק". וכוונתו היא שפסוק זה עוסק במלכות ה' ["והיתה לה' המלוכה"], ומלכות ה' מורה על אחדות ה', ואחדות ה' היא מפלת עמלק [כמבואר למעלה הערה 546]. ואודות שמלכות ה' מורה על אחדות ה', כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני". ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "כי המלכות גם כן הוא האחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ] כתב: "האחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי ה'אחד העם' [בראשית כו, י] הוא המלך [רש"י שם]", והובא למעלה בפתיחה הערה 285, להלן פ"ה הערה 291, ופ"ח הערה 284.

(560) "מבטל שלימותן" פירושו כאן מבטל מציאותם. ובגבורות ה' ס"פ מז כתב: "ואמר 'ה' ימלוך לעולם ועד' [שמות טו, יח]... ואמר 'ימלוך', מפני שהמלכות שלימה תהיה לעתיד דוקא, שנאמר [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים בהר ציון וגו' והיתה לה' המלוכה', לא עתה. וזה שאנו נוהגים לומר אחר זה פסוק 'ועלו מושיעים בהר ציון וגו'". ומפני שהמלך, כמו שאי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם על מי ימלוך [הובא למעלה בפתיחה הערה 263], כן כאשר יש מתנגד הוא בטול אל המלכות, כי המלך ראוי שיושיע את העם אשר הוא מולך עליהם, ויעשה מלחמה במתנגדים... כי מפני מלכותו יתברך אשר הוא מלך עושה מלחמה באויבים ומאבד אותם, על דרך שאמר [תהלים י, טז] 'ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו', כי מפני שהוא מלך מאבד את המתנגדים". וראה להלן הערה 573, ופ"ט הערה 147.

(561) כמו שיבאר. והנה למעלה הזכיר תיבת "חציצה" רק בנוגע לפרשת פרה, שכתב [לאחר ציון 556] "פרשת פרה הוא טהרת הנפש, כי כאשר הטומאה עליו, אז יש חציצה בין השם יתברך ובין האדם". אך לגבי עמלק לא הזכיר למעלה תיבה זו, שכתב [לאחר ציון 553] "המן היה רוצה לכלותם מצד גופן, וכאשר כבר הקדימו השקלים מה שישראל אל השם יתברך, היו מושלים על המתנגד להם מצד הגוף". והדין נותן שתיבת "חציצה"

תיזכר רק בנוגע לפרשת פרה, ולא בנוגע לעמלק; בנוגע לפרשת פרה מגמת המהר"ל היא להורות שאיירי בטהרת הנפש, לכך הוצרך לבאר שהטומאה היא חציצה המבדילה בין ה' לנפש האדם ובלא חציצה זו לא היינו משייכים את פרשת פרה לטהרת הנפש [כמבואר בהערה 558]. אך בנוגע לעמלק לא היה צורך דומה לציין תיבת "חציצה", כי בלאו הכי מובן בפשיטות כיצד עמלק מתנגד לישראל מצד גופם. וא"כ יש להבין, מה ראה כאן להזכיר חציצה גם בנוגע לעמלק, דבר שלא עשה למעלה. ויש לומר, כי כאן בא לחבר ג' פרשיות ראשונות [שקלים זכור ופרה] לפרשת החודש [שלעת"ל הקב"ה יתן לישראל לב חדש], ולכך מבאר שלעת"ל יסולקו כח עמלק ורוח טומאה מן העולם [ואז ינתן לנו לב חדש]. ובכדי להורות שלעת"ל יסולק כח עמלק, הוצרך לבאר שכח זה חוצץ בין ישראל לה', ולעת"ל הוא זמן שיבוטלו כל החוצצים למיניהם. אך למעלה לא היה שום ענין לציין שעמלק הוא חוצץ בין ישראל לה', וכמו שנתבאר.

(562) לשונו בנצח ישראל פ"ס [תתקכג:]: "ובמדרש [תנחומא תצא, יא], כל זמן שזרע עמלק קיים, כביכול כנף מכסה הפנים. אבד זרעו של עמלק, נטלה הכנף, שנאמר [ישעיה ל, כ] 'לא יכנף עוד מוריך'... כי עמלק הוא החוצץ בפני השכינה, שאין השכינה נגלית בעולם הזה. וזה ידוע כי אומה זאת אינה מתחברת עם ישראל כלל, ולכך נחשב אומה זאת תוספת בפני עצמה, וכל תוספת מכסה גוף הדבר, כמו הקליפה אשר הוא מכסה הפרי. ולכך כאשר עמלק בעולם, הרי בעולם הכנף המכסה. ודבר זה יסולק כאשר אין זרע עמלק". ושם בהמשך הפרק [תתקכו:] כתב: "ואמר 'או מי יחיה משמו אל' [במדבר כד, כג]. ובפרק חלק [סנהדרין קו.]... אוי לאומה שתמצא בשעה שהקב"ה עושה פדיון לבניו. מי מטיל כסותו בין לביא ולביאה בשעה שנזקקין זה לזה, עד כאן... אוי לאומה שתמצא בשעה שהשם יתברך עושה פדיון לבניו. גם זה על מלכות רביעית נאמר, שהיא החוצצת ומפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. שכל זמן שהמלכות הזאת נמצאת, ישראל מרוחקים ונבדלים מן השם יתברך, כמו שהתבאר פעמים הרבה בחבור הזה. וכאשר השם יתברך יתחבר ישראל אליו, אז אוי לאומה שתהיה מבדלת בין השם יתברך ובין ישראל, וכמו שאמר מי מטיל כסותו בין לביא ולביאה בשעה שנזקקין זה לזה. כי לגודל רצון השם יתברך בחבור הזה אשר יהיה באותו זמן, אוי לאומה המפסקת. וזה שאמר 'אוי מי יחיה משמו אל'. שישוב השם יתברך לפדות את בניו, ומי שהוא מתנגד לזה, אוי לאומה המפסקת ומבטלת פדיון אומתו" [ראה להלן פ"ח הערה 258].

(563) ראה למעלה בפתיחה הערה 313, שהדברים שנתבארו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן.

(564) "כי אשר הוא טמא לא יקרב למחנה שכינה" [לשונו למעלה לפני ציון 558].
(565) לשונו בדרשת שבת תשובה [פד:]: "שבשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו. ולכך ביום הכפורים... יש לישראל דבקות בו יתעלה, ודבר זה הוא מסלק החטא מישראל. ולכך קאמר [יומא פה:] 'מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל'. כי המקוה מטהר הטמא כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי שום חציצה בעולם, כי המקוה לא שייך בו טומאה, לכך כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי חציצה, מסולק מן הטומאה. וכך הקב"ה מטהר ישראל כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי מבלי שום חציצה והפרד כלל, והוא יתעלה מסולק מן החטא, ולכך ישראל טהורים על ידי הקב"ה בעצמו... ועל זה אמר '[שם] אשריכם ישראל' על הדביקות הגמור הזה מבלי חציצה כלל, עד שנעשים טהורים מאתו" [הובא למעלה בפתיחה הערה 338, ובפרק זה הערה 353].
(566) בתפארת ישראל ר"פ ח הביא את המדרש [במדב"ר יט, ח] שמבאר שהרוח השורה על טמא מת היא "רוח טומאה", והפסוק "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" מורה שהזאת אפר של פרה אדומה מעבירה את רוח הטומאה. נמצא שמבאר כאן שלעתיד לבא יוסרו כח עמלק ורוח הטומאה מן הארץ, וזה מורה על הצד השוה הקיים בין פרשת זכור לפרשת פרה, וכמו שיבאר עוד בסמוך. ונראה שמקור דברי המהר"ל הוא מהספר עבודת הקודש ח"ג ס"פ מא, שכתב: "עמלק סבת הסתר פני הרחמים מהאיר על ארץ חפץ, והוא ענן מפסיק בין השמים ובין הארץ, והוא מכסה את הפנים המאירים. עד יבא אשר לו המשפט ויבער רוח הטומאה, והיתה לה' המלוכה, ולא יוסיף יבא בה עוד ערל וטמא, וזה יהיה כשימחה זרעו של עמלק, הגורם הפרוד והחלוק" [הובא למעלה בפתיחה סוף הערה 313]. עמוד והבט כיצד דברי עבודת הקודש ודברי המהר"ל הם אחדים בידך.
(567) "כאשר כבר הקדימו השקלים, במה שישראל הם אל השם יתברך היו מושלים על מתנגד להם מצד הגוף, למחות שמו ולבער אותם מן העולם" [לשונו למעלה לאחר ציון 554].
(568) כמבואר למעלה הערה 558.
(569) יש להבין, שבפסוקים אלו לא נזכר סילוק כח עמלק, שנאמר שם [יחזקאל לו, כה-כו] "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם והסירותי את לב האבן מבשרכם

ונתתי לכם לב בשר", ומנין לתלות את הלב החדש והרוח החדשה במה שלא נזכר בקרא. ודוחק לומר שכוונתו לפסוק הקודם לפסוקים אלו [שם פסוק כד], שנאמר בו "ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם", וזה מורה על סילוק כח האומות בכלל, כי לא הביא פסוק זה כאן, ומהיכי תיתי לומר שלכך כוונתו. ונראה, שכוונתו לכפילות של "לב חדש ורוח חדשה", ש"לב חדש" מורה על הגוף, וכמו שנאמר "והסירותי את לב האבן מבשרכם", ואילו "רוח חדשה" מורה על הנפש, כי אחד משמות הנפש הוא "רוח" [דרשת שבת תשובה (פב.)]. וראה הערה 572.

(570) כי בפרשת החודש יש התייחסות לקרבנות הבאים מתרומה חדשה, וכמו שאמרו בגמרא [ר"ה ז.] "אחד בניסן ראש השנה לתרומת שקלים", ופירש רש"י שם "ראשון להקריב קרבנות הלקוחים מתרומת קופות של שקלי שנה זו". ובהמשך הגמרא שם אמרו "מנלן, אמר רבי יאשיה, אמר קרא [במדבר כח, יד] 'זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה', אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה. וגמרי 'שנה' 'שנה' מניסן, דכתיב [שמות יב, ב] 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה'". ורש"י [מגילה כט:] כתב "חודש בחדשו לחדשי השנה - כל הני חדשים למה לי, אלא אמרה תורה יש לך חודש שאתה צריך לחדשו בהבאת עולות תמידין ומוספין מתרומה חדשה, וזהו ניסן, כדאמרינן בראש השנה [ז.] דגמרינן 'שנה' 'שנה' מניסן, דכתיב 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה'". ובר"ה ז. אמרו עוד "תניא נמי הכי, קרבנות צבור הבאין באחד בניסן, מצוה להביא מן החדש".

(571) וכח הטומאה [יבאר כן בסמוך].

(572) פירוש - כאשר מתבטלת ההתנגדות לגוף [כח עמלק] ולנפש [רוח טומאה], אז הגוף והנפש מתחדשים לגמרי. וכן כתב בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:], וז"ל: "כל אשר יש לו מתנגד לו, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד... וכאשר אין מתנגד לו כלל אז יש לו קיום" [הובא למעלה פ"ב הערה 95, ופרק זה הערה 38, ולהלן פ"ד הערה 350]. ובליקוטי אמרים אות טז [לרבי צדוק הכהן], כתב: "כמו ששמעתי על אחד קדוש שאמר דבפרשת החודש היה מרגיש חידושין דאורייתא דברים מחודשים, כי אז בקריאת 'החודש הזה לכם' הוא התחדשות של ניסן".

(573) שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שכוונתו לרמוז לכך שיש כאן עליה מעולם העשיה [שקלים] עד עולם האצילות [החודש], שמשם המקור לכל ההויה. וזהו כנגד מה שאומרים "אין כערכך ה' אלקינו בעולם הזה, ואין זולתך מלכנו לחיי העולם הבא, אפס בלתך גואלנו לימות המשיח, ואין דומה לך מושיענו לתחית המתים". כי "אין כערכך" נאמר על שקלים, שהם ערך הדבר. "ואין זולתך מלכנו" מורה על מחיית עמלק, שמלכות

ה' מכריתה את זרעו מן העולם [כמבואר למעלה הערה 560]. "אפס בלתך" מורה שבלתי אפשרי שתהיה שניות לה', וזהו העברת רוח טומאה מן העולם. "ואין דומה לך" מורה על החזרה למקור, אשר משם הכל מתחיל. וכן הוא בבאר אברהם על האדרת אליהו ר"פ כי תשא, אות א. **ובסגנון אחר** שמעתי לבאר שמדובר כאן בעליה ממלכות עד לכתר, כי הכניסה לעשר ספירות היא מהמלכות, "זה השער לה'" [תהלים קיח, כ], כמו שאדנות במילויו הוא תרע"א ["שער" בארמית], וכמו שכתבו המקובלים [מגלה עמוקות ואתחנן, אופן קצט]. והנה "שקל" בגימטריא "נפש", כלומר ספירת מלכות. ואנו נותנים חצי שקל, כי זהו כינוי לספירת מלכות שאינה שלימה בלי ההשפעה מלמעלה ממנה ["מצודת דוד" לרדב"ז על המצוות מצוה ק"ך, עמ' קעד בנדפס]. השלב השני בעליה הוא ליסוד [יוסף], שכידוע אין זרעו של עשו [עמלק] נמסר אלא ביד זרעו של יוסף [ב"ב קכג:], וזהו האויב הגשמי. השלב השלישי הוא טהרה רוחנית, וזה בינה, שהיא נקראת "מקוה טהרה" [תקוני זהר, תיקונים שבסוף הספר, תיקון ששי]. השלב הרביעי הוא לעלות לחכמה, כי "ה' בחכמה יסד ארץ" [משלי ג, יט], שהכל מתחיל משם, והיא נקראת "שירותא" [התחלה]. ועיין ספר קהלות יעקב ערך "תחילה". ובליקוטי מאמרים לרבי צדוק הכהן אות טז כתב: "שמעתי על אחד קדוש שאמר דבפרשת החודש היה מרגיש חידושין דאורייתא דברים מחודשים, כי אז בקריאת 'החודש הזה לכם' שהוא התחדשות של ניסן".

פסוק י

(574) לשון היוסף לקח כאן: "ויסר המלך את טבעתו. יש להתעורר מה היתה הסרת הטבעת והתועלת הנמשך מנתינתו אותו להמן. ואם המנהג היה כך לתת לכל שואל שהמלך מתרצה להפיק שאלתו, א"כ מה הוצרך לספר הדבר... היה מספיק אומרו 'ויאמר המלך הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך', ואני יודע שעשה כמנהג ענין הכתיבה והחתימה, שהרי כבר נאמר [להלן פסוק יב] 'נכתב ונחתם בטבעת המלך'".

(575) רש"י כאן כתב "ויסר המלך את טבעתו - הוא מתן כל דבר גדול שישאלו מאת המלך להיות מי שהטבעת בידו שליט בכל דבר המלך". והמהדיר שם [בהוצאת מוסד הרב קוק] כתב: "נראה כוונתו שנתינת הטבעת לא היתה כאמצעי לחתום בה מה שירצה [כי אם כן היה לו תחילה לאשר את בקשתו ואחר כך לתת לו את הטבעת, ולא מצאנו שאמר לו דבר אלא לאחר נתינת הטבעת]. אלא כמתן אישור לבקשה, שכך היה הדרך לאשר בקשת דבר גדול, ומשום שמי שהטבעת בידו שליט בכל דבר המלך".

(576) פירוש - אין בידי אחשורוש לחזור בו מהמינוי של המן, כי מעתה המן הוא כמו המלך, ולא אחשורוש. ומעין דברי משה שאמר [דברים לא, ב] "לא אוכל עוד לצאת ולבוא", שכתב על כך רש"י [שם] "יכול שתשש כחו, תלמוד לומר [דברים לד, ז] 'לא כהתה עינו ולא נס לחה'. אלא מהו 'לא אוכל', איני רשאי, שניטלה ממני הרשות וניתנה ליהושע". וכך אחשורוש כביכול העביר את הרשות מעצמו ונתנה להמן, ומעתה המן הוא בעל הרשות.

(577) לשון מנות הלוי [קכג:]: "כאילו המלך מסיר היכולת - אשר יורה עליו הטבעת - ממנו, ונותנו לזה". אמנם יש להעיר מדברי רש"י [בראשית מא, מב], שכתב "ויסר פרעה את טבעתו - נתינת טבעת המלך היא אות למי שנותנה לו להיות שני לו לגדולה". אך כאן מבאר שמקבל הטבעת אינו שני למלך, אלא אדרבה, המלך שני למקבל הטבעת. ודו"ק.

(578) "שגזרו עליהן תעניות לתשובה, כדכתיב [להלן ד, ג] 'צום ובכי ומספד שק ואפר יוצע לרבים'" [רש"י שם].

(579) פירוש - הנביאים הם שלוחים של הקב"ה, ומוכיחים את העם שלא יבוא עליהם העונש מהשמים. והדגשתו היא שהנביאים הם שלוחים של הקב"ה, והקב"ה מלא רחמים, וכמו שמבאר. ואודות שהנביאים מוכיחים את העם, כן אמרו חכמים [מדרש תהלים מזמור ד] "כל הנביאים פותחין בתוכחות וחותמין בנחמות, חוץ מירמיה שחתם בדברי תוכחות". ורש"י [הושע ח, יב] כתב שהקב"ה אומר על ישראל ש"אני תמיד מוכיחו על ידי נביאי". ורש"י [תענית טז.] כתב: "לשכת הגזית שבה עמדו הנביאים המוכיחים לישראל". ובח"א לסוטה מז. [ב, פו.] כתב: "כי הנביא כאשר הוא מוכיח את בני אדם, והם לא שמעו לו, נענשו על ידו". ובדרושי הצל"ח [דרוש ה' ליום א' דסליחות] כתב: "כל זמן שהיה רוח נבואה שורה בישראל, אז לא היה צריך לייסר ביסורים, אלא שהיה שולח נביאים ומוכיחים השכם ושלוח ובדברי אהבה והתלהבות שנשוב בתשובה, כאשר כל ספרי הנביאים מלאים תוכחה... שאף שהרבינו לפשוע אעפ"כ לא נמנע מלשלוח אלינו שלוחיו הנאמנים... אבל כשחרב בית ראשון לא נשאר עוד שפע נבואה... אין אתנו נביא וחוזה ונגשש כעור באפלה. ולכן כשהקב"ה רוצה להזכירנו לטובה, לסור מדרכינו הרע ולילך בדרך טוב, ונביא אי אפשר לשלוח... ולכך הקב"ה ברחמיו שלא נשתקע בטומאת העבירות שולח יד שמאל, שלכאורה הוא מדת הדין ושולח יסורים".

(580) "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו" [תהלים קמה, ט]. ובגו"א בראשית פ"ו אות כח [קמ:] כתב: "השם יתברך כאשר גוזר גזירה אינו ממהר להביא אותה, שהוא חס על

העולם, ואין הגזירה נחתמת להביא הדין". ובנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] כתב: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד ומרחם על עולמו". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קל:] כתב: "נתן השם יתברך ארך אפים שלא להשחית עולמו עד עשרה דורות [אבות פ"ה מ"ב], בשביל שחס על העולם שיש בו המעלה העליונה שנברא בעשרה מאמרות".

(581) כי המן הוא אדם ולא מלך, וכמו שנתבאר למעלה בהערה 535.

(582) על פי הפסוק [דניאל ב, כא] "מהעדה מלכין ומהקים מלכין", שפירושו "מסיר מלכים ומעמיד מלכים" [מצודות דוד שם]. וכך נתבאר למעלה בפתיחה [לאחר ציון 267], וז"ל: "כל מלך הוא מלך מאת ה' הממליך מלכים, כמו שאמר 'ומהעדא מלכין, ומאתו המלוכה. והוא יתברך אינו מכלה ומאבד ישראל, לכך לא היתה צרה להם שהיה אחד רוצה לאבד את הכל. אבל 'בקום עלינו אדם' [תהלים קכד, ב], שאין זה מלך מן השם יתברך. ועל זה אמר [שם] 'לולי ה' וגו", שהוא יתברך עוזר ישראל, שישראל דביקים בה', ונשבע להם בשמו הגדול שלא יכלה אותם, ובשמו הוא מקיים ישראל. ולולי כן אבדנו 'בקום עלינו אדם' ולא מלך [מגילה יא.]". ולמעלה [פ"ב לאחר ציון 591] כתב: "כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו [את אחשורוש מבגתן ותרש], אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו, כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו". וראה למעלה בהקדמה הערה 448, ופתיחה הערות 271, 321.

(583) כי "שלוחו של אדם כמותו" [נדרים עב:], וכלל זה נאמר אף כלפי הקב"ה, וכמו שאמרו בתנחומא ויגש אות ו "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". ובגו"א השריש שהשליח מזדהה לגמרי עם שולחו, שרש"י כתב [במדבר יג, ג] אודות המרגלים ש"אותה שעה [בעת שנתמנו] כשרים היו". אך מאידך גיסא בהמשך שם רש"י כתב [פסוק כו] "מה ביאתן בעצה רעה, אף הליכתן בעצה רעה", ומכך משמע שלא היו כשרים בעת שנתמנו. ובישוב קושיא זו כתב הגו"א שם [במדבר פי"ג אות ו] בזה"ל: "באותה שעה כשרים היו. אבל משנשלחו, והיו שלוחיהם של רשעים, למדו ממעשיהם, ונעשים כמו המשלחים עצמם. לפיכך כאשר נתמנו, כשרים היו, ואחר המינוי מיד, רשעים היו. ולפיכך אמר לקמן [רש"י פסוק כו] שאף הליכתן בעצה רעה, ולא קשה הא דאמר כאן שהיו כשרים באותה שעה". ובספר חידושי

לב [במדבר שם] כתב על דברי הגו"א בזה"ל: "הנה כל זמן שלא נתמנו המרגלים, לא למדו ממעשיהם הרעים של ישראל, והיו צדיקים גמורים. ורק לאחר שנתמנו למדו מיד ממעשיהם הרעים, ונהפכו לרשעים. ותימה, למה למדו ממעשיהם הרעים אחר שנתמנו, ולמה לא שמרו את עצמם שלא ללמוד ממעשיהם לאחר שנתמנו, כמו ששמרו את עצמם קודם שנתמנו. וצריך לומר שלאחר שנתמנו הרגישו המרגלים **שיעבוד למשלחיהם** לבצע את השליחות כראוי... ומכיון שהרגישו כן ביטלו את עצמם ואת דעתם לדעת בני ישראל כדי לקיים את רצון משלחיהם, וממילא הושפעו ממעשיהם הרעים, שכן הבחינו שכוונת בני ישראל בבקשת המרגלים היתה לרעה, ורצו בני ישראל למצוא עלילה למרוד נגד השם יתברך". הרי שהשליח נוהג וחושב כפי משלחו. וראה למעלה בפתיחה הערה 298, פ"א הערה 1002, ופ"ה הערה 188.

(584) בפתיחה [לאחר ציון 267], והובא כאן בהערה 582. וראה להלן פ"ד הערה 6. וזהו שנאמר [ש"ב כד, יד] "ויאמר דוד אל גד צר לי מאד נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפולה". ומעין זה מצינו במה שנאמר [בראשית לז, כא-כב] "וישמע ראובן ויצילהו מידם ויאמר לא נכנו נפש ויאמר אלהם ראובן אל תשפכו דם השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר ויד אל תשלחו בו למען הציל אתו מידם להשיבו אל אביו", וכתב האור החיים שם [פסוק כא] בזה"ל: "ויצילהו מידם - פירוש לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה. מה שאין כן חיות רעות [הנמצאות בבור], לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים. והוא אומרו 'ויצילהו מידם', פירוש מיד הבחירי". הרי האדם שאינו שליח ה' פגיעתו רעה יותר משלוחי ה'.

פסוק יג

(585) כפי שבדרך כלל נאמר במגילה "וישלח ספרים" [למעלה א, כב, להלן ח, י, להלן ט, פסוקים כ, ל]. וכן נאמר בשאר מקומות [מ"א כא, פסוקים ח, יא, מ"ב י, א, וירמיה כט, כה]. וכאן זו הפעם היחידה שנאמר לשון נפעל "ונשלוח ספרים".

(586) כי זהו מעשה זר מאוד להרוג אומה שלימה, וכמבואר למעלה הערה 492. וראה בסמוך הערה 594. ולהלן [לאחר ציון 651] כתב: "כי המעשה כמו זה להמית אומה שלימה, אין זה שמחה לאדם לפי הטבע ולפי הסדר של עולם, רק אבל וצער".

(587) פירוש - לשון נפעל מורה על ההכרח, "דכל דבר שאינו נעשה ברצון שייך לשון נפעל" [לשונו בגו"א שמות פכ"א אות יג]. ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפג.] כתב: "כנגד הידיעה שהיא ידיעה מוכרחת... על זה אמר [שם] 'להוודע', כי הלשון של 'להוודע' משמע בעל כרחו, עד שהוא דבר הכרחי, עד שאי אפשר שיהיה באופן אחר". וכן נאמר [ויקרא

כה, לט] "כי ימוך אחיך **ונמכר** לך" [בלשון נפעל], ומ"מ איירי במוכר עצמו [קידושין יד:], אע"פ שנאמר לשון נפעל, וביאר זאת בגו"א דברים פט"ו אות ז כי "הפועל והגורם המכירה הוא העניות, ושייך לשון 'נמכר' אע"ג דהוא מכר עצמו, כיון דאינו עושה מדעתו, רק שהעניות הביאו לזה, שייך שפיר 'ימכר' לשון נפעל, כאילו על ידי אחרים נמכר". וראה שם הערה 18, שהוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 61 שהובאו שם דברי הגר"י ענגיל בבית האוצר [מערכת א-ו] שלמד מדברי הגו"א הללו "דמעשה אשר אדם עושה מפאת אונס אין המעשה מתייחס לו כלל, וחשוב כאילו נעשה מאליו, ולא הוא העושה את המעשה". וכן הוא בקובץ שעורים ח"א תחילת מסכת כתובות בשם חמדת שלמה. וראה להלן פ"ז הערות 157, 159, ופ"ח הערה 179.

(588) לשון הפסוקים שם [להלן ח, י-יא] "ויכתוב בשם המלך אחשורוש ויחתם בטבעת המלך וישלח ספרים ביד הרצים בסוסים רוכבי הרכש האחשתרנים בני הרמכים אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמוד על נפשם להשמיד ולהרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים ושללם לבוז".

(589) ולשון "וַיִּכָּתֵב" הוא בנין נפעל, ולא נאמר "וַיִּכְתְּבוּ ככל אשר צוה המן", כי הדבר נעשה בעל כרחם, לעומת מה שנאמר להלן [ח, י] "ויכתוב בשם המלך אחשורוש". וכן חזר וכתב להלן [שם], וז"ל: "'ויכתוב בשם המלך אחשורוש ויחתום בטבעת המלך', ולא נאמר כאן כמו שכתיב למעלה [פסוק יב] 'נכתב ונחתם בטבעת המלך', כי למעלה מפני שלא עשו זה מרצונם רק מפני שכך נגזר עליהם מן המלך, לכך כתיב 'נכתב ונחתם', כלומר בעל כרחם שלא ברצונם. אבל כאן עשו מדעתם ומרצונם להציל עם אחד וכמו שהתבאר לפני זה, ולכך כתיב 'ויכתוב בשם המלך ויחתום בטבעת המלך', ולא כתיב לשון נפעל, אשר משמע בעל כרחם". **אך יש להעיר** שגם להלן [ח, ט] נאמר "וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה מרדכי אל היהודים וגו'" לשון נפעל, וכפי שנכתב כאן, והרי שם איירי בהצלת ישראל ועם כל זה נאמר לשון נפעל. ובאמת שקושי זה קיים לא רק מכאן לשם, אלא מיניה וביה בין שני הפסוקים שנאמרו שם [להלן ח, פסוקים ט, י], שבראשון נכתב לשון נפעל, ובשני נכתב לשון פעל, שנאמר שם [פסוק ט] "ויקראו סופרי המלך בעת ההיא בחודש השלישי הוא חדש סיון בשלושה ועשרים בו וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה מרדכי וגו'", והפסוק שלאחריו [פסוק י] נאמר "וַיִּכְתֹּוב בשם המלך אחשורוש וַיַּחְתֹּום בטבעת המלך וַיִּשְׁלַח ספרים ביד הרצים בסוסים רוכבי הרכש וגו'". אמנם סתירה זו בין הפסוקים ניתן ליישב, שיש לחלק בין סופרי המלך [פסוק ט] למרדכי עצמו [פסוק י], שנבאר שסופרי המלך לא רצו להציל את ישראל, ומרדכי רצה להצילם. אך כאן שמבאר שלא

רק "ונשלוח" הוא לשון נפעל, אלא גם "וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה המן" הוא לשון נפעל המורה "שהוכרחו לזה שלא ברצונם", ועל כך קשה שגם אצל מרדכי נאמר "וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה מרדכי", ומהו ההכרח ואי רצון שיש שם. וצ"ע.

(590) יש להעיר כי למעלה [לאחר ציון 494] כתב לכאורה את ההיפך, שזה לשונו שם: "אחשורוש כאשר ראה את רצון המן, אמר 'ונשלוח ספרים ביד הרצים', שיהיו נשלחים מיד. וכך משמע 'ונשלוח' לשון נפעל מן המשלח, ויהיה רץ למהר, ולא יהיה מעכב, רק רץ". הרי שביאר שם שלשון נפעל מורה על מהירות ומיידיות, ואילו כאן מבאר שלשון נפעל מורה על העדר רצון וכאילו כפאו שד. וצ"ע.

(591) כי בפשטות הספרים שנשלחו בפסוקנו הם אלו שנכתב בהם מה שנאמר בפסוק הקודם, ומדוע בפסוק הקודם לא נזכר תוכן הכתיבה, ורק הוא נזכר בעת שנשלחו הספרים.

(592) לאחר ציון 490.

(593) ולא אמר "ינתן לאבדם" [כמבואר למעלה לפני ציון 491].

(594) למעלה [לאחר ציון 490] לא הזכיר בפירוש כבוד המלך, אך מכללא איתמר, שביאר שם שהמן חשש שאחשורוש יחזור בו מהסכמתו. וכנראה הטעם לכך הוא שזה נוגד את השכל להרוג אומה שלימה [כמבואר למעלה הערה 492], ואחשורוש לא יתמיד עם הסכמה המביישת אותו.

(595) לשונו למעלה [לאחר ציון 490]: "היה לו לומר 'ינתן לאבדם', ולמה אמר 'יכתב לאבדם'. אבל פירוש זה, כי המן חשב כי המלך לא ישמע לו שיהיה מאבד אומה שלימה, כמו שהיו בית דין של ישראל יראים שלא רצו לתת עצה להרוג את ושתי, באולי יחזור [מגילה יב:]. ולכך אמר כי על כל פנים יכתב לאבדם, ויעכב הכתב הזה אצלו זמן מה, שאם יתחרט לא ישלח אותו, רק יכתב אותו, ויהיה מוכן לו כשירצה לשלוח".

(596) פירוש - אם אין כבוד למלך בהריגת אומה שלימה, כל שכן שאין כבוד כאשר הדבר יתפרש ויתפרט שהולכים להרוג "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד". ואודות שפירוט הדבר מדגיש יותר את הדבר [לטוב ולמוטב], הנה מצינו בברכות הנהנין שברכה המפרטת את שבחו של ה' היא שבח יותר גדול מברכה שאינה מפרטת את השבח, שדבר שברכתו "בורא פרי העץ" ודבר שברכתו "שהכל", ברכת "בורא פרי העץ" קודמת [ברכות לט.], שהיא ברכה חשובה יותר שמיוחדת ומפורטת לפרי העץ בלבד, מה שאין כן ברכת "שהכל" שהיא ברכה

כללית. וכן ברכת "בורא פרי האדמה" חשובה יותר מברכת "שהכל" מטעם זה עצמו [טוש"ע או"ח סימן ריא סעיף ג, ומ"ב ס"ק טו].

(597) לשונו למעלה [לאחר ציון 494]: "אבל אחשורוש כאשר ראה את רצון המן, אמר 'ונשלוח ספרים ביד הרצים', שיהיו נשלחים מיד".

(598) עומד על תיבת "הרצים", שלא נאמר סתם "ונשלוח ספרים", וכמו שנאמר למעלה [א, כב] "וישלח ספרים אל כל מדינות המלך וגו'". וכן להלן [ט, כ] נאמר "ויכתוב מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים אל כל היהודים וגו'".

(599) אמרו חכמים [אסת"ר ז, כ] "'ויסר המלך את טבעתו ויתנה להמן' [למעלה פסוק י], רבנן אמרין, אחשורוש שונא את ישראל יותר מהמן הרשע. מנהגו של עולם דרכו של לוקח ליתן ערבון למוכר, ברם הכא המוכר נותן ערבון, הדה הוא דכתיב 'ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן'", והובא למעלה בפתיחה הערה 43.

(600) בא לבאר ג' לשונות אלו, וכיצד הם מקבילים לשלשת חלקי האדם.

(601) לשונו בדרשת שבת הגדול [ריד.]: "כאשר הגוף בטוב באכילה ושתיה, אז הגוף הוא בגבהות, והוא קרנו. וכאשר יש לו כל חמדת ומשאלות לבו, אז הנפש בגבהות שלו, והוא קרנו... ושנים [אלו]... שייכים אף לבהמה, שאינה תלויה כלל בשכל. ולפיכך יש לבהמה שני קרנות, כנגד שני גבהות שימצא ג"כ לבהמה. ואדרבה, ראוי דוקא אלו שני קרנות לבהמה, אשר אלו לא ימצאו כלל עם הקרן הג', שהוא קרן השכל". ומה שכתב שיש לאדם נפש כמו לבהמה, כוונתו היא לנפש החיוני, שבזה האדם דומה לבהמה, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"א [כט:], וז"ל: "ומפני שתמצא האדם משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים בהרבה פעולות, ודבר זה בודאי מצד הנפש החיוני אשר באדם, אשר בו משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים. אבל אי אפשר שלא יהיו לו פעולות גם כן מתיחסים אל נפשו השכלית האלקית, כי לא יגרע כחו". ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.] כתב: "כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי". ושם פ"ו מי"א [שצא.] כתב: "לשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה שהוא מלשון צר צורה [ברכות י.], שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא. ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון יצירה. ולכך אצל הבהמה והאדם שייך לשון יצירה; כי ידוע ונגלה שהבהמה והחיות יש להם צורה מוטבעת בחומר, ולכך נאמר אצל זה לשון יצירה [בראשית ב, יט]. וכן האדם יש לו צורה שהיא מוטבעת בחומר, אע"ג שיש לו צורה אלקית נבדלת, מכל מקום יש לו צורה חמרית גם

כן אל האדם, שהיא צורה מוטבעת בחומר, שבשביל אותה צורה כתיב לשון [בראשית ב, ז] 'וייצר אלקים'" [הובא למעלה פ"א הערה 1102]. ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "דבר זה ידוע כי הפעולה שפועל האדם הוא מצד הנפש החיוני, שאליו הפעולה, שהרי הבהמה שאין לה השכל, היא גם כן בעלת הפעולה". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "ואמר שאל יחשוב האדם שלימותו האחרון הוא נפש החיוני שבאדם, שהוא שלימות בעלי חיים, שעושה מלאכה בנפשו". וראה בסמוך הערה 607.

(602) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 425]: "כי האדם יש בו ג' דברים, והם חלקי האדם; השכל והנפש והגוף". וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא נפוצה מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בהקדמה לדר"ח [לה:] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וכן כתב שם פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], שם פ"ה מכ"ב [תקסח:], נתיב התורה פ"ב [קיט:], ועוד. ובאבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א, גבורות ה' פ"ח [נא.], תפארת ישראל פ"א [לא:], נתיב הבטחון פ"א, נתיב הכעס פ"ב, נר מצוה [כג:, מז:], באר הגולה באר הששי [קסג.] ח"א לשבת לא: [א, יט.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. **ובחידושי ההלכות** שלו למסכת שבת לא: כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח

טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". ודע, כאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:], וז"ל: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 426, וראה להלן פ"ח הערה 269].

(603) לשונו בדר"ח פ"ו מי"א [שצז:]: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם... שהקומה היא שלימות הגוף". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי:] כתב: "האדם מוריש לבנו כמו הקומה והנוי, ושאר הדברים אשר הם דברים גשמיים". ובח"א לסנהדרין עא. [ג, קע:] ביאר את דברי הגמרא שם שבבן סורר ומורה האב והאם צריכים להיות שוים בקול במראה ובקומה, וכתב שם לבאר: "כי הקומה נראה שהם שוים בגוף, שהקומה לגוף. והקול שממנו הדבור שעל ידו האדם נפש חיה, והמראה הוא צלם האדם". ו"בעל צורה" גם פירושו בעל קומה, וכמו שכתב רש"י [תענית טז.] "אדם של צורה - בעל קומה, שישמעו ויקבלו דבריו", וכן הוא בתוספות שם ד"ה אדם.

(604) לשונו בדר"ח פ"ד מ"א [ו:]: "הגבורה לנפש האדם". ובהמשך שם [כו.] כתב: "ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש". ושם פ"ה מכ"א [תקיח:] כתב: "כאשר הוא בן שלשים אז כחות הנפשיים הם בשלימות, ולפיכך [שם] 'בן שלשים לכח'... שאז הנפש וכחותיו בשלימות". וכן כתב בקיצור בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכו.] כתב: "כי הגבורה שבאדם הוא מכח הנפש". ובח"א לסוטה מב: [ב, פא:] כתב: "כי הכח והגבורה הוא מצד הנפש... שפעל דבר זה הוא מצד הנפש" [הובא למעלה פ"ב הערה 44].

(605) כי החכמה היא לשכל, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ז [תרכו.], וז"ל: "החכמה והתבונה והדעת הם לנשמה, כמו שידוע". ושם פ"ד מ"א [ו:] כתב: "כי החכמה לשכל האדם". ובנר מצוה [כט:] ביאר שמלכות יון עומדת כנגד החלק השכלי שבאדם מפאת

שהיתה מבקשת החכמה, ושם מאריך טובא לבאר היחס של החכמה לשכל. ובתפארת ישראל פ"ט [קנ.] כתב: "כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי". ואודות שבח השכל, כן כתב בדרשת שבת הגדול [ריד.], וז"ל: "כאשר השכל בגבהות, דהיינו כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו וקרנו... והשלישי הוא שכל האדם ושלימותו וגבהותו, כאשר מלא כל חכמה, ודבר זה הוא קרן אמיתי במה שהאדם שלימותו שהוא משכיל ויודע התורה". ומקרא מלא הוא [ירמיה ט, כב-כג] "כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'", ורש"י שם [פסוק כב] כתב "אם השכלתם וידעתם אותי אז תתהללו בחכמתכם". **ויש להבין**, מה ראה להוסיף כאן שיש שבח לאדם מכל שלשת חלקיו, הרי כאן רק בא לבאר ששלש הלשונות "להשמיד ולהרוג ולאבד" מקבילות לשלשת חלקי האדם [גוף נפש ושכל], ומה פשר ההוספה שיש לאדם שבח מכל אחד משלשת חלקיו. והרי הרבה מאוד פעמים מנה את שלשת חלקי האדם [כמבואר בהערה 602], ולא המשיך לציין שיש שבח לאדם מכל אחד מהם, ומה ראה לעשות זאת כאן. ויש לומר, שהוקשה לו כאן מדוע נאמרו שלש לשונות של מיתה, הרי "מקרה אחד לצדיק ולרשע" [קהלת ט, ב], ואין המיתה חלה על חלק מסוים של האדם, אלא היא חלה על כל האדם, ונהי שיש לאדם שלשה חלקים שונים, אך אין מיתה לחצאין, ומדוע ננקטו כאן שלש לשונות של מיתה. ועל כך מבאר שיש אדם המפורסם מצד גופו, ויש המפורסם מצד נפשו, ויש המפורסם מצד שכלו. ופירסום זה נעשה על ידי השבח שיש לאדם, שכפי השבח כך ההכרה לאחרים ["איש לפי מהללו" (משלי כז, כא), ש"האיש יבחן לפי מהללו, כמו שמשבחין אותו בני אדם כן הוא" (מצודות דוד שם), וראה דר"ח פ"ג הערה 1017]. לכך האדם המשובח מצד קומתו, נתפס אצל הבריות כבעל גוף. ואדם המשובח מצד גבורתו, נתפס אצל הבריות כבעל נפש. ואדם המשובח מצד חכמתו, נתפס אצל הבריות כבעל שכל. וכנגד שלשה בני אדם אלו נאמרו שלש לשונות של מיתה, וכמו שמבאר.

(606) וזה כנגד המשובח מצד הגוף, וכמו שיבאר.

(607) "בעל חי" - אדם ובהמה. וכמו שנאמר [שמות יג, טו] "ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה וגו'". ונאמר [ש"א כב, כא] "כי הרג שאול את כהני ה'", ונאמר [ישעיה כב, יג] "הרוג בקר ושחט צאן", ועוד. וכן כתב כאן הגר"א, וז"ל: "'להרוג' הוא הרוח החיוני", ו"נפש חיוני" נמצאת אצל

אדם ובהמה, וכמבואר למעלה הערה 601. אמנם נאמר [תהלים עח, מז] "יהרוג בברד גפנם", הרי נאמרה לשון הריגה על גפן. והמצודות ציון [שם] כתב: "יהרוג - הוא לשון מושאל על השבירה". ובח"א לסנהדרין מט. [ג, קסב.] כתב: "ועוד נראה כי ההריגה דומה לחליצת מנעל מן הגוף... כי הגוף שהוא פחות ושפל, דומה למנעל שהוא שפל ופחות. וכאשר מת ע"י הריגה, לוקח הגוף שחלצו מן הנפש, וזהו חליצת מנעל". ובח"א לחולין צב. [ד, קיג:] כתב: "כי מי שהורג את הנפש, הרי גופו נשאר".

(608) לכך אפשר לומר "להשמיד" על הגוף, אף שהגוף מצד עצמו אינו דבר חי, וכמו שכתב בגבורות ה' ס"פ לד: "כי אין הגוף חיים, והוא מצטרף אל החיים ונושא החיים". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קב:] כתב: "הגוף שהוא מת". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "אין החיות לגוף... שהוא מת בעצמו". והמלבי"ם [ישעיה י, ז, בחלק באור המלים] כתב: "להשמיד ולהכרית - הכרתה הוא ביטול העצם לגמרי, והשמדה הוא ביטול המקרים שלו, שבעבורו הוא מה שהוא, כמו ביטול הדת". והואיל והגוף אינו עיקר האדם ["אין הגוף של אדם עיקר האדם" (ח"א לקידושין כב. {ב, קלא.}), ו"גוף האדם הוא מלבוש הנשמה" (גו"א בראשית פל"ח אות ט {רמד.})], לכך שפיר ניתן לומר על הגוף לשון השמדה.

(609) צרף לכאן לשון חכמים "הרג פלוני את הנפש" [ב"ב טז:, מכות ה., ועוד], הרי שהריגה נאמר ביחס לנפש.

(610) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 957]: "דבר זה ראוי להיות גורם שיהיה קיום לישראל כאשר הם דבקים לגמרי במעלה הנבדלת אלקי, שיש לה קיום". ואודות הקיום שיש למעלה הנבדלת, הנה רש"י [במדבר יט, ב] כתב "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר". ובגו"א שם אות ג כתב: "וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה [במדב"ר יט, ו], ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה, כי המצֻוה לעשות דבר ומבין ענין המעשה, אף על גב שהוא לא עשאה, רק שנעשה על ידי אחר, נתלה במצֻוה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י שם פסוק טז], ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט [יוצרות לפרשת פרה, סוף ד"ה "אצורה ומפורשה"] 'שכל

הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצב.] כתב: "כאשר האדם שונה, הנה עומד במדריגה השכלית... העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל. כמו שאמר בכמה מקומות שאין מלאך המות יכול למשלוט ביה דלא פסיק פומיה מגירסא; ובמסכת שבת בפרק במה מדליקין [שבת ל:] אצל דוד המלך. ובפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פו.] אצל רבה בר נחמני, ובכמה מקומות. וכל ענין זה מפני כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר... כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות גמור, ואין דבק בו ההעדר, ולכך התורה נקראת [דברים ל, כ] 'חייך ואורך ימיך'". ובהמשך הפרק שם במשנה ח [רא:] כתב: "כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור... שאין מציאות יותר רק אל התורה". ושם פ"ד מי"ב [רלט:] כתב: "כי הדברים האלקיים הנבדלים יש להם קיום". ושם פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים". ובהמשך הפרק שם במשנה יב [רלט:] כתב: "כי הדברים האלקיים הנבדלים יש להם קיום". ובגו"א דברים פ"י אות ג כתב: "הדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". ואין המות ראוי לצדיקים, וכמו שנאמר [תהלים קטז, טו] "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו", וכמבואר בגבורות ה' פס"ד [רצה:]. ובנתיב התורה פ"ה [רלט.] כתב: "תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו. ודבר זה אין ראוי לתורה, כי התורה במה שהיא שכל עליון, אין ראוי לה ההעדר, כי השכלי הוא דבר מקוים". ושם פי"ב [תפג:] כתב: "כי השכל יש לו המציאות הגמור... והחומר אין לו מציאות" [הובא למעלה פ"א הערה 958].

(611) פירוש - אבוד ענינו העדר, והעדר פירושו ביטול מציאות, ולכך אבוד מורה על ביטול מציאות, ואין ביטול מציאות אלא רק לדבר שהוא בעל מציאות מובהקת, ואלו החכמים בעלי השכל. ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם, והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא [עירובין יט.] 'אבדון'". ובנתיב השלום ס"פ א כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו".

(612) לרוב קטנותו. וכן נאמר [ש"א א, כד] "ותעלהו עמה כאשר גמלתו וגו' והנער נער", ופירש הרד"ק שם "והנער נער - כלומר עודנו נער קטן ורך... רצה לומר נער קטן". והרד"ק בספר השרשים, שורש נער, כתב: "מי שהוא קטן בשנים יקרא 'נער'".

(613) פירוש - למרות שהזקן הוא מופלג בימים, ולא נותרו לו ימים רבים לחיות, עם כל זה הזקנים נכללו בגזירה זו. וכן נאמר [דברים כח, נ] "גוי עז פנים אשר לא ישא פנים לזקן ונער לא יחון".

(614) כמו שנאמר [שמות יב, לז] "ויסעו בני ישראל מרעמסס סוכותה כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף". הרי שהטף אינם נכללים במנין הששים רבוא. ובגו"א במדבר פכ"ג אות ט [שצא.] כתב: "הכתוב לא ציוה למנות רק מבן כ' ולמעלה [במדבר א, ג], והקטנים מישראל לא ציוה למנותם, והוא בשביל דבר מופלא, כי לא יכללו בשיעור ובמנין, כי הם תמיד נושאים להתרבות. וזה הברכה אשר נתן הקב"ה 'והיה זרעך כעפר הארץ' [בראשית כח, יד]. ואין פירוש הכתוב על הרבוי בפעל, כי הכתוב אומר [דברים ז, ז] 'כי אתם המעט מכל העמים', אלא פירושו כי כל האומות יגיעו אל השלמה והעמידה, אבל זרע יעקב אינו לעמידה, אבל נוסף עליהם בכל עת שהם עושים רצונו של מקום. וזאת היא הברכה העליונה, כי נמשך הווייתם ממקום הברכה העליונה אשר אין לה הפסק. ומפני שהרבוי שיש להם - מצד התרבות התולדות, שהוא נמשך תמיד, לא מצד הגדולים אשר ישנם כבר, דהם נמצאים בפועל, רק מצד המשך תולדות הקטנים, אשר אין מנין להם, דכיון דתמיד הם הולכים ומוסיפין, לא שייך למנות דבר שנתוסף היום או מחר, כי הוא נושא תמיד להוספה. ודבר שיש בו עמידה דווקא הוא נכנס במנין". וראה למעלה פ"א הערה 342 שתיבת "טף" ותיבת "טפל" בני חדא בקתא אינון, ו"טף" מתורגם בארמית ל"טפלא" [בראשית מז, יב].

(615) פירוש - הטף לבסוף יגדל ויהיו לאנשים גדולים, ויש כאן רק מחוסר זמן עד שהדבר יעשה.

(616) פירוש - הנשים לעולם לא יבואו להיות אנשים ולהכלל בעם.

(617) "המן רצה לעקור הכל" [לשון הגר"א כאן]. ולהלן [ח, יא-יב] כתב: "כי טף ונשים כליון גמור".

(618) בלי לומר "לחודש שנים עשר". ומה שלא הקשה להיפך, שיאמר רק "לחודש שנים עשר" בלי לומר "הוא חודש אדר", כי הפסוק "בשלושה עשר לחודש שנים עשר הוא חודש אדר" מורה ש"לחודש שנים עשר" הוא שם תואר לחודש אדר [שחודש אדר הוא חודש שנים עשר], ו"חודש אדר" הוא שם העצם. ולכך מקשה דלמה לי שם תואר, הרי סגי שיאמר רק שם העצם ["חודש אדר"].

(619) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 233], וז"ל: "כי אחר שנפל הגורל בחודש י"ב, הוא החודש האחרון, כי בו יהיה חס ושלום סוף ואחרית ישראל". ובהמשך שם [לאחר

ציון 266] כתב: "ומה שנפל הגורל על חודש אדר, אל תאמר שלא היה בגורל הזה ממש, כאשר לא היה מקוים מחשבת המן. כי זה אינו, וכך הוא באמת כי בודאי יש לישראל סוף ותכלית מצד עצמם... ולכך נפל הגורל בחודש י"ב, שהוא סוף החדשים, כי יש לישראל סוף מצד עצמם. והמן הרשע, כאשר נפל הגורל בחודש י"ב, שמח, כי סבור היה כי מאחר שנפל בחודש י"ב, מורה זה על הסוף". ובהמשך שם [לאחר ציון 303] כתב: "דעתו [של המן] היה כי החודש הזה שהוא סוף ותכלית החדשים, גם כן מורה חס ושלום על תכלית וסוף ישראל. ולכך נפל הגורל בחודש הזה, לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל, ולכך מת בו משה רבן, שהוא נחשב צורת ישראל".

(620) "שנחשב" - שיש לכך חשיבות.

(621) לאחר ציונים 233, 266, 303, והובא כאן בהערה 619. וראה למעלה הערה 235.

(622) בצמוד למלים "להשמיד ולהרוג ולאבד", שנאמר כאן "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים וגו' ביום אחד בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ושללם לבוז", הרי תיבות "ושללם לבוז" נאמרו לבסוף לאחר התיבות "בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר".

(623) פירוש - להלן המלים "ושללם לבוז" נאמרו לאחר המלים "להשמיד ולהרוג ולאבד", ולפני המלים "בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר", שנאמר שם [להלן ח, יא-יב] "אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמד על נפשם להשמיד ולהרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים וללם לבוז ביום אחד בכל מדינות המלך אחשורוש בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר".

(624) פירוש - עיקר כוונת המן היתה לכלות את ישראל, ורק באופן דממילא יוצא מזה ששללם יהיה לבוז, אך לא לכך היתה כוונת המן. לכך המלים "ושללם לבוז" נדחו לסוף הפסוק, כי אין הן חלק מרצון המן, אלא הן פועל יוצא מרצון המן.

(625) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 130]: "יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי ה' אשר נוהג עם הצדיקים ועם הרשעים. כי השם יתברך נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבא הצדיק ויטול מן הרשע. ומה שאינו נותן לצדיק רק על ידי רשע, בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר ומאסף אותו, אשר דבר זה מדה מגונה להיות עינו חסר לאסוף עושר. ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע. ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר כל כך, כאשר אינו מבקש ורודף אחר העושר, רק הרשע מוכן לזה... והצדיק מוכן לקבל מן הרשע כל אשר קנה ואסף, וזה מפני כי הצדיק בולע הרשע מפני רשעתו, ובזה בולע גם כן עושרו. ולכך יותר צדיק

מוכן לקבל עושר על ידי הרשע, שהיה הרשע מאסף את העושר והצדיק מקבל עושרו מן הרשע, ממה שהצדיק מוכן בעצמו לקבל עושר, כי הצדיק אינו מוכן לזה, רק הצדיק מוכן לחכמה ודעת... לכך הרשע מאסף העושר, והצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו. ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות גדל בבית המלך אחשורוש, כי דבר זה גורם לו שהיה פורש מן החכמה והדעת, הוא התורה. רק כאשר היה מגיע העושר להמן, אשר היה מוכן לקבל העושר, ובשביל כי מרדכי זכה לבלעות המן הרשע מפני רשעתו, ומפני כך הגיע לו שנטל את עושרו של המן, ואת גדולתו גם כן".

(626) ראה למעלה בתחילת הפרק [לפני ציון 17] שביאר קצת באופן אחר בליעת הרשע על ידי הצדיק. וההבדל בין דבריו שם לדבריו כאן ובפתיחה הוא כי כאן ובפתיחה ביאר שהצדיק בולע את הרשע כדי שעושרו של הרשע יגיע לידי הצדיק. ואילו בתחילת הפרק ביאר שהצדיק בולע את הרשע כדי לחסל ולסלק את הרשע. וראה להלן פ"ח הערה 30.

(627) כי המסובב ["להשמיד ולהרוג ולאבד"] נמצא יחד עם הסבה ["ושללם לבוז"]. ואודות שהסבה והמסובב נמצאים ביחד, כן ביאר בח"א לב"ב יד: [ג, סז:], וז"ל: "לוחות ושברי לוחות מונחים בארון [שם]. פירוש, כי כמו שלוחות שלמים נקראים 'לוחות הברית' [דברים ט, ט], ולכך ראוים שיהיו בארון הברית [יהושע ג, ו], כך לוחות ראשונות הם הברית עצמו שבין ישראל לאביהם שבשמים. וזה כי אם לא היה הלוחות הראשונות שכבר נתנו למשה, לא נתנו לוחות שניות, שלכך כתיב [שמות לד, א] 'וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת', כלומר מאחר שהיו על הלוחות כבר, יש לי לכתוב אותם על השניות ג"כ. ולכך הראשונות ג"כ היו בארון". וביאורו, שהסבה צריכה להמצא עם המסובב, ולכך השברי לוחות היו מונחים בארון יחד עם הלוחות. וכן ביאר בהקדמה לנצח ישראל [א:] שהסבה צריכה להמצא עם המסובב, ואם לא כן לא היתה זו סבה באמת [ראה להלן הערה 671, ופ"ט הערה 23]. **ודע**, שלהלן [ח, יא] שב ועמד על ההבדל שבהזכרת "ושללם לבוז" בין התם להכא, וביאר שם שני הסברים, כאשר ההסבר הראשון דומה במקצת להסברו כאן, ואילו ההסבר השני הוא מהלך אחר, וז"ל: "'טף ונשים ושללם לבוז ביום אחד בכל מדינות המלך' [להלן ח, יא-יב], ואצל אגרת המן כתיב [כאן] 'טף ונשים ביום אחד ושללם לבוז'. כי למעלה רצה לומר כי כוונת המן עליהם לעשות בהם אבדון גמור, שהיה המן רוצה להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים, וכאשר היה הכל ביום אחד זהו אבדון גמור, כי כליה במקצת אין זה אבוד גמור. ולא תליה האבוד הגמור מה שהיה שללם לבוז, כי לא

היה כוונתו על זה, ולכך כתיב 'טף ונשים ביום אחד ושללם לבוז', כי טף ונשים כליון גמור [זהו כדבריו כאן]. אבל כאן עיקר הכונה היה לעשות פרסום מה שעשו באויביהם, והכל בשביל לבטל הספרים הראשונים. ולכך כתיב 'טף ונשים ושללם לבוז', כי שללם לבוז הוא פרסום גדול יותר [זהו שלא כדבריו כאן, כי כאן ביאר ש"ושללם לבוז" הוזכר ביחד עם "להשמיד ולהרוג" היא כדי שהצדיק יבלע את הרשע]. ולעיל פרשנו גם כן. ועוד, כי אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם, כי הם עצמם הם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים, ולכך עשה חילוק והפרש בינם ובין ממון שלהם. לכך אמר 'ושללם לבוז' באחרונה בפני עצמו. אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל. ולכך זכר את הממון עמהם ואמר 'טף ונשים ושללם לבוז', וזה נכון".

פסוק יד

(628) פירוש - תיבת "פתשגן" פירושה "סיפור הכתב" [רש"י כאן], כלומר מה שמתבאר מהכתב. ובכתב נאמר "להנתן דת", שפירושו שנכתב שהמלך ציוה וגזר לעשות דבר זה ["להשמיד ולהרוג ולאבד"], ו"דת" פירושה לשון גזירה, וכמו שמבאר והולך.

(629) לשון התרגום יונתן כאן "דיטגמא דכתבא למהוי מתיהיבא בכל גזרתיה וכו'".

(630) לשון רש"י כאן "להנתן דת - ציווי הכתב שהיה אומר להנתן חוק גזירת המלך".

(631) פירוש - נאמר בפסוקנו "גלוי לכל העמים להיות עתידים ליום הזה", ו"להיות עתידים" פירושו להיות מזומנים ליום זה, אך לא נתבאר אם הם יהרגו אחרים, או אחרים יהרגו אותם.

(632) "להנקם מאויביהם" [המשך הפסוק].

(633) שהעמים יהרגו את היהודים.

(634) פירוש - הנבואה אינה באה לאומות בבהירות וברירות, אלא בעירפול ובטשטוש, בבחינת "ניבא ולא ידע מה ניבא". והנה רש"י כתב בשני מקומות בחומש "ניבא ולא ידע מה ניבא" [בראשית מה, יח, ושמות ב, ט]. בפעם הראשונה מדובר בפרעה, ובפעם השניה מדובר בבת פרעה. הרי שאצל אומות העולם יש את הענין של "ניבא ולא ידע מה שניבא".

(635) בתפארת ישראל פכ"א ביאר בארוכה את ההבדל בין נבואת משה לנבואת בלעם, ובתוך דבריו [שטז:] כתב: "נבואת אומות העולם אינה נבואה בבירור גמור, ולפיכך כתיב [במדבר כג, ד] 'ויקר', שהוא חצי דבור בלבד, כפי מה שהיא הנבואה, שאינו בירור גמור... נבואתו היתה בחסרון ובטומאה, אין זה מעלת הנבואה, כי מעלת הנבואה כאשר

היא בקדושה ובטהרה ובבירור... שכל נבואת משה נבואה ברורה, כמו שהיה הדבור עמו פנים אל פנים, ופה אל פה... אבל בלעם לא היתה מדרגת נבואתו בענין הברור הזה". וכן רש"י [במדבר יב, ח] כתב: "ומראה ולא בחידות... שאני מפרש לו [למשה] דבורי במראות פנים שבו, ואיני סותמו לו בחידות". **ומה שאמר** "לפעל הנגלה", רומז בזה ליסודו שהדבר הנגלה הוא בפועל, ודבר הנסתר הוא בכח. וכגון, אמרו במשנה [אבות פ"ג מי"ד] "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה, חיבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה". ובדר"ח שם [שנו.] כתב: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פ.] כתב: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט כתב: "כי הקבורה שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". ובחי"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "דבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב" [ראה למעלה בהקדמה הערה 590, פתיחה הערה 77, ופ"ב הערה 163].

(636) "אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים תאמן, הדא הוא דכתיב [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשו'. יש תורה בגוים אל תאמן, דכתיב [איכה ב, ט] 'מלכה ושריה בגוים אין תורה'" [איכ"ר ב, יג].

(637) "השכל הברור" הוא השכל הנבדל לגמרי מן החומר, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קמה:], וז"ל: "השכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 248]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלא:] כתב: "הפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית... כי ציור שכל האדם מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 232]. ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובחי"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא

שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". ולהלן [ד, ה (לאחר ציון 132)] כתב: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טו] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". וראה למעלה בפתיחה הערות 64, 298, להלן פ"ד הערה 134, 135, ופ"ח הערה 257.

(638) פירוש - מה שאין התורה לאומות ומה שנבואתן סתומה, הוי שני צדדים של מטבע אחת. כי התורה לא ניתנה לאומות משום שהתורה היא השכל הברור המופשט מהגשמי [כמבואר בהערה הקודמת], ואילו האומות הן בעלי חומר. וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [תסח.], וז"ל: "וזה שאמר כאן [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] כי האומות היו שומעים קול אלקים ומתו, כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים, ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו". ובגמרא אמרו [ע"ז ב:] שהקב"ה הציע את התורה לאומות העולם, והן סירבו לקבלה. ובתפארת ישראל פ"א [לט:] כתב: "כי מצות התורה, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות אל ישראל, שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלקיות, והם ביחוד להם. אבל עכו"ם, מצד חסרונם ופחיתותם אינם ראויים לפעולות האלקיות, שהם המצות. וזהו שהיה מחזיר התורה על כל אומה ולשון, ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות, כי אם ישראל היו מוכנים לתורה מצד מעלת נפשם". ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל, על ידי הכנה שבהם, על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלקיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי

בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם. וראיה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו'... מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל, מצד שאין הכנה לו לזה. ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל, שיש להם הכנה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 61, וראה להלן הערה 677]. **לכך נבואת** האומות היא סתומה, כי אין הנבואה אלא בבואה של מעלת הנביא. והואיל והאומות הן חומריות, לכך נבואתן היא סתומה וחשוכה. דוגמה לדבר; רש"י [במדבר כג, ה] כתב אודות נבואת בלעם בזה"ל: "ואם תאמר, מפני מה השרה הקב"ה שכינתו על גוי רשע. כדי שלא יהא פתחון פה לאומות לומר אילו היו לנו נביאים חזרנו למוטב. העמיד להם נביאים, והם פרצו גדר העולם. שבתחלה היו גדורים בעריות, וזה נתן להם עצה להפקיר עצמן לזנות". וכתב על כך בתפארת התורה לרבי שמשון פנקוס זצ"ל, פרשת בלק, וז"ל: "רבים מקשים, איזו ראיה זו מרשע כבלעם, ועדיין יש פתחון פה, שאם תתן לנו נביא צדיק כמשה גם אנחנו נהיה צדיקים. אבל באמת יש כאן טעות; בלעם לא היה רשע למרות שהיה נביא, אלא בלעם היה רשע מפני שהיה נביא, שכח הנבואה גרם לו להיות רשע גמור. והמובן, גדלות הוא כח מגדל, והוא מגדל את הגרעין הזרוע בעומק. כשהאדם הוא קטן, הנקודות הנסתרות שבו הן כל כך קטנות ועמוקות שלא נראות לעולם. אבל כאשר הוא גודל, הפנימיות שלו גדלה גם כן, ואז בולטים לחוץ ורואים את מהותו האמיתית. ונראה שאלמלא היה בלעם נביא, היה הוא הטוב וההגון שבין כל הגויים, והקב"ה בחר בו ונתן לו גדלות עצומה, ומכח זה דוקא גדלה פנימיותו ואמיתת מהותו, ונהיה הרשע הגדול ביותר, עד שפרץ גדרו של עולם, ונסתתמה טענת האומות שביקשו גם הם נביאים" [ומקור הדברים הוא בשפת אמת פרשת בלק, שנת תרמ"ט, תר"נ (הובא למעלה הערה 173)]. וזהו שכתב כאן "נבואת האומות סתומה שלא יצא לפעל הנגלה. וטעם זה כמו שהאומות **עצמם** אין להם התורה, שהוא השכל הברור". הרי נבואת האומות היא בבואה לעצמן, וכפי שנמנע מהן התורה, כך תמנע מהן נבואה ברורה.

(639) בפשטות המלים "שהוא לפי רגע" באות לבאר מדוע אין לירא מהפחד והשואה האלו, לפי שאין הם אלא לפי רגע, ויחלופו מן העולם בעוד רגע קט. אך א"כ יקשה איפה

נאמר בפסוק [משלי ג, כה] "אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבא" שלא לירא משום "שהוא לפי רגע". אלא יש לומר שהמלים "שהוא לפי רגע" אינן באות לבאר מדוע לא לירא, אלא הן באות להגדיר את מהות היראה הזאת "שהוא לפי רגע" [אך הטעם שאין לירא הוא משום "כי הצדיק יש לו קיום, ואל יפחד מזה" (המשך לשונו כאן)]. וזה אכן נזכר כאן [שהפחד הוא לפי רגע] במלים "מפחד פתאום", ש"פתאום" מורה שזה בא ברגע. וכן ביאר הגר"א שם, וז"ל: "אל תירא מפחד פתאום - כי דרך הפחד לבא פתאום, שמתחילה לא שמע כלל, ועכשיו שומע שיבא השודד, ואתה אל תירא מן הפחד שיבא קודם הצרה פתאום".

(640) כמו שנאמר [משלי י, כה] "וצדיק יסוד עולם". והנה פתח בישראל ["אמר פסוק כנגד ישראל"] וסיים בצדיק ["כי הצדיק יש לו קיום"], ונקודה זו מבוארת היטב בהקדמה שניה לדר"ח [סו.], וז"ל: "כל דבר שהוא נח הוא יותר ראוי אל הקיום, כי הדבר שהוא בעל תנועה יש לו שינוי, כי כל מתנועע משתנה, וכיון שהוא משתנה אין לו קיום. ואין לך בכל היסודות שהוא נח עומד כמו יסוד הארץ, כי כלם הם מתנועעים, כמו האש היסודי, האויר, והמים, כולם מתנועעים, חוץ מן הארץ שהיא נחה, לכך כתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת' [ראה למעלה פ"ב הערה 95]. וזה שאמר [ישעיה ס, כא] 'ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ', שהיא קיימת, ובזה גם כן קיימים לעולם כאשר ירשו דבר נח עומד קיים. ומפני שהם צדיקים, שהצדיק אינו יוצא מן היושר והצדק, לכך ראוי להם הארץ, שהיא עומדת באמצע גם כן, אינה יוצאת מן היושר. לפיכך יהיה להם גם כן החיים הנצחיים והקיום, כמו שיש לארץ הקיום, מפני שהארץ עומדת באמצע. וכך ישראל, **שהם צדיקים בעצמם**, נצחיים". וכן בסמוך כתב: "הצדיקים שהם ישראל". וכענין זה כתב בנתיב הצדק רפ"א [א, קלה.]. ובהמשך שם [קלז.] כתב: "ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן [יומא לח.], אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, שנאמר [קהלת א, ה] 'וזרח השמש ובא השמש', עד שלא שקע שמשו של עלי, זרחה שמשו של שמואל הרמתי, עד כאן. גם דבר זה לבאר ענין הצדיק בעולם, שהצדיק מאחר שיש לו הצדק שהוא דבר קיום נצחי, ומפני כך גם כן כתיב 'וצדיק יסוד עולם', שיש לו מדריגת הקיום ביותר. ולפיכך אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, שאז נשאר הצדק, שהוא דבר שיש לו הקיום, נשאר באין הפסק. ולפיכך אמר עד שאין שוקע האחד זורח האחר, כי אי אפשר שיהיה רק כך... והתבאר כי הצדיק בא מן מדריגה הנצחית אשר אין הפסק לה, וזה תבין מלשון 'צדק' שהוא אינו נמשך אחר הקצה אשר יש לו הפסק וקצה... ולכך אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק

כמותו, ובזה אין הפסק לצדק". ופירושו, שספירת יסוד מורה על קיום הדברים. וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פמ"א אות מד שהתבואה של יוסף לא הרקיבה במצרים, ואילו תבואת המצריים הרקיבה, כי יוסף היה נימול, ואילו המצריים היו ערלים. הרי שמדת יוסף [יסוד] מקיימת את התבואה מלהרקיב. ושמעתי מחכ"א שאמר ש"קיום" הוא גימטריה "יוסף". ובזוה"ק ח"ג רנו. כתב: "תרין בדי ערבות, נצח והוד... לולב יסוד, דומה לשדרה, דביה קיום דכל גרמין". ובח"א לכתובות עז: [א, קנח:] כתב: "כי הצדיק הוא אפשר מצד עצמו, כי כל נמצא מצד עצמו הוא אפשרי המציאות, וכל אשר הוא אפשר, אי אפשר שלא יהיה מקבל העדר... אמנם מצד השם יתברך אשר הוא מחוייב בלתי אפשרי, והצדיק במה שהוא דבק בו יתברך, אע"ג שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחוייב בלתי אפשרי מצד סבתו. ולפיכך מצד סבתו אין שייך לו אל ההעדר כלל... ומאתו יתברך מקבל הצדיק הקיום, עד שהוא מסולק מן ההעדר. אף כי הוא אפשרי מצד עצמו, ושייך לו ההעדר, מכל מקום מצד הסבה הראשונה הצדיק הוא מסולק מן ההעדר, שיש לו קיום בו יתברך". ולהלן פ"ד [לפני ציון 121] כתב: "אין סברה שיהיה יורד הצדיק מגדולתו".

(641) משמע מדבריו שהואיל ואיירי בדבר "שהוא לפי רגע", לכך אין לצדיק לפחד מזה. ודבר זה יוטעם על מה שכתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.], וז"ל: "בפרק הרואה [ברכות ס.], תנו רבנן, מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך, ושמע קול צווחה, ואמר, מובטח אני שאין זה בתוך ביתי. עליו הכתוב אומר [תהלים קיב, ז] 'משמועה רעה לא ייירא נכון לבו בטוח בה"... דבר זה כי השמועה רעה, כאשר הוא שומע דבר פתאום ענין שהוא רע, וזה אין ראוי למי שהוא בוטח בה' שישמע שמועה פתאום בפעם אחד. ואם לא היה שמועה רעה, רק היה בביתו הרע מעט מעט, וכל דבר כמו זה נעשה בזמן. וכיון שלא באה בפעם אחת, רק מעט מעט בזמן, אין הבטחון יכול לעמוד נגד זה שלא יבא דבר רע מעט מעט, שכך הוא הנהגת עולם שנמצא בו הרע. אבל שיבא אליו שמועה פתאום, דבר זה אינו, כי כל דבר שהוא בלא המשך זמן אינו בהנהגת עולם הזה, כי עולם הזה הוא תחת הזמן. ולכך אמר הלל על השמועה רעה שהוא מובטח שאינו בתוך ביתו, כי השמועה הרעה הוא כמו פגע שיפגע באדם פתאום, והוא בלא זמן, והוא מן השם יתברך, ואינו דומה למעשה שהוא נעשה בזמן. אבל השמועה שישמע האדם שהוא בלא זמן רק בפתע פתאום, ובשביל ששם בטחונו בו יתברך אין ראוי שישמע שמועה רעה בלא זמן" [הובא למעלה בהקדמה הערה 513, ולהלן פ"ד 51]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלז.] כתב: "היסורים הם לפי רגע בלבד, כמו שהוא ענין המקרה לפי רגע". ובנצח

ישראל פ"מ [תשז:] כתב: "ענין פתאומי אינו מסדר העולם". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצו:] כתב: "הפגע הוא לפי הרגע". לכך אין לצדיק לירא מדברים שהם לפי רגע, כי קיום הצדיק מגן עליו מזה.

(642) כותב כן כנגד הפסוק השני, שהוא [ישעיה ח, י] "עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו אל". ומדובר שם שהנביא מודיע לסנחריב מלך אשור ולבני בריתו שלא יעלה בידם לכבוש את ירושלים, ו"מה תועיל לכם עצתכם על ירושלם כי תופר, וכן דברכם עליה לא יקום, ולמה, כי עמנו אל" [רד"ק שם].

(643) לשונו בגו"א דברים פ"א אות כט: "אדם כשר הוא בעל מעשה, ולא הרשע, כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי... ההולכים אחרי מעשה הבלי תעתועים... רק נקרא 'איש' מי שמעשיו כשרים, כמו שאמרו חכמים [שבת לז:] 'מרי דעובדא' על איש הכשר במעשים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 244, ולהלן פ"ו הערה 62]. ובע"ז ג: אמרו "אין גיהנום לעתיד לבא, אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה ומקדירה, רשעים נידונים בה, וצדיקים מתרפאים בה". ובח"א שם [ד, כו:] כתב: "פירוש דבר זה, כי הרשעים מציאות תוהו ובוהו וחושך, וכאשר יבא עליהם השמש, פירוש אור המציאות שיהיה לעתיד, הם נדונין בו. משל מי שלא יוכל לראות את אור השמש, נדון באור כאשר תעמיד אותו נגד האור. וכן לעתיד, הרשעים שאין להם מציאות של מה, כאשר יזרח בעולם אור המציאות, כי השמש הוא אור המציאות, נדונו בה הרשעים, שאי אפשר שיעמדו עמו" [ראה למעלה הערה 168]. ולמעלה [לפני ציון 162] כתב: "כי כל רשע הוא 'רשע למות', כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאותו ויקבל העדר". וכן כתב להלן [ו, ו (לאחר ציון 109)], וז"ל: "הרשע אין לו מעלה עליונה, ואדרבא, עצם הרשע הוא ההעדר הגמור, כאשר הוא רשע למות". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] כתב: "כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות". וכן הזכיר בדר"ח פ"ד מ"ד [עז:] ובדרוש על המצות [סג.]. ובנתיב התורה פי"ג [תקי:] כתב: "כי כל רשע הוא רחוק מן המציאות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 455, ובפרק זה הערה 162, ולהלן פ"ו הערה 110]. ואמרו חכמים [מדרש תהילים לז] '"כי כחציר מהרה ימלו' [תהלים לז, ב]. אמר הקב"ה, אין הרשעים כלום, חציר הם תוחלתם. וכן הוא אומר [תהלים צב, ח] 'בפרוח רשעים כמו עשב', מפריחין כזה העשב ומתייבשין... עד שלא תקופת תמוז מתייבשין, ואחר כך נעשין קוצין".

(644) "אף כי השם יתברך רואה הרשע שמבקש להרע, השם יתברך סובל זה ממנו" [לשונו בהמשך]. ופירושו, אף על פי שה' רואה את זממת הרשע, אין הוא מיד

מונע את הצלחת הרשע, אלא סובל ונושא הצלחה זו, ורק לבסוף הוא ממלט את הצדיק מהרשע, וכמו שמבאר.

(645) כתב כן כנגד סוף הפסוק "ואני אסבול ואמלט", שפירושו "כי אני עשיתי את ישראל ואני אשא אותם ואסבול משאם, רצה לומר אהיה בעזרתם ואמלטם מן האויב בבואו" [מצודות דוד שם].

(646) צרף לכאן את דברי התומר דבורה פ"א בביאור "מי א-ל כמוך" [מיכה ז, יח], וז"ל: "המדה הזאת מורה על היות הקב"ה מלך נעלב, סובל עלבון, מה שלא יכילהו רעיון. הרי אין דבר נסתר מהשגחתו בלי ספק, ועוד אין רגע שלא יהיה האדם נזון ומתקיים מכח עליון השופע בו עליו. והרי תמצא שמעולם לא חטא אדם נגדו שלא יהיה הוא באותו הרגע ממש שופע שפע קיומו ותנועת אבריו. ועם היות שהאדם חוטא בכח ההוא, לא מנעו ממנו כלל, אלא סובל הקב"ה עלבון כזה להיות משפיע בו כח תנועות אבריו, והוא מוציא אותו כח באותו רגע בחטא ועון ומכעיס, והקב"ה סובל. ולא תאמר שאינו יכול למנוע ממנו הטוב ההוא, ח"ו, שהרי בכחו ברגע כמימריה ליבש ידיו ורגליו, כעין שעשה לירבעם [מ"א יג, ד]. ועם כל זה, שהכח בידו להחזיר הכח הנשפע ההוא, והיה לו לומר כיון שאתה חוטא נגדי תחטא בשלך ולא בשלי, לא מפני זה מנע טוב מן האדם ולא סבל עלבון, והשפיע הכח והטיב לאדם טובו. הרי זה עלבון וסבלנות מה שלא יסופר. ועל זה קוראים מלאכי השרת להקב"ה מלך עלוב [פרקי היכלות פכ"ה]. והיינו אומרו 'מי א-ל כמוך', אתה א-ל בעל חסד המטיב, א-ל בעל כח לינקם ולאסוף את שלך, ועם כל זה אתה סובל ונעלב עד ישוב בתשובה".

(647) סובל לזמן מה.

(648) פירוש - מטעם שלשה דברים אלו אין לפחד מהמן, וכמו שמבאר והולך.

(649) "ועמך כולם צדיקים" [ישעיה ס, כא], וכמבואר בהערה 640.

(650) מה שכתב ש"מצד רשעות המן אין לפחד", זהו משום "שהרשע הוא דבר בטל ואין קיום לו, וכך עצתו בטילה" [לשונו למעלה לאחר ציון 642]. אמנם יש להעיר, כי כמה פעמים ציין למעלה את כחו הגדול שהיה להמן. וכגון, למעלה בהקדמה [לאחר ציון 239] כתב: "לכך שאל 'המן] מן התורה מניין' [חולין קלט:], שיש לו לרשע רמז בתורה. שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות, עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כחו ברשעות, וכחו הרע כח בלתי גשמי". ובהמשך ההקדמה [לאחר ציון 382] כתב: "כי המן שהוא צורר לישראל מזרע עמלק, ורמז עליו בתורה גודל כחו". וכן כתב בהמשך ההקדמה [לפני ציון 468, ולפני ציון 597], ובפתיחה [לפני ציון 242]. ובהמשך

הפתיחה [לפני ציון 407] כתב: "שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן". וראה למעלה פ"ב הערות 183, 244, ופרק זה הערות 26, 203, ולהלן פ"ה הערה 196. וכיצד אפשר לומר על כח זה "הוא דבר בטל ואין קיום לו". ואולי יש לומר, שהכל נידון בערכין, דכחו הגדול של המן הוא ביחס לשאר אומות העולם, אך ביחס להקב"ה הרי "כל הגבורים כאין לפניך" [תפילת שחרית], וכאן איירי ביחס להקב"ה, שהרי לשון הפסוק הזה במילואו הוא [ישעיה ח, י] "עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום **כי עמנו אל**". וצרף לכאן דברי המדרש [אסת"ר ז, י], שאמרו שם "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת [למעלה פסוק יג] 'להשמיד להרוג ולאבד'. חייך רישך מתורם חלף רישיהון, דאינון לשיזבא ואת לצליבא" [הובא למעלה הערה 332, להלן פ"ו הערה 101, ופ"ח הערה 130].

פסוק טו

(651) בא לבאר מה ראו המלך והמן לשבת לשתות לאחר שגזרו את גזירת השמד על ישראל. ובחכמי צרפת כאן נכתב "והמלך והמן ישבו לשתות - מתוך שמחה שעשו מחשבתם". אך המהר"ל יבאר להפך, שהשתיה באה להוציא את דעתם מהאבל והצער.

(652) אודות השינוי והזרות בהמתת אומה שלימה, ראה למעלה הערות 492, 533, 586, 594, להלן הערה 667, פ"ד הערה 19, ופ"ו הערה 225.

(653) "מפני שדבר זה הוא כנגד האדם להרוג אומה שלימה, ולפיכך כתיב [למעלה פסוק יג] 'ונשלוח', שיהיו נשלחים בעל כרחם, והיו מוכרחים להיות שלוחים" [לשונו למעלה לאחר ציון 585]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 86] כתב: "כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור". לכך "להמית אומה שלימה, אין זה שמחה לאדם... רק אבל וצער". ומה שהדגיש כאן "אין זה שמחה לאדם לפי הטבע ולפי הסדר של עולם", נראה שבזה בא לישב שאלה מתבקשת; הרי קיימא לן [רש"י בראשית לג, ד] "הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב", וכן אומות העולם שונאות לישראל [ראה למעלה פ"ב הערה 365], ומדוע שיהיו כאן באבל וצער על הריגת ישראל. ועל כך מבאר שמכל מקום לפי הטבע והסדר אין ראוי להמית אומה שלימה, כי זה נוגד לטבעו של האדם, לכך באופן טבעי יש כאן אבל וצער, ולא שמחה.

(654) כי היין מסוגל להוציא מחשבות רעות מדעת האדם, וכמו שאמרו [ב"ב י.] "פחד קשה, יין מפיגו". וכן נאמר [משלי לא, ו-ז] "תנו שכר לאובד ויין למרי נפש ישתה וישכח

רישו ועמלו לא יזכר עוד". כי "היין מפיג הצער" [מצודות דוד שם פסוק ז]. ובגמרא [עירובין סה.] למדו מפסוקים אלו ש"לא נברא יין אלא לנחם אבלים" [אמנם להלן הערה 664 נתבאר שלא איירי כאן בשתיית יין, אלא בשתיית שאר משקים]. וכן להלן [ה, סוף פסוק יד] כתב: "ויתלו את מרדכי, ואמרו שיבא אל המלך אל המשתה, כלומר שיסיר אותו מדעתו לגמרי, כאילו לא היה בעולם".

(655) אמנם הרלב"ג כאן בטעמו הראשון כתב "והעיר שושן נבוכה - ידמה שהיו בשושן יהודים רבים, כמו שייראה ממה שאמר [להלן ט, ו] 'ובשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש', והם היו במבוכה גדולה על הנעשה" [טעמו השני יובא בהערה הבאה]. וכן הראב"ע למעלה [א, ב] בנוסח א כתב: "שושן הוא שם מדינה קרובה אל עילם, ורוב המדינה ישראל". אמנם רש"י כאן פירש "והעיר שושן נבוכה - היהודים שבה". ואולי למהר"ל לא ניחא בזה, משום מה שהעיר כאן ר"א כהן צדק, וז"ל: "והעיר שושן נבוכה - מהו 'העיר נבוכה', היה לו לומר 'היהודים אשר בשושן נבוכים'". וראה תרגום ראשון שביאר שהתערבבו קולות שמחת הגויים בקול בכיים של עם ישראל.

(656) כדבריו כתב כאן הרלב"ג בטעמו השני, וז"ל: "ואפשר גם העם אשר בה היו נבוכים על זאת הצוואה". וכן המנות הלוי [קכו.] כתב: "הייתי מפרש כי המבוכה היא רבה בראותם מלך עושה דבר כזה באכזריות ושטף רב ובחמה רבה להשמיד להרוג ולאבד עם עצום ורב מנער ועד זקן טף ונשים, מה שלא נעשה ולא נשמע מיום ברוא ה' אדם על הארץ, עַם שלא נשמע עליהם דבר יתחייבו בזה. גם היות הדבר הזה ביום אחד מיוחד בכל הממלכות, מגדיל האכזריות, ומה לו שיהיה ביום אחד או בימים רבים. אלא שזה מורה על חרון אף ופתאומיות גדול מבלי מתון ועצה". וראה למעלה בפתיחה הערה 401, ולהלן פ"ד הערה 132.

(657) פירוש - כך עלול לקרות אם המן יוציא לפועל את כל מחשבותיו. ומה שהוצרך להוסיף את החשש "ולמחר ימסור המן אומה אחרת", ולא ניחא ליה לבאר רק כריש דבריו שהיו במבוכה מחמת הפליאה שיש בהריגת אומה שלימה, כי בא להעמיד ב"זה לעומת זה" כיצד אנשי שושן דואגים וחוששים, לעומת המלך והמן שהתגברו על דאגתם וחששם על ידי שישבו לשתות [ראה הערה הבאה]. ועוד ניתן לומר שלשון "נבוכה" אינה רק העדר ברירות, אלא גם הבעת חשש הנובע מהעדר הברירות, וכמו שנאמר [שמות יד, ג] "נבוכים הם בארץ", ופירש הראב"ע הארוך שם "כאדם שלא ימצא עצה ולא ידע מה יעשה". הרי שלא איירי רק בהעדר ברירות בעלמא, אלא בספק מה לעשות, ולכך יש צורך להוסיף כאן את החשש "ולמחר ימסור המן אומה אחרת".

(658) פירוש - הוספת המלים "והעיר שושן נבוכה" נאמרה באופן של "זה לעומת זה"; בעוד שהעיר שושן דואגת וחוששת מגזירה זו, הרי המלך והמן ישבו לשתות כדי להוציא מדעתם מחשבות נוגות הנובעות מגזירה זו. ונמצא שמבאר שאין שתיית המלך והמן משום שמחה וצהלה, אלא משום הפגת האבל והצער. ויש בזה סיוע לדברי מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שהביא בספרו [מנחת שלמה ח"ב סימן צו אות ח] להקשות מדוע אבל מותר בשתיית יין [עירובין סה.], הרי יין משמח את האדם, ואבל אסור במיני שמחה, וכגון הוא אסור בתלמוד תורה, משום שהתורה משמחתו [תוספות מו"ק כא., ד"ה ואסור]. וליישב זאת כתב לבאר בזה"ל: "בשעה שהאדם שרוי בצער אז טבע היין רק להקל מעליו את הצער, אבל תרתי לא עביד, להפיג את הצער וגם לשמחו... כשהוא מר נפש ושותה את היין רק להוציא הצער מלבו, וכמאמר הכתוב 'תנו יין למרי נפש'". הרי שתיית יין על ידי המלך והמן אינה מביאתם לידי שמחה, כי "להמית אומה שלימה אין זה שמחה לאדם", ו"לשמחה מה זו עושה" [קהלת ב, ב], אלא שתיית המלך והמן נועדה להפיג צערם, אך לא לשמחם. אמנם כאמור, להלן הערה 664 נתבאר שלא איירי כאן בשתיית יין, אלא בשתיית שאר משקים. ובאמת תיבת "יין" לא הוזכרה כאן כלל.

(659) "ותרן - לעבור על כל פשעם. יותרו חייו - יופקרו חייו וגופו, שמורה אל הבריות לחטוא" [רש"י ב"ק נ.]. וראה להלן פ"ד הערה 24.

(660) תרגום: מאריך אפו וגובה את שלו.

(661) זהו המשך הילקו"ש הנ"ל.

(662) כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 652].

(663) פירוש - אין הדעת סובלת שבני אדם ימכרו את אחיהם להיות עבד לאחרים.

(664) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 792]: "האכילה מטמטמים לב האדם. כי קודם שיאכל וישתה יש לו שני לבבות, ואחר שאכל ושתה יש לו לב אחד, וכדאיתא בפרק קמא דבתרא [יב:], כמו שפרשנו שם". ושם בח"א לב"ב [ג, סז:] כתב: "יש לו שני לבבות. פירוש, שיש לו לב בשלימות... וקודם שאכל ושתה, הלב הוא בשלימות... ואחר שאכל ושתה הלב הוא חסר, כי האכילה והשתיה מבלבל את שכל האדם. ודבר זה ידוע, כי האדם קודם שאכל ושתה יש לו שכל זך ונקי ביותר". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "כי קודם שיאכל יש לו שני לבבות להבין הטוב, אבל האכילה מבלבל השכל, וזה ידוע" [הובא למעלה פ"א הערה 794, ולהלן פ"ט הערה 618]. ושם בהמשך ההערה נתבאר שבזה יש חילוק בין יין לשאר משקים, שיין מפקח את האדם, מה שאין כן שאר שאר משקים. וכן חילק להדיא בדרוש על המצות [נו:], וז"ל: "חמרא וריחני פקחין [יומא

עו:], כי היין אינו כמו שאר משקין, שהם לגוף בלבד, אבל היין מפקח השכל". הרי יין לחוד, ושאר משקין לחוד. נמצא שמה שנאמר כאן "ישבו לשתות" אינו מוסב על שתיית יין, אלא שתיית שאר משקים [אמנם בעל הרוקח (רבי אלעזר מגרמייזא) כתב כאן שאיירי במשתה יין]. וכן אמרו חכמים [ברכות לב.] "כך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די הוא גרם שעשו את העגל. אמרי דבי רבי ינאי, אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן, אלא מתוך קופה של בשר. אמר רבי אושעיא משל לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת אברים, האכילה כרשינין, והיתה מבעטת בו. אמר לה, מי גרם ליך שתהא מבעטת בי, אלא כרשינין שהאכלתיך... היינו דאמרי אינשי מלי כריסיה זני בישי ["מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים" (רש"י שם)], שנאמר [הושע יג, ו] 'כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני'. רב נחמן אמר מהכא, [דברים ח, יד] 'ורם לבבך ושכחת את ה". ורבנן אמרי מהכא [דברים לא, כ] 'ואכל ושבע ודשן ופנה'. ואי בעית אימא מהכא [דברים לב, טו] 'וישמן ישרון ויבעט'". וכן כתב רש"י [דברים יא, טז] "השמרו לכם - כיון שתהיו אוכלים ושבעים השמרו לכם שלא תבעטו, שאין אדם מורד בהקב"ה אלא מתוך שביעה, שנאמר 'פן תאכל ושבעת ובקרך וצאנך ירביון', מה הוא אומר אחריו 'ורם לבבך ושכחת'". ועוד אמרו חכמים [חולין ד:] "אין הסתה [אלא] באכילה ושתיה", ובהרחב דבר לנצי"ב בראשית לז, יב, כתב: "עיקר זה הכלל 'אין הסתה אלא באכילה ושתיה' הוא משום דהסתה לא נאמר אלא על פתוי לדבר שאינו הגון, ואין דעת המתפתה נותן לזה עד שמסיתו ע"י אכילה ושתיה, שמשכר ומבלבל דעתו הצלולה, ומתפתה ביינו לעשות מעשהו זר". ובגו"א בראשית פל"ז אות כד כתב: "בא ללמדינו שלא באו [אחי יוסף] לחטוא אלא מתוך אכילה ושתיה, כי האדם כאשר הוא נוטה אל דברים אלו היצר מגרה וסופו לחטוא, ודבר ידוע הוא זה".

(665) פירוש - לולא שהאחים ישבו לאכול ולשתות לא היו באים לידי מעשה כל כך זר ומשונה למכור את אחיהם, ורק מחמת שישבו לאכול ולשתות נתבלבל שכלם, ומכרוהו. וכן הוא בפסוקים, שבתחילה נאמר [בראשית לז, כה] "וישבו לאכול לחם וישאו עיניהם ויראו והנה אורחת ישמעאלים באה מגלעד וגו'", ולאחר מכן נאמר [שם פסוק כח] "ויעברו אנשים מדינים סוחרים וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים כסף ויביאו את יוסף מצרימה". ובגו"א בראשית פ"נ אות ו כתב: "דאין סברא שיהיו [אחי יוסף] מגלים סוד שלהם שמכרו את אחיהם לשום אדם... ויגלו את חרפתם למכור את אחיהם".

(666) אודות שאחשורוש מכר את ישראל להמן, כן אמרה אסתר לאחשורוש [להלן ז, ד] "כי נמכרנו אני ועמי". וכתב [שם]: "ומה שאמרה 'כי נמכרנו [אני ועמי]', אף כי לא מכר אותם, בודאי מכירה היה, רק כי המלך חזר ונתן לו הכסף, כמו שאמר [פסוק יא] 'הכסף נתון לך'". וראה למעלה בפתיחה הערה 350, פ"א הערה 35, פרק זה הערה 520, להלן פ"ד הערה 191, ופ"ו הערה 315.

(667) אודות השינוי והזרות בהמתת אומה שלימה, ראה למעלה הערות 492, 533, 586, 594, 652.

(668) אע"פ שאחי יוסף ישבו לאכול לפני שמכרו את יוסף [כמבואר בהערה 665], ואילו המלך והמן ישבו לאכול אחרי שישראל נמכרו להמן, מ"מ האכילה ושתיה בשניהם משמשת לאותה מטרה, והיא שבשניהם האכילה והשתיה באה לעשות את דעת האדם שתהיה קלה עליו; אצל אחי יוסף קלות הדעת הזו הביאה למכירת יוסף, ואצל המלך והמן קלות הדעת הזאת הביאה להסחת הדעת מהאבל והצער שהיו אמורים ליפול בחלקם בהריגת אומה שלימה.

(669) המשך הילקו"ש שהובא למעלה [לאחר ציון 661], שביאר ש"העיר שושן נבוכה" הוא משום ש"הפיל הקב"ה בכיה וערבוביה בתוך שושן, אשה הולכת לשטוח פירות, נופלת מן הגג ומתה. האדם הולך לשאוב מים מן הבור, נופל בו ומת".

(670) לשונו בנצח ישראל ר"פ נו: "ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל, ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם". ובהמשך הפרק מביא את מאמרם [ע"ז י:] "כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות, כך אי אפשר לעולם בלא ישראל". וקודם לכן בספר, בפ"י [רנט:] כתב: "אם אין ישראל, אין הפלטרין, שהוא העולם, משמש כלום, והוא סגור, וכאילו אין שם פלטרין עליו כלל". ובדר"ח פ"ה מ"א [לט] כתב: "תרי"ג מצות הם השלמת ישראל, אשר בהם תלוי העולם, ואם אין המצוה, העולם בטל". ובתפארת ישראל פי"ב [קצד:] "ובלא ישראל אין העולם נחשב כלל". ובנר מצוה [פ:] כתב: "בודאי בטול התורה הוא בטול ישראל, וכל העולם היה בטל". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [רנ.], ושם הערה 655. ובמחשבת חרוץ אות יג כתב: "בעולם הזה גם כן בני ישראל הם לב העולם שמהם תוצאות חיים לכל העולם כולו, שגם כל האומות יונקים מהם. דעל כן אמרו בתענית [ג:] דאי אפשר לעולם בלא ישראל, וכן בכמה דוכתי. דאם חס ושלום יכלה ישראל, יאבד ויכלה כל העולם כולו, וכבעל חי שניטל לבו, דאין לו חיות עוד". וראה למעלה בהקדמה הערות 491, 496, להלן פ"ד הערה 185, ופ"ו הערה 28.

(671) כמו שנאמר [בראשית א, א] "בראשית ברא אלקים וגו'", ופירש רש"י שם "בשביל התורה... ובשביל ישראל". ובגו"א שם אות ז כתב: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה, הוא כי ראשית כל הבריאה, היא התורה שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]. ואין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה... כלל הדבר הזה, שהעולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל. וכן בשביל הדבר שהוא תכלית ושלימות הבריאה, שבו יושלם הכל ובא בסוף, וזהו ישראל... ודברים נסתרים הם ונפלאים מאד" [הובא למעלה הערה 306, ולהלן פ"ט הערה 18]. וכוונתו כאן היא שהואיל וישראל הם סבה לבריאת העולם, לכך הם גם סבה להמשך קיום העולם, כי הסבה ליצירת הדבר היא הסבה לקיום הדבר, וראה למעלה הערה 627. **ובכדי להבהיר** נקודה זו, נביא את דברי הפחד יצחק פסח מאמר נח, וז"ל: "הנה בלחם הפנים מצינו שבשעת סילוקו היה חם כבשעת סידורו [חגיגה כו:]. ובודאי שאין הנס הזה בא לשם תועלת המעשית שיש בחמימות הלחם. ולא עוד, אלא שאמרו חכמים [ב"ב כה:] הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון. הרי כי השפעת הטובה בעולם היא סוד השלחן ולחם הפנים שעליו. ואם כן בודאי כי חמימות לחם הפנים אשר על השלחן מגלה היא תוכן פנימי במהלך השפעת הטובה בעולם. ויובן הענין בהקדם הכתוב [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'. גם הרישא וגם הסיפא מתיחסים הם לאותו מצב ולאותה השעה. כי מצד הבחינה החיצונית הנראית לעיני בשר, הרי קיומו של כל דבר בכל רגע אינו אלא המשך קיומו של הדבר מן הרגע שלפני זה. החידוש אינו אלא בשעת ההתהוות, ומכאן ואילך אינו אלא המשך. אבל מצד הבחינה הפנימית... כל מעשי בראשית מתחדשים בכל רגע ורגע בטובו של חי העולמים, הרי קיומו של כל דבר מתחדש עליו בכל רגע ורגע... הדמות הפנימית מתחדשת היא בכל רגע מן האין אל היש, אלא שדמות פנימית זו מתכסית היא בדמות חיצונית שיש לה מראה של המשך... והנה כל עניני המקדש באים הם בהתאם להמצב הפנימי של העולמות, ועל כן בלחם הפנים אשר שמו מורה על פנימיותו, נתבטלה לגמרי הדמות החיצונית של 'צוה ויעמוד', וממילא שלטה לגמרי הדמות הפנימית של 'אמר ויהי', עד שנתקיים בלחם בפנים שהיה סילוקו כסידורו, וחם 'כביום הלקחו'" [הובא למעלה פ"א הערה 561]. לכך כשם שישראל הם הסבה ליצירת העולם, כך הם הסבה לקיום העולם, ובלעדיהם העולם לא היה נברא, והעולם לא היה ממשיך להתקיים. וראה להלן פ"ט הערה 22. **וצרף לזה** את דברי הרמב"ן [דברים לב,

כו], שכתב: "ולכך הזכיר משה בתפלתו [במדבר יד, טו] 'ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר וגו", והשם יתברך הודה לו בזה [שם פסוק כ] 'ויאמר ה' סלחתי כדברך'. והטעם בטענה הזאת איננו כרוצה להראות כחו בין שונאיו, כי כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו. אבל השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב. וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם, לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים. והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו, ולא יסופר עוד בהם... והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו רק מכעיס לפניו. ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים".

(672) בילקו"ש הנ"ל שאשה נופלת מהגג, ואדם נופל לתוך הבור. וראה למעלה הערה 260, ולהלן פ"ו הערה 27.

(673) לקול בכייתה של התורה. וראה הערה 684.

(674) לשון המדרש: "גם מלאכי השרת צעקו לקול בכייתה [של התורה], ואמרו לפניו, רבונו של עולם, אם ישראל בטלים מן העולם, אנו למה צריכין בעולם".

(675) לשון המדרש: "באותה שעה רץ אליהו זכור לטוב בבהלה אצל אבות העולם ואצל משה בן עמרם, ואמר להם עד מתי אבות העולם רדומים בשינה, ואי אתם משגיחים על הצרה שבניכם שרויין בה, כי מלאכי השרת וחמה ולבנה וכוכבים ומזלות ושמים וארץ וכל צבא המרום בוכים במרד, ואתם עומדים מנגד ואינכם משגיחים".

(676) אין כוונתו שהמדרש מאריך יותר לאחר דברים אלו, כי במדרש אין אריכות דברים לאחר מה שמובא כאן. אלא כוונתו שהמדרש האריך בכמה דברים שלא הובאו בדבריו למעלה. וכגון, במדרש הובא עד כה "כיון ששמעו חמה ולבנה כך, אספו נגהם, שנאמר [ישעיה נ, ג] 'אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם'", ובהמשך דבריו יביא זאת [ראה ציון 689].

(677) ולא לאומה אחרת. וכן כתב בתפארת ישראל פ"א [לט:], וז"ל: "כי מצות התורה, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות אל ישראל, שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלקיות, והם ביחוד להם. אבל עכו"ם, מצד חסרונם ופחיתותם, אינם ראויים לפעולות האלקיות, שהם המצות... ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות". ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה

על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל, על ידי הכנה שבהם, על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלקיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם. וראיה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו'... מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל, מצד שאין הכנה לו לזה. ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל, שיש להם הכנה". ובנצח ישראל פי"א [רצג.] כתב: "אמנם אם תאמר אפשר שתהיה התורה לאומה אחרת. דבר זה אל יעלה על דעת האדם. שהנמצאים בכלל יש לכל אחד ואחד סדר מיוחד אשר הוא סדרו מיוחד אליו, ואינו ראוי אותו סדר לאחר. כך סדר התורה והמצות, אי אפשר רק לעם ישראל, עד שהתורה היה סדרם המיוחד להם, ולא אפשר זה לעם אחר. כאשר תראה בחוש, עם שהם מודים בתורה, עד גבולה לא באו לקיים אותה. וכל זה מוכח כי אין התורה חלקם כלל. וכל זה בארו חכמים באמונתם במסכת עבודה זרה [ב:], ובכמה מקומות, על הכתוב [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וגו", מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא רצו לקבלה רק ישראל... שאין מוכן לתורה הזאת רק ישראל בלבד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 61, ופרק זה הערה 638]. וראה בסמוך סוף הערה 679.

(678) שהתורה אינה יכולה להנתן אלא לישראל, ולא לאומות או למלאכים. ומעתה יוכיח שאין התורה יכולה להנתן למלאכים.

(679) שאמרו שם "בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו. אמר להן, לקבל תורה בא. אמרו לפניו, חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, 'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו' [תהלים ח, ה] 'ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים' [שם פסוק ב]. אמר לו הקב"ה למשה, החזיר להן תשובה. אמר לפניו, רבונו של עולם, מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם. אמר לו, אחוז בכסא כבודי וחזור להן תשובה... אמר לפניו, רבונו של עולם, תורה שאתה

נותן לי מה כתיב בה. 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' [שמות כ, ב]. אמר להן, למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם... מיד הודו לו להקב"ה, שנאמר [תהלים ח, י] 'ה' אדונינו מה אדיר שמך וגו", ואילו 'תנה הודך על השמים' לא כתיב". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמז.] כתב: "כי לא נתנה תורה למלאכים, כדאיתא בפרק רבי עקיבא". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנט:-שסג.] האריך טובא לבאר מדוע המלאכים אינם יכולים לקבל את התורה. ובחי"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:] כתב: "המלאכים, להם לא ניתנה התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל לגמרי". **וכך מוכח** מיניה וביה; דהנה בנתיב אהבת רע פ"א [ב, נא.] כתב: "תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם אלקים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי" [ראה להלן פ"ו הערה 391]. ואין למלאכים צלם אלקים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ד [שנז:], וז"ל: "האדם מצד אשר נברא בצלם אלקים, מה שאין למלאכים". ובבאר הגולה באר החמישי [פד:] כתב: "לפי מדרגת צורתו של אדם, יש לו צורה חשובה מיוחדת שלא נמצא במלאכים, במה שהוא בצלם אלקים, ומצד זה הוא מיוחד נבדל מן המלאכים" [ראה למעלה פ"א הערה 1102]. לכך פשיטא שהתורה לא תינתן למלאכים, כי אם אין צלם, תורה מנין. וכן מאותו טעם לא תינתן התורה לגוים, כי בדר"ח פ"ג מי"ד [שנג:] ביאר שאין לגוים מעלת הצלם בשלימות, ושוב נאמר שאם אין צלם, תורה מנין. וראה נתיב התורה פי"ד הערה 152, ולהלן הערה 687.

(680) מבאר שחסרון המיתה אינו רק חל על המת עצמו, אלא גם על המתאבלים עליו. וכן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 86], וז"ל: "יש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכו:] כתב: "אבל, שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו". ובחי"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] כתב: "הדמעות הם הפסד לבוכה, כי כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו, ולכך מוריד דמעות, שהוא הפסד". וכן כתב בביאור מאמרם [שבת קנב:] "אלו ואלו ["רשעים ובינונים" (רש"י שם)] לדומה נמסרין", ובחי"א שם [א, פה.] כתב: "אלו ואלו נמסרים לדומה, הוא המלאך שהמתים תחת ידו, ונקרא 'דומה' מלשון דמיה, שאין הדבור במתים, דכיון דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהיה האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'לרוח ממללא', שתראה שהחיות הוא הדבור, והמיתה הוא הדמימה... הדמימה והשתיקה הוא שייך לאבל, אשר הגיע לו אבל ומיתה, אשר הוא שייך למיתה. ואמרו [ב"ר סג, יד] מה עדשה אין לה פה, אף אבל אין לו פה. והטעם שאין לו פה הוא דבר זה, שכל אשר יש

לו פה נמצא בפעל, כי האדם מוציא הדבור לפעל. וכאשר הגיע לו העדר של מיתה מן קרובים אשר הם שייכים אליו, והם עצם מעצמו, סוף סוף קבל העדר מן המתיחס אליו, ולפיכך אינו בפעל, וכאשר אינו בפעל אין לו הדבור אשר על ידו נמצא בפעל" [ראה למעלה בהקדמה הערה 87, פ"א הערה 1235, ולהלן פ"ח הערה 360].

(681) כמו שנאמר [בראשית כג, ב] "ותמת שרה בקרית ארבע היא חברון בארץ כנען ויבוא אברהם לספוד לשרה ולבכותה" וכן נאמר [דברים לד, ח] "ויבכו בני ישראל את משה בערבות מואב שלשים יום וגו'". וחכמים אמרו [מו"ק כז:] "שלשה ימים לבכי, ושבעה להספד, ושלשים לגיהוץ ולתספורת". וכן נפסקה ההלכה [רמב"ם הלכות אבלות פי"ג הי"א].

(682) כמו שאמרו [שבת קנא:] "מאור עיניו של אדם, שהולך [ומתמעט] אחר הבכי". וכן פירש רש"י בקהלת יב, ב "תבוא כהיית המאור אחר דמעות הבכי". ובמדב"ר יח, כב אמרו "מפני מה מי עינים מלוחין, שבזמן שאדם בוכה על המת בכל שעה מיד היתה מסתמא, אלא על שהן מלוחין פוסק ואינו בוכה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תכא.] כתב: "על דבר שהוא בטול מציאות שייך הורדת דמעות, כי הורדת דמעות הוא גם כן אפיסה, לכך על כל הפסד יש בכייה והורדת דמעות". ובהמשך שם [תכג.] כתב: "כאשר האדם הוא בהתעצבות, ואינו נמצא בשמחה ובשלימות, מתחדש מזה הורדת דמעות, אשר הם אפיסה אל כח עינים". ובגבורות ה' פס"ד [רצה.] כתב: "דמעה הוא אפיסת כח, כי כאשר ידמע האדם יש לו אפיסת כח, הם הדמעות היורדות... כי העינים אשר להם כח הראות". ומבואר שדמעה מורה על אפיסה, ושהיא שייכת לכח העינים.

(683) לשונו בנתיב התורה פ"ד [קעד.]: "כי הבכיה הוא על דבר שמגיע אל הבוכה, כאשר יש העדר בדבר שהוא קרוב ושייך אליו ביותר". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "ואין לך בכיה רק מפני שהוא חסר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיז.] כתב: "על דבר שהוא בטול המציאות יש בכיה והורדת דמעות, כמו שהוא על מת". ובח"א לגיטין צ: [ב, קל:] כתב: "כל בכיה הוא בטול והפסד למי שבוכה עליו, ולכך בוכין כאשר הגיע הפסד לקרוב". ונאמר [דברים לד, ה] "וימת שם משה וגו'". ושאלה על כך הגמרא [ב"ב טו.] "אפשר משה חי, וכתב 'וימת שם משה', אלא הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע". וכתב על כך בח"א שם [ג, סח:], וז"ל: "שהיה בוכה על מיתתו, וזהו התחלת מיתתו. כי לכך אמר 'בדמע' שהדמעות יוצאים מן האדם והולכים, ודבר זה התחלת סילוק גוף, ולכך הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר 'וימות'". וכן כתב בגו"א דברים פל"ד סוף אות ה. ואמרו חכמים [ב"מ נט.] "מיום שחרב ביהמ"ק, ננעלו שערי תפלה... ואף על פי כן

שערי דמעות לא ננעלו", וכתב על כך בח"א שם [ג, כד:]: "כי מפני שהדמעות הם בטול והפסד כח האדם, ודבר זה לא ננעל. כי כאשר חרב בהמ"ק, שהוא הוויית העולם, ננעלו כל השערים שהם הוויות העולם. והתפילה היא הוויות העולם, שהתפילה היא כסדר העולם... ולפיכך כאשר חרב בית המקדש שהוא הוויות העולם, ננעלו שערי תפלה. אבל שערי דמעה, שהם הפסד ובטול האדם, ואינם הוויות העולם, אין ענינם אל בית המקדש, ולכך אף אם נחרב בית המקדש, לא ננעלו שערי דמעה".

(684) לקול בכייתה של התורה [ראה למעלה ציון 673].

(685) אודות שהמלאכים משמשים לתחתונים, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 493], וז"ל: "נקראו 'מלאכים' מפני שהם שלוחים ומלאכים, והרי הם שלוחי השם יתברך לשמור את האדם". ובגבורות ה' פמ"ד [קסו:] כתב: "כי כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים, כי השמים נבראו לשמש האדם... ואף המלאכים, הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'". וכן הוא בנתיב התורה פי"ז [תרעו:]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו... אלו המלאכים אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים". וראה למעלה בהקדמה הערה 495, פ"א הערה 857, ופ"ב הערה 592.

(686) לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קפה:]: "דרשו [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול, השומר או הנשמר... וקראו המלאכים והגלגלים שהם עבדים משמשים אל הנבראים [ילקו"ש ח"ב רמז תשצט]... כי תחלת בריאתם היה כדי לשמש את העולם, ולא נבראו לעצמם כלל. והאדם הוא עיקר הבריאה, שהכל נברא בשבילו, והוא בלבד כל המציאות, לא זולת זה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסח:] כתב: "ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את האדון". ובגבורות ה' ר"פ סח כתב: "אמרו שהמלאכים נקראים 'עבדים', מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית. ויורה שמם עליהם, שנקרא 'מלאך' מלשון שליחות, שהוא נשלח לעשות רצונו של הקב"ה... והמלאכים אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר" [הובא למעלה בהקדמה הערות 496, 497].

(687) קשה, דבתפארת ישראל פי"ב [קפו:] תלה את עליונות האדם בהיותו מחונן בצלם אלקים [ולא בתורה], וכלשונו: "ועם שהאדם הוא בעל חומר, הנה מצד צלם אלקים שנברא בו, יש לו מעלה, מושגח מן העליונים". וכן בדר"ח פ"ג מי"ד [שמג:] כתב:

"האדם נאמר בפרט עליו 'בצלם אלקים ברא אותו' [בראשית א, כז]... לכך יש לו אור וזיו המציאות ביותר מכל, אף מן המלאכים". ומדוע כאן תלה את מעלת התחתונים בתורה ולא בצלם אלקים. אמנם לפי מה שנתבאר למעלה בהערה 679 דבריו מיושבים, שנתבאר שם שמעלת הצלם ומעלת התורה הן שני צדדים של מטבע אחת. באופן שרק על ידי התורה האדם מגיע למעלת הצלם בשלימות, אך ללא התורה אין לאדם מעלת הצלם בשלימות, וממילא המלאכים לא יהיו משמשים את האדם ללא תורה. אך עדיין קשה, שבגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.] כתב: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו, הם נמצאים עם האבות, שהם יסודות הבריאה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 495]. והרי האבות היו לפני מתן תורה, ובעל כרחך שאין מעלתם מחמת התורה, ודלא כדבריו כאן. וצריך לומר, שאע"פ שהאבות היו לפני מתן תורה, מ"מ אלפיים שנה של תורה מתחילות מאברהם [ע"ז ט.], ומכלל "תורה" הם.

(688) צרף לכאן דברי רש"י [בראשית כז, א], שכתב: "כשנעקד [יצחק] על גבי המזבח, והיה אביו רוצה לשחטו, באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת, והיו בוכים, וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו, לפיכך כהו עיניו". ומה פשר דמעותיהם של המלאכים בשעת העקידה. אמנם לפי המבואר כאן ניחא, כי כאשר היה חשש שיצחק ייעקד, ולא יהיו ישראל בעולם, "אם כן למי הם משמשים" [לשונו כאן], ולכך בכו.

(689) כך אמרו במדרש הנ"ל [אסת"ר ז, יג], ולמעלה כשהביא המדרש [לאחר ציון 672] השמיט חלק זה. וכך הוא לשון המדרש בענין זה "כיון ששמעו חמה ולבנה כך, אספו נגהם, שנאמר [ישעיה נ, ג] 'אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם'".

(690) כי ללא אור החמה והלבנה יהיה העולם חשוך, והחושך מורה על העדר מציאות. ובנתיב התשובה פ"ח [לאחר ציון 125] כתב: "כי חמה ולבנה יש להם מציאות יותר... שיש בהם האורה המורה על המציאות". ובנצח ישראל פ"י [רנו.] כתב: "אלו נמצאים הם עיקר במציאות, והם השמש והירח והכוכבים". ואודות שהאור משים כל דבר בפעל, כן כתב בנתיב התורה פ"ג [קלה.], וז"ל: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך". ושם פ"י [ת:] כתב: "כי האור יש לו המציאות ביותר, עד שכל דבר נמצא באור, כמו שהתבאר כמה פעמים". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון

[בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". וראה למעלה בהקדמה הערה 347, ופרק זה הערה 226.

(691) לשונו למעלה [לפני ציון 157]: "כי על ידי ראית האדם הוא יוצא אל הפעל, כי העין מוציא אל הפעל הראיה". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור... והאור הוא שמוציא את העין מן הכח אל הפעל לגמרי, עד שהוא רואה, ואז מציאותו בפעל. וזה מה שאמר [ברכות יז.] שיהיו נהנין מזיו שכינתו, שמן האור של השם יתברך, הוא מציאותו יתברך, יושלם מציאות הצדיקים, שיהיו בשלימות בפעל". הרי שהעין מוציאה אל הפועל את הראיה, ובכך האדם עצמו יוצא אל הפעל. ופירוש הדברים האלו הוא שהואיל והאור מוציא את הראות לפעל, לכך גם מציאות האדם היא גם כן יוצאת אל הפעל בראיה זו. והענין יוסבר על פי דבריו בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], שכתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא חשוב כמת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". אם כן ראות האדם אינה מוגבלת לראיה בלבד, אלא היא מגיעה לכל האדם, כי הסומא חשוב כמת. ונמצא שסדר הדברים הוא כדלהלן; (א) האור [העין] מוציא את ראות האדם לפועל. (ב) ראות האדם היא כל האדם, שהרי העדר הראות הוא בטול האדם [סומא חשוב כמת]. וראה למעלה הערה 158.

(692) צרף לכאן מאמרם [ע"ז נד:] "תנו רבנן, שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי, אם אלקיכם אין רצונו בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה. אמרו להם, אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין הרי הוא מבטלה, הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולם מפני השוטים". ובח"א שם [ד, נו:] כתב: "כי אין שייך לאבד חמה ולבנה, דבר שהעולם תלוי בו". ותלות זו היא משום שללא אור חמה ולבנה העולם הוא נעדר מציאות מפאת היותו שרוי בחושך. **אך יש להעיר**, שכבר השריש שאור החמה ואור הלבנה נבראו רק בשביל האומות, ולא בשביל ישראל, וכמו שכתב בגו"א דברים פ"ד אות י [עח.], וז"ל: "דודאי אין המאורות מאירים לישראל, רק שמאירים לאומות שהוא חלקם, רק שישראל נהנים מהטוב שהוא בא לאומות... והמאורות אי אפשר לומר

שיהיו נבראים בשביל ישראל, שהרי כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ', וכתיב [שם פסוק טז] 'ויעש אלקים המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטון לממשלת הלילה'. והרי המאורות אינם מושלים בישראל, דכתיב [ירמיה י, ב] 'מאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה', הרי כי אין המאורות מושלים בישראל [שבת קנו.]. אם כן המאורות אין פעולתם לישראל, ואם כן אי אפשר לומר שיהיו נבראים לישראל בשביל כל פעולתם... ולפיכך יש לומר שנבראו להאיר לאומות, והטוב, שהוא להאיר להם, לוקחים ישראל ואוכלים עמהם. והרע, שהוא ממשלתם, אינם מקבלים". וא"כ מדוע אור החמה ואור הלבנה תלויים בישראל, הרי הם לא נבראו בשביל ישראל, אלא בשביל האומות, ומדוע שלא יאירו רק בשביל האומות. ואין לומר שהואיל והעולם יתבטל מחמת כליון ישראל, לכך ממילא אור החמה ואור הלבנה יתבטלו גם כן, כי כשם שביאר שהתורה והמלאכים הם רק בעבור ישראל [ולא בעבור האומות], כך מן הסתם יתבאר לגבי אור החמה ואור הלבנה. ויל"ע בזה.

(693) למעלה בהקדמה [לאחר ציון 561] ביאר שלכו"ע חטא זה הוא שהביא עליהם גזירת המן, כי מחמתו נזכר מה שהשתחוו לצלם נבוכדנצר, וכלשונו: "מה שיצאת הגזירה עתה, היה זה מפני שנהנו מסעודתו של אחשורוש. כי אותו מעשה שהשתחוו לצלם נבוכדנצר היה גורם אותו חטא שהיו נהנים עתה מסעודתו של אחשורוש. ואף כי לא נהנו מן הסעודה רק אותם אשר בשושן, מכל מקום היה גורם להיות נזכר להם עון הצלם בזמן החטא, היה זה שנהנו מסעודת אחשורוש. ולכך הכתוב מספר ענין הסעודה [למעלה א, ה-ח], שהוא הדבר שהיה גורם שיהיה נזכר חטא הצלם. כי חטא זה שנהנו מסעודה של אחשורוש הוא גם כן קרוב לעבודה זרה לגמרי, כאשר סעודתו היה לשבח מלכותו... ולכך היה עון זה גורם לזכור עון הצלם. גם לא עשו החטא רק אותם שהיו בשושן". וראה למעלה הערה 421, ולהלן פ"ד הערה 425.

(694) אודות חומריותו של עם הארץ, כן הרחיב מאוד בנתיב התורה פט"ו, ובתוך דבריו כתב [תריא.] בזה"ל: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי" [הובא למעלה פ"א הערה 377]. ושם בהמשך [תרכג:] כתב: "כי עם הארץ הוא

חמרי לגמרי... כל ענין עם הארץ שהוא בעל גוף ואינו שכלי". ושם בהמשך [תרכט.] כתב: "עם הארץ גמור, שאין בו לחלוחית חכמה... והתבאר לך גדר עם הארץ". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעד.] כתב: "עם הארץ הוא בעל חומר... שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החמרי". ושם מ"ט [תרצו:] כתב: "כי כאשר יש לו גסות החומר, ומפני כך נקרא 'עם הארץ', שהוא בעל חומר עב וגס כמו הארץ". ושם פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני". ושם פ"ה מ"י [שטז:] כתב: "עם הארץ שאין בו חכמה כלל... זהו עם הארץ, שהוא בעל חומר". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "עם הארץ אינו שכלי, רק טבעי חמרי". ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.] כתב: "עם הארץ אסור לאכול בשר [פסחים מט:], והטעם הוא כי עם הארץ שהוא חמרי לגמרי, אין ראוי שיהיה על הבהמה החמרית, כי גם עם הארץ הוא בהמי, ואין האחד ראוי שיהיו גובר על השני לאכול אותו". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעו.]. ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל הת"ח, מפני התורה שלהם הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק" [הובא למעלה הערה 202, ולהלן פ"ו הערה 57].

(695) לשונו בגו"א שמות פי"ד אות לא: "דבר שהוא עב וגס כמו עמוד הענן, כאשר יתערב שם עפר ודבר גס, נעשה עב כמו טיט". ורש"י [שבת נח.] כתב "אלא אי אמרת - כלים דידהו כלי העשוי מטיט, כזה שאינו מצרפו בכבשן מעשה ידי יוצר דניהוי קרוי 'כלי חרס', אלא כלי אדמה, מי מקבל טומאה, בתמיה". ויש ראיה לזה, שהנה תיבת "טיט" תרגם יונתן "טינא" [ישעיה מא, כה], וכן תיבת "והחמר" תרגם יונתן שהוא טינא [בראשית יא, ג]. ומוכח מכך ש"טיט" שוה ל"חמר".

(696) "לעמי פשעם - 'עמי' דהיינו תלמידי חכמים, את חטאתם אני קורא 'פשע', שהיה להם לתת לב בטעמי משנתם שיבררו להם על העיקר, ולא יורו הלכה מתוך משנה שאינה עיקר" [רש"י שם].

(697) "ולבית יעקב - שאר העם. חטאתם - אפילו פשע שלהם אני קורא 'חטאת'" [רש"י שם]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנט.] הביא מאמר זה, וכתב בזה"ל: "וביאור זה, כי התלמיד חכם, אשר בראשם הנר המאיר... אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו ולא יטעה, אפילו במעשה הגוף היה לו להיות נזהר, ולא יכשל כלל. ולפיכך אפילו שגגות נעשות לו כזדונות. ולהפך זה עמי הארץ, אפילו זדונות נעשים לו כשגגות, מפני שהוא חסר השכל, והוא כלו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר, ולפיכך אף הזדונות נעשים

לו כשגגות... כי תלמיד חכם עונשו יותר על השוגג, מאחר שהשכל אצלו עיקר, ואין שגגה בשכל. והפך זה עם הארץ, ואפילו זדונות שלו אין נחשבים כל כך, מפני שהוא קרוב אל השגגה, כי הוא אדם גופני. כלל הדבר, כי השגגה הוא מצד הגוף החמרי, ולא בשכל, שבמחיצתו אין טעות ואין שגגה". ובח"א לב"מ לג: [ג, כ:] כתב: "כי התלמיד חכם הוא שכלי, לכך נחשב השוגג אליו כזדון, לפי שקרוב להיות מזיד, שאילו שם אל לבו על זה כאשר ראוי, לא היה טועה. ודומה למי שהוא הולך ובידו נר מאיר, ונתקל, דודאי זה אפשר לו להיות נזהר. אבל עם הארץ הוא דומה אל האדם ההולך בחושך בלא נר, ונתקל, דבר זה נחשב אליו שוגג, כי סכלתו גורם לו, עד שנחשב שוגג בשביל סכלתו, ואפילו אם אינו שוגג". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה המלים המורות על חטאי עמי הארצות הן "ולבית יעקב חטאתם". הרי כינה את עמי הארצות בשם "בית יעקב". ועל הפסוק [שמות יט, ג] "כה תאמר לבית יעקב וגו'" דרשו חכמים "אלו הנשים" [רש"י שם]. ומהו השויון הקיים כאן בין עמי הארצות לנשים שנשתתפו באותו שם. אלא שידוע שמדריגת האשה שהיא בעלת חומר [כמבואר למעלה בהקדמה הערות 237, 270, 424], וזו מדריגת עמי הארצות. ולכך כאשר עמי הארצות מתייחסים לחומריותם הם נקראים בשם השוה לנשים, והוא "בית יעקב". וצרף לכאן מאמרם [ברכות סא.] שאמרו "מנוח עם הארץ היה, דכתיב [שופטים יג, יא] 'וילך מנוח אחר אשתו'". והם הם הדברים.

(698) "כי החומר הוא בעל שנוי, ולכך הגזרה שבא על החוטאים אנשים שהם חמריים, והם בעלי שנוי, יש לגזירה השתנות גם כן, שהגזירה הוא כפי ערכם" [לשונו בסמוך]

(699) פירוש - אם הגזירה חתומה בדם.

(700) לשונו בנצח ישראל פ"ז [קסח:]: "כי הדם הוא הפך המים, כי המים הם חמריים, ואילו 'הדם הוא הנפש'. ולכך הדם, שהוא הנפש, נחשב צורה". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 430] כתב: "טהרת האשה מדם נדתה, דבר זה גם כן טהרת הנפש, 'כי הדם הוא הנפש', וכאשר האשה מטהרת עצמה מן הדם הזה, שהוא דם טמא מתועב, והוא מצוה אלקית, אז נפשה טהורה". וראה ציון 708.

(701) כמו שנאמר [משלי כג, ב] "ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה". ובגמרא [חולין ו.] דרשוהו לשבח. ורש"י שם כתב "אם בעל נפש אתה - אם אדם כשר אתה, כדאמר בפסחים [מ.] 'בעל נפש לא ילתות', אדם כשר". ורש"י [פסחים מ., נדה טז:] כתב "בעל נפש - חסיד". והמסילת ישרים פי"א כתב שבעל נפש הוא "בעל שכל". והתוספות יום טוב סוכה פ"ד מ"ה כתב: "ואם בעל נפש אתה ועמדת בסוד ה'".

(702) כמבואר למעלה בהערה 697. ואמרו חכמים [קינים פ"ג מ"ו] "זקני עם הארץ, כל זמן שמזקינין דעתן מטרפת עליהן... אבל זקני תורה אינן כן, אלא כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן", ובח"א שם [ד, קנא.] כתב: "פירוש, זקני עם הארץ שאין להם השכל הנבדל, רק השכל שאינו נבדל מן הגוף, והגוף כל זמן שחלש, השכל גם כן חלש, וכחו נפסד. אבל זקני תלמידי חכמים, שיש להם שכל הנבדל מן הגוף, כל זמן שהגוף חלש, השכל הנבדל מן הגוף מתגבר יותר, כי השכל הנבדל מתגבר בהחלש הגוף וכחות הגוף. ודבר זה נתבאר פעמים הרבה" [הובא למעלה פ"ב הערה 334]. ואודות מעלת התלמיד חכם, ראה למעלה הערות 200, 202, 611.

(703) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ב [שסה.] כתב: "ראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו". ושם פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". ושם פ"ד מי"א [רכא:] כתב: "כי החומר מוכן להשתנות ולקבל התפעלות, אבל הדברים הנבדלים אינם מוכנים להשתנות ולקבל התפעלות". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. וראה להלן פ"ו הערות 57, 242. **ועל פי** זה ביאר שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, וכלשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל [תנחומא שמיני, ט] האומות קרובי תשובה הם. ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר, הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות [פרקי דר"א פ"י]. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נר מצוה [לא:], נתיב התשובה פ"א [לפני ציון 33], ח"א למנחות

נג: [ד, פד.], ועוד. **ובנצח ישראל** פי"ד [שדמ:] כתב: "כבר התבאר בראיה ברורה כי הנפש גובר בישראל. וזה נודע מן המדה הפחותה שבישראל, שהעיד עלינו יוצרנו 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו]. רוצה לומר שהם בלתי מקבלים תוכחה, ואינם שומעים מוסר, והם עם קשה עורף. ודבר זה בשביל שאינם חומריים, שהחומר בלבד הוא מקבל התפעלות. ולא כן דבר שהוא כמו הצורה בלבד, שהוא עומד קיים ואינו מתפעל. ולפיכך ישראל הם עומדים במדתם, ואינם מתפעלים לקבל תוכחה... ואילו האומות הם קלים להתפעל, ולקבל תוכחה ומוסר. ובשביל כך אמרו ז"ל [ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ה] שלא היה יונה רוצה ללכת בשליחותו של מקום לנינוה, שידע כי הגוים קרובי תשובה הם, ובודאי יחזרו בתשובה, ויקבלו תוכחה ומוסר מן הנביא אשר מוכיח אותם, כמו שעשו [יונה ג, ד-י], ויחייבו את ישראל; שהאומות חוזרים בתשובה, ואילו ישראל אין חוזרין בתשובה כלל. וכל זה מפני כי האומות הם הפך ישראל; שכמו שישראל הם קשה עורף, ועומדים במדתם מפני שאינם חמריים, לכך אינם מתפעלים, כך האומות שהם חומריים, הם מתפעלים ומוכנים לקבל התפעלות, כמו שהחומר הוא מקבל התפעלות, ולכך הם מקבלים דברי תוכחה וחוזרין בתשובה. כי כאשר מוכיח אותם, הם מתפעלים ומשנים דרכם".

(704) כמו שכתב בנצח ישראל פי"ד [שמ.], וז"ל: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה' [ראה להלן פ"ה הערה 226]... אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל... ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה... ודבר זה אינו נוהג אצל האומות". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ו הערה 381.

(705) וכן מצינו לגבי השכר, שהשכר ניתן לפי ערך עושה השכר. וכגון, שהקב"ה משלם שכר הצדיקים בעוה"ב, ואילו שכר הרשעים ניתן בעוה"ז [רש"י דברים לב, ד]. ובגו"א שם אות ז כתב: "ואם תאמר, כיון דהרשע עשה מצוה גמורה כמו שעשה הצדיק, למה יהיה משלם לרשע מצותו בעולם הזה, ולצדיק בעולם הבא. ואין זה קשיא, כי הצדיק אשר

הוא צדיק בכל, הנה עיקרו הוא צדיק, והעבירה שעשה הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק. ויש לו תשלומין בעולם הזה, שהוא דבר שאינו עיקר, כמו שהעבירה שהיא מיעוטה אינו עיקר. והרשע הוא היפך, שאם הוא רשע גמור, תשלומין שלו הוא במקום שהוא עיקר, והוא בעולם הבא. אבל המצוה שאינה עיקרית, תשלומין שלה בדבר שאינו עיקר, והוא בעולם הזה שאינו עיקר". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שצה.] כתב: "כי אשר הוא צדיק על פי הרוב, מאחר כי עיקר שלו צדיק, ראוי שיהיה נפרע על מעשיו בעולם הבא, ששם עיקר התשלומין. כי עיקר שלו הוא צדיק, ולכך ראוי שיהיה תשלומין שלו בעולם הבא, שהוא עיקר התשלומין. ועונותיו שאינם עיקר, כי הם המעוט, והמעוט אינו עיקר, לכך תשלומין שלו בעולם הזה, שאינו עיקר. ואשר הוא רשע על פי הרוב, והנה עיקר שלו רשע, ראוי שיהיה פרעון שלו בעולם שהוא עיקר, דהיינו בעולם הבא, שהוא עיקר. ומיעוטו, הוא זכיות, והוא דבר שאינו עיקר, ולכך פרעון שלו בעולם הזה, שאינו עיקר" [הובא בחלקו למעלה הערה 223].

(706) אודות שהתאוה היא חומרית, הנה למעלה פ"ב [לאחר ציון 267] כתב: "האיש כאשר הולך אחר תאותו הוא חמרי בעצמו, ואיך יהיה נחשב צורה לאשה כאשר הוא בעצמו חמרי". ובתפארת ישראל פמ"ה [תרצה:] כתב: "כי לשון 'תאוה' בא על תאוה חמרית לגמרי, כמו [במדבר יא, ד] 'והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה', 'כי תאוה נפשך לאכול בשר' [דברים יב, כ], 'כי תאוה הוא לעינים' [בראשית ג, ו], ולעולם לא תמצא התאוה רק בענין זה". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תלח.] כתב: "כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה שהאדם ניזון, ודוחה למותרות הטבע, ומגדל את הגוף באורך וברוחב כאשר הוא. ומכח זה בא התאוה לזנות, שהוא על ידי מותרי הטבע שמבשל כח זה, וכל כח התאוה הוא מכח זה שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד. הכח השני הוא כח החיוני, שממנו החיות, ועל ידי כח זה האדם הוא מתנועע ממקום למקום, וממנו מתחדש הנקימה והנטירה והקנאה והשנאה, ומשכן הכח הזה הוא בלב, ששם הכח הזה". ובנצח ישראל פ"ד [סה:] כתב: "ידוע כי מן כח טבעי, שהוא בכבד, יבוא כח התאוה אל המשגל והזנות. ובלב, אשר שם כח הרוחני, ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, ולכך מתחדש בזה שפיכות דמים".

(707) "כי החומר הוא בעל שנוי" [לשונו למעלה לפני ציון 703].

(708) כמבואר למעלה הערה 700.

(709) על פי הפסוק [יהושע כב, כב] "אם במרד ואם במעל". ואודות שתשובה מועילה על חטאים הנובעים מהחומר, ולא על חטאים הנובעים מן השכל, כן כתב בנתיב

התשובה פ"א [לאחר ציון 28], וז"ל: "כאשר ישובו החוטאים אל השם יתברך, מקבלם בתשובה. ואף אם היו חוטאים במזיד, היה מתחייב מן התורה שיש להם תשובה. כי התורה שהיא שכלית לגמרי, והאדם אינו שכלי, רק הוא בעל גוף. ואילו היה האדם בעל שכל לגמרי, וחטא, אין התשובה מועילה לו, כי התשובה בשביל שיאמר 'חטאתי', והוא מתחרט על מעשיו. והחרטה שייכת לאדם במה שאין כל מעשיו שכלים. ולכך לא היה שייך תשובה כלל אם היה האדם שכלי. אבל מפני שהאדם אינו שכלי גמור, תשובה וחרטה שייך בו. ולכך התורה השכלית קורא לחוטאים שישובו. ואם לא שב בתשובה, אחר שיודע שחטא והיה לו לשוב מן חטא, וזה מורה שחטא שלו מצד השכל, לא מצד שאינו שכלי גמור, ואז מתחייב מן התורה השכלית... [ש]אין תשובה לדבר זה... כי כאשר מתרה השם יתברך באדם שישוב ולא שב, הקב"ה נועל לפניו פתח תשובה אחר כך". וכן כתב בגבורות ה' פל"א [קכ:], ובסוף דבריו שם כתב: "אין תשובה רק לטעות שהוא בא מן גוף האדם, לא מן הדעת".

(710) פירוש - זהו גם הביאור להסברו הראשון שחתימה בטיט מורה על חטאם של עמי הארצות, וחתימה בדם מורה על חטאם של תלמידי חכמים, כי חטא עמי הארצות בא מחמת שהלכו אחר יצרם ותאותם, וחטא של תלמידי חכמים בא מהדעת. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין ח:] לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, שלא יוכל לומר סבור הייתי שמותר [רש"י שם]. ולפיכך סובר רבי יוסי בר יהודה שחבר תלמיד חכם היודע שדבר זה אסור אין צריך התראה [שם]. ובב"ר יט, א אמרו "אין תלמיד חכם צריך התראה". והטעם כנ"ל, שההתראה באה כנגד טעות של הגוף, אך אין היא מועילה כנגד טעות של השכל.

(711) מבאר הסבר שלישי למשמעות של חתימה בטיט וחתימה בדם. ועד כה ביאר שני הסברים; (א) הם כנגד חטאי עמי ארצות וחטאי תלמידי חכמים. (ב) כנגד חטאי התאוה וחטאי הנפש. אך מעתה יבאר שהם כנגד עונש הבא משם הויה ושם א-ל. ומה שכתב שההסבר השלישי "הוא עיקר", אולי זהו משום שלפי שני הסבריו הראשונים אין החתימה בטיט ובדם מורות על עצמן [העונש], אלא על החטא, שלפי העונש ניתן להבחין באיזה סוג חטא מדובר. אך לפי הסברו השלישי איירי בעונש עצמו, וזה יותר מסתבר שהחתימה תורה על עצמה ולא על זולתה.

(712) פירוש - "מדת אמתת השם יתברך" היא הנהגה המתחייבת בעצם מצד הנותן, ולא רק הנהגה המתחייבת מצד המקבלים. וכגון, בגבורות ה' פכ"ג [צט:] כתב: "כאשר היה בדור המבול, שאז היה בא להפסיד אותם, כתיב [בראשית ו, ו] 'ויתעצב אל לבו'. ועם כי

אצל אמתתו יתברך אין התעצבות, הדבר הזה נאמר כפי המקבל, שהם הנמצאים, שהם מקבלים מדה זאת, כי בשעת המבול לא קבלו הנמצאים רק התעצבות, רצה לומר שלא נמצא השם יתברך להם בשלימות כבודו... אף כי מצד אמיתתו יתעלה ויתברך ההוד והשמחה לפניו, הנמצאים קבלו התעצבות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תכ.] כתב: "כי כפי אשר הוא עניין המקבלים הוא יתברך עמהם, ואין בזה שנוי באמתת עצמו". ובדר"ח פ"ג מ"ב [עז.] כתב: "מה שהתורה נקראת 'בת' [של הקב"ה (שמו"ר לג, א)], כי הבת היא תולדה מן האב ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך, ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה, ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה" [ראה להלן פ"ט הערה 553]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשכח:] כתב: "כי הוא נכתב בשם הויה, [אך] לא נקרא כך, כי הכתיבה הוא מורה על אמיתת עצמו, אבל הקריאה הוא אל האדם... בשם אד', כי העבד הוא נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו" [ראה להלן פ"ט הערה 385]. ושם ר"פ מה כתב: "בפרק חלק [סנהדרין צט.] 'כי יום נקם בלבי' [ישעיה סג, ד], מאי 'יום נקם בלבי', אמר רבי יוחנן, ללבי גליתי, ולאברי לא גליתי... הבן הדברים האלו איך בא להפליג הקץ, שאינו תלוי רק באמתת השם יתברך, לפי גודל המעלה של הקץ. וזה שאמרו 'ללבי גליתי', רצונו לומר שאין הגאולה תלוי בתארים שלו יתברך, שהוא יתברך מתואר במדותיו. ואין עצם הגאולה תלוי במדות השם יתברך, שהם תארים לו, רק הקץ הוא מאמתת עצמו, כי לפי מעלת ואמתת הגאולה אינו תלוי בתארים של השם יתברך".

(713) "כי האמת קיים" [לשונו בסמוך]. ואודות שאין שנוי במדת אמתתו יתברך, כן כתב בנצח ישראל פי"א [רעד:], וז"ל: "כיון שהם נקראים [שמות ד, כב] 'בני בכורי', והבכור הוא אחד, מורה שיש כאן חבור גמור, לפי שהם מושפעים מאמתת עצמו. ולחבור הזה אי אפשר שיהיה לו פירוד כלל, וכי יש שנוי לאמתת עצמו". ועל כך נאמר [מלאכי ג, ו] "כי אני הויה לא שניתי וגו'", ושם הויה מורה על אמיתתו יתברך, וכמו שיבאר בסמוך.

(714) כי הנפש היא עצם ואמתת האדם. ובדרשה לשבת תשובה [פב.] כתב: "נקראת 'נפש' במה שהיא עומדת בעצמה, כי כן יבא לשון 'נפש' על עצם הדבר". ושם בהמשך [פג.] כתב: "כי יש לישראל נפש אדם, לא נפש בהמה, לכך יהיה כפרתם שעיר עזים [ויקרא טז, ה], שדמו כדם האדם [רש"י בראשית לז, לא], וזהו מעלת ישראל מצד עצם

ישראל, שהוא הנפש". והכתב והקבלה [דברים כט, ה] כתב: "כי עצם האדם הוא הנפש, והגוף איננו רק המקרה הדבוק בעצם". ובקומץ המנחה ח"א, אות ח, כתב: "עצם האדם הנפש, והגוף קנין לו, וקנין פחות ממנו ממונו ונכסיו, ויותר פחות חבריו וריעיו". ובתפארת שמשון [ויקרא עמוד עב] כתב: "האדם מורכב משני חלקים; האחד גוף האדם... וחלק נוסף הדם, שהוא הרגש העמוק שבאדם. בעצם הדם אינו חלק מהאדם, 'כי הדם הוא הנפש' [דברים יב, כג]. עד היום לא הצליח המדע לגלות דרך לייצר דם. ולא זו בלבד, אלא שאי אפשר להחליף דם בנוזל אחר תחליפי. כשישנה ל"ע בעיה בעצמות האדם, ניתן להרכיב על העצם גם פיסת מתכת. אך אם לאדם ישנה בעיה בדם, אי אפשר להחליף זאת עם נוזל אחר בצבע אדום. הדרך היחידה להחליף דם היא על ידי עירוי דם שניטל מאדם. 'כי הדם הוא הנפש' הוא עצם האדם, ובו מתבטא הרגש העמוק ביותר שלנו כלפי הבורא". **דוגמה לדבר**; רש"י [שמות יב, ו] כתב "[ה'] נתן להם [לישראל] שתי מצות [בליל יצ"מ], דם פסח ודם מילה". ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצ:] כתב: "דוקא אלו שני דמים נתן הקב"ה לגאול את ישראל בהם... כי בשביל המילה היו עבדים להקב"ה, שהרי מפרשים טעם המילה מפני שהוא אות באדם שהוא רשום להיות עבד להקב"ה, שכל עבד צריך שיהיה לו חותם עבדות... ובמילה לחוד לא סגי, כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה... אותו שהוא רשום לעבדות [ה'], והוא עובד [את ה'], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה], ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 547, פתיחה הערה 315, ופ"א הערה 1200]. הנה ביאר המהר"ל המיוחד שיש במילה וקרבן פסח, ששתי מצות אלו מגדירות את ישראל כעבדי ה' העובדים אותו. אך עדיין לא הסביר שם מהי ההדגשה של "**דם** פסח **ודם** מילה". ואע"פ שפתח את דבריו בגו"א שם במלים "דוקא אלו שני דמים נתן הקב"ה לגאול את ישראל בהם", אך לא ביאר זאת. אמנם לפי דבריו כאן הענין מבואר, כי הדם שהוא הנפש, מורה על עצם אמיתת הדבר, ולכך האופן להורות שאנו עבדי ה' בעצם הוא על ידי שני דמים אלו.

(715) "קושטא קאי, שיקרא לא קאי" [שבת קד.]. ובדרוש על התורה [מא.] כתב: "כי האמת אין לו שנוי כלל, אבל הבלתי אמת אין לו קיום, והוא בטל מעצמו. שהרי אם סלק אף אחד מן 'אמת', נשאר 'מת', שאין קיום לאותו דבר היוצא מקו האמת, אף כחוט השערה, והוא מת ועבר ובטל". ובגו"א דברים פט"ז אות כה כתב: "כי השקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים". ובח"א לשבת נה. [א, לב.] כתב: "ראוי שיהיה חותמו של

הקב"ה אמת [שבת נה.], כי כל חתימה מקיים את הדבר, שהוא דבר מקוים. כמו שאמרו [גיטן כב:] אין קיום הדבר אלא בחותמיו. הרי לך כי חתימת הדבר הוא קיומו. וכאשר הש"י מקיים הדבר, הוא מקיים את הדבר באמת, כי האמת הוא קיום הכל, כמו שאמרו ז"ל [תקוני זהר תקון כה] אמת יש לו רגלים, שקר אין לו רגלים. ולכך חותמו של הקב"ה אמת". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו:] כתב: "כל אשר נמשך אחר האמת ראוי אליו הקיום, וכמו שאמרו חכמים [שבת קד.] 'קושטא קאי, שיקרא לא קאי', כי האמת ראוי אליו המציאות, והשקר ראוי אליו ההעדר, שלא יהיה נמצא". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובדר"ח פ"ה מ"ז [רמב.] כתב: "השקר הוא בלתי נמצא, והוא נעדר בעצמו, והאמת הוא הפך, כי אין באמת העדר, רק הוא נמצא, והשקר אינו נמצא" [ראה למעלה ההערה 190, ולהלן פ"ד הערה 101].

(716) "שם המיוחד" הוא שם הויה, וכמבואר בגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.], וז"ל: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה 'זה שמי' [שמות ג, טו], רוצה לומר המיוחד לי, שהרי שם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 62, להלן פ"ה הערה 233, פ"ו הערה 278, ופ"ט הערה 46].

(717) רש"י בראשית ב, ה כתב "ה' - הוא שמו, אלקים - שהוא שליט ושופט". ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב "שם בן ד' אותיות הוא שם העצם, המורה על אמתתו". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' כתב: "כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים, ובו מקוימים כל הנמצאים". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רז.] כתב: "כל השמות הם בשם המיוחד". ורש"י שמות ו, ב כתב: "ויאמר אליו אני ה' - נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני, ולא לחנם שלחתיך כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים. ובלשון הזה מצינו שהוא נדרש בכמה מקומות 'אני ה" נאמן ליפרע כשהוא אומר אצל עונש... וכשהוא אומר אצל קיום מצות כגון [ויקרא כב, לא] 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם אני ה", נאמן ליתן שכר". ובגו"א שם אות ט כתב: "ויש בזה עוד דבר נפלא לחכמים, כי זה השם מורה על תשלום השכר עד שלא ישאר לבריה אצל בוראה דבר שלא ישולם, כי זה השם הגדול הוא ה' אמת, כדכתיב [ירמיה י, י] 'וה' אלהים אמת'. כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו, ולפיכך ממנו ההתאמתות, ולכך אמר בכל מקום 'אני ה" נאמן לשלם". וכן

כתב רש"י שם [שמות ו, ג] "ושמי ה' לא נודעתי להם - לא נכרתי להם במדת אמתית שלי שעליה נקרא שמי ה', נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי".

(718) פירוש - אותיות שם הויה כשנכתבות במילואן [יו"ד (20) ה"א (6) וא"ו (13) ה"א (6)] עולות למספר ארבעים וחמש. ובדרשת שבת הגדול [רב:] כתב: "כי שם המיוחד אשר מורה על עצמו הוא במספר 'מ"ה', יו"ד ה"א וא"ו ה"א במספר מ"ה. וזה מפני כי אין לדעת עצמו יתברך, לכך השם הזה מספרו מ"ה, כי לשון זה נאמר כאשר לא ידע מהותו, כמו שכתוב [שמות טז, טו] 'ויאמרו בני ישראל מן הוא כי לא ידעו מה הוא', הנה הדבר נקרא 'מה' כאשר מהותו לא נודע". וספירה זו ידועה היא. וכגון בפרדס רימונים שער ח פרק כ כתב: "שם בן ד' במילואו עולה מ"ה, כזה; יו"ד ה"א וא"ו ה"א".

(719) פירוש - המספר מ"ה הוא אחד יותר מ"דם", כי הגימטריה של "דם" הוא ארבעים וארבעה.

(720) פירוש - בכל חותם יש שני דברים; הציור המצוייר על הטבעת, והטבעת שעליה נחקק הציור. וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"מ [תריח:], וז"ל: "מדמה השבת כמו החותם אל הטבעת [ב"ר י, ט], שכבר נגמר הטבעת, אבל עדיין חסר חותם. שהחותם עם שאינו מענין הטבעת, שהרי אפשר שיהיה הטבעת בלא חותם, מכל מקום החותם הוא שייך לטבעת במה שראוי שיהיה לכל טבעת חותם עמו. וכך כאשר כלה גוף העולם בששה ימים, חסר העולם שבת, שהוא קנין מעלה עליונה אלקית, שהשבת קונה בעולם מעלה אלקית ביותר, וזה היה קונה בשבת".

(721) פירוש - הדם הוא הנוזל המרטיב את הצורה שעל החותם [הטבעת], ובכך נוצרת חתימה על הנייר שעליו הוטבעה החותמת. לכך הדם מצטרף אל הצורה ליצור מספר ארבעים וחמש. ואם הצורה לא היתה חולקת מקום לעצמה, אלא היתה אחת עם מקבל הצורה [הטבעת], אזי לא היה ניתן לצרפה עם הדם, כי אז היא היתה הרבה יותר שייכת לחותם מאשר לדם. אך עתה שהצורה היא זולת החותם, ניתן לצרפה עם הדם.

(722) נראה שנקט דוקא בשם "אל" משום שתיבת "בטיט" היא גימטריה שלשים, ויחד עם צורת החותם עולה לשלשים ואחד [כמו שמבאר בסמוך]. וכשם שתיבת "דם" מורה על שם הויה מחמת היותה בעלת אותה גימטריה, כך תיבת "בטיט" מורה על שם "אל". ואע"פ שבנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 26] כתב ששם "אל" מורה על חסד, וכלשונו: "ויראה לומר שם הזה הוא חסד, והוא ידוע כי שם הזה מדת חסד, כמו שאמר הכתוב [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני'" [הובא למעלה הערה 372]. מ"מ גם כן נאמר [תהלים ז, יב] "ואל זועם בכל יום". וכן מלאך גבריאל הממונה על הדין [נצח ישראל

פנ"א (תתיז:)], מ"מ נושא בשמו שם "אל", וכמבואר בבאר הגולה באר הרביעי [תקכא.]. והביאור הוא, שהכל חוזר לחסד, ואף הדין של הקב"ה הוא בכדי להיטיב ולהסיר את הרע מן העולם, וישאר הטוב בעולם. וכן כתב בדר"ח פ"ג מט"ו [שצ:], וז"ל: "כי אף אם [הקב"ה] דן העולם, אינו מבקש בחוב העולם, אבל 'בטוב העולם נדון' [שם], שחפץ לזכות העולם ולהטיב אל העולם, ולא יהיה בעולם רק טוב. ולכך הקב"ה דן אותו בטוב, היינו שמדת הטוב של השם יתברך חפץ שיהיה העולם בטוב, ולכך מביא פרעניות לעולם לשלם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב". וכן הוא בנתיב גמילות חסדים פ"א, נתיב אהבת השם פ"א, תפארת ישראל פ"כ [רצה.], ושם פנ"ט [תתקכד:], ועוד. ובספר אגרא דכלה [רמא.] כתב: "התורה משמיענו כי הפורעניות והעונש ממנו יתברך אינו דרך נקמה, כמו מלך הנוקם מעמו כשאינם מקיימין מצותיו, רק הוא דרך רפואה, שירפאו ממחלתם" [הובא למעלה פ"א הערה 1279].

(723) שמעתי לבאר, כי כח התפילה נובע מחמת שבידי התפילה לעורר מדה אחת של הקב"ה שהיא תתגבר על מדה נגדית, וכמו שאנו אומרים "ויכבשו רחמיך את כעסך מעלינו, ויגולו רחמיך על מדותיך, ותתנהג עמנו ה' אלקינו במדת החסד ובמדת הרחמים". אך כאשר הגזירה יוצאת משם הויה, אי אפשר להתפלל שמדה אחרת תכבוש אותה, כי שם הויה כולל את כל השמות, וכמו שכתב הרא"ש [יומא פ"ח סוף אות יט], וז"ל: "שם המפורש הוא מקור לכל השמות, כי כולן נאצלין ממנו". והשערי אורה בתחילת שער ה כתב: "דע והאמן כי שם הויה הוא העמוד שכל הספירות עליונות ותחתונות נתאחזות בו... וזהו השם העומד כדמיון גוף האילן, וכל שאר שמות הקודש הם כדמיון ענפי האילן". לכך כאשר ההנהגה יוצאת מענף אחד, ניתן להתפלל שענף אחר יבוא במקומו. אך כאשר ההנהגה יוצאת מגוף האילן, לא שייך שאחר יבוא במקומו.

(724) פירוש - גימטריה של "בטיט" היא שלשים.

(725) פירוש - כשם ששם הויה הוא אחד יותר מ"דם", אך השויון נעשה משום שהדם מצטרף אל צורת החותם, כך שם א-ל הוא אחד יותר מ"בטיט", אך השויון נעשה משום שהטיט מצטרף אל צורת החותם.

(726) אותיות מש"ה כל"ב הן אותיות שימושיות. ולגבי בי"ת השמוש, ראה רש"י בראשית לה, ז.

(727) פירוש - הגימטריא של "דם" היא ארבעים וארבע, ולא צירפנו לזה אות בי"ת ["**ב**דם"] ואז הגימטריא תהיה ארבעים ושש, ומדוע בתיבת "**ב**טיט" צירפנו את הבי"ת לגימטריה, וכך הגענו למספר שלשים.

(728) ראה בספר גימטריא ונוטריקון עמוד יט, הערה 7 שהביא כמה כללים בשם עיטור ביכורים על בעל הטורים, ושם כתב שלעולם אין מחשבים אותיות השימוש לגימטריא. אמנם בספר "סודי חומש ושאר" לרבי יהודה בן שמואל החסיד, על הפסוק [איוב י, י] "הלא כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני", כתב: "'הלא כחלב תתיכני', 'חלב' בגימטריא מ', כלומר במ' יום הייתה יצירתי, כמאמר רבותינו [בכורות כא:] שאמרו למ' יום הולד נוצר. 'וכגבינה תקפיאני', 'כגבינה' בגימטריא צ', שלצ' יום הולד ניכר, כדכתיב [בראשית לח, כד] 'ויהי כמשלש חדשים'". והמהדיר שם בהערה 80 ציין שתיבת "כחלב" היא ארבעים משום שאין אות כ"ף השימוש נכללת בגימטריא. לעומת זאת בתיבת "כגבינה" אות כ"ף השימוש נכללת בגימטריא, והקשה מדוע בפעם הראשונה אות כ"ף אינה נכללת בגימטריא, ופעם השניה היא נכללת בגימטריא. ולפי המהר"ל שאלה זו מיושבת ברווחא.

פרק ד

פסוק א

(1) כדי ליישב שאלה זו כתב כאן רש"י "ומרדכי ידע - בעל החלום אמר לו שהסכימו העליונים לכך, לפי שהשתחוו לצלם בימי נבוכדנצר, ושנהנו מסעודת אחשורוש". וכן הראב"ע בשני פירושיו מרמז לקושי זה. וכן היוסף לקח הקשה כן [למעלה ג, יב]. וכן האריך בזה כאן המנות הלוי [קכז:]. והמלבי"ם כאן הקשה "מהי הרבותא שמרדכי ידע, הלא היה הדת גלוי לכל העמים". וראה להלן ציון 13.

(2) פירוש - בספרים שיצאו מבית המלך לא נתפרש שהגזירה יצאה לעולם על ידי המן הרשע, והיה ניתן לחשוב שכך גזר אחשורוש ללא התערבות של המן, וכמו שמבאר.

(3) כי "פתשגן הכתב" [למעלה ג, יד] הוא מפרט את ציווי המלך [כמבואר למעלה פ"ג לפני ציון 628], ולא מי הביא לציווי זה.

(4) בפתיחה [לאחר ציון 261], ופ"ג [לאחר ציון 529, ולאחר ציון 580]. וראה להלן ציון 190, ופ"ה ציון 195.

(5) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 261]: "פירוש זה, שבא לומר כי ענין המן היה הפורעניות שלא היה בכל הצרות שעברו על ישראל, כי נמכרו להשמיד ולהרוג ולאבד

את כלם. וזה מפני כי המן אדם ולא מלך, כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי... מלך שהוא עומד על ישראל, אינו מבקש לעקור את הכל". וראה להלן ציונים 17, 190, ופ"י הערה 60.

(6) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 277]: "כי כאשר המתנגד הוא האדם ולא מלך, אז הוא מבקש לאבד את הכל, כמו שעשה המן. כי אמרו זכרונם לברכה [אבות פ"ג מ"ב] ש'אם אין מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ודבר זה בארנו במקומו בחבור דרך חיים [שם] כי האדם מצד שהוא אדם אשר נברא שהוא מושל בתחתונים, נברא יחידי, כי כך ראוי מצד עצם הבריאה. ולכך כל אדם רוצה לבלעות את חבירו, שלא יהיה נמצא אחר זולתו. לכך המן, אילו היה מלך, לא היה מבקש לאבד את הכל. אבל זה היה אדם, לכך היה רוצה לבלעות את ישראל. ודבר זה נרמז בכתוב [תהלים קכד, ב-ג] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם אזי חיים בלעונו', כמו שאמר גם כן 'איש את רעהו חיים בלעו'. כמו שאמרנו כי האדם נברא יחידי, שתראה מזה כי כן בטבע בריאתו של אדם שיהיה יחידי. וזה מפני כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]... המן לא היה מקבל מלכותו יתברך, והיה רוצה לבלעות הכל. וזה שאמר 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', כמו שבארנו". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 529] כתב: "ומצד כי הוא מלך אשר הכל הוא תחתיו, ובפרט מלכות כמו אחשורוש שהוא היה מולך בכיפה [מגילה יא.], אשר מן השם יתברך [באה] אליו המלכות, שאין השכל נותן שיהיה בא ממנו האבוד אל האומה של ישראל, כי המלך הוא להעמיד הכל, לכך אין למלך לכלותם. והמן הוא היה מוציא אותם מרשותו של אחשורוש, כמו שאמר הכתוב [תהלים קכד, ב] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', ולא מלך [מגילה יא.]. כי המלך הוא להעמיד הקיום, ואין מצד המלך כליון. מה שאין כן באדם, כי האדם אדרבה, רוצה לכלות האחר, כמו שכתבנו למעלה". ובהמשך שם [לאחר ציון 578] כתב: "כי הנביאים מתנבאים על התוכחה מן השם יתברך שלא יבא עליהם. ומפני כי הוא יתברך חס על ברואיו, אינם יראים כל כך. אבל הסרת הטבעת מורה כי המלך מסלק מאתו דבר זה, ונותן אותו ביד האדם. וכל זמן שהוא ביד המלך, כבר התבאר כי הוא מוקים מלכים, ומפני שהוא יתברך מקים מלכים, והם כמו שלוחים מן השם יתברך, גם כן אין רצונם לכלות הכל. אבל כאשר נמסר לאדם הדיוט, מפניו הם יראים, כמו שהתבאר למעלה". ובהמשך הפרק הזה [לאחר ציון 189] כתב: "כי מרדכי בא לומר לאסתר כמה גדול הוא הצרה, כי אילו אחשורוש עשה זה מעצמו

ככה, כבר אמרנו כי אין גזירת המלך קשה... אבל כבר יצאו ישראל מיד אחשורוש על ידי הכסף שנתן לאחשורוש, ואינם ביד המלך, רק ביד המן, ובשביל זה הצרה גדולה היא מאוד". וראה להלן פ"ח הערה 359.

(7) מרדכי.

(8) של המן.

(9) פירוש - מרדכי הכיר בהמן שהוא עמלקי, וכמו שאמרו [מסכת סופרים פי"ג מ"ו] "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו" [ראה להלן ציונים 49, 176, 319, 330]. וביונתן בן עוזיאל [למעלה ג, א] איתא "המן בר המדתא די מזרעית אגג בר עמלק רשיעא", וכמלוקט למעלה בהקדמה הערה 97. וכך עמלק מתואר שהוא קוץ מכאיב [אסת"ר ט, ב], ויובא להלן ה, יד [לאחר ציון 594]. וכן רבנו בחיי [שמות יח, א] כתב: "ידוע כי זרעו של עשו קוץ מכאיב לישראל בכל הדורות". והוא על שם הפסוק [יחזקאל כח, כד] "ולא יהיה עוד לבית ישראל סילון ממאיר וקוץ מכאיב מכל סביבותם השאטים אותם וידעו כי אני ה' אלקים", ושם מדובר באויבי ישראל, וכמו שכתב רש"י [שם] "לפי שניבא על עמון ומואב ופלשתים ואדום וצור וצידון שהם שכיני ארץ ישראל שיחרבו, ומאחר שיאבדו כולן לא יהיה סילון וקוץ לישראל בכל סביבותם שיכאיבם ושירע להם". ורש"י [במדבר כא, א] כתב: "עמלק מעולם רצועת מרדות לישראל מזומן בכל עת לפורענות" [ראה למעלה הקדמה הערה 576, פ"ה הערה 598, להלן פ"ח הערות 100, 104, 201, ופ"ט הערה 156].

(10) "גבה המן מאחשורוש - שמלאו לבו לדבר מה שלא עלה על לב אחשורוש" [רש"י שם].

(11) בגמרא שלפנינו לא הובא האיכא דאמרי הזה, אך הובא בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכמלוקט למעלה פ"א הערה 1, פ"ב הערה 27, ופ"ג הערה 197. וראה להלן הערות 72, 131, 277, 446, 455.

(12) "גבר מלכא עילאה - כינוי הוא להיפוך, בלשון נקיה" [רש"י שם].

(13) "כאשר ראה [מרדכי] כי המן כתב ספרים להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים ואין הקב"ה עושה דין בו, כאילו גבה חס ושלום מלכא תתאי, ולכך היה ירא מרדכי מאחר שאין הקב"ה עושה דין בו, אם כן החטא גדול כל כך, ויהיה [המן] גומר מחשבתו מה שירצה" [לשונו בהמשך].

(14) "והרי כתיב [למעלה ג, טו] 'והעיר שושן נבוכה', אם כן הכל ידעו" [לשונו למעלה לפני ציון 1].

(15) כמבואר למעלה כמה פעמים, וכגון למעלה פ"א [לאחר ציון 44] כתב: "קשה, שהיה לו לכתוב [למעלה א, א] 'ויהי בימי המלך אחשורש', ולא זכר אותו בשם 'מלך'... כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל... על זה אמר 'ויהי בימי אחשורש', כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי... ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר, ומסדר את הכל". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 491] כתב: "כי המן חשב כי המלך לא ישמע לו שיהיה מאבד אומה שלימה". ושם [פסוק טו (לאחר ציון 665)] כתב: "אחשורוש שמכר את ישראל להמן לכלות אומה שלימה, ואין זה כסדר העולם". וראה למעלה בפתיחה הערה 401, פ"א הערות 99, 108, ופ"ג הערות 492, 533, 586, 594, 652, 667.

(16) פירוש - לכך מרדכי חשש מגזירה זו, כי מעשה זה הוא פרי ידיו של המן, ולא של אחשורוש, ויש לחשוש מאדם יותר ממלך, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 4]. ולהלן [ו, יא (לאחר ציון 267)] יישב שאלה זו באופן נוסף, והוא שהגזירה נודעה למרדכי לפני יג ניסן, ורק כתיבת הספרים למדינות המלך הרחוקות היתה ביום יג ניסן [להלן ג, יב], אך בשושן כבר יצא כתב מוקדם יותר. ומרדכי ידע שהמלך נתן את כל היהודים שבכל מדינות המלך לידי המן לפני יג ניסן, וזה דבר שאחרים לא ידעו.

(17) "כי עיקר המלך להחיות את העם, ולא להמית אותם" [לשונו למעלה לפני ציון 5].

(18) פירוש - ההבדל בין שתי הדעות האלו הוא, שלדעה הראשונה המן חפץ בדבר שאחשורוש לא היה עושה [לאבד אומה שלימה], וכמו שפירש רש"י בגמרא [מגילה טו.] "גבה המן מאחשורוש - שמלאו לבו לדבר מה שלא עלה על לב אחשורוש" [הובא בהערה 10]. נמצא שעיקר ידיעת מרדכי ["ומרדכי ידע"] היה שידע כי דבר זה נעשה על ידי המן, ולא על ידי אחשורוש. אך לדעה השניה יש כאן תוספת ידיעה, שהואיל ואחשורוש נכנע לדעת המן, לכן מרדכי הבין מכך שנחתם הדבר למעלה, דכיון שראה שניתנה רשות לעשות דבר אשר אינו מן הסדר וממנהגו של עולם, בהכרח שאירי בגזירת עירין עליונים.

(19) להרוג אומה שלימה. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 49] כתב: "כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל". ושם [לפני ציון 99] כתב: "פורעניות

כמו זה שהוא שנוי סדר העולם, לכלות ולאבד אומה שלימה". וראה למעלה פ"ג הערות 492, 652, 656, ולהלן פ"ו הערה 225.

(20) "אף כי" - בפרט כי.

(21) פירוש - הואיל והוא דבר זר מאוד, לכך נראה בעליל שמדובר בגזירה מן השמים, ולא בדבר הנתלה בפגעי הזמן, בבחינת "נס להרע" [ראה ריטב"א יומא נד:]. ובסמוך כתב "אם כן החטא גדול כל כך, ויהיה גומר מחשבתו מה שירצה, ולכך 'יקרע מרדכי את בגדיו'".

(22) יש להעיר, שעל שתיקת הקב"ה בכגון דא אמרו חכמים [יומא סט:] "למה נקרא שמן 'אנשי כנסת הגדולה', שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה אמר [דברים י, יז] 'האל הגדול הגבור והנורא'. אתא רמיה ואמר, נכרים מקרקרין בהיכלו ["שראה שרי נבוכדנצר נכנסין להיכל ומריעים בו ככל רצונם" (רש"י שם)], איה נוראותיו, לא אמר 'נורא'. אתא דניאל אמר, נכרים משתעבדים בבניו ["זה שבעים שנה" (רש"י שם)], איה גבורותיו, לא אמר 'גבור'. אתו אינהו ואמרו אדרבה זו היא גבורת גבורתו, שכובש את יצרו שנותן ארך אפים לרשעים ["שכובש יצרו כל השנים הללו שנשתעבדו בהן, ומאריך אפו על כל הגזירות שגוזרים על בניו" (רש"י שם)]. ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקב"ה, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות ["מן יום החורבן אתה למד נוראותיו, שכל האומות נאספו להשמידם, ונתקיימו מהן" (רש"י שם)]". הרי שהחכמים הבינו את שתיקתו יתברך, ומחמת כן זכו להקרא "אנשי כנסת הגדולה", ומדוע מרדכי [שהיה אף הוא מאנכה"ג (הקדמת הרמב"ם למשנה תורה)] מסיק משתיקת הקב"ה ש"גבה מלכא עילאי". ואולי אפשר לומר שנהי שאנשי כנסת הגדולה הבינו את שתיקתו יתברך, אך הבנה זו גופא באה אליהם רק בעקבות גאולת פורים, וכפי שכתב המהרש"א יומא סט:, וז"ל: "עד דאתו אנשי כנסת הגדולה שהיו גם בסוף שבעים שנים של גלות בבל, וראו באותן השנים שנצולו ישראל מכמה צרות, כגון מעשה המן שנצולו על ידי מרדכי, שהיה מכלל כנסת הגדולה, חזרו לומר הרי בכל השנים הללו שהאריך אף הקב"ה לרשעים, זו היא גבורתו, שכובש את יצרו". לכך בטרם שבאה גאולת פורים, עדיין רועמת השאלה "איה נוראותיו, איה גבורותיו".

(23) לשון הפסוקים שם [בראשית מד, יב-יג] "ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא הגביע באמתחת בנימין, ויקרעו שמלותם וגו'".

(24) "ותרן - לעבור על כל פשעם. יופקרו חייו וגופו, שמורה אל הבריות לחטוא" [רש"י ב"ק נ.]. וראה למעלה פ"ג הערה 659.

(25) תרגום: מאריך אפו וגובה את שלו.
(26) בא לבאר ריש דברי המדרש, שקריעת הבגד של מרדכי היא מחמת שבנימין גרם לאחיו שיקרעו בגדיהם.
(27) "דין גמור, שהוא הכליון הגמור" [לשונו להלן ד, ה].
(28) פירוש - אין מעשה של כליון יותר מקריעת בגדים. ונראה שזהו מצד שני צדדים; מצד הקורע, ד"כל קריעה צריך כח" [לשונו בנתיב העבודה פי"א (א, קי:)]. וכן מצד ההפסד שנגרם לבגד, שלוקח בגד שלם ומכלה אותו על ידי הקריעה, "כמו הבגד שהוא שלם, קודם שמתחיל לקרוע קשה לקבל הקריעה, וכאשר מתחיל הקריעה, בקלות מוסיף הקרע תמיד" [לשונו בנתיב התורה ס"פ ז (שכב:)] ועל אביו ואמו אינו מאחה את הקרע לעולם [יו"ד סימן שמ, סעיף יז]. וכן לא מברכים על הקריעה, "דכיון שהיא קלקלה לא רצו לתקן בה לשון מצוה" [שבט יהודה יו"ד סימן שמ]. ואמרו חכמים [מו"ק כד.] "אבל שלא פרע ולא פירם חייב מיתה", ובגו"א ויקרא פ"י אות ז [רי:] למד מכך כמה האבילות היא חמורה.
(29) כמו קריעה על המת, שהמשחית לצורך מצוה אין בו משום בל תשחית, שנדחה איסור זה מפני המצוה, שהרי ציוו חכמים לקרוע על המת [שלטי הגבורים ע"ז פ"א בשם מהר"פ.]. והטעם הוא כי הקריעה עצמה היא הפסד גמור, ולכך היא נעשית רק על הפסד גמור שנעשה לו. דוגמה לדבר; בנצח ישראל פי"א [רעח:] כתב: "אל תתגודדו למת [דברים יד, א], שהיה דרך שלהם [של האומות] לעשות השחתה בעצמם בשביל ההשחתה שהגיע למת".
(30) כי הספרים יצאו עכשיו בחודש ניסן [למעלה ג, ז], ונכתב בהם שבעוד אחד עשר חודש [בחודש אדר] יעשו הגוים ח"ו כליה לישראל [שם פסוק יג], אך בינתים לא אירע דבר. וכן היוסף לקח כתב כאן: "אין הקריעה הזאת שקרע בגדיו כקריעה על המת, שהוא אחר היאוש, וכדי לשאת הקרע לאבילות, שהרי ראינו לא מנע עצמו מן הרחמים. ואדרבא, היה לבו בטוח בישועת ה', שנאמר [להלן פסוק יד] 'רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'".
(31) פירוש - קריעה שלא ראויה היא בגדר בל תשחית [קידושין לב.], ולכך אין לקרוע יותר מטפח [שו"ע יו"ד סימן שמ ס"ג] משום שהוא בל תשחית [ב"ק צא:, וראה ברכי יוסף יו"ד שם], ואיך צדיק כמרדכי עשה מעשה מעין זה. והרי על צדיקים בפרט נאמר [חולין צא.] "מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם, וכל כך למה, לפי שאין פושטין ידיהן בגזל". ואודות שמרדכי הוא צדיק, כן אמרו [מגילה י:] "'לאדם שטוב לפניו

נתן חכמה ודעת ושמחה' [קהלת ב, כו], זה מרדכי הצדיק". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 812] כתב: "כי עיקר שהוא צדיק הוא מרדכי". ואם כן, "איך נעשה דבר זה מן הצדיק מרדכי", והלא [יבמות צט:] "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כל שכן".

(32) כי הגביע נמצא באמתחתו בעלילה [בראשית מד, יב-יג].

(33) בגו"א במדבר פל"א אות ט כתב: "אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים [בראשית לז, לו], ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף. כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה", והובא למעלה פ"א הערה 1159, ופ"ב הערה 413.

(34) יש להבין, דסוף סוף כיצד מרדכי הצדיק עשה קריעה שאינה כל כך ראויה, הרי עדיין לא היה כאן הפסד. וכדי ליישב זאת כתב בסמוך [לאחר ציון 49] בזה"ל: "כל דבר שמגיע לצדיק שהוא יוצא מן הסדר והוא שנוי גדול, כמו זה, צריך לזה סבה, ואם לא כן לא הגיע דבר כמו זה לצדיק דבר שהוא יוצא מסדר העולם. ומכל שכן מאחר כי מצינו שגרם בנימין הקריעה לשבטים, ועתה הקריעה היה לבנימין, שיש לתלות זה בזה". נמצא שהתקלה הזאת [לקרוע בגדיו שלא כראוי] הגיעה אליו מחמת בנימין אביו.

(35) במדרש למעלה הובאה דעה זו בשם "רבי איבו".

(36) כי לא היה ברור שיוסף מת, ויעקב עצמו הסתפק בדבר, וכמו שכתב רש"י [בראשית מב, לו] "אותי שכלתם - מלמד שחשדן שמא הרגוהו או מכרוהו כיוסף", והגו"א שם [אות כז] כתב: "שהיה חושד אותם על יוסף, ולא שידע זה בודאי, רק חשד איכא".

(37) אודות שהבגדים דבקים באדם, הנה אמרו חכמים [שבת כג:] "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", ובח"א שם [א, ז:] כתב לבאר בזה"ל: "מאן דמוקיר רבנן, בשביל שהיה מכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה... ומפני זה יהיה חתנותא דרבנן, שחתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו. כמו שנקרא בגדי אדם 'מכבדותי', שרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה [שבת קיג.], שהם דבקים באדם. וכן חתניו דביקים הם על ידי קידושיו בבנותיו" [הובא למעלה פ"א הערה 466].

(38) לשונו להלן [פסוק ד] "כי השק הזה הוא הדבק על בשרו... ולפי שתפס יעקב את השק, שנאמר 'וישם שק במתניו', ולפיכך לא זז השק מזרעו. וכל זה מפני כי השק דבק על בשרו של אדם ביותר, ומורה זה כי הצרות לישראל הם תמיד, כי הם רודפים אחריהם ודביקים, כמו השק הזה שהוא דבק על בשרו".

(39) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [קכג.]: "יעקב גם כן היה לו מדה מיוחדת, שרוב ימיו היה בצער. והוא שאמר [בראשית מג, יד] 'ואל שדי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרותי די. וכמו שאמר לפרעה [בראשית מז, ט] 'ימי שנותי מעט ורעים'". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.] כתב: "תמצא כי יעקב היה צדיק גמור... ותמצא שהיה כל ימיו בצרה גדולה למאוד, כמו שאמר 'ואל שדי', מי שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די, כי לא שקט מנעוריו". וכן הוא בנצח ישראל פמ"ו [תשעג:], וח"א לגיטין נו. [ב, קג.], וראה להלן הערה 344. ואמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד יעקב לא הוה חולשא, אתא יעקב בעא רחמי, והוה חולשא ["שיחלה אדם לפני מותו ויצוה לביתו" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, נא:] כתב: "כי קודם שהיה יעקב לא היה שייך חולשא, כי קודם היה כל אחד ואחד עומד במדריגה, מבלתי שהיה נכנס אחד בגבול חבירו, ולא היה כאן חולשא זאת לגוף. וכשבא יעקב, הלא תראה כי היה נרדף תמיד, מעשו ומלבן, ויותר מזה, שהיה לו צרות הרבה מאוד, עד שתמצא כי לא היה יעקב עומד בעצמו מבלי שיכנסו אחרים בגבולו, אבל נכנסו אחרים בגבולו. ודבר זה הוא למעלת יעקב העליונה, שהיו מקנאין בו, ורודפים הפגעים והמקריים אחריו, ועליו נאמר [קהלת ג, טו] 'והאלקים יבקש את הנרדף'. ומדה זאת היה ליעקב. והיה נולד עשו בבטן עם יעקב, שלא היה יעקב עולמו בלבד, ועשו הוא הרודף אחריו, ויעקב הוא הנרדף, והרודף לוקח גבול הנרדף כמו שאמרנו. ודבר זה הוא מדת יעקב בוודאי למי שמבין בסוד החכמה. ולפיכך עד יעקב לא הוי חולשה, וכאשר היה בא יעקב בא חולשא, שהיה אחד נכנס בגדר השני מן המקריים והפגעים, ומזה בא החולשא. ודבר זה לא היה רק ליעקב, כי לו היה המדה הזאת בפרט, כאשר ידוע... ודבר זה היה גורם שהגיע יעקב אל המדריגה העליונה, שקרבו השם יתברך מכל אדם, דכתיב 'והאלקים יבקש את הנרדף'. וזה בעצמו החולי, שרודפים אחריו הפגעים, והשם יתברך מקרבו, והוא עמו" וראה גו"א בראשית פכ"א אות טז, והערה הבאה.

(40) לשונו בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 72]: "מדת יעקב, שהיה נודר בעת צרה, דכתיב [בראשית לה, ג] 'לאל העונה אותי ביום צרתי'. וכתיב [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב'. ולא 'שם אלקי אברהם'". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:] כתב: "יעקב נתנסה מה שהיה בעל צרה, כדכתיב [בראשית מג, יד] 'וקל שקי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרתי די [רש"י שם]. ולכך אמר יעקב לפרעה 'ימי שנותי מעט ורעים'. ועוד כתיב 'לקל העונה אותי ביום צרתי וגו'". לכך כתיב 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', מי שענה את יעקב בצרתו יענה אותך גם כן". וראה להלן הערה 344. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בתפארת ישראל פ"כ [רחצ.] ביאר שמדת אברהם היא

חסד, והיא תואמת לעולם הזה. אך מדת יעקב היא אמת, והיא אינה תואמת לעולם הזה. וממילא יוסבר מדוע לאברהם היתה טובה וברכה [דר"ח פ"ה מ"ד (קכה.)], ואילו יעקב רוב ימיו היו בצער. כי חילוק זה נובע ממידותיהם; מדת אברהם היא חסד, והיא מדה התואמת לעולם הזה, ולכך ימי אברהם בטובה וברכה. אך מדת יעקב היא אמת, והיא מדה אשר אינה ראויה לעולם הזה, ולכך ימי יעקב הם בצער. וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' פ"ט [נד.], שאברהם לא היה בכלל גירות, ויצחק היה בכלל גירות אך לא בכלל שעבוד, ויעקב [עם שבעים נפש] היה אף בכלל שעבוד. וראה להלן הערה 344, שנקודה זו התבארה שם.

(41) אודות השייכות בין בגדו של אדם לגופו [בשרו] של אדם, כן כתב בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעח:], וז"ל: "כי המלבוש הוא שייך לאדם, והוא כגופו. שהרי כאשר נברא האדם, כמו שהשם יתברך ברא גוף האדם, כך כתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש אלקים כתנות עור וילבישם'. ואם כן המלבוש שייך לגוף האדם, והוא כמו גוף האדם". ואודות שהשק דבוק לבשר, ראה להלן הערה 108.

(42) מעין מה שאמרו [יבמות קכא:] "תנו רבנן, מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין ["לעולי רגלים ומים מתכנסים בהן והיו שותין הן ובהמתן" (רש"י שם)] שנפלה לבור הגדול. ובאו והודיעו לרבי חנינא בן דוסא, שעה ראשונה אמר להם, שלום ["שעדיין יכולה לחיות" (רש"י שם)]. שניה, אמר להם שלום. שלישית, אמר להם עלתה ["אבל שלישית שאינה יכולה לחיות, אמר להן עלתה לה, שידוע היה לו שלא תמות שם, כדלקמן, דבר שהיה מתעסק בו אותו צדיק אביה, לא יכשל בו זרעו" (רש"י שם)]... אמרו לו, נביא אתה ["לידע שלא תמות" (רש"י שם)]. אמר להם, לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי, אלא דבר שהצדיק מתעסק בו ["בטורח עשייתו" (רש"י שם)] יכשל בו זרעו". ובח"א לב"ק נ. [ג, ט.] כתב: "יכשל בו זרעו. לפי שמעשה האדם וזרעו הם שוים, כי גם בניו יקראו מעשה ידיו, כדכתיב [קהלת ה, ה] 'למה יקצוף ה' על קולך וחבל מעשה ידיך', והם הבנים [שבת לב:]. ולפיכך היה מתמיה דבר שנצטער עליו לעשותו יכשל בו זרעו, שהם גם כן מעשה ידיו". והרמב"ן [דברים כט, יז] כתב: "כי משורש מתוק לא יצא מר, וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד ולא הרהר כלל בע"ז, לא יוליד מודה בה" [ראה להלן פ"ט הערה 53]. וראה למעלה פ"ג הערה 383, שנתבאר שם שאם היתה ליעקב אבינו דביקות גמורה בה', אז לבניו לא היה פירוד מה'. והם הם הדברים. ובגבורות ה' ר"פ ה כתב: "התבאר לך בפרק שעבר כי ראוי היה שישתעבדו ישראל במצרים... וכך היה לאברהם ראש יחוסנו, כי מעשה אבות ירשו בנים, והיו הבנים דומים לאב". ובדר"ח

פ"ה מ"ד [קכ:] כתב: "יעקב בתכלית האבות וסוף שלהם, ולפיכך מן יעקב יורשים ישראל תכליתם ואחריתם, כי יעקב בסוף ותכלית האבות, וירשו הבנים ענינו". וראה להלן הערה 110.

(43) "בן אוני - בן צערי" [רש"י שם].

(44) הנה המדרש הנ"ל [אסת"ר ח, א] ביאר שהשק עבר בירושה לא רק למרדכי, אלא גם לאחאב ולבנו יורם [הובא למעלה לאחר ציון 23], ואחאב היה משבט אפרים [רש"י בראשית מח, ח], שהוא שבט יוסף. וא"כ צ"ב מדוע כאן מגביל את השק לשבט בנימין [שנולד בצער אמו], כאשר השק נמצא גם אצל שאר בני יעקב. וראה להלן הערה 58.

(45) יש להעיר, כי רחל קראה לבנימין "בן אוני", אך יעקב קרא לו "בנימין", וכמו שנאמר [בראשית לה, יח] "ויהי בצאת נפשה כי מתה ותקרא שמו בן אוני ואביו קרא לו בנימין", וכיצד אפשר לתלות את ירושת בנימין מיעקב בשם שרחל קראה לו, ולא בשם שיעקב קרא לו. ובמיוחד שיש להעיר כן לפי דבריו בח"א לסוטה לו: [ב, עג.], שכתב: "ואביו קרא לו 'בנימין', נגד 'בן אוני' שקראה לו אמו, קרא לו אביו 'בנימין' על שם ימין, הפך 'בן אוני', כי הימין הוא לטוב. כי בנימין יש בו שתי בחינות; האחד מצד האם, והוא 'בן אוני', והשני מצד האב, והוא 'בן ימין'. ומפני שיש לו שתי בחינות מחולקות, נולדו עם בנימין שתי תאומות [רש"י בראשית לה, יז]... ויש לך לדעת כי היה בנימין כלול מדין ורחמים, כי לעולם האחרון הוא הכל, במה שהוא משלים הכל. ולכך היה כלול בנימין מדין וחסד. ולכך אמו קראה לו 'בן אוני' שהוא דין, ואביו קרא לו 'בנימין', רצה לומר 'בן ימין', שהוא הפך 'בן אוני', והבן הדברים". וראה גו"א בראשית פל"ה אות יב. הרי ששם "בנימין" עומד כנגד שם "בן אוני", והוא הפך לו, וכיצד ירושת בנימין מאביו תתלה בשם שאביו בא להפקיע ממנו. והרי גם מרדכי נקרא "איש ימיני" ולא "איש אוני", נמצא שמרדכי מתייחס לשם "בנימין" יותר מאשר לשם "בן אוני". אך לפי הרמב"ן שם הדבר מיושב, שכתב: "והנכון בעיני כי אמו קראתו 'בן אוני', ורצתה לומר בן אבלי... 'לא אכלתי באוני' [דברים כו, יד]. ואביו עשה מן 'אוני' כחי, מלשון 'ראשית אוני' [בראשית מט, ג]... ולכן קרא אותו 'בנימין', בן הכח או בן החוזק... רצה להיות קורא אותו בשם שקראתו אמו, כי כן כל בניו בשם שקראו אותם אמותם יקראו, והנה תרגם אותו לטובה ולגבורה". הרי שם "בנימין" אינו אלא תרגום לטובה של שם "בן אוני", ושם "בן אוני" לא זז ממקומו. ועוד אפשר לומר, שהואיל ובנימין נולד מתוך צער אמו, שמתה בלידתו, ועל כך נקרא "בן אוני", אזי זו גם צרת יעקב, וכפי שיעקב אמר על מיתת רחל "מתה עלי רחל" [בראשית מח, ז], ומכך למדו חכמים [סנהדרין כב:] "אין אשה מתה אלא לבעלה".

וצרף לכאן דברי החזקוני [בראשית לז, ג], שכתב: "כי בן זקנים הוא לו - ואם תאמר, הרי בנימין בן זקונים. אלא אין אהבת בנימין קשורה בלבו של יעקב כאהבתו של יוסף, לפי שכשילדתו אמו מתה". נמצא שמיתת רחל היא גם צרת יעקב. וראה להלן [לאחר ציון 108] שחזר והביא את המדרש הזה.

(46) פירוש - מכל שכן וביתר שאת שיש לתלות את זעקת מרדכי במה שיעקב הביא לזעקת עשו, שאם תולים את קריעת הבגדים בבנימין "אף כי בנימין לא עשה דבר" [לשונו למעלה לפני ציון 32], ק"ו שיש לתלות זעקת מרדכי ביעקב, שיעקב גרם לזעקת עשו. וראה להלן ציון 52.

(47) כמו שאמרו בילקו"ש ח"ב סימן תתרנו, וז"ל: "וכי הדיוט היה מרדכי שהיה צווח, וכי אין הקב"ה שומע לחישות אלא לצווחות; חנה הרהרה בלבה ושמע הקב"ה לחישתה, שכן הוא אומר [ש"א א, יג] 'וחנה היא מדברת על לבה', מה כתיב [שם פסוק יז] 'ואלקי ישראל יתן את שלתך'" ובכל התנ"ך נאמר "צעקה גדולה ומרה" רק פעמיים; כאן, ואצל עשו [בראשית כז, לד], ולכך חז"ל חיברו ביניהן. ואפילו כשהמקרא מדגיש את מימדי הצעקה, מ"מ נקט רק בתיבת "גדולה" ולא בכפל לשון "גדולה ומרה", וכמו שנאמר [שמות יא, ו] "והיתה צעקה גדולה בכל ארץ מצרים אשר כמוהו לא נהיתה וכמוהו לא תוסיף".

(48) "צריך לזה סבה, ואם לא כן לא הגיע דבר כמו זה לצדיק, דבר שהוא יוצא מסדר העולם" [לשונו בהמשך].

(49) כמו שאמרו [מסכת סופרים פי"ג מ"ו] "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו" [הובא למעלה בהערה 9, ולהלן הערה 176].

(50) אודות ש"שנוי" הוא יציאה מן הסדר, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 45], וז"ל: "כי שם 'אחשורש' מורה על מהותו, שהוא יוצא מן הסדר הראוי, כי כל הדברים אשר נרמזו בשם 'אחשורש' מורים על שנוי", ושם הערה 47.

(51) אודות שלא יגיע לצדיק דבר היוצא מסדר העולם, כן כתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.], וז"ל: "בפרק הרואה [ברכות ס.], תנו רבנן, מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך, ושמע קול צווחה, ואמר, מובטח אני שאין זה בתוך ביתי. עליו הכתוב אומר [תהלים קיב, ז] 'משמועה רעה לא ייירא נכון לבו בטוח בה"... דבר זה כי השמועה רעה, כאשר הוא שומע דבר פתאום ענין שהוא רע, וזה אין ראוי למי שהוא בוטח בה' שישמע שמועה

פתאום בפעם אחד. ואם לא היה שמועה רעה, רק היה בביתו הרע מעט מעט, וכל דבר כמו זה נעשה בזמן. וכיון שלא באה בפעם אחת, רק מעט מעט בזמן, אין הבטחון יכול לעמוד נגד זה שלא יבא דבר רע מעט מעט, שכך הוא הנהגת עולם שנמצא בו הרע. אבל שיבא אליו שמועה פתאום, דבר זה אינו, כי כל דבר שהוא בלא המשך זמן אינו בהנהגת עולם הזה, כי עולם הזה הוא תחת הזמן. ולכך אמר הלל על השמועה רעה שהוא מובטח שאינו בתוך ביתו, כי השמועה הרעה הוא כמו פגע שיפגע באדם פתאום, והוא בלא זמן, **והוא מן השם יתברך**, ואינו דומה למעשה שהוא נעשה בזמן. אבל השמועה שישמע האדם שהוא בלא זמן רק בפתע פתאום, ובשביל ששם בטחונו בו יתברך אין ראוי שישמע שמועה רעה בלא זמן" [הובא למעלה בהקדמה הערה 513, ופ"ג הערה 641]. וצרף לכאן את יסודו שהצדיק אינו יוצא מן הסדר [ולכך לא יגיע אליו דבר היוצא מן הסדר], וכמו שכתב למעלה פ"ב [לאחר ציון 66], וז"ל: "כי הצדיק מציאותו ומהותו אינו יוצא מן הסדר שסדר השם יתברך בבריאה מה שיהיה האדם". ובנתיב התורה פ"א [לג:] כתב: "כי הצדיקים ששומרים הסדר שסידר השם יתברך את העולם, בזה מקיימים כל העולם". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקד.] כתב: "כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם. כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת". ובאבות פ"ו מ"ט אמרו "הנוי והכח והעושר והכבוד והחכמה והזקנה והשיבה והבנים, נאה לצדיקים ונאה לעולם". ובדר"ח שם [רפה:] כתב: "כי כאשר אלו ז' מעלות הם לצדיקים, העולם נוהג כסדר כראוי, ומה מאד יפה אל העולם כאשר נוהג כסדר. ואם המעלות הם לרשעים, העולם שלא כסדר". ובנתיב הצדק ר"פ א כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו" [הובא למעלה פ"ב הערה 67].

(52) וכמבואר בהערה 46 שהכל שכן הוא, שאם תולים את קריעת הבגדים בבנימין "אף כי בנימין לא עשה דבר" [לשונו למעלה לפני ציון 32], ק"ו שיש לתלות זעקת מרדכי במה שיעקב גרם לזעקת עשו.

פסוק ג

(53) יעמוד על סדר הפסוקים, ויעיר שפסוקנו [פסוק ג] נראה כחוצץ בין הפסוק שלפניו [פסוק ב] לפסוק שלאחריו [פסוק ד], דלכאורה היה צריך להסמיך את פסוק ד לפסוק ב, וכמו שמבאר.

(54) לשון היוסף לקח: "היתה ביאתו זאת אל שער המלך כדי להודיע לאסתר". וכן הראב"ע נוסח ב בפסוק ב כתב: "ויבוא עד לפני שער המלך שושן הבירה, אולי ימצא שם אחד מסרסי אסתר".

(55) כמבואר בפסוקנו "שק ואפר יוצע לרבים".

(56) כמו שכתב כאן ר"מ חלאיו [פסוק א], וז"ל: "וילבש שק - כך היה מנהגם על כל צרה שלא תבוא על הצבור... וכן בדברי רבותינו בתענית צבור [תענית טז.] 'למה מתכסין בשקים, לומר הרי אנו חשובים לפניך כבהמה'". וראה הערה 60.

(57) לכך הוכנס פסוקנו [פסוק ג] בין פסוק ב לפסוק ד, כדי להפריד בין מגמת פסוק א למגמת פסוק ב. כי לולא פסוקנו היינו אומרים שלבישת השק [פסוק א] והגעה עד שער המלך [פסוק ב] נעשו כדי שנערות אסתר יגידו לאסתר המלכה על המתרחש. אך לאחר שפסוקנו מציין שבכל מדינות המלך לבשו שק, ממילא מתברר שלבישת השק של מרדכי [פסוק א] אינה בשביל שיגידו לאסתר, אלא משום אבילות וצער. ואם תאמר, אם כן פסוקנו היה צריך להאמר בין פסוק א לפסוק ב, שלאחר שנאמר שמרדכי לבש שק, היה צריך להאמר שבכל המדינות לבשו שק, וממילא נבין מכך שלבישת השק של מרדכי אינה משום שיאמרו לאסתר, אלא משום אבילות וצער. ויש לומר, דזה לא קשיא, כי פסוק ב הוא המשך לפסוק א בנוגע ללבישת השק, שלאחר שנאמר בפסוק א שמרדכי לבש שק, הוצרך לומר "ויבוא עד לפני שער המלך כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק", ואי אפשר להפריד בין הדבקים. ולכך המקום הראשון שניתן לבאר שאף בשאר מדינות לבשו שק, הוא פסוקנו. וראה להלן הערה 106.

(58) כפי שנזכר בפסוק א "ויקרע מרדכי את בגדיו". ואע"פ שלמעלה [לאחר ציון 31] ביאר שמרדכי קרע מחמת שאביו בנימין גרם קריעה לשאר השבטים, ואם כן אין מקום להקשות מדוע שאר בני אדם לא קרעו, שהרי "עדיין לא נעשה דבר שהיה קורע מרדכי עליו" [לשונו למעלה לפני ציון 30], ורק מרדכי קרע משום שהוא משבט בנימין. מ"מ מעיר משאר בני שבט בנימין, שעליהם לא נזכר כאן שקרעו. אך יותר נראה לומר שכל ישראל בדור ההוא נמשכו אחר מרדכי, וכמו שכתב הפחד יצחק, פורים, ענין ט אות ד, וז"ל: "ביום הפורים כל היהודים נקראים הם על שם מרדכי. ביום הפורים מרדכי הוא ראש ההנהגה. היום כלנו טפלים למרדכי, ועל ידי זה זכתה כנסת ישראל [למה שזכתה]" [הובא למעלה פ"ג הערות 80, 210]. לכך הואיל ומרדכי קרע [מחמת היותו משבט בנימין], ממילא אף שאר ישראל יקרעו עמו. והרי כך מוכח מיניה וביה; הנה לבישת השק גם כן היא מיוחדת לשבט בנימין שנקרא "בן אוני" [בראשית לה, יח],

וכמבואר למעלה הערה 43, ועם כל זה כל ישראל לבשו שק ["שק ואפר יוצע לרבים"], ולא רק שבט בנימין. ובעל כרחך לומר שזהו משום שכל ישראל נמשכו אחר מרדכי, וא"כ הוא הדין גם לקריעה, שגם בזה כל ישראל נמשכו אחר מרדכי.

(59) רמב"ם הלכות אבל פ"ט ה"ו "מנין שקורעין על הנשיא ועל אב בית דין ועל שמועה שבאה שנהרג רוב צבור, שנאמר [ש"ב א, יא-יב] 'ויחזק דוד בבגדיו ויקרעם וגם כל האנשים אשר אתו ויספדו ויבכו ויצומו עד הערב... ועל עם ה' ועל בית ישראל כי נפלו בחרב', זו שמועה רעה" [מקורו ממו"ק כו.]. וראה להלן הערה 102.

(60) כפי שכתב הגר"א כאן "וצום ובכי - הם החמישה דרכי תשובה המפורשים במסכת תענית [טו.-טז.]", ובביאור רבינו יונה [למעלה ג, י] כתב: "עשו כל התיקונים 'שק ואפר וכו" ראשי תיבות 'תשובה'" [**ת**ענית, **ש**ק, **ו**אפר, **ב**כי, **ה**ספד]. הרי שהפסוק נוקט בדרכי תשובה, ולא איירי בשעה ששמעו השמועה. וראה למעלה הערה 56, ולהלן הערה 107.

פסוק ד

(61) בא לבאר את הצורך לומר רישא דקרא "ותבואנה נערות אסתר וסריסיה ויגידו לה", ולא לפתוח את הקרא במלים "ותתחלחל המלכה מאד".

(62) פירוש - בדרך כלל סריסים לחוד ונערות לחוד, כי הסריסים הוזכרו לחוד [למעלה א, פסוקים י, יב, טו, ועוד], וכן הנערות הוזכרו לחוד [למעלה ב, ט, ולהלן פסוק טז], ואילו כאן הוזכרו הם יחד ["נערות אסתר וסריסיה"], וזה מורה על הרבה משרתים שבאו אל אסתר בפעם אחת.

(63) כי בהלה באה מדבר חדש שאינו מוכר, וכמו שכתב בגו"א בראשית פמ"ב אות כו, וז"ל: "שייך חרדה כאשר דבר חידוש הוא". וכן כתב המלבי"ם [ישעיה יט, טז], וז"ל: "חרדה היא הבהלה הפתאומית מפגע חדש אשר פגעו... והנה יקרה לפעמים שהאדם יתבהל פתאום ויחרד גם לדבר קטן פתאומי אשר פגעו".

(64) פירוש - מדוע אסתר עצמה לא ידעה מעצמה על גזירת המן, אלא רק עכשיו באה אליה הידיעה הזאת. וכן מבואר מדבריו בסמוך ש"ותתחלחל" מוסב על גזירת המן, ולא מהתנהגות מרדכי. אמנם רש"י [סוטה כ: ד"ה ביעתותא] כתב "באסתר שבאת לה שמועת מרדכי פתאום", ומשמע מכך שאיירי בשמועת מרדכי, ולא בשמועת המן.

(65) "פנימה - צנועה, ואין דרכה לצאת ולסבב בעיר" [רש"י גיטין יב.]. וביבמות עז. כתב רש"י "אין דרך אשה לצאת מביתה". ובנצח ישראל פ"ט [רמא.]: "עיקר הגלות הוא לנשים, כי הנשים הן יושבות ביותר במקומן ובבתיהן, כי 'כל כבודה בת מלך

פנימה'" [הובא למעלה פ"ב הערות 35, 37]. ובמיוחד שבפסוק הזה נתפרש שזו הנהגת מלכות ["בת מלך"], דבודאי שאסתר המלכה תנהג כן.

(66) לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 34]: "'כל כבודה של בת מלך פנימה', והיתה [אסתר] נסתרת. ובפרט זאת ששמה 'אסתר', שכל עניינה היה הצניעות והסתירה, כמו שכתבנו שכל עניין אסתר היה דבר זה". וכן כתב למעלה כמה פעמים, וכגון בהקדמה [לאחר ציון 275] כתב: "כיון שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה... כי הגואל מן סתירת פנים הוא אסתר. וזה כי כאשר היו ישראל בהסתרות פנים, ראוי שיהיה הגואל אותם מן הסתרת פנים מי שיש לו המדה הראויה לזה, והוא הצניעות והסתר, כמו שהיה לאסתר הצניעות". ובהמשך ההקדמה [לאחר ציון 360] כתב: "כי מפני צניעות של אסתר, שנקראת 'אסתר' על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה". וכן בסוף ההקדמה [לאחר ציון 593] כתב: "לא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל עניינה היה נסתר, כי צנועה היתה כמו שיתבאר דבר זה באריכות". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 178] כתב: "'אסתר' כלומר שיש לה מדריגה פנימית נסתרת בשביל הצניעות שבה, ובשביל כך זכתה לגאולת ישראל... שהיה לה מידת הצניעות, ולפיכך זכתה לאבד את המן. ודבר זה ידוע כי מה שנקראת 'אסתר' יורה על מדריגת נסתרת עליונה ופנימית שהיה לה... כי הצניעות דוקא מאבד זרע המן... ובפרט ביד אסתר, שנקראת על שם הצניעות... ועשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה... ולכך שם 'אסתר' ראוי לה לגמרי, כי מכח השם של אסתר היתה גוברת על המן, שהוא מזרע עמלק, שהוא מזרע עשו". ושם [לאחר ציון 417] כתב: "זהו עצם אסתר, כמו שמפרש בגמרא [מגילה יג:] צניעות אסתר, ועיקר שם אסתר מורה על הצניעות, שהיתה מסתרת עצמה, מכל שכן היתה צנוע" [ראה למעלה פ"ב הערה 36].

(67) כי "ותתחלחל" פירושה פחד ובהלה [ראב"ע כאן], ולשון "בהלה" מצוי הרבה במקרא, לעומת לשון "ותתחלחל" שנאמר רק כאן.

(68) לשון הראב"ע כאן [נוסח ב]: "ותתחלחל - מגזרת 'חיל' [שמות טו, יד], ובא כפול, כמו [ישעיה כב, יז] 'מטלטלך'".

(69) לשונו בנצח ישראל פמ"ח [תשצח.]: "כי הכפל הוא לחזק, שמוכרח שכך יהיה. וזה מורה הכפל, כמו שאמרו בכל מקום [פסחים סא., וש"נ] 'שנה עליו הכתוב לעכב'. הרי כי הכפל הוא לחזק שכך מוכרח שיהיה". ובחו"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב "כל כפל הוא לחוזק ולקיים, כמו שאמרו ז"ל 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחוזק

הדבר". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ח אות כה, שלכך לשון כפל הוא לשון שבועה [שבועות לו.]. וראה להלן פסוק ה [לאחר ציון 128].

(70) חוזר לשאלתו הקודמת [לאחר ציון 63], ששאל "ואין להקשות כי למה לא ידעה אסתר קודם" [אודות גזירת המן]. ולמעלה תירץ זאת מפאת צניעותה של אסתר, ומעתה יתרץ זאת כי כך סיבב הקב"ה כדי שאסתר תתחלחל ותפעל יותר חזק.

(71) פירוש - הקב"ה סיבב שהידיעה על גזירת המן תבוא לאסתר באופן שהידיעה הזאת תעורר אותה לפעול בזריזות רבה כדי לבטל הגזירה הזאת [ראה הערה 76]. וזה אכן היה כאשר נודע לאסתר על כך מתוך הזעקה הגדולה ומרה של מרדכי, ועל לבישת השק שלו, שדברים אלו הם זרים ומופלגים, היוצאים מסדר העולם [כמבואר למעלה מציון 46 ואילך], וכאשר אסתר שמעה זאת, נאמר על כך "ותתחלחל". אך אם הידיעה על גזירת המן היתה באה אליה מעצמה, לא היתה ידיעה זו עושה עליה רושם עז, והיא לא היתה מתחלחלת מכך, וממילא גם לא היתה פועלת כל כך. **ויסוד זה** מתבאר היטב בדבריו בח"א לסוטה יג. [ב, נג.], בביאור דברי הגמרא שם שחושים בן דן ראה את עשו מונע את קבורת יעקב במערת המכפלה, ויעקב מוטל בבזיון, לכך הרג את עשו, וז"ל: "מה שלא עשה אחד מן השבטים האחרים, זהו מפני כי לא היו חושבים מתחלת המעשה שיהיו צריכים לדבר זה. וכאשר התחיל עשו לחלוק, לא היה נמצא אצלם ההתעוררות. שאין כח ההתעוררות נמצא בתחלה רק כאשר הדבר ההוא חדוש לו מאוד כאשר נודע, ואז הוא מתעורר בכח לעשות מעשה. וחושים בן דן שלא ידע מתחלה המעשה כלום [כי היה כבד שמיעה], וכאשר כבר היו במחלוקת... אז נאמר לו לחושים בן דן, ואז היה מתעורר בכח להרוג את עשו". וכן בשיחות מוסר לגר"ח שמואלביץ [תשל"א מאמר לב, ותשל"ג מאמר ו] גם כן תמה מדוע לא התעורר אחד מבני יעקב לנהוג כחושים בן דן. וביאר דזהו כוחו של הרגל, שמתוך שנשאו ונתנו עם עשו, וסברו שהנה מנצחין אותו, ומתוך כך הורגלו למצב שיעקב מוטל בבזיון. אבל לא כך חושים בן דן, שהיה כבד השמיעה, ולא ידע כלל מהויכוח המתנהל עם עשו, ולעיניו נתגלה בפתע פתאום המצב והבזיון הקשה. ולפי שלא נתרגל למצב, לא היה יכול לסובלו, והרג את עשו. ובגבורות ה' פי"ח [פד:] כתב: "מדכתיב [שמות ב, יב] 'ויך את המצרי'... באגרופו הרגו, ולפיכך כתיב 'ויך'... מפני שהיה מצרי רשע שהכה את ישראל, והיה משה מתעורר נגד הרשע לעשות בו דין בעצמו, ולכך הכה אותו בידו, ולא בדבר אחר".

(72) בגמרא שלפנינו איתא "ורבי ירמיה אמר שהוצרכה לנקביה", אך בעין יעקב איתא "ושמואל אמר וכו'", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב.

(73) הם כחות הטומאה [יבואר בהמשך]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז:] כתב: "כחות הטומאה נבדלים מן השם יתברך, כי הם כחות חיצונות". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "כחות הטומאה, אשר אין להם מעלה הנעלמת וההסתר כלל, והם נקראים כחות חיצונות".

(74) אודות שטומאת נדה מורה על כחות טומאה, הנה אמרו חכמים [שבת ל.] שכאשר חזרו ישראל מחגיגות בנין המקדש על ידי שלמה [מ"א ח, סו], שחזרו לאהליהם ומצאו נשותיהם בטהרה. וכתב על כך בח"א שם [א, יב.] בזה"ל: "כי היו דבקים ישראל במדריגת הקדושה, שהיא מסולקת מן הטומאה ומן כחות הטומאה, ולכך מצאו נשותיהן בטהרה, שדבר זה קדושה... דבר זה מצד הקדושה, שהיו דביקים בבנין בית המקדש".

(75) פירוש - הקב"ה רמז לאסתר שכחות הטומאה גוברים בעולם, בכך שכחות הטומאה האלו שלטו גם בה עצמה בדמות טומאת נדה, ובכך הבינה אסתר מה הם הכחות הפועלים למען המן.

(76) פירוש הקב"ה עשה שכחות הטומאה הגוברים בעולם יחולו על אסתר עצמה, בכדי שאסתר תחוש על בשרה מה הם הכחות הפועלים בעולם למען המן, ובכך היא תהיה זריזה לפעול כנגד המן. וכבר נתבאר [למעלה הערה 71] שהקב"ה סיבב שהידיעה על גזירת המן תבוא לאסתר באופן שהידיעה הזאת תעורר אותה לפעול בכל כחה לבטל הגזירה הזאת.

(77) אודות המיאוס שיש בעשיית צרכי האדם, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [עד.], וז"ל: "הטינוף מבטל את המקום אשר הוא שם, עד שאינו נחשב מקום לכל דבר שבקדושה. ולכך צוה השם יתברך שיצא מי שרוצה לעשות צרכיו חוץ למחנה, וכדכתיב [דברים כג, טו] 'והיה מחניך קדוש'. ומזה תדע כי הטינוף המיאוס הוא מבטל מעלת המקום אשר האדם שם, ואז מסולק מאתו השמירה מן העליונים אשר הם שומרים את האדם. ולכך כאשר האדם נכנס לבית הכסא למקום מטונף, צריך לומר 'התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא' [ברכות ס:], כדי שלא יסתלקו מאתו המלאכים אשר הם שומרים את האדם. וזה שאמר הכתוב [ישעיה כח, ח] 'כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום', כי הצואה מבטל המקום שהוא שם עד אשר אין נחשב למקום כלל, וזה כי כל שלחנות שלהם מלאו קיא צואה, שהיא בלי מקום". וראה להלן הערה 80.

(78) פסוק זה מורה על המיאוס שיש כלפי הכחות החצונים, שמדובר שם בעבודה זרה [כפי שיבאר בסמוך], ועליה נאמר "ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמהו שקץ

תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא". ואונקלוס שם תרגם "תעב תתעבנו" - "ורחקא תרחקנה".

(79) אמרו חכמים [שבועות ז:] "יש לי בענין זה להביא שלש טומאות, טומאת עבודה זרה וכו', בעבודה זרה הוא אומר [ויקרא כ, ג] 'למען טמא את מקדשי וגו'", ובנצח ישראל פ"ד [נט.] הביא המאמר הזה וביארו. ובשל"ה [פרשת ויצא בדרך חיים תוכחת מוסר] כתב: "ראה כמה גדולה טומאת נדה שמקיש עבודה זרה לנדה, כהא דתנן בריש פרק רבי עקיבא [שבת פב.] אמר רבי עקיבא, מנין לעבודה זרה שמטמאה במשא כנדה, שנאמר [ישעיה ל, כב] 'תזרם כמו דוה'". ובדרוש על המצות [נז.] כתב: "עשו שהיה דבק בכח הטומאה, כאשר מצא מין את מינו העבודה זרה, היה מתעורר בבטן אמו מעצמו אל אשר הוא דבק בו [ב"ר סג, ו]. ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו". ונאמר [בראשית לה, ב] "ויאמר יעקב אל ביתו וגו' הסירו את אלהי הנכר אשר בתוככם והטהרו והחליפו שמלותיכם", ופירש רש"י שם "והטהרו - מעבודה זרה". והרמב"ם בהלכות אבות הטומאה פ"ו ה"א כתב "טומאת עבודה זרה מדברי סופרים, ויש לה רמז בתורה 'הסירו את אלהי הנכר אשר בתוככם והטהרו והחליפו שמלותיכם'. וארבעה אבות הטומאות יש בה; ע"ז עצמה, ומשמשיה, ותקרובת שלה, ויין שנתנסך לה, וטומאת כולן מדבריהן". ורש"י [דהי"ב כט, ה] כתב "והוציאו את הנדה - עבודת כוכבים".

(80) אבות פ"ג מ"ג "שלשה שאכלו על שולחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים ["זו עבודת כוכבים" (רש"י שם)], שנאמר [ישעיה כח, ח] 'כי כל השולחנות מלאו קיא צואה בלי מקום'", ושם בדר"ח [קיד:] ביאר מדוע ע"ז נקראת "קיא צואה" [ראה למעלה הערה 77]. והרמב"ם בפיהמ"ש שם כתב: "קראה ישעיהו ג"כ 'קיא צואה' לבזותה, כמו שתקרא עבודת כוכבים עצמה 'גלולים' ו'שקוצים'". ורש"י [יחזקאל ד, יג] כתב "טמא - לשון מאוס".

(81) נראה מה שעבר לדבר על ע"ז, כי כחות הטומאה שסייעו להמן היו כחות של ע"ז, שהרי המן עשה עצמו ע"ז [מגילה י:, שם יט., ואסת"ר ז, ח], וכמבואר למעלה בהקדמה 578, פ"א הערה 815, ופ"ג הערה 83. ולהלן [ה, פסוקים ט, יד] הרחיב בגדר ע"ז של המן, ואיך רצה להגיע לשער החמישים.

(82) כוונתו לספירות נצח והוד, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ה [קסט.], וז"ל: "ואמר אחר כך 'לא היה נראה זבוב במטבחים' [שם]. דע, כי הזבוב הוא מאוס ומגונה, וזהו ענין אחד, שהוא הוד ויופי בית המקדש. 'ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים', הוא

הטומאה, שיהיה עומד בטהרתו **לנצח**, וזהו ענין שני. ואלו שני דברים [הנס שלא נראה זבוב, והנס שלא ראה קרי (שם)], כל אחד ואחד בפני עצמו; שאין לך דבר יותר מגונה כמו הזבוב, ואין לך יותר טומאה כמו הקרי. ורוצה לומר, כי לא היה נוטה מעלת בית המקדש לא לימין ולא לשמאל חוץ ממדריגת הקדושה. כי הדבר הזה המאוס והטומאה הוא הרחקה מן הקדושה לשמאל ולימין, כמו שהוא ידוע למי שהעמיק בחכמה. ובארנו זה בברכות [י:] אצל 'איש קדוש עובר עלינו' [מ"ב ד, ט], דפליגי רב ושמואל; חד אמר שלא ראתה זבוב על שולחנו, וחד אמר שלא ראתה קרי על מטתו. ולפיכך אחר שאמר 'לא הסריח בשר הקודש', אמר 'ולא נראה זבוב בבית המטבחים, ולא אירע קרי לכהן גדול'. כי במקום זה הוא התחלת נטייה לשמאל ולימין, לכך אמר על זה כי לא היה מעלת בית המקדש נוטה ממדריגת קדושתו, ולא נמצא זבוב בבית המטבחים שהוא המאוס, ולא נראה קרי לכהן גדול ביום הכפורים, שהוא הטומאה, אבל היה עומד בית המקדש בקדושתו". **ומבואר שם** כי הספירות נצח והוד שייכות להדדי, כאשר נצח הוא לימין והוד הוא לשמאל. ונמצא שהמיאוס עומד כנגד ספירת הוד, שההוד ויופי של ביהמ"ק עומדים כנגד מאיסת הזבוב. לכך "לא נראה זבוב בבית המטבחיים" מתחייב מספירת הוד, שהיא המונעת את הזבוב מבית המטבחיים. ואילו הטומאה עומדת כנגד ספירת נצח ["'ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים', הוא הטומאה, שיהיה עומד בטהרתו לנצח, וזהו ענין שני"]. וכידוע הוד הוא בשמאל, ונצח הוא בימין. ועל הנצח נאמר [תהלים טז, יא] "נעימות בימינך נצח", וכמבואר בבאר הגולה באר החמישי [מ:]. ובספר פרדס רימונים שער א פרק ג כתב: "ב' שוקים, שהם נצח שוק ימין, הוד שוק שמאל". והעמודים של יכין ובועז הם כנגד נצח והוד [שם שער כא פרק ג]. ובמאמר החכמה לרמח"ל כתב: "והנה עשר הספירות נחלקים לג' חלקים, ונקראים ג' קוים; חכמה חסד ונצח נקראים קו החסד, ונקרא על דרך המשל ימין. בינה גבורה הוד קו הדין, ונקרא שמאל. כתר תפארת ויסוד קו הרחמים, ונקרא אמצע, ומלכות כלל כלם". ואלו דבריו כאן "ואלו שני דברים הם מחולקים, והוא ידוע לנבונים". וצרף לכאן דברי הגמרא [גיטין ו:] במעשה של פילגש בגבעה, אם זבוב מצא או נימא מצא, ובח"א שם [ב, צב:] כתב: "הזבוב מיאוס לאדם... וזה שייך לנוף. ואידך אומר נימא מצא, והוא סכנתא לנפש האדם... כי למ"ד זבוב מצא, בא השנוי מצד הנוף... ולמ"ד נימא מצא, בא השנוי הזה מצד הנפש, כי הנימא הוא סכנתא לנפש". וראה להלן הערה 101. **והנה בגמרא** אמרו [ברכות י:] "'ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלקים קדוש הוא' [מ"ב ד, ט]... 'קדוש הוא', מנא ידעה, רב ושמואל; חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו,

וחד אמר סדין של פשתן הציעה על מטתו, ולא ראתה קרי עליו". הנה לא נתפרש בגמרא מי אמר זבוב ומי אמר קרי [ורק אמרו "רב ושמואל, חד אמר... וחד אמר..."], אמנם לפי גירסת העין יעקב כאן שרב אמר שפרסה נדה ושמואל אמר שהוצרכה לנקביה [ראה למעלה הערה 72], ברי הוא שרב אמר שלא ראתה קרי, ושמואל אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו. כי ראית הקרי היא טומאה [כנגד כאן שפירסה נדה], וראית זבוב היא מיאוס [כנגד כאן שהוצרכה לנקביה]. וראה בנתיב התורה פי"א הערה 36.

(83) אודות שהבהלה פועלת שנוי באדם, כן אמרו חכמים [גיטין ע.] "ג' דברים מכחישין כחו של אדם; פחד, דרך, ועון". ופירש רש"י שם "פחד - דאגה שדואג על דבר העתיד, כגון טירוד מזונות, או פחד אויב" [ראה הערה 85]. וכן אמרו [ב"ב י.] "גוף קשה, פחד שוברו".

(84) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 430]: "טהרת האשה מדם נדתה, דבר זה גם כן טהרת הנפש, 'כי הדם הוא הנפש' [דברים יב, כג], וכאשר האשה מטהרת עצמה מן הדם הזה, שהוא דם טמא מתועב, והוא מצוה אלקית, אז נפשה טהורה". וכן הזכיר זאת למעלה פ"ג הערה 700.

(85) אמרו חכמים [גיטין ע.] "ג' דברים מכחישין כחו של אדם; פחד, דרך, ועון" [הובא בהערה 83]. ובח"א שם [ב, קכט:] כתב: "ידוע כי יש באדם שלשה כחות אשר בהם שייך חולשה; האחד כח הגוף, השני כח נפשי, השלישי כח נבדל שהוא השכלי... כי החטא מחליש כח נבדל אשר הוא באדם... והפחד דבר זה מחליש כח הנפש, כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה, ודבר זה ידוע כי השמחה היא כח הנפש [ראה למעלה בהקדמה הערה 176, להלן פ"ח הערה 266, ופ"ט הערה 302]... והפחד מחליש הנפש. והדרך מחליש כח גוף, כי התנועה הוא כנגד הגוף... וידוע כי האדם יש בו שלשה דברים; כחות גופנים, כח נפשיים, כחות נבדלים לגמרי. והחטא מחליש כחות הנבדלים, הפחד מחליש כחות נפשיים, והדרך מחליש כחות הגופניים".

(86) כמו שאמרו [ב"ב י.] "גוף קשה, פחד שוברו".

(87) כפי שלאחר שאדם מתפנה מברכים ברכת "אשר יצר" [ברכות ס:], שהיא ברכה על בריאת הגוף [רש"י שם]. ואמרו חכמים [שבת קנב.] "אשה חמת מלא צואה ופיה מלא דם", ובח"א שם [א, פב:] כתב: "פירוש, מצד הגוף האשה חמת של צואה, ומצד הנפש פיה מלאה דם, כי הדם הוא הנפש, ומפני פחיתות האשה נגד האיש, אמר כי האשה מצד הגוף היא חמת מלאה צואה, ומצד הנפש פיה מלא דם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 427].

(88) כן ביאר בנצח ישראל פ"ה את המחלוקת בגמרא [גיטין נו.] אודות גרימת מותה של מרתא בת בייתוס; ללישנא קמא זהו מחמת שרפש בהמה דבק ברגלה ["איתיב לה פרתא בכרעא ומתה"]. וללישנא בתרא זהו מחמת שמצאה גרגורת של רבי צדוק ["גרוגרת דרבי צדוק אכלה ואיתניסא ומתה"]. וכתב שם לבאר [קה.]: "ועוד יש לפרש, כי להך לישנא שאמר דאותיב לה פרתא בכרעא, מפני שהדבר שהוא פחות, מוכן לקבל קלקול קודם. לכך הגוף שהוא פחות ושפל, דהיינו הרגל, הוא מוכן לקבל קלקול יותר מן הנפש ["כי לחשיבות הנפש אינו מוכן לקבל קלקול" (הוספה בח"א לגיטין שם)]. ולכך אותב לה פרתא דוקא בכרעא, שאין דבר פחות מכרעא. ולהך לישנא דאכלה גרוגרת דרבי צדוק ומתה, סבר הנפש בקלות מקבל קלקול, כי החשוב אינו יכול לסבול, ודבר מועט מפסידו. ודבר זה רמזו חכמים במקום אחר כי החשוב הוא קודם לקבל הפסד" [הובא למעלה פ"א הערה 1103].

(89) למעלה פ"א [לאחר ציון 1081] שהביא המחלוקת בגמרא [מגילה יב:] אם מה שושתי מיאנה לבא [למעלה א, יב] הוא משום שפרחה בה צרעת, או משום שגבריאל עשה לה זנב. וראה הערה הבאה.

(90) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 1094]: "ובברייתא תנא שבא גבריאל ועשה לה זנב. פירוש 'זנב' הנאמר בכאן שעשה לה מלאך כבידות הטבע, כי הזנב הוא כבידות הבעל חי, והוא תוספות הנגרר אחר הבעל חי. ולפיכך לא רצתה לבא משום הזנב הזה, כלומר כבידות הטבע שהיה לה באותה שעה. שכמה פעמים יש לאדם כבידות הטבע, ומבטל דבר זה תנועת האדם, שאינו רוצה לקום ממקומו. ודע כי מי שאמר שפרחה בה צרעת, היא קלקול בצלם האדם, שזרחה הצרעת בפניה, שאדם יש לו צלם אדם בפניו. ומאן דאמר שעשה לה זנב, הוא כבידות הטבע, שהוא קלקול בגוף החמריי, וזה נקרא ש'עשה לה זנב'. ומחלוקת שני החכמים האלו איזה הוא ראשון ויותר קרוב לקבל קלקול; למאן דאמר שפרחה בה צרעת, כי הצורה שהוא צלם אלקים, מוכן יותר לקבל קלקול. ולמאן דאמר שעשה זנב, סבר כי הגוף מוכן וראשון לקבל קלקול. ויש לכל אחד ואחד סברא שכלית; שהדבר שהוא פחות ושפל בעצמו, כמו הגוף, ולכך הוא מוכן לקבל יותר. ולכך אמר ש'בא גבריאל ועשה לה זנב', רצה לומר שעשה לה כבידות הטבע, כי הזנב הוא כבידת הבעל חי, וצריך הבעל חי לגרור הזנב אחריו, שאין שום חיות, ולכך הוא כבידות הבעל חי. לכך גבריאל עשה לה כבידות, כמו שיש לפעמים לאדם שאינו רוצה לקום מפני הכבידות שיש לו... ולמאן דאמר שפרחה בה צרעת, רצה לומר כי קלקול הגוף אינו ממהר כל כך לבוא כמו הקלקול של פנים שיש בו צלם אלקים, ודבר כמו זה ממהר לקבל

קלקול, כי השיראין ממהר יותר לקבל קלקול מבגדי קנבוס. שכל דבר שהוא דק וזך, כאשר בא עליו שינוי מה, מתקלקל מיד. ולכך הצרעת ממהר לפרוח בפני האדם, שהוא צלם אלקים דק וזך. וזהו מחלוקתם, והבן הדברים האלו מאוד, והם דברים ברורים".

(91) "דריש 'ותתחלחל' מלשון חלל" [יפה ענף שם]. וחכמי צרפת כאן כתבו "ותתחלחל-נחלחלה מאוד מאוד, ולשון צירים וחבלים הוא, כמו [יואל ב, ו] 'מפניו יחילו עמים'".

(92) שבת סג: "ההיא איתתא דעיילא להההוא ביתא למיפא ["לאפות עיסה שהשאיל בעל הבית תנורו" (רש"י שם)], נבח בה כלבא, איתעקר ולדה". ועל בהמות אמרו [ב"ב צג.] "מביעתותא הפילה", ופירש הרשב"ם שם "שכך דרך להפיל מחמת פחד". ובשו"ת מחנה חיים ח"ה סימן נא אות ד כתב: "נראה לי דרוב נשים שמפילות הוא מחמת סיבות חיצוניות אשר גרמו... מחמת פחד ובהלה". אמנם כאן כתב להיפך, שסתם פחד מביא להפלת הולד, ולא שסתם הפלת הולד הוא משום פחד.

(93) כי לולא רשותו של אחשורוש, המן לא היה יכול לעשות דבר. וכן כתב להלן [ז, ו (לפני ציון 67)], וז"ל: "כי מה היה אפשר להמן לעשות אם לא אחשורוש שמכרם לו ונתן אותם ביד המן... ובודאי העיקר אשר יש לתלות בו הוא אחשורוש שמכרם, ובלא אחשורוש לא היה אפשר לו להמן לעשות דבר... כי העיקר הוא אחשורוש". וראה שם הערה 74.

(94) להלן ט, כד-כה "כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים חשב על היהודים לאבדם והפיל פור הוא הגורל להומם ולאבדם, ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אתו ואת בניו על העץ".

(95) מגילה יא. "'הוא אחשורוש' [למעלה א, א], הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 56] כתב: "אבל רז"ל דרשו 'הוא אחשורש', הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו. ורצה לומר שכל מה שעשה אחשורוש טוב לאסתר [להלן ה, ב] ולמרדכי [להלן ו, י] ולישראל [להלן ח, ח], הכל מן השם יתברך, שהיה גורם זה, כי הוא בעצמו היה רשע מתחלה ועד סוף. ודבר זה בא להזכיר בתחלת המגילה, להודיע כי כל הנעשה במגילה היה מן השם יתברך, כי הוא עצמו רשע מתחלתו עד סופו".

(96) ואם תאמר, נהי שאחשורוש אינו ראוי לזרע ישראל, אך ולד זה בלא"ה אינו מתייחס אליו, משום דאפקורי רחמנא לזרע הגוי [יבמות צח.], שאמרו שם "אמר רבא, הא דאמור רבנן 'אין אב למצרי', לא תימא משום דשטופי בזמה דלא ידיע, אבל ידיע חיישינן, אלא אפילו דידיע נמי לא חיישינן... אפקורי אפקריה רחמנא לזרעיה, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם'". ותוספות [יומא פב:] כתבו

"רבינו תם היה מפרש בההיא דכתובות ודאסתר דלא מיחייבא למימסר נפשה בביאת עכו"ם, שאין ביאתו ביאה, ולא מיחייבא מיתה בביאתו, דרחמנא אפקריה לזרעיה דעובד כוכבים, כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם', והוי כביאת בהמה בעלמא" [וכן הוא בתוספות כתובות ג: ד"ה ולדרוש]. ואף שהריב"ם שם חלק על ר"ת, זהו רק לגבי ביאת מצרי שהריב"ם סובר שהוי ביאה, מ"מ גם הריב"ם מודה ד"כי אפקריה רחמנא לזרעיה הני מילי לענין דאין לו חייס, וזרעו חשוב כזרע בהמה" [לשון תוספות כתובות ג:]. ובקובץ הערות סימן נא אות ג ביאר שכאשר נכרי בא על ישראלית אפקריה רחמנא לזרעיה [לעומת נכרי הבא על נכרית]. וא"כ מדוע היה צורך שאסתר תפיל את ולד אחשורוש משום "שאין ראוי שיהיה זרעו בישראל, כי גוי ועבד הבא על ישראל הולד כשר", דאדרבה, ממקום שבאת ["הולד כשר"] מוכח שאין הולד מתייחס אחר אביו כלל, אלא אחר אמו. וכן רבי צדוק הכהן בליקוטי אמרים אות טז כתב: "ונעשה זה על ידי לקיחת אסתר לאחשורוש... דבועל ארמית הוא נותן שפע לה, ויש לו דיבוק עמה שהיא מקבלת שפעו, דאם תתעבר ולדה כמותה, ומוליד בן לעבודה זרה על ידי שפעו. מה שאין כן נבעלת לעכו"ם, דהולד כשר. וידוע דברי רבינו תם בתוספות פרק קמא דכתובות [ג: ד"ה ולדרוש] דאפילו באשת איש רחמנא אפקריה לזרעיה, ד'זרמת סוסים זרמתם', ונמצא לא קיבלה [אסתר] שפע ממנו [מאחשורוש] כלל, רק כזוכה מן ההפקר, ולא כדבקה על ידי זה בו". וצ"ע.

(97) אמנם במדרש [ויק"ר יג, ה] איתא "אמר רבי יהודה ברבי סימון, דריוש האחרון בנה של אסתר היה, טהור מאמו וטמא מאביו". ולכאורה דעה זו תחלוק על הדעה שאסתר הפילה. וכן מבואר להדיא באסת"ר ח, ג, שאמרו שם "ורבנן דהכא אמרין הפילה עוברה ומשעה שהפילה שוב לא ילדה... אמר רבי יודן ברבי סימון, דריוש האחרון בנה של אסתר היה, טהור מאמו וטמא מאביו". ומשמע שאכן רבי יהודה ברבי סימון חולק על רבנן. ועוד אפשר לומר כי דריוש נולד לפני המשתה. וכן כתב לי הגאון רבי משה צוריאל שליט"א כי שנה אחרי רצח אחשורוש, היה דריוש בן תשע, ונתן רשות לבנות בית המקדש. ודריוש נולד בשנת 3399, והמשתה היה בשנת 3395, ורק שלש שנים אח"כ הגיע תור אסתר. בשנת 3404 הפיל המן פור, ומלכות דריוש החל בשנת 3406, ונתן רשות ליסד ההיכל בשנת 3408, בהיותו בגיל 9 [תאריכים אלו נמצאים בספר "סדר ימי עולם" לרבי אליהו לנדא, נין הגר"א, עמוד כה].

(98) כמו שביאר למעלה בשני הסברים [לאחר ציון 73]; (א) נחלקו האם כחות הטומאה פעלו על אסתר טומאה [פירסה נדה] או מאוס [הוצרכה לנקביה]. (ב) נחלקו האם כחות הטומאה פעלו על נפשה של אסתר [פירסה נדה] או על גופה [הוצרכה לנקביה].

(99) פירוש - כחות הטומאה לא פעלו טומאה ומיאוס, אלא פעלו העדר, וכמו שמבאר.

(100) אודות שההעדר מתיחס לעבודה זרה [בנוסף למאוס והטומאה], כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שיח:], וז"ל: "העובד עבודה זרה דבק בשקר, כי העובד עבודה זרה עיקר חומר חטא שלו מה שהוא משקר, כי הוא יתברך אחד, אפס זולתו, והוא משקר לעשות אלהים שהוא שקר... העבודה זרה, הוא שקר ואין לו מציאות כלל... שהכתוב מגנה עובדי עבודה זרה ש'המה הבל מעשה תעתועים' [ירמיה י, טו]". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעב.] כתב: "'אלהים אחרים', פירוש שהם אחרים [שונים] אל מי שהוא אלקי אמת. כי מי שהוא אלקי אמת הוא ממית ומחיה, אבל העבודת אלילים אין בה ממש כלל" [ראה להלן הערה 364]. ובדרוש על התורה [מב:] כתב: "השקר אינו מתייחס כי אם לעבודה זרה, אשר שקר והבל המה". והרד"ק בספר השרשים, שורש אלל, כתב: "'אל תפנו אל האלילים' [ויקרא יט, ד], ענינו הבל ודבר שאינו מועיל". וכן נאמר [ויקרא יט, ד] "אל תפנו אל האלילים וגו'", ופירש הראב"ע שם "האלילים הם הפסילים, ונקראו כן כי הם דבר שקר, כמו [איוב יג, ד] 'רופאי אליל כלכם'". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ה הערה 514.

(101) שמעתי לבאר שכשם שהמיאוס מתייחס לגוף, והטומאה מתייחסת לנפש [כמבואר למעלה], כך ההעדר של ע"ז מתייחס אל השכל. וכן כתב בח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:], וז"ל: "ודע כי באלו חטאים העדר השכל העדר הנפש העדר הגוף. ומי שעובד ע"ז, והולך אחר השקר מעשה תעתועים, חטא זה העדר השכל. ומי ששופך דם, דבר זה העדר הנפש, כאשר ידוע. ומי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף, ולכך על ידי אלו שלשה הוא ההעדר הגמור". זאת ועוד, כי הטומאה היא כנגד ימין, והמיאוס כנגד שמאל [כמבואר למעלה הערה 82], כך ההעדר הוא כנגד האמצע. ובדר"ח פ"ה מ"ז [רמב.] כתב: "השקר הוא בלתי נמצא והוא נעדר בעצמו. והאמת הוא הפך, כי אין באמת העדר, רק הוא נמצא, והשקר אינו נמצא. ולפיכך האמת דומה אל האמצעי, שהאמצעי רחוק מן הקצה, כי הקצה מפני שהוא קצה הוא קרוב אל ההעדר. אבל האמת שיש לו מציאות, והוא נמצא, דומה אל האמצע, שכל אמצע רחוק מן ההעדר. והשקר דומה אל הקצה, אשר הקצה קרוב אל ההעדר, כי הסוף הוא ההעדר" [ראה למעלה פ"ג הערות 190, 715].

(102) כי לפי האמת מה שמרדכי לבש שק לא היה מחמת חסרון בגדים [אלא שקרע בגדיו משום השמועה הרעה ששמע (כמבואר למעלה הערה 59)], ואסתר שגדלה אצל מרדכי [למעלה ב, ז] בודאי ידעה אמת זו [שלא היו חסרים למרדכי בגדים]. והבן יהוידע [שבת נג:] כתב "מרדכי היה עשיר".

(103) כן העירו מפרשי המגילה. וזה לשונו של היוסף לקח: "יש כאן להתעורר... מה חשבה אסתר ששלחה למרדכי בגדים. וכי חשבה שהיה מחוסר בגדים עד ששלחה מבלתי שתשאל לדעת על מה". והרלב"ג והר"מ חלאי ביארו שאסתר חששה אולי מרדכי לבש שק מחמת חוסר ממון, או מחמת ששודדים באו ולקחו ממנו בגדיו.

(104) ששלחה לו.

(105) כן כתב גם המנות לוי [קלב.], וז"ל: "ואני אומר צורך שליחת הבגדים כדי שלא יתעכב בלכת אל ביתו להסיר השק וללבוש בגדיו, כי היא מצטערת הרבה כנראה ממה שפירסה נדה או שהפילה או שהוצרכה לנקביה, ולכן שלחה לו בגדים כדי שימהר לבא".

(106) אך האמת היא שלבש השק משום אבילות וצער, ולא כדי להודיע לאסתר על מה שמתרחש, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 55].

(107) כפי שכתב הגר"א [למעלה פסוק ג]: "וצום ובכי - הם החמישה דרכי תשובה המפורשים במסכת תענית [טו.-טז.]", ובביאור רבינו יונה [למעלה ג, י] כתב: "עשו כל התיקונים 'שק ואפר וכו" ראשי תיבות 'תשובה'" [**ת**ענית, **ש**ק, **ו**אפר, **ב**כי, **ה**ספד]. הרי שהפסוק נוקט בדרכי תשובה [הובא למעלה הערה 60]. ויש להבין, מדוע לא אמר שלבישת השק היא בשביל אבילות וצער, כפי שאמר למעלה [לפני ציון 56], וכאן [כהוה אמינא שלבישת השק "לא בשביל אבל וצער"], ומדוע כתב שזה "בשביל תשובה". ואף אם תבאר שאבילות וצער מחד גיסא, ותשובה מאידך גיסא הם דבר אחד, מ"מ עדיין יקשה מדוע שינה בלשונו ממה שכתב עד כה [שלבישת השק היתה בשביל אבל וצער], ונקט במטבע לשון חדשה ["בשביל התשובה"]. ונראה, כי כל עוד שמרדכי לובש שק, אנו תופסים שהסבה לכך היא מחמת אבילות וצער. אך כאשר מרדכי מתעקש לא להפסיק מלבישת השק אפילו לא לרגע קט, מוכח שיש בלבישת השק ערך חיובי, ומחמת ערך זה אינו רוצה להרפות מהשק כלל. והערך החיובי הזה הוא התשובה.

(108) אודות שהשק דבק בבשר האדם, כן נאמר [מ"א כא, כז] "ויהי כשמוע אחאב את הדברים האלה ויקרע בגדיו וישם שק על בשרו וגו'". וכן נאמר [מ"ב ו, ל] "ויהי כשמוע

המלך את דברי האשה ויקרע את בגדיו וגו' וירא העם והנה השק על בשרו מבית", ופירש רש"י שם "וירא העם - דרך הקרע את השק תחת בגדיו". וראה למעלה הערה 41.

(109) כפי שביאר מדרש זה למעלה [מציון 35 ואילך].

(110) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 40], וז"ל: "לכך הלביש יעקב [השק] על בשרו, לומר כי הצרות קרובות [ו]דביקות אליו ביותר. ומאחר שהצרות קרובות אליו, לא היה זז שק מעל בניו לעולם, כי הצרות קרובות בבניו, כי הדבר אשר דבק בהן האב לגמרי, לא סר מזרעו, והבן יורש אותו".

(111) פירוש - דביקות זרע יעקב בשק אין פירושה רק ש"הצרות קרובות ודביקות אליו ביותר" [לשונו למעלה לפני הערה 41], אלא שאי אפשר להפריד בין הדבקים, ולכך לא ניתן להפריד את השק מלובש השק, אלא השק נשאר דבוק ואדוק בבשר הלובשו. ורק כאשר הקב"ה יסלק את הגזירה, ותתבטל הסבה של לבישת השק, רק אז יהיה ניתן להסיר את השק.

(112) ולבסוף יוסף נמצא בריא ושלם בארץ מצרים.

(113) בתמיה. וכוונת הענין לנאמר [מ"א כא, כז-כט, כב, א] "ויהי כשמוע אחאב את הדברים האלה ויקרע בגדיו וישם שק על בשרו ויצום וישכב בשק ויהלך אט, ויהי דבר ה' אל אליהו התשבי לאמר, הראית כי נכנע אחאב מלפני יען כי נכנע מפני לא אביא הרעה בימיו וגו', וישבו שלש שנים אין מלחמה בין ארם ובין ישראל", ופירש הרלב"ג [מ"א כב, א] "וישבו שלש שנים אין מלחמה - מפני שנכנע אחאב מפני השם, האריך לו השם... עמו שלש שנים".

(114) בתמיה. וכוונת הענין שהרעב שהיה בשומרון בוטל [מ"ב ז, טז]. וכן אמרו חכמים [תענית יד:] "אין אדם חשוב רשאי לחגור שק אלא אם כן נענה כיהורם בן אחאב, שנאמר [מ"ב ו, ל] 'ויהי כשמוע המלך את דברי האשה ויקרע את בגדיו והוא עובר על החומה וירא העם והנה השק על בשרו וגו'", ופירש רש"י שם [תענית יד:] "יהורם רשע היה, אלא שהתענה על רעב שהיה בימיו ונענה, דכתיב [מ"ב ז, טז] 'ויהי סאה סולת בשקל וסאתים שעורים בשקל'".

(115) כי כאשר אדם פורש מדבר שהיה צריך להיות מחובר אליו, אזי מעשה פרישה זה נראה כהסרה גמורה מהדבר שפרש ממנו. וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.], וז"ל: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם פ"ג

תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו". ובנתיב התורה פט"ו [תריא.] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי" [ראה להלן הערה 355]. ובח"א לנזיר כג: [ב, כו.] כתב: "כי הפורש הוא יותר קשה מאותו שהיה רחוק מעולם. כי הרחוק בהתחלה, אפשר שיהיה בין שניהם קצת קירוב, אף שהם רחוקים. אבל לוט שהיה קרוב [אצל אברהם] ונתרחק, אין כאן שום צד קירוב, שאם היה צד קירוב לא היה מתרחק, לכך הוא הפכו לגמרי. ולכך נגזר על עמון ומואב מה שלא נגזר על שום אומה [דברים כג, ד] 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסה:], שם פל"ז [תקמד:], שם פמ"ז [תשל:], ח"א לסוטה מב: [ב, פא.], וח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט:]. וראה עוד במבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 28] אודות היסוד שקרוב שנתרחק הוא יותר רחוק ממי שלא היה קרוב מעולם [הובא למעלה פ"א הערה 377, ופ"ג הערה 420].

(116) נמצא שביאר כאן שני הסברים לסירובו של מרדכי לקבל בגדי אסתר ולהסיר את השק; (א) שאם היה מקבל הבגדים היה נראה שלא לבש השק מתחילה אלא רק כדי להודיע לאסתר הצרה, ולא בשביל אבל וצער. (ב) הואיל והשק צריך להיות דבוק במרדכי, לכך הסרת השק היתה הסרה גמורה מן התשובה. ולהלן [סוף פסוק יא (לאחר ציון 258)] כתב טעם שלישי, וז"ל: "לכך לא רצה גם להסיר השק מעליו, שלא לעבור הזמן אשר הפיל המן פור שמוכן להיות נהפך עליו".

פסוק ה

(117) "שחתכוהו מגדולתו - בימי אחשורוש, שהרי בלשצר השליטו תלתא במלכותו, וכן דריוש המדי, שנאמר [דניאל ו, ג] 'ועלה מנהון סרכיא תלתא די דניאל חד מנהון'. וכן כורש, שנאמר [שם פסוק כט] 'ודניאל הצלח במלכות דריוש ובמלכות כורש פרסאה', וכשמלך אחשורוש חתכו מגדולתו" [רש"י שם].

(118) שהרי נקרא "רשע" סתם, וכמו שאמרו "שנהנו מסעודתו של אותו רשע" [מגילה יב.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, למעלה פ"א הערות 19,

31, 113, 188, 1061, פ"ב הערה 170, ופ"ג הערה 70. וכן כתב להלן פ"ז [לאחר ציון 48]: "כי אחשורוש כל כך רשע היה, והיה נוטה להמן הרשע לגמרי, כמו שהתבאר גודל רשעתו".

(119) אודות צדקות דניאל, הנה אמרו עליו [אבות דרבי נתן פ"ד מ"ה] "מצינו בדניאל איש חמודות שהיה מתעסק בגמילות חסדים... מתקן את הכלה ומשמחה, ומלוה את המת, ונותן פרוטה לעני, ומתפלל ג' פעמים בכל יום ותפלתו מתקבלת ברצון". ובתנחומא משפטים אות ד כתב "וכי תעלה על דעתך שדניאל הצדיק היה משיא עצה כזו לנבוכדנצר שונאו של מקום".

(120) פירוש - כך הוא ענינו של כל רשע [ולאו דוקא אחשורוש], שמגדיל רשעים ומשפיל צדיקים. וכן נאמר [ישעיה ה, כ] "הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע שָׂמִים חושך לאור ואור לחושך שָׂמִים מר למתוק ומתוק למר", והרד"ק שם כתב: "הוי האומרים - למעשיהם הרעים שהם עושים, הם אומרים כי טובים הם. ולהתעסק בתורה ובחכמה, הם אומרים רע ויגיעת בשר". ובגו"א שמות פכ"א אות ז [קכט:] כתב: "ובקצת ארצות ובקצת קהילות שמים ללענה משפט ראשונה, הקימו להם מציבות למנות להם מקצת ראשים בורים, לא ידעו לשון משפט ומהו הדין... שלא די שמנו ראשים בורים מכל, אלא נטלו המשפט מיודעי דבר המשפט, ונתנו אותו לבורים". ובדרשת שבת הגדול [רלא.] כתב אודות מלכות רביעית שהיא "אינה מגדלת הצדיקים, ולא דיה שאינה מגדלת, אלא שהורגת אותם... אבל מלכות רביעית מגדלת רשעים". ובח"א לסוטה מא: [ב, עט.] כתב: "כמו הרשע בעצמו, שיאמר על רע שהוא טוב, כי הוא כך בעיניו". והמסילת ישרים פ"ג כתב: "והטעות השניה והיא קשה מן הראשונה היא שמטעה ראייתם עד שרואים הרע כאילו הוא ממש טוב, והטוב כאילו הוא רע, ומתוך כך מתחזקים ומחזיקים מעשיהם הרעים. כי אין די שחסרה מהם ראיית האמת לראות הרעה אשר נגד פניהם, אלא שנראה להם למצוא ראיות גדולות ונסיונות מוכיחים לסברותיהם הרעות ולדעותיהם הכוזבות".

(121) "כי הצדיק יש לו קיום" [לשונו למעלה פ"ג לאחר ציון 639]. ובנתיב הצדק פ"א [א, קלז.] כתב: "ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן [יומא לח.], אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, שנאמר [קהלת א, ה] 'וזרח השמש ובא השמש', עד שלא שקע שמשו של עלי, זרחה שמשו של שמואל הרמתי, עד כאן. גם דבר זה לבאר ענין הצדיק בעולם, שהצדיק מאחר שיש לו הצדק שהוא דבר קיום נצחי, ומפני כך גם כן כתיב [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם', שיש לו מדריגת הקיום ביותר. ולפיכך אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, שאז נשאר הצדק, שהוא דבר שיש לו

הקיום, נשאר באין הפסק. ולפיכך אמר עד שאין שוקע האחד זורח האחר, כי אי אפשר שיהיה רק כך... והתבאר כי הצדיק בא מן מדריגה הנצחית אשר אין הפסק לה. וזה תבין מלשון 'צדק' שהוא אינו נמשך אחר הקצה אשר יש לו הפסק וקצה... ולכך אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, ובזה אין הפסק לצדק". ובח"א לכתובות עז: [א, קנח:] כתב: "כי הצדיק הוא אפשר מצד עצמו, כי כל נמצא מצד עצמו הוא אפשרי המציאות, וכל אשר הוא אפשר, אי אפשר שלא יהיה מקבל העדר... אמנם מצד השם יתברך אשר הוא מחוייב בלתי אפשרי, והצדיק במה שהוא דבק בו יתברך, אע"ג שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחוייב בלתי אפשרי מצד סבתו. ולפיכך מצד סבתו אין שייך לו אל ההעדר כלל... ומאתו יתברך מקבל הצדיק הקיום, עד שהוא מסולק מן ההעדר. אף כי הוא אפשרי מצד עצמו, ושייך לו ההעדר, מכל מקום מצד הסבה הראשונה הצדיק הוא מסולק מן ההעדר, שיש לו קיום בו יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 640].

(122) כן ביאר בכמה מקומות שמחמת כן יש לדרוש את השמות. וכגון, למעלה פ"א [לפני ציון 1154] כתב: "כי הוקשה להם למה נזכר שמותם, והרי לא הוזכרו בשום מקום שאפשר לך לומר כי לכך הזכיר את שמם להודיע כי אלו הם שנזכרו במקום אחר. וכיון שלא נזכר שמם במקום אחר, אם כן מה בא ללמדינו". וכן נאמר [שמות ו, כה] "ואלעזר לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה וגו'", ופירש רש"י שם "מבנות פוטיאל מזרע יתרו שפטם עגלים לעבודה זרה". ובגו"א שם אות לד כתב: "מפני שקשה דלמה לי למכתב 'מבנות פוטיאל', דלא ידעינן בכל התורה שמו של פוטיאל מי הוא, ומה הוא ייחוס שלו שנכתב 'מבנות פוטיאל'... לכתוב 'מבנות פוטיאל' דלא כתב בשום מקום, קשיא למה נכתב... כיון דלא ידעינן בשום מקום שם אביה בשאר דוכתיה, לפיכך צריך למדרש [ב"ב קט:] 'מבנות פוטיאל' מזרע יתרו שפיטם". וכן כתב הרא"ם שם "ואם פוטיאל הוא שם אדם, לא הודיענו בזה כלום, כי לא נזכר בשום מקום". ובנתיב הענוה רפ"ז כתב: "והשם הזה 'ממגדל גדר' [תענית כ.] לא מצינו בשום מקום, ומה בא לאשמועינן בזה שבא ממגדל גדר. בודאי אם היה המקום הזה מיוחד בתורה יותר מן שאר מקום, יש לומר דבשביל כך זכר המקום. אבל לא מצאנו זה במקום אחר". ובח"א לסוטה לד: [ב, סט.] ביאר את דברי הגמרא שם שדרשו את השמות [במדבר יג, כב] "וְשָׁם אחימן ששי ותלמי ילידי הענק וגו'", וכלשונו: "מדכתיב 'וְשָׁם אחימן וגו', כאילו ידוע מי הם, ולא נזכרו בשום מקום. והוי ליה למכתב 'ושם ילידי הענק אחימן ששי ותלמי', ואי כתב הכי הוי פירושו שהכתוב בא להודיע לך כי היה שם ילידי הענק, ואגב זה מזכיר הכתוב שמותם. אבל עתה מזכיר אותם בשמותם, ולא נזכרו בשום מקום, ולפיכך אמר כי השם

מורה על עצמם". וראה גו"א בראשית פל"ו אות י [הובא למעלה פ"א הערה 1154]. וכל זה מבוסס על הכלל ש"לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש" [רש"י בראשית י, כה].

(123) כך היא דעת שמואל.

(124) אמנם התרגום כאן לא פירש כן, וכלשונו: "וקראת אסתר לדניאל דמתקרי התך די על מימר פומיה מתחתכן פתגמי מלכותא". הרי שאף לפי הדעה שנקרא "התך" משום "שכל דברי מלכות נחתכין על פיו" אייר בדניאל, ולא באדם אחר. וקצת פלא שאינו מציין לדברי התרגום, וכפי שעשה בסמוך [לאחר ציון 129].

(125) פירוש - אם אסתר לא היתה שולחת שליח חשוב, אלא שליח שאינו חשוב, היה ניתן לבאר את התעניינותה במרדכי מפאת סקרנות בעלמא, ולא מפאת גודל הצרה והשעה. אך כאשר שלחה שליח רם מעלה, זה מורה על חשיבות הענין.

(126) כמו שמצינו בבלק מלך מואב ששלח לבלעם שרים חשובים ונכבדים [במדבר כב, טו], בכדי להורות לו כמה חשוב בעיניו שבלעם יבוא לקלל את ישראל. וראה להלן הערות 166, 280.

(127) מעין מה שאמרו [מגילה טו:] "כדי שלא יאמרו ישראל אחות יש לנו בבית המלך, ויסיחו דעתן מן הרחמים".

(128) מעין זה פירש כאן התרגום, וז"ל: "ופקדת ליה על מרדכי למדע מה דין קל בכותא די הוא בכי, ועל מה דין לא קבל לבושי מלכותא דשדרת ליה". וכן כתב ר"י נחמיאש כאן, וז"ל: "מה זה - הבכי. ועל מה זה - לא קיבל בגדים". ובסמוך יביא את דברי התרגום.

(129) כמו שכתב בח"א לשבת קלט. [א, עב.] "ולפיכך כתיב 'הפלא ופלא' על גודל המכה, שהיא מופלאת ומופלגת". וכתב "להלביש את השק" ולא "שזעק זעקה גדולה ומרה" [כפי שהזכיר למעלה]. ואולי משום שלבישת השק היא מעשה, ויותר יש להתפלא על מעשה מאשר על זעקה, שאינה מעשה אלא דיבור.

(130) לשונו בנצח ישראל פמ"ח [תשצח.]: "כי הכפל הוא לחזק, שמוכרח שכך יהיה. וזה מורה הכפל, כמו שאמרו בכל מקום [פסחים סא., וש"נ] 'שנה עליו הכתוב לעכב'. הרי כי הכפל הוא לחזק שכך מוכרח שיהיה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב "כל כפל הוא לחוזק ולקיים, כמו שאמרו ז"ל 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחוזק הדבר". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ח אות כה, שלכך לשון כפל הוא לשון שבועה [שבועות לו.], וכמבואר למעלה הערה 69.

(131) לפנינו בגמרא איתא "אמר רבי יצחק", אך בעין יעקב איתא "אמר רבי יצחק נפחא", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה הערה 11].

(132) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 400]: "במגילה הזאת מבואר ומפורש גודל הצרה שהגיע לישראל על ידי המן, מה שלא נהיה כזאת". ובסמוך הביא את המדרש [אסת"ר ח, ד], שאמרו שם "מימיהם של ישראל לא באו לצרה כמו זאת". וכן המנות הלוי [קכו.] כתב: "הייתי מפרש כי המבוכה היא רבה בראותם מלך עושה דבר כזה באכזריות ושטף רב ובחמה רבה להשמיד להרוג ולאבד עם עצום ורב מנער ועד זקן טף ונשים, מה שלא נעשה ולא נשמע מיום ברוא ה' אדם על הארץ, עם שלא נשמע עליהם דבר יתחייבו בזה. גם היות הדבר הזה ביום אחד מיוחד בכל הממלכות, מגדיל האכזריות, ומה לו שיהיה ביום אחד או בימים רבים. אלא שזה מורה על חרון אף ופתאומיות גדול מבלי מתון ועצה". וראה למעלה בפתיחה הערה 401, ופ"ג הערה 656.

(133) דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פנ"ח [תתקיב:] כתב: "גם יש להשיב כי התורה האמיתית לא זכרה עולם הבא בתורה בשביל דבר זה, כדי שיהיו כל דברי תורה מבוררים נכרים לכל אדם בחוש העין, דבר שהוא יסוד התורה. ואין אתה צריך להאמין דברים שהוא יסוד התורה, כי כך ראוי אל כל שנקרא בשם 'תורה'. כי אם באים להאמין דברים שהוא יסוד התורה, כל אחד יוכל לכתוב תורה ומצות מלבו, ויאמר שבשכר התורה יהיו לו כך וכך לעולם הבא, דברים בלתי ידועים, ולא יהיה ניכר האמת מן השקר. ולפיכך ראוי לתורה שיהיו דבריה מבוררים ונכרים לחוש העין, עד שלא תוכל לדמות לה אחד מן הדתות מכחישי ה', שרוצה לשקר שתבטיח דברים גם כן, כמו שעושים הדתות הנ"ל מבטיחים שכר עולם הבא, דבר בלתי מבורר ובלתי ידוע לחוש. אבל דבר הבלתי ידוע לאדם, והם בלתי מבוררים, אין ראוי שיכנסו בגדר התורה, כיון שכל אחד יוכל לומר שבשכר תורה זאת יגיע לכם כך וכך. ובשביל כך זכרה התורה הטוב הגופני במה שהוא דבר נראה וברור. ואין ראוי להזכיר בתורה שכר רוחני, שאינו מבורר לאדם, והוא צריך להאמין, ודבר זה אין ראוי לתורה, רק שיהיו דבריה מבוררים, כי דבר שהוא בלתי מבורר אין שם 'תורה' ראוי עליה, כיון שכל אחד יכול לחדש דברים בלתי ידועים, ולמה ישמעו".

(134) אודות שהתורה היא השכל הנבדל והברור, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 635], וז"ל: "האומות עצמם אין להם התורה, שהוא השכל הברור". ובדר"ח פ"א מ"א [קמה:] כתב: "השכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש

לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 637, ולהלן הערה 488, ופ"ח הערה 257].

(135) לשונו בתפארת ישראל פמ"ז [תשלב.]: "ועוד הביא ראיה דכתיב [שמות לב, טז] 'והמכתב מכתב אלקים חרות על הלוחות', ודרשו [ויק"ר יח, ג] אל תקרי 'חרות' אלא 'חירות', ואל יהיה ענין זה דבר קטון מה שאמרו 'אל תקרי חרות אלא חירות', והוא ענין נפלא. לומר, כי כל שכל הוא ציור שכלי. והפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית, כי אף שהאדם נמצא בשכלו ציור הדברים, אין דבר זה כמו שהוא ציור השכל בתורה. כי ציור שכל האדם, מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר. ומפני זה נאמר 'חרות על הלוחות', והיה המכתב בשני עבריהם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל [שבת קד.] מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים. כי זה מורה על שכל ברור, שיש ציור וחקיקה גמורה, עד שהם כתובים משני עבריהם [שמות לב, טו]. וזה מורה על רשימה ניכרת לגמרי. ודבר זה ראוי לציור התורה, שהוא כתב הלוחות, לפי שציור השכלי שבתורה הוא ברור לגמרי. ובפרט כתב הלוחות, כי למעלתם הם עוד יותר רחוקים מן החמרי לגמרי, ולכך היה כתב הלוחות בפרט משני עברי הלוחות, ודבר זה ברור מאד. ולכך דרשו 'אל תקרי חרות אלא חירות', כי דבר זה בעצמו מה שציור השכלי שבתורה הוא שכל ברור, במה שהוא נקי מסולק מן החמרי לגמרי, ואינו כמו שכל האדם שהוא עומד בחומר. ומפני זה מסולקת התורה מן החמרי, אשר בו דבק ההעדר. והוא חירות מן ההעדר, שהוא מלאך המות, שההעדר הוא דבק וכרוך בחומר" [ראה למעלה פתיחה הערה 64, ופ"ג הערה 637, ובסמוך הערה 139]. וקודם לכן, שם בס"פ לה ביאר בפנים אחרות, ויובא להלן הערה 141.

(136) אודות שכל נושא הוא חומרי, כן כתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:], וז"ל: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע". ובנתיב התורה פ"י [תלב:] כתב: "כי התורה נושא שלה הוא החומרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו" [הובא למעלה פ"א הערה 925, ופ"ב הערה 334].

(137) לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קמה:]: "לכך אמר [שם] 'הוו מתונים בדין', שאין האדם הכל שכל, ואם הוא ממהר לפסוק הדין בלא המתנה, כאילו היה האדם שכלי בלי חומר, שהשכל אשר הוא בלא חומר כלל, אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף, ואין צריך המתנה. אבל אשר הוא בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכל בפעל לגמרי. ולפיכך יש לאדם לנהוג כפי מה שראוי לאדם, שיהיה מתון בדין, ולא ימהר כאילו היה שכל בפעל בלי חומר". ועוד אודות ששכל האדם אינו נבדל לגמרי, כן כתב בהרבה מקומות, וכגון בתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'. ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים, להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, שנתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם, לא במה שבחר השם יתברך בו". ושם פ"א מ"ב [קעא:] כתב: "כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי שהוא מצורף אל החומר, ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי". ובהקדמה לתפארת ישראל [יט:] כתב: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 232].

(138) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ג [פט:]: "הכתב, שהוא צורת וציור הכתיבה... כי הכתב יש לו צורה, וזה ענין הכתב, אף על גב שהוא צורה גשמית, מכל מקום שֵׁם צורה יש עליו... ומפני שדברי תורה מופשטים מסולקין מן החמרי לגמרי, ולכך רמז לך הכתוב בצורת אותיות הלוחות, אשר הם מורים על ציור השכלי שבתורה, המופשט לגמרי, והוא שכל בלא שום צירוף חמרי... ולפיכך כתב הלוחות נראה משני עבריהם [שמות לב, טו],

שתהיה החקיקה הזאת חקיקה גמורה, והיא צורה לגמרי, לא כמו שאר חקיקות שהם על הלוח, אף על גב שהם חקוקים, אינם חקוקים מעבר לעבר, ואין זה צורה גמורה, שהרי עדיין נשאר הנושא שהצורה עליו, והוא דומה לצורה שהיא בחומר. אבל צורת כתב הלוחות, שמורה צורת הכתיבה על ציור השכלי של תורה, והוא ציור גמור שלא בנושא כלל, וכך היה כתב הלוחות חקוק משני עבריהם, עד שהיתה צורת האותיות צורה גמורה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 64]. וראה להלן הערה 488.

(139) בתפארת ישראל ס"פ לה [יובא בהערה 141], ופמ"ז [תשלב., והובא בהערה 135]. ומכנה זאת "מבואר במקומו" [ולא כתב כדרכו "ופירשנו זה במקום אחר"], כי ענייני מתן תורה והלוחות נתפרשו בספר זה. וכן הוא בדר"ח פ"ד הערה 188, פ"ה הערות 165, 1083, ופ"ו הערה 1695, ונתיב התורה פ"א הערה 301.

(140) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 182]: "רבי חנינא בר פפא פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא [מגילה יא.], 'הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים ותוציאנו לרויה' [תהלים סו, יב]. 'באנו באש' בימי נבוכדנצר, 'ובמים' בימי פרעה, 'ותוציאנו לרויה' בימי המן. ופירוש זה, כי יש לך ללמוד מן המגילה שהיתה הצרה הזאת שהגיע להם בימי המן יותר מכל הצרות. כי כל הצרות שהיה להם לא היה אחד מבקש לכלותם, רק שהיו רוצים להיות מיצר להם... לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים... אבל לא רצו לאבד את הכל, רק [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו'. ונבוכדנצר באש, כי רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש [דניאל ג, כא], ולא היו מאבד את הכל... אבל המן נקרא [למעלה ג, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד". וקודם לכן שם [לפני ציון 127] כתב: "מזה יש ללמוד גודל הנס, שכבר נמסרו להאביד אותם. לא כמו שאר ניסים, שלא נמסרו ביד האויב אשר הוא מאביד אותם. ועם כל זה הציל השם יתברך אותם, ואין דבר יותר מזה".

(141) מה שמדגיש שבכתב של הלוחות "אין כאן דבר שהוא מקצת", יוסבר היטב על פי דבריו בתפארת ישראל ס"פ לה [תקכא.], וז"ל: "בפרק הבונה [שבת קד.], אמר רב חסדא, מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים. פירוש שהיה הכתב מעבר אל עבר, ולפיכך מ"ם וסמ"ך היו צריכין לעמוד בנס. וכל זה מפני כי אין ראוי שיהיו הלוחות כתיבת חלק בלבד, רק כתיבת הכל, כי החלק אינו שלם. ואם לא היה החקיקה מעבר אל עבר, היה כאן רק כתיבה במקצת, ודבר זה אין ראוי לדבר שהוא אלקי שיהיה חלק, רק הכל שלם".

(142) כי הואיל ועברו על התורה שהיא גזירה גמורה, לכך באה עליהם גזירה גמורה של כליון, וכמו שמבאר.

(143) במתק לשונו מיישב כאן שאלה מתבקשת; הרי כל פורענות שבאה על ישראל היא משום שעברו על התורה ומצותיה, ומה שייך לחלק בין הפורעניות ולומר שבגזירת המן נתחייבו כליה כי עברו על התורה, לעומת שאר פורעניות שלא נתחייבו בהם כליה, דהרי פשיטא שהמחייב של כל פורענות ופורענות הוא משום שעברו על התורה. ועל כך מיישב, שאסתר חששה שגזירת המן באה משום ש"עברו על **כל** התורה", לעומת שאר פורעניות שלא נתחייבו בהם כליה, כי לא עברו על כל התורה, אלא על מקצתה. וכן מדויק מלשון חכמים [מגילה טו.], שאמרו "שלחה לו, שמא עברו ישראל על **חמשה חומשי תורה** דכתיב בהן 'מזה ומזה הם כתובים'". לאמור שעברו על כל התורה, שהיא "חמשה חומשי תורה". וראה להלן הערה 150.

(144) העמיד כאן גזירה גמורה של תורה לעומת גזירה גמורה של כליון, שהעובר על גזירה גמורה של תורה, באה עליו גזירה גמורה של כליון. ונראה לבארו, כי בהמשך דבריו כאן כתב "הלוחות הם מחייבים מוכרחים, כי הם שכל לגמרי", נמצא שכאשר כתב כאן "השכל הנבדל שהוא ברור לגמרי" כוונתו לשכל המחוייב והמוכרח לגמרי. ובתפארת ישראל פי"ח [רעג.] ביאר את הטעם שקרח ועדתו היו חייבים להאבד, וז"ל: "כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה... וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי [התורה], אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא, כי המוכרח במציאות, הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה'. שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל... כי התורה שהמציאות שלה מוכרח, אין ראוי להתקיים החולק על המוכרח" [ראה להלן הערות 158, 164]. וכן בבאר הגולה באר השביעי [תי.] כתב, וז"ל: "בפרק בתרא דכתובות [קיא.] אמרינן 'השבעתי אתכם בנות ירושלים' [שיה"ש ב, ז], שלש שבועות האלו למה... אחת, שלא יעלו ישראל בחומה לארץ, רוצה לומר ביד חזקה. ואחת, שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימרדו באומות. ואחת, שהשביע הקב"ה אומות העולם שלא ישתעבדו בישראל יותר מדאי. 'בצבאות או באילות השדה' [שם], אמר רבי אליעזר, אמר להם הקב"ה; אם מקיימים אתם השבועה, מוטב. ואם לאו, אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה, עד כאן. הרי גודל האזהרה שלא ימרדו במלכות אומות העולם, עד

שיהיה חס ושלום בשרם הפקר כצבאות וכאילות השדה. ואין ספק כי טעם דבר זה, שאחר שהיה גזירת השם יתברך שיהיו ישראל תחת האומות, לא יבטלו גזירת השם יתברך בכח, שהיה זה נגד הגזירה". הרי גזירה שנקבעה בשבועה, העובר עליה חייב מיתה. וראה להלן פ"ה הערה 533, ופ"ט הערות 47, 501.

(145) זו הפעם היחידה בכל ספריו שכותב "ובמדרש אמרו **בלשון זה**", ובדרך כלל רק כתב "במדרש אמרו", או "אמרו במדרש".

(146) כמבואר למעלה בפתיחה הערה 401, ופרק זה הערה 132.

(147) הוא הכופר בהקב"ה, ועל כך מורה הפסוק [שמות טו, ב] "זה א-לי ואנוהו". ובגבורות ה' פ"כ [צב.] כתב: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו". ובבאר הגולה באר החמישי [כה.] כתב: "דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר. וזהו אמרם 'כופר בעיקר', ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:]. ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב: "הוא יתברך העיקר אשר הכל עומד בו, כמו שכל אילן עומד בעיקר שלו... כי הוא יתברך העיקר שקולט הכל". ובנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 1275].

(148) רומז בזה שתיבת "נעקר" שרשו כמו תיבת "עיקר" [עקר], וכמו שמצוי בלשון הקודש שישנם שרשים שוים למלים הפוכות [רש"י שמות כז, ג. ודייק לה שהדוגמה הראשונה שהובאה ברש"י שם היא "להשריש", לעומת "לְשָׁרֵשׁ", וזהו בדיוק שוה ל"עיקר" ו"עקר", שאף "עיקר" הוא מלשון "שורש"]. כך יש עיקר, ויש נעקר מן העיקר. ונראה להטעים זאת, כי הגדרת "עיקר" הוא דבר שיש לו כח ההולדה, שהרי "עיקר" פירושו "שורש" שממנו מתפרנס האילן [תפארת ישראל פל"ח הערה 80], ומכל שורש יוצאים פירות, וכך מכל עיקר יוצאים טפלים. ושמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך נמצא

בלשון הקודש תיבת "עקר" למי שאינו מוליד. כי ה"עיקר" מוליד, וה"עקר" אינו מוליד [ראה למעלה פ"א הערות 340, 342].

(149) לשונו בדר"ח פ"ו מ"ח [רנט:]: "כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם [חיים כלכם היום]', אלקים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר'. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים". **ויש לבאר**, מדוע דוקא לגבי כפירה נקרא הקב"ה "עיקר" ["כופר בעיקר"], ולא אמרו כן בקשר לאמונה ["מאמין בעיקר"], או בשאר מילי דמיטב. ואולי יש לומר, שחז"ל באו להורות את הסתירה מיניה וביה שיש בכפירה, שהכופר מתכחש למקורו, ואינו שת לבו שהוא כורת עצמו מן הענף שהוא יושב עליו [הובא למעלה פ"א הערה 1275].

(150) למעלה [מציון 133 ואילך], שהחקיקה הגמורה מורה על שכל ברור לגמרי, ולכך הדין על כך הוא כליון גמור. אמנם כאן מייחד את הדיבור על מעלת הלוחות בפרט, כי למעלה נתבאר שהחקיקה של הלוחות מורה על מעלת כל התורה כולה ["שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב 'מזה ומזה הם כתובים" (מגילה טו.), וכמבואר למעלה הערה 143], אך במדרש הזה מדובר רק על הלוחות, ולא על כל התורה כולה.

(151) מחמת שהם חקוקים משני עבריהם, והשכלי הגמור הוא מחוייב ומוכרח לגמרי [ראה הערה 144]. ובבאר הגולה באר השני [קעב:] כתב: "כי השכל כל עניינו במשפט ודין". ובח"א לשבת קיט: [א, סו:] כתב: "וכן מה שאמר שביזו תלמידי חכמים [ולכך חרבה ירושלים], ששולט מדת [הדין] הקשה בשביל השכל... כי השכל הנבדל הוא מחויב כמו שאמרנו, כי ענין השכל מחויב ומוכרח. לכך כל ענין השכל במדת הדין, שהדבר שהוא מחויב ומוכרח הוא במדת הדין... ולפיכך כאשר מבזה השכל, מתחייבים במדת הדין, ובא החורבן". וכן הוא בנצח ישראל פי"ח [תה.].

(152) כי עליהם נחקקו עשרת הדברות, שהם הגילוי הראשון של תורה ומצות. וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ לה [תקי.], וז"ל: "התבאר לך ההפרש שיש בין עשרת הדברות שנאמרו לישראל, ובין שאר התורה. כי עשרת הדברות הם בראשונה מן השם יתברך לשאר מצות התורה, אשר הם אחר עשרת הדברות, ותוספות עליהם". וקודם לכן, שם בפל"ד [תקג:] כתב: "התחלת התורה באל"ף ["אנכי" (שמות כ, ב)]... להורות על התורה שהיא אחת וסדר אחד מקושר. כי מן עשרת הדברות יוצאים כל המצות, כי תרי"ג מצות

נכללים בי' הדברות [רש"י שמות כד, יב]". ובנצח ישראל פ"ט [רלא.] כתב: "התורה עצמה היא הברית, כי התורה הוא חבור לישראל, ועשרת הדברות, כי הדבר אשר הוא בין שני דברים יש לו חבור אל שניהם, ובזה מקשר אותם. ולכך התורה כולה, עם עשרת הדברות, הם החבור בין השם יתברך ובין ישראל. רק כי עשרת הדברות, שהם ראשונים אל התורה, יש להם חבור אל השם יתברך ביותר, ושאר התורה יש לה יותר חבור אל ישראל. ולכך 'בני ישראל' כמספר תרי"ג חוץ מיו"ד, שהם עשרת הדברות [ראה למעלה פ"ג הערה 466]. ועשרת הדברות אינם קרובים כל כך אל ישראל, רק על ידם יש להם חבור אל השם יתברך". ובביאור התחלתיות זו, נראה לבאר זאת לפי דבריו בתפארת ישראל פל"ה [תקיב:], בזה"ל: "יש שתי בחינות באלו עשרת הדברים; הבחינה האחת, מצד שאלו עשרת דברים הם מיוחדים שהם בלבד במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם שהיא העלול. והוא הברית והחבור שיש לעלה עם העלול, שדבר זה שייך דוקא בעשרת הדברים. והבחינה השנית, מצד שהם בכלל כל מצות התורה שלמות האדם, ולכך היו אלו עשרת הדברים נכתבים בתורה [שמות כ, ב-יד] עם שאר מצות. ונכתבו על הלוחות בפני עצמם, כי הם נבדלים משאר מצות התורה, שהם בלבד במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם. ואם לא כן, לא היה ראוי שיהיו אלו עשרת הדברות נכתבים בלוחות בלבד, כי ראוי שתהיה 'תורת ה' תמימה' [תהלים יט, ח], ואיך יהיה על הלוחות דבר חסר, שהם עשרה דברות בלבד. אבל הדברים הם כמו שכתבנו למעלה, כי יש תמימות בהם, שאלו מיוחדים במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם" [ראה להלן הערה 162]. נמצא שיחס עשרת הדברות לשאר מצות הוא יחס של קבלת עול מלכות שמים לקבלת עול מצות, ואמרו חכמים [ברכות יג.] "למה קדמה פרשת שמע ל'והיה אם שמוע', כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות". לכך עשרת הדברות [והלוחות] "הם ראשונים לכל התורה".

(153) אודות מעלתם העליונה של הלוחות הראשונות, בתפארת ישראל פל"ה האריך בזה טובא, ובתוך דבריו שם [תקטז:] כתב: "ולגודל מעלת הלוחות הראשונות נשתברו [שמות לב, יט]. וזה מפני כי לא היו ראוים לעולם הזה דבר שהוא מעשה אלקים. וזה כי כאשר נתנה תורה לישראל, לא היו ישראל במדרגת בני אדם, רק במדרגת המלאכים... ומפני כך כאשר נתנו להם לוחות הראשונות היו במעלה הזאת... כי הלוחות הראשונות לא היו ראויים לפי העולם הזה, ולכך לא נאמר בהן 'טוב' [ב"ק נד:]... ולוחות הראשונים מפני מעלתם לא היו ראויים לפי המציאות העולם הזה, ולכך אין ראוי שיהיה נכתב בהן 'טוב'... וכך ישראל, קודם שחטאו היו ישראל במדרגה שאינה ראויה לעולם הזה,

ומצד הזה נתן השם יתברך אל ישראל לוחות, כאשר היו במדרגת המלאכים. עד אחר שחטאו, והיה מדרגת ישראל כאשר ראוי לפי המציאות אשר ראוי לעולם הזה. ולכך דוקא בלוחות השניות, שהיו מעשה משה [רש"י שמות לד, א], והוא ראוי לפי מדרגת עולם הזה, ודבר שהוא ראוי לפי המציאות נאמר בהן 'כי טוב'". **אמנם צריך** ביאור, שהרי לאחר חטא העגל נלקחה מישראל מעלת הלוחות הראשונות [ע"ז ה.], וכיצד ניתן לומר שגזירת המן באה מחמת שכפרו במעלת הלוחות הראשונות שכבר נשתברו זה מכבר. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שאף שמעלת הלוחות הראשונות אינה עתה בידינו, מ"מ הלוחות השניות הם בבחינת "מעין" של הלוחות הראשונות, שנאמר [שמות לד, א] "ויאמר ה' אל משה פסול לך שני לוחות אבנים כראשונים וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת". לכך מעלת הלוחות הראשונות נמצאת גם בלוחות השניות בזעיר אנפין. וכן מבואר ברמב"ן ר"פ בהר [ויקרא כה, א], ובמחשבת חרוץ עמוד 116.

(154) יש להבין, מה שייך לומר שבימי המן כפרו בלוחות, כי איך אפשר לכפור בלוחות בפני עצמם. ובשלמא מה שאמרו בגמרא [מגילה טו.], "שמא עברו על חמשה חומשי תורה דכתיב בהן 'מזה ומזה הם כתובים'" ניחא, שהכוונה היא שמא עברו על כל התורה [כמבואר למעלה בהערה 143]. אך מה שייך לכפור בלוחות בפני עצמם. ובעל כרחך לומר שגם לפי המדרש כפירה בלוחות היא כפירה בכל התורה, כי מעלתה העליונה של התורה מתבטאת בלוחות הראשונות, אך מעלת הלוחות היא מיישך שייכי לכל התורה. והרי כך הגדיר כאן את מעלת הלוחות ש"הם ראשונים לכל התורה", והראשון כולל את כל מה שיבא אחריו [כמבואר למעלה בפתיחה הערות 226, 227, פ"א הערה 58, ופ"ו הערה 307].

(155) פירוש - אע"פ שכפירה ב"זה א-לי" היא כפירה בעיקר, וכפירה בלוחות היא כפירה בשכל עליון לגמרי, מ"מ הכליון המתחייב משתי הכפירות אלו נובע מטעם אחד, וכמו שמבאר.

(156) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות א: "מלשון 'זה' הוא דמפיק, דמילת 'זה' מוכח על דבר הרמוז". ו"רמוז" פירושו הוראה באצבע, וכמו [ישעיה נח, ט] "וישלח אצבע", ותרגם אונקלוס "מרמז באצבע". ובגו"א במדבר פ"ח אות ו כתב: "מפני שלא יתכן לומר 'וזה' על הדבר שאינו בעין באותה שעה". ובגו"א במדבר פ"ל אות ו כתב: "כי 'זה הדבר' משמע על דבר הרמוז לגמרי" [ראה להלן פ"ז הערה 70]. ובח"א לסוטה יג. [ב, נה.] כתב: "נקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה

מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על דבר הרמוז הנגלה שיש לו מציאות בפעל לגמרי. וזהו ענין הצורה, שיש לה מציאות בפעל לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 312]. ולהלן ז, ו [לאחר ציון 68] כתב: "אין הפירוש מה שכתיב '[הרע] הזה' [שם], שהוציאה אסתר מלת 'הזה' מפיה. רק מה שמחוי ידה כלפי המן הוא כמו מלת 'זה'. כי חרש שאינו יכול לדבר והוא מרמז, דבר זה נחשב דבור לכל דבר. לכך כתיב 'המן הרשע הזה', כך יראה לפרש".

(157) פירוש - מציאות הקב"ה היא מציאות מחוייבת, בעוד ששאר הנמצאים אינם מחויבי המציאות, "וכל דבר שמחויב שיהיה, יש לו המציאות הגמור" [לשון בבאר הגולה באר הששי (קנו:)]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "יש לפרש מה שחותמו [של הקב"ה] אמת [שבת נה.], כי כל הנמצאים, אף על גב שכולם ברא השם יתברך באמת, מ"מ יש בהם בחינה שהם נוטים חוץ מן האמת. שהרי כל הנמצאים אפשרים מצד עצמם, ואינם מחויבים. אבל השם יתברך מחויב המציאות. וכבר התבאר כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר [הובא למעלה פ"ג הערה 190]. ושאר הנמצאים, אע"ג שהם נמצאים, כיון שהם אפשרים מצד עצמם, ומצד עצמם אפשר שלא יהיו נמצאים, הנה אין אתם האמת הגמור. כלל הדבר, כי השם יתברך הוא האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת, ואין זולתו... כי הוא יתברך האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות, ומאתו נותן קיום אל הכל. כי מכח אמת שלו, שהוא אמת גמור, שהוא מחויב המציאות, בו מקוים הכל". ובסוף דרוש לשבת תשובה [עט:] כתב: "האות השני [מהשם המיוחד] הוא הה"א, מורה כי הוא יתעלה מחויב המציאות. כי לשון ה"א כמו [בראשית מז, כג] 'הא לכם זרע', רוצה לומר הנה נמצא לכם זרע. ובכל התלמוד ובמשנה כאשר שמשו בלשון 'הא לך' [שביעית פ"ח מ"ד, סוכה מא.], מורה מלה 'הא' על הישות ועל המציאות, ודבר זה ידוע" [הובא למעלה פ"א הערה 66]. וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ב [קעז: (הובא למעלה פ"ג הערה 189)], שם פ"ג מי"ד [שמה:], באר הגולה באר הרביעי [שעז.], תפארת ישראל פי"ז [רסא:], נתיב הדין פ"א [א, קפו.], נתיב כח היצר [ב, קכג:], נתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.], ח"א לב"ק נ. [ג, ט:], ח"א לב"ב פח: [ג, קיח:], ועוד.

(158) בתפארת ישראל פי"ח [רעג.] ביאר את הטעם שקרח ועדתו היו חייבים להאבד, וז"ל: "כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה... וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי [התורה], אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא, כי המוכרח במציאות, הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו

מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה'. שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל... כי התורה שהמציאות שלה מוכרח, אין ראוי להתקיים החולק על המוכרח" [הובא למעלה הערה 144, וראה להלן הערה 164].

(159) כי תיבת "זה" מורה על המחוייב המציאות, ובודאי כאשר תיבה זו נכפלה ונאמרה "מזה ומזה הם כתובים" שאיירי במחויב המציאות.

(160) בעוד שכאן מבאר שהמתנגד למחוייב המציאות הוא נעשה חסר מציאות, הרי בסמוך [לאחר ציון 183] יבאר גם לאידך גיסא; מי שהוא חסר מציאות [כמו עמלק], הוא מתנגד למחוייב המציאות [ישראל]. וראה להלן הערות 188, 189.

(161) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קעז:]: "כי אין במציאות רק השם יתברך, שהוא מחוייב המציאות". וראה למעלה הערה 157.

(162) כמבואר למעלה [הערה 152] שעשרת הדברות הם קרובים אל הקב"ה, לעומת שאר המצות. וצרף לכאן את יסודו שאין דבר קרוב אל הקב"ה יותר מן התורה [נתיב התורה פ"ד (קעד:), ושם הערה 71, וראה להלן הערות 489, 497], והתחלת התורה היא עשרת הדברות [כמבואר למעלה הערה 152]. נמצא שאין דבר קרוב אל הקב"ה יותר מעשרת הדברות. וכן כתב בגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:], וז"ל: "ועוד יש בזה במה שאמר [רש"י שמות כ, א] 'כל עשרת דברות בדבור אחד נאמרו', הוא מורה על המעלה הגדולה של תורה. שהדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון, יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא עולם האחדות, וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד. והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה. ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי, לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה. ולכך נאמרו העשרת דברות בדבור אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 540, ולהלן הערה 418]. הרי שקרבת התורה אל ה' מתבטאת במיוחד בעשרת הדברות שנאמרו בדבור אחד. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת כי ראוי שיהיו עשרת הדברות בפרט נאמרים בדבור אחד. כי התורה היא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתיחסת ביותר אל השם יתברך שהוא אחד. ולפיכך עשרת הדברות בדבור אחד נאמרו, כי בזה התורה היא אחת לגמרי, כי כל שאר המצות נכללו בעשרת

הדברות, ובזה התורה היא אחת. ולכך היו הדברות עשרה, כי עשרה נחשב כמו דבור אחד, כי עשרה הם אחד במספר קטון, ובזה התורה היא אחד" [ראה להלן פ"ה הערה 128]. הרי שאחדותה של התורה משתקפת בפרט בעשרת הדברות. לכך כשם שה' הוא מחויב המציאות, כך עשרת הדברות מחויבים מן השם יתברך. ושמעתי ממו"ר שליט"א הערה נפלאה בענין זה; הנה בכל מקום התורה נקראת "אמר רחמנא", ואילו בעשרת הדברות אמרו [מכות כד.] "'אנכי' [שמות כ, ב] ו'לא יהיה לך' [שם פסוק ג] מפי הגבורה שמענום". הרי כאשר איירי בתורה היוצאת מפיו יתברך [כמו עשרת הדברות], בולטת ההדגשה שמדובר בחיוב גמור, וזהו "מפי הגבורה". ובתפארת ישראל פי"ז [רסא:] כתב: "כמו שהשם יתברך מחוייב המציאות, כך התורה דבריה מחוייבים ומוכרחים מן השם יתברך, אשר סדר וגזר כך".

(163) פירוש - אי אפשר שיהיה דבר אחד מן הלוחות כתוב בענין אחר, אלא כל דבר בלוחות מחויב להיות כפי שהוא נחקק ונקבע. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [עט.], וז"ל: "כי מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר... ואמרו במדרש [אותיות דר"ע ח"ב עמוד תנ] כי לכך התורה התחלתה באל"ף 'אנכי ה' אלהיך' [שמות כ, ב], לומר שהתורה היא אחת. רצה לומר שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל... כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיו כך, ואי אפשר שיהיו בענין אחר". ושוב חזינן שדבר זה מתבטא באות אל"ף של התחלת עשרת הדברות ["אנכי"].

(164) כמשפטו של המתנגד לדבר שהוא מחויב המציאות, וכמבואר למעלה הערות 144, 158.

פסוק ו

(165) בא לבאר את הוספת הפסוק "ויצא התך אל מרדכי אל רחוב העיר אשר לפני שער המלך", ומדוע חשוב לציין שרחוב העיר היה "לפני שער המלך". או שבא ליישב מדוע נאמר "ויצא התך", ולא נאמר "וילך התך". וכן היוסף לקח העיר כאן מדוע לא נאמר "וילך התך אל מרדכי".

(166) כי התך היה דניאל או מי שכל דברי המלכות נחתכין על פיו [מגילה טו.], ואסתר בכוונה בחרה בשליח חשוב כדי להורות כמה חשוב לה הענין, ואז ישראל יעשו תשובה [כמבואר למעלה לאחר ציון 125].

(167) רש"י בראשית כב, ג "את שני נעריו - ישמעאל ואליעזר, שאין אדם חשוב רשאי לצאת לדרך בלא ב' אנשים, שאם יצטרך האחד לנקביו ויתרחק, יהיה השני עמו". וכן כתב רש"י [במדבר כב, כב] "ושני נעריו עמו - מכאן לאדם חשוב היוצא לדרך יוליך עמו שני אנשים לשמשו, וחוזרים ומשמשים זה את זה".

(168) פירוש - התך או אסתר לא היו מעוניינים שאדם נוסף ישמע את דברי מרדכי.

(169) ראה בהגהות הרד"ל לפרקי רבי אליעזר פט"ז אות יב שכתב שרק כשיוצא לדרך צריך שני מלווים, אך כשיוצא "לשוק בעיר די בלויית אחד". אמנם מהמהר"ל כאן משמע שאז לא צריך אף אדם אחד.

פסוק ז

(170) כפי שנאמר למעלה [פסוק א] "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה וגו'".

(171) פירוש - מרדכי סיפר להתך שהשתלשלות הדברים לא נעשתה בכוונה תחילה, אלא באופן מקרי, וכמו שמבאר.

(172) כמו שאמרו חכמים [אסת"ר ו, ב] "למה נקרא שמו 'יהודי' [למעלה ב, ה], והלא ימיני הוא, לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם, הדה הוא דכתיב [למעלה ג, ב] 'לא יכרע ולא ישתחוה'. וכי קנתרן היה, ועובר על גזירת המלך. אלא כשצוה אחשורוש להשתחוות להמן, חקק עבודת כוכבים על לבו, ונתכוון כדי שישתחוו לעבודת כוכבים. וכשהיה רואה המן שאין מרדכי משתחוה לו נתמלא חימה [למעלה ג, ה]. ומרדכי אומר לו יש אדון המתגאה על כל גאים, היאך אני מניחו ואשתחוה לעבודת כוכבים". ועוד במדרש אמרו [אסת"ר ז, ח] "מה אמר להם מרדכי למי שאומר לו [למעלה ג, ג] 'מדוע אתה עובר את מצות המלך'. רבי לוי אמר, אמר להם מרדכי, משה רבינו הזהיר לנו בתורה [דברים כז, טו] 'ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה', ורשע זה עושה עצמו עבודת כוכבים. וישעיהו הנביא הזהירנו [ישעיה ב, כב] 'חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא'" [ראה למעלה בהקדמה הערה 578. ולהלן פ"ה (לאחר ציון 320) הביא מדרש זה]. וכן נאמר על ע"ז [שמות כ, ה] "לא תשתחוה להם ולא תעבדם וגו'".

(173) שהמן רצה ח"ו להשמיד את ישראל מחמת שמרדכי לא כרע ולא השתחוה. וכן כתב כאן בתרגום "וחוי ליה מרדכי ית כל דערעריה, על עיסק דלא סגד להמן ולא גנח

לאנדרטיה" [תרגום: ויגד לו מרדכי את כל קרהו, מפני שלא השתחוה להמן ולא כרע לאנדרטא שלו]. וראה עוד פירוש הגר"א כאן וביוסף לקח למעלה פסוק א. והרלב"ג כאן כתב: "הודיע לו מה שקרה אותו מעניין המן, שלא רצה לכרוע ולהשתחוות לו, וכאשר גינוהו עבדי המלך על זה אמר להם כי הוא יהודי, ולא יוכל לעשות זה מצד דתו. ועל זה כעס המן וביקש להשמיד את כל היהודים".

(174) לשונו בתפארת ישראל פמ"א [תרמא.]: "כי דבר זה מבואר לכל כי כל פועל במקרה אינו נקרא פועל, שהרי אמרו [שבת מא:] דבר שאינו מתכוין מותר בשבת, כמו שאמרו [שבת כט:] גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין. וכל זה מפני שלא יתיחס אל האדם שעשה פעל כאשר פעל במקרה". ובאתוון דאורייתא כלל כד כתב: "כשאינו מתכוון נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל, ורק כנעשה מאליו נחשב, אבל לא כעשאו האדם. דמה שאיברי האדם עושים בלי כוונתו, איננו מתייחס כלל למעשהו כלל, וכמובן לכל בעל שכל צח". ולכך הואיל ומרדכי לא התכוון לבזות את המן, לכך כל מה שהשתלשל מכך אינו אלא מקרה בלבד. ובסמוך יבאר מהי החשיבות לומר שמעשי המן הם מקריים.

(175) שמעשי המן הם מקריים מחמת שבא מעמלק, ועל עמלק נאמר [דברים כה, יח] "אשר קרך", וכפי שמבאר.

(176) הכוונה להמן. ואודות שהמן בא מזרע עמלק, כן אמרו חכמים [מסכת סופרים פי"ג מ"ו] "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו" [הובא למעלה הערות 9, 49, ולהלן הערה 319, ופ"ה הערה 286].

(177) פירוש - כאשר אדם מכוון לטובת עצמו, אין זה דבר מקרי בשבילו, אלא דבר שבעצם, כי "אדם קרוב אצל עצמו" [סנהדרין ט:]. ובגבורות ה' פס"ד [רצא:] כתב: "כי השכל והדעת נותן שיהיה כל דבר בעצם ובראשונה נמצא לעצמו, ואילו העושים הצלמים ועושים להם אברי האדם, אין האברים אשר להם בעצם, שאין הפה בעצם רק לדבור, ואין להם הדבור". ובגבורות ה' פנ"ז [רנה:] כתב: "וזה כי כבר אמרנו כי המכות האלו היו תמיד מתקרבין אל מצרים, ותמיד המכה הראשונה יותר רחוקה מהם, עד המכה האחרונה, שהיתה מגיעה לעצמן לגמרי. אבל מכות הראשונות, שהם תשע מכות, לא היו המכות מגיעין לעצמן לגמרי, רק לדבר שהוא מקרה בהם. ולפיכך היו המכות עשר, כי העצם הוא אחד, והמקריים שהם לעצם הם תשעה. ולפיכך היו תשע מכות,

וכלם לא היו מגיעים עד עצם מצרים, עד העשירי שהיה מגיע לעצמן לגמרי, כי העשירי הוא העצם". וראה להלן הערה 183.

(178) פירוש - כאשר אדם עושה לטובת עצמו, אף שיוצא מזה רעה לחבירו, אין הוא נחשב צורר את חבירו, כי לא עשה זאת אלא לטובת עצמו. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [תענית ח.] "לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש ואומרים לו, ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך". ובנתיב הלשון ספ"ג [ב, ע:] כתב על כך בזה"ל: "כל החיות הם מתקבצים אל הנחש ואומרים אליו, שכל הנבראים אינם יוצאים מן הסדר של המציאות, שכל אחד הוא מבקש טובתו והנאתו. אבל הנחש נושך מבלי הנאה בעולם, ודבר זה נחשב יציאה מן הסדר... שהוא פועל רע מבלי הנאה. ובודאי דבר זה מפני שהדבר שהוא בעצם רע... הנחש הוא עצמו רע, ומפני שהנחש עצמו רע יפעול את הרע, אף כי אין לו הנאה בזה". ובדר"ח פ"א מ"ה [רס:] כתב: "כי הארי אין כחו על ההעדר... שאף על גב שהארי מזיק, אין דבר זה בעצם לארי, רק כונתו לטרוף ולאכול" [ראה להלן הערה 183]. ובספר חפץ חיים כלל ד אות יא כתב: "ודע עוד עיקר גדול בענינים אלו, אם אחד רוצה להכניס את חברו בעניניו, כגון, לשכרו למלאכתו או להשתתף עמו או לעשות שדוך עמו וכל כהאי גונא... מותר לדרוש ולחקור אצל אנשים על מהותו וענינו, אף דיכול להיות שיספרו לו גנותו, אפילו הכי מותר, כיון דכונתו לטובת עצמו לבד, כדי שלא יצטרך אחר כך לבוא לידי היזק... ובזה לא יהיה עליו שום חשש איסור... שהוא אין מתכוין לגנותו רק לטובת עצמו". וראה למעלה בפתיחה הערה 236, ולהלן פ"ז הערה 119.

(179) ישראל כשיצאו ממצרים.

(180) פירוש - לא היתה לישראל ישיבה בשום מקום, אפילו בארץ שהיא לא שלהם, וכן לא היתה להם ארץ אשר היא משלהם.

(181) כי עבד "לית ליה מגרמיה ולא כלום" [זוה"ק ח"א קסח:], ו"מה שקנה עבד קנה רבו" [פסחים פח:], ו"יד עבד כיד רבו" [גיטין עז:]. וראה באר הגולה באר הששי הערה 429.

(182) יש לדייק בלשונו הזהב, שכתב "כי לא ידע עמלק **כאשר בא מארצו** מדבר זה", דמהי ההדגשה "כאשר בא מארצו". ונראה, כי כוונתו לבאר שאע"פ שניתן לומר שבמשך הזמן נודע לאומות שיש לישראל ממון רב מביזת מצרים, מ"מ אין לומר שעמלק ידע על כך "כאשר בא מארצו". כי חז"ל מבארים שעמלק נלחם עם ישראל מיד לאחר קריעת ים סוף [תרגום לשיר השירים ב, טו "בתר דעברו ימא אתא עליהון עמלק רשיעא", וראה

הערה הבאה]. ובא ממרחק של ארבע מאות פרסה [מכילתא (שמות יז, ח)]. ובעל כרחך שמיד כאשר שמע על יציאת מצרים הוא יצא להלחם בישראל, ואי אפשר שכבר אז ידע עמלק שישראל יצאו ברכוש גדול.

(183) "אשר קרך בדרך - לשון מקרה" [רש"י דברים כה, יח]. ויש להבין, שכאן מבאר שהואיל ואין לעמלק תועלת במלחמתו עם ישראל, לכך הוא מתכנה בשם "מקרה". אמנם בגבורות ה' ס"פ מב ביאר שעמלק מתנגד לישראל בעצם, וכלשונו: "כי אחר שקרע להם הים וקנו ישראל עצם מעלתן הגדולה, אז בא האויב. כי זה האויב אינו מתנגד לישראל רק מצד קדושת ישראל במה שהם נבדלים מכל האומות, וזהו עצם מעלתם, ולפיכך עמלק היה רודף אחרי ישראל. והאומות אף כי הם מתנגדים ואויבים אל ישראל, יש חלוק, כי עמלק רודף ישראל, ולכך כתיב [שמות יז, ח] 'ויבא עמלק', שבא מהר שעיר ארבע מאות פרסה, כך אמרו במכילתא [שם]. והטעם הזה הוא נסתר מאוד, כי התנגדות עצמי יש לעמלק עם ישראל, ומאחר שהיה לו התנגדות עצמי שלא יהיה לישראל ח"ו מציאות, לכך רחוק וקרוב אצלו בשוה, והיה בא ארבע מאות פרסה להלחם בישראל. שהתנגדות שיש בין עמלק ובין ישראל מצד עצם שלהם, וכל דבר המתנגד בעצם, רחוק וקרוב שוה" [ראה למעלה בפתיחה הערה 356]. וכן קשה לאידך גיסא; נתבאר למעלה שכאשר המתנגד מתכוון לטובת עצמו אז זה דבר שבעצם, וכמו ארי הטורף לטובת עצמו [ראה למעלה הערות 177, 178]. אך לכאורה בדר"ח פ"א מ"ה [רס:] כתב להיפך, וכלשונו: "בפרק הרואה [ברכות סא.] אמרו 'אחר ארי, ולא אחר אשה'. רוצה לומר, כי אף אם ארי הוא טורף את האדם, הנה אין זה ההולך אחריו כל כך מסוכן כמו מי שהולך אחר האשה. כי הארי אין כחו על ההעדר כמו האשה, כי אחר שהולך אחר האשה, בזה נמשך הזכר, שהוא צורה, אחר החומר, ודבר זה אבוד לגמרי אל הצורה, כאשר נמשך הצורה אחר החומר. ובודאי דבר זה יותר רע לו ממי שהולך אחר ארי, שאף על גב שהארי מזיק, אין דבר זה בעצם לארי, רק כונתו לטרוף ולאכול. אבל ההעדר שדבק בחומר, דבר זה הוא בעצם. לפיכך הארי לפעמים מזיק, ולפעמים אינו מזיק, כמו כל דבר מקרה. מה שאין כך ההולך אחר האשה". הרי שביאר שמה שארי טורף ואוכל הוא דבר מקרה, ואילו כאן ביאר שהפועל לטובת עצמו הוא דבר בעצם. הרי שדבריו בגבורות ה' ובדר"ח עומדים לכאורה כנגד דבריו כאן. **אמנם** אין זה קשיא, כי כאן מדבר מצד הפועל, ואילו בשני המקומות הנ"ל הוא מדבר מצד מקבל הפעולה. כי ארי טורף הוא מתכוין לטובת עצמו, לכך מצדו הוא פועל דבר שבעצם. אך דוקא מחמת כן מצד הנטרף זו התנגדות מקרית, כי אין לארי שום התנגדות בעצם כלפי הנטרף, אלא הנטרף

הוא רק אמצעי לארי להשקיט את רעבונו. לכך אם אין הארי רעב, הוא לא יזיק לנטרף. ולהיפך הוא אצל עמלק; הואיל ואין לעמלק שום תועלת בהתנגדותו לישראל, לכך מצד עמלק התנגדות זו נידונית כהתנגדות מקרית. אך דוקא מחמת כן מצדם של ישראל הוא המתנגד היותר עצמי העומד כנגדם. כי הואיל ואין לעמלק שום רווח בהתנגדותו כלפי ישראל, לכך אין התנגדות זו אלא התנגדות בעצם למעלת ישראל, ואינה אמצעי לשום דבר אחר, אלא תכלית לעצמה. ודייק בלשונו ותראה שדבריו מורים על כוונה זו. וראה להלן פ"ט הערה 300.

(184) נראה לבאר זאת, כי רק הקב"ה הוא המציאות האמתית, ושאר הנבראים נחשבים לבעלי מציאות כל עוד שהם עומדים למענהו יתברך, וכפי שכתב בדרשת שבת הגדול [קצג.], וז"ל: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה חס ושלום שיש דבר זולת השם יתברך. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם... ולפיכך אמר 'אין עוד', כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך". לכך כאשר הקב"ה ציוה למחות את עמלק, אזי אין עמלק עומד למענהו יתברך, וממילא הוא נעדר מציאות בעצם, ואינו אלא מקרה. וראה להלן הערה 365. **ויש לדקדק**, מדוע תלה את מקריות עמלק במה שהקב"ה ציוה אותנו "תמחה את זכר עמלק מתחת השמים" [דברים כה, יט], ולא במה שהקב"ה אמר על עצמו [שמות יז, יד] "מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים". ואולי יש לומר, ש"אמחה" של הקב"ה היא סבה ל"תמחה" של ישראל, וכמו שכתב רש"י [שמות יז, יד] "כי מחה אמחה - לכך אני מזהירך כן, כי חפץ אני למחותו". והט"ז [שם] כתב: "כי מחה אמחה כו' לכך אני מזהירך. פירוש, שלא תימא דאין אני מכוין אלא להנאתך שתראה נקמה, וממילא היית אומר לא ניחא לי בהאי מלתא, אלא אני מזהירך ועושה צווי על זה, כי אני חפץ בזה". וכן הרמב"ן [שם] כתב "יאמר 'כתוב זאת בספר תורתי' שיזכרו בני ישראל מה שעשה עמלק, כי מחה אמחה את זכרו, ונתתי נקמתי בו ביד עמי ישראל". לכך "תמחה" ו"אמחה" הם שני צדדים של מטבע אחת.

(185) אודות שישראל הם "עיקר", כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות ז, בביאור דברי רש"י [בראשית א, א] שהעולם נברא בשביל ישראל והתורה, כתב:

"יראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו... ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו. ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל" [ראה להלן פ"ג הערה 260]. ובנצח ישראל פ"ג [מח.] כתב: "כי עיקר העולם הם ישראל". ושם ר"פ טו כתב: "מאחר שבארנו בראיות ברורות כי ישראל הם עיקר הנבראים בעולם הזה, ובשבילם נברא העולם". וכן הוא שם ס"פ מג, באר הגולה באר הרביעי [תטז., תכו:], ח"א לסנהדרין צח: [ג, רכג:], ח"א לע"ז י: [ד, לה:], ועוד. ובנצח ישראל ר"פ נו כתב: "כי הדבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים. עד שחרב בעונינו ובעון אבותינו אתנו, והחזיר בניינו, עד שחרב שנית. דבר שלא עשה לכל גוי עד היום הזה. שנראה כי ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל. ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם" [הובא למעלה בהקדמה הערות 266, 267, ולהלן פ"ג הערה 670, ופ"ו הערה 28]. ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:] כתב: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר. ומעתה הרי ישראל הם עם אחד נבראו מן אשר הוא אחד, והשאר תוספת עליהם, וטפלים אצלם" [הובא למעלה פ"ג הערה 507]. **ואודות שישראל** הם "עצם", הנה אמרו חכמים [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' [בראשית ב, א], מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א שם [א, סב:] כתב: "לפי שישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם. והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א], כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה. ולפיכך ישראל שהם עלולים בראשונה בעצם, מעידים על העלה יתברך. ולפיכך כאשר אומר 'ויכלו' שזהו העדות מן העלול על העלה שהוא

פעל הכל, והוא יתברך העלה, ובזה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" [ראה למעלה בהקדמה הערות 491, 496].

(186) לשונו בדר"ח פ"ה מי"ט [תס:]: "כי נקרא 'אברהם' שהוא 'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], והאב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם נותן המציאות אף לאומות, ולכך נקרא 'אב המון גוים'". ובח"א לסנהדרין קה. [ג, רמה.] כתב: "בלעם לא היה נחשב בכלל שום עם, כי אין עליו שם שום אומה מן האומות... שאין נחשב מכלל המציאות, כי האומות נחשבים מכלל הנמצאים".

(187) בגו"א דברים פכ"ה אות כה ביאר את דברי רש"י [דברים כה, יח] שעמלק "היה מטמאן במשכב זכור", וכלשונו: "יש לעיין, למה ענין זה דווקא. דע, כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו', חוץ מזרע עמלק, שאין מתחברים עם ישראל, ולפיכך הם נקראים אויב ושונא לישראל... ולפיכך ישראל עם האומות כמדריגת איש עם אשה, דכתיב בו גם כן [בראשית ג, טז] 'והוא ימשל בך'. ואם אין האיש זוכה, האשה מושלת בבעלה. וכך חס ושלום אם אין ישראל זוכים, האומות מושלים עליהם. סוף סוף סדר המציאות ענין ישראל עם האומות כמו איש עם אשה, [וישראל] האיש אחד, ויכול להיות לאיש אחד נשים הרבה, וישראל הם אחד גם כן, והאומות הרבה... אבל עמלק השונא המתנגד, אינו משתעבד תחת ישראל. נמשל הוא לזכר גם כן, מאחר שהוא מתנגד לישראל. וכאשר ישראל גוברים עליהם, אותו התגברות עליהם להשמיד אותם ולמחות אותם מן תחת השמים. אבל כאשר גוברים זרע עמלק, דבר זה אינו רק משכב זכר, שמושל על זכר, כיון שאין לזרע עמלק חבור עם ישראל. וזה שאמר שהיה מטמאן במשכב זכר" [הובא למעלה בפתיחה הערה 211, וראה להלן פ"ח הערה 197]. ובנצח ישראל פ"י [רמז:] כתב: "מה שכתיב [במדבר כד, ב] 'ראשית גוים עמלק'... רוצה לומר, כי במה שהגוים הם מחולקים מן ישראל, לדבר הזה עמלק הוא ראשית, כי הוא יותר מחולק ומובדל מן ישראל משאר אומות, כמו שידוע". ושם פ"ס [תתקכד.] כתב: "כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא 'ראשית גוים'. כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל. לכך אין לו שום צירוף עם ישראל, ולפיכך אמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק וגו'", ובשביל זה [שם] 'ואחריתו עדי אובד'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 91]. **ולמעלה בפתיחה** [לאחר ציון 185] כתב: "וזה כי יש לישראל צוררים, הם האומות,

כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש... הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי... מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים, כי מצרים כחם המים שהוא קצה אחד... אבל לא רצו לאבד את הכל, רק [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו'. ונבוכדנצר באש, כי רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש [דניאל ג, כא], ולא היו מאבד את הכל. כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומכל מקום אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא 'צורר היהודים' [למעלה ג, י], ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני... ולכך כח עמלק רוצה לדחות את ישראל, ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו [דברים לג, ה] 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא 'נחש עקלתון', ולכך הוא הפך להם לגמרי", ושם הערה 217. וראה להלן פ"ה הערות 288, 290, ופ"ח הערות 97, 98.

(188) אודות שישראל הם "עצם המציאות", כן כתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקיד.], וז"ל: "ואחר כך אמר [במדבר כד, ט] 'מברכיך ברוך ואוררך ארור'. ברכה זאת לומר כי ישראל הם היו עיקר ועצם העולם, וכאשר הקללה הוא לעצם המציאות, אז בודאי תהפך עליו. שכאשר אחד מתנגד למציאות, הרי הוא בלתי נמצא, שאין מתנגד למציאות רק העדר. ולכך המקלל ישראל, שהם עצם המציאות, הוא מקבל הקללה וההעדר בעצמו. וכן היפך, המברך את ישראל, שהם עצם המציאות, והוא מוסיף מציאות וקיום עליהם בברכתו, הרי זה נמשך ונכנס תחת המציאות, ובזה מקבל ברכה ותוספת מציאות. כי אין הקללה רק העדר המציאות, ואין ברכה רק תוספות מציאות" [ראה הערה הבאה]. ולהלן ה, ח [לאחר ציון 285] כתב: "כי עמלק וזרעו אינו כמו שאר עמים, כי עמלק מחולק מן הכל, ובפרט שהוא מחולק מן ישראל, כמו שתראה מן הכתובים המעידים על זה. כלל הדבר עמלק מחולק מן המציאות, עד שהוא נחשב בפני עצמו". **דוגמה לדבר**; בגבורות ה' פנ"ד [רלח.] כתב אודות התנגדותו של לבן אל יעקב בזה"ל: "כאשר בא יעקב

אל ארם, היה ארם מתנגד לו לגמרי, ורצה לעקור את הכל. כי ארמי הזה אינו בכלל המציאות כלל, ואינו נכלל בו, ואינו מתיחס אל המציאות כלל, אבל הוא עם שאין שם מציאות עליו. לכך התנגדות הזה כאשר יתנגד ההעדר אל המציאות, שזהו התנגדות גמור. לא כמו מצרים, כי החומר והצורה שניהם משותפים, שהם נחשבים מן המציאות. אבל התנגדות ארם נחשב התנגדות העדר למציאות, שהוא מבקש להעדיר הכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 193].

(189) נמצא שמבאר שעמלק הוא "מקרה" משום שהקב"ה ציוה למחותו מן העולם, ועל כך הביא המדרש [אסת"ר ח, ה] את הפסוק [דברים כה, יח] "אשר קרך בדרך". וקשה, הרי הקב"ה גזר למחות את העמלק רק לאחר שבאו להלחם בישראל וכתוצאה ממה שבאו להלחם בישראל [במדבר כד, כ, דברים כה, יח-יט, ורש"י שמות יז, יד, וראה סוף הערה 187], וכיצד ניתן לומר שמקריות עמלק היא מחמת המצוה למחותם כאשר נאמר עליהם לשון מקרה ["אשר קרך"] אף לפני שישראל נצטוו למחותם. ובשלמא לפי הסברו הקודם [שעמלק הוא "מקרה" משום שבא להלחם בישראל ללא שום תועלת בשבילו] ניחא, כי כבר בשעת המלחמה ניכרת מקריות זו של עמלק. אך לפי הסברו השני שמקריות זו באה מחמת המלחמה וכתוצאה ממנה, כיצד ניתן לכנות את עמלק "מקרה" כבר בשעת המלחמה. ואולי אפשר לבאר שלמעלה [הערות 160, 188] נתבאר שהמתנגד למי שמחויב מציאות הוא נעשה לנעדר מציאות. לכך בתחילה כאשר עמלק בא להלחם נגד ישראל, אף שעדיין לא נגזר עליו מחיה, מ"מ עצם היותו עומד כנגד ישראל מגדיר אותו כמקרה. ולכך משתלשל מזה הציווי שימחה, כיאה למי שמעמיד עצמו כנגד ישראל מחוייבי המציאות. נמצא שמקריות עמלק באה בשני שלבים; השלב הראשון הוא מחמת שבאו לעקור אומה מחוייבת המציאות. השלב השני הוא שלבסוף נגזר על עמלק להמחות מן העולם. ובודאי לאחר שהגענו לשלב השני שוב אין אנו נזקקים לשלב הראשון, אך כל עוד לא היה השלב השני, אזי מקריותו של עמלק תתלה בשלב הראשון. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 387.

(190) בפתיחה [לאחר ציון 261], פ"ג [לאחר ציונים 529, 580], ופרק זה לאחר ציונים 4, 17. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 261] כתב: "פירוש זה, שבא לומר כי ענין המן היה הפורעניות שלא היה בכל הצרות שעברו על ישראל, כי נמכרו להשמיד ולהרוג ולאבד את כלם. וזה מפני כי המן אדם ולא מלך, כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי... מלך שהוא עומד על ישראל, אינו מבקש לעקור את הכל".

ולמעלה [לאחר ציון 4] כתב: "כי אילו היה הגזירה מן המלך אחשורוש, לא היה יראה כל כך, כי עיקר המלך להחיות את העם, ולא להמית אותם. אבל כאשר ידע כי המן הוא שעשה הכל, והוא אדם ולא מלך, ובשביל כך אדם הזה הוא מבקש לבלוע הכל. ומכל שכן שהוא 'המן בן המדתא האגגי צורר היהודים' [למעלה ג, י], אשר היה מכיר במשפחתו ובאבותיו שהם קוץ מכאיב וסילון ממאיר מעולם אל ישראל". וראה להלן פ"ח הערה 359.

(191) ואע"פ שאחשורוש לא קיבל את הכסף, אלא אמר להמן [למעלה ג, יא] "הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך", מ"מ זה נחשב כאילו כבר קיבל את הכסף, וכמבואר בהערה 193. וכן למעלה בפתיחה [לאחר ציון 349] כתב: "לכך אחשורוש, שמכרם להמן". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 518] כתב: "בשביל שישראל היו תחת אחשורוש, והמן קנה אותם מן אחשורוש, והיה קניין זה חס ושלום לכלותם לגמרי". ושם בהמשך [לאחר ציון 665] כתב: "אחשורוש מכר את ישראל להמן לכלות אומה שלימה". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 350] כתב: "בא לבאר כמה גדולה הגאולה הזאת... ודבר זה מפני כי ישראל היו תחת המלך אחשורוש. ודי היה בצרה הזאת, ולא זה בלבד אלא אף בגלותם היו נמכרים להמן, וזהו צרה תוך צרה. לכך לא היו נגאלין רק מצד המדריגה העליונה שהגיעו על ידי מרדכי ואסתר, ומצד הזה היו הם נגאלין... ודומה גאולה זאת אל מה שכתוב בתורה [ויקרא כה, מז] 'וכי תשיג יד גר ותושב וגו'". כי כאשר נמכר לגוי, אין זה רק מפני החטא, ואם לא כן לא היה ישראל נמכרים לגוי. ואף כי ישראל הם בגלות בין האומות, והם תחת המלכות, אין נחשבים נמכרים רק בימי המן, שהוא הדיוט ולא מלך, נחשב דבר זה כי היו נמכרים". וראה להלן פ"ו הערה 315.

(192) עומד על כך שלשון הפסוק הוא "אשר אמר המן **לשקול** על גנזי המלך ביהודיים לאבדם", ולכאורה היה צריך להאמר לשון עבר "אשר המן **שקל** על גנזי המלך וגו'".

(193) כי אף שאמרו חכמים [ברכות י.] "אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים", מ"מ כאן מרדכי בא לזרז את אסתר שתפעל אצל אחשורוש, ואם כבר הכל נעשה ונגמר, מה יוכל אחשורוש לעשות. והנה משמע מכאן שלבסוף ישראל לא נמכרו להמן, כי המן רצה לשקול את הכסף, אך בפועל לא שקל, כי אחשורוש אמר לו [למעלה ג, יא] "הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך". אך בהערה 191 הובאו מקבילות המורות שישראל אכן נמכרו להמן. וכן אסתר אמרה [להלן ז, ד] "כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד וגו'", וכתב שם בזה"ל: "ומה שאמרה 'כי נמכרנו', אף כי לא מכר אותם, בודאי מכירה היה, רק כי המלך חזר ונתן לו הכסף, כמו שאמר [למעלה

ג, יא] 'הכסף נתון לך'". ולפי זה לא מובן מה שכתב כאן שהמכירה אכן לא נעשתה. ואף מיניה וביה בדבריו כאן קיימת שאלה זו; מחד גיסא כתב "כבר יצאו ישראל מיד אחשורוש על ידי הכסף שנתן לאחשורוש, ואינם ביד המלך, רק ביד המן", ומיד אחר כך כתב "כי אם שקל כבר היו נמכרים לו, ומה לעשות עוד". וצ"ע. ואולי יש לומר שאם המן כבר שקל את הכסף, שוב אי אפשר לאחשורוש לבטל מכירה זו, כי נעשה מעשה קנין גמור. אך אם המכירה נעשתה מחמת שכאילו אחשורוש קבל הכסף והחזירו, אזי בפועל לא היה מעשה קנין, וניתן לחזור בו. ומעין זה כתב בגבורות ה' פ"ח [מז:], וז"ל: "האומר לאחד אתן לך דבר זה, כל זמן שלא זכה באותו דבר, אינו מתנה". וראה גו"א בראשית פט"ו אות ז [רנו.].

(194) כן העיר המנות הלוי [קלג.], והמנחת שי כאן הביאו.

(195) לשונו להלן [ט, טו (לאחר ציון 209)]: "'יהודיים' בשני יודי"ן בכתוב, כי היו"ד האחת היא יו"ד היחוס, כמו 'עברי' 'מצרי' 'אדומי'". וכן הרד"ק [בראשית י, טז] כתב "ואת היבוסי - כל אלה זכר עם יו"ד היחוס". וכן נאמר [בראשית טו, ב] "ויאמר אברם ה' אלקים מה תתן לי ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר", וכתב על כך הרד"ק שם: "דמשק אליעזר - אפשר כי חסר יו"ד היחוס, רצה לומר 'דמשקי', כמו שבט המנשה 'המנשי' [דברים כט, ז]... וכן תרגם אונקלוס 'דמשקאה'". והראב"ע הארוך [שמות ג, יח] כתב: "יו"ד 'העבריים' [שם] דרך צחות, להראות [להדגיש] יו"ד היחוס, כי יו"ד 'העברים' בחירק תחת הרי"ש, סימן רבים כמשפט". וכן הוא בראב"ע במדבר כו, יב. והראב"ע במאזנים [ח:] כתב: "בסוף המלה הוא היו"ד סימן המדבר היחיד, כמו 'רגלי' [תהלים כו, יב]... או ליחוס האב או המדינה, כמו 'הראובני' [במדבר כו, ז]". וכן בשפה ברורה [כט:] כתב: "גם יש יו"ד ליחס, כמו 'הישראלי' [ויקרא כד, י]... כי הוא מיוחס לאב או למדינה". והחזקוני [שמות כא, ב] כתב: "לחופשי - היו"ד שבו הוא יו"ד היחס... כמו 'שלישי' 'רביעי' וחבריו". וראה להלן פ"ט הערה 210.

(196) ראה שם מציון 46 ואילך.

(197) ראה למעלה פ"ב הערה 52.

(198) כן כתב הגר"א [למעלה ג, ד], וז"ל: "הסיבה שאמרו להמן לפי שאמר שהוא יהודי, כמו שאמרו [מגילה יג.] 'כל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי'. ולפיכך היתה שנאתו עליו רב מאוד, כי אין שנאה כשנאת הדת". ויש להעיר, כי להלן [ט, טו (לאחר ציון 209)] ביאר שהיו"ד הראשונה היא יו"ד היחוס, והיו"ד השניה היא יו"ד הרבים, וכלשונו: "'יהודיים' בשני יודי"ן בכתוב, כי היו"ד האחת היא יו"ד היחס... היו"ד השני הוא יו"ד

הרבים, לכך צריך שני יודי"ן. ובשאר מקום שכתיב יו"ד אחת, היו"ד האחת היא במקום שתים, וכאילו הוא חסר יו"ד, אבל כאן 'יהודיים' מלא, לומר אותם שהם יהודים מלאים ושלימים" [ראה להלן הערה 208]. ומדוע כאן טורח לבאר שאף היו"ד השניה קשורה לכפירה בע"ז. ויל"ע בזה.

(199) כמו שאמרו חכמים [מגילה י:] "תחת המן הרשע שעשה עצמו עבודה זרה". וכן אמרו עוד על המן [מגילה יט.] "דשוי נפשיה עבודה זרה". וראה למעלה פ"א הערה 815, פ"ג הערה 83, להלן פ"ה הערות 320, 527, ופ"ו הערה 303.

(200) ראה למעלה פ"ג מציון 94 ואילך בביאור הפסוק "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה".

(201) גם כן, בנוסף ליו"ד הראשונה, שאף היא יו"ד היחוס [כמבואר בהערה 195].

(202) יש בזה הטעמה מיוחדת; למעלה בהקדמה [לאחר ציון 270] כתב: "ואסתר נרמז בלשון [דברים לא, יח] 'אנכי הסתר אסתיר וגו" [חולין קלט:], ולמה כתיב שני הסתרות. רק כי הסתר ראשון שהיו תחת מלכות אחשורוש, שהיו משועבדים לו, ויותר מזה תחת המן. ולכך אחר שכתיב [דברים לא, יז] 'והסתרתי פני מהם', חזר לכתוב כי עוד יבא על ישראל שני הסתרות, וזה 'ואנכי הסתר אסתיר וגו", לרמוז על שני הסתרים שאמרנו... בימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר". וכנגד "הסתר תוך הסתר" עומד "יהודי תוך יהודי", כי היהודי הראשון כופר בע"ז, ואינו מקבל עליו שום מלכות מלבד מלכות ה', ובזה הוא ממאן למלכות אחשורוש. ויהודי השני מוסר נפשו כנגד ע"ז, ובזה הוא מוסר נפשו כנגד גזירת המן. לכך כנגד "הסתר תוך הסתר" קמה וגם ניצבה הזהות של "יהודי תוך יהודי". וראה למעלה בהקדמה הערה 275, ולהלן פ"ט הערה 373.

(203) לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 45]: "ובמדרש [אסת"ר ו, ב] 'איש יהודי' [לעיל ב, ה], למה נקרא שמו 'יהודי', והלא ימיני הוא. אלא לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם, הדא הוא דכתיב [למעלה ג, ב] 'לא יכרע ולא ישתחוה לו'. ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא 'יהודי', כלומר 'יחידי'. פירוש, כי הה"א בשם 'יהודי' במקום ח', ונעשה 'יחידי', זה שמייחד שמו יתברך וכופר בעבודה זרה, הוא יחידי, כלומר שהוא היה מייחד שמו נגד כל העולם. וכן הוא בגמרא [מגילה יג.] שנקרא 'יהודי' על שם שכפר בעבודה זרה". ולפי זה יש לבאר כיצד מסירות נפש כנגד ע"ז [שעליה מורה היו"ד השניה של "יהודיים"] משתייכת ל"יהודי - יחידי", כפי שהיו"ד הראשונה של "יהודיים" מורה על "יהודי - יחידי". אמנם דבר זה מבואר להדיא בנצח ישראל ר"פ יג, וז"ל: "כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע... כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו

יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 270]. הרי מסירות נפש על יחוד ה' היא בטוי מובהק ליחוד שמו יתברך בעולם. ונמצא שכשם שכפירה בע"ז משתייכת לשם "יהודי - יחידי" [כמבואר למעלה פ"ב], כך מסירות נפש כנגד ע"ז משתייכת לשם "יהודי - יחידי" [כמבואר בנצח ישראל]. וראה להלן פ"י הערה 54.

(204) בא לבאר מדוע כאן מרדכי מדגיש לאסתר [דרך התך] את היו"ד השניה שבתיבת "יהודיים" [שישראל מוסרים נפשם על יחוד ה']. אמנם היו"ד הראשונה אינה טעונה ביאור, כי תיבת "יהודים" נכתבת תמיד ביו"ד אחת.

(205) זהו כנגד היו"ד השני המורה על שישראל מוסרים את נפשם כנגד ע"ז. ו"כבוד שמו" כולל בתוכו שני דברים; הכבוד והשם. ואודות כבוד ה' העולה דוקא מישראל, כן כתב בנר מצוה [יא.], וז"ל: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד... אבל ד' מלכיות מבטלים אחדותו בעולם, כאשר לוקחים הממשלה מישראל, שהם מעידים על אחדותו יתברך" [ראה למעלה בהקדמה הערה 493, פ"א הערה 298, פ"ב הערה 50, ופ"ג הערות 16, 395]. ואודות השם שיש על ידי ישראל, כן נאמר [יהושע ז, ט] "וישמעו הכנעני וכל יושבי הארץ ונסובו עלינו והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול". ולהלן [ו, א] כתב: "כי המעשה של המן מגיע אל השם יתברך, כי המן הרשע רצה לאבד את ישראל, וישראל בלבד נקראו 'בנים' למקום [דברים יד, א], כי הם העלולים מאתו יתברך בעצם ובראשונה. ואם אין ישראל, אם כן אין על השם יתברך שם עילה, דעל מי יהיה נקרא שם עילה, וכמו שאמר יהושע 'והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'", וראה שם בהערות 19-21, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. נמצא שעל ידי ישראל יש "כבוד שמו".

(206) יש להבין, מדוע שינה בלשונו, דמקודם כינה זאת "כבוד שמו" ["שתעשה בשביל כבוד שמו להציל אותם"], ועתה מכנה זאת "קדוש שמו". זאת ועוד, דבשלמא "קדוש

שמו" יש כאשר ישראל מוסרים נפשם למיתה על קדוש שמו [כמו שכתב (לפני ציון 203) "נותנים עצמם למיתה על קדוש שמו"], אך מהו "קדוש שמו" כאשר ישראל ניצולים ממיתה. ונראה לומר ש"קדוש שמו" כאן מוסב על מסירות הנפש של אסתר, שכאשר אסתר תהיה מוכנה להסתכן ולמסור נפשה בעד הצלת ישראל, זה יחשב ל"קדוש שמו" על ידה. והטעם שעבר לדבר על "קדוש שמו", כי בא להורות באצבע על הסייעתא דשמיא המיוחדת שתהיה לאסתר מפאת שהיא מוסרת נפשה על קידוש השם, וכפי שביאר בגו"א ויקרא פכ"ב אות לח את דברי רש"י [ויקרא כב, לב] שכתב "מסור עצמך וקדש שמי... וכשהוא מוסר עצמו ימסור על מנת למות, שכל המוסר עצמו על מנת הנס אין עושין לו נס", וכלשונו: "טעם דבר זה ידוע, כי כאשר מוסר עצמו על מנת שאין עושין לו נס נקרא 'קדוש' בעצמו, כמו שיצחק נעקד על גבי המזבח [בראשית כב, ט] ונתקדש, גם כן זה מתקדש, שהרי כבר מסר עצמו על קדושת שמו. וכיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים. כלל הדבר, שהאדם אשר אין שוקל חיות העולם נגד קדושת שמו יתברך, והוא מוסר עצמו למיתה להסתלק מן העולם על ידי קדושת שמו יתעלה, הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם" [ראה למעלה בפתיחה הערה 225].

(207) בביאור תיבת "יהודיים" עם שתי יודי"ן.

(208) הנה תיבת "יהודיים" [עם שתי יודי"ן] נכתבה שש פעמים במגילת אסתר; (א) "אשר אמר המן לשקול על גנזי המלך ביהודיים" [כאן]. (ב) "בית המן צורר היהודיים" [להלן ח, א]. (ג) "אשר שלח ידו ביהודיים" [להלן ח, ז]. (ד) "ולהיות היהודיים עתידים ליום הזה" [להלן ח, יג]. (ה) "ויקהלו היהודיים אשר בשושן" [להלן ט, טו]. (ו) "ויהודיים אשר בשושן" [להלן ט, יח]. וכן בספר מנות הלוי [קלג.] כתב "כי נמצא ששה פעמים במגילה 'יהודיים'". והמהר"ל עמד על כך פעמיים; כאן [בפעם הראשונה] בביאור איבת המן, ולהלן ט, טו [בפעם החמישית] בביאור שלימות ישראל [הובא למעלה הערה 198]. אך בשאר ארבעת המקומות [הפעם השניה, שלישית, רביעית, וששית] לא עמד עליהם. אך כאשר תבדוק בשש הפעמים תראה שבשלש הפעמים הראשונות הנושא הוא המן, ובשלש הפעמים האחרונות הנושא הוא היהודים. ולכך שני הסברי המהר"ל [כאן (אודות המן) ולהלן ט, טו (אודות ישראל)] מועילים לכל שש הפעמים.

פסוק י

(209) משוה בין שני הפסוקים; בפסוקנו נאמר "ותאמר אסתר להתך ותצוהו **אל** מרדכי", ואילו למעלה בפסוק ה נאמר "ותקרא אסתר להתך מסריסי המלך אשר העמיד לפניה ותצוהו **על** מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה", ובא לבאר מדוע כאן נאמר "אל מרדכי" ולמעלה נאמר "על מרדכי". וכן העיר היוסף לקח.

(210) ו"תצוהו על מרדכי" הוא כמו על אודות מרדכי.

(211) פירוש - ליידע את מרדכי שלא נקראה למלך זה שלשים יום, והסכנה שבדבר.

(212) פירוש - אסתר צותה להתך שידאג למחסורו של מרדכי.

(213) לשון תרגום יונתן כאן: "ואמרת אסתר להתך למיזל ולמללא למרדכי ופקידת ליה על עיסק מרדכי דלא יגרי עם המן מצותא ארום דבבו דביני יעקב ועשו הוה נטר ליה". [תרגומו: ותאמר אסתר להתך ללכת ולדבר אל מרדכי, ותצוהו על דבר מרדכי שלא יתגרה בריב עם המן, כי השנאה שבין יעקב ועשיו הוא נוטר לו].

(214) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 113]: "ויש מקשין, כי למה עשה זה מרדכי, היה לו לסלק עצמו מן שער המלך, ולא היה לו לסכן עצמו ואת כל ישראל להתגרות ברשע. ואין זה קשיא, כדאמרינן בפרק קמא דברכות [ז:] 'עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם' [משלי כח, ד]. ומכל שכן רשע שהוא המן, שהוכן למכשול ולתקלה את כל ישראל, ולכך היה מתגרה ברשע הזה. ומכל שכן כי היה מרדכי מקדש את השם על ידי זה שלא יכרע ולא ישתחוה להמן, ויש לו לקדש את השם, ומצוה היא, אף שיכול למלט את נפשו", וראה שם הערה 118.

(215) שאמרו שם "מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה... איני, והאמר רבי יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו... לא קשיא, הא במילי דידיה, הא במילי דשמיא. ואיבעית אימא, הא והא במילי דשמיא, ולא קשיא, הא ברשע שהשעה משחקת לו, הא ברשע שאין השעה משחקת לו. ואיבעית אימא הא והא ברשע שהשעה משחקת לו, ולא קשיא, הא בצדיק גמור, הא בצדיק שאינו גמור". ונמצא שלפי האוקימתא הראשונה והשלישית שפיר התגרה מרדכי בהמן הרשע. ובסמוך יוכח שמכריע כאוקימתא השלישית שהואיל ומרדכי הוא צדיק גמור, לכך הוא רשאי להתגרות בהמן [ראה למעלה פ"ג הערה 118].

(216) לשונו למעלה בהקדמה [לפני ציון 198]: "כי הצדיקים הם מועטים". ואמרו חכמים [יומא לח:] "ראה הקב"ה שצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור". ובנתיב הצדק ס"פ א כתב: "כי הצדיק שהוא נבדל מן החמרי, כמו שאמרנו, וידוע כי העולם הזה

הוא עולם גשמי, ולפיכך אי אפשר שיהיה הצדק הרבה, ואין קיום לעולם בלא צדיקים, ולפיכך שתלן בכל דור ודור". ועוד אמרו [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין". וראה למעלה בהקדמה הערה 198, פ"ג הערה 293, ונתיב התורה פ"ח הערה 106.

(217) המנות הלוי [קלד:] האריך בענין זה, ובתוך דבריו כתב: "נוראות נפלאתי על המתרגם שתרגם [ומביא דברי התרגום]... ואם היה דבר מרדכי והמן על עסק נחלת שדה וכרם, היה הדבר מתקבל שלא יתגרה בו. אבל אחרי אשר הדבר הוא על דבר תורה, שהוא עשה עצמו אלוה, ורצה להיות נעבד... היאך הותר למרדכי שלא להתגרות. ומקרא מלא [משלי כח, ד] 'ושומרי תורה יתגרו בם', כ"ש בדבר עבודת אלילים. והכתוב צווח [תהלים קלט, כא] 'הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט'. ומה עלה על לב אסתר להשיאו עצה הפך התורה". ומיישב זאת שאסתר ציותה על מרדכי שלא יהיה נמצא במקום שהמן נמצא, ושיחביא עצמו כדי שלא יראהו המן, וכלשונו: "לכן טוב שיעלים או יחביא עצמו שלא יראהו המן, לא שתיעצהו שישלים עמו ושיעשה רצונו, חלילה חלילה, רק שלא יזמין עצמו במקום שהוא [נמצא]". והמהר"ל אינו מסכים עם תשובתו, כי כאמור צדיק גמור יכול להתגרות ברשע. לכך ביאר שנהי שלצדיק זה שרי, אך אין כל שאר ישראל צדיקים, לכך אין זה מן הראוי שמרדכי יתגרה בהמן.

פסוק יא

(218) פירוש - מה שהוצרך התך לומר למרדכי [בשם אסתר].

(219) לשון היוסף לקח כאן: "אם כל עבדי המלך ועם מדינות המלך היו יודעים הדת הזאת שאין לבא בלתי שיקרא, ושהבא אחת דתו להמית, אם כן למה היתה שולחת להודיע למרדכי זה, והיה מספיק לה להודיעו שלא נקראת. שכיון שכל עבדי המלך ועם המדינות יודעים הדת ההוא, כל שכן מרדכי היושב בשער המלך [למעלה ב, כא]". והראב"ע בנוסח ב יישב קושיא זאת, שכתב "כל עבדי המלך - הטעם אתה יודע, וכל עבדי המלך יודעים". ופירושו שאפילו העם יודעים זאת, וקל וחומר מרדכי שידע זאת.

(220) לכאורה היה צריך לומר "ולא עברתי חוק ומשפט המלך במזיד, אלא רק בשוגג". אך מתוך שסתם וכתב "ולא עברתי חוק ומשפט המלך", משמע שכלל לא עבר החוק, אף לא בשוגג. וזה צריך ביאור מדוע לא עבר מיהת בשוגג. ובעל כרחך מוכח מדבריו שכאשר עבר על חוק המלך בשוגג, לא עבר כלל חוק המלך, כי אם זו שגגה, אין בכך עבירה על חוק ומשפט המלך. ודבר זה דומה ליסודו הנודע של בעל נתיבות המשפט [ביאורים סימן רלד ס"ק ג] דבעובר איסור דרבנן בשוגג אין צריך כפרה כלל, וכלשונו: "אף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין, מכל

מקום באיסור דרבנן אין צריך שום כפרה, וכאילו לא עבר דמי... דאינו נענש כלל על השוגג באיסור דרבנן". ובקובץ הערות סימן ח אות טו כתב על כך בזה"ל: "דבאיסור דרבנן אין המעשה מצד עצמו אסור, אלא ש'מצוה לשמוע לדברי חכמים' [יבמות כ.]. וכיון שעושה בשוגג, ואין כונתו ודעתו לעבור על דברי חכמים, לא עשה איסור כלל... מה שאין כן בטומאה דאסורה מדאורייתא, אף שאין דעתו לעבור, מ"מ נעשה איסור". וסברה זו כחה יפה גם כלפי גזירות המלך, שאין הדבר אסור בעצם, אלא שיש לקבל מרות המלך. וכן כתב בגו"א שמות פל"א אות ט, וז"ל: "לא היה התורה כמלך בשר ודם המצוה לעבדו כך וכך תעשה, שהעיקר הוא גזירתו שחידש מלבו, אבל דברי תורה הם מחוייבים מצד עצמם". לכך כשם שהעובר על איסור דרבנן בשוגג לא עשה איסור כלל, כך העובר על גזירת המלך בשוגג לא עשה איסור כלל.

(221) אלא יאמר שאסתר ידעה החוק, ועברה עליו במזיד, ואחת דתה להמית. נמצא שמה שאסתר אמרה "כל עבדי המלך וגו'" אינו להביא ראיה לדבריה מעבדי המלך [כי מרדכי יאמין לה ללא ראיה], אלא שדוחה בזה את עצת מרדכי שתכנס לאחשורוש בתואנה שלא ידעה חוק המלך [ובכך תהיה שוגגת], כי הכל יודעים חוק זה. וכן כתב כאן הגר"א, וז"ל: '"כל עבדי המלך כו", פירוש שאמרה שלא תועיל, אלא אדרבה שתקלקל, כי מפורסם הוא 'אשר כל איש ואשה כו' אחת דתו להמית', ובדבר המפורסם יהיה יותר תקלה אם אעבור על דתו".

(222) בא לעשות צריכותא בין שני הדברים שאמרה אסתר; "כל עבדי המלך" ו"עם כל מדינות המלך" ששניהם "יודעים אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך אל החצר הפנימית אשר לא יקרא אחת דתו להמית".

(223) פירוש - אם תותר לעבדי המלך [הנמצאים בחצר המלך החיצונית] הכניסה לחצר המלך הפנימית.

(224) כמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 496]: "כי העבד נבדל מן אשר הוא עבד אליו". ואמרו חכמים [שבת פט.] "כלום יש עבד שנותן שלום לרבו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסח:] כתב: "השלום מורה על השתוף, ואין עבד נותן שלום לרבו, מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו". ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "משפט עבד שהוא נבדל מן אדון שלו, במה שזה עבד וזה אדון לו. ואין מתקשר העבד עם האדון שלו... רק הם נבדלים בלתי משתתפים". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי העבד נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 498, ולהלן פ"ה הערה 499, ופ"ו הערה 299]. ולהלן פ"י [לאחר ציון 18] כתב: "ואמר 'ורצוי לרוב אחיו' [להלן י, ג], שאם כל

אדם יתחבר אליו, אפילו הפחותים, אף על גב כי יהיה זה מעלת ענוה יותר, אבל יהיה זה אל המלך שפלות. כי מרדכי שהיה משנה למלך, אין ראוי שיהיה משותף עם הכל, שזה יהיה שפלות למלך, ובשביל כבוד המלך אין לעשות זה. ולכך אמר 'ורצוי לרוב אחיו'", ושם הערה 21.

(225) וכמו שאסתר אמרה כאן "ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלושים יום", לעומת עבדי המלך, שהמלך זקוק להם בתמידיות לשרתו.

(226) הם "עם מדינות המלך".

(227) לשון תרגום יונתן כאן: "ושויאת אסתר מלין בפום התך ואמרת ליה בדנא תימר למרדכי הלא המן רשיעא גזר על מימר אחשורוש דלא למיעל לות מלכא לדרתא גואה בלא רשו" [תרגום: ותשם אסתר דברים בפי התך ותאמר לו כה תאמר למרדכי, הלא המן הרשע גזר בציווי אחשורוש שאין לבא אל המלך אל החצר הפנימית ללא רשות].

(228) כמו שאמרו [מגילה יב:] "'ממוכן' [למעלה א, יד] זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שמוכן לפורענות". ולמעלה [פ"א לאחר ציון 1205] כתב: "ואמר 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שהיה מוכן לפורעניות. וקשיא מנא לן שהוא המן, שאמרו זה המן. ונראה כי דעת רז"ל כי אילו שבעה משרתים, כי למה בחר דוקא בשבעה משרתים, אבל בשביל כי אחשורוש היה רוצה שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע, ולכך היו לו שבעה משרתים, נגד ז' משרתים, שהם שצ"ם חנכ"ל... כוכב משמש ליל ראשון בשבוע, צדק ליל שני, נוגה ליל ג', שבתי ליל ארבע, חמה ליל חמשה, לבנה ליל ששי, מאדים ליל שבעה. ולפיכך השביעי הזה שהוא ממוכן, הוא נגד כח מאדים, והמן הוא גם כן נגד כח מאדם, שהרי מספרו 'מאדים'. ולכן היה כחו להשמיד ולהרוג הכל, כי זה כח מאדים, שהוא לרעה. ולכך אמרו בגמרא [מגילה יב:] 'ממוכן', שהוא השביעי מן המשרתים, הוא המן, שהרי שניהם שוים בכח שלהם". וראה למעלה בהקדמה הערה 262, פתיחה הערה 181, פ"א הערה 1221, ופ"ג הערה 117.

(229) כמו שאמרו חכמים [ב"ב ז:] "ההוא חסידא דהוה רגיל אליהו דהוה משתעי בהדיה. עבד בית שער, ותו לא משתעי בהדיה", ופירש רש"י שם "לפי שמפסיק בעניים הצועקין, ואין קולם נשמע". הרי שהנחת מחסום וחציצה בינו לבין הזקוקים לו "הוא דבר רע".

(230) פירוש - העובדה שהמן תיקן דת זו עמדה לזכותה של אסתר שלא תינזק, כי אם אסתר ח"ו היתה ניזוקת מגזירה זו, היה מתברר שדעת המן [שגזר מדעתו שאין לבא אל המלך] לבסוף סייעה לו לחסל את מתנגדיו, ו"אין זה ראוי שיהיה דעת המן מועיל

לו". ונראה להטעים זאת, כי כל ענין המגילה הזאת הוא בסימן של "ונהפוך הוא" [להלן ט, א], ומה שהמן חשב לעשות נהפך עליו לרעה, וכמו שנאמר [להלן ט, כה] "ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ". לכך מן הנמנע שבמגילה זו תהיה מחשבת המן שתועיל לו. וראה למעלה בהקדמה הערה 545, פ"ג הערות 420, 471, 490, ולהלן הערה 250, פ"ה הערות 358, 536, ופ"ו הערה 98.

(231) לשון היוסף לקח כאן: '"לא נקראתי זה שלשים יום', שהרי אפילו נקראת אתמול והיום לא נקראת, הטענה במקומה עומדת, שאין לה רשות ללכת בלתי קריאה". ושם בהמשך תירץ על כך בזה"ל: "שלא נקראת זה שלשים יום, כלומר ודאי מהרה אהיה נקראת, ולכן ראוי להמתין עד היותה נקראת". וכן כתב המנות הלוי [קלה.], וז"ל: '"ואני לא נקראתי לבא אל המלך זה שלשים יום', ואי אפשר שיאריכו הימים שלא אקרא, ואז אדברה עמו ואעשה ככל אשר פצו שפתיך". וכן כתב הגר"א כאן, וז"ל: '"ואני לא נקראתי לבא אל המלך וכו", ומסתמא ישלח אלי באותן הימים, ומה לי לעבור על דתו בימים מועטים". וכן כתב המלב"ים כאן. ואף המהר"ל ביאר כן להלן [לאחר ציון 244] את סברת אסתר לא להכנס עתה אל אחשורוש [ראה להלן ציון 297]. ולפי זה ק"ק מדוע לא ישב שאלתו כאן ["מה בכך שלא נקראת אל המלך זה שלשים יום"] כפי ששאר המפרשים ישבו שאלה זו. ואולי הוקשה לו, שאם תפרש כן עדיין יוקשה מדוע אסתר הוצרכה להדגיש שלא נקראה לבוא אל המלך "שלשים יום", הרי היה מספיק שתאמר שלא נקראה אליו זמן רב [ולכך מן הסתם שתיקרא לבוא אליו בקרוב], ומהי ההדגשה של "שלשים יום" דייקא. אך לפי דבריו בסמוך הדגשה זו תוסבר היטב.

(232) וברכת "שהחיינו" באה על התחדשות של דבר מזמן לזמן [רמב"ם הלכות ברכות פי"א ה"ט], ולא על דבר המצוי ושכיח [תוספות בכורות מט. ד"ה לאחר]. וכמו שאמרו שהרואה פרי חדש המתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו [עירובין מ:, ורש"י שם]. ובח"א לב"ק טז: [ג, ג:] כתב: "כל שלושים יום כאילו היה עדיין נמצא כי צורת צלמו הוא לפני האדם, ואחר שלשים יום אין צורת צלמו לפניו. ולכך אמרו 'הרואה את חבירו לאחר ל' מברך שהחיינו', וזה מפני כי עד ל' יום לא הוסר צלמו ממנו, והוא כאילו הולך לפניו. אבל לאחר שלשים הוסרה הצורה ממנו. ולכך עד שלשים יום נחשב כאלו הוא לפניהם ויושב עמהם בישיבה". וכן כתב בקיצור בח"א לב"מ פו. [ג, מו:]. וצרף לכאן שעל קידוש לבנה אין מברכים שהחיינו, משום שבא לפעמים בפחות משלשים יום לשלושים יום

[אליהו רבה סימן תכו ס"ק א]. ועוד אודות שהתחדשות נעשית לאחר שלשים יום, ראה תפארת ישראל ס"פ יח, ושם הערה 77.

(233) שהרי מברכים על ראית פנים זו "שהחיינו", וזה מורה שלאחר שלשים יום יש התחדשות שלא היתה קיימת קודם לכן, וזהו "פנים חדשות אצלו".

(234) שפנים חדשות נעשו בשביל קירוב, ולא בשביל ריחוק, וכמו שמבאר.

(235) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 360]: "כי מפני צניעות של אסתר, שנקראת 'אסתר' על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה. לכך נתן לה השם יתברך שתהיה חביבה על בעלה כמו שעה ראשונה, כי דבר שהוא צנוע ואינו רגיל עם אחר, הוא חביב עליו כמו שעה ראשונה, שחביב עליו בודאי". וכן מבואר להדיא במאמר חכמים [נדה לא:] "מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה, מפני שרגיל בה וקץ בה. אמרה תורה נדה תהא טמאה שבעה, כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה". ועל כך נאמר [משלי כה, יז] "הוקר רגלך מבית רעך פן ישבעך ושנאך", ופירש רש"י שם "הוקר רגלך - כשם שאם מצאת דבש והוא מתוק לחכך, אתה צריך שלא תאכל ממנו פן תשבענו והקאתו, כך הוקר רגלך מבית רעך, אע"פ שהוא מקרבך, מנע מלבא שם יום יום, פן ישבעך וישנא אותך" [ראה למעלה בהקדמה הערות 359, 363].

(236) צריך לומר "י"ג ניסן", ואז החשבון של שלשים יום מי"ג אדר הוא מכוון, וכפי שכתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 233], ויובא בהערה 238. ובהכרח שלא איירי עתה בט"ו ניסן, שהרי מרדכי דיבר עם התך כששמע על שליחת האיגרות, וזה היה בי"ג ניסן [למעלה ג, יב]. וכן רש"י [להלן פסוק יז] כתב "ויעבר מרדכי - על דת להתענות ביו"ט ראשון של פסח, שהתענה י"ד בניסן וט"ו וט"ז, שהרי ביום י"ג נכתבו הספרים". וכן אמרו בגמרא [מגילה טו.] "'ויעבור מרדכי' [להלן פסוק יז], אמר רב, שהעביר יום ראשון של פסח בתענית", ופירש רש"י שם "יום טוב ראשון של פסח - שהרי בשלשה עשר בניסן נכתבו האגרות וניתן הדת בשושן, וארבעה עשר וחמשה עשר וששה עשר התענו, ובששה עשר נתלה המן בערב". והואיל ומרדכי ואסתר עומדים עתה ביום י"ג ניסן [כי צום שלשת הימים יתחיל למחרת ביום י"ד ניסן], לכך שלשים יום אחורה הוא י"ג אדר, ועל התקופה שמי"ג אדר עד י"ג ניסן אומרת אסתר "ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלשים יום". ובליקוטי אמרים אות ה כתב: "ואמרה אסתר 'זה שלושים יום לא נקראתי וגו'", ואותו יום י"ג ניסן, ושלושים יום קודם הוא י"ג אדר".

(237) "אדר הסמוך לניסן לעולם חסר" [ר"ה יט:], וכן כתב הרמב"ם הלכות קדוש החודש פ"ח ה"ה. וראה למעלה פ"ג הערה 240.

(238) כן ביאר למעלה פ"ג [לאחר ציון 233] שיום י"ג אדר נבחר על ידי המן כיום המסוגל לבצע את גזירתו, וכלשונו: "כי המן חשב כי יום י"ג ראוי לזה, כי אחר שנפל הגורל בחודש י"ב, הוא החודש האחרון, כי בו יהיה חס ושלום סוף ואחרית ישראל. ואמר כל שלשים שלפני הפסח הם שייכים לפסח, שהרי שואלין ודורשין בהלכות פסח שלשים יום. וכל שלשים יום שייכים לפסח, וכמו שיתבאר עוד זה. ולפיכך יום י"ג דוקא לא שייך לפסח, כי הוא יותר משלשים. כי נשאר ט"ז יום, כי אדר הוא חסר, ועוד י"ד יום, הם שלשים. ולפיכך יום י"ג אין לו שייכות כלל לפסח, שאינו בכלל שלשים יום קודם הפסח. אבל מן יום י"ד לא נשאר עוד שלשים עד הפסח. וקודם י"ג כבר בארנו כי המן חשב כי לכך נפל הגורל על חודש י"ב שהוא סוף חדשים, ראוי שיהיה סוף ישראל. ולכך כל מה שאפשר להיות בסוף יש לומר כי זה סימן חס ושלום שיהיה סוף לישראל. רק שלא היה ראוי לזה יותר מי"ג יום, לפי שכל שהוא יותר מן י"ג הוא תוך שלשים של פסח, שהוא גאולת ישראל והצלת ישראל. לכך אין לקרב אותו אל תוך שלשים, שהוא שייך לפסח. לכך אמר שאין יום מוכן לזה יותר כי אם יום י"ג בחודש".

(239) הביטוי "היום הוא גורם" הוא על פי דברי הגמרא [ברכות נא:], שאמרו שם "בית שמאי אומרים מברך על היום ואחר כך מברך על היין, שהיום גורם ליין שיבא".

(240) פירוש - עדיף לבקש מאדם אחר שיכנס לאחשורוש.

(241) אודות ריע מזליה, כן כתב בנתיב התורה פי"א [תסט:], וז"ל: "על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם [הובא למעלה פ"א הערה 618]. ואולי יקשה לך, אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל הברכה מצד רוע מזל שלהם, כי צריך שיהיה מוכן לקבל הברכה מצד עצמו". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קצא.] כתב: "ואם נראה מי שאינו צדיק גמור, והוא תלמיד חכם עני, יש לזה גם כן סבה, שגורם זה רוע מזלו, דחיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא [מו"ק כח.]. ואפילו אצל צדיק גמור יש לומר כך, כי רוע מזלו גורם. וכדאשכחן גבי רבי אלעזר בן פדת במסכת תענית [כה.], שהיה מזלו רע כל כך מאוד עד שלא היה לו מזונות לגמרי". ומעין זה כתב בנר מצוה [קטז.], ושם הערה 317. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.] כתב: "כי לפעמים אין האדם ראוי לדבר טוב מצד רוע מזל שלו".

(242) כן כתבו תוספות [ברכות נח:] "הרואה חבירו אחר שלשים יום אומר שהחיינו - אומר ר"י דוקא חבירו החביב עליו, אבל בענין אחר לא".

(243) כן הקשה היוסף לקח, ויובא בהערה הבאה.

(244) לשון היוסף לקח כאן: "היאך יתכן שיעלה על לב לומר שאשה צדקת כמוה בראותה כל פליטת האומה ישראלית בסכנה עצומה כזאת היתה נמשכת לאמור ורוצה להתנצל בדברים לבלתי היותה משתדלת להצלת עמה ולמסור גופה ונפשה להצלתם". ולכאורה לפי דבריו למעלה [לאחר ציון 239] שאסתר חששה מרוע מזלה כנגד אחשורוש לא תקשה קושיא זו, כי אסתר העדיפה שמישהו אחר ישתדל בעד עם ישראל משום שחששה שרוע מזלה יפגע בהצלחתה. וכמו שמשה רבינו סירב ללכת לפרעה מחמת שהיה כבד פה [שמות ד, י] וערל שפתים [שמות ו, פסוקים יב, ל], ולא עלה על דעת שום אדם בעולם להטיל ספק בנכונות משה למסור נפשו בעד ישראל, ומאי שנא אסתר. ואולי יש לומר שאסתר התייחסה לרוע מזלה רק בסיפא דקרא ["ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלושים יום"], אך רישא דקרא ["כל עבדי המלך ועם מדינות המלך יודעים אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך אל החצר הפנימית אשר לא יקרא אחת דתו להמית"] מורה על שחוששת ממיתה, ועל כך רועמת הטענה "וכי אסתר לא רצתה למסור נפשה על עמה". וראה להלן הערה 295 ששאל שאלה דומה על הבנת מרדכי.

(245) אודות שאין לעשות מעשים שהצלחתם מוטלת בספק, כן ביאר בדר"ח פ"א מט"ז [שפה.] את דברי רבן גמליאל שם שאמר "והסתלק מן הספק", וז"ל: "דע, כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל ענייניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל" [הובא למעלה פ"א הערה 124].

(246) כי הם עמדו אז בי"ג ניסן, וגזירת המן תחול בעוד אחד עשר חודש [י"ג אדר], לכך אפשר להמתין עד שאסתר תיקרא למלך. וכן ביארו כמה מפרשי המגילה, והובא למעלה בהערה 231.

(247) יש לדון האם שאלתו על מרדכי היא על מה שציווה למעלה לאסתר [פסוק ח] שתכנס לאחשורוש ["ולצוות עליה לבוא אל המלך להתחנן לו ולבקש מלפניו על עמה"], או על מה שמרדכי אמר לאסתר בהמשך [פסוקים יג-יד] שתכנס לאחשורוש ["ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים, כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תואבדו ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות"]. ונראה ששאלתו היא על הפסוקים הבאים ולא על פסוק ח, כי למעלה ביאר שמרדכי חשב שאסתר תוכל לומר "לא ידעתי

גזירת המלך ולא עברתי חוק ומשפט המלך" [לשונו למעלה לפני ציון 220], ולכך אין אסתר מכניסה את עצמה לסכנה. אך לאחר שאסתר ביארה למרדכי שכל עבדי המלך יודעים החוק שאין להכנס ללא רשות אל המלך, "ולא יאמר המלך שגגה הוא לאסתר שלא ידעה החוק" [לשונו למעלה לפני ציון 221], ועם כל זה מרדכי המשיך להתעקש שאסתר תכנס לאחשורוש על אתר, ועל כך הקשה "למה לא היה ממתין איזה ימים עד שתהיה נקראת למלך" [לשונו כאן]. וכן מבואר בהמשך דבריו שמקשה על דברי מרדכי "אם החרש תחרישי וגו'". וראה להלן ציון 297.

(248) "כי ההצלחה יותר קרובה כאשר אפשר שתהיה נהפך עליו מיד, כי לכך לא רצה מרדכי שיהיה זמן לדבר זה" [לשונו להלן פסוק יג].

(249) שתחול הגזירה עצמה.

(250) בדבריו הקצרים מבואר שהנהגה זאת היא דוקא ביחס לזרע עמלק. ונראה ביאור דבריו הקדושים, כי אחדות ה' המתגלה על ידי מחיית עמלק [כמבואר למעלה פ"ג הערה 559] אינה רק שהטוב מתגבר על הרע, אלא שהרע עצמו מורה על כליונו מצד עצמו, ולא רק שנכנע לטוב. לכך האופן שעמלק מצטרף לאחדות ה' הוא כאשר מעשיו של עצמו חוזרים אליו ומכלים אותו, בבחינת מה שנאמר [להלן ט, כה] "ובבואה לפני המלך אמר עם הספר **ישוב** מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ", הרי הרע חוזר לשרשו ומכלהו. **וכן כתב** הרמח"ל בדעת תבונות סימן לח [עמוד כ (הוצאת הרב פרידלנדר זצ"ל)], וז"ל: "כי ודאי לפי שלימותו יתברך לא היה לו לעשות אלא טובות לבד. אמנם עתה אבינך הכל על בוריו בסייעתא דשמיא. הנה כשאנו אומרים שהקב"ה הוא יחיד, הלא אנו מבינים שאין זולתו, שאין הפך לו, שאין לו מונע... נמצא שלא די לקיים בו יתברך הטוב, אלא שצריך לשלול ממנו ההפך. אך כל שאר המעלות שנוכל לחשוב בו, אין שייך בהם ההפך כלל. פירוש דרך משל... בדרך החסידות אין שייך הרע, כי גדרו הוא לעשות טוב עם הכל. אך בגדר היחוד שייך ההפך, כי גדרו הוא יחוד שאין אחר עמו, הרי שגדר שאר המעלות הוא קיום הטוב מצד עצמו. וגדר היחוד הוא שלילת הרע... עתה הנך רואה, שאם היה רוצה הקב"ה לגלות כל שאר מעלות שלמותו, כיון שהם כולם רק מעלות של טוב, אין בגדרם אלא קיום הטוב, ולא היה שייך בגילוים עשיית הרע. אך ברצותו לגלות היחוד, שבגדרו יש שלילת הרע, הנה שייך לעשות הרע, ולשלול אותו מן המציאות... כדי שיהיו כל חלקי הגדר מתגלים היטב... ושלילת ההיפך של המעלות ההם אינם בכלל גדר המעלות ההם הטובות, אלא כולם כאחד נכנסים תחת גדר היחוד, שהוא שלילת כל מה שהוא זולתו...

סוף דבר מכח שלמותו יעדר באמת החסרון, וישאר הכל מתוקן בכח ממשלת טובו השולט לבדו" [הובא למעלה פ"ג הערה 16, ולהלן פ"ח הערה 48]. לכך אם עמלק עושה רע, ולאחר זמן בא אליו כליונו, היה עדיין ניתן לומר שאין כליונו נובע מעצמו, אלא בא מדבר שחוץ לעצמו. אך כאשר כליונו מגיע אליו במה שרשעותו נהפכת עליו, אזי מוכח שאין כליונו בא מחוץ לעצמו, אלא הוא נובע מעצמו, ואין לך שלילת הרע גדול מזה. וראה להלן הערות 316, 317. **דוגמה לסברה זו**: "כל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה" [סנהדרין צ.]. ובח"א לסנהדרין שם [ג, קעז.] כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך".

(251) אלא שלשה ימים לאחר מכן, בט"ז ניסן [כמבואר למעלה בהערה 236].

(252) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות ז.] "'ואל זועם בכל יום' [תהלים ז, יב], וכמה זעמו, רגע... ואין כל בריה יכולה לכוין אותה שעה חוץ מבלעם הרשע... שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס בה... אמר להם הקב"ה לישראל, דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע, שאלמלי כעסתי לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט". וכתבו שם תוספות ד"ה שאלמלי בזה"ל: "שאלמלי כעסתי לא נשתייר וכו' - ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע... [ויש לומר], מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה, היה מזיק אפילו לאחר כן". הרי כיון שממשיך להתעסק באותו ענין, נכלל כל הענין ברגע אחד. וצרף לכאן דברי הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ה הי"ג ש"כל זמן שאדם עוסק בבצק אפילו כל היום כולו, אינו בא לידי חימוץ". והטעם הוא כנ"ל, שההתעסקות בדבר אינו נקרא שיהוי זמן, ובהעדר שיהוי זמן - חימוץ מנלן.

(253) מלשונו משמע שהמן קבע את יום י"ג אדר, ולא הגורל. וכן כתב למעלה פ"ג מציון 216 ואילך לפי כמה הסברים. אמנם שם לאחר ציון 247 כתב: "ומכל מקום יש לפרש גם כן כי הגורל היה גם כן על כמה ימים בחודש וכו'", וראה שם הערה 248.

(254) להלן ח, יא-יב "אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמוד על נפשם להשמיד ולהרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים ושללם לבוז, ביום אחד בכל מדינות המלך אחשורוש בשלושה עשר לחודש שנים עשר הוא

חודש אדר". וכן להלן ט, א נאמר "ובשנים עשר חודש הוא חודש אדר בשלושה עשר יום בו אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם". וכנגד מה שנאמר שם "אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות" כתב כאן "כך יום המעשה להרוג בני המן וכו' בי"ג אדר".

(255) פירוש - כשם שהיום שקבע המן לביצוע זממו [יג אדר] נהפך להיות היום שישראל הרגו בשונאיהם, כך זמן הגורל צריך להתהפך עליו, באופן ש"פור המן נהפך לפורנו" [מתוך תפילת "אשר הניא"]. וראה להלן הערה 317.

(256) להלן פסוק יג, ויובא בהערה הבאה. וראה להלן פ"ו הערה 98, שכל מחשבות המן נהפכו על עצמו.

(257) לשונו להלן פסוק יג [לאחר ציון 311]: "ולפי אשר פרשנו כי ההצלחה יותר קרובה כאשר אפשר שתהיה נהפך עליו מיד, כי לכך לא רצה מרדכי שיהיה זמן לדבר זה... וזה שאמר 'אם החרש תחרישי בעת הזאת', ולא הוה ליה למימר רק 'אם החרש תחרישי', ולמה אמר 'בעת הזאת'. אלא לכך תלה הדבר 'בעת הזאת', דכיון שעשה המן בעת הזאת צרה לכל ישראל, וגזר עליהם להשמיד ולהרוג את הכל, צריך שיהיה זה הזמן נהפך עליו. כי הגזירה יצאה בניסן להשמיד ולהרוג את כל היהודים, ויש להיות נהפך זה הזמן על המן, כי כך עניין הגורל שמתהפך עליו, ולכך אמר 'אם החרש תחרישי בעת הזאת'".

(258) שכאשר המן בא להודיע לאחשורוש על העץ שהכין למרדכי [להלן ו, ד], בהמשכו של אותו יום הוזמן המן למשתה היין השני שעשתה אסתר [שם פסוק יד], ובסוף המשתה המן נתלה על העץ [להלן ז, י].

(259) כמו שנאמר למעלה בפסוק ד "ותשלח בגדים להלביש את מרדכי ולהסיר שקו מעליו ולא קבל". ולמעלה [לאחר ציון 105] הביא שני הסברים למיאונו של מרדכי להסיר את השק; (א) למעלה [לאחר ציון 105] ביאר ש"מרדכי לא קבל, שאם כן יהיה נראה שלא לבש השק רק כדי להודיע לאסתר את הצרה, ולא בשביל אבל וצער". (ב) השק צריך להיות דבק בו לגמרי, כפי שהשק היה דבק ביעקב אבינו, "ומורה זה על הצרה הדבוקה בו. ואם היה מסיר השק אשר ראוי להיות דבק בבשרו, היה נראה כי הוא סר מן התשובה לגמרי, לכך לא היה רוצה להסיר השק" [לשונו למעלה לאחר ציון 114]. וכאן יבאר הסבר נוסף [ראה למעלה הערה 116].

(260) פירוש - הואיל והיפוך הגורל צריך להעשות מיד וללא שיהוי, לכך לא רצה מרדכי להפסיק כלל מהתעסקותו בענין זה. וכבר נתבאר למעלה [לאחר ציון 251] ש"כל זמן

שהיו מתעסקין בזה, נחשב כאילו היה הכל בזמן אחד ובשעה אחת", ולכך מרדכי לא רצה להסיח דעתו מהצרה אפילו לא לרגע אחד. וראה להלן ציון 314.

(261) כי אסור לאדם להכניס עצמו לסכנה, וכפי שפסק הרמב"ם הלכות רוצח פי"ב ה"ו, וז"ל: "אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי או על גשר רעוע או ליכנס לחורבה, וכן כל כיוצא באלו משאר סכנות אסור לעבור במקומן". ואמרו חכמים [שבת לב.] "לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס, שמא אין עושין לו נס, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו". ובח"א שם [א, כ.] כתב: "פירוש כאשר עושים לו נס, יוצא מן הסדר הטבעי, מנכין לו מזכיותיו הבלתי טבעים. כי הזכיות אינו דבר טבעי כלל, רק הם לו שמורים לעולם הבא הבלתי טבעי. וכאשר השם יתברך נוהג עם האדם שלא בטבע, מנכה לו מן זכיותיו אשר אינם טבעיים, שהרי אוכל מה שראוי לו לעולם הבא הבלתי טבעי בעולם הזה, כאשר השם יתברך עושה לו נס בלתי טבעי, ודבר זה מבואר".

(262) פירוש - אם לאחר שאחשורוש יאסור על אסתר לבוא היא בכל זאת תבוא, אזי זה יחשב הדבר למרידה במלך. ואם תאמר, על הצד שהמלך היה אוסר על אסתר לבא אליו, מן הסתם הוא גם לא יושיט לה את שרביט הזהב לכשתבוא אליו, והדרא קושיא לדוכתא מדוע לא שלחה אסתר שליח למלך שרצונה לבוא אליו, אלא סיכנה את עצמה והלכה למלך. ויש לומר, שהואיל ואסתר היא "פנים חדשות" בשביל המלך, וכמו שנתבאר למעלה [לאחר ציון 231], ממילא יש אפשרות שהמלך יושיט לה את שרביט הזהב בראותה, אע"פ שמעיקרא [אם היה נשאל על בואה] היה אוסר עליה לבוא אצלו. וכן מצינו להלכה, שהרואה את חברו לאחר שלשים יום מברך שהחיינו [ברכות נח: (ראה למעלה הערה 232)], ואפילו אם קיבל ממנו בתוך הזמן מכתב, או שאחרים הודיעוהו משלומו, יברך שהחיינו, כי עיקר הברכה הוא על שמחת הלב בראיית פניו [שו"ת הלק"ט ח"א סי' רכ, סדר ברכות הנהנין להרב פי"ב יא, ועיין מ"ב סימן רכה ס"ק ב]. וכך אע"פ שאם המלך היה אוסר על אסתר לבוא אליו, מ"מ שמחת הלב שתהיה לו כשיראנה תביא אותו להושיט לה את שרביט הזהב.

(263) סברה זו צריכה ביאור, דעדיין קשה מדוע אסתר הכניסה עצמה לסכנה אם היתה לה האפשרות להשיג אותה מטרה ללא הכנסת עצמה לסכנה. ואולי י"ל שעל הצד שה' יציל את ישראל, אז אין כניסתה אל המלך נחשבת לסכנה, שהואיל והיא באה להציל את ישראל, וזהו רצונו יתברך, ממילא ברי הוא שהיא תצליח בשליחותה, וסכנה מעיקרא ליתא.

פסוק יב

(264) לשון יחיד, כי עד כה התך היה השליח בין אסתר למרדכי [פסוקים ו, ט].

(265) כמו שאמרו בגמרא [מגילה טו.] "'ויגידו למרדכי את דברי אסתר', ואילו איהו לא אזל לגביה", ופירש רש"י שם "ואילו איהו - דניאל לא אזיל להשיב שליחותו", ובסמוך יביא את דברי הגמרא.

(266) הטעם שהתך לא הלך להביא דברי אסתר למרדכי.

(267) פירוש - אם התך היה הולך גם בפעם הזאת, זו היתה הפעם השלישית שהלך בשליחות אסתר למרדכי. וצריך ביאור, כי עד עכשו התך הלך רק פעם אחת בשליחות אסתר, וכמו שנאמר "ותקרא אסתר להתך מסריסי המלך וגו' ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה ויצא התך אל מרדכי וגו'" [למעלה פסוקים ה, ו]. ומה שנאמר [למעלה פסוקים י-יא] "ותאמר אסתר להתך ותצוהו אל מרדכי, כל עבדי המלך ועם מדינות המלך יודעים אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך וגו'" הרי על כך נאמר כאן "ויגידו למרדכי את דברי אסתר", והתך לא יצא לשליחות זו, ואיך יש כאן שליחות שלישית מאסתר למרדכי. ואולי יש ליישב על פי דבריו להלן [לאחר ציון 290], שמחשיב את שליחת הבגדים [למעלה פסוק ד] כשליחות אחת. ואע"פ שמבאר להלן ששליחות זו נעשתה על ידי נערותיה של אסתר, מ"מ היא עולה לחשבון השליחויות שאסתר שלחה למרדכי. לכך התך לא רצה להשלח לשלישית שבין אסתר למרדכי, אע"פ שבשבילו זו היתה שליחות שניה. ויל"ע בזה.

(268) פירוש - לעשות להמן דבר שיעמיד את המן באופן שהוא נגד המלך.

(269) מה שכתב בלשון ספק ["ומי יודע מה יעשה המן כדי להפיל אותו"] כתב כאן התרגום יונתן בלשון ודאי, וכלשונו: "וכד חזא המן רשיעא ית התך דשמיה דניאל אעיל ונפק לות אסתר ותקיף רוגזיה ביה וקטליה" [תרגום: כאשר ראה המן הרשע את התך ששמו דניאל עולה ויוצא אל אסתר, נתמלא חימה בו והרגו]. וכן בסמוך יביא כן בשם המדרש, וראה הערה 289.

(270) ויקרא טו, כה "ואשה כי יזוב דמה ימים רבים וגו'", ופירש רש"י שם "ימים רבים - שלשה ימים". ובתורת כהנים שם "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה", ובגו"א שם אות יט ביאר הדבר. וכן נאמר [דברים כ, יט] "כי תצור אל עיר ימים רבים וגו'", ופירש רש"י שם "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ובגבורות ה' פ"ח [נ:] כתב: "השלישי הוא התחלת הרבוי, אמרו חכמים [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה. רצו בזה כי התחלת הרבוי הוא שלשה". ובנצח ישראל פ"ו [קנב.] כתב: "התחלת ויסוד הרבוי הוא שלש...

כי הרבוי הוא שלשה... כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.] כתב: "לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים, כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה"[וכן יביא להלן לאחר ציון 473, ולהלן פ"ה לאחר ציון 412]. אמנם בכמה מקומות כתב שמספר שנים הוא התחלת הרבוי, וכגון בדר"ח פ"ג מ"ג [קה:], תפארת ישראל פל"ד [תצט:], שם פל"ח [תקפו.], נצח ישראל פ"ה [פו.], גו"א דברים פכ"ז אות ט, דרוש על התורה [כו:], ועוד. ונראה לבאר, שיש שני סוגי רבוי; (א) הפך מאחדות. (ב) הרבה והמון. מספר שנים הוא התחלת הרבוי המופקע מאחדות, ומספר שלשה הוא התחלת הרבוי של הרבה והמון [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א, ודפח"ח]. וחילוק זה מדוייק מאוד בלשונות של המהר"ל כאשר עסק בענין זה. וראה להלן פ"ה הערה 104.

(271) רבי אביגדור כהן צדק כתב כאן "ויגידו למרדכי - בגימטריא מיכאל וגבריאל".

(272) עומד על הצורך לשלוח שני אנשים, ומדוע לא היה סגי בשליח אחד. וכן כתב הראב"ע כאן בנוסח ב, וז"ל: "ויגידו - שני סריסיה".

(273) ואם תאמר, כיצד מעיקרא היא שלחה רק את התך, הרי התך הוא יחידי. וכן הקשה המהרש"א במגילה טו., וז"ל: "ומיהו קצת קשה, למה שלחה אחר כך שנים אחרים, ולא שלחה אחד מהם, כמו ששלחה מעיקרא את התך לחוד", ותשובתו שם אינה תואמת לשיטת המהר"ל. ואולי יש לומר, כי בהמשך דבריו מבאר שהשליחים ששלחה למרדכי לא היו מיוחדים לכך. ואילו התך היה מיוחד לשרת את אסתר, וכמו שנאמר [למעלה פסוק ה] "ותקרא אסתר להתך מסריסי המלך אשר העמיד לפניה וגו'". לכך אסתר סמכה על התך, אך לא סמכה על שליחים מזדמנים.

(274) כמו שנפסקה ההלכה [שו"ע או"ח סימן ערה סעיפים א-ב] "אין קורין [בשבת] בספר לאור הנר... שמא יטה... ודוקא אחד, אבל שנים קורין ביחד, שאם בא האחד להטות, יזכירנו חבירו", והמקור הוא מהגמרא [שבת יב:]. וכן מצינו שמתייחדת אשה אחת עם שני אנשים [קידושין פ:], כי כל אחד משמר את חבירו שלא יחטא [מאירי שם].

(275) מקשה, שאם למעשה רק אחד מהם ימסור את ההודעה למרדכי, והשני נמצא רק למקרה שהראשון יתעצל ולא ילך, א"כ מדוע נאמר לשון רבים על ההגדה ["ויגידו"], הרי ההגדה נעשתה רק על ידי אחד מהם.

(276) כמו שנאמר [בראשית כה, ו] "ולבני הפילגשים אשר לאברהם וגו'", ופירש רש"י שם "הפילגשם - חסר כתיב, שלא היתה אלא פלגש אחת". ובגו"א שם אות ה כתב:

"וקשיא, דאם כן מה תהיה המ"ם של רבוי 'הפלגשים', דלא הוי למכתב 'פילגשים' במ"ם. ויראה דכך פירושו, שהיו בני פילגש אחת מן הפילגשים דעלמא, כמו 'ויקבר בערי גלעד' דכתיב ביפתח [שופטים יב, ז]... דפירושו בעיר אחת מן ערי גלעד. הכי נמי ולבני פלגש אחד מן הפילגשים. וכן 'על עיר בן אתונות' [זכריה ט, ט], שפירושו עיר בן אחת מן האתונות. אף כאן ולבני פילגש אחת מן הפילגשים, ולא קשיא מידי". וכן כתב בגו"א במדבר פ"ל אות ד לגבי הפסוק [במדבר ל, ב] "ראשי המטות", שפירושו יכול להיות אחד מראשי המטות. וכן נאמר [דברים כז, כו] "אשר לא יקים את דברי התורה", וזה יכול להתפרש על מצוה אחת מדברי התורה, וכמבואר בתפארת ישראל פנ"א [תתה:]. ובסמוך [לאחר ציון 283] כתב: "'ויגידו' אחד מן המגידים, ודבר זה מצאנו בכמה מקומות שאומר לשון רבים, ורצה לומר אחד מהם". וכן נאמר [בראשית יט, כט] "ויהי בשחת וגו' בהפוך את הערים אשר ישב בהן לוט", וכתב הראב"ע שם: "אשר ישב בהן - באחת מהן. וכן 'ויקבר בערי גלעד', 'בן אתונות'". וכן נאמר [ויקרא יא, לג] "אשר יפול מהם אל תוכו", וכתב הראב"ע שם "אשר יפול מהם - מאחד מהם, כמו 'ויקבר בערי גלעד'". וראה ראב"ע למעלה ב, כג. והכתב והקבלה [דברים ו, ט] כתב: "'וכתבתם על מזוזות ביתך' [שם], על אחת מהמזוזות לפי הקבלה. וכן 'ויקבר בערי גלעד', באחת מערי גלעד. 'אל ירכתי הספינה' [יונה א, ה] אל אחת מהירכתים. 'בשתים תתחתן בי' [ש"א יח, כא], באחת משתים, ועוד אחרים כמוהם". והתוספת ברכה לשמות כא, יא, כתב: "'ואם שלש אלה לא יעשה לה', הלשון קצר, והכונה ואם אחת משלש אלה [רש"י שם]. כלומר אפילו אחת משלש אלה. ולשון קצר כזה מצינו במקרא בפרשה וירא [בראשית יט, כט] 'בהפוך את הערים אשר ישב בהן לוט', וכתב הראב"ע שבא הלשון תחת באחת מהן. ובשמואל [א, יח, כא] 'בשתים תתחתן בי', דהכונה באחת משתים. ובשמואל [ב, כד, יב] 'שלש אנכי נוטל עליך', תחת אחת משלש. וכעין זה בספר שופטים [יב, ז] 'ויקבר בערי גלעד' תחת באחת מערי גלעד. ובזכריה [ט, ט] 'עיר בן אתונות', תחת בן אחת האתונות, ועוד כהנה". וראה להלן ציון 284, ופ"ט הערה 314.

(277) בגמרא שלפנינו ליתא למלים "אמר רבי אבא בר כהנא", אך הן נמצאות בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 11.

(278) "על הקלקלה - שהיתה אסתר מונעת לבא אל המלך, לפיכך לא השיב התך את שליחותו, ואסתר שלחה דבריה על ידי אחרים" [רש"י שם]. וראה להלן הערות 280, 282.

(279) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 116] שהתך היה דניאל, או אדם חשוב אחר [מגילה טו.], כי אסתר רצתה דוקא בשליח חשוב להודיע למרדכי כמה הענין הזה חשוב בעיניה [ראה למעלה הערה 126]. ובפרקי דרבי אליעזר פמ"ט אמרו "ויצא התך למרדכי... וראה המן יוצא ובא להתך והרגו, ולא מצאה אסתר איש נאמן אחר לשלוח אותו אל מרדכי".

(280) אינו לומד בזה כרש"י, כי רש"י בגמרא [מגילה טו.] ביאר שלאחר שהתך לא עשה שליחותו אזי "אסתר שלחה דבריה על ידי אחרים" [הובא בהערה 278]. אך המהר"ל מבין שהתך עצמו מינה שליח אחר במקומו שיעביר את דברי אסתר למרדכי, ועל כך הוקשה לו כיצד התך נהג כן, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן הערה 282.

(281) יומא ד: "מניין לאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו 'לך אמור', שנאמר [ויקרא א, א] 'וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר'", ופירש רש"י שם "'לאמר' 'לא אמור' הדברים אלא אם כן נותן לו רשות". ויש להעיר, שאם שאלתו היא מגמרא זו, לשם מה הוצרך להקדים ולומר "דכיון שמצינו שאסתר לא היה רוצה לגלות הדברים כי אם להתך", הרי אף אם לא מצינו כן יש כאן "בל יאמר", שהרי בגמרא אמרו בסתמא "מניין לאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר", ומשמע שאיירי בכל ציור, גם באופן שאינו ידוע אם חבירו מקפיד שלא יאמר לאחרים אם לאו. אך שיטתו תתבאר על פי דברי החפץ חיים בהלכות לשון הרע כלל ב בבאר מים חיים אות כז, שכתב שם: "דמאי דאמרינן שהוא בבל יאמר דוקא אם הכניסו בביתו ביחידי, דמשמע קצת שהוא מקפיד בדבר שלא יתגלה, דומיא דהתם דהכניסו הקב"ה [למשה] לאוהל מועד ביחידי... לכן אסור, אף דלא חזינן שום ריעותא על ידי הגילוי. אבל אם סיפר לו בחוץ, דלא היה שום גילוי מילתא כלל שהוא מקפיד, אז תלוי רק בזה, אם יוכל להיות לו קצת ריעותא על ידי זה שיגלה אסור... ואם לאו, מותר. וכן משמע קצת בדברי מהרש"ל בביאוריו על הסמ"ג בלאו ט, עיין שם". ולשון המהרש"ל שם הוא [הסמ"ג השלם, הוצאת מכון ירושלים, כרך ראשון, עמוד תה אות מט] "כל הדברים שאני אומר באהל מועד, **שהוא ביחידי**, יהא לפניך בלאו אמור עד שארשה אותך לדבר". וכנראה שאלתו היא למ"ד שהתך הוא דניאל [מגילה טו.], שאם אינו דניאל, אלא גוי, מה שייך להקשות עליו מדיני תורה.

(282) דבריו טעונים ביאור, דכיצד מרדכי הוא בעלים להתיר להתך להגיד לאחר את דברי אסתר, והרי אסתר לא רצתה לגלות הדברים כי אם להתך, ובאסתר תליא מילתא, ולא במרדכי. ולולא דמסתיפינא הייתי אומר שיש לגרוס "כי אסתר נתנה לו רשות להגיד לאחר", ואז דברי המהר"ל מכוונים לדברי רש"י [מגילה טו.] שכתב "היתה אסתר

מונעת לבא אל המלך, לפיכך לא השיב התך את שליחותו, ואסתר שלחה דבריה על ידי אחרים" [רש"י שם]. וראה למעלה הערה 280.

(283) פירוש - בודאי התך מסר את דברי אסתר למרדכי, ולא מינה שליח במקומו לעשות כן.

(284) כמלוקט למעלה בהערה 276, שהובאו שם הרבה פסוקים המורים על יסוד זה. וראה להלן פ"ט הערה 314.

(285) פירוש - הוקשה לגמרא מדוע אמירה זו של אסתר לא נתלתה בהתך, כפי שאמירתו הקודמת [פסוק ז] נתלתה בו, ומאי שנא כאן שהתך הוזכר בלשון "ויגידו".

(286) יוסבר על פי דבריו בגו"א בראשית פל"ז אות לח, וז"ל: "'וישלחו את כתונת הפסים' [בראשית לז, לב]. לשון שלוח הוא, ולא רצו להגיד בשורה רעה, דאין משיבין על הקלקלה, ואמרינן בפרק קמא דפסחים [ג:] 'מוציא דבה הוא כסיל' [משלי י, יח] כהאי גונא, ולכך על ידי שלוחים הגידו לו". לכך זהו גנאי לתלות בהתך בשורה לא טובה [שאסתר מסרבת ללכת למלך], לכך הכתוב טשטש את זהותו של התך וכתב "ויגידו".

(287) של "ויגידו".

(288) דבריו יובנו על פי מה שכתב בגו"א דברים פי"ח אות יג בביאור הפסוק [דברים יח, טו] "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלקיך וגו'", וז"ל: "בספרי [שם] דרשו 'כמוני', כמו שאני מדבר דבר ואיני מתירא, וכן הוא אומר [שמות ח, כה] 'רק אל יוסף פרעה התל', כך כל הנביאים לא יהיו מתיראים; שכן אמר יהושע [יהושע כד, יט] 'לא תוכלו לעבוד את ה'... וכן אלישע אמר [מ"ב ג, יג] 'מה לי ולך לך אצל נביאי אמך וכו'. זה המדרש יש בו ענין נפלא, אפרשהו לך למען תבין. כי הכתוב אמר 'כי נביא אקים', לא כמו האומות שהם דורשים אל מעוננים ואל קוסמים, שכל המעשים האלו הם מעשים מן רוחות הטומאה, ואינם מן האלקים. אבל הנביא יהיה דברו מן האלקים. וזה נראה כי ענין אלקי עמו, דכאשר לא ירא הנביא, ענין זה הוא מפני כי דבר רוח אלקים עליו, שהם דברי קדוש, ומכח דברי קדוש, שהוא נורא על כל בשר ודם, לא היה הנביא מתייראי **מבשר ודם**, כי זהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלקית, שהרי אינו מתייראי מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 415, ולהלן פ"ה 346]. והרי דניאל היה נביא [רש"י מגילה ג., ומהרש"א סנהדרין צג:], ולכך "בודאי לא היה דניאל ירא מן המן, כאשר הוא אדם".

(289) וכן פירש כאן תרגום יונתן, והובא למעלה הערה 269.

(290) בא לבאר הסבר שלישי לשאלה ששאל למעלה [לאחר ציון 279] כיצד התך היה רשאי לגלות לאחרים את השליחות שאסתר הטילה עליו. ועד כה כתב שני הסברים; (א) אסתר נתנה לו רשות להגיד לאחר [למעלה לאחר ציון 281]. (ב) התך הלך לעשות שליחותו, ורק המקרא לא תלה את השליחות בו, כי זה קלקלה [למעלה לאחר ציון 282]. ומעתה יבאר שהתך לא גילה הדבר לאחרים, כי בלא"ה נערותיה של אסתר ידעו מהענין.

(291) מבאר ששליחת הבגדים למרדכי [למעלה פסוק ד] נעשתה על ידי נערותיה. ולשון הפסוק הוא "ותבואנה נערות אסתר וסריסיה ויגידו לה ותתחלחל המלכה מאד ותשלח בגדים להלביש את מרדכי ולהסיר שקו מעליו וגו'", ולא נתבאר במקרא על ידי מי שלחה את הבגדים. ואולי למד כן מסברה.

(292) לשליחות השניה [למעלה פסוק ה] לשאול "מה זה ועל מה זה".

(293) והתך שמינה את הנערות במקומו לא עבר בזה בבל יאמר [יומא ד:], כי לא חידש לנערות כלום, כי הן בלאו הכי ידעו מן הענין כשנשלחו להביא למרדכי בגדים.

פסוק יג

(294) יוסף לקח כאן.

(295) לשון יוסף לקח כאן: "אמנם בכתוב הזה יקשה מאד, שנראה בהדיא שמרדכי חשדה לאסתר שהיא מתעצלת בהצלת העם, וחלילה לחשוב או להעלות על לב דבר כזה על צדקת וחסידה כמוה". ובפחד יצחק פורים, ענין יג, כתב: "'אל תדמי בנפשך להמלט'. הדברים נשמעים כחשד מכוער על אסתר המלכה. חשד כזה הוא מן הנמנע". ומעין זה הקשה למעלה על אסתר עצמה [ראה למעלה הערה 244].

(296) כי הפור נעשה בי"ג ניסן [ראה להלן הערה 321], והגזירה אמורה להתבצע בי"ג אדר [שם פסוק יג].

(297) כפי שסברה זו הוזכרה למעלה בהערות 231, 247.

(298) ותיבת "להשיב" היא מלשון תשובה, שבזה מרדכי עונה לאסתר תשובה ניצחת, וכמו שמבאר. וכן אמרו בגמרא [סנהדרין קה.] "'מדוע שובבה העם הזה ירושלים משובה נצחת וגו" [ירמיה ח, ה], אמר רב, תשובה נצחת השיבה כנסת ישראל לנביא". הרי דרשו תיבת "משובה" [שבפשוטו היא מלשון מרד (מצודת ציון שם)] מלשון תשובה.

(299) פירוש - בודאי אסתר לא תוכל למלט נפשה בבית המלך, ולא רק שיש אפשרות שלא תוכל למלט נפשה, אלא בודאי שלא תוכל, וכמו שמפרש והולך.

(300) שעל כל ישראל נגזרה גזירת המן, וכמו שנאמר [למעלה ג, יג] "ונשלוח ספרים ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד וגו'". ועוד אודות שגזירת המן חלה על כלל ישראל, כן ביאר למעלה פ"ג לאחר ציון 197. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 495] כתב: "'ועשרת אלפים ככר כסף וגו" [למעלה ג, ט], פירושו לפי פשוטו, כיון שהיה מבקש לאבד את כל ישראל אומה שלימה, נתן בעדם מספר כסף כללי שלם, כי י' מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע".

(301) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 204]: "כי המן הוא יחיד, ואין כח ביחיד להתנגד לרבים, כי מחולקים הם הרבים מן היחיד. ואינו דומה למלך, שהוא נחשב כמו הכלל, אבל המן הוא יחיד בלבד, ואין כחו כל כך להתנגד אל הכלל". ואמרו חכמים [פסחים עט:] "אין היחיד מכריע את הציבור". ובדר"ח פ"ה מי"ח [תלג:] כתב: "תלמיד יחיד, אין ראוי שיהיה נמשך הרב אחר התלמיד. אבל תלמידיו שהם רבים, היחיד שהוא הרב, נמשך אחר התלמידים שהם רבים. כי כן המשפט שהיחיד נמשך אחר הרבים. ולפיכך דוקא כאשר התלמידים הם רבים ראוי שיהיה נמשך הרב אחריהם, ולא נמשך היחיד אחר היחיד". ובבאר הגולה באר החמישי [צג:] כתב: "כאשר קרה לאחד מן החוזים בכוכבי השמים, שמצא על פי חכמה זאת כי אחד מן היהודים שמזלו מורה מלכות גדול מאוד מאוד, והיה עומד ומצפה לאותה שעה. וכאשר ראה שלא היה אמת, גזר שהחוזים בכוכבים חכמתם שוא ושקר, שהרי מצאתי לזה האיש כוכב מורה מלכות, ולא היה זה. ואחד מן החוזים השיב לו, טעות הוא... כי אולי ראית המזל שיש לאותו פלוני מצד עצמו, וכאשר תכיר המזל מצד הכלל תמצא כי מצד הכלל אין מלכות לישראל, שהכלל מנצח הפרט. ולפיכך לא יהיה לו מלכות". ובנתיב התוכחה ס"פ ב הביא את דברי הגמרא [שבת נה.] ש"מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקב"ה וחזר בה לרעה, חוץ... [ממי] שהיה בידם למחות ולא מיחו", וכתב לבאר בזה"ל: "המדה טובה שיצאה מפי הקב"ה, מפני שהם צדיקים מצד עצמם, וחזרה לרעה מפני שלא היו מוכיחים את אחרים, והיה להם למחות ולא מיחו. והנה אף שהיו צדיקים מצד עצמם, חטא הרבים תלוי בם שלא מיחו באחרים... שמי שיש בידו למחות נתפס על כל הדור. ולכך חזרה המדה הטובה לרעה, כי מנצח כח עונש הרבים שהיה לו למחות, את זכות היחיד, כי יותר גדול העונש הזה. ולפיכך מדה טובה חזרה לרעה, כי העונש מצד אחרים מבטל המדה הטובה שהוא מצד עצמו" [הובא למעלה פ"ג הערה 206]. וראה הערה 303.

(302) אודות שכוונת מרדכי לומר לאסתר שאף עליה חלה הגזירה, כן ביארו כאן היוסף לקח והגר"א.

(303) פירוש - כאשר אסתר נמצאת בבית המלך, בזה היא מרוחקת מכלל ישראל, ואזי לא רק שבית המלך אינו מגן עליה, אלא הוא אף מחליש אותה מחמת ניתוקה מהכלל. ובדר"ח פ"א מ"י [שיז.] כתב: "ודבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו [פסחים פז:] 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה'. והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום". ושם פ"ב מ"ד [תקנג:] כתב: "מעלת הצבור, והיפך זה היחיד, שאינו נחשב אצל הצבור. לכך אמר [שם] 'אל תפרוש מן הצבור', כי הצבור שהם הכלל, הם עומדים... ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מהכל, והוא מבחוץ. ואם הוא מבחוץ, להבל נחשב דבר זה, שיצא מן הכלל" [הובא למעלה פ"ג הערה 206].

(304) ואף יותר מזה מצינו, שפעמים הצדיק נתפס בעון הדור, אע"פ שהוא עצמו צדיק, וכמו שאמרו חכמים [שבת לג:] "בזמן שהצדיקים בדור, צדיקים נתפסים על הדור", ובח"א שם [א, כז:] כתב בזה"ל: "צדיקים נתפסים בעון הדור. פירוש, כי העיקר שהוא בדור נתפס בעון הדור, כאשר יש חטא בדור, לוקח הקב"ה העיקר שהוא בדור, שהוא נחשב כמו כל הדור... ודבר זה מבואר בכמה מקומות שהשם יתברך לוקח עיקר הדור בעון הדור, ואף על גב שלא חטא הלא כבר אמרו [שבועות לט.] 'כל ישראל ערבין זה בזה', וכאשר נענש העיקר בדור, דבר זה הוא כפרתן". הרי שהכלל מכריע את היחיד אף כשהיחיד לא שייך לענין הכלל, וק"ו שכאשר היחיד שייך לגזירת הכלל שהוא לא יוכל להמלט ממנה [וכן הוא בשיחות מוסר של הגר"ח שמואלביץ תשל"ג, מאמר יח]. ויש לצרף לכאן את הנהגתו של הגה"ק הרבי מסאטמאר זצוק"ל, שבספר זכור לאברהם [סימן סג, אות נט, עמוד קמב] כתב: "בענין נתינת שם אחרי אבות המשפחה שנעקדו על קידוש השם בשנות הזעם הי"ד... אם אין בזה חשש דריע מזליה. והיתה תשובתו דשרי, כיון דבזה אין חשש כלל, כי היה אז גזירה מן השמים על הכלל יצא רח"ל, והחשש שלא נותנים על מקרים כאילו דריע מזליה שייך רק על יחידים". ויסוד זה [מזל שייך רק ליחיד] מבואר בתשובות הרשב"א ח"א סימן קמח.

(305) בספר חידושי לב לגאון רבי אלתר חנוך לייבאוויטש זצ"ל, על אסתר, עמוד יז, הביא את דברי המהר"ל האלו [אודות השיח בין מרדכי ואסתר], וכתב בזה"ל: "מבואר מפירושו שהיו כאן דעות מנוגדות בין מרדכי לאסתר, אם זהו הזמן הנכון לבוא אל המלך אחשורוש כדי להציל את ישראל. ואם כן התימה הוא מדוע הוכיח מרדכי את אסתר

באמרו 'אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך וגו", והרי אסתר היתה מוכנה גם לסכן את נפשה כדי להציל את עמה, אלא שהיתה סבורה שבשביל טובת עם ישראל עדיף יותר להמתין עד שתקרא אל המלך, ולא היה למרדכי להוכיחה, אלא להסביר לה שעכשיו תיכף ומיד הוא הזמן היותר טוב ללכת אל המלך [כפי שבסמוך יבאר בתרי טעמי]. וצריך לומר שמרדכי חשש אולי אסתר מאמינה שיותר טוב להמתין עד שתקרא אל המלך משום שהיתה לה נגיעה דקה להציל את נפשה, ונגיעה זו הטעתה את דעתה. לפיכך לא הסביר לה מרדכי שלמען טובת עם ישראל יותר טוב ללכת מיד, כי חשש שנגיעה זו תמנע ממנה לקבל את דבריו. ולכן השכיל מרדכי להסיר את הנגיעה מלבה, ואמר לה 'אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך וגו", שגם היא נכללת באותה הסכנה, ומכיון שהוסרה הנגיעה ממילא תבין אסתר מעצמה שנכון הוא יותר ללכת מיד". ומעתה יבאר מדוע הסברה להמתין אינה סברה נכונה.

(306) בפירוש חכמי צרפת [להלן פסוק יד] כתב: "ושמא תאמרי הרי נתלה זמן לאבד שונאיהם של ישראל עד שנים עשר חודש, שעד שאני הולכת עתה בלא רשות וישפטוני משפט מוות, אמתין עד שאקרא לבוא אליו, ואז אבקש מלפניו עליהם. לכך נאמר 'ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות', מלך הפכפכן הוא [מגילה טו:]. אתמול אהב את ושתי, ולשעה העבירה מן המלכות ונתנה לך. שמא מחר ימצא עוון גם לך, ותיסוב המלוכה לאחרת. ולפיכך עד שאת במלכות אל תחרישי בעת הזאת".

(307) כמו שמצינו לגבי אונס בסוף הזמן לגבי מי שחייב לעשות איזה דבר בתוך זמן ידוע, ועד סוף הזמן חשב שיש לו עוד פנאי לעשות, וכשהגיע סוף הזמן נאנס. וכגון, מי שנשבע או נדר לעשות דבר תוך שנה ובסוף השנה נאנס, יש אומרים שהרי זה אנוס ופטור. וכן מי שלא התפלל מפני שעדיין לא עבר זמן התפלה, וחשב להתפלל אחר כך ולבסוף נאנס, יש לו תשלומין בתפלה שלאחריה, כדין מי שלא התפלל מחמת אונס [שו"ע או"ח סימן קח סעיף ח ומג"א שם ס"ק יא, רמ"א יו"ד סימן רלב סעיף יב בשם י"א, וט"ז שם ס"ק יט]. ויש סוברים שאונס בסוף הזמן אינו חשוב אונס [אגודה גיטין סימן קלב, רמ"א יו"ד סימן רלב סעיף יב בשם יש אומרים], שכן מצינו במוכר בית בבתי ערי חומה שרשאי לפדותו תוך שנה, שאם ביום האחרון של השנה נטמן הלוקח, מצד הדין היה הבית נחלט ללוקח [ערכין לא:], ואין אומרים שהמוכר אנוס, שהיה יכול לפדות קודם לכן [אגודה שם]. ורהיטא משמעות לשון המהר"ל היא כדברי האגודה, שיש לחשוש שבסוף יהיה אונס, ויש לעשות מיד מה שניתן לעשות.

(308) בא לבאר כיצד תיבות "בית המלך" מחזקות את דברי מרדכי שגם אסתר היא בסכנה.

(309) כמו שאמרו חכמים [אסת"ר ז, כ] "'ויסר המלך את טבעתו ויתנה להמן' [למעלה ג, י], רבנן אמרין, אחשורוש שונא את ישראל יותר מהמן הרשע. מנהגו של עולם דרכו של לוקח ליתן ערבון למוכר, ברם הכא המוכר נותן ערבון, הדה הוא דכתיב 'ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן" [הובא למעלה בפתיחה הערות 43, 291, 300, פ"א הערה 16, פ"ג הערה 599, להלן פ"ז הערות 49, 109, ופ"ח הערה 185].

(310) "בכפיפה - בתוך קופה אחת" [רש"י שם]. ובכתובות עב. כתב רש"י "בכפיפה - בתוך סל אחד, שכשלא ישמר ישכנו".

(311) למעלה [לאחר ציון 302].

(312) בא לבאר טעם שני מדוע אין לאסתר להמתין לזמן מאוחר יותר. והטעם הראשון היה דשמא לא תוכל לבא באותה שעה אל בית המלך [למעלה לאחר ציון 305], והטעם השני הוא שכנגד עמלק צריך שההיפוך יחול באותו הזמן.

(313) כמבואר למעלה מציון 247 ואילך, שכנגד עמלק יש לשאוף שאותו זמן שהיה לטובתו יתהפך עליו לרעתו, וכמבואר למעלה הערה 250.

(314) לכך מרדכי סירב להסיר את שקו [למעלה פסוק ד] כדי "שלא לעבור הזמן אשר הפיל המן פור שמוכן להיות נהפך עליו" [לשונו למעלה לאחר ציון 259]. וראה למעלה הערה 260.

(315) פירוש - זהו טעם שני מדוע אין לקבל עצת אסתר ולהמתין לזמן מאוחר יותר, כי הזמן צריך להתהפך עליו, והיפוך שייך רק בדבר מיידי, וכמבואר למעלה הערה 250.

(316) מה שמדגיש [פעמיים] שהמן עשה צרה **לכל** ישראל, נראה שבזה מחדד את העמלקיות של המן, כי סתם גוי היה מפחד להרוג את כל ישראל, וכמו שאמרו בגמרא [מגילה יג:] "אמר ליה [המן לאחשורוש], תא ניכלינהו. אמר ליה [אחשורוש להמן], מסתפינא מאלהיו דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי". ועוד אמרו חכמים [יומא סט:] שמדת ה"נורא" של הקב"ה מתבטאת בכך "שאלמלא מוראו של הקב"ה, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות". ורק על אומה אחת התורה מעידה עליה שאין היא יראה מהקב"ה, וכמו שנאמר [דברים כה, יח] "אשר קרך בדרך וגו' ולא ירא אלקים", ופירש רש"י שם "ולא ירא - עמלק. אלקים - מלהרע לך". הרי הסימן ההיכר המובהק של עמלק הוא נכונותו לכלות את כל ישראל, מחמת שאינו ירא אלקים מלהרע לנו. וכלפי

עמלק ההנהגה היא שמחשבתו הרעה תשוב אל ראשו, ולכך ההיפוך צריך להעשות מיד, וכמבואר למעלה הערה 250.

(317) "פור המן נהפך לפורנו" [מתפילת "אשר הניא"], וכמבואר למעלה הערות 255, 257.

(318) פירוש - ולא עת אחר שאינו נופל בחודש הזה [ניסן], כי חודש ניסן בפרט הוא המוכן לבטל כח המן, וכמו שמבאר.

(319) אודות שהמן בא מזרע עמלק ועשו, כן אמרו חכמים [מסכת סופרים פי"ג מ"ו] "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו" [הובא למעלה הערות 9, 49, 176, ולהלן הערה 330].

(320) כפי שיבאר בסמוך שעשו נקרא "ראשון".

(321) פירוש - הגורל נעשה ביום י"ג לחודש ניסן. אמנם לא כתוב להדיא במקרא כן, שנאמר [למעלה ג, יב] שהספרים נכתבו ביום י"ג ניסן, אך אפשרי שהגורל היה קודם, כי במקרא למעלה [ג, ז] לא כתיב רק 'בחודש הראשון', ולא כתוב שהיה בי"ג בו. ובמנות הלוי כתב [קכד.] שהגורל היה באותו היום שהספרים נכתבו. וכן הרי"ד [ג, ז] כתב: "בי"ג ניסן עמד והטיל הגורל", והמהדיר שם ביאר שלמד כן ממה שהספרים נכתבו ביום י"ג ניסן, ומן הסתם אותו יום הפיל הגורל.

(322) לשונו בדרשה לשבת הגדול [רל:]: "עשו אשר נקרא שאור וחמץ, כי שר שלו סמא"ל, שהוא יצר הרע, מסמא עיני הבריות... ועוד כי כל ענין עשו שאור מבאיש... כי כח עשו הוא כח שאור, שהוא יצר הרע". והיצה"ר הוא שאור, וכמו שאמרו חכמים [ברכות יז.] "רצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה", ופירש רש"י שם "יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפד:] כתב: "אשר היצר הרע הוא שאור שבעיסה". ובדרוש על התורה [כב.] כתב: "כי החמץ הוא היצר הרע, הוא השאור שבעסה המעכב". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמה.] כתב: "כי הקמח אין בו שאור, שנמשל ליצר הרע".

(323) לשון הגמרא שם "תנא דבי רבי ישמעאל, בשכר שלשה 'ראשון' זכו לשלשה 'ראשון'; להכרית זרעו של עשו, לבנין בית המקדש, ולשמו של משיח. להכרית זרעו של עשו, דכתיב [בראשית כה, כה] 'ויצא הראשון אדמוני כלו כאדרת שער'. ולבנין בית

המקדש, דכתיב [ירמיה יז, יב] 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו'. ולשמו של משיח, דכתיב [ישעיה מא, כז] 'ראשון לציון הנה הנם'".

(324) חזינן מדבריו שמבאר שאחד מפסוקי ה"ראשון" של תנא דבי רבי ישמעאל הוא "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" [שמות יב, טו], העוסק ביום יד ניסן [פסחים ד:]. ולכך מרדכי מאיץ באסתר לפעול מיד, כי יום יד ניסן הוא הזמן המתאים להתגבר על המן. וכן כתב להדיא בדרשת שבת הגדול [רל:], וז"ל: "בזכות 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם' זוכים להכרית זרעו של עשו, שנקרא 'ראשון'". אך רש"י [פסחים ה.] ביאר שהפסוק "אך ביום הראשון תשביתו" אינו אחד מהפסוקים שבדרשת תנא דבי רבי ישמעאל, וכלשון רש"י שם: "בשכר שלשה ראשון - שביתת הרגל דפסח [ויקרא כג, ז], ושביתת הרגל דחג [שם פסוק לט], ונטילת לולב [שם פסוק מ], שנקראו 'ראשונים', זכו לשלשה 'ראשון'". וכן פירשו שם התוספות גם כן. ובאמת שכך מוכרח מהסוגיא שם, שאחרי שרב נחמן בר יצחק אמר את דרשתו [ש"אך ביום הראשון תשביתו" מוסב על יד ניסן, כי "'ראשון' דמעיקרא משמע, דאמר קרא (איוב טו, ז) 'הראשון אדם תולד"'], הקשו עליו משלשת הפסוקים שהביא רש"י [ויקרא כג, פסוקים ז, לט, מ] שבהם "ראשון" אינו "מעיקרא משמע", ומיישבים זאת על ידי דרשתם של תנא דבי רבי ישמעאל. הרי דרשתם של תנא דבי רבי ישמעאל מוסבת על שלשת הפסוקים שהוקשו לרב נחמן בר יצחק, ולא על הפסוק שדרש רב נחמן בר יצחק. ובמיוחד יש להעיר כן, כי בחידושי **ההלכות** שלו למסכת פסחים [ה.] ביאר כרש"י ותוספות. וא"כ קשה טובא, מדוע בספריו נאיד המהר"ל מזה ומבאר שהפסוק "אך ביום הראשון תשביתו" הוא הפסוק המביא להכרית זרעו של עשו. וזו לכאורה הערה אלימתא. **ואפשר לומר**, שהנה רבא בהמשך הגמרא שם לומד מפסוק אחר שישנו חיוב השבתת חמץ מיום יד ניסן ["לא תשחט על חמץ דם זבחי" (שמות לד, כה), "לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים"]. ונראה שרבא מבאר טעם אחר מטעמו של רב נחמן בר יצחק שאמר "'ראשון' דמעיקרא משמע". אך רש"י בחומש [שמות יב, טו] חיבר את דרשת רב נחמן בר יצחק ורבא להדדי, שכתב: "אך ביום הראשון תשביתו שאור - מערב יו"ט, וקרוי 'ראשון' לפי שהוא לפני השבעה, ומצינו מוקדם קרוי 'ראשון', כמו 'הראשון אדם תולד', הלפני אדם נולדת. או אינו אלא ראשון של שבעה, תלמוד לומר 'לא תשחט על חמץ', לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים". והמהרש"א בפסחים [ה.] העיר על דברי רש"י ["רש"י בפירוש החומש הרכיב את שני המאמרים"], וביאר שרש"י סובר שרבא אינו בא לחלוק על רב נחמן בר יצחק, אלא בא לבאר דבריו באופן אחר, כי לא היה ניחא לרבא ליישב את רב נחמן בר יצחק על פי דרשת תנא דבי

רבי ישמעאל. ולשון המהרש"א הוא: "דרבא אתי לשנויי הא דרב נחמן בר יצחק דכל הני ה'ראשון' ודאי ממש הן, אלא גבי הראשון 'תשביתו' דמפיק ליה ממשמעיה לפרשו 'מעיקרא'... היינו דמוכחי קרא מדכתיב 'לא תשחט וגו'". ולפי זה יוצא שלאחר דברי רבא אין לנו יותר הכרח לומר ששלשה ה"ראשון" של תנא דבי רבי ישמעאל נצרכים ליישב את הפסוקים שהוקשו על רנב"י, כי רנב"י בלא"ה התיישב שפיר על ידי רבא. ומעתה אנו יכולים לפרש את דרשתם של תנא דבי רבי ישמעאל כפי המסתבר, ללא האילוץ שעלינו ליישב בזה את רנב"י. ובודאי בפשטות יותר מסתבר לומר שה"ראשון" המזכה את ישראל בהכרתת זרעו של עשו הוא הפסוק העוסק בהשבתת שאור מבתיכם [ששניהם מעשי סילוק והשבתה], מאשר הפסוק העוסק בשביתת הרגל דפסח [ויקרא כג, ז] "ביום הראשון מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו" [עיקרי הדברים שמעתי מהגאון רבי משה דוב הריס שליט"א, ודפח"ח].

(325) לשונו בנצח ישראל פס"ב [תתקלח.]: "דברים אלו צריכים פירוש, כי מנין לנו דברים אלו לומר כי בזכות ג' ראשון זכו לג' ראשון. כי אף שהם משותפין בשם 'ראשון', בשביל כך אין מחויב לומר שבשכר ראשון זכו לג' ראשון. אבל ביאור ענין זה, כי השאור ראוי לבטל ביום ראשון של פסח, כי השאור אינו ראוי לאכילה, והוא כולו פסולת, כמו שהוא השאור באמת. וראשון של פסח, שהוא התחלת הויות העולם, כי הוא חודש האביב [שמות כג, טו], ובזמן הזה ראוי לבטל הפסולת מן העולם ולבער אותו, כמו השאור והחמץ. ולכך בזכות 'ביום הראשון' שהוא השבתת השאור, שהוא פסולת, ומבערים אותו מן העולם, זכו להכרית זרעו של עשו, שהוא כולו פסולת, כדכתיב [עובדיה א, יח] 'והיה בית יעקב אש ובית עשו לקש', והקש הוא פסולת" [ראה להלן הערה 340]. ובדרשת שבת הגדול [רל.] הביא מאמר זה, וכתב: "ויש לשאול על דבר זה, דמה ענין אלו שלשה 'ראשון' שיהיו זוכים אל אלו שלשה 'ראשון', וכי השם גורם... כי כל ענין עשו כמו שאור מבאיש, ואילו ישראל הוא כמו מצה נקיה מבלי שום פסולת. ואמרו במדרש [ב"ר סג, יא] 'ויצא הראשון אדמוני' [בראשית כה, כה], למה יצא עשו תחלה, כדי שיצא הוא ותצא סריותו עמו. אמר רבי אבהו, כהדין פרביטא, שהוא משטף את בית המרחץ, ואחר כך מרחיץ בנו של מלך. כך, למה יצא עשו תחלה, כדי שיצא הוא וסריותו. הרי כי עשו הוא שאור מבאיש, וראשון של פסח מעלת יום זה לבטל השאור. והיה דבר זה סבה שיקח יעקב הברכות ביום ראשון של פסח ולהתגבר על כח עשו, כמו שמפורש במדרש [רש"י בראשית כז, ט] כי יעקב נטל הברכות ביום ראשון של פסח. ולפיכך בזכות 'אך ביום הראשון תשביתו' יזכו לבטל כח עשו, שהוא נקרא 'ראשון' על

שם הכח הגדול שלו, הוא כח גדול של טומאה. אך ישראל כחם גדול בכח טהרה, כמו שמורה זה שהם המצה שהוא סולת נקיה, ובזה יתגברו על ראשון של עשו, שהוא ראשון לטומאה", וראה להלן פ"ו הערה 352.

(326) נראה שכוונתו למה שביאר להלן [ה, יד (לאחר ציון 618)] "שכל הענינים שנעשו במגילה הזאת לא היה המשך [זמן] להם" [לשונו שם]. וזהו טעם נוסף מדוע מרדכי זירז את אסתר שתפעל מיד ובזריזות, ולא להמתין קמעא.

(327) כי ישראל זקוקים להצלה, ולא לרווח. ותיבת "הצלתי" היא מטבע לשון מצויה לגבי הצלת ישראל [שמות ו, ו, ש"א י, יח, יחזקאל כג, יא, שם לד, י, ועוד], אך לא מצינו ביטוי "הרוחתי".

(328) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 206]: "אבל המן נקרא [להלן ח, א] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 575] כתב "מפני שלא היה מוכן להיות נפרעים על חטאם כי אם על ידי המן, שהיה מזרע עמלק, והוא צר הצורר". ולמעלה [אסתר ג, א (לאחר ציון 41)] כתב: "רצה המן לשלוט על מרדכי ואסתר ועל כל היהודים... אי אפשר שיעמדו ההפכים יחד, ותכף ומיד התחיל המן ורצה לאבד את מרדכי, כי זה ענין ההפכים". וראה למעלה פ"א הערה 1392, פ"ג הערה 43, ולהלן פ"ט הערה 271.

(329) נאמר [בראשית כה, כב] "ויתרוצצו הבנים בקרבה וגו'", ופירש רש"י "מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות". ובגו"א שם אות כו כתב: "יש לך לדעת כי יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן אמם, כי בטן אמם הוא דבר אחד משותף לשני דברים שהם מתנגדים זה לזה. ולפיכך אף שעדיין היו בבטן אמם היו מתנגדים זה לזה, כי מאחר שבעצם מציאות הם מתנגדים, אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים, שאף על גב שאין דעת ורצון בהם, הם מתנגדים בצד עצמם, ואין עמידה להם, כך יעקב ועשו... וכאשר היו בבטן אמם, המורה על השתוף ביניהם, שהרי בטן אמם כולל אותם, ואין שתוף ביניהם, לכך היו מתרוצצים. כי עצם מציאות יעקב מצד מציאות מה שיש לו... מתנגד לעשו. וכן עצם מציאות עשו... מתנגד ליעקב... שכל התנגדות שיש לשני דברים, היינו שכל אחד

רוצה לדחות את השני בעבור שהוא מתנגד אל מציאותו. ויעקב ועשו שהיו מתנגדים בבטן אמם טרם יצאו לאויר עולם המציאות, אם כן כל אחד ואחד רוצה שיהיה לו כלל המציאות, שהוא עולם הזה והעולם הבא, וידחה המתנגד לו". ובנצח ישראל ר"פ לח כתב: "כל שני דברים אשר הם מחולקים, אין להם עמידה יחד, והאחד מבטל השני". וראה למעלה בהקדמה הערה 137, פתיחה הערה 207, פ"ב הערה 192, ופ"ג הערה 66.

(330) אודות שהמן בא מזרע עשו, כן אמרו חכמים [מסכת סופרים פי"ג מ"ו] "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו" [הובא למעלה הערות 9, 49, 176, 319, ולהלן פ"ז הערה 114].

(331) לכך תיבת "רווח" מורה על הגאולה מהמן, כי הרווח של ישראל עומד כנגד צורר היהודים. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 134] כתב: "בזה [אסתר] השפילה את המן, ועלו ישראל על השונא שלהם, הוא הרשע המן". ומבואר מכך שהשפלת המן היא גופא נצחונם של ישראל. וזהו משום שהיחס בין עשו ליעקב הוא "כשזה נופל זה קם" [רש"י בראשית כה, כג, וגו"א שם אות לג]. ולהלן [ז, ז (לאחר ציון 112)] כתב: "אמרה [להלן ז, ו] 'איש צר אויב המן הרע הזה'. אמרה 'איש צר', כלומר כי המן הוא לישראל כמו שני בני אדם אשר שניהם עומדים במקום צר, וכל אחד רוצה להפיל השני שיהיה לו הרווחה. וכך המן שהוא מזרע עשיו, כשזה נופל זה קם, ולפיכך המן מבקש וחפץ להפיל את ישראל. ועל זה קרא את המן 'איש צר' לישראל, שהוא עם ישראל כאילו במקום אחד הם צר, שאין מחזיק שניהם יחד". ובנתיב התורה פי"ב [תצא.] כתב: "גוי שהוא אדום יותר מתנגדים, כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל, ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור". לכך מפלת המן היא גופא נצחון ישראל. וראה למעלה בהקדמה הערה 137, פתיחה הערה 209, פ"ב הערה 199, פ"ג הערה 376, להלן הערה 367, ופ"ה הערה 295.

(332) בא לבאר את המשך הפסוק "ממקום אחר", כי לאחר שנתבאר שתיבת "רווח" מורה על היחס הקיים בין יעקב לעשו ["כשזה קם זה נופל"], ממילא המשך הפסוק משתייך אף הוא ליחס של יעקב ועשו, כי אי אפשר שחלקי הפסוק לא יהיו מקושרים להדדי. וכן תמהו כמה פעמים בגמרא [ב"ב קיא:, מנחות עד., ערכין כו.] "סכינא חריפא מפסקא קראי". ובגו"א דברים פי"ד אות א [רלג.] כתב: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי". וכן בבאר הגולה באר השלישי

[רנד.] הקשה על מדרש חכמים "שהוא רחוק מפשט הכתוב, כי איך נפרש לפי הכוונה הזאת המשך הכתוב. ואם נאמר כי אלו ב' וג' מלות יש לפרש כן מבלי המשך שאר הכתובים, קשה לפרש דברי התורה כך". ובגו"א במדבר פי"ב אות ט [קעה:] הקשה על פירוש רש"י שם שפירושו אינו מתיישב עם המשך הכתוב שם. וראה למעלה בהקדמה הערה 159, ופ"א הערה 890.

(333) אודות שיעקב הוא שורש ועיקר ישראל, כן כתב בגבורות ה' ר"פ יג, וז"ל: "כאשר תשים דעתך על מספר בני ישראל בפרשת שמות, יש בהם שני מינים; כי י"ב שבטים נמנו בפרט [שמות א, ב-ד], ושבעים נפש נמנו בכלל [שם פסוק ה]. ויעקב שורש הכל לא בא במנין, כי יעקב ראוי להיות נבדל מן הבנים, כי השורש לא יצטרף אל התולדות, ולא שייך מספר בדבר שהוא יחידי, ולפיכך לא נמנה יעקב... וזה כי השורש אחד, ומן האחד שהוא יעקב יצאו י"ב שבטים. ונקראו 'שבטים', כי השבט הוא ענף וחלק האילן, כן אלו י"ב, כל אחד חלק הכלל" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 519, ולהלן פ"ה הערה 599]. וראה הערה 337. ומקרא מלא הוא [ישעיה כז, ו] "הבאים ישרש יעקב יציץ ופרח ישראל ומלאו פני תבל תנובה", ופירש רש"י שם "הבאים ישרש יעקב - הלא ידעתם מה עשיתי בראשונה הבאים למצרים, אשר השריש יעקב, צצו ופרחו שם".

(334) אף שגם אברהם ויצחק הם אבות לישראל, מ"מ "שורש ועיקר" הוא יעקב. והרי רק מיעקב יצאו שבטים, ו"שבט" הוא ענף העולה מן השורש [כמבואר בהערה הקודמת], וזה מורה באצבע שאע"פ שיש לישראל שלשה אבות, ו"אין קורין אבות אלא שלשה" [ברכות טז:], מ"מ "שורש ועיקר" נאמר בפרט על יעקב. וכן אומרים בתפילת מנחה של שבת "אברהם יגל יצחק ירנן יעקב ובניו ינוחו בו", הרי האב היחידי המוזכר עם בניו הוא יעקב [ראה להלן פ"ה הערה 392]. ורק על יעקב אמרו [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים", ולא אמרו כן על אברהם ויצחק. והטעם לזה נתבאר בגבורות ה' פ"ט [נג:], שכתב: "כי אף על גב שנגזר על אברהם הגלות, לא היה אפשר להתקיים באברהם, כי נאמר [בראשית טו, יד] 'וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. ולא היה אפשר להתקיים רק בזרעו של יעקב, כי אם היה אברהם בכלל יורדי מצרים, היה גם כן ישמעאל ועשו בכלל 'וגם אשר יעבדו דן וגו'. ולכך לא גזר הקב"ה רק על זרע יעקב שירדו מצרים, לא על אברהם ועל יצחק, רק על יעקב ובניו, שכבר נבדל עשו וישמעאל מן יעקב ובניו". ונאמר [יהושע כד, ב-ד] "ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה' אלקי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים, ואקח את אביכם את אברהם וגו' ואתן לו

את יצחק, ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים". ובגבורות ה' ר"פ נד הביא פסוקים אלו, וכתב: "יש לדקדק באלו הכתובים, למה הוצרך להאריך בכל זה... וכן מה שאמר 'ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו', למה הוצרך להזכיר. ועוד שאמר 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם תרח אבי אברהם ואבי נחור', למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה, ואין לו ענין כלל אל אברהם, שאינו מזרעו. אבל עיקר הכתוב בא להגיד איך קרב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר. אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם. וזה כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם. והיה יצחק וישמעאל ושאר זרע אברהם, ובחר הקב"ה את יצחק. ונתן ליצחק את יעקב ועשו, ובחר הקב"ה ביעקב ובניו. הרי שלשה פעמים הוחזק לברר ולבחור דבר מדבר, עד שנעשה שלשה פעמים טפה קדושה ברורה שאין בה פסולת. ולפיכך 'ויעקב ובניו', כלומר שכל בניו היו נבחרים, אין בהם פסולת, ושלשה פעמים זה אחר זה נתבררו".

(335) כמו שאיתא בזוה"ק ח"א קכ. "'ביום השלישי וירא את המקום מרחוק' [בראשית כב, ד]... דא הוא יעקב, דכתיב [בראשית כח, יא] 'ויקח מאבני המקום'". ופירושו, כמו שהשורש הוא מקום האילן, כך יעקב הוא מקום ישראל, ולכך כשנאמר כאן "ממקום אחר" הכוונה היא ליעקב אבינו, שהואיל ויעקב הוא שורש ישראל, ממילא הוא גם מקום ישראל, וכמו שיבאר בהמשך.

(336) כי "יעקב" גימטריה 182, ועם ארבע אותיות "יעקב" עולה למספר 186, שהוא המספר של תיבת "מקום". ובעץ הדעת טוב [למהרח"ו ז"ל] פרשת וירא ד"ה ביום השלישי, כתב: "הוא יעקב שהיה נקרא 'מקום', כמו שנאמר [בראשית כח, יא] 'ויפגע במקום'. כי גם יעקב עם ד' אותיותיו בגימטריא 'מקום'". ובספר פוקד עקרים ליקוטים כתב: "וידוע ד'מקום' בגימטריא 'יעקב' עם ארבע אותיות". ורבינו בחיי [בראשית כה, כז] כתב: "כבר ידעת כי מספר 'יעקב' עם ארבע אותיות עולה קו"ף".

(337) לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לה.]: "היה דומה יעקב לעיקר האילן, והשבטים הם הענפים היוצאים לכל צד". ובח"א לחולין צא. [ד, קד:] כתב: "מפני כי ישראל הם הענפים, ויעקב שורש להם, והענפים מצטרפים אל השורש, ומה שהוא שייך אל השורש שייך גם כן אל הענפים". ובגבורות ה' ר"פ יג העמיק הרבה לבאר כיצד י"ב שבטים יוצאים מיעקב אבינו. ומבאר כאן שהואיל ויעקב הוא שורש ישראל, לכך הוא מקום ישראל. ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב: "כי כל דבר שיש לו מקום, הוא חזק מאוד,

שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו... כי המקום הוא תוקף הדבר, מגין על הדבר שהוא מקום לו, כאשר ידוע מענין המקום. ויורה על זה שם 'מקום', שהוא מקיים את אשר הוא מקום לו" [ראה להלן הערה 361]. ובח"א לר"ה טז: [א, קח.] כתב: "גם מקום הוא שורש, שמורה על עצם הדבר". וראה להלן פ"ה הערה 558.

(338) שבת קיח. "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים, שנאמר [ישעיה נח, יד] 'אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך וגו'". לא כאברהם... ולא כיצחק... אלא כיעקב שכתוב בו 'ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה'". ובח"א לשבת שם [א, נד:] כתב: "והיינו דקאמר 'נותנין לו נחלה בלי מצרים', כי הנחלה שיש לה גבול, הנה מה שחוץ לגבול נחשב צר ומתנגד לו, עד שאין הגבול מתפשט יותר. והנחלה שאין לה גבול אין לה צרות, רק היא מתפשט בכל צד... ולפיכך אמר לשון זה 'נותנין לו נחלה בלי מצרים', ולא אמר 'נותנין לו נחלה בלי גבול', מפני שבא לומר טעם הדבר למה נותנין לו נחלה בלי מצרים, כי האמת כי יעקב היה נחלתו בלי מצרים, והוא שנקרא בשביל זה 'ישורון' [ישעי' מד, ב], כי היושר אין מציק לו, והוא דומה לנחלה שאין לה מציק ומציר, ולכך נותנין לו נחלה בלי מצרים... כי יעקב היה נחלתו בלי מצרים, והוא שנקרא בשביל זה 'ישורון', כי היושר הוא בלי קצה, ולא כן הבלתי יושר, שהוא הולך לקצה. ומדת יעקב הוא השבת, ורמזו ז"ל דבר זה במה שאמרו [ב"ר עט, ו] 'ויחן את פני העיר' [בראשית לג, יח], מלמד שנכנס עם דמדומי חמה וקבע תחומין לעיר. ובארנו כי הקדושה שהיא בעולם הוא יום השבת, שקדש אותו [בראשית ב, ג]. והקדושה הוא מדת יעקב כמו שנתבאר פעמים הרבה, כדכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'. וכנגד האבות ג' ברכות; כנגד אברהם 'מגן אברהם', וכנגד יצחק 'מחיה המתים', שהחיה הש"י אותו מן העקידה... וכנגד יעקב 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש. והקדוש הנבדל אין לו גבול, כי הגשם הוא שיש לו קצה, בעבור כי הגשם יש לו רוחק, אשר כל רוחק והוא בעל קצה בודאי. ולפיכך יעקב שהוא בפרט הקדוש, אין לו גבול לנחלתו. כי במה שיעקב היה קדוש ונבדל מן החומר ביותר, אין לדבר זה גבול" [הובא בחלקו למעלה בפתיחה הערה 199]. וראה להלן פ"ט הערה 525.

(339) כי כנגד המן שהיה "צורר היהודים" עומד יעקב שיש לו "נחלה ללא מצרים".

(340) כמו שנאמר שם "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש ודלקו בהם ואכלום ולא יהיה שריד לבית עשו כי ה' דבר". לכך הגאולה מעשו תבוא מיעקב, כי הקש של עשו עומד להשרף על ידי האש של יעקב. ובנצח ישראל פס"ב [תתקלח.]

כתב: "ראשון של פסח, שהוא התחלת הויות העולם, כי הוא חודש האביב [שמות כג, טו], ובזמן הזה ראוי לבטל הפסולת מן העולם ולבער אותו, כמו השאור והחמץ. ולכך בזכות 'ביום הראשון' שהוא השבתת השאור, שהוא פסולת, ומבערים אותו מן העולם, זכו להכרית זרעו של עשו, שהוא כולו פסולת, 'והיה בית יעקב אש ובית עשו לקש', והקש הוא פסולת" [ראה למעלה הערה 325]. ובחי"א לע"ז יא: [ד, לח:] כתב: "המעלה העליונה שיהיה ליעקב שיהיה... התגברות שלו על עשו, ובזה יהיה מאבד אותו לגמרי. ודבר זה כי יעמוד יעקב בכח קדוש שלו, וכח זה הוא אש ולהבה לעשו, כדכתיב 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש'. ותבין שנקרא בית עשו קש, כי כל זה מדריגות עשו, כי גם הקש והמוץ כלם הם מלבוש לפרי, וזהו ירושת עשו".

(341) לשון המדרש שם "מסורת היא שאין עשו נופל אלא ביד בניה של רחל, הדה הוא דכתיב [ירמיה מט, כ] 'אם לא יסחבום צעירי הצאן', ולמה הוא קורא אותן 'צעירי הצאן', שהם צעירים שבשבטים". וראה למעלה פ"ב הערה 185, ופ"ג הערה 152, שהביא שם מדרש זה, ויובא גם כאן בהמשך. ואם כן קשה, כיצד מתבאר כאן שיעקב יכלה את עשו, והרי קיי"ל שבניה של רחל יכלו את עשו, ולא יעקב.

(342) פירוש - כל זה יתקיים כאשר יהיו אנשים משבטי יוסף ובנימין שיטלו על עצמם לפעול נגד עשו.

(343) יש לשאול, כי הפסוק המורה שבית יעקב יהיה אש, הוא עצמו מורה שבית יעקב לבדו אינו מכלה את עשו, שנאמר "והיה בית יעקב אש **ובית יוסף להבה** ובית עשו לקש ודלקו בהם ואכלום ולא יהיה שריד לבית עשו כי ה' דבר", ופירש רש"י [בראשית ל, כה] "נאמר 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש', אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב". ובגו"א שם אות יח כתב: "נראה מפני כי יעקב ועשו הם שני הפכים בכל דבר כדמוכח קרא, ויוסף עיקר תולדתו של יעקב, כדכתיב [בראשית לז, ב ורש"י שם] 'אלה תולדות יעקב יוסף'. ולפיכך מדמה הכתוב [עובדיה א, יח] יעקב לאש ובית יוסף ללהבה, לפי שיוסף יצא מיעקב, והלהב יוצא מן האש. ופירוש זה, כי עשו מתנגד ליעקב, ובעבור שיעקב הוא חלק לבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ויעקב חלק, אין הכח מן יעקב על עשו. אבל כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, ובפרט יוסף שהוא נקרא בנו, אז נמצא בפעל ובשלימות. ואין חלק דבר הוא בפעל ובשלימות, ואינו רק בכח, ולפיכך נקרא יעקב 'אש ובית יוסף להבה', כי האש הוא בכח והלהבה בפעל. וכן אמרו במדרש 'אש בלא להבה אינו שולט'. וכל ענין זה דבר נפלא, כי החלק אינו בפעל ובשלימות, שהרי הוא חלק, וכל דבר שהוא

בכח אינו שולט. אבל יצא הכח לפעל על ידי זרעו, שאין לזרעו של יעקב חבור לזרע עשו, ואז 'בית יוסף להבה'. ומכל מקום צריך אל האש שהוא יסוד הלהב, כי יעקב הוא השורש והנושא לכל זה, ודברי חכמה מאוד דברים ברורים" [הובא למעלה פ"ג הערה 64]. ולכך צריך ביאור מנין לומר שאף אם אסתר תסרב לבקשת מרדכי עם כל זה "רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", והכוונה היא ליעקב שנקרא "מקום", אך הרי יעקב עצמו הוא רק אש שאינו שולט למרחוק. זאת ועוד, כיצד ניתן להביא פסוק שיורה שיעקב אינו זקוק לסיוע בניו הצעירים, כאשר בפסוק עצמו מוזכר להדיא בנו הצעיר. ובודאי השמטת איזכור בן הצעיר לא תעלה ארוכה לכך. **ויש לומר**, שאמנם יעקב ללא זרעו הוא בכח ולא בפועל וכאש בלא להבה, אך לאחר שזרעו נמצא בעולם אזי לא רק שזרעו של יעקב נחשב בפועל ו"יצא הכח לפעל על ידי זרעו, שאין לזרעו של יעקב חבור לזרע עשו, ואז 'בית יוסף להבה'" [לשונו בגו"א הנ"ל], אלא אף יעקב עצמו עולה ממדריגת בכח אל מדריגת בפועל. ואע"פ שפשטות הפסוק מורה שהלהבה של יוסף היא זו שתכלה את הקש של עשו, אך אין בכך לשלול שאף יעקב עצמו מכיל בתוכו את להבת יוסף. לכך אם מאיזה טעם שיהיה יוסף לא ישא את להבתו, אזי אשו של יעקב תכלול בתוכה את להבת יוסף. באופן שאין להבת יוסף חולקת מקום לעצמה, אלא היא מוציאה לפועל את אשו של יעקב, ולאחר שהאש נהיתה ללהבה, הרי היא תכלה את קשו של עשו, ומה לי באמצעות יוסף ומה לי באמצעות יעקב. והרי כך מוכח מיניה וביה; למעלה הובאו דברי רש"י שכתב "משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב". והגע עצמך, מהו כחו של יוסף בשעה שנולד, והוא תינוק בן יומו. ובעל כרחך שאין הכוונה שיוסף עצמו יכלה את עשו, אלא שיוסף הוא המוציא לפועל את כח אביו [וזאת אף תינוק בן יומו יכול לפעול], ומשזה נעשה אזי "בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב".

(344) יש להבין, שמבאר כאן ש"ליעקב אין צורר", כי ברכתו היא ללא מצרים, "ולגבול שהוא בלי מצרים אין צרה כלל" [לשונו למעלה (לפני ציון 338)], ולכך מכחו יתגברו על המן, שהוא "צורר היהודים". אך למעלה [לאחר ציון 36] ביאר שדוקא ליעקב היו צרות יותר מכל, וכלשונו: "כי הצרות קרובות ליעקב כמו השק שהוא קרוב לאדם והוא דבק באדם, כך הצרות קרובות ליעקב. וכמו שאמר [בראשית מג, יד] 'אל שדי', שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די [רש"י שם]. ולכך אמר גם כן [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', ואמרו במדרש [ילקו"ש תהלים סימן תרפ] לא אמר 'אלקי אברהם', כי יעקב היה מיוחד לצרה". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכג.] כתב: "יעקב גם כן היה לו מדה מיוחדת, שרוב ימיו היה בצער. והוא שאמר [בראשית מג, יד] 'ואל שדי', שאמר לעולמו

די, יאמר לצרותי די. וכמו שאמר לפרעה [בראשית מז, ט] 'ימי שנותי מעט ורעים'".
ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.] כתב: "תמצא כי יעקב היה צדיק גמור... ותמצא שהיה כל ימיו בצרה גדולה למאוד, כמו שאמר 'ואל שדי', מי שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די, כי לא שקט מנעוריו". וכן הוא בנצח ישראל פמ"ו [תשעג:], ח"א לגיטין נו. [ב, קג.], וח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:], והובא למעלה הערות 39, 40. וכיצד דבריו כאן עולים בקנה אחד עם דבריו במקומות אלו. **אמנם** סתירה זו בנין היא; בעולם הזה יעקב הוא בצרה תמידית, וכמו שנתבאר, אך לעת"ל יעקב יהיה ללא צרה. ודברים אלו מבוארים להדיא בדר"ח פ"ה מ"ד [קכג.], שכתב: "ויעקב גם כן היה לו מדה מיוחדת, שרוב ימיו היה בצער... אך בסוף ימיו כאשר בא אל יוסף, כבר היה נח מכל צרותיו. וגם זה ענין סוף ישראל, כי יהיה הגלות ארוך מאד, ובאחרית הימים מסתלק הגלות, ויהיו בטובה... ויעקב שהיה תכלית וסוף האבות, מורה על סוף ותכלית ישראל. ויעקב היה ההפך, כי היה כל ימיו בצרה, שהיה נרדף, עד [ש]בסוף שהיה נח מצרתו. וממנו היה דומה לזה תכלית ואחרית ישראל. ובאולי תאמר אם כן היה ראוי כי הטובה של יעקב, המורה על הסוף של ישראל, יהיה הרבה מאוד, והרי לא היה הטוב של יעקב בסוף רק מעט, ואין זה דומה אל תכלית ישראל, שיהיה נצחי. אבל לכך אמרו [תענית ה:] יעקב אבינו לא מת, והנה הוא בטובה נצחית אשר לא יסולק כלל, מורה על טוב ישראל שיהיו נצחיים. ומפני כי יהיה העולם הבא הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות, ולפיכך מורה על זה מה שאמרו רבותינו ז"ל שיעקב לא מת, ואין ספק כי חיי יעקב עתה הם רוחנים, לא כמו חיים האלו שהם טבעיים". וכן מבואר למעלה סוף הערה 40. והואיל וכבר נתבאר כמה פעמים שגאולת פורים באה מן העולם העליון [למעלה בהקדמה הערות 170, 210, 323, 487, 602, ועוד], לכך הרווח וההצלה שיבואו כאן ליהודים הוא ממקום עליון, ושם יעקב אבינו הוא נטול צער וצרה לגמרי.

(345) לשון הר"י נחמיאש כאן: "ואת ובית אביך תאבדו ויש לשואל לשאול, מה חטא בית אביה". והמנות הלוי [קלט.] הביא את דברי התרגום שהכוונה היא לעון שאול שלא הרג את אגג [מגילה יג.].

(346) שבט בנימין. ואודות שמרדכי הוא משבט בנימין, כן נאמר [למעלה פסוק ה] "איש ימיני" [מגילה יב:]. ואודות שאסתר היא משבט בנימין, הרי אסתר היא בת אחיו של מרדכי [תרגום יהונתן למעלה ב, ז], וממילא פשיטא שאף אסתר היא משבט בנימין. ובאסת"ר י, יג אמרו "העמיד הקב"ה כנגדן מרדכי ואסתר, שהיו משבט בנימין". ורש"י [בראשית מט, כז] כתב "יחלק שלל - מרדכי ואסתר שהם מבנימין, יחלקו את שלל המן".

ורש"י [ירמיה לב, יב] כתב שלא מצינו בכל המקרא אח האם קרוי "דוד" [הובא למעלה פ"ב הערה 188].

(347) מבאר ש"צעירי הצאן" מוסב על רחל שהיא הצעירה מלאה, וכמו שנאמר [בראשית כט, טז] "וללבן שתי בנות שם הגדולה לאה ושם הקטנה רחל". אמנם במדרש [ב"ר עג, ז] אמרו שהכוונה לשבטים הצעירים, וכלשון המדרש: "מסורת היא שאין עשו נופל אלא ביד בניה של רחל, הדה הוא דכתיב [ירמיה מט, כ] 'אם לא יסחבום צעירי הצאן'. ולמה הוא קורא אותן 'צעירי הצאן', שהם צעירים שבשבטים". וכן כתב למעלה פ"ב [לאחר ציון 183], וז"ל: "ודבר זה רמז הכתוב במה שאמר על עשיו [ירמיה מט, כ] 'יסחבום צעירי הצאן', ותרגום יהונתן 'זוטרי דאחוי'. שאין עשו נופל רק ביד שבט בנימין, שהוא הצעיר". וילי"ע בזה. ואולי הכוונה ששורש צעירות זו באה מרחל, וממנה ליוסף ובנימין. וכן אמרו חכמים [מגילה יג:] "בשכר צניעות שהיתה ברחל זכתה ויצאה ממנה שאול", וצניעות זו באה לרחל מחמת היותה הצעירה, שיצאה לעולם באחרונה, וכמבואר למעלה פ"ב הערה 186.

(348) פ"ב [לאחר ציון 184], וז"ל: "שאין עשו נופל רק ביד שבט בנימין, שהוא הצעיר. כי הצעיר יש לו הצניעות יותר, שהרי לא יצא אל הנגלה רק באחרונה, ולכך יש לו הצניעות וההסתר, וכמו שיתבאר בסמוך. ולכך נפל המן ביד מרדכי ואסתר, שהם משבט בנימין... כי כל שהוא צנוע אינו מוכן לצאת אל הנגלה, שהרי לשון 'צנוע' משמע שהוא צנוע ואינו ממהר לצאת אל הנגלה. ולפיכך הצעיר שבא לעולם ויצא מן ההסתר אל הנגלה באחרונה, מורה כי מדריגת[ו] הוא ההסתר והצניעות, לכך יצא באחרונה אל הגלוי. ועשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה. ועל דבר זה שולט דבר שיש לו כח פנימי נסתר. לכך כתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', כלומר יעקב יש לו כח הקול, שהוא יוצא מפנימית האדם. ועשו יש לו הידים, שאין לך דבר חוצה יותר מן הידים, שמתפשטים לחוץ. והקול הפנימי גובר על הידים שהם בחוץ, ואלו דברים הם דברי חכמה מאוד. ולכך שם 'אסתר' ראוי לה לגמרי, כי מכח השם של אסתר היתה גוברת על המן, שהוא מזרע עמלק, שהוא מזרע עשו". וראה למעלה פ"ג הערה 152.

(349) המתנגד.

(350) כי התנגדות לדבר מביאה לביטול הדבר, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מי"ז [תיג:], וז"ל: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר, וכאשר יש חבור ולא חלוק, רק אחדות, אין כאן מתנגד כלל, והוא קיום הדבר". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים" ["הוי ענו ותחיה" (רש"י שם)]. ובח"א שם [ג, קפד:] כתב: "דבר

זה בארנו בכמה מקומות ענין זה המעוט, שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות. טעמו של דבר כי מי שהוא קטון אין מתנגד לו, כי ההתנגדות הוא מצד השווי ודומה לו במעלה, אבל כאשר הוא שפל אין מתנגד לו. ודבר זה הוא קיום של דבר, שכל אשר יש לו מתנגד לו, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד. כי המשפיל עצמו הוא הפשיטות, וכל דבר לפי פשיטתו הוא קיום שלו יותר, מפני כי אל דבר שהוא פשוט יותר אין מתנגד לו כלל, וכאשר אין מתנגד לו כלל אז יש לו קיום. והפך זה אמרו [ברכות נה.] המנהיג עצמו ברבנות שגורם לו המיתה" [הובא למעלה פ"ב הערה 95, ופ"ג הערות 38, 572]. לכך "מי שהוא מתנגד לאחד, אותו אחד ראוי שיהיה מתנגד ולעקור אותו".

(351) לשון הרשב"ם שם "כאשר דמיתי - חשבתי לעשות להם אשר צויתי לכם [דברים כ, טז] 'לא תחיה כל נשמה', ואתם מותירים אותם ומחיים אותם, אעשה לכם, שלא אחיה אתכם".

(352) שבע האומות.

(353) כמו שנאמר [דברים ז, טז] "ואכלת את כל העמים אשר ה' אלקיך נותן לך לא תחוס עינך עליהם ולא תעבוד את אלהיהם כי מוקש הוא לך". וראה הערה הבאה.

(354) לשונו בבאר הגולה באר השביעי [תה:]: "פירוש 'טוב שבגוים הרוג' [רש"י שמות יד, ז] במלחמה, כמו שהיה במצרים, שהיו המצריים מצירים את ישראל והורגים אותם, אין לך מלחמה יותר מזאת. והטוב שבגוים אין ראוי לרחם במלחמה, שאם יפול הוא בידו, לא יהיה הגוי מרחם עליו, לכך אל ירחם עליו, שלא יבא אליו רע מאותו גוי עצמו, כיון שהוא במלחמה". וכן אמרו במשנה [סוטה מב.] "משוח מלחמה בשעה שמדבר אל העם... 'ואמר אליהם שמע ישראל וגו' על אויביכם' [דברים כ, ג], ולא על אחיכם, לא יהודה על שמעון, ולא שמעון על בנימין, שאם תפלו בידם ירחמו עליכם... על אויביכם אתם הולכים, שאם תפלו בידם אין מרחמין עליכם". נמצא שאין לרחם על הגוי, כי רחמנות עליו יכולה לגרום לרעה שתבוא אליו מאותו גוי עצמו. ובגו"א דברים פ"כ אות ג הביא שאחאב ריחם על בן הדד [מ"א כ, לד], ונענש על כך [שם פסוק מב "כה אמר ה' יען שילחת את איש חרמי מיד והיתה נפשך תחת נפשו ועמך תחת עמו"]. והרד"ק שם [פסוק לה] כתב: "החמלה על הרשעים אכזריות, כי ידוע כי סופם לעשות מלחמה... כן אחאב שמיאן להכות מלך ארם, נפל בידו והכהו".

(355) פירוש - כאשר יש לאדם הכנה לדבר מסוים, והוא אינו פועל כפי הכנתו, אין זה רק "שב ואל תעשה", אלא יש בזה "קום ועשה" של הליכה כנגד ההכנה הטבועה בו. דוגמה לדבר; בנתיב התורה פט"ו [תריא.] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי" [הובא למעלה פ"א הערה 377, פ"ג הערה 420, ופרק זה הערה 115]. כך הוא גם בנידון דידן; הואיל ויש לשבט בנימין ההכנה להתנגד לעשו ולעקרו, כאשר אינו עושה כן, אין זה רק "שב ואל תעשה", אלא יש בזה "קום ועשה" של התחברות והתקרבות לעשו, "כאילו הוא בעצמו".

(356) שאמרו בגמרא שם "רבי חייא אמר מהכא, [במדבר לג, נו] 'והיה כאשר דמיתי לעשות להם אעשה לכם'", ופירש רש"י שם "אעשה לכם - אף אלו [ישראל שבפורים] כמעט כלו", נמצא שלפי רבי חייא הפתיחה למגילה עוסקת בחמלת שאול על אגג, שהביא לגזירת המן. וראה הערה הבאה.

(357) כמו שנאמר [ש"א טו, ט] "ויחמול שאול והעם על אגג ועל מיטב הצאן וגו' ולא אבו החרימם וגו'". ואמרו חכמים [מגילה יב:] "ראו מה עשה לי יהודי, ומה שילם לי ימיני ["איש יהודי ואיש ימיני גרמו לי הצער הזה" (רש"י שם)]. מה עשה לי יהודי, דלא קטליה דוד לשמעי ["שהיה חייב מיתה" (רש"י שם)], דאתיליד מיניה מרדכי, דמיקני ביה המן. ומה שילם לי ימיני, דלא קטליה שאול לאגג, דאתיליד מיניה המן, דמצער לישראל". ובברכת "אשר הניא" אומרים "המן הודיע איבת אבותיו ועורר שנאת אחים לבנים ולא זכר רחמי שאול כי בחמלתו על אגג נולד אויב". וראה הערה הבאה.

(358) פירוש - חמלת שאול על האגג ושתיקת אסתר בעת הזאת יביאו לכך שגזירת הכליון הנמצאת על זרע עמלק תועתק חלילה לישראל, כי חמלה זו מורה על דביקות ישראל בעמלק, ואז ישראל הם נכנסים תחתיהם לקבל את העונש שהיה אמור לחול על עמלק. וראה למעלה בפתיחה הערה 418. ומעין זה הוא בפירוש הגר"א כאן, ויובא להלן הערה 372. ובמנות לוי [קלו:] הביא כאן את הפסוק במשלי [כד, י] "התרפית ביום צרה צר כוחכה". ורש"י במשלי שם פירש "התרפית - ביום צרת אהובך לעמוד מנגד. צר כוחכה - ביום פורענותך דכתיב 'אם החרש תחרישי וגו'". ובזה מיישב שאלתו

למעלה [לפני ציון 345] "וקשיא, כי אם אסתר חטאה, בית אביה מה חטא". כי הכליון שיבוא לשבט בנימין אינו עונש על חטא אסתר, אלא ששתיקת אסתר תתן כח לזרע עשו להתגבר על מתנגדיו, וזהו בפרט שבט בנימין. **ויש להעיר**, כי בגמרא [מגילה יא.] הובאו שתי פתיחות דומות, ששתיהן מבארות שחמלת שאול על אגג הביאה לגזירת המן, שאמרו שם: "רבי לוי אמר מהכא [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו את יושבי הארץ'. רבי חייא אמר מהכא [שם פסוק נו] 'והיה כאשר דמיתי לעשות להם אעשה לכם'". ולמעלה בפתיחה הביא את שתי הפתיחות הללו וביארן כדלהלן; את הפתיחה של רבי לוי ביאר בזה"ל [לאחר ציון 402]: "כי כל אחד יכול להרע לעצמו יותר ממה שהוא יכול להרע לאחר. ולפיכך כאשר נותנים יד וכח לאומות, שהם שונאיה, בזה הם מריעים לעצמם, נותנים יד וכח לאומות, כדכתיב 'ואם לא תורישו וגו'", ואז הפורענות הבא הוא בא מן ישראל עצמם, והוא גדול מאוד, כאשר ישראל בעצמם יתנו כח לאומות. ומפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג". ולאחר מכן ביאר את הפתיחה של רבי חייא בזה"ל [לאחר ציון 410]: "כי ישראל, אשר הם רחוקים מן האומות, כאשר יש לישראל קרוב להם, שלא יורישו אותם, דבר זה נחשב קירוב אל עיקר כח האומות. כי הדבר שבא מרחוק להתקרב לדבר אחד, בזה נראה שהוא אוהב אליו, שהרי מרחוק בא להתקרב אליו. וכאשר ישראל, שהם רחוקים מן האומות, והם אוהבים האומות, ואם כן אותם הדברים שהם באומות, שבשביל אותם דברים השם יתברך מאבדם, אם כן גם כן הם בישראל, ועוד יותר. ולכך אמר 'כאשר דמיתי לעשות' לאומות, יבא עליהם חס ושלום". וההבדל בין שתי הפתיחות הללו הוא שלפי רבי לוי רק ישראל יכולים להזיק לעצמם ביותר, ולא האומות. לכך סכנת המן היתה כל כך גדולה, כי הוא קיבל הכח מישראל עצמם. ואילו רבי חייא אינו בא מהכיוון שישראל מזיקים לעצמם ביותר, אלא שהואיל ומוטל על ישראל למחות את עמלק, לכך כאשר ישראל אינם עושים כן [כמו שאול שלא הרג את אגג], זה מורה על קורבה ואהבה גדולה שיש בין ישראל לגוים, ולכך ישראל נכנסים תחתם לקבל את מה שאמור היה לכתחילה לחול על הגוי [ראה שם הערה 418]. והנה כאן מתייחס לפתיחה של רבי חייא [שהביא את פסוקו "כאשר דמיתי לעשות להם אעשה לכם"], ועם כל זה כתב גם דברים הלקוחים יותר מפתיחתו של רבי לוי, שכתב [לאחר ציון 348]: "אמר מרדכי כאשר אין את מתנגד להם אתה נותן להם יד למשול... שאת נותן כח אל המן שהוא מזרע עשו". אך בהמשך דבריו הדגיש יותר את דברי רבי חייא, שכתב [לאחר ציון 354]: "כיון שהיא מוכן לעקור אותו ואין

עושה, אם כן הקירוב הוא אליו מאוד, כאילו היה הוא בעצמו, ולכך נהפך עליו". ונראה לכאורה שמזכה שטרא לבי תרי [פסחים עח.], כי הזכיר את נתינת הכח להמן [כרבי לוי], וכן את קרבת ישראל לאומות [כרבי חייא]. ויל"ע בזה.

(359) ב"ר סח, ט "מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום', שהוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו" [ראה להלן הערה 369]. וכן פירש הרס"ג בהקדמה לפירושו הארוך, וכן הובא פירוש זה ברד"ק ספר השרשים סוף שורש קום. וכן הוא בהקדמת הראב"ע לפירושו בנוסח א, ובפסוקנו בנוסח ב [ראה הערה 364]. וראה למעלה פ"א הערה 538, ולהלן הערה 370.

(360) לשונו בח"א לשבת קמה: [א, עז.]: "נקרא הישוב 'מקום', והמ' נוספת, ושורש המלה 'קום', כי מקומו הוא קיום שלו. והוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל". ובסגנון אחר ביאר בגבורות ה' פנ"ג [רלא.], וז"ל: "קרא השם יתברך 'מקום', כי המקום בו עומד הדבר אשר הוא מקום לו, והמקום עודף עליו, והוא יתברך מקומו של עולם מפני שהוא כולל הכל, ואין נמצא יוצא ממנו, ועודף [הקב"ה] עליהם מבלי תכלית, לכך ראוי לקרותו 'מקום'... שנקרא 'מקום' בעבור שהוא כולל הכל". וכן כתב בגו"א בראשית פל"ז אות מ [רל:], ויובא בהערה 368.

(361) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ד [קלה.]: "יש לאדם שמירה ביותר כאשר הוא במקומו... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים ושומר את אשר הוא מקום לו". ובנצח ישראל ס"פ ט [רמב.] כתב: "כי המקום נותן קיום ליושביו, שלכך נקרא 'מקום'... ודבר זה מבואר בכתוב במה שאמר [ויקרא כו, לח] 'ואכלה אתכם ארץ אויביכם'. ואין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות". ושם פכ"ד [תקח:] כתב: "כל הדברים בעולם שאינם עומדים במקום הטבעי להם, והם יוצאים מן המקום המיוחד לכל אחד, הוא שינוי, ודבר זה הוא הפסד נחשב. כי המקום הוא קיום אל אשר הוא מקום אליו, כאשר מעיד עליו מלת 'מקום', שהוא לשון קיום. והיציאה מן המקום, שהוא קיומו, הוא אבוד אל אשר הוא מקום אליו". ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב: "כי כל דבר שיש לו מקום, הוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו... כי המקום הוא תוקף הדבר, מגין על הדבר שהוא מקום לו, כאשר ידוע מענין המקום. ויורה על זה שם 'מקום', שהוא מקיים את אשר הוא מקום לו" [הובא למעלה הערה 337]. וכן הוא בנתיב העבודה פ"ה [א, פח.], ושם פי"ז [א, קכח:]. ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] כתב: "כל הדברים יש להם קיום במקומם... והמקום נותן קיום

לדבר שהוא במקום... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים הדבר שעומד בו. וכאשר גולה ממקומו כאילו בטל קיומו". וראה הערה הבאה.

(362) כוונתו לדבריו בח"א לגיטין שם [ב, קל.], וז"ל: "צדקה עשה הקב"ה וכו'. פירוש כאשר גזר עליהם הישיבה בארץ, גזר עליהם זמן מוגבל, כמניין 'ונושנתם'. ואילו היו עומדין שם כל הזמן, היו מגיעים אל הגבול, ושתי שנים האחרונים נקראו הגבול מן הזמן... ודבר זה עשה לטובת ישראל שהגלה אותם בתחלת הגבול שלהם, שאם המתין עד סוף הגבול ח"ו, היה מקוים בהם 'ואבדתם מהרה' [דברים יא, יז]. כי ארץ ישראל מקום לישראל, וכל דבר בעולם צריך למקום, וכמו שאמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. ואם היו ח"ו שם כל הזמן שנתן להם השם יתברך, אז לא היה להם שום דבר בארץ, והיו כמו דבר שאין לו מקום, הוא נאבד. ועכשיו שלא היו שם כל הזמן, רק עד הגבול ולא יותר, וגלו הימנה, לא יאמר בזה שאין להם מקום ויגיע להם אבוד ח"ו, שהרי לא היו שם כל הזמן, ועדיין יש מקום להם, ודבר זה עניין ברור". וכן כתב כמעט אות באות בגו"א דברים פ"ד אות טו. ובנצח ישראל פכ"ד [תקט.] כתב: "וביאור ענין זה כמו שפרשנו בחבור גור אריה בפרשת ואתחנן, שאם עמדו ישראל בארץ ישראל כמנין 'ונושנתם', שוב לא היה מקום מיוחד להן. וכאשר גלו מן הארץ, היו חס ושלום נאבדים, כי היו כמו דבר שאין לו מקום מיוחד, והוא נאבד מיד. אבל עתה שהקדים שתי שנים קודם 'ונושנתם', אף אם היו גולים ממנו, והם בארץ אחרת, לא סר מקום זה מאתם, שהרי לא נגמר ישיבתם מה שראוי להיות בארץ, שהוא מקומם. ואם כן הם כמו אדם שיצא ממקומו, והוא בארץ אחרת, שעדיין שם מקום הראשון עליו, ואף כאשר גלו מן הארץ, עדיין ארצם מקום להם". בנתיב העבודה פ"ה [א, פח.] כתב: "כי המקום הוא מקיים את הדבר שהוא מקומו... ולכך נקרא 'מקום' שהוא מקיים את הדבר שהוא עומד בו... כאשר הוא במקומו הוא מקויים, וכאשר יוצא מן המקום אשר הוא טבע אליו הוא נפסד ונאבד... וכבר העידו על זה חכמים במקומות הרבה, ואין להאריך כאן, והארכנו בזה אצל 'טובה עשה הקב"ה שהקדים גלות ישראל שתי שנים אל 'ונושנתם'". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "והוא יתברך... נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל... וכבר הארכנו בזה בספר הנצח ובספר גור אריה אצל 'ונושנתם בארץ', עיין שם". וכן רמז למאמר זה בדר"ח פ"ג מ"ד [קלה.], וכמבואר שם הערה 617.

(363) שהוא זרע עמלק, וכמו שיבאר בסמוך.

(364) מקשה אם "מקום" מכוון להקב"ה, מדוע הוא נקרא "מקום אחר". ונראה להטעים קושיא זו, שרש"י [דברים יא, טז] כתב "אלהים אחרים שהם אחרים לעובדיהם, צועק

אליו ואינו עונהו, נמצא עשוי לו כנכרי". ובגו"א שם [אות כא] כתב: "שהם אחרים לעובדיהם. פירוש, דהאי 'אחרים' אינו רוצה לומר זולת הקב"ה, דלא מקרי 'אחרים' אליו, דהיה משמע שגם הם אלקות, רק שהם אחרים. אלא האי 'אלהים אחרים' בערך האדם, שהם אלהים אחרים להם". ובגבורות ה' ס"פ נה כתב: "'אני' [שמות יב, יב], ולא אחר [מכילתא שם], הם אלהים אחרים שנתן השם יתברך לפעול פעולות זרות, ואינם בכלל סדר מציאות העולם". לכך יתמה כיצד ניתן לומר על הקב"ה "מקום אחר". וכן הקשה כאן הראב"ע נוסח ב [ובהקדמה לפירושו נוסח א], וז"ל: "ויש אומרים כי זה ["ממקום"] רמז לה' המבורך, כי קדמונינו ז"ל קראוהו 'מקום עולמו'. ואמת כי ככה דבריהם, רק לא מצאנו זה השם במקראות, רק נקרא 'מעון' [דברים לג, כז]... ואילו היה ככה מה טעם לומר 'אחר'". וכן כתב הראב"ע [בראשית כח, יא], וז"ל: "כי לא מצאנו במקרא שנקרא השם 'מקום'. ואל תשים לבך לדרש 'ממקום אחר', כי איננו כלל על השם, ומלת 'אחר' לעד".

(365) אלא הוא "מקום אחר" לעמלק, כי אין הקב"ה נותן קיום לעמלק. ואם תאמר, אם אין הקב"ה נותן קיום לעמלק, אז כיצד עמלק מתקיים, הרי אין לשום נמצא קיום אלא מהקב"ה בלבד. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנח:] כתב: "הוא יתברך אלקים חיים, נותן החיים לדבקים בו, ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל". ושם ס"פ סט כתב: "שאין הנמצאים בצד עצמם יש להם קיום כלל, רק שהם עומדים בו יתברך, ואינם נפרדים מאתו יתברך". ובתפארת ישראל פ"י [קסד.] כתב: "כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד, אשר הוא נותן המציאות לכל". אמנם הדבר פשוט, שכוונתו היא לקיום בעצם, שאין הקב"ה נותן לעמלק קיום עצמי, ולכך מציאות עמלק היא מקרית וזמנית, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 183], וז"ל: "כי מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם", וראה למעלה הערה 184. וכן כתב להדיא בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכח.], וז"ל: "החיים באדם מקרה, כי הם חיים לשעה ומיד יוסר. אבל דבר שיש לו חיות בעצמו, כמו שהם זרע ישראל, והם חיים קיימים תמידים, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', ודבר זה חיות בעצם. ולפיכך יעקב שהוא אב להם... ראוי שיהיה בחיים, כלומר כי שם ה'חיים' נקרא עליו. היינו שאמר [תענית ה:] 'מה זרעו בחיים', כלומר מאחר שזרעו בחיים והאב מתיחס אל הבן, האב גם כן בחיים הוא". ורש"י [שמות ד, יט] כתב

"כי מתו כל האנשים - מי הם, דתן ואבירם, חיים היו אלא שירדו מנכסיהם, והעני חשוב כמת". ובגו"א שם אות יג [עד:] כתב: "ודע לך עוד כי החיות הוא קבלת הברכה העליונה שאינו פוסק, וזהו נקרא 'חיים', כי הדבר שיש לו הפסק הוא המיתה, ודבר שאין לו הפסק הוא החיים. וכאשר העני הוא חי ופסק ממנו הברכה, נחשב כמת. למה הדבר דומה, למעיין חיים ונסתם המקור שלו, אף על גב שיש בו מים, כיון דהמקור שלו נסתם, אינו נקרא מעיין חיים. וכך העני אשר יבש מן שפע הברכה נחשב כמת, אף על גב שלא נעדר לגמרי, מכל מקום בשביל שנסתם ממנו מקור הברכה, ויבש מעין הברכה שלו, בשביל זה אין לו שם 'חיים' כלל, ונחשב כמת". ואם כך הוא העני, ק"ו בן בנו של ק"ו כי כך הוא עמלק וזרעו.

(366) אודות שהגלות היא התרחקות מהקב"ה, כן אמרו חכמים [סנהדרין קה.] "אמרו לו, עבד שמכרו רבו ואשה שגרשה בעלה כלום יש לזה על זה כלום ["עבד שמכרו רבו - ומאחר שמכרנו הקב"ה לנבוכדנצר וגרשנו מעליו, יש לו עלינו כלום" (רש"י שם)]. אמר לו הקב"ה לנביא, לך אמור להן [ישעיה נ, א] 'איזה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה או מי מנושי אשר מכרתי אתכם לו הן בעונותיכם נמכרתם ובפשעכם שולחה אמכם'". הרי הגלות היא בבחינת "שולחה אמכם". ובגו"א ויקרא פכ"ו אות מו כתב: "הגלות הוא עזיבה". ובנצח ישראל פכ"ט [תקעז:] כתב: "הגליות, אשר הם נפרדים מן השם יתברך". וכן כתב לאידך גיסא, שכאשר ישראל נתרחקו מה' אז הלכו לגלות, וכלשונו בנצח ישראל פ"ט [רכד:]: "בשביל שישראל נכרתו מן העיקר, הוא השם יתברך, ולכך הלכו ישראל בגולה. כי קודם זה היו נטועים כעץ שתול על פלגי מים... ומפני זה נכרתו מן העיקר, עד שהלכו לגלות... דבר זה היה גורם הגלות, שהוא ההרחקה ממנו".

(367) כמבואר למעלה [לאחר 327], וז"ל: "כי הצרה הזאת מן המן שהוא צורר ישראל, ולכך רוצה הוא לאבד אותנו, כי נקרא 'צורר היהודים' [למעלה ג, י], כי הם כמו שני דברים שהם עומדים ביחד במקום צר, ואין המקום הוא ריוח לשניהם, כך הם זרע עשיו. ולכך היו מתרוצצים יעקב ועשיו בבטן אחד [בראשית כה, כב], שלא היה המקום ראוי לשניהם. ובשביל כך המן, שהוא מזרע עשיו, מציר אותם, וזה שקראו הכתוב 'צורר היהודים', מלשון 'צר', שאם יש ריוח לאחד, צר לשני, כמו שאמרו [מגילה ו.] שאם זה קם זה נופל", וראה למעלה הערה 331. וכך כאשר אנו בגלותינו ורחוקים מן המקום, הוא השם יתברך, אז אנו עומדים באותה משבצת של עמלק, והוא מיצר לנו. **והנה נאמר** [דברים כה, יח] "והיה בהניח ה' אלקיך לך מכל אויביך מסביב בארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח". ואמרו

חכמים [סנהדרין כ:] "שלש מצות נצטוו ישראל בכנסיתן לארץ; להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה". ובפרי צדיק פרשת זכור אות י כתב: "ובדורו של משה שהיו במדבר ולא היה להם עדיין זכות ארץ ישראל, לא היה הזמן למחיית עמלק מכל וכל, כמו שנאמר 'והיה בהניח וגו' בארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה לרשתה תמחה וגו'". הרי רק משנכנסו לא"י נצטוו על מחיית עמלק. ולפי דבריו כאן הענין מחוור למדי, כי רק כאשר ישראל נמצאים במקומם, משם הם מתגברים על עמלק. **וצרף לכאן** דברי חכמים [פסחים מט.] שאמרו "תנו רבנן, כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום... ומחלוקות רבות באות עליו", ובנתיב התורה פ"ג [קנג.] כתב: "דבר זה מפני כי כאשר יוסר ממקום מדריגתו ומעלתו, אז באים עליו מחלוקות הרבה. כי כל אדם יש לו מדריגה ומקום בפני עצמו, ואין אחד נוגע בדבר שהוא מוכן לחבירו [יומא לח:], רק כל אחד ואחד עומד במדריגתו ובמעלתו, ואז אין מחלוקת עליו. וכאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו ומעלתו, אז מחלוקות רבות באות עליו, כי כל אחד מתנגד אליו, הפך כאשר היה במקומו ובמעלתו, שהיה עומד בשלו, ואין אדם נוגע במה שהוא שייך לחבירו, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'... רק כאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו, ואינו במקומו, אז מתחדשים עליו מחלוקות". לכך כשישראל יוצאים ממדריגתם ומקומם ויוצאים לגלות, קופצת עלינו מחלוקתו של עמלק.

(368) פירוש - כאשר "רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר" אז אין אנו עומדים יחד עם עמלק באותה משבצת, אלא במקום שאין לעמלק גישה אליו, ולכך יש לנו רווח ממנו. ואודות ששם "מקום" מורה על הדביקות שלנו עם הקב"ה, כן כתב בגו"א בראשית פל"ז אות מ [רל:], בביאור דברי רש"י [בראשית לז, לג] שכאשר אחי יוסף מכרו את יוסף, "החרימו וקללו את כל מי שיגלה, ושתפו להקב"ה עמהם", וז"ל: "ולא קשיא, שמא הקב"ה אינו מסכים עמהם. כי היו משתתפים להקב"ה עמהם שהם לא יגלו הדבר, ולא היה השתוף כלל שהשם יתברך לא יגלה, אלא היה השתוף לענין זה שיהיו עשרה בכח החרם שלא יגלו הם את הדבר. ודע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות, ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה, ובאותו דביקות שיש להקב"ה עמהם - שתפו אותו, ולפיכך היו יכולים לשתף את הקב"ה לומר שעם הקב"ה אנו מחרימין במה שהוא יתברך עמנו. ולא היה כוונתם רק על דבר זה שיהיה החרם בעשרה, כי הוא מקומו של עולם, והוא כולל את הכל, ושתפו את הקב"ה עמהם. וזהו שאמרו בפרקי דרבי אליעזר [פל"ח] 'ראובן לא היה שם, ואין החרם מתקיים רק בעשרה, מה עשו שתפו **המקום** עמהם, ואף **הקב"ה** דכתיב ביה 'מגיד דבריו ליעקב' [תהלים קמז, יט] ולא גילה הדבר מפני החרם'. הנה

דקדקו מאוד, התחיל ב'מקום', וסיים 'ואף הקב"ה לא גלה הדבר', ולא אמר כי 'שתפו להקב"ה עמהם', רק 'כי שתפו המקום'. והוא סוד הזה, כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום' מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו, שבכך היו יכולים שפיר לשתף הקב"ה שהוא עם הכל, והוא יהיה עמהם בחרם הזה, שיהיו י' בחרם שלהם. כי כאשר הם ט', הקב"ה מצטרף עמהם, וכמו שפירש רש"י בפרשת וירא [בראשית יח, כח]. והקב"ה לא גילה הדבר, הוא מפני החרם שעשו שבטים, שהיה שומע להם, לא שהיו יכולים להחרים עליו חס ושלום, אלא כי הוא יתברך מפני שאינו מקיל בחרם השבטים, וחשוב הוא בעיניו, שמע לגזירתם, והנה קבל גזירתם, ולא גילה הדבר".

(369) למעלה בפתיחה הערה 313 נתבארו שלשת היסודות הבאים; (א) כחו של עמלק הוא כאשר קיימת חציצה והפרדה בין הקב"ה וישראל, כי בחציצה זו מוצא עמלק את מקור חיותו. (ב) לכך כאשר ישראל דבוקים ומחוברים אל ה', בזה בטל כחו של עמלק, כי נפסק ממנו מקור חיותו. (ג) כאשר ישראל מתפללים אל ה', בזה הם דבוקים בה' לגמרי וגוברים על עמלק, עיי"ש. וכמו כן כאן, כאשר ישראל דבוקים בהקב"ה, וכפי שמורה על כך שם "מקום" [כמבואר בהערה הקודמת], בזה הם גוברים על עמלק. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה המקראות שעליהם אמרו חכמים שהקב"ה הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו [ב"ר סח, ט] הם שלשה; [בראשית כח, יא] "ויפגע במקום וילן שם", וכן [שמות לג, כא] "ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על הצור", וכן [תהלים צ, א] "מעון אתה היית לנו בדור ודור". ובלשון המדרש שם: "'ויפגע במקום'... מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום', שהוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו. מן מה דכתיב 'הנה מקום אתי', הוי הקב"ה מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו [ראה רש"י שמות שם]... מן מה דכתיב 'ה' מעון אתה' הוי הקב"ה מעונו של עולמו, ואין עולמו מעונו". והנה שלשה פסוקים אלו עוסקים להדיא בענינה של תפילה, שעל הפסוק "ויפגע במקום" פירש רש"י "ורבותינו פירשו לשון תפלה... ולמדנו שתקן תפלת ערבית". ועל הפסוק "הנה מקום אתי", הרי קודם לכן [פסוק יט] נאמר "ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וגו'", ופירש רש"י שם "הגיעה השעה שתראה בכבודי... לפי שאני רוצה וצריך ללמדך סדר תפלה". והפסוק "מעון אתה" מתחיל במלים "תפלה למשה איש האלקים ה' מעון אתה היית לנו וגו'". הרי שתואר "מקום" כלפי מעלה נאמר במיוחד ובמסוים ביחס לתפלה, שהיא עבודת ה' [תענית ב.] המורה על דביקות בה' [נתבאר למעלה בפתיחה הערה 313]. נמצא מה שמתבאר כאן ששם "מקום" מתגבר

על עמלק, ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 311] כתב "הרי לך כי התפילה הוא נצחן של עמלק" הם שני צדדים של מטבע אחת. וראה להלן פ"ה הערה 198.

(370) כמבואר למעלה הערות 359, 360. וכאן מוסיף "ונותן מקום אל הכל", וכמו שאמרו במשנה [אבות פ"ד מ"ג] "ואין לך דבר שאין לו מקום". ומדגיש זאת כאן לאחר שכתב למעלה [לאחר ציון 358] "כי הקב"ה נקרא 'מקום' מפני שהוא יתברך מקיים הכל, ומפני כך נקרא גם כן המקום, שהוא מקום אל העומד בו, בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו". והואיל ונתבאר שהקב"ה מקיים את הכל, והמקום נותן קיום לעומד בו, בעל כרחך שהשילוב ביניהם יוצר שהקב"ה נותן לכל נמצא את מקומו.

(371) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 401] "כי המלך הוא תקון העם". ושם [לאחר ציון 535] כתב: "כי המלך הוא להעמיד הקיום, ואין מצד המלך כליון". ובדר"ח פ"ג מ"ג [ק.] כתב: "כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא פרנסת הנפש... ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב.] כתב: "המלך נותן קיום לעם... כי המלך ראוי להשלים ולקיים העם". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמו.] כתב: "ויש לשאול, למה... המן על ידי משה [תענית ט.]...ראוי היה משה שעל ידו היה המן [תענית ט.], שהוא פרנסת ישראל, בשביל שהיה פרנס הדור ומנהיג הדור. כי נקרא המנהיג והמלך בפרט 'פרנס' [ערכין יז.], לפי שהוא משלים את חסרון הדור, כמו שהפרנסה משלמת חסרון האדם. ולכך משה שהיה פרנס ומלך ישראל בפרט... ראוי שיהיה מפרנס וזן את ישראל, עד שיהיה פרנסת ישראל על ידו. ולכך המן, שהוא פרנסת ישראל, היה על ידי משה". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה... ויתקן כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו ענין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים". ובגו"א שמות פכ"ב אות כב כתב: "לכך יקרא המנהיג 'פרנס', כי הפרנס מחיה את העם". ובנתיב הענוה ס"פ ה וכן בח"א להוריות י. [ד, נח:] כתב: "הלב הוא מלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים" [הובא למעלה פ"א הערה 501].

(372) לכאורה אסתר לא היתה מלכה של ישראל, אלא אשתו של אחשורוש שהיה מלך פרס. והרי ישראל גופא אמרו על אסתר [מגילה טו:] "אחות יש לנו בבית המלך", ולא אמרו "מלכה יש לנו בבית המלך". ואולי משום שאסתר נמצאת בתפקיד מלכות שממנו

היא יכולה לעזור לאומתה. וכן למעלה פ"ב [לאחר ציון 362] כתב: "'לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה' [למעלה ב, י]. פירוש זה, כי אם היתה מגדת עמה ומולדתה, היה מרדכי חושש, כי שיהיו יראים האומות שהמלכה תגדל מולדתה על כל השרים, ותשפיל אחרים. או באולי יהיו יראים כיון שהמלכה מן היהודים, תהיה המלכה שונאה את אשר אינה מן אומתה, ותהיה מסיתה את המלך עליהם. ובודאי הם חפצים יותר לעשות מלכה מן אומה שלהם, ובשביל כך יהיו חושבים להפיל את אסתר בכמה דברים של לשון הרע, עד שיהיה נעשה לה כמו שנעשה לושתי, ולכך צוה עליה כי לא תגיד את עמה ואת מולדתה". הרי שהמלכה נחשבת למייצגת את אומתה בבית המלכות. וכן כתב הגר"א כאן: "ואת ובית אביך תאבדו - כמו שנאמר [משלי יח, ט] 'גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית'. פירוש, אם יש בידו להציל ואינו מציל, לא די שאינו מקבל שכר, אלא הוא כמו ההורג. לכך אמר ש'את ובית אביך תאבדו', 'ואת' שאת מלכה מקל וחומר" [ראה למעלה הערה 358].

(373) אודות שיש למלך להגן על אומתו מפני האויבים, הנה אמרו חכמים [סנהדרין כ:] שאחד מתפקידי מלך ישראל הוא להכרית זרעו של עמלק, ובח"א שם [ג, קלח:] כתב לבאר, וז"ל: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים... ואחר כך להכרית זרעו של עמלק, כי המלך הוא מסלק ומכרית את אשר מתנגד לעם, והוא אויב להם... והמלך שהוא לקיום העם, מכרית ומסלק את המתנגד לעם אשר הוא כנגדם ומבקש להפילם, לכך על המלך לסלק את האויב והצורר להם" [הובא למעלה פ"ג הערה 402]. וזו בדיוק נמרץ התביעה של מרדכי מאסתר המלכה, שעליה להכרית את המן האגגי.

(374) ההדגשה שיש בפירושו האחרון לעומת פירושו הקודם היא, שאע"פ שלשניהם ביאור "ממקום אחר" מוסב על הקב"ה שנקרא "מקום", מ"מ לפי הפירוש הקודם מרדכי בא להאיץ באסתר שתפעל במהירות, כי אם לא כן, הגאולה תבוא מהקב"ה שיציל את ישראל מפאת היותו נקרא "מקום", ואסתר תחמיץ את השעה. אך לפי הפירוש האחרון אמירת "רווח והצלה יבוא ליהודים ממקום אחר" גופא באה לתבוע מאסתר שמוטל עליה לפעול, שכשם שהקב"ה נקרא "מקום" משום שהוא מקיים את הכל, כך יש על המלך לפעול ולקיים את אומתו מפני האויב.

(375) במדרש פנים אחרים נוסח ב כתב עד כאן אות באות, אך במקום "ושמט" כתב "ושחט".

(376) לשון המנות הלוי [קלט.]: "ואפשר עוד לפרש 'כי אם החרש תחרישי בעת הזאת' אחרי שכבר התריתי בך, ואם תאחרי מהמועד, דעי בודאי כי 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'. כי גם כי הם כעת בהסתר פנים, על כל פנים בסבתך תהיה להם תשועה, כי יראה ה' כי יש לאל ידך להושיע, ולא אבית, ורע בעיניך, והשיב מעליהם אפו ויהפך עליך לאויב, 'ואת ובית אביך תאבדו'... ואם תעמדי מרחוק גם הוא יתברך יהיה רחוק מישועתך, כענין [משלי כד, יב] 'והשיב לאדם כפעלו'... ויורה על זה פירוש מאמרם ז"ל במדרש 'ואם את שותקת עכשיו, סופך שהקב"ה שותק לך'". ומצינו הנהגה הפוכה לזה במדרש [שמו"ר א, כז], שאמרו שם "אמר הקב"ה, אתה [משה רבינו] הנחת עסקיך והלכת לראות בצערן של ישראל, ונהגת בהן מנהג אחים, אני מניח את העליונים ואת התחתונים ואדבר עמך. הדה הוא דכתיב [שמות ג, ד] 'וירא ה' כי סר לראות', ראה הקב"ה במשה שסר מעסקיו לראות בסבלותם, לפיכך [שם] 'ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה'". ובגבורות ה' פי"ח [פד.] הביא מדרש זה וביארו, עיי"ש. וכן נאמר [שמות יז, יב] "וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה ואהרן וחור תמכו בידיו מזה אחד ומזה אחד ויהי ידיו אמונה עד בא השמש", ופירש רש"י שם "אבן וישימו תחתיו - ולא ישב לו על כר וכסת, אמר, ישראל שרויין בצער, אף אני אהיה עמהם בצער. ויהי ידיו אמונה - ויהי משה ידיו באמונה פרושות השמים בתפלה נאמנה ונכונה". ונראה ששני דיבורי רש"י שייכים להדדי; הואיל ומשה שיתף עצמו בצערן של ישראל, לכך תפילתו נענתה. ומכך ניתן ללמוד לאידך גיסא; מי שאינו עושה משתף עצמו בצערן של ישראל, אין תפילתו נענית, וכמבואר כאן.

(377) ו"אחר" פירושו שונה, וכמו שנאמר [דברים כד, ב] "ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר", ופירש רש"י שם "לאיש אחר - אין זה בן זוגו של ראשון; הוא הוציא רשעה מתוך ביתו, וזה הכניסה". ומקורו מהגמרא [גיטין צ:] "'ושלחה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר', הכתוב קראו 'אחר', לומר שאין זה בן זוגו לראשון; זה הוציא רשעה מביתו, וזה הכניס רשעה לתוך ביתו". הרי "אחר" פירושו שאינו דומה.

(378) דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פל"א [תסח.] כתב: "וזה שאמר כאן [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] כי האומות היו שומעים קול אלקים [במתן תורה] ומתו, כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים, ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו. אבל ישראל הם אינם חמריים כמו שהם אומות העולם מכחישי ה', שהם נוטים אל החומר. אבל ישראל היה להם המעלה הנבדלת מן החומר, כמו שפירשנו בכמה מקומות, וראוי להם הדבוק עם השם יתברך. ומפני כך היו שומעים קול אלקים חיים והיו

חיים לעולם. שכל ששמעו קול אלקים חיים היו חיים לעולם ולעולמי עולמים. וזה מפני הדבקות שהיו דבקים בו יתברך, שהיו שומעים קול אלקים, והדבקות הזה היה מגיע להם החיים, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם'" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 638]. הרי מה שמביא לישראל חיים מביא לאומות העולם מיתה. והטעם הוא כי ישראל הם הפוכים לאומות העולם, שישראל נבדלים מהחומר, בעוד שאומות העולם הן חומריות, ולכך סמא דחיים לישראל הוא הוא סמא דמותא לאומות העולם. דוגמה נוספת; נאמר [שמות טו, ו] "ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב", ופירש רש"י שם "ימינך ה' נאדרי בכח - להציל את ישראל, וימינך השנית תרעץ אויב. ולי נראה, אותה ימין עצמה תרעץ אויב, מה שאי אפשר לאדם לעשות שתי מלאכות ביד אחת" [הובא בנצח ישראל פנ"ח (תתצו:)].

(379) ו"בית אביך" הוא שייך ומתייחס לאסתר. ואע"פ שאביה כבר מת [למעלה ב, ז], מ"מ "בית אביך" קיים אף אחר מות אביה, וכמו שכתבו תוספות [גיטין כא:], וז"ל: "דכל יוצאי חלציו קרוים 'בית אביו' ואפילו שמת, כדכתיב [בראשית לח, יא] 'שבי אלמנה בית אביך' גבי תמר, וכבר מת אביה, כדמוכחי קראי" [וכן כתבו תוספות בעירובין טו:, סוכה כד:, וקידושין ה.]. וקצת קשה מדוע תוספות לא הוכיחו כן מפסוקנו, שמפורש בקרא שאביה של אסתר כבר מת, ועם כל זה נקרא "בית אביך", לעומת תמר, שאינו מפורש בקרא שאביה כבר מת. וראה להלן הערה 451, ופ"ח הערה 9.

(380) פירוש - שתיקה היא הסימן המבוהק לאי יציאה מהכח אל הפועל, "כי הדבור באדם הוא יציאה אל הפעל" [לשונו למעלה פ"א לאחר ציון 1234]. ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכו:] כתב: "על ידי הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו. ועל זה רמזו חכמים [ב"ב טז:] כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו. והמת אין לו פה, ולכך אין לאבל פה, ואין ראוי אליו שיהיה מוציא הדבור אל הפועל, שיהיה בשלימות. כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום, הוא בכח בלבד. ולכך ראוי אל האבל הדמימה, והדבור אל מי שיש לו שמחה. וזה אמרם בפרק קמא דברכות [ו:] 'אגרא דבי טמיא שתיקותא', היינו בבית האבל, 'אגרא דבי הלולי מילי'. הרי בבית האבל שייך דמימה ושתיקה, והפך זה בבית החתונה שייך מילי, דשם הכל שמחה, וראוי להוציא שם הדבור אל הפועל". וכן הוא בח"א לשבת קנב: [א, פה.]. ובנתיב התורה פ"ד [רכב:] כתב: "כי האדם שלם בפעל כאשר התורה היא על שפתיו, ומוציא הדבור אל הפעל, זה נקרא שהוא בפעל, כאשר מוציא התורה אל פעל הדבור". **ובדר"ח פ"א**

מי"ז [ת.] כתב: "הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים". הרי שמוכיח שם שהדבור הוא פועל גדול מחמת "שלא נמצא לשאר בעלי חיים". ונראה לבאר זאת על פי דבריו כאן, שהמאפיין את הדבור הוא היציאה מהכח אל הפעל, עד ש"אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט (שכו:)], ולכך הוא נקרא "פועל גדול". ומתוך כך יובן שהבטוי לכך הוא העדר הדבור אצל שאר בעלי חיים, אשר הם משוללים מהמהלך של ההוצאה מהכח אל הפעל, שלכך נקראו "בהמה" על שם "בה מה", שנמצאת בהם כל שלימותם, ואינם יוצאים מן הכח אל הפעל [כמבואר בתפארת ישראל פ"ג (נט:), וראה הערה הבאה], והובא למעלה פ"א הערה 1235. וראה למעלה בפתיחה הערה 76.

(381) יסוד מוסד בספרי המהר"ל. וכגון, בנתיב התורה פט"ו [תקפח.] כתב: "לכך נקרא בשם 'אדם', על שם אדמה [ב"ר יז, ד], כי האדמה היא בכח ויוצא אל הפעל. ולפי הסברא יותר ראוי שהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה, אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזה כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציא הזרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא 'אדם'... ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור' [אבות פ"ב מ"ה], שהוא כמו שדה בור" [הובא למעלה פ"ב הערה 65]. ואמרו חכמים [סוטה מו.] "מפני מה אמרה תורה הביא עגלה בנחל, אמר הקב"ה, יבא דבר שלא עשה פירות ["עגלה בת שנתה לא ילדה" (רש"י שם)], ויערף במקום שאין עושה פירות ["נחל איתן קשה" (רש"י שם)], ויכפר על מי שלא הניחו ["שהרגוהו" (רש"י שם)] לעשות פירות. מאי 'פירות', אילימא פריה ורביה, אלא מעתה אזקן ואסריס הכי נמי דלא ערפינן, אלא מצות". ובח"א לסוטה מו. [ב, פג.] כתב: "יש אדם שהוציא כח שלו אל הפעל בתורה ובמצות. והאדם שנהרג, לא הוציא עדיין כח שלו אל הפעל מה שראוי אליו, שהרי נהרג. וזה שאמר הכתוב [דברים כא, א] 'כי ימצא חלל באדמה וגו', לא אמר 'בארץ', רק 'באדמה', כלומר כי נעשה בחלל הזה דין אדמה, שלא הוציאה כח שלו אל הפועל. ולפיכך יש להביא עגלה שלא הוציאה כח תולדתה לפעל, לכפר על זה שלא הוציא כח שלו אל הפעל מה שראוי. ודברים אלו ידועים ומובנים לחכמים, וכבר הארכנו גם בזה בחבור תפארת ישראל". ובתפארת ישראל פ"ג [נח:] כתב: "ובפרק עגלה ערופה [סוטה מו.]... יבא דבר שלא עשה פירות, ויערף במקום שאינו עושה פירות, בשביל מי שלא הניחו אותו לעשות פירות. מאי פירות... אלא מצות,

עד כאן. הרי בשביל שלא הוציא שלימות שלו אל הפעל הוא כמו האדמה שלא עשתה פירות, ולא הוציאה דבר אל הפעל, ונשאר בכח. ולפיכך שמו שנקרא בשם 'אדמה', נאה לו והוא נאה לשמו". ובתחילת דרוש על התורה [ט:] כתב: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל... לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה, הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל. אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה". **ואם תאמר**, מדוע רק בהמה נקראת על שם "בה מה", ואילו שאר חיות עופות דגים ושקצים אינם נקראים כך, הרי רק האדם הוא המוציא עצמו מהכח אל הפעל, ולא שום נמצא אחר, ומדוע רק הבהמה תיקרא על שם אי יציאה זו. ויש לומר, ששם "בה מה" בא ללמעט את הבהמה ממעלת האדם; האדם מוציא עצמו מן הכח אל הפועל, ואילו הבהמה אינה עושה כן, אלא "בה מה", ו"שור בן יומו קרוי שור" [ב"ק סה:]. והנה מכל הנבראים שישנם, הבהמה היא הכי קרובה לאדם, שנבראה כמוהו ביום ששי [בראשית א, כה], והיא נמצאת בישוב עם בני אדם [שנות אליהו להגר"א כלאים פ"ח מ"ו, ראב"ע בראשית א, כד]. והואיל והכלל הוא ש"דומיא דכוותיה קא ממעט" [כתובות מו:, קידושין ד.], לכך יש צורך לומר רק על דבר שהוא קרוב ביותר לאדם שאין הוא כאדם, לפי שאינו מוציא עצמו מהכח אל הפעל. אך שאר נבראים שאינם שייכים כלל לאדם, פשיטא שאין הם דומים לאדם, ואין צורך למעטם על ידי שיקראו "בה מה". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ב"ק נג:] "אמר קרא [שמות כא, לג] 'ונפל שמה שור או חמור', 'שור' ולא אדם, 'חמור' ולא כלים". ולמה לא אמרו להיפך "'שור' ולא כלים, 'חמור' ולא אדם". אלא הם הם הדברים; אין שום שייכות בין חמור לאדם, ולכך "חמור" לא ימעט אדם, אלא כלים חומריים כמוהו. מה שאין כן שור, שעליו

נאמר [ישעיה א, ג] "ידע שור קונהו", שהוא "מכיר מי שהוא תחתיו ותחת רשותו" [לשונו בנצח ישראל פ"ב (כא.)], לכך הוא ממעט אדם, דומיא דכוותיה. וכשם שלא אמרינן "חמור ולא אדם", אלא רק "שור ולא אדם", כך לא אמרינן שכל הנבראים יקראו "בה מה", אלא רק הנברא שהכי דומה לאדם, דדומיא דכוותיה קא ממעט".

(382) רומז בזה שאין האדם מגיע לסוף תכליתו, ורק מוטל עליו להוציא את עצמו לפועל "מה שאפשר לו להוציא אל הפעל", בבחינת "לא עליך המלאכה לגמור" [אבות פ"ב מט"ז]. וכן כתב בכמה מקומות, וכגון בדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "כי האדם הליכתו הוא אל השלמתו, והשלום הוא השלמתו. ובעולם הזה אינו בעל שלום, כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום. ולפיכך אמר בפרק הרואה [ברכות סד.] הנפטר מן המת אל יאמר 'לך לשלום', אלא 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום'. ורוצה לומר כי המת כבר הוא בסוף, וקנה השלימות אשר ראוי לו, ואז ראוי אליו השלום, כמו שאמרנו, ולפיכך יאמר 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', כלומר שיהיה הליכתו לשלום, כי הוא תמיד דורך עוד אל השלימות, אשר הוא השלום. ולפיכך אומרים לו 'לך לשלום', שהוא יגיע אל השלום". ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרמו:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם... ואמר [איוב ה, ז] כי האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה... כך הוא האדם, שלא נברא מתחלת בריאתו בעל הנחה לגמרי". וכן כתב שם פ"ו מ"ז [רלא.], והוסיף שם שמחמת כן יש קולא היוצאת מהיות האדם עמל בתמידיות, וכלשונו: "האדם נברא לעמל, דהיינו שיוציא דבור התורה אל הפעל... ואף כי אינו מחדש דבר, והוא חוזר על הדברים ששנה אתמול, הלא אין מדריגת האדם רק שיהיה האדם בעמל, ולא שיבא אל התכלית, שיהיה שלימתו בפעל. שאילו היה האדם שלימתו בפעל, היה ראוי לומר שאם לא ילמד כל יום חדוש, לא יבא אל התכלית שיהיה שלימתו בפעל. אבל אין הדבר כך, שאין מגיע אל זה שיהיה שלימתו בפעל, רק שיהיה בכאן עמל מבלי שיגיע שלימתו אל הפעל לגמרי... כי האדם נשאר בכח תמיד, ולא יבא אל תכלית השלימות שיהיה בפעל, רק שישאר תמיד בעמל שלו". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ג [סא:], ודרוש על התורה

[י.]. וראה בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.], ובאר הגולה באר הרביעי [תנו:]. וראה להלן פ"ט הערה 77.

(383) לעתיד לבא [אך לא בעוה"ז, שאינו מגיע לתכלית זו, וכמבואר בהערה הקודמת]. ואודות שלעתיד לבא האדם יהיה בפועל הגמור, כן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 163], וז"ל: "אבל הצדיק הוא הפך זה, כי כאשר יוצא מציאותו לגמרי אל הפעל, הוא יוצא אל השלימות הגמור. ובעולם הזה שאין הצדיק הוא בפעל הגמור, לכך הוא בצרה. אבל לעולם הבא, שדבק הוא בשלימות לגמרי, אז הוא בטובה". כי כל עוד שהצדיק נמצא עם גופו, אין הוא יכול לצאת לפעל הגמור, וכפי שכתב בהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח], וז"ל: "המיתה הוא בשביל זה... דבמיתתו מסתלק [הצדיק] מן הגוף, ונעשה רוחני... כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבנו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מכל מקום לא היה במחיצה עליונית לגמרי, וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת. ואין מגיע האדם לדבר זה, רק כאשר נלקח מן העולם הזה... כי האדם הצדיק המיתה מעלה לו, כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עלוי אל הצדיק מדבר זה... כי השלמים בהפרדם מעולם הזה ונכנסין לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם מתחברים להיות בישיבה של מעלה, ובזה הם נחשבים פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'". ובח"א לב"מ פו. [ג, מה.] כתב: "כי הצדיקים השלימים בהפרדם מעולם הזה ונכנסים לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם משלימים [העולם] העליון כמו שהם משלימים העולם הזה, ובזה הם נחשבים כמו פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'". ובתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפועל". ובנתיב התשובה פ"ח [לאחר ציון 139] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". ובנתיב התורה פ"א [סז.] כתב: "כי יש לגוף מצד עצמו נטיה והסרה מן היושר, ולפיכך יום המיתה... אז הוא מסולק מן הגוף ונבדל ממנו, ואז האדם הולך נכחו אל העולם הבא". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג, ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח. (יובא בהערה הבאה)]. ובנצח ישראל ס"פ יט [תלב.] כתב: "ואמר שהם 'שתולים בבית ה' בחצרות אלקינו יפריחו' [תהלים צב, יד]. כלומר כי הצדיק נטיעתו ומקומו בבית ה', בחצרות אלקינו יפריחו. כי נשמת הצדיק נטוע ועומד במדריגה העליונה הקדושה, ולכן אין

שלימתו בעולם הגשמי, שאין ראוי לזה, מאחר כי נשמתם שתולים בבית ה', לכך אין יוצא שלימותם לפועל רק בעולם שהוא גם כן קדוש נבדל. לא כן הרשעים, שנשמתם במקום שאינו קדוש, לכך שלימתם יוצא לפעל בעולם שאינו קדוש". וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן" [הובא למעלה פ"ג הערה 166].

(384) פירוש - אם אין אדם מוציא את עצמו מן הכח אל הפעל בעולם הזה, אזי לא יהיה נמצא בפעל הגמור לעתיד לבא, אלא גם לעתיד לבא יהיה בכח ולא בפעל. ומשנה ערוכה היא [אבות פ"ד מי"ז] "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין". ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרמט:] כתב: "האדם לא נברא בהשלמה... ומוציא שלימתו תמיד אל הפעל... שאם הוא אינו יוציא שלימותו אל הפעל כלל, הרי אין לו השלמה כלל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח.] כתב: "כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן יהיו מסולקים מן החומר העכור, ויהיה הנפש גובר. לא כמו הרשעים, שאף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, שמפני כאשר היו בעולם הזה היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף אין נפשם נבדל מן החומר" [הובא למעלה בפתיחה הערה 154]. ובנצח ישראל פכ"ט [תקעט.] כתב: "כי כאשר בא האדם אל עולם הנבדל הבלתי גשמי לדין, אז הדין על דבר זה אם היה נמשך אחר השכלי גם בעולם הזה הגשמי. כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות. ולכך כאשר האדם נפרד מן העולם הגשמי להיות נכנס במחיצת הנבדלים, נותן הדין אם האדם בעולם שהיה בו נמשך אחר השכלי, ואז ראוי שיזכה לעולם הנבדל שבא לשם". וכן הוא בח"א לשבת קנב: [א, פד:]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רלה:] כתב: "'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו' [פסחים נ.]... שהוא בעל תורה שכלית ובא לכאן עם תלמודו. אבל אם אין תלמודו בידו, אין עליו שם אחר, רק אדם שהיה נוטה אחר הגשמי, ואיך יזכה לעולם הנבדל, אחר שהוא אדם גשמי. ואמר [קה"ר ט, י] שאותן שתלמודם בידם פניהם זקופות. פירוש כי אותם אשר תורתם אתם, אין להם בושה לעמוד בעולם הנבדל, כאשר תורתם אתם. אבל אותם שאין תורתם אתם, יש להם בושה לעמוד בסוד העליונים שהם נבדלים, והם בני אדם בעלי גוף, שהרי אין תורתם אתם. ולפיכך פניהם נמוכות, כמו אדם שהוא מתבייש לעמוד במחיצת קדושים עליונים". הרי מי שלא הוציא את עצמו לפועל בעוה"ז, נשאר כך גם כשיגיע לעולם הבא.

(385) פירוש - אין זה ראוי שלעתיד לבא לא יהיה האדם בפועל הגמור. ואודות הגנאי שיש אף בעוה"ז למי שאינו מוציא את עצמו אל הפועל, הנה "אשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור' [אבות פ"ב מ"ה], שהוא כמו שדה בור" [לשונו

בנתיב התורה פט"ו (תקפט:), והובא בהערה 381]. וקודם לכן בנתיב התורה שם [תקפז.] כתב: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה, כמו עם הארץ, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח, והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות". ובבאר הגולה באר השביעי [שסט.] כתב: "מה שאמרו [פסחים מט:] כי עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. דבר זה הוא מצד שאין בו תורה, ולכך מותר לנוחרו... רק מצד שכל אדם הוא בכח להיות תלמיד חכם, שהרי אמרו [מגילה ו:] 'יגעתי ולא מצאתי, אל תאמין', ולכך כל אדם הוא בכח על זה. ומצד שהוא בכח על זה, הוא כמו תלמיד חכם לענין זה, שלא ירע לו, אחר שהוא בכח על זה... ובא ללמדך גנות וגנאי עם הארץ, שמצד שהוא עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. וזהו הפירוש הברור בדבר זה, כי רוצה לומר כמה גדול גנות וגנאי עם הארץ, כי מצד שהוא עם הארץ היה מותר לנוחרו... ומכל מקום מזה יש לדעת גודל פחיתתו, מה שאין שלימותו רק בכח, ואין לו דבר בפועל. ואם מת ולא יצא שכלו אל הפעל, נמצא כי למפרע היה מותר לנוחרו ביום הכפורים, וזה גנות וגנאי".

(386) מן הענין לצרף כאן את המסופר על הגאון רבי משה לונדינסקי והחפץ חיים זיע"א, בספר "בשבילי ראדין", עמוד 76: "אירע שרבי משה נסע בכרכרה ובנסיעתו כל הזמן שינן בעל פה גמרות ומשניות כהרגלו... לפתע בעודו אומר משנה מסויימת הרגיש רבי משה כי חסרה לו איזו מילה שנשמטה מזכרונו... בהמשך הדרך נעצרה הכרכרה ליד בית מרזח, ורבי משה שאל את בעל המרזח 'אולי במקרה יש לך ספר משניות פלוני'. להפתעתו ענה האיש כי במקרה הספר נמצא אצלו. רבי משה לקח את המשניות ופתחם במקום שהיה זקוק לו, ובכך השלים את המילה שנשמטה מזכרונו. כששב רבי משה ממסעו נכנס אל החפץ חיים, וסיפר לו ההשגחה הפרטית לה זכה בנסיעתו, בכך שסייעהו מהשמים להזכר באותה המילה שנשכחה ממנו. החפץ חיים שמע את סיפורו, ותגבותו היתה: 'רבי משה, שם בעולם האמת אין בית מרזח, שם צריך להגיע כשהידיעות בשלמותן, ואפילו מלה אחת לא חסרה'".

פסוק יד

(387) פירוש - לא זו בלבד שאינך במצב טוב יותר משאר יהודים, אלא את אף נמצאת במצב רע יותר משאר היהודים, וכמו שמבאר והולך.

(388) פירוש - אע"פ שביצוע הגזירה הוא לעוד אחד עשר חדשים [י"ג אדר (למעלה ג, יג)], ועתה הם עומדים בי"ג ניסן שלפניו [למעלה ג, ז], מ"מ כבר עכשיו מתרחשים דברים, שהרי הגזירה יצאה לעולם עכשיו.

(389) פירוש - מרדכי מדגיש לאסתר שמעמדה כמלכה אינו בהכרח תלוי בזמן ביצוע הגזירה [שהוא בעוד אחד עשר חודש], אלא בזמן יציאת הגזירה לעולם [עכשיו], ויציאת הגזירה תהיה הסבה שיעביר אותך ממלכותך. ו"להעביר אותך מן המלכות" הכוונה להרוג אותה, וכפי שהרג את ושתי.

(390) פירוש - הצלת הקב"ה תבוא רק בעוד אחד עשר חודש, ואילו את כבר נמצאת בסכנה עכשיו, והצלת הקב"ה לעתיד תהיה מאוחר מדי בשבילך.

(391) חזינן שמבאר ש"מי יודע אם לעת **כזאת** הגעת למלכות" שפירושה לעת ההיא של י"ג אדר [בעוד אחד עשר חודש]. וכן רש"י ביאר כאן "לעת כזאת - שהוא היה עומד בניסן, וזמן ההריגה באדר לשנה הבאה. הגעת למלכות - אם תגיעי לגדולה שאת בה עכשיו". וכן פירש הרס"ג כאן, וז"ל: "אם לעת כזאת הגעת למלכות - אם תזכי להגיע לעת כזאת ואת עוד בבית המלכות". ומעין זה הוא ביוסף לקח כאן. אך הראב"ע [נוסח א] ביאר "ומי יודע אם לעת כזאת - הטעם מי יודע שמא לא הגעת למלכות אלא בעבור העת הזאת שתושיעי את ישראל", היינו שמא לא הגעת למלכות אלא בעבור העת הזאת העכשוית.

פסוק טז

(392) יש לשאול, נהי דאיירי בכינוס של הצבור, אך מנין לומר שהוא לצורך תפילה, שמא הוא ללימוד תורה, או לשאר מילי דמיטב. ונראה, כי שונה תפילת צבור משאר מילי דמיטב הנעשים בצבור; כי כאשר לומדים תורה בצבור, הלימוד אינו שונה בעצם מלימוד הנעשה ביחיד, רק שכאשר הוא נעשה בצבור יש בכך תוספת מעלה. אך תפילת צבור שונה במהותה מתפילת יחיד [לגבי אמירת דבר שבקדושה וכיו"ב]. לכך סתם כנוס של צבור הוא בשביל תפילה, כי תפילה היא הדבר המובהק שצבור עושה, שאינו נמצא אצל היחיד. לכך בתי התפילה של ישראל נקראו על שם הכנוס ["בית כנסת"], כי הכנוס גופא אינו אלא בשביל התפילה, כי אין לצבור טעם להתכנס אלא כדי להתפלל. ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב: "ובפרק קמא דברכות [ח.], אמר רבי לוי, כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו, ואינו נכנס לשם להתפלל, נקרא שכן רע... ויש לפרש שהוא שכן רע אל בני אדם, וזה כי בית הכנסת בו מתאספים בני אדם להתפלל. והנה שמו מעיד כי הוא המקום מוכן שיתאספו ביחד בני העיר להתפלל ליוצרם, והתפלה מיוחדת שתהיה באסיפה בצבור. ואם אינו נכנס לשם, הרי אינו מבקש החבור והאסיפה הזאת להתאסף לתפלה, וזה נקרא 'שכן רע', כי כן ענין שכן רע שהוא פורש מן שכנו שהוא עמו". ושם בס"פ ה [א, צ:] כתב: "אמר רבי חלבו [ברכות ו:] המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע... כי בית הכנסת הוא מתאסף הכל ביחד... ומפני זה אמר שנקרא 'רשע', כי

הרשע מוציא עצמו מן הכלל. וכמו שאמרו [הגדה של פסח] 'רשע מה הוא אומר וכו' עד ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר'. וזה שהתפלל אחורי בית הכנסת, הוא פורש עצמו מן הצבור שהם בבית הכנסת, ולפיכך הוא רשע שמוציא עצמו מן הכלל, ודבר זה מבואר". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "כוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים זהו, שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לקל שבראם והמציאם". ומכל זה מוכח שבית כנסת הוא מקום של צבור לתפלה של צבור. ומעלת בית הכנסת חלה על כל תפלה הנאמרת בה, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צג:], וז"ל: "ובפרק קמא דברכות [ו.], תניא אבא בנימין אומר, אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר [מ"א ח, כא] 'לשמוע אל הרנה ואל התפלה', במקום רנה שם תהא תפלה. ו'מקום רנה' הוא בית הכנסת שהוא מיוחד לרבים, והשליח ציבור צריך להשמיע קול, ולכך נקרא בית הכנסת 'מקום רנה'. והטעם הוא כי בתפלה כתיב [דברים ד, ז] 'מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו', ובבית הכנסת השם יתברך קרוב אל האדם, כי שכינת השם יתברך שם הוא, עד ששומע שם תפלתם, והבן זה". לכך כאשר צבור מתכנס בבית הכנסת, מעלת "צבור" חלה גם על עצם הכנוס. וראה בדר"ח פ"ב הערה 388, שם פ"ג הערה 1066, ושם פ"ה הערה 1497, שענין זה נתבאר שם.

(393) התוספות לא נמצאים לפנינו, אלא הרא"ש [מגילה פ"א סימן א] הביא מעין זה בשם רבינו תם, וכלשונו: "פירש רבינו תם 'זמן קהלה לכל היא' שהכל מתאספין לתענית אסתר, ובאים בני הכפרים לעיירות לומר סליחות ותחנונים. לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם, והיו צריכים רחמים". והרא"ש בתענית פ"ב סימן כד כתב "זמן קהלה לכל היא, שנקהלו ועמדו על נפשם למלחמה, ובקשו רחמים".

(394) הרי שלפי תוספות יום י"ג אדר הוא זמן קהלה לכל, זכר לימי אסתר שהיהודים נתקבצו להתפלל. הרי מוכח מהתוספות שבימי אסתר נקהלו להתפלל, וזהו האמור בפסוקנו "לך כנוס". והר"י נחמיאש כתב כאן: "לכך כנוס את כל היהודים - פירוש אסוף, והכניסה יפה לתפילה, על דרך [תהלים סח, כז] 'במקהלות ברכו אלקים'".

(395) פירוש - תיבת "כנוס" מורה על שני דברים; (א) קבוצה של רבים, ולא של יחיד. (ב) התכנסות למקום אחד, ולא שמפוזרים על פני כמה מקומות.

(396) "כביר לא ימאס - תפלת הרבים לא ימאס" [רש"י שם].

(397) "כי ברבים היו עמדי" [המשך הפסוק]. "מקרב לי - ממלחמות הבאות עלי. כי ברבים היו עמדי - שהתפללו עמי" [רש"י ברכות שם].

(398) "פדה בשלום - זה שעסק בדברי שלום, דהיינו תורה, דכתיב [משלי ג, יז] 'וכל נתיבותיה שלום'. וכן גמילות חסדים נמי שלום הוא, שמתוך שגומל חסד בגופו לחבירו הוא מכיר שהוא אוהבו, ובא לידי אחוה ושלום" [רש"י שם].

(399) ביאור מאמר זה נמצא כמעט אות באות גם בנצח ישראל פ"י [רסה:], ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז.].

(400) הנה משפט זה מופיע גם בנצח ישראל פ"י [רסה:], ושם עסק קודם לכן בהרחבה בביאור שהשכינה נמצאת עם ישראל בגלותם. אמנם כך גם כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז.], וכלשונו: "ורצו גם בזה שהשכינה עם ישראל בגלותם", ואף שלא הוסיף שם "כמו שאמרנו", עדיין קשה להבין מהי כוונתו במה שכתב שם "ורצו **גם** בזה", כי לא דובר שם לפני כן על ש"השכינה עם ישראל בגלות". ואולי זו העתקה מהנאמר בספר הנצח. ועל כל פנים אצלנו שכתב את התיבות "כמו שאמרנו", כוונתו לדבריו בפתיחה [לפני ציון 162], שכתב שם: "כי גם דבר זה היה סבה למעשה המגילה. כי כאשר גלו ישראל והיו ישראל תחת מלכות מדי, גם השם יתברך היה עמהם, עד שנאמר [ירמיה מט, לח] כי כסא מלכותו היה בעילם. כמו שקודם שגלו ישראל היה כסא מלכות בירושלים, עכשיו נאמר כי כסא מלכותו בעילם, אשר שם ישראל. והכל הוא שלא יניח את ישראל, שאם כך היו כלים בגלותם תחת האומות, רק כי השם יתברך עמהם, והשגחתו עליהם".

(401) נראה להטעים את ה"חס ושלום" הזה, כי בתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "כי כבר נתבאר הרבה מאוד, כי כל משועבד הוא חומרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה" [וראה להלן פ"ט הערה 85]. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "כי החומר הוא עבד... כי החומרי משועבד לשכלי". וכן חזר וכתב בגבורות ה' פ"ט [נו.], שם פמ"ד [קסו.]. וקודם לכן כתב בגבורות ה' פט"ז [עז.] בביאור ששבט לוי לא נשתעבד במצרים [רש"י שמות ה, ד], בזה"ל: "כי כבר אמרנו לך שהשעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל... אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... לא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל". ובגבורות ה' פי"ט [פה:] כתב: "שעבוד רק הגשם... גלוי הסוד ענין גשמי, ולפיכך ראוי לישראל לקבל השעבוד כאשר יש בהם גלוי הסוד השייך לגשמי... והגשם יש לו השתעבדות בודאי" [הובא למעלה פ"ג הערה 440, וראה להלן פ"ה הערה 513]. וראה בפרקי מבוא לספר נשמת חיים עמוד 60, כי הוא יסוד נפוץ מאוד במהר"ל.

ולכך ברור הוא שכלפי מעלה לא שייכת מציאות של שעבוד ח"ו, שהרי אף קדושת שבט לוי מונעת אותו משעבוד, ק"ו כלפי מעלה.

(402) על כך הטביעו חז"ל את הביטוי "שכינתא עמהון בגלותא" [זוה"ק ח"א קכ:]. וכן נאמר [דברים ל, ג] "ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלקיך שמה", ופירש רש"י שם "ושב ה' אלהיך את שבותך - היה לו לכתוב 'והשיב את שבותך', רבותינו למדו מכאן כביכול שהשכינה שרויה עם ישראל בצרת גלותם, וכשנגאלין הכתיב גאולה לעצמו, שהוא ישוב עמהם". ובגו"א שם אות א [תסג:] כתב: "ישראל, הגלות שלהם מגיע לעצם כבודו, שהשם יתברך נקרא 'אלקי ישראל' [שמות כד, י]. וכן סדר בבראשית הבריאה שיהיה ישראל בארץ הקדושה, וכאשר גלו, במה שעצם כבודו דבק בהם, כאילו גלה אתם. וכאשר שבים כתיב 'ושב ה' אלקיך וכו'... מזכיר שמו, שזה בודאי כאילו נגאל ושב אתם... להורות שהדבר הוא כאילו הוא יתברך נגאל עמהם, ודבר זה ברור" [הובא למעלה בהקדמה הערה 328]. ובגו"א שמות פ"ג אות ב כתב: "'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו]. אין הפירוש כלל שהוא בצרה, חס ושלום לומר כך. אך פירושו שהוא יתברך אסור בזיקים בישראל, והוא עמהם תמיד, לכך כאשר ישראל בצרה, אין מלכותו בשלימות. ולפיכך היה נראה לו בסנה, המורה לך על כי אין מלכותו בשלימות. וזהו פירוש 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו], רוצה לומר שהוא עם ישראל בצרה, ומאחר שהוא עמהם בצרה אין מלכותו בשלימות, ולפיכך נגלה מתוך הסנה. אכן ראוי לך לדעת כי כל ענין זה מצד העולם הזה, כי ישראל הם בעולם הזה, וכאשר ישראל בצרה אז אין מלכותו בשלימות בעולם הזה. אבל עצם כבודו, 'ברוך כבוד ה' ממקומו' [יחזקאל ג, יב], רק כאשר אנו בוחנים מלכותו בעולם הזה, כאילו אין מלכותו בשלימות". ובגבורות ה' פכ"ג [ק.] כתב: "לפיכך עתה שנגלה למשה נגלה עליו בסנה, לפי שישראל היו בצרה ובשעבוד, וישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך, כמו שהתבאר כמה פעמים, ולפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל. ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה על עולמו כפי מדריגת ישראל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמב.] כתב: "כי כאשר ישראל בשלימות, נמצא השם יתברך אל העולם בשלימות כבודו. והפך זה גם כן, כאשר ישראל הם בצרה, אמר שהוא מיצר, רוצה לומר שהוא נמצא אל העולם שלא בשלימות כבודו, רק נמצא אליהם בהתעצבות... כי הוא יתברך נמצא בעולמו כפי עניין ישראל וכפי מה שהם -

עליו. כי ישראל הם עיקר המציאות, לכך נמצא אל העולם כפי מה שהם. והם כל העולם, ונמצא השם יתברך בעולמו כפי מה שהם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 256]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת. הנה נאמר [ישעיה סג, ט] "בכל צרתם **לו** צר", וזהו הקרי של הפסוק. אך הכתיב הוא "בכל צרתם **לא** צר". ולפי דבריו הענין נפלא; הפסוק מדגיש את שני ההבטים שיש בצרתם של ישראל; עד כמה שנוגע לכבודו יתברך מצד אמיתת עצמו, "לא צר". אך עד כמה שנוגע לגלויו יתברך מצד המקבל, "לו צר". וכבר ביאר בתפארת ישראל פס"ו [תתרכב:] שהכתיב רחוק יותר מהאדם מאשר הקרי, שהוא מקורב יותר לאדם. לכך הכתיב נאמר כלפי ה' מצד עצמו, והקרי נאמר מצד גלוי יתברך לאדם.

(403) לשונו בנצח ישראל פכ"ה [תקכה.]: "כי כאשר תדע, כי עצם הגלות הוא הפיזור שנתפזרו ונתחלקו ישראל. והנה כאשר הם מחולקים גם כן בעצמם [שיש ביניהם מחלוקת], הנה עוד מוסיפים חלוק ופיזור יותר על מה שנתן אותם השם יתברך. והפך זה כאשר הם עם אחד, הנה נחשב דבר זה יציאה מן הפיזור והגלות. גם דברים אלו גילו חכמים בדבריהם הנחמדים, וביארנו אותם למעלה, כמו שאמרו [ברכות ח.] כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור, מעלה עליו הכתוב כאילו פדאני לי ולבני מבין האומות... ואין ספק, כי כאשר יש כאן בחינה מה של יציאה מן הגלות, כמו שהוא כאשר ישראל הם מתאחדים ואינם מחולקים, זה נחשב שהם יוצאים מן הגלות. כי בגלותם הם פזורים בין האומות, וכאשר ישראל מתאחדים, דבר זה נחשב שהם יוצאים מן הגלות. ודבר זה הוא גורם שיהיה להם יציאה לגמרי מן הגלות".

(404) "כאשר הם מתאספים אל השם יתברך לתפילתו, ובזה הם יוצאים מן הפיזור" [המשך לשונו בנצח ישראל פ"י (רסו.)].

(405) נראה לבאר דבריו על פי מה שכתב בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפב.], וז"ל: "כי כאשר נכנסו ישראל לארץ היו ישראל עם אחד לגמרי. וראיה לזה שהרי כל זמן שישראל לא עברו הירדן, ולא באו לארץ, לא נענשו על הנסתרות, עד שעברו ונעשו ערבים זה בעד זה [סנהדרין מג:]. הרי שלא נעשו ישראל ערבים זה בעד זה, כי נקרא 'ערב' שהוא מעורב עם השני, ולא נעשו ישראל מחוברים להיות עם אחד לגמרי עד שבאו לארץ, והיו ביחד בארץ, והיה להם מקום אחד הוא ארץ ישראל, ועל ידי ארץ ישראל הם עם אחד לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 489]. לכך ישיבת ישראל במקום אחד בחוצה לארץ אינה מאחדת אותם להחשב ל"צבור", אלא הם אלף יחידים שנזדמנו לפונדק אחד. אך כאשר הם מתפללים אל ה', הרי ה' הוא המאחדם ליחידה אחת, ומעניק להם שם של "צבור", כי אחדות ישראל נובעת מאחדות ה'. וכן כתב בנצח ישראל פ"י [רמט.], וז"ל:

"[ישראל] אומה יחידה בעוה"ז, כמו שהוא יתברך יחיד... שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים, שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה ג"כ ישראל עם אחד". ושם ר"פ יא [רעג.] כתב: "ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". ושם פל"ח [תרצג:] כתב: "ודע כי אשר הוא המאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד". ובגו"א שמות פ"א אות ז [יב:] כתב: "הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד" [הובא למעלה פ"ג הערה 395, ולהלן פ"ו הערה 441]. לכך רק כאשר ישראל "מתאספים אל השם יתברך תפילתו" [לשונו בנצח ישראל פ"י, והובא בהערה הקודמת] אז חל עליהם שם "צבור", ובזה הם יוצאים מן הפיזור של הגלות.

(406) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה רק ב"מודים דרבנן" מצינו את הבקשה "ותאסוף גליותנו לחצרות קדשך" [סוטה מ.], ולא מצינו כן בתפילת שמונה עשרה של יחיד. אמנם הם הם הדברים; תפילת "מודים דרבנן" נאמרת רק בצבור, וא"כ יש באמירה זו התחלת היציאה מרשות אומות העולם, ולכך עולה היא מאיליה התחינה "ותאסוף גליותנו לחצרות קדשך", "לחצרות קדשך" דייקא, שהוא מקומו המוחלט של הקב"ה. אך בתפילת שמונה עשרה של יחיד, שאין בה התחלת היציאה מהמקום, ממילא לא נמצאת בה התחינה "ותאסוף גליותנו לחצרות קדשך" [שמעתי מהרב שמואל וואלמן זצ"ל]. וראה להלן פ"ט הערה 290 שגם שם הביא את פסוקנו "לכך כנוס" כדי להורות שישראל נצחו את עמלק בכח אחדותם.

(407) בא לבאר את שאר חלקי המאמר הזה, שאמרו [ברכות ח.] "כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם". ועד כה ביאר "מתפלל עם הצבור", ומעתה יבאר גמילות חסדים ועוסק בתורה.

והנה בדרך כלל המהר"ל מבאר את דברי חז"ל כסדר שחז"ל נקטו בו, אך כאן הולך בסדר הפוך. ואולי כי כאן הגיע למאמר זה מחמת אמירת אסתר "לך כנוס", שהוא לשם תפילה, לכך פתח לבאר את הכנוס של תפילה. אך גם בנתיב החסד פ"א [א, קמז.] הקדים את תפילה, ושם מגמתו היא לבאר ענין החסד, שכתב שם "מעלת החסד שהוא מתעלה ומתרומם למעלה. ובפרק קמא דברכות תניא רבי נתן אומר וכו'". וכן בנצח ישראל פ"י [רסה:] הקדים את תפילה. אמנם בסמוך יתבאר שיש כאן עליה מעולם התחתון עד לעולם העליון.

(408) מביא ראיה מן הצדקה לגמילות חסדים, כי "הצדקה היא גמילות חסדים" [לשונו בדר"ח פ"א מי"ח (תמד.)]. ואודות שגמילות חסדים כוללת בתוכה צדקה, כן אמרו חכמים [ב"ק יז.] "כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים זוכה לנחלת שני שבטים, שנאמר [ישעיה לב, כ] 'אשריכם זורעי [על כל מים]', ואין זריעה אלא צדקה, שנאמר [הושע י, יב] 'זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד'". ועוד אמרו [סוכה מט:] "אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה". אמנם עם כל זה אין הצדקה זהה לגמרי לחסד, שהרי בגמרא [סוכה מט:] הביאו שלשה הבדלים בין גמילות חסדים לצדקה, ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנד.] ביאר אותם. ובעל כרחך לומר, שעם כל זה יש בצדקה גם גמילות חסדים, אע"פ שאין הן שוות לגמרי. וכן מבואר להדיא בדבריו בח"א לע"ז יז:, שאמרו בגמרא שם שמתוך שרבי חנינא בן תרדיון עסק בצדקה, מונח בכך שעסק גם בגמילות חסדים. ובח"א שם [ד, מב.] כתב: "וקשה... כי הפרש יש בין גמילות חסדים לצדקה, כדאיתא במסכת סוכה [מט:] כי גמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים, ואילו צדקה לעניים בלבד. ולא קשיא, דמכל מקום גם צדקה נקרא גמילות חסד, ואמרינן [שם] אין הצדקה נפרעת אלא לפי גמילות חסדים שבה, כדאמרינן שם, ואם כן יש בצדקה גמילות חסדים".

(409) לשון המאמר בשלימותו [ב"ב י:] "שאלו את שלמה בן דוד, עד היכן כחה של צדקה. אמר להן, צאו וראו מה פירש דוד אבא 'פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד'". ובנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע:] הביא מאמר זה, וכתב: "מה שבעל הצדקה מתעלה למעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל משפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע אל אחר, ולכך הוא זוכה אל התרוממות, וזה שאמר 'קרנו תרום בכבוד'. וכן אמרו [פסחים קיח.] בזה הלשון על השם יתברך, שהוא יושב במרומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. הרי כי אל המשפיע ראוי התרוממות" [ראה בסמוך הערה 412]. וכן הוא בח"א לב"ב י: [ג, סד:].

(410) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קצח.]: "וזה כי תמצא גמילת חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילת חסדים, דהיינו קבלת אורחים [בראשית יח, פסוקים ב, ו, ז]. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל". ובתפארת ישראל פ"כ [רצז:] כתב: "אברהם, שהיה מדתו החסד" [הובא למעלה פ"א הערה 80]. וכן הוא שם פכ"ד [שסו:]. ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] כתב: "גמילות חסדים מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו", הרי לך כי מידת אברהם מידת החסד, כאשר ידוע". ובגו"א בראשית פכ"ד אות טז [תב:] כתב: "גמילות חסדים לאברהם". וכן הזכיר בנצח ישראל ר"פ נב [תתכח:], גבורות ה' פס"ט [שיז:], ועוד. וראה להלן פ"ה הערה 397.

(411) פסוק זה מורה על היות אברהם אבינו מתרומם ומתעלה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מי"ט [תמב.], וז"ל: "כי מחמת שאברהם ראוי לו להתעלות, מצד שהוא ראש, ו'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], כתיב אצלו [בראשית כב, ג] והוא רוכב על החמור, כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החמרית". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.] כתב: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל, אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים', עד שהיה מעלתו ומדרגתו בהתרוממות מגיע למעלה מן השמים, כדכתיב [בראשית טו, ה] 'ויוצא אותו החוצה', ודרשו ז"ל [ב"ר מד, יב] שהגביהו למעלה מן הכוכבים". ובדרשת שבת הגדול [ריב.] כתב: "כי המשקוף [שבקרבן פסח (שמות יב, ז)] להזכיר זכות אברהם... ופירוש זה, כי המשקוף הוא לאברהם שנקרא 'אברהם' על שם שהוא רם. כי המשקוף הוא מתרומם למעלה, וכמו שהמשקוף הכל נכנסין תחתיו, כך היה אברהם 'אב המון גוים' לכל העולם... ולפיכך היה אברהם אבינו בפרט דומה למשקוף, שהכל נכנסין תחתיו, והוא מתרומם על כל באי עולם, והכל נכנסין תחת אברהם, שהיה 'אב המון גוים'". וכן כתב בח"א לב"ב טז: [ג, עו.]. וכן נאמר [בראשית מה, ח] "ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים וישימני לאב לפרעה וגו'", ופירש רש"י [שם] "לאב - לחבר ולפטרון". וכתב שם הגו"א [אות ז]: "לחבר ולפטרון. פירוש מה שכתיב 'לאב' רוצה לומר שבזה אני אב לו, שאני חבר אל פרעה, ומתוך שאני חבר לפרעה, וכל הנהגתו על ידי כדרך החברים, ומפני זה

אני פטרונו, רוצה לומר מנהיגו, כמו האב שהוא מנהיג את הבן". הרי "אב" מתפרש בתור מנהיג ופטרון. וראה להלן פ"ה הערה 395.

(412) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:]: "ועוד יש להם התרוממות והתעלות מן האומות על ידי גמילות חסדים, כי על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם ומתעלה. ועל דבר זה יש ראיות ברורות דכתיב [משלי יד, לד] 'צדקה תרומם גוי וגו'. ועוד כתיב [ישעיה לג, טו-טז] 'הולך צדקות דובר מישרים וגו' הוא מרומים ישכן מצדות סלעים משגבו'. וכל הדברים האלו כי גמילות חסד מדת אברהם שנקרא 'אב רם', שהיה מתעלה ומתרומם בשביל מדה זאת. ועוד, כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם", וראה למעלה הערה 409. ובגבורות ה' ס"פ לו כתב: "כך היה אברהם ראש ומתנשא על כל בני אדם, נקרא מתחלה אברם על שם שהוא 'אב ורם'". ובח"א לסנהדרין [ג, קסח.] כתב: "נקרא 'אברם' על שהוא אב ורם לאומות". והמקור שתיבת "אברם" מתחלקת ל"אב ורם" הוא בזוה"ק [ח"א עט:]. וראה נצח ישראל פ"י [רסז.].

(413) יש להעיר, שבעוד כאן ביאר שרוממותו של אברהם באה לו מפאת שמידתו מידת החסד, הרי בדר"ח פ"ה מי"ט [תמ.] ביאר זאת מחמת שאברהם היה ראש לאומה, וכלשונו: "אברהם היה ראש לאומה הישראלית... ומפני כי הראש והעליון יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל, ולפיכך... אצל אברהם כתיב [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו'... כי מחמת שאברהם ראוי לו ההתעלות מצד שהוא ראש ואב המון גוים, כתיב אצלו והוא רוכב על החמור, כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החומרית". ושם השוה זאת לבלעם, שאף הוא היה ראש לאומות מפאת היותו נביא לאומות, ולכך אף בלעם רכב על אתונו [במדבר כב, כב]. ומאידך גיסא בדרשת שבת הגדול [רטו:] כתב: "שהוא השם יתברך מרים את השפלים... והכל נרמז באברהם, בי בשביל שאמר [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר' לפיכך היה השם יתברך מרים אותו מעלה מעלה על כל באי עולם... כי אברהם היה מתרומם על כל הבריות". נמצינו למדים שכאן יחס את רוממות אברהם למידת החסד, ואילו בדר"ח יחס התרוממותו להיותו ראש האומה, ואילו בדרשת שבת הגדול יחס זאת לכך שאמר "ואנכי עפר ואפר". וצריך ביאור כיצד משתלבים דברים אלו עם אלו. **ונראה**, שבנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "בעל גמילות חסדים ראוי לכפרת החטא, כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים, ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החומרי, ואינו אדם חומרי גמור, כי החומר אינו משפיע רק הוא מקבל תמיד... כי החומרי הוא מקבל

ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חומרי, רק יש לו זכות החומר... יש בגמילות חסדים זכות החומרי". ולכך נראה כי מה שאמר אברהם "ואנכי עפר ואפר" הוא פועל יוצא ממה שיש לו זכות החומר, כי הגאוה היא מדה גשמית [כמבואר למעלה פ"א הערה 942, פ"ג הערה 379, ולהלן פ"ה הערה 224], ובעל חסד מופקע ממידה גשמית. ובנתיב הענוה פ"א [ב, ד.] כתב: "ושני המדות האלו, שהם החסידות והענוה, שווים, שהם מדות עליונות... ואברהם היה בו החסידות, וזה ידוע כי מדתו היה כך. גם היה מדתו הענוה... כי אלו שתי מדות הם עם השם יתברך, זה מצד הטוב שבו, וזה מצד הפשיטות שבו". הרי שמידת הענוה של אברהם אבינו מיישך שייכי להיותו גומל חסדים. וכן מה שהיה ראש לאומה קשורה למידת החסד, שהיא ראש לשאר המדות, וכפי שביאר בדר"ח פ"א מ"ב [רג:] שגמילות חסדים של אברהם כוללת בתוכה את מידותיהם של יצחק ויעקב [ראה שם הערה 515]. וכן הוא בגו"א בראשית פי"ב אות ו, ושם במדבר פ"ב אות ב. נמצא שהכל משתלשל ממדת החסד של אברהם. וראה להלן פ"ה הערה 398.

(414) בנצח ישראל פ"י [רסח.] כתב משפט זה כך: "ועוד צריך יותר התרוממות עד שהוא מתעלה מבין מדריגת האומות לצאת חוץ לרשות האומות". וזהו שכתב כאן "עד שהוא מתעלה מבין האומות **לגמרי**". ובסמוך יבאר שהתורה מרוממת את האדם לגמרי.

(415) פרק ששי של פרקי אבות הוא פרק של ברייתות ולא של משניות [כפי שביאר בדר"ח תחילת פרק ו (ג.)], ופרק זה מתחיל עם המלים "שנו חכמים", לכך הוא מכנה פרק זה בשם "בברייתא דשנו". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ז [תקמג.]. וכן מצוי שמכנה פרק זה בשם "פרק שנו" [דר"ח בהקדמה (נ:), שם פ"ג מ"ב (עט:), שם פ"ג מ"ה (קמז.), ועוד].

(416) לשונו בדר"ח שם [צה.]: "רוצה לומר שאין זה בלבד שהוא בן חורין, אבל הוא מתעלה, וזה כי הוא מתעלה מן העולם הזה השפל. ולכך אמר שכל העוסק בתורה מתעלה, שנאמר 'ומנחליאל במות'. ופסוק זה נדרש על התורה במסכת עירובין בפרק כיצד מעברין [נד.]". ולשון הגמרא שם: "מאי דכתיב [במדבר כא, יח-כ] 'וממדבר מתנה, וממתנה נחליאל ומנחליאל במות, ומבמות הגיא וגו". אמר ליה, אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו, תורה ניתנה לו במתנה. וכיון שניתנה לו במתנה, נחלו אל, שנאמר 'וממתנה נחליאל'. וכיון שנחלו אל עולה לגדולה שנאמר ומנחליאל במות ואם מגיס לבו הקב"ה משפילו, שנאמר 'ומבמות הגיא'". וכן הובא מאמר זה בנדרים נה., ובח"א שם [ב, כא:] כתב: "הוא מתעלה כאשר יוצא מן הגשמי, שהוא העולם הזה, והוא

מתעלה אל השם יתברך". **ולמעלה בפתיחה** [לאחר ציון 245] כתב: "רבי אלעזר פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא [מגילה יא.]; 'בעצלתים ימך המקרה כו" [קהלת י, יח], בשביל עצלות שהיה בהם בישראל שלא עסקו בתורה בימי המן, נעשה שונאו של מקום מך... רצה לומר כי מזה יש לך ללמוד כמה גדול כח התורה... כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה, כמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ג] 'כל העוסק בתורה הוא מתעלה, שנאמר [במדבר כא, יט] 'ומנחליאל במות'. ואם היו עוסקים בתורה, היו מתעלים על ידי התורה, והיו גוברים על המן, שהיה רוצה להתגבר עליהם. אבל כאשר לא היו עוסקים בתורה, ולא היו מתעלים מעלה מעלה, היה המן גובר עליהם, עד שהגיעו אל שערי מות. וזה שאמר 'בעצלתים ימך המקרה'. פירוש, כאשר ישראל אינם עוסקים בתורה, שעל ידי התורה ישראל מתעלים, והשם יתברך, שהוא מלך ישראל, על ידי זה מתעלה, על ידי ישראל. ועל ידי זה שהשם יתברך מתעלה, ואז משפיל האויבים של ישראל. אבל כאשר אין עוסקים בתורה, והקורה נמוכה ושפילה, והשם יתברך שהוא אלקיהם מלך עליהם, אין מתעלה עליהם, ונעשה שונאו של מקום מך, ואין מתעלה. ויש לך להבין דבר זה מאוד. וזהו בודאי פתיחה אל המגילה מה היתה סיבה שגבר המן, והוא דבר מופלא", וראה להלן פ"ח הערה 19. **ובנתיב התורה** פ"ב [קטז:] כתב: "כאשר מקבל התורה, הוא חלק השם יתברך. לפי שיוצא מן הגשמי להיות לו מדרגה השכלית, ואז 'נחלו אל'. והאדם מתעלה למעלה כאשר הוא חלק השם יתברך". ושם פי"ב [תצח:] כתב: "שיש לתורה התעלות עד שער החמישים". ועוד אמרו חכמים [אבות פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", ובדר"ח שם [קמה:] כתב: "ואמר כאשר האדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי הנהגה השלישית הזאת, היא הנהגה אלקית עד שהאדם עם השם יתברך, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ... וכמו שאמרו... ומי שעוסק בתורה הרי הוא מתעלה וכו'. הרי ביארו כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 250, ולהלן פ"ח הערה 18].

(417) עניינם של שלשת העולמות הוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל, והובא במקומות הבאים; גו"א בראשית פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב העבודה פי"ג, נתיב האמת פ"ג, נצח ישראל פ"ג [נא.], שם פט"ו [שסד.], תפארת

ישראל פ"נ [תשפח:], דר"ח פ"א מי"ח [תיז.], שם פ"ג מי"א [רסא.], שם פ"ה מט"ו [שסא.], שם משנה כב [תקנג.], שם פ"ו מ"ט [שיב.], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז מקום שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות, וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה. וכן הוא ברבינו בחיי בראשית א, ב [עמוד יח בהוצאת הרב שעוועל], שמות כה, ט [עמוד רסח בהוצאה הנ"ל], ראב"ע שמות ג, טו, שם ו, ג, רד"ק ישעיה ו, ג, ועוד. וראה למעלה פ"א הערות 149, 533, 585, 603.

(418) כי עולם התחתון הוא עולם החילוק והפירוד, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 163], וז"ל: "מספר שבע, ומספר זה הוא כנגד עולם התחתון. ומפני כי עולם הזה הוא עולם הרבוי, והוא הפך העולם העליון, שהוא אחד לגמרי", וראה שם הערה 165. ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:] כתב: "ועוד יש בזה במה שאמר [רש"י שמות כ, א] 'כל עשרת דברות בדבור אחד נאמרו', הוא מורה על המעלה הגדולה של תורה, שהדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון - יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא 'עולם האחדות', וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד" [הובא למעלה פ"א הערות 540, 583, ופרק זה הערה 162]. ובנתיב האמת ר"פ ג [א, רב.] כתב: "העולם השלישי... הם מתנגדים זה לזה, ויכנסו זה בזה". ובדרשת שבת הגדול [רז.] כתב: "הנה נראה בתחתונים שיש בהם עירוב, לא כמו העליונים כי תראה כי כלם מסודרים כל אחד עומד במשמרתו כמו שבראו, לא יכנס האחד בגבול חבירו, כמו שתקנו 'ומסדר את הכוכבים במשמרותיהם', אבל התחתונים הם מעורבים יחד, ואין האחד במשמרתו... והרי הוא מעורב ולא נמצא כל מין ומין מסודר בפני עצמו, כי הכל מעורב קטנים וגדולים רעים וטובים".

(419) רומז לכך שגמילות חסדים היא כנגד עולם האמצעי. ובדר"ח פ"א מי"ח [תמד.] ביאר שגמילות חסדים "הוא השלום בעצמו, כמו שאמר [ישעיה לב, יז] 'והיה מעשה הצדקה שלום'... וכן אמרו בפרק קמא דברכות [ח.] כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים

ומתפלל עם הצבור וכו', שנאמר [תהלים נה, יט] 'פדה בשלום נפשי וגו'. ופירש רש"י ז"ל [ברכות שם] גמילות חסדים נקרא 'שלום', שעל ידי גמילות חסדים יש שלום בין הבריות". וקודם לכן שם [תכא:] האריך לבאר שעולם האמצעי הוא עולם השלום, וכלשונו: "העולם האמצעי הוא עולם השלום, כי השלום הוא כאשר כל אחד ואחד עומד מבלי שיכנס האחד לגבול האחר, כמו שהוא בעולם האמצעי שכל אחד ואחד עומד במשמרתו, וכאשר כל אחד במשמרתו, הוא השלום. לכך עולם האמצעי מיוחד בשלום, ולפיכך בהם השלום לגמרי. ותמיד אמרו 'עושה שלום במרומיו', שמזה תראה כי מיוחד הוא בשלום".

(420) "עולם השכלי" הוא העולם העליון, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכב:]: "העולם העליון הוא עולם השכל". ובנצח ישראל פ"ג [נא.] כתב: "כי עולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 609] כתב: "יש בו השכל הנבדל, והוא מצד עולם העליון השכלי", וראה שם הערה 610. ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "עולם העליון... והם נקראים 'עולם השכליים'". ו"העולם העליון איננו חומרי כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ולפיכך הוא נקרא גם 'העולם הנבדל', או 'העולם השכלי'" [לשונו של אברהם קריב ב"כתבי מהר"ל מפראג", חלק א, עמוד כ]. **ואודות שהתורה** היא מן העולם העליון, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ח [תכט.] כתב: "לפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל... להם נתן התורה מן העולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר דרך חיים; שם פ"ג סוף מ"ה [קנ:], שם מי"א [רס:], שם סוף מי"ד [שסו.], שם פ"ה מ"כ [תצא.], שם פ"ו מ"ב [סה.]. ושם פ"ו מ"ט [שיז.] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובתפארת ישראל פ"נ [תשפח:] כתב: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". ובנתיב התורה פ"ב [קטו.] כתב: "ומה שהתורה היא הפקר, לפי שהתורה אינה מעולם הזה, רק מעולם העליון, ולכך התורה היא אל הכל בשוה". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה,

אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו". וכן הוא בגו"א שמות פ"כ אות ג, ובתחילת דרוש על המצות [נ:], ועוד.

(421) לשונו בנצח ישראל פ"י [רסח:]: "וכל אלו ג' דברים התעלות ממדריגה למדריגה עד היציאה מרשות האומות בהתעלות זה. ולכך אמר 'כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור כאילו פדאו לי ולבני מבין האומות', כאשר יש כאן התעלות מן האומות. כי על ידי התורה ועל ידי גמילות חסדים יש לאדם התעלות עד למעלה". הרי שתפילה בצבור היא כנגד עולם התחתון, וההתעלות מעבר לכך נעשית על ידי תורה וגמילות חסדים. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:] כתב: "ונמצאו אלו שתי מדות, התורה וגמילות חסדים באברהם; התורה, כתיב [בראשית כו, ה] 'עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרתי חקותי ותורותי'. וגמילות חסדים, 'למען אשר יצוה ביתו אחריו וגו" [בראשית יח, יט]. ועל ידי שתי מדות אלו היה מתרומם ומתעלה על העולם. ולפיכך אמר 'כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור כאלו פדה לי ולבני מבין האומות'. כי יש כאן התעלות מתוך האומות על ידי התפלה עם הצבור, ועל ידי התורה ועל ידי גמילות חסדים. כי כאשר הוא מתפלל עם הצבור מזה יש לו קיבוץ מן רשות האומות, ואז על ידי התורה וגמילות חסדים מתעלה ומתרומם מן רשות האומות לגמרי. וזהו גם כן פדיון לשכינה שהיא עם ישראל בגלות. ופירוש זה נכבד מאוד כאשר תבין אותו על עמקו".

(422) כמבואר למעלה מציון 402 ואילך.

(423) פירוש - לא מהני לזה עצם הכינוס שנמצאים ביחד, אלא צריך שיבואו להתפלל יחד לה', וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 404]: "ודע, כי ישראל בין האומות, ואף אם הם אלף ביחד, נקראים פזורים בין האומות. אמנם כאשר היו מתפללים נקראו 'צבור', כאשר הם מתאספים ומתקבצים אל השם יתברך, ובזה יוצאים מבין האומות אל ה', ומתעלים מביניהם".

(424) פירוש - כשם שכינוס הגלויות שיהיה לעתיד לבא אינו בעצם הכינוס, אלא שמתכנסים אל ה', כך גם מעלת תפילה בצבור אינה בעצם הכינוס, אלא שמתכנסים אל ה'. ואודות שכנוס גלויות לעת"ל הוא התכנסות אל ה', כן כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקעו:], וז"ל: "ובמכילתא [שמות יד, לא], אתה מוצא שאין הגליות מתכנסות רק בשביל האמונה... כי האמונה הוא הדביקות בו יתברך מכל וכל, כאשר הוא מאמין בו יתברך בכל לבבו ובכל נפשו, כי זהו ענין האמונה. ולכך אמר שהגליות מתכנסות בזכות האמונה, כי זהו ענין האמונה שהוא יוצא מרשות עצמו, ולהיות אל השם יתברך להתדבק בו. ולכך הגליות, אשר הם נפרדים מן השם יתברך, מתכנסות אל השם יתברך בזכות האמונה, להיות דבקים בו מצד האמונה" [ראה להלן פ"ט הערה 54]. ובנתיב האמונה פ"ב [א, רח.] כתב: "אין הגליות מתכנסים להיות דבוקים בו יתברך לגמרי, ויוצאים מרשות האומות, רק בשביל האמונה. שבשביל האמונה הם דבוקים בו יתברך לגמרי, וכאשר יש לישראל אמונה בו יתברך, שכל אמונה שאמונתו תקועה בו יתברך, ואומה כמו זאת אין ראוי שיהיו בגלות גולים ממקום למקום. ולכך הגליות מתכנסים להיות נטועים עם השם יתברך, כמו שהיא אמונה". **וצרף לכאן**, שבגמרא [ברכות ח.] מיד לאחר שהובא המאמר של רבי נתן ["כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם"], מובא המאמר של ריש לקיש, שאמר "כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל... גורם גלות לו ולבניו". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב לבאר: "ואמר שהוא גורם גלות לו ולבניו, זהו לפי כי בית הכנסת מיוחד לאסיפה וקיבוץ, וכאשר אינו רוצה בקיבוץ ואסיפה ראוי שיהיה לו הגלות, כי אין הגלות רק הפירוד והפיזור". וכשם שתפילת הצבור היא יציאה מן הגלות להדבק אל ה', כך מי שאינו נכנס לבית כנסת גורם גלות לו ולבניו.

(425) מגילה יב. "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה. אמר להם, אמרו אתם. אמרו לו, מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 525] הביא מאמר זה, וביאר שלכו"ע ההנאה מהסעודה היא הסבה לפורעניות המן, כי היא מזכירה מה שהשתחוו לצלם נבוכדנצר. וראה שם הערה 566, ופ"ג הערות 421, 693.

(426) מבאר שיש כאן שני רמזים לסעודת אחשורוש; (א) לשון "כנוס" מרמז על "שנתכנסו לסעודתו". (ב) הצום הוא כנגד מה שאכלו ושתו בסעודת אחשורוש. ואודות שייכות לשון "כניסה" לסעודה, כן אמרו חכמים [ברכות כג:] "הנכנס לסעודת קבע".

ובילקו"ש ח"ב רמז תתרנו כתב: "לכך נאמר [להלן ה, יד] 'ובבקר אמור למלך ויתלו את מרדכי', ואחר כך אתה נכנס עם המלך לסעודה, ואוכל ושותה וערב לך, ורואה שונאך צלוב כנגדך ולבך שמח". ומעין זה נאמר [ש"א כ, כז] "ויאמר שאול אל יהונתן בנו מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם". הרי שיש לבא "אל הלחם".

(427) מבלי צורך להוסיף "ואל תאכלו ואל תשתו", כי פשיטא ש"צומו עלי" פירושו להמנע מאכילה ושתיה. וכן שאלו ר"מ חלאיו, מנות הלוי [קמא.], והיוסף לקח כאן. ומקור השאלה הוא במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתרנו], וראה הערה הבאה, והערה 498.

(428) שאמרו שם "'וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו'. וכי יש אדם צם ואוכל ושותה, ולמה אמרה כן. אלא אמרה, צומו עלי על שאכלתם ושתיתם מאותה סעודה של אחשורוש".

(429) ויובא להלן בהמשך פסוקנו [לאחר ציון 497].

(430) לשון היוסף לקח כאן: "ואומרה 'צומו עלי' יש לדקדק, שהלא עליהם ועל בניהם וטפם הם צמים, ומאי 'וצומו עלי'". וכן המנות הלוי [קמא.] עסק עם קושי זה. וראה להלן [לאחר ציון 500] שיישב שאלה זו באופן נוסף.

(431) כן פירש כאן ר"מ חלאיו, וז"ל: "וצומו עלי - בעבורי, והתפללו עלי שאמצא חן בעיני המלך". וכן פירש גם הרלב"ג. וכן רש"י [בראשית כד, ז] ביאר ש"עלי" הוא כמו "לצרכי". ובגו"א במדבר פכ"ח תחילת אות יא כתב: "כי 'עלי' רצה לומר 'בשבילי'". וראה להלן הערה 506.

(432) לשון הגמרא שם: "מנא הא מילתא דאמור רבנן 'כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה'... מהכא, [בראשית כ, יז] 'ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו וגו'". וכתיב [שם כא, א] 'וה' פקד את שרה כאשר אמר וגו'", 'כאשר אמר' אברהם אל אבימלך". ובח"א שם [ג, יג.] כתב: "הוא נענה תחלה. שהרי כיון שאותו דבר קרוב לו יותר, לכך כאשר נענה האדם, הוא נענה בדבר שהוא קרוב לו תחלה. וכיון שדבר זה היה חסר לאברהם, והאדם קרוב לעצמו, הוא נענה תחלה". ובהמשך שם [ג, טו.] כתב: "כל המבקש רחמים על חבירו הוא נענה תחלה, כי לעולם הוא קרוב יותר אל בקשתו". ובפחד יצחק פורים, ענין יג, כתב: "המתפלל בעד חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה. מפני שיש עומק תהום המבדיל בין תפלה סתם לתפלה של לב נשבר. ויודעים אנו מפיהם של חכמים את עדיפות כח התפלה הגנוזה במדרגה של לב נשבר. ואותו אדם הצריך לאותו דבר, ולבו נשבר בקרבו מתוך בקשת הישועה, הרי יש בידו קנין של כח תפלה נשגב. ואותו

אדם המתפלל בכחו זה לטובת חבירו, הרי הוא לוקח את קנינו זה ומנדב אותו לחבירו. המתפלל בעד חבירו והוא צריך לאותו דבר, כלומר הוא מנדב לחבירו את כח התפלה הגנוז ביסורין שלו, בודאי שמן הדין הוא שלא יפסיד את הזכות הגדולה של בעל יסורין אשר בנדבת לבבו נתן זכות זו לחבירו".

(433) שאסתר תצליח בשליחותה אל המלך, כי אין זה שליחותה נוגעת רק לאסתר, אלא לכל היהודים.

(434) יש להבין, הרי אסתר היא שליחה של ישראל והלכה לפעול בעבורם, וכיצד ניתן לומר שתפילת ישראל להצלחתה היא בגדר "המבקש רחמים **על חבירו** והוא צריך לאותו דבר", וכי אם המשלח מתפלל בעד הצלחת שלוחו זה יחשב שמתפלל בעד זולתו, והרי אמרינן [קידושין מב:] "שלוחו של אדם כמותו". ואולי יש לומר, שהואיל וברי הוא ש"רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר" [למעלה פסוק יד], לכך הצלחת אסתר היא "בעד חבירו", כי אף אם אסתר ח"ו לא תצליח, מ"מ ישראל בלא"ה בטוחים ועומדים שרווח והצלה יעמוד להם ממקום אחר. ואם כן אסתר לחוד, וישראל לחוד.

(435) כי לא אמרה "נצום". וכן הקשה רבי אביגדור כהן צדק כאן, ותירץ "ויש לומר, אמרה אסתר עלי אני מקבלת להתענות, אבל נערותיי שמא יאכלו". ומעין זה כתב המנות הלוי [קמד.], וז"ל: "לא אמרה 'נצום'... כי למיעוט בטחונה בהן אמרה כן, כי מי יודע אם תאכלנה בסתר. לכן אמרה 'אצום' משום [שמות כג, ז] 'מדבר שקר תרחק'". וכן חזר והקשה להלן פ"ו [לאחר ציון 240].

(436) והר"י נחמיאש כאן חולק על זה, וכלשונו: "ויראה שהיו לה נערות עובדות ה', כי אם היו עובדות האלילים מה תועלת בצומם". וכן הוכיח היוסף לקח למעלה ב, ט מהכתוב כאן, ולפי זה פירש את הנאמר שם "ואת שבע הנערות הראויות לתת לה", וכלשונו: "לכולם היו נותנים שבע נערות, אבל לאסתר אחר היותו יודע הגי שהיתה אסתר באמנה עם מרדכי, עם היות שלא היה יודע עמה ומולדתה, הנה אחרי היותה מורגלת בין העבריות נתן לה נערות עבריות. ולכך אמר 'הראויות לתת לה' מצד היותה מגודלת בין העבריות. והעד שהיו עבריות מה שנאמר אחר כך 'גם אני ונערותי אצום כן', שאם לא היו עבריות מה ענין צום הנכריות אשר לא מבני ישראל המה להצלת אומה ישראלית". וכן הזכיר היוסף לקח בקצרה בפסוקנו.

(437) פירוש - נערותיה אכן צמו, אך לא מחמת גזירת המן, אלא מחמת אסתר [שהן יוכלו להעיד כמה אסתר חששה ממורא המלכות]. לכך נאמר "אצום", כי רק אסתר צמה

מחמת גזירת המן, ואילו נערותיה צמו מחמת סבה צדדית. וראה להלן פ"ה הערה 25 שגם שם נתבאר שאסתר רצתה להראות לאחשורוש שיש עליה מורא מלכותו.

(438) בא לבאר הסבר שני לכך שנאמר "אצום" ולא "נצום". ועד כה ביאר שאכן נערותיה לא צמו עמה, ורק יודעו מהצום. ומעתה יבאר שנערותיה צמו, ומ"מ נאמר בלשון יחיד "אצום", כי אין צירוף אצל נשים.

(439) אלא כל אחת ואחת צמה בפני עצמה, אך אינן מתאספות יחד לתענית צבור, וכמו שיבאר.

(440) נראה מה שכתב "ואין זה שייך בנשים", אין כוונתו משום שלמעשה אין נשים מתאספות יחד לתענית צבור, אלא כוונתו שאין אשה בת צירוף לצבור, אפילו אם הנשים יתאספו יחד לתענית צבור. שהרי אמרו בגמרא [ברכות מה:] "מאה נשי כתרי גברי דמיין", וכתבו תוספות שם "לענין קבוץ תפלה ולענין כל דבר שבעשרה". ולכך בכל דבר שצריך "צבור", אין נשים בכלל. וראה בספר מקראי קודש פורים סימן לה. וצרף לכאן מחלוקת תוספות [סוטה כח: ד"ה ברשות] והרשב"א [הובא במל"מ פט"ז מאבות הטומאות] אם בדין ספק טומאה ברה"ר טהור, דרה"ר מיקרי בג', אי דווקא אנשים הוו רבים, או אפילו נשים, עיין שם. וכאמור ריהטא לישנא של המהר"ל שכתב "נשים אין להם חבור ביחד" מורה שאין לנשים צירוף של צבור. וראה עוד בספר הליכות ביתה להגר"ד אויערבאך שליט"א, עמוד 69 שהאריך בזה.

(441) לא מצאתי מקורו. ובהרבה ספרים מובא כן בשם הגר"א, וכן הוא בביאור הגר"א למגילת אסתר הוצאת מוסד הרב קוק, בשולי העמוד.

(442) פירוש - על כך נאמר בפסוק "**ובכן** אבוא אל המלך", גימטריה של "בכן" הוא שבעים ושתים, שאחרים יצומו שבעים ושתים שעות. ולהלן פ"ו לפני ציון 244 ביאר את "בכן" באופן אחר, והוא כאשר יגיעו השעתיים האחרונות של שבעים ושתים שעות צום, אז אסתר תכנס אל אחשורוש, ואסתר עצמה לא תהיה שרויה אז בתענית.

(443) כן העיר הראב"ע כאן בנוסח א, וכלשונו: "שלשת ימים... והנה אסתר בטחה באלקיה על כן התענתה, ולא בטחה ביופיה, כי פני המתענה תשתננה, אף כי יום השלישי". וכן כתב ר"י נחמיאש כאן, וז"ל: "וסמכה על התענית ולא על מראיה, כי ישתנה המראה בתענית יום אחד, כל שכן שלשה ימים". אמנם לפי ההסבר שמביא כאן המהר"ל, אכן אסתר אכלה שעתיים לפני תום הצום, וכמו שמבאר.

(444) הגימטריה של "כן".

(445) זהו תירוץ נוסף מדוע לא נאמר "נצום כן", כי רק אסתר תצום שבעים שעות, בעוד שנערותיה יצומו שבעים ושתים שעות. לכך "אצום כן", פירושו שרק אסתר תצום כמנין השעות של "כן". ולהלן פ"ו [לאחר ציון 239] חזר והזכיר דברים אלו. אמנם להלן [לפני ציון 519] ביאר שלא צמו שלשה ימים שלימים, אלא צמו יום אחד שלם [יום השני], והחלו לצום קצת לפניו וקצת לאחריו. וזה דלא כדבריו כאן. וראה להלן פ"ה הערה 250.

(446) לפנינו בגמרא איתא "אמר רבי אבא", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם איתא "אמר רבי ירמיה בר אבא". וראה למעלה הערה 11.

(447) "עד עכשיו - נבעלתי באונס. ועכשיו - מכאן ואילך מדעתי" [רש"י שם].

(448) פירוש - אחר שאסתר אמרה "צומו עלי", ובכך בקשה שיתפללו בעבורה [כמבואר למעלה לאחר ציון 430], ותלתה את עצמה בה', היה לה לבטוח בה' שלא יאונה לה כל רע. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 144] כתב: "כמו שהם עם השם יתברך, כך השם יתברך אתם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפט.] כתב: "כי השם יתברך נמצא אל האדם כמו שהאדם נמצא אצל השם יתברך, ואם האדם מעיין בתפלתו ואינו פונה מן השם יתברך, כך השם יתברך נמצא אליו גם כן לגמרי". וכן כתב לגבי אמונה בנתיב האמונה ס"פ ב, וז"ל: "כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו יתברך שבכוחו כל, ולכך הוא מאמין בו יתברך. ובשביל זה, כאשר הגיע הזמן שהוא יתברך יתן הטוב [לעת"ל], אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין בו, שכך גדול כוחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו, כאילו ממעט כוחו ויכולתו. ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השם יתברך מראה כוחו ויכולתו, לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין". וכן כתב לגבי בטחון בנתיב הבטחון ר"פ א, וז"ל: "כי כאשר בוטח בו יתברך... אז יעשה השם יתברך בקשתו... [אבל] כאשר האדם יחרד, מורה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש... כי כאשר יחרד מורה כי אין לו בטחון כלל, ודבר זה מוקש אליו" [הובא למעלה פ"ג הערה 145].

(449) מבואר מדבריו שאף שנבעלה באונס, מ"מ הואיל ונתייחדה ברצון, לכך אף הביאה נחשבת לרצון, ואסורה על בעלה. והפני יהושע [כתובות נא:, קונטרס אחרון] כיון לדברי המהר"ל, וכלשונו: "היכא שנתייחדה עם פרוצים ברצון אסורה אפילו אם נאנסה... והבאתי ראיה ג"כ מעובדא דאסתר שאמרה 'כאשר אבדתי אבדתי', שאסורה למרדכי, לפי שנכנסה ברצון, אע"ג דמסתמא בעיקר ביאתה היתה אנוסה גם עכשיו כמו מעיקרא". ובשו"ע אבן העזר סימן קעח סעיף ג כתב הרמ"א: "אשה שנתייחדה עם אנשים בדרך, ובאה ואמרה נתייחדתי ונאנסתי, י"א דנאמנת במגו דאמרה 'לא נבעלתי'.

וי"א דאבדה מגו שלה, הואיל ונתייחדה שלא כדין". ושתי הדעות האלו מקורן במרדכי כתובות פ"ב סימן קמז, והדעה השניה היא של רבנו שמחה. ולכאורה לפי המהר"ל והפנ"י אף שנבעלה באונס עדיין יחשב הדבר לרצון, ומאי נפקא מינה אם נאמנת לומר שהיה באונס. והפני יהושע שם הביא את דברי רבנו שמחה ונסתייע מהם, ויל"ע בזה. וראה בשו"ת נודע ביהודה אבן העזר מהדורא קמא סימן עא, ובמהדורא תנינא סימנים יד, יח, כא, ואבני נזר חלק יו"ד סימן קל. וצרף לכאן דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד [לגבי אונס של ע"ז], שכתב: "אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע, ואינו עושה, הנה הוא ככלב שב על קיאו, והוא נקרא עובד עבודת כוכבים במזיד, והוא נטרד מן העולם הבא, ויורד למדרגה התחתונה של גיהנם". וכן כתב הריטב"א יבמות נג:, והריב"ש סימן ד וסימן יא.

(450) זהו המשך דברי הגמרא [מגילה טו.], שאמרו שם "'וכאשר אבדתי אבדתי', כשם שאבדתי מבית אבא, כך אובד ממך", ופירש רש"י שם "אבדתי ממך - ואסורה אני לך, דאשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, וברצון אסורה לבעלה".

(451) כי אי אפשר שלא תלך לבית אביה. ואע"פ שאביה של אסתר כבר מת [למעלה ב, ז], מ"מ "בית אביה" נקרא אף לאחר מות אביה, וכמבואר למעלה הערה 379.

(452) כן כתב הראב"ע כאן בנוסח א: "וכאשר אבדתי - שאינני יושבת עם עמי". וכן הר"מ חלאיו כאן כתב: "כשם שאבדתי מבית אבא - פירוש, מפני היותי ברשות גוי". וזה הוא "כאשר אבדתי מבית אבא". והואיל דרך האשה להיות רדופה לילך אל בית אביה, ומעת היות אסתר בבית המלך נמנע ממנה לילך אל בית אביה, נחשב דבר זה כאבודה מבית אביה. וכשם שאבדתי מבית אבא, כך אבדתי ממך, כיון שעתה הוא ברצון, וכמו שנתבאר. ויש להבין, דמהו העומק בדברי אסתר "כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך", דמה רצונה בזה. ועוד, הרי נאבדה מבית אבא מזמן שנלקחה לבית המלך, ומדוע היא מעלה אבדון זה עכשו. ומה היה המקרא חסר אם רק היה נאמר שהיא מעתה תהיה אסורה למרדכי, מבלי להזכיר את בית אביה. ואולי יש לומר, שכל עוד שלא היתה אסורה למרדכי, גם החסרון שלא ללכת לבית אביה לא היה כל כך חד וברור, שהרי אמרו חכמים [סוטה יב.] "כל הנושא אשה לשם שמים מעלה עליו הכתוב כאילו ילדה", ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 255] הביא מאמר זה, וביאר ש"מפני שהיתה אסתר זוג אל מרדכי מאת השם יתברך... הוי כאילו ילדה". לכך כל עוד שאסתר אינה אסורה למרדכי, מתקיים במרדכי גם "בית אביה", אך מעתה שתיאסר למרדכי, שוב מורגש האובדן מבית אבא. ובבחינת מה שיעקב אמר על בנימין ש"עכשיו כשהוא אצלי אני

מתנחם בו על אמו ועל אחיו, ואם ימות זה דומה עלי ששלשתן מתו ביום אחד" [רש"י בראשית מד, כט].

(453) חוזר בזה לבאר "אשר לא כדת", שבגמרא [מגילה טו.] אמרו "עד עכשיו באונס ועכשיו ברצון", ומנין לגמרא לבאר כן. ולמעלה [לאחר ציון 447] ביאר משום שאם לא כן לא יוסבר מהו "כאשר אבדתי אבדתי", שזה נראה כחוסר אמונה. ומעתה יבאר את הכרח הגמרא באופן שאינו תלוי ב"כאשר אבדתי אבדתי", אלא מוכח מיניה וביה במלים "אשר לא כדת".

(454) כמו שנאמר למעלה [ג, ח] "ואת דתי המלך אינם עושים". וכן נאמר כמה פעמים "דבר המלך ודתו" [למעלה ב, ח, שם ג, טו, למעלה פסוק ג, להלן ח, יד, ועוד]. וכן ביאר המהרש"א שם.

(455) דבריו יובנו על פי גירסת העין יעקב שם, שאיתא שם "'אשר לא כדת', מאי, 'אשר לא כדת', אמר רבי ירמיה בר אבא, שלא כדת כל יום ויום, שבכל יום ויום באונס, ועכשיו ברצון". הרי שהשאלה היתה "מאי 'אשר לא כדת'", ועל כך באה התשובה "שלא כדת כל יום ויום". לאמור שבשאלה לא הובן מהו "אשר לא כדת", ובתשובה הדבר הובן, שאירי בדת אחרת ממה שהבין המקשה. אך בגמרא שלנו הגירסא היא "'אשר לא כדת', אמר רבי אבא שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו באונס, ועכשיו ברצון". הרי הושמטה השאלה "מאי 'אשר לא כדת'", וגם בתשובה לא הודגש שאירי ב"דת כל יום ויום", אלא אמרו "שלא כדת היה, שבכל יום ויום באונס". אך בעין יעקב התיבות "כל יום ויום" הוזכרו פעמיים ["אמר רבי ירמיה בר אבא, שלא כדת כל יום ויום, שבכל יום ויום באונס, ועכשיו ברצון"], ובכך תיבת "דת" מודבקת לתיבות "כל יום ויום". ודרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערות 11, 446].

פסוק יז

(456) "ככל אשר צותה עליו אסתר" [המשך הפסוק].

(457) מפרש תיבת "ויעבור" מלשון שתיכף יצא מלפני אסתר, ועשה את המוטל עליו לעשות. ואמרו [פסחים ז:] שכל הברכות צריכות להאמר "עובר לעשייתן", והגמרא שם ביארה ש"עובר" פירושו קודם העשייה. והריטב"א [מגילה כא:] הוסיף דמה דנקטו חכמים בלשון "כל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן", ולא אמרו "קודם עשייתן", לומר דבעינן שיברך תיכף לעשייתן, ולא קודם בהפסק מה, רק תיכף עובר לעשייתן. וכלשונו: "הא דנקיט 'עובר' ולא נקט 'קודם', לאשמועינן שלא ישהה בין ברכה למצוה, אלא שיעבור מזו לזו לאלתר". ולפי זה דברי המהר"ל מחוורים.

(458) "יום טוב ראשון של פסח - שהרי בשלשה עשר בניסן נכתבו האגרות [למעלה ג, יב] וניתן הדת בשושן [שם פסוק טו], וארבעה עשר וחמשה עשר וששה עשר התענו, ובששה עשר נתלה המן בערב" [רש"י שם]. וראה להלן פ"ה הערה 275.

(459) "שלולית של מים מכונסין" [רש"י מגילה כח:]. וכן ביאר הראב"ע כאן בנוסח השני "ויעבור - יש נהר בין שושן הבירה לשושן העיר", וראה הערה 464.

(460) שלא נאמר שעבר מכאן לשם, וכפי שבדרך כלל נאמר, וכגון [בראשית יב, ו] "ויעבור אברם בארץ עד מקום שכם", וכן [יהושע י, לא] "ויעבור יהושע וכל ישראל עמו מלבנה לכישה".

(461) פירוש - "ויעבור" מורה שיצא מעבר לגבול של הדבר, וכאן הכוונה שהפליג בתענית עד שהתענה ביום שבדרך כלל לא מתענים בו. ומעין זה כתב רש"י כאן "ויעבור מרדכי - על דת להתענות בי"ט ראשון של פסח, שהתענה י"ד בניסן וט"ו וט"ז, שהרי ביום י"ג נכתבו הספרים".

(462) כוונתו לדברי המדרש [ילקו"ש ח"ב סימן תתרנו], שאמרו שם "ענה מרדכי ואמר לאסתר, איני יכול לבטל מגלת תענית שכתוב בה מר"ח ניסן ועד יומין י"ח דלא למספד בהון, ואת אמרת גזור תענית בי"ד ובט"ו ובי"ו, שקרב עומר התנופה. שלח ואמרה ליה, אתה הוא זקנן של ישראל, אם אין ישראל בעולם מה המצות יפים, אם ישראל אינם, למה תורה". וראה עוד קהלת רבה [א, ט] שאמרו שם "וכי מי נברא בשביל מי, התורה בשביל ישראל, או ישראל בשביל תורה, לא תורה בשביל ישראל".

(463) כן ביאר למעלה [לאחר ציון 438] שלכך אסתר לא אמרה "ונצום", אלא "ואצום", וכלשונו: "מפני כי האנשים יש להם קבוץ ביחד בתענית, כמו שאמרה 'לך כנוס את כל היהודים', ובזה שייך לומר 'צומו', שהם רבים. אבל הנשים אין שייך לומר 'נצום', כאילו יש להם אסיפה ביחד לתענית צבור". וכן נאמר [יואל א, יד] "קדשו צום קראו עצרה אספו זקנים כל יושבי הארץ בית ה' אלקיכם וזעקו אל ה'". וכן נאמר [יואל ב, טו, טז] "תקעו שופר בציון קדשו צום קראו עצרה אספו עם קדשו קהל קבצו זקנים אספו עוללים ויונקי שדים יצא חתן מחדרו וכלה מחופתה". ובנתיב התשובה ס"פ ז כתב: "כי כאשר עמהם אף פושעי ישראל הרי זה אגודה לגמרי. וראוי שיהיה זה ביום התענית, דכתיב 'אספו עם קראו עצרה'. וכאשר הם באגודה אחת אז השם יתברך עמהם" [ראה להלן פ"ח הערה 235]. ובח"א לכריתות ו: [ד, קמה:] כתב: "התענית הוא על ידי אסיפה, דכתיב 'אספו עם קראו עצרה', שנקרא 'תענית צבור'". ובנתיב הלשון פ"ז [ב, עז:] כתוב בתוך סוגריים "דרכן להתאסף יחד ביום הצום, דכתיב 'קדשו צום אספו עם'".

(464) כן פירש רש"י בגמרא [מגילה טו.] "דעבר ערקומא דמיא - לאסוף היהודים שבעבר השני".

(465) כי השטן הוא כח האומות, כי הוא שר של אדום, וכמו שכתב בגו"א דברים פל"ב סוף אות יג: "אדום, כי שר שלהם סמאל". וכן הוא ברש"י סוכה סוף כט. ובזוה"ק ח"ג קצט: אמרו "סמאל אפטרופסא דעשו". ו"כח סמאל אשר הוא שטן" [לשונו בח"א למכות יב. (ד, ב:)]. ו"עשו היה ראש האומות" [לשונו בח"א לקידושין לא. (ב, קלח:)]. ובח"א לסנהדרין כא: [ג, קמ.] כתב: "האומות הם ענין אחד, וכולם הם הפך ישראל, ואדום ראש לכולם". ורש"י [בראשית כב, יב] כתב "כי עתה ידעתי - מעתה יש לי מה להשיב לשטן ולאומות התמהים מה היא חבתי אצלך". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פג:] כתב על כך: "זכרו השטן ואומות העולם מפני שהשם יתברך מאבד האומות מפני אברהם, ולפיכך השטן והאומות מקטרגים במדת הדין למה דבר זה לאבד את האומות מפני אברהם, והם מקטרגים במדת הדין". ורש"י [במדבר יט, ב] כתב: "זאת חקת התורה - לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה".

(466) כן פירש רש"י בשיה"ש שם "מים רבים - האומות", ומקורו במדרש שיהש"ר שם. וכן פירש רש"י בעוד מקומות [נחום א, ד, תהלים לב, ו, שם סט, ב, שם צג, ג, איכה ג, נד, ועוד]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלד:] כתב: "וכבר בארנו במקומות הרבה, כי האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'. ועוד [שם קמד, ז] 'והצילני ממים רבים מיד בני נכר'. וכדכתיב [שיה"ש ח, ז] 'מים רבים לא יוכלו לכבות האהבה'. ועוד [ישעיה יז, יב] 'הוי המון עמים רבים כהמות ים'. ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:] 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש" [הובא למעלה בפתיחה הערה 411, ופ"ג הערה 408]. וכן הזכיר בגו"א במדבר פכ"ט אות ה, נתיב העבודה ס"פ טז, דרוש על התורה [כ.], וח"א לסוטה ד: [ב, ל:].

(467) לשונו בדר"ח פ"ב מ"י [תקצט.]: "מה שאמר ש'ראה גלגולת אחת צפה על פני המים' [משנה שם], אין הכוונה על פני המים ממש... אבל שראה נשטף אחד, שעקרו אותו מן שרשו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בעולם... כי המים מתייחסים לשטיפה". ובהמשך המשנה שם [תרד.] כתב: "כי לשון שטיפה בא על דבר שנעשה בכח גדול, וזה נקרא שטיפה... כי עיקר השוטפין שהם המים... ואצל השטיפה גם כן נאמר [תהלים לב, ו] 'לשטף מים רבים'... השטיפה מתיחסת אל מים, שבהם כח רבים, מתפשטים

ושוטפים לכל צד, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 135]. וכן נאמר [ישעיה כח, ב] "הנה חזק ואמיץ לה' כזרם ברד שער קטב כזרם מים כבירים שוטפים הניח לארץ ביד", וכן שם פסוק יז. ונאמר [ירמיה מז, ב] "כה אמר ה' הנה מים עולים מצפון והיו לנחל שוטף וישטפו ארץ ומלואה עיר ויושבי בה וגו'". ונאמר [תהלים קכד, ד] "אזי המים שטפונו נחלה עבר על נפשנו", ועוד. ורש"י [תהלים לב, ו] כתב: "שלא יפול ביד האומות שהם כמים שוטפים".

(468) אודות שאומות העולם חוצצות בין ישראל לאביהם שבשמים, כן אמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב ["שאין אנו עושים רצונך" (רש"י שם)], שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות". ועוד אמרו [סנהדרין קו.] "אוי לה לאומה שתמצא בשעה שהקב"ה עושה פדיון לבניו, מי מטיל כסותו בין לביא ללביאה בשעה שנזקקין זה". והרי על כך גופא נאמר הפסוק [שיה"ש ח, ז] "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה וגו'", ואמרו במדרש [שמו"ר מט, א] "'מים רבים' אלו העובדי כוכבים, שנאמר [ישעיה יז, יב] 'כהמות ימים יהמיון'. ואם היו מתכנסין כל העובדי כוכבים לבטל את האהבה שבין הקב"ה לישראל, לא היו יכולים, הוי 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה'". ונאמר [תהלים קו, לה] "ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם". ורש"י בראשית כב, יב כתב: "כי עתה ידעתי - מעתה יש לי מה להשיב לשטן ולאומות התמהים מה היא חבתי אצלך". ורש"י [במדבר יט, ב] כתב: "זאת חקת התורה - לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת, ומה טעם יש בה". ורש"י בשיר השירים ה, ט כתב: "מה דודך מדוד - כך היו שואלין האומות את ישראל, מה אלקיכם מכל האלהים שכך אתם נשרפים ונצלבים עליו". ושם ו, א כתב: "אנה הלך דודך - מאנים ומקנטרים האומות את ישראל, אנה הלך דודך, למה הניח אותך עזובה אלמנה". וראה פחד יצחק יוה"כ מאמר יג, אות יד. ומה שכינה את הקב"ה כאן "אביהם שבשמים" יבואר בהערה 471.

(469) מוכיח מפסוק זה שהשטן ואומות העולם הם מעכבים בין ישראל להקב"ה. וכוונתו מתבארת על פי דברי השערי אורה השער השני [עמוד רעז בהוצאת הרב בורנשטיין שליט"א], שכתב: "כי סמאל שר אדום עומד ומקטרג תמיד על ישראל ומערער עליהם לאבד זכיותיהם. וכל המקטרגים על ישראל בארץ האומות, כולם עומדים בין הארץ ובין השמים, כדמיון כותל ומחיצה להפסיק בין ישראל לאביהם שבשמים, והם הנקראים ענן המפסיק, ועל זה נאמר 'סכותה בענן לך מעבור תפלה'". ומקור הדברים הוא במדרש הנעלם [פרשת אחרי מאמר ב' ג' סעודות שבת], שאמרו שם

"בשעתא דשליט עליה רוח מסאבא, או מרעין, או שלטין עליה אומות העולם, סכותה בענן לך מעבור תפלה".

(470) לפנינו אינו נמצא במסכת סנהדרין, אלא בתנחומא וירא אות כב, שאמרו שם: "קדמו השטן בדרך... 'ביום השלישי' [בראשית כב, ד], וכי מאחר שהדרך קרובה למה נתעכב שלשת ימים. כיון שראה [השטן] שלא קבלו ממנו, הלך ונעשה לפניהם נהר גדול. מיד ירד אברהם לתוך המים והגיעו עד ברכיו, אמר לנעריו בואו אחרי, ירדו אחריו. כיון שהגיע עד חצי הנהר, הגיע המים עד צוארו. באותה שעה תלה אברהם עיניו לשמים, אמר לפניו, רבש"ע... הריני עוסק בצוויך ועכשיו באו מים עד נפש... מיד געה הקב"ה את המעין ויבש הנהר ועמדו ביבשה".

(471) בהוצאה החדשה של ספר שערי אורה השער השני [שהובא בהערה 469], בבית השער שם אות תקיא, כתב: "המקטריגים לעולם רוצים להפריד בין היסוד, שהוא בתחתית התפארת הנקראת 'שמים', לבין מלכו"ת הארץ, וכדחזינן גבי נחש הקדמוני". וזהו דיוק לשונו של המהר"ל כאן "חוצצים בין ישראל ובין אביהם שבשמים", ולא אמר "בין ישראל להקב"ה". וצרף לכאן שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 288] "כאשר היו ישראל בהסתר פנים מן השם יתברך, ראוי שיהיה הגואל מרדכי ואסתר, שהם מגיעים בתפילתם אל הנסתר", כי גאולת פורים באה מחמת התפילה. והואיל וכחם של המעכבים לחצוץ בין ישראל לה' הוא גם לחצוץ ולמנוע מהתפילה שתעבור ["סכותה בענן לך מעבור תפלה", וכמבואר בהערה 469], ובפורים תפלת מרדכי עברה והתקבלה, לכך בהכרח שבגאולה זו מרדכי עבר והתגבר על כל המעכבים והחוצצים האלו.

(472) חוזר לבאר את הפסוק הקודם [פסוק טז], לאחר שכבר ביאר את הפסוק שלאחריו [פסוק יז] אודות "ויעבור מרדכי". ויל"ע בזה.

(473) בא לבאר מדוע דוקא שלשה ימים.

(474) ויקרא טו, כה "ואשה כי יזוב דמה ימים רבים וגו'", ופירש רש"י שם "ימים רבים - שלשה ימים". ובתורת כהנים שם "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה", ובגו"א שם אות יט ביאר הדבר. וכן נאמר [דברים כ, יט] "כי תצור אל עיר ימים רבים וגו'", ופירש רש"י שם "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ובגבורות ה' פ"ח [נ:] כתב: "השלישי הוא התחלת הרבוי, אמרו חכמים [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה. רצו בזה כי התחלת הרבוי הוא שלשה". ובנצח ישראל פ"ו [קנב.] כתב: "התחלת ויסוד הרבוי הוא שלש... כי הרבוי הוא שלשה... כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ובנתיב העבודה פ"א

[א, עח.] כתב: "לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים, כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". וראה למעלה הערה 270, ולהלן פ"ה הערה 413.

(475) ב"ר צא, ז '"ויאסוף אותם אל משמר שלשת ימים' [בראשית מב, יז], לעולם אין הקב"ה מניח את הצדיקים בצרה שלשת ימים. וכן למדו ליוסף ליונה למרדכי לדוד. וכן הוא אומר [הושע ו, ב] 'יחיינו מיומים ביום השלישי' של שבטים 'יקימנו'". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 406] הביא את דבריו כאן. ובסמוך יביא כן מהב"ר נו, א [לאחר ציון 478], ומילקו"ש ח"ב סימן תתרנו [לאחר ציון 506]. וראה להלן פ"ה הערה 278, ופ"ו הערה 246.

(476) אמרו חכמים [יבמות טז:] "פסוק זה שר העולם אמרו [תהלים לז, כה] 'נער הייתי גם זקנתי [ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם]'", ובח"א שם [א, קכט:] כתב: "פירוש השר שהוא על סדר הנהגת העולם. ואמר כי אין בסדר העולם שיהיה הצדיק נעזב וזרעו מבקש לחם. ואף כי לפעמים מתחייב מסדר העולם שיבא עניות לעולם, מכל מקום אף בסדר הזה שהוא רע לעולם, לא נעזב צדיק וזרעו יהיו מבקשים לחם, כי דבר זה לא נמצא כסדר העולם".

(477) כמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 197]: "מי שאמר יום הכפורים לא יהיה בטל סבר... אף הצדיק [זקוק ליוה"כ כי] 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' [קהלת ז, כ]". ו"חטא" הוא חסרון, וכמו שכתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 145]: "כי החוטא שהוא מלשון חסרון בכל מקום, כמו [מ"א, א, כא] 'והיה אני ובני שלמה חטאים'". לכך הפסוק שאומר שאין צדיק בלא חטא הוא האומר ש"אי אפשר שלא יהיה דבר מה חסרון בצדיק" [לשונו כאן]. ובאבות פ"ג מ"ט אמרו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת". ובדר"ח שם [רז.] כתב: "מה שאמר 'יראת חטאו', והלא אינו חוטא, ולמה אמר 'חטאו', והוי ליה לומר 'כל שיראתו מן החטא קודמת למעשיו'. ואין זה קשיא, כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. ואמר כל שיראת 'חטאו', שהוא מוכן לו, היראה מן החטא שהוא מוכן אליו קודמת למעשה. ובא לומר כי מפני שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא". ובתפארת ישראל פט"ז הביא את מאמרם [סנהדרין לח:] אודות בריאת אדה"ר שהשתרעה על פני שתים עשרה שעות, כאשר בשעה "עשירית סרח". וכתב לבאר [רנג.] בזה"ל: "האדם יש בו נטיה אל העדר גם כן, ולפיכך בעשירית חטא, כי יש באדם נטיה אל החסרון. וגם זה נכנס בגדר הבריאה, כי 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ולכך מה שחטא בעשירי הוא שייך לבריאתו. וכמו שנכנס גם כן בגדר היום

שעה עשירית, שאז האור מתחיל להיות כהה, וכך החטא של אדם גם כן נכנס בגדר האדם, שדבק ההעדר בעצם האדם. וכן הדין, שודאי כיון ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', אם כן אי אפשר שיהיה בלא זה". וראה נתיב התשובה פ"א הערה 106, ותפארת ישראל פמ"ח הערה 90. ובגו"א בראשית פ"ו אות יא כתב "'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 199, ושם הובאו מקבילות נוספות].

(478) לכך אסתר תיקנה לצום שלשה ימים, כי מעבר לכך יכמרו רחמי ה', ולא ישאיר אותם הצרה מעבר לכך. והנה יש להבין, כי מבאר שרבוי הצרות פירושו תמידיות הצרות, שכתב כאן "אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים, מטעם זה כי מאחר ששלשה הם רבוי ימים, ואין מידת השם יתברך שיהיה הצדיק בצרות תמיד". וכן חזר וכתב "אבל שיהיה שלש ימים, שנקראים 'רבים', וכאילו היה תמיד בצרה, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה כמו זו". ומדוע רבוי הצרות שוה לתמידיות הצרות. ויש לומר, שכוונתו לומר שהצרות שהן עד לשלשה ימים נחשבות לצרות מקריות, אך אחר שלשה ימים שוב אין הן מקריות, אלא הן רבוי צרות, ורבוי אינו מקרה. ושור המועד יוכיח, ששלש נגיחותיו הראשונות נחשבות למקרה, והוא תם. אך מהנגיחה הרביעית ואילך הוא נידון כמועד [ב"ק כג:, קובץ הערות ליבמות בהוספות שבסוף הספר, אות ב], שהמקרה לא ירבה. וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רלז.], וז"ל: "אין ראוי לומר שיהיה המציאות העולם וטוב סדרו במקרה קרה, כי המקרה אינו תמיד ואינו רב מאד. וכל הנמצאים עם רבוים הם מסודרים ועומדים תמיד כסדרם, ולפיכך סדר הנמצאים אינו במקרה קרה". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תלא:] כתב: "ואין דבר זה במקרה... כי הדבר שהוא במקרה אינו הרבה, אבל הוא מעט". ובגו"א במדבר פכ"ה אות ט כתב: "והרבה ניסים נעשו לו [לפנחס (סנהדרין פב:)]. דאילו לא היה אלא נס זה, יש לטעון ולומר שכך אירע במקרה. אבל אחר שהרבה ניסים היו נעשים לו, היה נראה כי מאת ה' היתה זאת". ובח"א לשבת פט. [א, מו.] כתב: "המקרה אינו תמידי ואינו במאד מאד... וכאשר יחטא האדם מאוד ותמיד, אין דבר זה במקרה, שאם היה במקרה לא היה תמיד ולא היה מאוד... וזה שיהיו חטאים הרבה מאוד, ובזה אינם במקרה". ובח"א לב"ב עד. [ג, צט:] כתב: "הגלות הוא מקרה... ואינו בעצם, ודבר זה שאינו בעצם אינו תמידי". נמצא מה שכתב כאן "שלש ימים, שנקראים 'רבים', וכאילו היה **תמיד** בצרה", כאילו כתב "שלש ימים נקראים רבים, וכאילו היה **בעצם** בצרה". ובגבורות ה' פמ"ז [קפ.] כתב: "אחר שהיום נחלק לשעות, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה שלש שעות, שלא יהיה

מוחזק בצרה". ו"מוחזק בצרה" הוא "תמיד בצרה" [אמנם צ"ב שכאן הוא ביאר מדוע אין הקב"ה מניח את הצדיק בצרה שלשה ימים, ושם הוא שלש שעות. ובח"א לב"ק נ. (ג, ח:, בביאור אותו מאמר שהובא בגבורות ה'): "אין השם יתברך מניח הצדיק בצרה יותר מג' ימים, כמו שאמרו במדרש... ולכך היו ג' שעות כמו ג' ימים", והדברים סתומים].

(479) אודות היושר שיש לישראל, כן נאמר [דברים לב, טו] "וישמן ישורון ויבעט וגו'", ותרגם אונקלוס שם "ועתר ישראל ובעט", והראב"ע כתב שם: "וישמן ישורון - ישראל, ויתכן להיות מגזרת ישר". וכן נאמר [דברים לג, ה] "ויהי בישורון מלך וגו'", וכתב שם הרמב"ן: "רמז אל השם הנזכר, שהיה למלך על ישראל בהיותם ישרים". ונאמר [ישעיה מד, ב] "עבדי יעקב וישורון בחרתי בו", והרמב"ן [דברים ז, יב] כתב: "כל לשון עקיבה גלגול וסבוב... ולכן יקראו יעקב 'ישורון', כי היפך העקוב מישור". וקודם לכן [דברים ב, י] כתב: "'יעקב' הוא לשון מרמה... ויקראו אותו 'ישורון', מן תם וישר". וכן כתב הרד"ק [ישעיה מד, ב] "ישורון - ידוע שהוא ישראל, ונקרא כן לפי שהוא ישר בין העמים". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 185] כתב: "כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש, כי אלו שנים הם יוצאים אל הקצה, זה בחמימות וזה בקרירות, ולכך הם הפכים. ואלו שני קצוות הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי, כי ישראל נקראו 'ישורון', כי היושר בהם בעצמם". ובהקדמה שניה לדר"ח [פ:] כתב: "זרע יעקב שנקראו 'ישורון', שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל". ובנתיב העבודה פ"א כתב: "מה שאמר [משלי טו, ח] 'ותפלת ישרים רצונו', רמז על ישראל גם כן, וזהו כי ישראל נקראו 'ישורון' על שם היושר שבהם, והם אחד כמו שנתבאר, כי הישר הוא אחד. לכך התפלה שלהם הוא רצונו יתברך, כדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו'". וראה למעלה בפתיחה הערות 188, 196, 197, ובסמוך הערה 482. והצדק [שהוזכר כאן] הוא גם מיישך שייכי ליושר, וכמו שכתב בסמוך "מדת הצדק, שהוא מדת היושר", וראה הערה 485.

(480) אודות שעל ידי יושר דבקים בה', כן כתב בתפארת ישראל פי"א [קע:], וז"ל: "הנה מן הדברים אשר הם ידועים כי אין דבר שהוא יותר ראוי להתדבק בו יתברך רק היושר, ואשר הוא יוצא מן היושר הוא מתרחק. כי על היושר לא נקרא שם יציאה ולא שם רחוק כלל, רק שם יציאה נקרא על היוצא מן היושר, ובזה שייך יציאה ורחוק. והיושר הוא בתורה, ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך, כי אין ליושר

יציאה כלל... מפני שהתורה היא היושר בעצמו, והיושר אין בו הריחוק, ולכך הוא קרוב אל השם יתברך... אשר היושר הוא קירוב וחבור אליו יתברך... מביאים הקירוב אל השם יתברך". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "התפלה היא הדרך הישרה שהאדם עולה בה אל השם יתברך, כמו שאמר [משלי טו, ח] 'ותפלת ישרים רצונו', בלשון זה נרמז עד היכן מגיע תפלת האדם, עד רצון העליון". וראה הערה הבאה, הערה 487, ופ"ט הערה 492.

(481) פירוש - כל דבר אשר נמצא עם ה' הוא יושר, ואין דבר שאינו יושר שימצא עם ה'. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנו.] כתב: "דע, כי כל הנבראים אשר ברא ה'... יש בו יושר הבריאה. שכל הנבראים אשר בראם השם יתברך, יש בהם מן היושר בבריאתם. וזה כאשר כל בריאה עומדת במדריגתה הראויה לה בבריאתה, ואינה יוצאת חוץ לסדר בריאתה, יש בה מן היושר". ועל כך נאמר [קהלת ז, כט] "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבנות רבים". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הגזל והגנבה והרציחה... באין ספק שהוא מביא העונש הנצחי, מצד הזה שכל אלו הם רחוקים ומתועבים בעיני השם יתברך. שהוא יתברך עצם היושר, ובכל אלו שהם גזל וגנבה והרציחה, הוא הֲעַוְלָה אשר הוא מתועב בעיני השם יתברך. ואם כן אין ספק כי המעשים האלו מביאים הרחקה מן השם יתברך". ובחי"א לכתובות קד. [א, קסא:] כתב: "הצדיק שהולך כל ימיו בדרך הישר, לכך ראוי שיהיה עם השם יתברך, שהוא הישר בעצמו" [ראה בסמוך הערה 485]. ובחי"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי הוא יתברך היושר בעצמו, ולפיכך אלו שהם הפכים היוצאים מן השווי אל הקצה לגמרי, אינם ביד הקב"ה". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 525] כתב: "כי הוא יתברך הוא היושר בעצמו... שהוא יתברך הוא היושר הגמור, והדבר שהוא ישר מצטרף אל השם יתברך, שהוא היושר בעצמו". וראה להלן פ"ט הערה 537.

(482) דע שבספרי המהר"ל התיבות "שווי" "יושר" ו"אמצע" הן תיבות מתחלפות זו בזו. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ה [קעא:] כתב: "ואחר כך אמר 'ולא נצחה הרוח לעמוד העשן', לפי שהוא נמשך בשווי, עולה ומתמר כמקל בקו ההולך ביושר ובאמצע, ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה, וגם דבר זה ידוע". ושם במשנה יא [שכח:] כתב: "בעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי". הנה הזכיר ג' דברים; שווי, יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי, וכמבואר בתפארת ישראל פ"א הערה 82, באר הגולה באר הראשון הערה 262, ודר"ח פ"ה הערות 677, 1027. וכל אלו הם מדות יעקב, שהוא תפארת [כמבואר בדר"ח פ"ב הערה 355, ולמעלה בפתיחה הערה 110, ופ"א הערות 30, 470],

ונקרא "ישורון" [ישעיה מד, ב], מחמת שהוא אמצעי בין אברהם ויצחק [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 192]. כי "השווי" הוא שנשאר על קו האמצע והממוצע, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רלז.], וז"ל: "השווי לגמרי היא האמצע, שאינו נוטה לשום צד". ובנתיב השלום פ"ג כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:], ומעין זה בח"א לשבת לב: [א, כה:]. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קז.] כתב: "השנים הם כנגד שתי הקצוות, שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלישי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, והם מחולקים ואין להם אחדות כלל... אבל מן שנים ואילך אי אפשר שיהיו שלשה הפכים, ולפיכך בג' יש התאחדות, ולא בשנים שיש בו רבוי". וכן כתב בח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:]. נמצאת למד שהשווי והיושר והמיצוע מורים על מעלת האמצע. וראה למעלה בפתיחה הערות 195, 205, פ"ב הערות 211, 220, להלן פ"ד הערות 482, 483, פ"ה הערה 72, ופ"ט הערה 517.

(483) לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעב:]: "כל דבר המשולש הוא שיש בו היושר בעבור השלישי, שהוא באמצע, אין נוטה מן היושר לא לימין ולא לשמאל. וכאשר יש ב' בלא ג' אין כאן יושר, שאין כאן האמצעי שהוא היושר. וקאמר [שבת פח.] 'בריך רחמנא דיהיב לון אוריין תליתאי', שדברי התורה אינם יוצאים מן היושר. ונתן אותם 'לעם תליתאי' [שם], לאשר יש בהם היושר. ומפני כי יעקב היה השלישי לאבות, נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב], מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק. וישראל שהם עם תליתאי, מורה שיש בהם היושר, ונקראים ישראל 'ישרים' [במדבר כג, י], וגם 'ישורון', [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך'". ושם ס"פ נ [תשצד:] כתב: "כאשר יש כאן שלשה, הרי האמצעי שביניהם אין לו קצה כלל... כי השלישי אין לו קצה... אבל שנים, הרי כל אחד מהם יש לו קצה... כי השלישי אשר הוא בין השנים, הוא באמצע, אשר האמצע אין לו קצה". ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "השלישי אין לו מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות, ובשביל כך

מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר... ויעקב נגד האמצעי". ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות הם כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "מה שנתנה [התורה] בחדש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות. ולכך נתנה גם כן לישראל עם תליתאי, אשר בזה יורגש כי ימצא גם בהם היושר, עד שלכך נקראו 'ישורון' על השם היושר. ובפרט יעקב שהיה שלישי לאבות נקרא 'ישורון', כי השלישי ראוי שימצא בו היושר ביותר... כי ישראל הם ישרים, שהרי נקראו לכך 'ישורון', והיושר אינו נוטה אל הקצה. לכך [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים', שאין להם המיתה שהיא הקצה והאחרית. ומיתתם איננה מיתה בשיש להם העולם הבא, בהכרח אשר לא ימצא שום קצה אל היושר. והוא מה שאמרו חכמים ז"ל 'יעקב אבינו לא מת', כי יעקב היה השלישי באבות". וראה למעלה בפתיחה הערות 188, 196, 197, פ"ב הערה 220, להלן פ"ה הערה 72, ופ"ט הערה 525.

(484) הכניס לכאן את מדת הצדק, כי זו מדת הצדיק, וכמו שכתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 294]: "כאשר המושל בעם הוא צדיק, אז גם כן בעולם הצדק והטוב". ובנתיב הצדק ר"פ א כתב: "הצדיק נקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו... וצדיק שהוא צדיק בשביל הצדק, אשר הצדק אינו יוצא מן המיצוע... רק הולך ביושר ובצדק... כי הצדיק והיושר הוא ענין אחד", ושם מאריך בזה. וכן בנתיב התשובה פ"ב [לפני ציון 115] כתב: "הצדיק שהוא בעל צדק בעצמו". ובבאר הגולה באר השני [קמג.] כתב: "מן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב". נמצא שצדיק צדק יושר וטוב כלם בני חדא בקתא אינון [הובא למעלה בפתיחה הערה 295].

(485) לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תע.] כתב: "כלל הדבר, כי הצדיק הוא מי שהוא אינו נוטה מן היושר, ואינו נוטה מן הצדק, ונשאר על הנקודה, ובאמצע". ובהקדמה שניה לדר"ח [סז.] כתב: "הצדיק אינו יוצא מן היושר והצדק, לכך ראוי להם הארץ, שהיא עומדת באמצע גם כן, אינה יוצאת מן היושר". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסח:],

שכתב: "כי הצדיק הוא שאינו יוצא מן הצדק, שהצדק הוא השוה, ואין יוצא הצדיק ממנו. אבל הרשע הוא הפך הזה, שיוצא מן הצדק, שהוא השוה". ובנתיב הצדק ר"פ ב כתב: "מה שנקרא 'צדיק', היינו שאינו יוצא מן הצדק ומן היושר". ובבאר הגולה באר הששי [רנז:] כתב: "אין הצדיק יוצא מן האמצע אל שום קצה, רק אינו נוטה מן הנקודה האמצעי". ובח"א לכתובות קד. [א, קסא:] כתב: "הצדיק שהולך כל ימיו בדרך הישר, לכך ראוי שיהיה עם השם יתברך, שהוא הישר בעצמו" [ראה למעלה הערה 481].

(486) פירוש - מספר שלשה מורה על היושר והדביקות בה', ולצדיק יש מדת הצדק שהיא מדת היושר. נמצא שהצדיק מתחבר למספר שלשה, לכך לא יתכן שהצדיק יהיה בצרה יותר משלשה ימים, כי זה עומד כנגד דביקותו בה'. ובנצח ישראל ס"פ ח [רכ.] כתב: "כי השלשה יש בהם השוה, הוא האמצע... וזהו מדריגת הצדיק והישר".

(487) פירוש - לכולי עלמא הדביקות בה' היא מצד היושר, וכמו שנתבאר, ורק נחלקו האם זהו על ידי היושר של תורה או על ידי היושר של תפילה, וכמו שמבאר. ואודות שהתורה היא היושר, כן נתבאר למעלה בהערה 480. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 491] כתב: "כי התורה היא היושר הגמור, ואינה יוצא מן היושר", ושם מאריך בזה. ואמרו חכמים [נדרים כב.] על הנודר ש"אף על פי שמקיימו נקרא 'רשע'", ובח"א שם [ב, ד.] כתב: "אע"פ שמקיימו. כי אין ענין הרשע רק היציאה מן היושר, שזהו ענין הרשע. והנודר, אף שמקיימו, הוא יוצא מן היושר לאסור על נפשו דבר שהוא מותר מצד עצמו. כי התורה הוא היושר בעצמו, וזה אוסר על נפשו דבר מצד עצמו, מה שלא אסרה תורה. וכל דבר זה הוא יציאה מן היושר, ולכך נקרא 'רשע'". ואודות שהתפילה היא היושר, הרי כך נאמר [משלי טו, ח] "ותפלת ישרים רצונו", וכפי שהאריך בזה בנתיב העבודה פ"א ופ"ב, והובא במקצת בהערה 480.

(488) אודות שהתורה היא שכלית, כן כתב למעלה [לאחר ציון 133], וז"ל: "כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים [הלוחות] משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם, והיה הכתב חרוץ רק למעט, ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי. אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר... אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובדר"ח פ"א מ"א [קמה:] כתב: "השכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור,

דהיינו השכל אשר אינו בגוף". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [הובא למעלה הערה 134, ולהלן פ"ח הערה 257].

(489) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פי"ג [ריב.] כתב: "כי המצות הם צירוף וזיכוך נפשו, עד שהוא דבק בו יתברך. ומפני זה למוד התורה, שהוא קנין השכל מן המצות שהם צירוף נפשו, הוא עוד יותר, עד שהוא דבק בו יתברך. לכן חכמי המשנה, וחכמי האמוראים, ואחריהם כל חכמי לב האחרונים, לא בחנם טרחו בהוויות דאביי ורבא, בדבר שנראה קל אצל בני אדם, כי המצות כלם הם צירוף נפש האדם, ולפיכך החכמה בהם הוא הצירוף הגמור... וכמו שהמצוה בעצמה היא צירוף נפשו עד שעל ידי זה הדבקות בו יתברך, כל שכן הלמוד בתורה הוא צירוף הנפש יותר עד שיקנה הדבקות בו יתברך, שכל חכמה היא צירוף הנפש". ובנתיב התורה פ"ט [שפב:] כתב: "לדברי הכל, התורה שנתן השם יתברך לאדם, על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך". וכבר השריש הרבה פעמים שאין דבר הקרוב אל ה' כמו התורה [ראה למעלה הערה 162, ובסמוך הערה 497, ופ"ח הערה 258]. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "אף כי התחתונים הם בעלי גשם, יש לישראל קדושה על המלאכים. וביאור זה כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים שהם נבדלים מן החמרי, אבל לא נתן להם רק קדושה אחת. אבל לישראל נתן להם שתי קדושות, מפני שהאדם בעל חומר, ולפיכך נחשב האדם כמו שכור שהוא גשמי לגמרי, שאין עמו השכל, כך האדם הוא גשמי בעל חומר. וכדי להרחיק את האדם מן החמרי, נתן לו שיהיה קודש קדשים, שלא נמצא דבר זה במלאך... האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים. ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפעל אצלו, ודבר זה לא נמצא אצל האדם, כי הוא גשמי. אבל מצד שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה שאין

המלאכים מגיעים שם... ובזה האדם הוא קודש הקדשים, כלומר המדריגה העליונה שהיא קדושה על קדושה. ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים, כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים, למקום שאין נכנסים מלאכי שרת". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעה.] כתב: "וידוע כי תלמוד תורה הוא הדביקות שיש לאדם אל בוראו, ודבר זה אין צריך לבאר, שהתבאר במקומות הרבה מאוד".

(490) יש להעיר, שבגמרא אמרו [מגילה יא.] "רבי אלעזר פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא, 'בעצלתים ימך המקרה ובשפלות ידים ידלוף הבית' [קהלת י, יח], בשביל עצלות שהיה להם לישראל שלא עסקו בתורה בימי המן נעשה שונאו של מקום מך". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 245] הביא מאמר זה, וכתב: "רצה לומר כי מזה יש לך ללמוד כמה גדול כח התורה... כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה, כמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ג] כל העוסק בתורה הוא מתעלה, שנאמר [במדבר כא, יט] 'ומנחליאל במות'. ואם היו עוסקים בתורה, היו מתעלים על ידי התורה, והיו גוברים על המן, שהיה רוצה להתגבר עליהם. אבל כאשר לא היו עוסקים בתורה, ולא היו מתעלים מעלה מעלה, היה המן גובר עליהם, עד שהגיעו אל שערי מות... וזהו בודאי פתיחה אל המגילה מה היתה סיבה שגבר המן, והוא דבר מופלא". וכיצד כתב כאן "בודאי היו בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת". ולמעלה בפתיחה הערה 254 נשאלה שאלה זו. ואולי אפשר ליישב שבתחילה לא עסקו בתורה כדבעי, ולכך המן נתגבר עליהם. אך לאחר מכן כשראו ישראל את התגברות המן, עשו תשובה והחלו ללמוד תורה בהתמדה גדולה. אמור מעתה, צרתם היתה מחמת שלא למדו כדבעי, וגאולתם היתה שלמדו כדבעי. **וצרף לכאן** דברי רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, שכתב בקובץ מאמרים [עמוד צה, ונדפס גם בסוף קובץ הערות על מסכת יבמות, אות י] שחיזוק בלימוד התורה יש בו קיום מצות מחיית עמלק, וז"ל: "עיקר כחו של עמלק הוא ברפיון ידינו בתורה, וככתוב 'וילחם ישראל ברפידים' [שמות יז, ח], ואמרו חז"ל [תנחומא שם אות כה] שרפו ידיהם מן התורה. ולכן והיה אם נתרפה מן התורה, וגבר כחו של עמלק. ואם נתחזק בלימוד התורה, יחלש כחו של עמלק. ואם כן עלינו להתאמץ בכל עוז להפיץ לימוד התורה, הן בלימוד לעצמו והן ללמד לאחרים, ולגדל בניו לתלמוד תורה, ולהחזיק ידי הלומדים, וזהו חיצי מות לעמלק. ואף שהדבר אינו מורגש לעיני בשר, אבל הלא אין לנו הכלים

והחושים לתפוש דברים רוחניים, ולכן לא נדע מעצמנו מאומה, זולתי המקובל בידינו מחז"ל בתורה שבכתב ושבעל פה. וכל אדם מישראל הלומד תורה ומחזקה, מחליש במדה ידועה את כחו של עמלק, ויש לו חלק במצות מחיית עמלק. ואין אלו דברי דרוש, כי צריכים אנו להאמין בפירוש חז"ל להמקראות שהן דברים כהוויתן ממש" [הובא למעלה בפתיחה הערה 260, להלן פ"ו הערה 306, ופ"ח הערה 259].

(491) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 255]: "על ידי התורה ישראל מתעלים, והשם יתברך, שהוא מלך ישראל, על ידי זה מתעלה, על ידי ישראל. ועל ידי זה שהשם יתברך מתעלה, ואז משפיל האויבים של ישראל". **ועוד אודות** שעל ידי לימוד תורה יש התגברות על האויבים, כן אמרו חכמים [גיטין ז.] "השכם והערב עליהן לבית המדרש, והן כלין מאיליהן", ותורה מגנא ומצלא [סוטה כא.]. ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צד:] "חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו, שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מה עשה, נעץ חרב על פתח בית המדרש, ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו. בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ מגבת ועד אנטיפרס, ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאין בהלכות טומאה וטהרה". ועוד אמרו חכמים [מכות י.] "מאי דכתיב [תהלים קכב, ב] 'עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים', מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה, שערי ירושלים, שהיו עוסקים בתורה". ובמדרש תהלים מזמור לה אמרו "הקב"ה אמר לדוד, עסוק בתורה ואני לוחם את מלחמתך. וכן משה אומר [במדבר כא, יד] 'על כן יאמר בספר מלחמות ה". אם עסקתם בתורה שנכתבה בספר, אני נלחם על ידיכם". ורבינו בחיי בכד הקמח, ערך תורה, כתב: "בזכות שהוא מתעסק בתורה ובוטח בה יפלו אויביו תחתיו ולא ייראו מהם... לפי שפרי התורה כליון האויבים" [הובא למעלה בפתיחה הערה 257].

(492) מזכיר העקידה, כי כך אמרו במדרש [ב"ר נו, א] שהובא כאן: "ביום שלישי של אסתר, שנאמר [להלן ה, א] 'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות', לבשה מלכות בית אביה. באיזה זכות, רבנן ורבי לוי; רבנן אמרי, בזכות ביום השלישי של מתן תורה, שנאמר [שמות יט, טז] 'ויהי ביום השלישי בהיות הבקר'. ורבי לוי אמר, בזכות יום השלישי של אברהם אבינו, שנאמר [בראשית כב, ד] 'ביום השלישי וירא את המקום מרחוק'. מה ראה, ראה ענן קשור בהר, אמר דומה שאותו מקום שאמר לי הקב"ה להקריב את בני שם". וראה להלן פ"ט הערה 596.

(493) לשונו בגו"א ויקרא פכ"ו אות נא: "דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד [רש"י ויקרא כו, מב], כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף

על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל" [ראה להלן הערה 496]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "כי אברהם היה אוהב את השם יתברך מצד שכל מעשיו אשר עשה לאהבת השם יתברך, וזה נקרא 'אוהב', וכדכתיב [ישעיה מא, ח] 'זרע אברהם אוהבי'. אבל יצחק היה לו דבקות מצד אחר, כי מצד האהבה היה מבטל נפשו לגמרי עד שעקד עצמו על המזבח. והאהבה הזאת מובדלת מן אהבת אברהם, כי אהבת אברהם שקשורה אהבתו בלבו תמיד עד שלא היה רגע אחד בלא האהבה, כמו דרך האוהב שאין סר אהבתו מקרבו, וזהו ענין בפני עצמו. אבל יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, ומצד שמסר נפשו אליו דבר זה יותר גדול".

(494) לשונו בנצח ישראל פי"ג [שכד.]: "ודבר זה תבין ממה שאמרנו, כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, ואינו נפרד מן השם יתברך... כי יש ליצחק דביקות אל השם יתברך, והוא עמו יתברך לגמרי. ודבר זה ידוע לנבונים, רמזו אותו חכמים במקומות הרבה... וכל ענין זה רמז הכתוב, דכתיב [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור'. למה נאמר אצל אברהם ויעקב זכירה, ואצל יצחק לא נאמר זכירה. כי אפרו של יצחק נראה כאילו צבור ומונח על גבי המזבח [רש"י שם עפ"י הספרא שם], עד כאן. ובאור זה, כי הזכירה שייך אל דבר שאינו לפניו, אבל מצד כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, וביטל עצמו אל השם יתברך, הרי אין לו הבדל מאתו יתברך, ולא יתכן בזה זכירה, כי הוא נראה תמיד לפני השם יתברך. וזהו שאמר שראה אפרו, רוצה לומר מה שמסר נפשו אליו, לכך הוא לפניו תמיד. ואלו הדברים הם עוד סודי חכמה עמוקה מאד, ואי אפשר לפרש יותר". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רחצ:] כתב: "יצחק הקריב גופו לגמרי לשמים, וכל כך היה דבק בעבודת הקב"ה".

(495) ברכות יז. "רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא, בתר דמצלי אמר הכי; רבון העולמים, גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן, ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו, ומתכפר לו. ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח ותרצני" [ראה להלן פ"ט הערה 607].

(496) לשונו בנתיב התשובה פ"ז [לאחר ציון 71]: "התענית שהוא גם כן למדת הדין". וכן עקידת יצחק היתה "שיצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף על קדושת השם" [לשונו בגו"א ויקרא פכ"ו אות נא, והובא בהערה 493]. וזהו "צד השוה" נוסף בין תענית לעקידה. ובח"א לב"ק נ. [ג, ח:] כתב: "כי התשועה מן השם יתברך על ידי עקידת יצחק, וזה העקידה שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך להקריב את עצמו אליו, ובזה

האדם אל השם יתברך לגמרי. וכל צרה שהיא באה על האדם היא מצד האדם עצמו, וכאשר האדם הוא אל השם יתברך, יוצא האדם מן הצרה בזה שהוא אל השם יתברך. ולפיכך אמרו במדרש [תנחומא וירא סימן כג] אמר אברהם להקב"ה כשישראל יהיו חוטאים לפניך, זכור להם עקידת יצחק אביהם, ופדה אותם מצרתם. כי זכירת העקידה הוא פדיון מן הצרות". וראה להלן פ"ח הערה 278.

(497) יש להבין, שבכל ספריו נקט כדבר מוסכם ופשוט שמעלת תלמוד תורה עולה על מעלת המצות והעבודה. וכגון, בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמד.] כתב: "עוד יש מעלה יותר על העבודה, היא התורה, שהתורה היא למעלה מן העבודה, שהרי [מו"ק ט:] כך כתיב [משלי ג, טו] 'וכל חפציך לא ישוו בה', אבל חפצי שמים ישוו בה. וכתיב [משלי ח, יא] 'וכל חפצים לא ישוו בה', אפילו חפצי שמים. לא קשיא, כאן במצוה עוברת 'חפצי שמים ישוו בה', מצוה שאינה עוברת 'חפצי שמים לא ישוו בה'. ובפרק קמא דקידושין [מ:], נמנו וגמרו 'גדול תלמוד תורה שמביאה לידי מעשה'... שעוד יש מעלה יותר על העבודה", הרי שנקט בלא ספק שמעלת התורה היא יותר. וכן הרבה פעמים כתב שאין דבר קרוב אל ה' כמו התורה [כמבואר למעלה הערה 162, להלן פ"ח הערה 258, נתיב התורה פ"א הערות 61, 310, פ"ד הערות 33, 71, 305, פ"ט הערות 60, 74, ועוד]. ובנתיב התורה פ"ה [רנו.] כתב: "אין האדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה, כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בורא". ובנתיב התורה פ"ז [דש:] כתב: "כי האהבה אל השם יתברך היא הדביקות בו יתברך, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד תורה מאהבה". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמט.] כתב: "על ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקע.] כתב: "והאיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז.] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך, ואינו קונה רק הדבקות בצד מה, כפי המדה הדבק בה. אבל על ידי התורה דבק בו יתברך לגמרי בכל צד". והנפש החיים שער ד פ"ב כתב: "העסק בהלכות הש"ס בעיון ויגיעה הוא ענין יותר נעלה

ואהוב לפניו יתברך מאמירת תהלים". ובספר אור תורה לרי"א חבר [בליקוטים שבספר מעלות התורה, ירושלים, תשמ"ט, אותיות יא, קג] ביאר את עדיפות מעלת התורה על מעלת הקרבנות [ועיין בספר בתורתו יהגה פרק ד סעיף ג, שאסף כעמיר גרונה הרבה מקומות המורים שדביקות על ידי תורה היא יותר מזו של עבודה]. ואבוהון דכולהו הם דברי הגמרא [שבת י.] "רבא חזייה לרב המנונא דקא מאריך בצלותיה, אמר מניחין חיי עולם, ועוסקים בחיי שעה", ופירש רש"י שם "חיי עולם - תורה, תפלה צורך חיי שעה היא לרפואה לשלום ולמזונות". הרי שמעלת לימוד תורה היא יותר ממעלת העבודה. ואילו כאן פתאום מתברר שדבר זה שנוי במחלוקת חכמים. ומעתה יש לשאול, מהי סברתו של רבי לוי, המבאר שנרמזה כאן עקידת יצחק, ומחשיב את הדביקות העולה מעבודה יותר מהדביקות העולה מתורה [ושאלה זו נשאלה בהקדמה לתפארת ישראל הערה 93, ובדר"ח פ"ה מכ"ב הערה 2334, ונשארה בצ"ע]. **אמנם מצינו** מחלוקת כזו גם בירושלמי ברכות פ"א ה"ב [ח.], שאמרו שם "רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי, כגון אנו שעוסקים בתלמוד תורה, אפילו לקרית שמע אין אנו מפסיקין. רבי יוחנן אמרה על גרמיה, כגון אנו שאין אנו עסוקים בתלמוד תורה, אפילו לתפלה אנו מפסיקין. דין כדעתיה ודין כדעתיה; רבי יוחנן כדעתיה, דאמר רבי יוחנן, ולואי שיתפלל אדם כל היום, למה, שאין תפילה מפסדת. רבי שמעון בן יוחאי כדעתיה, דרבי שמעון בן יוחאי אמר, אילו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאתיהיבת תורה לישראל, הוינא מתבעי קומי רחמנא דיתברי לבר נשא תרין פומין, חד דהוי לעי באוריתא, וחד דעבד ליה כל צורכיה". ופירש הפני משה שם: "רבי יוחנן דקאמר הלואי שיתפלל אדם כל היום, אלמא חשיבא ליה תפילה מתלמוד תורה, והלכך הוא דקאמר דמפסיקין לתפילה, ואפילו מתלמוד תורה". וכן בפירוש מבעל ספר החרדים שם כתב: "עיקר טעם רבי יוחנן דלא היה מבטל תפלה... מפני שהיה לו חיבה רבה בתפלה. ורבי שמעון בן יוחאי היה מבטל גם קרית שמע מפני שהיה לו חיבה גדולה בלימוד תורה, ואזלי לשיטתייהו וכדמפרש ואזיל". וכן נחלקו בגמרא [מגילה כז.], שאמרו שם "'ואת כל בית גדול שרף באש' [מ"ב כה, ט], רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי; חד אמר מקום שמגדלין בו תורה, וחד אמר מקום שמגדלין בו תפלה... תסתיים דרבי יהושע בן לוי הוא דאמר מקום שמגדלין בו תורה, דאמר רבי יהושע בן לוי, בית הכנסת מותר לעשותו בית המדרש, שמע מינה" [ומסתבר לומר שרבי יוחנן אזיל לשיטתו בירושלמי שתפילה עדיפא]. אך עדיין התימה רבה, שלא מצינו שביאר בשאר ספריו שיש בזה מחלוקת חכמים, אלא נקט בפשיטות שמעלת התורה עולה על הכל, ומדוע התעלם ממחלוקת זו בשאר ספריו. **ונראה** שהמפתחות לישוב

שאלה זו נמצאים בדבריו בביאור דברי הגמרא [ברכות ה.], שאמרו שם "פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא; חד אמר, אלו הם יסורין של אהבה, כל שאין בהן בטול תורה, שנאמר [תהלים צד, יב] 'אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו'. וחד אמר, אלו הן יסורין של אהבה, כל שאין בהן בטול תפלה, שנאמר [תהלים סו, כ] 'ברוך אלקים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי'". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעד:] כתב בזה"ל: "היסורין של אהבה הוא כדי לעשות לאדם דביקות בו יתברך, ולצרף הנפש. ואם כן, אין ראוי שיהיו היסורים מביאים הריחוק מן השם יתברך, רק שיהיו מביאים הדביקות. וזהו שאמר כל יסורין שיש בהם ביטול תלמוד תורה אינם יסורים של אהבה. וידוע כי תלמוד תורה הוא הדביקות שיש לאדם אל בוראו, ודבר זה אין צריך לבאר, שהתבאר במקומות הרבה מאוד. ולפיכך אי אפשר שיהיו יסורין של אהבה כאשר יש ביטול תורה, שאז יסורים גורמים לאדם הרחקה מן השם יתברך. וכן למאן דאמר כל שיש בו בטול תפלה אינם יסורים של אהבה. כי יש לאדם גם כן דביקות עם בוראו על ידי התפלה, שהוא מתדבק עם בוראו בתפלה. והבן המחלוקת, כי [אם לא יהיה] בטול תלמוד תורה, אף כי יש בזה בטול תפלה, סוף סוף יש לו דביקות בו יתברך על ידי התורה, ויש לכל הפחות דביקות לשכל שלו עם השם יתברך, [אף] כי לנפש אין לו דביקות כל כך מצד בטול תפלה, כיון דיש אהבה וחבור מצד התורה השכלית, די בזה, ונקראים יסורין של אהבה. ולמאן דאמר שיש בו בטול תפלה אין זה יסורין של אהבה, כי צריך שיהיה לאדם דביקות עם בוראו מצד הנפש, כי התפלה הוא לנפש האדם, כי שופך נפשו לפני ה'. וצריך שלא יהיה ביסוריו בטול תפלה, ואז אפשר לומר שהם יסורין של אהבה. ולפי דעת שניהם, אין ראוי שיהיה ביסורים של אהבה הריחוק והפירוד מן השם יתברך. ויש להבין מחלוקת זה, בטול תלמוד תורה או בטול תפלה, כי אלו שניהם הם הדביקות הגמור. וזה תבין ממה שאמרו 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', כי בית המקדש הוא לתפלה, וזכר אלו שניהם ביחד". [וצרף לסוף דבריו את מאמר חכמים (בכורות מד:) '"לא יהיה בך עקר"' (דברים ז, יד), שלא יהא ביתך עקור מן התלמידים. 'ועקרה' (שם), שלא תהא תפלתך עקורה לפני המקום". ובח"א שם (ד, קכט.) כתב: "ויש לך להבין עוד יותר באלו שני דברים אשר זכר כאן, האחד התלמידים והשני התפילה, כי אלו שניהם בפרט, התלמידים שהם חכמי התורה, שהתורה היא ממקור העליון. והתפילה היא המקור הפנימית מגיע עד מקור הברכות העליונה... ואלו דברים עמוקים מאוד רק העמדנו על הדרך הישר, אשר ההולך בתמימות ביושר דבק במקור אשר לא יפסק כלל, והוא מקור התורה והתפלה. וכמו שרמזו אלו שניהם יחד 'יהי רצון שיבנה

בית המקדש', הוא מקום התפילה, 'ותן חלקנו בתורתך', ובארנו זה בכמה מקומות"]. הרי שביאר בנתיב היסורין שהתורה מביאה לדביקות השכל בה', ואילו התפילה מביאה לדביקות הנפש בה'. **ובביאור הבדל זה** ראה בפחד יצחק ר"ה מאמר ה אות ה, שכתב בזה"ל: "הצד השוה של תורה ותפילה הוא שבשניהם נמצא צד של עדיפות בקרבת אלקים שאינו נמצא בכלליות המצוות... תוכנה של תפילה הוא בקשת צרכיו, אף על גב דכוללת היא גם את השבח וגם את ההודאה, מכל מקום הרי באמצעיתה עומדת הבקשה למילוי צרכיו של אדם. נמצא דאף על גב דבכל העניינים יכולתו של אדם נמנית על צד שלימותו, ואילו צרכיו של אדם נמנים על צד חסרונו, מכל מקום בענין התפילה יכולת העמידה לפני המלך ניזונית דוקא מחסרונו. ולו יצויר אדם שאינו חסר לו כלום, הרי שלימות זו של עמידה לפני המלך נעולה היא לפניו... בניגוד לקרבת אלקים דתורה, הנוצרת דוקא על ידי שלימות, ואדרבא, כל חסרון וצורך גריעותא הוא אצלו". נמצא שהדביקות של תורה היא מצד שלימות האדם, ואילו הדביקות של עבודה היא מצד התבטלות האדם. ובצדקת הצדיק אות רי, כתב: "אי אפשר כלל להיות כל היום בתפילה לפני השם יתברך, ואינו בכח אדם שבגוף כלל... ורבי אלעזר בן דורדייא הירבה בתפילה עד שיצתה נשמתו [ע"ז יז.]. היינו מכח ריבוי התפילה, כי אין בכח אדם לסבול... מה שאין כן התורה... שהיא הנותנת קיום לאדם על ידי שמחתו בחכמתו. ולכן נאמר בה [יהושע א, ח] 'לא ימוש וגו'", שיכול להיות דבוק בה שלא יתבטל אפילו רגע אחד". והם הם הדברים. **לכך בכל מקום** נקט המהר"ל שהאופן הנעלה ביותר להדבק בה' הוא רק על ידי התורה, כי דבריו בכל מקום איירי באדם הרוצה להדבק בה' דרך שלימותו, ולא דרך ביטולו, ובזה ביאר שאינו יכול לעשות כן כי אם על ידי התורה, ולא על ידי עבודה, כי רק על ידי התורה השכלית יוכל להתרומם מעבר לחומריותו, וכמו שנתבאר. אך באדם הרוצה להדבק בה' דרך ביטולו, הרי בידו לעשות כן על ידי תפילה, כי אין לטעון כלפיו שחומריותו תעמוד לו לרועץ, כי הרי בא לבטל את חומריותו. ובהשוואת שתי דביקויות אלו זו לזו נחלקו חכמים הי מינה עדיפא; זו שהיא דרך שלימות האדם, או זו שהיא דרך ביטול האדם. ובהשוואה זו לא עסק בשאר ספריו, ולכך לא הזכיר בהם את המחלוקת הקיימת בזה. וראה למעלה בפתיחה הערה 312.

(498) "'וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו', וכי יש אדם צם ואוכל ושותה, ולמה אמרה כן" [לשון הילקו"ש ח"ב סימן תתרנו]. וכן שאלו ר"מ חלאיו, מנות הלוי [קמא.], והיוסף לקח כאן. וראה למעלה הערות 427, 428.

(499) לעומת דברי המדרש שיביא בסמוך.

(500) כי הם קבלו עליהם לצום בטרם החלה התענית, והם מצטרפים לתענית מעת שהיא החלה. ולפי זה "צומו עלי" יתפרש "וצומו עִמי", וכמו שנאמר [שמות לה, כב] "ויבואו האנשים על הנשים וגו'", ופירש רש"י שם "על הנשים - עם הנשים, וסמוכין עליהם". וראה בסמוך הערה 506.

(501) לפני שהתענית החלה.

(502) פירוש - אף אם לא קבלו עליהם התענית בטרם שהתענית החלה, מ"מ הם מחוביים לצום, וכמו שמבאר. וחזינן מהמהר"ל שדעתו היא שלתענית של כמה ימים רצופים [כמו כאן שאיירי בצום של שלשת ימים], יש קבלה אחת לפני התחלת התענית הראשונה, ולא שיש קבלת תענית לכל יום ויום בפני עצמו. וכן כתב הרא"ש תענית פ"א סימן יא, וז"ל: "מי שקיבל שני תעניות ביחד אע"פ שאכל ושתה בינתים וה"ה אם קיבל עליו כמה תעניות ביחד רצופין זה אחר זה דסגי בקבלה אחת". וכן פסק המחבר בשו"ע או"ח סימן תקסב סעיף ז.

(503) "קשה, דמאי 'עלי' שייך כאן, כיון שרצתה לומר שיצומו על הגזירה הזאת" [לשונו למעלה לאחר ציון 429. ושם יישב שאלה זו "שיצומו עלי שאצליח כאשר אכנוס לפני המלך לבקש על עמי"].

(504) יש לדייק בלשונו, שכתב "כיון שאני קבלתי **הצום** וגזרתי **התענית** על כל הצבור", דפתח בצום וסיים בתענית. ונראה, כי בספר דביר קדשו על המועדים [חלק א, עמוד תלח] כתב: "נראה לומר על פי מה שכבר ביאר מרן הגרי"ז זצ"ל הנפקא מינה בין 'תענית' ל'צום', הגם ששניהם מורים שלא לאכול ולא לשתות. אולם 'צום' פירושו הוא יום אחד בלא אוכל, דהיינו איסור אכילה בלבד. מה שאין כן 'תענית' היא גדר של עינוי, וחלק מדיני העינוי הם גם שלא לאכול ולשתות". הרי ש"צום" הוא ההמנעות בפועל מאכילה ושתיה, ואילו "תענית" היא הסבה המחייבת את הצום, שיש צורך בענוי, ומשתלשל מכך איסור אכילה ושתיה. והואיל ו"תענית" היא סבת הצום, לכך לשון "גזירה" תואמת יותר ל"תענית", כי "גזירה" שייכת יותר לסבת הדבר, שגזרו כך וכך משום סבה זו וזו. ואילו הצום מתקבל אצל האדם המחוייב. ודמות ראיה יש לזה, שעל הפסוק [ש"ב יב, טז] "ויצם דוד צום" תרגם יונתן שם "וצם דוד צומא". אך על הפסוק [יואל א, יד] "קדשו צום" תרגם יונתן שם "גזרו תעני". הרי שעל סבת החיוב אמרינן "גזרו תעני", ועל החיוב בפועל אמרינן "צומא". ואולי אפשר לבאר על פי זה החילוק בין הלשונות "צום גדליה" לבין "תענית אסתר"; "צום גדליה" מורה על המנעות מאכילה ושתיה מחמת הריגתו של

גדליה בן אחיקם [ר"ה יח:], אך לא שגדליה תיקן וחייב צום זה. אך "תענית אסתר" מורה על הגזירה שתיקנה אסתר, שהיא סבת החיוב לצום זה, וסבת החיוב נקראת "תענית".

(505) כפי הדעה הראשונה שהובאה בשו"ע או"ח סימן תקסב סעיף יב, וז"ל: "תענית שגוזרים על הצבור, אין כל יחיד צריך לקבלו בתפלת המנחה, אלא שליח צבור מכריז התענית, והרי הוא מקובל". ובביאור הגר"א שם אות לז הראה את מקורו מהגמרא [תענית כד.], שאמרו שם "דבי נשיאה גזר תעניתא, ולא אודעינהו לרבי יוחנן ולריש לקיש. לצפרא אודעינהו, אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן, הא לא קבילנא עלן מאורתא. אמר ליה, אנן בתרייהו גררינן", ופירש רש"י שם "גרירין - גרורין ומשוכין אנו אחריהן, וכמי שקבלנו עלינו". אמנם בהמשך הסעיף שם כתב המחבר "ויש אומרים, דהני מילי בארץ ישראל שהיה להם נשיא, לפי שגזרתו קיימת על כל ישראל. אבל בחוצה לארץ צריכים כל הצבור לקבל על עצמם כיחידים, שכל אחד מקבל על עצמו". ואולי אף הדעה השניה מסכימה שיש לאסתר דין של נשיא.

(506) נמצא ש"צומו עלי" לצדדין קאמר; אם יקבלו עליהם התענית בעוד מועד, יצומו עמי [כמבואר בהערה 500]. ואם לא יקבלו התענית בעוד מועד, יצומו בגללי ["על הלחם - בגלל הלחם" (רש"י ויקרא כג, יח, וראה גו"א שם אות כ)], שיהיו נגררים אחרי אסתר. וראה למעלה הערה 431.

(507) ילקו"ש ח"ב סימן תתרנו.

(508) כי אם לא צריכים לכוון לכך, מדוע אסתר רמזה להם שזו תכלית הצום, אלא שרצתה שיכוונו לכך [מבואר בהמשך דבריו].

(509) לפנינו בילקו"ש שם "וכי יש אדם צם ואוכל".

(510) מה שלשון "ואל תאכלו ואל תשתו" מורה על סעודת אחשורוש בדוקא, נראה כי העוקץ בחטא זה היה באכילה ושתיה, וכמו שלשון חכמים הוא [מגילה יב.] "מפני **שנהנו** מסעודתו של אותו רשע" [ראה למעלה בהקדמה הערה 573, ופ"ג הערה 421], ו"נהנו" מורה על הנאת אכילה ושתיה. וצרף לכאן דברי רש"י [פסחים כא:] "סתם הנאות לידי אכילה הם באות, שלוקח בדמים דבר מאכל".

(511) זהו המשך לשון המדרש.

(512) שנאמר [יונה ב, א] "ויהי יונה במעי הדגה שלשה ימים", וראה למעלה הערה 475 שהביא שם את המדרש [ב"ר נו, א] אודות שאין הקב"ה מניח את הצדיק בצרה שלשה ימים.

(513) פירוש - כך יהיו מתכוונים במה שאינם אוכלים ואינם שותים [שזה יהיה תשובת המשקל על שאכלו ושתו בסעודת אחשורוש].

(514) כי צום מכפר על אכילות אסורות, וכמו שאומרים בתפילה זכה בערב יוה"כ "על ידי ענוי מאכילה ושתיה תכפר לנו מה שחטאנו באכילות ושתיות אסורות". ומבואר מדבריו שתשובה צריכה כוונה. וצרף לכאן דברי רבינו יונה [ברכות ו: בדפי הרי"ף] שכתב: "דאפילו מי שסובר דמצות אינן צריכות כוונה, הני מילי בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה הוא במקום כוונה, כגון נטילת לולב, דאמרינן [סוכה מב.] מדאגבהו נפק ביה, וכן כל כיוצא בזה. אבל במצות שתלויה באמירה בלבד, ודאי צריכה כוונה, שהאמירה היא בלב, וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה, נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצות". ובודאי שמצות תשובה נכללת היא בגדר מצוה שבלב, וכמו שנאמר [ישעיה ו, י] "וללבו יבין ושב ורפא לו". ואע"פ שכאן איירי בצום ולא רק באמירה בלבד, מ"מ ישיבה בצום אינה נקראת מעשה, אלא היא בשב ואל תעשה, שפורש מאכילה ושתיה. וראה בספר התשובה לגר"י כהן זצ"ל, ח"א עמוד קעו, שהוכיח שאפילו למ"ד מצות אינן צריכות כוונה [ר"ה כח.], מ"מ בתשובה בעי כוונה. ולפי הרבינו יונה הענין מבואר היטב. ויותר מזה מצינו במכתב מאליהו [ח"ב עמוד 77], שכתב: "בהרבה דברים נאמר [סוטה כב:] 'לעולם יעסוק אדם שלא לשמה [שמתוך שלא לשמה בא לשמה]'. אבל התשובה איננה נכללת בהם. הן פעולת השלא לשמה היא לשמש כסיוע לנקודה הפנימית בהסירה את המניעות ואת העיכובים בדרך התפתחותה אל ה'לשמה' הגמור. אבל התעוררות התשובה היא היא עצם הנקודה הפנימית ממש, ואם אין היא לשמה הרי אין זו תשובה אמיתית כלל. בלי פנימיות לא תתכן תשובה, הרי שתשובה היא מצוה שאין שייך לעשותה שלא לשמה כלל".

(515) פירוש - המהר"ל מבאר שמה שאמרו במדרש "והיאך היו צמים שלשה ימים לילה ויום ולא היו מתים, אלא שהיו מפסיקין מבעוד יום" ביאורו שהחלו לצום בסוף יום הראשון ["מפסיקין (מאכילה) מבעוד יום"] סמוך לליל שני, וכל ליל שני ויום שני שלאחריו, והמשיכו לצום תחילת ליל שלישי. באופן שהיום השלם היחידי שצמו בו היה יום שני [לילה ויום], ורק התחילו לצום קצת לפני ליל שני, וסיימו לצום בתוך תחילת ליל שלישי, וכמו שמבאר [אמנם ק"ק מדוע המדרש לא הזכיר גם שהמשיכו לצום לתוך ליל שלישי, ורק הזכיר שהתחילו לצום בסוף יום ראשון]. ומבאר שזהו קישור דברי המדרש, שלאחר שהמדרש ביאר שצמו ג' ימים מקוטעים, ביאר שאין הקב"ה מניח את הצדיק שלשה ימים בצרה. כי הואיל ו"מקצת היום ככולו" [פסחים ד.], לכך

תענית מעין זו נחשבת לשלשה ימי צרה. והמנות הלוי [קמב.] כתב: "במדרש שוחר טוב [מזמור כב] נראה שלא התענו ג' ימים לילה ויום כפשוטו של מקרא". ושם הביא שיש מי שמבאר ש"מפסיקין מבעוד יום" פירושו שהיו אוכלים לילות, והמנות הלוי דחה דבריו. וכן הערוך לנר [יבמות קכא:] כתב: "כוונת המדרש נראה לי שהיו אוכלים כל לילה שאחר התענית". וראה בסמוך הערה 519, ולהלן פ"ה הערה 282.

(516) לשון המנות הלוי [קמב:]: "ויורה על זה אומרו 'לילה ויום', ולא אמר 'ואל תאכלו ואל תשתו שלשה ימים ושלשה לילות', כמו [ש"א ל, יב] 'כי לא אכל לחם ולא שתה מים שלשה ימים ושלשה לילות'". ופירושו, שאם התענית אכן היתה לשלשה ימים תמימים [ע"ב שעות], היה למקרא לומר שצמו שלשה ימים ושלשה לילות, ובכך להזכיר את הימים והלילות בלשון רבים. אך המקרא לא נהג כן, אלא כתב "וצומו עלי וגו' שלשת ימים לילה ויום", הרי זה מורה שלא צמו ע"ב שעות, וכמו שמבאר והולך.

(517) פסחים ד. "ושמע מינה מקצת היום ככולו". ולפי זה מה שצמו בסוף יום ראשון, ובתחילת ליל שלישי נחשב לשני ימי צום, דמקצת היום ככולו ליום ראשון וליום שלישי. אמנם יש דעה בגמרא [פסחים נה.] הסוברת "חד מקצת היום ככולו אמרינן, תרי מקצת היום ככולו לא אמרינן", אך דעה זו לא הובאה להלכה. ובח"א למנחות צט: [ד, פז.] כתב: "אמרו מקצת היום כמו כולו... טעם דבר זה אשר נחשב המקצת כמו הכל, מפני כי היום הוא אחד, והלילה הוא אחד, ולפיכך מקצת היום כמו כולו נחשב. ואף על גב שלא נחשב כולו מצד הזמן, אבל מצד צורת היום נחשב מקצת כמו כולו, דאינו תולה בהמשך הזמן שלא יהיה נחשב יום אלא שיהיה י"ב שעות, שזה אינו, רק נחשב יום אפילו מקצת" [ראה להלן פ"ט הערה 311].

(518) של יום שני.

(519) אמנם למעלה [לאחר ציון 441] ביאר בשם "יש מפרשים" שישראל צמו ע"ב שעות [גימטריה "**ובכן** אבוא אל המלך"], ואסתר צמה ע' שעות ["אצום **כן**"], וזה דלא כדבריו כאן, וראה למעלה הערה 445. וכן בגמרא [יבמות קכא:] למדו מפסוקנו שאפשר לאדם לא לאכול ולא לשתות שלשה ימים ולא למות. והערוך לנר כתב שם שהמדרש שהובא כאן [ילקו"ש ח"ב סימן תתרנו] חולק על הגמרא. וכן מוכח מיניה וביה, שבמדרש אמרו "והיאך היו צמים שלשה ימי לילה ויום ולא היו מתים, אלא שהיו מפסיקין מבעוד יום", והרי הגמרא ביבמות להדיא אמרה שאין אדם מת מצום של שלשה ימים ושלשה לילות.

(520) פירוש - להלן יתבאר באלו ימים של חודש ניסן נפלו שלשת ימי הצום האלו. ודבר זה מתבאר להלן ו, יא, אך בפסוק ההוא לא נאמרו התיבות "ויאמר המלך" שהזכיר כאן

[אלא נאמר "אם מצאתי חן בעיני המלך ואם על המלך טוב לתת את שאלתי ולעשות את בקשתי יבוא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה להם ומחר אעשה כדבר המלך"]. אך התיבות "ויאמר המלך" נאמרו בפסוק ו שלפניו ["ויאמר המלך לאסתר במשתה היין מה שאלתך וינתן לך וגו'"]. וצריך לומר שכוונתו היא שדבריו בפסוק ח הם המשך לדבריו בפסוק ו.

פרק ה

פסוק א

(1) פירוש - לפי פשוטו איירי שלבשה בגדי מלכות, וכמו שפירשו כאן מפרשי המגילה [רש"י ראב"ע ורלב"ג כאן]. וכן בפרקי רבי אליעזר פמ"ט איתא "לבשה אסתר בגדי מלכות, ושלחה וקראה למלך ולהמן לסעודה שעשתה". ועל כך יקשה, מדוע לא נאמר "ותלבש בגדי מלכות". וכן בגמרא [מגילה יד:] אמרו "'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות', בגדי מלכות מיבעי ליה".

(2) נראה ביארו על פי מה שכתב בנר מצוה [קיח:], וז"ל: "עולם הזה, אף שיש בו הכבוד, אינו רק כבוד מה שיקנה האדם, ואינו כולו כבוד. כי יש בו הגוף, שיש בו כמה דברים של גנות. גם בא לעולם שלא בכבוד, כאשר הוא ערום. אף שהאדם מכסה עצמו במלבושי כבוד, דרבי יוחנן קרי ליה למאני מכבדותי [שבת קיג.], כי הבגדים מכסים גנות הגוף, אין זה רק מלבוש לזמן מה, ויש לאדם הסרה וסלוק מן הכבוד, ונשאר הגוף עצמו ערום שלא בכבוד". הרי בגדים אינם מעניקים לאדם כבוד בעצם, כי הם ניתנים להסרה וסלוק, כי הם חיצוניים לאדם, לכך אין בהם כדי לסלק את הגנות שבעצם. וזהו שכתב כאן "כי גם ההדיוט יכול ללבוש בגדי מלכות". ושמעתי ממו"ר שליט"א, שתיבות "בגד" ו"מעיל" משמשות גם ל"בגידה" ו"מעילה", כי הואיל והבגד והמעיל הם רק מעטה חיצוני, ואינם מורים על העצם, ולכך יש כאן מקום להטעייה ומעשי מרמה, כאשר החוץ אינו כפנים, ואין תוכו כברו. וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פט"ז [שעג.], שיעקב ירש מאדה"ר מעלת הצלם, ואילו עשו ירש מאדה"ר מעלת הלבוש. הרי השקר של עשו משתייך ללבוש.

(3) אודות שאסתר "היתה ראויה למלכות לגמרי", כן כתב הגר"י אנגל באוצרות יוסף דרושים, מאמר הלבנה [אות ה], וז"ל: "נודע כי גם אסתר היה ענייניה בספירת מלכות שלמעלה, וזהו העניין שזכתה אסתר להיות מלכה, וזה סוד הכתוב 'ותלבש אסתר מלכות'... ועל כן לא נאמר בגדי מלכות, כי אם 'מלכות' לבד, וזה עבור היות הכוונה על המלכות באמת, היא מדת המלכות שלמעלה, שבה ענין אסתר... והנה תבין מזה

ממילא כי אסתר גם כן רומזת ללבנה. והנה חכמינו ז"ל רמזו גם לזה במגילה [יג.] רבי נחמיה אומר 'הדסה' שמה, ולמה נקראת 'אסתר' שהיו אומות העולם קורין אותה על שום אסתהר. וברש"י [שם] אסתהר - ירח, יפה כלבנה... הכוונה בזה על דבר פנימי, והוא היות ענין אסתר בספירת מלכות שלמעלה". ובילקו"ש כאן [ח"ב המשך סימן תתרנו] כתב: "'ותלבש אסתר מלכות'. ניערה האפר והפשיטה השק, והלבישה הקב"ה חיל מן החיל של מעלה, וכן הוא אומר [תהלים קמה, יג] 'מלכותך מלכות כל עולמים'". וראה הערה 6.

(4) ואם תאמר, הואיל ואסתר היא מלכה בעצם, מדוע לא תחשב למלכה אף ללא בגדי מלכות, אלא אף בבגדים רגילים. אין זה קשיא, כי ללא בגדי מלכות יש בזה הפקעה ממלכות, וכמו שכתב בח"א לגיטין סח: [ב, קכט.], וז"ל: "כי המלך הוא שראוי אל הכבוד, ויש לו בגדי מלכות" [הובא למעלה פ"א הערה 408, ולהלן פ"ו הערה 153]. ומעין מה שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 1073], וז"ל: "באותה שעה שאינה לובשת בגדי מלכות, כאילו אינה מלכה". כי מהות המלכות היא הכבוד [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 166, ופ"א הערות 49, 359, 962, 1074, ופ"ו הערה 153], וכאשר המלך מופיע ללא כבודו, חסרה ממנו מהותו. ואודות ההתאמה בין האדם לבגדיו, כן כתב למעלה [פ"א לאחר ציון 402] לגבי אחשורוש, וז"ל: "כך היה אחשרוש שלבש יקר תפארת, עד שהיה לו תפארת אלקי. כי היה מוכן אחשורש בפרט לכבוד הבגדים, שהבגדים שהם על האדם הם צניעות וכבוד, שהאדם מתכסה בהם. ואחשורש היה מוכן למדה זאת ביותר".

(5) למעלה [לאחר ציון 1] שכאשר אסתר לבשה בגדי מלכות בזה היא לבשה מלכות לגמרי.

(6) כוונתו היא לספירת המלכות, שנקראת רוח הקודש. ובזוה"ק ח"ג [קסט:] איתא "כתיב 'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות', אתלבשת בההוא דיוקנא דההוא עלמא, מלכות, דא רוחא דקודשא, דהא מלכות שמיא נשיב רוחא מההוא רוחא דאוירא דההוא עלמא, ואתלבשת ביה אסתר". והגר"י אנגל באוצרות יוסף דרושים, מאמר הלבנה [אות ה], כתב: "ובמגילה 'ותלבש אסתר מלכות', 'בגדי מלכות' מיבעי ליה. אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא מלמד שלבשתה רוח הקודש... והענין כי ספירת מלכות שלמעלה נקראת רוח הקודש כנודע בחכמה. ועל כן לא נאמר 'בגדי מלכות', כי אם מלכות לבד. וזה עבור היות הכוונה על המלכות באמת, היא מדת המלכות שלמעלה". והמהרש"א [מגילה יד:] כתב "'ותלבש אסתר מלכות', בגדי כו', שלבשתה רוח הקדש כו'. מלכות היא האחרונה מעשר ספירות, ממנה רוח הקודש משפיע על האדם הזוכה לכך". ובמגלה

עמוקות, ואתחנן, אופן קפו, כתב: "ידוע שאסתר היא סוד השכינה, בסוד 'ותלבש אסתר מלכות', שעל זה אמרו רז"ל מלמד שלבשה רוח הקודש". ושם באופן קצה כתב: "כי סוד אסתר היא מלכות שהיא השכינה, בסוד 'ותלבש אסתר מלכות'". ובתקנת השבין אות י כתב: "וכמו שאמרו על פסוק 'ותלבש אסתר מלכות', שלבשתה רוח הקודש, היינו מדת מלכות הידוע, שהיא רזא דאשת חיל". ובפרי צדיק לר"ח שבט, אות ו, כתב: "מלכות הוא רוח הקודש, כמו שאמרו בגמרא על פסוק 'ותלבש אסתר מלכות'. ובזוהר הקדוש [ח"ג קסט:]... ו'רוח הקודש', כלומר רוח מההוא קודש דלעילא [זוה"ק ח"ג סא.]". וכן כתב בפרי צדיק לחג הפסח, אות מג. וראה להלן פ"ח הערה 252.

(7) נראה שכוונתו לבאר כפי מה שכתב המהרש"א [מגילה יד:], וז"ל: "מייתי עליה דכתיב 'ורוח לבשה וגו", ודאי התם לאו ברוח הקודש איירי, דלא מצינו בו שום נבואה... ולא מייתי ליה הכא אלא דמצינו לשון לבישה לגבי רוח". וכן מדויק מלשונו כאן, שלא הזכיר תיבת "הקודש" לגבי עמשי, ורק כתב "כי הרוח היה מלביש את עמשי, שהיתה שורה עליו הרוח". ועל פי זה תיושב תמיהת המהר"ץ חיות שם, שכתב: "התמיה עצומה, א"כ למה לא נחשב לעיל [מגילה יד.] עמשי בין מ"ח נביאים". ולפי האמור ל"ק, כי אצל עמשי לא היתה רוח הקודש, אלא רוח סתם, ורק מוכח ממנו שניתן לומר על רוח לשון לבישה. אך לפי זה יש להעיר, מדבריו להלן פ"ח [לאחר ציון 250], שכתב: "השכינה הוא לבוש כבוד אליו, וכדכתיב [דהי"א יב, יח] 'ורוח לבשה את עמשי'". ועוד קשה, דמדוע הגמרא לא הביאה את הפסוק [שופטים ו, לד] "ורוח ה' לבשה את גדעון וגו'", והמלבי"ם שם כתב שאיירי ברוח נבואה. וכן נאמר [דהי"ב כד, כ] "ורוח אלקים לבשה את זכריה בן יהוידע הכהן וגו'", ותרגם יונתן שם "ורוח נבואה מן קדם ה' שרת על זכריה בן יהוידע", ופסוקים אלו עדיפים שהם עוסקים ברוח נבואה, ולא ברוח סתם. ויל"ע בזה.

(8) לכך נאמר "ותלבש אסתר מלכות", ולא "ותלבש אסתר רוח הקודש", כי המכוון כאן הוא למדת המלכות, המתבטאת ברוח הקודש.

(9) "קנקל" הוא כלי מנוקב, כמו שנאמר [שמות כז, ד] "ועשית לו מכבר מעשה רשת נחשת וגו'", ותרגם יונתן שם "ותעביד ליה קנקל עובד מצרתא". וכן אמרו במשנה [כלים פכ"ב מ"י] "קנקילין שיש בה קבלת כסות", ופירש הרע"ב שם "כלי שמשימין תחתיו אש וגפרית כדי לעשן הבגדים שעליו". והערוך ערך קנקל כתב: "מקום מובדל על ידי מעשה רשת". וכאן הכוונה היא שיש למלך שבע גדרות עם פתחים להגיע אל המלך. וכן בסמוך כתב "שבעה קנקלין, דהיינו שבעה פתחים היה למלך".

(10) לפנינו במדרש תהלים מזמור כב איתא "כיון שנכנסה לקנקל הרביעי". אך בילקו"ש תהלים רמז תרפז איתא "כיון שנכנסה לחצי קנקל הד'", וכדבריו כאן. אמנם תחילת המדרש שהביא כאן ["אימתי אמרה אסתר 'אל תרחק ממני'"] נמצאת רק במדרש תהלים, ולא בילקו"ש. וכן המשך המדרש הוא כמדרש תהלים.

(11) מנענע זה בזה. וכמו [שו"ע או"ח סימן תרנא סעיף ט] "טורף הלולב ומכסכס העלין בכל ניענוע".

(12) במדרש תהלים ובילקו"ש שם אמרו "חבל על דאבדין". אך המנות הלוי [קמו:] הביא את המדרש תהלים "חבל על דמובדין", וכמהר"ל.

(13) השומרים הראשונים הנמצאים ליד הקנקלים הראשונים.

(14) "באותה שעה אמרה אסתר 'אל תרחק ממני כי צרה קרובה'" [המשך לשון המדרש תהלים וילקו"ש שם].

(15) מנחות לג: "שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, מלך יושב מבפנים, ועבדיו משמרין אותו מבחוץ. מדת הקב"ה אינו כן, עבדיו יושבין מבפנים, והוא משמרן מבחוץ".

(16) שאסר על כל איש ואשה לבא אל חצר הפנימית ללא קריאה ממנו [למעלה ד, יא].

(17) נמצא ששואל שתי שאלות; (א) "מה עלה על דעת אסתר שתבא לפני המלך". (ב) "איך נעשה דבר זה שהניחו השומרים אותה לכנוס". שאלה ראשונה היא על אסתר, ושאלה שניה היא על השומרים.

(18) בלבד.

(19) ואם תאמר, א"כ השומרים החיצוניים היו צריכים לשאול את עצמם לשם מה הם יושבים שם, הרי אין הם עושים כלום; כי כל עוד שאיש לא נכנס, אינם עושים דבר. ומרגע שמישהו נכנס, מוטל על השומרים האצמעיים למחות בו, ולא עליהם. וצריך לומר, שאין זה מחובת השומר לשאול את עצמו מדוע המלך מינה אותו לא לעשות כלום. אכן בסמוך יבאר מה חשב אחשורוש שהושיב שם שומרים, אך כאמור זו שאלה על המלך, ולא על השומרים עצמם.

(20) בא לבאר שאם השומרים אינם עושים דבר, מדוע אחשורוש הושיב אותם שם.

(21) אם אין שבעת השומרים יחידה אחת.

(22) ולכאורה לפי זה אף הראשונים היו יכולים להחזירה ולעכבה, אע"פ שכבר עברה את רשותם, כיון שכולם שומרים יחד על המלך.

(23) אמרו בגמרא [ב"ק י.] "מסר שורו לחמשה בני אדם, ופשע בו אחד מהן, והזיק, חייב. היכי דמי, אילימא דבלאו איהו לא הוה מינטר, פשיטא, דאיהו קעביד. אלא דבלאו איהו נמי מינטר, מאי קעביד". ונחלקו רש"י ותוספות שם [ב"ק י:] בביאור "מאי קעביד", שרש"י ביאר "ואינו חייב כלום". והתוספות ביארו "מאי קעביד טפי מאחריני, וישלם כל אחד חלקו". הרי שרש"י סובר שכל השומרים הם ביחד, ולכך הואיל ומינטר בלעדיו, לכך הוא יכול להסתלק מחיובו, ופטור. אך תוספות סוברים שכל שומר אחראי על חלקו, ולכך לעולם ישלם את חלקו, ואינו יכול להסתלק מחיובו. ובמחנה אפרים הלכות שמירה פכ"ז נסתפק במפקיד אצל שני שומרים, האם כל אחד הוא שומר על הכל, או כל אחד שומר על חצי הדבר, וביאר לפי זה את המחלוקת הנ"ל של רש"י ותוספות. נמצא שאחשורוש הסובר שכל השומרים הם ביחד, דעתו מתבארת לפי רש"י. ואילו השומרים הסוברים שכל אחד אחראי על חלקו, דעתם מתבארת לפי תוספות. אמנם השומרים אמרו את סברתם "רק מפני שאסתר היא מלכה" [לשונו כאן], אך לולא כן גם הם היו מסכימים לדעת אחשורוש שכל השבעה הם שומרים ביחד.

פסוק ב

(24) כן הקשה היוסף לקח כאן בשאלתו הראשונה, וז"ל: "יש להתעורר... אומרו 'ויהי כראות המלך את אסתר עומדת בחצר', שאחרי שכבר נאמר שהיה מקום עמידתה בחצר, לא היה צריך לומר רק 'ויהי כראות המלך את אסתר', ואני יודע שראה אותה עומדת בחצר".

(25) עוד אודות שאסתר רוצה להראות לאחשורוש שיש עליה אימת מלכותו, כן ביאר למעלה [ד, טז (לאחר ציון 436)], וז"ל: "לא היה כוונתה של אסתר שיצומו [נערותיה], רק אמרה 'אצום'. ומה שאמרה 'אני ונערותי', דבר זה עשתה אסתר שאם יכעס המלך עליה לומר לה למה נכנסת בלא רשות, אלא שאין עליך מורא מלכות. יכולה על זה לומר איך אין עלי מורא מלכות, שאם אין עלי מורא מלכות למה הייתי מתענה ג' ימים וג' לילות, רק בשביל שאני יראה ממך, ובשביל כך היה לנו התענית. ואם לא יאמין אחשורוש, הרי הנערות יכולין לומר לו שכן הוא, שהתענו ג' ימים וג' לילות על זה".

(26) כן כתב כאן המנות הלוי [קנ.], וז"ל: "כי נשאה חן בעיניו על שראה שעמדה ונתעכבה בחצר, כשואלת רשות, כאילו היתה אחת משפחותיה. ושורת הדין שלא יהיה דת זו למלכה, אחרי שהיא כגופו... ומזה ראוי שתשא חן לפניו ועיניו רואות תכלית השמעותה אליו עד שפחדה וזחלה מעבור דתו, ולכך 'ויושט המלך לאסתר וגו'". והביא את המדרש [אסת"ר ט, א], שאמרו שם "ויקם המלך בבהלה מכסאו, וירץ אל אסתר

ויחבקה וינשקה, וישלך זרועו על צוארה, ויאמר לה המלך, אסתר המלכה למה תפחדי. כי הדת זאת אשר סדרנו, איננה מוטלת עליך, באשר את רעיתי וחברתי. ויאמר לה, מדוע כאשר ראיתיך לא תדברי אלי. ותאמר אסתר, אדני המלך כאשר ראיתיך נבהלה נפשי מפני כבודך". וכן פירש המלבי"ם כאן. **ומה שכתב** כאן "עמדה וממתנת עד **שתגיע** לה המלך השרביט. ולכך לא נכנסה, ולכך **הושיט** לה השרביט", יתבאר בסמוך.

(27) עומד על ההבדל בין "ותשא חן" [למעלה ב, יז], לבין "נשאה חן" [פסוקנו], דמדוע למעלה נאמר לשון עתיד [ומתהפך על ידי וי"ו ההיפוך], וכאן נאמר לשון עבר. ובהמשך יבאר מדוע לא נאמר כאן "חן וחסד", אלא רק "חן". וכן העיר היוסף לקח בשאלתו השניה על פסוקנו, וז"ל: "שנית, אומרו 'נשאה חן בעיניו', ולא נאמר 'ותשא חן בעיניו', כמו שנאמר קודם, בלקיחתה".

(28) שאלתו השלישית של היוסף לקח על פסוקנו, וז"ל: "ועוד, מה הוצרך פה לומר שנית נשיאות החן, כיון שכבר נאמר".

(29) זהו פסוק אחר שלא הזכיר עד כה. כי למעלה נאמרו שני פסוקים אודות החן של אסתר; (א) "ובהגיע תור אסתר וגו' ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה" [למעלה ב, טו]. (ב) "ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות וגו'" [שם פסוק יז]. למעלה הקשה מהפסוק השני, וכאן מקשה מהפסוק הראשון. אך הכוונה שוה, שבשני הפסוקים הללו נאמר לשון עתיד עם וי"ו ההיפוך ["ותהי אסתר נושאת חן", "ותשא חן וחסד לפניו"], ואילו כאן נאמר לשון עבר "נשאה".

(30) כי לשון עבר ["נשאה"] מורה על דבר שהיה ואיננו יותר, אך לשון "ותשא חן" או "ותהי נושאת חן" מורה על עבר שנמשך גם לעתיד. וכן כתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 6], וז"ל: "דע, כי 'ויהי' לפי הדקדוק הוא מורה על הויה נמשכת בלתי נשלמה, וזהו המשך הזמן. ואם היה זהו הויה שכבר עברה ונשלמה, אין כאן זמן, כי הזמן הוא הויה נמשכת, ולא עבר הזמן. ולא שיהיה פירושו לעתיד, רק הוא זמן נמשך. ואילו כתיב 'יהי זה', הוא הויה שלא התחיל ההמשך, ואין בה זמן. אבל 'ויהי' יש בה עתיד ויש בה עבר; כי 'יהי' הוא לשון עתיד, והוי"ו הוא שהפך אותו לעבר, על כן יש בזה עבר ועתיד. ודבר זה מורה על המשך הזמן, כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך זמן... 'ויהי' היא מורה על הויה בלתי נשלמת, והיא המשך זמן". כי זהו ההבדל בין לשון עבר רגיל, ללשון עבר שנעשה על ידי וי"ו ההיפוך, וכמבואר במלבי"ם פרשת תזריע סימן וא"ו; עבר פשוט הוא עבר מוקדם, ללא שום שייכות לעתיד. אך עתיד שהתהפך לעבר מציין את ההמשכיות מן העבר אל העתיד, לאמור שהוא דבר שהתחיל בעבר ועדיין לא

נגמר. וכן כתב בספר הבחור [לרבי אליהו בחור], מאמר הראשון, עיקר הרביעי, אות יב, וכלשונו: "הוי"ו המהפכת העתיד לעבר, היא מהפכתו לעבר בלתי נשלם על הרוב, 'ויאמר', 'וידבר', שהם מבוארים כמו 'היה אומר', 'היה מדבר'" [הובא למעלה בפתיחה הערה 12].

(31) כן אמרו בגמרא [מגילה טו:], "אמר רבי יוחנן, שלשה מלאכי השרת נזדמנו לה **באותה שעה**, אחד שהגביה את צוארה, ואחד שמשך חוט של חסד עליה, ואחד שמתח את השרביט". ולשון "באותה שעה" מורה על שנתחדשה כאן נשיאות חן בנוסף למה שהיה בעבר. וראה להלן ציון 65.

(32) מקשה מדוע היה צורך בנשיאת חן מיוחדת כדי שהמלך יושיט לאסתר את שרביט הזהב, הרי בלא"ה כבר אסתר מצאה חן בעיני המלך במה שהמתינה בחצר ולא נכנסה מיד, ובזה הראתה את אימת המלכות שיש עליה כלפי המלך, וכפי שביאר למעלה, ותרתי למה לי.

(33) ונתן לה רשות להכנס. וסברה מעין זו [ששלב ראשון הוא סילוק הרע (הקצף והעונש), ושלב שני הוא עשיית הטוב (נתינת רשות להכנס)] כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 313], וז"ל: "כאשר השם יתברך מעלה את ישראל מן חשך הגלות אל אור הגאולה, נקרא זה שקופץ כאילה, ומוציא ישראל מן חשך הגלות אל הגאולה. כי מתחלה היו בצרה, ודי היה שיוציא אותם מן הצרה, אבל יצאו מן הצרה שהיו רוצים שונאיהם למשול בהם, והם משלו בשונאיהם". ובגו"א שמות פ"ב אות כט כתב: "וזה כי הגזירה על הבנים לשחוט היא קרובה לכנוס לפני הקב"ה, אכזריות הזה להרוג את בניהם לשפוך דמים... אבל הגזירה הזאת לשחיטת בניהם אין זה סבה להיות נגאלים, רק שיהיו ניצולים מן המיתה". וכן הוא בגבורות ה' פנ"ד [רמב:], ובנתיב העבודה פ"ז [א, צז.]. וראה למעלה בפתיחה הערה 314, ופ"ב הערה 85.

(34) אודות שמציאת חן היא תיכף ומיד בשעת הראיה, כן נאמר למעלה [אסתר ב, טו] "ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה", הרי תיכף בשעת הראיה נמצא החן. וכן נאמר [בראשית יח, ג] "ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך", וזה היה מיד בעת המפגש הראשוני ביניהם. וכן נאמר [רות ב, ב] "ותאמר רות המואביה אל נעמי אלכה נא השדה ואלקטה בשבלים אחר אשר אמצא חן בעיניו וגו'". ובהרבה מאוד מקומות נאמר שה"חן" חל על עיני הרואה ["חן בעיניך" (בראשית יח, ג, שם יט, יט, שם ל, כז, שם לב, ו, שם לג, י, שם מז, כט, ועוד), "חן בעיני" (בראשית ו, ח, שם לג, ח, טו, שם מז, כה, שמות ג, כא, ועוד)], וזה מורה שהחן חל בשעת הראיה.

(35) ואין זה בראיה בעלמא. ואודות ש"חסודה" היא במעשים, הרי תמיד אומרים [סוכה נא.] "חסידים ואנשי מעשה", ואף על הקב"ה נאמר [תהלים קמה, יז] "וחסיד בכל מעשיו". ולמעלה [בפתיחה (הערה 175)] נתבאר שנשיאת חסד בעיני הרואה היא גופא משתלשלת ממעשי החסד של הנראה, וכמו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.], וז"ל: "דבר זה מבואר ליודעים איך בעל גמילות חסדים ראוי לו הכילה [ב"ק יז.], שהוא חשיבות של נוי, כאשר תבין לשון חסידות, כמו שאמרו [כתובות יז.] 'כלה נאה וחסודה'. וכן גבי אסתר כתיב 'ותשא חן וחסד לפניו'". אמנם רש"י [כתובות יז.] כתב: "חסודה - חוט של חסד משוך עליה". והשיטמ"ק שם כתב "כל הכלות משבחין אותן כן 'כלה נאה וחסודה', כלומר בעלת חן, וחוט של חסד משוך עליה. ממהדורא קמא של רש"י ז"ל כך מצאתי". ומכך לכאורה משמע שאין זה במעשים, אלא כראיה של חן.

(36) צרף לכאן שתיבות "חן" ו"חנם" הן מאותו שורש [חנן], וכמבואר ברד"ק ספר השרשים, שורש חנן, וז"ל: "כל 'חנם' שבמקרא יתפרש כמו 'חן'". וכן הוא בגו"א דברים פ"ג אות ח. ושמעתי ממרן בעל הפחד יצחק זצ"ל כי הטעם הוא שכל מציאת חן אינה קשורה לסבה מסויימת, אלא היא בחנם. וזה מורה באצבע שמציאת חן היא בשעת הראיה, ואינה נובעת ממעשים טובים, שאם כן היא לא היתה בחנם.

(37) כן הקשה גם היוסף לקח, וז"ל: "אומרו 'ויושט המלך שרביט הזהב אשר בידו', וזה מחלקי המותר, כיון שאמר שהושיט השרביט, אני יודע שהיה בידו".

(38) פירוש - כאשר השרביט מגיע לאדם, הוא מחיה את האדם. ובא לומר שמה שנאמר "אשר בידו" אינו בא לציין עובדה גרידא שהשרביט היה מונח ביד המלך, ומעשה שהיה כך היה. אלא זה בא להורות על כח המלכות, שהואיל והשרביט הוא ביד המלך, לכך יש בו להחיות את מי שנגזרה עליו מיתה, וכמו שמבאר.

(39) ופירש רש"י שם "לא יסור שבט מיהודה - מדוד ואילך, אלו ראשי גליות שבבבל שרודים את העם בשבט, שממונים על פי המלכות". הרי שמדובר בשבט של מלכות, ומשוה כאן בין "שרביט" ל"שבט". וכן כתב בנצח ישראל פ"מ [תשט.], וז"ל: "המלך מיוחד בלבד בממשלה על העם, ולכך אמר [סנהדרין כב.] 'אין משתמשין בשרביטו'. כי השרביט הוא המטה, בו מושל על הכל, והוא 'שבט מושלים' [ישעיה יד, ה]. ולכך אין משתמשין בשרביטו של מלך, שאם היה אחד משתמש בשרביטו של מלך, היה משתתף עם המלך בענין הממשלה". ואודות השויון בין שבט לשרביט, ראה רש"י דברי הימים [א, יח, ה] שכתב: "ויבא ארם דרמשק - כתיב 'דמשק', ודרך הפסוק לדבר כן [להוסיף אות ר"ש], כמו מן 'שבט' 'שרביט'". ובאבן עזרא נוסח א [למעלה ד, יא] כתב: "שרביט

- הטעם 'בשבט', ויש אומרים שהרי"ש נוסף כרי"ש 'שרשרת'". ואמרו חכמים [מדרש תהילים מזמור כב] על שרביטו של אחשורוש "מה אם שרביטו של בשר ודם הוי חיים לאומה שלמה, לכשיבוא שבטו של הקב"ה, דכתיב [מיכה ז, יד] 'רעה עמך בשבטך', על אחת כמה וכמה". הרי השוו שרביט לשבט.

(40) בבחינת "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" [כתובות טז.], והואיל וחייב מיתה מחמת שעבר חוק המלך, לכך בידי המלך להנטותו לתחיה. וכן עניינו של מלך הוא לקיים ולהחיות, וכמו שכתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 532], וז"ל: "כי המלך הוא להעמיד הכל, לכך אין למלך לכלותם... כי המלך הוא להעמיד הקיום, ואין מצד המלך כליון. מה שאין כן באדם, כי האדם אדרבה, רוצה לכלות האחר", וראה שם הערה 537.

(41) בא ליישב את שאלת המנות הלוי [קנא.], שהקשה בזה"ל: "יש לדקדק, מפני מה נגעה אסתר בראש השרביט. ולמעלה [ד, יא] לא התנה רק 'לבד מאשר יושיט לו המלך את שרביט הזהב וחיה', ואילו 'ויגע בו' לא כתיב". וראה להלן הערה 66.

(42) כפי שמצינו כלפי הקב"ה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ל אות ו בביאור דברי רש"י שם [בראשית ל, ג] שאברהם אבינו התפלל בעד שרה שתלד בן, וז"ל: "אף על גב דלא מצינו בקרא שהיה אברהם מתפלל על שרה, בודאי היה מתפלל עליה, שאם לא כן למה הבטיחו על זה, בודאי תפלת אברהם גרם זה. כי מי שאינו מתפלל על טובה, אינו נותן לו, והשם יתברך אמר [בראשית יז, יט] 'אבל שרה אשתך תלד', הבטיחו שתלד, ואם לא היה מתפלל וחפץ מאוד, למה הבטיחו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלה:] כתב: "אם לא היה זה שהם מבקשים מאתו יתברך ומתפללים אליו, אין ראוי שהוא [הקב"ה] יחפוץ ויבקש לעשות הטוב להם, אחר שהם אינם מבקשים ממנו" [הובא למעלה בפתיחה הערה 138]. והרמב"ן שמות ד, י, כתב אודות כבדות פיו של משה רבינו, וז"ל: "והנה משה מרוב חפצו שלא ילך [לפרעה], לא התפלל לפניו יתברך שיסיר כבדות פיו... והקב"ה, כיון שלא התפלל בכך, לא רצה לרפאותו". וכן רמז לכך בגו"א דברים פ"ג תחילת אות יב. וכן נאמר [בראשית ב, ה] "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וגו' כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה". ופירש רש"י שם "ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה, ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם, התפלל עליהם וירדו". וכתב שם בגו"א אות יג, וז"ל: "כלומר, שאם לא התפלל עליהן, מכל שכן שלא היה נותן המטר, שהרי האדם מכיר בטובתן, ואפילו הכי לא התפלל עליהן, אם כן הוא כפוי טובה, והוא יותר גרוע

מן מי שלא מכיר בטובת המטר". הרי מי שאינו מתפלל על הדבר החסר לו, הרי הוא בגדר כפוי טובה, ובודאי שלא תינתן לו משאלתו. וראה להלן פ"ט הערה 188.

(43) טעם שני מדוע נאמר "אשר בידו". ועד כה ביאר שזה מורה על כח המלכות להחיות הנידון למיתה, ומעתה יבאר שזה מורה על התפשטות כח המלך.

(44) לשונו בדרוש על התורה [מט:]: "לשון 'שבט' הוא מה שיש ביד מי כח מוכן למשול בזולתו, שההכנה שבכח נקראת 'שבט', ולא הממשלה בפעל... ומכת השבט היא לפי כח האדם שבידו השבט; שאם הוא בעל כח, מכה ביותר ומושל על הכל. ואם הוא אדם חלוש, אין לו כח להכות כלל, ולפעמים אף להרים ידו לא יוכל. ואף על פי כן השבט בידו להכנה אל ממשלה". ויש להבין מדוע הוסיף את המלים "ובשרביט נראה כחו של המלך **לפי שמכה בו**" רק לפי פירושו השני, ולא גם לפי פירושו הראשון. ומאידך גיסא, למעלה הוכיח כן מהפסוק [בראשית מט, י] "לא יסור שבט מיהודה", דבר שלא הזכיר כאן. ונראה, כי בפירושו הראשון כתב "כי השרביט הוא כח מלכות", ואילו כאן כתב "ובשרביט נראה כחו של מלך". הרי שלמעלה דיבר על כח המלכות, ואילו כאן מדבר על כחו של המלך בעצמו, שהרי בסמוך ישוה זאת לידו של אדם. לכך למעלה הביא את הפסוק "לא יסור שבט מיהודה", העוסק במלכות ולא במלך, ואילו כאן הוסיף את המלים "לפי שמכה בו", העוסקות במלך ולא במלכות.

(45) לשונו בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצח:]: "כי לשון 'יד' הוא כח, וכדכתיב במצרים [שמות ז, ה] 'וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי ידי על מצרים'". ורש"י [יחזקאל א, ג] כתב: "יד ה' - כל לשון 'יד' האמורה בספר זה [יחזקאל] ובכל לשון נבואה אינה אלא לשון תוקף, שהנבואה תוקפת על כרחו כאדם משתגע". וראה דר"ח פ"ד מט"ז [שלג:], ושם הערה 1448. וכן כתב רש"י [שמות יד, לא] "היד הגדולה - את הגבורה הגדולה שעשתה ידו של הקב"ה". ובגו"א שם אות לז כתב: "דמצינו בהרבה לשונות לשון 'יד' משמש לשון גבורה". ורש"י [נדה ב.] כתב: "על יד - על כח, מפקידה לפקידה הוא בא וממעטו... וכן הרבה". ויד שמאל נקראת "'יד כהה'... בלא כח" [רש"י מנחות לז.], וזה מורה ש"יד" סתם הוא עם כח. והשו"ע או"ח סימן כז סעיף ו כתב: "שיניח תפילין ביד שתש כח, דבעינן יד כהה".

(46) כי היד עצמה מורה על התפשטות האדם מעבר לעצמו, והשרביט שביד מתפשטת אף מעבר להתפשטות היד. ואודות שהיד מורה על התפשטות האדם, כן כתב למעלה פ"ב לאחר ציון 192, וז"ל: "לכך כתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', כלומר יעקב יש לו כח הקול, שהוא יוצא מפנימית האדם. ועשו יש לו הידים, שאין

לך דבר חוצה יותר מן הידים, שמתפשטים לחוץ". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ:] כתב: "כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.] כתב: "כי הידים הם עוד חיצוניות יותר מכל הגוף, לפי שהידים מתפשטין לחוץ ביותר מכל האברים... וזה אמרם [שבת יד.] מפני שהידים עסקניות הם. כלומר מפני כי התפשטות הידים בכל מקום בחוץ" [הובא למעלה פ"ב הערות 195, 196].

(47) פירוש - כל התפשטות היא יציאה מעבר לגבול, וכאן שהתפשטות השרביט מורה על כחו הגדול של המלך להעניק חיים, איירי בהענקת חיים למי שאין לו חיים מצד עצמו, וזו היא התפשטות מעבר לגבול של חיים. ואודות שהתפשטות היא יציאה ממקום מוגבל ומותחם, כן כתב בנתיב העבודה פ"ו בביאור מאמרם [ברכות י:] "המתפלל צריך שיכוין את רגליו ["זו אצל זו" (רש"י שם)], שנאמר [יחזקאל א, ז] 'ורגליהם רגל ישרה"', וז"ל: "כבר התבאר כי העבודה הזאת שהאדם הוא העלול מקבל מן העלה, והעלול הוא נכנס לגמרי תחת רשות העלה. ועל זה אמר שצריך שיכוין האדם רגליו, כי הרגלים הם התפשטות עצמו, אשר התפשט את עצמו כאילו הוא יוצא מן העלה, כאשר יש לו התפשטות מה. כי מצד שהוא עלול, אין לו התפשטות עצמו כלל לחוץ, וחלוק הרגלים הוא התפשטות במה, וזה הסרה מן העלה... כאשר האדם עומד בתפלה דווקא ראוי לו שלא יהא התפשטות אל האדם עצמו, ובזה האדם נמשך אחר העלה לגמרי, עד שנכנס תחת רשות העלה בתפלתו". ולהלן [לאחר ציון 101] כתב: "כי השרביט מיוחד להתפשטות עד מקום אחר".

(48) שאמרו בגמרא [מגילה טו:] "שלשה מלאכי השרת נזדמנו לה באותה שעה, אחד שהגביה את צוארה, ואחד שמשך חוט של חסד עליה, ואחד שמתח את השרביט", ומתיחת השרביט מורה על התפשטות כח המלך, וכמו שיבאר בסמוך [לאחר ציון 61].

(49) "שלא יראה אותה" [המשך לשון הילקו"ש שם]. וראה להלן ציון 88.

(50) זהו המשך המדרש שם.

(51) לפי קושיתו גם לא היה צריך לומר "נשאה חן בעיניו", אלא רק לומר סיפא דקרא "ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו ותקרב אסתר ותגע בראש השרביט", ולדלג לגמרי על רישא דקרא ["ויהי כראות המלך את אסתר המלכה עומדת בחצר נשאה חן בעיניו"]. וראה להלן ציון 63.

(52) כוונתו לסוף הפתיחה [לאחר ציון 339], שכתב שם: "'ויהי בימי אחשורוש' [למעלה א, א]. אמר רב, 'ווי והי', נתקיים מה שכתוב בתורה [דברים כח, סח] 'והתמכרתם שם

לאויבי' [מגילה יא.]... פירוש צרה תוך צרה היה בימי המן; כי לא די היה במה שהיו עבדים תחת ידיהם, אבל בזה לא די, רק שנתנו אותם להרוג ולאבד בימי המן, וזהו 'ווי ונהי', שזהו צרה תוך צרה. שכך יש לדרוש לשון 'ויהי', לשון 'ווי והי'. וכן ביאר כאן המנות הלוי [קנ:] בשם גליוני הרב רבי יוסף אשכנזי. וראה להלן הערה 220 שכינה את ההקדמה בשם "פתיחה".

(53) "נגדו" - נגד רצונו, "כי אחשורוש היה רוצה לסלק פניו מן אסתר" [לשונו כאן].

(54) פירוש - "סנוורים" מורים על עוורון מסוים בראיה, וכמו שנאמר [בראשית יט, יא] "ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסנורים מקטן ועד גדול וילאו למצוא הפתח", ופירש רש"י "בסנורים - מכת עורון". וכן כתב רש"י [מ"ב ו, יח] "סנורים - חולי של שממון, רואה ואינו יודע מה הוא רואה". ואין לך עוורון יותר גדול מאשר מי שאינו רוצה לראות, שכלפי אותו דבר הוא כעיור באפילה. וכן הראב"ע [בראשית יט, יא] כתב: "בסנורים - פירושו מחשך העין והלב". והמסילת ישרים פ"ב כתב: "חסרון השמירה מפני העורון הטבעי או מפני העורון הרצוני, דהיינו סתימת העינים בבחירה וחפץ, אחד הוא".

(55) פירוש - כאשר אחשורוש נוכח לדעת שלמרות סירובו הראשוני לראות את אסתר בכל זאת עיניו אורו כאשר ראה אותה, הבין מכך את חשיבותה של אסתר, ובשביל כך היא נשאה חן בעיניו במיוחד. ובסמוך [לפני ציון 60] כתב "כי השם יתברך עשה זאת בעל כרחו של אחשורוש, והאיר עיניו", הרי שתלה הארת עינים זו בהקב"ה.

(56) כמו שנאמר [למעלה ב, יז] "ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולת וגו'". ובגמרא [יומא כט.] אמרו "אסתר היתה חביבה על אחשורוש כל שעה ושעה כשעה ראשונה". וראה להלן הערה 247.

(57) כפי שאמרו בירושלמי [ברכות פ"א ה"ג ויומא פ"ג ה"ב] "כך היא גאולתן של ישראל, בתחילה קימעא קימעא, כל שהיא הולכת, היא הולכת ומאיר", והפני משה בברכות שם כתב: "כלומר הגלות הוא החשך והגאולה אורה, וכשם שהאור בשחר בא מעט מעט והולך ומתרבה, כך גאולתן של ישראל שנדמה לאור, וכך היה בימי מרדכי ואסתר". וכן הביא למעלה בהקדמה [לאחר ציון 316].

(58) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 1156]: "מפני כי הוקשה להם איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו. כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל". ובהמשך שם [לאחר ציון 1185] כתב: "כי הגאולה הזאת, הוא הריגת ושתי, ראוי שתהיה על ידי ישראל. כי כל גואל היה מישראל, ולא גאולה על ידי

האומות, אשר הם מתנגדים על ישראל, ואיך תבא גאולה על ידיהם", וראה שם הערה 1159, ולהלן פ"ו הערה 192. ואודות שאחשורוש הוא נקרא "רשע", הרי כך אמרו עליו חכמים [מגילה יב.] "שנהנו מסעודתו של אותו רשע". ואודות היות אחשורוש רשע גמור, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 30], וז"ל: "לכך דרש שנקרא 'אחשורש' שהכל אומרים 'אח לראשו', שהיה רשע גמור". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 166], וז"ל: "כי אסתר צדקת היתה בעצמה, ודבר זה נראה שאסתר היתה עומדת בבית אחשורוש, שהוא רשע גמור, ולא היתה נמשכת אחריו". וכן כתב להלן [ז, ד], וז"ל: "כי אחשורוש כל כך רשע היה, והיה נוטה להמן הרשע לגמרי, כמו שהתבאר גודל רשעתו" [ראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, פ"א הערות 19, 31, 113, 188, 994, 1061, פ"ב הערה 170, פ"ג הערה 70, פ"ד הערה 118, ולהלן פ"ז הערה 50].

(59) אודות חשיבות ההתחלה, כן השריש כמה פעמים ש"העיקר מתגלה בהתחלה" [כמבואר בבאר הגולה באר השלישי (ער.), ושם הערה 118, ודר"ח פ"א הערה 1150]. ודייק לה שהתחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". ולכך עיקר התנגדות האומות לישראל מתגלה בעמלק, שהוא ראשית גוים, שהרי העיקר מתגלה בהתחלה. וראה למעלה בהקדמה הערות 95, 262, 477, פתיחה הערה 227, פ"א הערות 58, 146, 387, 563, פ"ג הערה 338, ולהלן הערה 390, שבכל המקומות האלו נתבארה חשיבות ההתחלה.

(60) כן כתב סברה זו למעלה פ"א [לאחר ציון 56], וז"ל: "רז"ל [מגילה יא.] דרשו 'הוא אחשורש' [למעלה א, א], הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו. ורצה לומר שכל מה שעשה אחשורוש טוב לאסתר ולמרדכי ולישראל, הכל מן השם יתברך, שהיה גורם זה, כי הוא בעצמו היה רשע מתחלה ועד סוף. ודבר זה בא להזכיר בתחלת המגילה, להודיע כי כל הנעשה במגילה היה מן השם יתברך, כי הוא עצמו רשע מתחלתו עד סופו".

(61) בעוד שכאן מבאר שהושטת שרביט הזהב היא התחלת הגאולה, הרי למעלה [פ"ב לאחר ציון 469] כתב: "משעה שנלקחה אסתר לבית המלכות, דבר זה היה התחלת האור של הגאולה", ולקיחה זו נעשתה על ידי אחשורוש, ואילו כאן כתב ש"אין ראוי שיהיה התחלת הגאולה מן הרשע אחשורוש". ולהלן ט, כו הביא עוד שתי דעות בזה; שהתחלת הגאולה היא בפסוק [למעלה ג, א] "אחר הדברים האלה", או הפסוק [למעלה פסוק א] "בלילה ההוא נדדה שנת המלך". הרי שמבאר שהתחלת הגאולה היא לקיחת אסתר לבית המלכות, הושטת השרביט, האמירה "יבוא המלך והמן היום", האמירה "עד חצי המלכות וינתן לך", וכשגידל את המן, וכשנדדה שנת המלך. דברי תורה הם

כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות [ראה למעלה פ"ב הערה 470, ולהלן פ"ו הערה 257].

(62) מכנה את הגמרא בשם מדרש. וכן כמה פעמים בספריו [למעלה פ"א הערה 1153, להלן פ"ז הערה 42, תפארת ישראל פ"ל הערה 5, נר מצוה ח"ב הערות 153, 321, גבורות ה' פמ"ז (קפז:), ועוד]. אמנם כאן שכתב "**ועוד** במדרש" נראה שכוונתו להמשך המדרש שהביא למעלה [ילקו"ש אסתר תתרנו], ואכן גם שם נמצא מאמרו של רבי יוחנן, אך בדילוג המלאך האמצעי [שמשך עליה חוט של חסד].

(63) כפי שהעיר למעלה [לפני ציון 51].

(64) כמשפט העומד לפני המלך, שפניו הם כלפי מטה. וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רנ.], וז"ל: "כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם, ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך, והאדם בלבד הוא עומד בזקיפה". ובנתיב העבודה פ"ו [א, צב.] כתב: "המתפלל צריך שיתן עיניו למטה [יבמות קה:]... כי התפלה מה שהאדם הוא העלול וצריך אל עלתו. וידוע כי מצד שהוא עלול, יש להיות עיניו למטה, וכמו העבד שהוא עומד לפני רבו, שעיניו למטה". ובפרי עץ חיים שער העמידה פ"כ כתב: "וצריך לישב באימה וביראה וברעדה לפני המלך... להוריד פניו למטה בהכנעה גדולה". אמנם תרגום יונתן כתב כאן על אסתר שהיא היתה "מסתכלא כלפי שמיא".

(65) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 27], וז"ל: "כי נשאה חן מיוחד שלא היה לפני זה... כי אף על גב דכתיב כבר 'ותשא חן וחסד לפניו', כאן היה לה תוספת חן, ודבר זה נתחדש עתה לפי שעה". וראה למעלה הערה 31.

(66) שאלת המנות הלוי [קנא.], וז"ל: "יש לדקדק, מפני מה נגעה אסתר בראש השרביט. ולמעלה [ד, יא] לא התנה רק 'לבד מאשר יושיט לו המלך את שרביט הזהב וחיה', ואילו 'ויגע בו' לא כתיב", והובא למעלה הערה 41. אמנם לכאורה למעלה [לאחר ציון 40] יישב שאלה זו, שכתב: "וצריך שיגע בראש השרביט, ואם היה המלך נוגע בו על ידי השרביט, והוא לא היה נוגע בראש השרביט, כאילו לא היה מבקש לקבל החיים מן המלך, ואין ראוי שיקבל חיים כאשר הוא עצמו אינו מבקש. ולכך צריך שיגע בראש השרביט, כלומר שמבקש לקבל החיים". ואולי כוונתו כאן שאע"פ שיש לאסתר לגעת בראש השרביט, ומן הטעם שנתבאר, אך הפסוק לא היה צריך לציין זאת, כי עד כמה שנוגע לסדר השתלשלות המאורעות, די היה לציין שנתמלא התנאי שהמלך הושיט

לאסתר את שרביט הזהב, וניתן לה רשות להכנס. אך מה שמוטל על אסתר לגעת בראש השרביט אינו מעלה ומוריד כלום כלפי סדר השתלשלות המאורעות, ולכך לא היה צריך לציין זאת. אך מתיחת השרביט שייכת לעצם הסיפור של הושטת השרביט, ולכך יש צורך לציינו.

(67) לשונו בגו"א בראשית פי"ח אות יא: "דאין מלאך אחד כו'. פירוש טעם הדבר שענין המלאך הוא השליחות, ולכך נקרא 'מלאך' לשון שליחות, ושמות המלאכים הוא לפי השליחות שנשתלחו, לכך אם מלאך אחד עושה שתי שליחות היה מלאך אחד שני מלאכים... שעיקר עצמות המלאכים השליחות, שלזה הם נבראים לעשות שליחות [הובא למעלה בהקדמה הערה 494]. ויש מפרשים מפני שאין זה כבודו של מקום שיהיה משתמש במלאך אחד שני דברים, כאילו היה חסר שלוחים, ונאמר [איוב כה, ג] 'היש מספר לגדודיו'". וכן בגבורות ה' פנ"ב [רכז:] כתב כטעמו הראשון בגו"א, וז"ל: "אין מלאך אחד עושה שתי שליחות... ביאור זה כי אם היה מלאך אחד עושה שתי שליחות מחולקים, נמצא שהיה המלאך מתיחס אל שני דברים שאין זה כזה, ואם הוא מתיחס אל דבר זה, אינו מתיחס אל דבר אחר... כלל הדבר שצריך להיות הפועל מתיחס אל הפעולה, והפעולה אליו, כמו שאמרנו, ודבר זה עמוק מאוד ביחס הפועלים". וכן הוא במו"נ ח"ב פ"ו. ובפחד יצחק שבועות, מאמר ד אות ז, כתב: "'מלאך' פירשו שליח, והאישים העליונים נקראים 'מלאכים' מפני שמלבד שליחותם אין להם כלום. 'אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות', מפני ששליחותו זוהי מציאותו, ואי אפשר לה לבריה אחת שתהיה יותר מבעלת מציאות אחת. ועל דרך זה היא ההבנה במאמר חז"ל [חגיגה יד.] שישנם מלאכים האומרים שירה רק פעם אחת, וגוועים. כלום יש מיתה במלאכי מרום... אלא שאין להם למלאכים שום קיום אחר מלבד שליחותם, וברגע ששליחותם נגמרת הרי זה ממילא הפסק מציאותם".

(68) בראשית יח, ב "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וגו'", ופירש רש"י שם "והנה שלשה אנשים - אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות". וראה להלן ציון 90.

(69) גור אריה בראשית פי"ח אות יד, וראה הערה הבאה ולהלן ציון 91.

(70) "בארנו שם ענין אלו ג' מלאכים, שהם כנגד מדות שבהם השם יתברך מנהיג את העולם; דין וחסד ורחמים, כמו שהתבאר שם" [לשונו להלן לאחר ציון 90]. ודבריו בגו"א שם יובאו להלן הערה 92.

(71) הרי אין שליחויות שונות, אלא הכל למען הצלחת אסתר. וכשם שהמלאך שריפא את אברהם הלך להציל את לוט [רש"י בראשית יח, ב, וראה הערה קודמת], כך כאן היה ניתן לכאורה שמלאך אחד יגביה את צוארה וימשוך עליה חוט של חסד, וימתח את השרביט.

(72) כי זו מעלת השלישי, שמאחד את שתי הקצוות ההפוכות. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכגון בדר"ח פ"א מ"א [קנג:] כתב: "כי מספר שלשה כולל הדבר, והפכו, והאמצע בין שניהם". וכן כתב לגבי שלשת האבות בגבורות ה' פ"ט [נח:], וז"ל: "השלישי אין לו מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר... ויעקב נגד האמצעי". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "השלשה הם התפשטות הימין והשמאל והאמצע". וראה למעלה בפתיחה הערות 192, 199, 205, פ"א הערה 810, פ"ב הערות 211, 220, פ"ד הערות 482, 483, ולהלן הערות 87, 400, 440.

(73) אודות שבכל חבור יש שלשה מרכיבים [שני הצדדים, ועצם החבור], כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פ"ט [רלב.] כתב: "בפרק קמא דשבועות [יג.], רבי אמר, על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה ובין לא עשה תשובה, יום הכפורים מכפר, חוץ מפורק עול תורה ["כופר בעיקר" (רש"י שם)], ומגלה פנים בתורה ["בא על דברי תורה בחוצפא ובגלוי עזות פניו" (רש"י שם)], ומפר ברית בשר, עד כאן. הרי לך אלו שלשה כסדר. ורוצה לומר, כי יום הכפורים ראוי שיהיה מכפר כאשר יש לאדם חבור וברית עם הקב"ה... וכאשר פורק עול תורה, שהוא כופר בעיקר שעמו הוא הברית, אם כן אין כאן ברית כלל. וכן כאשר מגלה פנים בתורה, שהתורה עצם החבור והברית בין השם יתברך ובין האדם, ואם אין תורה - בטל עצם הברית. ומפר ברית מבשר, שאין כאן מקבל ברית, כמו שהתבאר. וכן נזכרו אלו שלשה [סנהדרין צט.] 'את דבר ה' בזה וגו' [במדבר טו, לא], זה האומר אין תורה מן השמים. ואמר אחר כך 'את דבר ה' בזה' זה אפיקורס. דבר אחר, 'דבר ה' בזה ואת מצותיו הפר' זה המפר ברית בשר, 'הכרת' [שם] בעולם הזה. הרי זכרו בפירוש כאשר הוא כופר במי שעמו הברית, וזהו אפיקורוס. והכופר בברית עצמו, היא התורה, ואומר אין תורה מן השמים. והמפר ברית בשר, הוא כופר בקבלת הברית, כמו שאמרנו". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "ומה שזכר אלו ג' דברים דוקא, דע כי האדם הוא דבק בשם יתברך, ודבקתו הוא על ידי שלשה דברים; האחד, על ידי הקב"ה, שהוא אלוק לו. ועל ידי האדם שהוא עבדו, כי אלקותו נקרא על האדם.

וכמו שאלקותו נקרא על האדם, כן האדם העובד לו, נכנס תחת רשותו. וכל דבר שהוא דבק בדבר, אי אפשר רק על ידי דבר אמצעי ביניהם, הוא המחבר הדברים, וזה ידוע. והנה פורק עול אומר שאין אלקותו על האדם. ומפר ברית, זה מפני שהוא אומר שאין לו חבור אליו מצד המקבל, והוא האדם, כי הברית הוא חותמו של האדם שהוא עבד לו, והוא מצד המקבל. והחבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו... כי כלל אלו ג' דברים; שהוא כופר באלוקים, שהוא עילה, וזה פורק עול מן העילה. ומכחיש בעלול, שהוא האדם, אשר הוא עלול, ואומר שאין כאן עלול שיהיה לו עילה, הוא השם יתברך. וכופר גם כן בחבור אשר הוא בין העילה ובין העלול, והוא התורה, שהיא בעצמה חבור בין העילה ובין העלול". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנא.], והוסיף שם [קנב.]: "למה הדבר דומה; לפרי המחובר בענף, והענף מחבר הפרי לאילן. ואם יגרע דבר מה לפרי, מכל מקום מה שהפרי הוא מחובר לענף, והענף לאילן, לכך הוא מעלה ארוכה. אך אם נכרת עד שאין הפרי מקבל החבור, אז נפסד הפרי. וכן אם הענף הוא נכרת באמצעיתו, הרי אינו מעלה ארוכה. ואף אם לא נכרת באמצעיתו, והוא שלם, רק נבדל מן העיקר עד שאין לו עיקר, הרי אין תרופה לאותו פרי. וכן זה בעצמו, כאשר מפר בריתו של אברהם אבינו, הרי נבדל האדם, שהוא המקבל, מן השם יתברך. וכאשר מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, הרי אין לו אמצעי שעל ידו החבור בו יתברך. וכאשר הוא פורק עול, אין לו מי שהחבור בו". וכן כתב דרוש לשבת תשובה [סח.], ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.], וח"א לשבועות יג. [ד, יג:]. וראה עוד בתפארת ישראל פמ"ח [תשנט:] ונצח ישראל פ"ב [כט.] אודות שהלוחות היו ששה טפחים אורך, ומשה תפס בטפחיים, והקב"ה בטפחיים, וטפחיים היו רווח באמצע [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה], שדבריו שם מאוד נוגעים ליסודו כאן. ובגבורות ה' פמ"ז [קצא:] כתב: "העולם יש לו דביקות בו יתברך בשלשה פנים; האחד, באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך, וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך, וחפץ להתדבק בו יתברך. זהו דביקות בו, וזהו דביקות העלול בעלה, והוא העמוד הב' שהוא לעולם. העמוד השלישי הוא התורה, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. לא הדביקות הראשון, שהוא התחברות העולם בו על ידי העבודה, אבל התורה היא כמו אמצעי, שהוא מקשר שני דברים יחד. כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם". וראה להלן פ"ח הערה 116.

(74) כמו שנאמר [בראשית ב, כד] "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד". ואמרו חכמים [קידושין ב:] "תניא, רבי שמעון אומר, מפני מה אמרה תורה [דברים כב, יג] 'כי יקח איש אשה', ולא כתב 'כי תלקח אשה לאיש'. מפני שדרכו של איש לחזר על אשה, ואין דרכה של אשה לחזר על איש. משל לאדם שאבדה לו אבידה ["אחת מצלעותיו" (רש"י שם)], מי חוזר על מי, בעל אבידה מחזר על אבידתו". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 1319] כתב: "וזה מפני כי האשה נלקחה מצלעותיו [בראשית ב, כא], ובזה נעשה האיש חסר כאשר הוא בלא אשה. וכל מי שחסר דבר, הוא מחזיר אחר דבר שהוא השלמתו... האיש נקרא חסר כאשר אין לו אשה".

(75) כי קידושי כסף פועלים מצד שהאשה נהנית מקבלת הכסף, וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות אישות פ"ה הכ"ד: "האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שתחזיריהו לי, אינה מקודשת... הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום". והמחנה אפרים בהלכות זכיה מהפקר סוף סימן ד כתב: "מבואר מדברי הרמב"ם שאע"פ שהנותן דינר לחבירו על מנת להחזירו חשיבא נתינה, וגבי קנין שדה קנה כהאי גוונא [רמב"ם הלכות זכיה ומתנה פ"ג ה"ט], מ"מ האשה אינה מתקדשת בזה, דדינר ע"מ להחזיר לא קא מטיא לה שום הנאה. ואין האשה מתקדשת בחליפין מהאי טעמא, משום דחליפין לא קא מטיא לה שום הנאה". והאבני מילואים סימן כח ס"ק נד כתב: "הרמב"ם מפרש דהא דאמרו בש"ס [קידושין ו:] משום חליפין ["בכולהו קני (מתנה ע"מ להחזיר), לבר מאשה, לפי שאין אשה נקנית בחליפין"], אינה משום גזירה דחליפין, אלא משום דכל דלא נהנית ה"ל דין חליפין ממש. וכשם שאינה מקודשת בחליפין משום דלא נהנית, כמו כן בכסף ע"מ להחזיר... דלהרמב"ם לא מהני כסף עד דאיכא הנאה מיניה". והאור שמח בהלכות אישות פ"ה הכ"ד כתב: "המעיין בשיטת רבינו בדין כסף קדושין יראה שסובר דעיקרו תלוי בהנאה, שתהא נהנית מפרוטה כסף שנותן לה... דרק בשביל הנאה הבאה מכסף מקנית נפשה לבעל. ולכן במקדש במלוה, אף שדעת רבינו דמלוה מועיל כמו כסף גבי מכר, בכל זאת גבי קדושין אינה מקודשת וכמו שדייק [שם] בהלכה יג ש'המלוה להוצאה ניתנה, ואין כאן שום דבר קיים להנות בו כו' ועברה הנייתו'... גבי קדושין עיקרו בהנייה תליא". ודעת המהר"ל כדעת הרמב"ם.

(76) אודות שהנאה יוצרת חיבור ודביקות, כן כתב רש"י [סנהדרין נח.] "ודבק ולא בזכר - דליכא דיבוק, דמתוך שאין הנשכב נהנה אינו נדבק עמו". ושם בעמוד ב כתב: "שלא כדרכה - אין כאן דבק, שמתוך שאינה נהנית בדבר אינה נדבקת עמו". ובהקדמת האגלי

טל כתב: "מאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה", והזכיר שם את דברי רש"י אלו [הובא למעלה בהקדמה הערה 573].

(77) ופירש רש"י שם "ושוטרים - הרודין את העם אחר מצותם, שמכין וכופתין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט". וכן רש"י כתב קודם לכן [שם א, טו]. וראה הערה הבאה.

(78) ופירש הראב"ע שם "משטרו - שב אל השמים, בעבור שיש להם ממשלה על הארץ, מן 'שוטרים'". והגו"א דברים פט"ז אות יז כתב: "'שוטר' מלשון 'אם תשים משטרו בארץ', שפירשו רז"ל [ב"ר י, ו] שאין לך עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה שמכה אותו ואומר גדל. אם כן לשון 'שוטר' הוא רדיה".

(79) תיבת "משטרו".

(80) בספר בנין השטר מובאת הסכמתו של מו"ר שליט"א, שהביא שם את דברי המהר"ל האלו לגבי כחו של השטר, וכתב לבאר בזה"ל: "היינו דענין שטר הוא קיום המשפט שכבר נעשה ועבר לשוטרים להוציא לפועל, ומחזיק השטר מחזיק בדין מוכרע, והוא בידי שוטר, שהרי 'עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין' [כתובות יח.], ולבית שמאי חשיב כגבוי [יבמות לח:]. וגם לבית הלל לכמה דברים חשיב כגבוי, כידוע דברי הרמב"ן ובמיוחסות סימן ק"'. והנה הרמב"ם בהלכות אישות פ"ג ה"כ כתב: "המקדש בביאה הרי אלו קידושי תורה, וכן בשטר מתקדשת בו מן התורה, כשם שגומר ומגרש שנאמר [דברים כד, א] 'וכתב לה ספר כריתות', כך גומר ומכניס. אבל הכסף מדברי סופרים". ובספר קונטרס הביאורים על קידושין [לגרמ"ש שפירא זצ"ל, עמוד שמג] עמד על דברי הרמב"ם הללו דמדוע שטר הוא מהתורה ["מקיש הויה ליציאה" (קידושין ה.)], ואילו קנין כסף הוא מדרבנן, אע"פ שהוא נלמד בגז"ש של "קיחה קיחה משדה עפרון" [קידושין ג.], וכתב לבאר בזה"ל: "ואשר נראה לומר דזה דאמרינן [קידושין ט:] 'הואיל וגומר ומוציא גומר ומכניס', מפרש הר"מ שנאמר בזה דין בכח השטר, דמשום שהשטר גומר ומוציא, הוא גומר ומכניס, ואין קידושי שטר משום עוד דרך קידושין, כי אם משום כח שטר שמוציא הוא דיש לו כח לשטר גם להכניס. ומשום הכי גומר להכניס כדינו שגומר להוציא. ואילו היה כל דין קידושי שטר עוד דרך קידושין בעלמא, לא היה שאני מקידושי כסף. ואשר זהו דעת הר"מ דשטר הויא מהתורה, דכיון דמשום כח שטר שמוציא הוא שמכניס, א"כ זה דמפורש בתורה דשטר מוציא חשיב מפורש נמי לגבי שטר שמכניס. מה שאין כן קידושי כסף, דמשום גז"ש דקיחה היא [קידושין ג.], ואינו כתוב מפורש... זהו חשוב מדברי סופרים... והן הן נמי

שהביא הר"מ לקרא ד'וכתב לה ספר כריתות', וכי לא ידענו עד השתא ששטר מוציא לבת ישראל. אלא שבא לומר דשטר מוציא הרי מפורש הוא בתורה במקרא הזה ד'וכתב לה ספר כריתות', שהוא ספר כורת ומוציא, וקרא זה חשיב נמי כמפורש בתורה לענין שטר מכניס". הרי ששטר קידושין מועיל כפי שגט מועיל, וכמו שהגט מועיל משום כח הבעל [ואף בעל כרחה של האשה (קידושין מא.)], כך שטר קידושין מועיל משום כח הבעל, שאין שטר קידושין אלא גט שמקדש.

(81) כן כתב הרד"ק ספר השרשים, שורש שטר, וז"ל: "'אם תשים משטרו בארץ' כמו ממשלתו, ומדברי רבותינו [ברכות ז:] 'שטר חוב'". והתוספות יום טוב ב"מ פ"א מ"ו כתב: "שטרי חוב - כל לשון 'שטר' בדברי רז"ל הוא כתב שכתב בו הממשלה שנותן אדם לזולתו עליו. והוא לשון 'אם תשים משטרו בארץ'. וכן תרגום 'ואכתוב בספר' [ירמיה לב, י] 'וכתבית בשטרא'... תשבי".

(82) בבאר הגולה באר השני [רכב:] כתב: "ועוד יש לך להבין ענין אלו שני חבורים, האחד הוא [ביאה] כדרכה, והאחד [ביאה] שלא כדרכה. וכבר אמרנו כי חבור איש ואשה הוא חבור חומר וצורה [ראה למעלה פ"ב הערה 263]... וחבור הצורה אל החומר הוא בשני פנים; האחד, הוא חבור צורה בחומר וצורה מוטבעת בחומר. והשני, הוא חבור צורה לחומר, ואין הצורה מוטבעת, רק הוא צורה נבדלת. וכנגד זה הם שני חבורים; החבור האחד כדרכה, וזהו חבור גמור, עד שהצורה דבוק לגמרי בחומר. והשני, חבור הצורה הנבדלת, ואין זה כמו חבור צורה בחומר מוטבעת בו לגמרי". הרי ביאה כדרכה היא החבור הגמור, "כי הביאה לשניהם" [לשונו כאן]. **ועל פי** דבריו, ניתן לבאר את שיטת רש"י. שהנה בסנהדרין נח: ביאר רש"י שתיבת "ודבק" ממעטת ביאה שלא כדרכה משום ש"אין כאן דבוק, שמתוך שאינה נהנית בדבר אינה נדבקת עמו". והקשו עליו האחרונים [גליון הש"ס לרעק"א בקידושין שם, והגהות מהר"ב רנשבורג בסנהדרין נח:] הרי בקידושין כב: אמרו על ביאה שלא כדרכה "מאן לימא לן דלאו הנאה אית להו לתרוייהו". ונראה לישב על פי דבריו כאן, שאף בביאה שלא כדרכה אכן נהנית, אך אין זו הנאה המביאה לידי דביקות, כי אין שם חבור גמור בין האיש לאשה, ולכך אין היא נהנית ממה שהבעל נהנה, אלא לכל אחד מצדדים יש את ההנאה שלו, שאינה של זולתו. מה שאין כן בביאה כדרכה, שיש שם חבור גמור בין האיש לאשה, לכך האשה נהנית מאותה הנאה שהבעל נהנה, והנאה משותפת זו מולידה דביקות ביניהם. וכן מדוייק לשון רש"י שכתב "שאינה נהנית **בדבר**", ומדוע לא סתם ואמר "שאינה נהנית", וכפי שכתב בעמוד הקודם [סנהדרין נח.] על הדרשה "ודבק ולא בזכר" - "דליכא דיבוק,

דמתוך שאין הנשכב נהנה, אינו נדבק עמו", ולא כתב "שאין הנשכב נהנה בדבר". אלא תיבת "בדבר" באה להורות באצבע על אותה ההנאה שהיתה אמורה להיות משותפת לשני הצדדים, שאינה קיימת בביאה שלא כדרכה מפאת העדר חבור גמור, כי אין זה הנאה אחת לשני הצדדים, אלא הנאות מחולקות. ודו"ק. וזהו שאמרו [ב"ק לב.] על ביאת איש באשתו "הנאה לתרוייהו אית להו, איהו מעשה הוא דקעביד". ואודות שההנאה מתייחסת לשניהם, אך המעשה מתייחס לבעל, כן מבואר בנצח ישראל פמ"ז [תשצ:], ושם הערה 41.

(83) נראה שבא לבאר מדוע בקידושין סגי בקנין אחד מהשלשה [או כסף או שטר או ביאה], ואין צורך שיעשה כל שלשת הקניינים כאחד, ואילו לגבי אסתר היה צורך בשלשה מלאכים [המקבילים לשלשת קניני האשה] שיחברו את אסתר לאחשורוש [שמעתי לבאר מרבי שלמה מלכיאל שליט"א]. ועל כך מבאר ש"כל אחד דרך בפני עצמו", כי תיבת "דרך" מורה שאיירי במהלך שיוליך את ההולך בה למחוז חפצו. ואם היה צורך בשלשת הקניינים ביחד, אז לא היה נקרא כל קנין בפני עצמו "דרך", כי אין בידו להביא את ההולך בה למחוז חפצו. ומה שבאסתר היה צורך בשלשה מלאכים, ולא סגי במלאך אחד, יבואר בסמוך [ראה הערה 89]. **ובספר אור תורה** דברים, כרך ד, [עמוד א' תשעט] ביאר שקניני כסף שטר וביאה הם כנגד אברהם יצחק ויעקב, והם הם הדברים. וגם מובן לפי זה הסדר שנקטה המשנה ["כסף שטר וביאה"], כי זהו הסדר של ימין שמאל ואמצע, שהוא הסדר של אברהם יצחק ויעקב.

(84) חוזר לשלשת המלאכים שנזדמנו לאסתר, שאמרו בגמרא [מגילה טו:] "שלשה מלאכי השרת נזדמנו לה באותה שעה; אחד שהגביה את צוארה, ואחד שמשך חוט של חסד עליה, ואחד שמתח את השרביט". ויבאר שהמלאך שהגביה את צוארה מקביל לקנין כסף, והמלאך שמתח את השרביט מקביל לקנין שטר, והמלאך שמשך חוט של חסד עליה מקביל לקנין ביאה.

(85) אודות שראיה היא חבור בין הנראה לרואה, כן אמרו חכמים [מגילה כח.] "אסור לאדם להסתכל בצלם דמות רשע...עיניו כהות". וכתב על כך בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] בזה"ל: "וביאור דבר זה כי אסור להסתכל בצלמו, כי אם יביט בו יהיו עיניו מתחברים אל הרע, ולכך אסור להסתכל ברשע... עיניו כהות, כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות. ולפיכך כאשר מסתכל בו, עיניו מתחברים ודבקים אל ההעדר, ולכך עיניו כהות... שמקבלים עיניו העדר הראיה גם כן". ובגבורות ה' פכ"א [צג:] כתב: "כי הראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה". ובבאר

הגולה באר החמישי [קכב:] כתב: "כי הזנות בכל מקום נקרא 'ראיה', [ויקרא כ, יז] 'וראה את ערותה והיא תראה את ערותו', הרי כי החבור בזנות נקרא 'ראיה'". ובח"א לנדרים כ. [ב, ג:] כתב: "הראיה התחלת הזנות, כי הראייה הוא חבור אל האשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות". ובח"א לב"מ פה: [ג, מא.] כתב: "אי אפשר להתחבר אל מדריגתו, כי הראיה הוא אל דבר שיש לאדם צירוף וחבור עמו, ושולט בו ראיה, ואין הראיה שולט אל דבר שאין לו צירוף וחבור אליו כלל". וכן הוא בנצח ישראל פכ"ח הערה 47, באר הגולה באר החמישי הערה 675, ונתיב התורה פ"ד הערה 246. **ובתחילת ההקדמה** הראשונה לגבורות ה' [ב] ביאר לפי זה מדוע שכר העוה"ב לא נזכר בתורה, וכלשונו: "במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא... לא יכנסו בגדר השגת הנביא דבר שהוא נבדל מן האדם... הנביא יקרא 'חוזה' [ש"ב כד, יא] או 'רואה' [ש"א ט, יט], ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ. לכך צריך לכל נביא התדבקות בדבר לאשר נבואתו בו... כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארת נפש בנבואה, כיון שלא שייך בזה רואה או חוזה, כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם, לא תפול הנבואה בו... שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ. ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה... כי אי אפשר דבר זה, כי הנביאים היו מתדבקים בדבר שהם מתנבאים עליו".

(86) מרהיטת לשונו משמע שכוונתו לראיה, שהראיה היא יוצרת חבור הדדי בין הרואה לבין הדבר הנראה, וכמבואר בהערה הקודמת.

(87) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ג [קו.]: "ויש לך להבין עוד בחכמה איך שנים הם רבוי, ולא יתאחדו, ושלשה יש להם התאחדות כאילו הם דבר אחד. ולכך יבא מספר שלשה תמיד על דבר שיש להם חבור ביחד, ולא כן שנים. וזה תוכל להבין בצורה, כאשר תניח שני קוים זה אצל זה, אין זה נראה כאחד כלל, בעבור שלא יתאחדו הקוים, כמו זה ^, הרי אין כאן דבר אחד. אבל כאשר אתה מניח שלשה קוים, כמו זה [משולש], הרי הקוים הם מתאחדים, ודבר זה נקרא דבר אחד. ולפיכך בשנים אין צירוף, ולא כן בשלשה, כי מספר זה יש צירוף. ועוד, השנים הם כנגד שתי הקצוות, שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלשה יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני

הפכים, כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם" [ראה למעלה בפתיחה הערות 192, 199, 205, פ"א הערה 810, פ"ב הערות 211, 220, פ"ד הערות 482, 483, ופרק זה הערה 72]. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "כי דווקא שלשה הם מתחברים יחד והם נעשים אגודה אחת... כי אין מספר שיש לו חבור וקישור יחד כמו שלשה. ולכך אמרו [סוכה יג.] 'אין אגודה בפחות משלשה'".

(88) כפי שהביא למעלה [לאחר ציון 48] את המדרש [ילקו"ש אסתר סימן תתרנו] ש"כיון שראה אותה הפך את פניו שלא יראה אותה" [ראה למעלה הערה 49]. ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 494] כתב: "וכך פירשו בגמרא [מגילה יג.], 'ויאהב המלך את אסתר וגו" [למעלה ב, יז], קרי לה 'אשה' וקרי לה 'בתולה'. אמר רב חסדא, בקש לטעום טעם בתולה, טעם. לטעום טעם בעולה, טעם, עד כאן. ופירוש זה גם כן שהיה אוהב אותה 'מכל הנשים', הם הבתולות שנבעלו כבר מן אחשורוש, 'ותשא חן מכל הבתולות' שלא נבעלו. והוצרך לכתוב שניהם, כי לפעמים היה רוצה בבעולה. ולכך אמר כי אצל אסתר היה הכל; שאם רצה בבעולה, היה טועם. ואם רצה בבתולה, היה טועם. ודבר זה היה לאסתר, כי אסתר לא היתה נחשבת בעולה לאחשורוש מפני שהיתה ראויה למרדכי, ונחשבת אסתר למרדכי אשה, ואם כן לא היה לה חיבור לאחשורוש. ולכך כאשר היה רוצה לטעום טעם בתולה, היה לו אסתר כאילו לא בא עליה אחשורוש, כי לא היה לאחשורש חבור עמה. וכאשר היה רוצה לטעום טעם בעולה, היה טועם, דסוף סוף היא אשתו של אחשורוש. ומאחר שהיה שתי בחינות באסתר המלכה; מצד אחד נחשבת בעולה, ומצד אחר נחשבת בתולה, ולכך היה טועם איזה שירצה, כאשר אסתר מוכנת לשתיהם". הרי נקט שם שלא היתה לאסתר חבור לאחשורוש, ואילו כאן כתב "אף שהיה לאסתר חבור לאחשורוש". וצריך לומר שדבריו למעלה באים לבאר שלא היה לאסתר חבור גמור לאחשורוש, אך חבור מסויים היה לה. וכן למעלה פ"ב [לאחר ציון 562] כתב: "כי חכמים באו להגיד שלא היתה אסתר בת זיווג של אחשורוש רק במקרה, ולפיכך היתה עומדת מחיקו של אחשורוש ויושבת בחיקו של מרדכי [מגילה יג:]. כלומר כי היה מרדכי בן זוג הראוי לה לאסתר... וישבה בחיקו של מרדכי, כלומר שהיה לה חבור למרדכי שהוא בן זוגה. ומזה תבין כי היתה לאסתר שתי בחינות; האחת, לאחשורוש, שהיתה אסתר זיווג שלו. אמנם עיקר בן זוג בעצם היה מרדכי, ורמזה בזה שלא פירשה אסתר ממרדכי", ושם הערה 567.

(89) נראה שבא לבאר מדוע אצל אסתר היה צורך בשלשה מלאכים ביחד, בעוד שבקידושי אשה סגי בקנין אחד לקנותה [או כסף או שטר או ביאה], ואין צורך בשלשה

קניינים ביחד [ראה למעלה הערה 83]. ועל כך מבאר שהואיל ויש לאסתר פירוד מאחשורוש ["שלא רצה לראותה"], לכך כדי להתגבר על פירוד זה יש צורך בחבור גמור, והוא כאשר כל ג' המלאכים נמצאים ביחד. מה שאין כן באיש המקדש אשה, שאין ביניהם פירוד זה מזו, ואדרבה הם באים מרצונם להתחבר זה לזו, בזה סגי אחד משלשת מאפייני החבור, ואין צורך בכל שלשת המאפיינים [שמעתי מידידי רבי יואל אדלר שליט"א].

(90) בראשית יח, ב "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וגו'", ופירש רש"י שם "והנה שלשה אנשים - אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות" [הובא למעלה הערה 68].

(91) גו"א בראשית פי"ח אות ד.

(92) לשונו בגו"א בראשית פי"ח אות יד: "[רפאל שריפא את אברהם] הלך משם להציל את לוט. וקשה, והלא אין מלאך אחד עושה שתי שליחות... ונראה כי מיני השליחות הם ג', שלא יוכל האחד לעשות שליחות חבירו; האחד, הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני, לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי, כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן, שהוא חסד גמור ליתן לעקרה [בראשית יא, ל] בן, היה מלאך אחד. ולהפוך את סדום, היה מלאך אחר, שהוא אבוד וכליון לגמרי. ולרפאות את אברהם שיוכל לחיות, הוא מלאך אחר, שזה אין טובה ואין רעה, רק שיהיה עומד קיים כמו דרך העולם. ומפני שאלו דברים אינם זה כמו זה, ולפיכך אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, שאין זה שייך לשליחתו של זה. ולפיכך המלאך שריפא את אברהם הלך להציל את לוט, מפני שהצלה גם כן היא עמידת האדם בחייו, ואינו חסד ואינו גם כן אבוד וכליון". וברי שג' המלאכים האלו הם כנגד חסד דין ורחמים. והנה לשון רש"י [בראשית יח, ב] הוא "אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם". ובספר באר בשדה [שם] כתב: "ואם תאמר, מאי טעמא נקט הפיכת סדום באמצע, בין בשורת שרה לרפאות אברהם, והרי הפיכת סדום היה באחרונה. וכך הול"ל; אחד לרפאות את אברהם... ואחד לבשר את שרה, ולבסוף אחד להפוך את סדום. ויש לומר, דבזוה"ק [ח"א] צח: בסתרי תורה קאמר, אלין ג' אנשים תלתא גווניו; גוון חיור, גוון סומק, גוון ירוק. גוון חיור דא מיכאל, בגין דאיהו סטרא דימינא. גוונא סומק דא גבריאל, סטרא דשמאל. גוון ירוק דא רפאל. פירוש, דאיהו עמוד דאמצעיתא. וידוע שהאבות, אברהם הוא מצד החסד, קו ימין. ויצחק גבורה, צד שמאל. ויעקב תפארת רחמים, קו אמצעי, כלול משניהם...

ועל פי זה אתי שפיר מאי דכתב רבינו [רש"י] 'אחד לבשר את שרה', שהוא מיכאל, נגד אברהם. 'ואחד להפך את סדום', הוא גבריאל, נגד יצחק. 'ואחד לרפאות את אברהם', הוא רפאל נגד יעקב, והם כסדרן". וראה הערה הבאה, ופ"ט הערה 503.

(93) אודות שהשם יתברך מנהיג את העולם בדין חסד ורחמים, כן כתב בנתיב האמונה פ"ב [א, ריא:], וז"ל: "כי דרכי השם יתברך הם נכללים בג' אשר רמז הכתוב עליהן [ירמיה ט, כג] 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'... וזה כי החסד אשר השם יתברך עושה הוא חסד גמור. השני, מה שעושה השם יתברך משפט גמור. הג', מה שהשם יתברך מנהיג עולמו במדה שאינו חסד גמור, ואינו משפט גמור, רק הוא כמו בין החסד והמשפט, שאמר 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה'. ולפיכך אלו שלשה דברים כוללים הנהגת השם יתברך בעולם, כמו שבארנו... ובאלו ג' המדות, שהם משפט וחסד ומה שהוא כמו אמצעי, נכללו ביניהם כל המדות הטובות. כי יש מהם שהם חסד, ויש מהם משפט ודין, ויש מהם כמו ממוצע בין החסד והדין". וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פ"ט [קמב:]. ובנצח ישראל פמ"ז [תשפו:] כתב: "ואמר עוד [הושע ב, כא] 'וארשתיך בצדק ובמשפט בחסד וברחמים', כי אלו דברים שהם הצדק והמשפט והחסד והרחמים כוללים מדות השם, כאשר תדע דברים אלו מאוד". ובגבורות ה' פס"ב [רפ.] כתב: "באלו שלש מדות הקב"ה מנהיג עולמו, דכתיב [ירמיה ט, כג] 'אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'", ושם מאריך בזה טובא. ושם בפס"ט [שיח.] כתב: "המדות שהשם יתברך מנהיג בו עולמו, שהם החסד והדין והרחמים". ובדר"ח פ"ו מ"ב [מו.] כתב: "ואלו ג' מדות [צדיק חסיד וישר] נזכרים אצל השם יתברך בהנהגת עולמו; 'כי אני ד' עושה חסד משפט וצדקה בארץ' [ירמיה ט, כג]. הרי לך כי הוא יתברך מנהיג עולמו בג' מדות הללו, והם הם שנזכרים כאן גם כן". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "והבן מה שתקנו חכמים בברכת הזן 'בחן בחסד וברחמים', כי אלו ג' דברים הם נגד מדת השם יתברך אשר בהם מנהיג עולמו". וכן הוא בנצח ישראל פ"ה [צט:, קיב.]. ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב: "מידותיו אשר הוא יתברך מנהיג בו עולמו הם שלשה, והם; החסד והרחמים והדין. ודבר זה בארנו כמה פעמים, כי באלו שלשה מדות מנהיג עולמו".

(94) הנה לא הקביל את שלשת המלאכים הללו ["אחד שהגביה את צוארה, ואחד שמשך חוט של חסד עליה, ואחד שמתח את השרביט"] לשלש המדות [דין חסד ורחמים]. אך מצירוף שני הסבריו להדדי עולה שהמלאך שהגביה את צוארה [שהוא כנגד קנין כסף] מקביל לחסד, המלאך שמתח את השרביט [שהוא כנגד קנין שטר]

מקביל לדין, והמלאך שמשך חוט של חסד עליה [שהוא כנגד קנין ביאה] מקביל לרחמים.

(95) בגמרא שלפנינו איתא "רבי ירמיה", אך בעין יעקב איתא "רבי ירמיה בר אבא", וכדרכו יביא את המאמר כגירסת העין יעקב, וכן המשך המאמר יהיה כגירסת העין יעקב. ובסמוך יתייחס לגירסאות השונות שיש במאמר זה. וראה למעלה פ"א הערה 1, ולהלן הערות 155, 409, 456.

(96) בגמרא שלפנינו לא הובאו כלל דעותיהם של רבי יהושע בן לוי ורב חסדא, ובמקום זאת איתא "ואמרי לה על עשרים וארבע, במתניתא תנא על ששים". אך בעין יעקב הן הובאו, ושם איתא "רבי יהושע בן לוי אמר, עשרים ושמונה. ורב חסדא אמר, ששים". נמצא שמה שכתב כאן "רבי יהושע בן לוי אמר כ"ד, ואמרי לה כ"ח" הוא שנוי מהאמור מהעין יעקב.

(97) "'ותשלח את אמתה ותקחה' [שמות ב, ה]" [רש"י שם].

(98) "בשיני רשעים - עוג מלך הבשן, במסכת ברכות פרק הרואה [נד:]. שעקר הר בת שלש פרסי להשליכו על ישראל ונתנו על ראשו, ושלח הקב"ה נמלים ונקבוהו, ונכנס בצוארו, בקש לשומטו, ונשתרבבו שיניו לכאן ולכאן" [רש"י שם].

(99) "אל תקרי שברת אלא שרבבת - גרסינן, ומ'שיני רשעים' נפיק להאי דרשה, דליכתוב קרא 'ושן רשע', אלא יו"ד ד'שיני' ויו"ד מ"ם ד'רשעים' הרי ששים" [רש"י שם].

(100) בגמרא ובעין יעקב הובאה דעת רבי אלעזר שאמר "מאתים". וכנראה כוונתו לשנויי הגירסאות שהיו עד כה. והוא, שמלבד ההבדלים בשמות התנאים, הרי בגמרא הזכירו את המספרים; שתים עשרה, שש עשרה, עשרים וארבע, ששים, ומאתים. ובעין יעקב הזכירו את המספרים; שתים עשרה, שש עשרה, עשרים וארבע, **עשרים ושמונה**, ששים, ומאתים. נמצא שמספר עשרים ושמונה הוזכר בעין יעקב ולא בגמרא. ועל הבדל זה כתב כאן "וכך הוא הגרסא הנכונה עד מאתים". וכן בהמשך דבריו יבאר את רשימת המספרים בעין יעקב, ומכללם עשרים ושמונה. וראה להלן הערה 134.

(101) לכתחילה, לפני שנמתח ["אמר רבי ירמיה בר אבא, שתי אמות היו"].

(102) "כי השרביט הוא כח מלכות, דכתיב [בראשית מט, י] 'לא יסור שבט מיהודה', וזה מורה השרביט שהוא ביד המלך... כי השרביט מורה על התפשטות מן המלך... כי היד הוא הכח מן האדם, והשרביט מתפשט עוד יותר מן היד, ומורה זה על גודל ההתפשטות" [לשונו למעלה לאחר ציון 38]. ו"התפשטות" פירושה יציאה ממקום אחד וההגעה למקום אחר [כמבואר למעלה הערה 47].

(103) לשונו בגבורות ה' פנ"ח [רנח.]: "כי האחד אין בו שלימות כלל, לפי שהוא חסר התפשטות לגמרי. ומספר שתים כאשר תניח אותם לא נעשה על ידם רק הקו בלבד, כאשר תניח שתי נקודות זו אצל זו... שאין לקו רק התפשטות אורך, ולא ברוחב". וכן כתב קודם לכן שם פ"ג [כו:]. הרי לאחד אין התפשטות כלל, ולשתים יש התחלת ההתפשטות. ובדר"ח פ"א מט"ו [שעו.] כתב: "כי על ידי אחד אין ראוי שתתפשט התורה בכל העולם". ושם פ"ג מי"ג [שו.] כתב: "וכבר אמרנו כי הנקודה אין לה התפשטות כלל". ובח"א סנהדרין י: [ג, קלה.]: "כי האחד אין בו התפשטות כלל, והוא כנגד הנקודה שהיא אחת, ואין בה התפשטות כלל". ובהספד [נדפס בסוף ספר גו"א במדבר הוצאת "יהדות", עמוד קעט] ביאר שם "אדם" על פי אותיותיו [אל"ף דל"ת מ"ם], ובנוגע לאות אל"ף כתב: "כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד... ולכך מתחלה הוא האל"ף, כי... האל"ף אין לה התפשטות כלל". ובנצח ישראל פי"ז [שצג.] כתב: "כל שטח יש לו התפשטות, אבל אמה על אמה אין לו התפשטות, כי היא אמה אחת מרובעת". ובח"א לנדה ל: [ד, קנח:] כתב: "הראש הוא אחד, ואין בו התפשטות כלל". וראה להלן הערה 119.

(104) הנה בח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "כי הברכה היא התפשטות, ולפיכך כתיב אצל הברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה', וזה מבואר. ולכך תחלת הברכה הוא ג', שהוא התחלת התפשטות". הרי שכתב שהתחלת ההתפשטות היא שלש, ואילו כאן כתב שהיא שנים. אמנם למעלה פ"ד הערה 270, ולהלן הערה 413 הובא שלפעמים כתב שמספר שתים מורה על התחלת הרבוי, ולפעמים כתב שמספר שלש מורה על התחלת הרבוי. ועיין שם מה שנתבאר בזה.

(105) פירוש - השרביט תמיד מתפשט כפי הראוי לו; מתחילה היה השרביט באורך שתי אמות, וזה כפי הראוי, וכמו שנתבאר. ועתה שיש צורך שהשרביט יתפשט עוד, הרי גם ההתפשטות השניה נעשתה כפי הראוי, וכמו שמבאר והולך.

(106) כן כתב המנות הלוי [קנ:], וז"ל: "ובמדרש לקח טוב, בלכת אסתר אל החצר הפנימית לקחת עמה ג' שפחות, א' בימינה, וא' בשמאלה, וא' סובלת בגדים מאחריה... כיון שבאת לפתח בית המלך, והמלך יושב על פתח מלכותו נוכח הפתח, הביטה אסתר וראתה את עיני המלך אדומים כדם שעלה חמתו עליה על שבאת בלא קריאה. כיון שראתה אסתר את המלך כועס, תש כחה ולא עצרה כח, השליכה ראשה על ראש שפחתה שבצידה ונעלפה, וכמעט שלא פרחה נשמתה". וכן הביא שם עוד מקור לומר כך. ומדגיש זאת כאן, שאם לא כן תיקשי לך מה היה הצורך בנס הזה, ומדוע אסתר לא

יכלה להגיע לשרביט מבלי שהמלאך ימתח את שרביט לי"ב אמות, ו"למה היה זה הנס בחנם להם... ולא מצאנו נס בחנם" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (הובא למעלה פ"ב הערה 320, ולהלן פ"ו הערה 42)]. ועל כך מבאר שלא היה לאסתר הכח ללכת ליגע בשרביט, לכך היה צורך בנס.

(107) לשונו בגבורות ה' פנ"ח [רנח.]: "מספר ד' יש לו התפשטות באורך ורוחב, כי כאשר תניח ארבע נקודות נוכחים, אז יש כאן שטח מרובע. אמנם דבר זה מצד הצדדין המחולקין, והם ארבע בלבד, שאין כאן צד מחולק יותר". וקודם לכן שם פ"ג [כו:] כתב: "השטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק" [המשך דבריו מובא בהערה 115]. ובנצח ישראל פ"ז [קעה:] כתב: "מנין ארבע הוא שטח המתפשט לד' צדדין, וכל מקום משוער בד', שכן נתנו לאדם מקום ד' אמות [גיטין עז:], כי המקום הוא מרובע... כי המקום משוער במספר ד'". וראה הערה הבאה.

(108) פירוש - הואיל ומקום השטח הוא בארבעה צדדים, לכך זה גופא נחשב התפשטות השטח, שהשטח מתפרס לארבעה צדדים, וארבעה צדדי השטח הם התפשטות של השטח, וכמבואר בהערה הקודמת.

(109) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [שב.]: "כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו, וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים". וכן כתב שם פנ"ז [תתפא:]. וראה בגבורות ה' פ"ח [מז,], ופי"ב [סו:]. ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד.] כתב: "כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים; התחלה אמצע סוף... כמו שביארנו זה במקומות הרבה". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "הדבר שיש לו המשך... שייך לו מספר ג', ותבין זה מן השם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התחלת ההתפשטות הוא הקו, שיש לו רוחק, והרוחק נעשה על ידי ג', דהיינו התחלה ואמצע וסוף... אשר הקו מתחלק לג'". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רח:]. וראה למעלה בפתיחה הערה 13, ולהלן פ"ו הערה 138.

(110) פירוש - התפשטות השטח היא לארבעה צדדים, וכל צד מתחלק לשלשה חלקים, נמצא שההתפשטות הגדולה ביותר היא י"ב. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות". ושם בהמשך [שז:] כתב: "הנה כל צד יש לו תחלה ואמצע וסוף כמו שאמרנו, עד שכל צד מן ארבע צדדין נחלק לשלשה חלקים, ויהיה

ההיקף כולו שהם ארבע צדדים, נחלק לי"ב חלקים, ודבר זה במרובע גמור" [הובא למעלה פ"ג הערה 320].

(111) פירוש - כאשר איירי בנס, שענינו של הנס שהוא משוחרר מכבלי הטבע, לכך ניתן להעמיד את הדבר בצורתו השלימה, מבלי לחשוש למגבלות הטבע. אך אם לא היה איירי בנס, אזי היה ניתן לומר שהטבע יבלום את בטויה המושלם של הצורה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבת צב.] שמשה רבינו היה גבוה עשר אמות. ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "משה רבינו כמה הוי, עשר אמות. ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה... כי היה ראוי לשלימות ומעלת נפשו עשר אמות. ואם לא היה נמצא זה השעור, הוא לחסרון הגוף". הרי הגוף בולם את מה שהיה ראוי מצד הצורה. **דוגמה נוספת**; אמרו בשמו"ר [א, ח] שבמצרים היו נשי ישראל מולידות ששים בכרס אחד, וכתב על כך בגבורות ה' פי"ב [סז.]: "ואולי יקשה לך, איך היה דבר זה שיהיה אשה אחת מולידה ששים, והרי הולד יוצא מצורת אדם, ושיעור אדם שיהיה עד כאצבע או פחות או יותר, ואין זה תואר וצורת אדם. דע הפירוש כך, שלא היה להם מניעה מצד כח ההולדה, רק כח התולדה היה גדול מאוד, שמצד כח התולדה היה ראוי להיותם ששים, אם היה אפשר... שאף אם היה מונע מצד אחר, כי אי אפשר להיות שיעור גדלם כך, מכל מקום כח התולדה היה עד ששים". וכן הוא בגו"א בראשית פמ"ט אות י [תיב.], שם שמות פ"ל אות כ [תיד.], שם דברים פ"א סוף אות סו [לח.], דר"ח פ"ה מ"ה [קסב:], באר הגולה באר החמישי [צב.], ח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג:], ועוד. ולאפוקי מאילוצים אלו כתב כאן "כי כאשר היה כאן נס שלא בטבע, לכך נמתח השרביט להעמיד התפשטות הזה של השרביט על השלימות". וראה להלן הערות 131, 132, 133.

(112) פירוש - לעומת המ"ד הראשון הסובר שלכל צד יש ג' חלקים [התחלה, אמצע, וסוף], הרי המ"ד השני סובר שלכל צד יש ארבעה חלקים, וכמו שמבאר.

(113) פירוש - הואיל והשטח שייך לו ד' [מחמת ד' צדדיו], לכך אף הצד גופא נושא בחובו את הד', ובצירוף ד' צדדין להדדי יש כאן טז אמה. דוגמה לדבר; יש חמשה ספרים לתורת משה, לכך כל ספר וספר בפני עצמו נושא בתוכו את מספר חמש, ונקרא בפני עצמו בשם "חומש". ולמעלה פ"א הערות 441, 511 נתבאר שכל יום מן השבעה ימי בראשית יש בו תוכן השבעה, משום שמהות אחת לכל השבעה, וכל יום משבעת ימי בראשית נקרא "שבעה". וכך כל צד מהשטח מתאפיין בארבע. וראה להלן הערה 530.

(114) לשונו בנצח ישראל פי"ז [שצב:]: "כי אין השוק רק שהוא שטח מתפשט לגמרי, ואל דבר זה ראוי מספר ט"ז. וראיה לזה כי נתנו חכמים סרטיא ופלטיא שיש לו דין רשות הרבים [שבת ו.], שהם רחבים שש עשרה אמות [שבת צט.], שתראה כי אין שטח גמור רק על ידי רוחב שש עשרה. ודבר זה ענין עמוק ומופלג, ארמוז לך דבר מה, להודיע לך כי כל דברי חכמים בחכמה עמוקה מאוד מאוד. וזה כי המקום שהוא מקום פרטי של אדם הוא ד' על ד', כמו שאמרו בכל מקום דבר זה [גיטין עז:]. וד' אמות על ד' אמות מקיפין אותו ט"ז אמות. ודבר זה ראוי אל מקום רבים, שהרבים עוברים בו. דהיינו שמתפשט זה המקום, שהוא מקום היחיד - שהוא מספר ארבע בלבד - להיות מקום הרבים, דהיינו שמתפשט בכל ארבע צדדין, שהוא שש עשרה, שהוא מקיף מקום היחיד, כן יהיה מתפשט למקום הרבים בצד אחד". הרי ההתפשטות הגמורה של השטח היא מתבטאת במספר טז.

(115) לשונו בגבורות ה' פ"ג [כו:]: "כי שש הוא מספר שלם, וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי הנקודה היא אחת והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל, והקו אשר יש לו התפשטות באורך ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו. וכן הסכימו חכמי המחקר, כי הגשם הוא השלם בעבור שיש לו שש קצוות, ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם". ושם פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "כבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבעה הצדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין הגשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפג:] כתב: "הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש] כתב: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בח"א לב"מ פד: [ג, לו.], ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.], והובא למעלה פ"א הערות 439, 929. וראה בסמוך הערות 119, 120.

(116) לפי זה הטעם למספר כ"ד הוא כטעם של מספר ט"ז, רק למ"ד ט"ז התפשטות השטח היא בארבעה צדדים, ולמ"ד כ"ד, התפשטות השטח היא בששה צדדים.
(117) למ"ד שהשרביט נמתח י"ב אמות, כי לכל צד יש שלשה חלקים, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 106].
(118) כמבואר למעלה [לאחר ציון 101].
(119) נראה ביאורו, כי למעלה [הערה 115] הובאו דבריו בגבורות ה' פ"ג [כו:] שתהליך גלוי הגשם הוא בארבעה שלבים; נקודה, קו, שטח, וששה צדדים [וכן ראה למעלה פ"א הערה 1013]. ונקודה היא כנגד מספר אחד [כמבואר למעלה הערה 103]. אך הואיל ונקודת המוצא כאן היתה שאורך השרביט היה ב' אמות [כמבואר למעלה לאחר ציון 101], לכך השרביט הזה מתחיל ממקום כפול ביחס לשאר גלוי הגשם, ולכך סובר המ"ד הזה שהתפשטות השרביט היה כ"ד אמות, שהואיל ובדרך כלל התפשטות הגשם היא כנגד ד' צדדים המחולקים כל אחד מהם לשלשה חלקים, והשרביט הוא כפול משאר דברים, לכך השרביט נמתח כ"ד אמות.
(120) אודות שהמאפיין את הגשם הוא התפשטות הרחקים, כן כתב בהרבה מאוד מקומות. וכגון, בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.] כתב: "בשביל זה יש לך לדעת כי כח עוג, וכחו אשר דבק בו, היפך כח ישראל וכחם; כי עוג כל כחו היה גשמי, וכן כח אשר הוא דבק בו. וכח ישראל הוא נבדל מן הגשמית, כי הם דבקים בו יתברך. ולכך נתיחד עוג בסגולה שהוא לגשם, שהוא התפשטות שמסוגל בו הגשם, שיש לו רחקים, וזה לעוג. כמו שסיפר הכתוב [דברים ג, יא] על שעור גדלו. ובא לומר לך כי כח עוג כח גשמי, לכך הוא מתואר בסגולת הגשם, שהוא הרוחק והגודל. אבל ישראל הם היפך זה לגמרי, כי סגולתם בלתי גשמי. ולכך יבוא התואר על ישראל בקטנותם, דכתיב [עמוס ז, ב] 'מי יקום יעקב כי קטן הוא'... כי הדבר הבלתי גשמי אין לו רוחק, והקטנות אין לו רוחק גם כן, לכך הבלתי גשמי יתואר בקטנות. ולפיכך נקראו ישראל 'תולעת', 'אל תיראי תולעת יעקב' [ישעיה מא, יד], נתן להם תואר התולעת, שהוא קטן מבלי שיעור התפשטות הגשמיות". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "זה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים, יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים... אלו הם שש צדדי העולם". ושם פמ"ו [קעה.] כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "ידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק

שייך אל הגשם". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מתיחסים אל ד' צדדין, וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק". וראה למעלה פ"א הערה 439, וכאן הערה 115.

(121) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, אמרו חכמים [חגיגה יב:] "הארץ על מה עומדת, על העמודים... על ז' עמודים, שנאמר [משלי ט, א] 'חצבה עמודיה שבעה'". ובבאר הגולה באר הששי [רנה.] כתב לבאר: "כי העמודים של הארץ, שהוא קיום הארץ, הם שבעה, נגד ששה צדדין שיש לגשם, והאמצע שהוא תוך הששה, אשר יש להם קשור למעלה, והוא קיום הארץ. ולכך אמר על שבעה עמודים הארץ עומדת". ובגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "כי הדבר שהוא שלם בלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות, וביניהם האמצעי, שהוא נקרא 'היכל הקודש' [ספר היצירה פ"ד] מכוון באמצע" [הובא למעלה בהקדמה הערה 160]. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 927] כתב: "וזה כי שביעי הוא מלשון שביעה, מפני שמספר הזה יש בו שביעה, ואין בו חסרון. וזה בארנו בכמה מקומות כי הגוף הגשמי יש לו ששה צדדין, הם המעלה והמטה וד' רוחות. ועדיין אינו שבע, כי עוד יש בו שביעי, והוא כנגד נקודה האמצעי, ואז המספר הזה שבע, שהוא נגד ששה צדדין והאמצעי בניהם, ואין עוד חסרון". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.] כתב: "מספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם [ספר היצירה פ"ד מ"ג]. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "אמנם השביעי שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש', הוא מכוון באמצע. לפי

שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין. ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית... ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם, אלו הם שש צדדי העולם, עם היכל הקודש, הוא האמצעי". ושם פס"ט [שיח.] כתב: "דע כי הדבר שהוא שלם מבלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות וביניהם האמצעי שהוא נקרא 'היכל הקודש' מכוון באמצע. ומפני שהיה לאבות שהם שלשה ביחד דבוק לגמרי בו יתברך שהוא דבוק שלם ומספר שבעה הוא השלם שהוא נגד שש קצוות והאמצעי ביניהם, ולפיכך כל האבות ביחד ראוי להם לבנות שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד], במה שהיה להם דבוק בשלימות". וכן הוא שם פ"ע [שכא:], תפארת ישראל פ"מ [תריג.], ח"א לר"ה כא: [א, קכב.], ועוד [הובא למעלה פ"א הערה 930].

(122) יש להבין, הרי לנקודה האמצעית אין רוחק, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.], וז"ל: "מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "צדדים יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים. אבל האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע נבדל מן הצדדים שהם רחקים. ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם, אלו הם שש צדדי העולם עם היכל הקודש, הוא האמצעי" [ראה הערה הקודמת]. ושם פ"ע [שכא:] כתב: "והם נקראים שש קצוות עם היכל הקודש מכוון באמצע. כי האמצעי מה שהוא באמצע אין לו בחינות שום צד כלל, ודבר זה יש לו מעלה נבדלת מן הגשם. כי כל גשם יש לו התפשטות צד, שזהו ענין הגשם התפשטות הרחקים. והאמצעי שעומד באמצע מתיחס לדבר בלתי גשמי, שאין לו רוחק, ולכך נקרא 'היכל הקודש' מקודש מן הגשמי". וכיצד כתב כאן "כנגד ז' גבולים שיש לכל גשם שיש לו רוחק". ויל"ע בזה.

(123) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 496]: "כי י' מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר י' חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם י' נשלם המספר". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וכן כתב שם קודם לכן בתחילת משנה ו [קנה:], שם פ"ה מ"ב [מח.]. ושם בהמשך המשנה [נ.] כתב: "ומטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות [שם משנה ג], שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם

מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות". וכן הוא בגבורות ה' פ"ח [מו:], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות רפ"ג, ועוד. ובנתיב התורה פ"א [כט:] כתב: "כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו, אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "אבל כאשר יש עוד אחד [לאחר הט']], ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד". וכן הוא בנתיב הצניעות רפ"ג [הובא למעלה פ"ג הערות 409, 497] וראה הערה הבאה, ופ"ט הערה 56.

(124) לשונו שם [סו:]: "למאן דאמר שהיו יולדות ששים בכרס אחד [שמו"ר א, ח] סובר, כי מספר ששים מסוגל לישראל. לכך זכרו חכמים מספר ישראל 'ששים רבוא' ביוצאי מצרים. וזה כי אף על גב שמספר ששה הוא כולל כל הצדדין, הנה השלימות הגמור על ידי ששים נעשה. וזה כי כל צד יש לו התפשטות באורך וברוחב, וכל התפשטות באורך וברוחב נעשה על ידי ששים, כי כל אורך נעשה על ידי שלש נקודות שהם הראש והאמצע וסוף, כמו שהתבאר למעלה, וכאשר תעשה אורך ורוחב כגון זה [מצייר בשלש נקודות בשלש שורות] הרי הם תשעה, ועוד אחד נבדל לעצמו, שעל ידו נעשה החלקים אחד ומתחברים יחד. וכל זמן שאין העשירי, הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול. לכך כל התפשטות אורך ורוחב הוא עשרה, וכן בכל השש צדדין. הרי לך ששים... ולפיכך סובר כי היו ששים בכרס אחד". וראה למעלה פ"ג הערה 503.

(125) לשונו בח"א לב"מ פד: [ג, לו.]: "בכמה מקומות תמצא חשבון זה של ששים... שאין הכונה רק על מספר שלם. כי מספר ו' הוא מספר שלם, שהוא כנגד ו' קצוות, דבר שלם. ומספר ס' שהוא ו' פעמים י' הוא שלם לגמרי, בעבור שכל צד יש לו מספר עשרה, שהוא מספר כללי. כי עד ט' מספר פרטי, ומן ט' ואילך המספר הוא כללי, ולפיכך ששים הוא מספר שלם לגמרי. ובארנו דבר זה בחבור גבורות ה' ובכמה מקומות".

(126) פירוש - האמה של השרביט נמתחה למאה אמה. והואיל ולשרביט היו שתי אמות, לכך השרביט נמתח למאתים אמות, כי כל אמה בפני עצמה נמתחה למאה אמה.

(127) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 154]: "מפני כי עולם העליון אין בו פירוד וחלוק, ולכך כנגד זה מספר מאה, כי מספר מאה הוא כמו אחד נחשב, כי המאה הוא כלל אחד". ובגו"א דברים פ"א אות נו [כט:] כתב: "כל מאה פרסה הוא מספר אחד, ענין אחד להם". ושם בפ"ד אות כא [צה:] כתב: "כי מאה אמה יש לו סגולה שאין בכל המספרים, וזה כי המאה הוא סכום מספר, שהוא מאה, ולא תמצא בו חלק כלל. וזה כי כאשר תרבע את המספר הזה עד שהוא שלם, כי מספר המרובע הוא שלם, שהרי ארכו כרחבו. ואם אינו מרובע אינו שלם, שהרי חסר מן הרוחב או מן האורך. וכאשר תרבע אותו להשלימו, הרי צלעותיו עשרה שלימות, והם סכום מספר. אבל כאשר תרבע מספר עשרה, אין צלעותיו שלימות, רק אמות שבורות. וכן אלף, אין צלעותיו שלימות, רק אמות שבורות". ובנצח ישראל פנ"א [תתכא.] כתב: "מאה הוא מספר שלם, מורה על שלימות מבלי חסרון. וענין מאה שהוא מספר שלם התבאר בחבור גור אריה בפרשת ואתחנן, עיין שם". וקודם לכן בנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "המאה הוא כמו אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 156]. וכאן כוונתו לומר שההתפשטות השלימה של מספר אחד הוא מספר מאה, כי מספר מאה הוא מהדורה שלימה של מספר אחד, יותר מאשר מספר עשר, וכמו שמבאר.

(128) פירוש - מספר עשרה הוא דומה לאחד, אך "אינו דומה כמו אחד לגמרי", וכמו שיבאר. ואודות שמספר עשרה מיהא דומה לאחד [אם כי לא לגמרי], כן כתב בדרשת שבת הגדול [קצח.], וז"ל: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה 'עשרה', 'עשרים' והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן 'שלשים' כמו שלשה, ו'ארבעים' כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שז.] כתב: "כאשר מגיע לעשרה, העשרה הם כמו אחד, שהרי אתה מונה 'שלשים' 'ארבעים' 'חמשים', כמו שאתה מונה 'שלש' 'ארבע' 'חמשה'". ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה" [הובא למעלה פ"ג הערה 497, וראה הערה הבאה]. ובתפארת ישראל פל"ד [תקד:] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי ראוי שיהיו עשרת הדברות בפרט נאמרים בדבור אחד [רש"י שמות כ, א]. כי התורה היא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתיחסת ביותר אל השם יתברך שהוא אחד. ולפיכך עשרת הדברות בדבור אחד נאמרו, כי בזה התורה היא אחת לגמרי, כי כל שאר המצות נכללו בעשרת הדברות, ובזה התורה היא אחת. ולכך היו הדברות עשרה, כי עשרה נחשב כמו דבור אחד, כי

עשרה הם אחד במספר קטון, ובזה התורה היא אחד" [הובא למעלה פ"ד הערה 162]. וראה להלן הערה 415.

(129) לשונו בגבורות ה' פנ"ד [רמא:]: "כי המאה נחשב כמו אחד, שהרי כשתגיע למאות ימנה האדם מאה אחת, שתי מאות, כמו שימנה א' ב' ג'. ואין חלוק בין המספרים, רק שא' ב' ג' הוא פרטי, ומספר מאות הוא כללי... [אך] אין נחשב עשרה כמו אחד. שאם היה עשרה כמו אחד, היה מונה האדם א' עשרה, כמו שימנה האדם א, ב, ג. אבל כשיאמר ב' עשרה יאמר 'עשרים'. ומן שלשה עשרה יאמר 'שלשים', וכן כולם, לכך אין זה דומה לאחד. אבל המאות ימנה כך; מאה אחת, שתי מאות, וכן כולם, וכמו שתאמר שנים, כך יאמר מאתים" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 156]. ויש להעיר מכך על דבריו שהובאו בהערה הקודמת מכמה מקומות שעשרה הם כמו אחד משום "שהרי אתה מונה 'שלשים' 'ארבעים' 'חמשים', כמו שאתה מונה 'שלש' 'ארבע' 'חמשה'" [לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג (שז.)], והרי כאן מבאר שאין מנין "שלשים, ארבעים" כמו מנין "שלש ארבע". ויש לעיין בזה. וראה תפארת ישראל פל"ד הערה 39.

(130) אודות שמאה הוא מספר שלם [וממילא הוא הדין לב' מאות וג' מאות], כן מבואר למעלה הערה 127. ובנתיב הלשון תחילת פ"ב כתב: "מספר מאה הוא מספר שלם" [הובא למעלה פ"א הערה 156]. וכן הוא בח"א לערכין טו. [ד, קלג.].

(131) פירוש - כאשר הגשם מתפשט לשטח של ארבעה צדדים, אע"פ שיש בכך התפשטות הגשם, מ"מ אין התפשטות זו נעשית בשלימות, כי הגשם מונע זאת מחמת היות הגשם מוגבל, וכמו שהתבאר למעלה הערה 111. ובדר"ח פ"ב מט"ו [תתיג.] כתב: "דוד אמר [תהלים קיט, צו] 'לכל תכלה ראיתי קץ וגו'. רוצה לומר לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים שהם בעלי גבול, יש להם קץ... אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה". ושם פ"ד מי"ד [רפט.] כתב: "כי אף שיש לשמים רום גדול, ולארץ יש עומק גדול, מכל מקום מפני שהם גשמיים, כל גשם הוא בעל גבול ותכלית". ובדרוש על התורה [יט.] כתב: "כל גשם הוא בעל גבול בודאי, ואי אפשר לדברים הגשמיים בעלי שעור ורוחק מוגבל... יחס אל התורה השכלית". ובנצח ישראל פ"ו [קנו:] כתב: "כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול". ושם ר"פ כ [תלד.] כתב: "כל דבר שהוא בעל גשם, או מתיחס אל גשם, הוא בעל תכלית, כי אי אפשר שיהיה גשם בלתי בעל תכלית, ודבר זה מבואר ליודעים... וכל גשם הוא בעל גבול, לכך יש סוף ותכלית לאלו. וזה שייך בגשם, אשר נמצא בו קץ ותכלית, וזהו בדבר

שהוא גשמי". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב "אילו היה היוצר גוף וגויה היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ". וראה הערה 133.

(132) אודות שהנס נעשה מן העולם העליון, כן כתב בגבורות ה' פנ"ח [רנז:], וז"ל: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע. וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים, הביא אותם מעולם העליון, הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים, כמו שהתבאר לך בהקדמה". ושם בהקדמה שניה לגבורות ה' [ז] כתב: "כי העולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים, שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ובח"א להוריות יב. [ד, נט.] כתב: "כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:] כתב: "העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עוה"ז עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם... שלכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עוה"ז הטבעי בעולם הנבדל, ונעשה נס". לאמור, נס אינו אלא מין חדירה ארעית של העולם העליון לעוה"ז [הובא למעלה בהקדמה הערה 369, וראה למעלה בהקדמה הערות 412, 415].

(133) כי אין מגבלות הטבע חלות על עולם הנבדל, וכמבואר למעלה הערה 111. ואמרו חכמים [יומא כ:] "תנו רבנן, שלש קולות הולכין מסוף העולם ועד סופו, ואלו הן; קול גלגל חמה, וקול המונה של רומי, וקול נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף". ובבאר הגולה באר הששי [ריא:] כתב: "וקול נשמה בשעה שיוצאת מן הגוף, כי הנשמה היא נבדלת בלתי גשמית. וכאשר הנשמה היא בגוף, יש עליה משפט גוף גשמי, שהגשמי מוגבל. אבל כאשר יוצא מן הגוף, והיא נעשה נבדלת בלתי גשמית שאינו מוגבל, נחשב זה שהוא מסוף העולם עד סופו". ובנתיב התורה פ"ב [קה:] כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת גס רוח שהוא מגביל עצמו בגדלות, לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה, שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי". ובנר מצוה [סג:] כתב: "השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית, ולכך אין למעלת ישראל, שהיא מעלה אלקית הקדושה, קץ ותכלית... הגשמי מצד עצמו יש לו קץ וגבול". ובדר"ח פ"ב מט"ו [תתיג:] כתב: "דוד אמר [תהלים קיט, צו] 'לכל תכלה וגו". רוצה לומר לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים שהם בעלי גבול, יש להם קץ, ואפשר לאדם הגשמי שהוא גם כן בעל תכלית וגבול להגביל אותם. אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה האדם

הגשמי". וקודם לכן, בדר"ח פ"א מי"ז [תד:], כתב: "אין גבול לשכלי". ובח"א לשבת יא. [א, ג.] כתב: "כי הדבר הגשמי הוא שיוגבל, ולא דבר הנבדל, שאין לו גבול". ובח"א לשבת קיח. [א, נה.] כתב: "כנגד יעקב [ברכת] 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש. והקדוש הנבדל אין לו גבול, כי הגשם הוא שיש לו קצה, בעבור כי הגשם יש לו רוחק, אשר כל רוחק הוא בעל קצה בודאי. ולפיכך יעקב שהוא בפרט הקדוש, אין לו גבול לנחלתו ["ופרצת ימה וקדמה צפונה ונגבה" (בראשית כח, יד)]. כי במה שיעקב היה קדוש ונבדל מן החומר ביותר, אין לדבר זה גבול".

(134) פירוש - לפי גירסת העין יעקב הובאו כאן שש דעות לשיעור של מתיחת השרביט; שתים עשרה אמה, שש עשרה אמה, עשרים וארבע אמה, עשרים ושמונה אמה, ששים אמה, ומאתים אמה [ראה למעלה הערה 100]. וכל אחד מן הדעות האלו מבאר פן אחר להתפשטות שלימה של הגשם, וכפי שביאר עד כה.

פסוק ג

(135) יש להבין, מדוע אם מבקשת "עד חצי המלכות" אז "נשאר עדיין עיקר המלכות אצל המלך כמו מתחלה", הרי למלך ישאר רק חצי המלכות כפי שלאסתר יהיה חצי המלכות, ומדוע ה"חצי" שישאר ביד המלך יחשב ל"עיקר המלכות". ואין לומר שמפרש "עד חצי המלכות וינתן לך" כמו "עד ולא עד בכלל" [ברכות כו:], ונמצא שמדובר שיתן לאסתר פחות מחצי המלכות [ואז ישאר בידו יותר מחצי], כי למעלה כתב "אי אפשר לבקש יותר מחצי, כי אם מבקש יותר מחצי וכו'", הרי שבא לאפוקי מ"יותר מחצי", אך לא מחצי ממש, ועם כל זה כתב שכאשר ינתן חצי ממש "נשאר עדיין עיקר המלכות אצל המלך כמו מתחלה". ונראה לבאר דבריו על פי מה שכתב בדרוש על התורה [כה.], וז"ל: "כי כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים, שאין זה בחירה. כי החצי הוא כמו ההכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים". וכן בדר"ח פ"ה מי"ט [תס.] כתב שחצי ימי אדם [שלשים וחמש שנה] הוא עיקר החיים, ובלעם הרשע נהרג כשהוא בן שלשים ושלש שנה [סנהדרין קו:], לקיים [תהלים נה, כד] "לא יחצו ימיהם", שלא הגיע אל עיקר החיים [ראה שם הערה 1972]. ושם פ"ה מכ"א [תקה:] כתב: "כאשר עבר רוב עשרה, דהיינו חמשה שנים". ולכך אם ישאר ביד אחשורוש חצי המלכות, זה נחשב שיש בידו עיקר המלכות. ואע"פ שביד אסתר ימצא ג"כ חצי המלכות,

מ"מ הואיל ומתחילה היה לאחשורוש את כל המלכות, ונשאר בידו חצי המלכות [וחצי הוא עיקר], לכך שם "עיקר" לא נעקר ממנו, ומוקימינן על חזקתו הקודמת. וזהו שכתב כאן "שנשאר עדיין עיקר המלכות אצל המלך **כמו מתחלה**".

(136) כמו פרעה שמינה את יוסף למשנה למלך [בראשית מא, מ]. וראה הערה הבאה.

(137) לפי זה יוטעם דברי פרעה, שכאשר מינה את יוסף למלך אמר לו [בראשית מא, מ] "אתה תהיה על ביתי ועל פיך ישק כל עמי רק הכסא אגדל ממך", ופירש רש"י שם "רק הכסא - שיהיו קורין לי מלך". ובהשקפה ראשונה נראה שפרעה משייר במתנתו ליוסף, וממעיט מהמתנה באומרו "רק הכסא אגדל ממך". אך לפי דבריו כאן, אדרבה, פרעה מחזק את מתנתו ליוסף, שמדגיש לו שיש בידו לתת מתנה כזו ליוסף, משום שגם לאחר שהמתנה תינתן ישאר פרעה המלך, "והמלך יש כח בידו לתת כמו שירצה". ומעין דבריו כתב כאן היוסף לקח, וז"ל: "ופשוטו שאין מחוק הנתינה יותר על חצי ממה שיש לאדם, כמו שאמרה תורה [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך', לא יותר ממך".

(138) "ולא דבר שחוצץ במלכות - בנין הבית, שהוא באמצע של עולם, כדאמרינן בסדר יומא [נד:] 'אבן שתיה', שממנה נשתת העולם" [רש"י מגילה טו:]. אמנם המהר"ל יבאר באופן אחר מדוע בית המקדש הוא "דבר שחוצץ למלכות".

(139) "כי אם יבנה בית המקדש, אם כן ישראל הם במלכותם" [לשונו בסמוך].

(140) מגילה יא: "'בימים ההם כשבת המלך' [למעלה א, ב] וכתיב בתריה [שם פסוק ג] 'בשנת שלש למלכו'. אמר רבא מאי 'כשבת', לאחר שנתיישבה דעתו ["שמתחלה היה דואג שיצאו ישראל מתחת ידו כשיגמרו שבעים שנה לגלות בבל, ועכשיו נתיישבה דעתו" (רש"י שם)]. אמר, בלשצר חשב וטעה, אנא חשיבנא ולא טעינא... אמר, השתא ודאי תו לא מיפרקי, אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו".

(141) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 277]: "אמרו בגמרא [מגילה יא:] 'כשבת המלך אחשורש', אחר שנתיישב דעתו בעצמו שהוא מלך, והוא יושב על כסא המלכות, ואין מתנגד למלכותו. וזה היה בשנת שלש למלכו, שאז חשב כי הוא מלך על כל העולם, כאשר אין לישראל המלכות. שכל זמן שישראל יש להם מלכות, אין לאומות המלכות. ועתה כאשר חשב שסר המלכות מישראל, היה מלכותו בשלימות. וכך אמרו שם [מגילה יא:], אמר רבא, מאי 'כשבת', לאחר שנתיישב דעתו. אמר, בלשצר מני וטעי, אנא מנינא ולא טעינא. ופירוש זה, כי אחשורוש שהיה מולך בכל העולם, ולפי הדעת ראוי המלכות שהוא בעולם לישראל. ולכך כל זמן שהיו מצפים לגאולת ישראל, דבר זה בטול למלכות האומות. עד שחשב כי כבר עבר הזמן שראוי היה להיות ישראל נגאלים, ולא נגאלו, ואז

חשב כי לא יהיו נגאלים. ולכך כתיב 'כשבת המלך', עתה נתיישב דעתו במלכות אשר היה יושב על כסא מלכותו".

(142) אודות שייכות בית המקדש למלכות ישראל, הנה אמרו חכמים [ב"ב ד.] "שאני בית המקדש דאי לא מלכות לא מתבני". ובח"א שם [ג, נח.] כתב: "דבר זה מבואר ממה שאמרו ז"ל סנהדרין [כ:] ג' מצות נצטוו לישראל בכניסתן לארץ; למנות להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה... כי נתלה בנין בית המקדש במלכות דוקא. ועוד מבואר ממה שאמרו במסכת גיטין בפרק הניזקין [נו:] אברא מלכא אתה, דאי לאו מלכא אתה לא אמסר בית המקדש בידך... מזה תראה כי לא נמסר בית המקדש רק ביד מלך, כי בית המקדש נבדל מכל העולם, וזהו ענין מלכות... כי המלך יש לו מעלה נבדלת. ולפיכך אין ראוי לבנין בית המקדש, וכן לענין נפילתו, רק המלך. כי איך ישלוט הדיוט בבית המקדש שהוא נבדל מכל העולם, ואין ההדיוט מגיע עד שם. אבל המלך שהוא נבדל, מגיע עד שם. וכן לענין בנין, אין ראוי לבנות אותו רק המלך, ודבר זה מבואר". וכן הוא בקיצור בנצח ישראל פ"ה [קט.], וראה להלן פ"ח הערה 312. ובאופן נוסף ביאר בגבורות ה' פמ"ז [קצא:], וז"ל: "במכילתא [שמות טו, יג] 'נהלת בעזך אל נוה קדשך'... בזכות מלכות בית דוד [זכו לבית המקדש], שנאמר [ש"א ב, י] 'ויתן עוז למלכו'... שהמלך מנהיג את העם ג"כ להביאם אל השלימות, ודבר זה ידוע כי המלך מנהיג העם להביאם אל היושר שהוא השלימות. ומלכות בית דוד, השם יתברך רצה במלכות זה להנהיג את ישראל. ובזכות הנהגה זאת האלקית, המביא אל השלימות, היה השם יתברך מנהיג אותם אל השלימות ג"כ, להביאם אל בית המקדש". וכן בח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו עניין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים... וכאשר העם שלימים למטה, אז יושלמו מלמעלה לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 402]. ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "כמו שאין מקדש בלא כהן, כך אין בנין בית המקדש בלא מלך, כמו שאמרו במסכת בבא בתרא [ד.]". ובנצח ישראל פי"ח [תו:] כתב: "תראה כאשר נבנה בית שני, וחזר להם הבית, לא חזר להם מלכות בית דוד. ודבר זה צריך טעם נפלא מאוד, כי למה לא חזר להם מלכות בית דוד גם כן. וזהו למעלת מלכות בית דוד, שלא היה כד[א]י להיות מלכות בית דוד זורח עד לעתיד", ושם הערה 70. הרי שבנין המקדש מחייב מלכות ישראל, עד שיש מקום לתמוה מדוע לא חזרה מלכות בית דוד בימי בית שני.

(143) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 444]: "מלכות פרס אחת מד' מלכיות שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל", וכמבואר בדניאל ז, ה. ודברים אלו מתבארים היטב על פי דבריו בנר מצוה [סא.], שכתב: "ויש בני אדם שואלים, והיכן רמז מלכות ישמעאל, שהיא מלכות רבתא ותקיפא [ומדוע אינה נמנית בארבע מלכיות]. ותשובת שאלה זאת מה שלא זכר מלכות ישמעאל, כי לא יחשב הכתוב רק המלכות שקבלו מלכות קדישין עליונים, שירשו מלכות ישראל וכוחם, והם אלו ד' מלכיות. ואם לא שבטל מלכות ישראל, לא הגיע להם המלכות. אבל מלכות ישמעאל לא ירש כחו מן מלכות ישראל, כי כחו ותוקפו נתן לו השם יתברך בפני עצמו, בשביל שהיה מזרע אברהם, והשם יתברך אמר [בראשית יז, כ] 'ולישמעאל שמעתיך'. והנה נתן השם יתברך כח ותוקף לישמעאל בפני עצמו. ומזה אין מדבר כאשר מזכיר אלו ד' מלכיות, רק אשר ירשו כח ותוקפם של ישראל, ובסוף יחזרו הם המלכות לישראל". ובנצח ישראל פכ"א [תנא.] כתב: "מה שאמרו כי מלכות ישמעאל מלכות גדולה, אין זה קשיא כלל, כי הכתוב לא אמר רק כי ד' מלכיות מקבלים מלכות קדישין עליונים, וכדכתיב [דניאל ז, יז-יח] 'ארבעה מלכאן יקומון ויקבלון מלכות דקדישין עליונים ויחסנון מלכות עד עלמא ועד עלם עלמיא'. הרי לך שהכתוב מעיד כי אלו ד' מלכיות יקבלון מלכות קדישין עליונים". וכן ביאר הרס"ג שם: "ואלה המלכיות יקבלו מלכותן של ישראל, שהם קדישי עליונין, כדכתיב [דברים ז, ו] 'כי עם קדוש אתה לה", וכתיב [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון', ועל אשר ימרדו בה', תנטל מהם מלכותם, ותנתן לאלו ארבע מלכיות, וירשו המלכות בעוה"ז, ויגלו ישראל וישתעבדו תחתם עד העוה"ב, עד שימלוך המשיח" [הובא למעלה בהקדמה הערה 445, פ"א הערה 279, ופ"י הערה 3]. וזהו שכתב כאן ש"מלכות ישראל מבטל מלכות אחשורוש, שהוא מד' מלכיות שנתן השם יתברך בעולמו", שמלכות אחשורוש ניזונת ממפלת ישראל, ולכך לכשתקום מלכות ישראל בכך תבוטל מלכות אחשורוש. ואודות שארבע מלכיות הן מה "שנתן השם יתברך בעולמו", כן כתב בנר מצוה [ב:], וז"ל: "כי אלו ד' מלכיות שהעמיד השם יתברך בעולמו", וראה שם הערה 20.

(144) עומד על כפילות הלשון של "מה לך" "ומה בקשתך".

(145) לשון היוסף לקח כאן: "כבר אמרנו שכאשר היתה עומדת בחצר, נשאה חן בעיניו, אבל כשנתקרבה לגעת בראש השרביט, ראה בירקון פניה, ושאל לה מה לך". וכן כתב הגר"א כאן. וכן נאמר [בראשית כא, טז-יז] "ותלך ותשב לה מנגד הרחק כמטחוי קשת כי אמרה אל אראה במות הילד ותשב מנגד ותשא את קולה ותבך וישמע אלקים את קול הנער ויקרא מלאך אלקים אל הגר מן השמים ויאמר לה מה לך הגר אל תיראי וגו'". וכן

נאמר [יהושע טו, יח] "ותצנח מעל החמור ויאמר לה כלב מה לך". וכן נאמר [שופטים יח, כג] "מה לך כי נזעקת".

(146) לשונו להלן פסוק ו: "לפי שהיתה היא באה אל המלך שלא כדת, ובזה שייך לומר 'מה לך', כלומר מה חסר לך שכל כך את עושה לפני המלך, באולי חסר לך דבר, ולכך באת לפני המלך שלא כדת. ובזה שייך לומר 'מה לך', כלומר מה חסר לך שכל כך רצונך לבא לפני המלך שלא כדת. 'ומה בקשתך', אף על גב שאינו חסר לך דבר, רק דבר שהוא טוב לך אתה מבקש. ולגודל הענין שהאדם רוצה שיהיה לו הוא מבקש ומחזיר, אף אם מסכן עצמו על זה, כאשר הוא דבר גדול אינו מקפיד, ולכך באת לפני המלך שלא כדת, כך פירושו למעלה". וכן המנות הלוי [קנא.] כתב: "ערבים עלי דברי הה"ר מאיר בן עראמה ז"ל, וכה אמר; אחר אשר נודע שהשתדלות, כל משתדל הוא לאחד משני דברים; אם לברוח מן המזיק, ואם להתקרב אל המועיל, טוב או ערב. אמר על שניהם 'מה לך אסתר המלכה', ירצה מה הגיע לך מן הנזק שתצטרך עזר כנגדו, על דרך [שופטים יח, כג] 'מה לך כי נזעקת'. ונגד השני אמר 'ומה בקשתך'". וראה להלן ציון 254.

פסוק ד

(147) מדגיש שדבריו כאן הם "לפי הפשט", כי בהמשך יביא את דברי הגמרא [מגילה טו:] הסברים אחרים.

(148) רומז לפסוק [משלי טו, טו] "כל ימי עני רעים וטוב לב משתה תמיד". וראה למעלה בהקדמה הערות 140, 147. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 245] כתב: "כאשר יש לו משתה הוא יותר בשלימות, כי במשתה הוא טוב לב לגמרי".

(149) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [תרסה.]: "כי כאשר האדם בעל לב טוב... גומל חסד לאחר". ושם פ"ו מ"ז [רד:] כתב: "'בלב טוב', היינו שעושה דבר טוב לחבירו ונהנה בו, מפני שהוא לב טוב". בנתיב לב טוב פ"א [ב, רט:] כתב: "המדה הזאת שהוא לב טוב, הוא חפץ ורוצה בטוב חבירו, ואף אם רואה דבר בחבירו שהוא נראה שהוא רע, הוא דן אותו לכף זכות. וכל זה מפני שהוא רוצה בטוב חבירו, ולכך הוא דן אותו לכף זכות". ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג.] כתב: "ההפרש שיש בין לב טוב ובין עין טוב, כי לב טוב נקרא כאשר הוא חפץ להוציא טוב אל אחר... ועין טוב נקרא כאשר הוא רוצה וחפץ שיהיה חבירו בשלימות ובטוב".

(150) כי שוב אינו בטוב לב. וראה להלן ציון 201, שהזכיר שם את דבריו כאן.

(151) מעין מה שאמרו חכמים [ב"מ ג.] "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו", ופירשו תוספות שם "דאין אדם מעיז פניו לכפור הכל הואיל וחבירו מכיר בשקרו". ואע"פ שהמן

הרשע אינו בגדר זה, אך כאן אסתר היא לא סתם "חבירו", אלא היא מלכה, ו"אינו מעיז כנגד המלכה", וכמו שנאמר [קהלת ו, י] "ולא יוכל לדין עם שתקיף ממנו".

(152) פירוש - אף שלפי מהלך זה המלך לא יהרוג את המן [לעומת הסברו הקודם], מ"מ התועלת היא שלכל הפחות הגזירה תבוטל.

(153) פירוש - המן לא יעיז פניו כנגד המלכה גם שלא במשתה היין, וכל שכן שלא יעשה כן כאשר הוא עם המלכה במשתה היין בטוב לב ובאהבה. ומה שהוסיף כאן "באהבה", כי אמרו חכמים [סנהדרין קג:] "גדולה לגימה... מקרבת את הרחוקים".

(154) "על כל פנים" - נראה שזה סיכום לשני הסבריו בפשט; ההסבר הראשון היה שהמן צריך להיות נוכח במשתה היין כדי שכך אחשורוש יוכל לחסלו. ולפי ההסבר השני המן צריך להיות נוכח במשתה היין כדי שיפייס את אסתר על מה שעשה. ועל כל פנים תהיה הגזירה מתבטלת; או על ידי הריגת המן, או על ידי שיפייס את אסתר.

(155) תיבת "ללכדו" אינה מופיעה בגמרא שלפנינו, אך מופיעה בעין יעקב. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב [ראה הערה 157]. וכדרכו, מביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 95.

(156) "מבית אביה למדה - שמעה התינוקות אומרים כן" [רש"י שם].

(157) פירוש - ה' ימסור את האויב עצמו לידך. ותיבות אלו "וה' ישלם לך... ישלמנו לך" אינן מופיעות בגמרא שלפנינו, אך נמצאות בגירסת העין יעקב. וראה להלן הערות 184, 187.

(158) "וימרוד - במלך, שהיתה שעתו מצלחת" [רש"י שם].

(159) "שיהא מצוי לה - אולי תוכל להכשילו בשום דבר לפני המלך" [רש"י שם].

(160) "ירגיש הקדוש ברוך הוא - שאף אני מקרבת שונאיהן של ישראל [והצרה קרובה ביותר (מהרש"א שם). אי נמי, ירגיש שאני צריכה להחניף רשע זה ולזלזל בכבודי" [רש"י שם]. אך המהר"ל לקמן [לאחר ציון 202] כתב: "כי אסתר היה מכבדת את המן ביותר, ואין ראוי לרשע הגדולה הזאת. ולכך יעשה השם יתברך נס, להשפיל ולאבד את הרשע".

(161) "שיהרג הוא והיא - שיחשדני המלך ממנו, ויהרוג את שנינו" [רש"י שם].

(162) "מלך הפכפך היה - וחוזר בדיבורו, אמרה שמא אוכל לפתותו ולהורגו, ואם לא יהא מזומן תעבור השעה ויחזור בו" [רש"י שם]. וראה למעלה פ"א הערה 123, פ"ג הערה 493, ולהלן הערה 209. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 121] כתב: "גם שלא היה קיום ויסוד למעשיו, וכל מעשיו שלא כסדר, שהרי הרג אשתו מפני אוהבו. ואין לומר כי יותר היה

נמשך אחר אוהבו, הרי גם כן הרג אוהבו מפני אשתו, ואם כן מלך הפכפך היה, ולא היה יסוד קיים בכל ענייניו ובכל מעשיו".

(163) לשון המהרש"א שם: "נראה לפרש משום דבעיקר הקושיא מה ראתה אסתר שזימנה את המן כו' יש במשמע למה זימנה אותו למשתה, ואחר כך גילתה הדבר למלך, ולמה לא גילתה למלך כן בלא משתה. ויש במשמעו נמי למה זימנה את המן לחוד, ולא זימנה גם שרים אחרים, דאין דרך לזמן רק אחד מהשרים, גם שהוא היותר חשוב. ולכולי טעמי דקאמר לא יתיישב רק מה שזימנה אותו ועל ידי המשתה גילתה למלך, אבל מה שזימנה את המן בלחוד, ולא זימנה גם שרים אחרים עמו כדרך כל הארץ, לא יתיישב שפיר. ולזה אמר רבן גמליאל ד'עדיין אנו צריכין למודעי, דקנאתו במלך כו", דלזה זימנה את המן בלחוד, שהמלך יקנא אותו שמחשיבתו כמלך, שלא זימנה רק המלך והמן. וכן השרים יקנאו אותו בזה". וראה להלן הערה 243.

(164) "בחומם אשית את משתיהם - על בלשצר וסיעתו נאמר, בשובם מן המלחמה, שדריוש וכורש היו צרין על בבל ונצחן בלשצר אותו היום, והיו עייפים וחמים, וישבו לשתות ונשתכרו, ובאותו היום נהרג. ואף אסתר אמרה, מתוך משתיהן של רשעים באה להם פורענות" [רש"י מגילה שם]. וראה להלן לאחר ציון 219.

(165) זהו המשך הפסוק שמביא כאן [תהלים סט, כג] "יהי שולחנם לפניהם לפח ולשלומים למוקש". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ:], בביאור המשנה שם "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון", כתב: "ועוד יש לך לדעת, מה שאמר 'כי יגיעת שניהם משכחת עון', שתלה הדבר בעמל ויגיעה, וזה כי החטא והעון נמצא כאשר יש כאן ישיבה, ואין כאן עמל... וזה כי האדם שהוא בעמל, הנה כאילו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו. ומי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון. אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה, וימשוך אחר דבר זה העדר וחסרון, כי אין השלמת דבר בעולם שאין דבק בו חסרון, ולפיכך ימשוך חסרון והעדר אחר זה. ואין דבר זה דומה כאשר האדם בעמל וחסר השלמה, והוא עומד אל ההשלמה, כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון". וכן כתב אות באות בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח.], והובא למעלה בהקדמה הערות 143, 148. וראה להלן הערה 182.

(166) "בקלות" - קרוב להיות, וצפוי שיקרה.

(167) שעל כך נאמר [תהלים סט, כג] "יהי **שולחנם** לפניהם לפח", ו"השולחן" הוא מקום אכילה. וכן המלבי"ם שם כתב: "יאמר ששולחנם שיבואו לאכול עליו יהיה לפניהם

לפח". וכאן כוונתו לומר שהאכילה והשתיה הן דברים גשמיים חומריים. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 781] כתב: "האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה". ואמרו חכמים [ברכות לב.] "כך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די, הוא גרם שעשו את העגל... היינו דאמרי אינשי, מלי כריסיה זני בישי ["מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים" (רש"י שם)]". ורבינו בחיי בשלחן של ארבע כתב: "בא להורות וללמד דעת את האדם, שאין ראוי להם לאכול אלא לשבר רעבונם בלבד, לא למלא כרסם ולהמשך אחר הטעם הנבזה והנמאס, כי חרפה היא לנו, והבל גמור, ודבר שאין שום עיקר בו... דרך התורה ויראת השם יתברך שאין ראוי לו לאדם שיאכל וישבע וימלא כרסו, אלא לשובע נפשו" [הובא למעלה פ"א הערה 782, וראה להלן הערה 509]. ובנתיב העבודה פי"ז ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, שהאכילה מצד הגוף, והדיבור מצד הצורה, ואי אפשר ששני הפכים ימצאו יחד, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה [הובא למעלה פ"ג הערה 43]. וראה הערה הבאה.

(168) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, אמרו חכמים [אבות פ"ב מ"ז] "מרבה בשר מרבה רמה", ופירש הרע"ב שם "המרבה באכילה ושתיה עד שנעשה שמן ובעל בשר, מרבה עליו רמה בקבר". ובדר"ח שם [תרטו.] כתב: "'מרבה בשר מרבה רמה'. פירוש, הבשר הוא גוף האדם בעצמו, והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד, וגם אין הכונה על הרמה, רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה. וכמו שאמרו [אבות פ"ד מכ"ב] שתאות מוציאין את האדם מן העולם" [ראה להלן הערה 218]. ובח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.] כתב: "בשביל שהיו להוטין אחר אכילה ושתיה, נמשך אחר זה הגיהנם. מפני כי כל שהוא להוט אחר אכילה ושתיה הוא חסר, והוא כמו הגיהנם אשר לא שבע, שנאמר [משלי ל, טו-טז] 'שלשה אלה לא תשבענה שאול ועוצר רחם'. וכאשר האדם רודף אחר תאוות הגוף שהוא חמרי, והוא תמיד חסר, כמו שהוא ענין החומר, שהוא תמיד חסר ואינו שבע לעולם, יורש גיהנם, שהוא חסר תמיד. כי שוה לו ודומה לו ביותר, שנאמר 'שאול ורחם לא תשבענה', כי הרחם הוא האשה לא תשבע, כי החומר אינו שבע כלל. וכן השאול אינו שבע, לכך בעל חטא התאוה ראוי לו הגיהנם בפרט". ובהקדמה לנתיבות עולם [יב:] כתב: "לא היה מות

בעולם רק בשביל החומר, שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה". ובבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [אדם הראשון] נחשב כמו צורה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 270]. ובב"ר לח, ט אמרו "בכל מקום שאתה מוצא אכילה ושתיה השטן מקטרג". ובדר"ח פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי", וראה שם הערה 377, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע, ואין ספק בדבר זה כלל". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המדריגה האלקית נקראת 'טוב', הפך החמרי שבו דבק הרע" [הובא למעלה פ"א הערה 980. וראה למעלה פ"ב הערה 533, ופ"ג הערה 161].

(169) "כאשר האדם הוא בטוב ובשמחה, ובדעתו שהוא שלם ואין לו חסרון, אז הוא מוכן לחסרון ולהיות לו נפילה, כאשר מגיע לו דבר שהוא מוקש אליו" [לשונו למעלה לפני ציון 165].

(170) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכא.]: "כי האדם שהוא בעמל, הנה כאילו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו. ומי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון... שכאשר האדם עמל בעצמו, וכל בעל עמל מורה שאינו בשלימותו בפעל, וכל שאינו בשלימותו הוא מוכן ועומד אל ההויה ואל ההשלמה, ולא דבק בזה ההעדר, והוא השטן" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 948]. ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "כי יש לאדם להיות נמשך אחר השלמתו, שכל דבר בעולם נמשך אחר השלמתו, כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו, כמו הולד שהוא בבטן אמו מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה, תנועת הויתו אל ההשלמה. וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם".

(171) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 139]: "כאשר האדם הוא בטוב לבב כאילו אינו חסר כלל, דבר זה הוא לתקלה ולמכשול אליו. כי האדם צריך שיהיה תמיד בדעתו שאינו בשלימות, וצריך השלמה, ואז האדם מקבל השלמה מן השם יתברך. אבל כאשר האדם הוא בטוב ובשלימות, ואינו חסר דבר, זה הוא לתקלה אליו. כי כאשר נשלם דבר אחד, דבק בו ההעדר". וראה למעלה הערה 165, ולהלן הערה 182.

(172) פירוש - לאחר שביאר ששלימות גופנית גוררת בעקבותיה העדר [ומכך משמע ששלימות רוחנית אינה גוררת בעקבותיה העדר], מעתה יבאר שהאדם בפרט עלול להגיע לשלימות גופנית, אך לעולם לא יגיע לשלימות רוחנית.

(173) אודות שאין שביעה בתורה ובחכמה, הנה בדר"ח פ"ג מי"ז [תמב:] כתב: "כי התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש". הנה לגבי השלמת הגוף כתב "כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר", ואילו לגבי השלמת הנפש כתב "והתורה משלמת הנפש", אך לא הוסיף לומר "עד שאינה חסרה". והענין יוסבר היטב על פי דבריו בדר"ח פ"א מי"ב [שס.], שכתב: "ובמדרש [ויק"ר ד, ב] עוד, אמר רבי לוי, 'גם הנפש לא תמלא' [קהלת ו, ז]... אמר רבי לוי, משל לעירני שהיה נשוי בת מלכים, אף על פי שמאכילה כל מעדני עולם, אינו יוצא ידי חובתו, למה, שהיא בת מלכים. כך כל מה שיפעל האדם עם הנפש, אינו יוצא ידי חובתו, למה, שהיא מלמעלה, עד כאן... שלא יאמר האדם אפשר שיהיה נפשו מלא מצות ומעשים, כי האדם שאוכל ושותה הרבה, בודאי תמלא בטנו. על זה אמר 'גם הנפש לא תמלא', שתמיד עוד הנפש מבקש להשלים עצמה. ומביא רבי לוי משל זה, לעירני שהוא בן כפר, שהיה נשוי בת מלכים, שאי אפשר להעירני הזה שיוצא ידי חובתו עם בת מלכים. כך הנשמה שהיא מלמעלה, והיא נשאת לאדם בעל גוף, ואף אם האדם עושה כמה מצות ומעשים טובים, והם השלמה לנפש, מכל מקום לא תמלא הנפש, שתהא מושלמת בשלימות לגמרי, שהיא בעצמה מן השם יתברך, כפי מה שראוי אל הנפש. ומפני כך אינה שביעה ממה שעושה האדם בגופו תורה ומצות ומעשים טובים, לפי חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף, אין הנפש שהיא מלמעלה שביעה מזה לגמרי, כאשר ראוי לנפש, שהיא מן השמים". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ג [סד.]. וצרף לכאן מאמרם [ברכות מ.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, כלי ריקן מחזיק, מלא אינו מחזיק. אבל הקב"ה אינו כן, מלא ["אדם חכם" (רש"י שם)] מחזיק, ריקן אינו מחזיק. שנאמר [שמות טו, כו] 'ויאמר אם שמוע תשמע' אם שמוע, תשמע. ואם לאו, לא תשמע". הרי שאין שביעה בתורה. וראה בשערי יצחק נדרים, סוף סימן כו, אודות שאין שביעה בתורה.

(174) כמבואר בהערה הקודמת. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 786] כתב: "עיקר הסעודה נקראת על שם שתיה, כי האכילה בלבד חמריות, ואין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר, ועל ידי האכילה הוא שבע... כי בודאי השלמת האדם הוא על ידי אכילה". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תט:] כתב: "כי האדם כאשר יסעוד, על ידי הסעודה משלים חסרונו

עד שלא נמצא אצלו חסרון". וראה דר"ח פ"ג הערה 1854, ושם פ"ד הערה 1526. ובח"א לב"ק צב: [ג, יד.] כתב: "האדם הוא חסר כאשר לא יאכל, וכאשר הוא אוכל הוא שלם". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "זהו ענין האכילה, שכל אכילה על ידי האכילה מקבל השלמתו עד שאינו חסר" [הובא למעלה פ"א הערה 791].

(175) כי השמחה היא רק כשהאדם הוא בשלימות, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 86], וז"ל: "כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור". וראה שם הערה 88, שהוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 244] כתב: "כי כאשר האדם שמח הוא בשלימות, הפך כאשר יש לו צער שהוא בחסרון". וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. וראה למעלה בהקדמה הערות 142, 422, פתיחה הערות 49, 55, 119, פ"א הערות 476, 784, פ"ג הערה 653, להלן הערה 283, פ"ו הערה 366, ופ"ט הערות 130, 245.

(176) לשונו בנצח ישראל פכ"ג [תפז.]: "'בכל עצב יהיה מותר' [משלי יד, כג], ולא ישמח כלל... כי האדם אין נחשב לכלום, והוא בעל רימה ותולעה [אבות פ"ג מ"א], בשביל זה יהיה לו מותר, שיש לו שכר על זה. וזה בשביל שהוא יודע בחסרונו, ולכך מתעצב בחסרונו, וראוי הוא להשלמה. אבל השמח, הרי בדעתו שהוא שלם, ואינו מבקש בהשלמתו, לכך אין מקבל השלמה... ודבר זה ענין נפלא מאוד מאוד". וידועה אמרתו של הרבי מקוצק "אין דבר שלם יותר מלב שבור" [הובא למעלה בהקדמה הערה 141].

(177) לשונו בנתיב הליצנות פ"א: "'בכל עצב יהיה מותר' [משלי יד, כג]... שלמה המלך רצה לומר כאשר האדם הוא בהכנעה וכובד ראש, יהיה לו תחת זה מותר. כי השמחה לאדם מצד השלימות שנמצא בו, ולכך הוא שמח [ראה למעלה הערה 88]. והאדם אינו בעל שלימות בעצמו. ואם האדם מתבונן בחסרון שלו, לא יהיה לו שמחה יתירה, כי 'האדם לעמל יולד' [איוב ה, ז], שיהיה שלימותו תמיד יוצא אל הפעל, ואין האדם בשלימות בפעל. ולכך כאשר האדם נוהג כך, הנה יהיה לו מותר, שיקבל מה שראוי לקבל... ותמיד הוא יוצא לפעל לקבל. ואם אדם בשמחה, כאילו כבר הוא בשלימות בלא חסרון, דבר זה מביא אליו החסרון, כי כאשר הוא בשלימות, דבק בזה ההעדר והחסרון. אבל כל זמן שאינו בשלימות, אינו דבק בו ההעדר... וזה שאמר כאן 'בכל עצב יהיה מותר', שאם האדם הוא בהכנעה... לכך יקבל תמיד שלימות שראוי אל האדם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 142].

(178) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 143]: "כי היצר הרע, אשר הוא חסרון לאדם, אינו נמצא אצל האדם רק כאשר הושלם ויצא לאויר העולם. וכל זמן שהוא בבטן אמו, ולא הושלם יצירתו, אין דבק בו ההעדר". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכב:]: "ודבר זה רמזו בפרק חלק [סנהדרין צא:], דאמרינן שם יצר הרע מאימתי נתן באדם, ואמר שנתן בו משעה שיוצא ממעי אמו... ומעתה יקשה לך, למה דוקא משיוצא לאויר העולם. אבל יש לדעת כי טעם זה כמו שבארנו, כי יצר הרע הוא השטן הוא המלאך המות, כמו שאמרו בפרק קמא דבבא בתרא [טז.], והיצר הרע שנתן באדם הוא עצמו השטן והמלאך המות, שמביאים האדם אל ההעדר והמיתה, והכל הוא ענין אחד". הרי שענינו של היצר הרע הוא העדר הנמצאים, כפי שהדבר ברור לגבי השטן ומלאך המות. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפג:], ושם פמ"ח [תשנב.]. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעג:] כתב: "הוא שטן הוא מלאך המות, שהוא העדר הנמצאים". ובח"א לב"ב שם [ג, עא:] האריך בזה. ובנתיב הליצנות רפ"א כתב: "היצר הרע הוא ההעדר שהוא דבק באדם, שהרי נקרא 'רע', וזהו עצם ההעדר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 144, ופ"א הערה 948].

(179) הנה כאן מבאר שהולד במעי אמו הוא חסר [ומתנועע אל השלמתו], אך בדרשה לשבת תשובה [עד.] כתב: "אין חסרון בבטן אמו, ולכך בבטן אמו יש עליו נר אלקים זה [נדה ל:], מפני שאינו חסר כלום... לכך אמר [שם] ואין לך ימים שהאדם שרוי בטובה כמו אלו הימים... בבטן אמו אינו חסר כלום כמו שאמרנו, וכאשר אינו חסר שרוי בטובה". ולכאורה אין הדברים האלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. אמנם לא קשה, כי דבריו בדרשה איירי שאינו זקוק לשום דבר מבחוץ, אלא שהוא שמח בחלקו [כמבואר בדבריו שם להדיא]. אך דבריו כאן איירי בחסרון מצד שהולד אינו בפועל, אלא הוא בכח להיות אדם שלם, ומתנועע אל השלמתו [הובא למעלה בהקדמה הערה 145].

(180) ראיה זו הביא בכמה מקומות בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכב:] כתב: "ודבר זה רמזו בפרק חלק [סנהדרין צא:], דאמרינן שם יצר הרע מאימתי נתן באדם, ואמר שנתן בו משעה שיוצא ממעי אמו, דכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו', חסר כתיב, משננער לצאת מבטן אמו נתן בו יצר הרע... כל זמן שלא יצא האדם לאויר העולם, שלא נשלם, והוא מתנועע אל ההשלמה, אין דבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, ולא ימצאו שני הפכים ביחד. אבל תכף שננער מבטן אמו, והוא נמצא בפעל בשלימות, ואינו עומד אל הויה עוד, אז דבק בו ההעדר, שהוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות, שדבק בכל הנמצאים". ובגו"א בראשית פ"ח אות כד כתב: "משננער לצאת ממעי אמו. וטעם הדבר הוא ידוע למבינים, שאין יצר אלא לדבר השלם והנגמר, אבל דבר

שהוא מתנועע אל השלמה, אין לו יצר הרע. וזה כי אין יצר הרע רק לדבר חסר, ומבקש למלאות חסרון תאותו. ולא שייך 'מבקש למלאות חסרון' רק באשר הוא שלם במה, ויש באותו שלימות חסרון, אבל דבר שאין לו מציאות בשלימות, כמו כאשר הוא בבטן אמו, והיה מתנועע עתה אל שיהיה נשלם, הרי כיון שהוא מתנועע אל השלם, מאין לו יצר הרע למלאות חסרון שהוא חסר. ועוד, כיון שהוא בבטן אמו הוא חסר, וכך הוא טבעו ראוי להיות, ולא שייך חסרון בדבר שראוי שיהיה בלתי שלם. אבל כאשר יוצא מבטן אמו, והוא נשלם בדבר של מה, מבקש למלאות חסרון. והיצר הרע גם כן מתגרה בדבר שהוא שלם מה, ודבר זה ידוע, ורמזו אותו חכמים ז"ל [סוכה נב.] 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו'. וכל אלו דברים ברורים ונאמנים מדברי חכמה". ובנתיב הליצנות רפ"א כתב: "דבר זה הוא דבר מופלג בחכמה, רמזו ז"ל דבר זה, אמרו בפרק חלק [סנהדרין צא:] אימתי יצר הרע ניתן באדם, משעה שיוצא לאויר העולם... וכל זמן שהוא בבטן אמו, שיוצא הוויתו אל השלימות ואל הפעל, אין דבק בו ההעדר. אבל כשנשלם הווייתו... אז דבק בו ההעדר. וכן בפרק חלק [סנהדרין קו.] אמר רבי יוחנן, כל מקום שנאמר 'וישב' אינו אלא לשון צער... והטעם בזה כמו שאמרנו, כי האדם כאשר האדם עצמו הוא בשלימותו, ויש לו ישיבה ומנוחה, ואז השטן, הוא ההעדר שהוא השטן כאשר ידוע, כי השטן הוא ההעדר... דבק בנבראים. אבל כאשר אינו בשלימות, אין דבק בו ההעדר כל כך. ואלו דברים ברורים, וכבר הארכנו בזה בפרקים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 146].

(181) כלשון שמביא כאן לא מצאתי במדרש. אך כעין זה נמצא בשמו"ר מא, ז, ובילקו"ש ח"א סימן תשעא. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכא.] הביא לשון הילקו"ש במדויק.

(182) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ:]: "כי החטא והעון נמצא כאשר יש כאן ישיבה, ואין כאן עמל. ודבר זה רמזו חכמים בפרק חלק [סנהדרין קו.] אמר רבי יוחנן, כל מקום שנאמר בו 'וישב' אינו אלא לשון צער; 'וישב ישראל בשטים' [במדבר כה, א], מה כתיב בתריה [שם] 'ויחל העם לזנות'... ובמדרש [ילקו"ש ח"א תשעא] מפרש עוד, 'וישב ישראל בשטים', אין ישיבה בכל מקום אלא קלקלה, שנאמר [שמות לב, ו] 'וישב העם לאכול ושתו ויקומו לצחק', עד כאן. ובמדרש זה בארו ענין הישיבה שגורמת תקלה לאדם. וזה כי האדם שהוא בעמל, הנה כאילו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו. ומי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון. אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה, וימשוך אחר דבר זה העדר וחסרון, כי אין השלמת דבר בעולם שאין דבק בו חסרון, ולפיכך ימשוך חסרון והעדר אחר זה.

ואין דבר זה דומה כאשר האדם בעמל וחסר השלמה, והוא עומד אל ההשלמה, כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון... כלל הדבר, כי היצר הרע והשטן אין להם כח על דבר שהוא עומד אל הויה. וזה אמרו [סנהדרין קו.] 'כל ישיבה אינו אלא צער', שכאשר האדם עמל בעצמו, וכל בעל עמל מורה שאינו בשלימותו בפעל, וכל שאינו בשלימותו הוא מוכן ועומד אל ההויה ואל ההשלמה, ולא דבק בזה ההעדר, והוא השטן. אבל כאשר ישב האדם, וישיבה לאדם כאילו היה בשלימות בפועל, שהוא נח ואינו עומד אל השלמה, אז ההעדר הדבק בנבראים נמשך אחר זה, ולפיכך כל ישיבה אינו אלא צער. וכן מה שאמר במדרש [שמו"ר מא, ז] אין ישיבה אלא תקלה. כי נמשך אחר הישיבה היצר הרע, אשר כבר בארנו שהוא יצר הרע הוא השטן שהוא נמשך אל הנבראים כאשר הם בהשלמה, וזה כאשר הוא יושב והוא נח. שהרי היצר הרע נתן באדם כאשר הוא בפועל. ולפיכך כאשר הוא בשלימות הוייתו, ונקרא אז 'יושב', ואז נאמר 'כל ישיבה אינו אלא תקלה' כמו שאמרנו". וכן הוא בנתיב הליצנות פ"א [ב, רטז.], וח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח.], והובא למעלה בהקדמה הערה 143. וראה למעלה הערה 165.

(183) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 940]: "כי תכלית השלמת האומות דברים גופנים, כי האומות הם גופניים בעצמם, ולכך כאשר הם מגיעים להשלמתם הם דביקים בגופניים לגמרי... אבל ישראל השלמתם הוא התורה האלקית, כי כל אחד ואחד השלמתו לפי מה שהוא. ומפני כך בא הריגת ושתי, כי השלמת גופנית כמו זאת דבק בה ההעדר, והוא השטן, ולכך הגיע מעשה ושתי. ואל ישראל הגיע הצלה על ידה, כי זה שלימות של ישראל, ותכלית של ישראל הוא השם יתברך, לכך יש להם קיום מצד השם יתברך. אבל האומות, שלימות שלהם גופני כמו שאמרנו, ולכך דבק בשלימות שלהם ההעדר, והוא השטן, כמו שהיה כאן, כי יום השביעי הזה שהיה בו תכלית שלימות שלהם, כאשר הושלם אחשורוש המלך במלכותו, ועשה סעודה. ובשלימות הסעודה שלט השטן והגיע מעשה ושתי, והבן הדברים אלו מאוד".

(184) "רבי יהושע אומר, מבית אביה למדה, שנאמר 'אם רעב שונאך האכילהו לחם וגו', וה' ישלם לך', אל תקרא 'ישלם לך', אלא 'ישלימנו לך'" [מגילה טו:, לפי גירסת העין יעקב, והובא למעלה לאחר ציון 155].

(185) אודות שהמקבל נופל בידי הנותן, נראה להטעים זאת, כי כמה פעמים ביאר שעצם הקבלה יוצר חבור וצירוף בין הנותן למקבל, מחמת שמעתה יש בחינה של הנותן בתוך המקבל. וכגון, בתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השם יתברך שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה". ובדרוש על התורה

[לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם אחד. ולכך אמרו [ילקו"ש ח"ב רמז תתעג] כי קודם שנתן הש"י התורה לישראל היו 'השמים שמים לה' וגו" [תהלים קטו, טז], והיה הבדל ורוחק מופלג ביניהם. אמנם משעת מתן תורה נתחברו והיה העולם אחד". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.] כתב: "כי יש לאדם שהוא העלול, חבור עם העלה. וצרוף וחבור זה הוא על ידי התורה, שהיא גזירת הש"י. והתורה היא ברית והחבור בעצמו שבין האדם לבוראו, ולכך נקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', לפי שהתורה היא הברית והחבור בין הקב"ה ובין האדם". ובנתיב הצדקה פ"ו כתב: "ובגמרא [ב"מ עא.] עני ועשיר, עני קודם... ומזה משמע כי העשיר ג"כ מצוה להלוותו. ולמה דבר זה, מאחר שהוא עשיר למה צריך להלוותו, הרי בלא זה יש לו עושר. אבל דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שהם נקראים 'אחים'. ואי אפשר שיהיו אחד, אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי". הרי שמהות הקבלה היא שמעתה נמצא אצל המקבל דבר שבא מהנותן, והמקבל מורכב גם מדבר השייך לנותן, ולכך המקבל כפוף לנותן, כי יש לנותן אחיזה ותפיסה במקבל, כי חלק הנותן נמצא במקבל [הובא למעלה בהקדמה הערה 136]. וראה להלן הערה 189.

(186) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 130]: "[אסתר] בחכמתה בנתה בית ישראל על ידי שזמנה את המן, ובזה בנתה בית ישראל. וזה כמו שאמרו ז"ל במסכת מגילה [טו:] שלכך זימנה אסתר את המן, שנאמר [משלי כה, כא-כב] 'אם רעב שונאך האכילהו לחם כי גחלים אתה חותה על ראשו וגו'". ופירוש זה, שכאשר שונא שלך הוא מקבל ממך, וזה כאשר אתה נותן לו לחם, והוא חפץ לקבל ממך, ובדבר זה הוא נמסר לידך, שהוא מקבל. שכל אשר מקבל מאחר, בזה הוא נמסר בידו, והוא תחת רשותו. ובזה השפילה את המן, ועלו ישראל על השונא שלהם, הוא הרשע המן. ובזה 'גחלים אתה חותה על ראשו', כי היה נותן עצמו אל ההעדר מעיקר שלו, וזה נקרא 'ראשו', ובזה קנתה אסתר את ישראל".

דוגמה לדבר; בדר"ח פ"א מ"י [שג.] כתב: "הדבר שהוא כבוד התורה... כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם... ודבר זה [שת"ח מקבלים מבני אדם] גורם בעונותינו בטול כבוד התורה, שאם לא היו הלומדים מתפרנסים מהם, היתה התורה מתעלה מעלה מעלה. גם היו מוכיחים את הצבור, כי אשמת הצבור בראשם, ולא היו נושאים פנים. אך עתה כיון שצריכים להם, כל רב קנה אדון לעצמו". הרי הנותן הוא אדון למקבל ממנו. ואמרו חכמים [ברכות ו:] "כיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנים ככרום", ופירש רש"י שם "כיון שנצטרך אדם לבריות - הוא זל בעיניהם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 134].

(187) כך איתא בעין יעקב שם. ובגמרא שלפנינו אין את המלים "אל תקרי... ישלמנו לך". וראה למעלה הערות 157, 184.

(188) פירוש - המקבל נמסר לידי הנותן כבר בהתחלת הקבלה, ולכך הלחם שאסתר האכילה להמן הוא מספיק בשביל שהמן ימסר בידה תיכף ומיד בשעת הסעודה. דוגמה לדבר; השליח מקבל כחו מהמשלח, ומעת המינוי הוא כבר מושפע מהמשלח, וכפי שהשריש בגו"א בביאור דברי רש"י, שכתב [במדבר יג, ג] אודות המרגלים ש"אותה שעה [בעת שנתמנו] כשרים היו". אך מאידך גיסא בהמשך שם רש"י כתב [פסוק כו] "מה ביאתן בעצה רעה, אף הליכתן בעצה רעה", ומכך משמע שלא היו כשרים בעת שנתמנו. ובישוב קושיא זו כתב הגו"א שם [במדבר פי"ג אות ו] בזה"ל: "באותה שעה כשרים היו. אבל משנשלחו, והיו שלוחיהם של רשעים, למדו ממעשיהם, ונעשים כמו המשלחים עצמם. לפיכך כאשר נתמנו, כשרים היו, ואחר המינוי מיד, רשעים היו. ולפיכך אמר לקמן [רש"י פסוק כו] שאף הליכתן בעצה רעה, ולא קשה הא דאמר כאן שהיו כשרים באותה שעה". ובספר חידושי לב [במדבר שם] כתב על דברי הגו"א בזה"ל: "הנה כל זמן שלא נתמנו המרגלים, לא למדו ממעשיהם הרעים של ישראל, והיו צדיקים גמורים. ורק לאחר שנתמנו למדו מיד ממעשיהם הרעים, ונהפכו לרשעים. ותימה, למה למדו ממעשיהם הרעים אחר שנתמנו, ולמה לא שמרו את עצמם שלא ללמוד ממעשיהם לאחר שנתמנו, כמו ששמרו את עצמם קודם שנתמנו. וצריך לומר שלאחר שנתמנו הרגישו המרגלים **שיעבוד למשלחיהם** לבצע את השליחות כראוי... ומכיון שהרגישו כן ביטלו את עצמם ואת דעתם לדעת בני ישראל כדי לקיים את רצון משלחיהם, וממילא הושפעו ממעשיהם הרעים, שכן הבחינו שכוונת בני ישראל בבקשת המרגלים היתה לרעה, ורצו בני ישראל למצוא עלילה למרוד נגד השם יתברך" [הובא למעלה בפתיחה הערה 298, פ"א הערה 1002, ופ"ג הערה 583].

(189) לשונו בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא.]: "במסכת מגילה בפרק קמא [טו:] מוכח דבשונא רשע גמור מדבר. שכך אמרו שם; מה ראתה אסתר שזמנה המן לסעודה, וקאמר שם דכתיב 'אם רעב שונאך האכילהו לחם ואם צמא הוא השקהו מים כי גחלים אתה חותה על ראשו וה' ישלם לך', אל תקרי 'ישלם לך', אלא 'ישלימנו לך'. ולפי זה טעמו של דבר, כי כאשר האויב מקבל פרנסה ממך, אי אפשר שיהיה מתנגד לך. כי כבר התבאר כי המקבל מן אחר נכנס תחת אשר הוא מקבל ממנו. ולפיכך בזה שהוא מקבל ממך, אתה חותה גחלים על ראשו. 'וה' ישלם לך', כי הקב"ה אשר אינו רוצה בשום התנגדות,

ישלים אותו בידך, ולכך הוא יעזור ויסייע על זה. ופירוש יקר הוא מאוד כאשר תבין את זה" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 134].

(190) עם אחשורוש.

(191) מבאר שהזמנת המן למשתה לא היתה רק עצה למנוע מהמן שימרוד במלך, אלא היתה זו עצה להביא להריגת המן. כי כאשר יוודע לאחשורוש שאסתר מבקשת להרוג את המן, אזי אחשורוש מעצמו יזדרז להרוג את המן, כי אם לא כן המן עלול להתחבר אל אחרים ולמרוד בו. וראה להלן פ"ו הערה 319.

(192) לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 396]: "נראה כי מה שלא הגידה את עמה ואת מולדתה, זה היה לה פיקוח נפש לגמרי, כי יראה היתה שיעמדו עליה להרוג אותה בכל צד שאפשר". אמנם שם לא ציין את המן בפרט, אך כאן שאיירי בנוגע להמן, לכך ציינו במיוחד. וראה הערה הבאה.

(193) לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 362]: '"לא הגידה אסתר וגו". פירוש זה, כי אם היתה מגדת עמה ומולדתה, היה מרדכי חושש, כי שיהיו יראים האומות שהמלכה תגדל מולדתה על כל השרים, ותשפיל אחרים. או באולי יהיו יראים כיון שהמלכה מן היהודים, תהיה המלכה שונאה את אשר אינה מן אומתה, ותהיה מסיתה את המלך עליהם. ובודאי הם חפצים יותר לעשות מלכה מן אומה שלהם, ובשביל כך יהיו חושבים להפיל את אסתר בכמה דברים של לשון הרע, עד שיהיה נעשה לה כמו שנעשה לושתי, ולכך צוה עליה כי לא תגיד את עמה ואת מולדתה... רק בשביל שעל כל פנים היתה צריכה להעלים משפחתה, כי זה בודאי יחשבו כל השרים עליה שתגביה אסתר את מרדכי, כמו שעשתה באמת [להלן ח, א-ב]. וכיון שעל כל פנים הוצרכה להעלים מולדתה, העלימה גם כן אומתה, מטעם אשר אמרנו שלא יחשבו עליה שתגדיל את אומתה ותגביה אותם". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 551] כתב: "לא הגידה עמה ומולדתה, שלא יאמרו עליה לשון הרע להפיל אותה".

(194) "תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן... רבי נחמיה אומר, כדי שלא יאמרו ישראל אחות יש לנו בבית המלך, ויסיחו דעתן מן הרחמים" [מגילה טו:].

(195) מגילה יא. "רב נחמן בר יצחק פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא, [תהלים קכד, א-ב] 'שיר המעלות לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', אדם ולא מלך", ופירש רש"י שם "אדם ולא מלך - זה המן", והובא למעלה בפתיחה [לאחר ציון 260. וראה למעלה פ"ג ציונים 535, 581, ופ"ד ציון 4]. ו"לולי ה'" מורה שגאולה זו היא רק על ידי ה' בעצמו, וכמו שמבאר.

(196) למעלה בהקדמה [לאחר ציון 239] כתב: "לכך שאל '[המן] מן התורה מניין' [חולין קלט:], שיש לו לרשע רמז בתורה. שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות, עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כחו ברשעות, וכחו הרע כח בלתי גשמי". ובהמשך ההקדמה [לאחר ציון 382] כתב: "כי המן שהוא צורר לישראל מזרע עמלק, ורמז עליו בתורה גודל כחו". ובפתיחה [לפני ציון 407] כתב: "שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 242] ביאר שמפאת כחו הרב של המן, היה צורך שיתומה מאב ואם תהיה הגואל [ראה הערה הבאה]. וכן להלן [אסתר ו, יא] ביאר שמפלת המן באה משער החמישים, שמשם ניתנה תורה. וראה למעלה בהקדמה הערות 240, 280, 290, 384, 393, 468, 597, פתיחה הערות 242, 407, פ"ב הערות 183, 244, פ"ג הערות 26, 203, להלן ציון 222, ופ"ח הערה 25, שבכל המקומות האלו הזכיר כחו הגדול של המן.

(197) פירוש - למעלה נתבאר שמפאת כחו הגדול של המן, לכך הגאולה היתה צריכה לבא מהשם יתברך בעצמו. וכן כתב למעלה כמה פעמים. וכגון בהקדמה [לאחר ציון 275] כתב: "כיון שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר... הגיע תפילתה גם כן אל מקום עליון הנסתר, ושם יש בטול לכח המן". ובהמשך ההקדמה [לאחר ציון 591] כתב: "אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר. ולא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה... ובגאולה זאת לא היה הנס נגלה. והכל בשביל שהנס היה להציל מהמן הרשע, שגדול היה כחו כמו שיתבאר, ולכך הנס הזה ממקום עליון נסתר". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 242] כתב: "ומפני שהיה גובר עליהם כח עמלק, שהוא גדול מאוד, ולבטל זה הכח של עמלק צריך התעלות אל המעלה העליונה מאוד, כאשר יתבאר עוד. ולא הגיע אל המדריגה הזאת לנצח כח המן רק על ידי יתומה, כי כתיב [ישעיה נז, טו] 'אני מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח', והשם יתברך מגביה שפלים. ומפני כך הגביה את אסתר, שהיתה יתומה מבלי אב ואם, והיה מגביה אותה על מדריגת המן... והיה צריך שיהיה [הגואל] מעלתו עליונה מאוד לנצח את המן, אשר כוחו גדול מאוד, הגואל הזה יהיה יתום. ומפני כי הוא יתום, השם יתברך מגביה אותו מעלה מעלה, להיות גובר על המן".

(198) פירוש - הואיל וגאולה זו היא רק "על ידי השם יתברך בעצמו", וזהו משום גודל כחו של המן [כמבואר בהערה הקודמת], לכך "אין מועיל לזה אלא התפילה", משום "כי התפילה גובר על כח המן", וכפי שיבאר מיד. ואודות שגאולת פורים באה מחמת התפילה, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 390], וז"ל: "כי הנס בימי המן היה בשביל שהשם יתברך שמע תפילתן, ועל זה סובב כל המזמור של 'אילת השחר' [תהלים פרק כב] שיסד אותו דוד על גאולה זאת. ולא היה גאולה שהגיעו ישראל לצרה וזעקו אל השם יתברך ושמע השם יתברך תפילתם, כמו זאת". ובהמשך ההקדמה [לאחר ציון 521] כתב: "בא להגיד גודל הצרה שהיה להם, ועם כל זה על ידי תפילתם הציל אותם השם יתברך מן האויב... והשם יתברך שמע תפלתם, והציל אותם מן המן הרשע". וראה להלן פ"ט הערה 596. **והרמב"ם** בהקדמתו הקצרה למנין המצות על סדר ההלכות [מובא בתחילת משנה תורה, לפני ספר מדע, מיד לאחר מנין המצות שלו], כתב: "ציוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשועתנו, כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה [דברים ד, ז] 'מי גוי גדול אשר לו אלקים וגו' [קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו]'". הרי שפתותיו ברור מללו שגאולת פורים מעידה על כח התפילה של ישראל [הובא למעלה בהקדמה הערה 393, ופ"ט הערות 124, 477, 581].

(199) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 278]: "לכך הגיע תפילתה גם כן אל מקום עליון הנסתר, ושם יש בטול לכח המן". ובספר באתי לגני פ"ח [עמוד לה] כתב על דברים אלו בזה"ל: "שמהכתר תהיה שבירת המלכויות, כדאיתא בדברי המקובלים" [ראה למעלה בהקדמה הערה 280]. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 307] כתב: "כי הצלת ישראל בגאולה זה היה מכח התפילה, שהיו גוברים בזה על עמלק בתפילה, כדכתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', כי אם אין קול קול יעקב, הידים ידי עשו. אבל אם קול קול יעקב, אין שולטין ידי עשו [ב"ר סה, כ]. ודברים אלו ידועים בחכמה איך קול יעקב מנצח את עמלק, וכדכתיב [שמות יז, יא] 'וכאשר גברו ידי משה' בתפילתו, היו גוברים ישראל. 'וכאשר יניח' ולא היה קול קול יעקב, וגבר עמלק... והרי לך כי התפילה הוא נצחן של עמלק, וזהו עניין המגילה כאשר תבין הדברים עמוקים מאוד". וראה למעלה בפתיחה הערה 313, ופ"ד הערה 369.

(200) יש להבין, מדוע הוסיף לכאן פעמיים תיבת "תשובה", הרי במאמר עצמו [מגילה טו:] רק אמרו "שלא יאמרו ישראל אחות יש לנו בבית המלך, ויסיחו דעתן מן הרחמים", הרי הזכירו "רחמים", אך "תשובה" מאן דכר שמיה. ועד כה הזכיר תיבת "תפילה" שלש

פעמים מבלי להזכיר תיבת "תשובה" כלל, ורק כאן התעורר להזכיר שאיירי בתשובה. וכן במקבילות שהובאו בהערות 198, 199, הוזכרה תיבת "תפילה" ולא תיבת "תשובה", והלא דבר הוא. ובעל כרחך לומר שכוונתו היא שהתפילה שהתפללו כאן היתה תפילה של תשובה, ולא תפילה של צרה. ואודות שיש תפילה של תשובה, כן השריש רבינו יונה בשערי תשובה [שער ראשון אות מא] שהעיקר החמשה עשר של תשובה הוא תפילה. והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ב ה"ד כתב: "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים". ועדיין עלינו להבין מנין שאיירי בתפילה של תשובה, ומדוע הזכיר זאת רק כאן, ולא במקבילות למעלה. וצריך לומר שהואיל וחזינן כאן שאסתר אינה רוצה שימעטו מן התפילה, אלא ירבו בתפילה, זה מורה שאיירי בתפילה של תשובה, ולא בתפילה של צרה. ובביאור מרגניתא זו נראה, שהנה מצינו בתפילה של צרה שאין צורך להרבות בה, וכמו שכתב רש"י [שמות יד, טו] "מה תצעק אלי - למדנו שהיה משה עומד ומתפלל, אמר לו הקב"ה לא עת עתה להאריך בתפלה, שישראל נתונין בצרה". ומדוע כאן מצינו שאסתר נוהגת במדה הפוכה, ומעמידה את ישראל דוקא באופן שירבו בתפילה. וזה מורה באצבע שלא איירי כאן בתפילה של צרה, אלא בתפילה של תשובה, שעל כך כתב הרמב"ם "מדרכי התשובה להיות השב צועק **תמיד** לפני השם בבכי ובתחנונים". לכך דוקא כאן, שמצינו שאסתר חוששת ממיעוט תפילה, ביאר שאיירי בתפילה של תשובה, ולא הזכיר כן בשאר מקומות וצרף לכאן מאמרם [סנהדרין צז:] "הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה ומחזירן למוטב".

(201) לאחר ציון 146.

(202) לשונו למעלה [לאחר ציון 146]: "לפי הפשט נראה כי לכך הזמינה אסתר את המן, כי כאשר המלך הוא במשתה, אז הוא טוב לב, ונותן שאלות ובקשות לאחרים. לכך אמרה אסתר במשתה היין [להלן ז, ג] 'תנתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי'. ואם לא היה המן בעצמו שם במשתה היין, הרי לא יעשה דבר להמן במשתה כאשר המן אינו שם. ואם יעבור המשתה, לא יעשה לה שאלתה. אבל כאשר הוא בטוב לב, אז יעשה שאלתה ובקשתה מיד. ולכך הזמינה אסתר להמן, כך יראה על פי הפשט". אמנם למעלה הדגיש זאת מצד אחשורוש, שבשעת המשתה הוא בטוב לב, לעומת שעה אחרת. ואילו כאן מדגיש זאת מצד המן, שהוא עלול למצוא תחבולה להציל עצמו לזמן מה, ומכך להציל עצמו לגמרי. ונראה ששינה כן משום לשון הגמרא, שאמרו [מגילה טו:] "מה ראתה אסתר שזימנה את המן... רבי יוסי אומר, כדי שיהא מצוי לה בכל עת". הרי

שתלו הדבר בהמן, ולא באחשורוש. לכך כאן ביאר זאת מצד המן, מה שאין כן למעלה, שמבאר "לפי הפשט", ופשוטו נראה לו לבאר מצד אחשורוש. ולהלן פ"ז [לאחר ציון 63] חזר והביא טעם זה, וז"ל: "ועל זה אמרה 'המן הרע הזה', כלומר כי רציתי שיהיה לפני, וישיב על דברי. ואם אמרתי שלא בפניו, היה בא אל המלך בהתנצלות שוא ושקר. ועתה יאמר לפני המלך כי למה עשה דבר כמו זה. ודבר זה אחד מן הדיעות שנזכרו למעלה שלכך הזמינה אסתר אותו לסעודה".

(203) בכך שהזמינה רק את המן למשתה היין. ואף המן הרשע אמר [להלן פסוק יב] "אף לא הביאה אסתר המלכה עם המלך אל המשתה אשר עשתה כי אם אותי וגם למחר אני קרוא לה עם המלך".

(204) לשונו בגו"א ויקרא פי"ט ריש אות נג: "מהיכי תיסק אדעתין לכבד הרשע, והרי כתיב [שמות כב, כז] 'ונשיא בעמך לא תאור', בעושה מעשה עמך" [ב"מ סב.]. ומהאי טעמא אין לכבד אף אב רשע [שם]. ונאמר [משלי כו, א] "כשלג בקיץ וכמטר בקציר כן לא נאוה לכסיל כבוד". וכן נאמר [שם פסוק ח] "כצרור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד", ו"כסיל" הוא רשע [רש"י קהלת ד, ה]. והתומים סימן יז סק"ג כתב שאין לכבד מלך רשע, ויישב בזה קושית התוספות [סנהדרין יט.] שהקשו למה לא הושיבו את ינאי המלך בשעת הדין מפני כבוד המלכות, והרי מושיבין תלמיד חכם בשעת עדות [שבועות ל:]. ועל כך ביאר התומים שכיון שינאי המלך היה רשע, לכך לא נהגו בו דין כבוד מלכות. ואם תאמר, שאמרו במדרש [תנחומא בלק אות ט] "חס הקב"ה על כבוד של אותו רשע [בלעם] שלא יאמרו זו שלקה בלעם על ידיה. ואם כך חס הקב"ה על כבודן של רשעים, אין צריך לומר על כבוד הצדיקים... להודיע היאך חס הקב"ה על כבודן של בריות", והובא ברש"י [במדבר כב, לג]. הרי שיש לחוס על כבוד הרשעים. אך זה לא קשיא כלל, כי הקב"ה מנע את בזיון הרשע, משום שחס עליו, אך בודאי שאין לכבדו.

דוגמה לדבר; רש"י כתב [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח] שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו. וכתב על כך הגו"א שם אות טו: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל". ובדר"ח פ"א מט"ו [שסג:] כתב: "וכן 'והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו". ובפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת מ [עמוד סט],

כתב: "ראובן ושמעון הם שני תלמידי חכמים. ראובן גדול משמעון במדרגתו בתורה. אלא שלעומת זאת, ראובן הוא במדרגת ה'בינוני' שבתניא [פ"א, פי"ב, וכו'], ושמעון הוא במדרגת 'צדיק גמור' שבתניא. הנה אם לוי מכבד את שמעון יותר מראובן, הרי הוא בכלל מבזה תלמיד חכם". הרי שאי נתינת כבוד מתבקש אינו רק העדר כבוד, אלא הוא גנאי ובזיון [ראה למעלה פ"א הערה 963, פ"ב הערה 432, ולהלן הערה 379].

(205) אמרו חכמים [שבת ל:] "ההוא דאתא לקמיה דרבי, אמר ליה, אשתך אשתי, ובניך בני. אמר ליה, רצונך שתשתה כוס של יין, שתה ופקע. ההוא דאתא לקמיה דרבי חייא, אמר ליה, אמך אשתי, ואתה בני. אמר ליה, רצונך שתשתה כוס של יין, שתה ופקע". ובח"א שם [א, טו.] כתב: "רצונך שתשתה כוס של יין. רצה לומר כי הצדיק נותן כוס של תרעלה לשתות, כאשר הצדיק נכנע לפני הרשע, עד שהרשע נהנה מן הכנעתו, דבר זה נקרא 'כוס' שנותן לרשע לשתות. והוא הכנעת הצדיק לפני הרשע, כאשר צריך הצדיק לכבד הרשע על כרחו, עד שנהנה מן דבר זה הרשע. והנאה זאת כוס תרעלה לרשע". ובבן יהוידע [שם] כתב: "סוף תיבות 'כוס של יין' - לנס, שהיה דבר זה לנס לעיני הרואין". וזהו שכתב כאן שכאשר הרשע מקבל כבוד שאינו ראוי לו, אזי "יעשה השם יתברך נס להשפיל ולאבד את הרשע".

(206) אודות שהקב"ה משפיל רשע המתגדל ומתגאה, הנה אמרינן על הקב"ה שהוא "משפיל גאים" [תפילת שחרית]. וכן נאמר [תהלים קמז, ו] "מעודד ענוים ה' משפיל רשעים עדי ארץ". ובח"א לנדרים נה. [ב, כא:] כתב: "כאשר הוא מתגאה הקב"ה משפילו, מפני כי המתגאה הוא בעל גשם, והשם יתברך בלתי גשם, משפיל אותו. כי הקב"ה משפיל גאים, כמו שביארנו במסכת עירובין, שכך מדת השם יתברך". ולא זכינו לחידושיו למסכת עירובין. אך בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:] ביאר זאת, וז"ל: "ובפרק קמא דעירובין [יג:]... כל המגביה את עצמו הקב"ה משפילו... פירוש זה, כי האדם המתגאה השם יתברך משפילו, כי השם יתברך הוא עלת הכל, והאדם עלול מן השם יתברך. וכאשר מגביה האדם עצמו, עושה עצמו עלה, וראוי שהשם יתברך, שהוא עלה בלבד, משפיל אותו עד שהוא עלול".

(207) את המן.

(208) מאחשורוש.

(209) כמו שפירש רש"י [מגילה טו:] "מלך הפכפך היה - וחוזר בדיבורו, אמרה שמא אוכל לפתותו ולהורגו, ואם לא יהא מזומן, תעבור השעה ויחזור בו" [הובא למעלה פ"א הערה 123, ולמעלה הערה 162].

(210) כפי שנאמר להלן [ח, ב] "ויסר המלך את טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי וגו'". ומוסיף בזה, שלא רק שיש חשש שהמלך יתחרט מפאת משך הזמן הקצר שיש עד למילוי הבקשה, אלא שיתחרט מפאת שיש כאן משך זמן גדול, כי הואיל ויש צורך לקחת הטבעת מהמן, הרי מחמת כן יהיה כאן עכוב והמתנה מרובה, ובתוך כך המלך עלול לחזור בו.

(211) פירוש - פעולה מיידית והחלטית מונעת את ההפכפכיות. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ה, כד] "ויתהלך חנוך את האלקים ואיננו כי לקח אותו אלקים", ופירש רש"י שם "ויתהלך חנוך - צדיק היה וקל בדעתו לשוב להרשיע, לפיכך מיהר הקב"ה וסילקו והמיתו קודם זמנו".

(212) ואלו הם [מגילה טו:]; "תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן; (א) רבי אליעזר אומר, פחים טמנה לו, שנאמר [תהלים סט, כג] 'יהי שלחנם לפניהם לפח'. (ב) רבי יהושע אומר, מבית אביה למדה, שנאמר [משלי כה, כא] 'אם רעב שונאך האכילהו לחם וגו'". (ג) רבי מאיר אומר, כדי שלא יטול עצה וימרוד. (ד) רבי יהודה אומר, כדי שלא יכירו בה שהיא יהודית. (ה) רבי נחמיה אומר, כדי שלא יאמרו ישראל אחות יש לנו בבית המלך, ויסיחו דעתן מן הרחמים. (ו) רבי יוסי אומר, כדי שיהא מצוי לה בכל עת. (ז) רבי שמעון בן מנסיא אומר, אולי ירגיש המקום ויעשה לנו נס. (ח) רבי יהושע בן קרחה אומר, אסביר לו פנים כדי שיהרג הוא והיא. (ט) רבן גמליאל אומר, מלך הפכפכן היה. (י) אמר רבן גמליאל, עדיין צריכין אנו למודעי, דתניא רבי אליעזר המודעי אומר, קנאתו במלך, קנאתו בשרים". וכאן ביאר שמונה טעמים, אך לא ביאר את הטעם השמיני ["אסביר לו פנים כדי שיהרג הוא והיא"] והטעם העשירי ["קנאתו במלך, קנאתו בשרים"].

(213) לשונו בנצח ישראל ר"פ כ [תלד.]: "מעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו... ודבר זה מה שאמר 'לפני שבר גאון'. שרוצה לומר כי לפני השבר, שהוא הסלוק וההעדר, היה התכלית שלו. ותכלית הדבר שם הוא שלימותו. כי אין ספק כי בתכלית הדבר שם הוא נשלם. ומפני ששם הוא נשלם, ראוי שיהיה שם שלימותו. ולפיכך לפני שבר, שהוא [ה"**לפני** שבר"] תכליתו שלו, שם הוא גאון שלו, שהוא שלימותו".

(214) כי "גאון" היא גאוה יתירה, וכמו שביאר המלבי"ם [משלי טז, יח], וז"ל: "הגאוה היא תכונה שמתגאה ברוחו, והגאון הוא מי שהוא גדול באיזה מעלה, כמו בעושר או בגבורה שעל ידן מתגאה. עד שהגאוה תהיה גם בלא מעלה, והגאון הוא בעבור מעלה".

(215) רומז לדברי חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי". ובנתיב הענוה ר"פ ג כתב: "מדת הגאוה היא מדה מגונה... כי בעל הגאוה הוא תוספת דבר שאינו ראוי". ושם בפ"ז [ב, יח.] כתב: "כל דבר תוספת, בפרט הגאוה, אין ראוי למציאות, מן הטעם שכל יתר כנטול דמי, ומפני שאין התוספת ראוי אליו המציאות, ולכך אינו נמצא". ובח"א לסוטה ט: [ב, לח:] כתב: "המתגאה הוא שמתגדל יותר ממה שראוי... והוא התוספת. שכבר אמרנו פעמים הרבה כי התוספת הוא חסרון גם כן, וכמו שאמרו ז"ל 'כל יתר כנטול דמי'. והגאוה אשר לוקח לעצמו תוספות חשיבות, דבר זה הוא חסרון מצד התוספות". וכן הוא בח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. וראה בדר"ח פ"ד מכ"ב הערה 1865.

(216) לשונו בח"א שם [ב, לג.]: "כבר התבאר שכל תוספת ויתור הוא חסרון, והוא כנטול דמי [חולין נח:], ולכך אמר שבסוף הוא מתמעט... וכל זה מפני שהגאוה הוא תוספת, והתוספת [מביאה] למיעוט ולחסרון לגמרי, עד שאין לו מציאות כלל... שהגאוה היא תוספת, וכל דבר תוספת הוא דבר שאינו ממש, שהרי תוספת הוא, ואין לו קיום".

(217) לשונו בדר"ח פ"א מי"ג [שדמ.]: "כאשר תראה אדם ששמו נמשך ביותר, אז 'אבד שמיה' [שם], רוצה לומר תדע כי קרוב שמו להיות נאבד. ולפי זה הוא על דרך 'לפני שבר גאון', וזה [שם] 'נגד שמא אבד שמיה'". וכן יזכיר דבריו כאן להלן פסוק ט [לאחר ציון 309]. ולהלן ו, ד [לאחר ציון 105] כתב: "כי כבר אמרנו כי מה שיצא המן מבית אחשורוש בשמחה וטוב לב [להלן פסוק ט], שהיה זה אליו 'לפני שבר גאון', ומיד אחר כך עשה העץ [להלן פסוק יד] שבו נתלה [להלן ז, י]. ומעתה היה לגמרי שמחתו וטוב לבו אשר היה להמן 'לפני שבר'". ולהלן ז, א, כתב: "ובזה יתורץ מה שהזמינה המן פעם שנית גם כן. כי לפירוש אשר אמרנו כי הזמינה אותו אסתר מפני 'כי לפני שבר גאון', ולכך הזמינה אותו שנית, עד כי המן יחשוב בדעתו כאילו המלך יש לו ריעות עמו, שכך מוכח הסעודה השניה. כי הסעודה הראשונה היא רק כדרך מי שמזמין את אוהבו לסעודה, אבל הסעודה השניה הוא כמו רעים וחברים, שמתחברים לשתות", ושם הערה 16.

(218) אמרו חכמים [סוטה ט.] "תנו רבנן, סוטה נתנה עיניה במי שאינו ראוי לה, מה שביקשה לא ניתן לה ["שאסורה לבועל" (רש"י שם)], ומה שבידה נטלוהו ממנה ["אם שותה מים מתה, ואם הודתה נאסרה לבעלה, והפסידה כתובתה" (רש"י שם)]. שכל הנותן עיניו במה שאינו שלו, מה שמבקש אין נותנין לו, ומה שבידו נוטלין הימנו". ובח"א שם [ב, לז:] כתב: "פירוש, כאשר אחד רוצה בדבר שאינו שלו, בזה נראה שדבק בו ההעדר, כי השלם בעצמו למה לו דבר שאינו שלו, רק נראה שאינו שלם, והוא בעל העדר. ולכך אף מה שהיה לו נעדר ממנו. וכן הוא המידה, שכל מי שדבק בו ההעדר

מגיע אליו העדר לגמרי". ובאבות פ"ב מ"ז אמרו "מרבה בשר מרבה רמה", וכתב בדר"ח שם [תרטז.] בזה"ל: "אין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד, וגם אין הכונה על הרמה, רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה. וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם" [הובא למעלה הערה 168].
ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תמ:] כתב: "כי האדם בעולם על ידי כח נפשי, אם הוא יוצא על ידי כח זה מן השעור, הוא נוטה אל ההעדר. כי נפש האדם יש לו שעור בכל דבר, ואם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון... שכל כח מן אלו כחות כאשר הוא יוצא מן השעור ומן הגבול מה שאין צריך ואין ראוי לו, מביא לו ההעדר והמיתה". וראה להלן הערה 366.
(219) "בחומם אשית את משתיהם - על בלשצר וסיעתו נאמר, בשובם מן המלחמה, שדריוש וכורש היו צרין על בבל ונצחן בלשצר אותו היום, והיו עייפים וחמים, וישבו לשתות ונשתכרו, ובאותו היום נהרג. ואף אסתר אמרה, מתוך משתיהן של רשעים באה להם פורענות" [רש"י מגילה טו:].
(220) לפנינו הוא בהקדמה [לאחר ציון 149], ויובא בהערה הבאה. וראה למעלה פ"א הערה 477 שגם שם הזכיר את הפתיחה, אך נמצא במקום אחר. וראה למעלה לפני ציון 52 שכתב "בתחלת המגילה" וכוונתו שם לפתיחה.
(221) לשונו בהקדמה [לאחר ציון 149]: "ועוד כי האדם כאשר סר ממנו השכל, ונעשה בעל גוף לגמרי, בזה הוסר מן האדם כחו שיש לו מלמעלה, בשביל שהאדם הוא שכלי, ויש לו כח מלמעלה. ולכך אמר שעשתה לו סעודה, שיהיה בטוב לב, ושכרתו, ובזה הוסר שכלו... ולא היה לו כחו, כי נסתלק כחו ממנו כאשר שכרתו, ואז נפל ביד אסתר, ובזה קנתה אומתה". וראה בסמוך הערה 224.
(222) יסוד נפוץ בספר זה, וכמלוקט למעלה הערה 196.
(223) כאמור כוונתו להקדמה, וכמובא בהערה 221. ובנתיב התורה פ"ג [קמה.] כתב: "בפרק אלו עוברים [פסחים מט.], אמר רבי יצחק, כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה... באו לבאר גנות התלמיד חכם כאשר אין לו הנהגה הראויה לתלמיד חכם, שראוי שיהיה לו הרחקה מן הנאות הגוף, שזה ראוי אל האדם שהוא שכלי, כמו שהוא תלמיד חכם. וביאור זה, כי כאשר הוא נהנה מסעודות הרשות, שרודף אחר הנאת הגוף... לכך הוא ראוי לגלות. כי האדם דבק בעליונים, ובשביל שיש לו דביקות לשם, אינו זז ואינו גולה ממקומו. וחבור זה הוא על ידי השכל, כי בלא השכל אין לאדם חבור לעליונים כלל. וכאשר התלמיד חכם מרבה סעודתו בסעודת הרשות, שדבר זה הוא נטיה אל

החמרי, אז יוסר ממנו החבור והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי. ולפיכך אמר כי אדם כזה אין לו דביקות למעלה, ולכך אמר כי לבסוף גולה. ודבר זה עוד רמזו חכמים במדרש [ב"ר לו, ד], לא גלו עשרת השבטים רק בשביל היין, שנאמר [בראשית ט, כא] 'ויתגל בתוך אהלו וגו". והוא דבר זה בעצמו, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש החומש, ושם בארנו זה. ויתבאר בסמוך גם כן אצל [סנהדרין צב.] 'מי שאין בו דיעה לבסוף גולה', עיין שם". ובח"א שם [ג, קפג.] כתב: "מי שיש לו דעה יש לו מקום, ומי הוא מקומו, הוא השם יתברך, שהוא מקומו של עולם [ב"ר סח, ט]... ולפיכך אדם שיש בו דעה עומד במקום שלו, הוא השם יתברך, שהוא מקומו של עולם, ואינו גולה. וכאשר אין בו דעה, אז אין לו נטיעה עם השם יתברך, שהוא מקומו, והוא גולה". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "יראה לי שהכתוב מרמז עיקר הפורענות דבא על ידי היין, והם ב' דברים; האחד, הוא הגנאי הבא לאדם על ידי שכרות, שיתבזה. לכך נאמר 'ויתגל בתוך אהלו', שנתבזה. השני, הוא אבוד החכמה והשכל אשר יש באדם. ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך, ועל ידי השכרות יאבד הדבוק ההיא. וכאשר אין האדם דבוק בה', יבא פירוד וגלות לאדם. כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו הוא נטע נאמן... ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו [עפ"י אבות פ"ג מי"ז]. וכאשר הולך האדם אחר השכרות, ושכלו נאבד, אז הוא גולה. וזהו שרמזה התורה באמיתות לשונה 'ויתגל', כתב לשון 'ויתגל' שהוא לשון גלות... גלות ממקומו, ודבר זה נתקיים בגלות עשרת השבטים, שגלו על עסקי היין, מפני שהפרידו השכל, אשר הוא הנטע הנאמן". וראה למעלה בהקדמה הערות 135, 153, 180, פ"ג הערה 348, ולהלן פ"ט הערה 618.

(224) מחדש כאן שכשם שנטיה לשכרות מסלקת את הכח העליון שיש לאדם, כך חשיבות וגאוה מסלקות כח זה. והביאור הוא, כי על ידי נטיה לשכרות האדם נעשה גופני לגמרי, ומחמת כן מסולק ממנו הכח העליון [ראה הערות 221, 223]. וכן חשיבות וגאוה אצל האומות מביאות אותן להיותן גופני לגמרי, ובכך מסולק מהן כחן העליון. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 377] כתב: "וזה ההפרש שיש בין ישראל לאומות; כי האומות כאשר יש להם עליה, אז הם מתגאים ופורקים עול שמים, ואין עליותם [אל] השם יתברך, רק שהם פורשים מן השם יתברך, ולפיכך עליותם הוא ירידתם. אבל ישראל כל זמן שהם מתעלים הם אל השם יתברך, כי נותנים הם הגדולה אל השם יתברך". ובנתיב הענוה ר"פ ב כתב: "כי ראוי לישראל כל אשר השם יתברך נותן להם גדולה להקטין עצמם. דבר זה כי גדולתם ומעלתם אינו כמו האומות, שהאומות גדולתם מצד עולם הזה הגשמי,

ולפיכך כאשר השם יתברך נותן להם הגדולה והחשיבות, הם מתגאים יותר תמיד, כי הגאוה מדה גשמית... ולפיכך מצד הגדולה שנתן להם בעולם הזה הגשמי, מוסיפים הם על המדה. אבל ישראל מצד שהם קדושים נבדלים מן הגשמית, וכל מעלתם אלקית. ואין ראוי לאומות רק גדולה גשמית, ולפיכך האומות כאשר השם יתברך נותן להם גדולה, מתגאים עוד ביותר, עד שכל כך גדולתם עד שהם מורדים בהקב"ה מפני גאותם. והפך זה בישראל, שיש להם גדולה אלקית, וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה... ולכך כל עוד שהגדולה יותר בישראל, והם יותר מגיעים אל מדריגה אלקית, נמצא בהם הענוה יותר, והם ממעטין עצמם, שזה מדת הפשיטות, והיא מדה נבדלת מן הגשמי" [הובא למעלה פ"א הערה 942, פ"ג הערה 379. ופ"ד הערה 413]. וזהו דיוק לשונו הזהב שכתב כאן "ודבר זה חשיבות וגאוה **אצל המן**, ודבר זה עצמו היה גורם אליו הנפילה".

(225) בא לבאר את המשך דברי הגמרא [מגילה טו:] "אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו, אמר ליה, כמאן חזיא אסתר ועבדא הכי. אמר ליה, ככולהו תנאי וככולהו אמוראי", והובא למעלה [לאחר ציון 164].

(226) אודות שלדבר גדול צריכים להיות טעמים רבים, ולא רק טעם אחד, כן כתב בנצח ישראל ר"פ יד [שמ.], וז"ל: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'... והנה על זה יש תשובה גדולה מאוד, כי לגודל הקושיא הזאת לא יספיק לה תשובה רק בהרבה פנים, עד שיסולק השאלה מכל וכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 704]. ובגבורות ה' פ"ח [מט.] כתב: "דבר זה תמצא בתורה הרבה שיש דבר שיש לו פנים הרבה... שלגודל ענינו יש לו פנים הרבה". וראה הערה 231.

(227) "כי אסתר אינה כמו שאר נשים, שעל אסתר היה רוח הקודש" [לשונו למעלה פ"ב לאחר ציון 324]. ואסתר היתה נביאה, וכמו שאמרו [מגילה יד.] "שבע נביאות, מאן נינהו, שרה מרים דבורה חנה אביגיל חולדה ואסתר". וכן אמרו [מגילה טו:] "כיון שהגיעה [אסתר] לבית הצלמים, נסתלקה הימנה שכינה, ואמרה [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני'", והכוונה היא שנסתלקה ממנה רוח הקודש, וכמו שביאר למעלה בהקדמה [לפני ציון 421]. וכן אמרו [מגילה ז.] "אסתר ברוח הקודש נאמרה". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 410] כתב: "כאשר אסתר היה עליה רוח הקודש גם כן... שהיה גם כן ראוי לעשות לה השם יתברך נס להפיל את הרשע, כמו שעשה לשרה שהיתה נביאה, ועשה הקב"ה נקמה בפרעה שלקח אותה לאשה. וכך היה ראוי לאחשורוש, להפיל אותו, מאחר שלקחה באונס, והרי היא נביאה, ולנביא ראוי שיהיו ניסים, וזה ידוע".

(228) פירוש - כל דבר שיש בו טעם הגון ונכון הוא בא מהקב"ה, באופן שהקב"ה הוא המקור לכל הטעמים ההגונים והנכונים. ובדר"ח פ"ה מט"ז [תה:] כתב: "יש לכל אחד ואחד טעם הגון, עד שמזה הצד יאמר כי גם דבר זה מן השם יתברך, שכל טעם הגון הוא מן השם יתברך". וכן מצינו שאמרו חכמים [ב"ק צב.] "מנא הא מילתא דאמרי אינשי בהדי הוצא לקי כרבא, אמר ליה דכתיב [ירמיה ב, כט] 'למה תריבו אלי כלכם וגו'". הרי שחיפשו מקור בכתובים למימרא שאמרו אינשי. וכן כתב הבן יהוידע [חגיגה יג.], וז"ל: "כי באמת אין לך דבר שאינו נרמז בתורה... כהנך הנזכרים בגמרא דקמא מנא הא מילתא דאמרי אינשי, ויליף לכלהו מקרא". ובליקוטי אמרים לספר יהושע [ד"ה ואמנם עדיין] כתב: "אמרו בבבא קמא [צב.] מנא הא מילתא דאמרי אינשי וכו'. שכל מין חכמה דאמרי אינשי, רק שהוא חכמה אמיתית ושפת אמת, היא רמוזה בתורה... רק אחר כך בהמשך הדורות היא יוצאה לאור על ידי חכמי דור ודור ודורשיו".

(229) לשונו בנצח ישראל פכ"ט [תקעח.]: "כאשר הוא דבק בו יתברך שורה עליו רוח הקודש". ובתפארת ישראל ס"פ כ [שח.] כתב: "שלא נשא יעקב... רק אלו ב' אחיות, שהיה על ידי רוח הקודש. כי אין ספק כי זיווג של אבות היה מן השם יתברך על ידי רוח הקודש".

(230) "בעצמו" - בעצם.

(231) "כי טעם אחד לא היה מספיק ולא היה די שתמסור נפשה על זה" [לשונו למעלה לפני ציון 226]. ויש להבין, מדוע טעם אחד אינו מספיק שאסתר תמסור נפשה על זה, הרי מדובר בטעם שהוא אמת לאמיתה ונכון והגון בעצם, ולמה יגרע כחו מחמת שהוא רק טעם אחד, והרי על כיוצא בזה אמרינן "מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא" [ב"ק סה.]. ומהו הטעם שרק "מצד כל הטעמים ביחד מסרה נפשה על זה, לא בשביל טעם אחד בלבד". ונראה, כי אין בכחו של טעם אחד להקיף את כל הרבדים הרבים שיש לחייו של אדם, כי חיי אדם הם מכלול עצום של צדדים רבים וחלקים שונים. לכך אין בידי טעם אחד, אמיתי ככל שיהיה, לחייב מסירות נפש של חיי אדם מישראל, שאין הפרט מסוגל להכיל בתוכו את הכלל. אך טעמים רבים יכולים להיות מקבילים לחלקי האדם המרובים, וממילא יש בידם לחייב את האדם שימסור עצמו למיתה. **דוגמה לדבר**; אמרו בגמרא [יומא פה.] "נשאלה שאלה זו בפניהם, מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת... אמרה תורה, חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". הרי שאין בידי מצוה אחת להכריע את חייו המלאים של אדם מישראל. ומאידך גיסא קיימא לן [סנהדרין עד.] ש"כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג, יעבור ואל יהרג, חוץ

מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים". ויש לשאול, במה שונות שלש עבירות אלו מחילול שבת. ובדר"ח פ"א מ"ב [קפב:] עמד על קושי מעין זה, וכתב: "לפיכך באלו ראוי שיהיה נהרג ואל יעבור, כיון שקיום האדם על ידי שלשה דברים השנויים כאן [תורה עבודה וגמ"ח (אבות פ"א מ"ב)], שעל ידי שלשה דברים העולם עומד. ובהפך שלהם [הן ג' עבירות חמורות (כמבואר שם)] אין לאדם מציאות כלל. ואם ירצה לעבור ואל יהרג, הרי על כל פנים נחשב כאילו אין לאדם מציאות, ומוטב שימות זכאי ואל ימות חייב [סנהדרין עב.], כי כאשר הוא הפך הטוב, כאילו אין לו מציאות כלל... כי באלו ג' עבירות הוא עצם המיתה וההעדר, ואין בהם המציאות שהוא החיות כלל, ודבר זה מבואר". הרי שכל העבירות האחרות בתורה נדונות כעבירות פרטיות, ואין בהן להכריע את חייו של אדם. אך ג' עבירות חמורות הן עבירות כלליות, ויש בהן להכריע את חייו של אדם. ויחס זה שבין ג' עבירות חמורות לשאר עבירות הוא היחס שבין טעמים הרבה למסירות נפש לטעם אחד למסירות נפש.

(232) לשון היוסף לקח כאן: "ואומרו 'יבוא המלך והמן היום', הן ודאי שכיון שהיתה קוראה את המלך ואומרת 'אל המשתה אשר עשיתי' היה הדבר מובן כיון שהכל מתוקן לסעודה שלא קראה אותו בעד למחר, שמן הסתם האדם הקורא את חבירו למשתה שעשה לו, בעד אותה השעה קורא אותו, אם לא יפרש לו היות המשתה בעד למחר. והעד אומרה אחר כך [פסוק ח] 'אל המשתה אשר אעשה להם', שאין לומר 'אשר עשיתי' אלא אם כן הוא לאותו יום, כי ההכנה למשתה הוא ליום שלאחריו. ואם כן לא היתה צריכה לומר 'יבוא המלך והמן היום'".

(233) פירוש - ראשי תיבות לארבע המלים "יבוא המלך והמן היום" הוא שם הויה, שהוא השם המיוחד. "שם המיוחד" הוא שם הויה, וכמבואר בגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.], וז"ל: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה 'זה שמי' [שמות ג, טו], רוצה לומר המיוחד לי, שהרי שם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 62, פ"ג הערה 716, ולהלן פ"ו הערה 278]. ואודות שיש כאן רמז לשם הויה, כן כתבו כאן רבינו בחיי, ר"י נחמיאש, שערי בינה לרוקח, מנות הלוי [כ:, קנו. (בשם הרוקח)], ויוסף לקח. והיוסף לקח כתב: "אותו יום זכה למעלה שאין מעלה גדולה הימנה, ונרמז שמו יתברך בראשי תיבות 'יבוא המלך והמן היום', ובאו הדברים בפי אותה צדקת לאומרם

למלך בלשון פרס, שכשיועתקו אל לשון הקודש ירמוז שמו יתברך". וראה להלן פ"ו הערה 229.

(234) מסכת סופרים פי"ג מ"ו: "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו". וביונתן בן עוזיאל [אסתר ג, א] איתא "המן בר המדתא די מזרעית אגג בר עמלק רשיעא". וראה למעלה הקדמה ציונים 97, 264, 383, 576, פתיחה ציונים 211, 228, 408, פ"ב ציון 198, פ"ג ציונים 61, 553, ופ"ד ציון 9.

(235) רש"י שמות יז, טז "כי יד על כס יה - ידו של הקב"ה הורמה לישבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית. ומהו 'כס' ולא נאמר 'כסא', ואף השם נחלק לחציו, נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו. וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם" [ראה הערה 237]. ובגו"א שם אות יג כתב: "שאין השם שלם ואין הכסא שלם וכו'. וביאור ענין זה, כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד. ולפיכך אמרו [תנחומא תצא, יא] כל זמן שזרעו של עשו בעולם אין השם שלם ואין הכסא שלם, שנאמר 'כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק וגו". וביאור ענין זה כי השם של הקב"ה הוא 'אחד', כדכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל וגו' ה' אחד', השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם. ומפני כי השם הזה מיוחד, לכך כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם, אין השם הזה נמצא בשלימות בעולם הזה, כי השניות והחלוק בעולם הזה, והחלוק אינו שלם. ואילו היו משתתפים עם ישראל כמו שהוא בשאר אומות, לא היה זה מעכב שיהיה השם נמצא בעולם הזה בשלימות, אבל לא ישוו יחד. ונמצא כי יש כאן חלוק, וכל חלוק במה שהוא חלוק אין בו שלימות, ואם כן איך יתכן שימצא בעולם הזה השם המיוחד בשלימות, כי במה שהשם זה הוא מיוחד, יש בו השלימות שאין עוד זולתו, ולפיכך אין השם שלם. ואין הפירוש חס ושלום שאין השם שלם בעצמו, חס ושלום לומר כך, כי שלימתו בעצמו, אך אין השם בשלימות נמצא אצלינו כל זמן שזרע עשו בעולם". וראה למעלה בפתיחה הערה 211, פ"ג הערות 546, 552, להלן הערות 291, 294, 474, פ"ו הערה 440, ופ"ח הערה 283.

(236) לשון היוסף לקח כאן: "הנה רמזו שמו יתברך פעמיים; ראשונה, בהיות המן בתכלית גובה המצב ברוממות ומעלה, והוא בראות עצמו נקרא מאת המלכה עם המלך אל המשתה, כי אין גדולה ומעלה נוספת על זו, כאשר נראה שהוא בעצמו היה מתפלא על דבר זה עד שאמר לאוהביו ולאשתו [להלן פסוק יב] 'אף לא הביאה אסתר'... באופן שבאותו יום זכה למעלה שאין מעלה גדולה הימנה. ושם נרמז שמו יתברך בראשי תיבות 'יבוא המלך והמן היום'... וכן בתכלית השפלתו ומפלתו, שהוא באומרו [להלן ז, ז] 'כי כלתה אליו הרעה' נרמז שמו יתברך ויתעלה. ולהיות הוא יתברך סבת תחלת גדולתו, נרמז בראשי התיבות ביום גדולתו. ולהיותו גם כן סיבה לסוף מפלתו, נרמז כן בסוף התיבות ביום רעתו". הרי פסגת הצלחת המן [שממנה מתחילה נפילתו] היא הנאמר בפסוקנו. ולהלן פ"ו [לאחר ציון 256] כתב גם כן שהתחלת הגאולה היתה בסעודה הראשונה, וכלשונו: "כי מכל מקום התחלת הגאולה היה ביום הבאת העומר. כי אף על גב שלא היה נודע בסעודה ראשונה מפלת המן, מכל מקום התחלת הגאולה היה בסעודה הראשונה, כי בסעודה הראשונה אמר המלך [פסוקים ג, ו] 'מה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך', וזה היה התחלת הגאולה". וראה להלן פ"ז הערה 103.

(237) חידוש גדול יש בדברים אלו, כי רש"י [שמות יז, טו] כתב "נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו. וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם" [הובא למעלה הערה 235]. וזה מורה שכאשר ימחה שם עמלק, יהיה השם מלא. אך כאן כתב שהוא הדין גם לאידך גיסא; השם המלא ימחה את עמלק, וכלשונו: "לכך הזכירה את השם המיוחד, שהוא יפיל המן". והענין מתבאר לפי דבריו להלן פ"ט [לאחר ציון 44], וז"ל: "מצד שהוא יתברך שמו אחד, בא האבוד לזרע עמלק, שכל זמן שזרע עמלק בעולם, אין נראה אחדותו בעולם... כי בטול שלהם מן השם יתברך שהוא אחד... שהיה זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד, המורה שהוא יתברך אחד". הרי האחדות מבטלת את השניות, ולכך שם המיוחד מוחה את עמלק מהעולם. ובדר"ח פ"ג מ"א [יז.] כתב: "מצד השם יתברך אשר הוא אחד, אין ראוי להיות נמצא היצר הרע, שזה נחשב שניות. ולכך לעתיד שיהיה [זכריה יד, ט] 'ה' אחד ושמו אחד' לגמרי, אז יסתלק יצר הרע לגמרי. ומכל מקום אחדות השם יתברך הוא סבה להסתלקות היצר הרע, שהיצר הוא השניות" [ראה להלן פ"ט הערה 276]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שעט:] כתב: "מצד הנגעים יש כאן שניות, כי העולם כולו הוא אחד, ועל ידי הנגעים נאמר עליו [ויקרא יג, מו] 'מחוץ למחנה מושבו', שיהיה האדם שבו הנגע נבדל ונחלק מן בני אדם, והרי כאילו יש כאן שניות לגמרי, באשר יש חלוק בנמצאים, כי מי שבו הנגע

משתלח חוץ למחנה. ולפיכך השם יתברך, שהוא אחד, אין אצלו מציאות לנגעים, שעל ידי הנגעים נמצא השניות". ובנצח ישראל פ"ח [רח:] כתב: "כי בית המקדש הוא אחד לאל אחד, ולא יכול להתקיים שם השניות, והאחד דוחה השני, כי קצר מצע האחדות מלהשתרע שם השניות". ושם ר"פ לח כתב שבזמן המשיח העולם יתאחד, ואז "אי אפשר שיתקיים השניות והחילוק בעולם", ושם הערה 7. ובח"א לשבת קיט: [א, סד:], בביאור מאמרם [שם] "כל העונה אמן יהא שמיה רבה מברך בכל כחו... אפילו יש בו שמץ של ע"ז, מוחלין לו", כתב: "כי הברכה הזאת של 'אמן יהא שמיה רבא' הוא למעלה מעולם הזה. וידוע כי הע"ז הוא השניות דוקא היה בעולם הזה, אבל הברכה הזאת היא מעולם העליון, ושם מסתלק השניות, שם רק אחדות. ולפיכך אף אם בו שמץ ע"ז מוחלין, כאשר מורה כי השם יתברך אחד מצד עולם העליון, ושם מסתלק השניות, עד שלא ימצא רק אחדות גמור מכל צד". וצרף לכאן את דברי המחזור ויטרי, שהובאו בתוספות [ברכות ג. ד"ה ועונין], וז"ל התוספות שם: "פירש במחזור ויטרי 'יהא שמיה רבא' שזו תפלה שאנו מתפללין שימלא שמו, כדכתיב [שמות יז, טז] 'כי יד על כס יה', שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק. ופירושו כך 'יהא שמי"ה' שם 'יה' רבא, כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם". ובליקוטי אמרים אות יא כתב: "'אמן יהא שמיה רבא' פירושו מחיית עמלק, כמו שכתבו תוספות ריש ברכות בשם מחזור ויטרי". נמצא שכשם שאמירת "יהא שמיה רבא" מסלקת את השניות של ע"ז, כך היא מסלקת את השניות של עמלק. ואודות שהריגת המן היא קיום למחיית עמלק, כן נתבאר למעלה פ"א הערה 1391. וראה להלן הערות 292, 294, 295, ופ"ט הערה 45.

(238) פירוש - אסתר כבר ידעה שהיא תעשה שתי סעודות לאחשורוש והמן, והיא רצתה ששתי הסעודות האלו יהיו בשני ימים, זה אחר זה, ולא ביום אחד, וכמו שמבאר.

(239) מעין כן כתב האליהו רבה סימן רצא סק"ד, שבשבת כאשר עשה סעודה בשחרית, וקודם מנחה עשה סעודה שניה, ד"אין יכול לעשות קודם מנחה, אף שמפסיק בברכת המזון, דנחשב הכל סעודה אחת עם סעודת שחרית". וראה משנה ברורה סימן קפד ס"ק יח. אמנם לא מצאתי במקום אחר שכאשר סעודה אחת היתה בלילה, וסעודה שניה היתה למחרת ביום, שגם אז הדבר יחשב כסעודה אחת מחמת ששתי הסעודות היו באותו יום. וראה בסמוך הערה 241.

(240) להלן פסוק ו. וראה להלן פ"ו הערה 236.

(241) לכאורה אף אם שתי הסעודות שהיו נערכות באותו יום לא היו נחשבות לסעודה אחת, אלא היו נחשבות לשתי סעודות נפרדות, עדיין זה לא יספיק, כי אסתר רצתה

ששתי הסעודות יערכו דוקא בשני ימים, ושתוכל לומר בסעודה הראשונה "מחר" [כמו שיבאר להלן פסוק ו]. לכך יקשה, מדוע הוצרך לכתוב שאם הסעודה הראשונה תהיה "כאשר עבר היום והוא לילה" אז "נראה כאילו היה הכל סעודה אחת" [והוא קצת דחוק שסעודת לילה וסעודה יום שלמחרת יראו כסעודה אחת], הרי אפילו אם זה יראה כשתי סעודות נפרדות מ"מ זה לא יועיל, כי שתי הסעודות האלו נערכו באותו יום, ואסתר רצתה ששתי הסעודות יערכו בימים שונים, כי רק אז תוכל לומר "מחר". וראה להלן הערות 276, 281.

פסוק ה

(242) והיה אפשר לומר רק "ויאמר המלך מהרו את המן". וכן העיר היוסף לקח.

(243) כמו שאמרו בגמרא [מגילה טו:] שהזמנת המן למשתה "קנאתו במלך קנאתו בשרים". וביאר המהרש"א שם "דלזה זימנה את המן בלחוד, שהמלך יקנא אותו שמחשיבתו כמלך, שלא זימנה רק המלך והמן. וכן השרים יקנאו אותו בזה" [הובא למעלה הערה 163].

(244) דוגמה לדבר; נאמר [בראשית טז, ב] "ותאמר שרי אל אברם הנה נא עצרני ה' מלדת בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה וישמע אברם לקול שרי". וכתב הרמב"ן שם: "'וישמע אברם לקול שרי'. לא אמר הכתוב 'ויעש כן', אבל אמר כי שמע לקול שרי. ירמוז כי אף על פי שאברם מתאוה מאד לבנים, לא עשה כן בלא רשות שרי. וגם עתה לא נתכוון שיבנה הוא מהגר ויהיה זרעו ממנה, אבל כל כוונתו לעשות רצון שרה שתבנה ממנה, שיהיה לה נחת רוח בבני שפחתה, או זכות שתזכה היא לבנים בעבור כן".

(245) בא לבאר מה הצורך במהירות זו.

(246) לאחשורוש.

(247) כן פירש כאן הגר"א, וראה עוד ביוסף לקח. ואודות שהאוהב עושה מיד רצונו של האהוב, כן כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"י ה"ב, וז"ל: "בזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה, **מיד** יעשה כל המצות מאהבה". ואודות שאחשורוש אהב את אסתר, כן נאמר [למעלה ב, יז] "ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים". ובגמרא [יומא כט.] אמרו "אסתר היתה חביבה על אחשורוש כל שעה ושעה כשעה ראשונה". וכן למעלה [לפני ציון 56] כתב: "היה אחשורוש אוהב אסתר מאוד", ושם הערה 56.

(248) בא לבאר, שנהי שאחשורוש מיהר לעשות את דבר אסתר [מפאת אהבתו אליה], אך מדוע האיץ בהמן שיבוא במהירות, כי מן הסתם מי שמוזמן לבא אל המלך לא יתאחר מלבוא, אלא יגיע מיד, וא"כ מהו הצורך לומר "מהרו את המן".

(249) כי מהירות מורה שאין להתעכב כלל אף שיש סבה להתעכב, וכמו שנאמר [תהלים קיט, ס] "חשתי ולא התמהמהתי לשמור מצותיך", ותרגם יונתן שם "זרזית ולא אתעכבית למטר פקודיך". והמלבי"ם שם כתב "התמהמהתי לשמור מצותיך - שעשיתי המצוה תיכף בבואה לידי... ועשיתי בזריזות, הגם שעשיית המצות הם טורח גדול".

(250) לא ברור מדוע מוסיף שגם אחשורוש פועל כנגד מעכב מצדו [שאינו חפץ בהזמנת המן], ומה היה חסר ללא משפט זה. ועוד, אחשורוש פעל כן מצד אהבת אסתר, וזה לא שייך להמן. וא"כ קשה בתרתי; מהו הצורך להשוות את המלך לנתיניו. ואף אם תרצה לומר שישנו צורך כזה, אזי אין הנידון דומה לראיה, כי המלך אוהב את אסתר, והמן לא שייך לזה. **ועוד יש להעיר**, כי לפי דבריו למעלה [לאחר ציון 237] שאסתר רצתה שהמשתה יעשה "היום", ולא שיעבור היום ויהיה לילה, שפיר מובן לשון "מהרו", כי הכל היה צריך להעשות בעודו יום, ולא שיעבור היום. והרי אסתר באה לאחשורוש לקראת סוף היום, וכמו שביאר למעלה פ"ד [לאחר ציון 442] שהיא באה לפניו שעתיים לפני סוף היום, ובודאי שיש למהר כדי שהמלך והמן יבואו למשתה בתוך השעתיים האלו. ומעין זה ביאר הגרי"ז על התורה [בראשית כד, יז] שלכך נאמר [שם פסוקים יז-כ] "וירץ העבד לקראתה ויאמר הגמיאיני נא מעט מים מכדך, ותאמר שתה אדני ותמהר ותרד כדה על ידה ותשקהו, ותמהר ותער כדה אל השקת ותרץ עוד אל הבאר לשאב ותשאב לכל גמליו", הרי שנאמר כמה פעמים לשון ריצה ומהירות. וביאר זאת הגרי"ז שם בזה"ל: "יש לומר משום דהוא בא לשם לעת ערב כדכתיב בקרא [שם פסוק יא], והוא התפלל [שם פסוק יב] 'הקרה נא לפני היום', שהכל יהיה נעשה עוד מבעוד יום... ולכך רץ לקראתה במהירות, שבאופן אחר אי אפשר היה כלל שהענין יהיה נגמר עוד מבעוד יום. וזהו שאמר הכתוב אחר כך 'ותמהר ותרד כדה על ידה וגו'", 'ותמהר ותער כדה אל השקת וגו', שהכל היה נעשה בזריזות יתרה, בכדי שיגמר בו ביום, כמו שהתפלל". וראה להלן הערה 273.

פסוק ו

(251) שנאמר [למעלה פסוק ג] "ויאמר לה המלך מה לך אסתר המלכה ומה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך". הרי נאמר "מה לך ומה בקשתך", ואילו כאן נאמר "מה שאלתך ומה בקשתך". וראה למעלה לאחר ציון 143.

(252) פירוש - חייב להיות ששינוי הלשון מ"מה לך" [למעלה פסוק ג] ל"מה שאלתך" [כאן] הוא משום שאחשורוש בא כאן להוסיף על דבריו למעלה, כי אם אין בשנוי זה שום הוספה, אז מה חידש אחשורוש בדבריו כאן. הרי בסיפא של דבריו

כאן חזר על אותן מלים שאמר למעלה ["ומה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך"]. ועל כרחך שההוספה צריכה להמצא בשנוי שבריש דבריו, מ"מה לך" ל"מה שאלתך", וכמו שמבאר.

(253) פירוש - מחזר אחר הדבר כדי להשיגו.

(254) לאחר ציון 143, וכלשונו: "ומה שאמר 'מה לך אסתר המלכה ומה בקשתך', רצה לומר אם חסר לך דבר, ובזה שייך לומר 'מה לך', כלומר מה חסר לך. 'ומה בקשתך', שאתה מבקש, כי הבקשה הוא מפני שהדבר טובה לך", ושם הערה 146.

(255) יומא עג. "'ושאל לו' [במדבר כז, כא]... אין שואלין שני דברים כאחד, ואם שאל, אין מחזירין אלא אחד".

(256) אע"פ שביאר למעלה שבסיפא דקרא ["ומה בקשתך עד חצי המלכות ותעש"] אין הוספה על מה שכבר נאמר בפסוק ג ["ומה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך"], מ"מ לאחר שביאר כאן ש"מה שאלתך" אינה על חסרון, אלא על הטוב, מעתה יש צורך לבאר את המלים "מה בקשתך", כי בהשקפה ראשונה נראה שאידי ואידי הן בקשות על הטוב, ומהו ההבדל ביניהן. מה שאין כן למעלה בפסוק ג, שם ההבדל בין הרישא לסיפא הוא ברור למדי, כי "מה לך" הוא על החסר, ו"מה בקשתך" הוא על הטוב.

(257) והיחס בין בקשה לשאלה הוא היחס של מאתים למנה. וכן כתב להלן [ז, ג], וז"ל: "'תנתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי' [שם]... כבר אמרנו כי הבקשה היא יותר מן השאלה, ולכך אצל 'נפשי' שייך לומר 'נפשי בשאלתי'. ואצל 'עמי' שהוא כל האומה, יותר שייך בקשה, שהוא יותר משאלה". וכן כתב האלשיך [למעלה פסוק ג], וז"ל: "על כן אמר אם שאלתך היא קלה, המתייחסת לשאלה, 'מה שאלתך וינתן לך'. ואם גדולה, היא המתיחסת לבקשה ותחנה, 'מה בקשתך עד חצי המלכות'. על כן לא אמר 'עד חצי המלכות' כי אם בבקשה... 'שאלה' קלה, ו'בקשה' כבדה". וכן כתב האלשיך להלן ז, ב, וז"ל: "ואמר 'מה שאלתך' [שם], לומר או הוא דבר בלתי גדול שיתייחס לשאלה. או דבר גדול שיתייחס לבקשה". וביוסף לקח כאן כתב: "להיות השאלה איננה מלה מורה על גודל ענין כמו הבקשה, כי תורה על גודל ענין המבוקש והיותו יקר וחשוב". וראה להלן פ"ז הערה 21.

(258) מבאר הסבר שני בהבדל שיש בין "שאלתך" ל"בקשתך". ועד כה ביאר שהבקשה היא יותר מן השאלה, לכך השאלה מתייחסת ל"דבר אחד", והבקשה מתייחסת ל"עניין גדול יותר" [לשונו למעלה]. ומעתה יבאר גם כן שהבקשה היא יותר מהשאלה, אך לא מבחינת המקבל [אם רוצה דבר אחד או דבר גדול] אלא מבחינת הנותן, שהבקשה

מתייחסת לעשית מעשה מצד הנותן, ואילו השאלה מתייחסת לנתינה מצד הנותן, אך ללא עשית מעשה מצדו.

(259) כי בעשית מעשה יש טרחה, וכמו שאמרו [קידושין מא.] "מצוה בו יותר מבשלוחו ["דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי" (רש"י שם)], כי הא דרב ספרא מחריך רישא ["לכבוד שבת" (רש"י שם)], רבא מלח שיבוטא ["דג" (רש"י שם)]". ועוד אודות שהמעשה הוא יותר נחשב מהעדר מעשה, צרף לכאן את דברי הרמב"ן הידועים [שמות כ, ח], שכתב: "כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו... [ו]הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו. ולכך אמרו [שבת קלב:] דאתי עשה ודחי לא תעשה. ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול, ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה. ואין עושין בו דין במצות עשה כלל, אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות, או עד שתצא נפשו [כתובות פו.]".

(260) גם היוסף לקח והגר"א כאן עמדו על כך שנאמר "וינתן לך" על השאלה, ו"ותעש" על הבקשה, אך הם יישבו זאת באופן אחר, עיי"ש.

(261) כן הקשה המנות הלוי [קנז.], וז"ל: "יש להתעורר בכתוב הזה, כי די שיאמר 'ותען אסתר אם מצאתי חן בעיני המלך ואם על המלך טוב לתת את שאלתי וגו'", ולמה יתר פסוק זה 'ותען אסתר ותאמר שאלתי ובקשתי' ואחר כך 'אם מצאתי חן וגו' לתת את שאלתי ולעשות את בקשתי'".

(262) פירוש - אם לא היה נאמר [פסוק ז] "ותען אסתר ותאמר שאלתי ובקשתי", אלא רק היה נאמר "ותען אסתר אם מצאתי חן בעיני המלך ואם על המלך טוב לתת את שאלתי ולעשות את בקשתי יבוא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה להם ומחר אעשה כדבר המלך", היה משמע שהגעת המלך למשתה היא רק חלק מהבקשה והשאלה שיש לאסתר, וכשיגיע המלך למשתה אז אסתר תשמיע בו את שאר חלקי הבקשה והשאלה שיש לה. אך רצונה של אסתר לומר למלך שהגעתו למשתה הוא **כל** שאלתה ובקשתה, ולא רק חלק ממנה. ובכדי להדגיש זאת נאמר במיוחד "ותען אסתר ותאמר שאלתי ובקשתי", וכמו שמבאר.

(263) לשון מנות הלוי [קנז.]: "יש להתעורר בכתוב הזה יתור ושינוי... והשינוי הלא הוא תיבת 'ותען', לא עשה כן למעלה בפעם הראשונה כששאלה [פסוק ג] 'מה לך אסתר המלכה', כתב [פסוק ד] 'ותאמר אסתר אם על המלך טוב וגו', ואילו 'ותען' לא כתיב".

(264) כוונתו היא שבשלב זה כל בקשת אסתר היא שהמלך יבוא למשתה היין, ולא שינתן לה דבר, וכפי שביאר למעלה. וראה להלן ציון 300.

(265) כי "ותען" מורה על מענה כנגדי, וכמו שכתב הרד"ק בספר השרשים, שורש ענה, וז"ל: "הענין הזה הוא השבת הדיבור ברוב". ואין לך "השבת הדיבור" גדול יותר מכאשר המשיב חולק על הדיבור הראשון, ועונה לו לעומתו. לכך רק כאן נאמר "ותען" כי אסתר חולקת על דעת אחשורוש, ואומרת לו שאין הבקשה והשאלה כפי מה שהוא חושב [שיתן לאסתר משהו], אלא שיבוא למשתה היין. מה שאין כן למעלה [פסוק ד], שם אסתר אינה חולקת על אחשורוש, לכך לא נאמר שם "ותען".

(266) ביתר ובהוספה.

(267) כפי שהקשה למעלה [לפני ציון 261]. ולמעלה תירץ כי אסתר הדגישה לאחשורוש שבשלב זה כל שאלתה ובקשתה היא שהמלך יבוא למשתה היין, ותו לא מידי. ומעתה יתרץ שאסתר באה לציין שהיא חולקת על דעת אחשורוש בהבנת בקשתה ושאלתה, וכמו שיבאר.

(268) פירוש - לכך אסתר הדגישה שוב "שאלתי ובקשתי" כדי לאפוקי מהבנת אחשורוש בטיב השאלה והבקשה; אחשורוש חשב שרצון אסתר הוא שינתן לה דבר, ואילו אסתר משיבה ועונה לו שבשלב זה אינה רוצה שינתן לה דבר, אלא רק שהמלך יבוא למשתה.

(269) כן שאלו במדרש [ילקו"ש ח"ב סימן תתרנו] שיביא להלן. וכן שאלו מפרשי המגילה [ראב"ע כאן בנוסח א, ולהלן ו, יד בנוסח ב, מנות הלוי (קנז:), יוסף לקח, הגר"א, ועוד]. וראה להלן פ"ז ציון 15.

(270) פירוש - כיצד אסתר תיכננה מראש לבקש בסעודה הראשונה שהמלך יבוא לסעודה השניה, הרי היה עליה לחשוש שמא המלך לא ישאל אותה בסעודה הראשונה "מה שאלתך", ושוב לא תוכל לבקש ממנו "יבוא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה להם". וגם שאלה זו מחדדת את הקושי שהיה לאסתר לבקש כבר בסעודה הראשונה את מבוקשה [שעל כך כבר ניתן לה רשות מהמלך לעשות (למעלה פסוק ג)], אך לא לבקש על הגעה לסעודה השניה, כי מי אמר שהמלך יתן לה הזדמנות נוספת שתוכל לבקש על הגעה לסעודה שניה.

(271) שבגמרא אמרו [מגילה טו:] שנים עשר טעמים מדוע אסתר הזמינה את המן לסעודה, והובאו למעלה [לאחר ציון 154].

(272) על פי הפסוק [קהלת ד, ט] "טובים השנים מן האחד". והואיל ויש טעמים רבים אודות התועלת שהיתה בהזמנת המן לסעודה אחת, לכך אסתר חיכתה לסעודה השניה, כי התועלת שתעלה משתי סעודות תהיה מרובה מהתועלת העולה מסעודה אחת. ולהלן פ"ז [לאחר ציון 16] יבאר יותר את העדיפות שיש לסעודה השניה על פני הסעודה הראשונה לפי הטעם של "לפני שבר גאון".

(273) פירוש - אסתר באה ביום השלישי לתענית להזמין את אחשורוש לסעודה שהכינה לבו ביום, וכמו שנאמר [למעלה פסוק א] "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות ותעמד בחצר בית המלך הפנימית נוכח בית המלך וגו'". ובהמשך נאמר [פסוק ד] "ותאמר אסתר אם על המלך טוב יבוא המלך והמן **היום** אל המשתה אשר עשיתי לו", נמצא שהסעודה הראשונה נערכה בטרם עברו שלשה ימים שלמים לתעניתם, וכמבואר למעלה לאחר ציון 237. וכן למעלה פ"ד [לאחר ציון 442] ביאר שאסתר באה לפני אחשורוש שעתיים לפני סוף התענית. וראה למעלה הערה 250.

(274) "ולא רצתה אסתר לבקש רק לאחר שעברו שלשה ימים" [לשונו בסמוך].

(275) בניסן, ומבאר ששלשת ימי התענית היו בימי יא, יב, ויג בניסן. וזו תמיה גדולה, שהרי אמרו בגמרא [מגילה טו.] "'ויעבור מרדכי' [למעלה ד, יז], אמר רב, שהעביר יום ראשון של פסח בתענית", ולמעלה [פ"ד לאחר ציון 457] הביא גמרא זו. וכן להלן [ו, יא] האריך בענין זה, והכריע כי "צריך לומר כי היה התענית יום יג ויום יד ויום טו... וביום טו היה הסעודה הראשונה וביום טז הסעודה השניה, ובו ביום נתלה המן... שהוא יום הבאת העומר" [לשונו שם (לאחר ציון 271)]. ועוד, הרי הספרים נכתבו ביום יג ניסן [למעלה ג, יב], ורק לאחר מכן אסתר גזרה תענית שלשה ימים [למעלה ד, טז], ואיך שייך לומר שהתענו קודם שנודעה הצרה הזו. ובעל כרחך שצריך להגיה את דבריו כאן באופן שיתיאמו לדבריו להלן. וראה הערה הבאה.

(276) מבאר כאן שיש הבדל של יומיים בין תחילת הסעודה הראשונה לתחילת הסעודה השניה, שהסעודה הראשונה התחילה ביום יג, והסעודה השניה התחילה ביום טו. אך למעלה [לאחר ציון 237] ביאר שהסעודה השניה התחילה למחרת הסעודה הראשונה. וכן בהמשך דבריו כאן מבאר ששתי הסעודות התפרסו על פני שלשה ימים, ואילו לפי דבריו כאן הן התפרסו על פני ארבעה ימים [יג-טז]. ושוב נראה [כפי שהתבאר בהערה הקודמת] שיש להגיה את דבריו כאן, וצ"ל שהסעודה הראשונה היתה ביום טו ונכנסה ללילה טז, והסעודה השניה היתה ביום טז ונכנסה ללילה יז, ושתי הסעודות נתפרסו על פני שלשה ימים [טו-יז]. אמנם לפי זה יצא שהמן לא נתלה ביום טז לניסן [כי הסעודה

השניה שבה השתתף נמשכה עד לליל יז ניסן], אלא רק למחרת ביום יז ניסן. אך רש"י [מגילה טו. ד"ה יו"ט] כתב ש"בששה עשר נתלה המן בערב". וכן הוא בסדר עולם רבה פכ"ט שביום טו בניסן נכנסה אסתר לאחשורוש, וביום טז ניסן נתלה המן [ראה להלן פ"ו הערה 235]. אך להלן פ"ו [לאחר ציון 253] דן בשאלה האם אפשר לומר שהמן נתלה למחרת הבאת העומר [יז ניסן], או שחייב להיות שנתלה ביום הבאת העומר [טז ניסן]. ובעל כרחך שדבריו כאן הם רק לאותו צד שנתלה ביום יז ניסן.

(277) ד, טז [לאחר ציון 471], ויובא בהערה הבאה.

(278) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 471]: "מה שאמרה אסתר [למעלה ד, טז] 'צומו עלי שלשת ימים', מפני כי הם רבוי ימים, וכמו שאמרו ז"ל [תו"כ ויקרא טו, כה] "ימים' שנים, 'רבים' שלשה'. ואין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים [ב"ר נו, א], מטעם זה כי מאחר ששלשה הם רבוי ימים, ואין מידת השם יתברך שיהיה הצדיק בצרות תמיד. ואם הצדיק בצרה זמן מה, אין [זה] קשיא, כי [אי] אפשר שלא יהיה דבר מה חסרון בצדיק. אבל שיהיה שלש ימים, שנקראים 'רבים', וכאילו היה תמיד בצרה, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה כמו זו", ושם מאריך בזה עוד. וכן הזכיר כן בקצרה למעלה בהקדמה [לאחר ציון 406]. וראה להלן פ"ו הערה 246.

(279) בא ליישב קושי מתבקש; אם אסתר לא רצתה לבקש דבר מאחשורוש לפני שיעברו שלשה ימים תמימים, מדוע היא עשתה את הסעודה הראשונה בתוך שלשת הימים, ולא עשתה את הסעודה בתום שלשת הימים.

(280) רומז לטעם הראשון שהזכירו בגמרא [מגילה טו:], שאמרו שם "תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן. רבי אליעזר אומר, פחים טמנה לו, שנאמר [תהלים סט, כג] 'יהי שלחנם לפניהם לפח'", והובא למעלה לפני ציון 155, ולאחר ציון 164 כתב: "כי למאן דאמר פחים טמנה לו, פירוש זה כאשר האדם הוא בטוב ובשמחה, ובדעתו שהוא שלם ואין לו חסרון, אז הוא מוכן לחסרון ולהיות לו נפילה כאשר מגיע לו דבר שהוא מוקש אליו... כי האדם כמו זה, שהוא באכילה ושתיה, דבק בו ההעדר, וכאשר יבא אליו מכשול מה שהוא, מוכן הוא לנפילה... באכילה ושתיה, שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם, עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית. וכאשר כבר הגיע אל השלמתו, דבק בו ההעדר". וכאן מבאר, שכשם ששלשה ימי צער הם חסרון גמור, כך שלשה ימי אכילה ושתיה הם שלימות גמורה, שדבק בה ההעדר של המן. וראה להלן הערות 283, 308.

(281) למעלה [לאחר ציון 237], וז"ל: "ולפי הפשט אמרה 'יבא היום', ולא כאשר עבר היום, והוא לילה, רק היום יבא. וזה שלא לעשות שתי הסעודות, עם הסעודה שהיא גם כן למחר, ביום אחד, כי אז נראה כאילו היה הכל סעודה אחת. והיא היתה רוצה לעשות שתי סעודות בשני ימים, כמו שיתבאר. ולכך אמרה 'היום אל המשתה', כאשר עדיין הוא יום, ואז יבא 'אל המשתה אשר עשיתי לו'".

(282) כמו שביאר למעלה [פ"ד לאחר ציון 514], וז"ל: "ואמר שאין צריך רק שלשה ימים בצרה, והרי יש כאן מקצת יום ראשון וכל השני ומקצת השלישי. וזה גם כן נחשב שהיו שלש ימים בצרה, ולכך נאמר בזה שהיו שלשה ימים בצרה, והשם יתברך שמע תפילתם. וכן מוכח הכתוב, שאמר [למעלה ד, טז] 'ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום', והיה לו לכתוב 'שלשה ימים ושלשה לילות'. אלא שלא היה זה שלשה ימים, רק כי מקצת היום נחשב ככולו, ולכך אמר 'לילה ויום', שכל התענית לא הוה רק 'לילה ויום', רק שהיו מפסיקין מבעוד יום, וכן מקצת לילה". ופירושו, שהחלו לצום בסוף יום הראשון סמוך לליל שני, וכל ליל שני ויום שני שלאחריו, והמשיכו לצום תחילת ליל שלישי. באופן שהיום השלם היחידי שצמו בו היה יום שני [לילה ויום], ורק התחילו לצום קצת לפני ליל שני, וסיימו לצום בתוך תחילת ליל שלישי. כי הואיל ו"מקצת היום ככולו" [פסחים ד.], לכך תענית מעין זו נחשבת לשלשה ימי צרה.

(283) ושמחה מורה על השלימות, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 88, ובפרק זה הערה 175. ושלימות המן הביאה למפלתו, וכמבואר למעלה הערה 280.

(284) כפי שהשריש למעלה פ"א [לאחר ציון 80], וז"ל: "כי ידיעת ההפכים אחד. וכמו חמשה הם מיוחדים בעולם לטוב, כך חמשה הפך להם, שהם לרעה". ואודות שיש להפכים מספר זהה, כן ביאר בנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים, כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה, כי כן אמרו [ברכות כא:] אין קדושה בפחות מעשרה". הרי הואיל והקדושה היא על ידי מספר עשרה, לכך ההתנגדות לקדושה היא גם כן על ידי מספר עשרה. ושם פ"ט [רכט.] כתב: "ונראה כי ל"ו כריתות [כריתות ב.] כנגד מה שאמר בסוכה [מה:] שיש ל"ו צדיקים... ואלו ל"ו הם הפך זה, כי הצדיקים עם השם יתברך לגמרי, ובעלי כריתות נכרתים מן השם יתברך לגמרי, ודבר והפכו הם שוים". ושם פל"ה [תרסד.] כתב: "מפני שהעולם נברא בה' משמו יתברך [מנחות כט:], שמספרו חמשה, כנגד זה אמר כי בחמשה דברים יהיה יוצא מן הסדר העולם. כי הסדר הוא על ידי הה"א משמו יתברך, ולכך על ידי חמשה יוצא העולם מן הסדר לגמרי,

אחר כי בה' נברא העולם וסדר שלו, ועל ידי חמשה יוצא מן הסדר". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסט:] כתב: "ויש לך להבין מאד למה הזכיר הרשע, שהוא הפך הצדיק, בתשיעי דוקא, כי הצדיק ראוי בתשיעי". וראה למעלה פ"א הערה 82, פ"ג הערה 38, להלן הערה 524, ונתיב התורה פי"ג הערה 127.

(285) כי הסעודה הראשונה נפלה לפני תום שלשת ימי התענית, וכמו שהתבאר.

(286) הכוונה להמן. ואודות שהמן בא מזרע עמלק, כן אמרו חכמים [מסכת סופרים פי"ג מ"ו] "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו" [ראה למעלה פ"ד הערה 176, ולהלן פ"ה הערה 598].

(287) אודות שעמלק מחולק מן הכל [ולא רק מישראל], הנה עמלק נקרא [במדבר כד, כ] "ראשית גוים", וההתחלה היא מחולקת מההמשך, וכפי שכתב בנצח ישראל פכ"ז [תקנט:], וז"ל: "אין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו". ובחי"א לסנהדרין צח: [ג, רכג:] כתב: "ההתחלה נבדל מן הדבר עצמו". וכן להלן [ו, יב (לאחר ציון 354)] כתב: "וכך היה עמלק וזרעו נבדלים ומרוחקים מן הנבראים כולם". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 176] כתב: "כמו שאמר עובדיה אל עשיו [עובדיה א, ב] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד', כלומר שאתה מרוחק מן כל הנמצאים, ומסולק אתה מהם. ומפני כך היה הוא מבזה את אחר, כאשר הוא בזוי בעצמו. ולכך כתיב כאן [למעלה ג, ו] 'ויבז', כי לשון 'ויבז' משמע שהוא לשון מרוחק ומבוזה לגמרי בעיניו, ומאחר שהוא מבוזה, אין דבר זה רק מפני שהוא מרוחק ונבדל מן הבריות, וכאשר הוא נבדל מן הבריות, אם כן בודאי הוא בזוי, שכל אשר מרוחק מן הבריות, הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם... ולפיכך עשו, אף שיש לו הממשלה הגדולה מאוד, מכל מקום הוא בעצמו מבוזה ומגונה, והוא נבדל מן הבריאה, ולכך גם כן הוא מבזה את אחר". ובדרוש על התורה [כ.] כתב: "כי אלו השלשה הם נגד כל חלקי האומות הנמצאים בעולם, שבכללם נחלקים לג' חלקים; החלק האחד הוא ישראל. הב', הוא עשו אבי אדום, אשר אלו השנים הם חלקים נפרדים, כדכתיב [בראשית כה, כג] 'שני גוים בבטנך ושני לאומים ממעיך יפרדו'. החלק השלישי הוא כלל שאר האומות כלם, כי כמו שמחולק ומובדל אדום מישראל, ככה מחולק ומובדל גם כן מכל שאר האומות. וכמו שאמרו במדרש [ילקו"ש ח"א קי] 'שני גוים בבטנך', שני

שנואי גוים בבטנך; כל האומות שונאין את ישראל, וכל האומות שונאין את עשו, עד כאן. ודבר זה ידוע למבינים ויודעי חן".

(288) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א דברים פכ"ה אות כה ביאר את דברי רש"י [דברים כה, יח] שעמלק "היה מטמאן במשכב זכור", וכלשונו: "יש לעיין, למה ענין זה דווקא. דע, כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו', חוץ מזרע עמלק, שאין מתחברים עם ישראל, ולפיכך הם נקראים אויב ושונא לישראל... ולפיכך ישראל עם האומות כמדריגת איש עם אשה, דכתיב בו גם כן [בראשית ג, טז] 'והוא ימשל בך'. ואם אין האיש זוכה, האשה מושלת בבעלה. וכך חס ושלום אם אין ישראל זוכים, האומות מושלים עליהם. סוף סוף סדר המציאות ענין ישראל עם האומות כמו איש עם אשה, [וישראל] האיש אחד, ויכול להיות לאיש אחד נשים הרבה, וישראל הם אחד גם כן, והאומות הרבה... אבל עמלק השונא המתנגד, אינו משתעבד תחת ישראל. נמשל הוא לזכר גם כן, מאחר שהוא מתנגד לישראל. וכאשר ישראל גוברים עליהם, אותו התגברות עליהם להשמיד אותם ולמחות אותם מן תחת השמים. אבל כאשר גוברים זרע עמלק, דבר זה אינו רק משכב זכר, שמושל על זכר, כיון שאין לזרע עמלק חבור עם ישראל. וזה שאמר שהיה מטמאן במשכב זכר" [הובא למעלה בפתיחה הערה 211]. ובנצח ישראל פ"י [רמז:] כתב: "מה שכתיב [במדבר כד, ב] 'ראשית גוים עמלק'... רוצה לומר, כי במה שהגוים הם מחולקים מן ישראל, לדבר הזה עמלק הוא ראשית, כי הוא יותר מחולק ומובדל מן ישראל משאר אומות, כמו שידוע". ושם פ"ס [תתקכד.] כתב: "כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא 'ראשית גוים'. כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל. לכך אין לו שום צירוף עם ישראל, ולפיכך אמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק וגו'", ובשביל זה [שם] 'ואחריתו עדי אובד'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 91]. **ולמעלה בפתיחה** [לאחר ציון 185] כתב: "וזה כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש... הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי... מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים, כי מצרים כחם המים שהוא קצה אחד... אבל לא רצו לאבד את הכל, רק [שמות א, כב] 'כל הבן

הילוד וגו". ונבוכדנצר באש, כי רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש [דניאל ג, כא], ולא היו מאבד את הכל. כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומכל מקום אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא 'צורר היהודים' [למעלה ג, י], ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני... ולכך כח עמלק רוצה לדחות את ישראל, ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו [דברים לג, ה] 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא 'נחש עקלתון', ולכך הוא הפך להם לגמרי", ושם הערה 217 [הובא למעלה פ"ד הערה 187]. **ולמעלה פ"ד** [לאחר ציון 184] כתב: "ומאחר ש[עמלק] אינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מהם מתנגדים בפרט אל ישראל, שהם עצם ועיקר. כי שאר האומות אשר יש להם מציאות מה שהוא, אינם כל כך מתנגדים להם, כאשר משותפים ביחד, שנחשבים גם כן מן המציאות. רק עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, באשר אינם מן המציאות שהרי השם יתברך גזר עליהם [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר מתנגדים עמלק לישראל, שהם עצם המציאות".

(289) כמבואר בשתי ההערות הקודמות. וראה להלן ציון 599.

(290) לכך עמלק הוא השניות בעולם, כי אין הוא חלק מן המציאות, אלא מחולק מן המציאות. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 185] כתב: "כי שאר האומות אשר יש להם מציאות מה שהוא, אינם כל כך מתנגדים להם, כאשר משותפים ביחד, שנחשבים גם כן מן המציאות. רק עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, באשר אינם מן המציאות שהרי השם יתברך גזר עליהם [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר מתנגדים עמלק לישראל, שהם עצם המציאות". וראה בסמוך ציון 294.

(291) ופסוק זה מורה על מפלת עמלק, וכמו שפירש רש"י בעובדיה שם "והיתה לה' המלוכה - לימדך שאין מלכותו שלימה עד שיפרע מעמלק". ומלכות ה' מורה על אחדות ה' [יבואר בהמשך ההערה], ואחדות ה' היא מפלת עמלק. ורש"י [שמות יז, טז] כתב: "כי יד על כס יה - ידו של הקב"ה הורמה לישבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית. ומהו 'כס' ולא נאמר 'כסא', ואף השם נחלק לחציו, נשבע הקב"ה שאין שמו

שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו. וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם". ובגו"א שם אות יג כתב: "שאין השם שלם ואין הכסא שלם וכו'. וביאור ענין זה, כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד. ולפיכך אמרו [תנחומא תצא, יא] כל זמן שזרעו של עשו בעולם אין השם שלם ואין הכסא שלם, שנאמר 'כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק וגו". וביאור ענין זה כי השם של הקב"ה הוא 'אחד', כדכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל וגו' ה' אחד', השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם. ומפני כי השם הזה מיוחד, לכך כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם, אין השם הזה נמצא בשלימות בעולם הזה, כי השניות והחלוק בעולם הזה, והחלוק אינו שלם. ואילו היו משתתפים עם ישראל כמו שהוא בשאר אומות, לא היה זה מעכב שיהיה השם נמצא בעולם הזה בשלימות, אבל לא ישוו יחד. ונמצא כי יש כאן חלוק, וכל חלוק במה שהוא חלוק אין בו שלימות, ואם כן איך יתכן שימצא בעולם הזה השם המיוחד בשלימות, כי במה שהשם זה הוא מיוחד, יש בו השלימות שאין עוד זולתו, ולפיכך אין השם שלם. ואין הפירוש חס ושלום שאין השם שלם בעצמו, חס ושלום לומר כך, כי שלימתו בעצמו, אך אין השם בשלימות נמצא אצלינו כל זמן שזרע עשו בעולם". וראה למעלה בפתיחה הערה 211, פ"ג הערות 546, 552, פרק זה הערה 235, ופ"ט הערה 281.

ואודות שמלכות ה' מורה על אחדות ה', כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני". ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "כי המלכות גם כן הוא האחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ] כתב: "האחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי ה'אחד העם' [בראשית כו, י] הוא המלך [רש"י שם]". ובסוף ההקדמה לנצח ישראל [ו.] כתב: "יש אל השם יתברך הנצח, שיהיה מנצח

מלכות הרביעית שיש לה הממשלה, וכדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה אחד'". וראה נר מצוה [ט:]. ולמעלה בפתיחה הערה 285, פ"ג הערה 559, ופ"ח הערה 234.

(292) כן מבואר למעלה [לאחר ציון 233], וכלשונו: "השם המיוחד הוא ילחם כנגד המן, שהוא זרע עמלק. ואין השם שלם עד שימחה זכר עמלק. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל המן". וחידוש גדול יש בדברים אלו, כי רש"י [שמות יז, טו] כתב "נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו. וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם" [הובא בהערה הקודמת]. וזה מורה שכאשר ימחה שם עמלק, יהיה השם מלא. אך כאן כתב שהוא הדין גם לאידך גיסא; השם המלא ימחה את עמלק, וכלשונו: "ראוי להם הכליון לעתיד כאשר יהיה השם יתברך אחד... ודבר זה הוא הפלת עמלק". ובח"א לשבת קיט: [א, סד:], בביאור מאמרם [שם] "כל העונה אמן יהא שמיה רבה מבורך בכל כחו... אפילו יש בו שמץ של ע"ז, מוחלין לו", כתב: "כי הברכה הזאת של 'אמן יהא שמיה רבא' הוא למעלה מעולם הזה. וידוע כי הע"ז הוא השניות דוקא היה בעולם הזה, אבל הברכה הזאת היא מעולם העליון, ושם מסתלק השניות, שם רק אחדות. ולפיכך אף אם בו שמץ ע"ז מוחלין, כאשר מורה כי השם יתברך אחד מצד עולם העליון, ושם מסתלק השניות, עד שלא ימצא רק אחדות גמור מכל צד". וצרף לכאן את דברי המחזור ויטרי, שהובאו בתוספות [ברכות ג. ד"ה ועונין], וז"ל התוספות שם: "פירש במחזור ויטרי 'יהא שמיה רבא' שזו תפלה שאנו מתפללין שימלא שמו, כדכתיב [שמות יז, טז] 'כי יד על כס יה', שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק. ופירושו כך 'יהא שמי"ה', שם 'יה' רבא, כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם". ובליקוטי אמרים אות יא כתב: "'אמן יהא שמיה רבא' פירושו מחיית עמלק, כמו שכתבו תוספות ריש ברכות בשם מחזור ויטרי". נמצא שכשם שאמירת "יהא שמיה רבא" מסלקת את השניות של ע"ז, כך היא מסלקת את השניות של עמלק. ואודות שהריגת המן היא קיום למחיית עמלק, כן נתבאר למעלה פ"א הערה 1391 [ראה למעלה הערה 237].

(293) כן מצינו בימי הבריאה, כי על יום הראשון נאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", ופירש רש"י שם "יום אחד - לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון', כמו שכתוב בשאר הימים 'שני' 'שלישי' 'רביעי', למה כתב 'אחד'. לפי שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום ב'". ובגו"א שם אות כב כתב: "ונראה שמה שפירשו רז"ל [ב"ר ג, ח] שלכך נכתב 'יום אחד' שהקב"ה היה יחיד בעולמו ביום

הראשון, אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו שהיום אחד, רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון'... וכתב 'יום אחד', להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא 'יום אחד', כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור". ואילו ביום שני נמצאת השניות, כי ביום שני נברא הגיהנם, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ע [שכג.], וז"ל: "וזה תבין מה שאמרו [ב"ר ד, ו] למה לא נאמר 'כי טוב' בשני, מפני שבו נברא גיהנם. פירוש, מפני שהגיהנם יש בו התנגדות, הוא מתיחס לשניות, שכל שניות יש בו התנגדות, ונברא ביום השני המתיחס לזה". ובנתיב העבודה ר"פ ט כתב: "וידוע כי הגיהנם נברא ביום שני, והשני הוא הפך האחד".

(294) אודות שעמלק מורה על השניות שבעולם, ראה למעלה הערות 235, 237.

(295) אודות שהמן נקרא "צר", כן נאמר [אסתר ז, ו] "ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה". ואודות שנקרא "צורר", כן נאמר [אסתר ג, י, שם ח, א] "צורר היהודים". והיות המן "הצר הצורר" היא מחמת היותו מזרע עמלק, וכמו שכתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 206], וז"ל: "אבל המן נקרא [למעלה ג, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני... ולכך כח עמלק רוצה לדחות את ישראל, ולבטל אותם לגמרי". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 326] כתב: "ומה שאמר [למעלה ד, יד] 'רוח והצלה', והוי ליה לומר 'הצלה יעמוד לנו ממקום אחר', רק כי רצה לומר כי הצרה הזאת מן המן שהוא צורר ישראל, ולכך רוצה הוא לאבד אותנו. כי נקרא 'צורר היהודים', כי הם כמו שני דברים שהם עומדים ביחד במקום צר, ואין המקום הוא ריוח לשניהם, כך הם זרע עשיו. ולכך היו מתרוצצים יעקב ועשיו בבטן אחד, שלא היה המקום ראוי לשניהם. ובשביל כך המן שהוא מזרע עשו מציר אותם, וזה שקראו הכתוב 'צורר היהודים', מלשון צר, שאם יש ריוח לאחד, צר לשני, כמו שאמרו [מגילה ו.] שאם זה קם זה נופל... לכך הצורר הזה הוא זרע עמלק, מצר לנו, שכך עשיו ויעקב אינו יכולים לעמוד ביחד". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 575] כתב "מפני שלא היה מוכן להיות נפרעים על חטאם כי אם על ידי המן, שהיה מזרע עמלק, והוא צר הצורר".

(296) וכן מצינו שהכה דוד את עמלק למחרת, שנאמר [ש"א ל, יז] "ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם ולא נמלט מהם איש וגו'".

(297) דברים אלו צריכים ביאור, שלפום רהיטא נראה שהיה צריך להיות להיפך, שמפלת עמלק תהיה דוקא היום ולא מחר, כי "מחר" מורה על השניות, ועמלק הוא השניות בעולם, ולכך אין מפלתו באה אלא ביום שאין בו שניות, ולא ביום שיש בו שניות, וכפי שכתב כמה פעמים שהאחדות היא זו המבטלת את השניות. וכגון, בנצח ישראל פ"ח [רח:] כתב: "כי בית המקדש הוא אחד לאל אחד, ולא יכול להתקיים שם השניות, והאחד דוחה השני, כי קצר מצע האחדות מלהשתרע שם השניות". ושם ר"פ לח כתב שבזמן המשיח העולם יתאחד, ואז "אי אפשר שיתקיים השניות והחילוק בעולם". ובח"א לשבת קיט: [א, סד:], בביאור מאמרם [שם] "כל העונה אמן יהא שמיה רבה מברך בכל כחו... אפילו יש בו שמץ של ע"ז, מוחלין לו", כתב: "כי הברכה הזאת של 'אמן יהא שמיה רבא' הוא למעלה מעולם הזה. וידוע כי הע"ז הוא השניות דוקא היה בעולם הזה, אבל הברכה הזאת היא מעולם העליון, ושם מסתלק השניות, שם רק אחדות. ולפיכך אף אם בו שמץ ע"ז מוחלין, כאשר מורה כי השם יתברך אחד מצד עולם העליון, ושם מסתלק השניות, עד שלא ימצא רק אחדות גמור מכל צד" [הובא למעלה הערה 237]. ואמרו חכמים [ברכות טו:] "כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה, מצננין לו גיהנם", ובנתיב העבודה ר"פ ט כתב לבאר: "כי דוקא ראוי זה לקריאת שמע כאשר מקבל עליו מלכותו ואחדותו יתברך. וידוע כי הגיהנם נברא ביום שני, והשני הוא הפך האחד. וכאשר קורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה, שהוא קריאה שלימה, דבר זה מבטל כח הגיהנם שנברא ביום ב'" [ראה להלן פ"ט הערה 275]. והרי אף כאן גופא כתב כן, וז"ל [לאחר ציון 291]: "מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק". ומדוע כאן מפלת עמלק היא דוקא ל"מחר". אמנם לא קשיא כלל, שאין כוונתו כאן שהשניות שבעולם תבטל את עמלק, שזה אינו, אלא שהשניות של עמלק היא סבת ביטולו מן העולם, שהואיל ולעת"ל יהיה ה' אחד, ולא תהיה שום שניות בעולם, לכך השניות של עמלק תעמוד לו לרועץ, ותהיה הגורם לכליונו. וכך מדויק מלשונו הזהב, שכתב כאן "וכן עמלק הוא השניות אשר הוא בעולם, **והשניות הזה הוא מפלתו**". נמצא שמפלת עמלק היא רק "למחר", כי בכך מודגש שהשניות שלו היא בעוכריו, ומביאה בסופו של דבר לכליונו. וראה להלן פ"ט הערה 145.

(298) ורש"י נתקשה בזה, וכתב "ומחר אעשה כדבר המלך - מה שבקשת ממני כל הימים לגלות לך את עמי ואת מולדתי". והראב"ע בנוסח א בכתב: "ומחר אעשה - שאומר שאלתי". והמהר"ל יבאר כראב"ע.

(299) אחרי ציון 262.

(300) לשונו למעלה [לאחר ציון 262]: "ואמרה 'ומחר אעשה כדבר המלך', כלומר כי דבר שאמר המלך [פסוק ו] 'מה שאלתך ומה בקשתך', ובודאי היה כוונתו מה שאני רוצה שיתן לי המלך, ודבר זה אעשה למחר לפרש מה שאני רוצה ושואלת שיתן לי, וחפץ שלי. אבל עתה אין שאלתי יותר רק דבר זה שאמרתי 'יבוא המלך והמן וגו'... 'ומחר אעשה כדבר המלך', היינו כמו שהבין המלך שאני רוצה ומבקשת ממנו שיתן לי, דבר זה אעשה למחר לומר מה שאני מבקשת. כך הוא פירוש זה".

(301) לאחר ציון 286, שעמלק רגיל ליפול "למחר".

(302) כן העירו מפרשי המגילה כאן [מנות הלוי (קנז:), יוסף לקח, גר"א, ועוד].

(303) פירוש - כאשר אסתר הזמינה את אחשורוש לסעודה הראשונה, אסתר כבר טרחה והכינה את הסעודה הזאת לפני שהזמינה את אחשורוש, שהרי אמרה [פסוק ד] "ותאמר אסתר אם על המלך טוב יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר **עשיתי** לו".

(304) פירוש - בשעת הכנת הסעודה הראשונה אסתר לא ידעה אם המלך יאות להזמין גם את המן, ולכך באותו שלב הסעודה נעשתה רק בשביל אחשורוש, ולכך נאמר לשון יחיד "אשר עשיתי לו".

(305) ו"אעשה" הוא לשון עתיד, לאמור שעוד לא החלה בהכנת הסעודה ועשייתו, ומזמינה כעת את אחשורוש והמן לסעודה שתיעשה למחרת.

(306) פירוש - הזמנת אחשורוש לסעודה השניה נעשתה בשעת הסעודה הראשונה, והמן היה נוכח שם. מה שאין כן הזמנת אחשורוש לסעודה הראשונה נעשתה ללא נוכחות המן, אלא אסתר היתה עם אחשורוש בלבד.

(307) כן כתב היוסף לקח כאן, וז"ל: "ולפי הפשט ידמה שביום השני שאמרה הדברים לפני המן, מפני חוק המוסר אמרה 'אשר אעשה להם'. אבל [בהזמנת אחשורוש] למשתה הראשון, שלא היה שם המן, אמרה 'אשר אעשה לו', לעשות המלך עיקר".

(308) זהו הטעם הראשון שאמרו בגמרא [מגילה טו:] לבאר מדוע אסתר הזמינה את המן לסעודות שעשתה, ולשון הגמרא שם הוא "תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן. רבי אליעזר אומר, פחים טמנה לו, שנאמר [תהלים סט, כג] 'יהי שלחנם לפניהם לפח'", והובא למעלה לפני ציון 155. ולאחר ציון 164 כתב: "כי למאן דאמר פחים טמנה

לו, פירוש זה כאשר האדם הוא בטוב ובשמחה, ובדעתו שהוא שלם ואין לו חסרון, אז הוא מוכן לחסרון ולהיות לו נפילה כאשר מגיע לו דבר שהוא מוקש אליו... כי האדם כמו זה, שהוא באכילה ושתיה, דבק בו ההעדר, וכאשר יבא אליו מכשול מה שהוא, מוכן הוא לנפילה... באכילה ושתיה, שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם, עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית. וכאשר כבר הגיע אל השלמתו, דבק בו ההעדר" [ראה למעלה הערה 280]. הרי שאסתר הזמינה את המן בכדי להגביהו ולהגדילו.

פסוק ט

(309) לשון היוסף לקח כאן: "לא היה צריך לומר 'ביום ההוא', ובמרדכי שנאמר [להלן ח, טו] 'ומרדכי יצא מלפני המלך', לא אמר 'ביום ההוא', אבל כאן אמר 'ביום ההוא'".

(310) זהו טעמו של רבה לכך שאסתר הזמינה את המן לסעודה [מגילה טו:], שאמרו בגמרא שם "תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן... רבה אמר, 'לפני שבר גאון'", והובא למעלה לאחר ציון 163.

(311) לשון היוסף לקח כאן: "אבל כאן אמר 'ביום ההוא', כלומר ביום ההוא יצא שמח, ולא עוד, כי הוא היה היום האחרון לשמחתו". ובמנות הלוי [קנח:] כתב: "כתוב בשערי בינה להה"ר מגרמישא זללה"ה, 'ויצא המן ביום ההוא שמח', ולא יותר... והדין עמו, שתיבת 'ביום ההוא' מיעוט הוי... שלא שמח עוד". והמהר"ל מוסיף עוד, שלא רק שנאמר כאן שזהו היום האחרון לשמחתו, אלא ששמחה זו גופא מחייבת שהיא תהיה בת יום אחד בלבד, כי השמחה עצמה מביאה בעקבותיה את שברו ומפלתו של המן, ולכך בהכרח שהשמחה הזו תהיה קצרה ורק "ביום ההוא".

(312) לאחר ציון 212, וז"ל: "רבה אמר, 'לפני שבר גאון'. פירוש, כאשר האדם יש לו גדולה וגאוה ביותר, דבר זה הוא לפני שבר. כי הגאוה היתירה הוא דבר תוספת, וכל תוספת קרוב להיות נטול ממנו. וזה שאמרו במסכת סוטה [ה.], כל מי שיש בו גסות רוח סופו מתמעט. ולכך כתיב 'לפני שבר גאון', שכל גאון וגבהות יותר מן הראוי, קרוב להיות ניטל מן האדם". ולהלן ו, ד [לאחר ציון 105] כתב: "כי כבר אמרנו כי מה שיצא המן מבית אחשורוש בשמחה וטוב לב, שהיה זה אליו 'לפני שבר גאון', ומיד אחר כך עשה העץ [להלן פסוק יד] שבו נתלה [להלן ז, י]. ומעתה היה לגמרי שמחתו וטוב לבו אשר היה להמן 'לפני שבר'". ולהלן ז, א, כתב: "ובזה יתורץ מה שהזמינה המן פעם שנית גם כן. כי לפירוש אשר אמרנו כי הזמינה אותו אסתר מפני 'כי לפני שבר גאון', ולכך הזמינה אותו שנית, עד כי המן יחשוב בדעתו כאילו המלך יש לו ריעות עמו, שכך מוכח

הסעודה השניה. כי הסעודה הראשונה היא רק כדרך מי שמזמין את אוהבו לסעודה, אבל הסעודה השניה הוא כמו רעים וחברים, שמתחברים לשתות" [הובא למעלה הערה 217].

(313) קידושין לג. "רבי יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי, אמר כמה הרפתקי עדו עלייהו דהני".

(314) פירוש - מרדכי הוא גם כן אדם חשוב, ואינו מחויב לעמוד לפני אדם חשוב אחר. וראיה לזה, שאמרו חכמים [ב"מ לג.] "תלמידי חכמים שבבבל עומדין זה מפני זה", ופירש רש"י שם "עומדין זה מפני זה - כדין תלמיד לרב, לפי שהיו יושבין תמיד בבית המדרש יחד ומקשין ומפרקין, וכולם למדים זה מזה". הרי שעמדו זה מפני זה לא משום כבוד ת"ח, אלא משום כבוד רבו. נמצא שבשוין אין חיוב קימה. וראה הערה הבאה, והערה 334.

(315) לשון השו"ע יו"ד [סימן רמד סעיף ח]: "שני חכמים ושני זקנים, אין אחד צריך לקום מפני חבירו, אלא יעשה לו הידור", ומקורו בגמרא [קידושין לב:], שאמרו שם "הידור מיעבד ליה בעו", ופירש רש"י שם "הידור - לנוע מעט כאילו רוצה לעמוד מפניו".

(316) לפנינו בתרגום איתא "סגיד".

(317) אסת"ר ו, ב "כשצוה אחשורוש להשתחוות להמן, חקק עבודת כוכבים על לבו, ונתכוון כדי שישתחוו לעבודת כוכבים. וכשהיה רואה המן שאין מרדכי משתחוה לו, נתמלא חימה. ומרדכי אומר לו, יש אדון המתגאה על כל גאים, היאך אני מניחו ואשתחוה לעבודת כוכבים". וכן אמרו במדרש [אסת"ר ז, ה] "כיון שראה המלך את עשרו... עמד וגדלו ורוממו, הדה הוא דכתיב 'אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי וינשאהו', וצוה המלך שיהו כורעים ומשתחוים לו. מה עשה המן, עשה לו צלם מרוקם על בגדיו ועל לבו, וכל מי שהיה משתחוה להמן היה משתחוה לעבודת כוכבים" [ראה למעלה פ"ג הערה 83, ופ"ד הערה 172]. וכן תוספות סנהדרין סא: כתבו "לא השתחוה מרדכי להמן... כדאמר במדרש שהיו צלמים על לבו".

(318) שבת עב: "האי שגג בלא מתכוין דעבודה זרה היכי דמי. אילימא כסבור בית הכנסת הוא והשתחוה לה, הרי לבו לשמים. ואלא דחזי אנדרטא ["צורת המלך שעושין לכבוד המלך" (רש"י שם)] וסגיד לה, היכי דמי, אי דקבלה עליה באלוה, מזיד הוא", ופירש רש"י [סנהדרין סא:] "אי דקבליה עליה באלוה - שהשתחוה לו לשם עבודה זרה, מזיד הוא".

(319) סנהדרין סא: "תניא, [שמות כ, ה] 'לא תשתחוה להם', 'להם' אי אתה משתחוה, אבל אתה משתחוה לאדם כמותך". וראה הערה הבאה.

(320) המשך הגמרא בסנהדרין סא: "יכול אפילו נעבד כהמן, תלמוד לומר 'ולא תעבדם'... דאיהו גופיה עבודת כוכבים", ופירש רש"י שם "נעבד כהמן - שעשה עצמו עבודה זרה כדאמר במגילה [י:], דאי לאו הכי לא הוה מרדכי מתגרה בו, והיה כורע ומשתחוה לו". ואודות שהמן עשה עצמו ע"ז, ראה להלן הערה 527. וראה בסמוך הערה 323.

(321) לפנינו במדרש איתא "משה רבינו הזהיר לנו בתורה [דברים כז, טו] 'ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה', ורשע זה עושה עצמו עבודת כוכבים".

(322) כי הדבר הראשון נעמיד לפשוט יותר, והדבר השני נעמיד למחודש יותר. לכך "לא יכרע ולא ישתחוה" יתפרש בהתאם; "לא יכרע" לצלם, ו"לא ישתחוה" לאדם.

(323) על פי דבריו תתיישב ברווחא קושית הערוך לנר [סנהדרין סא:], שהקשה בזה"ל: "שם ברש"י ד"ה נעבד כהמן - דאי לאו הכי לא הוה מרדכי מתגרה בו [הובא למעלה הערה 320]. ק"ק, לפי מה שכתבו התוספות בשם המדרש [שם] שהיו צלמים על לבו, מאי ראיה היא זו דהמן גופיה ג"כ היה נעבד... דלכך לא השתחוה מרדכי להמן שהיו צלמים על לבו, א"כ מנ"ל כלל להברייתא דהמן היה נעבד". אמנם לפי דברי המהר"ל כאן ניחא, דרבויי דקרא "לא יכרע **ולא ישתחוה**" מלמדנו שלא היה משתחוה להמן אף שלא יהיו צלמים על לבו, וכמבואר כאן.

(324) לשונו למעלה [פ"ג לאחר ציון 95]: "השתחויה הוא פשוט ידים ורגלים, ואילו כריעה אינה רק על ברכיים". ובגמרא מבואר [ברכות לד:] שישנם שלשה סוגי עבודה; קידה, כריעה, והשתחויה. קידה היא על אפים, כריעה היא על הברכים, והשתחויה היא פישוט ידים ורגלים [הובא למעלה פ"ג הערה 96].

(325) רמב"ם הלכות ע"ז פ"ו ה"ח "לעבודת כוכבים, אחד השתחויה בפישוט ידים ורגלים, או בלא פישוט ידים ורגלים, משעה שיכבוש פניו בקרקע נסקל". והמנחת חינוך מצוה כח אות ב הראה מקור הרמב"ם, וכלשונו: "מנא ליה להר"מ דכאן חייב בכל ענין אפילו בלא פישוט ידים ורגלים, דאפשר לא הויא השתחויה כלל, רק הוא דרך כבוד כחיבוק ונישוק, דאינו חייב מיתה על שלא כדרכה רק בלאו... והכסף משנה לא הראה מקור דין זה. אך באמת מבואר להדיא בהוריות ד' ע"א, הורו בית דין דהשתחויה לעבודה זרה מותרת, אינם חייבין קרבן, דהוא מפורש בתורה, והצדוקין מודים בו. אבל אם הורו דהשתחויה בפישוט ידים ורגלים חייב, ובלא פישוט ידים ורגלים פטור, על זה חייבים

קרבן, וכן הוא בר"מ פי"ד משגגות ה"ב. א"כ מפורש דחייבים על השתחויה אפילו בלא פישוט ידים ורגלים, והוא חיוב כרת, דבלא חיוב כרת אין הבית דין חייבים, כמבואר בהוריות ח' ע"א. א"כ הדין מפורש בש"ס, ופלא על הכסף משנה שלא הראה מקורו". וכן נאמר [מ"א יט, יח] "אשר לא כרעו לבעל".

(326) פירוש - בגמרא בסנהדרין סא: [הובא למעלה הערות 319, 320] למדו איסור השתחויה לאדם נעבד מהפסוק העוסק באיסור השתחויה לצלם, ובזה נמצא היקש אדם נעבד לצלם.

(327) לצלם. ופירושו, מנלן לגמרא [סנהדרין סא:] שהקרא [שמות כ, ה] "לא תשתחוה להם **ולא תעבדם**" מלמד אפילו נעבד כהמן [הובא למעלה הערה 320], שמא הפסוק נדרש לעבודת צלם, ובא לרבות שאפילו כריעה בלבד אסורה.

(328) פירוש - אז היה לתורה לכתוב בפירוש רק איסור כריעה, ונדע בק"ו איסור השתחויה, ולא היה צורך להאריך ולומר "לא תשתחוה להם ולא תעבדם", אלא רק לומר "לא תכרע להם". ואם תאמר, הרי "אין מזהירין מן הדין" [מכות ה:], ואיך נלמד איסור השתחויה בק"ו מאיסור כריעה. ויש לומר, דמכלל השתחויה היא כריעה, כי ההשתחויה כוללת בתוכה את הכריעה [ראה למעלה פ"ג הערה 96], ויחס ההשתחויה לכריעה הוא כיחס "יש בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.], ואין זה "מזהירין מן הדין". וכן כתב המהרש"א מהדורא בתרא לב"ק מט: על תוספות ד"ה על הכרייה [ביחס שבין כרייה ופתיחה בבור].

(329) אך אם לא היה עושה עצמו עבודה זרה, לא היה שום איסור בדבר. וכן למעלה פ"ד [לאחר ציון 171] כתב: "כי מרדכי לא היה מכוין לבזות את המן שלא השתחוה אליו, רק שלא לעבור על מצות השם יתברך".

(330) בא לבאר את הכתיב והקרי; הכתיב הוא "ויהי בְּאמרם [באות בי"ת] אליו יום יום", והקרי הוא "ויהי כְּאמרם [באות כ"ף] אליו יום יום". ויבאר שלפי הקרי "ויהי כְּאמרם" פירושו 'כאשר אמרו לו'. והמשך המקרא מציין מה נעשה כאשר אמרו לו, שמרדכי "לא שמע אליהם". אבל לפי הכתיב "ויהי בְּאמרם" היינו שמחמת שאמרו לו יום ויום [וזה מורה שעשאוהו ע"ז], **לכך** "לא שמע אליהם", וכמו שמבאר.

(331) מבאר תחילה את הקרי "ויהי כְּאמרם" [עם אות כ"ף].

(332) והאות בי"ת היא בי"ת הסבה. וכמו שכתב האברבנאל [שמות לד, כט], וז"ל: "'בדברו אתו', כי בי"ת 'בדברו' בי"ת הסיבה, רוצה לומר בסבת דברו עם האל". והאור החיים [בראשית א, א] כתב: "בדרך רמז רבותינו ז"ל דרשו [ב"ר א, ד] תיבת

'בראשית' [בראשית א, א] שיכוין ברוך הוא לומר בשביל תורה שנקראת 'ראשית', ופירוש בי"ת של 'בראשית' היא בי"ת הסיבה". והכתב והקבלה [בראשית ו, ה] כתב: "רעת האדם בארץ. אם יהיה מלת 'בארץ' להורות על המקום, הוא למותר. לכן יתכן שיורה על סבת רעותיהם הרבות, ואותו בי"ת היא בי"ת הסבה, כמו [הושע יב, יג] 'ויעבוד ישראל באשה', בשביל אשה. בשביל הארץ, שהארץ היתה סבה גורמת להם ללכת אחר שרירות לבבם הרע".

(333) שמרדכי לא השתחוה, ומהי הקפידא הגדולה הזו.

(334) הרי בין שוים אין הלכות כיבוד, וכמבואר למעלה הערה 314. וכאן מדגיש שאם הכריעה וההשתחויה לא היתה מחמת ע"ז, בעל כרחך שהיא היתה מחמת כבוד המלך, ששאר בני אדם יכבדו את משרתי המלך ["המלך רוצה לכבד העומדים לפניו, וזהו כבודו של מלך" (רמב"ם הלכות ע"ז פ"א ה"א), וראה להלן פ"ו הערה 132]. והואיל ומרדכי והמן שוים זה לזה ביחסם אל המלך, מה בכך שלא כרעו והשתחוו זה לזה, הרי אין בכך מיעוט כבוד המלך, כי שניהם נמצאים באותו מקום ביחס למלך.

(335) לשונו למעלה [פ"ג לאחר ציון 113]: "ויש מקשין, כי למה עשה זה מרדכי, היה לו לסלק עצמו מן שער המלך, ולא היה לו לסכן עצמו ואת כל ישראל להתגרות ברשע". והראב"ע למעלה ג, ד [נוסח א] כתב: "והנה יש לשאול, למה הכניס מרדכי עצמו בסכנה, גם הכניס כל ישראל, היה ראוי שידבר לאסתר ותסירנו משער המלך, ולא יכעיס את המן, אחר שראה שהשעה משחקת לו". וכן הקשו שם היוסף לקח והמנות הלוי [צח.]. ובילקו"ש כאן [תתרנג] איתא שישראל עצמם היו אומרים לו כן, וכלשון הילקו"ש '"ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה', אמרו לו, הוי יודע שאתה מפילנו בחרב". [לא ברור מדוע חוזר כאן שוב על נקודה שכבר נתבארה למעלה].

(336) ראב"ע למעלה ג, ד [נוסח א].

(337) פירוש - אחשורוש מינה את מרדכי לשבת בשער המלך, וכמו שאמרו במדרש [ילקו"ש כאן תתרנג]: '"בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש' [למעלה ב, כא]. אמר רבי לוי, למה קצף בגתן ותרש. אלא כשנכנסה אסתר למלכות אמרה לאחשורוש, אתה למה אין אתה עושה כשם שהיו המלכים הראשונים עושים, שהיו מושיבים אדם צדיק יהודי יושב בשער המלך. נבוכדנאצר הושיב דניאל על פתחו, שאם יגיע לו דבר היה אומר לו, שנאמר [דניאל ב, מט] 'דניאל בתרע מלכא'. אמר לה, מכרת את יהודי כשר. אמרה ליה, יש כאן אדם כשר וצדיק ושמו מרדכי. בגתן ותרש היו עומדים בשער, כיון שהעבירם המלך והעמיד מרדכי תחתיהם, קצפו ואמרו הואיל

והעבירנו המלך נלך ונהרגהו בצינעא, ויהו הכל אומרים בגתן ותרש כששמרו את המלך היו משמרים יפה, עכשיו שהעמיד שם יהודי, נהרג" [הובא למעלה פ"ג הערות 36, 122]. וראה להלן הערה 473.

(338) לשון הראב"ע שם: "והתשובה, כי לא יוכל לסור משער המלך כי אם יסור בלא מצות המלך דמו בראשו". ורבינו בחיי [שם] הביא את דברי הראב"ע בזה"ל: "אבל חוק המלכות שכל מי שנתמנה במינויו והוא זז משם, דמו בראשו". וכן למעלה פ"ג [לאחר ציון 121] כתב: "לא קשיא, כי מרדכי שהיה יושב בשער המלך, היה זה מן אחשורוש שמינה אותו, ואין מסלק עצמו מן המינוי הזה, ולא צוה אותו אחשורוש, לכן אין זה קשיא כלל".

(339) יש להעיר, כי למעלה [פ"ג לאחר ציון 121] הביא תשובה זו, וסיים "לכך אין זה קשיא כלל" [הובא בהערה הקודמת], ואילו כאן מביא תשובה זו, ודוחה אותה. ומדוע כאן דחה פירוש זה, ואילו למעלה מקיימו. וצ"ע.

(340) לשון הילקו"ש שם: "אמרין ליה, ונימר לו... אמר להון אמרו לו, ויגידו ליה".

(341) ג, ד [לאחר ציון 118].

(342) לשונו למעלה [ג, ד (לאחר ציון 118)]: "כי היה מרדכי מקדש את השם על ידי זה שלא יכרע ולא ישתחוה להמן, ויש לו לקדש את השם, ומצוה היא, אף שיכול למלט את נפשו". ואודות מצות קידוש ה', כן כתב הרמב"ם בספר המצות, מ"ע ט, וז"ל: "היא שצונו לקדש השם, והוא אמרו [ויקרא כב, לב] 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. וענין זאת המצוה אשר אנחנו מצווים לפרסם האמונה הזאת האמתית בעולם, ושלא נפחד בהיזק שום מזיק. ואע"פ שבא עלינו מכריח גובר יבקש ממנו לכפור בו יתברך, לא נשמע ממנו, אבל נמסור עצמנו למיתה... וזאת היא מצות קדוש השם המצווים בה בני ישראל בכללם, רוצה לומר מסירת נפשנו למות ביד האונס על אהבתו יתברך ואמונת יחודו" [הובא למעלה פ"ג הערה 120].

(343) "אשר בשער המלך כורעים ומשתחוים להמן" [המשך הפסוק שם].

(344) בילקו"ש שלפנינו אמרו "שאני טעון סגנון של מלך", ובשולי העמוד כתבו שם "'סגנון' אות וסימן".

(345) הפירוש השני בילקו"ש ["דבר אחר, מרדכי אמר אין אני יכול להחניף לרשע, שאני סגנון של מלך"].

(346) פירוש - הואיל ומרדכי הוא משבט בנימין [למעלה ב, ה], והשכינה היא לחלק בנימין ["זכה בנימין ונעשה אושפיזכן לשכינה" (מגילה כו.)], לכך היה זה חלול ה' אם

אינו בוטח בה' השוכן בחלקו. דוגמה לדבר; בגו"א דברים פי"ח אות יג, בביאור הפסוק [דברים יח, טו] "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלקיך וגו'", כתב בזה"ל: "בספרי [שם] דרשו 'כמוני', כמו שאני מדבר דבר ואיני מתירא, וכן הוא אומר [שמות ח, כה] 'רק אל יוסף פרעה התל', כך כל הנביאים לא יהיו מתיראים; שכן אמר יהושע [יהושע כד, יט] 'לא תוכלו לעבוד את ה'... וכן אלישע אמר [מ"ב ג, יג] 'מה לי ולך לך אצל נביאי אמך וכו'. זה המדרש יש בו ענין נפלא, אפרשהו לך למען תבין. כי הכתוב אמר 'כי נביא אקים', לא כמו האומות שהם דורשים אל מעוננים ואל קוסמים, שכל המעשים האלו הם מעשים מן רוחות הטומאה, ואינם מן האלקים. אבל הנביא יהיה דברו מן האלקים. וזה נראה כי ענין אלקי עמו, דכאשר לא ירא הנביא, ענין זה הוא מפני כי דבר רוח אלקים עליו, שהם דברי קדוש, ומכח דברי קדוש, שהוא נורא על כל בשר ודם, לא היה הנביא מתייירא מבשר ודם, כי זהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלקית, שהרי אינו מתייירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 415, ופ"ד הערה 288]. הרי מי ש"ענין אלקי עמו" אינו ירא מבשר ודם. ואם מרדכי היה מראה שהוא ירא מהמן, היה בזה חלול ה', שהרי מפאת היותו משבט בנימין יש "ענין אלקי עמו", ומדוע יפחד מבשר ודם. ועל כך נאמר [תהלים קיח, ו] "ה' לי לא אירא מה יעשה לי אדם", ופירש שם הרד"ק "ה' לי לא אירא - הואיל וה' עמי לא אירא מכל אשר ירצה לעשות לי אדם, כי לא יהיה לו כח ויכולת". וכן נאמר [תהלים נו, יב] "באלקים בטחתי לא אירא מה יעשה אדם לי". הרי הבוטח בה' אינו ירא מאדם. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "כי המפחד הפך הבוטח בו יתברך, שהבוטח בו יתברך אינו ירא, כמו שאמר שלמה [משלי כט, כה] 'חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב'". וראה למעלה פ"ג הערה 133.

(347) כי בית המקדש ["בין כתפיו שכן" הוא המקדש (רש"י דברים לג, יב)] הוא מקום עבודה, וכמו שמתפללים "שיבנה בית המקדש במהרה בימינו... ושם נעבדך ביראה". ואמרו חכמים [ילקו"ש דברים תתפו] "עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו". ורש"י [דברים יג, ה] כתב: "ואותו תעבודו - במקדשו". והגו"א שם אות ה כתב: "אירי בעבודת בית המקדש, שהיא עבודה להקב"ה ביותר". ולהלן ז, ט, כתב: "מה שאמר [ילקו"ש ח"ב תתרנט] כי העץ [שעליו נתלה המן] היה מבית קדשי הקדשים... כי בית המקדש הוא לעבודתו יתברך, ולכך בית המקדש הפך המן שעשה עצמו עבודה זרה. לכך העץ הזה הוא כחו של מרדכי, כי בית המקדש היה בחלקו של בנימין... והוא היה הפך המן, כי בית המקדש הוא לעבודת השם יתברך, והמן עושה עצמו עבודה זרה... ולכך אמר שהיה

העץ הזה נשאר מן בית המקדש". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 361] כתב: "מרדכי ראוי שהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה, כי מרדכי הוא משבט בנימין, שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך, ולא לעבודה זרה, כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין. ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט" [ראה למעלה פ"א הערה 817, פ"ג הערה 148, להלן פ"ז הערה 172, ופ"ח הערה 364].

(348) אודות שה' מציל את עובדיו, הנה נאמר [שמות יז, טו] "ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי", ופירש רש"י שם "ה' נסי - הקב"ה עשה לנו כאן נס גדול. לא שהמזבח קרוי 'ה", אלא המזכיר שמו של מזבח זוכר את הנס שעשה המקום, ה' הוא נס שלנו". והגו"א שם אות יא בא לבאר הקשר בין המזבח לנס עד שנקרא המזבח על שם הנס, וכלשונו: "וצריך לומר כי על ידי עבודתו יתברך אומר כל אדם 'ה' נס שלי', כי האדם העובד את הקב"ה, הוא מציל אותו מן אויביו, ועושה לו נסים. לכך קרא שם המזבח, ששם עבודה של הקב"ה [ראה להלן פ"ח הערה 363], 'ה' ניסי'. דאם לא כן מאי ענין מזבח שיקרא בשם הזה 'ה' ניסי'". ובגו"א בראשית פל"ג אות טו כתב: "הקב"ה הוא אלוק שלו, שהצילו מפני שהוא עובד לו". וכן נאמר [תהלים לג, יח-יט] "הנה עין ה' אל יראיו וגו' להציל ממות נפשם". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] כתב: "כי מי שיש בו יראת השם, מפני שהוא עלול לגמרי ראוי שיהיה מקבל הקיום מן העילה יתברך, ולפיכך 'יראת ה' תוסיף ימים' [משלי י, כז]... שהוא [ה'] מציל אותו מן הפגעים ומן המיתה המשונה. כי בעל יראת השם הוא חוסה תחת כנפי השכינה, הוא העילה... ולפיכך יראת השם שומרת אותו מן הפגיעה שהם מוקשי מות". ויש בזה הטעמה מיוחדת; כי לשון הפסוק במילואו [דברים לג, יב] הוא "לבנימין אמר ידיד ה' ישכון לבטח עליו חופף עליו כל היום ובין כתפיו שכן", ועל המלים "חופף עליו" פירש רש"י שם "חופף עליו - מכסה אותו ומגין עליו". הרי שהפסוק המורה על היות בנימין עובד את ה' ["ובין כתפיו שכן"] הוא הפסוק המורה על השמירה שמוענקת לו.

(349) לשון הילקו"ש שם: "אמרו לו, והרי מצינו אבותיך שהשתחוו לאבותיו, שנאמר [בראשית לג, ג] 'וישתחו ארצה שבע פעמים'". ומספר שבע הוא מספר של רבוי, וכמבואר למעלה פ"א הערה 169, ולהלן הערה 447. ולכך כתב כאן "הנה אבותיך השתחוו לו רב השתחויות".

(350) "ואני בן בנו, שנאמר [למעלה ב, ה] 'איש ימיני', וכשם שלא כרע אבי, כך אני איני כורע ולא משתחוה" [המשך הילקו"ש שם].

(351) ומעין כמדרש זה [אסת"ר ז, ח] הביא למעלה פ"ג לאחר ציון 127.

(352) של המן [עשו הרשע].
(353) קשה, כי למעלה [פ"ג לאחר ציון 148] לכאורה כבר יישב שאלה זו, וכלשונו: "וכאשר אמרו דברים אלו להמן, אמר, וכי עדיף מן יעקב שהיה משתחוה לעשיו [בראשית לג, ג], מפני שעשיו חשוב יותר. ואם כן אפילו אתה אומר שאין ראוי לך להשתחוות לעבודה זרה, כיון דמחוייב מפני חשיבותו להשתחוות לו, יש לו לעשות". וראה שם הערה 151, שנתבאר שם שלאחר שהותר להשתחות לאדם חשוב שאינו נעבד [כפי שיעקב השתחוה לעשו], שוב אין איסור להשתחוות אף כלפי הנעבד אם משתחוה אליו מחמת יראה וחשיבות, ומדוע כאן אינו מביא תשובה זו. אמנם נראה שלא קשה, כי בלא"ה יש לשאול, מדוע כאן הביא את המדרש מהילקו"ש, ואילו למעלה [פ"ג לאחר ציון 124] הביא את המדרש מאסת"ר [ז, ח]. אמנם לכשנשוה בין המדרשים תיושב שאלה זו. שהנה באסת"ר שם אמרו כך: "מה אמר להם מרדכי למי שאומר לו [אסתר ג, ג] 'מדוע אתה עובר את מצות המלך'. רבי לוי אמר, אמר להם מרדכי, משה רבינו הזהיר לנו בתורה [דברים כז, טו] 'ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה', ורשע זה עושה עצמו עבודת כוכבים. וישעיהו הנביא הזהירנו [ישעיה ב, כב] 'חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא'... אמר לון המן, אמרון ליה, זקנו הלא השתחוה לזקני, הדא הוא דכתיב [בראשית לג, ו-ז] 'ותגשן השפחות וגו' ואחר נגש יוסף ורחל וישתחוו'. היתיב, ועדיין לא נולד בנימין". הרי שמרדכי מתחילה אמר שאינו משתחוה להמן מחמת שהמן הוא נעבד, ובעל כרחך שתשובת המן חייבת להתייחס לכך. ולכך ביאר שהמן אמר שאעפ"כ יש למרדכי להשתחוות אליו מחמת חשיבותו של המן, וכפי שביאר למעלה [ראה פ"ג הערה 150]. אך בילקו"ש כאן [תתרנד] אמרו '"ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה' [למעלה ג, ב], אמרו לו, הוי יודע שאתה מפילנו בחרב, מה ראית לבטל קלבסים של מלך. אמר, שאני יהודי. אמרו לו, והרי מצינו אבותיך שהשתחוו לאבותיו, שנאמר [בראשית לג, ג] 'וישתחו ארצה שבע פעמים'. אמר ליה, בנימין אבי במעי אמו היה, ולא השתחוה. ואני בן בנו, שנאמר [למעלה ב, ה] 'איש ימיני', וכשם שלא כרע אבי, כך אני איני כורע ולא משתחוה". הרי שבילקו"ש מרדכי לא הזכיר כלל את היות המן נעבד, אלא טען שיהודי לא משתחוה לאדם אחר. ועל כך השיבו לו שיעקב השתחוה הרבה פעמים לעשו. וכל זה נאמר תוך כדי התעלמות מוחלטת מהעובדה שהמן הוא נעבד. ועל כך שפיר מקשה כאן המהר"ל, מדוע בילקו"ש יש התעלמות כזו, ולא שתו לבם לעובדה שהמן היה נעבד. ודו"ק.

(354) אודות שבנימין ומרדכי הם מקדשי השם, הנה למעלה פ"א [לאחר ציון 813] כתב: "שהם שני הפכים צדיק ורשע כמו מרדכי והמן, שזה צדיק גמור וזה רשע גמור, זה היה עושה עצמו עבודה זרה, וזה היה למקדש השם על עבודה זרה, והם הפכים גמורים". הרי שאיירי בקידוש השם "על עבודה זרה". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 147] כתב: "אין לך בשבטים שהוא רחוק מעבודה זרה כמו בנימין". ולמעלה [ב, ה (לאחר ציון 45)] כתב: "ובמדרש [אסת"ר ו, ב], 'איש יהודי', למה נקרא שמו 'יהודי', והלא ימיני הוא. אלא לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם, הדא הוא דכתיב [למעלה ג, ב] 'לא יכרע ולא ישתחוה לו', ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא 'יהודי', כלומר יחידי... שמייחד שמו יתברך, וכופר בעבודה זרה הוא יחידי, כלומר שהוא היה מייחד שמו נגד כל העולם... ופירוש זה לפי שבשם 'יהודה' שם של ד' אותיות משמו הגדול. ומי שמקדש שמו ברבים ראוי שיהיה בשמו השם המיוחד. וכך אמרינן בסוטה [לו:] יהודה שקידש שמו ברבים נקרא כולו על שמו. ולכך נקרא מרדכי 'יהודי', על שם שקידש שמו יתברך". וראה להלן פ"ז הערה 169.

(355) כמו שנאמר למעלה [ג, ה] "וירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו וימלא המן חמה", ולא נאמר שם "על מרדכי", ומאי שנא כאן. וכן הטעים שאלה זו המנות הלוי [קנט.] והיוסף לקח כאן. וכן רמז לקושי זה הר"מ חלאיו כאן.

(356) פירוש - היה מקום לחשוב שלא היה להמן רצון להרוג את מרדכי, ורק כעס עליו שלא השתחוה אליו, אך לא מעבר לכך. כך היה ניתן לחשוב, ולאפוקי מכך נאמר "על מרדכי", וכמו שמבאר והולך.

(357) שעל כך השיבו זרש וכל אוהביו "יעשו עץ גבה חמשים אמה ובבוקר אמור למלך ויתלו את מרדכי עליו" [להלן פסוק יד], אך לא שהמן רצה בזה מצד עצמו.

(358) כי כל ענין המגילה הזאת הוא בסימן של "ונהפוך הוא" [להלן ט, א], ומה שהמן חשב לעשות נהפך עליו לרעה, וכמו שנאמר [להלן ט, כה] "ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ". וב"על הנסים" של פורים אומרים "וקלקלת את מחשבתו והשבות לו גמולו בראשו". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 54] כתב: "כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות, נהפך עליו. ודבר זה יסוד המגילה". ושם בהמשך [לאחר ציון 212] כתב: "כבר אמרנו ענין המגילה הזאת, שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר... וכמו שתקנו בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו', שתראה מזה כי הפור נהפך עליו, ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד". ולהלן [ט, א] כתב: "כל אשר היה

מחשבת המן על ישראל מצד הסוף נהפך בעצמו עליו, ולכך אמר [שם] 'יום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם נהפך עליהם', והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת". וכן הוא להלן ו, ד. וראה למעלה בהקדמה הערה 545, פ"ג הערות 420, 471, 490, ופ"ד הערות 230, 250, 257, להלן הערות 366, 536, פ"ו הערה 98, פ"ז הערה 195, ופ"ח הערות 53, 55, 213.

(359) ואילו לבסוף נאמר [להלן ז, י] "ויתלו את המן על העץ אשר הכין למרדכי".

(360) מבלי לומר "ויבוא אל ביתו", דמאי נפקא מינה בזה שבא אל ביתו.

(361) ובפירוש רבי אביגדור כהן צדק כאן הביא את המדרש [פנים אחרים נוסח ב, פרק ה], שאמרו שם "'וימלא המן על מרדכי חימה', אמר יכול אני לבעטו וימות, אלא הריני צולבו". הרי שהמלים "וימלא המן על מרדכי חמה" מורות על רצונו של המן לנקום ולהרוג את מרדכי.

(362) אבל אם לא היה כתוב "ויבוא אל ביתו", אלא רק "וישלח ויבא את אוהביו וגו'", לא היה משמע שקרא להם מיד, ושמא היה זה לאחר זמן. וראה עוד בתרגום יהונתן כאן "ואזדריז המן ועל לביתיה".

(363) כן עולה מפירוש רש"י כאן, שכתב: "ויתאפק - נתחזק לעמוד על כעסו, כי היה ירא להנקם בלא רשות". הרי שהמן בא לביתו מלא חימה וכעס, ובולם את עצמו מלהנקם מיד במרדכי.

(364) הסבר שני מדוע נאמר "וימלא המן **על מרדכי** חימה". ועד כה ביאר כי מלים אלו מדגישות שהמן רצה להנקם ולהרוג את מרדכי. ומעתה יבאר שמלים אלו מורות שהכעס והחימה היו מופנות רק כלפי מרדכי, אך הן לא ביטלו את השמחה וטוב לבב שהיו לו.

(365) היוסף לקח כאן כתב לא כן, וז"ל: "[המן] יצא מבית המלך בשמחה עצומה, וכשראה את מרדכי גברה עליו המרה השחורה, ונתמלא ממנה, ולא הועיל כל אותה שמחה". ולכאורה משמע כדברי היוסף לקח מהנאמר [להלן פסוקים יב-יג] "ויאמר המן אף לא הביאה אסתר המלכה עם המלך אל המשתה אשר עשתה כי אם אותי וגם למחר אני קרוא לה עם המלך **וכל זה איננו שוה לי** בכל עת אשר אני ראה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך", ומשמע לכאורה שראיית מרדכי מבטלת את הרגשת השמחה שהיתה לו מחמת משתה אסתר.

(366) פירוש - מפלת המן צריכה להעשות באופן של [להלן ט, א] "ונהפוך הוא" [כמבואר למעלה הערה 358], ולכך מתחייב "שמתוך השמחה נהפך עליו לרעה".

אך אם נסתלקה ממנו שמחתו אף לפני מפלתו, אם כן אין מפלתו מתוך שמחתו, ויחסר בזה "ונהפוך הוא". ועוד אפשר לומר, כי למעלה נתבאר [לאחר ציון 212] שמפלת המן צריכה להיות באופן של [משלי טז, יח] "לפני שבר גאון", ודוקא מתוך גדולתו תבוא מפלתו. לכך בהכרח שמפלת המן תיעשה מתוך שמחתו. ושני הטעמים הללו כתב להלן ו, ד, וז"ל: "כך ענין המן, כי כל מה שחשב לעשות למרדכי, נהפך על עצמו... ודבר זה מגלה על ענין הנס שנעשה, כי הכל היה נהפך עליו. כי כאשר חשב לאבד את ישראל, אשר קיום שלהם הוא בו יתברך בעצמו, ואי אפשר לאבד אותם, לכך היה נהפך על עצמו. ודומה למי שהוא זורק בכוח גדול אבן אל קיר ברזל להפיל את הקיר, אז האבן נהפך על הזורק. וכן כאשר המן היה רוצה לאבד ולכלות את מרדכי ועמו, אשר ישראל יש להם החוזק הגדול מן השם יתברך, ולכך נהפך הכל עליו. **גם כי** כבר אמרנו כי מה שיצא המן מבית אחשורוש בשמחה וטוב לב, שהיה זה אליו [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון', ומיד אחר כך עשה העץ שבו נתלה, ומעתה היה לגמרי שמחתו וטוב לבו אשר היה להמן לפני שבר".

(367) אודות שאפשר לכעוס על אדם אחד ועם כל זה להיות בשמחה בשאר ענייניו, כן אמרו חכמים [שבת קנב:] "שמח המלך לקראת פקחין, וכעס לקראת טפשין". הרי שאפשר שיהיה כעס לחד ושמחה לחד.

פסוק יא

(368) מבלי לומר "**כבוד** עושרו", אלא רק "עושרו". וכן העיר המנות הלוי [קנט:].

(369) פירוש - אין שום שייכות בין עושרו הממוני של המן לבין מה שמרדכי לא השתחוה אליו, עד שיאמר שהתנהגות מרדכי עושה שעושרו הממוני אינו שוה כלום.

(370) דוגמה לדבר; נאמר [שמות ד, יט] "ויאמר ה' אל משה במדין לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך", ופירש רש"י שם "כי מתו כל האנשים - מי הם, דתן ואבירם, חיים היו אלא שירדו מנכסיהם, והעני חשוב כמת". ובגו"א שם [אות יב] כתב: "אלא שירדו מנכסיהם. ואם תאמר, שמא סומין היו, או בלא בנים, או מצורעים היו, שכל אלו נחשבים כמתים, כדאיתא בפרק קמא דעבודה זרה (ה.)... ולי נראה שאם סומים היו או מצורעים או בלא בנים, לא היה זה תשובה [שמעתה יתאפשר למשה לחזור מצרימה], וכי בשביל שיש בהם אחד מכל הדברים לא יוכלו לעשות לו רעה אליו, אלא שירדו מנכסיהם, וכיון שאין השעה משחקת להם לא יוכלו להרע לו". הרי שצריכה להיות שייכות בין הסבה ["מתו כל האנשים"] לבין המסובב ["לך שוב מצרים"], ושייכות זו תוסבר רק לכשנבאר שירדו מנכסיהם, ולא שאר דברים. וכמו כן כאן צריכה להיות

שייכות בין הסבה [התנהגות מרדכי כלפי המן] לבין המסובב ["כל זה אינו שוה לי"], ושייכות זו תוסבר רק לכשנבאר שאיירי ב"כבוד עושרו", ולא ב"עושרו" גרידא.

(371) ולא נאמר שם "בהראותו את כבוד עושרו", אלא "בהראותו את עושר כבוד מלכותו", וכתב הראב"ע שם [נוסח ב], וז"ל: "הראה להם תוקפו ושיש לו עושר רב, ולא יימצאו כמוהו רק למלכים, וזהו טעם 'כבוד מלכותו'". הרי שהעושר הרב היה כבוד למלכותו [ראה למעלה פ"א הערה 369], אך לא שכבוד עושרו היה כבוד למלכותו.

(372) כי אי אפשר להראות את הכבוד העולה מהעושר, כי אין הוא דבר מוחשי הנתפס בעין, אלא אפשר להראות את העושר עצמו שממנו עולה הכבוד. וכן נאמר [שמות לג, יח] "ויאמר הראני נא את כבודך", וכתב החזקוני שם "ויאמר הראני נא את כבודך - כמשמעו ראיית שכינה ממש". הרי שאי אפשר להראות את הכבוד עצמו, אלא את הדבר שעולה ממנו הכבוד.

(373) בא לבאר את הכפילות "את כל אשר גידלו המלך", וכן "ואת אשר נישאו על השרים ועבדי המלך". ומפרשי המגילה [מנות הלוי, הגר"א, ועוד] ביארו ש"גידלו" הוא בממון, ו"נישאו" הוא ברוממות וכבוד. אך המהר"ל יבאר צריכותא אחרת.

(374) מעין סברה זו כתב למעלה על הפסוק [ג, ב] "וכל עבדי המלך אשר בשער המלך כורעים ומשתחוים להמן כי כן צוה לו המלך וגו'", וז"ל שם [פ"ג לאחר ציון 102]: "'כי כן צוה לו'. פירוש, בשבילו. ולא כתב 'כי כן צוה המלך', כי היה משמע כי כן צוה המלך שיכרעו לפניו, ועשה זה להשפיל את עמו שיכרעו לפני המן כדי שלא ימרדו במלך אחשורוש, וכאשר ישפיל אותם לכרוע לפני המן, יהיו שפלים, ולא יבקשו למרוד במלך. ולכן אמר 'כי כן צוה לו', היינו בשביל המן לכבודו, ולא להשפיל עמו".

(375) בדיבור הקודם [אודות שנאמר "כבוד עושרו" ולא "עושרו" בלבד].

(376) לספר לזרש אשתו ואוהביו את "את כבוד עשרו ורוב בניו ואת כל אשר גידלו המלך ואת אשר נשאו על השרים ועבדי המלך".

(377) אמנם בדיבור הקודם פירש רק את "כבוד עושרו", ולא שאר חלקי הפסוק.

(378) אודות שהעושר הוא כבוד, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 373], וז"ל: "כי עיקר העושר הוא הכבוד שיש בעושר". ושם בהמשך [לפני ציון 463] כתב: "עיקר מעלת העושר היא הכבוד... כמו שאמרו ז"ל במסכתא קידושין [מט:] 'איזה עשיר כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו', הרי כי עיקר העושר הוא הכבוד" [ראה למעלה פ"א הערות 374, 464]. ואודות שהבנים הם כבוד לאביהם, כן כתב בסמוך [לאחר ציון 424]: "כי כאשר יש לאדם בנים, יש להם הכבוד, כדכתיב [משלי יז, ו] 'עטרת זקנים בני בנים'".

(379) פירוש - אין כאן רק העדר כבוד, אלא בטול כבוד, כי כאשר הכבוד אמור להנתן, ואינו ניתן, יש בזה בזיון. **דוגמה לדבר**; רש"י כתב [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח] שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו. וכתב על כך הגו"א שם אות טו: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל". ובדר"ח פ"א מט"ו [שסג:] כתב: "וכן 'והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו". ובפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת מ [עמוד סט], כתב: "ראובן ושמעון הם שני תלמידי חכמים. ראובן גדול משמעון במדרגתו בתורה. אלא שלעומת זאת, ראובן הוא במדרגת ה'בינוני' שבתניא [פ"א, פי"ב, וכו'], ושמעון הוא במדרגת 'צדיק גמור' שבתניא. הנה אם לוי מכבד את שמעון יותר מראובן, הרי הוא בכלל מבזה תלמיד חכם". הרי שאי נתינת כבוד מתבקש אינו רק העדר כבוד, אלא הוא גנאי ובזיון [הובא למעלה פ"א הערה 963, פ"ב הערה 432, ופרק זה הערה 204].

(380) אודות שהפכו של דבר הוא ביטולו של הדבר, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 177], וז"ל: "כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם, השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל הוא נגד הנאת גופו". ובנתיב התורה פט"ו [תרב:] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש" [הובא למעלה בהקדמה הערה 178]. ובגבורות ה' פ"מ [קנא.] כתב: "כי ירושלים שהיא קדושה, היא שקרעה ים סוף [ילקו"ש ח"א רלג], מפני כי ירושלים הוא מקום מקודש, וראוי למקום אשר הוא קדוש אלקי לבטל ולדחות המקום שהוא הפכו, כמו הים שהוא מקום בעולם". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רצא.] כתב: "כל קדושה היא הפך הטומאה, וידוע כי הטומאה מבטל ומפסיד הקדושה, וכל דבר שהוא קדוש בנגעו בטומאה מיד בטל הקדושה". ובח"א לסוטה לח: [ב, עו:] כתב: "בעל עין הרע הפך הברכה, שהוא מבטל הברכה ונותן עין הרע בדבר".

(381) בא לבאר ששלשת הדברים שאמר המן [עושר, בנים, וכבוד] הם כנגד ברכת האבות, והמן היה מתפאר שיש לו ברכה כנגד כל האבות.

(382) ברכות טז: "אין קורין אבות אלא לשלשה". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב:] כתב: "משה רבנו עליו השלום, אף על גב דפניו כפני החמה [ב"ב עה.], אינו מן האבות בעבור שאינו התחלה, שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא העולם, האבות היו במחשבה להיות נבראים. והיינו הטעם כי האבות הם עיקר העולם, שממנו נתייסדו ישראל". ובגבורות ה' פט"ז [עו:] כתב: "אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם". ובנצח ישראל פכ"א [תמט:] הוסיף, שלא רק שישראל הם סבה שהאבות הם "אבות העולם", אלא שישראל הם מסובבים מכך שהאבות הם "אבות העולם", וכלשונו: "ויש להבין עוד, כי מה שישראל הם זרע האבות... אשר הם אבות העולם, אין ראוי שיהא הפסק לאומה הזאת הבנויה על יסודי עולם, אשר הם האבות, ויסוד שלהם משתלשל מן האבות". וכן מצינו בחז"ל שקראו לאבות "אבות העולם" [שמו"ר כה, ח, שם לב, ב, דב"ר יא, א, ועוד]. וראה הערה הבאה.

(383) כי רק האבות הם התחלה ועיקר לעולם, וכמבואר בהערה הקודמת. ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:] כתב: "אמרינן למעלה בפרשת חיי שרה [רש"י בראשית כד, מב], אמר רבי אחא יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים, דאילו פרשה של אליעזר כפולה בתורה. אף על גב ד'תורת משה' אקרי [מלאכי ג, כב], דהוא 'עבד ה" [דברים לד, ה], ולמה לא היה תורתו גם כן כמו שיחתן של עבדי אבות. אלא על כרחך לפני המקום **חשוב ענין אבות** יותר ויותר, לפי שהאבות הם התחלה ותולדה לבנים. וטעם זה ידוע למבין כי הוא דבר נפלא, כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל". ובדר"ח פ"ה מ"ב [נו:] כתב: "היה אברהם התחלת וראש הבריאה, ואברהם בשביל זה שהיה התחלה יותר נחשב מציאות מכל בני אדם שבעולם, במה שהיה התחלה, וההתחלה הוא עיקר מציאות ועיקר העולם". וראה להלן פ"ו הערה 120.

(384) כמו שאמרו חכמים [ב"ב יז.] "אברהם יצחק ויעקב; אברהם דכתיב ביה 'בכל', יצחק דכתיב ביה 'מכל', יעקב דכתיב ביה 'כל'", ופירש רש"י שם "בכל מכל כל - באברהם כתיב [בראשית כד, א] 'וה' ברך את אברהם בכל'. ביצחק כתיב [שם כז, לג] 'ואוכל מכל'. ביעקב כתיב [שם לג, יא] 'וכי יש לי כל', כלומר לא חסרו שום טובה". ובנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.] כתב: "אברהם יצחק ויעקב, שנברכו בכל מכל כל. פירוש כי האבות שנברכו בכל... ברכתם בכל, אין חסרון ומעוט בם".

(385) כמו שמבאר והולך. וכן מצינו בבלעם הרשע, שאמר [במדבר כג, ד] "ויקר אלקים אל בלעם ויאמר אליו את שבעת המזבחת ערכתי ואעל פר ואיל במזבח", ופירש רש"י שם "את שבעת המזבחת - 'שבעה מזבחות ערכתי' אין כתיב כאן, אלא 'את שבעת הַמזבחות', אמר לפניו, אבותיהם של אלו בנו לפניך שבעה מזבחות, ואני ערכתי כנגד כולן", וראה גו"א שם אות ג, שדבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן שהאבות נתברכו בכל.

(386) פירוש - המן הזכיר כאן שלשה דברים [עושר, בנים, וכבוד], כי הם כנגד ברכת האבות [עושר כנגד יצחק, בנים כנגד יעקב, וכבוד כנגד אברהם], וכמו שמבאר.

(387) פירוש - הבריות היו מעדיפות שיהיה להם זבל פרדותיו של יצחק, מאשר כספו וזהבו של אבימלך, כי הברכה היתה שרויה בנכסי יצחק. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ו אות יא, וז"ל: "רוצה לומר כל כך ברכה היה בזבל פרדותיו של יצחק, עד שהוא יותר טוב מכספו וזהבו של אבימלך... שהיה כל אשר לו מוצלח. ומה שנקרא 'פרדותיו' ולא 'חמוריו', מפני שהפרדה אינה בכלל ברכה, שהרי אינה פרה ורבה כלל [קידושין יז.], ואפילו הכי זבל פרדותיו יותר טוב מכספו וזהבו כו', שזהו עיקר הברכה ועשרו". ועוד אודות השייכות בין עשירות ליצחק, הנה בגו"א בראשית פי"ב אות ה כתב: "הברכה היא מכח יצחק יורדת לעולם, 'הרוצה להעשיר יצפין' [ב"ב כה:], והוא ידוע למבינים". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה.] כתב: "כי עושרו מן השם יתברך, כדכתיב אצל יצחק [בראשית כו, יב] 'וימצא יצחק מאה שערים ויברכהו ה'". ודבר זה ידוע למביני מדע. ותבין זה ממה שחייב האדם לברך בכל יום מאה ברכות [מנחות מג:]". ובח"א לכתובות קג. [א, קס.] כתב: "העושר ממדת יצחק, 'הרוצה להעשיר יצפין'". ובח"א לב"מ פה. [ג, לח.] כתב: "הרוצה להעשיר יצפין, והוא מכח מדת הדין, כאשר תבין דברי חכמה ודברי יושר ואמת. וכמו שאמרו ביצחק 'זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך'... כי אין העושר רק מכח מדת הדין". וכן כתב בח"א לב"ב טז. [ג, עא.]. וראה להלן הערה 399.

(388) המן.

(389) אמרו חכמים [מגילה טו:] "'וכל זה איננו שוה לי' [פסוק יג], מלמד שכל גנזיו של אותו רשע חקוקין על לבו". ולהלן [פסוק יג (לאחר ציון 462)] כתב לבאר: "כי היו כל גנזיו תמיד בלבו, והיה לבו תמיד על עושרו, ולא סר מחשבתו מן האוצרות של כסף, ומלמד לך כי אוהב כסף היה תמיד. וכן אמרו במדרש@48 [@33ילקו"ש אסתר תתרנד]@44, כיון שראה אחשורוש שהיו עיניו רעות כאשר אמר [למעלה ג, ט] 'ועשרת

אלפים ככר כסף אשקול על עושי המלאכה', אמר [שם פסוק יא] 'הכסף נתון לך'... כל האוצרות היה לבו עליהם תמיד, ולא סר דעתו מהם, כי כל כך חשובים היו בעיניו"@49.

(390) מיישב מדוע המן פתח במדת יצחק, ולא במדת אברהם, כי העושר היה הדבר החשוב ביותר בעיני המן, ופותחים בעיקר תחילה. וכן אמרו [נזיר ב:] "תנא כי מתחיל, מתחיל בעיקר קרבן". וכבר נתבאר למעלה [הקדמה הערה 95, ופרק זה הערה 59] שהעיקר מתגלה בהתחלה, עד שבארמית קוראים להתחלה "מעיקרא", לשון עיקר. וצרף לכאן את דברי המאירי [קידושין ב.], שכתב שהתנא במשנה [ריש קידושין] "מתחיל להזכיר את שלשתן [כסף שטר וביאה], והקדים את הכסף מפני שהוא ראש המדברים בכל מקום".

(391) כמו שהביאו בגמרא [מגילה טו:] דעות שונות כמה בנים היו לו, והממעיט ביותר אמר שהיו לו שלשים בנים. ולהלן יביא גמרא זו.

(392) כמו שאומרים בתפילת מנחה של שבת "אברהם יגל יצחק ירנן יעקב ובניו ינוחו בו", הרי האב היחידי המוזכר עם בניו הוא יעקב [ראה למעלה פ"ד הערה 334]. ועוד אודות שרבוי בנים שייך ליעקב, כן כתב בגבורות ה' פנ"ד [רלט:], וז"ל: "'ורב' [דברים כו, ה] בזכות יעקב, שתראה כי הוליד י"ב שבטים תכופים, שלא היה בכל האבות שנתברך ברבוי בנים כמו יעקב, וכתיב [בראשית כח, ג] 'ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך'". וכן הזכיר בקצרה בדר"ח פ"ג מ"ו [רמז.]. והרי מדת יעקב היא תפארת [זוה"ק ח"א נז:], ונאמר [משלי יז, ו] "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם" [ראה להלן הערה 399]. וצרף לכאן מאמרם [תענית ה:] "אמר רבי יוחנן, יעקב אבינו לא מת... מקרא אני דורש, שנאמר [ירמיה ל, י] 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים', מקיש הוא לזרעו; מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים". הרי שזרעו של יעקב מגלה על יעקב, כי מדת יעקב מתגלה באמצעות בניו. וברכה זו של יעקב אף אהני ללבן, וכמו שפירש רש"י [בראשית ל, כז] "נחשתי - מנחש הייתי, נסיתי בנחוש שלי שעל ידך באה לי ברכה. כשבאת לכאן לא היו לי בנים... ועכשיו היו לו בנים". ונאמר [בראשית כט, כא] "ויאמר יעקב אל לבן הבה את אשתי כי מלאו ימי ואבואה אליה", ופירש רש"י שם: "מלאו ימי - מלאו ימי, שהרי אני בן פ"ד שנה, ואימתי אעמיד י"ב שבטים. וזהו שנאמר [שם] 'ואבואה אליה', והלא קל שבקלים אינו אומר כן, אלא להוליד תולדות אמר כך".

(393) פירוש - להמן נתינה ברכת רוב בנים.

(394) לשונו בגו"א בראשית פי"ב אות ה: "כי ראוי 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב] לאברהם [רש"י שם], כי אליו הגדולה".

(395) פסוק זה מורה על היות אברהם אבינו מתרומם ומתעלה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מי"ט [תמב.], וז"ל: "כי מחמת שאברהם ראוי לו להתעלות, מצד שהוא ראש, ו'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], כתיב אצלו [בראשית כב, ג] והוא רוכב על החמור, כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החמרית". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.] כתב: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל, אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים', עד שהיה מעלתו ומדרגתו בהתרוממות מגיע למעלה מן השמים, כדכתיב [בראשית טו, ה] 'ויוצא אותו החוצה', ודרשו ז"ל [ב"ר מד, יב] שהגביהו למעלה מן הכוכבים". ובדרשת שבת הגדול [ריב.] כתב: "כי המשקוף [שבקרבן פסח (שמות יב, ז)] להזכיר זכות אברהם... ופירוש זה, כי המשקוף הוא לאברהם שנקרא 'אברהם' על שם שהוא רם. כי המשקוף הוא מתרומם למעלה, וכמו שהמשקוף הכל נכנסין תחתיו, כך היה אברהם 'אב המון גוים' לכל העולם... ולפיכך היה אברהם אבינו בפרט דומה למשקוף, שהכל נכנסין תחתיו, והוא מתרומם על כל באי עולם, והכל נכנסין תחת אברהם, שהיה 'אב המון גוים'". וכן כתב בח"א לב"ב טז: [ג, עו.]. וכן נאמר [בראשית מה, ח] "ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים וישימני לאב לפרעה וגו'", ופירש רש"י [שם] "לאב - לחבר ולפטרון". וכתב שם הגו"א [אות ז]: "לחבר ולפטרון. פירוש מה שכתיב 'לאב' רוצה לומר שבזה אני אב לו, שאני חבר אל פרעה, ומתוך שאני חבר לפרעה, וכל הנהגתו על ידי כדרך החברים, ומפני זה אני פטרונו, רוצה לומר מנהיגו, כמו האב שהוא מנהיג את הבן". הרי "אב" מתפרש בתור מנהיג ופטרון [הובא למעלה פ"ד הערה 411]. ולשון הפסוק במילואו הוא "ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך", וכתב החזקוני שם: "והיה שמך אברהם - מנהג הוא לשנות שם לאדם כשהוא עולה לגדולה". הרי שהמלים "כי אב המון גוים נתתיך" מורות שאברהם עלה לגדולה.

(396) לשונו בח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.]: "חשיבות והגדולה... מעלת אברהם, שזכה לחשיבות והתרוממות, שנקרא 'נשיא אלקים', וכל ענינו היה גדולה וחשיבות". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז:] כתב: "אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהושוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך,

והכל הוא בשיעור אלקי" [הובא למעלה פ"א הערה 182, ולהלן פ"ח הערה 304]. וראה נצח ישראל ר"פ מא.

(397) לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנא.]: "אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'אדם גדול בענקים', שכך דרשו רז"ל [שמו"ר כח, א] 'האדם גדול בענקים' זה אברהם... כי מדת אברהם הגדולה... ובשביל זה נקרא אברהם 'אדם הגדול בענקים'... כי הגדולה שהיה לאברהם מתדמה לגדלות השם יתברך, שנקרא [דברים י, יז] 'גדול'". ונראה לבארו, כי רש"י [דברים ג, כד] כתב ש"גדול" של הקב"ה פירושו "מידת טובך", שהיא חסד. ובנצח ישראל פנ"ב [תתכח:] כתב: "מדת אברהם היא מדת החסד [ראה למעלה פ"ד הערה 410], והחסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... וכדכתיב [תהלים לו, ז] 'צדקתך כהררי אל', כי הצדקה והחסד של השם יתברך הוא גדול". הרי שהגדולה של אברהם מתדמה לגדולת ה'. וכן הזכיר בקצרה בח"א להוריות יב. [ד, ס.]. וראה למעלה פ"א הערה 23, ולהלן פ"ט הערה 494.

(398) לשונו להלן [ט, ג]: "כנגד אברהם אמר [שם] 'ושרי המדינות מנשאים' אותם, כי אברהם נקרא 'נשיא אלקים אתה בתוכינו', לכך בשביל זה זכו שהיו מנשאים את היהודים". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 406] כתב: "ועוד יש להם [לישראל] התרוממות והתעלות מן האומות על ידי גמילות חסדים, כי על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם אל השם יתברך, כי המדה הזאת כאשר גומל חסד והוא טוב לבריות, בזה מתעלה ומתרומם האדם... כי גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא 'אב המון גוים נתתיך' [בראשית יז, ה], והיה אב ורם בשביל מדה זאת".

(399) שמעתי לבאר שכוונתו לספירות חג"ת, שחסד היא מדת אברהם, וגבורה היא מדת יצחק, ותפארת היא מדת יעקב. והגדולה היא כנגד אברהם, שבעל חסד מתרומם [כמבואר בהערה הקודמת], ומעלת העושר היא מצד מדת הדין [כמבואר למעלה הערה 387], ומעלת רבוי בנים היא מדת תפארת [כמבואר למעלה הערה 392]. ובנצח ישראל פס"ב [תתקמב.] הביא גם כן את שלש המעלות של האבות, וכתב: "אלו שלשה מעלות הם העליונות, ובהם נכלל הכל. וזהו לשון 'אשריך' [דברים לג, כט], כי לשון זה נאמר על כלל המעלות כולם".

(400) נראה שלא בחנם נקט בתיבת "מתפאר" [ולהלן (לאחר ציון 414) כתב "והמן שהיה מתגאה ברבוי בנים"]. אלא שכוונתו למדת התפארת, שהיא הממוצע בין שתי המדות שמעליה, כפי שיעקב אבינו הוא הממוצע בין אברהם ליעקב, וכמבואר למעלה הערות 72, 87.

פסוק יב

(401) רומז לספירת מלכות, שלאחר שהמן התפאר במדות של חג"ת של האבות, עתה מוסיף את ספירת מלכות של דוד המלך, "והוא [דוד] שקול ג"כ עם אבות העולם... מפני כי מדת דוד בלולה משלשתן" [לשונו בדרשת שבת הגדול (רכד:)]. וראה למעלה פ"א הערה 80, להלן פ"ח הערה 276, וגו"א בראשית פכ"ד אות מג [תטז.], ושם הערה 177.

(402) פירוש - הואיל ואלקות היא דבר שעל הכל, היה למרדכי לכרוע ולהשתחוה להמן על כך. אך "כל הכבוד הזה אינו נחשב לי כאשר רואה את מרדכי יושב בשער המלך ולא יכרע ולא ישתחוה, ואין נוהג בו כבוד, דבר זה הוא הפך כבודו, והוא בטול אל כבודו, ולכך אמר 'וכל זה איננו שוה לי וגו'" [לשונו למעלה לאחר ציון 378]. ואודות שאלקות היא על הכל, כן כתב בנר מצוה [כד.], וז"ל: "אבל כל אלו כוחות אין בהם מעלת עצם האדם במה שהוא אדם, שנברא בצלם אלקים. כי יש באדם עוד מעלה שהוא עצם האדם, והוא צלם האלקי, אשר זה הוא על הכל". וראה להלן פ"ח הערה 280.

(403) פ"ג לאחר ציון 80, וכלשונו: "'וינשאהו וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו'. לא הוי צריך קרא לכתוב רק 'וישם כסאו מעל השרים אשר אתו', אבל 'וינשאהו' שהוא עצמו היה נוהג כבוד בו [למה לי]. וזה שאמרו במדרש [ילקו"ש כאן תתרנג] 'וינשאהו', שעשה לו בימה למעלה מבימתו של אחשורוש. והנה אחשורוש עצמו היה נוהג בו כבוד משום שעשה אותו עבודה זרה, ולכך היה מנשאהו עליו והיה נוהג בו כבוד", ושם הערה 83.

(404) עומד על ההבדל בין לשונות הפסוקים; כאן נאמר [פסוק יא] "ואת אשר נשאו על השרים ועבדי המלך", ואילו למעלה [ג, א] נאמר "וינשאהו וישם את כסאו מעל **כל** השרים אשר אתו", ומדוע למעלה נאמר "כל" ואילו כאן לא נאמר "כל".

(405) פסוק יד, שתיבת "כל" נדרשה לגימטריה חמישים, שאחשורוש היה מגביה את המן עד שער החמישים, עיי"ש.

(406) העושר, רבוי הבנים, והגדולה.

(407) להלן [לאחר ציון 455], שיביא את דברי הגמרא [מגילה טו.] שמרדכי הראה שטר שהמן הוא עבדו.

(408) נמצא שלכך לא נאמר כאן "מעל **כל** השרים", כי תיבת "כל" מורה על ע"ז, וכמו שביאר, וכאן המן בא לאפוקי מע"ז, ולומר שאמנם יש לו הרבה דברים [עושר, בנים, וכבוד], אך אין הם אלקיים, ואילו את הדבר האלהי שיש לו [שעשה עצמו ע"ז] את זה מרדכי מבטל ממנו. לכך מה שהמן הזכיר כאן את הכבוד שיש לו ["ואת כל אשר גדלו

המלך ואת אשר נשאו על השרים ועבדי המלך"] הוא בהדגשה שאין זה דבר אלהי, ולכך מן הנמנע שהמן יזכיר כאן תיבת "כל", כי כוונתו להורות את ההיפך.

(409) לפנינו בגמרא איתא "אמר רב", אך בעין יעקב איתא "רב חסדא אמר", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 95. ולהלן פ"ט ציון 172 ביאר שעשרת בני המן שנתלו הם העשרה שנהרגו, ולא כמאמר שלפנינו.

(410) "שבעים בלחם נשכרו - יונתן תרגם [ש"א ב, ה] על בניו של המן" [רש"י שם].

(411) פירוש - הגמרא מקשה כיצד רמי בר חמא אומר שהיו להמן מאתים ושמונה בנים כגימטריה של "ורוב", הרי הגימטריה של "ורוב" היא מאתים וארבע עשרה.

(412) פירוש - תיבת "ורב" נכתבה בכתיב חסר [ללא אות וי"ו], לכך הגימטריה של תיבת "ורב" היא מאתים ושמונה בלבד.

(413) ויקרא טו, כה "ואשה כי יזוב דמה ימים רבים וגו'", ופירש רש"י שם "ימים רבים - שלשה ימים". ובתורת כהנים שם "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה", ובגו"א שם אות יט ביאר הדבר. וכן נאמר [דברים כ, יט] "כי תצור אל עיר ימים רבים וגו'", ופירש רש"י שם "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ובגבורות ה' פ"ח [נ:] כתב: "השלישי הוא התחלת הרבוי, אמרו חכמים [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה. רצו בזה כי התחלת הרבוי הוא שלשה". ובנצח ישראל פ"ו [קנב.] כתב: "התחלת ויסוד הרבוי הוא שלש... כי הרבוי הוא שלשה... כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.] כתב: "לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים, כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". אמנם בכמה מקומות כתב שמספר שנים הוא התחלת הרבוי, וכגון בדר"ח פ"ג מ"ג [קה:], תפארת ישראל פל"ד [תצט:], שם פל"ח [תקפו.], נצח ישראל פ"ה [פו.], גו"א דברים פכ"ז אות ט, דרוש על התורה [כו:], ועוד. ונראה לבאר, שיש שני סוגי רבוי; (א) הפך מאחדות. (ב) הרבה והמון. מספר שנים הוא התחלת הרבוי המופקע מאחדות, ומספר שלשה הוא התחלת הרבוי של הרבה והמון [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א, ודפח"ח]. וחילוק זה מדוייק מאוד בלשונות של המהר"ל כאשר עסק בענין זה [הובא למעלה פ"ד הערות 270, 474]. וראה למעלה הערה 104, ובסמוך הערה 436.

(414) פירוש - מצוי הוא מאוד שיש לבני אדם שלשה בנים ויותר, ואין בזה חידוש. ואמרו חכמים [יומא עו.] "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי, מפני מה לא ירד להם לישראל מן פעם אחת בשנה. אמר להם, אמשול לכם משל למה הדבר דומה; למלך

בשר ודם שיש לו בן אחד, פסק לו מזונותיו פעם אחת בשנה, ולא היה מקביל פני אביו אלא פעם אחת בשנה. עמד ופסק מזונותיו בכל יום, והיה מקביל פני אביו כל יום. אף ישראל, **מי שיש לו ארבעה וחמשה בנים**, היה דואג ואומר שמא לא ירד מן למחר, ונמצאו כולן מתים ברעב, נמצאו כולן מכוונים את לבם לאביהן שבשמים". הרי ארבעה או חמשה בנים הוא הדבר שכיח ומצוי.

(415) "במספר קטן" - הגמטריה של האותיות נספרות רק במספר יחידות, וכגון אותיות אל"ף יו"ד וקו"ף הן כולן גמטריה של אחת, ואותיות בי"ת כ"ף ורי"ש הן כולן גמטריה של שתים. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקה:], וז"ל: "כי עשרה נחשב כמו דבור אחד, כי עשרה הם אחד במספר קטון". ושם פנ"ו [תתנט:] כתב: "עשרת הדברות בו נכללו כל תרי"ג מצות, ועשרה הם כמו אחד במספר קטן, עד שהתורה היא אחד לגמרי". ובנתיב התורה פ"א [לא.] כתב: "כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו דבר אחד. ולכך גם כן מספר עשרה הוא אחד במספר קטן, כי העשרה הם כלל אחד לגמרי" [ראה למעלה פ"ד הערה 162, ופרק זה הערה 128].

(416) בבחינת "לפני שבר גאון", וכמצויין למעלה הערה 312. והעמיד כאן רבוי לעומת העדר, כאשר ההעדר הוא הפך לרבוי. והביאור הוא כי הרבוי מורה על הברכה ["כל ברכה שבמקרא לשון רבוי הוא" (רש"י סוטה י.), וכמבואר למעלה פ"א הערה 395], וההעדר מורה על הקללה ["כל קללה הוא העדר ובלתי מציאות" (לשונו בנתיב התוכחה פ"א)], ולכך הרבוי וההעדר הם הפכים. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיד:] כתב: "כי אין הקללה רק העדר המציאות, ואין ברכה רק תוספות מציאות". ובח"א לב"ק צג. [ג, טו:] כתב: "כי הקללה היא העדר, וכן הברכה היא תוספת דבר". וראה להלן הערות 432, 455.

(417) לשונו בגבורות ה' פס"ד [רצה:]: "אמרו במדרש [שוחר טוב מזמור קטז] לא היה ראוי מיתה לצדיקים, אלא בשביל ששאלו המיתה בפיהם. אברהם אמר [בראשית טו, ב] 'אנכי הולך ערירי'. יצחק אמר [בראשית כז, ז] 'ואברכך לפני מותי'. ביעקב כתיב [בראשית מו, ל] 'אמותה הפעם'. ביאור הדבר הזה... מצד שהמיתה טבעית לבני אדם מצד החומר, והצדיקים אינם דוחים הטבע, כי הטבע ראוי להנהגת העולם, והיא הנהגה של אמת. והצדיקים במה שהם צדיקים חפיצים באמת, ואינם חפיצים שיצא העולם חוץ מסדר האמת". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קמו:] כתב: "ומה שאמר [ע"ז ה.] שאין מלאך המות שולט בהן, זה הנהגת הטבע, שלא יהיו מסורין תחת הטבע, שמלאך המות שולט

בבני אדם לפי הטבע". ובנתיב הצדקה פ"ג [א, קעד:] כתב: "הצדקה מבטלת המיתה, שהמיתה היא מצד עולם הטבעי, והצדקה היא מעשה אלקי קודש".

(418) כי הוא נעשה על ידי אדם. ואודות היחס שבין הטבע לבין האדם [שאינו טבעי], כן כתב בדר"ח פ"ג מ"ה [קמג.], וז"ל: "כי ההנהגות אשר הם בעולם הם שלש [וכאן נביא את השתים הראשונות]; כי ההנהגה שצריך האדם לנהוג לפי מנהגו של עולם, לחרוש ולזרוע, ושאר צרכיו אשר הם צריכים לפי הנהגת סדר העולם וטבעו, והאדם הוא משועבד להנהגת הטבע. ועוד יש הנהגה בלתי טבעית, והיא הנהגה האנושית, אשר מתחדש מן הבחירה, ועל ידי זה הנהגה הנימוסית, שהוא על ידי המלכות מה שירצה ומה שלא ירצה, וגוזר גזירתו על האדם, והוא הנהגת הנימוס. והאדם הוא משועבד גם כן להנהגה הזאת, שהוא משועבד אל המלך, שעל ידו הנהגה הזאת... וזה אמרם גם כן בפרק קמא דע"ז [ה.], אמר רבי יוסי, לא קבלו ישראל את התורה אלא שאין מלאך המות ואומה ולשון שולטת בהן... ומה שאמר שאין מלאך המות שולט בהן, זה הנהגת הטבע... ו'אומה ולשון' הוא הנהגה האנושית הבלתי טבעי". **דוגמה נוספת**; ובאבות פ"ה מ"ד אמרו "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה על הים", וכתב שם לבאר [קג:]: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי... ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד ההצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם, שהוא בעל שכל, מצד מה הוא יותר קשה מן המתנגד הטבעי, כי המתנגד הזה מחשב תמיד בחכמתו להתגבר על מתנגדו, ולפיכך מצד מה הוא קשה מן הדבר הטבעי, שהוא הולך לפי טבעו... ומצד מה אינו קשה כל כך, כי אפשר שישתנה דעתו ויבטל מן מה שהיה מתנגד. אבל הטבעי אינו כך, כי לעולם הוא עומד. ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע, שלא היו עוד תחת רשות פרעה, והוציא את ישראל מתוך הים, וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל". **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [יבמות סג:] שאשה רעה היא קשה ממות, וכתב על כך בח"א שם [א, קלח.], וז"ל: "כי המות אינו רק העדר בלבד, אבל האשה שהיא אדם שכלי, והיא רע, וזהו יותר ממה ששולט עליו המות. שלא יבא המות רק בטבע ובהנהגות העולם, שדבק באדם

ההעדר, וזהו מצד החומרי. אבל האשה שהיא אדם שכלי, ובא ממנה הרע בדבר שהוא מצד השכלי, הוא יותר רע".

(419) כי פרנסת אדם שייכת לסדר העולם, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"מ [תשז.], וז"ל: "פרנסתו ומחייתו של אדם, שהוא כסדר העולם". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "כי על השם יתברך להשלים את כל העולם, שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו". ובח"א לסוטה ד: [ב, ל.] כתב: "כי פרנסת האדם מסודר מן השם יתברך על ידי היושר... ולכך מי שבא על הזונה, שהוא הסרה ונטיה מן היושר, לבסוף יבקש ככר לחם ולא ימצא" [הובא למעלה בפתיחה הערה 41]. ובח"א לקידושין פב. [ב, קנב:] כתב: "הפרנסה לאדם הוא קיומו, ואם היה אדם חסר פרנסה, שהוא קיום מציאותו, אין זה מפעולת הפועל שיפעל פעולה שאין לה קיום ועמידה. אבל מגדר הפועל השלם, שיהיה פעולתו בשלימות. ולפיכך נמצא בכל הנמצאים שיש להם פרנסה בלא טורח ובלא עמל כאשר ראוי, ומכל שכן היה ראוי דבר זה לאדם, אשר הוא מבחר מן הנמצאים. וכן היה קודם שחטא האדם, עד שהרע את מעשיו וקפח פרנסתו" [הובא למעלה פ"ג הערה 291]. **ועוד אודות** שפרנסת האדם מוכנה ומוסדרת בשבילו, הנה אמרו חכמים [יומא לח:] "אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב.] כתב: "כי הש"י ברא את האדם, וחילק פרנסה לכל אחד ואחד, ולא ברא הש"י שיהיו שנים מתפרנסים מדבר אחד, רק שיהיה לכל אחד פרנסה מיוחדת. ואפילו שתי שערות אינם מתפרנסים ממקום אחד, כדאיתא בפ"ק דבבא בתרא [טז.], אמר הקב"ה לאיוב הרבה נימין בראתי, וכל אחד בראתי לו גומא בפני עצמה שלא יינקו שתים מגומא אחת... ואם השי"ת נותן לכל שיער ושיער יניקה בפני עצמה, כ"ש וק"ו שהש"י נותן לכל אדם יניקה בפני עצמו... כי הש"י סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אשר סידר אליו הש"י. ואם הוא נוגע במוכן לחבירו הרי נחשב זה כמו גזילה". ובדרשת שבת תשובה [סט.] הביא את מאמרם [נדה לא.] שהולד במעי אמו "אוכל ממה שאמו אוכלת, ושותה ממה שאמו שותה", וכתב על כך שם [עג:]: "ביאור זה כי הולד כאשר הוא מונח בבטן אמו הרי האם הוא עולמו, ואמר שבבטן אמו אינו מקבל רק מה שמסודר לו מן עולמו, ואינו חפץ באחר. ודבר זה הוא תקון שלו שלא יבקש רק מה שיתן לו מזלו אשר הוא דרכו והוא עולם שלו, ולא יבקש מה שלא יתן לו עולמו, אשר הוא דרכו והוא מזלו. ודבר זה אמרו חכמים ז"ל במסכת יומא בפרק אמר להם הממונה [לח:] אין אדם נוגע במוכן לחברו. כלומר שאל ידאג לומר פלוני מקפח פרנסתי, שזה אינו, כי אין אדם נוגע במוכן לחברו. ולכך אמר שאוכל

ממה שאמו אוכלת, ובודאי דבר זה הוא מוכן לו, ואי אפשר שיתפרנס בו אחר. לכך ידע כי כאשר הוא בעולם הזה מה שמסודר לו מן עולמו וממזלו שהוא דר בו מוכן לו, ולא לאחרים כלל, וכן מה שיש לאחרים אינו מוכן לו כלל. ובזה הוא ניצל מן הקנאה שלא יחפוץ מה שיש לאחר רק ישמח בחלקו מה שראוי לו מעולמו אשר נתן לו השם יתברך שמו". וראה דרשת שבת הגדול [רט:].

(420) פירוש - העדר שהוא בלתי טבעי נעשה רק על ידי קום ועשה, ואינו נעשה מאיליו בשב ואל תעשה.

(421) ילקו"ש ח"א רמז תתח "כי ה' אלהיך ברכך [דברים ב, ז]. יכול אפילו אתה יושב ובטל, תלמוד לומר 'בכל מעשה ידך'; אם עושה אדם, הרי הוא מתברך. ואם לאו, אינו מתברך".

(422) לשונו בח"א לב"ב ח: [ג, נט:]: "מיתה, חרב, רעב... המיתה שהיא טבעית כהנהגת העולם מעצמו. וחרב שלא כהנהגת העולם לגמרי, על ידי האדם. ואילו הרעב קצת הוא כהנהגת העולם מעצמו, ומכל מקום אין זה מנהגו של עולם לגמרי, כי כאשר העולם נוהג כמנהגו יש בעולם פרנסה לכל בריה". **דוגמה לדבר**; בגבורות ה' פנ"ז [רנג.] כתב: "שלש מכות שהיו... והם ערוב דבר שחין; ידוע כי הערוב חיות רעות הטורפות בשיניהם, והוא נקרא השחתה שמשחיתים חיות רעות, וזה אינו פועל טבעי, שאין מעשה חיה רעה פועל טבעי. ולפיכך נאמר אצל הערוב [שמות ח, כ] 'תשחת הארץ מפני הערוב', שהיו החיות הרעות משחיתים, וזה פועל אינו טבעי. אמנם מכת הדבר הפך זה, שהמיתה הוא דבר טבעי לעולם, כי המיתה טבעית לנבראים התחתונים. הרי הערוב בלתי טבעי לגמרי, והדבר הוא טבעי לגמרי. אמנם השחין הוא ממוצע, כי הוא אינו ענין טבעי לגמרי, שהרי השחין הוא יוצא מן הטבע, והוא מותר הטבע. ואינו גם כן בלתי טבעי לגמרי... וזה כמו ממוצע בין דבר שהוא בטבע ובין דבר שהוא שלא בטבע, כי השחין נעשה מן הטבע, שהרי בדרך הטבע נעשה. אמנם במה שהוא אינו ראוי שיהיה נמצא השחין אם האדם על פי הטבע הישר, יש בו דבר שאינו טבע, לכך הוא ממוצע בין שניהם".

(423) כי דבר והפכו והממוצע ביניהם כוללים את כל החלקים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פנ"ה [תתנ:], וז"ל: "מפני כי אלו שלשה הם כוללים כל החלקים, לפי שהם דבר והפכו והדבר שהוא ממוצע בין שניהם. ולפיכך אלו שלשה... כוללים כל הדרכים".

(424) מבאר טעם שני מדוע עשרה בני המן נתלו, עשרה מתו, ועשרה חזרו על הפתחים. ועד כה ביאר ששלשת הדברים האלו כוללים את כל מיני ההעדר [טבע, לא טבע,

וממוצע ביניהם]. ומעתה יבאר שהם כנגד שלשת הדברים שיש לאדם מבניו [כבוד, ישוב העולם, ועושר].

(425) פירוש - יש לאבות הכבוד מבניהם.

(426) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שסו:]: "ויותר מזה המעלה השלישית, שנקראו ישראל 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א], שזאת המעלה על הכל, כי בשביל זה נותנים ישראל כתר בראש מלך מלכי המלכים, כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יג:] כי סנדלפון עומד מאחורי המרכבה, וקושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל. ודבר זה בשביל כי הם בנים של הקב"ה, דכתיב 'עטרת זקנים בני בנים', ולכך סנדלפון קושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל, שהם בנים של מקום". ובבאר הגולה באר הרביעי [תד.] כתב: "תפילין דמארי עלמא 'עטרת זקנים בני בנים', שהאב מתעטר בבנים, כאשר הבנים יש להם שבח, ולפיכך הוא יתברך מתעטר בשבח בניו, והם התפילין של הקב"ה [ברכות ו.]. ואל תתמה כי איך שייך לומר דבר זה, שיהיה הוא יתברך, אשר הוא שלם בכל השלימות, יהיה מתעטר ומשתבח בשבח עלוליו, אשר הם מעשי ידיו. שדבר זה אין שאלה כלל, כי הכתוב שאומר 'עטרת זקנים בני בנים', רוצה לומר כי שבח זה הוא מצד הזולת, והוא תוספת שבח. כי השבח שהוא אל השם יתברך בוודאי לדבר זה אין סוף, רק כי שבח זה ופאר זה הוא מצד הזולת, והוא תוספת שבח. ולכך הוא יתברך מתפאר בשבח עלוליו, שהם מעשה ידיו. ואף אם אין היצירה דומה ליוצרם, ואין העלול כמו העילה, מ"מ יש כאן תוספת שבח ופאר מצד שהשבח הוא מצד הזולת. ולפיכך דבר זה התפילין של השם יתברך כמו שאמרנו, שדבר זה הוא תוספת פאר שהוא מצד הזולת". **אמנם** בח"א לשבת כג: [א, ז:] ביאר שאין הבן כבוד האב, שאמרו שם בגמרא "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", וכתב לבאר: "מאן דמוקיר רבנן, בשביל שהיה מכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה... ומפני זה יהיה חתנותא דרבנן, שחתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו. כמו שנקרא בגדי אדם 'מכבדותי', שרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה [שבת קיג.], שהם דבקים באדם. וכן חתניו דביקים הם על ידי קידושיו בבנותיו" [הובא למעלה פ"א הערה 466]. ומכך משמע שאין בניו כבודו של אדם כי הבן הוא "עצמו ובשרו", והכבוד הוא רק מהזולת [כמבואר למעלה פ"א הערות 375]. ויל"ע בזה.

(427) לשונו להלן פ"ט [לאחר ציון 156]: "ידוע כי ישוב הארץ נקרא כבישה, שכובש את הארץ ומתיישב בה, וכדכתיב 'פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה', שנאמר זה על שיהיו מיישבין את הארץ שכבשו", וראה שם הערה 157. ובגו"א בראשית פמ"א אות טז [רפג.]

כתב: "כי הבנים ישוב הארץ כמו כבוש הארץ, כדילפינן מקרא 'פרו ורבו וכבשוה', 'מי שדרכו לכבוש הארץ מצווה על פריה ורביה' [רש"י שם]". וקודם לכן שם פל"א אות ח [קיג.] כתב: "הבנים הם ישוב העולם". ובח"א ליבמות סד. [א, קמא.] כתב: "ועוד יש לך לדעת ולהבין כי מי שהוא עוסק בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פריה ורביה מעמיד הכלל, והכללי הוא בחיים, שהרי הכללים הם עומדים קיימים בלא שינוי". ובח"א לשבת לב: [א, כב.] כתב: "כי האדם קודם שהוליד הוא אדם פרטי, וכל פרטי גשמי. וכאשר יוליד האדם, ובכחו הכללי, היינו הבנים, שוב אין הוא פרטי, רק יש לו כח כללי, ולא נקרא עוד פרטי כאשר יש לו תולדת, כי אז הוא כללי".

(428) אבות פ"ו מ"ט "הנוי והכח והעושר והחכמה והבנים והזקנה והכבוד נאה לצדיקים ונאה לעולם", ובדר"ח שם ביאר ששבע מעלות אלו נזכרו באופן של "מעלין בקודש", נמצא ש"בנים" הוא יותר מ"עושר". ולגבי בנים כתב שם [רפט.] בזה"ל: "ואחר כך זכר 'הבנים', שהם תולדות שלו, והם קנין בפני עצמו". ונאמר [בראשית ד, א] "ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'", ופירש רש"י שם "את ה' - כמו עם ה', כשברא אותי ואת אישי, לבדו בראנו, אבל בזה שותפים אנו עמו". ואמרו חכמים [שבת לב:] "איזה הן מעשה ידיו של אדם, הוי אומר בניו ובנותיו של אדם" [ראה ח"א לב"ק נ. (ג, ט.), ודרשת שבת הגדול (רא.)]. ועוד אמרו חכמים [במדב"ר י, ד] "'ואת עמלינו' [דברים כו, ז], אלו הבנים". ואם בנים נקראים "מעשה ידים" ו"עמלינו", ממילא הם גם יכולים להקרא קנין לאדם. ובפזמון "מעוז צור" משוררים "רוב בניו וקניניו על העץ תלית". ונראה לבאר זאת על פי דבריו בנר מצוה [קטו:], וז"ל: "[כאשר] יש לו בנים תלמידי חכמים... אז נקרא שיש לו שלימות עולם הזה. אבל כל המעלות שיש לאדם עצמו, בשביל כי האדם בעל מיתה, אין זה נקרא שיש לו עולם הזה. רק כאשר יש לו בנים תלמידי חכמים, זה נקרא שיש לו עולם הזה, כי הבנים נשארים אחר מותו". ועיין שם הערה 315 מהו היחוד שיש לבנים תלמידי חכמים על פני סתם בנים. אך על כל פנים בנוגע לדידן אף סתם בנים עדיפים על עושר של כסף וזהב, כי "הבנים נשארים אחר מותו", לעומת על כסף וזהב נאמר להדיא [תהלים מט, יז-יח] "אל תירא כי יעשר איש כי ירבה כבוד ביתו, כי לא במותו יקח הכל לא ירד אחריו כבודו".

(429) פירש רש"י שם "כי קללת אלקים תלוי - זלזולו של מלך הוא שאדם עשוי בדמות דיוקנו... כל קללה שבמקרא לשון הקל וזלזול, כמו [מ"א ב, ח] 'והוא קללני קללה נמרצת'". ולהלן פסוק יד [לאחר ציון 605] כתב: "אין דבר שהוא בזיון ובטול לצלם אלקים כמו התליה, מפני כי שאר מיתה אין הצלם בגלוי ובבזוי, אבל זה נתלה וצלם

שלו הוא נתלה על העץ בגלוי. ולכך אמרה תורה [דברים כא, כג] 'לא תלין נבלתו על העץ', מפני שהוא קללת ובזיון אלקים". וראה להלן פ"ו הערה 385, ופ"ז הערה 133.

(430) לכאורה העשרה שנתלו [שהם "כנגד זה שהם כבוד אליו"] יכולים גם להיות כנגד "שממנו ישוב העולם", כי גם הם "מתו ונאבדו מן העולם", ולשם מה צריך עוד עשרה בנים אחרים שימותו מיתה רגילה כדי להורות על כך. ובגו"א בראשית פל"ח אות ט [רמג:] כתב שלש תועלתיות אחרות שיש בבנים, וכלשונו: "כי הבנים לכל אדם הם לג' דברים; האחד, שלא ימחה שמו מישראל, וכדכתיב אצל מי שאין לו בנים [דברים כה, ו] 'ולא ימחה שמו מישראל'. השני, שראוי מצד עצמו, אף על גב שיש לו בנים שיוציא ענפים, והבנים כמו ענפים, וכל שמרבה בהם יותר שלימות. הג', הוא שישמש הבן לאב, ומזה הצד ראוי שיהיה לו בנים... וידוע כי תועלת הבנים הם לג' דברים; האחד, שאם אין לו בנים כלל שמו מחוי, והבנים מקיימין שמו בישראל. והשני, כי הבנים הם לאדם כמו ענפים, וכל עוד שיש ענפים הרבה לו, אף על גב שיש לו בן שלא ימחה שמו מישראל, מכל מקום טוב כאשר יש לו יותר בנים. הג', שהוא צרכו וסעדו בעולם, כמו המקל שהוא סעד לזקנים". ויש לבדוק אם אפשר להתאים שלש תועלתיות אלו כנגד שלשת הדברים שכתב כאן [כבוד, עושר, וישוב העולם].

(431) שהיו להמן שבעים בנים מחזרים על הפתחים [מגילה טו:], והובא למעלה לפני ציון 410.

(432) וראוי שהעוני כאן יחשב כמו מיתה, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 415]: "היו מתחלקים אלו שלשים [בני המן] לשלשה חלקים, כי כמו שהיה לו מתחילה הרבוי, היה מגיע לו אחר כך ההפך, **הוא ההעדר הגמור**". והעשרה שנתלו והעשרה שמתו אכן הגיעו אל ההעדר הגמור, אך עניות אינה נחשבת העדר גמור כמו מיתה. ואע"פ שאמרו חכמים [נדרים ז:] "עניות כמיתה", ועני הוא אחד מארבעה שחשובין כמת [נדרים סד:], מ"מ אין בזה העדר גמור כמו מיתה. אמנם תוספות סוטה ד: [ד"ה נעקר] כתבו "עניות דקשה ממיתה". וראה להלן פ"ח הערה 15.

(433) שמעתי לבאר שספירת מלכות היא הספירה השביעית, ומלכות היא בבחינת "לית מגרמיה כלום" [ראשי תיבות "מלך"]. ודוד המלך אומר על עצמו [תהלים פו, א] "תפלה לדוד הטה ה' אזנך ענני כי עני ואביון אני". ובקהלת יעקב [ערך לדוד] כתב: "ומלכות נקרא 'לחם עוני'" [מקורו בזוה"ק ח"א רלח.]. לכך העניות הנמצאת בספירת מלכות היא שביעית מהשפע הנמצא בכל שבע הספירות. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "מה שהעניות היא כמו מיתה, ג"כ זה ענין מופלג מאוד בחכמה, בארנו אותו

הרבה, כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה, שהרי נאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים', שהשם יתברך הוא מקור החיים, מאתו משפיע החיים לכל חי. ונמצא כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך... וזה שאמר כי העוני, שהיא מניעת השפע, הוא כמו מיתה, שהוא סלוק שפע החיים הבא על האדם".

(434) "כי המן היה מוכן לרבוי עושר, כי על כן נקרא 'המן' שיש לו המון" [לשונו להלן ח, סוף פסוק א]. ונראה שזהו חידושו של המהר"ל לבאר כך את שם "המן", כי לא מצאתי מקור אחר שיבאר כן. ובספר השרשים לרד"ק, שורש המן כתב ששורש תיבת "המון" הוא "המן". ובא לבאר כאן הסבר נוסף למספר שלשים ולחלוקתם לשלש קבוצות שונות; עניינו של המן הוא המון ורבוי, ומספר שלשים מורה על כך [כי הוא שלש פעמים עשר], וכן מספר שלשים מורה על שלש קבוצות שונות [כי התחלת מספר שלשים הוא שלש], וכמו שיבאר.

(435) צרף לכאן שעשו, זקנו של המן, אמר [בראשית לג, ט] "יש לי רב", בעוד שיעקב אבינו אמר [שם פסוק יא] "יש לי כל". ובתנחומא וישלח אות ג אמרו "יעקב אמר להם שיאמרו לעשו [בראשית לב, ו] 'ויהי לי שור וחמור'. וכי לא היה לו אלא שור וחמור בלבד, מן דורון שלו אתה יודע מה היה אצלו [שם פסוק טו] 'עזים מאתים ותישים עשרים וגו'. אלא שהצדיקים ממעטין את עצמן, והרשעים מרוממים את עצמן. שכן עשו אומר 'יש לי רב'. עליהן נאמר [משלי יג, ז] 'יש מתעשר ואין כל מתרושש והון רב'". נמצא ש"המון" של המן בא לו מזקנו עשו שאמר "יש לו רב". וכן כתב ברסיסי לילה אות נח, וז"ל: "וכן המן שנתפאר ברוב בניו... אחז לשון אבותיו, דעשו אמר 'יש לי רב', ויעקב אמר 'יש לי כל'. וכן המן אמר 'רוב בניו' ואצל מרדכי נאמר [להלן י, ג] 'לכל זרעו'. כי מי שיש לו מדת הסתפקות, כל מה שיש לו הוא אצלו, שיש לו כל. מה שאין כן מי שהומה ומהמה בתאוות, אפילו יש לו הרבה מאד אומר שיש לו רב, אבל לא כל, כי אין אדם מת וחצי תאוה בידו [קהלת רבה א, לד]. וכן ריבוי הבנים שנתפאר שב אצלו לתאוה וחמדה, ככל חמדת העולם הזה, כי לא כיוון לשם שמים, וכל מה שהיה לו לא היה מספיק לו עדיין. ועל כן סופו עשרה נהרגו ועשרה נתלו ועשרה מחזרים על הפתחים, ולא היה לו במה להתפאר רק כמו רגע".

(436) כמבואר למעלה הערה 413.

(437) "כי כל אדם יש לו גם כן שלשה בנים" [לשונו למעלה לפני ציון 414].

(438) למעלה [לאחר ציון 414] ביאר באופן אחר מספר שלשים, שהוא מספר שלש בהפלגה, וכלשונו: "כי שלשים כמו שלשה, כי עשרה במספר קטן הוא אחד". אמנם כאן

מבאר שמספר שלשים הוא שלש פעמים מספר עשר, שכתב: "שלשים, שהוא שלשה פעמים עשרה", ולא עשר פעמים שלשה. והטעם הוא שכאן רוצה להורות שמספר שלשים הוא "המון", והואיל ומספר עשר מורה על הרבוי ["כי מספר עשרה הוא מספר של רבוי" (לשונו בגו"א שמות פ"א אות ה, עמוד ח.)], וכן מספר שלש מורה על "רבים", לכך שלש פעמים עשרה הוא רבים של רבוי, ועל כך אמרינן "המון".

(439) "כי שלשים כמו שלשה, כי עשרה במספר קטן הוא אחד" [לשונו למעלה לאחר ציון 414].

(440) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:]: "כי לא שייך מספר באחד, אבל שנים הם התחלת המספר, ולפיכך יש בשנים מה שלא תמצא באחד. אמנם אין השנים רק מספר זוג, ואין כאן מספר נפרד כלל, אבל שלשה יש בו מספר נפרד. וכן אמרו [ראב"ע בפירושו הארוך לשמות ג, טו] כי השנים הם התחלת מספר הזוגות, ושלשה התחלת מספר הנפרדים". אמנם בכמה מקומות כתב שהשלישי מאחד את שתי הקצוות ההפוכות. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ג [קז.] כתב: "השנים הם כנגד שתי הקצוות, שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלשי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". וכן כתב לגבי שלשת האבות בגבורות ה' פ"ט [נח:], וז"ל: "השלישי אין לו מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר... ויעקב נגד האמצעי". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, והם מחולקים ואין להם אחדות כלל... אבל מן שנים ואילך אי אפשר שיהיו שלשה הפכים, ולפיכך בג' יש התאחדות, ולא בשנים, שיש בו רבוי" [ראה למעלה בפתיחה הערות 192, 199, 205, פ"א הערה 810, פ"ב הערות 211, 220, פ"ד הערות 482, 483, ופרק זה הערות 72, 87, 400]. ואילו כאן מבאר ש"השלשה הם מחולקים". ויש לומר, מה שמספר שלש מאחד החלקים אין פירושו ששלשת הדברים המתאחדים נעשים זהים זה לזה, דשלשת האבות יוכיחו, שיעקב מאחד את אברהם ויצחק, אך אברהם יצחק ויעקב נשארו שונים זה מזה. לכך הגדרת מספר שלש היא שהוא מאחד דברים מחולקים, אך מכלל "מחולקים" לא יצא. זאת ועוד, דדוקא

משום שמספר שלש הוא התחלת מספר הנפרדים, לכך הוא גם מאחד הדברים להדדי. ונקודה זו מבוארת בגבורות ה' ר"פ לא, וז"ל: "השלישי... הוא מספר שלם, כי האחד אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר. ומספר שנים אינו מספר שלם, כי אין בו רק זוג, ואין בו נפרד. אבל שלשה בעבור שיש בו זוג, ויש בו נפרד, נקרא זה מספר שלם" [הובא למעלה פ"א הערה 532]. לאמור שבמספר שלש גופא יש איחוד בין שני דברים [זוג ונפרד], ולכך יש בידי מספר שלש לאחד את שני הדברים שקדמו לו.

(441) למעלה [לאחר ציון 416].

(442) הם העשרה שנתלו, וכלשונו למעלה [לאחר ציון 417]: "ויש העדר שהוא בלתי טבעי לגמרי, כמו התליה שהוא על ידי אדם, והעדר זה הוא בלתי טבעי".

(443) "ומה שהיו חוזרים על הפתחים, אינו טבעי ואינו בלתי טבעי; כי בשביל שהיה להם העדר הממון היו חוזרים על הפתחים, שאין דבר זה טבעי לגמרי, כי דרך העולם שיש להם פרנסה. ואינו בלתי טבעי לגמרי, כי הדבר שהוא בלתי טבעי הוא דרך חדוש במעשה, אבל העדר זה נעשה גם כן כאשר אינו עושה דבר, ואינו מרויח. ולכך דבר זה אינו בלתי טבעי לגמרי, ואינו טבעי גם כן, רק הוא כמו ממוצע בין שניהם" [לשונו למעלה לאחר ציון 418]. **וההבדל** בין דבריו כאן לדבריו למעלה הוא, שלמעלה ביאר שההעדר הוא הפך הרבוי ["כי כמו שהיה לו מתחילה הרבוי, היה מגיע לו אחר כך ההפך, הוא ההעדר הגמור" (לשונו לאחר ציון 415)], ואותו מספר שמורה על הרבוי [שלשים] הוא מורה גם על ההעדר ["כי שלשים כמו שלשה" (לשונו לפני ציון 415)], וההעדר המתחלק לשלשה סוגים הוא העדר שמקיף את כל סוגי ההעדר ["כי כל מיני העדר היו שולטין בהמן" (לשונו לאחר ציון 422)]. אך כאן מבאר שמספר שלשים מורה על המון [ולא רק על רבוי], כי הוא שלש פעמים מספר עשר. אך הואיל והתחלת מספר שלשים הוא שלש, ושלש מורה על חילוק, לכך המון בניו התחלקו לשלשה סוגי ההעדר. נמצא שלמספר שלשים יש שני פנים; מספר של עשר [כפול שלש], ומספר של שלש [כי התחלת מספר שלשים הוא שלש]. ולפי זה הרבוי וההעדר אינם שני צדדים של מטבע אחת, אלא רבוי לחוד והעדר לחוד, ורק הרבוי וההעדר נזדמנו יחד לפונדק של מספר שלשים מצד שני כיוונים שונים; הרבוי מצד מספר עשר שיש בשלשים, וההעדר מצד מספר שלש שיש בשלשים.

(444) למעלה לאחר ציון 390, ולאחר ציון 413. וראה להלן הערה 453.

(445) ופירש רש"י שם "ובשבעה דרכים ינוסו לפניך - כן דרך הנבהלים לברוח מתפזרים לכל צד". וכתב הרא"ם שם: "ותפש 'שבעה' המורה על רבוי, כי דרך הלשון לשים

שבעה במקום רבוי, כמו [ש"א ב, ה] 'עד עקרה ילדה שבעה', [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם', [תהלים קיט, קסד] 'שבע ביום הללתיך', [ויקרא כו, יח] 'שבע על חטאתיכם'" [הובא למעלה פ"א הערה 168].

(446) לשונו בגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפז:]: "מספר השבעים הוא כמו שבע, שבתוך מספר הכלל מספר הפרטי" [ראה להלן פ"ח הערה 159]. ובנצח ישראל פל"ב [תרטז.] כתב: "כי שבעה ושבעים דומים ושוים". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיג:] כתב: "כי שבעים נכלל בשבעה". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 353] כתב: "אותה מדריגה ראוי לה מספר ע"ה, שהם נחשבים אלו ע"ה כמו שבעה ומחצה, כי כל עשרה נחשב כמו אחד". ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "מספר ששים נכללים במספר ששה". ושם פ"ז [קסז.] כתב: "אין חילוק בין שמונה לשמונים, רק שזה מספר כללי, וזה פרטי". ובבאר הגולה באר הששי [שנה:] כתב: "שמונים, ושמונה, הכל אחד, רק כי כל מדריגה ומדריגה עד השמינית כוללת עשר, והם שמונים". וכן הוא בדר"ח פ"ב מ"ט [תרעג:, תרפז.], שם פ"ו מ"ז [קמט:], גבורות ה' פי"ב [סו:], ח"א לב"מ פד: [ג, לו.], ועוד [ראה למעלה פ"ב הערה 355]. אמנם בתפארת ישראל פל"א [תסג.] חילק בין מספר שבע לשבעים, שכתב: "שבעה.. רבוי גמור... אבל מספר שבעים, שהוא מספר כללי, הוא רבוי שהוא מתאחד, כי חשבון הכללי הוא מתאחד, מה שאין כן במספר הפרטי", ושם הערה 13.

(447) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 167]: "אבל עולם התחתון הוא עולם הרבוי והפירוד, ולכך יש כנגד זה מספר שבע. ולא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול, וקם. וכן [ישעיה יא, טו] 'והכה אותו והיה לשבעה נחלים', וכן הרבה מאוד". וכגון [ויקרא כו, יח] "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם", וכתב שם הראב"ע: "שבע - בעבור היותו חשבון שלם נאמר על לשון רבים, וכן [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". וכן [תהלים קיט, קסד] "שבע ביום הללתיך", וכן [ש"א ב, ה] "עד עקרה ילדה שבעה", וכן [ישעיה ד, א] "והחזיקו שבע נשים באיש אחד", ועוד. ונאמר [בראשית ד, כד] "כי שבעתים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה". וכן ביאר בהרבה מקומות, וכגון, בנתיב העבודה פ"א כתב: "כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]... וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', 'בדרך אחד יצאו ובשבעה

דרכים [ינוסו]'. ולכך אמר כי האבות הם שבנו שבעה מזבחות ביחד [פירוש - אך לא שכל אב בנה בעצמו שבעה מזבחות], כי האבות אין בהם הרבוי בפעל, שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד, ויש להם קשר אחד, שיש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל... ולכך השלשה אבות שיש בהם הקשור והאחדות בנו שבעה מזבחות ביחד, ומורה זה על הקשור האחדות, ולא על הרבוי בפעל". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג כתב: "ולפיכך בנו האבות ז' מזבחות, כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים. כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים, כמו 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך', וכן 'כי שבע יפול צדיק וקם ורשע באחת' [משלי כד, טז], פירוש כי בכל מיני הנפילות ובכל חלקיהם יפול הצדיק, ואפילו הכי הוא קם. ולפיכך בנו ז' מזבחות, כי המזבח, שעליו הקרבת הקרבן, על ידו הדבקות בו יתברך". ובנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "כי החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו'. רצה לומר כי דרך אחד שיצאו יהיה נחלק לז'. וכן 'יהיה לשבעה נחלים' [ישעיה יא, טו], וכן הרבה מאד, ודבר זה התבאר בכמה מקומות". ובח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ז [קפד:], תפארת ישראל פל"א [תסג.], נצח ישראל פ"ה [קכז.], שם פל"ב [תריד:], ח"א לר"ה כא: [א, קכב:], ח"א לב"ב עג: [ג, צג:], ועוד. וצרף לכאן דברי הרמב"ן שאות בי"ת מתחלפת עם אות פ"ה, שכתב [שמות טו, י] בזה"ל: "נשפת ברוחך - ענינו כמו בבי"ת, 'נשבת ברוחך', מלשון 'כי רוח ה' נשבה בו' [ישעיה מ, ז], 'ישב רוחו יזלו מים' [תהלים קמז, יח], כי שתי האותיות האלה ישמשו בענין אחד". ולפי זה נמצא שתיבת "שבע" היא כמו תיבת "שפע", שהיא לשון רבוי, וכמו שכתב הרד"ק [ישעיה ס, ו] "שפעת - ענין רבוי, וכן [איוב כב, יא] 'ושפעת מים תכסך', [דברים לג, יט] 'כי שפע ימים ינקו'" [הובא למעלה פ"א הערה 169]. וראה למעלה פ"א הערה 1017, ופרק זה הערה 349.

(448) פירוש - אין מספר שבע נקרא "המון", ולכך העמידו שהיו שבעים, וכמו שמבאר.

(449) ושבעים הוא המון, וכמו שאומרים בזמירות לשלש סעודות "הנה אנכי בא לקים מצות סעודה שלישית של שבת, נגד יעקב אב של המון שבעים נפש".

(450) פירוש - מעיר שהיו שבעים בנים שחוזרים על הפתחים, אך לא היו שבעים בנים שנתלו, אלא רק עשרה בנים. וכן היו רק עשרה שמתו, ולא שבעים שמתו.

(451) פירוש - הכתיב חסר ["ורב בניו"] מורה שרבוי בניו של המן היו במצב של חסרון, וזהו שהיו חסרים לחם. ומה שחסרון זה נתלה בלחם דייקא, כי "המבקש לחם הוא קרוי 'נעזב', שנאמר [תהלים לז, כה] 'ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם'" [רש"י בראשית כח, כ]. ובגו"א שם אות לא כתב: "והמבקש לחם קרוי נעזב וכו'. והטעם נראה לי שנקרא 'נעזב', מפני שהוא דבר שצריך לו תמיד, ואינו כמו שאר דברים שצריך לו לפרקים. ולפיכך המבקש לחם הוא נעזב לגמרי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 408].

(452) הוא רמי בר חמא [מגילה טו:], שאמר שהיו להמן מאתים ושמונה בנים, גימטריה של "ורב", והובא למעלה [לאחר ציון 410].

(453) לא מצאתי שביאר עד כה ש"הבנים שייך בהם הרבוי ביותר". אמנם למעלה [לפני ציון 444] ציין שכבר הזכיר "שהיה לו הרבוי של בנים", וכוונתו למה שכתב למעלה לאחר ציון 390, ולאחר ציון 413. אך לא נתבאר שם ששייך בבנים הרבוי ביותר. וכן נאמר [במדבר ו, כד] "יברכך ה' וישמרך", ואמרו במדרש [במדב"ר יא, ה] "'יברכך' בבנים".

(454) ומה שאין לו מספר בנים כתיבת "פרו", כי "פרו" אינו מורה על רבוי בנים, וכמו שפירש רש"י [בראשית א, כח] "ורבו - אם לא אמר אלא 'פרו', היה אחד מוליד אחד ולא יותר, ובא 'ורבו' שאחד מוליד הרבה". ולקח כאן תיבת "ורב" והפך אותה ל"רבו", כנגד הפסוק "פרו ורבו".

(455) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 415] "כי כמו שהיה לו מתחילה הרבוי, היה מגיע לו אחר כך ההפך, הוא ההעדר הגמור", הרי שההעדר נובע מהרבוי, בבחינת "לפני שבר גאון", וכמצויין למעלה הערה 312.

פסוק יג

(456) בגמרא שלפנינו ליתא לשאלה "וכי משום דרואה מרדכי יושב בשער המלך, אומר 'וכל זה איננו שוה לי', אין, כדאמר רב חסדא וכו'", אך כך הוא בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 95]. וראה הערה 458.

(457) "וזה בא בפרוזבולי - מרדכי בא אליו בטענת עושר, המן בא בטענת עוני, שמכר המן את עצמו למרדכי קודם לכן ימים רבים בככרי לחם" [רש"י שם].

(458) מלים אלו ["'בולי' אלו עשירים... 'תעביטנו'"] אינן נמצאות בגמרא שלפנינו, אך נמצאות בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב.

(459) "עשירים" [רש"י גיטין לז.].

(460) "העבט - ומי הן הלווים, עניים" [רש"י גיטין לז.].

(461) "בטולמי - נהמא, בככרות לחם, 'עשרים לחם שעורים' [מ"ב ד, מב], מתרגמינן [שם] 'עשרין טולמין דלחמא'" [רש"י מגילה טו:]. וראה להלן פ"ו הערה 350.

(462) כוונתו להמשך דברי הגמרא [מגילה טו:], שאמרו שם "'וכל זה איננו שוה לי', מלמד שכל גנזיו של אותו רשע חקוקין על לבו, ובשעה שרואה את מרדכי יושב בשער המלך אמר 'כל זה איננו שוה לי'". ומה שלא הביא המשך זה עד כה, כי בעין יעקב לא הובא המשך זה, ורק נמצא בגמרא שלפנינו.

(463) בעוד שכאן מייחס הנהגה זו להמן הרשע, הרי בשני מקומות אחרים ייחס הנהגה זו לכל אדם. (א) בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ.] ביאר שהחלק השכלי של האדם מתחלף עם החלק הממוני שלו, וכלשונו: "אבל עיקר הפירוש מה שאמר 'בכל מאודך' [דברים ו, ה] דבר זה נגד חלק השכלי שבאדם... ומה שדרשו [ברכות סא:] 'בכל מאודך' בכל ממונך, הוא דבר זה עצמו, כי כאשר האדם נאבד ממונו, בזה סר שכל האדם, וכמו שאמרו [ירושלמי תרומות ספ"ח] לבו של אדם תלוי בכיסו, שהממון של אדם - שכלו נמשך אליו, לפי שהממון נותן לו קיום. ולכך אמר 'ובכל מאודך' בכל ממון שלך. שאף אם נוטל ממון שלך, וזה לך אבוד השכל". (ב) בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:] כתב: "המפזר מעותיו, דבר שהוא שייך אל השכל, כי לב האדם תלוי בכיסו". וצריך לומר שיש בזה הבדלי דרגות, ואצל המן כל מגמתו ומחשבתו היו נתונות לממונו, מעבר לשאר אדם.

(464) לשונו למעלה [לאחר 387]: "אמר [המן] כי כבוד עשרו גדול מאוד, ומפני כי העושר היה נחשב להמן ביותר מהכל, לכך פתח בזה". ואודות שמחשבה תמידית על דבר מורה על האהבה לדבר, כן כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"י ה"ג, וז"ל: "וכיצד היא האהבה הראויה, הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה', ונמצא שוגה בה תמיד כאילו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה, והוא שוגה בה תמיד, בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה. יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד".

(465) והיותו צר עין בממונו מורה על היותו חומד ממון. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 146] כתב על טבע הרשע [ועל המן] בזה"ל: "מפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו, ולא להוציא אותו לעשות טובה לאחרים בממונו". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 520] כתב: "אשר הוא חסר בעצמו אינו משפיע לאחר". וראה להלן פ"ט הערה 249.

(466) כי המן הוא עבד למרדכי, וכמו שמבאר.

(467) פירוש - נאמר כאן "וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני ראה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך", ומה הצורך לתלות את "וכל זה איננו שוה לי" בכך שמרדכי יושב "בשער המלך". וכן עמד על כך הראב"ע כאן בנוסח א. ואודות שהכתוב תולה את הדבר בסבתו האמיתית, כן כתב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, וז"ל: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע". וכן נתבאר בדר"ח פ"א הערה 8, שם פ"ב הערה 617, שם פ"ג הערות 325, 576, שם פ"ד הערות 1009, 1771, תפארת ישראל פכ"ה הערה 109, ובאר הגולה באר השני הערה 89. וראה בספר המפתח לגו"א, ערך סבה ומסובב [עמוד רמ:], שיסוד זה הוזכר בגו"א עשרות פעמים [הובא למעלה פ"ב הערה 487, ולהלן פ"ו הערה 251].

(468) "כי מרדכי היה יושב בשער המלך, והיה לו חשיבות אצל המלכות. וכן המן גם כן היה לו חשיבות אצל המלך. ודבר זה אי אפשר שיהיה מרדכי והמן, שהם הפכים, ביחד, וגדולת אחד מהם מחייב שפלות האחר. ולכך היה מחייב מן גדולת מרדכי אצל המלך שיהיה המן עבד לו" [לשונו בהמשך].

(469) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ח [רנב.]: "הלחם הוא חיותו של אדם, דכתיב [דברים ח, ג] 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו'". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קכח.] כתב: "כי הלחם הוא חיותו של אדם, ולכך שם 'לחם' שייך על דבר שהוא נותן חיות לבריות, ולכך אמר הכתוב ג"כ [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר'". ובנתיב גמילות חסדים ס"פ א [א, קנא:] כתב: "ציוה לתת חלה מן הלחם, כי הלחם הוא חיותו של אדם, שאם לא היה הלחם לא היה יכול לעמוד כל ימיו, כי הלחם הוא סעדא דליבא, דכתיב [דברים ח, ג] 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו'... אם כן הלחם הוא חיותו של אדם". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.] כתב: "הלחם הוא דבר שעליו חיות האדם, ואם יש לו לחם לא נאמר בזה שיש לו דבר גדול יותר ממה שהוא צריך לחיותו. רק אם חסר לחם, אז בודאי

חסר דבר גדול, שאין לו לחם שהוא חיותו". ובנצח ישראל פ"ה [צח:] כתב: "נתן לאדם הלחם, כי הלחם הוא חיי האדם בודאי, וכדכתיב 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם'". אך לכאורה בפסוק זה מבואר שאין חיותו של אדם על הלחם לבדו, ואיך מביא פסוק זה להוכיח שהלחם הוא חיותו של אדם. ויש לומר, שהפסוק רק שולל מאדם שיחיה על הלחם לבדו, אלא 'כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם' [שם]. ומשמע מכך שניתן לחיות על הלחם לבדו, ורק שיש לאדם להבין שחייו הרוחניים אינם מהלחם לבדו. אך אם אי אפשר היה לחיות מלחם לבדו, אזי לא היה צורך לתורה למעט זאת.

(470) כגון שנמכר בכדי לשלם את גנבתו, שנאמר [שמות כב, ב] "אם אין לו ונמכר בגנבתו", ופירש הראב"ע שם "ונמכר בגנבתו - בעבור גניבתו".

(471) כמבואר בהערה 469. ורש"י [שמות טז, ח] כתב: "אי אפשר לו לאדם בלא לחם".

(472) כמו שמצאנו אצל המצריים, שכאשר הרעב היה כבד בארץ, אמרו ליוסף [בראשית מז, יט] "למה נמות לעיניך גם אנחנו גם אדמתנו קנה אתנו ואת אדמתנו בלחם ונהיה אנחנו ואדמתנו עבדים לפרעה ותן זרע ונחיה ולא נמות והאדמה לא תשם". הרי מכירה בעבור לחם היא עבדות גמורה, שמשליך חייו לידי האדון בכדי שיוכל לחיות.

(473) כפי שביאר למעלה פ"ג [לאחר ציון 35] שלאחר שאחשורוש היה מגדל את אסתר ומרדכי במלכות, היה מגדל את המן גם כן, מפאת היותם הפוכים ושוים. וכן למעלה פ"ג [לאחר ציון 121] כתב: "כי מרדכי שהיה יושב בשער המלך, היה זה מן אחשורוש, שמינה אותו". וראה למעלה הערה 337.

(474) רש"י בראשית כה, כג "מלאום יאמץ - לא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל. וכן הוא אומר 'אמלאה החרבה' [יחזקאל כו, ב], לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים". ובגו"א שמות פי"ז אות יג כתב: "כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד" [ראה למעלה בפתיחה הערה 211, פ"ג הערה 552, ופרק זה הערה 235]. ואדות ההפכיות שבין מרדכי והמן, ראה למעלה פ"א הערות 814, 817, והערה הבאה.

(475) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 39]: "ולכך הגדיל המן גם כן, כמו שאסתר המלכה, שהיא הפך המן, היתה על כל השרים. ולכן מיד התחילו לגרות זה בזה, ורצה המן לשלוט על מרדכי ואסתר ועל כל היהודים, כי אחשורוש הוא שייך לשניהם, ואי אפשר שיעמדו ההפכים יחד. ותכף ומיד התחיל המן ורצה לאבד את מרדכי, כי זה ענין ההפכים". וראה להלן פ"ו הערה 350.

(476) מובא במנות הלוי [קסא:] בשם תוספתא דתרגום על הפסוק [למעלה ג, ב] "וכל עבדי המלך וגו'". והוא נמצא בתרגום ראשון [שם], ומתחיל המלים "תרגום ירושלמי".
(477) תרגום: בשנה שנית למלך אחשורוש מרדו עליו עיר ששמה הינדיקא, ואסף חיל רב לכבוש אותה.
(478) תרגום: ושיגר אותם בחפזון עליה, ומינה עליהם את מרדכי על מחציתם.
(479) תיבות אלו אינן מופיעות בתרגום שם, והן מחוסרות ביאור.
(480) תרגום: ומינה את המן על מחציתם, ויתן להם צידה וכל האספניא בשוה לצורך שלש שנים.
(481) תרגום: הלכו וצרו על העיר הינדיקא, מרדכי וחיילותיו ממזרח, והמן וחיילותיו ממערב.
(482) תרגום: הלך המן ובזבז כל הממון וכל הצידה שנתן לו המלך לכלכל מחצית החיילות בשנה אחת, ומרדכי היה מצמצם ממונו ופירנס מן הצידה שנתן לו המלך לפרנס מחצית חיילותיו.
(483) תרגום: אמר המן, אוי לי, עתה אנו מתעכבים במלחמה ולא יהיה לנו מה לאכול.
(484) תרגום: הלך אצל מרדכי ואמר לו, הנה כל הצידה שנתן לי המלך לכלכל את החיילות שאני ממונה עליהם לראש כלו ואזלו, ומעתה אין לנו מה לאכול, ונמות ברעב.
(485) תרגום: אמר לו מרדכי, הלא בשוה לחצאין נתן לנו המלך, ועד עתה יש בידי שני חלקים מכל מה שנתן לי המלך, ואתה בזבזת מנתך.
(486) תרגום: אמר לו המן, אם ייטב בעיניך הלוה לי, ואני פורע לך בכפליים.
(487) תרגום: אמר לו מרדכי, משום שתי סבות לא אלוה לך.
(488) תרגום: האחת, שאם אני נותן לך מזונות, חיילותי ממה יזונו.
(489) תרגום: ועוד, שאין אני מלוה לך בריבית, שאני מיעקב ואתה מעשו, ועשו ויעקב הם אחים, והתורה אמרה 'לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך בריבית' [דברים כג, כא]. ואין זה אלא להישמט מידי המן.
(490) תרגום: כיון שהגיע הזמן לסעודה, באו חיילותיו של המן ואמרו לו, תן לנו ונאכל. ולא היה בידי המן מה לתת, ורצו חיילותיו להורגו.
(491) תרגום: חזר המן לגבי מרדכי ואמר לו, תזון אותנו ואפרע לך על אחד - עשר פעמים. אמר לו מרדכי, אין אני מלוה כלל בריבית, אלא אם תרצה למכור לי עצמך לי לעבד, אני מכלכל חיילותי וחיילותיך.
(492) תרגום: אמר לו המן, אני מסכים. ביקשו נייר למכור שטר מכר עליו ולא מצאו. הלך מרדכי וכתב שטר מכר על טס שלו על הארכובה.

(493) תרגום: וכך כתוב ומפורש בשטר; אני המן בן המדתא מזרע אגג, שלחני המלך אחשורוש למלחמה על העיר של הינדיקא. והמשך הסיפור תאור שם בהרחבה.
(494) כוונתו מתבארת על פי דברי הגמרא [מגילה טז.] "אמר ליה [המן למרדכי] לא כתיב לכו [משלי כד, יז] 'בנפול אויבך אל תשמח', אמר ליה הני מילי בישראל, אבל בדידכו כתיב [דברים לג, כט] 'ואתה על במותימו תדרוך'".
(495) פירוש - הואיל והשטר נכתב על טס של כסף, הוא יהיה מקויים לעולם, ולא יהיה ביטול לשטר זה.
(496) "נייר - סתם נייר של עשבים הוא, ולא קלף מעובד עפצים" [רש"י גיטין יט:], והוא "אין גופו ממון" [שבועות ד:], כי "הנייר אינו שוה כלום" [רש"י שם].
(497) אמנם למעלה פ"א [לפני ציון 658] כתב: "כי הזהב הוא היותר חזק מן הכסף". ולפי זה היה יותר מתאים שיכתוב השטר על טס של זהב. והאברבנאל [שמות כו, לב] כתב: "ואמר 'על ארבעה אדני כסף' [שם], להגיד שהיו אדנים של כסף, לפי שהכסף יותר חזק מהזהב". ועל כל פנים לכאורה נראה שנקט בשני טעמים מדוע לא נזדמן לו נייר; (א) "מה שלא היה לו נייר, כך נזדמן כדי שיכתוב על ארכבותיו של מרדכי עצמו כי המן נמכר לו, עד שיהיה מרדכי דורך בארכבותיו על במתי המן" [לשונו למעלה לפני ציון 494]. (ב) "לכך לא היה לו נייר, שהנייר יש לו בטול, ולכך אמר שהיה נכתב על טס של כסף, והוא דבר מקוים" [לשונו כאן]. ולכאורה הם שני טעמים שונים, ויל"ע בזה.
(498) פירוש - מתחייב מגדולת מרדכי שהמן ישפל ויהיה עבד, וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 474].
(499) לכך שטר מכירת המן היה מונח על ארכבותיו של מרדכי. ובנתיב התורה פט"ז [תרנו.] כתב: "כאשר העבד הוא עבד לאדון, אז האדם נכנס תחת ממשלתו". ואמרו חכמים [שבת פט.] "כלום יש עבד שנותן שלום לרבו", ובבאר הגולה באר הרביעי [תסח:] כתב: "השלום מורה על השתוף, ואין עבד נותן שלום לרבו, מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו". ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "משפט עבד שהוא נבדל מן אדון שלו, במה שזה עבד וזה אדון לו. ואין מתקשר העבד עם האדון שלו... רק הם נבדלים בלתי משתתפים". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי העבד נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו". וראה למעלה בהקדמה הערה 498, פ"ד הערה 224, ולהלן פ"ו הערה 299. ובדר"ח פ"א מ"ד [רמב:] כתב: "ואמר [שם] 'והוי מתאבק בעפר רגליהם', כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים... אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם. וזהו 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', שהוא סוף שפלותם, עד שיהיה

מתחבר אל שפלותם. ויהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:] כתב: "דבר שהוא תחת רגלי אחר כאילו אינו נמצא, כאשר הוא תחת רגלי אחר".

(500) כמו מה שנאמר [תהלים ח, ז] "תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו". וכן נאמר [תהלים מז, ד] "ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו". ובספר מעשי ה' חלק מעשי התורה, פרק י, כתב: "על הממשלה יאמר 'תחת רגליו', כמו שנאמר [תהלים קי, א] 'אשית אויביך הדום לרגליך'... וכן 'תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו', 'ולאומים תחת רגלינו'".

(501) אודות זיקת העבד לאדונו, כן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:], וז"ל: "כי מדריגת אברהם נותן שיהיה לו העבד הלז [אליעזר], ואליעזר גם כן היה מורה על מציאות ומדריגת מי שהוא אדון שלו, כי העבד יורה על האדון... כי העבד הזה מורה על ענין אברהם ומדריגתו".

(502) כפי שיבאר. וכן שהמן "אוהב כסף היה תמיד" [לשונו למעלה לאחר ציון 463] מורה על היותו אדם חומרי וחסר, וכמבואר בדר"ח פ"ה מי"ט [תנג.] שהיות בלעם חומד ממון מורה על חסרונו החומרי. ולמעלה בפתיחה [לפני ציון 133] כתב על המן בזה"ל: "כי השם יתברך נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבא הצדיק ויטול מן הרשע. ומה שאינו נותן לצדיק רק על ידי רשע, בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר ומאסף אותו, אשר דבר זה מדה מגונה להיות עינו חסר לאסוף עושר. ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע. ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר כל כך, כאשר אינו מבקש ורודף אחר העושר, רק הרשע מוכן לזה... ומפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו". וראה להלן הערה 510.

(503) לשונו בח"א לשבת לב: [א, כד:]: "כבר ידעת כח החומר... לא ישבע, ולעולם הוא חסר, ואינו מקבל שביעה לעולם". ובנתיב התורה ס"פ ג [קנח.] כתב: "הרודף אחר תאוות מורה על חסרונו, אשר הוא חסר תמיד, ונפשו לא שבע... ודבר זה יותר פחיתות, שהוא חסר". ובגבורות ה' פמ"ד [קע:] כתב: "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". ובח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.] כתב: "בשביל שהיו להוטין

אחר אכילה ושתיה, נמשך אחר זה הגיהנם. מפני כי כל שהוא להוט אחר אכילה ושתיה הוא חסר, והוא כמו הגיהנם אשר לא שבע, שנאמר [משלי ל, טו-טז] 'שלשה אלה לא תשבענה שאול ועוצר רחם'. וכאשר האדם רודף אחר תאוות הגוף שהוא חמרי, והוא תמיד חסר, כמו שהוא ענין החומר, שהוא תמיד חסר ואינו שבע לעולם, יורש גיהנם, שהוא חסר תמיד. כי שוה לו ודומה לו ביותר, שנאמר 'שאול ורחם לא תשבענה', כי הרחם הוא האשה לא תשבע, כי החומר אינו שבע כלל. וכן השאול אינו שבע, לכך בעל חטא התאוה ראוי לו הגיהנם בפרט". ואמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה", הרי שהגוף הוא תמיד חסר. וראה בנצח ישראל פמ"ב [תשלג.], ושם הערות 76, 77 [הובא למעלה בפתיחה הערות 134, 135].

(504) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 315]: "הצורה היא שלימה בלא תוספת ולא חסרון, ודבר זה ידוע". ובגבורות ה' פ"ד [כט:] כתב: "יש לך להבין כי החומר מציאות פחות, כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר הצורה, שעל ידה המציאות בפעל. כי החומר נחשב בכח, וכל כח בשביל שאינו בפעל הוא חסר. והצורה היא הפך זה, שהיא שלימות, ואין חסרון בה כלל... כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה". ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר. וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר. ולכך כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, הם באמת מושלים על כל האומות, ואז מקוים 'ונתנך ה' על כל גוים' [דברים כח, א]. ובשביל כך אין ראוי אל הצורה הפחיתות ויציאה מענין הראוי לה, כי זה הוא ענין עצם הצורה בעצמה, שהיא שלימה בלא חסרון. ואין ענין הזה בדבר שהוא חומרי, כי אין עצם החומר שהוא שלם. וכאשר אין הצורה כאשר ראוי להיות, הרי כאילו אין לה מציאות כלל. ולכך כאשר ישראל, שיש להם משפט ומדריגת הצורה, שראוי לה השלימות, והם במעלתם, הם על הכל. אבל אם יוצאים מן השלימות, שאז כאילו חס ושלום אין להם מציאות כלל, וכאילו הם נעדרים. כי הצורה, כאשר אינה בשלימות שלה, יש לה בטול, והכל מושלים עליה". וראה למעלה פ"א הערה 941, להלן פ"ו הערה 457, ופ"ח הערה 356.

(505) לא ברור מי הם "משרתיו" של מרדכי ומי הם "עבדיו", שכתב כאן "ומרדכי ומשרתיו היו לו מדת הצורה השלימה, וכן עבדיו". אמנם למעלה [א, ג, לאחר ציון 344] כתב: "'בשנת שלש למלכו עשה משתה לכל שריו ועבדיו חיל פרס ומדי ושרי המדינות'... 'ועבדיו' פירוש אותם שהם עובדים אליו, והם בעלי מלחמתו. וזה שנאמר

'חיל פרס ומדי', כלומר שהם אנשי חיל בעלי מלחמה של פרס ומדי, ואלו אשר נקראו 'עבדיו' משרתים לו כאשר גוזר עליהם המלך למלחמתו". הרי "עבדיו" הם אנשי חיל המשרתים את מרדכי, וכמבואר במדרש הנ"ל. אך יש להעיר כי אצל המן הזכיר רק "עבדיו", ולא "משרתיו".

(506) אודות ששביעה היא שלימות, כן כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקכג:], וז"ל: "כי מספר שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד. ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם" [הובא למעלה פ"א הערה 487]. ולמעלה פ"א [לפני ציון 928] כתב: "כי 'שביעי' הוא מלשון שביעה, מפני שמספר הזה יש בו שביעה ואין בו חסרון".

(507) לשונו בח"א לב"ב עט. [ג, קטז.]: "כמו שיוצא האילן אל הפעל ואל השלימות, כך יוצא הצדיק אל הפעל ואל השלימות על ידי המעשים שנקראו 'פירות'". ורש"י [בראשית ו, ט] כתב: "עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". ובגו"א שם [אות טז] כתב: "ומה שהמעשים טובים נקראו 'תולדות', דכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', שהמעשים הם פרי שמוליד האדם. ומה שאמר ש'עיקר תולדותיהם', היינו מפני... כי התולדות לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה" [הובא למעלה פ"ב הערה 259]. ומכל מקום נאמר רק "עיקר תולדותיהם **של צדיקים** מעשים טובים", ולא של כל אדם, כי לצדיק במיוחד יש לו השלמה ויציאה אל הפעל, לעומת שאר אדם.

(508) כמו שנאמר [דברים כג, כה] "כי תבוא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך וגו'". וכן נאמר [תהלים קז, ט] "כי השביע נפש שוקקה ונפש רעבה מלא טוב", הרי השביעה היא לנפש. והאור החיים [שמות כא, ד] כתב "אם הוא אדם אשר... אפילו מאכלו ומשקהו אינו אלא בשביל הנשמה, על דרך אומרו 'צדיק אוכל לשובע נפשו', להגדיל הרוחניות". ונאמר עוד [תהלים סג, ה-ו] "כן אברכך בחיי בשמך אשא כפי כמו חלב ודשן תשבע נפשי וגו'". ובגמרא [ברכות טז:] איתא "אמר רבי אלעזר, מאי דכתיב 'כן אברכך בחיי בשמך אשא כפי', 'כן אברכך בחיי' זו קריאת שמע, 'בשמך אשא כפי' זו תפלה, ואם עושה כן עליו הכתוב אומר 'כמו חלב ודשן תשבע נפשי'". ובנתיב העבודה פ"ט [א, קג:] כתב: "בארו בזה כי קריאת שמע ותפלה הוא חבור העלול עם העלה, במה שהוא יתברך עלה אל האדם, שזהו ענין קריאת שמע ותפלה. וכאשר יקבל עליו העלול את העלה שהוא עלתו, הנה דבר זה משביע את החסרון שלו במה שהוא יתברך עלתו, וישלם העלול מן החסרון. וזה שאמר 'כמו חלב ודשן תשבע נפשי', שהאדם הוא חסר,

וחלב ודשן משביע החסרון של נפשו הרעבה לגמרי. כן קריאת שמע ותפלה משביעים את האדם לגמרי מה שחסר העלול, ו'תשבע נפשי' הוא נפש האדם כמשמעות לשון המקרא". ובח"א לב"ב נח. [ג, פב.] כתב: "השלחן אשר אוכל עליו נאמר 'צדיק אוכל לשובע נפשו', והוא קיום הנפש... והמטה הוא לגוף, כי האדם כאשר ישן לא נשאר רק הגוף".

(509) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 781]: "האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה, ולכך אין להזכיר דבר זה בסעודת המלך, שהיא לכבוד מלכות". וכן אמרו חכמים [ברכות לב.] "כך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די, הוא גרם שעשו את העגל... היינו דאמרי אינשי, מלי כריסיה זני בישי ["מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים" (רש"י שם)]". דוגמה לדבר; רש"י [בראשית לה, ח] כתב אודות מיתת רבקה "לפיכך העלימו את יום מותה שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו עשו". ובגו"א שם אות ח כתב: "אף על גב דיצחק יצא ממנו עשו ולא העלימו את מיתתו [בראשית לה, כט], לא קשה מידי, שכן אמרו רז"ל בפרק המפלת [נידה לא.] כי האם נותנת דם ובשר, כל הדברים החומרים שממנו יבא הפחיתות. אבל מן האב יבאו דברים שאינם חומרים כל כך. ולפיכך הפחיתות והרשעות תלוי באם מה שנתנה לו דברים פחותים רעים". הרי שהחומריות של האם נתלתה ב"כרס", שהוא בטן. וראה למעלה הערה 167.

(510) פירוש - הרשע הוא חסר בעצם. ולמעלה [לפני ציון 501] כתב: "כי היו עבדיו של המן כמו המן, שהוא אדם חסר, כך היו עבדים שלו חסרים, כי המן ועבדיו היה להם מדת החומר החסר", וראה למעלה הערה 502. ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.] כתב: "אמנם דין הגיהנום הוא החסרון בעצמו, כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון" [הובא למעלה פ"ב הערה 172]. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקטז:] כתב: "הרשע, כי חסרון שלו ימצא כאשר הוא באמתת עצמו".

(511) כמו שנאמר [ישעיה נו, יא] "והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה", ופירש הרד"ק שם "הנה הם אוכלים אבל אינם שבעים, כי עזי נפש הם, נפשם המתאוה היא עזה וחזקה ולא תשבע. כן אלה הצופים כל עסקם במאכל ובמשתה, ואינם שבעים, כי הם רודפים

אחר התאוה, ומי שעושה כן לא ישבע לעולם". ומקור דבריו כאן הוא מזוה"ק ח"ב קסח:, וראה בתקנת השבין אות י.

(512) פירוש - הואיל ואכילת הרשע היא חסרון בשבילו ["ובטן רשעים תחסר"], לכך צרכי האכילה של המן ועבדיו מביאים את המן להיות חסר ולהמכר לעבדות. וצרף לכאן שעשו מכר את בכורתו בשביל נזיד עדשים [בראשית כה, לג-לד], ועל כך דרשו חכמים [במדב"ר כא, כ] "ובטן רשעים תחסר".

(513) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' ר"פ מד כתב: "כבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד שהוא משועבד, דומה לחמור שהוא משועבד, מתפעל ואינו פועל, כמו העבד הזה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרפח:] כתב: "על העבד נאמר 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר". ושם פ"ו מ"ג [צ.] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר". ובנתיב היסורין ס"פ א [ב, קעה:] כתב: "העבד הוא בעל חומר, וכמו שאמרו ז"ל על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור', 'עם הדומה לחמור'. כי כל עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית... ובארנו אותם בכמה מקומות שהעבד נחשב חמרי". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תרפח:], שם פ"ג מט"ז [תטו:], שם פ"ה מי"ט [תמו.], הקדמה שניה לגבורות ה' [טו], שם פ"ד [לא.], שם פ"ט [נו.], שם פט"ז [עז.], שם פי"ט [פה:], שם פמ"ד [קסו.], שם פמ"ה [קעא.], גו"א שמות פי"ח אות כו, תפארת ישראל פל"ז [תקמג.], נצח ישראל פ"ז [קצו.], ח"א לקידושין כב: [ב, קלב.], ח"א למנחות מד. [ד, פ.], ועוד. וראה למעלה פ"ג הערה 440, ופ"ד הערה 401.

(514) נראה לבאר זאת על פי דבריו בח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] בביאור דברי הגמרא שם "כל המעמיד דיין שאינו הגון כאילו נוטע אשירה בישראל... ובמקום שיש תלמידי חכמים כאילו נטעו אצל מזבח", וז"ל: "כי האשירה הוא שמגדל דבר אחד [מ]הארץ, וכאשר הוא נוטע אשרה הוא מגביה דבר זר, שמגביה לעשות אלקות לעבדו אשר אינו אלוה. ולפיכך אותם שעבדו ע"ז היו בוחרים ביותר באשירה, כי היו מגדלים כח אשר היו עובדים אותה. והתורה אמרה [שמות כ, כא] 'מזבח אדמה תעשה לי', כי אין העבודה

אל השם יתברך לגדל אותו... ולפיכך אל השם יתברך ראוי מזבח אדמה, לא זולת זה. לכך אמרה תורה [דברים טז, כא] 'לא תטע לך אשירה אצל מזבח ה' אלקיך', כי הם שני הפכים; זהו הגבהות וגדול זר, והוא יתברך ענותנותו על כל המדות. לכך אמר 'מזבח אדמה תעשה'. ולכך אמר המעמיד דיין שאינו הגון, ומגדל מי שאינו ראוי להיות דיין, וזה כאילו נוטע אשרה, שמגדל ומגביה דבר שהוא זר. ובמקום ת"ח כאילו נוטע אשרה אצל מזבח ה', כמו שפרשנו שהוא עוד יותר שמגביה את אשר אין ראוי לו. כי זה שמעמיד דיין שאינו הגון אצל ת"ח, הרי מגביה אותו על הת"ח, וכאילו נוטע אשרה אצל מזבח ה', כי הנוטע אשרה אצל מזבח ה' מגביה ג"כ האשרה על מזבח ה', שנקרא הת"ח 'מזבח ה'". וכן אמרו חכמים [סוטה ה.] "כל אדם שיש בו גסות רוח ראוי לגדעו כאשירה", ובח"א שם [ב, לג:] כתב: "כי בעל הגאוה שמתגדל עצמו דומה לאשירה שהיא נטיעה מתגדלת, והוא זר ושקר כמו כל ע"ז. וכך המתגאה המגדל עצמו, והוא גדול של שקר וזר. ולכך אמר שראוי לגדעו כמו האשירה, מפני שהוא נטיעה זרה ראוי לגדעו. וכן בעל הגאוה הוא התרוממות של שקר, ואין ראוי להיות". הרי שמהות הע"ז היא לגדל כח שאינו ראוי לעבדו. לכך המגדל דבר חומרי כמו המן הרשע, זהו ע"ז גמורה, שלוקח דבר שמצד עצמו אין בו כלום, ומגדלו להיות נעבד. ועוד אודות שמהות הע"ז היא השקר שבדבר, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שיח:], וז"ל: "העובד עבודה זרה דבק בשקר, כי העובד עבודה זרה עיקר חומר חטא שלו מה שהוא משקר, כי הוא יתברך אחד, אפס זולתו, והוא משקר לעשות אלהים שהוא שקר... העבודה זרה, הוא שקר ואין לו מציאות כלל... שהכתוב מגנה עובדי עבודה זרה ש'המה הבל מעשה תעתועים' [ירמיה י, טו]". ובדרוש על התורה [מב:] כתב: "השקר אינו מתייחס כי אם לעבודה זרה, אשר שקר והבל המה". וכן נאמר [ויקרא יט, ד] "אל תפנו אל האלילים וגו'", ופירש הראב"ע שם "האלילים הם הפסילים, ונקראו כן כי הם דבר שקר, כמו [איוב יג, ד] 'רופאי אליל כלכם'" [הובא למעלה פ"ד הערה 100]. ובמתק לשונו רומז לפסוק [משלי ל, כב] "תחת עבד כי ימלוך", והשל"ה מסכת תענית, דרוש לפרשת מטות, אות טז, כתב: "צרת מדי 'תחת עבד כי ימלוך', דהמן נמכר למרדכי בטולמא דלחמא, ורצה למשול עלינו, [תהלים קכד, ב] 'בקום עלינו אדם' ולא מלך [מגילה יא.]".

(515) לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קצג:]: "כי משה הוא כמו צורה אל ישראל... נקרא 'איש' מטעם זה גם כן, כמו שהתבאר במקום אחר". ובגבורות ה' פי"ט [פז:] כתב: "כי משה משלים ישראל כולם, ובזה הוא צורת ישראל... שהרי משה הוא כמו צורה אל האומה הזאת, והצורה יש לה משפט הזכר, ודבר זה ידוע לכל". ובנתיב הבטחון פ"א

[ב, רלג.] כתב: "הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "נקרא [משה] בשם 'איש' בשביל זה, 'והאיש משה עניו מאוד' [במדבר יב, ג], כי הצורה נקראת בשם 'איש' כמו שידוע". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמה:] כתב: "כי משה נקרא 'איש' כדכתיב 'והאיש משה עניו מאוד', וכמו שבארנו במקומו למה משה נקרא 'איש' בשביל חשיבות צורתו". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 134] כתב: "כי נקרא מרדכי 'איש' כמו שנקרא משה 'איש', כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם, כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל". וראה למעלה פ"ב הערות 43, 134, פ"ג הערה 302, ולהלן פ"ח הערות 341, 344.

(516) כפי שכתב בנתיב התורה פי"ד [א, תקלט.], וז"ל: "כאשר הוא מטריח בחכמה אז משיג בו יתברך מה שאפשר לאדם להשיג". לכך "כאשר תדקדק בזה" ותטריח עצמך בחכמה, אז "בזה יתגלו לך דברים פנימיים".

(517) לא מצאתי שיבאר זאת בשאר ספריו, ו"סוד ה' ליראיו" [תהלים כה, יד]. וכן לא מצאתי בשאר ספריו שיכתוב משפט כפי שכתב כאן ["וכאשר תדקדק בזה יתגלו לך דברים פנימיים"].

פסוק יד

(518) ודבר שהכל יודעין אינו בגדר חכמה, כי החכמה מזקיקה עיון רב מאוד [כפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי (שיג:)], והיא רחוקה מבני אדם, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תנח:], וז"ל: "כי השגות המושכלות וכיוצא בזה הוא קשה על האדם".

(519) שנאמר על כך "ויטב הדבר לפני המן ויעש העץ", ופירש הר"מ חלאיו "לפני המן - נראה בעיניו דבר טוב ועצה נכונה". וביוסף לקח כאן כתב: "הספיקות שראוי להתעורר בכתוב הזה הם, תחלה, בראותנו העצה הזאת אשר נתנו אשתו ואוהביו אלה, כולם דברים שאין להם טעם, והנה אוהביו אלה אין ספק שהיו חכמים... אחרי היותם אהובים למשנה המלך. ועוד, שאין ספק על חכמת המן והנהגתו בדעת ועצה עמוקה, ונאמר על העצה הנבערת הזאת 'וייטב הדבר לפני המן' כאילו היתה העצה עמוקה מאוד, ולא השיג אותה המן בחכמתו לולא אשתו ואוהביו. והן אוזן שומעת שאין בעצה הזאת עומק, אבל דברי תינוקות ועוללים לא ראו אור עצה ותבונה ראשונה אמרו 'יעשו עץ גבוה חמישים אמה', והלא בזרת גבוה יותר על גובה מרדכי היה מספיק לתלותו". והמנות הלוי [קסב:] כתב כאן: "'ותאמר לו זרש אשתו', איתא בילקוט דאחשורוש [ילקו"ש אסתר תתרנז]

'ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו', אמר רבי אלעזר אמר רבי יהושע בן לוי, שס"ה בעלי עצה היו לו לאותו רשע, ולא היו יודעים עצה כזרש אשתו, עד כאן. ויראה שדקדקו זה משינוי המקרא, כי בתחלה אמר [למעלה פסוק י] 'וישלח ויבא את אוהביו ואת זרש אשתו', הקדים האוהבים לזרש, ואחר כך אמר [כאן] 'ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו', הקדים זרש לאוהביו. ועל כן אמרו כי להיותה חכמה בדבר העצה לכן כאשר הגיע דבר העצה, הקדימה, כי אין כמוה בדבר ההוא".

(520) ואין לומר דחד מינייהו נקט, ובאמת אין נפק"מ באיזו מיתה יומת, שאם כן אין בזה חכמה מיוחדת אם היא יכולה להיות באופן אחר. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תפב:] כתב: "ידיעה מוכרחת, ואי אפשר שיהיה רק כמו שהיה. כמו הידיעה שהאדם אינו הולך בלא רוח חיים, ודבר זה ידיעה מוכרחת. והידיעה שאפשר שיהיה בענין אחר, אין זה ידיעה גמורה". וכן שאלתו הבאה אודות מספר חמישים אמה מבוססת על הנחה זו, שאי אפשר לומר שמספר זה הוא לאו דוקא, שאם כן אין בזה חכמה מיוחדת.

(521) לשון היוסף לקח כאן: "ועוד, אומרם 'ובוא עם המלך אל המשתה שמח' נראה שאם היה חסר העץ אמה אחת מן החמשים לא היה בא עם המלך שמח".

(522) לכשיקבל את רשות אחשורוש להמיתו.

(523) בח"א לסוטה לה: [ב, עב.] ביאר ש"שר חמשים" פירושו "שהיו שקולים כמו חמשים אלף איש, כי היה כל אחד שר חמשים... שכל אחד היה שקול כמו חמשים אלף איש". ונאמר בתורה [שמות יח, כא] "שרי חמשים", ושם הכוונה שממונה על חמשים איש [רש"י שם]. ובמנות הלוי [קסג.] ביאר שבני המן היו שרי חמשים, שנאמר [להלן ט, יב] "הרגו חמש מאות איש ואת עשרת בני המן", הרי על חמש מאות איש היו ממונים עשרת בני המן, וכל אחד היה ממונה על חמשים, "והוא אינו חושש עליך, לכך יעשו עץ של חמשים" [לשון המנות הלוי].

(524) כמו שנאמר [בראשית ג, א] "והנחש היה ערום מכל חית השדה וגו'", ופירש רש"י שם "ערום מכל - לפי ערמתו וגדולתו היתה מפלתו, 'ערום מכל' 'ארור מכל' [שם פסוק יד]". ובנצח ישראל פ"ח [רטז.] כתב: "מפני שהעשירי קדוש לה', לכך העשירי מיוחד שתתבטל בו הקדושה". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 80] כתב: "כי ידיעת ההפכים אחד. וכמו חמשה הם מיוחדים בעולם לטוב, כך חמשה הפך להם, שהם לרעה". ובנצח ישראל פ"ט [רכט.] כתב: "ונראה כי ל"ו כריתות [כריתות ב.] כנגד מה שאמר בסוכה [מה:] שיש ל"ו צדיקים... ואלו ל"ו הם הפך זה, כי הצדיקים עם השם יתברך לגמרי, ובעלי כריתות נכרתים מן השם יתברך לגמרי, ודבר והפכו הם שוים". ושם פל"ה [תרסד.] כתב:

"מפני שהעולם נברא בה' משמו יתברך [מנחות כט:], שמספרו חמשה, כנגד זה אמר כי בחמשה דברים יהיה יוצא מן הסדר העולם. כי הסדר הוא על ידי הה"א משמו יתברך, ולכך על ידי חמשה יוצא העולם מן הסדר לגמרי, אחר כי בה' נברא העולם וסדר שלו, ועל ידי חמשה יוצא מן הסדר". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסט:] כתב: "ויש לך להבין מאד למה הזכיר הרשע, שהוא הפך הצדיק, בתשיעי דוקא, כי הצדיק ראוי בתשיעי". וראה למעלה פ"א הערה 82, פ"ג הערה 38, ופרק זה הערה 284.

(525) כפי שכתב בבאר הגולה באר השביעי [תכז.], וז"ל: "כי כל גבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו, הוא חפץ מאוד שאותו שבא כנגדו יתגבר ככל אשר יוכל, ואז אם ינצח אותו הגבור שבא להתגבר כנגדו, נראה שהמנצח גבור ביותר... דודאי האדון שגובר על עבדו, אין האדון מראה שום גבורה, כי אין יכול ואין רשאי עבד ללחום נגד אדון שלו". **דוגמה לדבר**; נאמר [דברים יא, כג] "והוריש ה' את כל הגוים האלה מלפניכם וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם", ופירש רש"י שם "ועצומים מכם - אתם גבורים, והם גבורים מכם, שאם לא שישראל גבורים, מה השבח ההוא שמשבח את האמוריים לומר 'ועצומים מכם', אלא אתם גבורים משאר האומות, והם גבורים מכם". הרי שגבורת האמוריים אינה מתבטאת בכך שהם יותר גבורים מישראל גרידא, אלא מכך שאף ישראל הם גבורים, ועם כל זה האמוריים גבורים יותר מהם, ויש לאמוריים גבורה על גבי גבורה. וראה גו"א דברים פ"ט אות א.

(526) פירוש - זרש ואוהבי המן נתנו לו עצה כיצד לעקוף את מה שנאמר למעלה [ג, ו] "ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו", והוא שעל ידי תליית מרדכי על עץ גבוה חמשים אמה, בזה יוכר לכל חשיבותו של מרדכי [שהיה נחשב לשר חמשים], ועם כל זה המן משל עליו להורגו.

(527) כמו שאמרו חכמים [מגילה י:] "תחת המן הרשע שעשה עצמו עבודה זרה". וכן אמרו עוד על המן [מגילה יט.] "דשוי נפשיה עבודה זרה". וראה למעלה פ"א הערה 815, פ"ג הערה 83, פ"ד הערה 199, ופרק זה הערה 320.

(528) לשון הגמרא שם "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחד, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ובדרוש על התורה [כז:] ביאר לפי זה את אותיות שמו של משה, וכלשונו: "כי המ"ם שהוא האות האמצעי שבאלפ"א בית"א, מורה כי ראוי שיהיה הוא האמצעי וסרסור בין ה' ובין ישראל, ויעלה עד סוף המדריגות כלם. ולכך אחר זה באה השי"ן, שהוא סוף האותיות חסר אחת, כמו שהוא היה עולה אל האלקים בהשיגו עד סוף שערי בינה, חוץ מאחת. כדכתיב 'ותחסרהו מעט מאלקים'.

והשמיע דבר ה' לאדם, שהוא במדריגה השפלה במדריגה החמישית. כי מדריגה האחת הם הפשוטים, ב' המורכבים, ג' הצמחים, ד' הבעלי חיים, ה' הוא האדם, זהו אות הה"א שבשם משה באחרונה. הנה שכל ענין זה יורה עליו שם משה; כי מה שהוא בעצמו האמצעי בין ה' וישראל נרמז במ"ם אמצע האותיות. ואשר עלה והשיג מ"ט שערים נרמז בשי"ן, שהוא אות האחרון זולת אחת. ואשר הוריד החכמה וההשגה למטה לבני אדם שהוא בתחתונים במדריגה החמישית נרמז בה"א, שמספרה חמשה".

(529) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 508]: "עשה ז' ימים בשושן הבירה... כנגד העולם שנברא בשבעה ימי בראשית". ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "מפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] הביא את דברי הגמרא [ערכין יג:] שכנור שהיה במקדש היה של שבעה נימין, וכתב שם: "כי השיר מורה על שלימות... כי שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העוה"ז מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". ובדרשת שבת תשובה [פב:] כתב: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ב [מח:], שם פי"ט [רפח:], גבורות ה' פ"מ [קנד:], שם פמ"ז [קפד:], ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], ועוד. ואמרו חכמים [סנהדרין לח.] "'חצבה עמודיה שבעה' [משלי ט, א], אלו שבעת ימי בראשית". ותוספות [שם ד"ה חצבה] כתבו: "בשבעה ימים נברא העולם, שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה עד שבא שבת בא מנוחה". וראה למעלה פ"א הערה 436 אודות הנדון מתי הבריאה מתייחסת לששה ימים, ומתי לשבעה ימים.

(530) כן משמע מדברי רש"י [ר"ה כא:], שכתב: "חמשים שערי בינה כו' - 'מזוקק שבעתים' [תהלים יב, ז], שבע שביעיות, והם חמשים חסר אחת שנמסרו למשה. למדנו שחמשים נבראו, שהרי מעט נחסר מאלקים". ומה שכתב כאן "וכאשר אתה משלים שבעה, דהיינו לעשות מרובע אחד שהוא שבעה" יוסבר על פי דבריו בגו"א דברים פ"ד אות כא [צה:], שכתב שם: "כי מספר המרובע הוא שלם, שהרי ארכו כרחבו. ואם אינו מרובע אינו שלם, שהרי חסר מן הרוחב או מן האורך" [הובא למעלה פ"א הערה 156].

ובח"א לר"ה כא: [א, קכב:], וז"ל: "תדע שעולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, שמזה תבין כי העולם מדריגתו שבעה. ואלו שבעה, כל אחד כלול מן כל השבעה, עד שיש בו מ"ט, שהוא שבעה פעמים. ולכך מ"ט שערי בינה הם שייכים לאדם שהוא בעולם. אבל שער החמשים הוא אל השם יתברך בעצמו, כי השער הזה הוא ההשגה באמיתת עצמו, ואמיתת עצמו לא נודע אל זולתו, ורק לעצמו יתברך. ולכך אמר כי שער החמשים לא נמסר למשה, רק מ"ט שערים". ושם האריך בזה טובא. וכן בנתיב העבודה פי"ב [א, קיד:] כתב: "שבעה שערים משערי בינה שנבראו בעולם, שכל אחד כולל שבעה". הרי שכל אחד משבעת ימי בראשית יש בו תוכן השבעה, משום שמהות אחת לכל השבעה, וכל יום משבעת ימי בראשית נקרא "שבעה" [ראה למעלה פ"א הערות 441, 511, ופרק זה הערה 113, שנקודה זו נתבארה שם].

(531) כמבואר בהערה הקודמת. והר"ן [נדרים לח.] כתב: "חוץ מאחת - ידיעת השם יתברך על אמיתתו, כדכתיב [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". והרמב"ן בהקדמתו לתורה כתב: "כבר אמרו רבותינו [ר"ה כא:] חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכלן נמסרו למשה חוץ מאחד... ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה, שלא נמסר לנברא... והמספר הזה רמוז בתורה בספירת העומר, ובספירת היובל, כאשר אגיד בו סוד בהגיעי שם ברצון הקב"ה". ובויקרא [כה, ב] כתב הרמב"ן: '"וקראתם דרור בארץ' [שם פסוק י]... ושמא רמזו לזה רבותינו באמרם חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נמסרו למשה, חוץ מאחד... חוץ מן היובל קדש". ובח"א לר"ה כא: [א, קכב.] האריך טובא בענין זה, וביאר שמ"ט שערי בינה הם קודש, ואילו שער החמישים הוא קודש קדשים, בסוד יובל ובינה [ראה להלן פ"ז הערה 170]. ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ:] כתב: "מדרגת התורה, שהיא שכל נבדל, כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר חמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית" [ראה להלן פ"ו הערה 305]. וכן כתב להלן ו, יא [לאחר ציון 300], ושם ח, א. וראה להלן הערה 548. **ובדרשת שבת הגדול** [רכג:] כתב: "מזה הטעם עצמו היו שתי הלחם חמץ בעצרת, שהוא יום חמשים [רש"י ויקרא כג, טז], כי הקרבה זאת מגיע עד שער החמשים. ולפיכך בשאר ימים אסרה תורה חמץ, משום שאין הקרבת החמץ רק מצד שער החמשים... שהרי אמרו רז"ל חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נמסרו למשה חוץ מאחד, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים'. א"כ שער החמשים הוא אל השם יתברך לבדו... לכן ביום חמשים שהוא עצרת, אז יש להקריב חמץ, כי שתי הלחם היו של חמץ, כי מצד שער החמשים נמצא החמץ בעולם. כי אין העוה"ז יש לו מדריגה העליונה הזאת, והנה

החסרון בעולם מצד יום החמשים, ולכך ביום החמשים דהוא עצרת קרבן שתי הלחם שהם חמץ, כי מצד מעלת יום זה נמצא החמץ בעולם, שהוא החסרון... כי השער העליון, הוא שער החכמה העליונה, אשר הוא בחסרון בעולם הזה".

(532) לכאורה רק יועציו [זרש ואוהבי המן] דיברו כאן, ולא המן עצמו, ומה שייך לומר כאן "לפיכך **אמר** 'יעשו עץ גבוה חמשים' להודיע כי מיתתו של מי שעשה כנגדו הוא בא משער הנו"ן", כאילו המן מדבר בעד עצמו. וראה בסמוך הערה 534 בביאור הדבר.

(533) כי המתנגד למעלה, נעדר מחמת אותה מעלה שמתנגד אליה. דוגמה לדבר; קרח ועדתו התנגדו לתורה, ולכך מעלת התורה היא שהביאה למיתתם. ודבר זה ביאר בתפארת ישראל פי"ח [רעג.], וז"ל: "כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה... וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי [התורה], אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא, כי המוכרח במציאות, הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה'. שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל... כי התורה שהמציאות שלה מוכרח, אין ראוי להתקיים החולק על המוכרח" [הובא למעלה פ"ד הערה 144, ולהלן פ"ט הערה 47].

(534) יש להבין, שכתב כאן [לאחר ציון 533] "וכך אמרו לו יועציו", ומשתמע מכך שקודם לכן ביאר את דברי המן [ולא דברי יועציו], והרי המן לא דיבר כאן כלום, ורק יועציו [זרש ואוהביו] הם אלו שדיברו כאן [כפי שהוקשה בהערה 532]. ועוד יש להעיר, שביאר את דברי המן ואת דברי יועציו בהטעמה שונה; המן רצה בעץ גבוה חמשים אמה כדי "להודיע כי מיתתו של מי שעשה כנגדו הוא בא משער הנו"ן". ואילו יועציו רצו בעץ כדי ש"אז תוכל להיות גובר עליו, כי גדולה שלך הוא משער חמשים". הרי המן רוצה בהודעת הדבר, ואילו יועציו רוצים בהשגת הדבר. ונראה, כי מה שכתב שהמן "אמר" כוונתו היא לסיפא דקרא, שנאמר "ויטב הדבר לפני המן ויעש העץ", הרי שהיתה להמן נייחא דנפשי בדבר. ובזה הענין מתחלק בין יועצי המן לבין המן עצמו; יועציו צריכים לתת עצה למעשה כיצד לסלק את מרדכי משער המלך, כי לאחר שהמן אמר [פסוק יג] "וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך", מוטל על יועציו להסיר מהמן דאגה זו. לכך מה שהיועצים המליצו לעשות עץ גבוה חמשים אמה בהכרח הוא משום שכך יתאפשר סילוקו של מרדכי משער המלך. לכך כתב ש"אז תוכל להיות גובר עליו, כי גדולה שלך הוא משער חמשים". אך אצל המן

עשיית העץ היתה גם משום הנאה וטובה [שנאמר "ויטב הדבר לפני המן"], ולא רק היכי תמצי לסילוק מרדכי. לכך כתב שמבחינת המן עשיית העץ היא כדי "להודיע כי מיתתו של מי שעשה כנגדו הוא בא משער הנו"ן", ובזה יש להמן חשיבות וכבוד.

(535) אודות שאין לאדם מציאות בשער החמישים, כן כתב בנתיב העבודה תחילת פי"ב, וז"ל: "במגילה בפרק הקורא [יח.], אמר רבי אליעזר מאי דכתיב [תהלים קו, ב] 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו' [למי נאה למלל גבורות ה', למי שיכול להשמיע כל תהלתו]. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, המספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי נעקר מן העולם... מאי דכתיב [תהלים סה, ב] 'לך דומיה תהלה'... ופירוש זה כי מי שמספר בשבחו של מקום, הוא עולה אל מדריגה שאינה בעולם, והוא ממדריגה שאינו שייך לאדם, לכך הוא נעקר מן העולם. כי יש לאדם להיות נשאר במקומו ובמדריגתו, וכאשר יוצא מן מעלתו שיש לאדם בעולם הזה, נעקר מן העולם הזה, שמקומו בעולם הזה. ודבר זה רמז בכתוב 'לך דומיה תהלה', ו'לך' במספרו חמשים. וכן 'דומיה' שהוא דום, ו'דום' הוא במספרו חמשים. ויש לו לדום מלשבח י-ה, כי השבחים היתרים שהאדם משבח להקב"ה הם משער החמשים, אשר אין השער הזה נמסר לעולם הזה, ולכך 'לך דומיה תהלה'. וכן אמר הכתוב 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו', כלומר מי זה הוא שהוא יכול להתדבק במדריגת החמשים, שהוא מסולק מן העולם הזה, ו'מי' במספר חמשים. כלומר מי שעולה עד המדריגה הזאת. וזה שאמר 'ישמיע כל תהלתו', 'כל' במספרו חמשים, כי שבחו הוא משער החמשים, שאין לו תכלית וקץ. וכך 'מי' במספר חמשים, כלומר מי הוא זה אשר יש לו דביקות אל שער החמשים. ולכך המספר בשבחו של מקום יותר מדאי, נעקר מן העולם". וראה להלן הערות 569, 577, פ"ו הערה 398, ופ"ז הערה 171.

(536) זו דוגמה נוספת של "ונהפוך הוא" [להלן ט, א]; המן ויעציו חשבו שעשיית עץ גבוה חמשים אמה יסייע להם להתגבר על מרדכי, אך למעשה הוא סייע למרדכי להתגבר על המן. כי כל ענין המגילה הזאת הוא בסימן של "ונהפוך הוא", ומה שהמן חשב לעשות נהפך עליו לרעה, וכמו שנאמר [להלן ט, כה] "ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ". וב"על הנסים" של פורים אומרים "וקלקלת את מחשבתו והשבות לו גמולו בראשו". ולהלן [ח, ב] כתב: "כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות, נהפך עליו. ודבר זה יסוד המגילה". ולהלן [ח, יב] כתב: "כבר אמרנו ענין המגילה הזאת, שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר... וכמו שתקנו

בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו', שתראה מזה כי הפור נהפך עליו, ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד". ולהלן [ט, א] כתב: "כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף נהפך בעצמו עליו, ולכך אמר [שם] 'יום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם נהפך עליהם', והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת". וכן הוא להלן ו, ד. וראה למעלה בהקדמה הערה 545, פ"ג הערות 420, 471, 490, פ"ד הערות 230, 250, 257, פרק זה הערות 358, 366, ולהלן פ"ו הערה 98.

(537) כוונתו לנאמר למעלה [ג, א] "אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי וינשאהו וישם את כסאו **מעל כל** השרים אשר איתו".

(538) תרגום: עד שתראנו [את המן] תלוי על חמשים אמה.

(539) פירוש - תיבת "מעל **כל**" היא גימטריה חמשים, ובא לומר שאחשורוש גידל את המן עד שנתלה על עץ חמשים אמה. וכן כתב להלן לאחר ציון 567.

(540) פירוש - אחשורוש עשה את המן לע"ז, וכמו שיבאר שוב בסמוך. וראה למעלה פ"ג הערה 83 אודות שהמן עשה עצמו ע"ז בנוסף למה שאחשורוש עשה עצמו ע"ז.

(541) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 82]: "הנה אחשורוש עצמו היה נוהג בו כבוד משום שעשה אותו עבודה זרה, ולכך היה מנשאהו עליו והיה נוהג בו כבוד. ומה שאמר במדרש 'ועד היכן היה מנשא אותו', עד 'יעשו עץ גבוה חמשים אמה'. ופירוש זה, במה שהיה מנשא אותו מכל השרים, דבר זה היה גורם לו שיהיה נתלה, כמו שמפורש". ולמעלה פ"ב [לפני ציון 665] כתב: "המן נתלה על העץ, ולהמן היה מוכן דוקא לתלות על עץ, כמו שיתבאר". וראה להלן ציון 570, ופ"ח הערה 338.

(542) בספר אורה ושמחה [עמוד רמה] הביא את דברי המהר"ל האלו, וכתב: "ויש להוסיף בענין זה דברי הגר"א במשלי [טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה'. כי חמישים שערי בינה נבראו בעולם, ושער החמישים לא נתגלה בעולם עד ביאת הגואל, שהוא סוד עלמא דחירותא. והיינו דלהס"א אינו רק מ"ט, ושער החמשים אין לו. וכאשר בא לאחר מ"ט, אז יתבער כאשר יבער הגלל עד תומו, ולכן יתגלה לעתיד שער החמשים. וזהו 'כל' בגימטריה חמשים, היינו חמשים שערי בינה 'פעל ה' למענהו', 'וגם' בגימטריה מ"ט 'ליום רעה', 'בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און להשמדם עדי עד' [תהלים צב, ח]. ואפשר ד'כל' היינו השלימות, והיינו שער החמשים, לעומת 'ותחסרהו מעט מאלקים', הוא ג"כ משרש 'כלה', כי שם הוא כליון הרשעים. והיינו מה שכתב המהר"ל כי שער חמשים לא נמסר לאדם, כי העולם הזה נברא בז' ימים, וכאשר אתה משלים שבעה דהיינו לעשות מרובע אחד שהוא שבעה, הוא מ"ט. ושער הנו"ן

עצמו לא שייך לעה"ז, לכך דבר זה היה מיתתו של המן, כי אין מגיע לשם האדם, ובשער הזה ההעדר אל האדם, כי אין לו מציאות שם בשער החמישים. ולכך כאשר המן היה מגביה עצמו ועשה עצמו אלקות לומר שהגיע לשם, דבר זה היה העדר שלו ומיתתו, ולפיכך נתלה על עץ גבוה חמשים. 'וג"ם רשע ליום רעה'", ושם מאריך בזה עוד בדברים נפלאים. וראה להלן ציון 577.

(543) פירוש - אחד מבני המן נקרא "פרשנדתא" [להלן ט, ז], והוא היה הגמון [שליט] במקום הנקרא "קרדוניא", ותיבת נח נחתה על הרי אררט [בראשית ח, ד], והוא נקרא "קרדניא" [תרגום יונתן שם]. וכן יביא זאת בסמוך. ורש"י [פסחים ז.] כתב "אפילו בחיטי קורדנייתא - הצומחים בהרי אררט". וכן הוא בב"ר לג, ד. וראה להלן ציון 556.

(544) פירוש - המן מצא קורה זו בתוך ביתו, כי דריוש קלל שכל מי שימנע את בנין בית המקדש "עונשו יהיה אשר יעקר עץ מן ביתו ולתלותו בו יושם, ויתלו עליו... שיהיה נתלה על העץ אשר יעקור מביתו" [מצודות דוד שם]. וקללה זו נתקיימה בהמן. וראה להלן ציון 572.

(545) לפנינו בילקו"ש איתא "מה ראה אומר לצולבו, אלא אמר הרי השתא, שמכל דבר הקב"ה יכול להצילם וכו'". ו"הרי השתא" הוא כמו "הכי השתא" שבגמרא.

(546) כמו שנאמר [בראשית ו, טו] "וזה אשר תעשה אותה שלש מאות אמה אורך התבה חמשים אמה רחבה ושלשים אמה קומתה".

(547) "כי העולם הזה נברא בז' ימים, וכאשר אתה משלים שבעה, דהיינו לעשות מרובע אחד שהוא שבעה, הוא מ"ט. ושער הנו"ן עצמו לא שייך לעולם הזה" [לשונו למעלה לאחר ציון 528].

(548) כפי שכתב הקהלת יעקב, ערך גומא, וז"ל: '"גומא' גימטריא נ', סוד נ' שערי בינה, שהן... תיבת נח". ושם בערך תיבה כתב: "בתיקונים [תיקון כ"א] אמר כי תיבת נח היא בבינה... והבינה הוא תיבת נח, שבה נגנזים נתיבות אלו". וראה בזוה"ק ח"ג קנג: אודות תיבת נח. וצרף לכאן דברי הזוה"ק [ח"ג רטז:] שמעמד מתן תורה היה צריך להתקיים אצל דור המבול, אלא מחמת מעשיהם הרעים לא היו ראויים לכך. וכן תיבת "**בשגם** הם בשר" [בראשית ו, ג] הנאמרת על דור המבול היא גימטריה של "משה" [חולין קלט:, ורש"י שם]. ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ:] כתב: "מדרגת התורה, שהיא שכל נבדל, כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר חמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית". וכן כתב להלן ו, יא [לאחר ציון 300], ושם ח, א [ראה למעלה הערה 531]. כי הואיל ובדור המבול נפתח שער החמשים, וממנו באה התורה,

לכך יש צד השוה מסוים בין המבול למתן תורה. ובגמרא [זבחים קטז.] אמרו "כשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו... נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם". הרי חשבו שמתן תורה הוא "מבול בא לעולם". נמצא שהמבול הוא מתן תורה, ומתן תורה הוא המבול. וראה רסיסי לילה אות מד.

(549) פירוש - העולם נשטף לגמרי במי המבול, אך הצלת נח באה ממקום עליון שאינו חלק מהעולם שנשטף, אלא ממקום שהוא על העולם. נמצא שאין הצלת נח מחמת שהעולם נחרב עד נח, ולא עד בכלל, אלא העולם נחרב לגמרי, וחזר להיות רק מים כבתחילת הבריאה [זוה"ק ח"א סח.], ורק נח ניצל מחמת שנבדל מהעולם בתיבתו, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ו אות כז. וכן נאמר [בראשית ו, יז] "ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ וגו'", ופירש רש"י שם "הנני מוכן להסכים עם אותם שזרזוני ואמרו לפני כבר [תהלים ח, ה] 'מה אנוש כי תזכרנו'". והרי טענת "מה אנוש כי תזכרנו" נאמרה כנגד יצירת האדם הראשון [סנהדרין לח:]. א"כ מוכח שבמבול היתה הסכמה לטענה השוללת יצירת אדם מעיקרא. ובבאר הגולה באר השני [ריג:] כתב: "המבול היה השחתת המציאות, שלא יהיה נמצא המציאות, והיה בטול הויה לגמרי בדור המבול, וכדכתיב בקרא [בראשית ו, ז] 'אמחה את האדם מעל פני האדמה כי נחמתי אשר עשיתיו'. כי אין ענין המבול רק בטול שורש הויה מתחלתה, עד שהיה בטל התחלת הויה". ויוצא מכך שהעולם שהיה אחר המבול אינו שייך כלל לעולם שלפניו, אלא הוא עולם חדש. ובנצח ישראל ס"פ מו [תשפד:] כתב: "לפי שנחשב עולם חדש מן המבול ועד עתה". ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ולפיכך] כתב: "אחר המבול היה עולם חדש". וכן מבואר בגו"א בראשית פ"ו אות ה, ובבאר הגולה באר הששי [שלא:], ושם בבאר השביעי [שעד.]. וראה בסמוך הערה 565.

(550) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [קיח:]: "שהצילו [ה' את נח] מן המבול, שהוא דבר פלא גדול ועצום", והפלא הזה בא משער החמישים, וכמבואר כאן. ויש להבין, מדוע דוקא שער החמישים קשור רק לרוחב התיבה, ולא לאורכה [שלש מאות אמה (בראשית ו, טו)] וגובהה [שלשים אמה (שם)]. והרי בודאי שגם שיעורי גובה ואורך התיבה קשורים להצלת נח, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקיב:], וז"ל: "כי התיבה שנעשה דוקא בשעור שאמר הכתוב ברחבה ובארכה ובגבהה, הוא סבה והצלה". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, רא.] כתב: "כאשר תשכיל מאוד בענין התיבה של נח, שהיתה נעשה על פי השעור האלקי בגובהה וברוחבה, עד שתהיה ראויה ההצלה על ידה". ובח"א

לזבחים קיג. [ד, ע:] כתב: "התיבה שהיה לנח שהיה שלש מאות אמה [ארכה], ולא ציוה הקב"ה שיעשה תיבה כמו שירצה, רק כפי השיעור השכלי, שיש טעם למה שלש מאות דוקא". ומכל מקום ההצלה משער החמישים מתבטאת רק ברוחב התיבה. ובפירוש הרקאנאטי על התורה, פרשת נח, נמצא ישוב לזה, שכתב בזה"ל: "זה טעם 'חמשים אמה רחבה' [בראשית ו, טו] הרומזים לחמשים שערי בינה. ומלת 'רחבה' כמו דאת אמר [בראשית לו, לז] 'מרחובות הנהר'". ו'"רחובות הנהר' איהו בינה, דמינה מתפתחין חמשין תרעין דנהורין כו'" [לשון הזוה"ק ח"ג קמב.]. ודברי המהר"ל מחוורים היטב.

(551) "שעשה הקב"ה זכרון בעולם שידעו דורות העולם שבא מבול לעולם, שכן כתיב [תהלים קיא, ד] 'זכר עשה לנפלאותיו'" [לשון הילקו"ש הנ"ל].

(552) בדרשות הר"ן [הדרוש השמיני] כתב: "הענין כי כאשר קבל צורה אחת, גם כי תסתלק הצורה ההיא מן הענין ההוא, שיקבל הדבר הוא, הצורה ההיא שנית, יותר בקלות במעט פעולה. וזה מבואר נגלה, כי המים כשהוחמו וקבלו צורת החום, גם כי נתקררו, יקבלו החום שנית יותר בקלות, מפני שהחום הראשון חלחלו ודקדקו חלקיהם, ולכן יקבלוהו שנית בקלות יותר, וביחוד כאשר לא עמדו בקרירותם זמן רב. גם העץ והפתילה כשידליקו האש או הנר בהם, הם יותר מוכנים לקבלו פעם שנית אחר הכבותם, מאשר היו קודם הפעם הראשונה. ומזאת ההקדמה הוציא רבי יהושע בפרק קמא דראש השנה [יא.] תולדה אחת, והוא שבניסן עתידין ישראל ליגאל. והוא, כי מאחר שכבר הוכן החדש ההוא לגאולת האבות, הדין נותן שבו יגאלנו הבנים פעם אחרת. אמרו [שם] בניסן נולדו אבות, בניסן נגאלו, ובו עתידין ליגאל". ואמרו חכמים [ר"ה יח:] שלמ"ד שבטלה מגילת תענית "תיבטיל איהי [חנוכה] ותיבטל מצותה. אלא אמר רב יוסף, שאני חנוכה דמיפרסם ניסא". והשם משמואל [פרשת מקץ, חנוכה, ליל ה' מוצש"ק] כתב על כך בזה"ל: "שאני חנוכה דמיפרסם ניסא, והיינו כמו שמיפרסם ניסא לחומר העולם בכלל, כן הוא באדם עצמו שחומר האדם מרגיש ומפרסם הנס ומתפעל, ע"כ אין טבעו משכח, ונשאר לעולם רושם באדם, על כן לא נכון לבטלו". וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית יד, ג] שכתב "עמק השדים - כך שמו על שם שהיו בו שדות הרבה... הוא ים המלח - לאחר זמן נמשך הים לתוכו ונעשה ים המלח". ובהמשך שם [פסוק י] כתב רש"י "בארות בארות חמר - היה הטיט מוגבל בהם, ונעשה נס למלך סדום שיצא משם. לפי שהיו באומות מקצתן שלא היו מאמינין שניצל אברהם מאור כשדים מכבשן האש, וכיון שיצא זה מן החמר האמינו באברהם למפרע". ובספר ואתה תחזה [בראשית שם] כתב: "אפשר לומר שהנס שנעשה במקום הזה למלך סדום ועלה

מן החימר, שהוא המקום שנעשה אחר כך ים המלח, הקב"ה הטביע את הנס בטבע, ונשאר רישומו עד היום, שאין נטבעים בים המלח, כדאיתא בגמרא [שבת קט:] לא טבע אינש בימא דמילחא, כדי להזכר בדרך זו לנסו של אברהם אבינו שניצל מאור כשדים, על שם [תהלים קיא, ד] 'זכר עשה לנפלאותיו וגו'". וראה בפחד יצחק יום כפור, מאמר כא אות י בביאור "זכר עשה לנפלאותיו".

(553) וכל העולם בא מנח, לכך בודאי נס הצלת נח ישאיר רושם בעולם. אמנם בילקו"ש הנ"ל הזכירו גם את נס הפיכת סדום, שהזכרון ממנו הוא שאשת לוט נעשתה לנציב מלח [בראשית יט, כו], ושם אין לומר שכל העולם בא מנס זה. ואולי יש לומר שנס השייך לכל עולם, רישומו יהיה בכל העולם, וכמו נס הצלת נח [יתבאר בהמשך]. אך נס מקומי רישומו יהיה לאותו מקום בלבד, וכפי שבסדום נשאר רושם להפיכת סדום, אך אין רושם לכך בכל העולם. ומעין זה אמרו חכמים [ברכות נד.] "אניסא דרבים כולי עלמא מיחייבי לברוכי, אניסא דיחיד איהו חייב לברוכי".

(554) ודייק לה ששנת המבול לא עלתה בחשבון חיי נח, שהרי היה בן שש מאות שנה כשהתחיל המבול [בראשית ז, יא], ונח חי אחר המבול שלש מאות וחמשים שנה [שם ט, כח], והמבול היה שנה אחת [עדיות פ"ב מ"י], ועם כל זה נאמר [בראשית ט, כט] "ויהי כל ימי נח תשע מאות שנה וחמשים שנה וימות", הרי ששנת המבול אינה עולה לחשבון חייו. וכן כתב החזקוני [שם] "ויהי כל ימי נח תשע מאות שנה וחמשים שנה וימת - וא"ת הרי כתיב לעיל [בראשית ז, יא] 'בשנת שש מאות שנה לחיי נח וגו' וכאן כתיב [שם ט, כח] 'ויחי נח אחר המבול שלש מאות וחמשים שנה', אם כן מצינו שנה יתירה. אלא י"ל שנת המבול לא עלתה מן המנין", ומקורו בב"ר לב, ו. הרי ששנת המבול נחשבת לחריגה ויציאה מסדר חיי נח, וזאת משום שהצלתו באה משער החמישים, ושער החמישים הוא "על העולם".

(555) "שמצא נסר אחד שהיה מתיבתו של נח, רצה לומר כח מה שהיה בהצלתו של נח, כי האדם שהוא פרטי כמו המן מקבל כח זה, והוא דבר מה בלבד" [לשונו בסמוך].

(556) לכך נקט הילקו"ש הנ"ל שבנו של המן היה הגמון בקרדוניא, וכמבואר למעלה הערה 543.

(557) אודות שאדם פרטי מקבל חלק פרטי מהדבר הכללי, כן ביאר בגו"א את דברי רש"י [שמות א, ז] שבמצרים "היו מולידות ששה בכרס אחד", וז"ל [שם אות ה, (ח:)]: "אמנם עיקר הפירוש שדור הזה היו מולידים ו' בכרס אחד, להשלים מספר שש מאות אלף של ישראל, וכל אחת ואחת שהיה פרט, היתה יולדת פרט זה המספר, ששה בכרס

האחד. כי מספר שש הוא ראוי לישראל... והבן זה היטב מאד כי ישראל מיוחדים במספר ששה. והרי תמצא כי כל זמן שהיו ארבעים שנה במדבר היה עומד זה המספר שש מאות אלף, שתראה כי מיוחדים הם בזה המספר. ובשביל להשלים זה המספר שמיוחדים בו ישראל, כל אחת ואחת היתה יולדת ששה... וראוי שיהיה הפרט דומה לכלל, כי כלל שלהם ס' רבוא... והפרט ששה" [הובא למעלה פ"ג הערה 505]. ובגבורות ה' פי"ב [סו:] כתב: "כמו שתמצא בכללות שלהם מספר שש מאות אלף, כך ראוי שיהיה כל אחד ואחד מישראל במה שהוא פרטי ראוי שיוליד ששה פרטיים, כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל. כמו שתראה שטיפת מים שהוא חלק יסוד מים, כאשר הוא תלוי באצבע נעשה כדורי, כמו שהיסוד המים בכללו הוא כדורי. וזה מפני כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל" [ראה להלן פ"ח הערה 361].

(558) פירוש - הואיל והתיבה נחתה בהרי אררט, זה מורה שיש לתיבה שייכות למקום הזה, כי "אין לך דבר שאין לו מקום" [אבות פ"ד מ"ג]. ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב: "אי אפשר שיהיה מקום אחד מיוחד לשני דברים, כאשר ידוע מענין המקום שלא יכלול דבר אחר עמו. שכל דבר יש לו מקום מיוחד, כמו שאמרו חז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כלומר שצריך שיהיה לכל דבר מקום מיוחד שהוא מקומו". ובח"א לר"ה טז: [א, קח.] כתב: "גם מקום הוא שורש, שמורה על עצם הדבר" [ראה למעלה פ"ד הערה 337]. והואיל ומקום זה נפל בחלקו של פרשנדתא [בנו של המן], ויש למקום זה זיקה למעלת התיבה, ממילא מעלת המקום הזאת חלה על בנו של המן, כי "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר... ומפני שהמקום יורה על מעלת העומד בו, ימשך אחר זה כמה מעלות וכמה ברכות, לפי מקום מעלתו וחשיבותו" [לשונו בגו"א במדבר פ"י אות כח]. ולכך יש לבנו של המן שייכות למעלת התיבה, ומכך עולה שיש להמן שייכות למעלת התיבה. ואע"פ שהבן יורש כחות האב, ואין האב יורש כחות הבן, מ"מ מתוך שיש לבנו של המן כחות השייכים לתיבה, אזי זה מגלה שגם לאביו יש כחות אלו, כי הבן מגלה על פנימיות האב, וכפי שכתב בגו"א ר"פ קרח [במדבר פט"ז אות ד (רמד:)].

(559) פירוש - סנחריב הלך ומצא קרש מתיבת נח.

(560) פירוש - סנחריב אמר שזהו הא-ל הגדול שהציל את נח מהמבול.

(561) פירוש - סנחריב נדר נדר, שאם ילך ויצליח, יקריב את שני בניו לפני ה'.

(562) לא ברור למה כוונתו במה שכתב "וכי אפשר לבטל בענין זה", ואולי יש להגיה "וכי אפשר לפעול בענין זה".

(563) לשונו בח"א לסנהדרין צה: [ג, א.]: "ואמר אזל אשכח דפא מתיבתו של נח. כאשר בא על הרשע הזה שטיפה כזה, שנהרגו חיילותיו כלם, והוא נשאר, דומה בדבר מה אל נח, שנשטף הכל והוא נשאר... וזה שאמר מצא דפא חד מתיבותא של נח, כי היה לו יחוס מה אל הצלת נח. ולא אל אמתת הדבר ההוא, רק אל דבר מה ממנו, וזה נקרא 'דפא' מתיבתו של נח. וכמו שנח נשאר מן השטיפה, כך הוא נשאר מן השטיפה. ולכך אמר כי מצא דפא חד מתיבתו של נח". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקיב.].

(564) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקיב:]: "ואמר דהיינו אלוה דשזביה לנח מטופנא. כי סבר היה כי התיבה שנעשה דווקא בשעור שאמר הכתוב ברחבה ובארכה ובגבהה, הוא סבה והצלה. כי התיבה נעשה לתבנית ודמות דבר מה, ועל ידי זה היה לו ההצלה. וכאשר גם כן נעשה לו הצלה, אמר כי הוא מצא דפא מתיבתו של נח, כלומר מקצת ממנו. ואמר כי זה הוא דשזביה לנח מטופנא, כי חשב כי נח היה ניצל על ידי כח אחד מן הכוחות שעובדים לו. ומפני כי היו רגילים לעובדי עבודה זרה, כאשר אירע להם הצלה גדולה, בפרט כמו זה שהיה נשאר סנחריב מכל החיל, היו מקריבים בניהם לעבודה זרה". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, רא.] הרחיב יותר, וכלשונו: "וכאשר תשכיל מאוד בענין התיבה של נח, שהיתה נעשה על פי השעור האלקי בגובהה וברוחבה, עד שתהיה ראויה ההצלה על ידה. והיא כגרזן וככלי ביד החוצב. ואמר דהיינו אלוה דשזביה לנח מטופנא, כי אמר כי הכלי - הוא החוצב, ולקח הכלי תמורת החוצב בו, ואמר דהיינו אלוה רבא דשזביה לנח מטופנא". וראה בגו"א בראשית פי"ח אות יט שטעותם של עובדי ע"ז היא שלקחו את הכלי תמורת החוצב.

(565) פירוש - העולם הזה נחרב לגמרי במבול [ראה למעלה הערה 549], לכך א"א לומר שהשבועה שלא להביא יותר מבול באה מהעולם הזה, דאדרבה, העולם הזה היה סבת הבאת המבול. ואודות שהמבול בא מצד עולם הזה, כן נאמר [בראשית ו, ה-ז] "וירא ה' כי רבה רעת האדם **בארץ** וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום וינחם ה' כי עשה את האדם **בארץ** ויתעצב אל לבו ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים כי נחמתי כי עשיתם". ובאור החיים [שם פסוק ה] ביאר מדוע נאמרה תיבת "בארץ" בהדגשה. וראה גו"א שם אות יא.

(566) כי אם שער החמשים פועל הצלה מהמבול, כל שכן שיכול למנוע את המבול מעיקרא, כי למנוע דבר הוא יותר קל לעשות מאשר להפקיע דבר. ומעין ק"ו זה אמרו

בגמרא [נדרים עו.] "ומה זרעים טמאים כיון שזרען בקרקע טהורין, זרועין ועומדים לא כל שכן... יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה, אמרת קל וחומר; מכורה כבר יוצאה, אינה מכורה אינו דין שלא תימכר" [וכן הוא בערכין כט:]. ובהקדמה לתפארת ישראל [ח:] כתב: "דבר שהוא סבה בעצם אל מציאות דבר אחר, כל שכן שהוא סבה לקיום שלו". ובנתיב התורה פ"ז [שכא:] כתב: "כי בזה שהוא יתברך נותן התורה להם, מחזיק גם כן התורה אצלם. וכל שכן הוא; אם נתן להם התורה מתחלה, כל שכן כאשר כבר היה להם התורה, שהוא יתברך מחזיק התורה אצלם שלא תוסר". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא:] כתב: "כאשר היה שנאת חנם הגורם להחריב הבית, כל שכן שהוא הסבה להעמיד החורבן, כי הדבר שהיה גורם חולי לאדם, כל שכן אחר שכבר חלה שמונע ממנו רפואה, כל עוד שלא הסיר הדבר שגרם החולי אל האדם". ובח"א לנדרים פא. [ב, כה:] כתב: "כי אם היו דבקים בו יתברך במה שנתן תורה לישראל, כשם שנתן אותה לישראל, כך היה השם יתברך מקיים אותה, ומכל שכן הוא; אם היה הוא יתברך נותן אותה, כל שכן דהיה סבה לקיים התורה. ודבר זה ידוע בחכמה, כי הסבה למציאות הדבר, כל שכן שהוא סבה לקיים הדבר". וראה בבאר הגולה באר חמישי הערה 599, למעלה פ"א הערה 561, פ"ג הערה 671, ופ"ט הערה 22.

(567) מוסיף כאן נקודה חדשה; כאשר ראה המן את **גודל הצלחתו** הסיק מכך שכחו מגיע עד שער החמשים. ואודות גודל הצלחת המן, כן כתב למעלה [פ"ג לאחר ציון 30]: "כאשר יהיה נראה לעולם גודל הצלחתו וממשלתו בעולם, לא יאמרו שהוא מוכן מצד עצמו לדבר, רק כי יד ה' עשתה זאת, ולכך הגדילו אותו תחלה".

(568) לשונו למעלה [לאחר ציון 526]: "אמנם יש לך לדעת בענין זה, כי דבר עמוק הוא זה. כי המן היה חושב כי מעלתו כל כך גדולה עד שעשה עצמו עבודה זרה... והמן שעשה עצמו עבודה זרה, אמר כי יש בו ענין אלקי, ולכך יש לו שייכות לשער החמישים. ולפיכך אמר 'יעשו עץ גבוה חמישים', להודיע כי מיתתו של מי שעשה כנגדו הוא בא משער הנו"ן, שמגיע שם המן. וכך אמרו לו יועציו כי כאשר יהיה העץ גבוה חמישים, אז תוכל להיות גובר עליו, כי גדולה שלך הוא משער חמשים, כי יש בך אלקות אשר שייך לו החמשים. ומפני כי עשה עצמו שהוא שייך למספר חמשים, ומי שעשה כנגדו בא לו המיתה משער החמשים, ולכך אמרו 'יעשו עץ גבוה חמשים'".

(569) כן דרשו בילקו"ש אסתר תתרנג, והובא למעלה הערה 539. וראה למעלה הערה 535 אודות ש"כל" מורה על שער החמשים.

(570) למעלה פ"ג [לאחר ציון 80], והובא למעלה הערה 541.

(571) לפנינו בילקו"ש אמרו [שם] "ועמד דריוש וקלל להמן" [ולא כורש], וכמו שהביא למעלה [לפני ציון 544]. לכך נראה שצ"ל כאן "דריוש" במקום "כורש".

(572) פירוש - המן מצא קורה זו בתוך ביתו, כי דריוש קלל שכל מי שישנה מדבריו בבנית בית המקדש, וכל שכן שימנע את בנין בית המקדש "עונשו יהיה אשר יעקר עץ מן ביתו ולתלותו בו יושם, ויתלו עליו... שיהיה נתלה על העץ אשר יעקור מביתו" [מצודות דוד שם]. וקללה זו נתקיימה בהמן, וכמו שמבאר. וראה למעלה ציון 544, ולהלן פ"ז ציון 154.

(573) אודות שהמן יעץ לאחשורוש לבטל את בנין בית המקדש, כן מבואר במדרש [אסת"ר ז, ב], והובא למעלה פ"ג [לאחר ציונים 6, 19].

(574) נראה להטעים דבריו קמעא, שאמרו חכמים [ב"ר כו, ב] "כתיב 'שתולים בבית ה' וגו" [תהלים צב, יד], זה נח ששתלו הקב"ה בתיבה". הרי שישנה זיקה בין "בית ה'" לבין תיבת נח, עד שתיבת נח נקראת "בית ה'". וראה להלן [ז, ט (לאחר ציון 152)] שהביא המדרש [ילקו"ש אסתר תתרנט] שהעץ שעליו נתלה המן היה מבית קדשי הקדשים, כי "עולה בית המקדש עד שער החמשים מצד מעלתו ומדריגתו" [לשונו שם]. הנך רואה את השייכות שבין תיבת נח לבית המקדש, עד שבמדרש שלפנינו [ילקו"ש אסתר תתרנו] אמרו שהעץ של חמשים אמה נלקח מתיבת נח, ובמדרש שהביא להלן אמרו שהעץ נלקח מבית קדשי הקדשים. והמן חשב שדוקא השויון בין התיבה לבית המקדש יעמוד לו לבטל את בנין בית המקדש ע"י כח התיבה, בבחינת [זבחים ג.] "דמינה מחריב בה, דלאו מינה לא מחריב בה". אך נתהפכה מחשבתו, ואדרבה, הואיל והוא בא לבטל את בנין בית המקדש ע"י כח התיבה, אזי "דמינה מחריב בה" פועל בכיון הפוך, וכח בית המקדש יבטל את כח התיבה, עד שכח התיבה ילקח ממנו. וראה למעלה פ"ג הערה 420 אודות ה"ונהפוך הוא" שהיה בכל מחשבות המן.

(575) פירוש - שתי אותיות הראשונות של שם "המן" [ה"א מ"ם] עולות בגימטריה של שם "אדם", שהוא ארבעים וחמש. ועוד אודות שמספר "אדם" הוא "מה", ראה בנתיב היראה ספ"ו [יובא בהערה 579], ובדרשת שבת הגדול [רב:], והובא למעלה פ"ב הערה 248.

(576) למעלה בפתיחה [לאחר ציון 260] הביא מאמר זה וביארו. וכן הזכיר מאמר זה למעלה פ"ג [לאחר ציונים 534, 581], שם פ"ד [לאחר ציון 4], פרק זה [לאחר ציון 194], ולהלן פ"ח לאחר ציון 357.

(577) פירוש - שם "המן" מורה מדוע הגיעה לו המיתה לגמרי; הואיל והוא רק "אדם" [ה"א מ"ם], ועם כל זה הוא רצה להגיע עד שער החמשים [נו"ן], לכך הוא נעקר מהעולם. ואודות שאין לאדם מציאות בשער החמישים, כן כתב למעלה [לאחר ציון 540], וז"ל: "כי אחשורוש היה מגביה את המן עד שער החמשים כאשר עשה אותו עבודה זרה, ואין אדם מגיע לשם בעולם הזה. וכאשר הגדיל אותו עד שם, משם מתחייב לו התליה וההעדר שלא יהיה נמצא, כי אין לאדם מציאות עם שער החמשים". ובנתיב העבודה תחילת פי"ב, וז"ל: "המספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי נעקר מן העולם... מאי דכתיב [תהלים סה, ב] 'לך דומיה תהלה' [מגילה יח.]... ופירוש זה, כי מי שמספר בשבחו של מקום, הוא עולה אל מדריגה שאינה בעולם, והוא ממדריגה שאינו שייך לאדם, לכך הוא נעקר מן העולם. כי יש לאדם להיות נשאר במקומו ובמדריגתו, וכאשר יוצא מן מעלתו שיש לאדם בעולם הזה, נעקר מן העולם הזה, שמקומו בעולם הזה... כי השבחים היתרים שהאדם משבח להקב"ה הם משער החמשים, אשר אין השער הזה נמסר לעולם הזה... לכך המספר בשבחו של מקום יותר מדאי, נעקר מן העולם" [הובא למעלה הערה 535].

(578) והובא למעלה [לאחר ציון 527]. וראה להלן פ"ו הערות 304, 399, פ"ז הערה 171, ופ"ח הערה 339.

(579) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה על הפסוק שבסוף ספר קהלת [יב, יג] "סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם", כתב בנתיב יראת השם ס"פ ו בזה"ל: "לכך שם 'אדם' שנקרא על שם בריאתו שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד], קודם שבא ליראת השם שמו עולה במספר מ"ה, כי מה האדם נחשב כאשר עדיין חסר התכלית שבשבילו נברא. אבל כאשר יש לאדם התכלית שבשבילו נברא האדם, והיא יראת שמים, ואז נקרא 'האדם', שפירוש 'האדם' הוא אדם הידוע. וכיון שהוא ידוע הוא אדם מיוחד מבין שאר אדם, ואינו אדם דעלמא, רק אדם מיוחד, ובדבר זה הוא אדם מיוחד כאשר בו יראת שמים... וזה שחתם דבריו 'כי זה כל האדם', כלומר כי יראת שמים עושה את האדם מיוחד עד שנקרא 'האדם'. ואז האדם הוא 'כל', כי האדם במספר 'כל'. וכאשר חסר לו ה"א שמורה על שהוא מיוחד, אז מספרו מ"ה, כי מה הוא, וכאשר יש בו יראת שמים והוא האדם אז הוא כל... כי יראת שמים עושה שהאדם הוא כל, כמו שמורה מספר של 'האדם' שהוא מיוחד, וכאשר יש בו יראת שמים הוא כל". הרי שם "אדם" בתוספות ה"א הידיעה מורה על שלימות האדם, ואילו שם "אדם" בתוספת נו"ן מורה על העדר האדם. והם הם הדברים; שם "אדם" בתוספת ה"א הידיעה

אינה יציאה וחריגה ממעלת "אדם", אלא אדרבה, היא פסגת שלימות האדם, ש"אז נקרא 'האדם', שפירוש 'האדם' הוא אדם הידוע. וכיון שהוא ידוע הוא אדם מיוחד מבין שאר אדם, ואינו אדם דעלמא, רק אדם מיוחד, ובדבר זה הוא אדם מיוחד כאשר בו יראת שמים" [לשונו בנתיב יראת השם ספ"ו]. מה שאין כן שם "אדם" בתוספת נו"ן, שם איירי בנסיון להעלות את האדם למקום שלא שייך אל האדם, ומכך משתלשל העדר האדם.

(580) "מה ראה אומר לצולבו, אלא אמר הרי השתא שמכל דבר הקב"ה יכול להצילם; הציל אברהם מן האש, הציל יצחק מן העקדה, יעקב מן המלאך, ומשה מחרב פרעה, ישראל מן הים וכן מכל דבר, ומן הצלוב אינו יכול להציל" [ילקו"ש אסתר תתרנו, והובא למעלה לאחר ציון 545].

(581) ופירש רש"י שם "כי קללת אלקים תלוי - זלזולו של מלך הוא, שאדם עשוי בדמות דיוקנו, וישראל הם בניו. משל לשני אחים תואמים שהיו דומין זה לזה, אחד נעשה שר, ואחד נתפס ללסטיות ונתלה. כל הרואה אותו אומר השר תלוי". וראה להלן הערות 583, 602.

(582) בגו"א שם אות כ.

(583) לשונו בגו"א דברים פכ"א אות כ: "זלזולו של מלך. אף על גב דודאי חס ושלום לא יתכן לומר כאן המלך תלוי, שהכל יודעים שהאדם נתלה. מכל מקום הוא זלזולו של מלך, שיאמר כי הצורה המשותפת עם השם יתברך נתלה. כלומר, שיש פחיתות בצורה המשותפת. ואין הדבר כך, כי הפחיתות הוא מצד החומר, לא מצד הצורה. לכך אם האדם נתלה, שהוא בצלם אלקים, יאמרו כי הצורה המשותפת נתלה, שיש פחיתות בצורה. וזה גנאי שתהיה בצורה המשותפת חסרון, והמדרש הזה [סנהדרין מו:] נכון. ואין דבר בעולם שיש לאדם שיתוף עם השם יתברך רק בצורה, שנאמר [בראשית א, כז] 'בצלם אלקים ברא אותו'" [ראה למעלה פ"א הערה 1102, ולהלן פ"ט הערות 49, 178].

(584) כמו שנאמר [במדבר כה, ד] "ויאמר ה' אל משה קח את כל ראשי העם והוקע אותם לה' נגד השמש וגו'", ופירש רש"י שם "והוקע אותם - 'והוקע' היא תלייה... נגד השמש - לעין כל". וכן אמרו [סנהדרין מה:] "האיש תולין אותו פניו כלפי העם". ורש"י [סנהדרין לה.] כתב "ותקח רצפה בת איה וגו' - אלמא מגולין היו, לפי שתלויין על העצים... שיהו הכל רואין אותן ושואלין מה טיבן של אלו, הללו בני מלכים הם ופשטו ידם בגרים גרורים". ואמרו בגמרא [סנהדרין מז.] "כי אמר רחמנא 'לא תלין נבלתו על העץ', דומיא דתלוי דאית ביה בזיון". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 85] כתב: "לכך נתלה המן, כי התליה על עץ דבר נגלה אל הכל, כדי שישמעו ויראו ולא יזידון עוד... התליה על העץ

הוא בשביל היהודים שהם צריכים חזוק יותר ושמירה, ולכך בשבילם נתלה על העץ, כדי שיהיה נודע אל הכל, ולא יוסיפו לעשות כמו זה". וראה להלן פ"ח הערה 86, ופ"ט הערה 181.

(585) במלים "בכבוד הצלם" רומז ליסוד שהכבוד שייך לצלם. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 961] כתב: "כי האדם יש לו צלם אלקים, ואליו ראוי הכבוד והחשיבות בשביל אשר יש לו צלם אלקים, ודבר זה בארנו במקום אחר כי הכבוד הוא לצלם אלקים". ושם כוונתו לדבריו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תסג.], וז"ל: "והכבוד הוא... שייך אל האדם במה שהוא אדם, והאדם הוא מה שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו'. והכבוד והבזיון שייך בצלם הזה, שהוא צלם אלקים, וכמו שכתב הרמב"ם במורה נבוכים [ח"א פ"א] בשתוף שם צלם, וכדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'. והפך זה גם כן, כי הצלם ראוי אל הכבוד, ומפני כך אמרו בספרי [מכילתא שמות כ, כג], אם האבנים שאינם רואות ואינם שומעות אמרה תורה [שם] 'לא תעלה במעלות על מזבחי וגו', חבירך, שהוא בצלם אלקים, קל וחומר שלא תנהג בו מנהג בזיון. הרי כי הכבוד הוא שייך לאדם בשביל שהוא צלם אלקים". ובתפארת ישראל פנ"ב [תתכד:] כתב: "ראוי האדם לכבוד מפני צלם אלקים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה כתב: "כי יש לו לנהוג כבוד באדם שהוא בצלם אלקים". ובנתיב אהבת ריע פ"ג כתב: "כי האדם זה בפרט נתן השם יתברך כבוד אליו, שנברא בצלם אלקים. והצלם הזה הוא כבוד עליון... וכך אמרו ז"ל לשון זה שאל ינהוג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלקים. וכך אמרו בספרי 'ואם מזבח אבנים תבנה לא תבנה אתהן גזית וגו', והרי דברים קל וחומר; ומה אם אבנים שאין בהן לא רעה ולא טובה, אמר המקום לא תנהוג בהם בזיון, חבירך שהוא בדמיון של מי שאמר והיה העולם, דין הוא שלא תנהוג בו בזיון" [הובא למעלה פ"א הערה 962]. וראה להלן הערה 612.

(586) לכך יועצי המן חשבו שה' לא יציל את מי שעומד לתליה, וכמו שיבאר בסמוך.

(587) להלן לאחר ציון 610.

(588) לא מובן למי כוונתו במה שכתב "ומביא משל", כי במדרש הנ"ל [ילקו"ש אסתר תתרנו] לא הובא משל זה, שהרי המדרש הובא למעלה בשלימותו [לאחר ציון 545], ואין בו משל זה. וכן בכל המדרשים שהובא ענין זה [אסת"ר ט, ב, תרגום ראשון, תרגום שני, לקח טוב, ואגדת אסתר] לא הובא משל זה. וצ"ע. ואולי יש לגרוס "ואביא משל", והוא משל של המהר"ל. וכן בח"א לנדרים מא. [ב, יט:] כתב: "ואביא לך משל".

(589) פירוש - ראובן רוצה לאבד את שמעון, ובא לוי [שהוא גבור] להציל את שמעון מידי ראובן.
(590) האחד שרוצה לאבד את חבירו [ראובן].
(591) באופן שאוכל להתגבר עליו.
(592) "הפרש יש בין אדם המתנוול במקום שניכר, לאדם שמתנוול במקום שאינו ניכר" [רש"י במדבר ה, כז]. וראה להלן פ"ו הערה 396, פ"ז הערה 186, ופ"ח הערה 86.
(593) של המן. וכן כתב להלן פ"ו [לאחר ציון 394], וכלשונו: "ולא היה דומה זה לשאר הנתלין, כי שאר נתלין אף שהוא נתלה, אין נראה בזיונו כל כך כמו שנתלה על עץ חמישים, שיהיה בזיונו נראה לכל". וכן ביאר הראב"ע [למעלה ה, יד, נוסח ב] "גבוה חמשים אמה שיהיה נראה לחוץ מחצר המן". וכן הר"מ חלאיו [שם] כתב "יעשו עץ גבוה חמשים אמה - למען ייראה לחוץ לעיני הכל".
(594) פירוש - הפגיעה בכבוד ה' שתיעשה בתלית מרדכי היא לא רק היכי תמצא להצליח לפגוע במרדכי [שאז ה' לא יצילו מפאת שזו פגיעה בכבוד ה'], אלא הפגיעה בכבוד ה' היא מטרה לעצמה.
(595) מביא כאן את דברי המדרש [אסת"ר ט, ב], שבתחילת המאמר שם אמרו "'ויעש העץ'. מאיזה עצים היה אותו העץ. אמרו חכמים, בשעה שבא להכינו, קרא הקב"ה לכל עצי בראשית, מי יתן עצמו ויתלה רשע זה עליו. תאנה אמרה, אני אתן את עצמי, שממני מביאין ישראל בכורים... גפן אמרה, אני אתן את עצמי, שבי נמשלו ישראל... רמון אמר, אני אתן את עצמי, שבי נמשלו ישראל... אגוז אמר, אני אתן את עצמי, שבי נדמו ישראל... אתרוג אמר, אני אתן את עצמי, שממני נוטלין ישראל למצוה... ערבה אמרה, אני אתן את עצמי, שבי נמשלו ישראל... באותה שעה אמר הקוץ לפני הקב"ה, רבש"ע, אני שאין לי במה לתלות, אתן את עצמי וכו'".
(596) פירוש - כאשר הביאו את הקוץ להמן הרשע.
(597) לשון הפסוק במילואו הוא "ולא יהיה עוד לבית ישראל סילון ממאיר וקוץ מכאיב מכל סביבותם השאטים אותם וידעו כי אני ה' אלקים", ושם מדובר באויבי ישראל, וכמו שכתב רש"י [שם] "לפי שניבא על עמון ומואב ופלשתים ואדום וצור וצידון שהם שכיני ארץ ישראל שיחרבו, ומאחר שיאבדו כולן לא יהיה סילון וקוץ לישראל בכל סביבותם שיכאיבם ושירע להם". ורש"י [במדבר כא, א] כתב: "עמלק מעולם רצועת מרדות לישראל מזומן בכל עת לפורענות" [ראה למעלה הקדמה הערה 576, ופ"ד הערה 9].

(598) למעלה תחילת פרק ד, שכתב שם: "'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה' [למעלה ד, א], ואיך הגיעו הדברים על ידי המן, ולכך 'ויזעק זעקה גדולה ומרה' [שם] כאשר ידע כי על ידי המן היה זה. כי פירשנו למעלה, כי אילו היה הגזירה מן המלך אחשורוש, לא היה יראה כל כך, כי עיקר המלך להחיות את העם, ולא להמית אותם. אבל כאשר ידע כי המן הוא שעשה הכל, והוא אדם ולא מלך, ובשביל כך אדם הזה הוא מבקש לבלוע הכל. ומכל שכן שהוא 'המן בן המדתא האגגי צורר היהודים' [למעלה ג, י], אשר היה מכיר במשפחתו ובאבותיו שהם קוץ מכאיב וסילון ממאיר מעולם אל ישראל", ושם הערה 9. וראה להלן פ"ח הערה 201.

(599) אודות ההפכיות שבין ישראל לעמלק, כן נתבאר למעלה בהקדמה הערה 91, בפתיחה מציון 211 ואילך, פ"ד הערה 187, ולמעלה בהערות 287, 288, קחנו משם. והמן הוא מזרע עמלק, וכמו שאמרו [מסכת סופרים פי"ג מ"ו] "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו". וביונתן בן עוזיאל [למעלה ג, א] איתא "המן בר המדתא די מזרעית אגג בר עמלק רשיעא", וכמלוקט למעלה בהקדמה הערה 97. וכן רבנו בחיי [שמות יח, א] כתב: "ידוע כי זרעו של עשו קוץ מכאיב לישראל בכל הדורות". וראה למעלה הערות 287, 288, שהובאו שם מקבילות רבות אודות ענין זה.

(600) נראה שכוונתו לזרע האבות, וכמו שכתב בגבורות ה' ריש פרק יג, וז"ל: "זרע קודש עמוסי בני יעקב, ידידי ה'". ובנצח ישראל פמ"ט [תתב:] כתב: "אך אנחנו בני אברהם, תולדות יצחק, צאצאי יעקב, זרע קדושים". ורומז בזה שעמלק מתנגד לאבות, ובעיקר ליעקב. וכן מבואר בנצח ישראל פ"ס הערה 92. וראה הערה הבאה, ופ"ט הערה 330.

(601) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 185] כתב: "וזה כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש... הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי... מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים, כי מצרים כחם המים שהוא קצה אחד... אבל לא רצו לאבד את הכל, רק [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו'". ונבוכדנצר באש, כי רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש [דניאל ג, כא], ולא היה מאבד את הכל. כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומכל מקום אין זה הפך

לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא 'צורר היהודים' [למעלה ג, י], ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני... ולכך כח עמלק רוצה לדחות את ישראל, ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו [דברים לג, ה] 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא 'נחש עקלתון', ולכך הוא הפך להם לגמרי" [הובא למעלה הערה 287]. וראה למעלה בפתיחה [לאחר ציון 306] אודות קול יעקב שמנצח את עמלק.

(602) "אף אדם עשוי בדיוקנו של מקום" [רש"י שם]. וכן כתב רש"י בחומש [דברים כא, כג], והובא למעלה בהערה 581.

(603) פירושו - כאשר המן עשה עצמו ע"ז, בזה הוא לקח את החלק האלקי שיש לאדם [הצלם] והגביהו מעבר לשיעורו האמיתי. לכך יש לבזות את הצלם שלו בכדי להסיר ממנו כל סממן אלקי שנטל לעצמו. וראה להלן הערה 609. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [מגילה כה:] "כל ליצנותא אסירא, בר מליצנותא דעבודת כוכבים דשרי". והקשה על זה הפחד יצחק פורים ענין א, וז"ל: "הלא ברור הוא דהיתר זה של ליצנות נאמר הוא בכל פרטיו של צד הרע... ואם כן למה נקטו חכמים הדוגמה להיתר זה דוקא חטא של עבודה זרה". וליישב זאת כתב שם: "עלינו לדעת שלכוח זה של הכרת החשיבות נמצאת בנפש התנגדות גדולה. יש בה בנפשו של אדם נטיה חריפה לזלזול. לעומת כוח הכרת החשיבות נמצא הוא בנפש מהלך שאינו רוצה לסבול שום חשיבות, ובזילותא ניחא ליה. שמו של הכוח הזה, המתפרץ בחזקה להפקיע את עצמו מידיה של החשיבות הוא ליצנות. מדת הליצנות העצמית כפי שהיא נמצאת בנפש בשרשה ענינה הוא למצוא את הפרצה בכל בנין של חשיבות על מנת לסתור את כל הבנין מתוכה של פרצה זו. זה לעומת זה; שאיפתו של כוח ההילול היא להרבות חשיבות בעולם. ולעומתו שאיפתו של כוח הליצנות היא להרבות זלזול בעולם... והנה אם נעמיד לפנינו את השאלה מה הוא המקום אשר בו המציא האדם את החשיבות היותר גדולה לשקר היותר גדול, בלי ספק שהתשובה על זה תהא עבודת אלילים. כי אין לך חשיבות יותר גדולה מן העבודה, ואין לך שקר יותר גדול מן האליל. באופן דאצל האדם העובד את האליל, כוח ההילול נצח אמנם את כוח הזלזול, שכל עצמה של עבודה אינה אלא מציאות של הילול. אבל

כוח ההילול פועל כאן בשטח של היפך האמת. ונמצא שעבודה זרה היא פסגת כוח ההילול בצד הרע. וזה הוא פשר דבר שבהיתר הליצנות נקטו חכמים לדוגמא חטא זה של עבודה זרה דוקא. בודאי דהיתר הליצנות נוהג הוא בכל פרטיו של צד הרע. אבל הלא אותו הרע **הניזון** להדיא מן הכוח ההפכי של כוח הליצנות, הוא אותו הרע אשר שמו הוא עבודה זרה. ועל כן דבר טבעי הוא לעובד השם ליחד את כוח הליצנות נגד חטא עבודה זרה דוקא". וכשם שהליצנות היא הרטיה לעבודה זרה, כך התליה היא הרטיה למי שעשה עצמו עבודה זרה, זה לעומת זה.

(604) וחטא אדם הראשון אירע ביום בריאתו [סנהדרין לח:], שהוא יום הששי לבריאה.

(605) לאחר ציון 210, שהביא שם את דברי הגמרא [חולין קלט:] שאמרו "המן מן התורה מנין, 'המן העץ'". ובהמשך שם [לאחר ציון 239] כתב: "לכך שאל '[המן] מן התורה מניין', שיש לו לרשע רמז בתורה. שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות, עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כחו ברשעות, וכחו הרע כח בלתי גשמי... עד שיש ללמוד מזה כי נחשב כח המן, אף שהוא רע מאוד, אין כחו כמו שאר אדם אשר הוא טבעי גשמי, אבל כחו הרע בלתי גשמי... שיש אדם שהוא רע מאוד, ובשביל גודל כח הרע שיש לו אין כחו גשמי. ולפיכך נרמז בתורה קודם היותו נמצא במציאות הגשמי". ומבאר כאן שכח הרע הבלתי גשמי של המן הוא שעשה עצמו עבודה זרה.

(606) צרף לכאן שהבטוי שיש לאדם צלם אלקים היא בכך שהוא הולך בקומה זקופה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שכו:], וז"ל: "כי האדם שקומתו זקופה, מורה על המלכות, ולכך הולך זקוף... ונאמר על האדם שהוא בצלם אלקים, דהיינו מצד שהולך האדם בזקיפה, כמו שהתבאר, וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים" [הובא למעלה פ"א הערה 962]. לכך כאשר אדם נתלה במלוא קומתו על העץ, אזי "צלם שלו הוא נתלה על העץ בגלוי".

(607) למעלה לאחר ציון 580. וראה למעלה הערה 429, ולהלן פ"ו הערה 385.

(608) שאמרו במשנה שם "כל הנסקלין נתלין, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, אינו נתלה אלא המגדף והעובד עבודה זרה". ונקט כאן כשיטת רבי אליעזר. וכן רש"י [דברים כא, כב] כתב "ותלית אותו על עץ - רבותינו אמרו כל הנסקלין נתלין". אמנם בגו"א שם אות יח טרח לבאר מדוע רש"י פירש אליבא דרבי אליעזר ולא אליבא דחכמים [כפי שהקשה הרמב"ן שם], ותירוצו שם אינו נוגע לדבריו כאן. לכך יש לתמוה כאן, מה ראה

לנקוט כרבי אליעזר, הרי איירי הכא בעבודה זרה, שבה אף חכמים מודים שהוא נסקל ונתלה, ומה ראה להעמיד דבריו רק אליבא דרבי אליעזר. ויל"ע בזה.

(609) נראה לבאר הנהגה זו, כי כל הבסיס של עבודת אלקות היא בהרגשת השייכות והדמיון שיש בין העובד לבין הנעבד. וכגון, אמרו חכמים [תענית ה:] "תנא כותיים עובדים לאש, וקדריים עובדין למים, ואף על פי שיודעים שהמים מכבין את האש, לא המירו אלהיהם". ובנצח ישראל פ"ב [כג:] כתב על כך: "כי האדם בוחר לו אלהות אשר ידמה אשר הוא לחלקו. כי יש אומה אשר חושבת בדעתה שהיא לחלק האש. ולכך כל אומה בחרה לאלהות כפי אשר במחשבתה אשר היא לחלקו". ובבאר הגולה באר הששי [קצג:] כתב: "כושיים יש להם התייחסות אל האש, שהם שחורים מכח חום השמש, שהוא אש" [הובא למעלה בפתיחה הערה 191]. לכך בהכרח שגם אצל עובדי ע"ז, עבודתם בנויה על היות האדם מחונן בצלם אלקים, ובכך יש "צד השוה" מסוים עם הנעבד. לכך "יש לבזות צלם אלקים כאשר עובד אלקות זר", ובכך מבטל את הבסיס לעבודתו.

(610) יש להעיר, שמצינו שגם פרעה עשה עצמו אלוה, וכמו שכתב רש"י [שמות ז, טו] "הנה יוצא המימה - לנקביו, שהיה עושה עצמו אלוה ואומר שאינו צריך לנקביו, ומשכים ויוצא לנילוס ועושה שם צרכיו". ומדוע לא מצינו שפרעה מוכן לתליה מששת ימי בראשית כפי שאמרו על המן. וראה בדובר צדק פרשת אחרי מות אות ד, לגבי אותו האיש שעשה עצמו אלוה.

(611) מבאר טעם שני מדוע המן חשב שהקב"ה לא יציל את מרדכי מתליה. ולמעלה ביאר [לאחר ציון 580] שהתליה היא כביכול פגיעה בכבוד ה'. אך מעתה יבאר שהתליה היא ביטול האדם לגמרי, לכך לא ינצל. וראה בסמוך הערות 616, 617.

(612) אודות מעלת הצלם העליונה, ראה למעלה פ"א הערה 962, ופרק זה הערות 585, 606. ולהלן [ז, ח] כתב: "'ופני המן חפו' [שם]. קשיא, מה הוצרך לומר 'ופני המן חפו'. ונראה לומר, כי עתה התחיל להיות פניו חפו, ולבסוף נתלה, והוא הבזיון הגדול שהוא על הראשון. כי כן ענין הנס כי מתחיל קצת בתחלה, ולבסוף נעשה לגמרי. לכך התחלת דבר זה כי 'פני המן חפו', והוא הבושה. כי הבושה שהוא השתנות הפנים עליון על הכל, כי הבושה מגיע אל זיו וקלסטר הפנים שהוא לאדם מעולם העליון. ולכך אמרו 'המלבין פני חבירו', ומבטל זיו וקלסטר הפנים, 'אין לו חלק לעולם הבא' [ב"מ נט.]. ולכך כאשר באה הפורעניות על המן התחיל בזה מה שאמר 'ופני המן חפו', ואחר כך הגיע לו שנתלה. ודבר זה בזוי אל צלם האדם, שהוא צלם אלקים". ואודות שאין הביטול

ראוי לדברים אלקיים, וכמו שכתב בגו"א דברים פ"י אות ג, וז"ל: "הדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". וכן כתב בגו"א שמות פ"ל אות כ [תיד:]. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג.] כתב: "אין בצורה הפסד, רק ההפסד יגיע לחומר", ולמעלה [פ"א לפני ציון 1102] כתב: "כי הצורה שהוא צלם אלקים". ועם כל זה התליה היא "בטול **אף** לצלם האדם", ולכך זהו בטול האדם לגמרי. וראה להלן פ"ט הערה 49.

(613) נקודה זו ממש מבוארת בדבריו בח"א לכתובות סז: [א, קנד:], שכתב שם: "[נוח לו] שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים [שם]... והטעם הוא כי כבשן האש מאבד ומפסיד את הדבר שהוא גוף וגשם בלבד, כי אין לדבר גוף גשמי קיום בכבשן האש, יהיה מה שהוא. ואילו במלבין פני חבירו ברבים, שהוא מכבה אור צלם אלקי, הוא פני האדם, אשר דבר זה אינו הפסד הגוף, רק הוא הפסד הצלם האלקי". וראה למעלה פ"א [לאחר ציון 1098] שהצרעת בפנים היא קלקול בצלם האדם.

(614) כי כדי שה' יציל צריך שישאר לניצול שם "אדם", אך כאשר הוא נתלה ובטל אף צלמו, לא נשאר לו שם "אדם", ו"אין יכול להצילו". והביאור הוא, שחבור האדם אל ה' נעשה דרך צלמו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שנה:], וז"ל: "כי דבר זה שנברא האדם בצלם האלקים גרם שהשם יתברך יש לו חבור עם האדם, עד שמקבל האדם האהבה מן השם יתברך". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנ:], וראה למעלה פ"א הערה 241. לכך כל עוד שיש לאדם את מעלת הצלם, הוא עדיין מחובר אל ה', ומתוך כך ה' יצילו. אך כאשר בטל מעלת צלמו, שוב אין לאדם חבור אל ה', ובהעדר חבור במה יוכל להצילו.

(615) ראה למעלה פ"ג הערה 420 שנתקבצו שם המקומות שבהן מחשבות המן נהפכו עליו לרעתו.

(616) פירוש - למעלה ביאר [לאחר ציון 580] שהמן חשב שה' לא יציל את מרדכי מהתליה משום שהתליה היא כביכול פגיעה בכבוד ה'. אך עתה ביאר שהתליה היא ביטול האדם לגמרי, ולכך מרדכי לא ינצל.

(617) כי הצד השוה בשני הסבריו הוא שהתליה מבטלת את כבוד הצלם, ולכך ה' לא יציל את הנתלה. בהסברו הראשון ביאר שאירי בפגיעה בכבוד ה', ובהסברו השני ביאר שאירי בפגיעה במעלת האדם. ושני הסברים אלו הם "ענין אחד", כי כבוד האדם וכבוד ה' הם שני צדדים של מטבע אחד [כמבואר בתומר דבורה פ"ב]. ונמצא שהתליה לעולם מביאה למיעוט כבוד ה'; או באופן ישיר, או באופן עקיף דרך כבוד האדם. וראה להלן

פ"ו הערה 392, שהזכיר שם את דבריו כאן. **ודרך המהר"ל** להורות שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב למעלה [אסתר ג, ז (לפני ציון 348)]: "כך הוא פירוש זה, ועם כי כבר נתבאר למעלה ענין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובתפארת ישראל ס"פ ד כתב: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובנתיב התורה פ"ז [רצד:] כתב: "והכל הוא דבר אחד וענין אחד כאשר תבין". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד. ובגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח כתב: "והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:] כתב: "והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד". ושם [תג:] כתב: "שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת". ובמפתח ערכים לדרך חיים ערך מהר"ל [עמוד תקלד, סוף טור אמצעי] מצויינים שלשה עשר מקומות שכתב כן בספר דרך חיים. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [ד"ה ובפרק במה בהמה], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד [ראה למעלה בהקדמה הערה 610, ופ"ג הערות 18, 350].

(618) עומד על הצורך שכבר למחרת בבוקר יאמר הדבר למלך, ומהי המהירות והזריזות הזו. וכן הקשה היוסף לקח, וז"ל: "עוד אומרם 'ובבוקר אמור למלך', מה היה הצורך לומר הדבר למלך כל כך בבוקר השכם, כאשר נתבאר שהשכים ללכת טרם בוא אחד מן השרים, שהרי המלך שאל [להלן ו, ד] 'מי בחצר', ולא היה רק הוא... ומה היתה ההשכמה הזאת ותועלתה".

(619) פירוש - למעלה בהקדמה [לאחר ציון 300] הביא את הילקו"ש [תהלים תרפה] שגאולת פורים נקראת "אילת השחר" [תהלים כב, א], משום שבגאולת פורים הקב"ה היה כאילה וכשחר. וראה הערה הבאה.

(620) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 303]: "לשון 'אילת', שהשם יתברך קופץ כאילה ומאיר לעולם. והקפיצה הזאת רצה לומר, שלא תחשוב כי לא היתה הגאולה הזאת נס כמו שאר גאולות, שלא תמצא בגאולה זאת נס נגלה כלל, ולפיכך יש לחשוב כי

הגאולה הזאת היה כמנהג של עולם, ולכך אמר שאינו כך, רק שהשם יתברך היה קופץ כאילה. וזה מפני שהשם יתברך פעל דבר זה, והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך". אמנם שם לא נתבאר "וכמו השחר שממהר לצאת מן האפילה אל האורה", ורק בהסברו האחר שם [לאחר ציון 311] ביאר שהשחר יוצא מן החושך אל האור ללא הדרגתיות, כך בגאולת פורים ישראל יצאו מחושך הגלות אל הגאולה, ולא שיצאו רק מן הצרה.

(621) הכוונה לישראל, ונקט בלשון סגי נהור "שונאי ישראל", וכנזכר הרבה פעמים בגמרא [ברכות ד:, שם ז., שם לב., יומא עב:, ועוד].

(622) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 309]: "כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [למעלה פסוק ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו", [להלן ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [שם פסוק יד] 'ועודם מדברים ויבהילו את המן וגו". הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן, לכך נקרא 'אילת שקופצת'". ולהלן [ו, יד] כתב: "כל זה לומר על מהירות הגאולה הזאת, וכדכתיב גם כן [שם] 'עודם מדברים עמו ויבהילו להביא את המן'. כי זה שהיתה הגאולה במהירות היותר הוא דבר גדול, כמו שנתבאר לפני זה אצל 'ובבוקר אמור למלך'... 'עודם מדברים וגו", מה שהוצרך לומר 'עודם מדברים', וגם 'ויבהילו וגו", ולא הוי ליה למכתב רק 'ויביאו את המן אל המשתה'. אבל מפני כי כל דבר שהוא מן השם יתברך ואינו מן הנהגת העולם, אינו נמשך. שכל הנהגת העולם הוא בזמן, אבל דבר שהוא מן השם יתברך, כאשר התחיל לצאת אל הפעל יוצא במהירות. כי ההויה כמו זאת שהוא מן השם יתברך, אינו תחת הזמן. וכתב דבר זה, כי בזה נגלה שהוא פעל השם יתברך, רק כי לא היה נס נגלה". ולהלן פ"ו [לאחר ציון 404] כתב: "'והמן נדחף אל ביתו' [להלן ו, יב]. פירוש, שהיו הרבה בני אדם שם, שהיה לו דבר זה לחרפה ולבזוי, ולכך נדחף המן לביתו במהירות היותר. ובא להגיד גם כן שהיה כל זה נעשה במהירות, שהיה נדחף לביתו". ובתפילת "אשר הניא" [הנאמרת אחר קריאת המגילה] אמרינן "ביקש להשמיד ונשמד **מהרה**", ותיבת "מהרה" מורה על דבריו שכתב כאן [ראה למעלה בהקדמה הערה 311].

(623) כמבואר למעלה בהקדמה, והובא כאן בהערות 620, 622. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בגו"א שמות פי"ב אות מב כתב: "כי אסרה התורה החמץ, ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך

מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים, אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל". ובגבורות ה' פל"ו [קלד:] כתב: "ועוד דע כי אי אפשר שיצאו ישראל מן השיעבוד כי אם על ידי הקב"ה בעצמו, ולא מצד המזל... ולפיכך לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן. כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך שאינו נופל תחת הזמן... כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן". וכן כתב שם בפרק נא [רכ.], וז"ל: "וזהו פירוש הכתוב [דברים טז, ג] 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים', כי מה שהיו יוצאים בחפזון בלי המשך זמן מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפועל שבא משם נעשה בלי זמן". ובנתיב העבודה ספ"י ביאר שהכריעה בברכה נעשית בפעם אחת כחיזרא [ברכות יב:, ופירש רש"י שם "שבט ביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת"], וז"ל: "כי הכריעה הוא מצד השי"ת אשר לפניו יכרע הכל, ולפיכך ראוי שיהיה בפעם אחד, כי הוא יתברך אינו גשם אשר פעולתו הוא בזמן... ולפיכך ראוי שתהיה הכריעה בלא זמן, רק בפעם אחד". וכן ביאר בדר"ח פ"ד מ"ד [פז:] שאין מקיפין [ממתינין] בחילול השם [קידושין מ.], וז"ל: "כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפועל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחילול השם, ויוצא העונש לפועל מיד, כי חטא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ב [שלח:], ושם פ"ב מט"ו [תתיד:], ועוד [הובא למעלה בהקדמה הערה 309].

(624) פירוש - לכך נתכוונו יועצי המן במה שיעצו לו שיבוא בבוקר אל המלך. ולהלן פ"ו [לאחר ציון 411] כתב: "כי זה שהיתה הגאולה במהירות היותר הוא דבר גדול, כמו שנתבאר לפני זה אצל 'ובבוקר אמור למלך'".

(625) פירוש - חוץ מהשאלה מהו הטעם לבוא על הבוקר, יש לשאול מהי החכמה הנסתרת שיש בעצה זו. ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקב.] כתב: "כי יש חכמה שאינה עמוקה כל כך, על זה אמר [שם] 'בן ארבעים שנה לבינה, בן חמשים לעצה', היא העצה העמוקה. וכאילו אמר כי בן ארבעים להשגת דברים אשר האדם מוציא מכח שכלו ומתבונתו, ודבר

זה נקרא 'בינה'. 'בן חמשים לעצה', פירוש עצה עמוקה שעומד על הדברים הנעלמים, וזה נקרא 'בן חמשים לעצה'. והעצה היא עמוקה, דכתיב [משלי כ, ה] 'עצה עמוקה בלב איש', וזה נאמר על הדברים הנעלמים לגמרי".

(626) מעין מה שמצינו אצל הקב"ה, שמשה רבינו ביקש [שמות לג, יח] "הראני נא את כבודך", ופירש רש"י שם "ויאמר הראני נא וגו' - ראה משה שהיה עת רצון ודבריו מקובלים, והוסיף לשאול להראותו מראית כבודו".

(627) יש להבין, דבשלמא הגאולה באה במהירות, כי הגאולה באה ממעלה עליונה שהיא למעלה מן הזמן [כמבואר למעלה הערה 623]. אך מדוע גם הצרה באה במהירות, וכי גם הצרה באה ממעלה עליונה. ולא עוד, אלא אף יועצי המן ידעו על ענין זה, ולכך יעצו לו ש"בבוקר בלא המשך זמן יבא אל המלך ויתלו את מרדכי" [לשונו כאן]. ומהי פשרה של המהירות בצדו של המן. ושמעתי מהגר"י דיויד שליט"א לבאר שהואיל ומדובר כאן בעשית עץ של חמשים אמה, ועניינו של עץ זה שהוא מורה על הגעה לשער החמשים שהוא מעבר להשגת אדם [כמבואר למעלה לאחר ציון 539], לכך גם מצדו של המן איירי בדבר שהוא למעלה מהזמן, ואשר מתבטא בהאי עלמא "בלא המשך זמן". ואם תקשה, שכל זה נוגע לזרש ואוהבי המן, אך הרי המהר"ל צירף לכאן גם את מה שהרצים יצאו דחופים [למעלה ג, טו], ושם אי אפשר לומר שהרצים נתכוונו למעלה שהיא מעבר לזמן. והשיב הגר"י דיויד שליט"א על כך, שבפורים הצרה היא גם כן חלק מהגאולה, שהואיל ולבסוף כשישראל עשו תשובה הוברר למפרע שהצרה היא המבוא לגאולה, וכל הגזירה היתה רק לפנים [מגילה יב. "הם לא עשו אלא לפנים, אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים"]. לכך כשם שהגאולה באה ממעלה שהיא מעבר לזמן, כך הצרה שקדמה לה באה ממעלה שהיא מעבר לזמן, כי בפורים הצרה והגאולה הן שני צדדים של מטבע אחד. ודפח"ח.

(628) בא לבאר את המשך הפסוק "ובוא עם המלך אל המשתה שמח", דבפשטות מלים אלו אינן עצה, אלא הן תוצאה דממילא מהנאמר קודם לכן, דכאשר יתלו את מרדכי על העץ, ממילא יהיה המן בשמחה. אך הואיל ומלים אלו נאמרו כהמשך לעצת זרש ואוהבי המן, בעל כרחך שיש בהן הוראה מסויימת, ולא רק שכך יהיה בעתיד.

(629) מעין מה שכתב למעלה [ג, טו (לאחר ציון 650)], וז"ל: '"והמלך והמן ישבו לשתות' [שם]. נראה כי המעשה כמו זה, להמית אומה שלימה, אין זה שמחה לאדם לפי הטבע ולפי הסדר של עולם, רק אבל וצער. ובשביל להוציא זה מדעתם ישבו לשתות".

(630) פירוש - מה שאמרו זרש ואוהביו להמן שיסיר את מרדכי מדעתו לגמרי "כאילו לא היה בעולם" הוא נכון למעשה הזה בפרט, כי כאן המן עוסק בהכנת העץ לתלית מרדכי, לכך אליבא דאמת מרדכי הוא "כאילו לא היה בעולם", בבחינת [מנחות קב:] "כל העומד לשרוף, כשרוף דמי" [ותוספות מו"ק כא. ד"ה דאי שכתבו "ושמא הואיל והנביא אמר לו 'מות ימות' הרי הוא כמת"]. ואף אביו של המן [עשו] עשה כן לאביו של מרדכי [יעקב], שנאמר [בראשית כז, מב] "ויוגד לרבקה את דברי עשו בנה הגדול ותשלח ותקרא ליעקב בנה הקטן ותאמר אליו הנה עשו אחיך מתנחם לך להרגך", ופירש רש"י שם "מתנחם לך - כבר אתה מת בעיניו, ושתה עליך כוס של תנחומים".

פרק ו

פסוק א

(1) רש"י כאן "להביא את ספר הזכרונות - דרך המלכים כששנתן נודדת אומרים לפניהם משלים ושיחות עד ששנתם חוזרת עליהם".

(2) כן הקשה היוסף לקח כאן, וז"ל: "יש לדקדק, כי אשר יבוא לו נדנוד השינה והפלגת התעוררות, יביאו לו מיני זמר וכלי שיר, ומסלקים הקולות וממעטים הספור כדי להמשיך המנוחה אל החושים, כי אז ישן וינוח. אמנם לאשר יקרה התרדמה והפלגת השינה, יביאו לפניו דברי הימים והספורים הממשיכים אוזן האדם ולבו לשמעם, כדי למנוע שינה והתרדמה ממנו. ומה היה הענין ששנת המלך הזה נדדה, וצוה להביא הספורים דברי הימים, כי הם יעירו ויעוררו יתר שאת, וימנעו השינה יותר". הרי הניגון בכלי זמר מועיל יותר לנדודי שינה מקריאת סיפורים, משום שקריאה בספר זכרונות משיגה את ההיפך, שמעוררת ענין ובכך מונעת שינה. וכן אמרו חכמים [ברכות סג.] "הרבה פעמים קריתי לפניו בספר דניאל" כדי להפיג שינת כהן גדול בליל יוהכ"פ. וראה להלן [לאחר ציון 42] שיישב שאלה זו.

(3) "שנת מלכו של עולם - דוגמא [תהלים עח, סה] 'ויקץ כישן ה'', לנקום נקמתו" [רש"י שם].

(4) בגמרא שלפנינו איתא "נדדו עליונים נדדו תחתונים", אך בעין יעקב איתא "נדדו עליונים ותחתונים". וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה פ"א הערה 1, פ"ה הערה 95, ולהלן הערות 190, 199, 323, 427. ופירש רש"י שם "נדדו עליונים - שהיו מלאכים מבהילים אותו כל הלילה, ואמרו לו כפוי טובה, שלם טובה למי שעשאה, לשון מורי. ויש אומרים, נדדו עליונים כדי

שירבו בתחנונים לבקש על הדבר". אמנם המהר"ל יבאר כפשוטו [להלן לאחר ציון 26], שאיירי בכל הבריאה, שהיא מורכבת מעליונים ותחתונים.

(5) "מאי דקמן דזמינתיה - כלומר מה זאת הבאה לפני עכשיו דבר חדש כזה" [רש"י שם].

(6) תרגום: שמא עצה נטלו על אותו האיש [עצמו] להרגו.

(7) תרגום: אחר כך אמר, אם כך הוא [האם] לא היה איש שאוהב אותי והיה מודיע לי [על מזימה זו].

(8) "משום הכי מימנעי אינשי ולא מגלו לי" [המשך המאמר שם]. תרגום: אחר כך אמר, שמא יש אדם שעשה לי טובה ולא פרעתיו, ומשום כך נמנעים אנשים ולא מגלים לי. וראה להלן ציון 182.

(9) "'כתוב' משמע שהיה כתוב מחדש, 'כתב' משמע מעיקרא, וימצא כתוב בספר זכרון לפניו אשר הגיד מרדכי" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר באופן אחר קושית הגמרא, וראה להלן הערה 50.

(10) "שמשי - סופר המלך, שונא ישראל היה, ומימות כורש היה" [רש"י שם].

(11) שהרי שמשי ניסה למחוק מספר הזכרונות את טובתו של מרדכי, ולא אהני ליה, כי גבריאל חזר וכתבו.

(12) פירוש - ודאי אם המן ואסתר זממו להרוג את אחשורוש [כפי חששו של אחשורוש], הם ישמרו את מזימתם בסוד, ולא יגלו זאת לאיש, ומה הפלא ששאר ידידיו לא גילו הדבר לאחשורוש, כי מן הסתם אינם יודעים כלום. ומעשה בגתן ותרש יוכיח, שאף אחד לא ידע ממזימתם, ורק מרדכי שמע אותם משוחחים זה עם זה [למעלה ב, כא-כג]. ומיד בסמוך יבאר מדוע מעשה בגתן ותרש שונה מחששו של אחשורוש כלפי המן ואסתר.

(13) למעלה פ"ב [לאחר ציון 580], שהביא את דברי הגמרא [מגילה יג:] "בגתן ותרש שני טרסיים הוו, והיו מספרין בלשון טורסי ["שם מקום" (רש"י שם)], ואומרים מיום שבאת זו [אסתר] לא ראינו שינה בעינינו ["מתוך שהיתה חביבה עליו היה מרבה בתשמיש, וצמא לשתות" (רש"י שם)]. בוא ונטיל ארס בספל כדי שימות".

(14) כמו שאמרו בהמשך דברי הגמרא [מגילה יג:] שם "אמר לו, והלא אין משמרתי ומשמרתך שוה. אמר לו, אני אשמור משמרתי ומשמרתך. והיינו דכתיב [למעלה ב, כג] 'ויבוקש הדבר וימצא', שלא נמצאו במשמרתן".

(15) כמו שעשו בא עם ארבע מאות איש להלחם ביעקב [בראשית לב, ז]. וכן אברהם לקח עמו שלש מאות ושמונה עשר חניכיו ילידי ביתו למלחמתו עם ארבעת המלכים

[בראשית יד, יד], אע"פ שאליעזר לבדו היה מספיק, כי בדרך הטבע יש צורך בהרבה אנשים כדי להתגבר על האויב, וכמבואר בגו"א שם אות כו.

(16) אך לא שברור לאחשורוש שיהיו הרבה שישתתפו בהריגתו, כי יתכן שאסתר והמן לבדם זוממים להורגו, אך אם תמצא לומר שהיו הרבה, אזי אחשורוש מתפלא מדוע אחד מהמשתתפים הרבים לא גילה לו את הדבר.

(17) דוגמה לדבר; למעלה פ"ג [לאחר ציון 54] הביא את המדרש [ילקו"ש אסתר תתרנג] שהיו להמן הרהורי דברים בינו לבין עצמו, שאמר על אסתר "הדא אסתר אי יהודית היא, קרובתי היא, שנאמר [מלאכי א, ב] 'הלא אח עשו ליעקב'. אם משאר עממים היא, כל עממיא קריבין דין לדין". הרי שהפך במחשבתו את האפשריות השונות אודות זהות אסתר.

(18) בא לבאר דברי רבי תנחום [מגילה טו:], שאמר "נדדה שנת מלכו של עולם", והובא למעלה לפני ציון 3.

(19) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 487]: "כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה... כי ישראל שהם העלול הראשון מן השם יתברך, אינם כמו המלאכים, שנקראו 'מלאכים' מפני שהם שלוחים ומלאכים, והרי הם שלוחי השם יתברך לשמור את האדם. אבל ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך, ולכך השבח שהוא מן ישראל שהם עלולים ראשונים קודמים למלאכים, כי הם יותר קודמים, ומורים על העילה". **ובביאור הטעם** שישראל נקראו "בנים" מצאנו בספריו שני טעמים; (א) משום שישראל נבראו לעצמם ולא לשמש זולתם [כן ביאר בביאור משנת "כל ישראל" (בהקדמה לדר"ח, ע:), דר"ח פ"ג מי"ד (סז:), באר הגולה באר השלישי (רסה:), שם באר הרביעי (תטז.), גבורות ה' פמ"ז (קפו.), שם פ"ס (רעא:), שם פס"ד (רצד.), ובנתיב אהבת השם פ"א (ב, לט:)]. וננקוט כאן באחד ממקומות אלו, והוא בדר"ח פ"ג מי"ד [שסז:], וז"ל: "ואמר [שם] 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א] בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל השם יתברך, כמו הבן שהוא בשביל עצמו והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם, לא כמו האומות שהם נבראים לשמש את ישראל. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את האדון. אבל ישראל, כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם". (ב) בנצח ישראל ר"פ יא כתב עוד הסבר, וז"ל: "יש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל בנים לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד;

רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... אבל שאר האומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:]. וכטעם זה כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 487], וכאן. ולכאורה זהו טעם אחר מהטעם שישראל הם "בנים" משום שנבראו לעצמם, ולא לשמש לזולתם. אמנם בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] שילב בין שני הטעמים, שכתב: "ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה, כי כל עלול אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחויב מצד עלתו יתברך. אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, כדכתיב 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את אחר, ולכך על ישראל משפט העלול שהוא מחויב מצד העלה. ולא כן המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים משמשים לזולתם". הרי שביאר תואר "בנים" משום שישראל "מחויבים מצד העלה בעצמה" [שהוא הטעם שהם עלולים מאמתת עצמו יתברך] בד בבד עם כך שלא נבראו לשמש לזולתם. ונראה שהטעם שלא נבראו לשמש לזולתם הוא הסימן לשם בנים, ואילו הטעם שהושפעו מאמתת עצמו הוא הסבה לשם בנים, ודו"ק. וראה להלן ציון 61 שכתב ש"ישראל הם עצם המציאות". **ודע**, שרש"י [דברים ו, ז] מבאר שישראל נקראו "בנים" לה' משום שהם תלמידיו של ה', שכתב שם: "לבניך - אלו התלמידים, מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים 'בנים', שנאמר [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלהיכם'". וכן חכמים אמרו [שבת פט:] "בשעה שהקדימו לפניך 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז] קראת להם [שמות ד, כב] 'בני בכורי'". וכן המשנה [אבות פ"ג מי"ד] "חבה יתרה נודעת להם שנקראו 'בנים' למקום, שנאמר 'בנים אתם לה' אלקיכם', חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה". הרי שתואר "בנים" קשור ואדוק לתורה. וראה על כך בפחד יצחק שבועות מאמר ז אות ג [הובא למעלה בהקדמה הערה 496].

(20) כי אין עלה בלא עלול. וכן כתב במקומות מספר. וכגון, בנצח ישראל פי"א [רחצ:] כתב: "כי מצד שהוא יתברך עלה ופועל, ואין עלה בלא עלול... והעלול הזה האומה שבחר בה השם יתברך. ומזה תוכל לדעת ולהבין כי דבר זה שבחר בישראל מחויב מצד העלה". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קעח.] כתב: "דע, כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים, מצד כי אין עלה בלא עלול, לכך הש"י חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם". ובבאר הגולה

באר הרביעי [שצ:] כתב: "הוא יתברך עילה אל ישראל... ויש דביקות אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עלה בלא עלול". וכן הוא שם בהמשך [תקנה.]. ובגבורות ה' פכ"ג [צט.] כתב: "הוא יתברך נקרא 'עלה' בפרט לישראל... כי אי אפשר להיות בלא ישראל, לפי שהם עלולים... שאין עלה בלא עלול... שלכל עלה צריך שיהיה לו עלול". ושם פס"ח [שיד.] כתב: "ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה". ואמרו חכמים [יבמות סד.] "מפני מה היו אבותינו עקורים, מפני שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים", ובח"א שם [א, קמא:] כתב: "כי השם יתברך עלת הכל, ומפני כי האבות הם התחלה וסבה אל האומה [ראה להלן פ"ט הערה 330], ולכך צריך לעשות האבות שהם עלולים ונבראים מן העלה... לכך היו האבות עקורים שיהיה נמצא בהם שהם עלולים. ולכך אמר שהוא יתברך מתאוה לתפילתן של צדיקים, וזה מפני כי אין עלה בלא עלול כלל, ולכך מתאוה לתפילת צדיקים". ועוד אמרו חכמים [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות הרוח... כאילו כופר בעיקר", וכתב שם בח"א [ב, לא:] בזה"ל: "כי כאשר אין האדם עלול, אין כאן עלה, ולפיכך הוי כאילו כופר בעיקר, וכל גבה לב אינו מחשיב עצמו עלול אל השם יתברך, וכאשר אין עלול אין כאן עלה" [הובא למעלה בהקדמה הערות 489, 490]. ובח"א לע"ז יא. [ד, לו:] כתב: "השם יתברך השגחתו על ישראל, שהם בניו, כמו שהם עובדים לו, כך השם יתברך השגחתו עליהם תדיר. ודבר זה נרמז בכרובים אשר היו במקדש, כשהיו עולים לרגל היו מגביהין להם הפרוכת ואמר ראו חבתכם לפני המקום כמו חבת זכר לנקיבה [יומא נד.]... שהוא צריך אל ישראל, ואי אפשר שיהיה זולת ישראל. וכל אשר צריך לאחר, נתלה בו [ו]משמש אליו, שהרי צריך אליו. ולפיכך השם יתברך היה משמש אל ישראל... שהשם יתברך היה משמש לפני ישראל, והיה 'הולך לפניהם בעמוד ענן להאיר להם' [שמות יג, כא], שמורה זה על מעלת ישראל, שהם עלולים מן השם יתברך" [ראה למעלה בפתיחה הערה 168].

(21) ראיה זו מיהושע הביא בכמה מקומות בספריו. וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות ה כתב בביאור דברי רש"י שם [במדבר לא, ג] "שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה", וז"ל: "היינו מפני שכתיב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי שם ה' נקרא על ישראל, ולפיכך העומד עליהם כאילו עומד על הקב"ה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "שאם ח"ו יעשה כליה בישראל 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". וכן הוא בגבורות ה' פכ"ה, דר"ח פ"ו מ"י [שמח.], ודרשת שבת הגדול [ריא:]. ובנצח ישראל פ"י [רס:] כתב:

"לכך שתף שמו בהם [שם "אל" בשם "ישראל"], כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם... ואינו דומה ל'ישמעאל', שאף כי גם אצלו שם 'אל', אינו דומה לשם 'ישראל', כי נקרא 'ישמעאל' שהשם שמע תפילת הגר [בראשית טז, יא]. אבל אצל 'ישראל', לשון 'אל' מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם 'ישראל', 'שרית עם אלקים ועם אנשים' [בראשית לב, כט]. ואם כן שם 'ישראל' רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי על שם 'שרית עם אלקים ותוכל', ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'. ולכך אמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו". וכן הוא בנצח ישראל פס"ב [תתקלו:]. וראה רמב"ן דברים לב, כו, שהאריך לבאר יסוד זה. וכן כתב הרמב"ן [שמות כט, מו], וז"ל: "רבי אברהם אמר כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם, וזהו 'תעבדון את האלקים על ההר הזה' [שמות ג, יב], ויפה פירש. ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'. ואמר יהושע [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול', ופסוקים רבים באו כן" [ראה למעלה בהקדמה הערה 103, ופתיחה הערות 168, 276].

(22) בהקדמה [לאחר ציון 487], בביאור המדרש [ילקו"ש תהלים תרפה] ש"כל קלוס שישראל מקלסין להקב"ה, כבודו יושב ביניהם, שנאמר [תהלים כב, ד] 'ואתה קדוש יושב תהלות ישראל'". וראה למעלה פ"ד הערה 205.

(23) בגמרא [מגילה טו:] אמרו "נדדה שנת מלכו של עולם". ונראה שלא בחינם כתב "מלך מלכי המלכים", כי בא להורות באצבע שמה שאין עילה בלא עלול הוא מחמת ש"אין מלך בלא עם". ובבאר הגולה בסוף הבאר הרביעי [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול". [הובא למעלה בפתיחה הערה 262]. לכך הדגיש שאיירי כאן בגינוני מלכות, וזהו ביחס ל"מלך מלכי המלכים".

(24) לכך יקשה, מה שייך לומר "נדדה שנת מלכו של עולם" [מגילה טו:], הרי אין שינה אצלו.

(25) ילקו"ש [תהלים תשמו] "בכל יום ויום היו הלוים עומדים על הדוכן ואומרים [תהלים מד, כד] 'עורה למה תישן'. אמר להם, וכי יש שינה לפני המקום, והכתיב [תהלים קכא, ד] 'הנה לא ינום ולא יישן'. אלא כשישראל אין עושין רצונו של מקום, שרויין בצער, ועובדי אלילים בשלוה, לכך נאמר 'עורה למה תישן וגו'". ומעין זה גם

בגמרא [סוטה מח.]. וכן הביא את הילקו"ש הנ"ל בתפארת ישראל פל"ג [תצג:]. וכן הוא בילקו"ש אסתר תתרנז, שאמרו שם "זה מלכו של עולם. וכי שינה יש לפניו. אלא כשישראל חוטאים עושה עצמו כישן, שנאמר 'למה תישן ה". וכשעושין רצונו 'הנה לא ינום ולא יישן'". ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכד:] כתב: "וכן יאמר גם כן בשינה 'עורה למה תישן', כי כאשר לא ימשך ממנו העזר לישראל, הרי השינה. נמצא כי השינה כאשר אין פעולה נמשכת מן בעל הדבר, וכך נאמר על השם יתברך כאשר לא ימשכו הפעולות להגביר את ישראל על אויביהם, והרי השינה. נמצא, לא שהשינה באה ממנו יתברך חס ושלום, אלא באה השינה הזאת מן ישראל כאשר אינם עושים הטוב. ומכל מקום פעולת השינה נמצא, והוא בטול הפעולה, כי אין השינה זולת זה, לא שיהיה שינה בעצמו חס ושלום".

(26) צרף לכאן דברי רש"י [שמות טו, ז] "תמיד אתה הורס קמיך הקמים נגדך, ומי הם הקמים כנגדו, אלו הקמים על ישראל". וכן כתב רש"י עוד [במדבר י, לה] "משנאיך - אלו שונאי ישראל, שכל השונא את ישראל שונא את מי שאמר והיה העולם". ושוב כתב רש"י [במדבר לא, ג] "נקמת ה' - שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה". ולפי דבריו כאן זה מאוד מחוור, כי הואיל ומלכות ה' תלויה בישראל, לכך אי אפשר להפריד בין הדבקים, והעומד כנגד ישראל עומד כנגד הקב"ה. ודע שיש הבדל בין שני הדפוסים של דפוס ראשון [פראג, תש"ס] בכתיבת משפט האחרון. שבדפוס אחד נכתב "כי הדבר הזה מגיע אל השם יתברך, לכך נדדה שנת המלך", ואילו בדפוס האחר של דפוס ראשון נכתב משפט זה כפי שהוא לפנינו ["כי על השם יתברך שם עילה מצד ישראל שהם עלול"]. וכן במשפט שלאחר ציון 19 נמצאים הבדלים מסויימים בין שני דפוסי הראשון שבידינו. וראה למעלה פ"ב הערה 62.

(27) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 259]: "כי אין ראוי שיהיה שום יום משבוע שיפול בו הגורל לכלות ולאבד את ישראל, כי כל ז' ימי בראשית הכל בשביל ישראל נברא, כמו שרמז הכתוב [בראשית א, א] 'בראשית ברא', בשביל ישראל נברא העולם, [ו]אין 'ראשית' אלא ישראל, שנאמר [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו' [רש"י בראשית א, א]". ובהמשך שם [לאחר ציון 669] כתב: "כי נגזרה גזירה זאת לכלות את ישראל, ודבר זה היה מביא חורבן לעולם, כי אם אין ישראל אין העולם נחשב דבר, שכל העולם נברא בשביל ישראל... כי כליון ישראל חס ושלום הוא בטול כל העולם כולו כמו שפרשנו". וראה הערה 29.

(28) לשונו בנצח ישראל ר"פ נו: "ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל, ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם". ובהמשך הפרק מביא את מאמרם [ע"ז י:] "כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות, כך אי אפשר לעולם בלא ישראל". וקודם לכן בספר, בפ"י [רנט:] כתב: "אם אין ישראל, אין הפלטרין, שהוא העולם, משמש כלום, והוא סגור, וכאילו אין שם פלטרין עליו כלל". ובדר"ח פ"ה מ"א [לט] כתב: "תרי"ג מצות הם השלמת ישראל, אשר בהם תלוי העולם, ואם אין המצוה, העולם בטל". ובתפארת ישראל פי"ב [קצד:] "ובלא ישראל אין העולם נחשב כלל". ובנר מצוה [פ:] כתב: "בודאי בטול התורה הוא בטול ישראל, וכל העולם היה בטל". ובדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [פח:] כתב: "כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל". ובבאר הגולה באר השלישי [רסג:] כתב: "והקב"ה השיב לישראל, כי דבר זה אי אפשר שישכח אותם, שלא שייך שכחה בדבר שהוא הכל. כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו, ושוכח אותו. אבל ישראל הם הכל, כי כל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל, כמו שאמרו בכמה מקומות. ולפיכך אין שייך שכחה בזה, כי אם אותם ישכח, אם כן מה יזכור, מאחר שישראל הם הכל, שכל המציאות נבראו בשביל ישראל". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [שצ:], ושם הערה 464, שם באר הששי [רנ.], ושם הערה 655, נר מצוה [יד:], נצח ישראל פט"ו [שנו.], ושם הערה 2. ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי מקומם [של ישראל] כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו, ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם" [ראה למעלה בפתיחה הערה 222, ופ"ג הערות 396, 489]. ובמחשבת חרוץ אות יג כתב: "בעולם הזה גם כן בני ישראל הם לב העולם שממנם תוצאות חיים לכל העולם כולו, שגם כל האומות יונקים מהם. דעל כן אמרו בתענית [ג:] דאי אפשר לעולם בלא ישראל, וכן בכמה דוכתי. דאם חס ושלום יכלה ישראל, יאבד ויכלה כל העולם כולו, וכבעל חי שניטל לבו, דאין לו חיות עוד". וראה למעלה פ"ג הערה 670, ופ"ד הערה 185. וראה הערה הבאה.

(29) כמלוקט בהערה 27. וכן הוא בנתיב הדין פ"א [א, קפה:], ח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:], והובא למעלה פ"ג הערה 507.

(30) כי קיומם מחמת ישראל, וכאשר ישראל היו בסכנה, אזי כל הבריאה [עליונים ותחתונים] מתערערת. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבת פח.] "מאי דכתיב [תהלים

עו, ט] 'משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה', אם יראה למה שקטה, ואם שקטה למה יראה. אלא בתחילה יראה, ולבסוף שקטה. ולמה יראה, כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי. מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם; אם ישראל מקבלים התורה, אתם מתקיימין. ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". ובנצח ישראל פי"א [רצ.] כתב: "שהיתה נתינת התורה לישראל השלמה לבריאת עולם, ואם אין קבלת התורה, הבריאה בטילה, והיא תוהו ובוהו". הרי כאשר בסיסו של דבר ניטל ממנו, אזי כל קיומו הוא מתערער.

(31) אודות ששינה שייכת לאדם, הנה אמרו במדרש [ב"ר ח, י] "בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון, טעו בו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו 'קדוש'. מה עשה הקב"ה, הפיל עליו תרדמה, וידעו הכל שהוא אדם. הדא הוא דכתיב [ישעיה ב, כב] 'חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא'". הרי השינה שייכת להיותו אדם. ובדר"ח פ"ג מ"י [רמב.] הביא מדרש זה, וכתב: "כי מתחלה רצו לומר שהאדם קדוש, רצה לומר שיש בו נשמה נבדלת. ואף שהאדם בעל גוף, אמרו כי הגוף בטל אצל הנשמה, ובקשו לומר 'קדוש', לומר שהוא נבדל. עד שהפיל עליו תרדימה, והוא השינה, ואז ראו הכל כי הנשמה בטילה אצל הגוף, שהרי כאשר האדם ישן לא נשאר רק הגוף, והכל בטל. ולפיכך השינה נוטה בה האדם אחר הגוף".

(32) בהקדמה [לאחר ציון 600].

(33) לשון המדרש שם: "כל מקום שנאמר במגלה זו 'למלך אחשורוש', במלך אחשורוש הכתוב מדבר. וכל מקום שנאמר 'למלך' סתם, משמש קודש וחול". וראה למעלה פ"א לפני ציון 1164 שהביא את המדרש באופן אחר, וכלשונו שם: "שאמרו במדרש כל מקום שנאמר במגילה 'המלך', במלך מלכי מלכים מדבר [ולא גם באחשורוש]. וכל מקום שכתיב 'המלך אחשורוש', באחשורוש מדבר". וראה שם הערה 1164 בישוב הדבר. וכן ראה למעלה פ"ב הערה 6.

(34) מעין מה שכתב בדר"ח פ"ו מ"ג [צד.], וז"ל: "כי אף המלך שהוא בן חורין, לא נקרא בן חורין בערך מי שעוסק בתורה... כי המלך, אע"ג שהוא מלך, הנה יש לו יראה באולי ימרדו בו בני מלכותו, ובשביל כך אינו בן חורין לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 562]. ואודות שאחשורוש חשש ממרידות נגדו, ראה למעלה פ"א הערות 562, 1217, ובסמוך הערה 88.

(35) אודות דבריו כאן [שנדוד השינה של אחשורוש צריך להיות מפאת היותו "מלך"], כן כתב בגו"א, בביאור מה שנאמר [ויקרא כו, לז] "וכשלו איש באחיו כמפני חרב וגו'", ופירש רש"י שם "'וכשלו איש באחיו' ומדרשו, זה נכשל בעונו של זה, שכל ישראל ערבין זה לזה". ובגו"א שם אות מד כתב: "דרשו כך, מדכתיב 'וכשלו איש באחיו', ולא כתב 'וכשלו איש באיש', דלענין נפילה שהוא נופל באחר מתוך מהירותו לברוח לא שייך לומר 'באחיו', רק 'איש באיש', או 'איש באחר'. אבל לענין החטא שייך שפיר 'אחיו', דבשביל זה נכשל אחד באחד בשביל שכל ישראל אחים הם, וזה נכון למדקדק".

(36) ומהי הכפילות "ספר הזכרונות ספר דברי הימים". וכן הקשה המנות הלוי [קסד:]. והיוסף לקח כאן כתב: "תחלה יש לדקדק אומרו 'להביא ספר הזכרנות דברי הימים', ובענין בגתא ותרש לא נאמר שנכתב המעשה ההוא כי אם 'בספר דברי הימים' [למעלה ב, כג], ולא אמר 'זכרונות'. וכן 'מעשה תקפו ופרשת גדולת מרדכי' [להלן י, ב], לא נאמר שנכתב רק 'בספרי דברי הימים' [שם], ולא אמר 'זכרונות' כמו שנאמר כאן".

(37) דברים אלו מבוארים יותר בספר מנות הלוי [קסד:], וז"ל: "וענין 'ספר הזכרונות דברי הימים'... אחרי שלא מצינו בכל מקום רק 'ספר דברי הימים', ופה כתב 'ספר הזכרונות דברי הימים'. שהכוונה היות ב' מיני ספרים; האחד נקרא 'ספר דברי הימים', ששם מספרים דבר יום ביומו באורך, כאילו תאמר ששם כתוב כי בשנת כך וכך לאחשורוש המלך קצפו שני סריסי המלך על המלך, ומגיד יחסם ואשר גדלם המלך, ומדרגתם במלכותם ויחסם... וכי שמע מרדכי לשונם והגיד למלכה וכי המלכה הגידה למלך... וכל אלה הדברים בהרחבה רבה, כי כה משפטם להאריך בספורים, ומה גם בדבר הנוגע לכתרה של מלכות. וזה הספר הארוך נקרא 'ספר דברי הימים'. ויש ספר שני קטן, כמו מפתח לראשון, שאין שם רק ראשי פרקים, כאילו תאמר שכותב שם בסימן פלוני מהספר דבר בגתנא ותרש אשר בקשו לשלוח יד במלך, וכי נודע הדבר ע"י מרדכי, ויבוקש הדבר וימצא, ויתלו שניהם על עץ. ומהמפתח הזה יבקשו בספר הארוך, וידעו כל הדברים על מתכונתם. ולהיות כוונת אחשורוש לדעת אם פעל ועשה לו אדם טוב ולא גמלו טובה... גזר להביא ספר זה הקטן מזכרת הדברים אשר בספר הארוך. כי בעמוד אחד מזה הספר ידעו ג' או ד' דברים מתולדות הימים. וכאשר נקרא לפניו הגיע פרק מזכרת עון שני הסריסים, וזכרון טוב מרדכי אשר הציל המלך ממות, ואז הובא הספר הגדול ויקראו הדברים באורך. ומעתה ביאור הכתוב לפי דבריו אמר להביא ספר המפתחות, הנקרא 'ספר הזכרונות של דברי הימים', ששם מודיע דבר פלוני שהיה ביום פלוני מחודש פלוני משנת פלונית למלכות המלך כתוב בסימן פלוני מהספר הארוך

הנקרא 'ספר דברי הימים', ויהיו נקראים הדברים אשר בספר דברי הימים לפני המלך, וימצא כתוב וגו', והוא נכון עד מאד על דרך הפשט".

(38) ומתבאר מדבריו שאיירי רק בספר אחד, שהוא "ספר הזכרונות של דברי הימים" [ראה הערה קודמת]. וכן כתב כאן הר"מ חלאיו, וז"ל: "ספר דברי הימים והוא הוא ספר הזכרונות. הלא תראה בענין בגתן ותרש 'ויכתב בספר דברי הימים לפני המלך' [למעלה ב, כג], והפסוק הבא אחר זה לעד". וכוונתו, שבפסוק הבא [פסוק ב] מוכח שהספר שנזכר כאן הוא הספר שהוזכר למעלה [ב, כג], כי בשניהם נמצא ענין בגתן ותרש.

(39) פירוש - ב"ספר זכרונות" נכתבים דברים שהם על שם העתיד, שדברים אלו יהיו נזכרים לעתיד, אך אין הדברים שבספר באים לשם כתיבת דברי הימים מה שהתרחש בעבר.

(40) פירוש - "דברי הימים" מוסב על העבר, ו"ספר זכרונות" מוסב על העתיד [שיעשה דבר בעתיד].

(41) פירוש - הקורא שהיה מקריא לפני אחשורוש מספר דברי הימים, עשה כן בקלות, וכאילו המלים יצאו מפיו מעצמן.

(42) ואם תאמר, מהו הצורך בנס זה, והרי אין הקב"ה עושה נס בחינם, וכמו שכתב בגו"א דברים פ"א סוף אות כד. ושם פ"ח אות ג הקשה "ואם תאמר, למה היה זה הנס בחנם להם... ולא מצאנו נס בחנם" [הובא למעלה פ"ב הערה 320, ופ"ה הערה 106]. ואולי יש לומר שזה נאמר רק על נס גלוי הנוגד את הטבע, וכפי שכתב בח"א לגיטין נו. [ב, קג.], וז"ל: "לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה והשם יתברך מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הניסים, כי אין הקב"ה **משנה הטבע** שלא לצורך, רק שהוא לצורך". אך בנס שהוא במסגרת הטבע, ומכלל "ועל נסיך שבכל יום עמנו" [מתפילת העמידה], לא מצינו הגבלה זו.

(43) כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 1] "וקשה, וכי יותר היה לו להביא לפניו כלי זמר וכלי שיר מפני שלא היה יכול לישן".

(44) פירוש - כמו שהקריאה עצמה ["עיקר הקריאה"] נעשתה בדרך נס מן ה', כך הצורך בקריאה מעיקרא [להעיר את אחשורוש] נעשה על ידי ה', ולכך לא נעשה הדבר על ידי כלי זמר.

(45) פירוש - מה שנאמר "בלילה ההוא נדדה שנת המלך ויאמר להביא את ספר הזכרונות דברי הימים ויהיו נקראים לפני המלך", אין הכוונה שהמלך ביקש להביא

לפניו את ספר הזכרונות כדי שיצליח לישון [וכמו שפירש רש"י], אלא הכוונה היא שהואיל והמלך היה ער וללא מעש, לכך הוא ביקש להביא לפניו את ספר הזכרונות, בכדי שיהיה לו במה להתעסק, ולא בכדי שיוכל לישון. לכך לא קשה כלל מדוע לא הביא לפניו כלי זמר.

(46) בח"א לסוטה לג. [ב, סז.] ביאר שגבריאל ממונה על ענין הלשון, וכנראה נכלל בזה גם ענין הכתיבה. ואמרו חכמים [שבת נה.] "אמר לו הקב"ה לגבריאל, לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו... ועל מצחם של רשעים תיו של דם". ונראה להטעים זאת, כי בדר"ח פ"ג מ"ו [קע:] כתב: "הכתיבה מורה על שני דברים; כי הוא מורה על הבירור, כי הכתב הוא שמברר הדבר, עד שנמצא מבורר ומפורש. וכן הכתיבה מקויימת ונתנה להתקיים". ושני דברים אלו [הבירור והקיום] הם סימנים מובהקים לדין. והואיל וגבריאל הוא ממונה על דין [גבורות ה' פכ"ג (צח.)], לכך מחוור הוא שגבריאל ממונה על הכתב.

(47) אין כוונתו ששמשי ניסה למחוק את הכתב, אך זה לא עלה בידו משום שגבריאל מנע זאת ממנו [ולפי זה גבריאל לא כתב כלום, אלא שמר על הכתב ממחיקה], כי בסמוך כתב "שהיה נכתב על כרחו של שמשי... גבריאל היה גובר על זה וכותב". אלא כוונתו לבאר מדוע גבריאל חוזר וכותב את מה ששמשי מוחק, וכיצד כתיבה מחודשת זו שייכת לגבריאל. ועל כך מבאר שהואיל וגבריאל ממונה על הכתב, לכך מכלל זה מוטל עליו לשמור את הכתב ממחיקה, לכך אם הכתב אכן נמחק, אזי מוטל עליו לשוב ולכותבו, לא מצד כתיבה חדשה, אלא מצד שמירת הכתב הקודם.

(48) כי "פעול" פירושו קבלת הפעולה, והנייר הוא מקבל את פעולת הכתיבה, ולכך האדם כותב, ועל הנייר כתוב. דוגמה לדבר; רש"י [בראשית כד, ז] כתב: "אין נופל אצל דבור 'לי' ו'לו' ו'להם'". ובגו"א שם אות ד כתב: "היינו טעמא, מפני שדבור הוא נאמר על הדבור בלבד, לא על הענין הנאמר בדבור. והפעול מן המדבר הוא הדבור, כדכתיב [בראשית כ, ח] 'וידבר את כל הדברים', ומאחר שהפעול מן המדבר הוא הדבור, הנה אין לו מקבל כי אם הדבור בעצמו, שהוא המקבל הפעולה מן המדבר. ולפיכך לא יתכן לומר 'לי', שלפי שמלת 'לי' נאמר על המקבל, ואין מקבל, רק הדבור שהוא הפעול מן המדבר. אבל 'ויאמר' שייך אצלו 'לי', מפני כי לשון אמירה הוא על עניין הנאמר בדבור, ויש לו מקבל מי שנאמר לו העניין ההוא". וראה למעלה פ"א הערה 1344, ופ"ב הערה 614.

(49) פירוש - אין קבלת הפעולה דבר שנמצא ועומד לפני האדם, אלא נמצא לפניו השלב המאוחר יותר [הכתב שהיה כתוב על הנייר], אך לא הקבלה עצמה.

(50) כגון, נאמר [מ"ב כג, כד] "למען הקים את דברי התורה הכתובים על הספר אשר מצא חלקיהו הכהן בית ה'". הרי "מצא" מוסב על הספר, ולא על דברי התורה הכתובים על הספר. וכן נאמר [נחמיה ח, יד] "וימצאו כתוב בתורה וגו'", ולא נאמר "וימצאו כתוב" גרידא, אלא "וימצאו כתוב בתורה". אך כאן נאמר "וימצא כתוב", ולא נאמר "וימצא כתוב בספר" [ואכן התרגום כתב "ואשתכח כתוב בספרא"]. ולכך הגמרא [מגילה טו:] תמהה "'וימצא כתוב', 'כתב' מבעי ליה". ורש"י [שם] לא פירש כן, וכמובא למעלה בהערה 9.

(51) בלי לומר כלל תיבת "כתוב". וכן נאמר למעלה [ב, כג] "ויבוקש הדבר וימצא ויתלו שניהם על עץ וגו'". וכן ביאר המנות הלוי [קסה:].

(52) פירוש - הואיל ונעשה כאן מעשה כתיבה בעל כרחו של שמשי, לכך יש במעשה הכתיבה של גבריאל התגברות על העומד כנגדו, והתגברות זו מתבטאת בתיבת "כתוב", המורה "על קבלת הפעולה מן הכותב" [לשונו למעלה].

(53) מקשה, שאם בפסוק לא נאמר פועל אלא פעול ["וימצא כתוב"], מדוע חז"ל אמרו "גבריאל כותב", ויחסו את הכתיבה לפועל ולא לפעול.

(54) פירוש - יש כאן מעשה כתיבה שנעשה באופן של התגברות על מתנגד ["גבריאל כותב"], והתוצאה מהתגברות זו היא שהכתב היה כתוב על הנייר. נמצא שחז"ל עוסקים בפעולה, ואילו הפסוק עוסק בתוצאה מהפעולה.

(55) "כי ישראל הם עצם המציאות, ולכך כל מעשיהם יש להם המציאות גם כן, ואינו נמחק ואינו בטל עוד" [לשונו להלן].

(56) אודות שהעולם הזה הוא עולם הגשמי, כן כתב למעלה [פ"א לאחר ציון 606], וז"ל: "כי האדם הוא גשמי, וזה מצד העולם התחתון הגשמי". וכן מבואר בדר"ח פ"א מ"ה [רס.], שם משנה י [שיב:], שם פ"ב מ"י [תשפה:]. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל". ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". וראה למעלה בהקדמה הערה 246, פתיחה הערה 156, פ"א הערה 617, ופ"ג הערה 293.

(57) אודות שלחומרי אין מציאות איתנה, אלא מציאות חלשה, כן כתב בגבורות ה' פ"ז [מג.], וז"ל: "כי האמונה שיש לו בזה חוזק המציאות הוא מעלה אלקית, כי דברים החמרים חלושי המציאות מקבלים שנוי תמיד, ואין חוזק להן". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נו.] כתב: "כי אין דבר יותר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש". ובח"א לסנהדרין

צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל התלמידי חכמים, מפני התורה שלהם, הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק" [הובא למעלה פ"ג הערות 202, 694]. ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה" [ראה להלן פ"ט הערה 379]. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 702] כתב: "כי החומר הוא בעל שנוי, ולכך הגזרה שבא על החוטאים אנשים, שהם חמריים והם בעלי שנוי, יש לגזירה השתנות גם כן, שהגזירה הוא כפי ערכם. ואם החטא הוא מצד בני אדם שהם בעלי נפש, והם תלמידי חכמים, ואין מתיחס להם השנוי שהוא חמריי, שהוא מתייחס לו השנוי, לכך אין הגזירה משתנה". וראה להלן הערה 242.

(58) חוזר בזה לתחילת משפטו "כי ישראל מעשיהם נמצאים ומבוררים, אף כתב של מטה שהוא בעולם הגשמי... כמו מה שעשה מרדכי וכו'".

(59) "ציור אלקי" פירושו המימד הרוחני העולה ממעשה האדם, וה"כתב של מעלה" הוא הציור האלקי העולה ממעשים אלקיים שעושה האדם. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 61] כתב: "כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמו מה שהיא אומה זאת. וכל מהות הוא ציור שכלי מה שהוא, ועל דבר זה מורה הכתב, כי כל כתב הוא ציור הדבר". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקב:] כתב: "זה שאמר [שם] 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר האדם שמעשיו אין להם רושם בציור המושכל של עולם, שדבר זה אינו, כי מעשה כל אדם יש להם ציור מושכל שהוא קיים. וזהו הספר, כי הספר שם מצויר הכל, וכך מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים... כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם; כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל, שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת". ובדר"ח פ"ו מ"ג [פט:] כתב: "הכתב, שהוא צורת וציור הכתיבה... כי הכתב יש לו צורה, וזה ענין הכתב, אף על גב שהוא צורה גשמית, מכל מקום שֵׁם צורה יש עליו... ומפני שדברי תורה מופשטים מסולקין מן החמרי לגמרי, ולכך רמז לך הכתוב בצורת אותיות הלוחות, אשר הם מורים על ציור השכלי שבתורה, המופשט לגמרי, והוא שכל בלא שום צירוף חמרי... ולפיכך כתב הלוחות נראה משני עבריהם [שמות לב, טו], שתהיה החקיקה הזאת חקיקה גמורה, והיא צורה לגמרי, לא כמו שאר חקיקות שהם על הלוח, אף על גב שהם חקוקים, אינם חקוקים מעבר לעבר, ואין זה צורה גמורה, שהרי עדיין נשאר הנושא שהצורה עליו, והוא דומה לצורה שהיא בחומר. אבל צורת כתב הלוחות, שמורה צורת הכתיבה על ציור השכלי של תורה, והוא ציור גמור שלא בנושא כלל, וכך

היה כתב הלוחות חקוק משני עבריהם, עד שהיתה צורת האותיות צורה גמורה". וראה למעלה בפתיחה הערות 64, 298, ופ"ג הערה 637.

(60) כמבואר בהערה הקודמת. ואודות שהמצוה היא "ענין אלקי", כן כתב בגו"א במדבר פכ"ג אות כד, וז"ל: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... והם המצות, אשר הם מעשה אלקים". ובדר"ח פ"ד מי"א [ריח:] כתב: "המצוה היא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך, אשר זולת זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדרגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 33] כתב: "הקדושה העליונה, הם המצות". ובתפארת ישראל פ"א [לג:] כתב: "כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית". ושם ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי". ושם בפרק ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. וצריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל... ואז יש לו דביקות בו יתברך". ושם בפ"ט הקדיש את כל הפרק לבאר את מעלתן העליונה של המצות, ובתוך דבריו שם [קמו.] כתב: "ובזה הוסרה שאלתם לגמרי, איך אפשר שיקנה האדם המדרגה הרוחנית על ידי המעשים הגשמיים... כי הנשמה היא מלמעלה, והיא אלקית נבדלת, וכאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה השכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החמרית, הן גופו הן נפשו. כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי שעושה על ידי גופו... שבזה מתדבק נפשו בשכלי לגמרי, ובזה נפשו יוצאת מן הטבע החמרית". ובגבורות ה' פמ"א [קנה:] כתב: "בני אדם העוסקים במצות השם יתברך שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית... וזה כי זאת המצוה אשר הוא מתעסק בה קונה מדריגה אלקית נבדלת מן החמרי ביותר". והרי כבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש,

ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. וכן כתב האור החיים [ויקרא יח, ד], וז"ל: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 429]. **ובמדרש תנחומא** ויגש אות ו אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר שליט"א, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח, טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; האדון המצוה, הציווי, והמצטוה. הרי שעצם המצוה מורה על שייכתו של האדון המצוה למצוה [הובא למעלה פ"ג הערה 468].

(61) כמו שנתבאר למעלה [הערה 19] שישראל הם בניו של מקום, והם עיקר מציאות העולם. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 187] כתב: "עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, באשר אינם מן המציאות שהרי השם יתברך גזר עליהם [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר מתנגדים עמלק לישראל, שהם עצם המציאות". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיד.] כתב: ואחר כך אמר [במדבר כד, ט] 'מברכיך ברוך ואוררך ארור'. ברכה זאת לומר כי ישראל הם היו עיקר ועצם העולם, וכאשר הקללה הוא לעצם המציאות, אז בודאי תהפך עליו. שכאשר אחד מתנגד למציאות, הרי הוא בלתי נמצא, שאין מתנגד למציאות רק העדר. ולכך המקלל ישראל, שהם עצם המציאות, הוא מקבל הקללה וההעדר בעצמו. וכן היפך, המברך את ישראל, שהם עצם המציאות, והוא מוסיף מציאות וקיום עליהם בברכתו, הרי זה נמשך ונכנס תחת המציאות, ובזה מקבל ברכה ותוספת מציאות. כי אין הקללה רק העדר המציאות, ואין ברכה רק תוספות מציאות. לכך כאשר מקלל ישראל, מתנגד אל עצם המציאות, לכך הוא בעצמו בעל ההעדר. ואשר מברך ישראל, ומוסיף מציאות, הרי זה נכנס תחת המציאות, הפך אשר מתנגד לו, לכך ראוי לו הברכה, והוא תוספות מציאות" [הובא למעלה פ"ד הערה 188].

(62) אודות הזיקה הקיימת בין העושה לבין מעשיו, כן כתב להלן פ"ז [לאחר ציון 116], וז"ל: "אמר שהוא אדם רע בעצמו, ומאחר שהוא רע, עושה רעה לאחרים מחמת רעתו". ובנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר

שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי". וקודם לכן בנצח ישראל ר"פ יב כתב: "כי לא יבוא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". ובגו"א בראשית פי"ח אות מח כתב: "לא ימשך דבר מדבר, אלא דומה מן הדומה יבוא לעולם, ולא יוליד אדם רק שהוא אדם". ובגו"א דברים פ"א אות כט כתב: "אדם כשר הוא בעל מעשה, ולא הרשע, כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי" [ראה למעלה בהקדמה הערות 244, 449, פ"א הערה 305, ופ"ג הערות 189, 643]. וכן אמרו חכמים [ברכות יט:] "גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה". והרמב"ן [בראשית ד, יז] כתב: "בעבור כי הוא ארור ומעשיו לא יצליחו". ובפירוש חכמוני בסוף הקדמתו לספר היצירה כתב: "הוא [הקב"ה] גדול ומעשיו גדולים, ככתוב [תהלים קיא, ב] 'גדולים מעשי ה'. הוא נורא ומעשיו נוראים, ככתוב [תהלים סו, ג] 'אמרו לאלקים מה נורא מעשיך'. הוא נפלא ומעשיו נפלאים, ככתוב [תהלים קלט, יד] 'אודך על כי נוראות נפליתי נפלאים מעשיך וגו'. הוא אמת ומעשיו אמת, דכתיב [תהלים קיא, ז] 'מעשי ידיו אמת ומשפט'. הוא נאמן ומעשיו נאמנים, דכתיב [שם] 'נאמנים כל פקודיו'". הרי שישנה זיקה בין מעלת העושה למעלת המעשה. והואיל וישראל הם עצם המציאות, לכך לכל מעשיהם יש מציאות גם כן. וראה להלן הערה 71, ופ"ז הערה 118.

(63) פירוש - אצל ישראל החלק הרוחני שבהם הוא עיקרם ומהותם, לעומת שאר הנמצאים, שאין חלק זה עיקרם ומהותם, אלא הוא טפל אצל עיקרם ומהותם. וכן כתב בנצח ישראל פי"ד [שדמ.], וז"ל: "אמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי, כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש... הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פ"ג הערה 293]. ובנצח ישראל ר"פ טו [שנו:] כתב: "מאחר שבארנו בראיות ברורות כי ישראל הם עיקר הנבראים בעולם הזה, ובשבילם נברא העולם, והרי ראינו כי רוב ימי עולם ישראל הם בצרה ובגלות בעולם הזה, ואיך הם עיקר בעולם. והתשובה על זה, כי חכמינו ז"ל

בדבריהם הנאמנים הגידו לנו תעלומות חכמה, כי העולם הזה אינו מיוחד לישראל. ואם היו ישראל מוכנים לעולם הזה, והיה חלקם בעולם הזה, היה זה שאלה גדולה, כאשר החטא שלהם היה גורם כל כך אריכות הגלות. אבל ישראל אין ראוי להם עולם הזה, ואין עיקר חלקם בעולם הזה הגשמי, רק ישראל כל מעלתם ומדרגתם שהם נבדלים מן הגשמי, ואיך יעלה על הדעת שיורשים עולם הזה הגשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 167].

(64) דוגמה מובהקת ליסוד זה; הנה בניו של אדם נקראים "מעשה ידיו", וכמו שאמרו חכמים [שבת לב:] "איזה הן מעשה ידיו של אדם, הוי אומר בניו ובנותיו של אדם". וידוע מאמרם [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... מקיש הוא לזרעו; מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים". הרי אדם נצחי עושה מעשים נצחיים.

פסוק ב

(65) כן העיר המנות הלוי בשם השערי בינה [קסו.].

(66) בדרוש על המצות [ס.] ביאר שאות אל"ף מורה על ישראל, ואות עי"ן מורה על שבעים האומות, וכלשונו: "אלו שתי אותיות הדומים, האל"ף והעי"ן, שהם שוים בקול ובתמונה, לא יתחברו ביחד, ולא תמצא אותם זה אצל זה בתיבה אחת להיותם משותפין בשורש אחד בשום תיבה בעולם. וזה מורה הבדל גמור, שלא ישתתפו ישראל ולא יתחברו באומות... ובשורש אחד לא נמצאו יחד העי"ן והאל"ף. ונקרא אות המורה על האומות עי"ן, כי האומות העין והגלוי בהם, בשביל שאינם דבקים בכח קדוש כח עליון נסתר... אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר. וכן הוא לשון אל"ף 'ואלפך חכמה', כדכתיב [דברים ד, ו] 'רק עם חכם ונבון וגו", וכל זה בשביל החכמה העליונה, היא התורה שיש בישראל" [ראה למעלה פ"א הערה 342, ופ"ג הערה 434].

(67) אודות ששנים חייבים לדבר זה עם זה, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [עג.] בביאור מעלת לימוד תורה בשנים [לעומת לימוד תורה ביחיד], וז"ל: "כי שנים הם כאשר הם מדברים דברי תורה היא תורה גמורה, שהתורה היא כאשר מוציא התורה בפה, וזה נקרא תורה גמורה. וזה שייך בשנים, שצריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור, לכך אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא זה דבור של תורה כלל. ופעמים הרבה אינו מוציא מן הפה, רק בעיון בלבד בלא דבור, ולפיכך אין הדבור עיקר, רק המחשבה. רק כאשר הם שנים, שאי אפשר בלא דבור כלל, זה נקרא 'דברי תורה'".

(68) כוונתו בעיקר לסיפא דקרא ["כי עוף השמים יוליך את הקול"], כי רישא דקרא ["גם במדעך מלך וגו'"] איירי במחשבה בלבד, וכמו שפירש רש"י שם "גם במדעך מלך - אפילו במחשבותיך בלא דבור". אך סיפא דקרא ["כי עוף השמים וגו'"] איירי בדיבור, וכמו שפירש רש"י "יש לך לדאוג מכל בריה שמא יש שומעין ויגיד לאחרים". וכן המדרש הנ"ל [ויק"ר לב, ב שאמר "אזנים יש לכותל"] אמר את דבריו על הפסוק "גם במדעך מלך אל תקלל וגו'".

(69) ומה שנכתב כאן "בגתנא" עם אות אל"ף [לעומת "בגתן" שהוזכר בגוף המעשה] יבואר בהמשך.

(70) אודות שזה מעשה רע לשלוח יד במלך, כן ביאר למעלה פ"ב [לאחר ציון 591], וז"ל: "כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו [את אחשורוש ממזימת בגתן ותרש (למעלה ב, כב)], אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו", וראה שם הערה 595.

(71) ו"המעשה הרע" הוא מעשה חסר, כי "רע" פירושו "חסר", וכמו שכתב בנתיב התורה פי"ב [תצד.]: "דבר זה נקרא חסרון מי שעשה דבר רע, כי כל רע הוא חסרון והעדר" [ראה להלן פ"ט הערה 259]. וכבר נתבאר למעלה [הערה 62] שישנה זיקה בין האדם העושה לבין המעשה שעושה, ואם המעשה הוא רע, זה מורה על חסרון הנמצא אצל העושה. ולכך נחסרה אות אחת משמו של העושה, כי השם מורה על מהות האדם [כמבואר למעלה בהקדמה הערה 276], ושם חסר מורה על מהות חסרה ורעה. ולפי הסבר זה חסרון האות אינו מיוחד לאות אל"ף דוקא, אלא הוא הדין לכל אות שהיתה חסרה משמו. ואודות שיש חסרון אות אחת מהשם אצל מעשה רע, כן פירש רש"י [שמות לה, כז], וז"ל: "והנשאם הביאו - אמר רבי נתן, מה ראו נשיאים להתנדב בחנוכת המזבח בתחלה [במדבר ז, ב], ובמלאכת המשכן [שמות שם] לא התנדבו בתחלה. אלא כך אמרו נשיאים, יתנדבו צבור מה שמתנדבין, ומה שמחסרין אנו משלימין אותו. כיון שהשלימו צבור את הכל, שנאמר [שמות לו, ז] 'והמלאכה היתה דים', אמרו נשיאים מה עלינו לעשות, הביאו את אבני השהם וגו', לכך התנדבו בחנוכת המזבח תחלה. ולפי שנתעצלו מתחלה נחסרה אות משמם, 'והנשאם' כתיב". וכן פירש רש"י [בראשית כג, טז] "וישקל אברהם לעפרן - חסר וי"ו, לפי שאמר הרבה ואפילו מעט לא עשה". וכן מצינו לאידך

גיסא; העושה מעשה טוב מתווספת אות אחת על שמו, וכמו שכתב רש"י [שמות יח, א], וז"ל: "'יתרו' לכשנתגייר וקיים המצות הוסיפו לו אות אחת על שמו".
(72) אם לא היה נכתב כאן "בגתנא", אלא רק "בגתן" [כפי שנזכר למעלה].
(73) פירוש - אם בספר הזכרונות היה נכתב גם כן "בגתן" [כפי שנכתב למעלה], לא היו קוראי ספר הזכרונות יודעים שהכוונה היא לבגתנא [ורק נחסרה אות אחת משמו מחמת שנהג בכסלות או שעשה פעולה רעה], אלא היו חושבים שבאמת איירי באדם אחר ששמו "בגתן".
(74) פירוש - כל הנכתב בספר הזכרונות הוא כדי ליידע את אלו שפעלו למען המלך, ואם יכתב שם האדם באופן השונה משמו האמיתי, אזי הבריות לא ידעו למי כוונת הדברים, וזה יסתור את מטרת כתיבת השם מעיקרא. מה שאין כן למעלה, שאיירי בפסוק שנכתב במגילה, שם אין כוונת הפסוק ליידע ולפרסם את בגתנא, ולכך שם ניתן לכתוב את שמו "בגתן", וללמדנו שנהג בכסלות או פעל פעולה רעה, וכמו שנתבאר.

פסוק ג

(75) בדפוסי אור חדש קטע זה נדפס לפני פסוק ח [ד"ה ואשר נתן], והשבנו אותו למקומו. ובא לבאר מדוע כאן נאמר "יקר וגדולה", ואילו כאשר המלך שאל את המן [להלן פסוק ו] נאמר "ויבוא המן ויאמר לו המלך מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו", הזכיר רק "ביקרו" ולא הזכיר גם "בגדולתו". וכן העירו המנות הלוי והיוסף לקח והגר"א [להלן פסוק ו]. וליישב זאת יבאר תחילה את ההבדל בין "יקר" ל"גדולה", ומתוך כך יתבאר מדוע להלן הזכיר רק "ביקרו".
(76) כפי שאונקלוס תרגם בכל מקום תיבת "כבוד" ל"יקר" [שמות טז, פסוקים ז, י, שם כד, טז, במדבר יד, כא, ועוד]. וכן הגר"א כתב כאן "יקר - בכבוד".
(77) כן כתב כאן המנות הלוי [קסו.], וז"ל: "שאל מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה, כי ראוי הוא ליקר נעשה לשעתו, ולגדולה עומדת לעד".
(78) פירוש - אחשורוש רוצה שהמן יחשוב שכוונתו [של אחשורוש] היא אל המן עצמו, שאם המן לא יחשוב כן, אלא יחשוב שכוונת אחשורוש היא לאדם אחר, אזי המן ימעט מהכבוד המגיע לזולתו, ולא ירעיף עליו כ"כ הרבה כבוד כפי שירעיף על עצמו. והאופן היחיד שהמן יחשוב שכוונת המלך היא אליו, הוא רק אם המלך יאמר לו "ביקרו" ולא גם "בגדולתו", וכמו שמבאר והולך. וככל דברי המהר"ל כאן כתב הגר"א בביאורו לפסוק ו.

(79) כן הקשה החסיד יעבץ לאבות פ"ב מ"ד [יובא בהערה הבאה]. וכן המנות הלוי [קסו.] נתחבט בזה. ובמיוחד יש להעיר כן, כי כאן אחשורוש מיהר לשלם למרדכי באופן מיידי, ומה ראה שהמתין עד כה מלשלם לו.

(80) פירוש - שמירת התשלום למרדכי לסוף נעשתה מה', כי כך מרדכי קיבל שכר מרובה ביותר [לפי השגותיו של המן], מאשר אילו היה משתלם מיד. וכן כאן החלה נפילת המן, וכמו שזרש ויועציו אמרו לו [להלן פסוק יג] "ויאמרו לו חכמיו וזרש אשתו אם מזרע היהודים מרדכי אשר החלות לנפול לפניו לא תוכל לו כי נפול תפול לפניו". וכן כתב החסיד יעבץ לאבות פ"ב מ"ד, וז"ל: "ונראה לי לפרש עוד, ידוע כי האנשים קצרי יד להשיג ולידע איזה דרך ישכון אור לתועלתם, כי לפעמים יחשבו בדבר אחד שהוא טוב והוא להפך, או בהפך. צאו וראו על ענין מרדכי שהגיד על ענין בגתנא ותרש, ולא נעשה עמו דבר אז בהשגחת השם יתברך עליו, ושמר אותו לזמן שהיה סבה להציל כל ישראל. וזהו טעם [למעלה ג, א] 'אחר הדברים האלה גדל' [פירוש לאחר מעשה בגתן ותרש ומרדכי (למעלה סוף פ"ב), אז נאמר שאחשורוש גידל את המן], כלומר הבט כמה עמקו מחשבותיו יתברך, כי הקדים רפואה למכה" [הראני לזה הרב הגאון רבי שמעון בא גד שליט"א].

(81) מה שכתב "כי חייב לעשות דבר זה אפילו להדיוט שבהדיוטים" מורה שדעתו היא שבן נח חייב להציל את חבירו מהרודף אחריו, ואף להרוג את הרודף [כמו כאן שבגתן ותרש נתלו על העץ (למעלה ב, כג)]. והנה המנחת חינוך מצוה רצו [אותיות ד, ה] דן בזה אם גוי מצווה ב"לא תעמוד על דם רעך" [ויקרא יט, טז], ואם הוא חייב להציל את הנרדף בנפשו של רודף, וז"ל: "הנה נראה לי בישראל דמצוה לעזור ולרפא לחבירו, ואם לאו עובר על לאו ד'לא תעמוד על דם רעך', כמבואר בר"מ פ"א מרוצח הי"ד, אבל בן נח אינו מצווה על זה, א"כ אין מצוה עליו לעזור ולרפאות לחבירו... א"כ שפיר גם בבן נח מותר להצילו בנפשו, וכל זה בנרדף עצמו, דמותר להרוג הרודף כי איסור רציחה נדחה מפני פקוח נפשו. אבל בן נח אחר אסור להרוג הרודף אחר חבירו, דכבר כתבתי דמחמת פקוח נפש של אחר אין עבירה נדחית. א"כ מפני פקוח נפש של הנרדף אסור להרוג הרודף, כן נראה לי לכאורה. אחר זמן האיר השם יתברך את עיני, דגם גבי בן נח מקרא מפורש בתורה דניתן להציל הנרדף בנפשו של רודף אפילו לבן נח אחר [והוכיח כן מסנהדרין עב:]... הרי דגבי רודף התירה התורה לו ואף לאחר דכך גזירת הכתוב, כמו בישראל אף דרציחה אינה נדחית מפני פקוח נפש, מכל מקום ברודף נדחית מפני פקוח נפש, א"כ גבי בני נח נמי. אך זה ברור דמצוה ליכא גבי בני נח להרוג הרודף, דגבי

ישראל מהיקישא ילפינן... אבל בבני נח שלא נאמרו הפסוקים הללו, רק היתירא הוא, אבל לא מצוה". ולפי זה אין בן נח "**חייב** לעשות דבר זה אפילו להדיוט שבהדיוטים". וכן תוספות סנהדרין נט. ד"ה ליכא שהסיקו שעובר המסכן את אמו הגויה, שמותר להרוג את העובר כדי להציל את אמו, אך לא שיש חיוב בדבר. וכן הערוך לנר [סנהדרין עב:] נקט כדבר פשוט שאין דין רודף בגוי. ואולי יש לומר שעל כל פנים כך חשב אחשורוש לעצמו, ולא שכך הוי אליבא דהלכתא. וראה בשו"ת בני בנים, ח"ג, סימן מד, שהאריך הרבה בדינים אלו.

(82) פירוש - הבריות יאמרו לעצמן שלא כדאי להן לגלות למלך על מזימת המן ואסתר, כי המלך בלא"ה לא יכיר להן שום טובה על כך [כפי שלא הכיר טובה עד כה למרדכי שהצילו ממזימת בגתנא ותרש], וכן עלול להיות שהמן ואסתר יצליחו במזימתם, ואז הבריות שרצו לעצור מזימה זו ייענשו על ידי המן ואסתר. כל זה חשב אחשורוש לעצמו. וראה להלן פ"ז [לפני ציון 157] ופ"ט [לפני ציון 205] כתב שאנשים היו יראים מן אסתר.

(83) ומה שהשתנה אצל אחשורוש הוא שעכשיו נוכח לדעת שאם לא יעשה טובה למרדכי [על הצלתו ממזימת בגתן ותרש] אזי הבריות לא יצילוהו משאר מזימות שיהיו כנגדו, כי יפחדו מהצד הזומם, ולא יהיה להם שום תמריץ מצדו של אחשורוש להצילו מכך.

פסוק ד

(84) כי לא שאל האם יש אדם בחצר [כמו "עוד מי לך פה" (בראשית יט, יב), וכן "מה יש לך בבית" (מ"ב ד, ב)], אלא "מי בחצר", וזה מורה שידע שיש מישהו בחצר, אך לא ידע מיהו.

(85) כן ביאר כאן הר"מ חלאיו, וז"ל: "ויאמר המלך מי בחצר - אם יש אחד מן הפרתמים ומן השרים החשובים", והמגיה שם [מספר 23] כתב: "כלומר, לא שידע או הרגיש שמישהו בא לחצר, אלא רק שאל מי שם, כי בדרך כלל יש שם מאנשיו". וראה למעלה פ"א הערה 345 שאין המלך נמצא לבדו, אלא הוא תמיד מוקף באנשים.

(86) בא לבאר מדוע אחשורוש מחפש שר חשוב בחצר לשאול אותו מה לעשות לאיש שהמלך חפץ ביקרו, ורק לאחר מכן יאמר למשיב שהוא עצמו יקח את הסוס ויעשה כן למרדכי, ולא שיקרא מעצמו לאחד משריו החשובים ויאמר לו שיקח את הסוס ויעשה כבוד למרדכי, ומה הצורך למצוא מישהו בחצר ואז לשאולו מה לעשות במי שהמלך חפץ ביקרו.

(87) פירוש - אם המלך יאמר מיוזמתו לאחד מן החשובים שילך לעשות בעצמו הכבוד למרדכי, יתמרמר אותו חשוב מדוע הוא נבחר לעשות כן לעומת שאר החשובים.
(88) והמלך אינו מעוניין לעורר שנאה ותסיסה במלכותו, כי שמא ימרדו בו [ראה למעלה הערה 34].
(89) משום שתי סבות; (א) המלך לא שלח לקרוא לו, אלא הוא כבר היה בחצר, והוא נבחר בצורה מקרית. (ב) המלך בחר בו לכבד את מרדכי משום שהוא היה בעל הרעיון כיצד לכבד את האיש שהמלך חפץ ביקרו, בבחינת [ב"מ פג:] "קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא" [קורא האיגרת הוא יהיה השליח]. וראה להלן הערות 181, 189.
(90) בילקו"ש שם יחס את אימת החלום לשאלה "מי בחצר", וכלשון הילקוט: "כל אותה הלילה היה אחשורוש רואה המן על גביו, וחרבו שלופה בידו... ומבקש להרגו. הוה מתער ואמר דין בחלמא או חזווא הוא, עד היכן, עד 'ויאמר המלך מי בחצר'. וכי בכל יום היה שואל כך, אלא אמרו לו המן בחצר, אמר אין פה חלום בלא אמת". והמנות הלוי [קסו:] הזכיר מדרש זה, וכתב עליו: "באופן שהשאלה היתה מחמת אימת החלום, ולא מנדנוד השינה וזכירת מעשה מרדכי". ולהלן [לפני ציון 187] חזר והזכיר מדרש זה.
(91) בדפוסי אור חדש קטע זה מופיע לאחר פסוק ו [ד"ה ויאמר המן], אך מקומו כאן, כי הוא עדיין עוסק בפסוק ד.
(92) לשון המדרש: '"לתלות את מרדכי על העץ אשר הכין לו'. תנא לו הכין, ועליו נאמר [תהלים ז, פסוקים יד, טז] 'ולו הכין כלי מות חציו לדולקים יפעל, בור כרה ויחפרהו ויפול בשחת יפעל'". ובגמרא [מגילה טז.] אמרו בקיצור "הכין לו - לו הכין", ופירש רש"י שם "לו הכין - לצורך עצמו". וראה להלן פ"ז הערה 192.
(93) פירוש היה צריך להאמר "לאמר למלך לתלות את מרדכי על העץ אשר **עשה** לו", כמו שנאמר [בראשית ט, כד] "וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן". וכן נאמר [ש"א יט, יח] "ודוד ברח וימלט ויבא אל שמואל הרמתה ויגד לו את כל אשר עשה לו שאול וגו'".
(94) פירוש - לבסוף התברר שהמן הכין את העץ לתלית עצמו, אע"פ שהמן בודאי לא התכוון לעצמו, אך סוף סוף התוצאה היא שהוא נתלה על העץ שהוא סידר ונטע. וכן נאמר בפסוק שהובא במדרש הנ"ל [הובא בהערה 92] "ולו **הכין** כלי מות חציו לדולקים יפעל" [תהלים ז, יד], ופירש הרד"ק שם "ויש מפרשים 'ולו' כמו בעבורו, כלומר בעבור נפשו, כלומר החיצים שהכין, לו לנפשו הם, כי הוא ימות בהם". הרי כאשר הוברר למפרע שמה שעשה לאחרים חוזר אל עצמו, נקראת עשיה זו בלשון הכנה.

(95) וכל עשיה היא בשביל תכלית, וכמו שכתב בגבורות ה' ר"פ סו, וז"ל: "כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית" [ראה למעלה בהקדמה הערה 204, פ"א הערה 1300, ופ"ב הערה 644]. ובגו"א שמות פ"ז אות י כתב: "כל תכלית הוא מכוין את המעשה, באיזה ענין יהיה עד שיבא אל התכלית". הרי שהעשיה והתכלית הן צמודות זו לזו, כאשר העשיה נעשית בכוונה להגיע לתכלית היעודה. לכך אם היה נאמר כאן "על העץ אשר עשה לו", היתה תיבת "לו" מתפרשת למרדכי, כי לכך היתה כוונת המן. אך הואיל ולא נאמר כן, אלא נאמר "על העץ אשר הכין לו", לכך תיבת "לו" מתפרשת למי שלא היתה כוונת המן, והוא עצמו.

(96) כן כתב המהרש"א [מגילה טז.], וז"ל: "אשר הכין לו כו'. דלא איצטריך למכתב 'לו', אלא שהכתוב מבשרו לו לעצמו הכין, ולא למרדכי". וכן הוא בטורי אבן שם.

(97) בא לבאר מהי ההדגשה של הפסוק שהמן הכין את העץ לעצמו. וכן הטורי אבן [מגילה טז.] העיר: "וקשה, אכתי מאי קמ"ל בהאי 'לו'. אי משום הא דלבסוף נתגלגל הדבר שנתלה המן עצמו על אותו העץ שהכין למרדכי, הא לא צריך 'לו' יתירא, דהא בהדיא כתיב [להלן ז, י]".

(98) כי כל ענין המגילה הזאת הוא בסימן של "ונהפוך הוא" [להלן ט, א], ומה שהמן חשב לעשות נהפך עליו לרעה, וכמו שנאמר [להלן ט, כה] "ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ". וב"על הנסים" של פורים אומרים "וקלקלת את מחשבתו והשבות לו גמולו בראשו". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 276] כתב: "קשיא, למה לא כתב בפירוש כי נפל הגורל בחודש י"ב, הוא חודש אדר, ולא היה לו לומר כי הפיל הגורל מחודש אל חודש, רק היה לו לומר כי נפל הגורל בחודש אדר. ויראה, כיון שלא היה הגורל אמת, שהרי לא היה כלום בגורל לפי מחשבת המן, ואדרבא, הגורל נהפך על המן, לכך לא כתיב בפירוש שנפל הגורל בחודש י"ב... ולא כתיב שנפל הגורל בחודש י"ב, אלא שבא לומר כי הוא הפיל הגורל, אבל הנפילה עצמה עליו היה". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 247] כתב: "כי הגורל שהפיל המן צריך שיהיה נהפך עליו לגמרי, כי זהו הצלת ישראל, ומרדכי ידע זה. ומפני כי הגזירה הזאת יצאה בניסן [למעלה ג, ז], ולכך צריך שתצא הגזירה עצמה ותהיה נהפכת על זרע עמלק להיות נהרגין... וכמו שהיום שהגביל המן היה בי"ג באדר [למעלה ג, יג], כך יום המעשה להרוג את בני המן וזרע עמלק הכל היה בי"ג אדר. וכך זמן נפילת הגורל שיהיה נהפך עליו צריך שיהיה הכל זמן אחד... וכמו שנפרש עוד דבר זה כי זה היה ההצלחה לגמרי כאשר נהפך עליו לגמרי. ולכך התלייה אשר חשב המן

על מרדכי [למעלה ה, יד], גם כן נהפך עליו באותו זמן לגמרי, והיה המן נתלה, כדכתיב בקרא, שמזה תראה כי כל ענין הזה היה כך". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 357]: "כי כל מעשה המגילה שנהפך מחשבתו של המן עליו, ואם לא היה המן מבקש להנקם, רק היה הנקמה על ידי אשתו ואוהביו כמשמעות הפסוק, אם כן לא היה מחשבתו נהפך עליו". ולהלן פ"ז [לאחר ציון 189] כתב: "מה שהוצרך לומר [להלן ז, י] 'אשר הכין למרדכי', כבר אמרנו כי הדבר הזה שהכין המן למרדכי היה גורם לו התליה להמן, בעבור שהכין העץ למרדכי, שכיון שהוא הכין אותו למרדכי היה נהפך עליו, כי כל אשר חשב המן לעשות למרדכי נהפך עליו. וכמו שתקנו גם כן בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו'. והדבר הזה הוא ידוע לאנשי חכמה". ולהלן [ח, ב] כתב: "כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות, נהפך עליו. ודבר זה יסוד המגילה". ולהלן [ח, יב] כתב: "כבר אמרנו ענין המגילה הזאת, שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר... וכמו שתקנו בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו', שתראה מזה כי הפור נהפך עליו, ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד". ולהלן [ט, א] כתב: "כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף נהפך בעצמו עליו, ולכך אמר [שם] 'יום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם נהפך עליהם', והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת". וראה למעלה בהקדמה הערה 545, פ"ג הערות 420, 471, 490, פ"ד הערות 230, 250, 257, פ"ה הערות 358, 366, 536, להלן פ"ז הערה 195, פ"ח הערות 53, 55, 213, 217, ופ"ט הערות 7, 8.

(99) פירוש - כבר משעה שהמן הכין את העץ נהפכה עליו מחשבתו, והוא הכין את העץ לעצמו, וכמו שמבאר. נמצא ש"אשר הכין לו" הוא באמת רק לעצמו, שמשעה ראשונה היה מוכן העץ רק להמן, ולא למרדכי כלל, משום שלתלות את המרדכי ולאבד את ישראל הוא דבר המופקע מהמציאות. וכעין זה כתב הגר"א כאן "מתחילה היתה [הגזירה] גם כן מן השמים על המן לבדו, ולא על מרדכי". וכן כתב הטורי אבן [מגילה טז.], וז"ל: "ויש לומר, דקמ"ל דבשעת הכנת העץ באותו שעה כבר נגזר מן השמים שיתלה המן עליו, ולא תימא דאח"כ נגזור גזירה זו עליו כדכתיב 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך', ואמר ר' תנחום לעיל נדדה שנת מלכו של עולם. והכי נמי אמרינן במדרש [אסת"ר ט, ב], כיון שהביאו העץ לפני המן הכינה על פתח ביתו ומדד עצמו עליו להראות עבדיו איך יתלה מרדכי עליו. השיבתו בת קול, נאה לך העץ ומתוקן לך העץ ששת ימי בראשית".

(100) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 548]: "כי זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'ישראל', אשר חתם בשמם שם 'אל', ודבר זה קיום ישראל. שאף אם הם פזורים ומפורדים בין אומות העולם, לא הוסר משמם שם 'אל'. ובשם העצם שלהם, שהוא שם 'ישראל', מורה שהם אל השם יתברך". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 266] כתב: "כך הוא באמת כי בודאי יש לישראל סוף ותכלית מצד עצמם, רק מצד השם יתברך יש להם קיום, אבל מצד עצמם אין להם קיום. ודבר זה שאין לישראל הקיום רק מצד השם יתברך, מורה זה כי שם 'אל' בסוף השם של 'ישראל', כי בסוף שלהם שיש להם מצד עצמם, נותן השם יתברך להם קיום, אבל מצד עצמם של ישראל יש להם סוף. ולכך נפל הגורל בחודש י"ב, שהוא סוף החדשים, כי יש לישראל סוף מצד עצמם. והמן הרשע, כאשר נפל הגורל בחודש י"ב, שמח, כי סבור היה כי מאחר שנפל בחודש י"ב, מורה זה על הסוף. ולא ידע כי יש להם סוף מצד עצמם, רק כי קיום שלהם הוא מצד השם יתברך. וכל האומות קיומם שלהם מצד עצמם יותר מן ישראל, ואין להם הקיום מצד השם יתברך, ולפיכך סוף שלהם שיהיו בטלים, רק ישראל יהיו קיימים". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 330] כתב: "כך בישראל, אף כי יש להם סוף, אין הסוף הזה רק השלמה, ואין כאן סוף ממש, כאשר הסוף יש לו חבור אל ההתחלה. וזהו שלימות, וההשלמה הזאת הוא אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי". ובנצח ישראל פי"ג [שכה:] כתב: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 276]. ובנצח ישראל פ"ל [תקפח.] כתב: "אין להם [לישראל] מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 551, ופ"ג הערה 269]. וראה להלן הערה 452. **ודברים אלו** מבוארים היטב בנצח ישראל פ"י [רנט.], וז"ל: "ובירושלמי דתענית [פ"ב ה"ו], ריש לקיש בשם רבי ינאי אמר, שתף הקב"ה שמו בישראל. למה הדבר דומה, למלך שהיה לו מפתח פלטרין קטנה, אמר אם אני אניח המפתח כמו שהיא, הרי היא אבודה, אלא הרי אני קובע בה שלשלת, שאם תהיה אבודה, תהיה השלשלת מונח עלי. כך אמר הקב"ה, אם אני מניח את בני ישראל, הרי הם אבודים בין האומות. אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם, מה טעם, 'וישמע הכנעני ויושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול' [יהושע ז, ט], שהוא משותף בנו... אמר שאם יהיה מניח ישראל כמו שהם,

יהיו נאבדים בין האומות. כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת כמו שהתבאר. ואין ספק שהאומה הישראלית כל האומות מתנגדים לה, והיו המתנגדים גוברין עליה ומבטלין אותה כאשר הם בגלות והם תחתיהם. לכך שתף שמו בהם, כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם. ודבר זה נקרא 'שלשלת', כי השלשלת משלשל ומחבר המפתח שלא יהיה נאבד ממנו. לכך מה ששתף השם יתברך שמו בהם, הוא השלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב [דברים ד, ד] 'אתם הדבקים בה' אלקיכם וגו' [חיים כלכם היום]'. ואינו דומה ל'ישמעאל', שאף כי גם אצלו שם 'אל', אינו דומה לשם 'ישראל', כי נקרא 'ישמעאל' שהשם שמע תפילת הגר [בראשית טז, יא]. אבל אצל 'ישראל', לשון 'אל' מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם 'ישראל', 'שרית עם אלקים ועם אנשים' [בראשית לב, כט]. ואם כן שם 'ישראל' רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי על שם 'שרית עם אלקים ותוכל', ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'. ולכך אמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 551].

(101) כמבואר בהערה הקודמת. וצרף לכאן דברי המדרש הנפלאים [אסת"ר ז, י], שאמרו שם "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד. חייך רישך מתורם חלף רישיהון, דאינון לשיזבא ואת לצליבא" [הובא למעלה פ"ג הערות 332, 650, ופ"ח הערה 130]. וביאור המדרש הוא שקיום ישראל הוא מה', וכמבואר כאן, ולכך ה' כביכול לא יכול להשמיד את ישראל, כי בזה הוא יפעל כנגד עצמו, וזה מן הנמנע. וראה להלן פ"ח הערה 130.

(102) משל זה עם האבן הביא בגו"א דברים פי"ט אות יא, באר הגולה באר השני [קכח:], ח"א לשבת צז. [א, מו:], וח"א לסנהדרין מט. [ג, קסא.], וחלקם יובאו בהערות הבאות.

(103) מה שמזכיר את "מרדכי ועמו" בחדא מחתא, כי כך נאמר [למעלה ג, ו] "ויבקש המן להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשורוש עם מרדכי", הרי ש"כל היהודים" הם המשכה ממרדכי, וחוזק העם היהודי חל על מרדכי. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 205] כתב לבאר זאת בזה"ל: "המן הוא יחיד, ואין כח ביחיד להתנגד לרבים, כי

מחולקים הם הרבים מן היחיד. ואינו דומה למלך, שהוא נחשב כמו הכלל, אבל המן הוא יחיד בלבד, ואין כחו כל כך להתנגד אל הכלל. לכך אמרו כי עיקר התנגדות המן היה למרדכי, וכאשר התחיל במרדכי היה נמשך התנגדותו אל החכמים, ואחר כך אל כלל ישראל. כי התלמידי חכמים יש להם שייכות אל מרדכי, שהוא העיקר, ואחר כך כל ישראל אל החכמים שבהם".

(104) לשונו בבאר הגולה באר השני [קכח.]: "ועוד תדע להבין דברי חכמים העמוקים, והם דברי אמת מה שאמרו 'כאשר זמם' [דברים יט, יט], 'ולא כאשר עשה' [מכות ה:], כי זהו מסגולת המחשבה. וזה כי אין ראוי לפי הסברה שיהיה דין עד זומם למיתה, שהרי אין כאן רק מחשבה בלבד. ומה שהתורה חייבה את עד זומם מיתה, הוא בשביל שראוי שתהיה המחשבה שהיה רוצה לעשות לאחיו, נהפך אותה המחשבה עליו בעצמו. והוא היה חושב להרגו, יהיה נהפך עליו, ויהיה דינו להיות נהרג. וכמו שאמר הכתוב [דברים יט, יט] 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו'. ולמה הוצרכה התורה לתלות הטעם בזה. אבל התורה אמרה שישוב המחשבה בראשו אשר חשב לעשות, תהיה אותה המחשבה נהפך עליו. ומצינו בכל מקום כי ראוי לפי השכל כי אשר חשב מחשבת און, נהפך אותה המחשבה עצמה על החושב. כמו שאמר [אסתר ט, כה] 'ישוב מחשבת המן על ראשו אשר חשב לאבד היהודים', וכן בכל מקום. וזה כי המחשבה קלה היא להיות נהפך על החושב, כאשר המחשבה אינה יוצא לפעל, והיא נהפכת על החושב. משל זה מי שזורק אבן על דבר אחד, שאם אין אותו דבר מקבל האבן, אזי האבן נהפך על הזורק, כי יתהפך האבן עליו. ולפיכך אמרו ז"ל [שבת צז.] 'כל החושד בכשרים לוקה בגופו'. כי כאשר חושד חבירו במחשבתו, והרי חבירו אינו מקבל אותה מחשבה, שהרי היא שקר, ולכך המשפט שתהיה אותה מחשבה נהפכת על החושב עצמו. כי המחשבה אינה רק כמו זורק אבן בדבר אחד, אם אותו דבר מקבל האבן, אין האבן חוזר עליו. ואם אין מקבל האבן, אותה המחשבה פועל בו, כי נהפך עליו... וכמו שאמר אחשורוש כאשר אמרו [להלן ז, ט] 'גם הנה העץ אשר עשה המן וגו' ואמר המלך תלוהו עליו', כי מחשבתו יהיה נהפך עליו... ולפיכך אמרו החושד בכשרים לוקה בגופו, כי החשד עצמו שחושד את אחד ובמחשבתו שכך עשה אדם אחד והוא לא עשה, אותה מחשבה נהפך עליו ונלקה בגופו". וכן כתב בגו"א דברים פי"ט אות יא [שיא.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 545, הערה הבאה, ולהלן פ"ז הערה 195.

(105) ובח"א לסנהדרין מט. [ג, קסא.] כתב בביאור הגמרא שם "תהא לוטא ולא תהא לאטה" ["נוח לך להיות מן המקוללים, ולא מן המקללים, לפי שסוף קללת חנם לשוב אל

המקלל" (רש"י שם)], וז"ל: "כי קללת חנם בא על עצמו, מפני שהוא מקלל אחד, ואותו אחד אין ראוי לקבל קללת חנם, ולכך הקללה חוזרת עליו. למה הדבר דומה, הזורק אבן בכותל של אבנים, שאין הכותל מקבל האבן, וחוזר האבן על הזורק. וכן המקלל, בשביל שאין מקבל אותו... חוזרת הקללה עליו. וכהאי גוונא אמרו [שבת צז.] החושד בכשרים לוקה בגופו. כי מפני שהוא חושד אחר, אם היה אמת בעבירה, והעבירה בודאי היה גורם לו הקללה ופורענות. והרי הוא חשד חנם, ולכך העונש שהיה ראוי לבא על אותו אחר אם היה אמת, החושד דבר זה חוזר עליו ולוקה בגופו... ולכך נקט הך לישנא, ולא אמר 'תהא מן שנתקללו ולא מן מקללים', כי שם 'לוט' הוא לאחריו 'טול'. וכן מה שמליט את אחר, הקללה חוזרת עליו, והוא לוקח קללה לעצמו, כי הקללה חוזרת לאחוריו ונעשה מזה 'טול'".

(106) בא לבאר הסבר שני מדוע חשוב לציין שהכנת העץ מתחילתו היא להמן. ועד כה ביאר משום שמחשבת המן מתחילתה צריכה להתהפך עליו. ומעתה יבאר שמפלת המן צריכה להתחיל מיד לאחר שיצא מבית המלך בשמחה וטוב לב [למעלה ה, ט].

(107) למעלה פ"ה [לאחר ציון 154] הביא את דברי הגמרא [מגילה טו:] שאמרו "מה ראתה אסתר שזימנה את המן... רבה אמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון'". ובהמשך שם [לאחר ציון 212] כתב: "פירוש, כאשר האדם יש לו גדולה וגאוה ביותר, דבר זה הוא לפני שבר. כי הגאוה היתירה הוא דבר תוספת, וכל תוספת קרוב להיות נטול ממנו. וזה שאמרו במסכת סוטה [ה.], כל מי שיש בו גסות רוח סופו מתמעט. ולכך כתיב 'לפני שבר גאון', שכל גאון וגבהות יותר מן הראוי, קרוב להיות ניטל מן האדם, כמו כל דבר שאין ראוי להיות, ויוצא מן השעור, יש לו הפסד". ובהמשך שם [לאחר ציון 308] כתב: "'ויצא המן ביום ההוא שמח וטוב וגו'" [למעלה ה, ט]. כתב 'ביום ההוא', ולא הוצרך לכתוב. רק מפני שבא לומר כי 'לפני שבר גאון'. ולכך אמר 'ביום ההוא' יצא בשמחה וטוב לבב, וזה היה גורם שלא היה לו אחר כך רק שבר, כי 'לפני שבר גאון' מן הטעם אשר התבאר למעלה". וראה להלן ז, א, ופ"ט הערה 603.

(108) פירוש - עשית העץ מצדו של המן צריכה להיות שייכת ל"שבר" של המן, כי היא הדבר הראשון שהיה לאחר ה"גאון" של המן [שיצא מבית המלך שמח וטוב לב]. לכך חשוב לציין שאכן מפלת המן החלה מיד עם עשית העץ, שהכין את העץ לתלית עצמו.

פסוק ו

(109) רש"י [שמות טו, א] כתב: "אז ישיר משה - אז כשראה הנס עלה בלבו שישיר שירה... אמר לו לבו שישיר, וכן עשה". וראה בגו"א שם אות א שביאר שההתחלה

של אמירת שירה היא בלב. וכן רש"י [בראשית ל, כב] כתב: "ויזכר אלהים את רחל - שהיתה מצירה שלא תעלה בגורלו של עשו, שמא יגרשנה יעקב לפי שאין לה בנים. ואף עשו הרשע כך עלה בלבו כששמע שאין לה בנים". הרי "עלה בלבו" נאמר על תחילת המחשבה "כששמע שאין לה בנים". ובשמו"ר יט, א אמרו "כשאדם שמח, הלב שמח תחלה... ולעתיד לבא מביא הקב"ה כל האיברים, ואינו מנחם תחלה אלא הלב". והחיד"א בפירושו לאבות פ"ג מ"א כתב: "'חוקר לב' [ירמיה יז, י], ששם התחלת הווית המחשבה". ואודות שהלב הוא ההתחלה לכל כחות האדם, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:], וז"ל: "'רבי אלעזר בן ערך אמר, לב טוב' [שם]. פירוש, שירגיל האדם עצמו שיהיה בעל לב טוב, לפי שהוא שורש האדם, כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות, הן כחות הנפש הן כחות הגוף. שהלב על ידו התבונה, ועל ידו החיים בא לכלל האברים, כי הלב שורש לכחות הנפשיות, הן אל כחות הגוף, לכלם הלב הוא התחלה ושורש... והכל מתפשט ממנו... מורה על זה מה שהוא באמצע הגוף, כי כל דבר שהוא באמצע הוא שורש והתחלה אל הכל. ולפיכך הלב שהוא באמצע האדם, הוא שורש והתחלה אל האדם בכלל, דהיינו אל כל כחות האדם".

(110) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 161]: "אין ראוי שיהיה נמצא הרשע בפעל, כי כל רשע הוא 'רשע למות' [במדבר לה, לא], כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאותו, ויקבל העדר". והפסוק "רשע למות" נאמר ברוצח, אך בגמרא דרשו את הפסוק לכל חייבי מיתות [רש"י כתובות לה:]. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 641] כתב: "כי כל ענין הרשע שאין בו ממש... הרשע הוא דבר בטל, ואין קיום לו". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] כתב: "כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות". וכן הזכיר בדר"ח פ"ד מ"ד [עז:] ובדרוש על המצות [סג.]. ובנתיב התורה פי"ג [תקי:] כתב: "כי כל רשע גמור הוא רחוק מן המציאות". ואמרו חכמים [מדרש תהילים לז] "'כי כחציר מהרה ימלו' [תהלים לז, ב]. אמר הקב"ה, אין הרשעים כלום, חציר הם תוחלתם. וכן הוא אומר [תהלים צב, ח] 'בפרוח רשעים כמו עשב', מפריחין כזה העשב ומתייבשין... עד שלא תקופת תמוז מתייבשין, ואחר כך נעשין קוצין" [ראה למעלה בהקדמה הערה 455, ופ"ג הערות 162, 643].

(111) פירוש - ההתחלה היא להיפך מההעדר, כי ההתחלה היא הפקעה מההעדר. ולכך הרשע [שהוא ההעדר הגמור] נמצא ברשות הלב, כי הלב הוא התחלה, וכל התחלה היא מתעלה מעל להעדר. ואודות שההתחלה היא הפקעה מהעדר, כן כתב בגבורות פ"ה [לג.]: "ומה שנולד אברהם באור כשדים [פסחים פז:] הוא ענין נפלא. כי לפי שאברהם

היה התחלת העולם [ב"ר יב, ט], ולפניו היה הכל תהו ואין בהם בריאה כלל [ע"ז ט.]. לכך הצטרף אברהם אל כשדים, שהם בריאה שאין בהם ממש [שהקב"ה התחרט שבראם (סוכה נב:)], כי כל התחלה, לפניה וסמוך לה העדר, שבשביל כך הוא התחלה. ולפיכך לא היה נולד אברהם בארץ אחרת, שאם כן לא היה התחלה. ומפני שאברהם הוא התחלה, היה נולד במקום שראוי להיות התחלה, שקודם התחלה הוא ההעדר". הרי יחס ההתחלה אל ההעדר הוא יחס אברהם אבינו לכשדים. ובנצח ישראל פ"מ [תשטו:] כתב: "כי אברהם היה התחלת העולם, כי היה הכל עד שבא אברהם תוהו, וכמו שאמרו [ע"ז ט.] ב' אלפים תוהו".

(112) אודות מעלתו הנבדלת של הצדיק, הנה כל נתיב הצדק הוקדש ליסוד זה. ושם בפ"ב [ב, קלט:] כתב: "כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא, שנאמר [ש"א ב, ט] 'רגלי חסידיו ישמור' [יומא לח:]... כי הצדיק מצד מדריגה זאת הנבדלת, שהיא אחת... לכך אם יצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא, מפני כי ראוי להיות שנותיו אחד, ולא יהיו מחולקים עד שהיו מקצת שנותיו בחטא, ומקצת שנותיו בלא חטא, רק יהיו הכל אחד... ולפיכך כאשר עברו רוב שנותיו בלא חטא, במה שהצדיק יש לו מדריגה נבדלת אשר אין חלוק לזאת המדריגה, כמו שהתבאר, כי אין חלוק בענין הצדיק, שהוא מדריגה נבדלת, ולכך אם יצאו רוב שנותיו שוב אינו חוטא". ובגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "הנסים הם גם כן לצדיקים פרטים, ואינו דבר לכל העולם... ודבר זה מדריגה נבדלת בלתי טבעית, וכל צדיק וצדיק יש לו מדריגה זאת בפני עצמו, ומזה ראיה שהשם יתברך עושה נסים לצדיקים פרטיים". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכד:] כתב: "דבר זה הוא כל הכוונה של פילוסופים, להשפיל את האדם עד תחתית האדמה. הפך דעת חכמי ישראל, שנתנו לאדם הצדיק מדריגה עליונה יותר מן המלאכים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 239].

(113) כי אי אפשר להגיע כבר בהתחלה אל המעלה העליונה. וכן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 323], וז"ל: "אין הגאולה בפעם אחת, אלא זה אחר זה, שאין באים אל המדריגה העליונה הזאת בפעם אחד". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, נאמר בתורה [שמות יב, ג] שלקיחת קרבן פסח היה בעשור לחודש ניסן [שמות יב, ג], ובגבורות ה' פל"ה [קלג.] כתב לבאר בזה"ל: "כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד, אחר שהיו שטופים בעבודה זרה. ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש, כי הלקיחה היא פרישה קצת מעבודה זרה לקרב אל הקב"ה, ואחר כך לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מעבודה זרה לגמרי". ובנצח ישראל פכ"ו [תקנד.] כתב: "ואין

לך לשאול, סוף סוף היה אפשר בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימותו האחרון". ובנצח ישראל פכ"ח [תקסו:] ביאר שהצורך בימי המשיח הוא להיות מעבר מהעוה"ז לעוה"ב, וכלשונו: "אנו אומרים כי המשיח יבוא כדי להשלים ולהיישיר העולם, לקנות תחיית המתים ועולם הבא... וימי המשיח אינו רק שעל ידה יזכו למדריגה יותר עליונה. כי אי אפשר שיזכה האדם ממדריגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדריגה עליונה, הוא מדריגה תחיית המתים ועולם הבא, כמו שאמרנו למעלה. ולכך תחלה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו המדריגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח, להעלות המציאות ממדריגה למדריגה וממעלה למעלה, לא זולת זה". וכן הוא בגבורות ה' פי"א [סג:], דר"ח פ"א מ"ד [רלז:], שם פ"ב מ"ח [תרמ:], ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 324, פ"ב הערה 480, ולהלן הערה 384.

(114) נמצא שאצל הרשע ההתחלה היא עליונה יותר ממנו, כי ההתחלה היא הפקעה מההעדר, ועצם הרשע הוא העדר גמור. מה שאין כן אצל הצדיק, ההתחלה היא נמוכה יותר ממנו, כי ההתחלה אינה מגיעה למעלה עליונה, ומעלת הצדיק היא מדריגה עליונה מאוד.

(115) כמו שאומרים בפיוט "אדון עולם": "והוא היה והוא הוה והוא יהיה בתפארה... בלי ראשית בלי תכלית". ובנתיב העבודה פ"ח [א, ק:] כתב: "יש להאריך בתיבת 'אחד' [ברכות יג.], כי זהו ענין האריכות, שהוא יתברך מצד שהוא אחד הוא הכל, לכך הוא בלתי תכלית. ואינו כמו שאר דברים שהם אחד ואינם הכל, רק הם חלקים, והחלק הוא קצת בעל תכלית ואין לו האריכות. אבל השם יתברך שהוא הכל ואין זולתו, הוא נצחי בלתי בעל תכלית, לכך צריך שיהיה מאריך ב'אחד', כי 'אחד' זהו ארוך בלתי קץ וסוף אליו". ושם פי"ח [א, קלח.] כתב: "כמו שהוא יתברך מצד עצמו בלתי תכלית, וכך החסד שהוא עושה הוא לעולם בלתי קץ ובלתי תכלית".

(116) פירוש - תחילת המחשבה והדעת היא נקודת הגובה של הרשע, כי יש בה הפקעה מההעדר שבו נמצא הרשע, וכמו שביאר עד כה.
(117) "שהוא" - בעוד הרשע עצמו.
(118) פירוש - בעוד הרשע עצמו חי חיים של העדר גמור.
(119) פירוש - כל אשר מגיע לעמוד על אמיתת הרשע, נוכח לדעת שהוא בעל ההעדר לגמרי.
(120) אולי על פי דברים אלו ניתן ליישב קושיא אלימתא על המדרש הזה. שהנה המדרש מבאר שאצל צדיקים המקרא אומר "ויאמר אל לבו" [כי לבם ברשותם], ואילו אצל רשעים המקרא אומר "ויאמר בלבו" [כי הם ברשות לבם]. ומה נעשה עם מקרא מפורש [בראשית יז, יז] "ויפול אברהם על פניו ויצחק **ויאמר בלבו** הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד". הרי על אברהם אבינו נאמר "ויאמר בלבו", כפי שנאמר אצל הרשעים. אך לפי דבריו כאן יש פתח ליישב זאת. כי הנה ביאר כאן ש"הלב הוא התחלת המחשבה והדעת, אשר יחשוב בלבו", והואיל ו"הצדיק עצם מעלתו הוא עליון מאוד, ואיך לא יהיה ברשות הלב, שהוא התחלה". לאמור, מעלת הצדיק העליונה חורגת מעבר ללב, כי הלב הוא רק התחלה, ומעלת הצדיק היא מעבר להתחלה. אך מצינו אצל אברהם אבינו, שכל מעלתו היא מחמת היותו התחלה [יבואר בהמשך], לכך אין מעלת אברהם חורגת מעבר ללב, כי שאני אברהם שכל מעלתו היא מחמת היותו התחלה. והלב שמורה על התחלה הוא משכנו של מעלת אברהם, ולכך נאמר אצל אברהם בפרט "ויאמר בלבו". **ואודות** שמעלת אברהם היא היותו התחלה, כן כתב בהרבה מקומות, וננקוט כאן באחד מהם, והוא בדר"ח פ"ה מ"ב [נו:], וז"ל: "ומה שאמר [שם] שהיה אברהם מקבל שכר כולם, דבר זה ענין עמוק. מפני שאלו הדורות שהיו מנח עד אברהם כולם של הבל ותוהו, אין בהם מציאות, רק הכל תוהו נחשבו, וכמו שאמרו ז"ל [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, דהיינו עד שבא אברהם, והיה אברהם התחלת וראש הבריאה. ואברהם בשביל זה שהיה התחלה, יותר נחשב מציאות מכל בני אדם שבעולם, במה שהיה התחלה, וההתחלה הוא עיקר מציאות ועיקר העולם. והיו הדורות שלפני אברהם הפך אברהם; כי כל אותן הדורות היו הכל אין בהם ממש, ואברהם יסוד ועיקר כל העולם. ומפני זה קבל שכר כולם, כי ההפך של דבר מקבל מה שכנגדו... ולפיכך כיון שהיה אברהם ודורות אלו הפכים, והיה להם ביחד עשרה דורות, שהם כלל אחד, והדורות האלו היו מכעיסין לפניו, לכך נטל אברהם שכר של כל עשרה דורות, ושאר הדורות כולם היו תוהו. אבל אצל נח, לא היה לו לנח מעלה זאת, שיהיה התחלת

המציאות כמו שהיה אברהם, ולא שייך לומר עליו שהוא היה נוטל שכר כולם". וכאמור זהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט שם בהערה 241.

פסוק ח

(121) בא לבאר כיצד אפשר לבקש שינתן כתר המלכות למי שאינו מלך, ומדוע אין זה נקרא מורד במלכות. וכן בנצח ישראל פ"מ [תשט:] הביא את המשנה [סנהדרין כב.] "אין רוכבין על סוסו [של מלך], ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו", והעיר על כך מדוע לא זכרו גם שאין לובשין עטרתו [כפי שהזכירו זאת במדרש שמו"ר א, ח]. וכתב ליישב: "אמנם העטרה הוא ענין המלכות בעצמו, וזה אין צריך לומר שלא ילבש דבר שהוא מורה על המלכות בעצמו" [הובא למעלה פ"א הערה 1075, ולהלן הערה 161].

(122) לכך הנחת הכתר בראש האדם אינה בהכרח מורה על המלכות, וכמו שיבאר. ואודות שהראש הוא המיוחד להנחת תכשיט עליו, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכז:], וז"ל: "כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראוי אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 227]. ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 89] כתב: "הראש הוא עליון". ובגבורות ה' פמ"ד [קסח:] כתב: "כי כל פאר ראוי לראש, שהוא הדבר הנכבד באדם. ולפיכך קרא הכתוב המלבוש שהוא לראש 'פארי מגבעות' [שמות לט, כח]", ושם ביאר שלכך מניחים תפילין על הראש. ובבאר הגולה באר הרביעי [תב.] כתב: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה שהוא תוספת על הראש... שהראש הוא בתכלית הגובה". ואמרו חכמים [שבת סא.] שהראש הוא "מלך על כל איבריו". וראה להלן פ"ח הערה 315.

(123) דע שבגיטין ז. נחלקו רש"י ותוספות בביאור "עטרת חתנים", שרש"י פירש דאיירי בעטרת לראש. אך תוספות שם כתבו "עטרות חתנים - פירש בקונטרס עטרה ממש. ואין נראה, דאמר עלה בפרק בתרא דסוטה [מט:] לא שנו אלא של ורד ושל הדס, אבל של קנים ושל חילת מותר, ואין דרך לעשות עטרה משל קנים. אלא עטרות שעושים כעין כיפה, 'ובראש כל אדם' דקאמר לאו דווקא בראש ממש, אלא למעלה מראש". והמהר"ל כאן מבאר כרש"י. וכן בנצח ישראל פכ"ג [תצט:] הביא את מחלוקתם של רש"י ותוספות, והכריע כרש"י.

(124) אודות שכתר מלכות מונח על הראש, כן כתב בדר"ח פ"ג מט"ז [תיג.], וז"ל: "ואמר [ברכות יז.] 'עטרותיהם בראשיהם'. כלומר שהמעלה שיהיה להם אין מעלה על זאת, וזה שאמרו 'ועטרותיהן בראשיהן', כי העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם לא מלאך ולא שום נמצא, זולת השם יתברך. ולכך ראוי לעטרה, כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו, כי אין אחר שולט על ראשו" [הובא למעלה פ"א הערה 1079]. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 1078] כתב: "כי כאשר יש עליה כתר, בודאי מלכה היא".

(125) "יכול להשתמש בו אף שלא להיות כתר מלכות אל אשר יהיה נותן אותו בראשו, כמו שאמרנו כי דרך להיות עטרה אף לשאר אדם" [לשונו בסמוך].

(126) פירוש - אם השמוש הבלעדי של הכתר היה למלכות בלבד, אזי היתה הנחת הכתר על אדם אחר כנתינת המלכות לאותו אדם.

(127) פירוש - אם היה שמוש אחד בלבד לכתר [למלכות], אזי היתה נאמרת כאן ה"א הידיעה ["ואשר נתן הַכתר מלכות"], כי אם אין כתר אלא אחד, ראוי על כך לומר "הַכתר".

(128) פירוש - אף שהכתר הנתון על ראש המלך הוא לשם מלכות.

(129) וכמו ששני הדברים הראשונים שהוזכרו בפסוקנו [הלבוש והסוס] אינם יחודיים למלך, כי גם לשאר אדם יש לבוש וסוס, כך הדבר השלישי שהוזכר בפסוקנו [הכתר] אינו יחודי למלך, כי גם לשאר אדם יש תכשיט בראשם, וכמו שנתבאר.

(130) מקשה דמהו הצורך לפסוק ז, כי הרי בסוף פסוק ו נאמר "ויאמר לו המלך מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו", והיה ישר ניתן להשיב את הנאמר בפסוק ח ["יביאו לבוש מלכות אשר לבש בו המלך וסוס אשר רכב עליו המלך ואשר ניתן כתר מלכות בראשו"], ומהו הצורך שיהיה ביניהם פסוק ז ["ויאמר המן אל המלך איש אשר המלך חפץ ביקרו"], שאינו חוזר אלא הנאמר לפניו "ויאמר לו המלך מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו". וכן הקשו המנות הלוי [קסח.], היוסף לקח והמלבי"ם.

(131) פירוש - היה ניתן להבין שהאיש [שהמלך חפץ ביקרו] יש לו מכבר חשיבות רבה מצד עצמו, ולכך ישנה סכנה שכאשר ינתן לאיש חשוב זה היקר [שהמלך חפץ להעניק לו], ישתוה האיש הזה בחשיבותו למעמדו של המלך, ויסכן בכך את מלכות המלך.

(132) פירוש - לכך המן הדגיש שאיירי באיש שכל חשיבותו באה אליו רק מחמת שהמלך חפץ ביקרו, כדי להורות שלולא כן לא היתה לאיש הזה שום חשיבות מצד עצמו. לכך אין לחשוש שעל ידי הענקת יקר זה לאותו האיש ישתוה האיש הזה בחשיבותו

למלך ויסכן את מעמד המלך, דאדרבה, החשיבות שתינתן לאותו האיש תיוחס למלך עצמו, וכאילו הדבר נעשה למלך עצמו. ואע"פ שהמן רק חזר על דברי המלך, ולא הוסיף דבר, מ"מ בחזרה זו מונחת ההדגשה שכל חשיבותו של האיש הזה היא באה מחמת המלך, ואין לאיש הזה מגרמיה כלום. וצרף לכאן דברי הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ה"א "המלך רוצה לכבד העומדים לפניו, וזהו כבודו של מלך" [הובא למעלה פ"ה הערה 334]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנו.] כתב: "המלך יש לו הכבוד מצד שיש לו שרים גדולים וחשובים קרובים אליו, והם שלו, והם כבודו". וראה להלן הערות 154, 180.

(133) לשון המשנה שם "אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ואין רואין אותו כשהוא מסתפר, ולא כשהוא ערום, ולא כשהוא בבית המרחץ, שנאמר [דברים יז, טו] 'שום תשים עליך מלך', שתהא אימתו עליך". וכיצד המן מציע שהאיש שהמלך חפץ ביקרו ירכב על סוס המלך, והרי זה פוגע במעמדו של המלך. ובסמוך יבאר מדוע רכיבה על סוסו של המלך פוגעת במעמדו של המלך. ומקשה זאת כעת, שלאחר שביאר שהמן טרח להראות למלך שהענקת יקר לאיש שהמלך חפץ ביקרו לא תסכן את מעמד המלך, א"כ מדוע רכיבה על סוס המלך היא חלק מיקר זה, הרי רכיבה זו היא פגיעה במעמדו של המלך.

(134) אין כוונתו שיש להתיר את הרכיבה על סוס המלך משום שהמלך מחל על כבודו, כי קיימא לן [קידושין לב:] "מלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול". אלא כוונתו היא שאין כאן כלל מחילת כבוד מצד המלך, כי הכבוד הזה חוזר אל המלך, ונחשב שהכבוד נעשה למלך עצמו.

(135) "ויאמר המן אל המלך איש אשר המלך חפץ ביקרו" [פסוק ז].

(136) בא לבאר מדוע שלשה דברים אלו מורים על עניינו של המלך, "ולכך אמר [המן] שיש לו ליקח אלו שלשה דברים, אשר הם מורים כי יש לאדם זה שעשה טובה זאת למלך להחיותו, והיה מקיים המלכות, ולכך ראוי שיהיה לו אלו דברים גם כן, שהם שייכים למלך" [לשונו בהמשך].

(137) יסוד נפוץ בספריו. וכגון בדר"ח פ"א מ"א [קלה:] כתב: "המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם, רק עומד בפני עצמו". ושם משנה יג [שנה:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". ובבאר הגולה באר החמישי [עא:] כתב: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא:] כתב: "כי אין המלך בכלל שאר בני אדם". ושם פ"מ [תריט:] כתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם,

ואינו נכלל עמהם". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:], שהוא קדוש". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב ביאר שיחס המלך לעמו הוא כיחס הרוכב לסוסו. ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובח"א לסנהדרין קא: [ג, רלה.] כתב: "כי המלך דומה לגמרי אל המצורע, כי המצורע נבדל מן העם, דכתיב אצלו [יקרא יג, מו] 'מחוץ למחנה מושבו', והוא מסולק מן הכלל, ואינו נכלל בכלל. וכך המלך גם כן הוא מסולק מן הכלל, ואינו בכלל, כמו שבארנו בכמה מקומות כי המלך הוא נבדל מן הכלל. ולפיכך יש לו דמיון אל המצורע, שהוא נבדל מן הכלל. רק שהמלך הוא נבדל מן הכלל למעלה, ואילו המצורע מורה לפחיתות ולגריעותא, סוף סוף שניהם דומים שנבדלים מן הכלל". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". ובח"א לזבחים קיח: [ד, עב:] ביאר שהנבדל זוכה למלכות. וראה עוד בהקדמה השלישית לגבורות ה' [כ], למעלה בהקדמה הערה 234, פתיחה הערה 285, פ"א הערות 359, 364, 855, פ"ב הערה 438, ולהלן פ"ח הערה 312.

(138) אודות החלוקה של התחלה סוף ועצם, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"א [לג.], וז"ל: "כי האדם אינו נחשב מצד כל שלשה בחינות; אם מצד התחלתו, שעל זה אמר [שם] 'מאין באת'. ואם מצד סופו, שעל זה אמר [שם] 'ולאן אתה הולך'. וגם מצד עצמו כאשר הוא נמצא אינו נחשב לכלום, ועל זה אמר [שם] 'ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון', כלומר שכל המעשים אשר האדם עושה כל זמן שהוא נמצא יש לו לתת עליהם דין וחשבון, ומוטב לו שלא נברא. ומפני זה האדם אינו נחשב לכלום מכל צד, וזה נכון". וראה גו"א ויקרא פי"א סוף אות ג. ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "ובפרק חלק [סנהדרין צז.], תנא דבי אליהו, שית אלפי שנה הוי עלמא; ב' אלפים תוהו, ב' אלפים תורה, ב' אלפים ימות המשיח, ובעונותינו שרבו יצאו מה שיצאו, עד כאן. ואין ספק שצריך טעם וסברא שמחלק הזמן של עולם לאלו חלקים, ובאיזה צד מתיחס כל אחד ואחד מאלו דברים לחלק ממנו. וביאור ענין זה, כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה ומתחלק אל אמצע ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם

לשלשה חלקים אלו". וכן כתב שם פנ"ז [תתפא:]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו, וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים". וראה גבורות ה' פ"ח [מז,], ופי"ב [סו:]. ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד.] כתב: "כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים; התחלה אמצע סוף... כמו שביארנו זה במקומות הרבה". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "הדבר שיש לו המשך... שייך לו מספר ג', ותבין זה מן השם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.], ח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.], ושם צז: [ג, רח:]. וראה למעלה פ"ה הערה 109.

(139) כי הראש מורה על ההתחלה, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 382], וז"ל: "כי לנבוכדנצר היה ראוי שיהיה העושר, שנקרא [דניאל ב, לח] 'אנתה הוא ראשה די דהבא'... והוא הראשון מד' מלכיות, שנאמר עליו 'אנתה הוא ראשה די דהבא'". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 327] כתב: "ואמר [שם] 'ישוב מחשבתו על ראשו'. ודבר זה רמז מה שאמרנו למעלה כי ישראל ועמלק הם מחולקים מצד התחלתן לגמרי, ולכך אמר 'ישוב מחשבתו על ראשו'. כלומר שהוא היה מבקש לעקור התחלת ישראל עד שלא יהיו נמצאים, לכך ישוב מחשבתו על ראשו לעקור התחלתו. כי הראש התחלה, מלשון ראש וראשון". ובבאר הגולה באר הרביעי [תג:] כתב: "כי הראש, מפני שהוא ראש, הוא התחלה". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב: "ועוד יש להבין כי התפילין שהם על האדם... מורה כי השם יתברך מלכותו על האדם מצד התחלת האדם, כי הראש שעליו תפילין של ראש, הוא התחלה". ובשבת סא. אמרו "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". וראה תפארת ישראל פכ"ב הערה 37, נצח ישראל פל"ז הערה 26, ונתיב התשובה פ"ד הערה 101 [ראה למעלה פ"א הערה 386]. ולמעלה בהקדמה [הערה 135] נתבאר שראש האדם דומה לעיקר האילן. וראה להלן פ"ט הערה 332.

(140) אודות שהכתר מורה על בעליו שהוא נבדל, כן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יא:], וז"ל: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא על ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך ג"כ הוא נבדל מן הכלל" [הובא למעלה בפתיחה הערה 285]. ובדר"ח פ"א מי"ג [שנה:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך" [הובא למעלה פ"ב הערה 438]. ובבאר הגולה באר הרביעי

[תקכא.] כתב: "זה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם". ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב: "כל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי [הוא] עליו, נבדל ממנו. ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "כי הכתר מורה על שהוא נבדל, כי המלך שיש לו כתר נבדל מן העם". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפ.] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר, ועם שהכתר מצטרף אל בעל הכתר, הנה הכתר נבדל ממנו". וראה בסמוך ציון 149.

(141) פירוש - מי שרוכב על סוס הוא דומה למלך.

(142) בעוד שכאן מבאר שהליכת הסוס [אף ללא הרוכב עליו] היא דרך התרוממות, הרי בשאר מקומות ביאר שזו רוממות של הרוכב, ולא של הסוס. וכגון, בדרשת שבת תשובה [פב.] כתב: "וזה אמרם ז"ל [שבת קנב.] דעל סוס מלך... כי מי שהוא מנושא מן הארץ עד שרוכב על סוס, זהו מלך לפי שהוא מנושא לגמרי". ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד בהתרוממות, שהוא מתנשא ומתעלה על העם אשר הוא מלך עליהם... כי במה שהוא מלך הוא מתרומם על כל העם. ואם היו רוכבין על סוסו, היה בהתרוממות זה שתוף למלך בענין התרוממות הזה, אשר אין בזה השתתפות אליו, בשביל שהוא מלך, והוא מתרומם על הכל, ולכך אין רוכבין על סוסו [סנהדרין כב.]. כמו שאמרו 'דעל סוס מלך'" [הובא למעלה פ"א הערה 359, וראה להלן הערה 149]. ובגבורות ה' פמ"ז [קפח.] כתב: "וזהו 'כי גאה גאה' [שמות טו, א], ורצה בזה שאין דבר יוצא מן השם יתברך עד שלא יהיה תחת רשותו. ואם שיש נבראים שיש להם הגאוה בדבר מה, הרי הכל תחת הקב"ה, כי הוא מתגאה על הכל. ולפיכך [שם] 'סוס ורוכבו רמה בים'. אמר 'סוס ורוכבו', רצה לומר אף אשר יש לו ההתנשאות, וזה סוס ורוכבו, כי הרוכב על הסוס מתגאה ומתנשא על הסוס, כמו שאמרו חכמים 'דעל סוס מלך'. והוא יתברך היה מתנשא עליהם ורמה בים. והרמז בזה על שר של מצרים נקרא 'רוכבו', ומצרים הם הסוס אליו נחשבים, והוא יתברך היה מתנשא על השר". וכן הוא בגו"א בראשית פמ"ט תחילת אות יב, ויובא להלן הערה 151. ולהלן פ"ח [לפני ציון 170] כתב הסבר אחר, וכלשונו: "כי הרץ בסוסים הוא בשמחה, כמו שאמרו 'דעל סוס מלך'... כי על הסוס הוא שמחה".

(143) אודות שהמטה מורה על הסוף, הנה אם הראש מורה על ההתחלה, ממילא המטה מורה על הסוף. ובנתיב העבודה פ"ו [א, צא.] כתב: "הרגלים הם סוף האדם", הרי שהחלק המטה של האדם נחשב לסוף האדם.

(144) הנה בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב: "כל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי [הוא] עליו, נבדל ממנו. ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי" [הובא בהערה 140]. הרי ביאר שהמלבוש מצורף לגמרי ללובש, ואילו כאן כתב ש"המלבוש שהוא על גופו ועצמו, בזה נבדל מצד עצמו". אך זה לא קשה כלל, שלא כתב כאן שהמלך נבדל ממלבושו, אלא שמלבוש המלך מורה על היות המלך נבדל מצד עצמו.

(145) הזכיר "כבוד המלכות" דוקא ביחס למלבוש המלך, כי המלבוש מורה על הכבוד, וכמו שאמרו [שבת קיג.] "רבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי", וכפי שהביא למעלה פ"א [לאחר ציון 464]. וראיה זו [שהכבוד הוא על ידי מלבושים] הביא כמה פעמים, וכגון, בדר"ח פ"ד מ"א [ל.] כתב: "אמר בפרק אלו קשרים [שבת קיג.] 'וכבדתו מעשות דרכך' [ישעיה נח, יג], 'וכבדתו' שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה. ועוד אמר שם [שבת קיג:] 'ותחת כבודו' [ישעיה י, טז], ולא כבודו ממש, כי הא דרבי יוחנן קרי למאני מכבדותיה, הרי לך כי המלבושים הם כבודו". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלד.] כתב: "כאשר האדם מעוטף בבגדו הוא דרך כבוד, כמו שהחשוב שיושב מעוטף בבגדו דרך כבוד... וכדקרי למאני מכבדתיה, ודבר זה אין צריך לפרש". וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [ש:], באר הגולה באר הרביעי [שפח.], נר מצוה [קיט.], ח"א לשבת כג: [א, ז:], שם קמ: [א, עו.], ח"א לכתובות קה: [א, קסב:], ח"א לגיטין סח: [ב, קכט.], ח"א לב"ב נז: [ג, פב.], שם עד. [ג, קג.], ח"א למנחות מג: [ד, עט.], גו"א בראשית פ"ט אות טז, ושם דברים פ"ח אות ד, ועוד [הובא למעלה פ"א הערה 465].

(146) המלבוש הסוס והכתר.

(147) כהקדמה לדבריו כאן, הנה אמרו במדרש [שמו"ר ח, א] "מלך בשר ודם אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו... [ו]אין משתמשין בשרביטו". ובנצח ישראל פ"מ [תשח.] הביא את המדרש הזה, וכתב בזה"ל: "ביאור זה, כי אלו שלשה דברים, כי המלך הוא מיוחד בהתרוממות, שהוא מתנשא ומתעלה על העם אשר הוא מלך עליהם. השני, שהוא מושל עליהם, ופועל בהם כרצונו בענין הממשלה. הג', שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט, ובזולת זה אי אפשר שיהיה קיום לעם. ואלו ג' דברים הם מיוחדים למלך [הובא למעלה פ"א הערה 359]. וכאן יזכיר ג"כ שלשה דברים המיוחדים למלך, כאשר שני הדברים הראשונים מקבילים לשני הדברים הראשונים שכתב בנצח ישראל.

(148) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 358]: "חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך. ולכך אמר שהיה כל העם יושבים לפניו, והמלך היה עוד

מתנשא עליהם, וזהו חשיבות מלכותו כאשר מתנשא עליהם". ואמרו [אבות פ"ו מ"ז] שהמלכות נקנית בשלשים מעלות, ובדר"ח שם [קמד.] כתב: "כי מעלות המלך שלשים, כמו שתראה כי הלמ"ד גבוה מכל האותיות באלפ"א בית"א, כי שלשים הוא ראוי לגבהות והתנשאות שיש למלכות. והטעם הזה, כי עד עשרה נחשב תחתון, ועשרים נחשב אמצעי, ושלשים נחשבים עליון לגמרי. ולפיכך האות שבמספרו שלשים, הוא מתנשא על כל", ושם מאריך בזה עוד. וראה למעלה פ"א הערה 359, ופ"ב הערה 438.

(149) כמבואר למעלה הערה 140. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רסט.] כתב: "הכתר הוא תכלית המדריגה והמעלה של בעל הכתר". ובעוד שכאן מבאר שהכתר מורה על התרוממות המלך, הרי בנצח ישראל פ"מ [תשח:] ייחס התרוממות זו לכך שאין רוכבין על סוסו [הובא למעלה הערה 142]. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים. וראה להלן פ"ח [לאחר ציון 313] שביאר שהעטרה מורה על יראת המלך, ואילו כאן מבאר שהכתר מורה על רוממות המלך. וראה שם הערה 322 בישוב הדבר.

(150) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 360]: "חשיבות מלכותו... שיהיה יראת המלך עליהם, עד שיהיו שטוחים על פניהם... מחמת יראה... חשיבות מלכותו במה שהם תחתיו לגמרי, משפילים לפניו מיראת פניו". ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.] כתב: "ודע, כי שלשה דברים הם ענין המלך... השלישי, שהוא מושל בעם".

(151) לשונו בגו"א בראשית פמ"ט אות יב [תיד:]: "כי ישראל נקראו 'עִיר' כמשמעו [כמו "עיר בן אתונות" (זכריה ט, ט)], כי העיר מיוחד לתשמיש ולכל צרכי אדם, והעם למלך כמו העיר לאדם, לפי שהאדם רוכב ומושל עליו. וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס מלך', כי דומה הרוכב למלך מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם" [ראה למעלה הערה 142]. הרי בגו"א לא חילק בין סוס לחמור, דהכוונה היא לרכוב על בהמה. אך כאן מבאר שהרכיבה על סוס דייקא מורה על מלכות, וכמו שמבאר.

(152) כי מושל הוא כנגד רצון הנשלטים [כמבואר למעלה פ"א הערה 236, ולהלן הערה 292], לכך ממשלת המלך מתבטאת כנגד אלו אשר מגביהים את עצמם, ואינם נוטים לקבל את מלכות המלך עליהם.

(153) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 1075]: "כי הבגדים הם כבוד המלכות", ושם בהערה 1076 נתבאר שהכתר מורה על מעלת המלכות, אך בגדי מלכות מורים על כבוד המלכות, וכדבריו כאן. וראה להלן פ"ח הערה 314. ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "כי המלך הוא שראוי אל הכבוד, ויש לו בגדי מלכות... דרבי יוחנן קרי למאני מכבדותי

[שבת קיג.]". ואודות שעניינו של מלך הוא כבוד, הנה מברכים על מלך של אומות העולם "שנתן מכבודו לבריותיו" [ברכות נח.], ואמרינן "ברוך שם כבוד מלכותו" [פסחים נו.]. ורש"י [בראשית מח, ב] כתב: "ויתחזק ישראל - אמר אף על פי שהוא בני, מלך הוא, אחלק לו כבוד, מכאן שחולקין כבוד למלכות. וכן משה חלק כבוד למלכות, 'וירדו כל עבדיך אלה אלי' [שמות יא, ח]. וכן אליהו [מ"א יח, מו] 'וישנס מתניו וגו'". וראה למעלה בפתיחה הערה 166, פ"א הערות 49, 408, ופ"ה הערה 4.

(154) חוזר לדבריו למעלה [לאחר ציון 130] שהמן הדגיש למלך שכל יקר וכבוד שיועניק לאיש שהמלך חפץ ביקרו, יחשב כאילו עשו זאת למלך עצמו, וראה למעלה הערה 132. וזהו שכתב כאן שכל מי שיהיה לו את כבוד המלך, יחשב שזהו כבוד המלך עצמו.

(155) יש להקשות, הרי המן לא ידע שהדברים מכוונים כלפי מרדכי שהציל את חיי המלך מבגתן ותירש, ואדרבה, המן חשב שכוונת המלך היא לעצמו [פסוק ו]. והמן ידע בנפשו שהוא מעולם לא החיה את המלך ובזה קיים מלכותו, ומהיכי תיתי שיחשוב שהאיש שהמלך חפץ ביקרו "עשה טובה זאת למלך להחיותו, והיה מקיים המלכות". ויל"ע בזה.

(156) אודות שהמציל בריה נעשה לסבת הבריה, כן ביאר הרמב"ן [בראשית א, כט] מדוע הותר לנח לאכול בשר בהמה, בעוד שלאדה"ר נאסר הדבר [רש"י שם], וז"ל: "וכאשר חטאו, והשחית כל בשר את דרכו על הארץ, ונגזר שימותו במבול, ובעבור נח הציל מהם לקיום המין, נתן להם רשות לשחוט ולאכול, כי קיומם בעבורו". הרי שהבהמות חבות את חייהן לנח, כי הוא סבת קיומן [הובא למעלה פ"ב הערה 102].

(157) רש"י כאן עמד על כך, וכתב: "ונתן הלבוש והסוס על יד איש - ואת הכתר לא הזכיר, שראה עינו של מלך רעה על שאמר שיתנו הכתר בראש כל אדם", ומקורו מפרקי דר"א פ"נ, וילקו"ש אסתר תתרנח [יובא בסמוך]. וראה ראב"ע [פסוק ח] שביאר מהלך אחר.

(158) כפי שנאמר להדיא בקרא דידן "ונתון הלבוש והסוס על יד איש משרי המלך הפרתמים".

(159) הלשון קצת לא מובן, אך מהמשך דבריו מתבאר שכוונתו היא שהמלך בעצמו יתן הכתר בראשו של האיש שחפץ ביקרו.

(160) והמלך לא ימנה מלך אחר, כי דבר זה הוא כנגד עצמו. ובנר מצוה [ו:] כתב: "כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו, ודבר זה אינו

כלל". ובגו"א ויקרא פ"כ אות יח כתב: "איך התורה בראה דבר שכנגד התורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 413].

(161) בנצח ישראל פ"מ [תשט:] הביא את המשנה [סנהדרין כב.] "אין רוכבין על סוסו [של מלך], ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו", והעיר על כך מדוע לא זכרו גם שאין לובשין עטרתו [כפי שהזכירו זאת במדרש שמו"ר א, ח]. וכתב ליישב: "אמנם העטרה הוא ענין המלכות בעצמו, וזה אין צריך לומר שלא ילבש דבר שהוא מורה על המלכות בעצמו" [ראה למעלה הערה 121]. וכן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 1078] "כי כאשר יש עליה כתר, בודאי מלכה היא" [הובא למעלה פ"א הערה 1075].

(162) לא מצאתי שפירש זאת שם. ואולי צריך לגרוס "וכן לעיל פירשו אצל וכו'", ואכן האלשיך בפירושו למגילה [משאת משה] למעלה [ב, טז] עמד על כך, וז"ל: "'וישם כתר מלכות בראשה', שלא צוה אל אחד מסריסיה ישים הכתר על ראשה, רק הוא בעצמו 'וישם כתר וכו", כי אהבה מקלקלת השורה". אמנם המהר"ל אינו מבאר שזה משום "אהבה מקלקלת השורה", אלא שרק המלך יכול להניח הכתר בראש אדם אחר.

(163) לפנינו אינו נמצא בגמרא, אלא בפרקי דרבי אליעזר פ"נ, שאמרו שם: "כעס המלך על הכתר הרבה מאד, אמר המלך, הרשע הזה לא דיו שאמר אלי על המלבוש ועל הסוס, אלא אף על הכתר שבראשי, אם כן מה הניח לי. כיון שראה המן שכעס המלך על הכתר, חזר ואמר 'ונתון הלבוש והסוס על יד איש משרי המלך הפרתמים'". ובילקו"ש אסתר תתרנח אמרו "כיון שהזכיר הכתר נשתנו פניו של מלך, אמר זהו שראיתי בחלום שהיה מבקש להרגני. כשראה המן כך לא הזכיר הכתר, וחזר ואמר 'ונתון הלבוש והסוס'".

(164) לכאורה ברור מאוד מה שהוקשה לחז"ל, והוא שבפסוקנו הושמט הכתר [לעומת הפסוק הקודם שהוזכר בו]. אך כוונתו היא מדוע חז"ל מיאנו במה שביאר כאן, שהכתר הושמט מחמת שהנחת הכתר חייבת להעשות על ידי המלך עצמו.

(165) פירוש - לכך חז"ל מיאנו במה שביאר למעלה [שהנחת הכתר צריכה להעשות על ידי המלך בעצמו], כי בסופו של דבר אחשורוש לא הניח את הכתר על ראשו של מרדכי, ומוכח מכך שאין דעתו של אחשורוש נוחה בזה, וכמו שמבאר.

(166) מה שהמלך לא הניח לבסוף הכתר על ראשו של מרדכי [ולא משום שלא ניחא לו בזה, אלא משום טעם אחר].

(167) פירוש - עדיין אפשר לבאר שהמן השמיט את הכתר משום שחשב שרק המלך בעצמו יכול להניח הכתר בראש זולתו [וכפי שביאר למעלה], והואיל והמן חושב שהדברים מכוונים אליו [פסוק ו], והמן עומד מול המלך, לכך ביד המלך להניח הכתר

על המן. מה שאין כן מרדכי, שאינו עומד מול המלך, אלא נמצא מרוחק מן המלך, ואין ביד המלך להניח הכתר בראשו, וכמו שמבאר.

(168) פירוש - זה מן הנמנע שאחשורוש יקום מכסא מלכותו וילך עד שער המלך בכדי להניח הכתר בראשו של מרדכי.

(169) פירוש - גם בלא הנחת הכתר בראשו של מרדכי יש לתמוה מדוע אחשורוש לא קרא עכשיו למרדכי, ויודה לו על מה שעשה.

(170) כפי שלמעלה פ"ב [לפני ציון 584] הביא את המדרש [אסת"ר ו, יג] שמרדכי נתמנה במקום בגתן ותרש, ומעתה מרדכי הוא הממונה על שמירת המלך. וראה להלן הערה 317.

(171) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 85]: '"וכל עבדי המלך כורעים ומשתחוים כי כן צוה לו המלך' [למעלה ג, ב]. יראה לומר כי מה שעשה אחשורוש וצוה להשתחוות להמן, עשה זה בשביל מרדכי, שהיה רוצה שישתחוה מרדכי גם כן לעבודה זרה, ובזה יהיה לגמרי מרדכי עם אחשורוש כאשר הוא עובד עבודה זרה. כי עתה שהיה מרדכי יהודי, והיה מואס בעבודה זרה, לא היה לגמרי עם אחשורוש, רק שהיה יושב בשער המלך [למעלה פרק ג, פסוקים ב, יט, כא]. אבל כאשר יעשה מרדכי כמעשיו להשתחוות לעבודה זרה, יהיה מרדכי לגמרי יועץ אל המלך, ויהיה מן רואי פני המלך. ולפיכך בסוף כאשר אמר [פסוק ח] 'יביאו הלבוש והסוס אשר רכב וגו", כתיב [להלן פסוק יב] 'וישב מרדכי אל שער המלך', כלומר אחר כל הכבוד הזה היה שב אל השער המלך, אל מקומו הראשון אשר היה מתחלה. אבל שיהיה מן אותם שהיו רואים פני המלך, לא היה זה. והכל בשביל שהיה מכיר שהוא יהודי, והוא שונא עבודה זרה". ולהלן פסוק יב [לאחר ציון 310] יבאר בשלשה טעמים מדוע רצונו של המלך הוא שמרדכי ישאר בשער המלך [(א) מרדכי הבין שרצון המלך הוא שישאר בשער המלך כדי שלא יבוא שם אדם להזיק למלך כבגתן ותרש. (ב) אחשורוש כבר מכר את היהודים להמן, והגזירה עדיין לא נתבטלה. (ג) כדי שהמן לא יחשוב שהוא נדחה מבית אחשורוש ע"י מרדכי, ויבוא למרוד במלך]. ודבריו כאן נוטים להסברו הראשון, שהמלך רוצה שמרדכי ישאר בשער המלך כדי לשומרו מבני אדם שירצו להזיק למלך, וכפי שניסו בגתן ותרש. וראה להלן הערות 311, 318.

(172) פירוש - מה שהמלך מציין להמן שמרדכי יושב בשער המלך [להלן פסוק י], אינו סתם בתור "מראה מקום אני לך", אלא זה בא להסביר מדוע המלך אינו קורא למרדכי

שיבוא אצלו, וזאת משום שמרדכי ניצב על שמירתו בשער המלך, ואי אפשר לקחת אותו ממשמרתו.

(173) טעם שני מדוע אין המלך קורא למרדכי שיבוא אליו [והטעם הראשון הוא שהמלך אינו רוצה להסיר את מרדכי ממשמרתו].

(174) כי יש יותר נתינת כבוד למרדכי כאשר מרדכי נשאר במקומו ונשלח אליו שליח מהמלך, מאשר אם מרדכי יצטרך לבוא אל המלך. ואודות שיש יותר כבוד לאדם כשבאים אליו, כן מבואר בגמרא [ברכות י.], שאמרו שם "אמר רב המנונא מאי דכתיב [קהלת ח, א] 'מי כהחכם ומי יודע פשר דבר', מי כהקב"ה שיודע לעשות פשרה בין שני צדיקים, בין חזקיהו לישעיהו. חזקיהו אמר ליתי ישעיהו גבאי, דהכי אשכחן באליהו דאזל לגבי אחאב. ישעיהו אמר, ליתי חזקיהו גבאי, דהכי אשכחן ביהורם בן אחאב דאזל לגבי אלישע. מה עשה הקב"ה, הביא יסורים על חזקיהו ואמר לו לישעיהו לך ובקר את החולה". וכאמור, כל זה היה ניתן לומר מדוע המלך לא קרא למרדכי לבא אליו, ולכך זהו מן הנמנע שהמלך ישים כתר מלכות בראש מרדכי, אע"פ שיש בידו להניח כתר מלכות בראש המן הנמצא אצלו. אך חז"ל לא ניחא להו בכל זה, אלא אמרו שהשמטת הכתר מפסוקנו היא מחמת שלא היה ניחא ליה לאחשורוש להניח הכתר בראש זולתו, ולכך המן ויתר על בקשה זו.

פסוק ט

(175) עומד על ההבדל בין "ככה יעשה לָאיש" לבין "מה לעשות בָּאיש", שמדוע כאן נאמר עם אות למ"ד, ולמעלה באות בי"ת. וכן העיר המנות הלוי [קסט:].

(176) כי "באיש" מורה שאין התועלת מהכבוד לאיש עצמו, אלא שהכבוד נעשה בו ועובר דרכו, אך התועלת היא למלך. מה שאין כן "לאיש", שזה מורה שהתועלת מהכבוד היא לאיש עצמו. וראה הערה הבאה.

(177) כי אות למ"ד היא כמו "בשביל", וכמו שכתב רש"י [במדבר כה, יג] "לאלקיו - בשביל אלקיו, כמו 'המקנא אתה לי' [במדבר יא, כט], 'קנאתי לציון' [זכריה ח, ב], בשביל ציון". וכן "לאיש" יתפרש "בשביל האיש".

(178) מלשונו משמע שנתינת כתר מלכות בראשו של איש אחר היא פעולה שאין בה שום כבוד למלך, ואף יש בה מיעוט כבוד למלך.

(179) בדפוס ראשון נוספו כאן המלים הבאות: "כדכתיב לה (?) 'ככה יעשה לאיש', כי בשביל האיש נעשה לו".

(180) קצת קשה, שלמעלה [לאחר ציון 129] ביאר שהמן טרח לציין לאחשורוש שכל הכבוד והיקר שינתנו לאיש זהו בשביל המלך, וכלשונו [שם לאחר ציון 131] "לכך אמר כי לא יהיה לו דבר זה אליו מפני חשיבותו, רק מפני שהמלך חפץ ביקרו, לכך היקר שנעשה לו כאילו נעשה למלך עצמו". ואילו כאן מבאר שהמן אומר "יעשה לְאיש" משום שכוונתו "שיהיה נעשה לאיש בלבד, ולא בשביל המלך כלל". ולכאורה הדברים סותרים זה לזה. ואולי יש לומר, שהמן אכן מדגיש למעלה שכל הכבוד של אותו האיש בא לו מהמלך, ואינו איש חשוב מצד עצמו. אך לאחר שכל כבודו של האיש בא לו מן המלך, עדיין יש מקום לומר שהכבוד שינתן לו נעשה בשביל עצמו, ולא שהוא רק צנור להעברת הכבוד למלך. **דוגמה לדבר**; בגו"א שמות פי"ב אות נ [רכג:] כתב: "כאשר שר או חשוב של המלך פועל דבר מה, לא יתיחס הפעל אל המלך עצמו, ויאמר ששר הזה פעל דבר זה. אבל אם עבד אחד שהוא אצל המלך פעל על ידי צואת המלך, יאמר כי המלך בעצמו עשה הדבר". הרי שחשיבותו של השר היא הנותנת שהשר חולק מקום לעצמו, ואין לו התבטלות למלך, לעומת העבד, שדוקא מפאת שפלותו אזי אין הוא חולק מקום לעצמו, אלא בטל לגמרי למלך. וראיה לדבר, שאומרים "עבד מלך - מלך" [שבועות מז:], ולא אומרים "שר מלך - מלך". לכך המן נתן לעצמו כבוד של שר, בעוד שאחשורוש מעונין לתת לו חשיבות של עבד.

פסוק י

(181) לשון היוסף לקח כאן: "תחלה יש להתעורר מה הענין הזה, שנראה שהמלך הזה בשגעון ינהג, למה זה עשה להמן זה, אשר לא ראינו שהקדים בעשיית שום פשע וחטאת נגדו, ובהיותו בתוקף אהבתו אליו יבזהו כאחד הרקים. ועוד, שעה שהוא עתיד לאכול ולשתות עם המלכה ועמו, וקודם זה יצוה עליו להכריז לפני יהודי". אך יש להעיר, כי למעלה [לאחר ציון 83] לכאורה כבר יישב שאלה זו, שנאמר למעלה [פסוק ד] שאחשורוש שאל "מי בחצר", והמהר"ל כתב על כך בזה"ל: "מה שהיה שואל המלך 'מי בחצר', ואולי אין אחד בחצר... ונראה כי אחשורוש חשב, שאם יאמר שאחד מן החשובים יעשה היקר והכבוד זה למרדכי, יהיה זהו גנאי לו, כי למה הוא יעשה למרדכי כך, ולא אחר. ויחשוב כי המלך עשה לו בשביל שנאה, ויהיה גורם זה שנאה במלכות. ולכך חשב כי אשר יבא אחד לחצר, אותו כאשר יבא לפני ואשאל אותו [פסוק ו] 'מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו', ושוב לא יאמר כי המלך עשה לו בשביל שנאה". ולפי זה כבר הכל תוכנן מראש שמי שיבוא אז לחצר מלך הוא יהיה זה שיתבקש לעשות למרדכי היקר והכבוד, ומדוע יש מקום לתמוה כאן "למה היה מבזה המלך את המן". ויש

לומר, שזהו הטעם שהוסיף כאן "והרי המן אמר על ידי שר אחד מן הפרתמים, ולמה צוה שהוא עצמו יעשה". דבשלמא אם המן לא היה אומר שהדבר יעשה על ידי הפרתמים, היה ניחא שהמן נבחר לעשות היקר למרדכי, אך לאחר שהמן הציע מפורשות שהדבר יעשה על ידי הפרתמים, אין לך בזיון גדול מזה שאחשורוש יתעלם מהצעה זו, ויטיל על המן עצמו משימה זו. וראה בסמוך הערה 189 שאעפ"כ ביאר שהואיל והמן היה בעל העצה לתת יקר זה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו, אין זה גנאי אם יוטל עליו לבצע את רעיונו, אע"פ שהמן עצמו הציע שאחד מן הפרתמים יעשה כן.

(182) כמו שאמרו בגמרא [מגילה טו:], והובא למעלה [לאחר ציון 7]. ומעין זה הוא בספרי דאגדתא על אסתר [מדרש אבא גוריון (בובר) פרשה ו], שאמרו שם: "'בלילה ההוא נדדה שנת המלך'. באותה שעה ירד גבריאל אצל אחשורוש והיה מנדד שנתו מעיניו, וחובטו בקרקע שס"ו פעמים, ואמר לו כפוי טובה שלם טובה לבעליו".

(183) פירוש - הואיל והתמהמהתי מלשלם למרדכי, לכך אני כפוי טובה, ויש לתקן זאת במהירות.

(184) גם היוסף לקח מבאר שאחשורוש זירז את המן לא כדי לבזותו, אלא שימהר לשלם למרדכי את המגיע לו [אם כי שם ביאר שעשה כן לא משום חששו שיהיה כפוי טובה, אלא שיש לשלם למרדכי לפני הסעודה השניה עם אסתר].

(185) אחשורוש לעצמו.

(186) קצת קשה, האם אחשורוש היה מאמין בהשגחה פרטית וביד מכוונת, שמייחס את הנעתו של המן בעיתוי המתאים כאות מן השמים שעל ידי המן יתגלגל האופן לתת יקר וגדולה למרדכי.

(187) כפי שהביא מדרש זה למעלה [לאחר ציון 89].

(188) וכאשר תבוטל גאותו וגדולתו של המן, הוא לא יעיז לנסות להרוג את המלך, כי אין קטן מתנגד לגדול, וכפי שכתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 37], וז"ל: "המתנגדים זה לזה יש להם השווי בגדולה, כי אין הקטן נחשב מתנגד לגדול, כי אינם בערך אחד וביחוס אחד. ולכך הגדיל המן גם כן, כמו שאסתר המלכה, שהיא הפך המן, היתה על כל השרים. ולכן מיד התחילו לגרות זה בזה, ורצה המן לשלוט על מרדכי ואסתר ועל כל היהודים", וראה שם הערה 38.

(189) פירוש - המלך בחר בהמן לכבד את מרדכי משום שהוא היה בעל הרעיון כיצד לכבד את האיש שהמלך חפץ ביקרו, בבחינת [ב"מ פג:] "קריינא דאיגרתא איהו ליהוי

פרוונקא" [קורא האיגרת הוא יהיה השליח]. ומעין כך ביאר למעלה [לאחר ציון 85]. וראה למעלה הערות 89, 181.

(190) דרשת הגמרא היא על המשך הפסוק "ויאמרו נערי המלך משרתיו לא נעשה עמו דבר", ובגמרא שלפנינו לא הביאו כלל רישא דקרא ["ויאמר המלך מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה"], אלא רק סיפא דקרא ["לא נעשה עמו דבר"]. אך בעין יעקב הביאו גם רישא דקרא, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 4].

(191) מה שמכנה את "נערי המלך משרתיו" [פסוק ג] "רשעים", נראה שכוונתו היא שביחס לגאולת ישראל נחשבות כל האומות למתנגדות לישראל, וכפי שיבואר בהערה הבאה, והמתנגד לישראל הוא רשע. וכן למעלה פ"א [לפני ציון 1175] כתב: "ומעתה אין קשיא איך יבא הצלה על ידי שהם רשעים", וכוונתו היא לבני אומות העולם שהוזכרו שם.

(192) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 1156]: "מפני כי הוקשה להם איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו. כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל". ובהמשך שם [לאחר ציון 1185] כתב: "כי הגאולה הזאת, הוא הריגת ושתי, ראוי שתהיה על ידי ישראל. כי כל גואל היה מישראל, ולא גאולה על ידי האומות, אשר הם מתנגדים על ישראל, ואיך תבא גאולה על ידיהם". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 57] כתב: "אין ראוי שיהיה התחלת הגאולה מן הרשע אחשורוש, רק מן השם יתברך". וראה למעלה פ"א הערה 1159 שהובאו מקבילות רבות ליסוד זה. וראה הערה הבאה.

(193) לכאורה למעלה פ"א [לאחר ציון 1185] כתב לא כן, וכלשונו: "כי הגאולה הזאת, הוא הריגת ושתי, ראוי שתהיה על ידי ישראל... שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה". ובהמשך שם [לפני ציון 1314] כתב על הריגת ושתי "כבר בארנו כי דבר זה היה התחלת הצלת ישראל". וראה למעלה פ"א הערה 1157 שנקבצו שם המקומות הרבים שבהם ביאר שהריגת ושתי היא חלק מהגאולה. ואילו כאן כתב על הריגת ושתי "שלא היה זה גאולה כלל". ויש לומר, כי מעשה של הריגת ושתי לכשעצמו אין בו שום גאולה וטובה לישראל, ורק בעקיפין יצא מזה שסילוקה של ושתי איפשר את כניסת אסתר לבית המלך. וראה למעלה פ"א הערה 1390 שדעת רבי לוי היא שהריגת ושתי היא עונש לישראל [אסת"ר ד, י]. מה שאין כן בנידון דידן, הרי איירי בעשית מעשה טוב למרדכי [שהוא נתינת יקר וגדולה], ולכך לכו"ע דבר זה הוא גאולת ישראל. והרי אף

זרש אשתו וחכמיו אמרו [להלן פסוק יג] "אם מזרע היהודים מרדכי אשר החלות לנפול לפניו לא תוכל לו כי נפול תפול לפניו". וראה להלן פ"ט הערה 372.

(194) פירוש - ממוכן לא אמר מעצמו ומרצונו שיש לתלות את ושתי, אלא אמר כן מחמת אחד מן הטעמים שהוזכרו למעלה. וכוונתו היא, שהנה אמרו בגמרא [מגילה יב:] '"והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש מרס מרסנא ממוכן' [למעלה א, יד], אמר רבי לוי, פסוק זה כולו על שם קרבנות נאמר", ופירש רש"י שם "פסוק זה על קרבנות נאמר - 'והקרוב אליו' לשון הקרבת קרבן, מלאכי השרת הזכירו לפני הקב"ה את הקרבנות שהקריבו ישראל לפניו לעשות להם נקמה בושתי, ותבא אסתר ותמלוך תחתיה". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 1174] כתב על מאמר זה: "ומעתה אין קשיא איך יבוא הצלה על ידי שהם רשעים, כי עיקר הסבה שהיה מציל את ישראל היה על ידי קרבנות כמו שיתבאר, ודבר זה היה גורם שאלו היו מלמדים חובה על ושתי, ולפיכך בשמם נרמזו הקרבנות. כי מלאכי שרת למעלה היו מלמדים זכות בשביל הקרבנות, ודבר זה היה פועל למטה שהמשרתים היה מלמדים חובה" [וראה שם בהערה 1162 בהסבר נוסף, שהגאולה נתלית בחכמי ישראל]. ומה שציין כאן במיוחד את ממוכן, כי בגמרא שם [מגילה יב:] אמרו שממוכן הוא המן, ולכך רשעותו בולטת שבעתיים.

(195) כוונתו היא לירושלמי מגילה פ"ג ה"ז, שאמרו שם "אמר רב פנחס, צריך לומר 'חרבונה זכור לטוב'", ויובא להלן פ"ז ציון 145 [וכן נפסק להלכה בשו"ע או"ח סימן תרצ סט"ז]. ומעיר ממה שנאמר [להלן ז, ט] "ויאמר חרבונה אחד מן הסריסים לפני המלך גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי אשר דיבר טוב על המלך עומד בבית המן גבוה חמשים אמה ויאמר המלך תלוהו עליו", ואנו להדיא תולים את הדבר בחרבונה ["צריך לומר 'חרבונה זכור לטוב'"], ויקשה כיצד אנו תולים את הגאולה באחד מבני האומות. להלן ז, ט, שהאריך לבאר בכמה טעמים כיצד הגאולה נתגלגלה על ידי חרבונה. וראה להלן פ"ז הערה 143.

(197) כוונתו מתבארת לפי דבריו למעלה פ"א [לאחר ציון 1260], שכתב שם: "כי אלו השרים כאשר ראו שבני יששכר סלקו עצמם מן הדין מפני שהיו יראים, כי אם יאמרו להמית את ושתי, באולי יתחרט אחר כך, ויתחדש להם דבר רע מזה [מגילה יב:]. ולאלו השרים אי אפשר לסלק עצמם מזה, שלכך אמר [למעלה א, יג] 'כי כן דבר המלך לפני יודעי דת ודין'". הרי למעלה לא היתה לשרים אפשרות להתחמק מההכרעה. אך כאן שהיו יכולים להתחמק מההכרעה, ואין הגאולה באה דרך הרשעים, יקשה מדוע החליטו לעזור ליהודי.

(198) יש להבין, כיצד יישב את שאלתו "כי אין הסברא נותן שיהיו אלו הרשעים שאמרו 'לא נעשה עמו דבר' שיהיו כל כך טובים שעל ידם תבא הגאולה לישראל" [לשונו למעלה]. ויש לומר, שהואיל ורשעים אלו לא פעלו מחמת אהבת מרדכי, אלא מחמת שנאת המן, לכך אין פעולתם נחשבת כסיוע למרדכי, כי כוונתם לא היתה לטובת ישראל, ולכך אין זה נחשב שעל ידם באה הגאולה לישראל.

פסוק יא

(199) מביא כדרכו כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 4].

(200) תרגום: הלך [המן] ומצא את תלמידיו של מרדכי שישבו לפניו, ומרדכי הראה להם הלכות קמיצה. ורש"י שם כתב "הלכות קמיצה - דורש בענינו של יום, וששה עשר בניסן היה, הוא יום תנופת העומר", וראה להלן ציון 233.

(201) תרגום: אמר להם [המן], במה אתם עוסקים. ואמרו לו, שבזמן בית המקדש התורה אמרה שמי שינדב מנחה יביא מלוא קומצו ממנה ויקטירה על גבי המזבח, ויתכפר לו.

(202) תרגום: אמר להם [המן], יבוא מלא קמיצה של קמח שלכם, וידחה עשרת אלפים ככר כסף של אותו האיש [כוונתו לעצמו].

(203) לכך עשרת אלפים ככר כסף לא יועילו לך, כי אתה עבד [כמו שאמרו במגילה טו:], ואתה ונכסיך אינם של עצמך [מבואר במהרש"א שם].

(204) רש"י במגילה שם ביאר ש"הלכות קמיצה" היו הלכות תנופת העומר [הובא בהערה 200]. וכן בילקו"ש אסתר תתרנח אמרו "אתא האי רשיעא יתיב ליה גביהון, אמר להון במה אתון עסיקין. אמרו ליה, במצות העומר שהיו ישראל מקריבים בבית המקדש. אמר להון, ומה הוא ההוא עומרא, דכסף או דדהב, דחטין או דשעורין. אמרו ליה, דשעורין". וכן הוא במדרש שיביא בסמוך. והמהרש"א במגילה שם כתב, וז"ל: "אזל כו' הלכות קמיצה לרבנן כו'. כל האי עובדא לא ידענא לו רמז בקרא, ובקבלה היה בידם כל זה. ופירש רש"י 'הלכות קמיצה' דריש מענינו של יום כו' יום תנופת עומר, עד כאן לשונו. וכן הוא במדרש ילקוט במאי עסקיתו, אמרו ליה במצות עומר כו', אמר ליה דשעורין כו', עיין שם. אבל ממה שאמר בסמוך שאמרו לו מאן דמנדב מנחה מייתי מלא קומציה דסולתא כו', לאו אעומר נתכוונו, שהרי לא בא בנדבה. גם לא היה העומר סולת, שהרי מן שעורים בא", ועיי"ש בדבריו. אמנם מלשון הגמרא מוכח שאיירי בעומר, שהרי רבנן אמרו להמן "מאן דמנדב מנחה מייתי מלי קומציה דסולתא ומתכפר ליה", ואילו המן אמר להם "אתא מלי קומצי קימחא דידכו ודחי עשרה אלפי ככרי כספא דידי". הנה

המן שינה מדברי רבנן, כי רבנן הזכירו "סולת", ואילו המן אמר "קימחא". ומשינוי זה משמע כרש"י שעסקו בקרבן העומר, ולא בקמיצת נדבה שהיא מן הסולת.

(205) "דוגמת העומר בקרבן סוטה" [ידי משה שם].

(206) כי העומר ומנחת סוטה הן שתי המנחות היחידות שבאות מן השעורים [רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פי"ב ה"ב].

(207) לפנינו במדרש שם "כיון שראה מרדכי את המן בא כנגדו והסוס בידו".

(208) "תלמידיו של מרדכי היו יושבין ושונין לפניו" [מתנו"כ שם].

(209) "כלומר תהיו נהרגין בשבילי" [מתנו"כ שם].

(210) "בין למיתה בין לחיים אנו עמך ודבוקים בך, ולא נעזבך" [מתנו"כ שם].

(211) המן לתלמידי מרדכי.

(212) "כמה היה ערכו ואוצר דמי שוויו, שמא עשרה קנטרין, משקלות גדולים" [מתנו"כ שם].

(213) "עשר מנה שלכם" [מתנו"כ שם]. ולהלן [לאחר ציון 257] חזר והביא מלים אלו של המדרש.

(214) שלא היה בפורים נס נגלה. וכן ביאר למעלה בכמה מקומות, וכגון: בהקדמה הערות 304, 590, 607, 614, פ"ב הערה 635, ועוד. וראה הערה הבאה.

(215) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 605]: "כי נס הזה היה כאשר כבר היו בגלות, ואינו דומה לנס חנוכה, שהיה בית המקדש נבנה וקיים, ולא היו ישראל בחשיכות הגלות כמו שהיו בימי אחשורוש, שישבו ישראל תוך חשיכת הגלות, ותוך חשיכת הגלות באה צרה זאת. ואף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות. ולכך אף כאשר עשה השם יתברך להם נס, לא היה כאן נס נגלה, כאשר יושבין ישראל בחשך הגלות". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 633] כתב: "לכך נקראת 'אסתר' על שם שהיו ישראל בהסתר פנים לגמרי. ומפני כך לא תמצא בגאולה הזאת מה שתמצא בשאר הגאולות... כי כל הגאולה הזאת היה בהסתר פנים לגמרי, ועם כל זה נגאלו... ומזה הטעם לא תמצא שמו יתברך במגילה הזאת, ודבר זה שאלה גדולה, כי היה הגאולה גדולה ביותר, ולא תמצא שמו יתברך, אף כנוי השם לא נזכר במגילה. אלא שכל זה היה מפני שהיו בהסתרת פנים מן השם יתברך, אף שהיה גואל אותם, היו בהסתרת פנים, ולכך לא נזכר השם במגילה". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:], ויובא בהערה הבאה. וראה להלן ציון 284. **ונמצא שמבאר** שלשה טעמים לכך שבפורים הנס היה נסתר ולא גלוי; (א) הנס הגיע ממקום עליון נסתר [למעלה בהקדמה

לאחר ציון 588]. (ב) הנס היה בתקופה של הסתר פנים, שהיו ונשארו בגלות [למעלה בהקדמה לאחר ציון 605, פ"ב לאחר ציון 633, כאן, דר"ח פ"ו מ"ז (ריט:), וח"א לחולין קלט: (ד, קטז:)]. (ג) הנס נעשה בטבע ובהנהגת העולם [ראה להלן הערה 232].

(216) יש להבין, הרי נס חנוכה היה בימי בית שני [רמב"ם הלכות חנוכה פ"ג ה"א] ומחמת בית שני, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 610], וז"ל: "כי לכך היה בא הנס הזה [של פורים] לישראל ממדריגה עליונה מאוד, מפני כי היו ישראל באותו זמן בגלות... לא כמו נס חנוכה, כי באותו זמן היה בית המקדש בנוי". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 633] כתב: "כי אף נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה, ואילו גאולה זאת לא היה בה נס נגלה. אבל דבר זה כי כל הגאולה הזאת היה בהסתר פנים לגמרי, ועם כל זה נגאלו. לאפוקי חנוכה, היה ישראל על אדמתם, והמקדש על מכונו, ולכך היה להם נס נגלה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:] כתב: "בגאולה הזאת [של פורים] לא היו אותות ומופתים כלל... ואף בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות... ובכאן אצל אחשורוש לא היה שום נס נגלה. ודבר זה מפני כי היו בגלות והיו בהסתרת פנים, ולא שייך שיהיה בהם נס נגלה כמו בימי יונים, שהיה בימי בית שני" [הובא למעלה בהקדמה הערה 304]. ולפי זה מה שכתב כאן "כי בזמן בית ראשון היו נסים ונפלאות בעולם" לכאורה אינו מובן, שהרי אין הנסים תולים רק בבית ראשון [כי גם בבית שני היה נס חנוכה], אלא היה לו לומר שנס פורים התרחש בזמן שלא היה שום בית [לא ראשון ולא שני], ומדוע ייחד את הדיבור על בית ראשון דוקא. ויש לומר, שכאן בא להורות על הנהגה נסית בעולם, ועל כך קבע ש"בזמן בית ראשון היו נסים ונפלאות **בעולם**", מה שאין כן בבית שני, אז לא היתה הנהגה נסית בעולם, דנהי שנס חנוכה היה בזמן בית שני ומחמתו, מ"מ בתקופת בית שני היתה בעולם הנהגה טבעית, ולא הנהגה נסית. ואדרבה, לשונו לגבי נס חנוכה מורה על יסוד זה, שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 595] "**אפילו** חנוכה היה נס נגלה". וכן למעלה פ"ב [לאחר ציון 634] כתב: "כי **אף** נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:] כתב: "**ואף** בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות". ומדוע נקט בלשונות של "אפילו" "אף" "ואף". אלא כוונתו להורות שאף שההנהגה הכללית בתקופת בית שני היתה הנהגה טבעית, עם כל זה נס חנוכה התרחש בתקופה זו, וכחריגה מההנהגה הכללית. וידוע מתורת הרמח"ל [גנזי רמח"ל, משכני עליון, עמוד קנז] כי אע"פ שמקדש של מטה מכוון כנגד מקדש של מעלה [רש"י שמות טו, יז], מ"מ כנגד בית שני לא נמצא מקדש של מעלה, אלא המקדש של מעלה המכוון כמנגד ביהמ"ק השני הוא אותו מקדש

שיהיה מכוון כנגד ביהמ"ק השלישי. והביאור הוא כי אין "טבע" למעלה, וכמבואר כאן. ומה שנקט כאן בהנהגה של "נסים ונפלאות **בעולם**" [ומתוך כך מייחד את הדיבור על תקופת בית ראשון], זהו משום שבא לבאר את עניינו של העומר, שהוא בא על הנהגה טבעית בעולם [משיב הרוח ומגדל צמחים, וכמו שיבאר בסמוך], ולכך העמיד כאן את הענין ממבט הנהגת העולם, לעומת דבריו בשני המקומות למעלה, שלא נכנס לענין של הנהגת העולם [ולכך לא ייחד את הדיבור על תקופת בית ראשון]. **ואודות שבזמן** בית ראשון היו נסים ונפלאות בעולם, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קלא:], וז"ל: "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש [שם משנה ה]... אלו עשרה נסים דוקא במקדש הראשון, ולא במקדש שני... כל הנך עשרה נסים הם במקדש ראשון, כך יראה". ומקורו מהירושלמי יומא פ"א ה"ד, שאמרו שם "תני, לא היו מניחין אותו [לכה"ג בערב יוה"כ] לוכל לא חלב ולא בצים... ולא כל דבר שהוא מרגיל לזיבה... ולא מן הניסים שהיו נעשין בבית המקדש הן... אמר רבי יוסי בי רבי בון, כאן בראשון וכאן בשני". הרי שלמשך כל ימי בית ראשון היתה הנהגה נסית בכל יום ויום, לעומת ימי בית שני. וזה מורה באצבע שהנהגה נסית שייכת לימי בית ראשון, ולא לימי בית שני. והפחד יצחק יוה"כ, מאמר טו, ד, כתב: "השריש המהר"ל [נצח ישראל פ"ד (נט:)], דקדושת המקדש של מקדש ראשון היה הצד הקרוב יותר אל הנותן, וקדושת המקדש של הבית השני היה הצד הקרוב אל מקבל קדושה זו... כמו כן מתגלה הוא ההבדל זה בתקופתם של שני הבתים. דהנהגה של כנס"י בתקופת הבית הראשון היתה על ידי נביאים, ואילו ההנהגה בתקופת בית שני היתה ע"י אנשי כנסת הגדולה ותלמידיהם, כדאיתא במתניתין ריש אבות [א, א] 'ונביאים מסרוה לאנכה"ג'... וכל זה מורה באצבע, כי גם מצד תקופתם של שני הבתים, היתה תקופת הבית הראשון קרובה יותר לצד הנותן, ואילו תקופת הבית השני היתה קרובה יותר לצד המקבל". ונבואה ונסים שייכי אהדדי, וכמבואר למעלה בהקדמה הערות 415, 596. וראה בביאור הגר"א בליקוטים בסוף ספרא דצניעותא [ד"ה ענין לאה ורחל], ובביאור דבריו בשפתי חיים מועדים כרך שני, עמוד קכה, אשר מאוד שייכים לדברי המהר"ל כאן.

(217) כן הוא במדרש הנ"ל [ויק"ר כח, ו], ולא הובא למעלה בדבריו. וזה לשון המדרש שם "אל תהי מצות העומר קלה בעיניך שעל ידי מצות העומר זכה אברהם לירש את ארץ כנען... שעל ידי מצות העומר עשה הקב"ה שלום בין איש לאשתו... היא שעמדה להם בימי גדעון, שנאמר [שופטים ז, יג] 'ויבא גדעון והנה איש מספר לרעהו חלום ויאמר הנה חלום חלמתי והנה צליל לחם שעורים', מהו 'צליל לחם שעורים'. רבנן אמרי, על

שצלל עליהם אותו הדור מן הצדיקים. ובזכות מה ניצולו, בזכות 'לחם שעורים', ואיזו, זו מצות העומר".

(218) אמנם נאמר [בראשית מח, יט] "וימאן אביו ויאמר ידעתי בני ידעתי גם הוא יהיה לעם וגם הוא יגדל וגו'", ופירש רש"י שם "גם הוא יהיה לעם וגו' - שעתיד גדעון לצאת ממנו שהקב"ה עושה נס על ידו". הרי שמעלת גדעון היא "שהקב"ה עושה נס על ידו".

(219) כמו שיבאר בסמוך שהטבע הוא שליח של הקב"ה. וב"אני מאמין" הראשון אמרינן "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים". והחפץ חיים בשם עולם [ח"ב קונטרס נפוצות ישראל פ"ח], כתב: "הנהגות שהקב"ה מנהיג בהן עולמו; אחת, הנהגה טבעית, שהקב"ה מנהיג בה תמיד כל העולם. דהיינו שנותן מטר על פני האדמה, ומוציא לחם מן הארץ, ומצמיח חציר לבהמה, וכל הענינים כהאי גוונא. והשנית, הנהגה נסית". וראה להלן ציון 277.

(220) בגו"א שמות פ"כ אות כח ביאר שהקרבת העומר אינה רק הכרה שהקב"ה מנהיג הטבע, אלא הודאה אליו, ויובא בהערה 224.

(221) כן כתב כמה פעמים. וכגון, בתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "הטבע הוא כח חמרי בלבד". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ושם פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". וראה להלן הערה 282.

(222) כי שעורין הם מאכל בהמה [רש"י במדבר ה, טו]. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפב.], וז"ל: "לכך היה הקרבת עומר בט"ז ניסן מן השעורין, שהשעורין הם גופניים, כי הם מאכל בהמה". וכבר נתבאר בתפארת ישראל פכ"ד [הערה 47] שהמאכל תואם את מדרגת האוכלו. והואיל ו"ענין הבהמה היא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג], לכך מאכלי בהמה הם גופניים. וכן ביאר בנתיב התורה פ"י [תלא:], ודרוש על התורה [יא.].

(223) כי כך אמרו במדרש הנ"ל [ויק"ר כח, ו] "רבי לוי אמר, היא [מצות העומר] שעמדה להם בימי המן".

(224) הנה עד כה ביאר שהעומר מורה על שהקב"ה מנהיג הטבע, אך עתה מוסיף שהעומר מורה שאנו מקבלים את הקב"ה לאלוק. וביאור הדבר, שהנה נאמר [שמות

כ, כב] "ואם מזבח אבנים תעשה לי וגו'", ופירש רש"י שם "ואם מזבח אבנים - רבי ישמעאל אומר כל 'אם' ו'אם' שבתורה רשות, חוץ מג'; 'ואם מזבח אבנים תעשה לי', הרי 'אם' זה משמש בלשון 'כאשר'... וכן [שמות כב, כד] 'אם כסף תלוה', חובה הוא... וכן [ויקרא ב, יד] 'ואם תקריב מנחת בכורים', זו מנחת העומר שהיא חובה". ובגו"א שם אות כח כתב: "יש לפרש מה שכתב לשון 'אם' אף על גב דחובה הם, מפני שאם יעשה מחובה כאילו מקיים גזירת המלך, אין הדבר לרצון להקב"ה, וצריך שיעשה מרצונו, ואז כשיעשה מרצונו הוא מרוצה... ואם עושה אלו שלשה דברים כאילו מקיים גזירת המלך, אין זה דבר... הקרבת העומר, שציוותה התורה [ויקרא כג, יד] שלא לאכול חדש עד הקרבת העומר, ופירשו רז"ל [ויק"ר כח, א] כי הוא יתברך מעלה עננים ומוריד גשמים ומפריח טללים ומצמיח האדמה ומדשן הפירות, ואנו נותנים לו שכרו עומר הקרבן. וכל זה להודיע שהוא יתברך אשר הצמיח לנו הפירות ונתן לנו הכל, וזה צריך הודאה בלב, לא כמלך בשר ודם המכריח את האדם שיודה במלכותו, אבל צריך שיודה בלבו שמאתו ומידו נתן לנו. ואם הוא מקיים את המצוה כאילו הוא מוכרח מגזירת המלך, אין זה הודאה שהוא יתברך עשה את הכל, ולפיכך צריך לקיים כאילו הוא רשות". הרי העומר מורה ש"צריך שיודה בלבו שמאתו ומידו נתן לנו". **וצרף לכאן** יסודו שכל הודאה שאדם מודה לה', בזה הוא מוסר עצמו לרשות ה'. וכגון, בנתיב העבודה פ"י [א, קז.] כתב: "כל ברכת מודים שאנו נותנים הודאה אל השם יתברך שאנו שלו, ואין אנו מצד עצמנו שום דבר, רק הכל להשם יתברך. ולפיכך אומר 'על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך', וכל ענין הברכה הזאת היא הודאה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא:] כתב: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה, הוא מוסר עצמו אל השם יתברך בשביל הטובה שעשה איתו, כי זהו ענין ההודאה... שכל הודאה מוסר עצמו אל השם יתברך... ובהודאה זאת מוסר עצמו ונפשו אל השם יתברך שעשה אתו הטובה הזאת... ולא יצא דבר מרשותו יתברך". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "'ובכל מאודך' [דברים ו, ה] הוה מודה לו, כיעקב שאמר [בראשית לב, יא] 'קטנתי מכל החסדים' [ספרי שם]... מדת יעקב שהיה מודה לו על הטוב שעשה השם יתברך... וכל מי שמודה על הטוב שעשה השם יתברך אליו, הנה מוסר עצמו בהודאתו אל השם יתברך. וכך הוא כל הודאה, שהוא מודה אל השם יתברך על הטוב שנעשה לו, הוא מוסר נפשו אל השם יתברך". ופירושו, שבכל הודאה גנוזה היא ההכרה שאין לו מעצמו כלום, וכל מה שיש לו, בא מהשם יתברך [ראה פחד יצחק חנוכה מאמר ב, פרק ב, בביאור ש"הודאה" כוללת בתוכה הבעת תודה, וכן הודאת בעל דין שלית ליה מגרמיה כלום]. וזהו שאנו

אומרים בברכת ההודאה בשמונה עשרה "מודים אנחנו לך... על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך". וכן הוא בגבורות ה' פס"ד [רצו:], נצח ישראל פי"ט [תכו.], נתיב התשובה פ"ה הערה 29, וח"א לב"ק טז. [ג, ב:]. לכך ככל שיכיר בחסדי ה', יוכל להודות לה' ולמסור עצמו אל ה'. וכן מבואר בדבריו הקצרים של רש"י [דברים כט, ג], שכתב: "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה, ולידבק בו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 115, ופ"ב הערה 51]. לכך ברי הוא שהבאת העומר מורה "שאנו מקבלין השם יתברך לאלוה שהוא מנהיג את העולם הטבעי, כי הוא אדון הטבע". כי הואיל ונתבאר בגו"א שמות פ"כ אות כח שהקרבת העומר מורה ש"צריך שיודה בלבו שמאתו ומידו נתן לנו", ובכל הודאה זו אנו מוסרים עצמנו לידי הקב"ה, לכך הקרבת העומר מורה שהקב"ה הוא האלוק המנהיג העולם הטבעי מחמת היותו אדון הטבע. ומה שכתב "כי הוא אדון הטבע" כוונתו ששם אדנות מנהיג את הטבע, וכמו שיבאר בהמשך.

(225) אודות שמסירת ישראל להריגה היתה חריגה ויציאה ממנהגו של עולם, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 49], וז"ל: "כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל". ושם [לפני ציון 99] כתב: "פורעניות כמו זה שהוא שנוי סדר העולם, לכלות ולאבד אומה שלימה". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 585] כתב: "מפני שדבר זה הוא כנגד האדם להרוג אומה שלימה". ושם [לאחר ציון 665] כתב: "אחשורוש שמכר את ישראל להמן לכלות אומה שלימה, ואין זה כסדר העולם". וראה למעלה פ"ג הערות 492, 586, 656, 667, ופ"ד הערה 19. וראה להלן הערות 276, 297.

(226) פירוש - למרות שאין בפורים נס נגלה כמו בקריעת ים סוף, מ"מ הבאת העומר פעלה את הצלת ישראל באופן טבעי, כי הנהגה נסית לחוד והנהגה טבעית לחוד, וכמו שמבאר.

(227) כן כתב כמה פעמים [ששמו של הקב"ה אינו במפורש במגילה]. וכגון, למעלה בהקדמה [לאחר ציון 592] כתב: "לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 637] כתב: "לא תמצא שמו יתברך במגילה הזאת, ודבר זה שאלה גדולה, כי היה הגאולה גדולה ביותר, ולא תמצא שמו יתברך, אף כנוי השם לא נזכר במגילה". וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ז [רכא.], וח"א לחולין קלט: [ד, קטז:]. והראב"ע [למעלה א, א (נוסח א)] כתב: "והנה אין במגילה הזאת זכר השם, והיא מספרי הקדש". וראה למעלה בהקדמה הערות 389, 613, 614, פ"ב הערה 638, ולהלן הערה 285. ומה שכתב "שם קדוש שאינו נמחק", כוונתו לומר שלא רק השם המיוחד

אינו נזכר במגילה, אלא גם שם אדנות [שהוא כנוי השם (ראה למעלה פ"ב הערה 639)] אינו נזכר, וכמו שיבאר בסמוך. ושם אדנות הוא אחד משבעה השמות שאינם נמחקים [שבועות לה., רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ו ה"ב, ושו"ע יו"ד סימן רעו סעיף ט].

(228) לשונו בגו"א במדבר פי"א אות ו: "נעשים הנסים והנפלאות בכח השם הגדול". ובגבורות ה' ר"פ לט כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם... שהרי עשה עמהם נפלאות". ושם פס"ד [רצו.] כתב "כי הנסים עושה בשמו הגדול, כאשר ידוע". ובסמוך כתב: "כי שם הכתיבה [שם הויה שנכתב] ממנו הם נסים ונפלאות בעולם". ובסנהדרין פב: אמרו שנעשו לפנחס ששה נסים, ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "כי הנסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הנסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול, שממנו הנסים" [הובא למעלה בפתיחה הערה 225]. והרמב"ן [שמות ו, ב] כתב: "הנה אמר האלקים למשה, נראתי לאבות בכח ידי אשר אני שודד בו המזלות ועוזר לבחירי, אבל בשמי של יו"ד ה"א אשר בו נהיה כל הווה, 'לא נודעתי להם' [שמות ו, ג] לברוא להם חדשות בשנוי התולדות. 'ולכן אמור לבני ישראל אני ה" [שם פסוק ו], ותודיע להם פעם אחרת השם הגדול כי בו אני עושה עמהם להפליא, וידעו כי אני ה' עושה כל". וראה להלן ציון 279.

(229) כפי שכתב למעלה [ה, ד] שהמלים "יבוא המלך והמן היום" [שם] הן ראשי תיבות שם הויה [ראה שם הערה 233, ולהלן הערה 257]. וראה פרי עץ חיים שער ר"ח חנוכה ופורים פ"ו, שם מפורטים השמות הקדושים היוצאים מראשי תיבות וסופי תיבות במגילה. וראה למעלה פ"ה הערה 236 בדברי היוסף לקח שהצביע על מקום נוסף שמרמז לשם הויה.

(230) פירוש - אף על פי שהאדם יודע שהטבע הוא מעשה ה', מ"מ "לא נראה בהנהגה הזאת הטבעית שמו הגדול שמחדש נסים" [לשונו למעלה]. אמנם בדרך כלל כשהמהר"ל כותב "האדם חושב" כוונתו לטעות שנשתרשה אצל בני אדם [דרך חיים פ"ה מ"ו (רא:), נצח ישראל פי"ח (תו.), באר הגולה באר השני (קסב:), שם באר השלישי (שד.), נתיב הזריזות פ"א (ב, קפד.), ח"א לגיטין סח. (ב, קכו:), ועוד].

(231) לשונו בגבורות ה' פנ"ה [רמה.]: "הטבע הוא שליח של הקב"ה לפעול בעולם הזה, וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום". ועל פי זה ביאר ש"'אני' ולא שליח" [הנאמר בהגדה של פסח] פירושו שיציאת מצרים לא נעשתה על ידי הטבע. ובבאר הגולה באר הרביעי [תיד.] כתב: "השם יתברך פעל הכל, ומצד כוחו

מוציא בטבע אל הפועל, והטבע הוא שלוחו יתברך". ושם בהמשך [תקמג.] כתב: "דע כי הוא יתברך הוציא את הנמצאים כולם לפעל המציאות בששת ימי בראשית בעצמו ובכבודו, לא על ידי שליח, הוא הטבע, כמו שהיה אחר ששת ימי בראשית, שהשם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע". ושם בבאר הראשון [נב:] כתב: "סדר השם יתברך הטבע, שהטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ושם בבאר השני [רלה.] כתב: "כח הטבע פועל בגזירת השם יתברך". ובתפארת ישראל פ"ב [נ:] כתב: "כי כח הטבע פועל בכח שהוא מן השם יתברך" [ראה למעלה בהקדמה הערה 307].

(232) לכך לא נזכר שם ה' במגילה להדיא, כי הואיל והיתה כאן הנהגה טבעית מוסתרת לכך שמו המיוחד מוסתר אף הוא, "כי לא נראה בהנהגה הזאת הטבעית שמו הגדול שמחדש ניסים" [לשונו למעלה]. **נמצא שמבאר** שלשה טעמים לכך שבפורים שם ה' אינו נזכר במגילה; (א) הנס הגיע ממקום עליון נסתר, כי הנס בא להציל מהמן הרשע, שהיה כחו גדול [טעמו הראשון בהקדמה (לאחר ציון 591)]. (ב) הנס היה בתקופה של הסתר פנים, שהיו ונשארו בגלות [טעמו השני בהקדמה (לאחר ציון 605), למעלה פ"ב (לאחר ציון 637), דר"ח פ"ו מ"ז (ריט:), וח"א לחולין קלט: (ד, קטז:), והובא למעלה פ"ב הערה 640]. (ג) הנס נעשה בטבע ובהנהגת העולם [טעמו כאן]. וראה למעלה הערה 215.

(233) פירוש - המעשה של מרדכי ותלמידיו והמן פגש בהם בעודם לומדים הלכות קמיצה [מגילה טז.] היה ביום טז ניסן, וכמו שפירש רש"י [שם], והובא למעלה בהערה 200.

(234) כן הוא בפרקי דרבי אליעזר פ"נ, ובאסת"ר ח, ז. אך רש"י [למעלה ד, יז, ומגילה טו.] פירש שימי התענית היו יד, טו, וטז בניסן, וכפי שיביא את דברי רש"י בסמוך. והמנות הלוי [קמב:] כתב: "והנה במספר הימים האלה בלבול רב לדעת התחלתם. כי בפרקי דרבי אליעזר [פ"נ] כתוב כי הם יג, יד, וטו... אמנם בשערי בינה אל הה"ר אליעזר מגרמישא ז"ל כתוב... ויעבור מרדכי להתענות יום יד וטו וטז בניסן... וכמו כן מהמדרשות האחרים מבוכה רבה", ומאריך בזה טובא. ובילקו"ש אסתר תתרנז מבואר כרש"י, שאמרו שם "ואת אומרת גזור תענית ביד בטו ובטז". וראה במאסף תורני ישורון, כרך י, עמודים תרחץ-תשח, שנלקטו שם כל השיטות בדבר.

(235) כן יבאר למסקנה בסמוך שלכו"ע המן נתלה ביום טז ניסן, שהוא יום הבאת העומר. וכן כתב רש"י [מגילה טו. ד"ה יו"ט] ש"בששה עשר נתלה המן בערב". וכן הוא

בסדר עולם רבה פכ"ט שביום טו בניסן נכנסה אסתר לאחשורוש, וביום טז ניסן נתלה המן [ראה למעלה פ"ה הערה 276, ולהלן הערה 273].

(236) פסוק זה נאמר לפני הסעודה הראשונה שעשתה אסתר לאחשורוש והמן. וראה למעלה פ"ה [לאחר ציון 272], שנתבאר שם שאסתר באה ביום השלישי לתענית להזמין את אחשורוש לסעודה שהכינה לבו ביום, וכמו שנאמר [למעלה ה, א] "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות ותעמוד בחצר בית המלך הפנימית נוכח בית המלך וגו'". ובהמשך נאמר [פסוק ד] "ותאמר אסתר אם על המלך טוב יבוא המלך והמן **היום** אל המשתה אשר עשיתי לו", נמצא שהסעודה הראשונה נערכה בטרם עברו שלשה ימים שלמים לתעניתם. ומה שכתב "**ולכך** אמרה שיבא היום וכו'", כוונתו היא שהואיל והמן צריך להתלות ביום טז ניסן, ויש צורך שיערכו שתי הסעודות בשני ימים לפני כן [ראה הערה הבאה], לכך בהכרח שהסעודה הראשונה צריכה להערך בסוף יום טו, לפני שעבר יום, ו"ביום טז הסעודה השניה, ובו ביום נתלה המן" [לשונו להלן].

(237) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 237]: "לפי הפשט אמרה 'יבא היום', ולא כאשר עבר היום, והוא לילה, רק היום יבא. וזה שלא לעשות שתי הסעודות, עם הסעודה שהיא גם כן למחר, ביום אחד, כי אז נראה כאילו היה הכל סעודה אחת. והיא היתה רוצה לעשות שתי סעודות בשני ימים... ולכך אמרה 'היום אל המשתה', כאשר עדיין הוא יום, ואז יבא".

(238) שדוחק לומר שאסתר היתה שם ולא אכלה כלום.

(239) פירוש - הסעודה עם אחשורוש והמן התחילה מבעוד יום טו, אך אסתר אכלה בפועל בסעודה רק לאחר שעבר יום והיה לילה.

(240) פ"ד [לאחר ציון 440].

(241) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 434]: "יש להקשות, שאמרה 'ואני ונערותי', אם כן שתפה עמה נערותיה, ואחר כך אמרה 'אצום' לשון מדבר בעדו".

(242) פירוש - אין ראוי לומר שאסתר קבלה על עצמה תענית של שבעים ושתים שעות, אך לא עמדה בזה, וצמה רק שבעים שעות. ומה שזה "אין ראוי", כי יש בכך ענין של חרטה, והחרטה היא שייכת לחומרי ולא לשכלי, וכפי שכתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ:], וז"ל: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". ושם פ"ד מי"א [רכא:] כתב: "כי החומר מוכן להשתנות ולקבל התפעלות, אבל הדברים הנבדלים אינם מוכנים להשתנות ולקבל התפעלות". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר,

ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. וראה למעלה פ"ג הערה 703, ופרק זה הערה 57.

(243) נמצא שמבאר שאסתר קיבלה מראש להתענות רק שבעים שעות כי "היא הקדימה בשביל הסעודה הזאת של אחשורוש שתי שעות" [לשונו כאן]. אמנם למעלה פ"ד [לאחר ציון 440] ביאר טעם אחר להקדמה זו, וכלשונו: "ויש מפרשים צומו עלי שלשת ימים ושלשת לילות, והם ע"ב שעות, במספר ו'בכן' [גימטריה שבעים ושתים]. אבל אני שיש לי לילך לפני המלך ביום הג', ואין ראוי שאלך כאשר יש לי תענית ג' ימים וג' לילות, כי היושב בתענית לא נראה יפה, לכך 'אצום כן', והוא מספר ע' שעות, כי צריך אני לאכול שתי שעות קודם". הרי תלה זאת ש"היושב בתענית לא נראה יפה", לעומת דבריו כאן שתלה זאת בסעודת אחשורוש. וראה הערה הבאה.

(244) ו"בכן" הוא גימטריה שבעים ושתים. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 440] ביאר ש"ובכן" מורה על שבעים ושתים שעות שישראל יצומו על אסתר [ומובא בהערה הקודמת], אך כאן מבאר ש"בכן" מתפרש שבשעתיים האחרונות של הצום אסתר תבוא אל המלך [כאשר אסתר עצמה כבר אינה שרויה בתענית].

(245) אמרו חכמים [ברכות פ"ד מ"א (ברכות כו.)] "תפלת המנחה עד הערב. רבי יהודה אומר, עד פלג המנחה". והרע"ב שם כתב: "עד פלג המנחה - זמן מנחה קטנה הוא מתשע שעות ומחצה עד הלילה, שהם שתי שעות ומחצה. נמצא פלג המנחה, שהוא חצי שיעור זה, שעה ורביע". נמצא ש"פלג המנחה" הוא שעה ורביע לפני צאת הכוכבים [משעה יא ושלשת רבע שעה]. ואם כן מה שכתב כאן "בשתי שעות אחרונות שהוא מן פלג המנחה, שהוא בשעה י"א מן היום", אין כוונתו לשתי שעות שלימות, אלא לשעה ורביע.

(246) וזה נחשב לשלשה ימים. ונקודה זו מבוארת למעלה פ"ה [לאחר ציון 276], וז"ל: "לא רצתה אסתר לבקש רק אחר שעברו שלשה ימים, מטעם אשר התבאר למעלה אצל שאין הקב"ה מניח הצדיק בצער יותר משלשה ימים". וכוונתו שם לדבריו למעלה פ"ד [לאחר ציון 471], וז"ל: "מה שאמרה אסתר [למעלה ד, טז] 'צומו עלי שלשת ימים', מפני כי הם רבוי ימים, וכמו שאמרו ז"ל [תו"כ ויקרא טו, כה] "ימים' שנים, 'רבים' שלשה'. ואין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים [ב"ר נו, א] מטעם זה, כי מאחר ששלשה הם רבוי ימים, ואין מידת השם יתברך שיהיה הצדיק בצרות תמיד. ואם הצדיק

בצרה זמן מה, אין [זה] קשיא, כי [אי] אפשר שלא יהיה דבר מה חסרון בצדיק. אבל שיהיה שלש ימים, שנקראים 'רבים', וכאילו היה תמיד בצרה, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה כמו זו", ושם מאריך בזה עוד. וכן הזכיר כן בקצרה למעלה בהקדמה [לאחר ציון 406]. וראה בסמוך הערה 250.

(247) למעלה ד, יז, ובגמרא מגילה טו. ד"ה יו"ט ראשון, ושם טז. ד"ה ולתעניתו.

(248) מכנה זאת דוחק, כי לפי זה מה שנאמר למעלה [ה, א] "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות וגו'", אינו יום ג' לתענית, אלא יום ג' לשליחת הספרים, כי מדובר שם שאסתר באה להזמין את אחשורוש והמן לסעודה הראשונה, וזה היה ביום טו לחודש ניסן [כמבואר למעלה הערה 239], ולרש"י זהו יום ב' לתענית, ועל כרחך "שלישי" הוא לשליחת האגרות ולא לתענית [מבואר בסמוך בדבריו]. ופשטות המקרא משמע יום שלישי לתענית.

(249) כי איך ישראל ידעו לקבוע את יום יג ניסן לתענית מתחילת ליל יג, כאשר הספרים נכתבו רק ביום יג ניסן. והיום הראשון האפשרי לתענית הוא יד ניסן, למחרת כתיבת האגרות. וכן מבואר בדברי רש"י עצמו [שההכרח שלו הוא שביום יג בניסן נשלחו האגרות, ולא היה יום תענית], וכלשונו למעלה ד, יז: "ויעבר מרדכי - על דת להתענות ביו"ט ראשון של פסח, שהתענה י"ד בניסן, וט"ו, וט"ז, שהרי ביום י"ג נכתבו הספרים [למעלה ג, יב]". וכן בגמרא [מגילה טו.] כתב רש"י "שהרי בי"ג בניסן נכתבו האגרות וניתן הדת בשושן [למעלה ג, טו], וי"ד וחמשה עשר וששה עשר התענו". ובמנות הלוי [קמג:] הקשה על השיטה שהתענית התחילה ביום יג מהגמרא בתענית [יב.] שכל תענית שלא קבלו מאתמול אינו תענית, ואיך אמרו שהתענו ביום יג.

(250) לשון רש"י שם: "ולתעניתו - יום שלישי לתענית היה, שהתחילו להתענות בארבעה עשר בניסן. ומה שאמר המקרא... 'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות' [למעלה ה, א], יום שלישי לשילוח הרצים היה". וכן כתב המנות הלוי [קמג.] בשם הרוקח.

(251) דבשלמא אי איירי ביום השלישי לתענית, ניחא, שאסתר ידעה שאין הקב"ה מניח את הצדיק בצרה יותר מג' ימים, ונכנסה לאחשורוש ביום השלישי לתעניתם [וכמבואר למעלה הערה 246]. אך אי איירי ביום שלישי לשליחת הספרים, מדוע שהכתוב יתלה את כניסת אסתר בדבר זה. וכבר השריש הרמב"ם שהכתוב יתלה את הדבר בסבתו האמיתית, וכלשונו בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת

בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע". וראה למעלה פ"ב הערות 487, 613, ופ"ה הערה 467.

(252) מה שהספרים נכתבו ביום יג ניסן [למעלה ג, יב], וזה מחייב שהתענית החלה רק ביום יד, ולא לפני כן.

(253) "ואין קשיא הרי לא נודע להם הדבר עד אחר י"ג, כי יש לומר כי בודאי היה נודע להם קודם י"ג, כי הדת נתנה קודם י"ג, רק כי בי"ג נשלחו הספרים. אבל המעשה עצמו שנתן אחשורוש להשמיד ולהרוג היה לפני י"ג" [לשונו בסמוך].

(254) בא לבאר לדרכו של רש"י [שהתענית היתה בימי יד, טו, טז ניסן], ש"ביום השלישי" [למעלה ה, א] אינו צריך להתפרש בדוחק "שלישי לשילוח הרצים" [וכמו שרש"י עצמו פירש (מגילה טז.)], אלא נבאר שהכוונה היא "שלישי לתענית", שהוא יום טז ניסן, ונדחה את תלית המן ליום המחרת [יז ניסן], ונבאר שהסעודה הראשונה היתה ביום טז ניסן, והשניה היתה ביום יז ניסן, ובו ביום נתלה המן, וכמו שמבאר.

(255) אע"פ שהגמרא [מגילה טז.] והמדרש [ויק"ר כח, ו (הובאו למעלה לאחר ציון 199)] תלו את הצלת ישראל בפורים בהבאת העומר, וכמו שמבאר.

(256) שהוא טז ניסן [רש"י ויקרא כג, יא], וביום זה נערכה הסעודה הראשונה של אסתר עם אחשורוש והמן. וראה למעלה פ"ה הערה 276 שמוכרח שלפי אחד ממהלכי המהר"ל שם יצא שהמן נתלה ביום יז ניסן, עיי"ש.

(257) כן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 232], וז"ל: "'יבוא המלך והמן היום' [למעלה ה, ד], ולכך קאמר 'היום', כי ראש התיבות הוא השם המיוחד, ורמז בו כי השם המיוחד גם כן יבא. והשם המיוחד הוא ילחם כנגד המן, שהוא זרע עמלק. ואין השם שלם עד שימחה זכר עמלק. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל המן" [ראה למעלה הערה 229]. הרי שהדיבורים לקראת הסעודה הראשונה נקראים "התחלת הגאולה להפיל אותו". וכאן תולה זאת

ביחוד באמירת המלך "עד חצי המלכות וינתן לך". אמנם למעלה פ"ב [לאחר ציון 469] כתב: "משעה שנלקחה אסתר לבית המלכות, דבר זה היה התחלת האור של הגאולה". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 56] ביאר שהושטת שרביט הזהב [למעלה ה, ב] היא התחלת הגאולה, שכתב: "מכל מקום כאן שיהיה התחלת הגאולה, שמשעה זאת היתה הגאולה תמיד מוספת עד שהיתה גאולה לגמרי". ולהלן ט, כו הביא עוד שתי דעות בזה; שהתחלת הגאולה היא בפסוק [למעלה ג, א] "אחר הדברים האלה", או הפסוק [למעלה פסוק א] "בלילה ההוא נדדה שנת המלך". הרי שמבאר שהתחלת הגאולה היא לקיחת אסתר לבית המלכות, הושטת השרביט, האמירה "יבוא המלך והמן היום", האמירה "עד חצי המלכות וינתן לך", וכשגידל את המן, וכשנדדה שנת המלך. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות [ראה למעלה פ"ב הערה 470, ופ"ה הערה 61].

(258) כך אמר המן לתלמידי מרדכי [ויק"ר כח, ו], והובא למעלה לאחר ציון 212. והכוונה היא שיום הקרבת העומר הוא תחילת הגאולה, וכמו שביאר.

(259) שהוזכר במדרש [ויק"ר כח, ו], שאמרו שם "אמר להם [המן], במה אתם עוסקים. אמרו לו, במצות העומר שהיו ישראל מקריבין במקדש ביום הזה... אמר להון, קומו, דנצחו עשרת מנכון לעשרת אלפים קנטריא דכספא", והובא למעלה לאחר ציון 211.

(260) פירוש - מהמדרש הנ"ל משמע שהמן כבר ידע על מפלתו ביום טז ניסן [יום הקרבת העומר], שהרי הדו שיח בין המן ותלמידי מרדכי נערך ביום הקרבת העומר, ובאותו דו שיח המן הכיר במפלתו, שאמר שהעומר ניצח את אלפי כסף שנתן להרוג את היהודים [הובא בהערה הקודמת].

(261) פירוש - לרש"י ביום טז ניסן המן נמצא לפני הסעודה הראשונה [שתיערך בסופו של יום (ראה הערה 254)], ואז המן לא ידע כלום ממה שמחכה לו.

(262) ודלא כרש"י שביאר שימי התענית היו יד, טו, וטז.

(263) לכאורה כבר הכריע כך מקודם, ומהו הלשון "ועוד יש לומר **כי לעולם** התענית היה בי"ג וכו'", שמכך משמע שחוזר בזה לדעה שנדחתה למעלה. ואולי כוונתו כי למעלה הביא את הכרחו של רש"י לבאר שהתענית החלה רק ביום יד ניסן, שכתב [לאחר ציון 246] בזה"ל: "ורש"י ז"ל פירש כי ימי התענית יום י"ד, ט"ו, וט"ז. ונדחק רש"י לפרש כך שהיה התענית יום י"ד ט"ו י"ו, שהרי בי"ג נכתבו האגרות [למעלה ג, יב], ואם כן לא היה התענית בי"ג, ועל כרחך היה התענית יום י"ד, ט"ו, ט"ז". ומעתה שדחה את פירוש רש"י, בא ליישב את הכרחו של רש"י. ורמז לדברים אלו למעלה לאחר ציון 252.

(264) כי הספרים רק נכתבו ביום יג, ואיך קבעו תענית לפני שידעו על הגזירה [ראה הערה קודמת].

(265) פירוש - מה שנאמר למעלה ג, ח-יא ["ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים וגו' אם על המלך טוב יכתב לאבדם וגו' ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן וגו' ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך"] היה לפני יג ניסן, ורק הפסוק שלאחר מכן ["ויקראו סופרי המלך בחודש הראשון בשלושה עשר יום בו ויכתב ככל אשר צוה המן וגו'"] היה ביום יג ניסן. וכן פירש רבי אלישע גאליקו, שמתחילה הקשה [עמוד קג] בזה"ל: "ועוד קשה מה שנמצא כתוב במדרש רבתי [אסת"ר ח, ז] שימי הצומות היו י"ג וי"ד וט"ו, ואין מציאות לומר כן. שביום י"ג היה כתיבת האגרות, ועד אשר נכתבו ונשלחו הרצים והלכו השלוחים בין מרדכי ואסתר כבר עבר יותר מרובו של יום, ואיך יחשב בכלל השלשה צומות לילה ויום". ובהמשך שם [עמוד קו] כתב ליישב: "יש לומר, כי עם היות כתיבת הספרים בי"ג לניסן, אפשר שדברי קטרוגו למלך על ישראל 'ישנו עם אחד וגו" לא היה ביום הכתיבה, דמי יימר שהיה הכל ביום אחד. נמצא היות הלשון הרע למלך והמוסכם ביום י"ב, והכתיבה ביום י"ג".

(266) שנאמר שם "ואת פתשגן כתב הדת אשר ניתן בשושן להשמידם נתן לו להראות את אסתר", הרי שמרדכי עורר את אסתר כאשר כבר יצא פתשגן הכתב לאור, וזה היה רק ביום יג ניסן [למעלה ג, יב], וכיצד ניתן לומר "כי בודאי היה נודע להם קודם יג, כי הדת ניתנה קודם יג", והרי חזינן שהדבר נודע לאסתר רק לאחר שנכתבו הספרים, וזה היה ביום יג ניסן.

(267) פירוש - מה שנאמר [למעלה ג, יב] "ויקראו סופרי המלך בחודש הראשון בשלושה עשר יום בו ויכתב ככל אשר צוה המן אל אחשדרפני המלך ואל הפחות אשר על מדינה ומדינה ואל שרי עם ועם מדינה ומדינה ככתבה וגו'" היה בשביל האגרות שנשלחו לכל מדינות המלך המרוחקות, אך בשושן היה כתב אחר שנכתב לפני יג ניסן.

(268) רומז לשאלתו ששאל למעלה בתחילת פ"ד, וז"ל: "'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה' [למעלה ד, א]. ויש לשאול, וכי מרדכי בלבד ידע, והרי כתיב [למעלה ג, טו] 'והעיר שושן נבוכה', אם כן הכל ידעו". ויישב את שאלתו באופן אחר ממה שיישב למעלה [שמרדכי ידע שהמן הוא זה שעומד מאחורי המזימה הזאת].

(269) פירוש - מיישב שהגזירה על כל היהודים נודעה למרדכי לפני יג ניסן, כאשר כתיבת הספרים למדינות המלך הרחוקות היתה ביום יג ניסן [למעלה ג, יב], ורק בשושן

כבר יצא כתב מוקדם יותר על יהודי שושן. ומרדכי ידע שהמלך נתן את כל היהודים שבכל מדינות המלך לידי המן לפני יג ניסן, וזה דבר שאחרים לא ידעו [ראה למעלה פ"ד הערה 16].

(270) רומז לדבריו למעלה ס"פ ד [לאחר ציון 508]: "זה אמרם במדרש [ילקו"ש אסתר סימן תתרנו] 'וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו' [למעלה ד, טז]... והיאך היו צמים שלשה ימים לילה ויום, ולא היו מתים, אלא שהיו מפסיקין מבעוד יום... וכן מוכח הכתוב, שאמר 'ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום', והיה לו לכתוב 'שלשה ימים ושלשה לילות'. אלא שלא היה זה שלשה ימים, רק כי מקצת היום נחשב ככולו, ולכך אמר 'לילה ויום', שכל התענית לא הוה רק 'לילה ויום', רק שהיו מפסיקין מבעוד יום, וכן מקצת לילה". הרי ש"שלשת ימים" אינו ע"ב שעות, אלא נגיעה בשלשה ימים.

(271) בא לבאר שאין צורך לומר ש"בודאי היה נודע להם קודם יג, כי הדת ניתנה קודם יג", אלא אפשר לומר שלא ידעו כלום לפני כתיבת האגרות ביום יג ניסן, ומ"מ התחילו לצום באמצע יום יג, כי הואיל ובלאו הכי לא היו כאן שלשה ימים שלמים, לכך גם אפשר לומר שהתחילו לצום באמצע יום יג, משעה שידעו אודות האגרות.

(272) פירוש - הפסיקו לאכול בשלהי יום יג ניסן, כשנודע להם על האגרות שנשלחו באותו יום.

(273) ראה למעלה פ"ה הערה 275 במה שנתקשה שם על דבריו שם שכתב שימי התענית היו יא, יב, יג בניסן.

(274) פירוש - בין אם נבאר שימי התענית היו יג-טו בניסן, או נבאר כרש"י שימי התענית היו יד-טז בניסן, מ"מ לכו"ע המן נתלה בטז ניסן. וראה למעלה הערה 235.

(275) בין ציונים 232-218.

(276) לשונו למעלה לאחר ציון 222: "וכאשר המן רצה לעקור את ישראל, לא היה יכול מפני שאנו מביאין העומר, שאנו מקבלין השם יתברך לאלוק, שהוא מנהיג את העולם הטבעי, כי הוא אדון הטבע, ולפיכך אנו מביאין אליו את העומר. מצד זה ראוי שיהיה הקב"ה מנהיג עולמו שלא ימסר ישראל להריגה, ויהיה נשאר קיים מנהגו של עולם". וראה להלן ציון 295.

(277) לשונו למעלה לאחר ציון 214: "כי הדבר הזה והנס הזה היה בזמן שלא היו ניסים ונפלאות בעולם, אלא עולם היה נהוג כמנהגו, כי בזמן בית ראשון היו ניסים ונפלאות בעולם. ולפיכך אמר גם כן שמצות העומר עמדה להם בימי גדעון, כי בזמנו גם כן לא היה נסים נעשה להם, כמו שאמר גדעון אל המלאך [שופטים ו, יג] 'ויש ה' עמנו ולמה

מצאתנו כל זאת ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו וגו", שתראה מזה כי לא היו ניסים בימים ההם. ולפיכך עמדה להם מצות העומר, כי העומר מביאין אל הקב"ה בשביל שהוא מנה[י]ג הטבע, ואין הטבע מעצמו, אבל הוא יתברך מנהיג הטבע".

(278) פירוש - השם המיוחד נכתב בארבע אותיות הויה ונקרא בשם אדנות, וכמו שנפסק בשו"ע או"ח סימן ה. ובא לומר ששתי ההנהגות שהזכיר כאן [ההנהגה הנסית וההנהגה הטבעית], מתבטאות בכתיבת שם הויה ובקריאת שם אדנות, וכמו שיבאר. ואודות ששם הויה נקרא "השם המיוחד", כן מבואר בגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.], וז"ל: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה 'זה שמי' [שמות ג, טו], רוצה לומר המיוחד לי, שהרי שם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 62, פ"ג הערה 716, ופ"ה הערה 233].

(279) כמבואר למעלה הערה 228.

(280) פירוש - הנהגת העולם על פי הטבע היא הנהגה על פי הסדר, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צו:], וז"ל: "ודע עוד כי אלו ג' ברכות, דהיינו ברכת 'יוצר אור' 'אהבה רבה' 'אמת ויציב' הם באים על ג' הנהגות; ההנהגה הראשונה היא הנהגת סדר עולם. השנית היא הנהגת שכלית... הנהגה הג' הוא הנהגה שלא בטבע, מה שמחדש נסים ונפלאות, וזהו הנהגה שלישית... כנגד זה ג' ברכות; 'יוצר המאורות' הנהגה של המאורות בסדר הטבע. ואחר כך על התורה, היא הנהגה שכלית. הנהגה ג' היא הנהגה שלא בטבע, כמו שהיה יציאת מצרים". הרי ש"הנהגת סדר עולם" היא הנהגה טבעית. וסדר זה הוא מוכתב מלמעלה על פי המסדר, והנבראים מקבלים על עצמם עול המסדר, ופועלים על פי הסדר שנקבע להם. וכן אמרינן [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם". ובנצח ישראל פי"א [רצא.] כתב: "כי כך גזר השם יתברך, כמו שסידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם', ואין ספק שחוק הזה נתן להם בגזירה, שכך גזר השם יתברך". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.] כתב: "הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים". ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "הטבע הולך תמיד, ואין אל הטבע שנוי כלל". ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי השם יתברך

ברא המינים ונוהגים עניניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול... וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר עניניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי" [הובא למעלה פ"א הערה 54]. הרי הנהגת הטבע היא הנהגה של מלכות וממשלה. ובגו"א בראשית פ"ח אות יט כתב: "הנהגת טבעו יקרא 'אמירה', לפי שהחכמים אומרים שהטבע הוא חכם להנהיג הנמצא". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:] כתב: "הסכימו לומר הטבע הוא חכם, ואין הטבע הוא חכם בעל שכל, רק הטבע שנתן הש"י בעולם, אותו הטבע פועל בסדר הראוי". וראה בפחד יצחק חנוכה מאמר ד, אות ו, שחכמת הטבע היא חכמה של הכרח. וראה להלן ציון 291.

(281) יש להבין, כיצד היות שם הויה מורה על הנהגה נסית ושם אדנות מורה על הנהגה טבעית, מחייבת שהכתיבה היא הויה והקריאה היא אדנות. ויש ליישב על פי דבריו בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:], שכתב: "כי הוא נכתב בשם הויה, [אך] לא נקרא כך, כי הכתיבה הוא מורה על אמיתת עצמו, אבל הקריאה הוא אל האדם, והכתיבה נבדל מן האדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 712]. ובח"א לקידושין עא. [ב, קנ:] כתב: "דע כי הכתיבה הוא מורה על עצמו יתברך כמו שהוא. אבל הקריאה הוא על מה שהוא אצל הנמצא, לכך השם נכתב בשם בן ד' אותיות ונקרא בשם א"ד... הקריאה מורה על הנגלה כאשר הוא אל הנמצא. אבל שם בן ד' שהוא העצם הוא נבדל מן האדם הגשמי, לכן שם הקריאה הוא שם אדנות, המצטרף אל הבריות והוא אדון להם" [ראה להלן הערה 299]. לכך האדם שנמצא בעולם הטבע, הוא מכיר את בוראו דרך הטבע, ולכך הקריאה [הקרובה לאדם] היא בשם אדנות, המורה על התגלות ה' בתוך הטבע. אך נסים גלוים הם רחוקים מהאדם הטבעי, ולכך אופן זה נכתב אך לא נקרא.

(282) ו"ארץ" מורה על הטבע, כי כבר נתבאר למעלה [הערה 221] שהטבע הוא חומרי, והארץ היא חומרית, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הששי [רלד.], וז"ל: "שאין לדבר שהוא חמרי לגמרי כמו הארץ". ובגו"א דברים פ"ג אות יח כתב: "הארץ היא חומרי ביותר". וראה להלן ציון 293.

(283) אודות ששם אדנות מורה על הנהגת הקב"ה בתוך הטבע, כן כתב בשל"ה מסכת פסחים, מצה עשירה, אותיות ז, י, וז"ל: "שם הוי"ה היה הוה ויהיה המהווה הכל, על

כן בידו לשדד ולשנות... ואלו השמות אלקים וא"ד הם על פי טבע הבריאה, ולא על ידי מופתים נגליים שידוד המערכה לגמרי. על כן שם הוי"ה לא נתגלה להאבות בפועל שידוד כל המערכת, כי כל ניסיהם כענין טבע הענין". ובספר אמונה והשגחה [הגר"א] נכתב: "כי עיקר התגלות שם הוי"ה ב"ה היא בעיר אלקינו... אבל בלא מתא, מתלבש בלבוש הטבע, שעל זה מורה שם אדנות". וראה בספר ימי הפורים, מאמר ה, עמוד מ.

(284) כמו שכתב כמה פעמים בספר זה, ומלוקט למעלה בהערה 215.

(285) כי מה שנסתר במציאות נסתר במקרא, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 1204] שלא נזכרה במגילה טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, לכך זה גם כן בנסתר ולא בנגלה". הרי שדבר המוזכר להדיא במקרא הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר במקרא הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". וראה למעלה הקדמה הערות 381, 593, פ"א הערות 183, 1205, פ"ב הערה 640, פ"ג הערה 282, פ"ו הערה 285, ופ"ט הערה 320. ואודות ששמו של הקב"ה אינו מופיע במגילה, כן ציין למעלה כמה פעמים, וכמלוקט למעלה הערה 227.

(286) הנה למעלה בסוף ההקדמה ביאר שני טעמים לכך שלא נכתב השם בנגלה במגילה, וששני הטעמים האלו הם טעם אחד. הטעם הראשון [לאחר ציון 591] הוא: "מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר... והכל בשביל שהנס היה להציל מהמן הרשע, שגדול היה כחו כמו שיתבאר, ולכך הנס הזה ממקום עליון נסתר... וכאשר היה ממקום עליון, שהוא נסתר ונעלם, היה הנס גם כן נסתר ונעלם. וזה שאמרו במדרש [אסת"ר ג, י] כל מקום שנאמר במגילה 'מלך' סתם, פירוש הן מלך הקב"ה, הן מלך אחשורוש... פירוש זה, כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר". והטעם השני [לאחר ציון 605] הוא: "כי נס הזה היה כאשר כבר היו בגלות, ואינו דומה לנס חנוכה, שהיה בית המקדש נבנה וקיים, ולא היו ישראל בחשיכות הגלות כמו שהיו בימי אחשורש, שישבו ישראל תוך חשיכת הגלות, ותוך חשיכת הגלות באה צרה זאת. ואף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות. ולכך אף כאשר

עשה השם יתברך להם נס, לא היה כאן נס נגלה, כאשר יושבין ישראל בחשך הגלות". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 632] הרחיב בטעם זה יותר, וז"ל: "לכך נקראת 'אסתר' על שם שהיו ישראל בהסתר פנים לגמרי. ומפני כך לא תמצא בגאולה הזאת מה שתמצא בשאר הגאולות, כי אף נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה, ואילו גאולה זאת לא היה בה נס נגלה. אבל דבר זה כי כל הגאולה הזאת היה בהסתר פנים לגמרי, ועם כל זה נגאלו, לאפוקי חנוכה היה ישראל על אדמתם, והמקדש על מכונו, ולכך היה להם נס נגלה. ומזה הטעם לא תמצא שמו יתברך במגילה הזאת, ודבר זה שאלה גדולה, כי היה הגאולה גדולה ביותר, ולא תמצא שמו יתברך, אף כנוי השם לא נזכר במגילה. אלא שכל זה היה מפני שהיו בהסתרת פנים מן השם יתברך, אף שהיה גואל אותם, היו בהסתרת פנים, ולכך לא נזכר השם במגילה". ולמעלה בהקדמה שם [לאחר ציון 609] כתב: "וטעם זה ענין אחד עם הטעם הראשון, כי הא בהא תליא; כי לכך היה בא הנס הזה לישראל ממדריגה עליונה מאוד, מפני כי היו ישראל באותו זמן בגלות, והצרה הזאת היתה צרה תוך צרה. לא כמו נס חנוכה, כי באותו זמן היה בית המקדש בנוי. ומפני כך היה צריך להיות גאולה באה ממדריגה עליונה נסתרת, ולכך לא היה כאן נס נגלה".

(287) כי כאן מבאר שהואיל והכל היה בטבע ופעל ה' לא היה נראה בנגלה, לכך לא נכתב השם בנגלה במגילה. והשויון לטעמים שהוזכרו בהקדמה הוא כשויון שבין שני הטעמים של ההקדמה [ראה הערה קודמת]; הואיל והקב"ה כאן פעל באופן נסתר [או מחמת שישראל היו בגלות ובהסתר פנים, או מחמת הנהגת הטבע המסתירה את יוצרה], לכך בהכרח בא הנס הזה לישראל ממדריגה עליונה נסתרת מאוד, ומכך נגזר שלא יוזכר שמו יתברך בנגלה, וכמו שנתבאר. וראה למעלה הערות 215, 232.

(288) דרכו של המהר"ל להורות שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב להלן [אסתר ג, ז (לפני ציון 348)]: "כך הוא פירוש זה, ועם כי כבר נתבאר למעלה ענין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובתפארת ישראל ס"פ ד כתב: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובנתיב התורה פ"ז [רצד:] כתב: "והכל הוא דבר אחד וענין אחד כאשר תבין". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד. ובגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח כתב: "והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:] כתב: "והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד". ושם [תג:] כתב: "שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת". ובמפתח ערכים לדרך חיים ערך מהר"ל [עמוד תקלד, סוף טור

אמצעי] מצויינים שלשה עשר מקומות שכתב כן בספר דרך חיים. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [ד"ה ובפרק במה בהמה], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד. וראה למעלה בהקדמה הערה 610, פ"ג הערות 18, 350, ופ"ה הערה 617.

(289) הובא למעלה לאחר ציון 204.

(290) בין ציונים 232-218, ומציון 275 ואילך.

(291) "מפני שאנו מביאין העומר, שאנו מקבלין השם יתברך לאלוק, שהוא מנהיג את העולם הטבעי, כי הוא אדון הטבע, ולפיכך אנו מביאין אליו את העומר" [לשונו למעלה לאחר ציון 223]. וכן "כי יום זה שמביאים העומר שהשם יתברך מנהיג את עולמו בטבע וכמנהגו של עולם כראוי להיות" [לשונו למעלה לאחר ציון 276]. הרי על ידי סדר הטבע מתגלה הקב"ה כאדון לעולם. וראה למעלה הערה 280.

(292) בתפארת ישראל פי"ט [רפט.] הביא מאמר זה, וכתב: "בארו ז"ל בחכמה כי לא היה אל הקב"ה צירוף וחבור אל העולם, עד שבא אברהם. כי היה הטבע החמרית מפסיק וחוצץ בין השם יתברך ובין העולם, עד שבא אברהם. ולכך קרא להשם יתברך 'אדון', כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו... לכך עד אברהם לא נקרא 'אדון', עד שבא אברהם. וזהו הסרת הערלה שנצטוה לאברהם [בראשית טו, יח], שהוא ההבדל והכסוי בין השם יתברך שהוא העלה, ובין האדם. והדבר הזה ברור מאד, שלכך נתנה המילה לאברהם". הרי מבואר שהכרת אברהם אבינו בה' לא היתה למרות הטבע, אלא אדרבה, הכרה זו באה לו דוקא מחמת הטבע. ולא עוד, אלא שהכיר בו כאדון הטבע. באופן, שעד ימי אברהם שימש הטבע כאטימה וכחציצה בין ה' לאדם. ואילו מאברהם אבינו ואילך משמש הטבע גופא כאמצעי להמלכת הקב"ה. והביאור בזה, שהנה קבלת מלכות ה' יכולה להעשות רק ברצונו של הנמלך, ולא בעל כרחו [כי זהו ההבדל בין "מלך" ל"מושל", וכמבואר למעלה פ"א הערה 236, ופרק זה הערה 152]. רצון זה של הנמלך יכול להתאפשר רק אם יהיה האדם נתון במצב שאינו מחייב קבלת מלכותו. אך אם קבלת המלכות תהיה מחוייבת מחמת שהיא תהיה ברורה מאליה, תחסר כאן במהות קבלת המלכות, שכל כולה ניזונת דוקא מרצונו של הנמלך. לכך

הטבע המטשטש את שייכותו של העולם לבוראו נידון בשני הבטים; מחד גיסא יש בו משום מיעוט כבוד שמים, כי הוא מסתיר את הקשר בין העולם לבוראו. אך מאידך גיסא, דוקא טישטוש זה מאפשר שהקב"ה יוכר בעולם כמלך, ולא כמושל. כי אלמלא טישטוש זה, היתה מציאותו יתברך בעולם ברורה כל כך, עד שלא היה ניתן לשום כופר להתכחש לה. וזהו שביאר המהר"ל שעד אברהם אבינו תורגם טישטוש הטבע כדבר המפריד וחוצץ בין ה' לבין העולם. אמנם מאברהם אבינו ואילך מתורגם טישטוש זה כאמצעי להמלכת ה' על העולם, ומתוך כך לכנותו "אדון".

(293) כמבואר למעלה הערה 282. ובמשך חכמה [ויקרא כו, ד] כתב: "אדם הראשון קרא שמו ה' [שם הויה (ב"ר יז, ה)], שהוא ראה הפעולות איך שנעשו, והיסודות איך נבראו, שזה מה שמורה איך השם הוא נותן הצורות והבריאה ביסודות... אבל אברהם הכיר הטבע והתבונן בו, ומדרכי הטבע והליכותיו הבין מפעלות צור תמים, והכיר היוצר מתוך הצורה ויש מנהיג לבירה זו. ועל זה מורה שם אדנות, ולא היה אדם שקרא לקב"ה אדון עד שבא אברהם כי... אברהם השיג מן המסובב ומן המאוחר למוקדם, עד כי השיג היוצר השם האמיתי שהוא בראן וחדשן מן האפס, ועל זה יורה שם אדנות".

(294) מבאר בזה ששם "אדון" שייך לארץ [כמבואר למעלה הערה 282], ולכך ניתנה לאברהם אבינו ארץ ישראל. ויש בזה הטעמה מיוחדת; בח"א לסוטה לד: [ב, סח:] ביאר מדוע דור יוצאי מצרים לא נכנסו לארץ, וז"ל: "ויש לך להבין כי ראוי שלא יבואו לארץ יוצאי מצרים שהיו יותר מבני עשרים [במדבר יד, כט]. ודבר זה מפני כי היו רחוקים מן הארץ והיה הארץ נגדם, מפני כי הארץ יש לה ברכה טבעית, ויוצאי מצרים הכל היה שלא בטבע כי אם על ידי נסים. ומי שכל ענינו על ידי נסים, וכל הנהגתו על ידי נסים, מתנגד אל הטבע. ולכך היו יוצאי מצרים מוציאים דבה על הארץ [במדבר יג, לב], שאין הנהגת יוצאי מצרים כמו הנהגת באי הארץ מטעם אשר אמרנו... ולכך היו מוציאים המרגלים דבה על הארץ, שהיו מוכנים להתנגד לארץ לגמרי, כי ההנהגה שהיו מתנהגים דור המדבר אינו כמו הנהגה שהיו מתנהגים באי הארץ". הרי שארץ ישראל היא ארץ שבה הקב"ה נוהג עם ישראל בהנהגה טבעית ולא נסית, ולכך דין הוא שבזכות הקרבת העומר [המורה על שהקב"ה אדון הטבע], יזכה אברהם בארץ ישראל, כי אברהם הוא הראשון שהכיר בהקב"ה כאדון הטבע.

(295) כמבואר למעלה לאחר ציון 223, ולאחר ציון 275.

(296) לשונו בנתיב התורה פט"ז [תרנה:]: "אין לאדם שמירה רק אם האדם מכניס עצמו לרשות הקב"ה. שהוא יתברך אדון לו, על ידי שהוא עובד אליו, ואז האדם נקרא עבד אל

השם יתברך. וכאשר העבד הוא עבד לאדון, אז האדם נכנס תחת ממשלתו, והאדון מגין עליו שלא ישלטו אחרים בו. שאם היו שולטים אחרים עליו, היו נכנסים אחרים בכח ממשלתו של השם יתברך, שהוא יתברך אדון לאדם נחשב. ולכך כאשר האדם שומר מצותיו, והוא עבד אל השם יתברך, אין אחרים [יכולים] למשול על האדם, שאם כן היה אחר נכנס בממשלתו" [הובא למעלה פ"ג הערה 518]. ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה.] כתב: "כי מי שהוא מלך, שומר העם אשר הוא מלך עליהם מן המתנגדים אליהם, ולא יתן לבא אליהם שום רע, כי לכך הוא מלך, שהוא שומר עמו" [הובא למעלה בפתיחה הערה 169, פ"ב הערה 593, ופ"ג הערה 530].

(297) בעוד שכאן מבאר שמצות העומר הצילה את ישראל [בימי המן] מפאת שהאדון שומר ומציל את עבדיו מן ההפסד, הרי למעלה [לאחר ציון 224] ביאר זאת ש"ראוי שיהיה הקב"ה מנהיג עולמו שלא ימסר ישראל להריגה, ויהיה נשאר קיים מנהגו של עולם". הרי שכאן ביאר זאת מצד שהאדון שומר עבדיו, ואילו למעלה ביאר זאת מצד שמנהג העולם שומר את בני האדם.

(298) בא לבאר את הברית הנוצרת על ידי מצות העומר, ו"ברית" פירושה צירוף וחבור בין שני צדדים. והגר"א בפירושו לספר היצירה פ"א מ"ח כתב: "אומר לך מהו ענין ברית, והוא אדם שיש לו אוהב כנפשו, ורוצה שלא יפרוש ממנו, אבל אי אפשר להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והן נקשרים ע"י הדבר ההוא... ולשון 'ברית' הוא הבטחה שעל ידי הדבר ההוא ודאי לא יתפרד ממנו".

(299) לשונו בנתיב התורה פט"ז [תרנו:]: "השם יתברך אמר לאדם שיהיה עובד אל השם יתברך, והעבד יש לו צירוף אל האדון, והאדון יש לו צירוף וחבור גם כן אל אשר עבד אליו". ובנצח ישראל פכ"ג [תפג:] כתב לבאר את הדעה [ברכות לא.] שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, וז"ל: "כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל האדון שלו... צריך לעמוד מתוך שמחה של מצוה... שהעבד יש לו צירוף אל האדון, והוא עבד לאדון הכל, וזהו צירוף וחבור אל העלה יתברך. לכך יש לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ששמח בשביל שהוא עבד מקבל גזרותיו ומצותיו עליו" [הובא למעלה פ"א הערה 348]. ובגבורות ה' פל"ו [קלה.] כתב: "המשועבד יש בו צירוף שהוא מצטרף אל אשר הוא אדון לו משעבד בו". ושם פס"ז [שי.] כתב: "כי לשון 'אלהי אלהים' משמע צירוף, אחר שהוא אדון לנמצא ההוא. ואלו שני דברים, האדון ומי שהוא אדון לו, הוא ענין צרופי". ובתפארת ישראל פי"ט [רפט:] כתב: "כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו". ובגו"א שמות פט"ו אות כב כתב: "מקדש של מטה

בשם א"ד הכין אותו, כי מקדש של מטה במה ששכינתו למטה עם הנמצאים מצטרף הוא יתברך אל הנמצאים, והוא אדון להם. לכך אמר 'מקדש א"ד כוננו ידיך' [שמות טו, יז], שם א"ד, והוא לשון אדנות, כי האדון מצטרף אל העבד... ומקדש של מטה פעל אותו שם א"ד, כי בו יש לו צירוף אל הבריות למטה". ובח"א לקידושין עא. [ב, קנ:], בביאור הגמרא שם "אמר הקב"ה, לא כשאני נכתב אני נקרא; נכתב אני ביו"ד ה"י, ונקרא באל"ף דל"ת", כתב לבאר: "דע, כי הכתיבה היא מורה על עצמו יתברך כמו שהוא. אבל הקריאה היא על מה שהוא אצל הנמצא... שם בן ד', שהוא העצם, הוא נבדל מן האדם הגשמי. לכן שם הקריאה הוא שם אדנות המצטרף אל הבריות, והוא אדון להם" [הובא למעלה הערה 281]. **ואם תאמר**, שכאן מבאר שהעבד מצטרף ומתחבר לאדונו, ואילו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 496] כתב: "כי העבד נבדל מן אשר הוא עבד אליו". ואמרו חכמים [שבת פט.] "כלום יש עבד שנותן שלום לרבו", ובבאר הגולה באר הרביעי [תסח:] כתב: "השלום מורה על השתוף, ואין עבד נותן שלום לרבו, מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו". ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "משפט עבד שהוא נבדל מן אדון שלו, במה שזה עבד וזה אדון לו. ואין מתקשר העבד עם האדון שלו... רק הם נבדלים בלתי משתתפים". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי העבד נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו". וראה למעלה בהקדמה הערה 498, פ"ד הערה 224, ופ"ה הערה 499. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. **אמנם** בהרבה מקומות ביאר ששני הדברים אמת. וכגון, בנצח ישראל פכ"ג [תפג.] כתב: "כי כאשר האדם הוא עלול מן העלה יש לו ב' בחינות; הבחינה האחת, כי במה שהוא עלול, הנה הוא נבדל מן העלה, וראוי שיקבל יראתו ופחדו עליו. והבחינה השניה, כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו". ושם פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי כבר התבאר כי יש שתי בחינות שיש לעלול עם העלה; הבחינה האחת, כי במה שהעלול הוא מן העלה, יש כאן צירוף העלה אל העלול, כמו צירוף בן אל האב, ובבחינה זאת יש כאן צירוף גמור. הבחינה השניה, כי במה שזה עלה וזה עלול, העלול הוא נבדל מן העלה, כמו העבד שהוא נבדל מן האדון". הנך רואה שכאשר עסק בשתי בחינות אלו שבין העלול והעלה, פעם אחת [נצח ישראל פכ"ג] נקט בעבד כדוגמה לצירוף שביניהם, ופעם אחרת [שם פמ"ב] נקט בעבד כדוגמה להבדל שביניהם. ובח"א לכתובות צו. [א, קס.] כתב: "כי שתי בחינות יש לתלמיד אל הרב. הבחינה האחת שהתלמיד יש לו צירוף אל הרב, כמו האב והבן שגם להם יש צירוף ביחד. ובחינה שנית, וזה שזה הרב וזה תלמיד, לכך הוא נבדל ממנו". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב.] כתב: "העלה עם העלול יש בזה שתי בחינות; הבחינה האחת מצד הצרוף,

כי העלה והעלול מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד. ובצד מה הם מחולקים, כי העלה מחולק מן העלול". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.]: "כי העולם הזה שהוא עלול מן העילה הוא השם יתברך, יש לעלול הזה שתי בחינות; הבחינה האחת, מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך הש"י שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה. הבחינה השנית, מצד שהש"י עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול, שזה עילה וזה עלול. ואלו שתי בחינות שהם מחולקות הם בעולם בכלל, והשמים שהם עלולים יש בהם הבחינה הראשונה, שיש להם קירוב וחבור יותר אל הש"י, מצד שהוא יתברך עילתם. והארץ יש לה הבחינה השנית, שהשם יתברך נבדל מהם מצד שהוא יתברך עילה, והעולם הוא עלול" [ראה למעלה בהקדמה הערה 500, ופ"ג הערה 189]. הרי ששתי הבחינות אמת. וראה עוד גו"א דברים פ"י הערה 34, נצח ישראל פי"ט הערה 64, שם פל"ח הערה 46, שם פנ"ו הערה 77, תפארת ישראל פל"ה הערה 30, באר הגולה באר הרביעי הערות 1378, 1393, 1421. אך עדיין צריך לבאר מדוע לפעמים מדגיש את הצירוף וחבור שיש בין העבד לאדונו, ולפעמים מדגיש את ההבדל והריחוק שיש ביניהם.

(300) אודות שיש רחמים על דבר השייך למרחם, כן מבואר היטב בגבורות ה' ר"פ ס, וז"ל: "יש לשאול... למה לא היתה המכה בבכורי ישראל. ולא היה זה כי אם בשביל זה כי ישראל הם לחלק הקב"ה בעצמו, וכיון שנחשבים אל הסבה הראשונה, לא היה בהם המכה... ומפני קנין המעלה הזאת, שהוא דבר חדוש שלא היה בכל המכות, צוה להקריב קרבן פסח [שמות יב, ו]. כי מאחר שלא היו ישראל אפשר להיות נצולים מן מכות בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו, צוה להם להקריב קרבן. כי באיזה ענין הם שלו, ומה הם צריכים לו, כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו. וכיון שבעבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה פסח כתרגומו 'חייס' [אונקלוס שמות יב, כז], שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה, שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד. וזהו ענין פסח כאשר תבין... כי לכך יש לכם לאכול הקרבן הזה, שהוא פסח לה', שיהא מרחם עליכם בקרבן זה שאתם עובדים לפניו בקרבן הזה, ובזה אתם שלו, וראוי לרחם על שלו". הרי הקרבן מכניס את האדם לרשות הקב"ה, ובכך האדם ניצול מכל מריעין בישין שהיו עלולים ליפול עליו אם לא היה נמצא ברשות הקב"ה [הובא למעלה פ"ג הערה 517].

(301) בא לבאר טעם נוסף מדוע מצות העומר הצילה את ישראל מהמן. ועד כה ביאר שהעומר מורה שהקב"ה אדון הטבע, וישראל הם עבדיו, והאדון חס ושומר על עבדיו. ומעתה יבאר שיש בעומר הבכח של מתן תורה, ומחמת התורה ישראל גוברים על המן.

(302) אמנם המנין הוא רק מ"ט ימים, ולא סופרים את יום החמשים [רש"י ויקרא כג, טז], אך מ"מ נאמר בתורה [שם] "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'". ובביאור מרגניתא זו, ראה בבאר הגולה באר הראשון [קה:], שכתב: "זהו סוד הכתוב גם כן שאמר 'תספרו חמשים', ולא היתה הספירה רק מ"ט [רש"י שם]. כי החמישים הוא המשלים, והמשלים אינו פרטי, ואין בו ספירה. ולפיכך אי אפשר לפרש רק הסוכם ומשלים מספר החמשים. ומכל מקום כאשר יזכיר הכלל אמר 'תספרו חמשים יום'". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.], ויובא בהערה 305. ובגו"א ויקרא פכ"ג אות טז הזכיר ענין זה ברמז.

(303) כמו שאמרו חכמים [מגילה י:] "תחת המן הרשע שעשה עצמו עבודה זרה". וכן אמרו עוד על המן [מגילה יט.] "דשוי נפשיה עבודה זרה". וראה למעלה פ"א הערה 815, פ"ג הערה 83, פ"ד הערה 199, ופ"ה הערות 320, 527.

(304) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 526]: "אמנם יש לך לדעת בענין זה, כי דבר עמוק הוא זה. כי המן היה חושב כי מעלתו כל כך גדולה עד שעשה עצמו עבודה זרה. וידוע כי אף משה רבינו עליו השלום נאמר עליו [ר"ה כא:] מ"ט שערי בינה נבראים בעולם, וכולם נמסרו למשה, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסריהו מעט מן האלקים', כי שער חמישים לא נמסר לאדם. כי העולם הזה נברא בז' ימים, וכאשר אתה משלים שבעה, דהיינו לעשות מרובע אחד שהוא שבעה, הוא מ"ט. ושער הנו"ן עצמו לא שייך לעולם הזה. והמן שעשה עצמו עבודה זרה, אמר כי יש בו ענין אלקי, ולכך יש לו שייכות לשער החמישים. ולפיכך אמר [למעלה ה, יד] 'יעשו עץ גבוה חמישים', להודיע כי מיתתו של מי שעשה כנגדו הוא בא משער הנו"ן, שמגיע שם המן. וכך אמרו לו יועציו כי כאשר יהיה העץ גבוה חמישים, אז תוכל להיות גובר עליו, כי גדולה שלך הוא משער חמשים, כי יש בך אלקות אשר שייך לו החמשים. ומפני כי עשה עצמו שהוא שייך למספר חמשים, ומי שעשה כנגדו בא לו המיתה משער החמשים, ולכך אמרו 'יעשו עץ גבוה חמשים'". ובהמשך שם [לאחר ציון 574] כתב: "ויראה כי על זה רמז בשמו נו"ן בסופו של 'המן', שרצה להגיע עד שער החמשים, והוא אדם, שמספר 'אדם' מ"ה. ונקרא המן בפרט 'אדם', כמו שדרשו עליו [מגילה יא.] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם' [תהלים קכד, ב], ולא מלך, זה המן [רש"י מגילה שם]. וראוי שיקרא 'אדם' מפני שרצה לעשות עצמו אלוה,

והוא אדם, [ו]היה רוצה להגיע עד שער החמשים, וזה הוא 'המן', ולכך הגיע לו המיתה לגמרי. ואפילו משה לא הגיע אל שער החמשים, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים' [ר"ה כא:], ודי בזה". וראה להלן הערה 399, ופ"ח הערה 156.

(305) שהתורה ניתנה משער החמשים. וכגון, בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.] כתב: "אמנם ממצות הספירה נראה שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל. כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית. כי מספר זה, שהוא חמשים, נבדל מן המספר הקודם, וראוי לקבל אז התורה השכלית, שהוא נבדל מן הגוף. ודבר זה ברור אין ספק למי שמבין דברים אלו. ולפיכך צריך לספור עד החמשים, ואין החמשים בכלל הספירה. כי אם היה גם כן בכלל הספירה, היה משותף עם התשע והארבעים, ודבר זה אינו, כי לא היה בכלל התשע וארבעים, רק הוא נבדל לעצמו, כמו השכל שהוא נבדל" [ראה למעלה פ"ה הערות 531, 548, להלן פ"ח ציון 21, ופ"ט הערה 128]. ובנתיב התורה פי"ב [תצז.] כתב: "כי התורה היא מתעלה עד שער החמשים. ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים... שמורה עליו ימי הספירה שיש לתורה התעלות עד שער החמישים". ועוד אודות שהתורה היא משער החמישים, ראה רמב"ן בהקדמתו לחומש, ח"א ליבמות סב: [א, קלג:], ח"א לעדיות ה: [ד, סב:], דרשת שבת הגדול [רכג:], ודרוש על התורה [טו:].

(306) אודות שישראל גוברים על עמלק מכח התורה, כן ביאר למעלה בפתיחה [לאחר ציון 248], וז"ל: "כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר [מגילה יא.]. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה, כמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ג] כל העוסק בתורה הוא מתעלה, שנאמר [במדבר כא, יט] 'ומנחליאל במות'. ואם היו עוסקים בתורה, היו מתעלים על ידי התורה, והיו גוברים על המן, שהיה רוצה להתגבר עליהם. אבל כאשר לא היו עוסקים בתורה, ולא היו מתעלים מעלה מעלה, היה המן גובר עליהם, עד שהגיעו אל שערי מות". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 487] כתב שלחד מאן דאמר "הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו [בימי המן] בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת". ובמדרש [תנחומא בשלח אות כז] אמרו "רבי אלעזר אומר, מה תלמוד לומר

[שמות יז, יא] 'וגבר ישראל' 'וגבר עמלק'. אלא כל זמן שהיה משה מגביה ידיו מעלה, עתידין ישראל להגביר בדברי תורה, שעתידין להנתן על ידיו של משה. וכשהוא ממיך, עתידין להמיך בדברי תורה שעתידין להנתן על ידיו של משה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 253]. וצרף לכאן דברי רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, שכתב בקובץ מאמרים [עמוד צה, ונדפס גם בסוף קובץ הערות על מסכת יבמות, אות י] שחיזוק בלימוד התורה יש בו קיום מצות מחיית עמלק, וז"ל: "עיקר כחו של עמלק הוא ברפיון ידינו בתורה, וככתוב 'וילחם ישראל ברפידים' [שמות יז, ח], ואמרו חז"ל [תנחומא שם אות כה] שרפו ידיהם מן התורה. ולכן והיה אם נתרפה מן התורה, וגבר כחו של עמלק. ואם נתחזק בלימוד התורה, יחלש כחו של עמלק. ואם כן עלינו להתאמץ בכל עוז להפיץ לימוד התורה, הן בלימוד לעצמו והן ללמד לאחרים, ולגדל בניו לתלמוד תורה, ולהחזיק ידי הלומדים, וזהו חיצי מות לעמלק. ואף שהדבר אינו מורגש לעיני בשר, אבל הלא אין לנו הכלים והחושים לתפוש דברים רוחניים, ולכן לא נדע מעצמנו מאומה, זולתי המקובל בידינו מחז"ל בתורה שבכתב ושבעל פה. וכל אדם מישראל הלומד תורה ומחזקה, מחליש במדה ידועה את כחו של עמלק, ויש לו חלק במצות מחיית עמלק. ואין אלו דברי דרוש, כי צריכים אנו להאמין בפירוש חז"ל להמקראות שהן דברים כהוויתן ממש" [הובא למעלה בפתיחה הערה 260, פ"ד הערה 490, ולהלן פ"ח הערה 259].

(307) אודות שבכח ההתחלה נמצא הכל, כן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנט:], וז"ל: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל, רק כי אינו בענין קרוב, רק בענין רחוק, כי הכל הוא בכח התחלה, ואינו בפועל הנגלה". ושם בפמ"ז [תשלח:] כתב: "כי אדה"ר היה התחלה, ובכח התחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה לכל". ובגו"א בראשית פ"ד אות יז כתב: "דבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על ההתחלה". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר התחלה נמשך הכל". ובדר"ח פ"א מי"ח [תסד.] כתב: "תמצא כי ראשית המאמר [המאמר הראשון של עשרה מאמרות] מתחיל בכלל העולם; 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ' [בראשית א, א], שדבר זה כלל העולם, כי הכל נברא ביום הראשון... בתחילת הבריאה נזכר בריאת כלל העולם, כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל". ושם פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן, שהשורש יש לו מקום

בארץ". ובנר מצוה [עז:] כתב: "כי הראשון הוא התחלה אל הכל... וכאילו בכחו שאר הימים שהם אחריו". **דוגמה לדבר**; הפסוק הראשון שבתורה ["בראשית ברא וגו'"] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח]. ובקהלת יעקב, ערך עמלק [א], כתב: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה. והוא שורש לד' מלכים, ועל כן 'בבל' [34] 'ומדי' [60] 'ויון' [72] 'ואדום' [57] וט"ז אותיות, והכולל, גימטריא 'עמלק' [240]... עמלק כולל ארבע מלכיות, וזהו 'ראשית גוים עמלק', כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין". וראה למעלה פתיחה הערה 226, פ"א הערה 58, ופ"ד הערה 154.

(308) לשונו בתפארת ישראל פנ"ג [תתלג.]: "כלל הדבר, מה שהיו ישראל מנצחים כח עשו [בפורים], הוא מדרגה עליונה מעולם העליון" [הובא למעלה בהקדמה הערות 209, 280]. וראה בסמוך הערה 310, ולהלן פ"ח הערות 259, 339.

(309) דברים אלו מבוארים על פי דבריו בנתיב התורה פ"י [תכט.], וז"ל: "אמרו במקום אחר בפרק חלק [סנהדרין צו.], דשלח רבי יהודה, הזהרו בבני עמי הארץ שמהם תצא תורה לישראל. ודבר זה תמוה, כי למה עם הארץ יותר מוכן לקבל זרע תלמיד חכם ממה שהוא מוכן תלמיד חכם, עד שאמר 'שמהם תצא תורה לישראל', וגם על זה מעיד החוש שכך הוא. ויש לך לדעת כי דבר זה כמו שנמצא באדם, כך הוא בתורה ענין זה. כי השכל יוצא ונולד מן האדם, שהוא בעל גוף. כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל. וכמו כן מוכן האב שהוא עם הארץ בעל גשם, ונושא אל השכל, עד שיצא ממנו בן תלמיד חכם אל הפועל... כי לגודל השכל, שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי. וכבר בארנו [תפארת ישראל פכ"ה (שפב.)] כי זה הטעם להקריב ביום התחלת הספירה למתן תורה עומר מן השעורים [מנחות פד.]. אשר ידוע כי השעורים מאכל בהמה החמרי. כי אין מתעלה אל מתן תורה רק מתוך מדריגה החמרית שהוא הנושא לה, והרי מן החמרי יוצא השכלי. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ', כי התורה נושא שלה הוא החמרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפב.] כתב: "לכך היה הקרבת עומר בט"ז ניסן מן השעורין. שהשעורין הם גופניים, כי הם מאכל בהמה. וקרבן זה ביום ראשון של ספירה, כי הגוף הוא מוכן לקבל מדרגת השכל... כי אי אפשר לתורה רק שיהיה לה

מקבל גשמי. ומעלת השכל א"א שלא יהיה בלא מקבל כלל, רק צריך לו מקבל גשמי. ולכך היום הראשון מן חמשים יש כאן הקרבת העומר מן השעורים, שהוא מאכל חמרי, כנגד נושא התורה, שהוא התחלה לתורה". הרי שמעלת התורה העליונה מזקיקה מקבל חומרי, ולכך "היתה גאולה זאת בפרט על ידי אשה". וצרף לכאן מאמרם [שבת פח:] "ואמר רבי יהושע בן לוי, בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו. אמר להן, לקבל תורה בא" [ראה בתפארת ישראל פכ"ד (שנא.) בביאור המאמר]. אמנם למעלה פ"ב [לאחר ציון 229] ביאר בפנים אחרות מדוע גאולת פורים היתה על ידי אסתר, וז"ל: "כי בודאי אילו היתה הגאולה גמורה, שיצאו מתחת אחשורוש, אז היה ראוי שתהיה הגאולה על ידי מרדכי בלבד. אבל עתה שלא היה כאן גאולה גמורה [שישראל נשארו בגלותם], היה הגאולה על ידי אסתר, שהיא אשה, ועל ידי אשה אין כאן גאולה גמורה, כי כל אשה היא משועבדת לבעלה".

(310) שמעתי לבאר שכוונתו היא לומר שהמעלה העליונה ביותר זקוקה למקבל הנמוך ביותר, וזהו חבור ספירת כתר עם ספירת מלכות. לכך דוקא מפאת רוממות נס פורים, היא היתה צריכה להתקבל בכלים חומריים. ולכך נס פורים נעשה על ידי אשה, וכמו שביאר. וכן נס פורים נעשה בדרך הטבע, כי הטבע הוא חומרי [כמבואר למעלה הערה 221]. וכן נס פורים נעשה בזמן הסתר פנים [כמבואר למעלה הערה 232]. וראה במכתבו של מו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לחומש גור אריה, שמבאר שם שככל שהדבר נעלה יותר, הוא זקוק למקבל נמוך יותר, וזהו "המהוה את סוד יצירת אדם, שנברא דוקא עפר מן האדמה [בראשית ב, ז], גוף פשוט ודומם, מחובר ומשולב ב'ויפח באפיו נשמת חיים' [שם], עליון שבעליון, והיו לאחדים" [לשונו שם]. וראה להלן פ"ח הערה 156.

פסוק יב

(311) בא ליישב מדוע אחר כל הכבוד שהיה למרדכי, מרדכי שב אל שער המלך כבראשונה. וכן העיר המנות הלוי [קעד.]. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 85] כתב: "'וכל עבדי המלך כורעים ומשתחוים כי כן צוה לו המלך' [למעלה ג, ב]. יראה לומר כי מה שעשה אחשורוש וצוה להשתחוות להמן, עשה זה בשביל מרדכי, שהיה רוצה שישתחוה מרדכי גם כן לעבודה זרה, ובזה יהיה לגמרי מרדכי עם אחשורוש כאשר הוא עובד עבודה זרה. כי עתה שהיה מרדכי יהודי, והיה מואס בעבודה זרה, לא היה לגמרי עם אחשורוש, רק שהיה יושב בשער המלך [למעלה פרק ג, פסוקים ב, יט, כא]. אבל כאשר יעשה מרדכי כמעשיו להשתחוות לעבודה זרה, יהיה מרדכי לגמרי יועץ אל המלך, ויהיה מן רואי פני המלך. ולפיכך בסוף כאשר אמר [פסוק ח] 'יביאו הלבוש והסוס אשר

רכב וגו", כתיב [להלן פסוק יב] 'וישב מרדכי אל שער המלך', כלומר אחר כל הכבוד הזה היה שב אל השער המלך, אל מקומו הראשון אשר היה מתחלה. אבל שיהיה מן אותם שהיו רואים פני המלך, לא היה זה. והכל בשביל שהיה מכיר שהוא יהודי, והוא שונא עבודה זרה". אמנם כאן יבאר בשלשה טעמים אחרים מדוע רצונו של המלך הוא שמרדכי ישאר בשער המלך [(א) מרדכי הבין שרצון המלך הוא שישאר בשער המלך כדי שלא יבוא שם אדם להזיק למלך כבגתן ותרש. (ב) אחשורוש כבר מכר את היהודים להמן, והגזירה עדיין לא נתבטלה. (ג) כדי שהמן לא יחשוב שהוא נדחה מבית אחשורוש ע"י מרדכי, ויבוא למרוד במלך].

(312) שהמלך עצמו היה לוקח את מרדכי משער המלך, ולא שהמן עשה כן.

(313) כי רק המלך עצמו יכול להעתיק את מקומו של מרדכי משער המלך, אך לא מי שאינו מלך. ולכך כאשר המן לוקח את מרדכי משער המלך, בהכרח שמרדכי יחזור לשער המלך.

(314) כן כתב למעלה [לאחר ציון 168], וז"ל: "ומה שלא קרא המלך את מרדכי אליו, כי בלא זה היה ראוי שיעשה כך, שיאמר לו המלך כי הדבר הזה עשית לי, לכך ראוי למלך לכבד אותך. וזה מפני כי מרדכי היה יושב בשער המלך, ואם קרא אותו אליו כאילו לקחו ממה שהיה שמושו בשער המלך, ויהיה אצלו להיות אל המלך כמו השרים שהם רואי פני המלך [למעלה א, יד], ודבר זה לא רצה המלך, רק יהיה מיושבי שער המלך כמו שהיה, ובזה הוא ממונה על שמירת המלך כאשר עשה. לכך אמר 'ועשה כן למרדכי היהודי היושב בשער המלך'". וראה בסמוך הערה 316.

(315) כפי שאמרה אסתר [להלן ז, ד] "כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד". וכתב שם: "מה שאמרה 'כי נמכרנו [אני ועמי]', אף כי לא מכר אותם, בודאי מכירה היה, רק כי המלך חזר ונתן לו הכסף, כמו שאמר [למעלה ג, יא] 'הכסף נתון לך'". וראה למעלה בפתיחה הערה 350, פ"א הערה 35, פ"ג הערות 520, 666, ופ"ד הערה 191.

(316) לכך אין אחשורוש יכול לקדם את מרדכי "ויהיה אצלו להיות אל המלך כמו השרים שהם רואי פני המלך" [לשונו למעלה לאחר ציון 168, והובא למעלה הערה 314], כי בכך הוא מפקיע את מרדכי מרשות המן, כי מעלהו לדרגה גבוהה שלא היה בה קודם. וראה להלן פ"ח הערה 366.

(317) שמינה אותו להיות בשער המלך, וכפי שלמעלה פ"ב [לפני ציון 584] הביא את המדרש [אסת"ר ו, יג] שמרדכי נתמנה במקום בגתן ותרש, ומעתה מרדכי הוא הממונה על שמירת המלך.

(318) נראה שכוונתו לדבריו למעלה פ"ג [לאחר ציון 85], וז"ל: "'וכל עבדי המלך כורעים ומשתחוים כי כן צוה לו המלך' [למעלה ג, ב]. יראה לומר כי מה שעשה אחשורוש וצוה להשתחוות להמן, עשה זה בשביל מרדכי, שהיה רוצה שישתחוה מרדכי גם כן לעבודה זרה, ובזה יהיה לגמרי מרדכי עם אחשורוש כאשר הוא עובד עבודה זרה. כי עתה שהיה מרדכי יהודי, והיה מואס בעבודה זרה, לא היה לגמרי עם אחשורוש, רק שהיה יושב בשער המלך [למעלה פרק ג, פסוקים ב, יט, כא]. אבל כאשר יעשה מרדכי כמעשיו להשתחוות לעבודה זרה, יהיה מרדכי לגמרי יועץ אל המלך, ויהיה מן רואי פני המלך. ולפיכך בסוף כאשר אמר [פסוק ח] 'יביאו הלבוש והסוס אשר רכב וגו", כתיב [להלן פסוק יב] 'וישב מרדכי אל שער המלך', כלומר אחר כל הכבוד הזה היה שב אל השער המלך, אל מקומו הראשון אשר היה מתחלה. אבל שיהיה מן אותם שהיו רואים פני המלך, לא היה זה. והכל בשביל שהיה מכיר שהוא יהודי, והוא שונא עבודה זרה" [הובא למעלה הערה 171]. נמצא שמה שאחשורוש מינה את מרדכי להיות בשער המלך אינו מבטל את גזירת המן, כי המנוי הזה היה רק היכי תמצא שמרדכי ישתחוה גם כן לע"ז, ואז מרדכי יתחבר עם אחשורוש להיות אומה אחת, וממילא לא יכלל במכירת היהודים, כי הוא הצטרף לאומה של אחשורוש. ולמעלה פ"ג הערה 88 נתבאר שרק מחמת שישראל עובדים את ה' לכך הם מחולקים מעובדי ע"ז, אך אם חלילה הם יעבדו ע"ז, לא יחשבו כמחולקים מהאומות.

(319) הנה כמה פעמים מצינו שנעשו דברים מחמת שלא יבואו למרוד במלך, וכמו שביאר למעלה פ"ה [לאחר ציון 189] שאסתר הזמינה את המן לסעודה משום ש"אם לא היה המן עמו, כאשר יהיה נודע להמן שאסתר מבקשת להרגו, יתחבר המן אחרים אליו, וימרדו במלך. ולכך הזמינו אותו, והיה עם המלך, ואז יוכל אחשורוש לעשות בו כרצונו". וכן כתב להלן ח, יג. וראה למעלה פ"ג הערה 104, ולהלן פ"ח הערה 220.

(320) בדפוסי אור חדש מופיע כאן הקטע עם הד"ה "ויספר המן לזרש אשתו וגו"', שהוא שייך לפסוק יג. לכך העמדנו קטע זה להלן, עם פירושו לפסוק יג.

(321) תרגום: אמר המן [למרדכי], קום לבש בגדים אלו ורכב על סוסים אלו, שהמלך רוצה בך.

(322) תרגום: אמר לו מרדכי להמן, אינני יכול לעשות כך עד שאכנס לבית המרחץ ואטול את שערותי [אסתפר], שאין זו דרך ארץ להשתמש בלבושיו של המלך כך [לא רחוץ ולא מסופר].

(323) תיבות "אדהכי והכי" אינן מופיעות בגמרא שם, אך מופיעות בעין יעקב שם, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכן הוא המשך המאמר. וראה למעלה הערה 4.
(324) תרגום: בינתיים שלחה אסתר וציותה להחביא את כל הבלנים ואת כל הספרים [כדי שהמן בעצמו יצטרך לשמש את מרדכי]. וראה להלן ציון 361.
(325) תרגום: הכניסו המן עצמו למרדכי לבית המרחץ, ורחץ אותו, והלך להביא זוג מספריים מביתו.
(326) תרגום: לאחר שנטל את שערותיו של מרדכי, נאנק המן ונאנח.
(327) תרגום: אמר לו [מרדכי להמן], מדוע אתה נאנח.
(328) תרגום: אמר לו המן למרדכי, אדם שהיה חשוב למלך מכל שריו, כעת ייעשה בלן וספר.
(329) תרגום: אמר לו מרדכי להמן, רשע, וכי לא היית לשעבר הספר של כפר קרצום.
(330) תרגום: לאחר שסיפר המן את שערותיו של מרדכי, הלבישו בגדי המלכות.
(331) תרגום: אמר המן למרדכי, עלה על הסוס [של המלך] ורכב.
(332) תרגום: אמר לו מרדכי להמן, איני יכול לעלות על הסוס, לפי שנחלש כוחי מחמת הצום.
(333) תרגום: התכופף המן, ומרדכי עלה על גבו אל הסוס.
(334) תרגום: כאשר עלה מרדכי [על הסוס], בעט מרדכי בהמן.
(335) תרגום: אמר לו המן למרדכי, וכי לא כתוב 'בנפול אויבך אל תשמח' [ומפני מה אתה שמח לאידי ובועט בי בשעת מפלתי].
(336) תרגום: אמר לו מרדכי להמן, דברים אלו אמורים רק בישראל [שמי שיש לו אויב מישראל אל לו לשמוח במפלתו], אבל באומות העולם נאמר "ואתה על במותינו תדרוך".
(337) תרגום: כאשר הוליך המן את מרדכי על גבי הסוס ברחוב העיר [שבו היה ביתו של המן], ראתה אותו בתו של המן, שעמדה על הגג.
(338) תרגום: חשבה לעצמה שזה שרוכב על הסוס הוא אביה [המן], ואילו זה שהולך לפניו הוא מרדכי.
(339) תרגום: נטלה כלי חרס שמשתמשים בו בבית הכסא, ושפכה מה שבתוכו על ראשו של אביה [שסברה שהוא מרדכי].
(340) תרגום: הגביה המן את עיניו לראות מי שפך עליו, וראתה בתו שאביה הוא, ונפלה מהגג לארץ ומתה.
(341) "ולתעניתו - יום שלישי לתענית היה, שהתחילו להתענות בארבעה עשר בניסן, ומה שאמר המקרא ליום אתמול שלישי 'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר

מלכות' [למעלה ה, א], יום שלישי לשילוח הרצים היה" [רש"י שם]. וראה למעלה [לאחר ציון 247] בביאור שיטת רש"י.

(342) בא לבאר מנין חז"ל ידעו לומר שמרדכי אמר שיש עליו להתרחץ ולהסתפר לפני שילבש בגדי מלכות.

(343) נראה שכוונתו היא שלא מצינו קפידא מיוחדת בלבישת מלבוש המלך על ידי אדם זר, שבמשנה [סנהדרין כב.] אמרו "אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו". ובשמו"ר ח, א אמרו "מלך בשר ודם אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו... אין משתמשין בשרביטו... אין לובשין עטרה שלו" [הובא בנצח ישראל פ"מ (תשח.)], ולא הזכירו את בגדי המלך. אמנם באסת"ר ג, יג אמרו "אין הדיוט משתמש בבגדי מלכות", והובא למעלה פ"א [לאחר ציון 1070]. ובבמדב"ר יד, ג אמרו "אין רוכבין על סוסו... ואין לובשין לבושו". וצריך לומר, שמ"מ אין בזה קפידא כל כך גדולה, והראיה שזה לא הוזכר במשנה בסנהדרין. אמנם הרמב"ם הלכות מלכים פ"ב ה"א כתב: "אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ולא באחד מכל כלי תשמישיו" [מקורו בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו ותוספתא סנהדרין פ"ד מ"ב], ויש לדון האם הכוונה גם לבגדי המלכות. ונאמר [ש"א יז, לח] "וילבש שאול את דוד מדיו ונתן קובע נחשת על ראשו וילבש אתו שריון", ומכך משמע שאין איסור זה נוהג בבגדי המלך [ראה בחיים שאל ח"א סימן פח אות א].

(344) הלשון אינו מובן. ואולי כוונתו היא שאף הלבשת מרדכי על ידי המן ["ויקח המן את הלבוש ואת הסוס וילבש את מרדכי"] אינה נחשבת לגנאי להמן, כי המן מלבישו בגדי מלכות, שהם בגדים חשובים, ואין גנאי באדם שמלביש את חבירו בגדי מלכות חשובים. והרי על פרעה מלך מצרים נאמר [בראשית מא, מב] "ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף וילבש אותו בגדי שש וישם רביד הזהב על צוארו", ופירש רש"י שם "בגדי שש - דבר חשיבות הוא במצרים".

(345) "קח את הלבוש".

(346) פירוש - "קח את הלבוש" הוזכר כאן לא מחמת החידוש שיש בדבר [כי "קח את הסוס" הוא חידוש יותר גדול], אלא "קח את הלבוש" הוזכר כאן מחמת הבזיון הגדול שיש להמן בזה, כי מכלל "קח את הלבוש" הוא גם שהמן עצמו יצטרך לרחוץ את מרדכי [אם לא יהיה אחר שיעשה זאת].

(347) "לכך כאשר נגזר עליו הנפילה מן השם יתברך, נגזר עליו הבזיון הגדול יותר על הכל" [לשונו להלן], וראה הערה 360.

(348) וספר נחשב לאומנות בזויה במיוחד, וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ו, וז"ל: "אין מעמידין מלך ולא כהן גדול, לא קצב, ולא ספר, ולא בלן... לא מפני שהן פסולין, אלא הואיל ואומנותן נקלה, העם מזלזלין בהן לעולם, ומשיעשה במלאכה מאלו יום אחד, נפסל", ומקורו בקידושין פב., וכמצויין בכסף משנה שם. וכן מבואר ברמב"ם הלכות עבדים פ"א ה"ז שאין לעשות עבד עברי לבלן לרבים או ספר לרבים מחמת הבזיון. וראה להלן ציון 362.

(349) "וכן דבר זה שהיה משמש למרדכי כמו עבד, עד דהוי גחין ורכיב עליה" [לשונו להלן]. הרי שמה שהמן התכופף ומרדכי עלה על גבו אל הסוס, הוא שימוש שעבד עושה לאדונו. ורש"י [ויקרא כה, לט] כתב: "עבודת עבד - עבודה של גנאי, שיהא ניכר בה כעבד, שלא יוליך כליו אחריו לבית המרחץ, ולא ינעול לו מנעליו". הרי כל עבודה של גנאי היא עבודת עבד.

(350) "וקרו ליה [להמן] עבדא דמזבן בטולמי דנהמא" [מגילה טו:], ופירש רש"י שם "בטולמי - נהמא, בככרות לחם, 'עשרים לחם שעורים' [מ"ב ד, מב], מתרגמינן [שם] 'עשרין טולמין דלחמא'". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 468] כתב: "בשביל שהיה נמכר בככר לחם, אשר הלחם הוא חיותו של אדם, אם כן גוף חיותו נמכר לו. ולא כמו שאר עבד שנמכר לאחד בשביל כי הוא צריך לדבר אשר אפשר שיהיה זולתו, אבל זה נמכר בדבר שהוא חיותו, ואי אפשר זולתו, ולכך דבר זה נחשב מכירה לעבד לגמרי. ודבר זה שהיה נמכר למרדכי בטולמא דלחמא, היה זה מפני כי מרדכי היה יושב בשער המלך, והיה לו חשיבות אצל המלכות, וכן המן גם כן היה לו חשיבות אצל המלך. ודבר זה אי אפשר שיהיה מרדכי והמן, שהם הפכים, ביחד, וגדולת אחד מהם מחייב שפלות האחר. ולכך היה מחייב מן גדולת מרדכי אצל המלך שיהיה המן עבד לו".

(351) "הסרחון ודם של לידה" [מתנו"כ שם].

(352) "בעל המרחץ" [מתנו"כ שם]. ורש"י [במדרש שם] כתב: "פרביטא - בלן".

(353) לשונו בדרשת שבת הגדול [רל:]: "כי כל ענין עשו כמו שאור מבאיש, ואילו ישראל הוא כמו מצה נקיה מבלי שום פסולת. ואמרו במדרש [ב"ר סג, יא] 'ויצא הראשון אדמוני' [בראשית כה, כה], למה יצא עשו תחלה, כדי שיצא הוא ותצא סריותו עמו. אמר רבי אבהו, כהדין פרביטא, שהוא משטף את בית המרחץ, ואחר כך מרחיץ בנו של מלך. כך, למה יצא עשו תחלה, כדי שיצא הוא וסריותו. הרי כי עשו הוא שאור מבאיש, וראשון של פסח מעלת יום זה לבטל השאור. והיה דבר זה סבה שיקח יעקב הברכות ביום ראשון של פסח ולהתגבר על כח עשו, כמו שמפורש במדרש [רש"י

בראשית כז, ט] כי יעקב נטל הברכות ביום ראשון של פסח. ולפיכך בזכות [שמות יב, טו] 'אך ביום הראשון תשביתו' יזכו לבטל כח עשו [פסחים ה.], שהוא נקרא 'ראשון' על שם הכח הגדול שלו, הוא כח גדול של טומאה. אך ישראל כחם גדול בכח טהרה, כמו שמורה זה שהם המצה שהוא סולת נקיה, ובזה יתגברו על ראשון של עשו, שהוא ראשון לטומאה" [הובא למעלה פ"ג הערה 325]. ובגו"א בראשית פכ"ה סוף אות כו כתב: "כי עשו הגיע לחלקו מן המריבה, עולם שיש בו גנאי וחרפה, ולפיכך הוא ראשון לרחם, שהוא יצא ראשונה, ואליו הוא קרוב. ויעקב רחוק ממנו מצד שהוא מסולק מן הטנופת, וקרוב לעולם הנכבד, והוא יצא אחרונה" [ראה למעלה פ"ב הערה 192, ולהלן הערה 422].

(354) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 183]: "ודבר זה נראה בתחילת בריאתו, שיצא עשו 'כאדרת שער' [בראשית כה, כה], ובודאי דבר זה מגונה ומאוס. ולפיכך עשו, אף שיש לו הממשלה הגדולה מאוד, מכל מקום הוא בעצמו מבוזה ומגונה, והוא נבדל מן הבריאה". ואודות ששיער מורה על הגנות והפחיתות, כן אמרו חכמים [במדב"ר י, יא]: "והלא גדול שער ניוול הוא לאדם". ובגמרא אמרו [תענית יז.] "מלך מסתפר בכל יום, מאי טעמא, אמר רבי אבא בר זבדא, אמר קרא [ישעיה לג, יז] 'מלך ביפיו תחזינה עיניך'". ואודות הגנאי שיש ב"כאדרת שער", ראה אוצרות יוסף [לגר"י אנגל] דרוש ד' עמוד כב. ובתנחומא ויצא אות ד הוזכרה "אדרת שער" להורות על רשעותו של עשו, שאמרו שם: "ושואלת [לאה] על עשו, מה מעשיו. והיו אומרים לה איש רע שופך דמים מקפח עוברים ושבים, אדמוני כולו כאדרת שער רשע, כל תועבות ה' עשה" [הובא למעלה פ"ג הערה 185]. **ועוד אודות** הגנאי של עשו המתבטא בשערותיו, כן כתב בדרשה לשבת תשובה [פג:], וז"ל: "אמרו במדרש [ב"ר סה, טו] 'ואנכי איש חלק' [בראשית כז, יא], רבי לוי אמר, משל לקוץ [פירוש מי שיש לו קצוות והוא בעל שער] וקרח שהיו על שפת הגורן, עלה המוץ ונסתבך בשערו, עלה המוץ בקרח ונתן ידו על ראשו והעבירו. כך עשו כל השנה כולה הוא מתלכלך, ואין לו במה יתכפר. אבל יעקב אבינו אינו כך, בא יום הכפורים ומתכפר, כדאמר [ויקרא טז, ל] 'כי ביום הזה יכפר עליכם', עד כאן. ומה ענין זה שהיה יעקב איש חלק ולא היה בו שער יאמר בשביל כך שיום הכפורים מכפר, ובשביל שעשו הוא בעל שער לא יהיה לו כפרה. אבל במדרש זה בא לבאר לך הדברים אשר אמרנו, כי יעקב נקי וטהור נפשו מן החטא, כי נפשו טהורה וקדושה מצד עצמה, רק מה שיש חטא בהם הוא מן החוץ מצד יצה"ר. ולכך באמת היה יעקב איש חלק, ועשו בעל שער. כי החלק אין בו תוספת על עצם נפשו כלל, אבל הוא עומד

בעצמו בלי תוספת ובלי חסרון... אבל עשו היה בעל שער מפני שהשער יש בו תוספת, וחסרון השערות שהם גדלים תמיד למה שהם גדלים, ולא שייך בהם השלמה כמו שהוא שייך אל הגוף החלק, שהוא שלם בלי תוספת וחסרון. ואין ספק שהחטא הוא תוספת על האדם ושנוי באדם, שיצא האדם ממה שראוי להיות. ולכך בני יעקב יש להם נפש שלימה מבלי תוספת ומבלי חסרון בעצמם, אם מתחבר בנפש חטא וזוהמא, במה שעצם נפשם יש להם השלימות, במהרה יוסר. ולכך מדמה חטא זה לאיש חלק, שאם עלה עליו המוץ מבחוץ, מאחר שהוא בעצמו חלק ושלם, אינו מקבל דבר עליו, ובקל הוא מעבירו... והיה עשו איש שעיר, כי השער אין בו שלימות בעצמו, ולכך החטא שהוא תוספת עליהם מבחוץ, מתחבר עמו לגמרי, ולא יובדל מאתו. ולכך מדמה אותו לקווץ שהוא בעל שער, שעלה בו המוץ בשערו, שלא יוכל להבדל ממנו, שיש חבור למוץ בשערותיו לגמרי". והיינו ששערו של עשו מורה על פחיתותו, כי במהותו לא שייכת בשיער שלימות, שהרי הוא תמיד גדל, ונקלטים אצלו לכלכוך ופחיתות ["עלה המוץ ונסתבך בשערו"] המתחברים למהותו. ולכך עשו נולד ראשון, כי הולד הראשון מוציא עמו את הלכלוך שברחם, ובהתאמה מלאה לגנאי ופחיתות הדבקים בעשו.

(355) כפי שכתב למעלה פ"ה [לפני ציון 286], וז"ל: "כי עמלק וזרעו אינו כמו שאר עמים, כי עמלק מחולק מן הכל, ובפרט שהוא מחולק מן ישראל, כמו שתראה מן הכתובים המעידים על זה. כלל הדבר; עמלק מחולק מן המציאות, עד שהוא נחשב בפני עצמו".

(356) לשונו בח"א לגיטין נז. [ב, קיא.]: "כי אין דבר פחות ורחוק מן האדם רק הצואה... עד שלגודל פחיתות הצואה היא נבדלת מן האדם ואינה עומדת באדם... כי אין לך דבר מאוס יותר מן הצואה". והחידוש הוא שאין פחיתות הצואה מחמת שהיא יוצאת מן האדם, אלא להיפך; היא יוצאת מן האדם מחמת פחיתותה, כי אם לא היתה מאוסה כ"כ, לא היתה יוצאת מן האדם. א"כ היציאה מן האדם אינה סבה לפחיתותה, אלא סימן לפחיתותה [ראה להלן ציון 364]. ובח"א לב"ב קסה. [ג, קל:] כתב: "רובן בגזל ומיעוטן בעריות... פירוש, כי העריות הוא מעשה גנאי וחרפה לאדם, ולפיכך המעט נכשלים בעריות, שכל כך הוא מעשה מגונה, עד שנבדלים ממנו. ורובן בגזל, שאין מגונה כל כך כמו הערוה". דוגמה לדבר הוא הכלב, שהוא מרוחק מן הבריות, ומאוס אליהם. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [פב.], וז"ל: "הכלב... הוא הפחות והשפל מכל בעלי חיים, והוא רחוק מן האדם... והכלב הוא הפחות והשפל. וחכמינו ז"ל קראו הכלב עני בבעלי חיים, כדאיתא בפרק מי שהחשיך [שבת קנה:], דאמרו שם, אמר רב פפא, לית עתיר

מחזיר, ולית עניא מכלבא, עד כאן. והכתובים מורים על שפלותו, שכאשר זכרו בריאה פחותה אמר [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', [איוב ל, א] 'אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני'. והדבר הוא מפורסם מן הבריות, עד שיספרו הכל בזה". ובנתיב התורה פי"ג [תקו:] כתב: "הכלבים, לפחיתות שלהם הם מחולקים מן שאר הנמצאים, ואין להם חבור אל שאר נמצאים". ובח"א לשבת סג. [א, מא:] כתב: "הרי אמר הכתוב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', 'אל הכלב המת אשר כמוני' [ש"ב ט, ח], 'למה יקלל הכלב המת' [ש"ב טז, ט], 'כי מה עבדך הכלב' [מ"ב, ח, יג], 'היה לשית עם כלבי צאני' [איוב ל, א], וכן הרבה מאוד. שמכל זה תראה כי הכלב רחוק מן הנבראים לפחיתותו, עד שהוא חוץ לעולם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 444, ופ"ג הערה 183]. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 182] כתב כן לאידך גיסא, וכלשונו: "כל אשר מרוחק מן הבריות, הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם". וראה למעלה פ"ג הערה 394 שגם שם נתבאר שהנבדל מן הכל הוא שפל בעיני הכל. ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמג.] כתב: "כי העכבר דרה בחורין ובסדקין נבדל מן הבריות, ולכך העכבר מאוס יותר מהכל. כי אשר אינו נבדל מן הבריות אינו מאוס" [הובא למעלה פ"א הערה 373, ופ"ג הערה 394].

(357) רש"י [בראשית כה, כג] כתב: "שני גוים בבטנך - 'גיים' כתיב, אלו אנטונינוס ורבי שלא פסקו מעל שולחנם לא צנון ולא חזרת", ובגו"א שם [אות לא] כתב: "מרמז על כלל ישראל ואדום שיש להם ענין מיוחד, שהם גיים, ורוצה לומר כי נפש חשוב יש להם, ונוהגים במאכל שלהם בחשיבות, וזהו שאמרו כי 'לא פסקו מעל שלחנם לא צנון ולא חזרת'. ורוצה בזה כי יש אוכל אכילתו כבהמה ואינו מחשיב עצמו, אבל ישראל ועשו אין נוהגין כך, רק מתקנין תקון הראוי לאדם להחשיב עצמו... וכן אדום נוהגין עד היום במלבושיהם להתכבד מאד יותר משאר אומות, וגם בבניינים נאים, לא כמו ישמעאל שאינם מקפידים על מאכלם ועל מלבושם ועל מרחצאותיהם. וכן היו ישראל נמשכים אחר זה מפני מעלתם וחשיבותם בעצמם. לכך אמר 'שני גאים בבטנך', ורוצה בזה כי אומות חשובות שיש להם חשיבות נפש" [הובא למעלה פ"ג הערה 187]. ובגו"א בראשית פל"ו אות יב ביאר ששמות "מגדיאל" [בראשית לו, מג], ו"רומי" מורים על גדולה ורוממות, וכלשונו: "'רומי' מלשון התרוממות, כמו 'מגדיאל' שהוא לשון גדולה, כי זאת העיר הוא יתברך מגדיל אותה". ועוד אודות חשיבות רומי, ראה נצח ישראל פ"ה [קב.], שם פ"ז [קצג.], ח"א לגיטין נח. [ב, קכ:], וח"א לע"ז יא. [ד, לז.].

(358) יש להבין מה ביאור התיבות "כשם" ו"כך" שכתב כאן ["**כשם** שיש לעשיו בחינה אל החשיבות היותר גדול מאד, **כך** יש לו בחינה אל הבזיון ואל המיאוס"]. ונראה לבאר

זאת על פי דבריו בגבורות ה' פ"ח [מח:], וז"ל: "אמנם 'הצפור לא בתר' [בראשית טו, י], ויש לזה טעם נפלא, כי לקטנות [המלכות] הרביעית אין לה כריתה והעברה בתוך הגזרים... ועם שהיא מלכות גדולה מאוד מאוד, וטבעה יוצא בכל העולם, אבל בעצמה קטנה. וזהו שדרשו [ב"ר מד, טו] 'תור הוא, אלא שהוא גזלן'. וזה סוד גדול בענין אדום, שהוא אומה פחותה בעצמה, אלא שהיא גוזלת. וכמו הגזלן אשר יש לו ממון רב בשקר, ואין זה בעצמו מצד שנתן השם יתברך אליו, רק גוזל אחרים. כך חשיבות אדום אינו מפני עילוי מציאותם בעצמם, עד שיהיו חשובים בעצמם, רק הם מציאות שקר, ולוקח דבר שאינו ראוי. וכל הדברים האלו ידועים בענין אדום, שהוא קטן ובזוי לפני הקב"ה, ובעולם הזה הוא גדול. ובמדרש רבה בפרשת תולדות [סה, יא], 'ויקרא את עשו בנו הגדול' [בראשית כז, א], אביו קראו 'גדול', שנאמר 'ויקרא את עשו בנו הגדול'. אמו קראו גדול, דכתיב [שם פסוק טו] 'את בגדי עשו בנה הגדול'. אמר להם הקב"ה, אם בעיניכם הוא גדול, בעיני הוא קטן, שנאמר [עובדיה א, ב] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי'. בארו בזה כי בעולם הזה נראה עשו גדול, אבל לפי האמת אמר הקב"ה בעיני הוא קטן מאוד, ודבר זה ידוע למבינים, ומפני כך היה דומה לתור שהוא קטן" [הובא למעלה פ"ג הערה 188]. הרי מבואר שחשיבות אדום בעוה"ז ושפלות אדום בעצם הן שני צדדים של מטבע אחת. כי החשוב בעוה"ז בהכרח שהוא קטן בעצם, שעל כך אמרו חכמים [ב"ב י:] "עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ותחתונים למעלה". ובח"א שם [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] 'לא אברא עלמא אלא לאחאב וחביריו', כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב, [כי] ראוי לו עוה"ז לגמרי, שהם הפכים. 'ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו' [שם], כי אין ראוי לעולם הבא רק מי שאין לו עולם הזה, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל וזה גשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 165]. ובנצח ישראל הקדיש המהר"ל את כל פרק טו לבאר כיצד החשוב בעוה"ז מופקע מכל מעלה בעצם. וכן בלעם אמר להקב"ה "אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים" [רש"י במדבר כב, י].

(359) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 173]: '"ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי וגו" [למעלה ג, ו]. במדרש [אסת"ר ז, י], בזוי בן בזוי, להלן כתיב [בראשית כה, לד] 'ויבז עשו את הבכורה', וכאן כתיב 'ויבז בעיניו', עד כאן. נראה כי הוקשה אל המדרש שלא שייך לשון 'ויבז', רק הוה ליה למימר 'ולא שלח יד במרדכי כי קטן הוא בעיניו'. אלא מפני שכך הוא רשעתו, שהוא מבזה את הכל, ולכך אמר 'ויבז'. [ו]למה מבזה הכל, מפני שהוא בזוי

בעצמו, ולכך מבזה את הכל. ומפני כך אמר 'בזוי בן בזוי', כלומר שהוא מבוזה ומרוחק מהכל, כמו שאמר עובדיה אל עשיו [עובדיה א, ב] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד', כלומר שאתה מרוחק מן כל הנמצאים, ומסולק אתה מהם. ומפני כך היה הוא מבזה את אחר, כאשר הוא בזוי בעצמו. ולכך כתיב כאן 'ויבז', כי לשון 'ויבז' משמע שהוא לשון מרוחק ומבוזה לגמרי בעיניו, ומאחר שהוא מבוזה, אין דבר זה רק מפני שהוא מרוחק ונבדל מן הבריות, וכאשר הוא נבדל מן הבריות, אם כן בודאי הוא בזוי, שכל אשר מרוחק מן הבריות, הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם. ודבר זה נראה בתחילת בריאתו, שיצא עשו 'כאדרת שער' [בראשית כה, כה], ובודאי דבר זה מגונה ומאוס. ולפיכך עשו, אף שיש לו הממשלה הגדולה מאוד, מכל מקום הוא בעצמו מבוזה ומגונה, והוא נבדל מן הבריאה, ולכך גם כן הוא מבזה את אחר. ולכך כתיב לשון 'ויבז' [בראשית כה, לד], שמורה על הריחוק הגדול, וזה בעצמו מורה שהוא מרוחק. ובמדרש [ב"ר סה, יא], 'ויקרא את עשו בנו הגדול' [בראשית כז, א], אמר הקב"ה, אם בעיניך הוא גדול, בעיני הוא קטון, דכתיב [עובדיה א, ב] 'קטן נתתיך בגוים בזוי אתה וגו'. ומדרש הזה רצה לומר כי עשו וזרעו נמצא בהם הגאוה ביותר מכל, ואינם שפל רוח. ולפיכך אמר הקב"ה, אם בעיניך הוא גדול, כאשר תראה בו גודל הממשלה, בעיני הוא ביזוי, כאשר אין ראוי לו המציאות כלל. כי השם יתברך אשר מאתו נמצא בעולם, שהוא המציאם, אמר ליצחק אף אם בעיניך [הוא] גדול, בעיני הוא קטון. כי השם יתברך מאתו מציאות עולם הזה, ואין ראוי לעשו המציאות כלל, ולכך הוא קטן בעיני השם יתברך. ומטעם הזה עשו הוא מרחק ומבזה את הצדיקים, שהם עיקר במציאות העולם".

(360) כי המן מוכן לבזיון בעצם, והכנתו לכך עושה שהבזיון יחול עליו לגמרי. ובדרוש על התורה [כח.] כתב: "כל המוכן לדבר מה, בנקל ישיגו מצד תכונתו". ובנצח ישראל פי"ד [שמ:] ביאר שהואיל וישראל מוכנים למצות, ל"כך השם יתברך, בשביל מצוה אחת קטנה אשר ישראל עושים, נותן להם שכר גדול מאוד. ודבר זה אינו נוהג אצל האומות". וראה להלן הערה 403.

(361) פירוש - אסתר ציותה להחביא את כל הבלנים ואת כל הספרים [כדי שהמן בעצמו יצטרך לשמש את מרדכי], וכמצויין למעלה ציון 324.

(362) שהן אומניות של גנאי, וכמבואר ברמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ו, והובא למעלה הערה 348.

(363) וזו מלאכה שעבד עושה לרבו, וכמצויין למעלה הערה 349.

(364) שבתו של המן זרקה עליו עציץ של בית הכסא [ראה למעלה ציון 339]. ואודות פחיתות הצואה, ראה למעלה תחילת הערה 356.

(365) מגילה טז. "אמר ליה [המן למרדכי], לא כתיב לכו [משלי כד, יז] 'בנפל אויבך אל תשמח'. אמר ליה, הני מילי בישראל אבל באומות העולם כתיב [דברים לג, כט] 'ואתה על במותימו תדרוך'", והובא למעלה לאחר ציון 333.

(366) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 86]: "מה שנקראת המילה 'ששון' [להלן ח, טז] ביותר משאר מצות [מגילה טז:], וזה כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור, ועל ידי המילה האדם שלם". ולהלן ט, יז כתב: "כי כאשר האדם שמח הוא בשלימות, הפך כאשר יש לו צער שהוא בחסרון". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בהקדמה לתפארת ישראל [כ.] כתב: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות. ולכך כאשר קרה לו המיתה מן שאר בשרו, הוא באבילות". ושם פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא כתב: "כי השמחה מורה על שלימות ועל המציאות. והאבל הוא להיפך, דהוא הפסד דבר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תי:] כתב: "כי השלימות הוא השמחה והחדוה". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לד:] כתב: "כי השמחה מצד השלימות... וכשם שהאבל הוא כאשר יש לאחד הפסד והעדר, וכך כאשר יש לאחד שלימות, אז נמצא השמחה". ובנתיב התורה פ"ד [רכא.] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה. והפך זה ההפסד גורם אבל ותוגה, שהרי יש אבל על מת, שהוא הפסד". ושם פי"ח [תרצו:] כתב: "כי המצוה היא השלמת האדם, לכך ראוי שתהיה המצוה בשמחה. כי השמחה היא מצד השלימות, ואשר יש לו שלימות הוא שמח. והפך זה כאשר מת לו אחד מן הקרובים אשר שייכים אליו, ובזה מגיע אליו העדר וחסרון, אז הוא באבילות. ומפני כי המצוה הוא שלימות גמור לאדם, לכך ראוי שיעשה המצוה בשמחה". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד כתב: "כי השמחה היא בשביל הויה שלימה, ואז מתחדש שמחה שלימה... וראוי להיות בשביל השלימות הגמור, כמו זה שהוא זיווג חתן וכלה, שהוא שלימות גמור... ראוי שיהיה על זה שמחה שלימה". ובהקדמה לתפארת ישראל [כ.] כתב: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי

לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "על השלימות דרך לזמר ולשורר... השיר מורה השמחה". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמ.] כתב: "וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:], נתיב יראת השם פ"ד, ח"א לשבת ל: [א, יד:], שם קנב: [א, פו.], ועוד. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. וראה למעלה בהקדמה הערות 88, 142, 422, פתיחה הערות 49, 55, 119, פ"א הערות 476, 784, פ"ג הערה 653, ופ"ה הערות 175, 283.

(367) כפי שהתורה מכנה אחד מישראל בשם "אחיך" [ויקרא יט, יז, שם כה, כה, שם פסוק לה, דברים טו, ז, שם יז, טו, ועוד]. ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.], הרחיב בזה, וז"ל: "'פן יהיה דבר עם לבבך בליעל ורעה עינך באחיך האביון' [דברים טו, ט], שכוונת הכתוב שכיון שהוא אחיך והוא אביון, יש לך לרחם עליו... ולפיכך במלת 'צדקה' האותיות שלו אחים, והיינו הצד"י והקו"ף אחים, והדלי"ת והה"א גם כן אחים. כי ישראל הם אחים בתולדה, שהם אומה אחת, יש להם אב אחד. ועוד, קבלו תורה אחת בהר סיני... כלומר שאין ישראל כמו שאר אומות שהם אומה אחת ויש להם אב אחד, אבל ישראל יותר; שיש להם אב אחד, ועוד הם אחים בתורה ובמצות. ולפיכך יש אותיות במלת 'צדקה' שמורה על זה, כלומר כי ראוי לתת צדקה אל מי שהוא אחיו שהוא מן זרע האבות, ואם כן יש להם אב אחד, וגם אחיך בתורה. הד' וה"א במלת 'צדקה' שהם אחים כנגד מה שישראל אחים בתולדה, ואין מעלה זאת כל כך, ולכך הד' וה"א במספר פרטים. רק שיש עוד מעלה, שהם אחים בתורה, ולכך במלת 'צדקה' הצדי"ק והקו"ף שהם אחים במספר עשרות, והם אחרונים במספר עשרות, לכך יש לך לתת צדקה לאחיך" [ראה להלן פ"ט הערה 280, ופי"י הערה 64]. ובתניא ח"א פל"ב כתב: "נקראו כל ישראל 'אחים' ממש, מצד שורש נפשם בה' אחד, רק שהגופים מחולקים".

(368) כי "אח" הוא גם מלשון "אחד", וכמבואר למעלה פ"א הערה 7, ופ"ב הערה 228.

(369) דוגמה לדבר הם דברי רש"י [דברים כא, כג], שכתב: "משל לשני אחים תאומים שהיו דומין זה לזה, אחד נעשה שר, ואחד נתפס ללסטיות ונתלה, כל הרואה אותו אומר השר תלוי". הרי נפילתו של אח אחד מגיעה לאח שהוא שר.

(370) ומקרא מפורש הוא, שנאמר [שמות ד, יד] "ויחר אף ה' במשה ויאמר הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי דבר ידבר הוא וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו",

ונתבאר כאן ששמחה מורה על שלימות [כמבואר בהערה 366]. הרי שלאהרן הכהן תהיה שלימות ["ושמח בלבו"] כתוצאה מכך שאחיו עלה לגדולה. ורש"י פירש שם "וראך ושמח בלבו - לא כשאתה סבור שיהא מקפיד עליך שאתה עולה לגדולה. ומשם זכה אהרן לעדי החושן הנתון על הלב". הרי אהרן נתעלה כשאחיו משה נתעלה.

(371) פירוש - כאשר אומות העולם נופלות, יכול הישראל לשמוח על נפילה זו.

(372) רש"י דברים כ, ג "על אויביכם - אין אלו אחיכם, שאם תפלו בידם אינם מרחמים עליכם, אין זו כמלחמת יהודה עם ישראל".

(373) כי מדובר באויבי ישראל, לכך נפילתם היא שלימות לישראל, בבחינת [סנהדרין עא:] "מיתתן של רשעים הנאה להן והנאה לעולם ["ששקטה כל הארץ" (רש"י שם)].

(374) ראה בדר"ח פ"ד מ"כ [תג:-תו:] שהאריך לבאר האם שרי לשמוח במפלתן של רשעי ישראל.

(375) "כי הוה נקיט ואזיל בשבילא דמתא, חזיתיה ברתיה דקיימא אאיגרא, סברה האי דרכיב אבוה, והאי דמסגי קמיה מרדכי. שקלה עציצא דבית הכסא ושדיתיה אריש דאבוה" [לשון הגמרא שם, והובא למעלה לאחר ציון 336].

(376) כפי שכתב בגו"א שמות פ"ל אות ח [שצז.] "שאין לצמצם במעשה האדם". וכן אמרו בגיטין עח.. ובכורות יח., וכן פסק הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ט ה"ח.

(377) שמא תפגע גם באביה.

(378) פירוש - כל נפילה אפשרית ששייכת להתרחש אכן נעשתה להמן, כי הואיל והקב"ה גזר הנפילה הזאת על המן, לכך אף דברים פלאים ורחוקים נעשו להמן.

(379) פירוש - חכמיו של המן אמרו לו שכאשר החלה נפילתו לפני מרדכי, מכך תמשך נפילתו עד דיוטא תחתונה, וכמו שיבאר בהמשך. הרי שאף חכמי המן הבינו שנפילת המן תיעשה באופן שהיא תכלול את כל סוגי הנפילה האפשריים.

(380) פירוש - אצל ישראל נאמר שכאשר נגזרה עליהן שיענשו, הרי העונש יחול עליהם באופן פלאי, ויכלול אף דברים שהם רחוקים. והראב"ע שם כתב "טעם 'והפלא' להיות דבר מופלא, שלא נראה ולא נשמע כמוהו". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנה:] כתב: "כי לשון 'והפלא' בא על מכה תמוהה, שהיא פלא". ובהמשך הפרק שם [תתעז:] כתב: "על זה אמר 'והפלא ה' את מכותך הפלא ופלא', עד שראוי שיהיה האדם משתומם על זה".

(381) פירוש - אם המכות שחלות על ישראל נעשות באופן פלאי ורחוק, ק"ו למכות שחלות על המן הרשע שיעשו באופן פלאי ורחוק. ויש לשאול, שלכאורה יש פירכא על הק"ו, שהרי ישראל מסוגלים להענש על חטאתם יותר מן האומות, וכפי שכתב בנצח

ישראל פי"ד [שמ.], וז"ל: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'... אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל... ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה... ודבר זה אינו נוהג אצל האומות" [הובא למעלה פ"ג הערה 704]. וא"כ יש מקום לומר שרק אצל ישראל תהיה הנהגה של "והפלא ה' את מכותך", ולא אצל המן הרשע. ויל"ע בזה.

(382) לשונו למעלה פ"א [לפני ציון 927]: "נראה שבא לומר כי כל עניין המגילה הזאת לא היה במקרה, רק כל דבר היה כאשר ראוי להיות". ושם [לאחר ציון 1392] כתב: "בא הכתוב לומר כי לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 318] כתב: "כל מעשה המגילה הזאת היו מן השם יתברך". ולהלן [ח, ט] כתב: "שלא תאמר כי היה דבר זה שהיה בכ"ג בסיון דרך מקרה, והיה אפשר שיהיה קודם... לכך אמר בעת ההיא בכ"ג בסיון, כי דוקא אחרה הדבר עד כ"ג בסיון". וראה למעלה פ"א הערות 927, 1393, 1423, פ"ב הערה 319, ולהלן פ"ח הערה 151.

(383) והוא מה שבתו זרקה עליו מראש הגג עציצא.

(384) כן ביאר בגו"א בראשית פל"ז אות לו [רכה.] את אופן ירידת יוסף מצרימה, וז"ל: "ובב"ר [פד, כב] קאמר 'כמה אוניות נמכר, רבי יודן אמר ארבע; אחיו מכרו אותו לישמעאלים, וישמעאלים לסוחרים, וסוחרים למדינים, ומדינים מכרו אותו אל מצרים... זהו דעת רז"ל בענין זה, והוא הנכון, כי דבריהם הם דברי חכמה מאוד, כי ידעו בענין המכירה למצרים, שהוא היציאה מן הרשות שהיה בו לרשות אחר לגמרי. והיה מצרים רשות אחר לארץ כנען, כי במצרים נשתעבדו, וארץ כנען היה לישראל אחוזת עולם [בראשית יז, ח], ואין דבר היוצא מרשות לרשות אחר לגמרי אלא על ידי רבוי וחלוף רשויות. ולפיכך פירשו הכתוב על אמיתתו כי היו הרשויות ארבע. ויש לך להבין כי לא היה נמכר יוסף אלא על ידי אחיו, שהם קרובים אליו. ואחר כך לישמעאל, שהיו בני אברהם, יותר רחוקים... ויש לך להבין את הדבר כי נפלא מאד במכירתו של יוסף, כי

מכירתו של יוסף היתה על ידי בני יעקב שהם אחיו, ומן אחיו בא לישמעאלים שהם בני אברהם, וישמעאל קרוב למצרים מפני אמו הגר המצרית [בראשית טז, א]. ואף מדינים הם בני קטורה [בראשית כה, א-ב], שהיא הגר [רש"י שם], רק שישמעאל יותר קרוב אל בני אברהם, כי נולד על ידי שנתנה שרה את הגר לאברהם [בראשית טז, ב-ג], לכך כתיב [בראשית כה, ט] 'ויקברו אותו יצחק וישמעאל', ולא כתיב בניו האחרים. והסוחרים אף על גב שהם גם כן מדינים, מפני שאין דעתם רק לסחור ולא לשם עבדות, אין זה יציאה מרשות שהיה בן חורין והבאה אל העבדות, כמו שהיה אחר כך, שקנו אותו המדינים, ואין דעתם לסחור בו... ואשר גזר מעולם על הירידה למצרים [בראשית טו, יג], סיבב סיבות ראויות כי מן בני יעקב אחיו לישמעאלים, ובתוכם מדנים סוחרים, ומהם למצרים, והיה יוצא יציאה אחר יציאה, תמיד היה מתקרב למצרים, כי זהו גזירת השם יתברך". ועוד אודות הצורך בהדרגתיות, ושאין לעבור מקצה לקצה בפעם אחת, כן נתבאר למעלה בהקדמה הערה 324, פ"א הערה 216, פ"ב הערה 480, ופרק זה הערה 113.

(385) פ"ה [לאחר ציון 605], וז"ל: "לפיכך ראוי להמן התליה ששת ימי בראשית, שאין דבר שהוא בזיון ובטול לצלם אלקים כמו התליה. מפני כי שאר מיתה אין הצלם בגלוי ובבזוי, אבל זה נתלה, וצלם שלו הוא נתלה על העץ בגלוי. ולכך אמרה תורה [דברים כא, כג] 'לא תלין נבלתו על העץ', מפני שהוא קללת ובזיון אלקים, כמו שהתבאר. ולפיכך ששת ימי בראשית, שהיה מוכן לעשות עצמו עבודה זרה, ראוי לו התליה. וכן כל עובדי עבודה זרה הם בסקילה [סנהדרין נג.], וכל הנסקלין נתלין [סנהדרין מה:], וזה מפני שיש לבזות צלם אלקים כאשר עובד אלקות זר. רק כי להמן יותר מוכן התליה, מפני שעשה עצמו עבודה זרה". וראה למעלה פ"ה הערה 429, להלן הערה 391, פ"ז הערה 133, ופ"ח הערה 6.

(386) להלן ז, ח, ושם ח, א.

(387) לשונו להלן ז, ח [לאחר ציון 131]: '"ופני המן חפו' [שם]. קשיא, מה הוצרך לומר 'ופני המן חפו'. ונראה לומר, כי עתה התחיל להיות פניו חפו, ולבסוף נתלה, והוא הבזיון הגדול... כי כן ענין הנס, כי מתחיל קצת בתחלה, ולבסוף נעשה לגמרי. לכך התחלת דבר זה כי 'פני המן חפו', והוא הבושה... לכך כאשר באה הפורעניות על המן התחיל בזה מה שאמר 'ופני המן חפו', ואחר כך הגיע לו שנתלה, ודבר זה בזוי אל צלם האדם, שהוא צלם אלקים".

(388) בא לבאר כיצד שני הדברים שהיו להמן ממעשה זה ["אבל וחפוי ראש"] הם התחלה לביטול הנפש וביטול הצלם של המן, כאשר לבסוף [כשהמן יתלה על העץ] יהיה לו ביטול גמור של הנפש והצלם.

(389) עירובין ע: "יורש כרעא לאבוה". וכמה פעמים כתב המהר"ל על הבן שהוא "כרעיה דאבוה", וכגון בגו"א בראשית פל"ז ריש אות ז, שם שמות פ"כ אות יא [ק:], תפארת ישראל פל"ח [תקפז:], נתיב היסורין פ"ב [ב, קעז:], ח"א לסוטה כב. [ב, סד.], ח"א לב"מ קיד. [ג, נה:], ח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.], ועוד. ואודות הקשר והיחס של אדם אל בתו, כן כתב בנצח ישראל פ"ז [קסד:], וז"ל: "כי כל לשון 'בן' ו'בת' הוא מלשון בנין. כי 'בן' מלשון בנה, ו'בת' גם כן מלשון 'בנת', שכן בתרגום יאמר 'בנתא'. ולכך "בתו" [שמות כא, ז] התי"ו דגושה, להורות על הנו"ן החסירה, כי הבן והבת הם בנין אב... ויותר נקראת הבת בנין האב, והוא דבר נפלא ואין כאן מקומו. וראיה לזה, כי הבת היא ברשות אביה, ואין הבן ברשות אביו, שנאמר [במדבר ל, יז] 'בנעוריה בית אביה'... והוא מובן ממה שאמרו חז"ל [נדה לא.] האיש מזריע תחלה יולדת נקבה, שנאמר [בראשית מו, טו] 'ואת דינה בתו'". וכן כתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט.], וז"ל: "והבת יותר זרע אביה מן הבן, כדכתיב 'ואת דינה בתו', ואמרו [נידה לא.] איש מזריע תחילה יולדת בת, ולפיכך הבת היתה ניצלת... ונעשה לה נס בזכות אביה, ולבנו לא נעשה נס". וראה גו"א בראשית פמ"ו אות ו, ושם במדבר פכ"ז הערה 27 [הובא למעלה פ"א הערה 893].

(390) "צלם פנים" כי הצלם חל על פניו של אדם, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 1099] "אדם יש לו צלם אדם בפניו". ובדר"ח פ"ג מי"א [רנט:] כתב: "הצלם הוא בפנים". ושם במשנה יד [שלב:] כתב: "כי כאשר יקרה לאדם דבר מה, משתנה לו הזיו של הפנים והאור שלו. וזה פירוש הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', כי דבק בפנים שלו זיו, וניצוץ עליון דבק בו, ודבר זה הוא צלם אלקים". ובהמשך המשנה שם [שמא.] כתב: "עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם ונמצא מה שהוא". ובח"א למכות כג: [ד, ו:] כתב: "כי שם צלם נאמר על הזיו של בעל הצלם, כדכתיב [דניאל ג, יט] 'וצלם אנפוהי אשתנו'. ואין השנוי לדבר הגשמי שבאדם, רק לזיו שהוא האור של הפנים, שהיה משתנה זיו ואור שלו, והזיו והאור מורה על דבר נבדל מן הגשמי". וכן הוא בגבורות ה' ס"פ סז, נצח ישראל פט"ז [שעב:], נתיב הענוה פ"ג [ב, ט.], ח"א לשבת קנא: [א, פ:], ח"א לב"ב נח. [ג, פד:], ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.], שם ק. [ג, רל:], ח"א לע"ז כ: [ד, נא:], ועוד. וכאן כוונתו לומר שהבושה

שהגיעה להמן מבטלת מעלת הצלם שלו, וכמבואר להלן פ"ז הערה 136. וראה למעלה פ"א הערות 966, 1100, ופ"ה הערה 613.

(391) כמו שאמרו [אבות פ"ג מי"ד] "הוא היה אומר, חביב אדם שנברא בצלם. חבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'". ושם בדר"ח מאריך בזה טובא. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.] כתב: "הדבר שהוא במעלה העליונה באדם הוא שיהיה לו הצלם הזה בשלימות, וכמו שאמרו ז"ל במסכת אבות 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'... ודבר זה תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלקים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 679]. ומוסיף זאת כאן, כי בא להורות כיצד התליה מבטלת מעלת הצלם, כי הואיל והצלם מורה על מעלת האדם וכבודו, והתליה פוגמת בכבודו [כמבואר בהערה 385, והערה הבאה], לכך התליה מבטלת את הצלם. ואודות שהכבוד מתייחס בפרט לצלם, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 961], וכלשונו: "האדם יש לו צלם אלקים [בראשית א, כו], ואליו ראוי הכבוד והחשיבות בשביל אשר יש לו צלם אלקים, ודבר זה בארנו במקום אחר כי הכבוד הוא לצלם אלקים". וראה להלן פ"ח הערה 7, שגם שם מתבאר שבזיון הצלם הוא ביטול הצלם.

(392) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 580]: "כי הצליבה מיוחד מן שאר מיתות, כי הצליבה הוא מגיע כביכול אל השם יתברך בעצמו ובכבודו, שנאמר [דברים כא, כג] 'קללת אלקים תלוי'. ופרשנו זה מאחר שנברא האדם בצלם אלקים [בראשית א, כז], ומשותף בזה האדם אל מי שברא האדם בצלמו. ומאחר שהוא פוגם בכבודו, כי שאר מיתות אין נוגע בצלם אלקים שהרי אינם בגלוי, כמו שהוא התלוי, כי לכך נתלה שיהיו רואין אותו הבריות, ולכך אמר הכתוב כי זה 'קללת אלקים', מאחר שהאדם הוא משתתף אל אלקים בצלם, שהרי יש לו צלם אלקים, והוא פוגע בכבוד הצלם כאילו הוא פוגע בעצמו". ובהמשך שם [לאחר ציון 610] כתב: "ויש לך עוד לדעת, כי התליה הוא בטול האדם לגמרי, כי הוא בטול אף לצלם האדם, שהוא צלם אלקים, והוא המעלה היותר עליונה. ומפני זה חשב המן מפני כי התליה הוא בטול לצלם האדם, שהוא בטול האדם לגמרי, לא כמו כבשן האש, אף שהוא מיתה שהוא בטול האדם, אינו בטול לצלם, לכך אין זה בטול גמור, לכך היה יכול להצילו. אבל בטול הצלם, שהוא בטול גמור אף אל הצלם, אין יכול להצילו, כך חשב המן" [ראה שם הערה 617].

(393) כמבואר למעלה פ"ה [לאחר ציון 580], והובא בהערה הקודמת.

(394) מבאר כאן שבמעשה של בתו של המן היתה התחלתם של שני בטולים להמן; בטול חיותו ונפשו, ובטול כבודו. מיתת בתו היא תחילת בטול חיותו ונפשו, וחפוי הראש הוא תחילת בטול צלמו. וכן למעלה פ"א [לאחר ציון 960] ביאר את שני הענינים האלו, וכלשונו: "ומה שאמרו [מגילה יב:] כי ושתי הרשעה היתה מפשטת בנות ישראל ערומות, והיתה עושה בהן מלאכה בשבת, לפיכך נגזר עליה שתשחט בשבת ערומה. כי השבת ראוי לכבוד, כמו שכתיב [ישעיה נח, יג] 'וכבדתו מעשות דרכיך', ולכך חייב האדם ללבוש בשבת בגדים לכבוד השבת. כי האדם יש לו צלם אלקים [בראשית א, כו], ואליו ראוי הכבוד והחשיבות בשביל אשר יש לו צלם אלקים, ודבר זה בארנו במקום אחר כי הכבוד הוא לצלם אלקים. וכאשר היתה מפשטת בנות ישראל ערומות, והיתה עושה בהן מלאכה, כוונתה לבזות את ישראל וליטול הכבוד מהם, כאשר אף בשבת אשר הוא ראוי לכבוד היתה מפשטת אותן ערומות, ודבר זה בטול הכבוד לגמרי. וגם היתה עושה בהם מלאכה, שזהו בטול הנפש, כי יש חיוב מיתה על מלאכת שבת. עד שאלו שני דברים, דהיינו הבזיון שהוא לצלם האדם, ובטול הנפש, הוא בטול מן העולם הבא ובטול מן העולם הזה; כי הצלם האלקים הוא מוכן אל עולם הבא... ולכך כאשר היא עשתה מלאכה בבנות ישראל בשבת ערומה, כלומר כי אין להם כבוד שהוא שייך אל צלם האלקים... והמלאכה בשבת היה בטול לנפש, שיש חיוב מיתה על המלאכה. ולכך היה הגזירה עליה שתשחט ערומה ביום השבת, שהשחיטה מורה על לקיחת הנפש. ומה שהיתה נדונית ערומה, דבר זה בזיון הצלם".

(395) כמו שכתב למעלה [פ"ה לאחר ציון 592] "לכך אמר 'יעשו עץ גבוה חמשים אמה' [למעלה ה, יד], כי בזה הוא נגלה ביותר, כך חשבו חכמים". וכן ביאר הראב"ע [נוסח ב] למעלה ה, יד "גבוה חמשים אמה שיהיה נראה לחוץ מחצר המן". וכן הר"מ חלאיו [שם] כתב "יעשו עץ גבוה חמשים אמה - למען ייראה לחוץ לעיני הכל" [הובא למעלה פ"ה הערה 593]. ולהלן [ח, ד] כתב: "לכך נתלה המן, כי התליה של עץ דבר נגלה אל הכל". וראה להלן פ"ז הערה 184.

(396) "הפרש יש בין אדם המתנוול במקום שניכר, לאדם שמתנוול במקום שאינו ניכר" [רש"י במדבר ה, כז], וראה למעלה פ"ה הערה 592, ולהלן פ"ז הערה 186, ופ"ח הערה 86.

(397) בא לבאר הסבר נוסף כיצד התליה על עץ חמשים אמה היא בטול הצלם. ועד כה ביאר שהבזיון הניכר שיש בתליה כזו הוא בטול הצלם. ומעתה יבאר שתליה זו מורה על קיום מחיית עמלק, כי מחוי שייך לצלם. ולהלן פ"ח [לאחר ציון 4] צירף את שני

הטעמים הללו להדדי, שכתב: "כי עיקר הכתוב בא לומר כי המן נמחה זכרו מן העולם. לכך נתלה דוקא, ולא שאר מיתה, כי התליה הוא בזיון אל צלמו, עד שנמחה ובטל צלמו אשר הוא הכרתו".

(398) נראה שכוונתו לדבריו למעלה פ"ה [לאחר ציון 533], וז"ל: "וכך אמרו לו יועציו כי כאשר יהיה העץ גבוה חמישים, אז תוכל להיות גובר עליו, כי גדולה שלך הוא משער חמשים, כי יש בך אלקות אשר שייך לו החמשים. ומפני כי עשה עצמו שהוא שייך למספר חמשים, ומי שעשה כנגדו בא לו המיתה משער החמשים, ולכך אמרו 'יעשו עץ גבוה חמשים'. ומפני כי היה רוצה לעלות עד המדריגה החמשים, מה שלא שייך לאדם, לכך דבר זה היה מיתתו, כי אין מגיע לשם האדם, ובשער הזה ההעדר אל האדם, כי אין לו מציאות שם בשער החמישים. ולכך כאשר המן היה מגביה עצמו ועשה עצמו אלקות לומר שהגיע לשם, דבר זה היה העדר שלו ומיתתו, ולפיכך נתלה על עץ גבוה חמשים".

(399) זו נקודה חדשה שלא הזכיר עד עתה בספר זה, והיא שהטעם שהקב"ה סיבב שהמן יתלה על עץ גבוה חמשים אמה הוא כדי לקיים מחיית עמלק. כי הואיל ואין לאדם שום מציאות בשער החמישים [ראה הערה קודמת], לכך תלייתו של המן על עץ גבוה חמשים אמה היא "להורות על האבוד הגמור והאסיפה המוחלטת שהיה לו" [לשונו כאן]. ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 574] כתב: "ויראה כי על זה רמז בשמו נו"ן בסופו של 'המן', שרצה להגיע עד שער החמשים, והוא אדם, שמספר "אדם" מ"ה. ונקרא המן בפרט 'אדם', כמו שדרשו עליו [מגילה יא.] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם' [תהלים קכד, ב], ולא מלך, זה המן [רש"י מגילה שם]. וראוי שיקרא 'אדם' מפני שרצה לעשות עצמו אלוה, והוא אדם, [ו]היה רוצה להגיע עד שער החמשים, וזה הוא 'המן', ולכך הגיע לו המיתה **לגמרי**". וראה למעלה הערה 304.

(400) רש"י דברים כה, יט "תמחה את זכר עמלק - 'מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה' [ש"א טו, ג], שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר 'בהמה זו משל עמלק היתה'", וראה גו"א שם אות כח. וראה להלן פ"ח הערה 12.

(401) לשונו בגו"א בראשית פל"ח אות ט [רמה.]: "מחוי שייך בצורה". ובח"א לגיטין נו: [ב, קז:] כתב: "המים מוחים הצורה, ולכך נאמר אצל המים [בראשית ז, כג] 'וימח', וכן [שם ו, ז] 'אמחה', שהקב"ה ברא ויצר את האדם, וכתיב אצלו [שם ב, ז] 'וייצר ה' אלקים את האדם', שנתן לו צורה, והקב"ה על ידי מים מיחה הצורה, שהוא עיקר יצירת האדם. ולא כן האש, אע"ג שהאש שורף והצורה בטלה, מכל מקום זהו במקרה, כי על ידי האש שורף הדבר שהוא הנושא את הצורה, ועל ידי זה בטלה הצורה מעצמה.

ומ"מ אין האש מבטל עצם הצורה. אבל המים הם מבטלים וממחים הצורה. ואל יקשה לך, שדבר זה שייך בצורה המצויירת בכותל, דשייך מחוי בצורה על ידי המים, ולא כן צורת האדם. דאין זה קשיא למבין, דמכל מקום אבוד המים 'מחוי' נקרא, ובצורה שייך מחוי". והצלם הוא הצורה של אדם, וכמו שכתב למעלה פ"א [לפני ציון 1102]: "כי הצורה, שהוא צלם אלקים", וראה שם הערה 1102. ולהלן פ"ט [לפני ציון 176] כתב: "לכך בקשה לתלות אותם, ובזה יהיו נמחו לגמרי כאשר מקבל הצלם הזה מחוי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות מענין מחוי הצלם הזה, שזהו אבדון גמור".

(402) שלהמן יהיו בזיונות כל כך רחוקים [שרחץ וסיפר את מרדכי, ומרדכי טיפס עליו להגיע לסוס, ובעט בו, ובתו זרקה עליו עציץ של בית הכסא, ומתה].

(403) "לכך כאשר נגזר עליו [על המן] הנפילה מן השם יתברך, נגזר עליו הבזיון הגדול יותר על הכל" [לשונו למעלה לאחר ציון 359].

(404) לא מצאתי שיבאר ענין זה בשאר ספריו [ואלי כוונתו לח"א למגילה (מקום המאמר), ולא זכינו לאורו].

(405) מבאר "נדחף אל ביתו" שמיהר אל ביתו. וכן ביאר היוסף לקח כאן. וכן כתב כאן הגר"א, ויובא בהערה 407.

(406) פירוש - ברחובות העיר היו הרבה אנשים שראו מה שאירע להמן.

(407) לשון הגר"א כאן: "נדחף פירוש רץ מהרה, כי היה בוש לעמוד, והיה רץ".

(408) כפי שביאר למעלה פ"ה [לאחר ציון 618], ויובא בהערה 412. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 309] כתב: "כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [למעלה ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'", [פסוק י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [פסוק יד] 'ועודם מדברים ויבהילו את המן וגו'". הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן". וראה להלן לאחר ציון 468.

פסוק יג

(409) כן הקשו המנות הלוי [קעד:] ויוסף לקח כאן.

(410) אודות שהכתוב נכתב באופן שתיעשה סמיכות בין המלים, כן כתב להלן פ"ז [לאחר ציון 78], וז"ל: "'המן הרע הזה', סמך אל 'המן' 'הרע', ולא אמר 'המן הצר והאויב והרע הזה', מפני [כי] שם רע כאשר הוא אדם רע בעצמו, ולא שהוא רק בשביל שנאה או בשביל שום דבר. לכך 'הרע' סמך אצל שמו, כי השם מורה על עצמו של אדם". וכן כתב

להלן כמה פעמים [פ"ט (לאחר ציון 241), ושם י, א]. וראה למעלה פ"א הערה 1033, פ"ז הערה 83, ולהלן פ"ט הערה 242.

(411) ומה שאצלנו הקדים "זרש" ל"אוהביו", זה לא קשה כלל, שאשתו קרובה אליו יותר מאשר אוהביו.

(412) לשונו שם [לאחר ציון 618]: "מה שאמר 'ובבוקר אמור אל המלך ויתלו אותו', דבר זה מפני כי כל הענינים שנעשו במגילה הזאת לא היה המשך [זמן] להם... וכמו שהיא הגאולה כך היה הצרה, כי בי"ג נכתבו הכתבים [למעלה ג, יב], והיו הרצים יצאו דחופים הן בצרה שתבא על שונאי ישראל [שם פסוק טו], הן בגאולה, שאמר [למעלה פסוק ה] 'מהרו את המן לעשות את דבר אסתר', 'מהר קח את הלבוש ואת הסוס' [פסוק י]. ועוד כתיב [פסוק יד] 'ויבהילו להביא את המן', וכמו שנתבאר למעלה בהקדמה ענין זה. והטעם הוא ענין מופלג, כי דבר זה מורה על ענין שאינו תחת המשך הזמן כלל, רק ממעלה שהוא על הזמן, ולכך הוא במהירות היותר. וזאת העצה היא חכמת חכמים... וכאן אמרו 'יעשו עץ גבוה וגו' ובבוקר', בלא המשך זמן יבא אל המלך ויתלו את מרדכי".

(413) שנאמר [למעלה ה, יד] "ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו יעשו עץ גבוה חמשים אמה". וכן העיר המנות הלוי [קעד:].

(414) פירוש - העצה לעשות עץ גבוה חמשים אמה אינה דבר "שכלי אלקי", אלא "שכלי בלבד". ודבריו כאן הם לפי המהלך הראשון שלו למעלה [פ"ה לאחר ציון 517] שהעצה לעשית העץ אינה דבר עמוק כל כך, וכלשונו שם: "'ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו וגו'. יש להקשות, מה היה העצה הזאת שאמרה זרש אשתו 'יעשו עץ גבוה', ועצה זאת הכל יודעין, ומן הכתוב משמע כי דבר זה היה עצה גדולה ביותר... ויש לפרש כי ודאי המן גם כן ידע דבר זה שיכול להמית את מרדכי, רק מפני שאמר למעלה [ג, ו] 'ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו', אם כן שאלה זאת מן המלך הוא בזיון לו להמן לשלוח יד במרדכי לבדו. וזהו העצה שאמרו זרש ואוהביו; 'יעשו עץ גבוה חמשים אמה וגו', ומעתה אם יהיו שואלים למה נתלה על עץ שהוא גבוה על חמישים אמה, וישיבו כי האיש הזה ראוי שיהיה לו עץ גבוה חמישים אמה, כי מעלתו היה שהוא שר חמישים, ולפי מעלתו וחשיבותו כך יש לו עץ לתלות בו. ולהגיד לבריות כמה חשוב היה זה, ועם כל זה נתלה, אדרבא יהיה חשיבות המן, שהוא מושל לעשות כמו דבר זה להמית אדם כמו זה. כך יש לפרש כי זה היה החכמה והעצה מזרש אשתו ואוהביו". אך בתחילת הסברו השני שם [לאחר ציון 526] כתב: "אמנם יש לך לדעת בענין זה, כי דבר עמוק

הוא זה" [ומבאר שם הענין של שער החמשים]. ולפי זה יקשה לומר שעצה זו היא רק "דבר שכלי בלבד", ולא "שכלי אלקי".

(415) "אתתך גוצא - אשתך קטנה, כפוף עצמך ושמע דבריה" [רש"י שם].

(416) לשון הגמרא שם [ב"מ נט.] "ואמר רב, כל ההולך בעצת אשתו נופל בגיהנם... אמר ליה רב פפא לאביי, והא אמרי אינשי איתתך גוצא גחין ותלחוש לה. לא קשיא, הא במילי דעלמא, והא במילי דביתא. לישנא אחרינא, הא במילי דשמיא, והא במילי דעלמא".

(417) לשונו בדר"ח פ"א מ"ה [רס.]: "וללישנא אחרינא, במילי דעלמא, ואין הדברים רק מענין העולם הזה, יש לו למשוך אחר עצת אשתו, כי לא יאמר בזה שהוא נמשך אחר ההעדר, כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר, ולפיכך מצד הזה אין לו נפילה בגיהנם. ואדרבה, יש לו ללכת אחר עצת אשתו בעסקי עולם הזה, שהם עסקים גשמיים, והאשה עיקר בזה. רק במילי דשמיא, שודאי אצל מילי דשמיא האיש צורה, והאשה בעלת חומר, דבק בה ההעדר, ובזה שייך שהוא נמשך אחר ההעדר, ואם ילך אחר עצתה נופל בגיהנם, שיבא לידי העדר וחסרון". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "וללישנא אחרינא גם מילי דעלמא גחין ולחיש לה, מפני שהצורה עומדת בחומר, וגם מילי דעלמא שייכים אל זה. רק אם הוא מילי דשמיא, ובזה נחשב האיש צורה נבדלת, לא צורה שהיא בחומר, אם האיש שהוא הצורה נמשך אחר החומר, דבר זה הוא העדר אליו, כמו אם הצורה שהיא הצורה הנבדלת, אם היתה מוטבעת בחומר, דבר זה העדר אל הצורה לגמרי. והבן הדברים מאוד, כי הם דברים ברורים". ואודות שהאיש הוא צורה והאשה היא חומר, ראה למעלה בהקדמה הערות 237, 424, ופ"א הערות 1324, 1410, 1436, ועוד.

(418) "קרוב יותר" פירושו מסתבר יותר, לעומת "דברים רחוקים מאד" [לשונו למעלה לפני ציון 402], שהם דברים הנראים לא מסתברים. ונשים רואות את הדבר המסתבר יותר לשכל, כל עוד שלא איירי בשכל אלקי. וראה הערה קודמת.

(419) שהוא דבר אלקי, וכמו שמבאר בהמשך פסוקנו.

(420) לפי דבריו יוסבר היטב מדוע למעלה [ה, יד] יועצי המן נקראים "אוהביו", ואילו כאן נאמר "ויאמרו לו חכמיו". כי למעלה איירי בעצה במילי דעלמא, ולזה לא בעי שהיועצים האלו יהיו חכמים. אך כאן איירי במילי דשמיא [כח ישראל], ולזה בעי חכמים דייקא. וכך ניתן לבאר אף בפסוקנו כאן, שנאמר ברישא דקרא "ויספר המן לזרש אשתו ולכל אוהביו", ובסיפא דקרא נאמר "ויאמרו לו חכמיו וזרש אשתו" [ובגמרא

(מגילה טז.) שאלו כן], כי רק בסיפא איירי בעצה המזקיקה התבוננות והעמקה, ולכך רק שם נאמר "חכמיו". וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פ"י [קסא:], שכתב: "כי אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו שאין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה".

(421) וכמו ש"אדם קרוב אצל עצמו" [יבמות כה:], כך האשה קרובה לבעלה, ומעונינת בטובתו כמו שהיא מעונינת בטובת עצמה. לכך היא ראשונה לדבֵּר על טובת בעלה, כי היא מוכנה לכך יותר משאר בני אדם, והמוכן לענין הוא ראשון לענין, והוא ראש המדברים בכל מקום. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [עירובין נד.] "חש בראשו יעסוק בתורה, שנאמר [משלי א, ט] 'כי לוית חן הם לראשך'. חש בגרונו יעסוק בתורה, שנאמר [שם] 'וענקים לגרגרתיך'. חש במעיו יעסוק בתורה, שנאמר [משלי ג, ח] 'רפאות תהי לשרך'. חש בעצמותיו יעסוק בתורה, שנאמר [שם] 'ושקוי לעצמותיך'. חש בכל גופו יעסוק בתורה, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [מג.] כתב: "מה שאמר הראש בפני עצמו, מפני שהראש שם השכל, והוא קרוב אל התורה בעבור חשיבות הראש, הוא ראשון וקודם לקבל רפואה על ידי התורה. ולפיכך אמר בראשון 'חש בראשו יעסוק בתורה'". הרי המוכן לדבר הוא ראשון לקבלת הדבר. וכן נאמר [דברים ל, ג] "ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים וגו'", וביאר המשך חכמה את כפילות הפועל "ושב" בזה"ל: "כי ישראל אשר המה בשבי שמשתוקקים אל ארץ ישראל, ורוצים לברוח מחוצה לארץ כמבור השבי, המה ישיב **קודם**. 'ורחמך ושב וקבצך מכל העמים כו" המה הישראלים אשר מצאו קורת רוח בארץ נכריה, ובטל מהם התשוקה לארץ הצבי, גם הם יקבצם השם וישיבם **אחרי זה**".

(422) דוגמה לדבר; עשו יצא ראשון מרחם אמו לעולם הזה, כי הוא מוכן לעוה"ז. ואילו יעקב יצא אחרונה, כי הוא מתנגד לעוה"ז, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ה סוף אות כו, וז"ל: "כי עשו הגיע לחלקו מן המריבה, עולם שיש בו גנאי וחרפה, ולפיכך הוא ראשון לרחם, שהוא יצא ראשונה, ואליו הוא קרוב. ויעקב רחוק ממנו מצד שהוא מסולק מן הטנופת, וקרוב לעולם הנכבד, והוא יצא אחרונה" [הובא למעלה הערה 353]. וכן כתב הראב"ע [נוסח ב], וז"ל: "וחכמיו אמרו קודם האשה, כי האשה מתפחדת, ולא תרצה לומר דבר רע".

(423) כן הקשו כאן הראב"ע [נוסח ב], רבי אביגדור כהן צדק. והיוסף לקח כאן כתב: "אמרם 'אם מזרע היהודים מרדכי', והיאך נסתפקו אם מרדכי מזרע היהודים, הלא הוא

אמר להם באותו לילה [למעלה ה, יג] 'וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי', הרי ידעו שהוא יהודי".

(424) כמו שנאמר למעלה [ב, ה-ו] "איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני, אשר הגלה מירושלים עם הגולה אשר הגלתה עם יכניה מלך יהודה אשר הגלה נבוכדנאצר מלך בבל". וניתן לומר שהואיל ויכניה היה מלך יהודה, לכך כל הגולים עמו נקראו "יהודים". וכן כתב שם הראב"ע [נוסח ב], וז"ל: "לא יקרא 'יהודי' רק מי שהוא ממשפחת יהודה. ונקרא מרדכי ככה, בעבור היות שבט בנימין עם יהודה, והמלכות היה לשבט יהודה".

(425) לשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פי"ב הי"ז: "כל העכו"ם כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצות שבתורה... הרי הן כישראל לכל דבר". אמנם אין הוא נקרא "מזרע היהודים", וכמו שאמרו חכמים שאין מעמידים מלך מקהל גרים אפילו אחר כמה דורות, שנאמר [דברים יז, טו] "לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא" [ספרי שם]. ולא למלכות בלבד, אלא לכל שררות שבישראל, שנאמר [דברים שם] "מקרב אחיך תשים עליך מלך", כל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך [יבמות מה:]. הרי הגר אינו נקרא "אחיך". **ובפירוש המיוחס לרמב"ם** כתב כאן בזה"ל: "כלום אין אתה אומר ששמו 'מרדכי היהודי'. ואם 'יהודי' שמו משום שנכנס לדת היהודית, ואין הוא משבט הישראלים בגזע, כי אז אין שום ספק שיש לו מזל טוב ומזל רע, ואל יבהיל אותך זה ש[י]נצח אותך. [אך] אם היה יהודי בגזע במצרים, הרי אם התחיל מזלו לעלות - התחיל, וכל מה שיעבור הזמן יוסיף להתגלות". וכן כתב הראב"ע כאן [נוסח ב], וז"ל: "השאלה היא, הלא כתוב 'מרדכי היהודי', ויש אומרים כי המתייהד ייקרא 'יהודי'".

(426) "אם מזרע היהודים - יש זרע ביהודים שאם הוא בא מהם לא תוכל לו" [רש"י שם].

(427) לפנינו בגמרא אמרו "אמרו ליה, אי משאר שבטים קאתי", ולא "שבטי ישראל קא אתי". אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם איתא "שבטי ישראל קא אתי". וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 4.

(428) כי אפרים ומנשה [שהוזכרו כאן במאמר] הם בני יוסף [בראשית מא, נא-נב], וכל השייך ליוסף שייך לאפרים ומנשה. אמנם בנצח ישראל פל"ד [תרנג:] כתב: "יהודה ובנימין עיקר, ועשרת השבטים הם תוספות". ויוסף הוא שייך לעשרת השבטים, כי ירבעם בן נבט היה ראש לעשרת השבטים [מ"א יא, לא], והוא היה משבט אפרים [סנהדרין קד:]. ולפי חלוקה זו אין יוסף משתייך ל"עיקר" ישראל. וראה שם הערה 109 ששאלה זו נשארה בצ"ע.

(429) לשונו בנצח ישראל פ"מ [תשטו.]: "והנה ירושלים בתחתונים, מורה על השם יתברך, שהוא שוכן בה". וכן נאמר [מ"א יד, כא] "העיר אשר בחרתי לי לשום את שמי שם מכל שבטי ישראל". ושם [מ"א כא, ד] נאמר "אשר אמר ה' בירושלם אשים את שמי". ואמרו חכמים [מכילתא בא בפתיחה פ"א] "עד שלא נבחרה ירושלים, היתה כל ארץ ישראל ראויה לשכינה, משנבחרה ירושלים יצאה ארץ ישראל, שנאמר [תהלים קלב, יג] 'כי בחר ה' בציון'". ומהמשך דבריו מוכח שכוונתו לבית המקדש [ראה הערה 435], כי העיר ירושלים נבחרה כמקום שבו נבנה בית המקדש, וכמו שנאמר [דברים יב, ה] "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם". ואמרו [ויק"ר יג, ב] "מדד הקב"ה את כל העיירות, ולא מצא עיר שיבנה בה בית המקדש אלא ירושלים". וכן אמרו [יומא יב.] "תניא, מה היה בחלקו של יהודה; הר הבית, הלשכות והעזרות".

(430) רש"י זבחים קיח: "שילה בחלקו של יוסף היתה, כדכתיב [תהלים עח, סז] 'וימאס באהל יוסף וגו" אחר [שם פסוק ס] 'ויטוש משכן שילה' כתיב" [הובא למעלה פ"ג הערה 136].

(431) קצת קשה, שלכאורה היה עדיף לומר שבחלק בנימין היה הארון, והוא מורה ביותר שהשכינה בחלקו, וכמו שאמרו [יומא יב.] "תניא, מה היה בחלקו של יהודה; הר הבית, הלשכות, והעזרות. ומה היה בחלקו של בנימין; אולם, והיכל, ובית קדשי הקדשים. ורצועה היתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין, ובה היה מזבח בנוי. ובנימין הצדיק היה מצטער עליה לבלעה בכל יום, שנאמר [דברים לג, יב] 'חופף עליו כל היום'. לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזכן לגבורה שנאמר [שם] 'ובין כתפיו שכן'". ופירש רש"י שם "אושפיזכן - שהיה הארון נתון בחלקו". וכן בסוטה לז. רש"י כתב "אושפיזכן לגבורה - שבית קדשי הקדשים בנוי בחלקו". הרי שהמזבח אינו נמצא לגמרי בחלקו של בנימין, וההוכחה להשראת השכינה בחלקו היא מהארון שבקודש הקדשים. זאת ועוד, הרי המזבח עמד בחלקם של יהודה ובנימין יחד [ראה ציור ברש"י זבחים נג: כיצד יהודה ובנימין משתתפים יחד במקום המזבח], ואילו הארון עמד רק בחלקו של בנימין. לכך יקשה, שאם ההוכחה להשראת שכינה היא מהמזבח, הרי שזו תהיה הוכחה גם על יהודה, ומדוע מוכיח מהמזבח רק על בנימין ולא גם על יהודה. וכן למעלה פ"ג [לאחר ציון 132] הביא את הפסוק "ובין כתפיו שכן" להוכיח שהשכינה היתה בחלקו של בנימין [יובא בהערה הבאה], ואילו כאן לא כתב כן, אלא הוכיח זאת מהמזבח. ולהלן פ"ח [לאחר ציון 362] כתב: "כאשר בית המקדש והמזבח

הוא בחלקו של בנימין, ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט". הרי הזכיר את בית המקדש והמזבח. ויל"ע בזה [ראה להלן פ"ז הערה 169, ופ"ח הערות 363, 364].

(432) פ"ג [לאחר ציון 129] כתב: "כי יוסף ובנימין הם שוים בזה שהם חזקים באמונה, והם קשים ועומדים, אין אדם יכול לפתות אותם אל הרע, רק הם עומדים באמונתם. וכל זה מפני כי הם נטועים עם השכינה, כי בנימין הלא השכינה היתה בחלקו, וכדכתיב [דברים לג, יב] 'ובין כתפיו שכן'. ועוד, כי הוא נולד בארץ ישראל, שמזה תראה כי הוא שכן אל השם יתברך, וקשה להוציא אותו משם, באשר הוא עם השכינה. ויוסף גם כן היתה השכינה בחלקו, הלא משכן שילה הוא בחלקו, לכך נחשבים שהם דבקים עם השכינה".

(433) כמו שנאמר [דברים כג, טו] "כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת אויביך לפניך והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך". וכן נאמר [ישעיה ח, ט-י] "רועו עמים וחותו והאזינו כל מרחקי ארץ התאזרו וחותו התאזרו וחותו, עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו קל". וראה להלן פ"ח הערה 278.

(434) כפי שהולך ומבאר, ואילו עמלק מבטל אחדות ה' בעולם, לכך על ידי ג' שבטים אלו תהיה התגברות על עמלק [יתבאר בסמוך].

(435) משנה [מגילה י.] "קדושת ירושלים אין אחריה היתר [במות]". ועוד אמרו במשנה [זבחים קיב:] "באו לירושלים נאסרו הבמות, ולא היה להן עוד היתר". והכוונה היא משנבנה בית המקדש, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"ג "כיון שנבנה המקדש בירושלים, נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן". ובדר"ח פ"ו מ"י [שסא.] כתב: "מקדש אחד יש לישראל, כי נאסרו הבמות מיד כשנבנה בית המקדש, ולפיכך המקדש הוא אחד".

(436) לכך ג' שבטים אלו מורים על אחדות ישראל, כי בחלק יהודה היה בית המקדש [ראה למעלה הערה 429], ובחלק יוסף היה משכן שילה, ובחלק בנימין היה המזבח. ובדר"ח פ"א מי"ב [שלג:] כתב: "יהיו ישראל עם אחד, וזה כאשר היה להם משכן אחד, ומזבח אחד".

(437) לכאורה כוונתו לדברי רש"י שם, שכתב: "זאת עשו קחו לכם מחתות - מה ראה לומר להם כך. אמר להם בדרכי הגוים יש נימוסים הרבה וכומרים הרבה, וכולם מתקבצים בבית אחד. אנו אין לנו אלא ה' אחד, ארון אחד, ותורה אחת, ומזבח אחד, וכהן גדול אחד, ואתם חמשים ומאתים איש מבקשים כהונה גדולה", ומקורו בבמדב"ר יח, ח. אך זהו דוחק לומר שכוונתו לדברי רש"י, שאם כן היה כותב שכך פירשו חכמים,

ולא סותם "כמו שמפורש במקומו". וכן בדר"ח פ"א מי"ב [שלג:] הביא את המדרש ורש"י בשמם. ומתוך כך נראה לומר שכוונתו לדברי עצמו, ו"במקומו" יהיה מכוון למה שכתב בגו"א שם, אך בגו"א שלפנינו לא עמד על נקודה זו, ולכך לא נתבררה לי כוונתו. והנה כתב כאן "כי יש לנו אל אחד וגו', **ולכן** יש לנו מזבח אחד וכהן אחד וכו'", הרי שתלה אחדות המזבח והכהן באחדות ה'. וכן בדר"ח פ"ג מ"ג [קה.] כתב: "כי ראוי להיות שלחן גבוה אחד, כשם שהמזבח היה אחד, ולא היה כאן ב' מזבחות, רק מזבח אחד לאל אחד". וכן בנצח ישראל ר"פ נד [תתמד.] כתב: "בעבודה במשכן ובמזבח, שהוא אחד, אל השם יתברך שהוא אחד". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "וכאשר השלחן אחד הוא דומה למזבח השם יתברך, שהוא אחד לאל אחד".

(438) אודות שהקרבה בבמה מורה שאין ישראל אחד, הנה אמרו חכמים [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות הרוח... כאילו בנה במה". ובנתיב הענוה פ"ד [ב, י:] כתב: "כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, שאינו מתחבר אל כלל הבריות, ומחשב עצמו בגדולה יותר משאר בני אדם, עד שאין לו שיתוף עם כלל בני אדם, ובזה בונה במה לעצמו. שאין ענין בונה במה לעצמו רק שהוא אינו משתתף עם הכלל להיות לו עמהם מזבח אחד, רק עושה לו מזבח לעצמו, ובזה אינו משותף עם כלל בני אדם". ועוד אמרו חכמים [נדרים כב.] "הנודר כאילו בנה במה, והמקיימו כאילו מקריב עליו קרבן", ובנתיב השלום פ"ב [א, רכ.] כתב: "כי מי שבונה במה הוא עושה מזבח לעצמו, ופורש עצמו מן הצבור שיש להם מזבח ביחד, וזה בונה במה לעצמו. וכך הנודר בדבר שהוא מותר מן התורה, הנה יש לו תורה בפני עצמו, מה שאין אל הכלל, ובזה נחשב כאילו בנה במה לעצמו, ופירש עצמו מן הצבור. ואמר שאם קיימו כאילו הקריב על הבמה, וזה שהמקריב על הבמה עושה מעשה להקריב קרבן. וכן קיום הנדר עושה ההפרשה על ידי מעשה. אבל הנודר, שעדיין לא עשה דבר, לא נקרא כאילו הקריב על הבמה". ובח"א לנדרים כב. [ב, ד.] כתב: "כי הבונה במה הוא פורש עצמו מן הכלל לעשות אליו במה מיוחדת, וכך הנודר על דבר הוא פורש עצמו מן הכלל. שאם אוסר עליו היין, הרי לכל העולם היין מותר, ואליו היין אסור, והרי הוא פורש עצמו מן הכלל, ולכך נחשב כאילו בונה במה. והמקיימו כאילו הקריב עליו קרבן כי הנדר הוא התחלת הפרישה מן הכלל, וכאשר מקיים הנדר הרי כאילו הקריב עליו קרבן בשעת איסור הבמות, שזה לגמרי פרישה מן הכלל. וכך זה המקיים הנדר נקרא פרישה לגמרי מן הכלל".

(439) אודות שאיסור במות מאחד את ישראל, כן כתב בנצח ישראל פ"ד [נט:], וז"ל: "כי ישראל הם מתאחדים על ידי בית המקדש, שהיה להם כהן אחד, מזבח אחד, ונאסרו

הבמות, שלא היה פירוד וחלוק בישראל... לכך בית המקדש על ידו הם אומה אחת שלימה". ושם פ"ה [פא.] כתב: "כי על ידי בית המקדש וירושלים נעשה כל ישראל כאיש אחד, לפי שהיה להם מזבח אחד, ולא היו רשאים לבנות כל אחד ואחד במה לעצמו, עד שעל ידי בית המקדש היו ישראל עם אחד".

(440) כן כתב כמה פעמים בספר זה [שעמלק מתנגד לאחדות ה']. וכגון, למעלה פ"ה [לאחר ציון 231] כתב: "'יבא המלך והמן היום' וגו' [שם]. ולכך קאמר 'היום', כי ראש התיבות הוא השם המיוחד, ורמז בו כי השם המיוחד גם כן יבא, והשם המיוחד הוא ילחם כנגד המן, שהוא זרע עמלק. ואין השם שלם עד שימחה זכר עמלק [רש"י שמות יז, טז]. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל המן". ושם פסוק ח [לאחר ציון 290] כתב: "כל זמן שעמלק בעולם לא נאמר שהוא יתברך אחד ושמו אחד, עד שיכלה זרעו של עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו'. מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק". ולהלן ח, יז כתב: "'ובכל מדינה ומדינה וגו' ורבים מעמי הארץ מתיהדים וגו" [שם]. דבר זה לא נמצא בשאר גאולות, רק בכאן, שהוא נצוח עמלק. לפי שגורם עמלק לבטל אחדות השם יתברך, וכדכתיב 'ועלו מושיעים לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה וגו". ולכך בכאן שהפילו עמלק, היו רבים מעמי הארץ מתיהדים, כאשר היה בטל כח המן". ולהלן ט, י, כתב: "כי זרע עמלק... מתנגדים אל השם יתברך מצד שהוא אחד, כמו שהתבאר במגילה הזאת הרבה פעמים. ומצד שהוא יתברך שמו אחד, בא האבוד לזרע עמלק. שכל זמן שזרע עמלק בעולם, אין נראה אחדותו בעולם... שהיה זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד המורה שהוא יתברך אחד... כי הוא יתברך אחד ואין עוד, וממנו בא המפלה לזרע עמלק, שהם נגד אחדותו יתברך". **ובגו"א שמות** פי"ז אות יג כתב: "שאין השם שלם ואין הכסא שלם וכו'. וביאור ענין זה, כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד. ולפיכך אמרו [תנחומא תצא, יא] כל זמן שזרעו של עשו בעולם אין השם שלם ואין הכסא שלם, שנאמר 'כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק וגו". וביאור ענין זה כי השם של הקב"ה הוא 'אחד', כדכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אחד', השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם. ומפני כי השם הזה מיוחד, לכך כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם

מתנגדים, והנה השניות בעולם, אין השם הזה נמצא בשלימות בעולם הזה, כי השניות והחלוק בעולם הזה, והחלוק אינו שלם. ואילו היו משתתפים עם ישראל כמו שהוא בשאר אומות, לא היה זה מעכב שיהיה השם נמצא בעולם הזה בשלימות, אבל לא ישוו יחד. ונמצא כי יש כאן חלוק, וכל חלוק במה שהוא חלוק אין בו שלימות, ואם כן איך יתכן שימצא בעולם הזה השם המיוחד בשלימות, כי במה שהשם זה הוא מיוחד, יש בו השלימות שאין עוד זולתו, ולפיכך אין השם שלם. ואין הפירוש חס ושלום שאין השם שלם בעצמו, חס ושלום לומר כך, כי שלימתו בעצמו, אך אין השם בשלימות נמצא אצלינו כל זמן שזרע עשו בעולם". וראה למעלה בפתיחה הערה 211, פ"ג הערות 546, 552, פ"ה הערות 235, 291, 294, 474, פ"ח הערה 283, ופ"ט הערה 44.

(441) אודות שאחדות ישראל נובעת מאחדות ה', כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בנצח ישראל פ"י [רמט.] כתב: "[ישראל] אומה יחידה בעוה"ז, כמו שהוא יתברך יחיד... שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים, שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה ג"כ ישראל עם אחד". ושם ר"פ יא [רעג.] כתב: "ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". ושם פל"ח [תרצג.] כתב: "ודע כי אשר הוא המאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד". ובגו"א שמות פ"א אות ז [יב:] כתב: "הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד". ובנר מצוה [יא.] כתב: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו

בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד... אבל ד' מלכיות מבטלים אחדותו בעולם, כאשר לוקחים הממשלה מישראל, שהם מעידים על אחדותו יתברך". ובהקדמה שניה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת, כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד... כי הפעולה שהיא אחת מעידה על הפועל שהוא אחד". ובדרשת שבת הגדול [סוף קצז:] כתב: "מאחר שישראל גוי אחד בארץ, הם מעידים על הקב"ה שהוא אחד... כמו שנרמז בע' הגדולה במלת 'שמע' [דברים ו, ד], ובד' הגדולה במלת 'אחד' [שם], שהוא עד, כי ישראל הם עדות על הקב"ה שהוא אחד... ולפיכך בעוה"ז אחדותו יתברך מצד ישראל שהם אומה אחת בתחתונים מעידים על הש"י שהוא אחד, מפני כי אחדותו יתברך בעוה"ז אינו רק מצד העדות בלבד מה שמעידין ישראל על האחדות". וראה עוד בח"א לכתובות סח. [א, קנה:], ונתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:-קפב.]. ובאגרות וכתבים למרן הפחד יצחק, אגרת נה, כתב: "ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודיים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'" [הובא למעלה פ"ג הערה 395, ולהלן פ"ט הערה 275].

(442) בעוד שכאן מבאר שאחדות ה' מבטלת את כח עמלק, הרי בגו"א דברים פ"כ אות ו ביאר שאחדות ה' גוברת על כל האומות [ולא רק על עמלק], שבא לבאר שם את דברי רש"י [דברים כ, ג] שכתב "שמע ישראל - אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע, כדאי שיושיע אתכם", וז"ל: "טעם הדבר כי זכות קריאת שמע די להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו, בזה ישראל מנצחים את כח האומות. לפי שהם דבקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו. ומאחר שאין מבלעדו, נמצא כי הוא גובר על הכל, עד שאין הכל נחשב אצלו, רק כח אחד. וישראל דבקים באחד, לכך הם גוברים על האומות, כמו שהוא יתברך אחד על הכל ומנצח הכל בכח אחדות, וכח אחדות גורם שאין אתו נחשב שום אלהים, כדכתיב [דברים לב, לט] 'ראו כי אני אני הוא ומבלעדי אין אלהים'". וי"ל בזה. וראה להלן פ"ח הערה 285, ופ"ט הערה 291.

(443) כן הביא מדרש זה למעלה פ"ב [לאחר ציון 45], וז"ל: "ובמדרש 'איש יהודי' [למעלה ב, ה], למה נקרא שמו 'יהודי', והלא ימיני הוא. אלא לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם, הדא הוא דכתיב [למעלה ג, ב] 'לא יכרע ולא ישתחוה לו'. ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא 'יהודי', כלומר 'יחידי'. פירוש, כי הה"א בשם 'יהודי' במקום ח', ונעשה 'יחידי', זה שמייחד שמו יתברך וכופר בעבודה זרה, הוא יחידי, כלומר שהוא היה מייחד שמו נגד כל העולם. וכן הוא בגמרא [מגילה יג.] שנקרא 'יהודי' על שם שכפר בעבודה זרה", וראה שם הערה 51, להלן פ"ח לאחר ציון 300, ופ"י לאחר ציון 52.

(444) וזה כאמור מתבטא בעיקר בג' שבטים [יהודה, יוסף (אפרים ומנשה), ובנימין]. והנה כאן מבאר ששלשת השבטים האלו מורים בפרט על אחדות ה'. אמנם בנר מצוה [יא:] ביאר שכל השבטים מורים זאת, וכלשונו: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'. כי ישראל הם י"ג שבטים עם שבט לוי, כי אפרים ומנשה שנים הם. וכמו שהוא מלת 'אחד', כן היו השבטים. שבט לוי הוא שבט מיוחד ונבדל משאר השבטים, והוא בפני עצמו, כנגד האל"ף שב'אחד', שהיא אחת. והח' נגד בני האמהות, שהיו ח' זולת לוי, נרמז בח"ת של 'אחד', ועוד ד' בני השפחות. ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו". וראה להלן פ"ח הערה 285.

(445) "כשהן יורדין, יורדין עד עפר. וכשהן עולין, עולין עד לרקיע" [המשך המאמר, והובא למעלה לפני ציון 428].

(446) כמו שכתב הרד"ק בספר השרשים [שורש אמר], וז"ל: "'אמש אמר אלי לאמר' [בראשית לא, כט], הוא כפל המקור על הפועל לחזק הדבר". והמלבי"ם [שמות יב, ט] כתב "הנה כפל המקור על הפעל או כפל הפעל... במה שכתב [שם] 'ובשל מבושל'... יש לפרש שמורה על השנות הבשול, דהיינו המבושל ביותר". ובתורה תמימה איכה א, ח [אות קא] כתב: "ידוע בלשון הקודש דכל פעל הבא כפול במקור ובפעל, מורה על תוקף הפעולה וחזקתה... ומדכתיב כאן 'חטא חטאה', דריש שהיה חטאה כל כך חזק עד שנחשב בערך כפלים מסתם חטא".

(447) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 367]: "כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל השם יתברך, כי הוא יתברך תכליתן. לכך צוה [ויקרא כג, כב] 'לא תכלה פאת שדך', ותהיה

מניח אותו לעניים. שאם תכלה פאת שדך, כאילו לא היה תכלית שלך אל השם יתברך, וכל דבר יש לו סוף. אבל תכלית ישראל שהוא אל השם יתברך, לכך הוא יתברך נותן קיום נצחי לישראל... כי סופם ותכלית של ישראל הוא אל השם יתברך, כי הוא יתברך צורת ישראל האחרונה, כמו שהוא מורה שם 'ישראל', שחתם השם 'אל' באחרונה, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה אל ישראל, ובזה הוא יתברך מקיים אותם קיום נצחי". ובבאר הגולה באר החמישי [עג:] כתב: "ותדע, כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל. ולכך השם יתברך נקרא 'איש' לישראל בכל כ"ד ספרים, שנקרא השם יתברך 'איש' לישראל. ועל זה אין צריך להביא ראיה כלל, כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. וכמו שמורה שם 'אל' אשר חתם השם יתברך בשם 'ישראל', מורה כי הוא יתברך צורה אחרונה להם". וראה בסמוך הערה 449.

(448) לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמו:]: "בפרק מציאת האשה [כתובות סו:], תנו רבנן, מעשה ברבי יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור והיה יוצא מן ירושלים, והיו תלמידיו מהלכים אחריו. ראה ריבה אחת שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתם של ערביים. כיון שראתה אותו, נתעטפה בשערה ועמדה לפניו, אמרה לו, רבי - פרנסני. אמר לה, בתי, בת מי את. אמרה לו, בת נקדימון בן גוריון אני. אמר רבי יוחנן בן זכאי, אשריכם ישראל, בזמן שאתם עושים רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולט בכם. ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום, אז נמסרים ביד אומה שפלה, ולא ביד אומה שפלה, רק ביד בהמתן של אומה שפלה. ויש לתמוה, מאי לשון 'אשרי' דקאמר, 'אשריכם ישראל שמסרם ביד אומה שפלה, ולא עוד אלא ביד בהמתן של אומה שפלה', וכי בזה שייך לשון 'אשרי'. אבל הדבר הזה כמו שבארנו לך, כי בודאי בזה יש לראות ולהתבונן מעלת ישראל העליונה, שיש להם משפט הצורה השלימה, אשר מצד עצמה ראוי לה השלימות לגמרי, ואין ראוי לה חסרון כלל. והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי, ונחשבת נעדרת לגמרי. ומזה הצד היא יותר פחותה מכל אשר הם במדריגה החומרית, אשר יש להם מציאות מה, וזו נחשבת כאילו אין לה מציאות כלל, רק נעדרת. וזה שאמר 'אשריכם ישראל, בזמן שאתם עושים רצונו של הקב"ה', שדבר זה ראוי אל הצורה להיות עליונה על כל, לכך אמר שאם עושים רצונו של מקום אין אומה ולשון שולטת בהם, כאשר ראוי אל הצורה השלימה שהיא מושלת תמיד על החומר, ולא החומר מושל בה. 'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה'. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל. 'ולא עוד, אלא ביד בהמתם של אומה שפלה'. שאין ספק כי הבהמה של

אומה שפילה עוד יותר חומרית... כי הצורה מצד עצמה ראוי לה השלימות, כי זהו עצם הצורה שהיא שלימה, וכאשר אין לה השלימות שראוי לה, כאילו היא נעדרת לגמרי. והשפל, אם הוא פחות ושפל, אינו נחשב נעדר, ויש לו מציאות מה, הן רב הן מעט. אבל זה נחשב נעדר לגמרי. ובודאי יפה אמר על זה 'אשריכם ישראל וכו'. וכאשר תבין אלו הדברים על אמתתם מה שראוי לך להבין מהם, אז יפתחו לך שערים הרבה, כי דברים הרבה תלוים בזה במה שאין לישראל שום מדריגה בינונית; או שהם מושלים על הכל, או שהכל מושלים עליהם". וכן הוא בגבורות ה' פ"ד [ל.].

(449) כן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 367], ומובא בהערה 447. ובנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "הוא יתברך נחשב צורה אחרונה לישראל, וכמו שחתם שם 'אל' בשמם, עד שהם דביקים לגמרי בו יתברך, כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך". ושם פ"ל [תקפז:] כתב: "כאשר לא היה לישראל שום מציאות קודם זה [יציאת מצרים] כלל, ובמה שהוציאם לו לעבודתו נעשו לאומה, בשביל זה השם יתברך צורה האחרונה להם. והמעלה הזאת הוא על כל המעלות, כמו שאמר גם כן [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט... כלל הדבר הזה, כי ההוצאה מן האומות מורה שישראל הם לגמרי אל השם יתברך, עד שאין להם מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות, רק היו ברשות האומות" [הובא למעלה פ"ג הערה 372].

(450) מכנה סילוק השראת שכינתו יתברך מישראל "מסלק **כבודו** מהם", כי השראת שכינה היא גלוי כבוד ה'. וכן נאמר [שמות מ, לד] "ויכס הענן את אוהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן", וראה רמב"ן שם. וכן מבואר ברש"י ויקרא ט, כג. ובנצח ישראל ס"פ סא [תתקלג:] כתב: "כנגד שני דברים אשר היו בחורבן בית קדשינו ותפארתינו; האחד, החורבן בעצמו. והשני, סלוק השכינה משם. וכנגד הראשון אמר שהוא יתברך יבנה אותו בחוזק, ויהיה לה חומה סביב [זכריה ב, ט]. וכנגד שנסתלק שכינה משם אמר [שם] 'ולכבוד אהיה בתוכה'". וצירוף המלים "כבוד השכינה" הוא נפוץ מאוד בספרי המהר"ל [נר מצוה (צח:), נתיב התורה ס"פ ו, נתיב העבודה פ"ג, נתיב החסד פ"ד, ועוד]. והביאור הוא, כי "שכינה" מורה על החבור לנבראים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"א [תרלט.]. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור

אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". ואמרו חכמים [שבת נו.] "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, שנאמר [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו'". אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". והנה לשון הפסוק הוא "וה' עמו". ואילו תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "ושכינה עמו". אמנם לפי דבריו בביאור גמרא זו בבאר הגולה באר החמישי [קח:], מיושבת שאלה זו. שכך כתב שם: "כי הש"י היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב [ש"א יח, יד] 'וה' עמו'. ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבוא לידי חטא... כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו איך יבוא לידי חטא. כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאיתו, כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם, ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה... שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא" [הובא למעלה פ"ב הערה 128]. הרי שדביקות ה' בנבראים נקראת בשם "שכינה". וכן מוכח מלשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יט, עיי"ש. ובנפש החיים שער ב, סוף פרק יז בהגה"ה כתב: "ענין 'שכינה' הנזכר בכל מקום פירושו הפשוט של שכינה היינו קביעות דירה, כמאמרם ז"ל [פסיקתא רבתי ז, ד] מיום שברא הקב"ה עולמו, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים". והרי "אין הכבוד רק אצל אחרים, ולא אצל עצמו" [לשונו למעלה פ"א לאחר ציון 374. וראה שם הערה 375]. לכך גלוי הקב"ה בתחתונים הוא גלוי כבודו. וממילא סילוקו של גלוי זה הוא סילוק כבודו.

(451) כי השם מורה על המהות [כמבואר למעלה בהקדמה הערה 276], ובטול השם הוא בטול המהות.

(452) לשונו בנצח ישראל פ"ל [תקפח.]: "ישראל הם לגמרי אל השם יתברך, עד שאין להם מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם, לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 551, ופ"ג הערה 269]. וראה למעלה הערה 100. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 552] כתב: "בשם העצם שלהם, שהוא שם 'ישראל', מורה שהם אל השם יתברך. וכאשר הם חס ושלום עובדים עבודה זרה, והם לאלהים אחרים, ראוים לעונש להמחה שמם מן העולם לגמרי". הרי שמבאר כאן שהשם "אל" הנעוץ בסוף שם "ישראל" מורה שאין לישראל שום קיום מצד עצמם, אלא מצד השם יתברך. אך בנצח ישראל ר"פ יג ביאר לא כן, וז"ל: "המעלה שהיא עוד יותר מעלה מן הקודם, כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע **כי לא דבר זה בלבד** מה

שישראל חלק השם יתברך, וכמו שמעיד עליהם השם של 'ישראל' שחתם השם בשמם, **כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך**. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך". הרי שביאר ששם "ישראל" מורה רק על המעלה הראשונה [שישראל הם לחלק השם יתברך, אך עדיין הם בריאה לעצמם], ואילו המעלה העליונה ש"אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך" אינה נכללת בשם "ישראל". ואילו כאן מבאר ששם "ישראל" כולל גם את המעלה העליונה שאין לישראל שום קיום מצד עצמם. ויל"ע בזה [הובא למעלה פ"ג הערה 270].

(453) לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמט.]: "ועוד במדרש [ילקו"ש ח"א תשסח] 'אל מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו' [במדבר כג, כב], כך הוא מדתו; חטאו קמעא - מורידן כעוף, שנאמר [הושע ט, יא] 'אפרים כעוף יתעופף'. זכו - מרומם אותם למעלה כעוף, שנאמר [ישעיה ס, ח] 'מי אלה כעב תעופנה', עד כאן. ועתה ראה והבן כי המשיל ישראל לעוף, כי העוף אינו כל כך חומרי, שאין לו עבות החומר, שאילו היה בעל חומר לא היה פורח באויר, שהרי מעכב עליו כבידות החומר. אבל אין העוף כל כך חמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ובשביל זה בעצמו יש לישראל שתי בחינות; שאם הם עושים רצונו של מקום, מצד שיש לישראל מדריגה נבדלת עליונה, שאינם חומריים, ראוים לרוממות. ואם חטאו קמעא, הרי כבר אמרנו כי הצורה כאשר אין בה השלימות אשר ראוי אל הצורה כאילו היא בטילה, כי לא שייך חסרון מה בצורה. הרי על ידי זה נחשב הצורה כאילו אין לה מציאות כלל, ואז מורידן כעוף, כי העוף שייך בו ירידה, מה שלא שייך בשאר בעלי חיים, והבן הדברים האלו מאוד". וראה שם בנצח ישראל עוד, כי כל הפרק שם הוקדש לנושא זה.

(454) לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמח.]: "וכבר רמזה זה התורה גם כן באדם, אשר כבר אמרנו כי ישראל והאדם שוים הם. שכמו שיש לאדם משפט הצורה נגד שאר בעל חיים, כך לישראל משפט הצורה נגד האומות. ואצל האדם כתיב גם כן [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים וגו'", ודרשו ז"ל [ב"ר ח, יב] 'זכה - רודה בדגת הים וכו', לא זכה - נעשה ירוד בפניהם'. ולא נמצא שיהיה לאדם מדריגה בינונית, שלא יהיו שאר בעל חיים מושלים בו, והוא לא ימשול בהם גם כן. כי דבר זה לא יתכן לפי הדברים אשר אמרנו, שכאשר אין הצורה כמו שראוי להיות, אז נחשבת נעדרת לגמרי, ואז שאר בעלי חיים, שיש להם מציאות מה, מושלין עליו. ודבר זה ענין ברור מאד". ובגבורות ה' פ"ד [ל.] כתב: "וענין זה רמזה התורה באדם, דכתיב 'וירדו בדגת הים'. רמז לך הכתוב בלשון 'וירדו', ולא

כתב בלשון 'וימשלו בדגת הים', אלא אם הוא זוכה והאדם הוא בצורה שלימה, ראוי לו להיות מושל על הדברים החמריים, הם בעלי חיים שאינם מדברים, שהם במדריגת החומר, והצורה מושלת עליהם. ואם אינו זוכה, שאין הצורה בשלימות, הרי הוא ירוד לפניהם, שהוא נמסר ביד בהמה חיה ועוף שהם חמריים. כי הצורה השלימה אם אינה בשלימותה הגמור, היא בטילה לגמרי. ודברים אלו עמוקים מאוד מאוד בענין הצורה בשלימות כאשר תצא ממדריגתה".

(455) לשונו בתפארת ישראל פ"א [מב:]: "וביאור ענין זה, שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית. והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקדש, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך. לכך הם קרוין 'אדם' בפרט מפני שיש בו בשלימות, במה שיש בהם כל אשר ראוי להיות לאדם, שנקרא 'אדם' בפרט מפני שיש בו מעלה אלקית ואינו טבעי, ולפיכך 'אתם קרוים אדם'". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות יח כתב: "ואין הגוים קרויין אדם. דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם - שיש בו נפש נבדלת - אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד.

ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר" [הובא למעלה פ"א הערה 941]. ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "'אתם קרוים אדם וכו". וביאור ענין זה, שעם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מ"מ יש חילוק, כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים, במה שהאדם הוא שכלי, ושאר בע"ח הם בלתי שכלי. כך יש בין האומות ג"כ הבדל; שיש אומה נוטה אל החומר יותר... [ואילו ישראל] הם נבדלים מן החומר... וכמו שתמצא בעלי חיים והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בע"ח, כמו הקוף שהוא אמצעי... בין האדם ובין שאר בע"ח... כך יש אדם, ואינו אדם בשלימות. ולכך אמר אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחומרי יותר מדאי - הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חומרית. והרי אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועימו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". ובנר מצוה [כד.] כתב: "ואין האומות קרויים אדם... כי הצלם האלקי לא נתן רק לישראל, ולא לאומות... כי אצל ישראל צלם האלקי הוא עיקר, והכל טפל אצל הצלם". וראה עוד נצח ישראל פי"א [דש:], ובבאר הגולה באר השני [רכ:]. **ודע**, שענין זה מבואר בהרבה מקומות בספרי המהר"ל. ועולה מדבריו ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים 'אדם', ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [כמלוקט בהערה זו]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [תפארת ישראל ס"פ יב, שם ר"פ יז, גבורות ה' פל"ט (קמז.), ובגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (סוף רג:)].

(456) לכך היחס הקיים בין האדם והבהמות ["רודה - ירוד"] קיים בין ישראל לאומות העולם ["עד לרקיע" - "עד עפר"]. ובגבורות ה' פ"ד [ל:] כתב: "ומפני כי ישראל הם האדם באמת כאשר אמרו ז"ל 'אתם קרוים אדם'... ולפיכך יכנסו בגדר האדם אשר אמרנו למעלה. כמו שהאדם הוא צורת בעלי חיים שאינם מדברים, וכאשר אין האדם על השלימות הוא ירוד לפני בעלי חיים שאינם מדברים, ודבר זה ראוי לצורה מצד עצמה. לכך מצרים אשר נקראים בשם החומר, כדכתיב [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים

בשרם', כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת".

(457) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 315]: "הצורה היא שלימה בלא תוספת ולא חסרון, ודבר זה ידוע". ובגבורות ה' פ"ד [כט:] כתב: "יש לך להבין כי החומר מציאות פחות, כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר הצורה, שעל ידה המציאות בפעל. כי החומר נחשב בכח, וכל כח בשביל שאינו בפעל הוא חסר. והצורה היא הפך זה, שהיא שלימות, ואין חסרון בה כלל... כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה". ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר. וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר. ולכך כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, הם באמת מושלים על כל האומות, ואז מקוים 'ונתנך ה' על כל גוים' [דברים כח, א]. ובשביל כך אין ראוי אל הצורה הפחיתות ויציאה מענין הראוי לה, כי זה הוא ענין עצם הצורה בעצמה, שהיא שלימה בלא חסרון. ואין ענין הזה בדבר שהוא חומרי, כי אין עצם החומר שהוא שלם. וכאשר אין הצורה כאשר ראוי להיות, הרי כאילו אין לה מציאות כלל. ולכך כאשר ישראל, שיש להם משפט ומדריגת הצורה, שראוי לה השלימות, והם במעלתם, הם על הכל. אבל אם יוצאים מן השלימות, שאז כאילו חס ושלום אין להם מציאות כלל, וכאילו הם נעדרים. כי הצורה, כאשר אינה בשלימות שלה, יש לה בטול, והכל מושלים עליה". וראה למעלה פ"א הערה 941, פ"ג הערה 316, ופ"ה הערה 504.

(458) אודות שהעפר הוא נחשב תכלית השפלות, כן נאמר [ישעיה כה, יב] "ומבצר משגב חומתיך השח השפיל הגיע לארץ עד עפר". וכן נאמר [שם כו, ה] "כי השח יושבי מרום קריה נשגבה ישפילנה ישפילה עד ארץ יגיענה עד עפר". ובנצח ישראל ר"פ י כתב: "כאשר האדם שומע הדברים אשר הגיעו לעם ה' אשר לא הגיע לשום אומה בעולם, ורוב הצרות אשר באו עליהם, והשפלות היתרה אשר הם ירודים עד עפר". ובגו"א במדבר פכ"ג אות י כתב: "עפר הוא דבר שפל". ואמרו חכמים [נדה לא:] "מפני מה האיש מקבל פיוס ["נוח לרצות" (רש"י שם)], ואין אשה מקבלת פיוס. זה ממקום שנברא ["אדמה עפר תיחוח נוח ליבטל" (רש"י שם)] וזו ממקום שנבראת ["בשר ועצמות קשין" (רש"י שם)]".

(459) גבורות ה' פ"ד [כט:], נצח ישראל פי"ד [כל הפרק], והובאו בהערות למעלה. ומה שכתב "**וגם** דבר זה מבואר בכמה מקומות", כי כמה פעמים כתב בפסוק זה שהדבר נתבאר במקום אחר [ציונים 432, 437, 447], לכך כותב כאן ש"גם דבר זה מבואר בכמה מקומות".

(460) פירוש - אמרו בגמרא [מגילה טז.] "'כי נפול תפול לפניו', דרש רבי יהודה בר אלעאי, שתי נפילות הללו למה. אמרו לו, אומה זו משולה לעפר, ומשולה לכוכבים. כשהן יורדין יורדין עד עפר, וכשהן עולין עולין עד לכוכבים". ובא לבאר מדוע את השייכות בין "שתי נפילות" לכך שישראל יורדין עד עפר ועולין עד לכוכבים.

(461) פירוש - במלים "נפול תפול" ישנה נפילה אחת מיותרת, כי היה מספיק לומר רק "תפול", ומיתור זה למדנו שיש כאן שתי נפילות.

(462) אך לא שהיו מעיקרא ככוכבי השמים, אלא שהיו כשאר אומות, ויפלו משם לתחתית הארץ.

(463) פירוש - היה ניתן לבאר שהעונש של ישראל יהיה שתתבטל מעלתם היתירה, והם יהיו מעתה כשאר אומות הנטולות מעלה, אך גם אינן יורדות עד עפר.

(464) פירוש - חכמי המן אמרו לו שהואיל והוא החל ליפול לפני ישראל ["אם מזרע היהודים מרדכי אשר החלות לנפול לפניו"], בהכרח שזה מורה שישראל עתה אינם כעפר [כי אי אפשר ליפול לפני עפר] אלא שישראל עתה הם ככוכבים [כי אין אצל ישראל מצב ביניים (כמבואר בהערה 448)]. והואיל והיחס בין ישראל לעמלק [עשו] הוא "כשזה קם זה נופל" [רש"י בראשית כה, כג], לכך כאשר ישראל מגיעים לשיא מעלתם [ככוכבים], המן מגיע לתכלית שפלותו [כעפר], והפער ביניהם הוא שתי נפילות, וכמו שמבאר.

(465) פירוש - כאשר העליה לישראל היא לא כשאר אומות בלבד, אלא שהם מתעלים עד הכוכבים.

(466) לשון הר"י נחמיאש כאן: "כיון שהתחיל [מרדכי] לעלות, עולה מעלה מעלה, והמן יורד מטה מטה".

פסוק יד

(467) לשון היוסף לקח כאן: "אין זה מן הענין, כי מה לנו אם עודם היו מדברים או השלימו כבר הדבור, כיון שלא נתחדש מזה לענין הנס דבר".

(468) לשון המנות הלוי כאן [קעו.]: "מה בא ללמדנו 'ויבהילו', וכבר קדם בפסוק [למעלה ה, ה] 'מהרו את המן' שלא תתקלקל הסעודה. ואחר שהמלך על השלחן, שורת הדין שימהרו להביא את המן, שלא יהיו המלך והמלכה ממתינים אותו, אם כן 'ויבהילו' למה לי".

(469) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 303]: "לשון 'אילת', שהשם יתברך קופץ כאילה ומאיר לעולם. והקפיצה הזאת רצה לומר, שלא תחשוב כי לא היתה הגאולה

הזאת נס כמו שאר גאולות, שלא תמצא בגאולה זאת נס נגלה כלל, ולפיכך יש לחשוב כי הגאולה הזאת היה כמנהג של עולם, ולכך אמר שאינו כך, רק שהשם יתברך היה קופץ כאילה. וזה מפני שהשם יתברך פעל דבר זה, והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך... כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [למעלה ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו", [פסוק י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [פסוק יד] 'ועודם מדברים ויבהילו את המן וגו". הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן".

(470) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 617]: '"ובבוקר אמור למלך ויתלו וגו" [למעלה ה, יד]. מה שאמר 'ובבוקר אמור אל המלך ויתלו אותו', דבר זה מפני כי כל הענינים שנעשו במגילה הזאת לא היה המשך [זמן] להם. כי כאשר פרשנו גם כן למעלה מה שקרא גאולה זאת 'אילת השחר' [תהלים כב, א], כמו האילה שהיא קופצת במהירות מכאן לכאן, וכמו השחר שממהר לצאת מן האפילה אל האורה, ולכך קרא הגאולה זאת 'אילת השחר'. וכמו שהיא הגאולה כך היה הצרה, כי בי"ג נכתבו הכתבים [למעלה ג, יב], והיו הרצים יצאו דחופים הן בצרה שתבא על שונאי ישראל [שם פסוק טו], הן בגאולה, שאמר [למעלה ה, ה] 'מהרו את המן לעשות את דבר אסתר', 'מהר קח את הלבוש ואת הסוס' [למעלה פסוק י]. ועוד כתיב 'ויבהילו להביא את המן', וכמו שנתבאר למעלה בהקדמה ענין זה. והטעם הוא ענין מופלג, כי דבר זה מורה על ענין שאינו תחת המשך הזמן כלל, רק ממעלה שהוא על הזמן, ולכך הוא במהירות היותר". ולמעלה [לאחר ציון 404] כתב: '"והמן נדחף אל ביתו' [פסוק יב]. פירוש, שהיו הרבה בני אדם שם, שהיה לו דבר זה לחרפה ולבזוי, ולכך נדחף המן לביתו במהירות היותר. ובא להגיד גם כן שהיה כל זה נעשה במהירות, שהיה נדחף לביתו". ובתפילת "אשר הניא" [הנאמרת אחר קריאת המגילה] אמרינן "ביקש להשמיד ונשמד **מהרה**", ותיבת "מהרה" מורה על דבריו שכתב כאן [ראה למעלה בהקדמה הערה 311]. **ומה שכתב** "אבל דבר שהוא מן השם יתברך **כאשר התחיל לצאת אל הפעל** יוצא במהירות היותר", כי כל עוד שלא התחיל לצאת אל הפעל, יש מעכבים המונעים את היציאה לפעל. וכגון החטא יכול לבלום מהבטחה שתתממש [ברכות ד.]. אך לאחר שההבטחה החלה להתממש שוב אין מעכבים ומונעים, ומעתה המשך ההוצאה לפועל יעשה במהירות. ואודות תוקפה של גזירה שהחלה לצאת אל הפעל, הנה בברית בין הבתרים אברהם אבינו שאל על

הבטחת הארץ "במה אדע כי אירשנה" [בראשית טו, ח]. והגו"א שם אות ז [ד"ה אך] ביאר שאלה זו בזה"ל: "הנראה שהאות הוא שעל כל פנים תתקיים ההבטחה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, כי האות שכך יהיה בודאי... כי כל מעשה כל זמן שלא יצא לפועל יכול להשתנות... ולפיכך אחר כריתות הברית נאמר [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי' [לשון עבר], דבברית בין הבתרים כבר נתן לו הארץ, ואינו עוד הבטחה על הנתינה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, שכבר זכה אברהם בארץ, ודברים ברורים הם אלו למבין". ומבואר מדבריו שהחשש של "יגרום החטא" כוחו יפה כל עוד ההבטחה לא החלה להתממש, אך לאחר שההבטחה כבר החלה להתממש, שוב אין לחשוש שהחטא יגרום לבטול ההבטחה. וכן משמע מדבריו בגבורות ה' פ"ז [מא.], שכתב: "ולכך אע"ג שהובטח אברהם, כאשר לא היה לו זרע היה תולה לומר שמא נתלכלך בחטא". ומשמע שאם כבר היה לו זרע, לא היה אברהם חושש מהחטא שיבטל את ההבטחה [וראה עוד בגו"א בראשית פי"ג אות ו, שיסוד זה מבואר גם שם, והערה 13 שם]. ובבחינת מה שאמרו [חולין ס.] "אלקא דידן, מיהב יהיב, משקל לא שקיל ["הטובה משנתנה" (רש"י שם)]". ובח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:] כתב: "כל גזירה שבאה מן השם יתברך... היא גזירה שאפשר לבטל אותו... [אך כאשר] הגזירה נחשבת בפועל, אין ביטול לה". וכן הוא בגו"א במדבר פ"י אות כד [קנ:], והובא למעלה בהקדמה הערה 561.

(471) פירוש למרות שלא היה כאן נס נגלה, מ"מ יש כאן באיתכסיא הנהגה שאינה טבעית, ולכך הדברים נעשו במהירות, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 310. ושם [לאחר ציון 373] כתב: "הנס של אסתר נס נסתר, ולא היה נס נגלה כלל, אינו דומה אל הלילה, ששייכים לו הניסים. ומפני שהיה נס על כל פנים, אינו מדמה אותו גם כן ליום, שבו הנהגת הטבע".

(472) לשון הילקו"ש כאן סימן תתרנח: "עודם מדברים עמו. אמרה אסתר, יודעת אני שהוא דוכס ובניו איסטרטיגין בכל העולם, אלא עד שלא יכתוב להם אגרות, וימרדו על המלך עד שלבו מטורף. 'ויבהילו להביא את המן', מלמד שהביאוהו בבהלה". והמדרש מיישב את שתי השאלות מ"עודם מדברים", וכן מ"ויבהילו".

פרק ז

פסוק א

(1) כן העירו מנות הלוי [קעו.], ויוסף לקח כאן.

(2) פירוש - אסתר כבר הכינה צרכי הסעודה הראשונה לפני שדיברה עם אחשורוש וללא ידיעתו. נמצא שבפעם הראשונה אחשורוש הוזמן לסעודה שסודרה ללא הסכמתו, ולכך אין סעודה זו מתייחסת אליו, אלא רק לאסתר [יבואר בהמשך]. וכן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 302], בביאור ההבדל בין לשון ההזמנה לסעודה הראשונה לזו של הסעודה השניה, שבפעם הראשונה נאמר [למעלה ה, ד] "יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר עשיתי **לו**", ובפעם השניה נאמר [שם פסוק ח] "יבוא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה **להם**", וז"ל: "זה מפני כי למעלה כבר עשתה הסעודה, לכך אמרה 'אשר עשיתי לו', כי מתחלה עשיתי סעודה בשבילך, ועתה אני מבקשת 'יבוא המלך והמן אל המשתה שעשיתי' בשביל המלך כבר, באולי לא ירצה המלך שיהיה עם המן בסעודה. אבל כאן שאמרה 'אל המשתה אשר אעשה', והזמינה את המן קודם שעשתה הסעודה, אם כן הסעודה גם כן בשביל המן, שהרי כבר הזמינה אותו, לכך אמרה 'אשר אעשה להם'". ועל כל פנים מבואר שצרכי הסעודה הראשונה הוכנו ללא ידיעת אחשורוש, ואילו צרכי הסעודה השניה הוכנו בידיעת אחשורוש.

(3) "הזמינה" - הכינה.

(4) בא לבאר מדוע אסתר לא הכינה את צרכי הסעודה השניה ללא ידיעת אחשורוש כפי שעשתה בסעודה הראשונה.

(5) כי פעם אחת נחשב ל"מקרה", אך שתי פעמים אינו מקרה, וכמו שרבי סובר שבשתי פעמים הוי חזקה [יבמות סד:]. ובגבורות ה' ר"פ יט כתב: "מעשה שלא נעשה רק פעם אחת - מקרה הוא, שאמר הכתוב [איוב לג, כט] 'הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר'. כלומר דבר שהוא בפעם אחת הוא במקרה, ואין בחינה בדבר שהוא במקרה".

(6) פירוש - לכך יהיה הדבר רע בעיני המלך [אם אסתר תכין גם את הסעודה השניה ללא הסכמת אחשורוש], כי זה היה עלול להורות שאסתר מניחה כדבר פשוט ש"המלך עושה רצונה בכל", ויש בזה זלזול כלפי המלך. והרי ושתי נהרגה מחמת שזלזלה במלך אחשורוש, ולא נהגה לפי הכלל ש"כל הנשים יתנו יקר לבעליהן למגדול ועד קטן... להיות כל איש שורר בביתו" [למעלה א, פסוקים כ, כב]. וכן להלן פ"ח [לאחר ציון 91] כתב: "כי מפני שהמלך כבר עשה בקשתה, וחזרה עוד לבקש בקשה אחר בקשה, ודבר זה אין כבוד למלך, כאשר המלך קל להתפתות".

(7) נמצא מה שלא נאמר כאן "ויבוא המלך והמן אל המשתה אשר עשתה אסתר" היא משום העדיפות שיש במשתה השני על פני הראשון, שבמשתה השני אסתר פעלה כשליחה של המלך, כי המלך נתן את הסכמתו מראש לעשית המשתה, ואין המשתה

מיוחס לשליח, כי השליח אינו מוסיף ואינו גורע כלום מעצמו [ראה בברכת שמואל קידושין סימן ג, ולמעלה פ"א הערה 513].

(8) בא לבאר טעם שני מדוע נאמר כאן "לשתות עם אסתר", ולא "אל המשתה אשר עשתה אסתר". הטעם הראשון חילק בין הכנת הסעודה שנעשתה ללא ידיעת אחשורוש, לזו שנעשתה בידיעת אחשורוש. אך הטעם השני יבאר שעיקר הסעודה הראשונה הוא לשם האכילה, אך עיקר הסעודה השניה הוא לשם הריעות עם עושה הסעודה.

(9) אודות שהאכילה מחברת בין בני אדם, כן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 418], וז"ל: "כאשר הם [ישראל] מפוזרים ומפורדים בין העמים, ועם כל זה אין להם חבור אל האומות במאכל ובמשתה שלהם... בזה נראה שהם אומה יחידה נבדלת מן האומות, ויש להם קיום. לכך מה שנהנו מסעודת אחשורוש [מגילה יב.], היה סבה גדולה לפורעניות כאשר נהנו מסעודתו, והתחברו לאומות. לכן אשרינו חלקינו ומה נעים גורלינו אם היו אנשי גליותינו נזהרים ופורשים מן האומות בכל אשר ראוי לנו הפרישה בשתיית יין נסך", וראה שם הערה 421. ואמרו חכמים [סנהדרין קג:] "גדולה לגימה... מקרבת את הרחוקים", ופירש רש"י שם "לגימה - אכילה שמאכילין אורחים", ולמדו כן ממה שיתרו אמר [שמות ב, כ] "קראן לו ויאכל לחם". והרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פי"ז ה"ט כתב: "ויש דברים אחרים אסרו אותן חכמים, ואע"פ שאין לאיסורן עיקר מן התורה, גזרו עליהן כדי להתרחק מן העכו"ם, עד שלא יתערבו בהן ישראל ויבאו לידי חתנות, ואלו הן; אסרו... לאכול פיתן או בישוליהן, ואפילו במקום שאין לחוש לגיעוליהן". ובסעודה המפסקת של ערב תשעה באב אין לאכול ביחד סעודת חברים, אלא כל אחד יאכל לעצמו [משנה ברורה סימן תקנב ס"ק כג].

(10) "אל המשתה - כל סעודה נקראת על שם היין, שהוא עיקר" [רש"י למעלה ה, ד]. ומיישב בזה קושי סמוי, שהיה צריך לומר "אל הסעודה אשר עשתה אסתר" [ולא "אל המשתה"], שהחיבור בין אנשים אינו על ידי שתיה, אלא על ידי האכילה, ואילו השתיה באה לשמח רעים אחר שהם כבר מאוחדים על ידי האכילה [ראה להלן הערה 17]. ועל כך מיישב שכל סעודה אינה נקראת אלא על שם המשתה, אך הכוונה כאן היא לאכילה, ולא לשתיה. ורש"י [שיה"ש א, ב] כתב: "כל סעודת עונג ושמחה נקראת על שם היין, כענין שנאמר [להלן פסוק ח] 'אל בית משתה היין'". וראה למעלה פ"א הערות 753, 788.

(11) פירוש - מטרת הסעודה השניה אינה האכילה, אלא לשמוח יחד, וליהנות אחד מחברתו של השני. ולהלן פסוק ז [לפני ציון 85] כתב: "היה יושב במשתה דרך שמחה ואהבה וריעות".

(12) הרי ההבדל בין שתי הסעודות הוא שהסעודה הראשונה היא בבחינת "אהבה התלויה בדבר" [אבות פ"ה מט"ז], כי היא תלויה באכילה. אך הסעודה השניה היא בבחינת "אהבה שאינה תלויה בדבר" [שם], כי היא ריעות לשם ריעות. ובדר"ח פ"ו מ"ב [כא:] כתב: "שם 'ריע' נופל על שנים שיש להם שתוף וחבור, כי כאשר יאמר ראובן הוא ריע שמעון, וממילא הוא גם כן שגם שמעון ריע ראובן, כי השם הזה בא על שני רעים ביחד... לשון 'רעים' נאמר על שני דברים שיש להם חבור ביחד; זה לזה, וזה לזה. אבל אפשר כי ראובן אוהב את שמעון, ושמעון אינו אוהב את ראובן... כי אין לשון 'ריע' רק בשביל שיש להם שתוף וריעות ביחד".

(13) הרי תכלית הסעודה השניה היא להיות עם אסתר, לעומת הסעודה הראשונה, שתכליתה היא האכילה המחברת אותם להדדי.

(14) הסעודה הראשונה.

(15) ולא ביקשה מאחשורוש כבר בסעודה הראשונה את מה שביקשה בסעודה השניה. וכן למעלה פ"ה [לאחר ציון 268] כתב: "ויש שאלה, למה לא בקשה אסתר בסעודה הראשונה מה שיש לה לבקש, ולמה איחרה עד סעודה שניה".

(16) פירוש - למעלה פ"ה [לאחר ציון 154] הביא את דברי הגמרא [מגילה טו:] שדנה בשאלה "מה ראתה אסתר שזימנה את המן". ובגמרא אמרו שם שנים עשר טעמים. והטעם האחד עשר הוא דברי רבה ש"לפני שבר גאון". ושם [לאחר ציון 212] כתב: "פירוש, כאשר האדם יש לו גדולה וגאוה ביותר, דבר זה הוא לפני שבר. כי הגאוה היתירה הוא דבר תוספת, וכל תוספת קרוב להיות נטול ממנו. וזה שאמרו במסכת סוטה [ה.], כל מי שיש בו גסות רוח סופו מתמעט. ולכך כתיב 'לפני שבר גאון', שכל גאון וגבהות יותר מן הראוי, קרוב להיות ניטל מן האדם, כמו כל דבר שאין ראוי להיות, ויוצא מן השעור, יש לו הפסד". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 105] כתב: "כי כבר אמרנו כי מה שיצא המן מבית אחשורוש בשמחה וטוב לב [למעלה ה, ט], שהיה זה אליו 'לפני שבר גאון', ומיד אחר כך עשה העץ [שם פסוק יד] שבו נתלה [להלן פסוק י]. ומעתה היה לגמרי שמחתו וטוב לבו אשר היה להמן 'לפני שבר'". וראה להלן פ"ט הערה 603. ומעתה יבאר מהי הרבותא ב"גאון" שיש בסעודה השניה לעומת הסעודה הראשונה. ולמעלה פ"ה [לפני ציון 271] כתב: "ויש לפרש כי לכל הפירושים שנתנו

טעם מה שהזמינה אסתר את המן, 'טוב השנים' כאשר עשתה אסתר שתי סעודות 'מן האחד', וכמו שאמר המן [למעלה ה, יב] 'וגם למחר אני קרוא לה עם המלך'. אם כן שתי סעודות יותר מן אחד, ולכך רצתה להוסיף עוד סעודה". אך כאן יוסיף שיש לסעודה השניה עדיפות בעצם על פני הסעודה הראשונה, ולא רק בבחינת "טובים השנים מן האחד" [קהלת ד, ט].

(17) מתבאר מדבריו כי יש סעודה לשם אכילה, ויש סעודה לשם שתיה; הסעודה לשם אכילה היא לאלו שרוצים להתחבר ביחד. אך הסעודה לשם שתיה היא לאלו שכבר התחברו ביחד, ומעתה הם רוצים לשמוח ביחד [ראה למעלה הערה 10]. ונראה לבאר זאת על פי דבריו למעלה פ"א [לאחר ציון 781], וז"ל: "האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה... אבל... היין משמח לב האדם, ובני אדם הם בשמחה מן היין... כי האכילה בלבד חמריות, ואין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר, ועל ידי האכילה שהוא שבע, אז היין משמח אותו". הרי אכילה מסלקת החסרון מבני אדם, אך היין משמח בני אדם. וזהו בדיוק בהקבלה לדבריו כאן; אנשים מתחברים יחד על ידי אכילה, כי סילוק החסרון מאפשר להם לראות זה את זה בעין טובה, וכפי שכתב רש"י [בראשית מא, ב] "יפות מראה - סימן הוא לימי השובע שהבריות נראות יפות זו לזו, שאין עין בריה צרה בחברתה". אך היין משמח בני אדם, וזהו כנגד "דרך האוהבים ששמחים יחד" [לשונו למעלה לפני ציון 11]. וראה למעלה פ"א הערה 789, שנקודה זו מתבארת גם שם.

פסוק ג

(18) פירוש - אף על גב שאסתר לא נכללה בגזירת הכליה של המן, כי היא צפונה ושמורה בבית המלך, ומדוע היא אומרת על עצמה "תנתן לי נפשי בשאלתי וגו'", שפירושו "שלא אהרג בשלשה עשר באדר, שגזרת גזירת הריגה על עמי ומולדתי" [רש"י כאן].

(19) פירוש - אסתר בעצם גם כן חייבת מיתה מחמת גזירת המן, ורק שבמקרה היא תינצל מהגזירה מפאת היותה בבית המלך, אך לא שאינה נכללת בגזירת המן.

(20) למעלה פ"ה [לאחר ציון 254], ויובא בהערה הבאה.

(21) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 254]: "כאן אמר 'מה שאלתך' [למעלה ה, ו], כי בודאי אינה חסרה דבר... ולכך אמר 'מה שאלתך', כי דרך האדם לשאול על דבר אחד. 'ומה בקשתך', דבר שהוא עניין גדול יותר, כאשר האדם מבקש וחפץ". וכן כתב האלשיך [למעלה ה, ג], וז"ל: "על כן אמר אם שאלתך היא קלה, המתייחסת לשאלה, 'מה שאלתך

וינתן לך'. ואם גדולה, היא המתיחסת לבקשה ותחנה, 'מה בקשתך עד חצי המלכות'. על כן לא אמר 'עד חצי המלכות' כי אם בבקשה... 'שאלה' קלה, ו'בקשה' כבדה". וכן כתב האלשיך [כאן פסוק ב], וז"ל: "ואמר 'מה שאלתך' [שם], לומר או הוא דבר בלתי גדול שיתייחס לשאלה. או דבר גדול שיתייחס לבקשה". וביוסף לקח [למעלה ה, ו] כתב: "להיות השאלה איננה מלה מורה על גודל ענין כמו הבקשה, כי תורה על גודל ענין המבוקש והיותו יקר וחשוב" [הובא למעלה פ"ה הערה 257].

פסוק ד

(22) ולא משום טובת המלך, וכמו שמבאר. וכן הוא ברש"י כאן, ויובא בהערה 36.

(23) פירוש - המן הציע כי יתן כסף למלך בעבור גזירה זו ["אם על המלך טוב יכתב לאבדם ועשרת אלפים ככר כסף אשקול על ידי עושי המלאכה להביא אל גנזי המלך" (למעלה ג, ט)]. ואם כוונת המן היא לטובת המלך, מהו הצורך בנתינת הכסף, הרי אם המלך יחליט שטובתו אינה מחייבת לאבד את היהודים, מה לו להמן לנסות להשפיע על המלך [על ידי נתינת הכסף] שיחליט באופן אחר.

(24) פירוש - הטעם שאסתר אמרה "כי נמכרנו אני ועמי" הוא כדי להורות בבירור שהמניעים של המן אינם משום טובת המלך, אלא משום שנאת היהודים היוקדת בו.

(25) כי הרי אחשורוש סירב לקבל את הכסף, שאמר [למעלה ג, יא] "ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך".

(26) לשון היוסף לקח כאן: "אבל לא אמרה פה 'נמכרנו' שנמכרנו בכסף, שהרי לא נתקיים להיותו מכר, אבל ניתנו בלא כסף. ואפשר שאחר שהמלך אמר 'הכסף נתון לך' הרי הוא כאילו אמר נתקבלתי והכסף מתנה, והעם מכר". וכן כתב המנות הלוי למעלה [קכד.]: "הכסף הרי כאילו התקבלתי, ובא אל גנזי, ואני נותנו לך". וכן הגר"א כתב כאן: "אמרה 'כי נמכרנו' כי אחשורוש נתן את ישראל ביד המן בתורת מכירה, כמו שנאמר לעיל 'הכסף נתון לך', פירוש במתנה, ולא אמר 'מחול לך', כי אמר אני נותן לך הכסף כאילו התקבלתי, ואחר כך נתן לו". וכאמור לשון המקרא מסייעו, שאמר "הכסף נתון לך", ואילו לא היה כאן מכר כלל היה לו לומר "הכסף יהיה לך", שהרי הכסף עדיין היה בידיו של המן. וכן נאמר [בראשית לג, ט] "ויאמר עשו יש לי רב אחי יהי לך אשר לך".

(27) בא לבאר את המשך הפסוק "כי אין הצר שוה בנזק המלך". ופותח במלים "ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו", כי כן הוא במאמר שיביא בסמוך [ראה הערה הבאה].

(28) לשון הגמרא הוא "'כי נמכרנו אני ועמי וגו' כי אין הצר שוה בנזק המלך', אמרה לו, צר זה אינו שוה בנזק של מלך; איקני בה בְּוַשְׁתִּי וקטלה, השתא איקני בדידי ומבעי

למקטלי". ופירושו שלשעבר הוא [המן] קינא בושתי והרגה, ועתה הוא מקנא בי ורוצה להרגני. וראה הערה 30.

(29) "שוה - חושש" [רש"י מגילה טז.].

(30) לשון המהרש"א [שם]: "דכבר קטל את ושתי, דהוא ממוכן [למעלה א, טז] הוא המן כדאמרינן לעיל [מגילה יב:], השתא בעי נמי למקטלי. ואין לך נזק גדול מזה, דבר התלוי בגופו של מלך, דאשתו כגופו [ברכות כד.]".

פסוק ה

(31) מדגיש "לפי פשוטו" לעומת מה שיביא להלן בשם המדרש. וכן רש"י כתב כאן "ויאמר המלך אחשורוש ויאמר לאסתר המלכה - כל מקום שנאמר 'ויאמר' 'ויאמר' ב' פעמים אינו אלא למדרש". וכן כתב רש"י במ"א כ, כח, ויחזקאל י, ב.

(32) מעין זה כתב כאן הראב"ע [נוסח א], וז"ל: "ויאמר המלך אחשורוש ויאמר - פעמיים, להורות שהמלך כעס מיד, ומרוב כעסו אמר במהירות 'מי הוא זה' פעמיים כאומר בכעסו 'מי זה, מי זה, אמור מהרה'". ובכתב וקבלה [שמות ג, יד] כתב: "כל 'ויאמר' 'ויאמר' במדבר אחד, רובן האחד פירוש לחברו. כגון, [בראשית טו, ב-ג] 'ויאמר מה תתן לי ויאמר הן לי לא נתת זרע'. [שמות טז, פסוקים ו, ח] 'ויאמר משה ערב וידעתם ויאמר משה בתת ה' לכם'".

(33) כן שאלו המנות הלוי למעלה [קיב.], רבי אלישע גאליקו כאן, ומלבי"ם כאן.

(34) לשונו להלן [ח, י (לאחר ציון 180)]: "בא לומר למעלה שנכתב ונחתם, אבל המלך לא ידע מזה. כי צריך היה ליטול רשות גם כן בשעת מעשה, וזה לא עשה, כמו שאמרנו למעלה [ככונתו לדבריו כאן]". ומעין כן מצינו בהלכה, שאמרו חכמים [ב"ב קל:] "אמר ליה רבי אסי לרבי יוחנן, כי אמר לן מר הלכה, הכי נעביד מעשה ["אי אמר מר הלכה הכי בשעה שאנו למדין לפניו, מי עבדינן עובדא על פי אותה הוראה" (רשב"ם שם)]. אמר, לא תעבידו עד דאמינא הלכה למעשה". ופירש הרשב"ם שם "עד דאמינא לכו הלכה למעשה - שאומר לכם הלכה בשעה שתשאלו לי על ידי מעשה, דבשעת מעשה אדם ירא לידון, ומכוין לבו יותר". וכן הוא בתוספות הרא"ש הוריות ב., וז"ל: "כלומר אפילו אם ישאלו לו אם הלכה כך, ויאמר הלכה כן, לא יסמכו על זה לעשות מעשה עד שישאלו ממנו פעם שנית בשעת מעשה. לפי שכשהאיסור מזומן ליעשות מיד, אז מדקדק המורה בדבריו שלא תארע תקלה על ידו". וכך היה להמן לשוב וליטול רשות מאחשורוש בשעת מעשה.

(35) שלא היתה איבה מיוחדת של המן כלפי אסתר, אלא אסתר נכללת באיבת המן כלפי כל היהודים, ואינה חולקת מקום לעצמה.
(36) לשון רש"י [פסוק ד]: "כי אין הצר שוה בנזק המלך - איננו חושש בנזק המלך, שאילו רדף אחר הנאתך היה לו לומר מכור אותם לעבדים ולשפחות וקבל הממון, או החיה אותם להיות לך לעבדים הם וזרעם".
(37) כי מהיכי תיתי שאסתר תיהרג בעודה נמכרת לעבד. והאופן היחידי שאסתר תיהרג הוא רק אם יגזר על כל היהודים לאבדם. וראה להלן ציון 58.
(38) פירוש - אם טובת אחשורוש מחייבת שישראל לא יאבדו, אלא ימכרו לעבדים, מדוע אחשורוש נתן רשות להמן להרוג את היהודים, שנאמר [למעלה ג, יא] "ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך".
(39) מבאר שהמלים [למעלה ג, יא] "כטוב בעיניך" הן לא רק נתינת רשות בעלמא [וכמו (במדבר לו, ו) "זה הדבר אשר צוה ה' לבנות צלפחד לאמר לטוב בעיניהם תהיינה לנשים וגו'"], אלא שהמלים האלו הן נתינת טעם להסכמת אחשורוש. שהואיל וכך הוא רצונו של המן, לכך אחשורוש נתן את רשותו לכך, אע"פ שטובת אחשורוש היתה למכרם לעבדים. ומעין זה נאמר [בראשית טז, ו] "ויאמר אברם אל שרי הנה שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך, ותענה שרי ותברח מפניה", דבפשטות אברהם אמר כן רק מחמת שכך היה רצונה של שרה, ולא שהוא היה חפץ בכך. וכן נאמר [שופטים י, טו] "ויאמרו בני ישראל אל ה' חטאנו עשה אתה לנו ככל הטוב בעיניך וגו'", שפירושו שהואיל וכך הוא טוב בעיני ה' לכך ישראל מקבלים זאת עליהם, אע"פ שהם היו מעדיפים לא להענש כך.
(40) בא לבאר מדוע בתחילה אחשורוש שלל את האפשרות שכוונת אסתר היא להמן, אך לאחר שאסתר נקבה בשמו של המן להדיא, קיבל את דבריה שאיירי בהמן.
(41) כי מי היה מעיז לומר בפה מלא שרצונו להרוג את אשת המלך. והנה מה שכתב "כי בפירוש אמר **המן** להרוג את אסתר ועמה" הוא לאו דוקא, אלא הכוונה היא לאיש אחר החפץ לאבד את היהודים [כי בשלב זה אחשורוש שלל את האפשרות שאיירי בהמן, ולכך ישאל "מי הוא זה ואי זה הוא"]. וראה להלן לאחר ציון 54, ופ"ח הערה 85.
(42) מאמר זה מופיע בגמרא [מגילה טז.], ומכנה את הגמרא בשם "מדרש". וכן כתב כמה פעמים בספריו [תפארת ישראל פ"ל הערה 5, נר מצוה ח"ב הערות 153, 321, וגבורות ה' פמ"ז (קפז:), ועוד], וראה למעלה פ"א הערה 1153, פ"ה הערה 62, ולהלן הערה 198. ומביא את המאמר כגירסת העין יעקב, וכדרכו. וראה למעלה פ"א הערה 1, ולהלן הערה 97.

(43) כמו שמצאנו [בראשית כה, כג] "ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך וגו'", ופירש רש"י שם "ויאמר ה' לה - על ידי שליח, לשֵׁם נאמר ברוח הקודש, והוא אמר לה". וכן נאמר [שמות יח, ו] "ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך וגו'", ופירש רש"י שם "ויאמר אל משה - על ידי שליח".

(44) כי בפעם הראשונה לא נאמר "ויאמר לאסתר המלכה", אלא נאמר סתם "ויאמר המלך אחשורוש", בלי לומר "לאסתר המלכה".

(45) למעלה [לאחר ציון 32] בשני טעמים; (א) אחשורוש ציפה שהמן שוב יבקש ממנו רשות בשעת המעשה, ולא ידע ששלח הספרים מעצמו, ולכך תמה "מי הוא זה וגו'". (ב) אחשורוש חשב שאסתר אמרה שיש מי שאמר בפירוש שרצונו להרוג את אסתר, ולכך תמה "מי הוא זה וגו'".

(46) בסמוך יבאר שכוונתו היא שתהיה לאחשורוש חבור גמור אל אסתר, ש"צריך שיהיה לאחשורוש חבור גמור אל אסתר... להורות על החבור הזה לאסתר... והיה מתחבר לאסתר שעל ידה היה הגאולה" [לשונו בסמוך]. וכך נעשה כאן, שאחשורוש החל לדבר ישירות עם אסתר, ודיבור הוא חבור, וכמו שאמרו חכמים [כתובות יג.] "ראוה מדברת עם אחד", ובגמרא שם אמרו "מאי מדברת... רב אסי אמר, נבעלה". הרי שהדיבור מורה על שייכות מסויימת בין המדבר לבין השומע, ולכך מצינו ש"כל זמן שהרשע [לוט] היה עמו [עם אברהם], היה הדבור פורש ממנו" [רש"י בראשית יג, יד], כי מציאות הרשע מפקיעה משייכות אל ה'. ולכך כאשר ה' מדבר עם האדם, נאמר [במדבר ז, פט] "וישמע את הקול **מידבר** אליו", ופירש רש"י שם "כמו מתדבר, כבודו של מעלה לומר כן, מדבר בינו לבין עצמו, ומשה שומע מאליו". ובדר"ח פ"א מ"א [קכב.] כתב: "וזהו דרך כבוד למעלה כאילו לא היה מדבר עם ההדיוט... כאילו היה מדבר עם עצמו וההדיוט שומע". ואם הדיבור לא היה מורה על חיבור מסויים בין המדבר לשומע, מדוע לא היה זה מכבוד מעלה לומר שה' דיבר עם משה. אלא על כרחך שהדיבור מורה על שייכות מסויימת בין המדבר לשומע, ולכך אין זה מכבוד מעלה לומר שה' דיבר עם ההדיוט. וכן נאמר [בראשית לז, ד] "ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אותו ולא יכלו דברו לשלום". וראה למעלה פ"א הערה 261.

(47) לכאורה אין זה "פה אל פה", אלא "פנים אל פנים" [שמות לג, יא], או "פנים בפנים" [דברים ה, ד]. ורש"י [שם] כתב: "פנים בפנים - אמר רבי ברכיה, כך אמר משה, אל תאמרו אני מטעה אתכם על לא דבר, כדרך שהסרסור עושה בין המוכר ללוקח. הרי המוכר עצמו מדבר עמכם". אמנם המנות הלוי [קעז:] כתב גם כן שכאשר אחשורוש

דיבר עם אסתר ללא מתורגמן, זה נקרא "פה אל פה", והביא בשם הה"ר אליעזר מגרמייזא ש"ויאמר" הוא גימטריה של "הן פה אל פה".

(48) רש"י שמות יט, ט "את דברי העם וגו' - תשובה על דבר זה שמעתי מהם, שרצונם לשמוע ממך. אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך". דוגמה לדבר; רש"י [דברים ב, יז] כתב: "וידבר ה' אלי וגו' - אבל משילוח המרגלים עד כאן לא נאמר בפרשה 'וידבר', אלא 'ויאמר', ללמדך שכל שלשים ושמונה שנה שהיו ישראל נזופים, לא נתיחד עמו הדבור בלשון חבה פנים אל פנים וישוב הדעת". ובגו"א שם אות יב כתב: "וקשה, דהרי בפרשת בהעלותך [במדבר יב, א] אצל 'ותדבר מרים' פירש [רש"י שם] שאין לשון 'דבור' אלא קשה, שנאמר [בראשית מב, ל] 'דבר אתנו אדוני הארץ קשות'. ואין זה קשיא, דהא והא איתא, ושניהם אמת; כי הדבור הוא קשה בשביל שהוא נאמר על חתוך הקול, והוא יוצא מן המדבר, וגוזר ומחתך האותיות ממנו בכח, לפיכך הוא קשה. לאפוקי אמירה, הוא רך, לפי שאינו אלא אמירת ענין, לא שייך בו קשה על ענין, לכך הוא רך. אבל מכל מקום מצד הדיבור בעצמו הוא פנים אל פנים, כי הדבור הוא קרוב אל המדבר יותר ממה שקרוב אליו האמירה, כי הדבור הוא חתוך האותיות, ומן האותיות מתחברת האמירה, והוא רחוק יותר מן המדבר. וכאשר כתיב 'וידבר', רוצה לומר שהדבור שהוא יוצא מן פה המדבר היה אליו, וזה פנים אל פנים. אבל כאשר כתיב 'ויאמר אליו', אינו פנים אל פנים, שהאמירה שנעשה מן הדבור היוצא ממנו היה אליו, ואין זה פנים אל פנים. נמצא הדבור קשה, שהוא גוזר ומחתך הדבור, וכל חתוך וגזירה הוא בכח, ולפיכך הוא קשה. אבל הדבור הוא פנים אל פנים כדלעיל". הרי יחס דיבור לאמירה הוא בדיוק כיחס דיבור שלא על ידי מתורגמן לדיבור שעל ידי מתורגמן; דיבור מורה על קשר בין המדבר לשומע ["פנים אל פנים"], ואילו אמירה מורה על העברת תוכן מסוים בין האומר לשומע. וכן דיבור שלא על ידי מתורגמן הוא פנים אל פנים, כי איירי בדיבור העובר ישירות מהמדבר לשומע. אך דיבור שעל ידי מתורגמן הוא כמו אמירה, שאין דיבור כזה פנים אל פנים, אלא עיקרו העברת תוכן מסויים אל השומע, ולא שיש קשר ישיר בין המדבר לשומע.

(49) כמו שאמרו חכמים [אסת"ר ז, כ] "'ויסר המלך את טבעתו ויתנה להמן' [למעלה ג, י], רבנן אמרין, אחשורוש שונא את ישראל יותר מהמן הרשע. מנהגו של עולם דרכו של לוקח ליתן ערבון למוכר, ברם הכא המוכר נותן ערבון, הדה הוא דכתיב 'ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן'" [הובא למעלה בפתיחה הערות 43, 291, 300, פ"א הערה 16, פ"ג הערה 599, פ"ד הערה 309, להלן הערה 109, ופ"ח הערה 184].

(50) כן כתב בכמה מקומות עד כה. וכגון, למעלה פ"ד [לאחר ציון 116] כתב: "בגמרא [מגילה טו.], רב אמר, 'התך' [למעלה ד, ה] זה דניאל, ולמה נקרא 'התך', שחתכוהו מגדולתו... פירוש, לרב נקרא 'התך' שחתכו והסירו אותו מגדולתו. ומה שלא אמר בפירוש 'דניאל', לומר על רשעת אחשורוש, שהיה מגדל את המן הרשע [למעלה ג, א], ואת דניאל הצדיק הסיר מגדולתו, וכן ענין הרשע שמגדיל הרשעים ומשפיל הצדיקים". וכן נקרא "רשע" סתם, וכמו שאמרו "שנהנו מסעודתו של אותו רשע" [מגילה יב.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, פ"א הערות 19, 31, 113, 188, 1061, פ"ב הערה 170, פ"ג הערה 70, פ"ד הערה 118, ופ"ה הערה 58, שבכל המקומות האלו נזכרה רשעותו של אחשורוש.

(51) לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 168]: "כי אסתר צדקת היתה בעצמה. ודבר זה נראה שאסתר היתה עומדת בבית אחשורוש, שהוא רשע גמור, ולא היתה נמשכת אחריו, וזה מורה על שצדקת היתה באמת... היתה אסתר עומדת בבית הרשע, אשר מקומו בגיהנם, ועם זה היתה עומדת בצדקות שלה". הרי שאסתר לא נמשכה כלל אחר רשעותו של אחשורוש, ועמדה בצדקותה, אך אחשורוש נמשך אחר אסתר עד ש"הגיע לו הסלוק מן הרשעות בדבר מה".

(52) כמשפט ההפכים, שכאשר מתחבר אל הפך אחד, בזה הוא נפרד מההפך השני [כמבואר למעלה פ"א הערה 377, פ"ג הערות 420, 694, ופ"ד הערות 115, 355]. והואיל והצדיק והרשע הם הפכים [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 295, פ"א הערות 82, 814, ופ"ג הערה 37], לכך כאשר יש לאחשורוש חבור גמור אל אסתר הצדקת, בזה הוא נפרד מהמן הרשע. ובספר ראשית חכמה שער הענוה פרק רביעי, כתב: "רשע המתחבר לצדיקים סופו להיות כהם, שנאמר [משלי יג, כ] 'הולך את חכמים יחכם'".

(53) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 71]: "כי עתה בא לחבר ולדבק את אסתר באחשורוש, [ו]מזה תצא הגאולה".

פסוק ו

(54) אחרי ציון 34.

(55) פירוש - על אסתר לבדה.

(56) לכך "איש צר ואויב" מכוון רק להמן ולא לאחשורוש, כי אחשורוש לא חשב כלל להרוג את אסתר.

(57) הולך לבאר שאסתר הוכיחה לאחשורוש שהמן רצה להורגה לא מחמת שנאת היהודים, אלא מחמת שנאה אליה, וכפי שהמן הביא להריגת ושתי, כך הוא רוצה להביא להריגת אסתר.
(58) לשונו למעלה [לפני ציון 35]: "ואם... שהיה שונא את יהודים בלבד, היה לו למכור אותם לעבדים, ודבר זה היה טובה למלך. רק כי כוונתו להרוג אותי כמו שעשה לושתי, ודבר זה לא היה יכול אם מכרם לעבדים".
(59) כן כתב כאן היוסף לקח, וז"ל: "'כי נמכרנו אני ועמי' הקדימה עצמה, כלומר כל כוונתו היתה עלי". וראה להלן פ"ח הערה 85.
(60) פירוש - כוונת אסתר להוכיח לאחשורוש שהמן ידע שהיא יהודית, ורצה להרוג את כל היהודים רק כדי להגיע אליה. נמצא שלא רצה להרוג את אסתר מחמת שהיא יהודיה, אלא להיפך, הוא רצה להרוג את היהודים מחמת שאסתר נמנית עמהם. וראה להלן פ"ח הערה 68, שביאר שם שהמן נתלה מחמת מה שביקש לעשות ליהודים.
(61) מבלי לומר "הזה".
(62) כי גם "המן" וגם "הזה" הם אמצעי זיהוי להורות על מי מדובר, ותרתי למה לי. ובכל המקרא כאשר נאמר "האיש הזה" [בראשית כד, נח, שופטים יט, כג, ש"א יז, כה, מ"א כ, לט, ירמיה כב, ל, יונה א, יד, ועוד] לא הוזכר שמו של האיש, ואילו כאן נאמר "הזה" וגם השם "המן".
(63) פירוש - אחשורוש היה מתמיה שמתחילה אסתר הזמינה את המן לסעודה לכבודו של המן [או לכבודו של המלך], ועתה היא אומרת את גנותו של המן.
(64) פירוש - תיבת "הזה" לא באה לזהות את האיש שעליו דיברה [כי בלא"ה כבר אמרה "המן"], אלא תיבת "הזה" בא לבאר מדוע אסתר רצתה שהמן יהיה נוכח לפניה בסעודה, ועל כך אמרה אסתר ש"רציתי שיהיה לפני וישיב על דברי" [לשונו כאן], וכמו שביאר.
(65) פירוש - למעלה פ"ה [לאחר ציון 154] הביא את דברי הגמרא [מגילה טו:] שדנה בשאלה "מה ראתה אסתר שזימנה את המן". ובגמרא אמרו שם שנים עשר טעמים. והטעם הששי הוא "כדי שיהא מצוי לה בכל עת". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 200] כתב: "ומי שאמר שיהא מצוי לה בכל עת. פירוש... שיהיה המן אצל אחשורוש כאשר אסתר תהיה מבקשת מן המלך על המן להרוג את המן, יהיה זה נעשה מיד כאשר היה שם המן. אבל אם לא יהיה שם, באולי יהיה נודע להמן וישתדל בתחבולה להציל עצמו זמן מה, ובתוך זמן הזה יציל עצמו לגמרי".

(66) כמו שאמרו [ברכות ט.] "האי 'הזה' מאי עביד ליה, למעוטי לילה אחר הוא דאתא". וכן אמרו [פסחים צו.] "ההוא 'הזה' למעוטי פסח שני דכוותיה". וכך "המן הרע הזה" בא למעט שאין אחר כמוהו לרוע. וראה להלן הערה 76.

(67) מעין דבריו בדר"ח פ"ו מ"ז [רמו.], שכתב בזה"ל: "כי כאשר אדם מרגיל עצמו בשקר... כל מעשיו נמשכים אחר השקר... ואיך יוליד השקר דבר אמת". והגאולה היא אמת, וכמו שכתב בגבורות ה' ר"פ סב, וז"ל: "מצד שהוא עושה עמהם נסים והושיעם מצרה לרווחה, שדבר זה מצד אמתת שמו, כי כל גאולה מצרה לרווחה הוא מצד שמו של השם יתברך בלבד". ושם הויה היא מדת האמיתות של הקב"ה [רש"י שמות ו, ג]. ולכך מן הנמנע שהגאולה תבוא על ידי שקר. וראה להלן הערה 75.

(68) משמע מלשונו כי "צר" מתאים לאחשורוש [המוכר] ו"אויב" מתאים להמן. ואולי פירושו כי "צר" הוא מי שעושה מעשה שמיצר לשני, ומעשה המכירה הביא צרה לישראל. אך "אויב" מתפרש על מי שהאיבה יוקדת בלבו, וזהו המן, שהוא מזרע עמלק, "ואויב שמו מחית" [מפזמון "מעוז צור"]. וכן אומרים [בברכת "אשר הניא"] "המן הודיע איבת אבותיו... צדיק נחלץ מיד רשע, אויב ניתן תחת נפשו".

(69) משמע שמדבר בחרש ששומע ואינו יכול לדבר. ואמרו חכמים [חגיגה ב:] "חוץ מחרש המדבר ואינו שומע, שומע ואינו מדבר". הרי ש"חרש" הוא גם מי ששומע ואינו מדבר. וראה בשנות אליהו תרומות פ"א מ"ב.

(70) "מרמז" - מורה באצבע, כמו [ישעיה נח, ט] "וישלח אצבע", ותרגם אונקלוס שם "מרמז באצבע". ובגו"א שמות פי"ב אות א כתב: "מילת 'זה' מוכח על דבר הרמוז". ובגו"א במדבר פ"ל אות ו כתב: "כי 'זה הדבר' משמע על דבר הרמוז לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערה 156].

(71) גיטין עא. "מדבר ואינו שומע זהו חרש, שומע ואינו מדבר זהו אלם, וזה וזה הרי הם כפיקחין לכל דבריהם". והרמב"ם בהלכות אישות פ"ב הכ"ו כתב: "חרש וחרשת האמורים בכל מקום הן האילמים שאין שומעין ואין מדברים, אבל מי שמדבר ואינו שומע, או שומע ואינו מדבר, הרי הוא ככל אדם". ובעדות אשה [להעיד שמת בעלה], אף האלם כשר [גיטין עא.], בין כשכתב בכתב ידו את העדות, ובין כשהרכין בראשו [ב"ש סימן יז ס"ק לב]. אמנם מה שכתב "דבר זה נחשב דבור לכל דבר" צריך ביאור, שבהרבה דברים אלם נפסל משום שאינו יכול לדבר. וכגון, אלם ואלמת שחלצו חליצתם פסולה, שהיבם צריך לקרות "לא חפצתי לקחתה" [דברים כה, ח], והיבמה "מאן יבמי" [שם פסוק ז], ואינם יכולים לעשות כן [יבמות קד:]. וכן האלם פטור ממצות הקהל, לפי

שנאמר שם [דברים לא, יב] "ולמען ילמדו", ודרשו פרט לשומע ואינו מדבר [חגיגה ג.]. ואף ממצות ראיה הוא פטור, שלמדו בגזרה שוה ראיה מהקהל [חגיגה שם]. וכן אם אביו או אמו של בן סורר ומורה היו אלמים, אין הבן נעשה על ידם סורר ומורה, שנאמר [דברים כא, כ] "ואמרו אל זקני עירו", ולא אלמים [סנהדרין עא.]. ולא מצאנו במקומות האלו שאם האלם ירמוז זה יועיל כדיבור. ויל"ע בזה.

(72) פירוש - לפי דברי הגמרא יתיישב מה שהקשה למעלה אודות הכפילות של "המן" "הזה", כי מעתה מתבאר שאסתר מעולם לא אמרה תיבת "הזה", אלא מה שהצביעה על המן הוא כמו שאמרה "הזה", אך בפועל תיבת "הזה" מעולם לא יצאה מפיה.

(73) יחזור בעיקר על דבריו עד כה, אך בעוד שלפירושו הראשון ביאר שתיבת "הזה" לא נאמרה על ידי אסתר בפיה, אלא היא רק הצביעה כלפי המן, הרי לפירושו השני יבאר שאסתר אכן אמרה תיבת "הזה" בפיה, ובאה בזה למעט את אחשורוש, כי לאחר שנוכחה שהמלאך סטר את ידה לכיון המן, קיבלה בדעתה שעליה להתמקד רק בהמן.

(74) דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר הששי [שי.] הביא שהגמרא [גיטין נז:] ביארה שאנדרינוס החריב את אלכסנדריא, ואילו בירושלמי סוכה פ"ה ה"א אמרו שטרכינוס החריב את אותה. ובביאור שיטת הבבלי כתב [שיא.] בזה"ל: "יש לומר כי אנדרינוס הוא המלך ששלח עליהם את טרכינוס למלחמה, ואליו נחשב הכל". הרי שהבבלי סובר שיש לתלות את הדבר במלך, ולא בשליחיו.

(75) פירוש - אם השקר אינו מחזיק את עצמו ["שיקרא לא קאי" (שבת קד.)], כל שכן שלא יוכל להביא את הגאולה. וראה למעלה הערה 67.

(76) כי תיבת "הזה" היא למעוטי, שרק הוא ולא אחר [כמבואר למעלה הערה 66].

(77) על אחשורוש.

(78) שלפי הפירוש הראשון אסתר מעולם לא אמרה תיבת "הזה", וכן מעולם לא הסירה את הטענה מאחשורוש גם כן, אלא דבריה היו מכוונים עד הסוף לאחשורוש ולהמן. והנה חזר וכתב כאן שאי אפשר שהגאולה תבוא על ידי שקר. וכן למעלה פ"ב [לפני ציון 413] כתב: "כי היה תמיה שתבוא הגאולה על ידי דבר שהוא זנות, שהוא מגונה והוא חרפה". ויש להבין, שידועים דברי הרמב"ם בהלכות מלכים סוף פי"א [שנשמטו מחמת הצנזורה], וז"ל: "אף ישוע הנוצרי שדמה שיהיה משיח ונהרג בבית דין, כבר נתנבא בו דניאל, שנאמר [דניאל יא, יד] 'ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכשלו'. וכי יש מכשול גדול מזה, שכל הנביאים דברו שהמשיח גואל ישראל ומושיעם ומקבץ נדחיהם ומחזק מצותם, וזה גרם לאבד ישראל בחרב, ולפזר שאריתן ולהשפילן, ולהחליף התורה

ולהטעות רוב העולם לעבוד אלוה מבלעדי ה'. אבל מחשבות בורא עולם אין כח באדם להשיגם, כי לא דרכינו דרכיו, ולא מחשבותינו מחשבותיו. וכל הדברים האלו שלישוע הנוצרי ושלזה הישמעאלי שעמד אחריו, **אינם אלא לישר דרך למלך המשיח, ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד**, שנאמר [צפניה ג, ט] 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד'. כיצד, כבר נתמלא העולם מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצוות, ופשטו דברים אלו באיים רחוקים ובעמים רבים ערלי לב, והם נושאים ונותנים בדברים אלו ובמצוות התורה. אלו אומרין, מצוות אמת היו, וכבר בטלו בזמן הזה, ולא היו נוהגות לדורות. ואלו אומרין, דברים נסתרות יש בהן, ואינן כפשוטן. וכבר בא משיח וגלה נסתריהן. וכשיעמוד המלך המשיח באמת, ויצליח וירום וינשא, מיד הם כולם חוזרין ויודעין **ששקר נחלו אבותיהם, ושנביאיהם ואבותיהם הטעום**". הרי כתב שהנוצרי והישמעאלי באים "לישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו וכו'" אע"פ שמה שהנחילו לעולם הוא שקר וטעות [וכן הוא בכוזרי ד, כג]. הרי שהגאולה יכולה לבוא על ידי אמצעים של שקר וטעות, ואילו כאן המהר"ל שלל זאת בתוקף, כי "מדברי שקר לא תבא הגאולה... איך אפשר שתבוא גאולה על ידי שקר". ואולי יש לחלק, כי הרמב"ם לא ביאר שהנוצרי והישמעאלי מביאים את מלך המשיח, אלא שכאשר בלא"ה יבוא המלך המשיח, הוא ייעזר על ידם בכך שהם יישרו לפניו את הדרך, ויעזרו לו בתיקון העולם. אך עצם הבאת המשיח אינו הודות לנוצרי ולישמעאלי, כי עצם הגאולה אינו בא על ידי שקר. וזהו לשון הרמב"ם "וכשיעמוד המלך המשיח באמת... מיד הם כולם חוזרין ויודעין ששקר נחלו אבותיהם", הרי המשיח יעמוד ויבוא ללא הסיוע הכופרים, ורק לאחר מכן הוא יסתייע על ידם כשישובו לדת האמת.

(79) כי היה ראוי לומר תחילה את שם העצם שלו ["המן"], ולאחר מכן להזכיר את שלשת שמות התואר ביחד ["הצר והאויב והרע הזה"], ולא להתחיל בשני שמות תואר ["איש צר ואויב"] ולומר שם העצם ["המן"], ולאחר מכן להזכיר שם תואר שלישי ["הרע"], ובכך לפצל את שמות התואר. ומעין זה העיר המנות הלוי כאן [קעח.].

(80) "שם רע" - כאשר תואר "רע" בא על השם של האדם [כמו כאן "המן הרע"].

(81) "בעצמו" - בעצם.

(82) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ז [תרל.]: "ואמר [שם] 'קנה שם טוב לעצמו'. רוצה לומר שקנה דבר שהוא שייך לעצמו, שבו נודע האדם עצמו. ודבר זה נקרא שקנה לעצמו, והיא מעלה יתירה, כי שאר המעלות אינן לעצמו כמו שם טוב, לפי שהשם שייך לעצמו, שהרי כל שם בא על עצם הדבר. ולפיכך כאשר יש לו שם טוב, קנה מעלה לעצמו של אדם. ונקרא

שם טוב מעלה לעצמו יותר מכל המעלות". ונאמר [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:] כתב: "וכתיב 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב', ולא כתיב 'זכר רשעים לקללה', מפני שבא לומר כי הרשע שמו אשר הוא בא על עצמו, כי השם בא על עצם הדבר, ירקב, עד שיהיה עצמו נפסד לגמרי. ולא לקללה בלבד, אבל ירקב, עד שהוא נפסד בשמו". ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד.] פתח את הפרק בפסוק [קהלת ז, א] "טוב שם משמן טוב", והאריך בזה, ובתוך דבריו כתב: "כי השם טוב הוא המעלה אל האדם עצמו, וזה כי השם מורה על עצמו של דבר. שכל אשר יש לו שם טוב, המעלה הזאת הוא עצמי אל האדם. לא כמו העושר, שזה קבל העושר. ואף החכמה, אם שנראה כי הדבר הזה הוא אל עצמו, אין החכמה דבר עצמי אל האדם. וכן שאר המעלות אינם אל האדם עצמו. אבל השם טוב שבא על האדם... תהיה המעלה מה שהיא, סוף סוף השם הוא בא על האדם עצמו. ודבר זה יותר נחשב משמן טוב. ואין רוצה לומר שמן טוב ממש, אבל נקרא 'שמן טוב' כל מעלה שמקבל האדם מה שהיא. כי אף אם הוא כהן, הכהונה אינה דבר עצמי לאדם כמו שיתבאר. וקרא שלמה המעלה שיש לאדם מצד עצמו 'שם טוב', כי השם בא על המהות שהוא מופשט מן הגשמי, סוף סוף השם בא על עצמו. וקרא המעלה שמקבל ואינו דבר עצמי אל המקבל 'שמן טוב', כי המעלה שמקבל אחר דומה לשמן טוב שמושחין הכלי בו, והכלי קבל את השמן, וכך הוא המעלה שקבל, נמשח ונתרבה ממנו מי שמקבל אותו... כי השם מורה על המהות העצמי המופשט, ושאר המעלות הם תארים למקבל. ולכך נקרא התואר המקבל 'שמן טוב', כי השמן טוב הוא מושח את המקבל, ומקדש אותו. וכן כל התארים הם מושחין את המקבל, ונותנים לו תואר. אבל שם טוב הוא מורה על המהות, לכך הוא דבר עצמי. ובודאי דבר זה הוא יותר מעלה מן התואר שהוא מקבל". וכמה פעמים נתבאר למעלה שהשם מורה על מהות [הקדמה הערות 276, 550, 551, 553, פתיחה הערות 66, 212, פ"א הערות 11, 22, פ"ב הערה 66, ופ"ו הערה 71].

(83) בפסוק הבא, שכתב [לאחר ציון 116]: "ויותר מזה אמר שהוא אדם רע בעצמו, ומאחר שהוא רע עושה רעה לאחרים מחמת רעתו. ועל אדם רע אין שאלה למה עשה זה, כי האדם הרע עושה רע אף בלא טעם כלל". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 105] כתב: "כי כל אשר עשה המן ליהודים, לא עשה רק בשביל שנאת אגגי, להנקם מה שעשה שאול לאגג, ולא בשביל האמת. ודבר שאינו אמת, רק בשביל שנאה, יש להעביר שלא יהיה נמצא". ואודות שהכתוב נכתב באופן שתיעשה סמיכות בין המלים, כן כתב בספר זה

כמה פעמים [למעלה פ"א (לאחר ציון 1031), פ"ו (לאחר ציון 409), להלן פ"ט (לאחר ציון 241), ופ"י (לאחר ציון 9)].

פסוק ז

(84) ולא "ממשתה היין". והיוסף לקח כתב כאן: "לא היה צריך לומר שקם ממשתה היין, שכיון שנאמר שקם, כבר ידענו שקם ממשתה היין, והיה מספיק אומרו 'והמלך קם מחמתו אל גינת הביתן', שכבר נאמר שהמעשה היה במשתה היין".

(85) כמבואר למעלה ציון 11.

(86) פירוש - אם המלך היה נשאר במשתה היין, היה מתפייס בתוך זמן מועט, ומבטל את כעסו. אמנם רבינו יונה [משלי כג, כט] כתב: "גם יוליד היין כעס ומריבה". והעין אליהו [שבת קמ.] כתב: "הנה בטבע של יין להבעיר הכעס". ובספר צוף דבש על המגילה כתב כאן: "כי בעבור היותו במשתה היין חרה אפו יותר, כי ידוע איך היין יחזק הכעס". אמנם המהר"ל לא כתב כאן שהיין יבטל הכעס, אלא שהשמחה ואהבה וריעות יבטלו את הכעס. ובגו"א במדבר פ"כ ביאר שהשמחה היא הפך הכעס.

(87) להלן [לפני ציון 101] כתב להיפך, וכלשונו: "בודאי מה שהיה קם ממשתה היין אל גינת הביתן היה לשכך חמתו שהיה לו". וראה להלן הערה 102.

(88) שהרי כשקם ויצא היה זה "ממשתה היין" [פסוק ז], אך כאשר חזר היה זה "אל **בית** משתה היין", נמצא שיצא דבר אחד, וחזר לדבר אחר.

(89) כמו שמצינו בהלכה "בעומד בסעודת פירות או משקין, דתיכף ביציאתו חוץ לפתח ביתו נפסקה סעודתו" [לשון המשנה ברורה סימן קעח ס"ק כו]. ואע"פ שאם הניח שם מקצת חברים לא נחשב היסח הדעת [שם], מ"מ כאן שהמלך יצא משום שכעס על החבר, מסתבר שלא מהני מה שהחבר נשאר במקומו, דאדרבה, הרי יצא ממקומו מחמת שכעס על חבירו, וכיצד חבירו יועיל לו שלא יחשב היסח הדעת.

(90) כמו שנאמר [ירמיה טז, ח] "ובית משתה לא תבוא לשבת אותם לאכל ולשתות".

(91) תיבת "בית" לכאורה צריכה להנתן בסוגריים, כי בפסוקנו אכן נאמר "והמלך שב מגנת הביתן אל בית משתה היין", וכיצד יאמר "ולא נקרא על שם היין לומר 'בית משתה היין'". אלא כוונתו שנקרא "בית משתה היין", ולא רק "משתה היין". וכן מוכח מהמשך דבריו.

(92) יש להעיר מדברי רש"י [שיה"ש א, ב], שכתב: "לשון עברי הוא להיות כל סעודת עונג ושמחה נקראת על שם היין, כענין שנאמר [אסתר ז, ח] 'אל בית משתה היין', [ישעיה כד, ט] 'בשיר לא ישתו יין', [ישעיה ה, יב] 'והיה כנור ונבל וחליל ותוף ויין משתיהם

זה"' [הובא למעלה פ"א הערה 753]. הרי רש"י מביא את פסוקנו כראיה שהסעודה נקראת על שם היין, והשוה זאת לפסוקים אחרים שלא נזכר בהם כלל תיבת "בית". ויל"ע בזה.

(93) מבלי לומר שבא "מגינת הביתן", כי ברור שבא משם, כי הרי לשם יצא. וראה להלן ציון 104.

(94) כי לכך נאמר "**בית** משתה היין".

(95) כל זה היה ניתן לומר, והמלים "שב מגינת הביתן" באות לאפוקי מכך, וכמו שמבאר.

(96) כי עדיין עומד בכעסו. הרי שהמלך חזר לבית המשתה לא מחמת אהבת בית משתה, אלא מחמת שנאת הגינה.

(97) מביא כגירסת העין יעקב, וכדרכו [ראה למעלה הערה 42].

(98) תרגום: שהלך ומצא מלאכי השרת שנדמו לו כאנשים שעמדו ועקרו אילנות הגינה, וזרקו אותם.

(99) תרגום: אמר להם [אחשורוש] מה מעשיכם. אמרו לו, שהמן פקד אותנו [לעשות כן].

(100) "נופל - לשון עושה והולך, נופל ורוצה לזקוף, והמלאך מפילו" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 128.

(101) שהמלך ראה מלאכים מקצצים אילנות.

(102) למעלה [לאחר ציון 84] ביאר להיפך, וז"ל: "הטעם למה קם, ואמר מפני שהיה יושב במשתה דרך שמחה ואהבה וריעות. ואף אם היה בכעס זמן מועט, אחר כך היה מתפייס כאשר היו יושבים במשתה היין. ולכך אמר שלא רצה להתפייס, וקם ממשתה היין". ואילו כאן מבאר להיפך, שקם ממשתה היין אל גינת הביתן לשכך חמתו, ועוד כותב שזהו "בודאי". וכן הר"מ חלאיו [פסוק ז] ביאר כדבריו כאן, וז"ל: "אל גינת ביתן - כדי שיעבור לו כעסו וירווח לו". וי"ל בזה. ואולי למעלה ביאר לפי פשוטו, וכאן מבאר לפי דברי הגמרא.

(103) והואיל ומפלת המן כבר החלה, מדוע שיעשה כאן דבר שלכאורה נוגד לכך. ובמיוחד שבפסוק הקודם יש רמז לשם הויה ["**כי כלתה** אליו הרעה"], וכמבואר ביוסף לקח [למעלה ה, ה], וז"ל: "הנה רמזו שמו יתברך פעמיים; ראשונה, בהיות המן בתכלית גובה המצב ברוממות ומעלה, והוא בראות עצמו נקרא מאת המלכה עם המלך אל המשתה, כי אין גדולה ומעלה נוספת על זו, כאשר נראה שהוא בעצמו היה מתפלא

על דבר זה עד שאמר לאוהביו ולאשתו [למעלה ה, יב] 'אף לא הביאה אסתר'... באופן שבאותו יום זכה למעלה שאין מעלה גדולה הימנה. ושם נרמז שמו יתברך בראשי תיבות [למעלה ה, ה] 'יבוא המלך והמן היום'... וכן בתכלית השפלתו ומפלתו, שהוא באומרו [פסוק ז] 'כי כלתה אליו הרעה' נרמז שמו יתברך ויתעלה. ולהיות הוא יתברך סבת תחלת גדולתו, נרמז בראשי התיבות ביום גדולתו. ולהיותו גם כן סיבה לסוף מפלתו, נרמז כן בסוף התיבות ביום רעתו" [הובא למעלה פ"ה הערה 236]. נמצא שאיירי כאן ב"סוף מפלתו", ומדוע שיהיה כאן דבר שאינו תואם למפלתו. וכן להלן [לאחר ציון 196] כתב: "מה שהוצרך לומר 'חמת המלך שככה' [להלן פסוק יז], ומה בכך אם לא היה שככה, הרי החימה היה על המן בלבד, ויותר היה טוב שלא היה חמת המלך שככה על המן".

(104) לפני ציון 93.

(105) כמו שהקימה בחימה אף השיבה בחימה, ומהי החימה שיכולה להיות בגינת הביתן. ובעל כרחך שראה מלאכים מקצצים אילנות, וכמו שיבאר בהמשך.

(106) בא לבאר מהו הצורך לקציצת האילנות, ומה היה חסר בלי מאורע זה.

(107) ולא מחמת היותו אדם רע בעצם.

(108) כפי שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 154], וז"ל: "אסתר, שהיתה שונאה להמן, והיא רוצה לאבדו". וזהו כמשפט המתנגדים זה לזה, שאין מציאות לאחד אצל השני, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [תרב:], וז"ל: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.] כתב: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה במי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל הדבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 156, וראה להלן פ"ח הערה 23, ופ"ט הערה 147].

(109) כמו שאמרו חכמים [אסת"ר ז, כ] '"ויסר המלך את טבעתו ויתנה להמן' [למעלה ג, י], רבנן אמרין, אחשורוש שונא את ישראל יותר מהמן הרשע. מנהגו של עולם דרכו של לוקח ליתן ערבון למוכר, ברם הכא המוכר נותן ערבון, הדה הוא דכתיב 'ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן'" [ראה למעלה הערה 49].

(110) לכך היה צורך שאחשורוש יראה במו עיניו כיצד המלאכים מקצצים אילנות בהוראת המן, ואז יווכח במו עיניו שהמן הוא אדם רע בעצם, ויצוה להורגו [מתבאר בהמשך דבריו].

(111) "בשביל זה" - בשביל שיהיה לאחשורוש סבה שירצה להרוג את המן.

(112) מקשה, הרי אסתר אמרה בפירוש שהמן הוא רע, וא"כ מהו הצורך שאחשורוש יראה במו עיניו את רשעת המן [שמקצצים אילנות בהוראתו], הרי אסתר בלא"ה כבר אמרה לו כן בפירוש [ויישב בסמוך שמ"מ אחשורוש לא היה מאמין לאסתר בפרט זה, ולכך היה צורך שאחשורוש יראה במו עיניו את רשעת המן]. ובטרם שיענה על שאלתו, יבאר תחילה את חלקי הפסוק שאמרה אסתר.

(113) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 206]: "אבל המן נקרא [למעלה ג, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מציירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני. ולכך אמר [תהלים סו, יב] 'ותוציאנו לרויה', כלומר שרוה נפשינו, ואין צר לנו".

(114) מסכת סופרים פי"ג מ"ו "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו" [ראה למעלה פ"ד הערה 330].

(115) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 326]: "ומה שאמר [למעלה ד, יד] 'רוח והצלה', והוי ליה לומר 'הצלה יעמוד לנו ממקום אחר', רק כי רצה לומר כי הצרה הזאת מן המן שהוא צורר ישראל, ולכך רוצה הוא לאבד אותנו. כי נקרא 'צורר היהודים', כי הם כמו שני דברים שהם עומדים ביחד במקום צר, ואין המקום הוא ריוח לשניהם, כך הם זרע עשיו. ולכך היו מתרוצצים יעקב ועשיו בבטן אחד, שלא היה המקום ראוי לשניהם. ובשביל כך המן שהוא מזרע עשו מציר אותם, וזה שקראו הכתוב 'צורר היהודים', מלשון צר, שאם יש ריוח לאחד, צר לשני, כמו שאמרו [מגילה ו.] שאם זה קם זה נופל, ועל זה אמר 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'". וראה למעלה בהקדמה הערה 137, פתיחה הערה 209, פ"ב הערה 199, פ"ג הערה 376, פ"ד הערות 331, 367, ופ"ה הערה 295.

(116) דברים אלו מבוארים היטב בבאר הגולה באר השביעי [תיג.], וז"ל: "קנאת הדת, במה שהדת עושה חלוק בין האומות, עד שבשביל זה יתחדש קנאה ושנאה לאותה אומה בכללה מצד חילוק הדת. כי כל אומה ואומה נתיחדה בדת שלה, ובדת היא אומה זאת. ולפיכך מה שאמר [בברכת שמו"ע] 'וכל אויבי עמך', כאילו אמר וכל אויבי הדת של ישראל, כי הם עם ישראל מפני הדת, ואם אין הדת אינם ישראל... תקנו 'וכל אויבי עמך

מהרה יכרתו', אותם שהם שונאים עם ישראל מצד הדת, ואם כן הוא שונא הדת... מי שהוא אויב אל האומה מצד שהוא שונא הדת, כי בדת הם עם ישראל, לא זולת זה, כי אם אין הדת שלהם, אינם ישראל. ואין חילוק בין אומה לאומה רק מצד הדת, וכאשר שונא הדת, אין ספק שכל מחשבתו לבטל הדת של ישראל... והוא שונא את ישראל מצד שיש להם דת".

(117) "המן הרע הזה", וראה למעלה ציון 83.

(118) כי ישנה זיקה בין העושה לבין מעשיו, וכמו שכתב למעלה פ"ו [לאחר ציון 60], וז"ל: "כי ישראל הם עצם המציאות, ולכך כל מעשיהם יש להם המציאות גם כן, ואינו נמחק ואינו בטל עוד. כי ישראל בעצמם הם נבדלים מן הגשמי, רק הם בלתי גשמיים, ולכך מעשיהם מסולקים מן החמרי הגשמי אשר יש לו ההפסד, ודבר זה מבואר", וראה שם הערה 62, שהובאו מקבילות ליסוד זה.

(119) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 175]: "כי כל מה שעשה עמלק וזרעו הכל מורה מפני שאינם מכוונים לטובת עצמם... רק כי הם צוררים את ישראל, ואינם עושים בשביל טובתם, כי דבר זה אינו נחשב מ[י]צר. לכך כאשר יצאו ישראל ממצרים בא עליהם עמלק בדרך, וכדכתיב [דברים כה, יז-יח] 'אשר קרך בדרך בצאתך ממצרים'. כי כל אומה אשר בא על אומה אחרת, מפני שהם מכוונים לטובתם, לכבוש את ארצם וליקח מידם ארצם... אבל אלו בדרך היה, ולא היה להם שום ישיבה בשום ארץ כלל, ושום ארץ לא היה להם, ועם כל זה באו עליהם למלחמה [שמות יז, ח]. ומה ממון יש להם למי שהיו עבדים עובדים לאחרים. ולא ידע עמלק כי השאילו מצרים ממון [שמות יב, לו], ובשביל זה לא בא, כי לא ידע עמלק כאשר בא מארצו מדבר זה, רק להיות צורר לישראל". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:] כתב: "כי הדבר שהוא רע בעצמו אין לשאול עליו למה הוא עושה דבר רע, כי לכך הוא רע, ומפני שהוא רע הוא פועל רע אף שהוא לעצמו". ובהקדמה לדר"ח [לו.] כתב: "ואם אינו נזהר בנזיקין כלל, ועושה היזק בידים לחבירו, זהו נפש רע, כדכתיב [משלי כא, י] 'נפש רשע אוותה רע. ורוצה לומר, כי מי שהוא רע בעצמו, נפשו מתאווה לדבר שהוא רע בעצמו, אף כי אין לו שום הנאה בזה, רק בשביל שהוא רע הוא נמשך אל הרע בטבע". ובנתיב הלשון ס"פ ג [ב, ע:] כתב: "הנחש נושך מבלי הנאה בעולם, ודבר זה נחשב יציאה מן הסדר... ובודאי דבר זה מפני שהדבר שהוא בעצם רע, כמו שנקרא 'לשון הרע', שהוא יפעול רע כפי מה שהוא בעצמו רע, כי 'נפש רשע אותה רע'. וכן הנחש הוא עצמו רע, ומפני שהנחש עצמו רע, יפעול את הרע, אף כי אין לו הנאה בזה. וכן בעל לשון, מפני כי הלשון הוא רע בעצמו, יפעול

הרע, אף כי אין לו הנאה". ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 23] כתב: "'וכסלים ישנאו דעת' [משלי א, כב], וזה כנגד בני אדם שהם רעים ורשעים, לא מצד שהם מתאוים אל התאות, רק שהם רעים, ונפש רשע מתאוה לרע, מפני שהוא רע". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רא.], ונצח ישראל פכ"ה [תקל:], והובא למעלה בפתיחה הערה 236.

(120) מה שכתב "בני המן", כי כך מפורש בתרגום כאן, וז"ל: "ומלכא זקף ית עינוי וחזא והא עסרתי מלאכין דמין לעסרתי בנוי דהמן קטיעין אלניא די בגנתא גואה". וכן בפרקי דר"א פ"נ אמרו "מה עשה מיכאל, התחיל מקצץ את הנטיעות. ראה המלך, אמר לו, מה הוא זה. אמר לו, אני בן המן, שכך צונו אבא שאבוא".

(121) והכוונה שאין להשחית את העץ ללא צורך [רמב"ן וספורנו שם]. וכאן כוונתו להוכיח מהמקרא שמעשה השחתה מורה על רוע, כי הוא נעשה ללא תכלית. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות כב, וז"ל: "כי דבר שהוא רע הוא נשחת, לכך נאמר [דברים ד, טז] 'פן תשחיתון' על עבודה זרה, ועל עריות [בראשית ו, יב] 'כי השחית כל בשר', ורוצה לומר שהלך אחר יצר הרע ונעשה רע, וזהו השחתה".

(122) ובודאי שאין להמן סבה לגרום נזק למי שהטיב עמו וגידלו מעל כל השרים.

(123) בזה מבאר מדוע המן חייב מיתה, כי הוא רע בעצם, והרע הוא חסר מציאות. ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא:] כתב: "הדבר שהוא רע בעצמו אין לו המציאות כלל... כי לכך נאמר בכל הנמצאים 'וירא אותו כי טוב' [בראשית פרק א]... הנה כאשר הוא רע אין מציאות לאדם זה".

פסוק ח

(124) אלא אחשורוש היה רואה שהמן כבר נפל על אסתר, ונמצא מעליה.

(125) מצדה של אסתר, שהמן בא עליה בעל כרחה.

(126) כמו שהמאנס משלם פגם [כתובות לט.], ואמרו בגמרא [כתובות מא.] "לא מבעיא 'אנסתי' דלא קא פגים לה", ופירש רש"י שם "דלא פגים לה - אין לעז של אנוסה גדול כלעז של מפותה", אך לעז מיהת איכא. ותוספות כתובות ט. סד"ה ואי כתב: "דאם איתא דמוכת עץ היא הויא טוענת, דאין גנאי בכך כמו בביאת אונס". והמאירי [שם] כתב: "גנאי הוא לה להודות שזינתה, אף על ידי אונס". וצרף לכאן דבריו בגו"א במדבר פ"ט אות א, שהפטור מהמצוה מחמת אונס, עדיין גנאי הוא לו, דסוף סוף לא עשה המצוה. וראה הערה הבאה.

(127) לשון עקידת יצחק שער מו: "שאם שתתפתה ותתרצה הנערה בתחלה, לסוף תשיג נזק גדול וגנאי מפורסם יותר מהאנוסה, אם מפאת המפתה, ואם מפאת עצמה; אם מצדו,

שהרי האונס לא אנס רק הגוף לבד, והמפתה גם הרצון והדעת. ולזה הוא נזק יותר גדול בעיני מנזק האונס, שפגם החלק היותר משובח שבה. ואם מצדה, שהיא קבלה בפתוי דופי עצום [יותר גדול] מהאונס". וראה הערה קודמת.

(128) כבר הביא דברי הגמרא האלו למעלה [לאחר ציון 99], ועתה חוזר ומביאם כדי לבארם. [וק"ק מדוע הביא דברי הגמרא למעלה, אם בלא"ה חוזר ומביאם ומבארם כאן].

(129) כי כבר השריש שדברים גדולים אינם במקרה [נצח ישראל פ"ה (צג.), שם פ"ו (קמט:)], וכאן שאיירי בנקודת הגאולה של ישראל, לא יתכן שהתרחשו אז דברים מקריים.

(130) פירוש - כאשר נאמר "נפל", אזי מעשה הנפילה כבר היה ונגמר, ואין לו חשיבות, כי לא האריכו בו בשעה שנעשה. אך כאשר נאמר "נופל", יש כאן התייחסות למעשה הנפילה בשעת המעשה, וזה נותן חשיבות למעשה. וראה הערה הבאה.

(131) דוגמה לדבר; כאשר נאמר "יושב" בלשון הוה, רש"י פירש שישיבה זו הינה בעלת חשיבות מיוחדת, וכגון [בראשית יט, א] "ויבואו שני המלאכים סדומה בערב ולוט יושב בשער סדום וגו'", ופירש רש"י שם "אותו היום מינוהו שופט עליהם". אך אם היה נאמר "ישב" בלשון עבר, לא היו דורשים כך. וכן הוא ברש"י בראשית יח, א, ושם כג, י.

(132) לשון היוסף לקח כאן: "ויש לדקדק באומרו 'הדבר יצא מפי המלך ופני המן חפו', שמה לנו אם חפו פניו אם לא חפו, אחרי שכבר נתלה".

(133) פירוש - הבזיון הגדול שהיה להמן בתלייתו, התחיל כבר מעתה בחפיית פניו. ואודות הבזיון שיש בתליה, כן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 428], וז"ל: "כי עשרה מהם נתלו, ואין לך בזיון יותר מזה, [דברים כא, כג] 'כי קללת אלקים תלוי'". ושם [לאחר ציון 605] כתב: "לפיכך ראוי להמן התליה משמת ימי בראשית, שאין דבר שהוא בזיון ובטול לצלם אלקים כמו התליה. מפני כי שאר מיתה אין הצלם בגלוי ובבזוי, אבל זה נתלה, וצלם שלו הוא נתלה על העץ בגלוי. ולכך אמרה תורה [דברים כא, כג] 'לא תלין נבלתו על העץ', מפני שהוא קללת ובזיון אלקים, כמו שהתבאר. ולפיכך משמת ימי בראשית, שהיה מוכן לעשות עצמו עבודה זרה, ראוי לו התליה. וכן כל עובדי עבודה זרה הם בסקילה [סנהדרין נג.], וכל הנסקלין נתלין [סנהדרין מה:], וזה מפני שיש לבזות צלם אלקים כאשר עובד אלקות זר. רק כי להמן יותר מוכן התליה, מפני שעשה עצמו עבודה זרה". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 392] כתב: "כאשר נתלה על העץ חמישים, ובדבר זה היה בטול הצלם לגמרי, כמו שאמרנו שלכך אמרה תורה 'לא תלין נבלתו על העץ'... ולא היה דומה זה לשאר הנתלין, כי שאר נתלין אף שהוא נתלה, אין נראה בזיונו כל

כך כמו שנתלה על עץ חמישים, שיהיה בזיונו נראה לכל, ודבר זה הוא תכלית הבזיון". וראה למעלה פ"ה הערה 429, ופ"ו הערות 385, 391, ובסמוך הערה 139.

(134) לשונו למעלה פ"ו [לאחר ציון 381]: "ויש לך לדעת כי המכה הזה דשקלה ברתיה עציצא ושדיה אריסיה דאבוה [מגילה טז.], לא היה המעשה דרך מקרה, רק שכך היה מחויב כסדר הראוי. וזה כי כך הדברים אשר היה נעשים להמן, היה התחלה של פורעניות שלו בדבר מה, והיה מוסיף והולך עד שהגיע אל תכלית הנפילה. וכך ראוי שיהיה, כי הדבר שהוא בתכלית הנפילה אי אפשר להגיע אליו בראשונה מיד, רק אם הוא מגיע בענין זה שהוא מוסיף והולך. והמן הגיע אל זה שהיה נתלה על עץ חמשים, שהוא הבזיון הגמור, כמו שהתבאר למעלה, ועוד יתבאר".

(135) "חפו - בושה וכלימה" [חכמי צרפת כאן]. וכן הרי"ד כאן פירש, וז"ל: "חפו - נתכסו מבושת, שנתבייש ממה שאמר לו המלך".

(136) אודות שהבושה מגיעה לצלם, כן כתב בנתיב הענוה פ"ג [ב, ט.], וז"ל: "כי חלק ראשון ועליון הוא צלמו, כי האדם נברא בצלם אלקים, וזהו מעלתו העליונה... כי מקבל הצלם בושה מפני פחיתתו, כי הבושה מכסה הפנים אשר בו הצלם... כי הבושה נאמר על ביטול הצלם, שהוא מקבל הבושה". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:] כתב: "ובפרק ה' דגיטין [נז:], תניא, אמר רבי אליעזר, בא וראה כמה גדולה כחה של בושה, שהרי סייע הקב"ה את בר קמצא והחריב את ביתו, ושרף את היכלו. פירוש, בדבר זה רמזו כי אין דבר שהוא גורם לפעול בעולם כמו הבושה. כי עם גודל מעלת בית המקדש, שהוא בית קדוש אלקי על הכל, גרמה חטא של הבושה, שהבושה הוא בטול צלם האלקי, עד שהחטא בזה גרם לבטל בהמ"ק האלקי... ולכך הבושה שהוא לאדם שנברא בצלם אלקים היה גורם לבטל בהמ"ק, כי שניהם ענין אחד למי שמבין דבר חכמה עליונה". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 389] כתב: "'וחפוי ראש' [למעלה ו, יב], דבר זה הוא בטול צלם פנים, והוא מעלת האדם". וראה למעלה פ"א הערה 1100, ופ"ו הערות 390, 612.

(137) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שלב.]: "כל דבר שיש לו צלם ודמות יש לו זיו, והוא עיקר הצלם והדמות, דהיינו האור והזיו של הצלם. וכמו שאמר הכתוב [דניאל ג, יט] 'וצלם אנפוהי אשתני', ואין ספק כי לא היה משתנה התמונה הגשמית. רק כי כאשר יקרה לאדם דבר מה, משתנה לו הזיו של הפנים והאור שלו. וזה פירוש הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', כי דבק בפנים שלו זיו, וניצוץ עליון דבק בו, ודבר זה הוא צלם אלקים. ובזה מיוחד האדם מכל הנבראים בזיו ואור הצלם. ואין האור הזה אור גשמי כלל, אבל הוא אור וזיו נבדל אלקי שדבק באדם, ועליו נאמר [בראשית ט,

ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'. כי השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל... וזהו ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו. וכמו שמקבל האדם הנשמה העליונה עם הגשם, כך מקבל האדם הגשמי הזיו והניצוץ העליון הזה. ומצד האור הנבדל הדבק באדם כאשר הוא מסולק ומופשט מן הגשמי, הוא צלם אלקים לגמרי", ושם מאריך בזה עוד. **ואודות** שאור הצלם בא מעולם העליון, הנה "עולם העליון הוא עולם הבא" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט (שיב:), ושם הערה 1644], והצלם שייך לעולם הבא, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 964], וז"ל: "הבזיון שהוא לצלם האדם... הוא בטול מן העולם הבא... כי הצלם האלקים הוא מוכן אל עולם הבא, ובארנו דבר זה אצל 'המלבין פני חבירו אין לו חלק עולם הבא' [ב"מ נט.], עיין בחבור דרך חיים [פ"ב מ"י], ושם הוא מבואר". ושם בדר"ח [תשפג.] כתב: "ויש לך כי מה שאמר רבי אליעזר [שם] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך' הוא ענין גדול מאד להביא את האדם לעולם הבא. ובפרק תפלת השחר [ברכות כח:], כשחלה רבי אליעזר, נכנסו תלמידיו אצלו, אמרו לו, רבי, למדינו ארחות חיים ונזכה לעולם הבא. אמר להם, הזהרו בכבוד חבריכם וכו'. הרי כי רבי אליעזר שאמר כאן 'יהיה כבוד חבירך חביב עליך כשלך', רוצה לומר כי דבר זה מביא האדם לחיי עולם הבא. ואל יקשה לך כי למה דבר זה מביא לחיי עולם הבא, כי דבר זה יש להבין מדבר זה שאמרו חכמים [ב"מ נט.] כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא, ומזה תבין כי ההפך הוא, הזהיר בכבוד חבירו, הוא הדרך לחיי עולם הבא... כי כאשר הוא נוהג כבוד באדם שנברא בצלם אלקים, כי האדם נברא בצלם אלקים, ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלקים אשר הוא לאדם מן העליונים, וכדכתיב בכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו'. ומפני זה ראוי האדם לחיי עולם הבא. ולפיכך אמר כאשר תהיו נזהרים בכבוד חבריכם, וזה מצד שנברא בצלם אלקים, לכך יהיה לכם עולם הבא, ולא תהיו חס ושלום מבזים את הצלם, שבו תלוי עולם הבא". וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שמח:], ח"א לכתובות סז: [א, קנד:], ח"א לסוטה י: [ב, מג.], וח"א לגיטין נז. [ב, קיא:], והובא למעלה פ"א הערה 966. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג.] כתב: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבריכם' [ברכות כח:]... כי הכל הוא בשביל המעלה העליונה שברא השם יתברך את האדם בצלם אלקים, כי מעלה זאת מגיע עד עולם הבא, כי אי אפשר להיות דבר על מעלה זאת מה שנברא האדם בצלם אלקים... כי מעלה ומדריגה זאת אינה למלאכים, ומאחר שמדריגה זאת אינה למלאכים, אם כן מדריגה זאת מגיע

עד עולם הבא. וכאשר מכבד את צלם אלקים הזה, דבק בעולם הבא, כיון שנותן כבוד אל האדם שנברא בצלם אלקים" [הובא למעלה פ"א הערה 965].

(138) לשונו בח"א לב"מ נח: [ג, כג:]: "המלבין את פני חבירו ברבים, ידוע כי הצלם אלקים שנברא בו האדם הוא מן מדריגת עולם הבא, ולפיכך המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא כלל... כי המלבין פניו אינו כמו שאר דבר שעושה לחבירו, שזה מבזה צלם אלקים בעצמו, שאינו דבר גופני כמו שאר עניני האדם... ומפני שהבזיון הוא דבק בדבר שהוא אלקי, ראוי לקבל עונשו במקום שאין הגוף שולט כלל" [הובא למעלה פ"א הערה 966]. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג.] כתב: "כבר בארנו אצל [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', כי הצלם הזה הוא אור עליון שזורח על האדם, וכמו שהתבאר שם. ואור זה הוא אור עולם הבא, כאשר תבין בחכמה. ולכך אמרו [ב"מ נט.] 'המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', כי הוא מכבה ומפסיד את האור הצלם הזה אשר אורו מן עולם הבא, ולכך אין לו חלק לעולם הבא גם כן" [הובא למעלה פ"א הערה 965].

(139) להלן ח, א. וראה למעלה הערה 133, שיסוד זה הוזכר עד כה כמה פעמים בספר זה. והנה מבאר כאן שזיו קלסתר הפנים מגיע לאדם מעולם העליון, והוא מעלת צלם אלקים. ועל פי זה יתבארו דברי רש"י [בראשית מא, ב], שנאמר שם "והנה מן היאור עולות שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר ותרעינה באחו", ופירש רש"י שם "יפות מראה - סימן הוא לימי השובע שהבריות נראות יפות זו לזו, שאין עין בריה צרה בחברתה". ותמהו הרא"ם והגו"א שם [אות ג] מדוע רש"י בא לפתור את החלום, הרי יוסף יעשה כן בהמשך הפרשה. אך נראה לישב, שקודם לכן נאמר [בראשית כט, יז] "ועיני לאה רכות ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה", ופירש רש"י שם "תואר - הוא צורת הפרצוף... מראה - הוא זיו קלסתר". ומעתה מובן היטב שרש"י לא בא לפתור את החלום אלא לישב קושי מתבקש; כיצד ניתן לומר על פרות "יפות מראה", שזהו "זיו קלסתר", והרי לא שייך שיהיה לבהמות זיו קלסתר, כי הוא אור המגיע מעולם העליון רק לבני אדם המחוננים בצלם אלקים, ולא לפרות. ועל כך תירץ רש"י שפרות אלו מורות על בני אדם, ושפיר ניתן לומר עליהם "יפות מראה", שהוא "זיו קלסתר" שיש לבני אדם. ודייק לה, שכאשר פרעה חזר על חלומו באזני יוסף, הוא שינה פרט זה, שנאמר [בראשית מא, יח] "והנה מן היאור עולות שבע פרות בריאות בשר **ויפות תואר** ותרעינה באחו", הרי בשעת החלום נאמר "יפות מראה", אך בשעת הסיפור נאמר "יפות תואר", והלא דבר הוא. אלא הם הם הדברים; אי אפשר שיהיה לפרות זיו קלסתר, ואף פרעה

יודע זאת. אך פרעה לא ידע את פתרון החלום [שהפרות מורות על בני אדם], לכך הוכרח לומר שהפרות היו יפות תואר, ולא יפות מראה. אך לקושטא דמילתא הפרות האלו היו מורות על בני אדם, ושפיר ניתן לומר עליהם "יפות מראה", וכפי שפתר יוסף.

(140) פירוש - וגם המן הומת [וזה היה קורה בכל מיתה, ולאו דוקא בתליה], ובזה יש נטילת נשמה. ואודות שיש בהריגת המן ביטול הצלם וביטול הנפש, כן כתב למעלה פ"ו [לאחר ציון 387]: "לכך היה לו המעשה הזה, דשקלה ברתיה עציצא ושדיה אריש דהמן [ובתו מתה, וכמבואר במגילה טז.], ובזה הגיע לו ה'אבל וחפוי ראש' [למעלה ו, יב]; 'האבל' כאילו נטל נפשו, כי ברתיה הוא כרעא דנפשיה, וכאשר מתה בתו שהיה כרעא דאבוה, דבר זה נחשב בטול נפשו בדבר מה. ו'חפוי ראש', דבר זה הוא בטול צלם פנים, והוא מעלת האדם... ולכך היה דבר זה דשקלה עציצא ושדיה אריש התחלה, ואחר כך הגיע עד התכלית, כאשר נתלה על העץ חמישים, ובדבר זה היה בטול הצלם לגמרי... ונטילת הנפש גם כן התחיל כאשר מתה בתו, ובסוף היה בטול גמור אל אלו שנים, דהיינו נטילת נפשו, ובטול צלמו לגמרי".

(141) לא מצאתי שכך אמרו על המן הרשע, אך מצינו שכך נאמר על מי שנתלה, וכמו שיוסף אמר לשר האופים [בראשית מ, יט] "בעוד שלשת ימים ישא פרעה את ראשך מעליך ותלה אותך על עץ ואכל העוף את בשרך מעליך", והרד"ק שם כתב "לפיכך אמר לו 'ישא פרעה' כלומר יסיר ראשך בסייף, ואחר כן יתלה אותו. ובתליה הבין ממה שאמר [שם פסוק יז] 'והעוף אוכל אותם מן הסל', והעוף יאכל בשר הנתלה, שאינו נקבר". ומבאר בזה ששלשת חלקי המן [גוף, נפש, וצלם] נתבטלו בתלייתו. ואודות שאלו הם שלשת חלקי האדם, כן כתב בנר מצוה [קלג:], וז"ל: "ואלו שלשה דברים, שהם הגוף, והנפש, וצלם האדם, הם שלשה חלקים שהם באדם". אמנם בילקו"ש ח"ב סימן תתרנט אמרו להדיא שעוף השמים לא אכל בשר המן, וז"ל: "בחרו לי עץ גבוה חמשים אמה כדי שיראה בכל המדינה [ראה להלן הערה 184]... ומפני מה חמשים אמה, כדי שיתלה הוא ועשרה בניו עליו. בוא וראה היכן היו צלובים בו, תן לכל אחד ואחד שלשה אמות וזרח, הרי לי' בניו ל"ה אמות, ושלשה אמות וזרת להמן עצמו... ושתי אמות וזרת שהניחו מן הארץ בעד הנבלה שלא יבא הכלב או חיה ויאכל מהם, הרי מ"ט אמות. ואמה אחת הניחו על ראשו של המן הרשע, שלא יבא העוף ויאכל ממנו, הרי חמשים אמה". **ודע**, שבדפוס ראשון הקטע הבא הוא תחילת פרק ח [ד"ה "ביום ההוא וגו'" (להלן ח, א)], ולאחר מכן המשך פרק ז ["ויאמר חרבונה" (פסוק ט)]. לכך בדפוס זה הקטע הבא הועבר לתחילת פרק ח.

פסוק ט

(142) לשון היוסף לקח כאן: "מה ענין אומרו 'אחד מן הסריסים', ומה לנו לענין הספור אם הוא אחד מן העבדים או מן הסריסים או מן השרים והפרתמים".

(143) הנה כמה פעמים כתב למעלה שאין זה מן הראוי שהגאולה תבוא על ידי מי שאינו יהודי [ראה להלן הערה 164]. וכן בסמוך [לאחר ציון 162] כתב: "איך דבר זה, שהוא עיקר הגאולה, דהיינו תליית המן, בא על ידי אחד מן האומות". אך כאן מדגיש נקודה חדשה, והיא שהגאולה צריכה להעשות על ידי אסתר, ואין זה ראוי שיהיה דבר השייך לגאולה שלא יעשה על ידי אסתר. ובסמוך כתב "אין ראוי שתבא הגאולה כי אם על ידי אסתר ומרדכי". ואולי יש לבאר כי הואיל ותליית המן היא "עיקר הגאולה", ואינה רק שלב משלבי הגאולה, לכך מן הנמנע שעיקר הגאולה יעשה על ידי מישהו מלבד אסתר ומרדכי. כי רק לאסתר ומרדכי יש את ההכנה המתאימה להיות גואלים, וכפי שביאר למעלה כמה פעמים [ראה פ"ב הערות 102, 128, 145, 180, 257, 617]. וכמו שאי אפשר שגאולת מצרים תיעשה שלא על ידי משה ואהרן, כך אי אפשר שגאולת פורים תיעשה שלא על ידי אסתר ומרדכי.

(144) "שלא היה הדבר שסיפר חרבונה רק ספור דברים בלבד, ולא היה זה העצה" [לשונו בסמוך]. ומה שכתב "כמו שדרך הסריסים לספר הדבר אשר היה", כוונתו היא שהואיל וסריס המלך אינו יועץ למלך, לכך כל דבריו הם בגדר "ספור דברים בלבד", ולא עצה. וכן נאמר למעלה [ד, ד] "תבואנה נערות אסתר וסריסיה ויגידו לה ותתחלחל המלכה מאד וגו'".

(145) והפני משה שם כתב: "צריך לומר... לאחר שקראו המגילה". וכן נפסק להלכה בשו"ע או"ח סימן תרצ סט"ז, וז"ל: "צריך שיאמר 'ארור המן ברוך מרדכי ארורה זרש ברוכה אסתר'... וצריך שיאמר 'וגם חרבונה זכור לטוב'".

(146) כי גם על שמו של אליהו מוסיפים את התיבות "זכור לטוב", וכמו [ברכות ג.] "בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח". וראה להלן ציון 160.

(147) שאליהו נשלח מהקב"ה לומר דברים אלו. וכן מפורש במדרש [אסת"ר י, ט], שאמרו שם "'ויאמר המלך הגם לכבוש את המלכה עמי בבית' [פסוק ח], ושמע המן הדבר הזה ונפלו פניו. מה עשה אליהו זכור לטוב, נדמה לחרבונה, ואמר לו אדוני המלך 'גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי וגו'", דאמר רבי פנחס, צריך לומר 'חרבונה זכור לטוב'". וכן הוא בפרקי דרבי אליעזר פ"נ. והראב"ע כאן [נוסח א] כתב "חרבונה - יש אומרים כי אליהו ז"ל נדמה למלך כדמות הסריס".

(148) אלא חרבונה עצמו היה המדבר, ולא שאליהו נדמה כדמות חרבונה. וכן ביאר הראב"ע כאן בנוסח ב. וראה בהגהות מיימוניות בהלכות מגילה פ"א אות ז, ובביאור הרד"ל לפרקי דר"א פ"נ [אות קלא]. ובספר חסידים סימן תשמו מביא מכאן ראיה שגם גוי שעשה הנאה לישראל יש לזוכרו לטובה.

(149) פירוש - אליהו הגיד דברים אלו לחרבונה, וחרבונה אמר דברים אלו, ולא ידע שאליהו הניח דברים אלו בפיו. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסח.], וז"ל: "כי פעמים הרבה היה אליהו מגיד דברים לאחד, ולא ידע האדם מאין באו לו הדברים, והיה נדמה לו כאילו הדברים היה לו מעצמו, ואינם אלא דברי אליהו שהגיד לו הדברים. וכן מוכח קצת במסכת ערובין [מג.] גבי הני שמעתתא שנאמרו בבי מדרשא, וקאמר מאי לאו דאמרינהו אליהו. והרי לא ידעו אותם אשר הם בבית המדרש מי אמרם, כי באו בדעתם הדברים ההם, ולא ידעו מי אמרם". ובח"א לב"מ קיד. [ג, נד.] כתב: "יש שלא היה [אליהו] נגלה עליו, רק כאשר נעשה עניין מה שהוא חדוש, אמרו כי זה היה על ידי אליהו, אע"ג שלא ראו ולא שמעו דבר, יחסו הפעל ההוא לאליהו ז"ל... בוודאי אליהו היה עמהם, ועל ידו נאמרו, כי שָׁם אותם בין החכמים ולמדם, כך יראה לפרש. וכן בכמה מקומות היה כך, שהיה אליהו אצלם ואמר להם דבר, או עשה עמהם מה שעשה, ולא ראו ולא שמעו, רק ידעו שאליהו ז"ל היה עמהם". וכן הוא בח"א לב"מ פה: [ג, מא:]. ובח"א לשבת לג: [א, כח.] רמז שוב ליסוד זה, שכתב: "ודבר זה הגיד לו אליהו, ונתן לו ידיעה זאת".

(150) אודות שאליהו הוא שליח ה', כן נאמר להדיא בקרא [מלאכי ג, כג] "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא". ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח:] כתב: "ראוי שיהיה אליהו, שהוא שליח לעולם". ואודות יחוד אליהו כשליח ה' בעולם הזה, כן כתב בח"א לב"מ קיד. [ג, נד.], וז"ל: "דע, כי כמו שנגלה המלאך בדמות אדם לנבראים, כך אליהו ז"ל נגלה בדמות אדם לחסידים. כי אליהו ז"ל שנסתלק מן העולם הזה בלא מיתה [מו"ק כו.], לכך נגלה גם כן בעולם הזה. ולא כך המתים אשר נסתלקו, אין חוזרין אל העולם הזה".

(151) חרבונה.

(152) ואליהו שליח ה'. ואודות שעדיף שהנס יעשה על ידי שליח ה' מאשר גוי, כן מבואר במעילה יז:, שנעשה נס על ידי שד ששמו בן תמליון, ועל כך "בכה רבי שמעון ואמר, מה שפחה של בית אבא נזדמן לה מלאך שלש פעמים, ואני לא פעם אחת, יבא הנס מכל מקום", וכתבו תוספות שם "'בכה רבי שמעון ואמר, שפחה של בית אבא נזדמן לה מלאך שלש פעמים', על הגר אמר כן, כדכתיב [בראשית טז, ט-יא] שם 'מלאך'

שלש פעמים, מלמד שראתה שלשה מלאכים. 'אני לא פעם אחת', כלומר ואני איני ראוי שיזדמן לי פעם אחת. 'יבא הנס מכל מקום', כלומר יבא הנס מכל מקום על ידי הדיוט זה".

(153) "וישלך עליו - הקב"ה משליך פורענות על הרשע בלי חמלה. מידו ברוח יברח - בני סייעתו וחבריו בורחים מידו" [רש"י מגילה טז.].

(154) "יעקרו עץ מביתו, וממנו יעשה עץ לתלותו" [מלבי"ם עזרא שם]. ומדובר שם שכורש ציוה שכל שישנה מדבריו בבנית בית המקדש, וכל שכן אם יחבול ויזיק במלאכת המקדש, יתלוהו על העץ שיעקרו מביתו. וראה למעלה פ"ה הערה 572.

(155) "וביתו יושם למקום נוול ואשפה [על כך]" [מצודות דוד שם].

(156) הוא פתגם, ובמדרש [איכ"ר א, לו] אמרו "נפל תורא סגין טבחוהי". ובגמרא [שבת לב.] אמרו "נפל תורא חדד לסכינא", ובסמוך יביא מאמר זה. וכן כאן, הואיל וחרבונה ראה את מפלת המן, לכך הוא הצטרף למתנגדי המן.

(157) אם כן אין לומר שהגאולה נעשתה על ידי חרבונה, כי חרבונה פעל בהכרח מחמת אימת אסתר, ולכך כל מה שעשה מיוחס לאסתר, ולא לעצמו. ואודות שפעולה שאדם עושה בהכרח אינה מיוחסת אליו, אלא לאחרים, כן נאמר [ויקרא כה, לט] "כי ימוך אחיך **ונמכר** לך" [בלשון נפעל], ומ"מ איירי במוכר עצמו [קידושין יד:], אע"פ שנאמר לשון נפעל, וביאר זאת בגו"א דברים פט"ו אות ז כי "הפועל והגורם המכירה הוא העניות, ושייך לשון 'נמכר' אע"ג דהוא מכר עצמו, כיון דאינו עושה מדעתו, רק שהעניות הביאו לזה, שייך שפיר 'ימכר' לשון נפעל, כאילו על ידי אחרים נמכר". וראה שם הערה 18, שהוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 61 שהובאו שם דברי הגר"י ענגיל בבית האוצר [מערכת א-ו] שלמד מדברי הגו"א הללו "דמעשה אשר אדם עושה מפאת אונס אין המעשה מתייחס לו כלל, וחשוב כאילו נעשה מאליו, ולא הוא העושה את המעשה". וכן הוא בקובץ שעורים ח"א תחילת מסכת כתובות בשם חמדת שלמה [הובא למעלה פ"ג הערה 587, ולהלן פ"ח הערה 179].

(158) "נפל תורא - לארץ, שהוא עומד לשחיטה, הכל אומרים חדדו לסכינא עד שלא יקום, ויהא טורח להשליכו. כך הואיל ואיתרע מזלה, מזומנת פורענותה לבא" [רש"י שם].

(159) כי חרבונה היה נפעל ולא פועל, ולכך אין כאן מעשה מצד חרבונה, כי "כל דבר שאינו נעשה ברצון שייך לשון נפעל" [לשונו בגו"א שמות פכ"א אות יג], וראה למעלה פ"ג הערה 587, ולהלן פ"ח הערה 179.

(160) שאף אליהו נקרא "זכור לטוב", וכמבואר למעלה הערה 146.
(161) הבטוי "מעשה עץ שימש" הוא בגמרא [חולין קכט.] "כששימש מעשה עץ שימש", ושם איירי ביחס להלכות טומאה, וכמו שפירשו תוספות שם "כששימש מעשה עץ שימש - פירוש מאותו שם שהיה מטמא טומאה חמורה, דהיינו משום אבר מן החי, עתה אין אבר מן החי, שאין בו אלא בשר, ואין קרוי אבר... והכי פירושו 'כששימש מעשה עץ שימש', לא מתורת אוכל כמו שהוא עתה, אלא מתורת עץ בעלמא". ופירושו שהדבר הוא משמש לזולתו כעץ דעלמא [שנושאים עליו דברים], ואינו עומד לעצמו. וכך חרבונה לא פעל כאן מצד עצמו, אלא נשא על גביו את דברי אליהו [כמו שמבאר והולך], ומבחינה זו אינו ראוי להיות זכור לטוב.
(162) כפי שמצינו שיש חיוב הכרת הטוב אף לדומם, וכגון משה רבינו לא הכה את היאור במכת דם, "לפי שהגין היאור על משה כשנשלך לתוכו [שמות ב, ג], לפיכך לא לקה על ידו בדם... ולקה על ידי אהרן" [רש"י שמות ז, יט]. והרי אין לך "כששימש מעשה עץ שימש" גדול מזה, ועם כל זה יש כלפי היאור הכרת טובה. ואמרו חכמים [ב"ר פד, יג] "'לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן' [בראשית לז, יד]. 'את שלום אחיך' ניחא, אלא מאי 'ואת שלום הצאן'. הדא אמר שאדם צריך לשאול בשלום דבר שיש בו הנייה ממנו".
(163) כפי שביאר למעלה בהקדמה [לאחר ציון 607], וז"ל: "אף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות. ולכך אף כאשר עשה השם יתברך להם נס, לא היה כאן נס נגלה, כאשר יושבין ישראל בחשך הגלות". הרי ישראל לא נגאלו לגמרי בפורים [כי עדיין נשארו בגלותם], אלא גאולת פורים היא סילוק "הצר הצורר הוא המן", וזה נעשה בתלייתו של המן. וכן להלן פ"ט [לאחר ציון 68] כתב: "אבל כאן לא היה השירה על הרווחת ישראל, רק שהפיל אויביהם עד שהגיע להם כליון ואבוד גמור, ועל זה באה השירה הזאת של עשרת בני המן, ולא בא העיקר על ההרווחה של ישראל. כי אף שיצאו מהמן, לא היו נגאלים לגמרי".
(164) כפי שהעיר למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"א [לאחר ציון 1156] כתב: "מפני כי הוקשה להם איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו. כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל". ושם בהמשך הפרק [לאחר ציון 1185] כתב: "כי הגאולה הזאת, הוא הריגת ושתי, ראוי שתהיה על ידי ישראל. כי כל גואל היה מישראל, ולא גאולה על ידי האומות, אשר הם מתנגדים על

ישראל, ואיך תבא גאולה על ידיהם". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 57] כתב: "אין ראוי שיהיה התחלת הגאולה מן הרשע אחשורוש, רק מן השם יתברך". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 190] כתב: "הוקשה להם, כי אין הסברא נותן שיהיו אלו הרשעים שאמרו 'לא נעשה עמו דבר' [למעלה ו, ג], שיהיו כל כך טובים שעל ידם תבא הגאולה לישראל. והרי אף אותם שגזרו להמית את ושתי [למעלה א, טז], אף על גב שלא היה זה גאולה כלל, אמרו כי ממוכן לא אמר דבר זה רק בשביל אחד מן הטעמים שאמרו. 'וגם חרבונה זכור לטוב' שצריך לומר, היינו משום הטעם אשר יתבאר", וראה שם הערות 195, 196. וכן מצינו שאמרו במדרש [שיהש"ר ה, ג] "כך אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם כל ניסים שעשית לי על ידי כורש, לא היה מוטב לעשותן על ידי דניאל ועל ידי אדם צדיק".

(165) כן העיר מנות הלוי [קפ.].

(166) פירוש - אות ה"א היא אחת מאותיות שם הויה [ראה למעלה פ"א הערה 66].

(167) הלשון קצת מגומגם, אך כוונתו היא שהאות ה"א שבשם "חרבונה" אינה מתחברת לתיבת "חרבונה", כי היא נתווספה בסוף התיבה, ולא בתוכה. לעומת מה הוספת אות ה"א לשם "יוסף", שאמרו חכמים [סוטה י:] "יוסף שקידש שם שמים בסתר, זכה והוסיפו לו אות אחת משמו של הקב"ה, דכתיב [תהלים פא, ו] 'עדות ביהוסף שמו'". הרי בשם "יהוסף" האות ה"א ננעצה בתוך התיבה, ולא בסופה. וכן רש"י נחמיה יא, יז כתב: "'יהודה' כמו 'יודה' והה"א נכנסת בתיבה... כמו 'יוסף' 'יהוסף'".

(168) פירוש - הואיל וחרבונה היה כאן ביד ה' כגרזן ביד החוצב [שה' שם בפיו הדברים שאמר], לכך האות ה"א נתווספה בסוף שמו, ולא בתוכו, כדי להורות שחרבונה עצמו אינו שייך לנעשה כאן, אלא כביכול הדבר נעשה מחוץ למהותו. לכך הנס יכול לעבור דרכו, כי אין זה נחשב שיד גוי באמצע.

(169) כן נתבאר כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"ג [לאחר ציון 132] כתב: "כי בנימין הלא השכינה היתה בחלקו, וכדכתיב [דברים לג, יב] 'ובין כתפיו שכן'. ועוד, כי הוא נולד בארץ ישראל, שמזה תראה כי הוא שכן אל השם יתברך, וקשה להוציא אותו משם, באשר הוא עם השכינה". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 344] כתב: "מה שלא השתחוה מרדכי להמן, ואמר משום שעשה עצמו עבודה זרה [מגילה י:]. ומפני כי עדיין קשה שהיה למרדכי לסלק עצמו משער המלך. ועל זה אמר אם הייתי מתירא מן הרשע הזה, ומאחר שהשכינה לחלקו, כדכתיב [דברים לג, יב] 'ובין כתפיו שכן', אם כן היה זה חלול השם, שאינו בוטח בו יתברך, והוא ירא מן הרשע. ולכך מרדכי, שהוא מזרע של בנימין, אשר עליו נאמר 'ובין כתפיו שכן', היה מקדש את שמו יתברך, אשר הוא עובד

לו, שהוא יהיה מציל אותו מן המן הרע זה... כי בנימין היה השכינה בחלקו, ומאחר שהשכינה בחלקו לכך הוא מיוחד לזה שיהיה מקדש השם במה שאפשר". ולמעלה פ"ו [לפני ציון 428] כתב: "אלו ג' שבטים, יהודה יוסף ובנימין, הם עיקר. וזה מפני כי באלו שבטים היה בחלקם השכינה; בחלק יהודה היה ירושלים [יומא יב.], בחלק יוסף משכן שילה [מגילה טז:], ובחלק בנימין היה מזבח". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 362] כתב: "כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין, ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט".

(170) שמעתי רמז לכך שגימטריה "בנין בית המקדש" היא 973, וזו גם הגימטריה של "שער החמשים". וראה בביאור הגר"א לתיקוני זוהר תיקון כא [דף נב טור ד] שביאר שחורבן בית המקדש מפני שער הנון שחסר. ובח"א לר"ה כא: [א, קכב.] ביאר כמה פעמים ששער החמשים מתייחס לקודש קדשים [ראה למעלה פ"ה הערה 531]. וראה להלן פ"ח הערות 21, 312.

(171) כפי שביאר למעלה פ"ה [לאחר ציון 534], וז"ל: "ומפני כי היה רוצה לעלות עד המדריגה החמשים, מה שלא שייך לאדם, לכך דבר זה היה מיתתו, כי אין מגיע לשם האדם, ובשער הזה ההעדר אל האדם, כי אין לו מציאות שם בשער החמישים. ולכך כאשר המן היה מגביה עצמו ועשה עצמו אלקות לומר שהגיע לשם, דבר זה היה העדר שלו ומיתתו, ולפיכך נתלה על עץ גבוה חמשים", ובהמשך שם [לאחר ציון 574] כתב: "ויראה כי על זה רמז בשמו נו"ן בסופו של 'המן', שרצה להגיע עד שער החמשים, והוא אדם, שמספר 'אדם' מ"ה. ונקרא המן בפרט 'אדם', כמו שדרשו עליו [מגילה יא.] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם' [תהלים קכד, ב], ולא מלך, זה המן [רש"י מגילה שם]. וראוי שיקרא 'אדם' מפני שרצה לעשות עצמו אלוה, והוא אדם, [ו]היה רוצה להגיע עד שער החמשים, וזה הוא 'המן', ולכך הגיע לו המיתה לגמרי. ואפילו משה לא הגיע אל שער החמשים, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים' [ר"ה כא:], ודי בזה". וראה שם הערות 535, 578, להלן הערה 182, ופ"ח הערה 22.

(172) כי בית המקדש הוא מקום עבודה, וכמו שמתפללים "שיבנה בית המקדש במהרה בימינו... ושם נעבדך ביראה". ואמרו חכמים [ילקו"ש דברים תתפו] "עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו". ורש"י [דברים יג, ה] כתב: "ואותו תעבודו - במקדשו". והגו"א שם אות ה כתב: "אירי בעבודת בית המקדש, שהיא עבודה להקב"ה ביותר". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 361] כתב: "מרדכי ראוי שהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה, כי מרדכי הוא משבט בנימין, שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך,

ולא לעבודה זרה, כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין. ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט" [ראה למעלה פ"א הערה 817, פ"ג הערה 148, ופ"ה הערה 347]. וראה ציון 179.

(173) לשונו להלן פ"ח [לאחר ציון 361]: "מרדכי ראוי שהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה, כי מרדכי הוא משבט בנימין, שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך, ולא לעבודה זרה, כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין. ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט". וראה בסמוך ציון 179.

(174) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 813]: "שהם שני הפכים צדיק ורשע כמו מרדכי והמן, שזה צדיק גמור וזה רשע גמור, זה היה עושה עצמו עבודה זרה, וזה היה למקדש השם על עבודה זרה, והם הפכים גמורים".

(175) אודות שעבודת ה' היא הפך ע"ז, כן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קפ.], וז"ל: "כי אין ספק כי עבודה זרה הפך העבודה שהיא אל השם יתברך", ושם הערה 407. ובכמה מקומות העמיד את יצחק אבינו כההפך לע"ז. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ט [רחצ.] כתב: "ואם חס ושלום הם עובדים עבודה זרה, אין ראוי שיהיו נחשבים בני יצחק... שהרי יצחק הקריב גופו לגמרי לשמים, וכל כך היה דבק בעבודת הקב"ה, וזה מקריב לאל אחר, ודבר זה הפך לגמרי אל מדת יצחק". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] כתב: "יצחק היה בתכלית ההרחקה מעבודה זרה, כי עבודה זרה הוא שעובד לאלוה אחר, ואילו יצחק הקריב עצמו להקב"ה, הפך בעל עבודה זרה שהוא מקריב לאלהים אחרים". ובנצח ישראל פ"ד [סט:] כתב: "יצחק זכותו ההרחקה מעבודה זרה, שהרי מסר נפשו להקרבה אל השם יתברך". ונאמר [בראשית כז, א] "ויהי כי זקן יצחק ותכהינה עיניו מראות וגו'", ופירש רש"י שם "ותכהינה - בעשנן של אלו [נשי עשו]". וביאר שם הגו"א אות א בזה"ל: "בעשנן של אלו. פירוש שהיו מקטירין לעבודה זרה, כי מפני שהיה ליצחק קדושה, לא קדושה כמו שאר קדושה, רק קדושה יתירה, שהיה קרבן קדוש לה' שנקרב על המזבח, ומפני גודל הקדושה שהוא קרבן לה', לכך כהו עיניו... לכך לא היה אפשר להתחבר ראות יצחק הקדוש עם טנופת עבודה זרה".

(176) "מרדכי מן התורה מנין, דכתיב [שמות ל, כג] 'מר דרור', ומתרגמינן מירא דכיא" [חולין קלט:]. וראה למעלה בהקדמה [לאחר ציון 249], ופתיחה [לאחר ציון 377]. ויש להעיר, כי הפסוק "מר דרור" המתורגם ל"מירא דכיא", לא נאמר על סממני הקטורת, אלא על סממני שמן המשחה, שנאמר [שמות ל, כג-כה] "ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור וקנמון בושם וגו' וקידה חמש מאות בשקל הקודש ושמן זית הין ועשית

אותו שמן משחת קודש רוקח מרקחת מעשה רוקח שמן משחת קדש יהיה". ואילו סממני הקטורת נזכרו מאוחר יותר [שמות ל, לד-לו], שנאמר "ויאמר ה' אל משה קח לך סמים נטף ושחלת וחלבנה סמים ולבנה זכה בד בבד יהיה, ועשית אתה קטורת רוקח מעשה רוקח ממולח טהור קודש, ושחקת ממנה הדק ונתתה ממנה לפני העדות באוהל מועד אשר אועד לך שמה קדש קדשים תהיה לכם". וכיצד המהר"ל מבאר ש"מר דרור" מוסב על קטורת. אך דבריו מתבארים על פי הרמב"ן [שמות ל, לד], שכתב: "כי הסמים הנזכרים למעלה בשמן, מר דרור וקנמון וקידה, נכנסין בקטורת". וכן כתב הרמב"ן קודם לכן [שמות כה, ו], והובא למעלה בהקדמה הערה 258. וראה הערה הבאה.

(177) פירוש - מרדכי מתייחס אל קדש הקדשים, שהוא שער החמישים, שהרי שמו מורה על הקטורת שהיו מכנסין לפני ולפנים. וזו הקטורת שביום הכפורים [יומא נב:], אך הקטורת שבכל יום ויום היא מעל מזבח הפנימי שהוא באהל מועד [רש"י שמות ל, לו]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכג:] כתב: "ולמדריגה הזאת הגיע כאשר נכנס להקטיר קטורת לפני ולפנים. כי הקטורת לפני ולפנים לכהן גדול ביום הכפורים, הוא הכנה שיש לאדם על הדבוק היותר פנימי ועליון". ובדרוש לשבת תשובה [פא.] האריך בזה טובא. ויש להעיר, הרי הקטורת שהוזכרה בפרשת כי תשא [שמות ל, לד-לו (ראה הערה קודמת)] אינה עוסקת בקטורת יום הכפורים, אלא בקטורת שבכל יום ויום [רש"י שמות ל, לו], ומהיכי תיתי לומר ש"מירא דכיא" [שנזכר בפרשת כי תשא, ולא בפרשת אחרי מות] עוסק בהקטרת קטורת של יוה"כ "שהיו מכניסין לפני ולפנים אל בית קדשי הקדשים" [לשונו כאן]. אמנם על כך אפשר להשיב שהקטורת שהקריבו ביום הכפורים הוא מאותו מלאי של קטורת שהיה לכל השנה, שהרי הכינו שס"ח מנה, וכמו שאמרו חכמים [כריתות ו.] "תנו רבנן, קטורת היתה נעשית שס"ח מנה, שס"ה כנגד ימות החמה, שלשה מנין יתירין שמהן מכניס כהן גדול מלא חפניו ביום הכפורים". ולכך מה שמרדכי נרמז בפרשת כי תשא שייך גם ליום הכפורים, כי בפרשת כי תשא רק כתבו ממה מורכב הקטורת. אמנם עדיין יש להעיר, שהרי הקטורת מובאת בכל יום ויום מעל מזבח הפנימי שעומד בהיכל, ואחת בשנה [יוה"כ] הקטורת מובאת לפני ולפנים. ומה הסברא לומר שההקטרה של "אחת בשנה" תכריע את ההקטרה של כל יום, ונייחס את הקטורת [של מירא דכיא] לקודש הקדשים, ולא להיכל. ויל"ע בזה.

(178) הקטרת הקטורת בבית המקדש.

(179) כמבואר בהערות 172, 173.

(180) להלן פ"ח [לאחר ציון לאחר ציון 361] וז"ל: "היו נמכרים כל ישראל להמן, ואחיו של ישראל הוא מרדכי, וראוי שהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה. כי מרדכי הוא משבט בנימין, שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך, ולא לעבודה זרה, כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין. ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט. וכל ישראל הם אחיו... מרדכי שהוא משבט בנימין, והוא ראוי אל השם יתברך, ולא יהיה נמכר, על ידו ראוי שתהיה הגאולה לישראל גם כן... ומסר נפשו על קדוש שמו המיוחד, שלא רצה להשתחות להמן".

(181) לשונו למעלה פ"ה [לפני ציון 528]: "כי שער חמישים לא נמסר לאדם. כי העולם הזה נברא בז' ימים, וכאשר אתה משלים שבעה, דהיינו לעשות מרובע אחד שהוא שבעה, הוא מ"ט. ושער הנו"ן עצמו לא שייך לעולם הזה". ובח"א לשבת כא: [א, ה.] כתב: "אלו ח' ימים שנעשה נס באור, היו באים מן קודש הקדשים, ששם לא שלטו היונים, והוא הצנע של כהן גדול. שהרי אין אדם בא שם רק כהן גדול בלבד. כי לא שלטו היונים רק בנגלה של היכל בלבד, אבל בנסתר של היכל, שהוא קודש קדשים, לא שלטו כלל היונים, שהיה מוצנע בחותם של כהן גדול, כמו שאמרנו ענין החותם הזה". ואודות שאומות העולם שולטות רק בנגלה ולא בנסתר, כן מבואר ברש"י [ויקרא כו, יז] בפירושו השני שם, וז"ל: "ורדו בכם שונאיכם - שאיני מעמיד שונאים אלא מכם ובכם, שבשעה שאומות העולם עומדים על ישראל, אינם מבקשים אלא מה שבגלוי... אבל בשעה שאעמיד עליכם מכם ובכם, הם מחפשים אחר המטמוניות שלכם".

(182) כי מפלת המן היא משער החמשים, וכמבואר למעלה הערה 171.

(183) כן העירו רבי יהונתן אייבשיץ, המלבי"ם, ועוד.

(184) לשון היוסף לקח כאן: "ואמר 'גבוה חמשים אמה', כאן גילה הנס לענין עצת אשתו ויועציו בעשיית העץ גבוה חמשים אמה [למעלה ה, יד], כדי שיראה המן את מרדכי תלוי מבית המלך. והיא היתה הסבה שחרבונה הורה אותו באצבע מבית המלך עד שנתלה עליו". והגר"א [למעלה ה, יד] כתב: "לכך אמר שיתלו אותו על עץ גבוה, כי בשאר מיתות לא יראה אותו תמיד אחר כך. אבל אם יתלו אותו, יראה אותו תמיד. ואמרו שיעשו 'גבוה חמישים אמה', כי הראיה היא גדולה מן השמיעה... לכך המן כשיהיה בבית המלך, לא יראה כשיתלו את מרדכי. לכך עשה גבוה חמשים אמה כדי שיוכל לראות מרחוק מחצר המלך. והיתה זאת סיבה מאת הקב"ה כדי שיוכל אחשורוש לראות בעצמו... וכמו שנאמר 'גם הנה העץ וגו'". וכן הביא למעלה [פ"ה לאחר ציון 542] את הילקו"ש אסתר סימן תתרנו, שהעץ נעשה בגובה של חמשים אמה, שכך המן יוכל לראות מרחוק

ש"שונאך צלוב כנגדך, ולבך שמח" [לשונו שם]. ובילקו"ש אסתר סימן תתרנט אמרו: "בחרו לי עץ גבוה חמשים אמה כדי שיראה בכל המדינה" [הובא למעלה הערה 141]. וכן נתבאר למעלה פ"ו הערה 395.

(185) כן כתב רבי אלישע גאליקו כאן, וז"ל: "אמר... לחייבו מיתה... שעשה עץ למרדכי מאליו בלי רשיון כלל. כי אף על פי שיטול רשות על התליה, לא היה ראוי לעשות העץ כלל קודם הרשיון. ומה גם בהיות לאחד מן השרים היושבים בשער המלך". וראה הערה הבאה.

(186) "הפרש יש בין אדם המתנוול במקום שניכר, לאדם שמתנוול במקום שאינו ניכר" [רש"י במדבר ה, כז]. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 394] כתב: "לא היה דומה זה לשאר הנתלין, כי שאר נתלין אף שהוא נתלה, אין נראה בזיונו כל כך כמו שנתלה על עץ חמישים, שיהיה בזיונו נראה לכל". וראה למעלה פ"ה הערה 592, פ"ו הערה 396, ולהלן פ"ח הערה 86.

(187) המשך לשון רבי אלישע גאליקו כאן: "בעשיית העץ, שעשאו גבוה נראית לעין כל בפרהסיא, ולא חשש לעשותו בצנעא".

(188) פירוש - מן הראוי שהמן לא ירצה כלל לתלות אוהבו של מלך [כמבואר ברש"י כאן]. ואם בכל זאת המן חפץ לתלות את מרדכי, לכל הפחות היה לו לבקש מתחילה רשות מהמלך, ורק אחר כך לעשות העץ.

(189) פירוש - מה שלא הקדים ליטול רשות מן המלך, הוא גנאי למלך. וצריך לומר שהכל ידעו שהמן עשה העץ ללא נטילת רשות, כי אל"כ, אף שהעץ גבוה חמשים אמה, עדיין היה אפשר לומר שהמן הקדים וביקש רשות מהמלך על כך. וראה להלן פ"ט הערה 181 שאסתר נזהרה מזה, וביקשה רשות מן המלך לתלות עשרת בני המן.

פסוק י

(190) בספר תורת משה לחת"ם סופר, בסוף חומש שמות, מודפסים חידושי תורה מרבי שמעון סופר זצוק"ל, הנקרא בשם "שיר מעון", ובעמוד פב נכתב: "יש לדקדק, מה שכתוב 'אשר הכין למרדכי' הוא מיותר, הלא מיניה קמיירי, שאמר חרבונה [פסוק ט] 'הנה העץ אשר עשה המן למרדכי ויאמר המלך תלוהו עליו', ודי אם יוכתב 'ויתלו את המן עליו'".

(191) למעלה ו, ד [לאחר ציון 90].

(192) כמו שאמרו במדרש [אסת"ר י, ב] "'לתלות את מרדכי על העץ אשר הכין לו' [למעלה ו, ד]. תנא, לו הכין, ועליו נאמר [תהלים ז, פסוקים יד, טז] 'ולו הכין כלי מות

חציו לדולקים יפעל, בור כרה ויחפרהו ויפול בשחת יפעל'". ובגמרא [מגילה טז.] אמרו בקיצור "הכין לו - לו הכין", ופירש רש"י שם "לו הכין - לצורך עצמו", והובא למעלה פ"ו הערה 92.

(193) לשונו למעלה פ"ו [לאחר ציון 96]: "בא לומר כי כך ענין המן, כי כל מה שחשב לעשות למרדכי, נהפך על עצמו, ולא תאמר כי לא נהפך על המן רק אחר שבקשו לתלות את המן ומצאו העץ, וזה אינו, רק מתחלה היה מוכן להיות נהפך עליו. ודבר זה מגלה על ענין הנס שנעשה, כי הכל היה נהפך עליו. כי כאשר חשב לאבד את ישראל, אשר קיום שלהם הוא בו יתברך בעצמו, ואי אפשר לאבד אותם, לכך היה נהפך על עצמו. ודומה למי שהוא זורק בכוח גדול אבן אל קיר ברזל להפיל את הקיר, אז האבן נהפך על הזורק. וכן כאשר המן היה רוצה לאבד ולכלות את מרדכי ועמו, אשר ישראל יש להם החוזק הגדול מן השם יתברך, ולכך נהפך הכל עליו". וראה להלן פ"ח הערה 53.

(194) זו הברכה הנאמרת לאחר קריאת המגילה, ומתחילה במלים "אשר הניא".

(195) דע, שבכל ספריו זו הפעם היחידה שנקט בלשון "והדבר הזה הוא ידוע **לאנשי חכמה**", כי בדרך כלל הלשון הוא "ודבר זה ידוע לנבונים" [כגון למעלה פ"ד ציון 82, ופ"ה ציון 601, ועוד ועוד], או "ידוע לחכמים" [גו"א בראשית פכ"ח אות יז, שם שמות פי"ח אות לב, ועוד ועוד]. וברי הוא שכוונתו לחכמה פנימית. וכן להלן פ"ח [לאחר ציון 212] כתב: "כבר אמרנו ענין המגילה הזאת, שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר... וכמו שתקנו בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו', שתראה מזה כי הפור נהפך עליו, ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 6] כתב: "לכך כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף, נהפך בעצמו עליו. ולכך אמר 'יום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם נהפך עליהם', והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת". ובתפארת ישראל פנ"ג [תתלב:] כתב: "וכן היא מדרגת פורים, מה שהיה רוצה המן, שהוא מזרע עשו, לעשות למרדכי, שהוא מזרע יעקב, שהיה חפץ לאבדו, נטל הקב"ה ונתן על זרע עשו, הוא המן, ונאבד. ודברים אלו הם דברים גדולים ומופלגים". ונראה שכוונתו לדברים שכתב בבאר הגולה באר השני [קכח.], וז"ל: "ועוד תדע להבין דברי חכמים העמוקים, והם דברי אמת מה שאמרו 'כאשר זמם' [דברים יט, יט], 'ולא כאשר עשה' [מכות ה:], כי זהו מסגולת המחשבה. וזה כי אין ראוי לפי הסברה שיהיה דין עד זומם למיתה, שהרי אין כאן רק מחשבה בלבד. ומה שהתורה חייבה את עד זומם מיתה, הוא בשביל שראוי שתהיה המחשבה שהיה רוצה לעשות לאחיו, נהפך אותה המחשבה עליו בעצמו. והוא היה חושב להרגו, יהיה נהפך עליו, ויהיה דינו להיות

נהרג. וכמו שאמר הכתוב [דברים יט, יט] 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו'. ולמה הוצרכה התורה לתלות הטעם בזה. אבל התורה אמרה שישוב המחשבה בראשו אשר חשב לעשות, תהיה אותה המחשבה נהפך עליו. ומצינו בכל מקום כי ראוי לפי השכל כי אשר חשב מחשבת און, נהפך אותה המחשבה עצמה על החושב. כמו שאמר [אסתר ט, כה] 'ישוב מחשבת המן על ראשו אשר חשב לאבד היהודים', וכן בכל מקום. וזה כי המחשבה קלה היא להיות נהפך על החושב, כאשר המחשבה אינה יוצא לפעל, והיא נהפכת על החושב. משל זה מי שזורק אבן על דבר אחד, שאם אין אותו דבר מקבל האבן, אזי האבן נהפך על הזורק, כי יתהפך האבן עליו. ולפיכך אמרו ז"ל [שבת צז.] 'כל החושד בכשרים לוקה בגופו'. כי כאשר חושד חבירו במחשבתו, והרי חבירו אינו מקבל אותה מחשבה, שהרי היא שקר, ולכך המשפט שתהיה אותה מחשבה נהפכת על החושב עצמו. כי המחשבה אינה רק כמו זורק אבן בדבר אחד, אם אותו דבר מקבל האבן, אין האבן חוזר עליו. ואם אין מקבל האבן, אותה המחשבה פועל בו, כי נהפך עליו... וכמו שאמר אחשורוש כאשר אמרו [פסוק ט] 'גם הנה העץ אשר עשה המן וגו' ואמר המלך תלוהו עליו', כי מחשבתו יהיה נהפך עליו... ולפיכך אמרו החושד בכשרים לוקה בגופו, כי החשד עצמו שחושד את אחד ובמחשבתו שכך עשה אדם אחד והוא לא עשה, אותה מחשבה נהפך עליו ונלקה בגופו". וכן כתב בגו"א דברים פי"ט אות יא [שיא.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 545, ופ"ו הערה 104. הרי גם בבאר הגולה, כאשר עסק בענין זה, הקדים וכתב "ועוד תדע להבין דברי חכמים העמוקים, והם דברי אמת". הרי שהיפוך מחשבת המן על עצמו הוא מהדברים העמוקים והאמיתים. **ונקוט כאן** במקומות שהזכיר עד כה ענין זה; למעלה פ"ג [לאחר ציון 276] כתב: "קשיא, למה לא כתב בפירוש כי נפל הגורל בחודש י"ב, הוא חודש אדר, ולא היה לו לומר כי הפיל הגורל מחודש אל חודש, רק היה לו לומר כי נפל הגורל בחודש אדר. ויראה, כיון שלא היה הגורל אמת, שהרי לא היה כלום בגורל לפי מחשבת המן, ואדרבא, הגורל נהפך על המן, לכך לא כתיב בפירוש שנפל הגורל בחודש י"ב... ולא כתיב שנפל הגורל בחודש י"ב, אלא שבא לומר כי הוא הפיל הגורל, אבל הנפילה עצמה עליו היה". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 247] כתב: "כי הגורל שהפיל המן צריך שיהיה נהפך עליו לגמרי, כי זהו הצלת ישראל, ומרדכי ידע זה. ומפני כי הגזירה הזאת יצאה בניסן [למעלה ג, ז], ולכך צריך שתצא הגזירה עצמה ותהיה נהפכת על זרע עמלק להיות נהרגין... וכמו שהיום שהגביל המן היה בי"ג באדר [למעלה ג, יג], כך יום המעשה להרוג את בני המן וזרע עמלק הכל היה בי"ג אדר. וכך זמן נפילת הגורל שיהיה נהפך עליו צריך שיהיה הכל זמן

אחד... וכמו שנפרש עוד דבר זה כי זה היה ההצלחה לגמרי כאשר נהפך עליו לגמרי. ולכך התלייה אשר חשב המן על מרדכי [למעלה ה, יד], גם כן נהפך עליו באותו זמן לגמרי, והיה המן נתלה, כדכתיב בקרא, שמזה תראה כי כל ענין הזה היה כך". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 357] כתב: "כי כל מעשה המגילה שנהפך מחשבתו של המן עליו, ואם לא היה המן מבקש להנקם, רק היה הנקמה על ידי אשתו ואוהביו כמשמעות הפסוק, אם כן לא היה מחשבתו נהפך עליו". נמצא שכל ענין המגילה הזאת הוא בסימן של "ונהפוך הוא" [להלן ט, א], ולכך מה שהמן חשב לעשות נהפך עליו לרעה, וכמו שנאמר [להלן ט, כה] "ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ". וב"על הנסים" של פורים אומרים "וקלקלת את מחשבתו והשבות לו גמולו בראשו". וראה למעלה בהקדמה הערה 545, פ"ג הערות 420, 471, 490, פ"ד הערות 230, 250, 257, פ"ה הערות 358, 366, 536, פ"ו הערה 98, להלן פ"ח הערות 53, 55, 213, 217, ופ"ט הערה 8.

(196) להלן [ח, ב], וז"ל: "כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות, נהפך עליו. ודבר זה יסוד המגילה". וכן הוא להלן [ח, יב], והובא בהערה הקודמת. וכן להלן [ט, א] כתב: "כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף נהפך בעצמו עליו, ולכך אמר [שם] 'יום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם נהפך עליהם', והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת".

(197) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 101]: "ויותר היה ראוי שלא ילך [לגינת הביתן (למעלה פסוק ז)] לשכך חמתו, ואין זה צורך אל הגאולה, כי אדרבא, שכוך חמתו הוא הצלה להמן". ואע"פ שכאן אין לחשוש להצלת המן [שכבר נתלה והומת], מ"מ עדיין יש צורך "להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים" [להלן ח, ג], ועוד כמה דברים. ולשם כך היה לכאורה עדיף שחמת המלך על המן תשאר על כנה, וכך הוא יאות יותר להענות לבקשות העתידיות של אסתר.

(198) כן הוא בגמרא [מגילה טז.], וכידוע שמכנה את הגמרא בשם "מדרש" [ראה למעלה הערה 42].

(199) דרשו כן מכפילות אות כ"ף ["שככה"], וכמבואר בהמשך דבריו.

(200) מגילה יב. "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה. אמר להם, אמרו אתם. אמרו לו, מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו. אמרו לו, אמור אתה. אמר להם, מפני שהשתחוו לצלם", והובא למעלה בהקדמה [לאחר ציון 525].

(201) פירוש - היהודים בינתיים ניצלו, כי הגזירה שנגזרה עליהם נהפכה על המן, ולכך בשלב זה ישראל ניצלו, אך לא שניצלו בעצם [כך היה אפשר לומר לולא פסוקנו].
(202) לכך שככת חמת אחשורוש היא לטובה, כי היא מורה על שככת חמת מלך עליון. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 600] כתב: "וזה שאמרו במדרש [אסת"ר ג, י] כל מקום שנאמר במגילה 'מלך' סתם, פירוש הן מלך הקב"ה, הן מלך אחשורוש... פירוש זה, כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר, וכל הדברים היו נעשים למטה ולמעלה. ולפיכך בכל מקום שכתיב 'המלך', הוא המלך אחשורש שהיה פועל כמו שנגזר עליו מן השם יתברך, שהוא מלך עולם". הרי שאחשורוש הוא בבואה להנהגתו של הקב"ה, ולכך כאשר חמת הקב"ה שככה, ממילא שככה חמת אחשורוש. וראה הערה 204.
(203) למעלה [ג, ח] "ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתיהם שונות מכל עם ואת דתי המלך אינם עושים ולמלך אין שוה להניחם", ושם [לאחר ציון 391] הרחיב טובא בביאור דברי המן.
(204) בא ליישב בזה שאלה מתבקשת; כיצד ניתן לומר ששככת חימת אחשורוש מורה על שככת חימת ה', הרי חימת ה' היתה כלפי ישראל, ואילו חימת אחשורוש היתה כלפי המן, ולא כלפי ישראל. וכיצד שככת חימת אחשורוש מורה על שככת חימת ה', כאשר שתי החימות שהיו כאן מעיקרא מכוונות כנגד אנשים שונים. ועל כך מבאר שאף שככת חימת אחשורוש אינה כלפי המן, אלא כלפי ישראל ג"כ, שהלישנא בישא שאמר המן על ישראל נמחק לגמרי מלבו של אחשורוש, ואין הוא שומר בלבו שום טינה כלפי ישראל.
(205) כמו שנאמר למעלה [ב, א] "כשוך חמת המלך". וראה בראב"ע כאן.
(206) פירוש - הואיל ואיירי כאן בשככת חימת אחשורוש כלפי ישראל [שהלישנא בישא של המן לא נשארה בלב אחשורוש], לכך הפסוק הבא הוא המשך לנאמר כאן. שנאמר בפסוק הבא "ביום ההוא נתן המלך אחשורוש לאסתר המלכה את בית המן צורר היהודים ומרדכי בא לפני המלך כי הגידה אסתר מה הוא לה", וזה מורה שאין לאחשורוש טינה כלפי ישראל. וכן הרלב"ג [להלן ח, א] כתב: "את בית המן צורר היהודים ידמה שנתנו לה מפני היותו צורר היהודים", והמהדיר שם כתב: "כדי להראות לכל את אהבתו ליהודים, ושנאתו לשונאיהם". אך אם היה מדובר כאן בשככת חימת אחשורוש כלפי המן לאחר שנתלה, לא יובן קישור הפסוק הבא לתליית המן ושככת החימה כלפיו שנזכרו כאן.

פרק ח

פסוק א

(1) קטע זה מופיע בדפוס ראשון למעלה בפרק ז [לאחר ציון 141]. ובדפוס זה הקטע מובא כאן. וראה להלן הערה 20.

(2) "ביום ההוא נתן המלך אחשורוש לאסתר המלכה את בית המן וגו'".

(3) ראה להלן [לאחר ציון 34] שחזר על דבריו כאן, ושם הדגיש ששאלתו היא מהי ההדגשה של "ביום ההוא". אך כאן שואל על עצם הדבר, דמהו החידוש שאחשורוש נתן לאסתר את בית המן. וכן להלכה קיימא לן [רמב"ם הלכות מלכים פ"ד ה"ט] "כל הרוגי המלך ממונן למלך" [מקורו מסנהדרין מח:]. הרי שמלך שממית זוכה בממונו של המומת. ומהרמב"ם הנ"ל משמע שאיירי אף במלך גוי [ראה בספר שערי טהר סוף סימן פד]. ונראה שהסברה היא, דכיון שחיוב מיתה הוא מטעם שהשיעבוד למלך, כל שכן ממונו משועבד למלך [ראה בשבילין, שנה ג, י-יא, עמוד כב]. לכך אם אחשורוש המית המן מחמת אסתר, בודאי הוא יכול לתת ממונו מחמת אסתר, כי ממונו נכלל במיתתו. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; רבינו בחיי בפרשת בשלח [שמות יז, טז] כתב שמה שנאמר להלן [ט, טז] "ובביזה לא שלחו את ידם" הוא משום שיש איסור ליהנות מממון עמלק. והקשו לפי זה האחרונים [עונג יו"ט בהקדמה, הגרי"פ פרלא בביאורו לרס"ג ח"א עשה ס] מפסוקנו, שנאמר שאחשורוש נתן לאסתר את בית המן, ואיך אסתר לקחה ממון עמלק, שהרי המן מזרע אגג העמלקי היה. וכתבו האחרונים לתרץ [הגרי"פ פרלא שם, שם משמואל שמות ח"ב פורים עמוד קפג, הגר"ח קנייבסקי שליט"א בספר טעמא דקרא, וכן מפורסם בשם הגרי"ז (מובא בספר ביד נביאך עמוד קכד)] שכיון שכבר זכה אחשוורוש בבית המן מחמת הדין שהרוגי מלכות נכסיהם למלכות, לכך אין זה נחשב שאסתר נהנתה מנכסי עמלק, משום שנכסים אלו לא הגיעו לידיה מהמן, אלא מנכסי המלך, שכבר זכה בהם, ורק לאחר מכן נתן את הבית לאסתר.

(4) למעלה פ"ו [לאחר ציון 397], ויובא בהערה הבאה.

(5) לשונו למעלה פ"ו [לאחר ציון 397]: "כי לכך נתלה על עץ חמישים להורות על האבוד הגמור והאסיפה המוחלטת שהיה לו, כדי לקיים [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק'. ולא בחנם כתב לשון 'תמחה', רק שהוא מורה על האפיסה המוחלטת והאבוד הגמור, ולמחות את הצלם שלו, כי בצלם שייך לשון מחוי". וראה ציון 13.

(6) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 605]: "לפיכך ראוי להמן התליה משאת ימי בראשית, שאין דבר שהוא בזיון ובטול לצלם אלקים כמו התליה. מפני כי שאר מיתה

אין הצלם בגלוי ובבזוי, אבל זה נתלה, וצלם שלו הוא נתלה על העץ בגלוי. ולכך אמרה תורה [דברים כא, כג] 'לא תלין נבלתו על העץ', מפני שהוא קללת ובזיון אלקים, כמו שהתבאר. ולפיכך משמת ימי בראשית, שהיה מוכן לעשות עצמו עבודה זרה, ראוי לו התליה. וכן כל עובדי עבודה זרה הם בסקילה [סנהדרין נג.], וכל הנסקלין נתלין [סנהדרין מה:], וזה מפני שיש לבזות צלם אלקים כאשר עובד אלקות זר. רק כי להמן יותר מוכן התליה, מפני שעשה עצמו עבודה זרה". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 384] כתב: "המן הגיע אל זה שהיה נתלה על עץ חמשים, שהוא הבזיון הגמור". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 131] כתב: "'ופני המן חפו' [למעלה ז, ח]. קשיא, מה הוצרך לומר 'ופני המן חפו'. ונראה לומר, כי עתה התחיל להיות פניו חפו, ולבסוף נתלה, והוא הבזיון הגדול... כי כן ענין הנס, כי מתחיל קצת בתחלה, ולבסוף נעשה לגמרי. לכך התחלת דבר זה כי 'פני המן חפו', והוא הבושה... לכך כאשר באה הפורעניות על המן התחיל בזה מה שאמר 'ופני המן חפו', ואחר כך הגיע לו שנתלה, ודבר זה בזוי אל צלם האדם, שהוא צלם אלקים". וראה למעלה פ"ה הערה 429, פ"ו הערות 385, 391, פ"ז הערה 133, ולהלן פ"ט הערה 179.

(7) כי בזיון הצלם הוא ביטול הצלם, וכמו שכתב למעלה פ"ו [לאחר ציון 389], וז"ל: "'וחפוי ראש' [למעלה ו, יב], דבר זה הוא בטול צלם פנים, והוא מעלת האדם, כמו שנתבאר למעלה שלכך היו יועצין חכמיו לתלותו, ולבטל צלם אלקי שיש לאדם". הרי התליה מבטלת מעלת הצלם, שהואיל והצלם מורה על מעלת האדם וכבודו, והתליה פוגמת בכבודו, לכך התליה מבטלת את הצלם [ראה למעלה פ"ו הערה 391]. ואודות שהכבוד מתייחס בפרט לצלם, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 961], וכלשונו: "האדם יש לו צלם אלקים [בראשית א, כו], ואליו ראוי הכבוד והחשיבות בשביל אשר יש לו צלם אלקים, ודבר זה בארנו במקום אחר כי הכבוד הוא לצלם אלקים", ושם הערה 962.

(8) פירוש - הצלם הוא הכרת האדם. ומשפט זה יובן על פי שני יסודות; (א) הצלם חל בפניו של אדם. (ב) פני האדם הם מקום הכרתו. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שנא.] כתב: "לפיכך מלת 'צלם' בא על הפנים בפרט. וזה מפני כי הפנים בו ניכר ונמצא הדבר שיש לו פנים. הרי לך כי מלת 'הצלם' משמש על הכרת מציאות הדבר... הנה האדם בצלם אלקים, דהיינו הכרתו הוא הכרת אלקים". ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רל:] כתב: "יש לך לדעת כי הפנים של אדם על ידו נמצא האדם, כי עיקר האדם הוא הפנים, שבו נמצא האדם בפעל... כי מאחר שהכרת האדם הוא בפנים שלו, ודבר זה מציאתו בפעל. ועוד, בפנים של אדם צלמו, ובו האדם מה שהוא". ועוד אודות שהצלם חל בפנים, כן כתב

בדר"ח פ"ג מי"א [רנט:], וז"ל: "הצלם הוא בפנים". ושם במשנה יד [שמא.] כתב: "עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם ונמצא מה שהוא". וכן הוא בגבורות ה' ס"פ סז, נצח ישראל פט"ז [שעב:], נתיב הענוה פ"ג [ב, ט.], ח"א לשבת קנא: [א, פ:], ח"א לב"ב נח. [ג, פד:], ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.], שם ק. [ג, רל:], ח"א לע"ז כ: [ד, נא:], ועוד. וראה למעלה פ"א הערה 1100, פ"ה הערה 613, פ"ו הערה 390, ופ"ז הערה 136. ואודות שפני אדם הם הכרתו, כן כתב בגבורות ה' ס"פ סז [שיג.], וז"ל: "הפנים שם הצורה, שהוא צלם אלקים עיקר... כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא. וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא. ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] כתב: "לפיכך אמר [ב"מ נט.] המלבין פני חבירו כאילו שופך דמים. כי המלבין מבטל צורת האדם, כי הפנים של אדם הוא הכרתו, שהוא עיקר האדם, שבו יוכר ויובדל". וכאן בא להדגיש, שהואיל ועל ידי תליה יש ביטול הצלם, והצלם הוא הכרת האדם, ממילא ביטול הצלם הוא ביטול האדם לגמרי. וראה להלן פ"ט הערה 178.

(9) דוגמה לדבר; תוספות [גיטין כא:] כתבו: "כל יוצאי חלציו קרוים 'בית אביו' ואפילו שמת, כדכתיב [בראשית לח, יא] 'שבי אלמנה בית אביך' גבי תמר, וכבר מת אביה, כדמוכחי קראי" [וכן כתבו תוספות בעירובין טו:, סוכה כד:, וקידושין ה.]. הרי ששם האב ממשיך להקרא על ביתו אף לאחר מותו. וכן נאמר [למעלה ד, יד] "כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו וגו'", הרי ש"בית אביך" קיים אף אחר מות האב, כי מפורש בקרא שאביה של אסתר כבר מת [למעלה ב, ז]. וראה למעלה פ"ד הערות 379, 451, ולהלן ציון 36.

(10) הרי שכאשר נבנה בית אחיו [שמייבם את אשת אחיו], בזה אין שם אחיו נמחה.

(11) לשון הספורנו דברים כה, ט: "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו - ראוי הוא לזה הבזיון מאחר שלא חפץ להשלים בנין הבית שהתחיל לבנות אחיו בקדושיו, כאמרם ז"ל [שבת קיח:] לא קראתי לאשתי אלא 'ביתי'". וראה למעלה פ"א הערות 1320, 1436, ופ"ב הערות 207, 221, 520.

(12) הרי ה"בית" הוא המונע את מחיית שמו מישראל. ואף על פי שמניעת המיחוי שבפרשת יבום היא בדרך אישות, מכל מקום כיון דאפקיה רחמנא בלשון "בית", שמע מינה שגם בית כפשוטו מונע מחיית השם. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים כה, יט], שכתב "תמחה את זכר עמלק - 'מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה' [ש"א

טו, ג], שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר 'בהמה זו משל עמלק היתה'", וראה גו"א שם אות כח [הובא למעלה פ"ו הערה 400].

(13) כמבואר בהערה 5, שזהו קיום לנאמר [דברים כה, יט] "תמחה את זכר עמלק".

(14) שאמרו שם בגמרא "'ויספר להם המן את כבוד עשרו ורוב בניו' [למעלה ה, יא], וכמה 'רוב בניו'. אמר רב, שלשים; עשרה מתו, ועשרה נתלו, ועשרה מחזרין על הפתחים. ורבנן אמרי, אותן שמחזרין על הפתחים שבעים הויא... ורמי בר אבא אמר, כולן מאתים ושמונה הוו, שנאמר 'ורוב בניו'. 'ורוב' בגימטריא מאתן וארביסר הוו, אמר רב נחמן בר יצחק 'ורב' כתיב", והובא למעלה פ"ה לאחר ציון 408. ומקשה, הרי לחד מאן דאמר יש מבניו של המן שלא נימוחו מן העולם, וכיצד לדעתו מתקיים בזה מחיית שמו של המן. ויש להעיר, כי לכאורה משמע מהגמרא שכולי עלמא מודו שהיו מבניו מחזרים על הפתחים [ורק נחלקו במספרם], ומדוע כתב כאן "ואפילו **למאן דאמר** כי מבניו היו חוזרים על הפתחים", כאילו יש חולק בדבר. ויל"ע בזה.

(15) פירוש - במיתה אין זכר כלל ["נשכחתי כמת מלב" (תהלים לא, יג)], אך כאשר מחזרים על הפתחים יש זכר שהוא לרע, וזה גרע טפי מהעדר זכר. ואף על פי שכתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 431] "כי אין שקול העוני כמו המיתה, רק כי העוני נחשב כמו שביעית מן המיתה", מ"מ לגבי זכרון, גרע טפי זכר לרע מהעדר זכר. וראה למעלה פ"ה הערה 432.

(16) מדרש תהלים מזמור כב, וילקו"ש תהלים רמז תרפח. וראה להלן הערה 321.

(17) פירוש - התורה שייכת לישראל, ולכך התורה וישראל "חד הוא", ולכך מעלותיה של התורה חלות על ישראל, וכמו שיבאר. ואודות שישראל והתורה הם חד, כן האריך טובא בתפארת ישראל פנ"ו, ובתוך דבריו ביאר [תתסא.] שישראל ואורייתא הם בעלי גורל דומה, "וכאשר גזר השם יתברך גלות על ישראל, והם מפוזרים ומפורדים בכל העולם, כך לא תמצא התורה רק מפוזר ומפורד, ולא תימצא הלכה ברורה במקום אחד [שבת קלח:], כמו שהם ישראל" [לשונו שם]. ובסוף הפרק שם [תתפד.] כתב: "התורה היא צורת ישראל לגמרי, לכך תקן משה שלא יהיו ישראל שלשת ימים בלא תורה, כמו שאמרו בפרק מרובה [ב"ק פב.] 'וילכו שלשה ימים ולא מצאו מים' [שמות טו, כב], דורשי רשומות אמרו, אין מים אלא תורה, שנאמר [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים'. כיון שהלכו שלשה ימים בלא תורה, נלאו. עמדו נביאים שביניהם ותקנו להם... שלא ילינו בלא תורה שלשה ימים, עד כאן. הרי כי מיד שלא היה להם התורה שלשה ימים, שהיא הצורה לישראל, וכאשר הם בלא צורה הם נוטים אל החומר, והיו מתפעלים,

כמו כל דבר שהוא חמרי הוא מתפעל ונלאה. ולכך תקנו שלא יפרשו מן התורה שלשה ימים, ואז לא ילאו לצד החמרי". וכן כאשר התורה היא מאוחדת, אף ישראל מאוחדים. לכך "כאשר באו לקבל התורה [בהר סיני], שהיא אחת בהחלט, מוכרח שיהיו גם הם באחדות ["כאיש אחד בלב אחד" (רש"י שמות יט, ב)]" [לשונו בדרוש על התורה (כו.)]. ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא נתן זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות. אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר [איכה ב, ט] 'אין תורה בגוים'. אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמה מאדום וגו', אם כן אית בהו". ובבאר הגולה באר החמישי [נח:] כתב: "אין חכמתם [של חכמי ישראל] דומה לחכמת חכמי האומות. כי חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום... למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם". ושייכות התורה לישראל היא מהנושאים העתיקים בספרי המהר"ל.

(18) אודות שהתורה היא מעל לשאר חכמות, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנר מצוה [כט:] כתב: "לא היו רוצים [מלכות יון] שתהי החכמה, בפרט שהיא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית שהיה להם, כמו שהיא התורה, שהיא החכמה על הכל". ובתפארת ישראל פ"ט [קמט.] כתב: "ההפרש שיש בין התורה ובין שאר חכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדביקות הזה... עם השם יתברך... אבל מה שמביא האדם אל הדביקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך". ובדר"ח פ"ד מט"ו [שט:] כתב: "התורה היא יותר מן החכמה... שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו... תורת משה היא אלקית, והיא בודאי למעלה מן החכמה". ושם פ"ה מכ"ב [תקלז:] כתב: "'שאין לך מדה טובה הימנה' [שם], פירוש התורה היא על הכל, שהיא הדבר המביא אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד יותר מהכל, ולא כן שאר חכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". וראה בנצח ישראל פל"א הערה 59. וכ"ה בח"א לשבת לב. [א, כא.],

ח"א לקדושין לא. [ב, קלח.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכג.], נתיב התשובה פ"א הערה 4, ועוד. **ואודות** שהתורה היא מעל כל דבר בעולם, כן כתב בנתיב התורה פ"א [עט.], וז"ל: "ובירושלמי [פאה פ"א ה"א], רבי ברכיה ורבי חיא דכפר תחומין; חד אומר, כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה. וחד אומר, אפילו כל מצותיו אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה, עד כאן. וביאור ענין זה כמו שהתבאר, כי המצוה הם על ידי הגוף האדם, והתורה היא שכלית לגמרי, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'... ולפיכך בודאי כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה, שהרי העולם הזה הוא גשמי, והתורה היא שכלית. ואף המצות יש להם התיחסות אל הגוף, כי המצות נעשות על ידי גוף האדם, ומפני כך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה" [ראה למעלה בפתיחה הערה 248]. ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסד:] כתב: "כי במה שהתורה היא השכל הגמור, והשכל מתעלה על הגשמי, ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שהיא שכלית". ובדר"ח פ"ו מ"ב [טו:] כתב: "כל העולם הוא ראוי למי שעוסק בתורה לשמה, וזה מפני כי התורה היא על העולם הטבעי. ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם... ודבר זה רמזה התורה, כי התחלת בריאת העולם היא בבי"ת ["בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" (בראשית א, א)], ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', להודיע כי מעלת התורה היא קודמת". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 413] כתב: "ועוד צריך יותר התרוממות עד שהוא מתעלה מבין האומות לגמרי, וזהו על ידי תורה, שהתורה מתעלה על הכל, כמו שאמרו חכמים בברייתא דשנו [אבות פרק ו, ב] 'כל העוסק בתורה מתעלה'". ובנתיב התורה פ"ב [קטז:] כתב: "כאשר מקבל התורה, הוא חלק השם יתברך. לפי שיוצא מן הגשמי להיות לו מדרגה השכלית, ואז 'נחלו אל'. והאדם מתעלה למעלה כאשר הוא חלק השם יתברך". ושם פי"ב [תצח:] כתב: "שיש לתורה התעלות עד שער החמישים". ועוד אמרו חכמים [אבות פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", ובדר"ח שם [קמה:] כתב: "ואמר כאשר האדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי הנהגה השלישית הזאת, היא הנהגה אלקית עד שהאדם עם השם יתברך, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ... וכמו שאמרו... ומי שעוסק בתורה הרי הוא מתעלה וכו'. הרי ביארו כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 250, פ"ד הערה 416, ולהלן הערה 262].

(19) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 245]: "רבי אלעזר פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא [מגילה יא.]; 'בעצלתים ימך המקרה כו" [קהלת י, יח], בשביל עצלות שהיה בהם בישראל שלא עסקו בתורה בימי המן, נעשה שונאו של מקום מך... רצה לומר כי מזה יש לך ללמוד כמה גדול כח התורה... כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה, כמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ג] 'כל העוסק בתורה הוא מתעלה, שנאמר [במדבר כא, יט] 'ומנחליאל במות'. ואם היו עוסקים בתורה, היו מתעלים על ידי התורה, והיו גוברים על המן, שהיה רוצה להתגבר עליהם. אבל כאשר לא היו עוסקים בתורה, ולא היו מתעלים מעלה מעלה, היה המן גובר עליהם, עד שהגיעו אל שערי מות. וזה שאמר 'בעצלתים ימך המקרה'. פירוש, כאשר ישראל אינם עוסקים בתורה, שעל ידי התורה ישראל מתעלים, והשם יתברך, שהוא מלך ישראל, על ידי זה מתעלה, על ידי ישראל. ועל ידי זה שהשם יתברך מתעלה, ואז משפיל האויבים של ישראל. אבל כאשר אין עוסקים בתורה, והקורה נמוכה ושפילה, והשם יתברך שהוא אלקיהם מלך עליהם, אין מתעלה עליהם, ונעשה שונאו של מקום מך, ואין מתעלה. ויש לך להבין דבר זה מאוד. וזהו בודאי פתיחה אל המגילה מה היתה סיבה שגבר המן, והוא דבר מופלא". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 487] כתב שלחד מאן דאמר "הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו [בימי המן] בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 300] כתב: "ועוד יש לך להבין דברים עמוקים, כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת, ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו עבודה זרה, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ'... וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים... ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה, ומשם היו גוברין על זרע עמלק על ידי שדביקות ישראל לשם על ידי התורה. כי בכח ההתחלה, שהוא הבאת העומר, וממנו מתחילין לספור נ' יום, בכח זה הוא הסוף. ולכך בכח יום ראשון של עומר הוא יום נ' של מתן תורה, שמשם גוברים על כח המן". **וצרף לכאן** דברי רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, שכתב בקובץ מאמרים [עמוד צה, ונדפס גם בסוף קובץ הערות על מסכת יבמות, אות י] שחיזוק בלימוד התורה יש בו קיום מצות מחיית עמלק, וז"ל: "עיקר כחו של עמלק הוא ברפיון ידינו בתורה, וככתוב 'וילחם ישראל ברפידים' [שמות יז, ח], ואמרו חז"ל [תנחומא שם אות כה] שרפו ידיהם מן התורה. ולכן

והיה אם נתרפה מן התורה, וגבר כחו של עמלק. ואם נתחזק בלימוד התורה, יחלש כחו של עמלק. ואם כן עלינו להתאמץ בכל עוז להפיץ לימוד התורה, הן בלימוד לעצמו והן ללמד לאחרים, ולגדל בניו לתלמוד תורה, ולהחזיק ידי הלומדים, וזהו חיצי מות לעמלק. ואף שהדבר אינו מורגש לעיני בשר, אבל הלא אין לנו הכלים והחושים לתפוש דברים רוחניים, ולכן לא נדע מעצמנו מאומה, זולתי המקובל בידינו מחז"ל בתורה שבכתב ושבעל פה. וכל אדם מישראל הלומד תורה ומחזקה, מחליש במדה ידועה את כחו של עמלק, ויש לו חלק במצות מחיית עמלק. ואין אלו דברי דרוש, כי צריכים אנו להאמין בפירוש חז"ל להמקראות שהן דברים כהוויתן ממש" [ראה למעלה בפתיחה הערה 260, פ"ד הערה 490, ופ"ו הערה 306]

(20) למעלה פ"ז [לאחר ציון 169, ומה שכתב "כמו שיתבאר" (לשון עתיד), כי כאמור למעלה הערה 1 בדפוס ראשון קטע זה מופיע בתוך פרק ז, לפני הקטע שלאחר ציון 169]. וז"ל שם: "ועולה בית המקדש עד שער החמשים מצד מעלתו ומדריגתו, והוא שהיה גורם שנתלה המן. כי בית המקדש הוא לעבודתו יתברך, ולכך בית המקדש הפך המן, שעשה עצמו עבודה זרה [מגילה י:]. לכך העץ הזה הוא כחו של מרדכי, כי בית המקדש היה בחלקו של בנימין... הפך המן, כי בית המקדש הוא לעבודת השם יתברך, והמן עושה עצמו עבודה זרה... ולכך אמר [ילקו"ש אסתר תתרנט] שהיה העץ הזה נשאר מן בית המקדש, שלא היו שולטים בו האויבים, כי אין מגיעים אל המעלה הזאת החמשים כלל, לכך היה נשאר העץ. ומכח העץ הנשאר, שלא היו שולטים בו האויבים, היה תלייתו של המן. וזה שאמר שהיה העץ מבית המקדש, והבן זה". וראה להלן הערה 312.

(21) אודות שמעלת התורה מגיעה עד שער החמשים, כן כתב למעלה פ"ו [לאחר ציון 304], וז"ל: "כאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים, כמו שבארנו זה במקומות הרבה". בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.] כתב: "אמנם ממצות הספירה נראה שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל. כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית. כי מספר זה, שהוא חמשים, נבדל מן המספר הקודם, וראוי לקבל אז התורה השכלית, שהוא נבדל מן הגוף. ודבר זה ברור אין ספק למי שמבין דברים אלו. ולפיכך צריך לספור עד החמשים, ואין החמשים בכלל הספירה. כי אם היה גם כן בכלל

הספירה, היה משותף עם התשע והארבעים, ודבר זה אינו, כי לא היה בכלל התשע וארבעים, רק הוא נבדל לעצמו, כמו השכל שהוא נבדל" [ראה למעלה פ"ה הערות 531, 548]. ובנתיב התורה פי"ב [תצז.] כתב: "כי התורה היא מתעלה עד שער החמשים. ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים... שמורה עליו ימי הספירה שיש לתורה התעלות עד שער החמישים". ועוד אודות שהתורה היא משער החמישים, ראה רמב"ן בהקדמתו לחומש, ח"א ליבמות סב: [א, קלג:], ח"א לעדיות ה: [ד, סב:], דרשת שבת הגדול [רכג:], ודרוש על התורה [טו:]. ואודות שמעלת בית המקדש מגיעה עד שער החמשים, כן מבואר בהערה הקודמת, למעלה פ"ז הערה 170, ולהלן הערות 26, 312.

(22) כפי שביאר למעלה פ"ה [לאחר ציון 534], וז"ל: "ומפני כי היה רוצה לעלות עד המדריגה החמשים, מה שלא שייך לאדם, לכך דבר זה היה מיתתו, כי אין מגיע לשם האדם, ובשער הזה ההעדר אל האדם, כי אין לו מציאות שם בשער החמישים. ולכך כאשר המן היה מגביה עצמו ועשה עצמו אלקות לומר שהגיע לשם, דבר זה היה העדר שלו ומיתתו, ולפיכך נתלה על עץ גבוה חמשים", ובהמשך שם [לאחר ציון 574] כתב: "ויראה כי על זה רמז בשמו נו"ן בסופו של 'המן', שרצה להגיע עד שער החמשים, והוא אדם, שמספר 'אדם' מ"ה. ונקרא המן בפרט 'אדם', כמו שדרשו עליו [מגילה יא.] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם' [תהלים קכד, ב], ולא מלך, זה המן [רש"י מגילה שם]. וראוי שיקרא 'אדם' מפני שרצה לעשות עצמו אלוה, והוא אדם, [ו]היה רוצה להגיע עד שער החמשים, וזה הוא 'המן', ולכך הגיע לו המיתה לגמרי. ואפילו משה לא הגיע אל שער החמשים, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים' [ר"ה כא:], ודי בזה". וראה שם הערות 535, 578, פ"ו הערות 304, 399, פ"ז הערות 171, 182, ולהלן הערה 256.

(23) כמסופר במעשה המגילה. והתגברות זו נעשתה מחמת שמרדכי ואסתר הם הפכים להמן, ולכך הם מבטלים את כח המן. ואודות ההפכיות שבין מרדכי ואסתר להמן, כן כתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 241], וז"ל: "כי מרדכי ואסתר הם הפכים להמן... כי מרדכי הפך המן, כי המן כחו מאדים, שהיה רוצה להשמיד ולהרוג הכל... ומרדכי כל עניינו הפך זה, להציל מן המות". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 812] כתב: "מפני כי עיקר שהוא צדיק הוא מרדכי, ועיקר הרשעים הוא המן... שהם שני הפכים, צדיק ורשע כמו מרדכי והמן, שזה צדיק גמור, וזה רשע גמור. זה היה עושה עצמו עבודה זרה, וזה היה מקדש השם... והם הפכים גמורים". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 35] ביאר שלאחר שאחשורוש היה מגדל את אסתר ומרדכי, היה מגדל את המן גם כן, מפאת

היותם הפוכים ושוים. ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 467] כתב: "שאמר [המן] בשביל שהיה [מרדכי] יושב בשער המלך יהיה זה מפלתו של המן, כי ידע כי מרדכי הוא מפלתו של המן... כי מרדכי היה יושב בשער המלך, והיה לו חשיבות אצל המלכות. וכן המן ג"כ היה לו חשיבות אצל המלך. ודבר זה אי אפשר שיהיה מרדכי והמן, שהם הפכים, ביחד. וגדולת אחד מהם מחייב שפלות האחר, ולכך היה מחייב מן גדולת מרדכי אצל המלך שיהיה המן עבד לו". **ואודות** שההפכים מתגברים זה על זה, כן כתב למעלה פ"ז [לאחר ציון 107], וז"ל: "כל אחד מבקש לאבד שונא שלו". וזהו כמשפט המתנגדים זה לזה, שאין מציאות לאחד אצל השני, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [תרב:], וז"ל: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.] כתב: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש". ושם במי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל הדבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד". וכן נתבאר ששנאה נופלת על ההיפך לו [ח"א לנדה טז: (ד, קנד.)]. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ג [תתקפח:]. וראה למעלה בהקדמה הערות 156, 178, 241, 273, 536, פתיחה הערות 120, 108, פ"ג הערות 37, 199, פ"ז הערה 108, ולהלן פ"ט הערה 147.

(24) כי שלשה אלו [תורה, ביהמ"ק, ומרדכי ואסתר] הם בבחינת "צדיק בולע רשע", ומתוך כך זוכים לממונו של הרשע, וכפי שהולך ומבאר.

(25) אודות כחו הגדול של המן, כן כתב בהקדמה למעלה [לאחר ציון 239], וז"ל: "לכך שאל '[המן] מן התורה מניין' [חולין קלט:], שיש לו לרשע רמז בתורה. שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות, עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כחו ברשעות, וכחו הרע כח בלתי גשמי". וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 382] כתב: "כי המן שהוא צורר לישראל מזרע עמלק, ורמז עליו בתורה גודל כחו". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 405] כתב: "מפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 242] ביאר שמפאת כחו הרב של המן, היה צורך שיתומה מאב ואם תהיה הגואל. ולמעלה פ"ג [לפני ציון 26] כתב: "לפי גדלו היה [המן] רוצה לכלות את ישראל

בכחו הגדול". וראה בהקדמה הערות 240, 280, 290, 384, 393, 468, 597, פתיחה הערות 242, 407, פ"ב הערות 183, 244, פ"ג הערות 26, 203, ופ"ה הערות 196, 222, שבכל המקומות האלו הזכיר את גודל כחו של המן.

(26) נראה שכוונתו היא לומר שביטול כח המן בא מהשער החמשים, ושלשת הדברים האלו [תורה, ביהמ"ק, ומרדכי ואסתר] מגיעים עד השער החמשים. והנה מעלת התורה וביהמ"ק מגיעה עד שער החמשים, וכמו שכתב כאן [הערה 21]. ואודות כחם של אסתר ומרדכי, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 275], וז"ל: "וכיון שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה... לכך הגיע תפילתה גם כן אל מקום עליון הנסתר, ושם יש בטול לכח המן... וכך מרדכי, שנרמז בלשון [שמות ל, כג] 'בשמים ראש' הכתוב אצל הקטורת, מורה על ההסתר. כי הקטורת הוא נסתר כאשר ידוע, שהרי היו מקטירים אותו לפני ולפנים ביום הכפורים [יומא נב:], ובשאר ימות השנה לא היו מקטירין אותו כי אם על המזבח בפנים [שמות ל, פסוקים ז, ח]. וכאשר היו מקטירין על המזבח, היו פורשין מן העזרה, שיהיה הקטורת בחשאי. וכן אמרו על הקטורת [יומא מד.] יבא דבר שבחשאי, שהוא הקטורת, ויכפר על דבר שבחשאי, הוא לשון הרע. ומזה תבין כי אסתר בת זוג למרדכי, שנקרא על שם 'מרי דכיא', והדברים האלו עמוקים מאוד, ואי אפשר לפרש יותר. וכאשר היו ישראל בהסתר פנים מן השם יתברך, ראוי שיהיה הגואל מרדכי ואסתר, שהם מגיעים בתפילתם אל הנסתר". ובספר באתי לגני פ"ח [עמוד לה] כתב על דברים אלו בזה"ל: "שמהכתר תהיה שבירת המלכויות, כדאיתא בדברי המקובלים" [ראה למעלה בהקדמה הערות 280, 288, פ"ה הערה 198, ולהלן הערות 256, 311, 321, 337, ופ"ט הערה 270].

(27) כי כל עושרו של המן ניתן בתחילה לאסתר, כי לא מסתבר לומר שאחשורוש נתן ישירות שליש לעמלי התורה ושליש לבנין בית המקדש. אלא אסתר היא זו שחילקה את שני השלישים האלו למקבליהם המתאימים, ואם כן היה מקום למקרא לומר שאחשורוש נתן לאסתר את כל עושרו של המן. וכן בתרגום כאן איתא "ביומא ההוא מסר מלכא אחשורוש לאסתר מלכתא ית ביתא דהמן מעיק יהודאי וית אנשי ביתיה וית כל עתריה". ומהמשך דבריו מבואר שמקשה אף מהשליש של אסתר, שגם חלק זה לא הוזכר כאן, כי רק הוזכר ביתו של המן.

(28) כי "חד בתרי בטל" [גיטין נד:]. ובדרוש על התורה [כה.] ביאר שבחירה מחייבת אחד משלשה, וכלשונו: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא

נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא בחירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב [תהלים קלה, ד] 'כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה יעקב בחר לו מבין שני האבות הראשונים. וכן עצם ישראל שהם חלק בחיריי, אחד מהשלש כתות חלוקות, שבכלל כל האומות, שהם ישראל, עשו, ושאר האומות" [הובא למעלה פ"ב הערה 338].

(29) למעלה לא הזכיר את הענין שהיה שליש למרדכי ואסתר. אך כוונתו היא לדבריו בפתיחה [לאחר ציון 130], שביאר את המהלך שהצדיק בולע את הרשע, וז"ל: "רבי אבא בר כהנא פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא [מגילה י:], 'כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת וגו" [קהלת ב, כו]. 'כי לאדם שטוב לפניו' זה מרדכי. 'ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס' [שם], זה המן. 'לתת לטוב לפני האלוקים' [שם], זה מרדכי, דכתיב ביה [להלן פסוק ב] 'ותשם אסתר את מרדכי על בית המן'. פירוש דבר זה, כי יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי ה' אשר נוהג עם הצדיקים ועם הרשעים. כי השם יתברך נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבא הצדיק ויטול מן הרשע. ומה שאינו נותן לצדיק רק על ידי רשע, בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר ומאסף אותו, אשר דבר זה מדה מגונה להיות עינו חסר לאסוף עושר. ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע. ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר כל כך, כאשר אינו מבקש ורודף אחר העושר, רק הרשע מוכן לזה... ומפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו, ולא להוציא אותו לעשות טובה לאחרים בממונו. והצדיק מוכן לקבל מן הרשע כל אשר קנה ואסף, וזה מפני כי הצדיק בולע הרשע מפני רשעתו, ובזה בולע גם כן עושרו. ולכך יותר צדיק מוכן לקבל עושר על ידי הרשע, שהיה הרשע מאסף את העושר והצדיק מקבל עושרו מן הרשע, ממה שהצדיק מוכן בעצמו לקבל עושר, כי הצדיק אינו מוכן לזה, רק הצדיק מוכן לחכמה ודעת... ועוד, מאחר שהצדיק מוכן לחכמה ודעת, שהוא קנין שכלי בלתי גשמי, אינו מוכן לקנינים גשמיים, הוא העושר. ולכך אין הצדיק מוכן לזה, רק הרשע, שהוא גשמי, מוכן לעושר. לכך הרשע מאסף העושר, והצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו. ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות

גדל בבית המלך אחשורוש, כי דבר זה גורם לו שהיה פורש מן החכמה והדעת, הוא התורה. רק כאשר היה מגיע העושר להמן, אשר היה מוכן לקבל העושר, ובשביל כי מרדכי זכה לבלעות המן הרשע מפני רשעתו, ומפני כך הגיע לו שנטל את עושרו של המן, ואת גדולתו גם כן". וכן למעלה בתחילת פ"ג ביאר את בליעת הרשע על ידי הצדיק [ראה שם הערה 17], וכן חזר וביאר בשלהי הפרק שם [לאחר ציון 624], ויובא בהערה הבאה. וראה להלן ציונים 39, 50.

(30) פירוש - מה שנחלק עושרו של המן לשלשה מקבלים [מרדכי ואסתר, עמלי התורה, ובנין בית המקדש] הוא משום שיש כאן שלש בליעות שונות של "צדיק בולע הרשע". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 624] כתב: "אבל כאשר השם יתברך נותן הרשע לפני הצדיק, נותן השם יתברך הרשע ואת שללו ביחד לצדיק, והצדיק בולע את הרשע ואת השלל. והשלל שרוצה השם יתברך לתת לצדיק הוא סבה אל אבוד הרשע, שהשם יתברך רוצה שיבא השלל ממנו אל הצדיק" [ראה שם הערה 626]. לכך נכסי המן נתגלגלו לשלשת הכחות שהביאו לאיבודו; התורה המקדש ומרדכי ואסתר. ובאספקלריה זו נבחנת ברכת העושר של המן, שהואיל והמן היה מוכן לברכת העושר, והצדיק בולע רשע, לכך זכו שלשת הכחות האלו בעושר.

(31) למעלה ג, א נאמר "אחר הדברים האלו גידל המלך אחשורוש את המן", ובילקו"ש אסתר תתרנג אמרו "חכמים אומרים, הקב"ה הרהר, יבא המן ויכנוס ויכין רשע וצדיק ילבש, ואחר כך יבא מרדכי ויטלה הימנו, ויבנה בו בית המקדש". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 72] כתב על כך בזה"ל: "כאשר היה מרדכי יושב בשער המלך, וראוי לבנות בית המקדש בשביל זה, וכדי שיצא לפעל דבר זה גדל המלך את המן, ויהיה מאסף עושר גדול, ויקח מרדכי את הכל, ויהיה נבנה בית המקדש. ודוקא עושר המן היה ראוי לזה, מטעם אשר אמרנו למעלה כי הרשעים יותר מוכנים לעושר, והצדיק בולע את הרשע ואת עושרו". וראה בסמוך ציון 39.

(32) לשונו למעלה פ"ה [לפני ציון 434]: "ודע עוד כי שם 'המן' מורה על כל אשר היה להמן היה לו בהמון ברבוי, דהיינו שהיה לו המון עושר ורוב גדולתו ורוב בניו". ונראה שזהו חידושו של המהר"ל לבאר כך את שם "המן", כי לא מצאתי מקור אחר שיבאר כן. ובספר השרשים לרד"ק, שורש המן כתב ששורש תיבת "המון" הוא "המן".

(33) בפתיחה [לאחר ציון 130], תחילת פ"ג, שם [לאחר ציון 72], ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 624], והובאו בהערות הקודמות.

(34) בתחילת הפרק.

(35) מלשונו משמע שעומד על המלים "ביום ההוא", שפירושן "ביום ההוא שנתלה המן" [לשון ר"מ חלאיו כאן], שהוא היום הנזכר בסוף הפרק הקודם. ובא לבאר מדוע יום תליית המן הוא היום של נתינת בית המן לאסתר. וכן מורה המשך לשונו כאן. אך למעלה בתחילת הפרק ביאר את הקושי שבפסוקנו ללא הדגשת המלים "ביום ההוא", וכלשונו: "מה שהוצרך לכתוב זה, וכי דבר זה חדוש כל כך, הרי היה נתלה על העץ בשביל אסתר, כל שכן שיתן לה ביתו", ושם הערה 3.

(36) כמבואר למעלה הערות 9, 12.

(37) לכך תליית המן ונתינת ביתו לאסתר הן שני צדדים של מטבע אחת, כי שתיהן הן מחיית המן מן העולם, ולכך שתיהן היו באותו יום.

(38) למעלה בפתיחה [לאחר ציון 130], תחילת פ"ג, שם [לאחר ציון 72], ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 624], ובפרק זה לאחר ציון 28.

(39) אודות שהרשע מוכן לאסוף, והצדיק בולע ממנו, כן ביאר למעלה בפתיחה [לאחר ציון 130] והובא למעלה בהערה 29, ולהלן הערה 50. וכן ביאר למעלה פ"ג [לאחר ציון 72], והובא למעלה בהערה 31. וראה למעלה בפתיחה הערות 137, 157, ופ"א הערות 396, 455.

(40) יש לשאול, אם נתינת הבית לאסתר היא קיום של מחיית המן, מדוע היה צורך שהבית ינתן לאסתר, ולא שיחרב או ישרף. ובשלמא לפי המהלך של "צדיק בולע רשע", ניחא, שהבליעה נעשתה באופן שהבית ינתן לאסתר הצדיקה, ולא יחרב וישרף. אך לפי המהלך הראשון של מחיית שם המן מהעולם, מהו הצורך לנתינת הבית לאסתר. והרי כשם שהמן ובניו נתלו ומתו, כך רכושו של המן היה יכול להחרב ולהשרף, ולא שינתן לאסתר. וי"ל בזה.

(41) בא לבאר סיפא דקרא, שנאמר כאן "ומרדכי בא לפני המלך **כי** הגידה אסתר מה הוא לה", הרי שביאת מרדכי למלך היא מחמת שאסתר אמרה למלך שמרדכי הוא קרובה ["מה הוא לה - איך הוא קרוב לה" (רש"י כאן)]. ובא לבאר כיצד היות מרדכי קרוב לאסתר הביאה לכך שמרדכי בא למלך.

(42) "בשביל זה" - בשביל שהוא [מרדכי] קרוב לאסתר.

(43) כי מרדכי היה דוד אסתר ["מה הוא לה - שהוא דודה" (ראב"ע נוסח א כאן)]. ולמעלה [ב, טו] נאמר שהיה אביחיל אבי אסתר דוד מרדכי. ולפי זה מרדכי הוא בן דודה של אסתר, ולא דודה. וראה במהדיר על הראב"ע שעמד על זה.

(44) לכאורה משמע מדבריו שהמלך יזם וקרא למרדכי לבוא לפניו כדי להוציא ממחשבה שהיתה עלולה להיות לאסתר שהמלך מתבזה מהיותו מחותן עם מרדכי היהודי. לכך המלך קרא למרדכי שיבוא לפניו, ומורה בזה לאסתר שאין הוא מתבזה מקירבתו למרדכי. אמנם הר"מ מחלאיו כתב שמרדכי בא לפני המלך "על יד אסתר". וכן המנות הלוי [קפא.] ביאר כאן שמרדכי בא לפני המלך ללא רשות המלך. ולפי זה לא יובן כיצד ביאת מרדכי לפני המלך מורה שהמלך אינו מתבזה מקירבתו למרדכי, הרי מרדכי בא מעצמו, ולא שהמלך קרא לו.

פסוק ב

(45) לשון היוסף לקח כאן: "הספיקות שיש להתעורר... אומרו 'ביום ההוא נתן המלך אחשורוש לאסתר המלכה את בית המן' [פסוק א], והפסיק באומרו ש'מרדכי בא לפני המלך ואשר הגידה מה הוא לה' [שם], ואחר כך חזר לומר לענין בית המן שֶׁשָּׂמָה את מרדכי".

(46) לשון היוסף לקח [קפב.]: "כי אין ראוי לבזות מתנה שנתן לה המלך בתת אותה למרדכי".

(47) למעלה בפתיחה [לאחר ציון 130].

(48) "כל ענין המגילה שבא לומר כי בא מרדכי תחת המן, ואשר חשב המן על מרדכי לעשות - נהפך עליו... כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות - נהפך עליו, ודבר זה יסוד המגילה" [לשונו בסמוך]. וזהו שבח להקב"ה, כי אחדות ה' המתגלה על ידי מחיית עמלק [כמבואר למעלה פ"ג הערה 559] אינה רק שהטוב מתגבר על הרע, אלא שהרע עצמו מורה על כליונו מצד עצמו, ולא רק שנכנע לטוב. לכך האופן שעמלק מצטרף לאחדות ה' הוא כאשר מעשיו של עצמו חוזרים אליו ומכלים אותו, בבחינת מה שנאמר [להלן ט, כה] "ובבואה לפני המלך אמר עם הספר **ישוב** מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ", הרי הרע חוזר לשרשו ומכלהו. וכך כתב הרמח"ל בדעת תבונות סימן לח [עמוד כ (הוצאת הרב פרידלנדר זצ"ל)], וז"ל: "כי ודאי לפי שלימותו יתברך לא היה לו לעשות אלא טובות לבד. אמנם עתה אבינך הכל על בוריו בסייעתא דשמיא. הנה כשאנו אומרים שהקב"ה הוא יחיד, הלא אנו מבינים שאין זולתו, שאין הפך לו, שאין לו מונע... נמצא שלא די לקיים בו יתברך הטוב, אלא שצריך לשלול ממנו ההפך. אך כל שאר המעלות שנוכל לחשוב בו, אין שייך בהם ההפך כלל. פירוש דרך משל... בדרך החסידות אין שייך הרע, כי גדרו הוא לעשות טוב עם הכל. אך בגדר היחוד שייך

ההפך, כי גדרו הוא יחוד שאין אחר עמו, הרי שגדר שאר המעלות הוא קיום הטוב מצד עצמו. וגדר היחוד הוא שלילת הרע... עתה הנך רואה, שאם היה רוצה הקב"ה לגלות כל שאר מעלות שלמותו, כיון שהם כולם רק מעלות של טוב, אין בגדרם אלא קיום הטוב, ולא היה שייך בגילוים עשיית הרע. אך ברצותו לגלות היחוד, שבגדרו יש שלילת הרע, הנה שייך לעשות הרע, ולשלול אותו מן המציאות... כדי שיהיו כל חלקי הגדר מתגלים היטב... ושלילת ההיפך של המעלות ההם אינם בכלל גדר המעלות ההם הטובות, אלא כולם כאחד נכנסים תחת גדר היחוד, שהוא שלילת כל מה שהוא זולתו... סוף דבר מכח שלמותו יעדר באמת החסרון, וישאר הכל מתוקן בכח ממשלת טובו השולט לבדו". ושם מאריך בזה טובא. לכך יש צורך שהרשע יגיע לתכלית שלימותו בעושר וגדולה, כדי שכל חלקי הרע ימצאו אצלו בשלימותם, ואז הצדיק יבלע אותו, ויעדיר את הרע על כל סעיפיו וסניפיו, ויתגלה יחוד ה' והואיל וכבוד ה' העליון ביותר הוא כאשר נראה בבירור יחוד ה' ["כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו" (לשונו בנר מצוה (יא.)], לכך "דבר זה שבח להקב"ה" [לשונו כאן]. וראה למעלה פ"ג הערה 16, ופ"ד הערה 250.

(49) לשון הגמרא [מגילה י:] "רבי אבא בר כהנא פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא; 'לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה' [קהלת ב, כו] זה מרדכי הצדיק. 'ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס' [שם] זה המן. 'לתת לטוב לפני האלקים' זה מרדכי ואסתר, דכתיב 'ותשם אסתר את מרדכי על בית המן'".

(50) לאחר ציון 130, וז"ל שם: " פירוש דבר זה, כי יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי ה' אשר נוהג עם הצדיקים ועם הרשעים. כי השם יתברך נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבא הצדיק ויטול מן הרשע. ומה שאינו נותן לצדיק רק על ידי רשע, בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר ומאסף אותו, אשר דבר זה מדה מגונה להיות עינו חסר לאסוף עושר. ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע. ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר כל כך, כאשר אינו מבקש ורודף אחר העושר, רק הרשע מוכן לזה... ומפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו, ולא להוציא אותו לעשות טובה לאחרים בממונו. והצדיק מוכן לקבל מן הרשע כל אשר קנה ואסף, וזה מפני כי הצדיק בולע הרשע מפני רשעתו, ובזה בולע גם כן עושרו. ולכך יותר צדיק מוכן לקבל עושר על ידי הרשע, שהיה הרשע מאסף את העושר והצדיק מקבל עושרו מן הרשע, ממה שהצדיק מוכן בעצמו לקבל עושר, כי הצדיק אינו מוכן לזה, רק הצדיק מוכן לחכמה

ודעת... ועוד, מאחר שהצדיק מוכן לחכמה ודעת, שהוא קנין שכלי בלתי גשמי, אינו מוכן לקנינים גשמיים, הוא העושר. ולכך אין הצדיק מוכן לזה, רק הרשע, שהוא גשמי, מוכן לעושר. לכך הרשע מאסף העושר, והצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו. ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות גדל בבית המלך אחשורוש, כי דבר זה גורם לו שהיה פורש מן החכמה והדעת, הוא התורה. רק כאשר היה מגיע העושר להמן, אשר היה מוכן לקבל העושר, ובשביל כי מרדכי זכה לבלעות המן הרשע מפני רשעתו, ומפני כך הגיע לו שנטל את עושרו של המן, ואת גדולתו גם כן" [הובא למעלה הערה 29].

(51) לשון היוסף לקח כאן: "כל הספור שקרה למרדכי ואסתר עם המלך והמלך עמהם, וכל מה שחשב המן לעשות להם ונעשה לו, ראוי היה ליכתב. אבל מה שעשו מרדכי ואסתר זה לזה, מה צורך בסיפורו. וכיון שאסתר שמה את מרדכי על בית המן, לא אחשורוש, אם כן מה לנו שנשאר הבית בידי אסתר, או ששמה את מרדכי עליו".

(52) לשון היוסף לקח כאן: "ועוד, מה הוצרך לומר 'אשר העביר מהמן', אחר שהוא טבעת המלך אשר בו יחתום, מה לנו אם העבירה, או עשה אחרת".

(53) כן כתב הרבה פעמים בספר זה; למעלה פ"ג [לאחר ציון 276] כתב: "קשיא, למה לא כתב בפירוש כי נפל הגורל בחודש י"ב, הוא חודש אדר, ולא היה לו לומר כי הפיל הגורל מחודש אל חודש, רק היה לו לומר כי נפל הגורל בחודש אדר. ויראה, כיון שלא היה הגורל אמת, שהרי לא היה כלום בגורל לפי מחשבת המן, ואדרבא, הגורל נהפך על המן, לכך לא כתיב בפירוש שנפל הגורל בחודש י"ב... ולא כתיב שנפל הגורל בחודש י"ב, אלא שבא לומר כי הוא הפיל הגורל, אבל הנפילה עצמה עליו היה". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 247] כתב: "כי הגורל שהפיל המן צריך שיהיה נהפך עליו לגמרי, כי זהו הצלת ישראל, ומרדכי ידע זה. ומפני כי הגזירה הזאת יצאה בניסן [למעלה ג, ז], ולכך צריך שתצא הגזירה עצמה ותהיה נהפכת על זרע עמלק להיות נהרגין... וכמו שהיום שהגביל המן היה בי"ג באדר [למעלה ג, יג], כך יום המעשה להרוג את בני המן וזרע עמלק הכל היה בי"ג אדר. וכך זמן נפילת הגורל שיהיה נהפך עליו צריך שיהיה הכל זמן אחד... וכמו שנפרש עוד דבר זה כי זה היה ההצלחה לגמרי כאשר נהפך עליו לגמרי. ולכך התלייה אשר חשב המן על מרדכי [למעלה ה, יד], גם כן נהפך עליו באותו זמן לגמרי, והיה המן נתלה, כדכתיב בקרא, שמזה תראה כי כל ענין הזה היה כך". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 357] כתב: "כי כל מעשה המגילה שנהפך מחשבתו של המן עליו, ואם לא היה המן מבקש להנקם, רק היה הנקמה על ידי אשתו ואוהביו כמשמעות הפסוק,

אם כן לא היה מחשבתו נהפך עליו". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 96] כתב: "בא לומר כי כך ענין המן, כי כל מה שחשב לעשות למרדכי, נהפך על עצמו, ולא תאמר כי לא נהפך על המן רק אחר שבקשו לתלות את המן ומצאו העץ, וזה אינו, רק מתחלה היה מוכן להיות נהפך עליו. ודבר זה מגלה על ענין הנס שנעשה, כי הכל היה נהפך עליו. כי כאשר חשב לאבד את ישראל, אשר קיום שלהם הוא בו יתברך בעצמו, ואי אפשר לאבד אותם, לכך היה נהפך על עצמו. ודומה למי שהוא זורק בכוח גדול אבן אל קיר ברזל להפיל את הקיר, אז האבן נהפך על הזורק. וכן כאשר המן היה רוצה לאבד ולכלות את מרדכי ועמו, אשר ישראל יש להם החוזק הגדול מן השם יתברך, ולכך נהפך הכל עליו". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 189] כתב: "'ויתלו את המן על העץ וגו' [למעלה ז, י]. מה שהוצרך לומר [שם] 'אשר הכין למרדכי', כבר אמרנו כי הדבר הזה שהכין המן למרדכי היה גורם לו התליה להמן, בעבור שהכין העץ למרדכי, שכיון שהוא הכין אותו למרדכי היה נהפך עליו, כי כל אשר חשב המן לעשות למרדכי נהפך עליו. וכמו שתקנו גם כן בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו'. והדבר הזה הוא ידוע לאנשי חכמה, ועוד יתבאר זה". ולהלן [פסוק יב] כתב: "כבר אמרנו ענין המגילה הזאת, שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר... וכמו שתקנו בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו', שתראה מזה כי הפור נהפך עליו, ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד". וכן להלן [ט, א] כתב: "כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף נהפך בעצמו עליו, ולכך אמר [שם] 'יום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם נהפך עליהם', והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת". **נמצא** שכל ענין המגילה הזאת הוא בסימן של "ונהפוך הוא" [להלן ט, א], ולכך מה שהמן חשב לעשות נהפך עליו לרעה, וכמו שנאמר [להלן ט, כה] "ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ". וב"על הנסים" של פורים אומרים "וקלקלת את מחשבתו והשבות לו גמולו בראשו". וראה להלן הערות 162, 213, ופ"ט הערות 284, 334.

(54) ואין לומר כשם שהטבעת ניתנה להמן מבלי שתוקדם לה נתינה קודמת לזולתו, כך הטבעת היתה יכולה להנתן למרדכי ללא שתוקדם לה נתינה קודמת להמן, זה אינו, כי כל הסבה שניתנה הטבעת עכשיו למרדכי היא כדי לבטל את גזירת המן עד כמה שאפשר [וכמבואר בקרא], ותוקף גזירת המן הוא שנחתם בטבעת המלך. אך אם מעיקרא טבעת המלך לא היתה ניתנת להמן, לא היה צורך בנתינת טבעת למרדכי להתגבר על גזירת המן [מבואר בהמשך דבריו].

(55) כאמור, כן כתב הרבה פעמים בספר זה, וכמלוקט בהערה 53. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 109] כתב: "כי המן הרשע הוא שבקש להחשיך העולם כלו על ידי שבקש להשמיד ולהרוג את כל היהודים [למעלה ג, ו], ורצה לאבד ישראל, שהם אורו של עולם. והפך הקב"ה מחשבתו להאיר אור עולם, וכדכתיב [להלן פסוק טז] 'ליהודים היתה אורה וגו'". וראה למעלה בהקדמה הערה 545, פ"ג הערות 420, 471, 490, פ"ד הערות 230, 250, 257, פ"ה הערות 358, 366, 536, פ"ו הערה 98, פ"ז הערה 195, להלן הערה 213, ופ"ט הערות 284, 334.

פסוק ג

(56) לשון היוסף לקח כאן: "יש לדקדק, שהיה מספיק אומרו 'ותדבר אסתר לפני המלך', ומה הוצרך לומר 'ותוסף'".

(57) מלים אלו נאמרו להלן [פסוק ו] "כי איככה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא את עמי ואיככה אוכל וראיתי באבדן מולדתי", ואי אפשר שיאמר על כך "מה שאמרה בראשונה", שהרי עדיין לא אמרה מלים אלו עד כה. אלא כוונתו לדברי אסתר למעלה [ז, ג-ד] "ותען אסתר המלכה ותאמר אם מצאתי חן בעיניך המלך ואם על המלך טוב תנתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי כי אין הצר שוה בנזק המלך".

(58) לשון הר"מ חלאיו כאן: "שהוסיפה לדבר ולבקש על הדיבור ועל הבקשה שביקשה במשתה היין, כי במיתת המן לא בטלה הגזירה על היהודים שבכל מלכות אחשורוש, ועתה ביקשה להעביר את רעת המן". וכן הוא במנות הלוי להלן פסוק יד [קצ.], וביאור הגר"א כאן.

(59) ולא יספיק לכתוב עתה שלא להרוג את היהודים, אלא יש צורך לבטל את הספרים שכתב המן, וכמו שמבאר. וראה להלן פ"ט ציון 207 שגם שם כתב אנשים יאמרו "כי אגרות השניות נכתבו בתחבולות אסתר".

(60) לשון הראב"ע [נוסח ב] להלן פסוק ז: "יש לשאול, איך יוכל המלך להשיב את הספרים, ואין ככה דת מדי ופרס". וכן נאמר [דניאל ו, טז] "די דת למדי ופרס די כל אסר וקים די מלכא יהקים לא להשניה", וכתב המצודות דוד שם "דע אתה המלך אשר יש מנהג קבוע למדי ופרס אשר כל קשר ודבר קיום אשר יקיים המלך לרשום שמו עליו, שוב אין לשנותם".

(61) להעביר הכתבים הראשונים. וכן כתב רש"י להלן [פסוק ח]: "אין להשיב - אין נאה להשיבו ולעשות כתב המלך בזיוף". והמנות הלוי להלן פסוק יד [קצ.] כתב: "כי דבר

ברור הוא כי טעם דתם ומנהגם מפני שחוששין לזלזול בית דין הראשון. כי ידוע לכל כי הדת היוצא בראשונה הוא בתכלית העיון, עד שאי אפשר להרהר אחר אשר כבר עשוהו". ולהלן [לאחר ציון 122] כתב: "כי אין ראוי כל כך להשיב הספרים אשר נכתבו בשם המלך".

(62) מבאר "להעביר את רעת המן" שהוא להעבירו מן העולם, שלא יהיה נמצא בעולם. וכן אמרו במשנה [פסחים מב.] "ואלו עוברין בפסח, כותח הבבלי וכו'", ופירש הריב"א שם [תוספות פסחים מב.] "דמשמע עוברין מן העולם". ובתוספתא נזיר פ"ד מ"ו אמרו "ופחז יצרי עלי ובקש להעבירני מן העולם". אמנם רש"י כאן פירש "להעביר את רעת המן - שלא תתקיים עצתו הרעה". והמהדיר ברש"י כתב '"להעביר' במובן לבטל".

(63) כן העיר היוסף לקח כאן, וז"ל: "יש לדקדק, שבהיותה עדיין בתוקף הצרה ולא היתה יודעת מה בלב המלך, ולא ראתה עדיין רמז או סימן התחלת תשועה, והמן היה גדול עודנו באבו בתקפו משנה למלך, ועם כל זה לא בכתה ולא נפלה על רגליו, ולא הרבתה כל כך בקשות ותחנונים כמו שבקשה עתה, ובכתה ונפלה על רגליה, אחר שתלו את המן, וביתו ניתן לה, ומרדכי נעשה משנה המלך".

(64) לבטל גזירה ולא להשיב הספרים. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 261] כתב: "כי ענין המן היה הפורעניות שלא היה בכל הצרות שעברו על ישראל, כי נמכרו להשמיד ולהרוג ולאבד את כלם. וזה מפני כי המן אדם ולא מלך, כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי... מלך שהוא עומד על ישראל אינו מבקש לעקור את הכל". לכך ברי הוא שלבטל גזירה זו אינה "נגד כבוד המלך", כי הגזירה מעיקרה לא היתה כבוד המלך, כי כבוד המלך מחייב עם, ו"ברוב עם הדרת מלך" [משלי יד, כח].

(65) להלן בפסוק זה [לאחר ציון 88], וז"ל: "כי דבר זה כאילו טעה המלך בכתב הראשון, ונכתב שלא כדין. ואם כן אף כתבים אחרים יהיו לכלום נחשבים, שיאמרו כשם שטעה בכתב הראשון, שהרי החזירו, כך הוא טועה בכתבים אחרים".

(66) ומצינו שרמז לדבר אינו נחשב כ"כ גנאי כמו אמירת הדבר בפירוש, וכמו שכתב רש"י תחילת ספר דברים [א, א] "אלה הדברים - לפי שהן דברי תוכחות, ומנה כאן כל המקומות שהכעיסו לפני המקום בהן, לפיכך סתם את הדברים והזכירן ברמז, מפני כבודן של ישראל". ומה שנאמר להלן [פסוק ה] שאסתר אמרה במפורשות "להשיב את הספרים", יתבאר בסמוך.

(67) מקשה, מדוע אסתר מתמקדת על העברת הספרים מן העולם, ולא על מניעת הריגת היהודים, שהיה לה לומר למלך שימנע את הריגת היהודים באיזה דרך שיחפוץ.
(68) כמו שנאמר להלן פסוק ז "ויאמר המלך אחשורוש לאסתר המלכה ולמרדכי היהודי הנה בית המן נתתי לאסתר ואתו תלו על העץ על אשר שלח ידו ביהודים". ויש להעיר, כי למעלה פ"ז [לאחר ציון 35, ולאחר ציון 57] ביאר שהמן נתלה משום שחמת המלך היתה כלפיו משום שהמן רצה בפרט להרוג את אסתר [ולא מחמת שביקש להרוג את כל היהודים], וכמו שכתב למעלה "כאשר חשב עליו שעשה הכל בשביל אסתר" [לשונו שם לאחר ציון 60], ומדוע כאן הכל מבינים שהמן נתלה מחמת "שהיה מבקש לעשות רעה ליהודים". ואולי יש לומר, שבעיני הבריות תליית המן היתה מחמת שביקש להרוג את כל היהודים, ולא מחמת שרצה בפרט להרוג את אסתר המלכה. כי הבריות לא ידעו על המשא ומתן שהתרחש בין אסתר לאחשורוש במשתה השני, ולכך בעיניהם תלייתו נזקפת "על אשר שלח ידו ביהודים".
(69) שהסכנה על היהודים עדיין קיימת כל עוד שהספרים לא הושבו, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 58].
(70) כפי שאסתר חששה, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 60]. וראה להלן ציון 134 שחזר שם על דבריו כאן.
(71) בא לבאר את המשך דברי אחשורוש [פסוק ח] "ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם בשם המלך וחתמו בטבעת המלך". כי לאחר שאחשורוש כבר אמר [פסוק ז] "הנה בית המן נתתי לאסתר ואותו תלו על העץ על אשר שלח ידו ביהודים", ובזה השקיט את החשש שאחד יאמר שהוא סומך על הכתב הראשון של המלך, מהו החשש הנוסף שעדיין קיים, שכדי להשקיטו הוצרך המלך להוסיף "ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם בשם המלך וחתמו בטבעת המלך".
(72) מה שכתב "כי שונאי ישראל שהם אוהבי המן", נראה שכתב כן שאם הם היו רק שונאי ישראל [ולא אוהבי המן], אזי הם לא יסרבו לקבל שהמן נתלה מחמת ששלח ידו ביהודים [למרות שנאתם ליהודים]. כי הואיל ואין להם אהבה מיוחדת להמן, לכך יוכלו לקבל את מפלת המן באופן זה. אך אם הם גם אוהבי המן, הם ימאנו לקבל שהמן אהובם נתלה מחמת ישראל שנואי נפשם, כי מפלה כזו היא נצחונם של ישראל על המן, וזה דבר שימאנו לקבל. לכך ידחקו לומר שהמן נתלה מחמת סבות צדדיות.
(73) ומה שבכל זאת המן נתלה, הם יאמרו שזה נעשה משום סבות צדדיות, אך לא משום ששלח ידו ביהודים.

(74) פירוש - מעתה אין לומר שיהיה אדם שיתן שום חשיבות לספרים הראשונים.
(75) כן נראה לגרוס, כי מקודם כתב שהמן "נהרג בשביל **שכתב** הספרים ההם", ואיך יכתוב בתוך כדי דיבור שהמן רק "**גרם** שנכתבו הכתבין הראשונים". אלא שאיירי כאן בכתבים השניים, שהמן הוא זה שגרם לכתיבתם [לאחר תלייתו], וכמו שיבאר.
(76) פירוש - שונאי ישראל נהרגו כי רק על ידי הריגתם אפשר להראות שהספרים הראשונים היו שקר גמור. כי כל עוד ששונאי ישראל לא נהרגו, ורק המן הוא זה שנתלה, עדיין אפשר לומר שהמלך לא חזר בו מהספרים הראשונים, ואיבתו כלפי היהודים עומדת בעינה ובתוקפה, ורק המן נתלה מחמת סבות צדדיות. אך כאשר המלך נתן ליהודים רשות לאבד את שונאיהם, אז מוכח בעליל שאין למלך איבה כלפי היהודים, והספרים הראשונים היו שקר, ושקר זה הוא שהביא לתליית המן.
(77) כן הקשה הראב"ע [נוסח ב] להלן פסוק ח, וז"ל: "והנה די למרדכי ולישראל שיינצלו, ולמה יהרגו עוד שונאיהם". וראה במנות הלוי [קפו:] שהאריך בזה. ולהלן [לאחר ציון 204] חזר על שאלה זו וכתב "ויש שהאריכו בקושיא זאת מאוד".
(78) יפרש שכאשר נאמר [פסוק ג] "ותוסף אסתר ותדבר לפני המלך ותפול לפני רגליו ותבך ותתחנן לו להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים", אין כוונתה לרמוז שיש להעביר הספרים הראשונים מן העולם [כפי שביאר עד כה], אלא כוונתה לבטל את יחס המן ליהודים, וכמו שמבאר. ורק בהמשך [פסוק ה] אסתר תבקש גם להעביר את הספרים, אך לא ביקשה כן בפסוק ג.
(79) עומד על הכפל "להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו", כי מהי "רעת המן" ומהי "מחשבתו". וכן המנות הלוי [קפב:] כתב: "והנה אומרו 'להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו' יראה כפל ללא צורך". וכן הראב"ע [נוסח ב] עמד על כפילות זו.
(80) וזה יעשה על ידי שינתן ליהודים רשות להרוג בשונאיהם, וכמו שמבאר.
(81) "כל זה" - שני החששות הנ"ל; "רעת המן האגגי" [שלא יהרגו אותם], "ואת מחשבתו" [שלא יהיו כהפקר]. החשש הראשון הוא במעשה, והחשש השני הוא מחשבה. וראה להלן הערה 111 שגם שם נתבאר ש"רעת המן" מתייחסת למעשה, ו"מחשבת המן" מתייחסת למחשבה.
(82) כי לפי פירושו השני אסתר בשלב זה לא ביקשה להשיב את הספרים הראשונים, אלא ביקשה שינתן ליהודים להרוג בשונאיהם, ומדוע היא צריכה כל כך להתחנן על כך. אך למעלה לפי פירושו הראשון [שאסתר ביקשה כבר עתה ברמז להשיב את הספרים], היה מובן היטב מדוע אסתר היתה צריכה כל כך להתחנן, וכלשונו למעלה [לאחר ציון

62]: "מפני שהיה נראה שהוא שאלה שלא כהוגן, לכך כתיב 'ותפול לפניו וגו', ומה שלא עשתה קודם שנתבטלה הגזירה שנגזר להרוג ולאבד את כל היהודים. כי דבר זה אין צריך כל כך בקשה לבטל הגזירה, שאין זה נגד כבוד המלך. אבל דבר זה קשה מאד להשיב את הספרים, כי הוא נגד כבוד המלך, כמו שיתבאר. וסבורה היתה כאשר תתחנן בבקשה יתירה, יעשה המלך דבר זה".

(83) כן ביאר למעלה פ"ז [לאחר ציון 34, ולאחר ציון 54], ויובא בהערה 85.

(84) כי לאחר תליית המן אסתר עצמה אינה יותר בסכנה, ועתה אחשורוש מתבקש לפעול למען היהודים, בעוד שאסתר עצמה אינה זקוקה לזה.

(85) פ"ז [לאחר ציון 34], וז"ל שם: "כי בשביל שאמרה אסתר [למעלה ז, ד] 'כי נמכרנו אני ועמי', כלומר כי היה כונת המן עלי, לכך אמרה אסתר 'אני ועמי'. ואם לא כן, שהיה שונא את יהודים בלבד, היה לו למכור אותם לעבדים, ודבר זה היה טובה למלך. רק כי כוונתו להרוג אותי כמו שעשה לושתי, ודבר זה לא היה יכול אם מכרם לעבדים... וכאשר אמרה אסתר [שם פסוק ו] 'איש צר ואויב המן הרע הזה', הבין וידע כי מפני כך אמרה אסתר 'כי נמכרנו אני ועמי' כמו שאמרנו למעלה, כי מאחר שלא מכר אותם לעבדים ולשפחות, בודאי היה כוונתו על אסתר". וכן חזר וכתב שם לאחר ציון 54, וכלשונו: "יש להוכיח כי המן מחשבתו היה על אסתר האחת, כאשר גם כן עשה לושתי, כמו שהתבאר... כי כונתו היה על אסתר להרוג אותה... ולכך אמרה אסתר 'אני ועמי', הקדימה לומר 'אני' קודם 'עמי', שהוא רוצה להרוג אותי, רק שבקש על כלל האומה, ואני בכלל. רק כי לא יוכל לומר על המלכה שום דבר רע, לכך הוא עומד על כל עמה לאבד אותם, ובכלל הזה הוא אסתר. וזה היה חמת המלך כאשר חשב עליו שעשה הכל בשביל אסתר, כמו שאמרנו".

(86) כן כתב למעלה פ"ה [לפני ציון 584], וז"ל: "כי לכך נתלה, שיהיו רואין אותו הבריות". וכן כתב למעלה פ"ו [לאחר ציון 394], וז"ל: "ולא היה דומה זה לשאר הנתלין, כי שאר נתלין אף שהוא נתלה, אין נראה בזיונו כל כך כמו שנתלה על עץ חמישים, שיהיה בזיונו נראה לכל". וכן ביאר הראב"ע [למעלה ה, יד, נוסח ב] "גבוה חמשים אמה שיהיה נראה לחוץ מחצר המן". וכן הר"מ חלאיו [שם] כתב "יעשו עץ גבוה חמשים אמה - למען ייראה לחוץ לעיני הכל". וראה למעלה פ"ה הערות 584, 592, 593, פ"ו הערה 396, פ"ז הערות 186, 187, ופ"ט הערה 181.

(87) נמצא שבפסוק ג אסתר לא ביקשה עדיין להשיב את הספרים, אלא ביקשה שתי בקשות אחרות; (א) להעביר את רעת המן ששונאי ישראל לא יהרגו את היהודים.

(ב) להעביר את מחשבת המן שמעמד היהודים לא יהיה הפקר בעיני שונאי ישראל. ושתי בקשות אלו יתמלאו באם תנתן רשות ליהודים להרוג בשונאיהם. ועל כך השיב אחשורוש שאין צורך לתת רשות זו, כי תליית המן מועילה לשתי הבקשות הללו, כי הואיל והתליה נעשתה בפרהסיא לעיני הכל, ממילא הכל ידעו לא להרוג ביהודים, וכן לא להתייחס אליהם כאל הפקר. ואם אסתר לא היתה מבקשת עוד, אזי לא היה צורך לתת רשות ליהודים להרוג בשונאיהם. אך בפסוק ה אסתר הוסיפה בקשה שלישית; להשיב את הספרים של המן. ועל בקשה שלישית זו יענה המלך "ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם", וכמו שמבאר.

(88) בא ליישב שאלה חדשה שלא דן בה עד כה; אם אין להשיב את הספרים, מה מועיל "ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם בשם המלך וחתמו בטבעת המלך", הרי סוף סוף בזה יתבטלו הספרים הראשונים, ומה הועילה תקנה זו. וכן כתב המלבי"ם כאן [פסוק ח], וז"ל: "בעצה הזאת נבוכו כל המפרשים ולא מצאו אנשי חיל ידיהם, אחר שכתב 'אשר נכתב בשם המלך אין להשיב', איך אמר 'כתבו כטוב בעיניכם', איך ישיבו הספרים הראשונים, הלא אין להשיב".

(89) ואז הספרים הראשונים לא נכתבו בטעות, אלא שנתחדש דבר מה אחר כתיבתם, אך לא שהמלך טעה בכתיבת הספרים הראשונים. וכן הזכיר סברא זו להלן [ציון 149].

(90) פירוש - אין בכך כל בזיון למלך.

(91) בא לבאר הסבר שלישי לשאלות אלו. ולמעלה ביאר שני הסברים; (א) הואיל ואסתר מבקשת ברמז להשיב את הספרים, וזהו נגד כבוד המלך, ולכך הוצרכה ליפול לפניו ולהוסיף בבקשה. (ב) הואיל ואסתר מבקשת בעד עמה להעביר את רעת המן ומחשבתו, ולא בעד עצמה, בודאי שדבר זה צריך בקשה יתירה. אך עתה יבאר הסבר שלישי, כי הואיל וכבר המלך עשתה את בקשה הראשונה [סילוקו של המן], אין זה כבוד לחזור ולבקש שוב.

(92) הראשונה, והיא לסלק את המן הרשע [למעלה ז, י].

(93) להעביר רעת המן האגגי ומחשבתו.

(94) מעין דבריו למעלה תחילת פ"ז, שכתב שם: "נראה כי לכך כתיב כאן [למעלה ז, א] 'לשתות עם אסתר', ולא כתיב 'אל המשתה אשר עשתה אסתר' כמו שכתוב למעלה [ה, ה], כי למעלה רצה לומר אל המשתה אשר הזמינה אסתר שלא מדעת המלך, לכך אמרה [שם] 'יבא המלך והמן אל המשתה', שכבר הזמינה בלא דעת אחשורוש. ובפעם שניה לא עשתה המשתה, רק שהזמינה אסתר אותם קודם אל המשתה, ובקשה מן

המלך שיבא אל המשתה. ודבר זה מפני שכבר עשה המלך רצונה פעם אחת, ובא אל המשתה. לכך אמרה באולי יהיה זה דבר רע בעיני אחשורוש, שאיך סמכה דעתה שיבא עם המן למשתה פעם שנית, מאחר שעשה המלך רצונה פעם אחד, אבל שתי פעמים אין זה ראוי, ויאמר המלך שהיא סומכת על דבר זה כי המלך עושה רצונה בכל. ולכך לא עשתה הסעודה, שהוא המשתה, עד שאמר המלך שיבא אל המשתה". ועוד אודות שהסכמת אחשורוש לכל בקשותיה של אסתר מורה על מיעוט כבוד המלכות, כן כתב ר"א מגריימזא על הנאמר [פסוק ז] "ויאמר המלך אחשורש לאסתר המלכה וגו'", וז"ל: "'אחשורש' חסר ו', כי ניהג עצמו כאין וענווה כנגד אסתר ומרדכי, ולא בכבוד מלכות ובגאות, כי אמר תעשו כל מה שתרצו".

(95) פירוש - כשם שמבאר את הצורך ב"ותוסף אסתר", כן מבאר את המשך הפסוק "ותפול לפני רגליו ותבך ותתחנן לו", שהכל נעשה מחמת שזו בקשה אחר בקשה.

(96) שאמרה [למעלה ז, ו] "ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה וגו'", ולא אמרה "המן האגגי".

(97) ש"א טו, לג "וישסף שמואל את אגג לפני ה' בגלגל" [ראה בסמוך הערה 106]. ויש להבין, מה בא לומר בזה שה' צוה לאבד את עמלק, ושמואל שהיה נביא ה' הרג את אגג לפני ה'. אמנם כוונתו מתבארת לפי דבריו למעלה פ"ד [לאחר ציון 183], שכתב: "כי מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם. ומאחר שאינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מהם מתנגדים בפרט אל ישראל, שהם עצם ועיקר. כי שאר האומות אשר יש להם מציאות מה שהוא, אינם כל כך מתנגדים להם, כאשר משותפים ביחד, שנחשבים גם כן מן המציאות. רק עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, באשר אינם מן המציאות שהרי השם יתברך גזר עליהם [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר מתנגדים עמלק לישראל, שהם עצם המציאות". וכאן שבא לבאר את ה"שנאה ישנה" שיש לעמלק כלפי ישראל, הוצרך להורות על שרשה של שנאה זו, והיא מה שהקב"ה גזר עליהם כליון, וכן נביא ה' הורגו לפני ה'.

(98) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 175]: "כי כל מה שעשה עמלק וזרעו הכל מורה מפני שאינם מכוונים לטובת עצמם, שזהו דבר שאינו מקרי, רק דבר שבעצם. רק כי הם צוררים את ישראל, ואינם עושים בשביל טובתם, כי דבר זה אינו נחשב מיצר. לכך כאשר יצאו ישראל ממצרים בא עליהם עמלק בדרך, וכדכתיב [דברים כה, יז-יח] 'אשר

קרך בדרך בצאתך ממצרים'. כי כל אומה אשר בא על אומה אחרת, מפני שהם מכוונים לטובתם, לכבוש את ארצם וליקח מידם ארצם, אין זה נקרא 'קרהו'. אבל אלו בדרך היה, ולא היה להם שום ישיבה בשום ארץ כלל, ושום ארץ לא היה להם, ועם כל זה באו עליהם למלחמה [שמות יז, ח]. ומה ממון יש להם למי שהיו עבדים עובדים לאחרים. ולא ידע עמלק כי השאילו מצרים ממון [שמות יב, לו], ובשביל זה לא בא, כי לא ידע עמלק כאשר בא מארצו מדבר זה. רק להיות צורר לישראל". **ולמעלה בפתיחה** [לאחר ציון 185] כתב: "וזה כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש... הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי... מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים, כי מצרים כחם המים שהוא קצה אחד... אבל לא רצו לאבד את הכל, רק [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו'". ונבוכדנצר באש, כי רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש [דניאל ג, כא], ולא היו מאבד את הכל. כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומכל מקום אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא 'צורר היהודים' [למעלה ג, י], ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני... ולכך כח עמלק רוצה לדחות את ישראל, ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו [דברים לג, ה] 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא 'נחש עקלתון', ולכך הוא הפך להם לגמרי", ושם הערה 217. וראה למעלה פ"ד הערה 187, ופ"ה הערות 288, 290.

(99) כי המן הוא מזרע עמלק, וכמו שאמרו במסכת סופרים פי"ג מ"ו "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו". וביונתן בן עוזיאל [אסתר ג, א] איתא "המן בר המדתא די מזרעית אגג בר עמלק רשיעא" [ראה למעלה בהקדמה הערה 97, ולהלן הערות 104, 279].

(100) אודות התנגדות עמלק וזרעו לישראל, כן כתב למעלה פ"ג [אחר ציון 551], וז"ל: "כי עמלק מתנגד לישראל לכלותם ולאבדם מן העולם הזה בגופם, כמו שכתבנו בפרשת בשלח. וכן זרעו, שהוא המן, היה רוצה לכלותם מצד גופן", וראה שם הערה 549, פ"ד הערות 9, 187, ולהלן הערות 104, 201.

(101) בבחינת "זכין לאדם שלא בפניו" [עירובין פא:], שכל דבר שזכות הוא לאדם, נעשה חברו שליח עבורו שלא מדעתו, שזכייה היא מטעם שליחות, שכיון שהדבר זכות הוא לו אנו עדים ("אנן סהדי") שנוח לו שיהיה חברו שלוחו, ונחשב כאילו עשהו שליח לזכות עבורו [רש"י גיטין ט: ד"ה יחזור, וב"מ יב. ד"ה גבי מתנה]. ואף שאין שליחות לגוי [ב"מ עב.], היינו שיהיה שליח לישראל, אך גוי לגוי יש אחרונים הסוברים שיש שליחות [שו"ת משאת בנימין סימן צו, ש"ך חו"מ סימן רמג ס"ק ה, ושו"ת חות יאיר סימן מט, ומחנה אפרים שלוחין סימן יד].

(102) קצת תמוה, שאין עוד פסוק שאסתר זכרה את תיבת "האגגי" מלבד שני הפסוקים שנאמרו כאן [פסוקים ג, ה]. אמנם להלן [ט, כד] נאמר "כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים חשב על היהודים לאבדם והפיל פור הוא הגורל להמם ולאבדם", אך אין אלו דברי אסתר. ועל כל פנים מבואר שבקשת אסתר שיותן לישראל להרוג בשונאיהם היא כנגד זרע עמלק בפרט. וכן כשהרגו היהודים בשונאיהם מבואר בתרגום [להלן ט, טז] שהיו השונאים האלו מזרע עמלק, וז"ל: "ושאר יהודאין די בפלכי דמלכא אתכנשו וקימו ית נפשיהון ואשכחו ניחא מבעלי דבביהון וקטלו בסנאיהון שבעין וחמשא אלפין מדבית עמלק וכו'". וראה להלן הערות 153, 197, ופ"ט הערה 155.

(103) "ליחיד בלבד" - של יחיד בלבד.

(104) לשונו למעלה בתחילת פ"ד: "'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה" [למעלה ד, א]. ויש לשאול, וכי מרדכי בלבד ידע, והרי כתיב [למעלה ג, טו] 'והעיר שושן נבוכה', אם כן הכל ידעו. ויראה לומר כי כך פירושו, כי הכתבים לא היו מפרשים בהם כי המן שאל דבר זה מן המלך, ואין שייך לכתוב זה בכתבים, רק כתבו שהדת נתנה להרוג אותם ולהשמיד אותם [למעלה ג, יג-טו]. 'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה', ואיך הגיעו הדברים על ידי המן, ולכך 'ויזעק זעקה גדולה ומרה' כאשר ידע כי על ידי המן היה זה. כי פירשנו למעלה כי אילו היה הגזירה מן המלך אחשורוש, לא היה יראה כל כך, כי עיקר המלך להחיות את העם, ולא להמית אותם. אבל כאשר ידע כי המן הוא שעשה הכל, והוא אדם ולא מלך, ובשביל כך אדם הזה הוא מבקש לבלוע הכל. ומכל שכן שהוא 'המן בן המדתא האגגי צורר היהודים' [למעלה ג, י], אשר היה [מרדכי] מכיר

במשפחתו ובאבותיו [של המן], שהם קוץ מכאיב וסילון ממאיר מעולם אל ישראל". והמלבי"ם [להלן ט, כד] כתב: "כי המן מצד שהוא אגגי מזרע עמלק נטר איבת אבותיו, ומצד זה היה צורר כל היהודים, ורצה להכריתם בכלל", וראה להלן הערה 201. אך יש להבין, מדוע אסתר תולה את שנאת המן במה שהוא "אגגי", ולא במה שהוא "עמלקי". הרי אגג גופא נהרג מחמת היותו עמלקי [כמבואר כאן לפני ציון 97]. ויל"ע בזה.

(105) הסבר שני מדוע נקרא כאן המן בשם "אגגי". ועד כה ביאר שאסתר מורה ששנאת המן לישראל אינה מחמת המן לבדו, אלא היא שנאה ישנה של עמלק, ולכך לא יספיק להעביר רק את המן. ואילו מעתה יבאר ש"אגגי" שהמן פעל כדי לנקום את הריגת אגג.

(106) לכאורה צריך לומר "מה שעשה **שמואל** לאגג", כי שמואל הרג את אגג, שנאמר [ש"א טו, לג] "וישסף שמואל את אגג לפני ה' בגלגל" [ראה למעלה הערה 97]. ואדרבה, שאול חמל על אגג, כמו שנאמר [ש"א טו, ט] "ויחמול שאול והעם על אגג ועל מיטב הצאן וגו' ולא אבו החרימם וגו'". ואמרו חכמים [מגילה יב:] "ראו מה עשה לי יהודי, ומה שילם לי ימיני ["איש יהודי ואיש ימיני גרמו לי הצער הזה" (רש"י שם)]. מה עשה לי יהודי, דלא קטליה דוד לשמעי ["שהיה חייב מיתה" (רש"י שם)], דאתיליד מיניה מרדכי, דמיקני ביה המן. ומה שילם לי ימיני, דלא קטליה שאול לאגג, דאתיליד מיניה המן, דמצער לישראל". ובברכת "אשר הניא" אומרים "המן הודיע איבת אבותיו ועורר שנאת אחים לבנים ולא זכר רחמי שאול כי בחמלתו על אגג נולד אויב". וכן למעלה בפתיחה [לאחר ציון 405] כתב: "מפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג" [ראה למעלה בפתיחה הערה 406, פ"ב ציונים 82, 115, 118, ופ"ד הערה 357]. אך יש לקיים את הגירסא שלפנינו, שנאמר [במדבר כד, ז] "וירום מאגג מלכו", ופירש רש"י שם "וירם מאגג מלכו - מלך ראשון שלהם יכבוש את אגג מלך עמלק", וכוונתו היא לשאול, וכמו שביאר שם הראב"ע, וז"ל: "וירום מאגג מלכו - נבואה על שאול, שהוא המלך הראשון, כי קודם שאול היו שופטים, ולא מלכים". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיב:] כתב: "'וירום מאגג מלכו', ודבר זה נאמר על שאול המלך". והר"מ חלאיו [למעלה ג, ט] כתב: "ויש לשאול, מה ראה המן לבקש מן אחשורוש לאבד את כל היהודים, כי חמתו ואפו לא היה רק על מרדכי לבדו בעבור שלא רצה להשתחוות לו [למעלה ג, ה], היה לו לבקש להינקם ממנו, ודי לו. התשובה, כי הגידו לו את עם מרדכי [שם פסוק ו], שהיה מזרע שאול, ורצה לבקש דם אגג אבי אביו. ואם תאמר, לא היה לו להינקם רק ממשפחת

שאול, שתפס את אגג מלך עמלק חי... התשובה, הנה כתוב בתורה [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק', וכל ישראל נצטוו על זה. על כן ביקש לאבד את כל היהודים".

(107) פירוש - אין שנאת המן לישראל בנויה על עובדות אמת, אלא זו שנאת חנם. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [רח.] כתב: "ודע כי לפעמים אדם שונא את אחר מפני שאין דעתו נוחה הימנו, ואין נקרא שונא הבריות". וראה הערה הבאה.

(108) נראה ביאורו, שאמרו חכמים [אבות פ"ה מט"ז] "כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר, בטלה אהבה. ושאינה תלויה בדבר, אינה בטלה לעולם". ואם כך היא ההנהגה באהבה, קל וחומר לשנאה, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ג [עו:], וז"ל: "יותר ניכר הרושם של שנאה מה שהוא שונא של האחד, ממה שניכר האהבה והרצון שהוא עם אוהבו. כי השנאה עושה היכר ורושם, ולא כן האהבה, שלא נמצא מזה רושם". ותוספות יבמות צד. [ד"ה כי] כתבו: "גדולה שנאת השונאות מאהבת האוהבות". לכך שנאה שהיא בעצם אינה בת ביטול, אלא רק תתבטל בסילוקו של השונא מן העולם. ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 78] כתב: "'המן הרע הזה' [למעלה ז, ו]. סמך אל 'המן' 'הרע', ולא אמרה 'המן הצר והאויב והרע הזה', מפני כי שם רע כאשר הוא אדם רע בעצמו, ולא שהוא רק בשביל שנאה או בשביל שום דבר. לכך 'הרע' סמך אצל שמו, כי השם מורה על עצמו של אדם, ודבר זה יתבאר בסמוך". ושם בסמוך [לאחר ציון 116] כתב: "ויותר מזה אמר שהוא אדם רע בעצמו, ומאחר שהוא רע עושה רעה לאחרים מחמת רעתו. ועל אדם רע אין שאלה למה עשה זה, כי האדם הרע עושה רע אף בלא טעם כלל". ומה שכתב למעלה שהמן אינו פועל "בשביל שנאה או בשביל שום דבר", ואילו כאן כתב שהמן פעל בשביל שנאה, בעל כרחך שכוונתו למעלה היא שהמן לא פעל מחמת שנאה שיש לה טעם וסבה, אלא מצד שנאה נטולת סבה.

(109) פירוש - למעלה בפסוק ג נאמר "ותבך ותתחנן לו להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו וגו'", הרי שהזכירה שני דברים; (א) "רעת המן האגגי" (ב) "ואת מחשבתו". ואילו כאן בפסוק ה נאמר "יכתב להשיב את הספרים מחשבת המן בן המדתא האגגי". הרי שנזכרה רק "מחשבת המן", ללא "רעת המן".

(110) והם סופרי המלך [למעלה ג, יב].

(111) אך ניתן לקרוא לכתב המלך "מחשבת המן", כי בספרים אלו נכתבה מחשבת המן. אך "רעת המן" מתייחסת למעשה, וכפי שכתב למעלה [הערה 81].

(112) ולא התייחסה ישירות להשבת הספרים, אע"פ שלפי הסברו הראשון היא רמזה לכך [ראה למעלה הערות 66, 78].

פסוק ה

(113) בדפוסי אור חדש קטע זה מופיע לאחר הקטע של "כי איככה וגו'". אך הואיל וקטע זה מוסב על פסוק ה, ואילו "כי איככה וגו'" מוסב על פסוק, לכך הקדמנו קטע זה לכאן.

(114) בא לבאר את חלקי הפסוק; "אם על המלך טוב", "ואם מצאתי חן לפניו", "וכשר הדבר לפני המלך", "וטובה אני בעיניו".

(115) כפי ראות עיני הנותן, שהנותן מחשב בדעתו שדבר זה ראוי למקבל [כן מבואר בהמשך דבריו]. וראה בסמוך הערה 117.

(116) מעין חלוקה זו [של עושה, מקבל, ועצם הדבר] כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קסט.], וז"ל: "מה שהאדם הוא טוב, עד שאומרים עליו כמה בריאה זו טובה, היינו כשהוא טוב בעצמו. ורוצה לומר, בצד בחינת עצמו יש בו הטוב, וזהו בחינה אחת, שאומרים עליו הבריאה הזאת יש לה מעלה, והיא טובה מצד עצמה. הבחינה השנית, שראוי שיהיה טוב לשמים, הוא השם יתברך, אשר ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו. הג', שראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו. וצריך שיהיה האדם טוב בכל מיני בחינות אשר יבחן האדם; אם בערך עצמו צריך שיהיה טוב... ואם בערך העלה שהוא נמצא ממנו, צריך שיהיה האדם טוב. ואם בערך זולתו מבני אדם. כלל הדבר, צריך שיהיה טוב כאשר יבחן בכל החלקים, כי אין זה כזה" [הובא למעלה פ"א הערה 1140]. וכן כתב שם פ"ב מ"י [תשלב:]. ובדרוש על התורה [כג.] כתב: "כאשר האדם הבא ללמוד תורה, צריך להיות מוכן בהכנה ג' בחינות. כי בהכרח יקבלנה מזולתו, מרבו, כאמרם ז"ל [אבות פ"ב מי"ב] 'אינה ירושה לך', וצריך שיהיה לו הכנה מצד בחינת רבו מיוחדת. ועוד בחינה מיוחדת מצד התורה עצמה שהוא מקבל. והכנה מיוחדת מצד בחינת עצמו, הוא המקבל. ובהמצאו בשלשה הכנות בחינות האלה, שהיא מצד המקבל, ומצד הנותן, ומצד הדבר שהוא מקבל, אזי היא... נמצאת לו באין ספק". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 71] כתב: "החבור הוא בג' פנים; האחד, שהיה מתחבר אסתר לאחשורוש. והשני, שמתחבר אחשורוש לאסתר, וזהו הפך הראשון. והשלישי, כאשר שניהם מתחברים זה לזה וזה לזה בחבור אחד. וכבר בארנו זה בכמה מקומות", וראה שם הערה 73, שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה.

(117) פירוש - כאשר הנותן הוא אדם, בודאי גם בחינת המקבל היא כפי הבנת הנותן במקבל, ולא כפי שהמקבל הוא מצד עצמו. כי אין בידי האדם העושה למדוד את הדברים אלא לפי ראות עיניו של עצמו. לכך גם בחינת המקבל נסקרת היא מצד מבטו של הנותן.
(118) מעין כן כתב הגר"א כאן, וז"ל: "כי בכל דבר צריך שלושה דברים; א, רצון המתבקש. ב, ושיהיה להמבקש חן בעיניו. ג, וגם הדבר צריך שיהיה ראוי לעשות. ולכן אמרה השלשה דברים". ומעין זה כתב המנות הלוי [קפג.].
(119) בא לבאר הצורך בדבר השלישי ["כשר בצד עצמו"], ומדוע לא סגי בשני הדברים הראשונים.
(120) חוזר בזה לצד המקבל. נמצא שפתח משפט זה מצד המקבל ["אף שמצא המקבל חן בעיניו"], והמשיך לצד הנותן ["וראוי לעשות מצד העושה"], וחזר שוב לצד המקבל ["וכן הוא ראוי לעשות מצד המקבל"].
(121) זהו חלק רביעי, שלא הזכיר בדבריו עד כה.
(122) שזו הנהגה לפנים משורת הדין, וכמו שמבאר והולך. והנה מפרשי המגילה [מנות הלוי, יוסף לקח, הגר"א, ומלבי"ם] נתקשו מה הוסיפה אסתר במה שאמרה "וטובה אני בעיניו" יתר על דבריה הקודמים "ואם מצאתי חן בעיניך". והמהר"ל מבאר שהכונה היא שראויה לנהוג עמה לפנים משורת הדין. ואודות שהנהגה לפנים משורת הדין נקראת "טוב", הנה נאמר [דברים ו, יח] "ועשית הישר והטוב בעיני ה' וגו'", ופירש רש"י שם "הישר והטוב - זו פשרה לפנים משורת הדין". ובדבר"ח פ"ו מ"ב [מד.] כתב: "כי יש דבר שראוי לעשות מצד החסד ולפנים משורת הדין, מצד שראוי שיהיה האדם טוב וחסיד". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שלט:], וז"ל: "איך אפשר שנאמר שהוא יתברך יעשה דבר לפנים משורת הדין, כי הוא יתברך השלם בתכלית השלימות, ואיך יעשה דבר שאינו מצד המשפט... ולמה יחפוץ בדבר שאינו ראוי מצד המשפט. זה אין קשיא, כי הוא יתברך מבקש וחפץ שיפעל הטוב... כי אשר הוא הטוב בעצמו, מבקש לפעול הטוב. ומפני כך מבקש הוא יתברך שיפעול הטוב, ויכנוס לפנים משורת הדין, וזהו הטוב הגמור שאין בו דין. ומפני שהוא יתברך הטוב, נמצא ממנו הטוב, אף שאינו לפי הדין, וזהו מצד טובו".
(123) "לפי שאינו ראוי לפי הנימוס" [לשונו למעלה לפני ציון 61], וראה הערה 61.
(124) בבחינת [ר"ה יז.] "כל המעביר על מדותיו, מעבירין לו על כל פשעיו", ופירש רש"י שם "המעביר על מדותיו - שאינו מדקדק למדוד מדה למצערים אותו, ומניח מדותיו והולך לו... מעבירין לו על כל פשעיו - אין מדת הדין מדקדקת אחריהן, אלא

מנחתן והולכת". ובח"א לר"ה שם [א, קטו.] כתב שהוא משום "מדה כנגד מדה". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תרכו:] כתב: "ואמר [שם] 'מרבה צדקה, מרבה שלום'... כי הצדקה אינו אלא השלום. כי כאשר האדם מעמיד דבריו על הדין שלא יעשה לפנים משורת הדין, בזה מתחדש מחלוקת. והפך זה כאשר מעשיו הם בצדקה ולפנים משורת הדין, שהצדקה אינו דין כלל. ולפיכך הצדקה היא מביאה השלום, וכמו שאמר הכתוב [ישעיה לב, יז] 'והיה מעשה הצדקה שלום'".

פסוק ו

(125) שנאמר כאן "כי איככה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא את עמי ואיככה אוכל וראיתי באבדן מולדתי". וכן העירו המנות הלוי [קפג:] והיוסף לקח כאן.

(126) מבאר "מולדתי" שהכוונה למשפחתי. וכן פירש רש"י בראשית מג, ז. וכן כתב הרמב"ן [בראשית יב, א, שם כד, ז], והגו"א בראשית פכ"ד אות ג [שצב:].

(127) "רק" כאן אינו כמו "אלא", אלא כאן "רק" הוא כפשוטו, שרק עמה תשאר, ולא משפחתה.

(128) כי אם נאמר "איככה" רק פעם אחת, אזי אסתר רק הקפידה על אבדן עמה ומולדתה ביחד, אך לא על עמה לחוד, או מולדתה לחוד.

(129) אלא אמרה "ברעה אשר ימצא את עמי" [ולא "באבדן עמי"], לעומת הנאמר בהמשך הפסוק "באבדן מולדתי".

(130) כי זהו מן הנמנע לכלות את ישראל, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ו [תתסו.], וז"ל: "ובפרק קמא דעבודה זרה [י:], קטיעה בר שלום, ההוא קיסר דהוי סנאי ליהודאי. אמר לחשיבי מלכותיה, מי שעלתה נימא ברגלים, יקטענה ויחיה, או יניחנה ויצטער. אמרו ליה, יקטענה. אמר ליה איהו; חדא, דלא מצית מכלית להו, דכתיב [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם'. מאי קאמר, אלימא דבדרינהו בארבע רוחות, לימא 'בארבע רוחות'. אלא כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות, כך אין לעולם בלא ישראל... הנה באר קטיעה בר שלום כל הדברים אשר אמרנו, והוכיח אותם מן המקרא. כי מה שאמר 'כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם', ולא כתיב 'בארבע רוחות', כי זה לא היה משמע רק שישראל הם פזורים בארבע רוחות. אבל הכתוב אמר 'כארבע רוחות', לומר כי מפני שישראל דומים לארבע רוחות השמים, אשר הם כל העולם. וראוי לדבר שהוא כל העולם, להיות מקומו בארבע רוחות. ומזה עצמו נראה כי אי אפשר לכלות ישראל, כי הם כל העולם, ואי אפשר לכלות העולם" [הובא למעלה פ"א הערה 125]. וראה נפש החיים שער ב פרק ו. **אמנם לשונו** כאן מורה שיש הבטחה של הקב"ה

שלא יאבדו ישראל. וכן נאמר [ויקרא כו, מד] "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלקיהם", ודרשו על כך חכמים [מגילה יא.] '"לא מאסתים' בימי יוונים, 'ולא געלתים' בימי נבוכדנצר, 'לכלותם' בימי המן, 'להפר בריתי אתם' בימי פרסיים, 'כי אני ה' אלקיהם' בימי גוג ומגוג", והובא למעלה בפתיחה [לאחר ציון 351]. והרמב"ן [בראשית כב, טז] כתב: "יען אשר עשית את הדבר הזה - גם מתחילה הבטיחו כי ירבה את זרעו ככוכבי השמים וכעפר הארץ, אבל עתה הוסיף לו יען אשר עשית המעשה הגדול הזה, שנשבע בשמו הגדול, ושיירש זרעו את שער אויביו [שם פסוק יז]. והנה הובטח שלא יגרום שום חטא שיכלה זרעו, או שיפול ביד אויביו ולא יקום. והנה זו הבטחה שלימה בגאולה העתידה לנו" [הובא למעלה פ"ג הערה 551]. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 99] כתב: "כי כאשר [המן] חשב לאבד את ישראל, אשר קיום שלהם הוא בו יתברך בעצמו, ואי אפשר לאבד אותם, לכך היה נהפך על עצמו". וצרף לכאן דברי המדרש הנפלאים [אסת"ר ז, י], שאמרו שם "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד. חייך רישך מתורם חלף רישיהון, דאינון לשיזבא ואת לצליבא" [הובא למעלה פ"ג הערות 332, 650, ופ"ו הערה 101]. וביאור המדרש הוא שקיום ישראל הוא מה', וכמבואר כאן, ולכך ה' כביכול לא יכול להשמיד את ישראל, כי בזה הוא יפעל כנגד עצמו, וזה מן הנמנע.

(131) כפי שמרדכי אמר לאסתר [למעלה ד, יד] "כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו וגו'".

פסוק ז

(132) למעלה [לאחר ציון 60].

(133) "אף אם יכתוב שלא להרוג את היהודים, שמא לבסוף יהיה הכתב נאבד, והראשונים יהיו קיימים, ויעשו מעשים על ידי הכתבים הראשונים" [לשונו למעלה לאחר ציון 60].

(134) לשונו למעלה [לאחר ציון 69]: "ואז אמר המלך 'הנה בית המן נתתי לאסתר ואותו תלו על אשר שלח ידו ביהודים', ואם כן מי יעלה על דעתו לעשות להם דבר רע אחר כל זה. ולא יאמר אחד כי הוא סומך על הכתב שכתב המלך בראשון, דכיון שהוא רואה דעת המלך כאשר נתלה המן בשביל ששלח ידו ביהודים, ובודאי לא יעשה דבר רע ליהודים, כך היה דעת אחשורוש". כעין זה כתב רש"י [פסוק ז]: "הנה בית המן - ומעתה הכל

רואים שאני חפץ בכם, וכל מה שתאמרו יאמינו הכל שמאתי הוא. לפיכך אין צריכים אתם להשיבם, אלא כתבו אחרים כטוב בעיניכם".

(135) כן כתב למעלה [לפני ציון 71], וז"ל: "ואמר שאם אין די לך בכל זה, ועדיין את יראה מן הכתבים הראשונים. כי שונאי ישראל שהם אוהבי המן, לא יאמרו כי נתלה המן בשביל ששלח ידו ביהודים, כי יאמרו כיון שכבר נתן המלך כתב לאבד היהודים, אין המלך חוזר מזה. ועל זה אמר 'כתבו על היהודים כטוב בעיניכם' מה שאפשר לעשות... ומעתה שוב לא יהיו חוששין לדבר הזה כלל, שהרי המן שבקש לשלוח יד ביהודים כבר נהרג בשביל שכתב הספרים ההם, כי שקר דיבר על היהודים".

(136) כמו שאמרו חכמים [מגילה יג:] "מרדכי מיושבי לשכת הגזית היה, והיה יודע בשבעים לשון", ובלשכת הגזית יושבים הסנהדרין [רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ז ה"ו], "אין מעמידין בסנהדרין בין בגדולה בין בקטנה אלא אנשים חכמים ונבונים מופלגין בחכמת התורה, בעלי דיעה מרובה" [לשון הרמב"ם הלכות סנהדרין פ"ב ה"א]. וזהו שכתב כאן ש"מרדכי חכם גדול היה מיושבי לשכת הגזית". ונראה כי מה שהוצרך להדגיש את חכמתו של מרדכי יוסבר על פי דברי הראב"ע [נוסח א], פסוק ח, וז"ל: "יש לשאול, למה כתב מרדכי להרוג שונאי היהודים, ורב לו ולהם שימלטו. דע כי חכם גדול היה, והנה אחשורוש אמר לו עשה כל מה שתוכל כדי למלט עמך, כי הספרים הראשונים שכתב המן נכתבו בשמי ונחתמו בטבעתי לא אוכל להשיבם, כי כן דת מדי ופרס... והנה הוצרך מרדכי לכתוב כן; דעו שהמלך צוה להמן, שהיה משנה למלך, שיכתוב כתב בשם המלך, ונתן לו המלך טבעתו לחתום בה שיהרגו היהודים את אויביהם בשלשה עשר לחדש אדר. והנה המן הפך הדבר שיהרגו היהודים ביום הנזכר. וכאשר ידע המלך מחשבתו הרעה, תלהו על העץ על אשר שלח ידו ביהודים, הפך רצון המלך... והנה העד הנאמן שנתלה המן, וצוה המלך להכתב ספרים אחריה, ונחתמו בטבעתו כרצונו הראשון".

(137) ולא שייך להתעלם מאסתר ולבקש רק ממרדכי שיכתוב את הספרים השניים, כי אסתר עד כה נכנסה בעובי הקורה ו"היא עיקר במעשה, שבקשה מלפני המלך על זה" [לשונו כאן]. וכן רש"י [בראשית יד, ה] כתב: "ובארבע עשרה שנה - למרדן בא כדרלעומר, לפי שהוא היה בעל המעשה, נכנס בעובי הקורה".

פסוק ט

(138) כן הקשה היוסף לקח כאן בשאלתו הראשונה, וז"ל: "אומרו 'ויקראו סופרי המלך בעת ההיא', כי לא יפול על הלשון לומר 'בעת ההיא' רק כאשר סיפר דבר קודם, ורצה

לספר דבר אחר אחריו, הנה לקצר הלשון בסיפור הזמן יאמר שהיה זה הענין, רצה לומר האחרון, בעת שהיה הענין הראשון... אבל באומרו הזמן בפרסום ובפרטות בענין האחרון ההוא, לא יצדק אומרו 'בעת ההיא'. וכיון שלענין ספור הכתיבה שכתב מרדכי ונקראו הסופרים כבר נאמר בו הזמן בפרטות, שהיה בשלשה ועשרים לחודש סיון, אם כן מה ענין אומרו 'בעת ההיא'".

(139) שאחשורוש אמר לאסתר [פסוק ח] "ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם בשם המלך וחתמו בטבעת המלך וגו'".

(140) שסופרי המלך נקראו לכתוב הספרים השניים.

(141) פירוש - היה למקרא לנקוב את הזמן במעשה הראשון [שאחשורוש אמר "ואתם כתבו כטוב בעיניכם"], ולא לנקוב את הזמן במעשה השני.

(142) פירוש - דרך המקרא לכתוב את זמנו של המעשה הראשון במפורש, ולכתוב אחר כך במעשה השני "בעת ההיא", ולא לכתוב את הזמן במעשה השני, ולומר שהתיבות "בעת ההיא" באות ללמד על זמנו של המעשה הראשון. והיוסף לקח [שהובא בהערה 138] כתב גם כן כך, והביא לדוגמה את הנאמר ביהושע [ה, ב] "בעת ההיא אמר ה' אל יהושע עשה לך חרבות צורים ושוב מול את בני ישראל שנית", שנאמר לאחר שהוזכר קודם לכן [שם ד, יט] הזמן של "בעשור לחודש הראשון".

(143) נראה שכוונתו היא שניישב שהטעם שלא נכתב הזמן במעשה הראשון ["ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם", ויכתב "בעת ההיא" במעשה השני ("ויקראו סופרי המלך")], הוא משום שהזמן היותר עיקרי הוא זמן הכתיבה ולא זמן ציווי הכתיבה, לכך עדיף לכתוב הזמן אצל הכתיבה, ולומר "בעת ההיא" על הזמן הציווי, מאשר להיפך.

(144) אמרו חכמים [מדרש סדר עולם פכ"ט] "בי"ג בניסן כתב המן את הספרים 'להשמיד להרוג וגו" [למעלה ג, יג]. בט"ו בניסן נכנסה אסתר לפני המלך. בי"ו בניסן תלו את המן. בכ"ג בסיון כתב מרדכי ספרים להשיב ספריו של המן". ומן הסתם כבר למחרת תליית המן [י"ז ניסן] היתה אסתר צריכה להכנס למלך וליפול לפניו, ולא להמתין עד כ"ג סיון. וזהו שכתב כאן "למה המתינה אסתר של תפול לפני רגליו מן י"ז של חודש ניסן עד כ"ג סיון".

(145) פירוש - בי"ג ניסן נכתבו הספרים הראשונים [למעלה ג, יב], ובהם נאמר [שם פסוק יג] "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים".

(146) שבתוך שלשה ימים המלך שינה דעתו מן הקצה אל הקצה; בי"ג בניסן כתב להרוג את היהודים, ובי"ז בניסן כתב שהיהודים יהרגו בשונאיהם.

(147) לשון הגמרא שם "'להיות כל איש שורר בביתו', אמר רבא, אלמלא אגרות הראשונות ["שהוחזק בהן שוטה בעיני האומות" (רש"י שם)] לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד ופליט ["שהיו ממהרין להורגן במצות המלך באגרות האמצעיות, ולא היו ממתינים ליום המועד" (רש"י שם)]. אמרי, מאי האי דשדיר לן 'להיות כל איש שורר בביתו', פשיטא, אפילו קרחה בביתיה פרדשכא ליהוי ["אומרים האומות מה זה ששלח לומר לנו 'להיות כל איש שורר בביתו', שאף הגרדן שורר בביתו" (רש"י שם)]". וכן הולך ומבאר כאן. וכן למעלה פ"א [לאחר ציון 1417] הביא מאמר זה, והאריך לבארו.

(148) פירוש - כשם שהאגרות הראשונות [שנאמר בהן "להיות כל איש שורר בביתו"] ביטלו מהחשיבות של האגרות האמצעיות [שנאמר בהן להרוג את היהודים], כך האגרות האמצעיות יבטלו לגמרי את החשיבות של האגרות האחרונות [שנאמר בהן שיהודים יהרגו בשונאיהם], וממילא האגרות האחרונות לא יתקבלו כללן. וראה להלן פ"ט הערה 350.

(149) כן כתב למעלה [לפני ציון 89], וז"ל: "ולכך אמר [פסוק ח] 'כתבו על היהודים כטוב בעיניכם', אבל לא להחזיר הספרים עצמם, שזה מורה כי הספרים היו בטעות נכתבים. לכך יכתבו כתבים חדשים, ואין זה בזיון המלך, שיש לתלות כי נתחדש דבר מה אחר כתיבת הכתבים הראשונים. אבל [אין] להשיב את הספרים, כי דבר זה הוא בשביל כי הספרים נכתבו בטעות. ולפיכך אמר 'כתבו על היהודים כטוב בעיניכם'. אף על גב שמן הכתבים האחרונים מגיע בטול לראשונים, אין בכך כלום, כי על זה יאמר כי מתחלה היה כך, ועתה היה ענין אחר שנתחדש אחר כך, ושניהם אמת, כל אחד בשעתו".

(150) בא ליישב קושיתו הראשונה למעלה [מדוע נאמר "בעת ההיא" אם בלאו הכי הפסוק מפרש את הזמן].

(151) אמנם לא התבאר לפי הסבר זה מדוע אסתר המתינה דוקא עד כ"ג בסיון, ולא לפני או אחרי זמן זה. אך לפי הסברו הבא גם נקודה זו תתבאר היטב. ואודות שאין דבר של מקרה במגילה, כן כתב למעלה פ"א [לפני ציון 927], וז"ל: "ונראה שבא לומר כי כל עניין המגילה הזאת לא היה במקרה, רק כל דבר היה כאשר ראוי להיות". ושם בהמשך [לאחר ציון 1392] כתב: "בא הכתוב לומר כי לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 381] כתב: "ויש לך לדעת כי המכה הזה דשקלה ברתיה עציצא ושדיה אריש‍יה דאבוה [מגילה טז.], לא היה המעשה דרך מקרה,

רק שכך היה מחויב כסדר הראוי". וראה למעלה פ"א הערות 927, 1393, 1423, פ"ב הערה 319, ופ"ו הערה 382.

(152) לא מצאתי מקורו לומר שהגזירה הראשונה היתה שזרע המן יאבדו את היהודים. ועוד, מהי כוונתו ב"זרע המן", דבשלמא "זרע עמלק" ניחא, אך מה שייך לומר שזרע המן יאבדו את היהודים. וכן בסמוך כתב "זרע עמלק", ולא "זרע המן". ואולי צריך לומר "זרע עמלק", והכוונה היא להמן עצמו, שהוא מזרע עמלק, שהוא בא לאבד את ישראל. וכן למעלה פ"ד [לאחר ציון 356] כתב: "בא המן מזרע אגג לכלות את ישראל". וכל מה שנעשה על ידי המן, נחשב שנעשה על ידי זרע עמלק.

(153) אודות שהיהודים היו הורגים בזרע עמלק, כן מבואר בתרגום [להלן ט, טז], וז"ל: "ושאר יהודאין די בפלכי דמלכא אתכנשו וקימו ית נפשיהון ואשכחו ניחא מבעלי דבביהון וקטלו בסנאיהון שבעין וחמשא אלפין מדבית עמלק וכו'" [הובא למעלה הערה 102]. וכן מבואר בתרגום ירושלמי [שמות יז, טז]. וכן הוא בפרקי דרבי אליעזר פמ"ח איתא "כתפילת אסתר ונערותיה נהרגו כל בני עמלק, וישבו נשיהם שכולות ואלמנות" [ראה להלן הערות 197, 208, 211, ופ"ט הערה 155]. אמנם לא הבנתי מהי כוונתו במה שכתב "זרע עמלק **ואוהביו**".

(154) פירוש - בין יום י"ג ניסן [יום כתיבת הספרים הראשונים (למעלה ג, יב)] ליום כ"ג סיון [היום שאסתר נכנסה לאחשורוש] יש שבעים יום, וכמו שמבאר. ובמדרש [ב"ר ק, ו] אמרו: "אמר רבי אבהו, אותן שבעים יום שבין אגרת לאגרת כנגד שבעים יום שעשו מצרים חסד עם אבינו יעקב". ובמתנות כהונה ובמהרז"ו שם פירשו שאיירי בשבעים יום שבין אגרת המן לאגרת מרדכי. וכן הוא בירושלמי סוטה פ"א ה"ט, וכמבואר בפני משה וקרבן העדה שם.

(155) לשון הרמב"ם בהלכות קידוש החודש פ"ח ה"ה "סדר החדשים המלאים והחסרים לפי חשבון זה כך הוא; תשרי לעולם מלא, וחדש טבת לעולם חסר, ומטבת ואילך אחד מלא ואחד חסר על הסדר. כיצד, טבת חסר, שבט מלא, אדר חסר, ניסן מלא, אייר חסר".

(156) גם הגר"א כאן [פסוק ט] ביאר שיש שבעים יום בין כתיבת הספרים הראשונה לכתיבת הספרים השניה, והוא "כדי שיחזרו בתשובה אותן שבעים יום, כנגד השבעים שנה שהיו בגלות יום לשנה, וזה היה סוף הגלות".

(157) ופירש רש"י שם "הוא קדם את כולם להלחם בישראל". וביאר הגו"א שם [אות טו] בזה"ל: "לא שהוא ראשית לכל האומות, שהרי עמלק נולד מעשו [בראשית לו, יב], וכמה אומות היו לפניו". לכך עמלק מורה על ההפכיות בעצם לישראל, מחמת שהוא

ראשית גוים שבאו להלחם בישראל. וכן כתב בנצח ישראל פ"י [רמז:], וז"ל: "מה שכתיב [במדבר כד, ב] 'ראשית גוים עמלק'... רוצה לומר, כי במה שהגוים הם מחולקים מן ישראל, לדבר הזה עמלק הוא ראשית, כי הוא יותר מחולק ומובדל מן ישראל משאר אומות, כמו שידוע" [הובא למעלה בהקדמה הערה 91, פתיחה הערה 229, פ"א הערה 1158, ולהלן פ"ט הערה 10].

(158) אודות התנגדות והפכיות האומות לישראל, הנה זה יסוד נפוץ ביותר בספריו, ורבים הם ואי אפשר למנותם. ומכל מקום יובאו כאן מעט מזעיר מהם. וכגון, בנצח ישראל ר"פ נה כתב: "מן הדברים אשר בארנו לך בחבור הזה, כי היה בעולם הזה התנגדות לישראל, מצד אשר העולם הוא חלק האומות". ושם פ"ס [תתקכד.], וז"ל: "כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא 'ראשית גוים'. כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 185] כתב: "וזה כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש, כי אלו שנים הם יוצאים אל הקצה, זה בחמימות וזה בקרירות, ולכך הם הפכים. ואלו שני קצוות הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי, כי ישראל נקראו 'ישורון', כי היושר בהם בעצמם. ומפני שהאומות הם יוצאים אל הקצה, הם רוצים לאבד את ישראל אשר אינם יוצאים אל הקצה". **ובגבורות ה'** פס"ד [רחצ.] כתב: "'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם' [תהלים קיח, י-יב]. זכר ג' פעמים 'סבבוני' כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; האחד, מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים מתנגדים זה אל זה, וזה אף באומות עולם עצמם. ולפיכך אמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד. ושאר האומות, אף על גב שיש חילוק ביניהם מפני שהם מחולקים, יש להם השתתפות גם כן, שהם אומות מתדמים. אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה.

וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון, לכך בראשון [התנגדות האומות להדדי מצד החילוק] נאמר [תהלים קיח, י] 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני [התנגדות האומות לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יא] 'סבוני גם סבבוני'. בג' [התנגדות אדום לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יב] 'סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'" [ראה למעלה בהקדמה הערות 91, 273, פתיחה הערות 186, 229, פ"א הערה 1158, פ"ב הערה 364].

(159) פירוש - הפער שבין עמלק לישראל הוא פער של שבעים יום, כי עמלק הוא ראש לשבעים אומות המתנגדות לישראל. לכך ההיפוך משליטת עמלק על ישראל לשליטת ישראל על עמלק הוא שבעים יום. וצרף לכאן דבריו למעלה פ"ב [לאחר ציון 482], שכתב: "בכל מקום ההפסק הוא בשבעה, כמו שנתבאר דבר זה במקום אחר, כי שבעה מפסיקים הם". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "הדבר שהוא רחוק מן דבר אחר נחלק לז' חלקים. כי זה תמצא תמיד ובכל מקום, כאשר הדבר הוא נבדל מדבר, אז נחלק לז' מחיצות. ומפני כי הגוף והשכל נבדלים זה מזה, לכך יש להם שבעה הבדלים, כלומר ז' מדריגות... כאשר החומר והשכל נבדלים זה מזה, ויש להם ז' הבדלים". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "יש כאן שבעה מחיצות שנבדלים התחתונים מן העליונים, כי כל מקום שהם רוצים להזכיר שנבדל דבר מדבר, יאמר שיש כאן שבעה מחיצות מפסיקות, כי זה מורה על הבדל גמור. דבר זה תמצא בכל מקום כאשר רוצים להזכיר שדבר זה נבדל מזה". ובנתיב התשובה פ"ח [לפני ציון 104] כתב: "בכל מקום בא מספר שבעה כאשר בא לומר שהיה הפסק גמור בין אחד לשני, ודבר זה תמצא בכל מקום, עיין ותמצא". ובח"א לגיטין פח. [ב, קל.] כתב: "כי שבעה הם חוצצים לגמרי, וזה מבואר בכמה מקומות" [הובא למעלה פ"ב הערה 483]. לכך הפער והמרחק בין עמלק לישראל הוא שבעים יום, שהוא מספר שבע, "כי כל עשרה נחשב כמו אחד" [לשונו למעלה פ"ב לאחר ציון 354]. ובנתיב העבודה ס"פ יא כתב: "כי ע' נכלל בשבעה". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפז:] כתב: "בלעם אמר כי הוא ראש לע' אומות, ומספר השבעים הם כמו שבע, שתוך מספר הכלל מספר הפרטי" [ראה למעלה פ"ב הערה 355, ופ"ה הערה 446]. **ובדרוש על המצות** [ס.] ביאר שאות אל"ף מורה על ישראל ואות עי"ן מורה על האומות, והוסיף בזה"ל: "אלו שתי אותיות הדומים, האל"ף והעי"ן, שהם שוים בקול ובתמונה, לא יתחברו ביחד, ולא תמצא אותם זה אצל זה בתיבה אחת להיותם משותפין

בשורש אחד בשום תיבה בעולם. וזה מורה הבדל גמור, שלא ישתתפו ישראל ולא יתחברו באומות, רק כאל"ף שהיא משמש לעי"ן, כמו 'אעבוד', ואין כאן חיבור להיותם מתחברים בשורש אחד, כי אם באל"ף שהיא שמושית... ובשורש אחד לא נמצאו יחד העי"ן והאל"ף" [הובא למעלה פ"א הערה 342]. הרי שוב חזינן כיצד המושג של "שבעים אומות" מובדל ומרוחק לגמרי מישראל.

(160) פירוש - זהו פן נוסף של "ונהפוך הוא" [להלן ט, א]; ביום יג ניסן נכתב שעמלק ישלוט בישראל, וביום כג סיון נהפך הדבר ונכתב שישראל ישלוט בעמלק, כי ההיפוך מעמלק לישראל הוא בשבעים יום.

(161) מקשה, הרי נתקיים ה"ונהפוך הוא" בענין זה, כי מעיקרא הפור נפל על יג אדר [ראה למעלה ג, ז], ויום זה עצמו נהפך ליום שבו ישלטו היהודים בשונאיהם. וכן נאמר [להלן ט, א] "ובשנים עשר חודש הוא חודש אדר בשלושה עשר יום בו אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם". ומדוע יש צורך בהיפוך נוסף בין יום יג ניסן ליום כג סיון.

(162) לשונו להלן [פסוק יב]: "מה שהמתין עד י"ג לחודש אדר, מפני שכבר אמרנו עניין המגילה הזאת שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר. לכך כאשר חשב לאבד היהודים בי"ג לחודש אדר, נהפך עליו שנהרגו הם בי"ג באדר. וכמו שתקנו בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו', שתראה מזה כי הפור נהפך עליו". וראה למעלה הערה 53.

(163) פירוש - על מחשבה ומחשבה של המן חלה ההנהגה של "ונהפוך הוא", באופן שאי אפשר שתשאר אף מחשבת המן אחת ללא חלות של "ונהפוך הוא" [ראה למעלה הערה 53]. לכך אע"פ שיום הפור נהפך לפורינו, אך כל עוד שלא יהיה היפוך על יום הכתיבה של יג ניסן, יהיה חסר ב"ונהפוך הוא" בכתיבת הספרים. לכך אסתר המתינה עד יום כג סיון, כדי שיום הכתיבה כנגד ישראל יהפך אף הוא ליום כתיבה לטובת ישראל.

(164) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 226]: "כי 'ראשית גוים עמלק', וכאשר הושיעם השם יתברך מהמן, שהוא מזרע עמלק, כאילו הושיע אותם מכל האומות. ולכך [תהלים צח, ג] 'ראו כל אפסי ארץ את ישועת ה' אלקינו'". וראה להלן הערה 334.

(165) כי כשם שהגאולה מהמן היא גאולה משבעים האומות, כך צרת המן היא צרת שבעים האומות.

(166) יש להעיר, כי כאן מבאר שבכ"ג בסיון כשנשלחו הספרים השניים אז "יצאו מן הצרה". אך למעלה בהקדמה [לאחר ציון 313] כתב: "וזה נאמר על הגאולה, כאשר השם יתברך מעלה את ישראל מן חשך הגלות אל אור הגאולה, נקרא זה שקופץ כאילה, ומוציא ישראל מן חשך הגלות אל הגאולה. כי מתחלה היו בצרה, ודי היה שיוציא אותם מן הצרה, אבל יצאו מן הצרה שהיו רוצים שונאיהם למשול בהם, והם משלו בשונאיהם" [ראה להלן הערה 206]. הרי כאשר ישראל משלו בשונאיהם אין זה רק יציאה מן הצרה, אלא יותר מזה, שהוי גאולה.

(167) כי כל עוד שלא עברו שבעים ימי צרה אי אפשר לשלוח את הספרים השניים, כי צרת המן צריכה להמשך שבעים יום.

(168) הנה ביאר כאן שלשה פירושים להמתנת אסתר עד יום כג סיון; (א) כדי שהנהגת אחשורוש לא תיראה כשגעון. (ב) כדי שיעברו שבעים ימים להיפוך מכתיבה ראשונה לכתיבה שניה. (ג) כדי שיעברו שבעים ימים של צרה. וכאשר כתב כאן "אבל פירוש הראשון הוא עיקר" לכאורה כוונתו לפירושו הראשון [שהנהגת אחשורוש תראה כסבירה]. אך רהיטות לשונו משמע שכוונתו לפירושו השני, שהוא הפירוש הראשון למשמעות של שבעים יום.

(169) אך לא הוזכרו שם סוסים. וכן הקשו חכמי צרפת כאן. והמלבי"ם כאן הקשה: "למה שלח רצים בסוסים, והמן שלח רגלים".

(170) פירוש - מי שרוכב על סוס הוא דומה למלך. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 140] כתב: "אמרו רבנן 'דעל סוס מלך', מפני כי הליכת הסוס דרך התרוממות, ומגביה עצמו מן הארץ. ולפיכך 'דעל סוס מלך', שהוא מתרומם למעלה", וראה שם הערה 142 שהובאו מקבילות נוספות שבהן ביאר שרכיבה על הסוס מורה התרוממות. וצריך ביאור, כיצד "דעל סוס מלך" מורה על שמחה. ואולי כי כל התרוממות מורה על שלימות, כי החסר הוא שפל [גבורות ה' פ"כ (צא:)]. ושלימות מורה על שמחה, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 88.

(171) מלשונו משמע שהיו סוסים אצל הרצים הראשונים, ורק הכתוב אינו מציין זאת. ולמעלה ג, טו [לאחר ציון 650] כתב: "'והמלך והמן ישבו לשתות' [שם]. נראה כי המעשה כמו זה, להמית אומה שלימה, אין זה שמחה לאדם לפי הטבע ולפי הסדר של עולם, רק אבל וצער. ובשביל להוציא זה מדעתם ישבו לשתות". ולמעלה ג, יג [לאחר ציון 584] כתב: "'ונשלוח ספרים ביד הרצים' [שם]. לשון נפעל, ולא אמר 'וישלח ספרים ביד הרצים', מפני שדבר זה הוא כנגד האדם להרוג אומה שלימה, ולפיכך כתיב 'ונשלוח',

שיהיו נשלחים בעל כרחם, והיו מוכרחים להיות שלוחים. אבל כאשר הכתב היה הפך זה, להציל אומה שלימה מן הצוררים ולעמוד על נפשם נגד שונאיהם, דבר זה אדרבא, עשו ברצון, לכך כתיב [כאן] 'וישלח ספרים וגו'. וכן [למעלה ג, יב] 'וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה המן', מפני שהוכרחו לזה שלא כרצונם".

(172) בספר צרור המור [בראשית ב, כ] כתב: "'סוס' על שם שהוא שמח מכל הבעלי חיים, כי הוא שמח בטבעו. עד שאומרים שאם יהיה אחד עצב ודואג על בנו או על אבידתו, שאם ירכב על סוס אחד, מיד ישמח ויגל. וזהו 'סס' כמו 'שש', כי הם אותיות מתחלפות".

(173) פירוש - שאיירי בהריגת האויב, ולא רק בהצלת ישראל, ומדוע הוזכרו הסוסים בשליחות זו.

(174) כמו שכתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 207], וז"ל: "ולכך נקרא המן 'צורר' [אסתר ג, י], כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי... ולכך אמר [תהלים סו, יב] 'ותוציאנו לרויה', כלומר שרוה נפשינו, ואין צר לנו". וכן תרגם יונתן [שם] את המלים "ותוציאנו לרויה - ואפקתנא לרוחתא". הרי השתחררות מליפתתו של הצורר היא הרווחה ושמחה. וראה להלן פ"ט הערה 480.

(175) ראה למעלה בפתיחה הערה 119 אודות השמחה שיש באבוד רשעים. ובדר"ח פ"ד מ"כ [תג:] כתב: "והא דכתיב 'באבוד רשעים רינה', היינו כשנאבד הרשע יש לו לשמוח מפני כבוד המקום". אמנם מדבריו כאן משמע שהשמחה היא לאדם שהשתחרר מהצר הצורר אותו.

(176) פירוש - מה שנאמר כאן "הרצים בסוסים רוכבי הרכש האחשתרנים" אין כאן שני דברים, אלא דבר אחד; הרצים בסוסים הם רוכבי הרכש, ולפי זה "רוכבי הרכש" מוסב על הגברא, שהם רוכבים אומנים, שיודעים לעשות שהסוסים ירוצו במהירות מירבית. וכן להלן [פסוק יד] כתב: "הרצים הם אותם שהם רוכבי רכש האחשתרנים, שהם ממהרים לרוץ, ואומנים בכך. ולא בא לומר רק שהם אומנים לרכוב הרכש, ואותם יודעים לרוץ יותר". אמנם שאר מפרשים ביארו שהכוונה היא לסוג הבהמה [רש"י, ראב"ע, ר"מ חלאיו, מנות הלוי, ועוד]. והיוסף לקח כתב כאן: "כי רוכבי הרכש שב אל הסוסים... ואם רוכבי הרכש שב אל הרצים, ופירושו שאותם הרצים היו רוכבי הרכש, אם כן היה לו לומר 'הרצים רוכבי הרכש בסוסים'". וראה להלן הערה 239.

פסוק י

(177) פירוש - כאן נאמר "**ויכתוב** בשם המלך אחשורוש **ויחתום** בטבעת המלך" בבנין פעל, ואילו למעלה [ג, יב] נאמר "ויקראו ספרי המלך בחודש הראשון בשלושה עשר יום בו וגו' **נכתב ונחתם** בטבעת המלך", בבנין נפעל. וכן העיר המנות הלוי [קפח:].

(178) למעלה ג, יג [לאחר ציון 584], וז"ל: "'ונשלוח ספרים ביד הרצים', לשון נפעל, ולא אמר 'וישלח ספרים ביד הרצים', מפני שדבר זה הוא כנגד האדם להרוג אומה שלימה, ולפיכך כתיב 'ונשלוח', שיהיו נשלחים בעל כרחם, והיו מוכרחים להיות שלוחים. אבל כאשר הכתב היה הפך זה, להציל אומה שלימה מן הצוררים ולעמוד על נפשם נגד שונאיהם, דבר זה אדרבא, עשו ברצון, לכך כתיב [כאן] 'וישלח ספרים וגו'". וכן [למעלה ג, יב] 'וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה המן', מפני שהוכרחו לזה שלא כרצונם". וראה בסמוך הערה 180.

(179) פירוש - לשון נפעל מורה על ההכרח, "דכל דבר שאינו נעשה ברצון שייך לשון נפעל" [לשונו בגו"א שמות פכ"א אות יג]. ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפג.] כתב: "כנגד הידיעה שהיא ידיעה מוכרחת... על זה אמר [שם] 'להוודע', כי הלשון של 'להוודע' משמע בעל כרחו, עד שהוא דבר הכרחי, עד שאי אפשר שיהיה באופן אחר". וכן נאמר [ויקרא כה, לט] "כי ימוך אחיך **ונמכר** לך" [בלשון נפעל], ומ"מ איירי במוכר עצמו [קידושין יד:], אע"פ שנאמר לשון נפעל, וביאר זאת בגו"א דברים פט"ו אות ז כי "הפועל והגורם המכירה הוא העניות, ושייך לשון 'נמכר' אע"ג דהוא מכר עצמו, כיון דאינו עושה מדעתו, רק שהעניות הביאו לזה, שייך שפיר 'ימכר' לשון נפעל, כאילו על ידי אחרים נמכר". וראה שם הערה 18, שהוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 61 שהובאו שם דברי הגר"י ענגיל בבית האוצר [מערכת א-ו] שלמד מדברי הגו"א הללו "דמעשה אשר אדם עושה מפאת אונס אין המעשה מתייחס לו כלל, וחשוב כאילו נעשה מאליו, ולא הוא העושה את המעשה". וכן הוא בקובץ שעורים ח"א תחילת מסכת כתובות בשם חמדת שלמה. וראה למעלה פ"ג הערה 587, ופ"ז הערות 157, 159.

(180) יש להעיר, שגם כאן נאמר [למעלה פסוק ט] "וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה מרדכי אל היהודים וגו'" לשון נפעל, והרי כאן איירי בהצלת ישראל ועם כל זה נאמר לשון נפעל. ובאמת שקושי זה קיים מיניה וביה בין שני הפסוקים שנאמרו כאן [פסוקים ט, י], שבראשון נכתב לשון נפעל, ובשני נכתב לשון פעל, שנאמר [פסוק ט] "ויקראו סופרי המלך בעת ההיא בחודש השלישי הוא חדש סיון בשלושה ועשרים בו וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה מרדכי וגו'", וכאן נאמר [פסוק י] "וַיִּכְתֹּוב בשם המלך אחשורוש וַיַּחְתֹּום בטבעת

המלך וַיִּשְׁלַח ספרים ביד הרצים בסוסים רוכבי הרכש וגו'". אמנם סתירה זו בין פסוקים אלו ניתן ליישב על ידי שנחלק בין סופרי המלך [פסוק ט] למרדכי עצמו [פסוק י], ונבאר שסופרי המלך לא רצו להציל את ישראל, ומרדכי רצה להצילם. אך עדיין קשה, שלמעלה [ג, יג] ביאר שלא רק "ונשלוח" הוא לשון נפעל, אלא גם "וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה המן" הוא לשון נפעל המורה "שהוכרחו לזה שלא ברצונם" [הובא בהערה 178]. ועל כך יקשה, שגם כאן אצל מרדכי נאמר "וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה מרדכי", ומהו ההכרח ואי רצון שיש כאן. וצ"ע.

(181) פ"ז [לאחר ציון 32], וז"ל: "ומה שאמר [למעלה ז, ה] 'מי הוא זה ואי זה הוא וגו'", וכי לא ידע אחשורוש בעצמו כי המן עשה, והלא אחשורוש נתן לו רשות שיעשה המן זה [למעלה ג, יא]. ויראה כי כך אמר אחשורוש, כי אף אם נתתי לו רשות, מכל מקום היה לו לחזור ולשאול בשעת מעשה כאשר שלח, ולא לכתוב הספרים ולשלוח אותם מעצמו. לכך אמר 'מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן'".

(182) כמבואר בהערה הקודמת. ולא ברור מדוע מוסיף נקודה זאת, דנהי שאין ראוי לעשות כן, אך אין זה נוגע לעיקר דבריו כאן שנאמר למעלה לשון נפעל ["נכתב ונחתם"] משום שהמלך לא ידע מהכתיבה והחתימה, ומה שאין זה ראוי לעשות אינו נוגע לענייננו. וגם לשונו כאן ["אבל המלך לא ידע, אבל אין ראוי שיהיה כך נעשה"] אינו ברור, שמדוע נקט פעמיים בתיבת "אבל". ויל"ע בזה.

(183) פירוש - לפי הסבר זה המלים "נכתב ונחתם" מורות שאחשורוש לא ידע ממעשה הכתיבה. ובפשטות משתמע מכך שאם אחשורוש היה יודע ממעשה הכתיבה אזי הוא היה מונע את הדבר. שאם לא כן [אלא אף אם ידע ממעשה הכתיבה היה מאפשר את הדבר], תיקשי לך מאי נפקא מינה בזה שאחשרורש לא ידע ממעשה הכתיבה, ומדוע המקרא מיידע אותנו בזאת.

(184) כוונתו לדברי חכמים שאמרו [אסת"ר ז, כ] '"ויסר המלך את טבעתו ויתנה להמן' [אסתר ג, י], רבנן אמרין, אחשורוש שונא את ישראל יותר מהמן הרשע. מנהגו של עולם דרכו של לוקח ליתן ערבון למוכר, ברם הכא המוכר נותן ערבון, הדה הוא דכתיב 'ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן'".

(185) כמבואר למעלה בפתיחה הערות 43, 291, 300, פ"א הערה 16, פ"ג הערה 599, פ"ד הערה 309, ופ"ז הערות 49, 109.

פסוק יא

(186) עומד על שנוי סדר הדברים, שבעוד שכאן נאמר [פסוק יא] "טף ונשים ושללם לבוז" ביחד, ולאחר מכן נאמר [פסוק יב] "ביום אחד", הרי באגרת המן נאמר [למעלה ג, יג] "טף ונשים ביום אחד" ביחד, ולאחר מכן נאמר "ושללם לבוז". וכן העירו היוסף לקח והמלבי"ם כאן. וכן הקשה למעלה פ"ג [לאחר ציון 621].

(187) כמו שנאמר [למעלה ג, יג] "ונשלוח ספרים ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרוג ולאבד את **כל** היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד וגו'". וראה בסמוך הערה 190.

(188) סברה זו צריכה ביאור, דמאי נפקא מינה אם גזירת המן תיעשה ביום אחד או שתשתרע על פני זמן מה, ומדוע רק אם הכל יעשה ביום אחד זהו "אבדון גמור". ונראה לבאר, שכאשר הכל נעשה בבת אחת זהו עקירה מהשורש, כי כאשר העץ נעקר משרשו, אז כל ענפיו מתים ברגע אחד. וכן עשרת בני המן שנתלו פרחה נשמתן בבת אחת [מגילה טז:], וזה מורה שהם נעקרו מהשורש. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנו:] כתב: "לא היה אדם כמוהו [כעוג מלך הבשן] מתנגד לישראל, שהיה רוצה לאבד את ישראל בפעם אחד בזריקה אחת", ושם הערה 158. וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ד [קט.], ושם הערה 408. וראה למעלה פ"ג הערה 27, הערה הבאה, ופ"ט הערות 330, 333. ובמנות הלוי [קכו.] כתב: "גם היות הדבר הזה ביום אחד מיוחד בכל הממלכות מגדיל האכזריות, ומה לו שיהיה ביום אחד, או בימים רבים. אלא שזה מורה על חרון אף ופתאומיות גדול בלי מתון ועצה". וראה להלן הערה 225.

(189) פירוש - אם הכליה היתה נעשית בשלבים ובהדרגתיות, היה בכל יום "כליה במקצת", וכליה חלקית אפילו שנעשית יום אחר יום, אינה מצטרפת לאבדון גמור. וראה הערה קודמת.

(190) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 611]: "ואמר [למעלה ג, יג] 'מנער ועד זקן', אף כי הנער עדיין לא עשה דבר כלל. והזקן כמה ימי חייו עוד, ועם כל זה יהיו נהרגים. 'מטף ונשים', אף כי הטף אינו בכלל העם, מכל מקום הטף יבא בסוף להיות בכלל האנשים. והנשים אף בסוף אין באים לכלל העם, עם כל זה כולם יהרוגו, ולא ישאר אחד".

(191) לא נראה שכוונתו לומר ש"שללם לבוז" הוא יותר פרסום מ"לאבד טף ונשים", דמהיכי תיתי לומר כן. אלא שכוונתו היא ש"שללם לבוז" עושה פרסום גדול יותר מאם לא היה נאמר כלל "שללם לבוז", אלא היה נאמר רק "טף ונשים". באופן שהפרסום העולה מ"טף ונשים ושללם לבוז" הוא יותר גדול מהפרסום העולה מ"טף ונשים" גרידא.

לכך "שללם לבוז" קשור לעיקר כוונת מרדכי [לפרסם נקמת היהודים בשונאיהם, ובכך יתבטלו הספרים הראשונים], ולכך התיבות "שללם לבוז" מצטרפות לתיבות "נשים וטף", כי יש להן מכנה משותף. מה שאין כן אצל האגרות של המן, שעיקר כוונת המן היא אבדון הגמור של ישראל, ולמגמה זו "שללם לבוז" אינו שייך כלל, ולכך התיבות "שללם לבוז" אינן מצטרפות לתיבות "נשים וטף", אלא מובדלות אלו מאלו על ידי חציצת התיבות "ביום אחד". וראה להלן ציון 226 שחזר והזכיר דברים אלו שם.

(192) למעלה פ"ג [לאחר ציון 621], וז"ל: "ולכך לא כתיב כאן 'ושללם לבוז', ולקמן כתיב 'ושללם לבוז בשלשה עשר לחודש שנים עשר הוא חודש אדר', זכר ההריגה ושללם ביחד. כי כאן הרשע היה רוצה לכלות את ישראל. אבל כאשר השם יתברך נותן הרשע לפני הצדיק, נותן השם יתברך הרשע ואת שללו ביחד לצדיק, והצדיק בולע את הרשע ואת השלל. והשלל שרוצה השם יתברך לתת לצדיק הוא סבה אל אבוד הרשע, שהשם יתברך רוצה שיבא השלל ממנו אל הצדיק, ולפיכך כתיב שם 'להשמיד ולהרוג ולאבד ושללם לבוז' הכל ביחד".

(193) בבאר הגולה באר השני [קפד:] ביאר כיצד מהני יאוש באבידה [ב"מ כא.], וז"ל: "מפני שהממון של אדם אינו עצם מעצמו ובשר מבשרו, רק הוא קנינו אשר הוא שייך לאדם, ולפיכך כאשר נאבד הממון ממנו, שאין הממון ברשותו, כי כל אבידה הממון יוצא מתחת רשותו, הרי הממון עצמו אינו ברשותו, וגם דעתו אין עליו, שנתייאש והוציא את הממון מלבו, הרי דבר זה אינו עוד ממונו כלל, שאינו ברשותו, וגם אינו בדעתו, והוא הפקר גמור. ולכך כאשר מתייאש מן הדבר, ומוציא הממון מדעתיה, אינו עוד ממון שלו... ולפיכך מה שאמרו המוצא מציאה, וכבר נתייאשו בעלים, שהוא שלו, הוא לפי השכל, כאשר ידעו ענין הממון, שהוא קנין לבד. לכך צריך ששם בעליו נקרא עליו, ובזה הוא קנינו; או שהוא בדעתו, או שהוא ברשותו, ולא כאשר יצא מרשותו וגם מדעתו... ואם לא יצא מרשותו ביאוש, אם כן מתי יצא מרשותו... ואם היה הדין שכאשר הממון היה נאבד ומסולק ממנו שעדיין היה שם בעליו עליו, היה האדם מחשיב העושר יותר ממה שהוא, ובזה נדע ענין העושר, ולא נהיה סכלים".

(194) ואם תאמר, וכי המן הרשע [שכתב את האגרות הראשונות] ידע להכיר במעלת ישראל ולחלק בין עצמם לבין ממונם. וצריך לומר, שזהו בבחינת [מגילה ג.] "איהו לא חזי, מזליה חזי". ועל כל פנים מתבאר שלפי פירושו הראשון המן לא היה המכוון לבוז את ממונם של ישראל דוקא באותו היום. אבל לפי פירושו השני "ביום אחד" קאי גם על "שללם לבוז", ורק הפסיק ביניהם כי הם שתי מהויות נפרדות.

(195) לשונו למעלה פ"א [לפני ציון 337]: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... והאומות תלוים בישראל". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בביאור "משנת כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (פד:)] כתב: "כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל, אם היו ישראל עושים רצונו של מקום". ובגו"א בראשית פ"א אות ז כתב: "בשביל ישראל... נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל". ושם דברים פכ"ה אות כה כתב: "כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו'". ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "שאר האומות הם טפלים בבריאה, וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובח"א לחולין קט: [ד, קיד:] כתב: "האומות אין ראוי להם הבריאה, רק בשביל שנבראו ישראל, וראוי להם הבריאה... כי דבר זה א"א שיהיו נבראים ישראל בלבד". וראה למעלה פ"א הערות 338, 342, גו"א שמות פ"ד הערה 167, שם פל"ג הערה 102, שם ויקרא פ"ב הערה 122, שם דברים פי"א הערה 20, ושם פי"ד הערה 26. **ובכמה מקומות** ביאר לפי זה מדוע רק ישראל נקראים "בנים" למקום [דברים יד, א], לעומת אומות העולם. וכגון, בבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "האהבה שיש מן השם יתברך אל ישראל... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הן מן השם יתברך נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן הש"י, מ"מ אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפילים בבריאה... וכל האומות הם בשביל ישראל, ואם כן הם [ישראל] בריאה שברא מן השם יתברך". ובהקדמה שניה לדר"ח [ע:] כתב: "ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א]... ואף על גב

כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל [מגילה י:] 'מעשה ידי טובעים בים, ואתם רוצים לומר שירה', הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל, לכך אין עליהם שם 'מעשה ידיו'... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". ובתפארת ישראל פי"ז [רסב:] כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום... כי הבן אינו נברא לשמש את האחר". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר הנמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקרא בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל... כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים' [דברים יד, א]... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א, גבורות ה' פכ"ט [קיג.], שם פל"ט [קמה:], שם פמ"ז [קפו.], שם פס"ד [רצד.], שם פס"ז [שי:], באר הגולה באר הרביעי [שצ:], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:], ועוד [הובא למעלה פ"א הערה 338].

(196) כי הם וממונם דבר אחד, דממונם משמש אותם, והם עצמם משמשים את ישראל. לכך אין שום חילוק בינם לבין ממונם, כי שניהם אינם קיימים לעצמם, אלא לשמש זולתם.

(197) ואם תאמר, הרי שונאי ישראל שנהרגו מחמת האגרות השניות היו זרע עמלק [כמבואר למעלה הערות 102, 153], ועמלק אינו משמש את ישראל, וכפי שכתב בגו"א דברים פכ"ה אות כה, וז"ל: "דע, כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו'. חוץ מזרע עמלק, שאין מתחברים עם ישראל, ולפיכך הם נקראים אויב ושונא לישראל" [הובא למעלה בפתיחה הערה 211, ופ"ד הערה 186]. וכיצד ביאר כאן שאין אצל האומות חילוק בין עצמם לממונם, כי גם הם עצמם נבראו לשמש את ישראל, בעוד שאיירי כאן בזרע עמלק, שאינו משמש את ישראל. ויש לומר, שאף עמלק נברא לשמש את ישראל, ורק שעמלק מתכחש לכך וכופר בדבר. לכך אין חילוק בין הגוי לבין ממונו, כי שניהם אינם קיימים לעצמם, והכחשת עמלק ליעוד האומות אינה מעלה או מורידה כלום.

(198) בא לבאר מדוע כאן באגרות השניות נאמר שהיהודים ההורגים בשונאיהם צריכים "להקהל", בעוד שבאגרות הראשונות לא נזכר שהגוים צריכים להקהל, אלא נאמר

[למעלה ג, יג] "ונשלוח ספרים ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים וגו'". וראה להלן פ"ט הערה 189.

(199) כי אין הגוים מפוזרים ונפרדים בין שאר האומות, אלא נמצאים במקומותיהם, ואינם צריכים להקהל. ואודות שישראל מפוזרים ומפורדים בין הגוים, כן כתב בנצח ישראל פכ"ד [תקיא.], וז"ל: "כי מה שישראל הם פזורים ונפרדים בין האומות מסוף העולם עד סופו, והאדם יחשוב כי דבר זה הוא הפחיתות הגדול שיש לאומה זאת. וכמו שאמר המן כאשר היה רוצה לאבד את ישראל [למעלה ג, ח] 'ישנו עם מפוזר ומפורד בין העמים ואין המלך שוה להניחם'. וכונתו היה כי זהו אבוד ישראל בעצמו, כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, ונחשבים בטלים אצל האומות, אם כן יש לאבד אותם לגמרי. ואדרבה, כי אילו היו לישראל ארץ מיוחדת, אם כן מאחר שיצאו מארצם ומקומם אשר מיוחד להם, דבר זה היה הפסד להם. אבל הם פזורים בכל העולם, ולא נתן להם ארץ מיוחדת, רק כי מקומם כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו, ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם". וכן חזר וכתב שם פנ"ו [תתסד:]. וראה למעלה בפתיחה הערה 222, פ"ג הערות 396, 490, פ"ו הערה 27, ולהלן הערה 236.

(200) פירוש - כאשר הספרים הראשונים יתבטלו, שוב לא יהיו שונאי ישראל הורגים בישראל.

(201) רש"י במדבר כא, א "עמלק מעולם רצועת מרדות לישראל, מזומן בכל עת לפורענות". וראה למעלה בהקדמה הערה 576, פ"ד הערה 9, פ"ה הערה 598, פרק זה הערות 100, 104, ולהלן פ"ט הערה 156.

(202) לכשיתבטלו הספרים הראשונים.

(203) פירוש - כשיתבטלו הספרים הראשונים, יחשבו זרע עמלק שמעתה היהודים ירצו לכלותם כנקמה על שזרע עמלק מתחילה רצו לכלות את היהודים.

(204) התיבות "ותמיד יחשבו להפילם" יכולות להתפרש כהמשך למחשבת זרע עמלק על היהודים, שיחשבו שהיהודים עומדים להנקם מהם על הספרים הראשונים, ושהיהודים תמיד חושבים להפילם. וכן תיבות אלו יכולות להתפרש על מחשבת עמלק מעתה ואילך, שהואיל ועמלק חושש מנקמת היהודים שתבוא על הספרים הראשונים, לכך עמלק תמיד יחשוב כיצד להפיל את ישראל.

(205) הראב"ע [נוסח ב] למעלה בפסוק ח, ומנות הלוי [קפו:], וראה למעלה הערה 77 והערה הבאה.

(206) לשון הראב"ע [נוסח ב] למעלה פסוק ח: "והנה די למרדכי ולישראל שיינצלו, ולמה יהרגו עוד שונאיהם". והמנות הלוי [קפו:] כתב: "למה הפריז מרדכי על מדותיו לשלוח באחרונות שהיהודים יהרגו את הגוים, ולא די לו להזהיר שלא יזיקו היהודים". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 313] כתב: "כי מתחלה היו בצרה, ודי היה שיוציא אותם מן הצרה, אבל יצאו מן הצרה שהיו רוצים שונאיהם למשול בהם, והם משלו בשונאיהם". וראה למעלה הערה 166. ובמיוחד יש להעיר כן לפי מה שביאר להלן פ"ט [לאחר ציון 86] שנס פורים נעשה רק כדי לסלק את האויב, אך "לא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם", ולכך "ובביזה לא שלחו את ידם" [להלן ט, י], כדי שלא להרויח מהגאולה יותר ממה שהיה להם קודם.

(207) פירוש - האופן היחידי להגן על היהודים שעמלק לא יבוא להורגם הוא רק על ידי שהיהודים יהרגו בעמלק, וכמו שביאר. לכך הריגת עמלק נקראת "לעמוד על נפשם".

(208) פירוש - השונאים שישראל הרגו בהם היו זרע עמלק, וכמבואר למעלה הערות 102, 153.

(209) בתמיה.

(210) כוונתו לדברי הגמרא [מגילה ז.] "שלחה להם אסתר לחכמים, כתבוני לדורות. שלחו לה [משלי כב, כ] 'הלא כתבתי לך שלישים', שלישים ולא רבעים ["בשלשה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק; בספר ואלה שמות (פרק יז), ובמשנה תורה (פרק כה), ובספר שמואל (א, פרק טו), וזהו שאמר שלמה בדבר ששילשתו אי אתה רשאי לרבעו" (רש"י שם)], עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה; 'כתוב זאת זכרון בספר' [שמות יז, יד] 'כתוב זאת' מה שכתוב כאן ובמשנה תורה ["דכל מה שכתוב בתורה קורא כתב אחד" (רש"י שם)], 'זכרון' מה שכתוב בנביאים, 'בספר' מה שכתוב במגילה".

(211) בספר דברי יוסף [שבלי הלקט, עמוד קל] כתב: "אציע בזה מה שאמרתי בעזרת החונן לאדם דעת לבאר את דברי רש"י ז"ל [כאן פסוק יא ד"ה ושללם לבוז], וז"ל 'ובבזה לא שלחו את ידם - שהראו לכל שלא נעשה לשם ממון', עד כאן לשונו. ואמרתי דחוק מפשטותו אפשר לבאר את כוונת רש"י ז"ל בזה גם על פי הלכה, והיינו על פי מה דמבואר בתרגום אסתר [להלן ט, פסוקים ו, טו, טז] שהצרים שנהרגו בימי המן הרשע כולם היו מזרע עמלק... וכן יש להוכיח ממאמרם ז"ל בפ"ק דמגילה [ז.], דשלחו לה דהלא כתבתי לך שלישים, עיין שם. דמשמע שם דהכוונה על כל המלחמה שכתוב

במגילה, שהיה ענין מחיית עמלק... ולא על הריגת המן הרשע ובניו בלבד. וכן יש להוסיף עוד בזה דלפום רהיטא יש ג"כ לדייק את זאת ממה דצוה מרדכי הצדיק לכתוב [פסוק יא] 'להשמיד חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים וגו", והלא אם גדולים חטאו, קטנים ונשים מה חטאו [יומא כב:]... ועל כרחך מאחר דהיו מדבית עמלק, להכי צוה להרגם. וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצות מ"ע קפח דהמצוה של מחיית עמלק להכרית זרע עמלק זכרים ונקבות, בין גדולים ובין קטנים, עיין שם. ועל פי זה אולי אפשר דזה הוא גם כוונת רש"י ז"ל הנ"ל, שרצו להראות לכל דלא הרגם לשם ממונם, אלא לשם מצות מחיית עמלק וזרעו".

פסוק יב

(212) כי הספרים השניים נשלחו בכ"ג סיון [פסוק ט], הרי שעד י"ג לחודש אדר יש כתשעה חודשים, ומדוע המתינו כל כך הרבה זמן.

(213) "כלל הדבר במגילה הזאת; כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות, נהפך עליו, ודבר זה יסוד המגילה" [לשונו למעלה לפני ציון 55]. וראה למעלה הערות 53, 55, שנקלטו שם מקבילות רבות ליסוד זה.

(214) פלא שאינו מביא מקרא מפורש האומר כן, והוא להלן [ט, א] "ובשנים עשר חודש הוא חודש אדר בשלושה עשר יום בו אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם".

(215) לשונו למעלה פ"ז [לאחר ציון 189]: "'ויתלו את המן על העץ וגו" [למעלה ז, י]. מה שהוצרך לומר [שם] 'אשר הכין למרדכי', כבר אמרנו כי הדבר הזה שהכין המן למרדכי היה גורם לו התליה להמן, בעבור שהכין העץ למרדכי, שכיון שהוא הכין אותו למרדכי היה נהפך עליו, כי כל אשר חשב המן לעשות למרדכי נהפך עליו. וכמו שתקנו גם כן בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו'. והדבר הזה הוא ידוע לאנשי חכמה".

(216) ראה למעלה פ"ז הערה 195 בביאור כוונתו בהדגשה זו.

(217) לשונו להלן ט, א "כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף נהפך בעצמו עליו, ולכך אמר [שם] 'יום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם נהפך עליהם', והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת".

פסוק יג

(218) יש להעיר, כי גם באגרת המן נאמר [למעלה ג, יד] "פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים להיות עתידים ליום הזה", והוא פסוק כמעט זהה לגמרי לפסוקנו, ושם לא העיר על כך דבר. וצ"ע.

(219) בני האומות.

(220) הנה כמה פעמים מצינו שנעשו דברים מחמת שלא יבואו למרוד במלך, וכמו שביאר למעלה פ"ה [לאחר ציון 189] שאסתר הזמינה את המן לסעודה משום שאם לא היה המן עמו, כאשר יהיה נודע להמן שאסתר מבקשת להרגו, יתחבר המן אחרים אליו, וימרדו במלך. ולכך הזמינו אותו, והיה עם המלך, ואז יוכל אחשורוש לעשות בו כרצונו". וכן למעלה פ"ו [לאחר ציון 318] כתב: "אפשר גם כן שעשה זה [שאחשורוש הושיב את מרדכי בחזרה אל שער המלך (למעלה ו, יב)], בשביל שלא יחשוב המן כי הוא יהיה נדחה מבית אחשורוש על ידי מרדכי, ויחשוב המן למרוד במלך", ושם הערה 319. וראה למעלה פ"ג הערה 104.

(221) מעין מה שנצטוו ישראל אודות יושבי הארץ [במדבר לג, נה] "ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצררו אתכם על הארץ אשר אתם ישבים בה". וכן נאמר [דברים ז, טז] "ואכלת את כל העמים אשר ה' אלקיך נותן לך לא תחוס עינך עליהם ולא תעבוד את אלהיהם כי מוקש הוא לך".

(222) עומד על התיבות "להיות עתידים **ליום הזה**".

(223) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 211] שבדוקא נבחר היום שהמן חשב בו להרוג ביהודים, כי "פור המן נהפך לפורינו".

(224) פירוש - ההדגשה של "להיות עתידים ליום הזה" באה לאפוקי משתי אפשריות אחרות; (א) שלא יבחרו ביום אחר [לפני או אחרי], אלא רק ביום י"ג באדר. (ב) שלא יבחרו בכמה ימים אחרים, אלא רק ביום אחד בלבד.

(225) נראה שכוונתו היא שאם הריגת היהודים בשונאיהם תתפרס על פני כמה ימים, לא יהיה לכך פרסום כפי שיהיה אם זה יעשה ביום אחד. ולמעלה [לאחר ציון 187] כתב: "כאשר היה הכל ביום אחד, זהו אבדון גמור, כי כליה במקצת אין זה אבוד גמור". וראה למעלה הערות 188, 189.

(226) למעלה [לאחר ציון 190], שכתב: "כאן עיקר הכונה היה לעשות פרסום מה שעשו באויביהם, והכל בשביל לבטל הספרים הראשונים".

(227) בא לבאר את השילוב שבין הכתיב והקרי. ובגו"א בראשית פי"ב אות יז כתב "הכתיב קודם לקרי". וכן בתפארת ישראל פס"ד [תתקצט.] כתב "כי קודם הוא הכתב ללשון, שמתחלה האות, ואחר כך מתחבר ממנו הלשון". לכך כאן יש קודם לפרש "עתודים" ולאחר מכן "עתידים".

(228) כרומז לפסוק [ירמיה נ, ח] "והיו כעתודים לפני צאן", ופירש רש"י שם "דרך העתודים ללכת לפני העדר בראש העזים". והמצודות ציון כתב שם "כעתודים - הם הזכרים מן העזים".

(229) המנהיגים באומה. וכן נאמר [שמות כד, יא] "ואל אצילי בני ישראל וגו'", ופירש רש"י שם "'אצילי' לשון גדולים". והרמב"ן שם כתב "הגדולים שנאצל עליהם כבוד מן המלכות".

(230) "כל עתודי ארץ - כל מלכי העכו"ם השרים והשרות, הכתוב מושלם לפרים ולפרות ולעתודים" [רש"י שם].

(231) אינו נמצא ברוקח שלפנינו [בספרו שערי בינה למגילת אסתר], אלא נמצא ברד"ק בספר השרשים, שורש עתד, ובפירושו לישעיה שם, ויובאו בהערה הבאה.

(232) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש עתד: "'כל עתודי ארץ', לפי שהם הולכים לפני העם ומנהיגים אותם כעתודים לפני הצאן". וכן הרד"ק בישעיה שם כתב "עתודי ארץ - המלכים נקראים 'עתודים' דרך משל, כמו שהעתודים מנהיגים הצאן והולכים לפניהם, כמו שאמר 'כעתודים לפני צאן', כן המלכים מנהיגים העם".

(233) כי "עתידים" פירושו "מוכנים ומזומנים" [לשון הרס"ג כאן].

(234) כי המלך מאחד את העם שתחתיו, וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצות מ"ע קעג "צונו למנות עלינו מלך מישראל יקבץ כל אומתנו וינהיגנו". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד... שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד". ובדר"ח פ"ג מ"ב [סא.] כתב: "כי המלך הוא מאחד ומקשר הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל". ובגבורות ה' ס"פ יד [עא:] כתב: "כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך" [הובא למעלה בפתיחה הערות 282, 285, פ"א הערה 133, פ"ג הערה 559, פ"ה 291, וראה בסמוך להלן הערה 284]. ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "נקרא 'ארבה' על שם הרבוי. והרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו [גיטין נה:], שהוא מחולק. ועל זה אמר [משלי ל, כז] 'מלך אין לארבה', פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד, ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי המלך מקשר ומאחד כל העם, והם אחד על ידי המלך, שהוא אחד".

(235) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ב [רלד.]: "במדרש [ספרי דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך' [שם], כשישראל שוים בעצה אחת שמו הגדול משתבח מלמעלה, שנאמר 'ויהי בישורון מלך', אימתי 'בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל' [שם]. ועוד אמרו שם; וכן הוא אומר [עמוס ט, ו] 'הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה'. רבי שמעון בן יוחאי אמר, משל לאדם שהביא שתי ספינות וקשרם בהגנום ובעששית, והעמיד אותם, ובנה על גביהן פלטרין. כל זמן שהספינות קשורות, הפלטרין קיימת. פרשו הספינות, אין הפלטרין קיימת, עד כאן. והנה ביאורו כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד. וזהו שכתיב 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'. והביא משל לספינות כאשר הם קשורות, אז פלטרין של מלכות קיימת. ואם נפרדו, אז הפלטרין נופלת. וכך ישראל, כאשר הם מקושרים, אז מלכות השם יתברך עליהם, ומתעלה עליהם, כי המלך הוא מלך על הכלל, ולפיכך פלטרין מלכותו מתקיימת. אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם. ודבר זה רמז בשם 'ישראל', שדבק שם 'אל' בישראל. שתראה בכל מקום שיש כנסיה שהם אסיפה אחת, שהשם יתברך עם זה". וכן רש"י [דברים לג, ה] כתב: "בהתאספם יחד באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם". ובגו"א שם אות ה כתב: "באגודה אחת הוא מלכם. וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת, מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו, דהוא אחדות, אינו עליהן". ובנתיב התשובה ס"פ ז כתב: "כאשר הם באגודה אחת אז השם יתברך עמהם, כמו שבארנו במקום אחר". וכן הוא בדרוש על התורה [כז.]. וראה למעלה פ"א הערה 133, ופ"ד הערה 463. וצרף לכאן דבריו בנתיב האמת פ"א [א, קצט:], שכתב: "אמר [סוטה מב.] כת חנפים אינו רואה פני שכינה. כי המחניף מדבר אחד בפה ואחד בלב, והרי המחניף הוא מחולק לשנים, ואין רואה פני שכינה, אשר היו"ד בשמו מורה על שהוא יתברך אחד בכל צד מבלי שום חילוק בעולם. והמחניף הוא מחולק, שהוא אחד בפה ואחד בלב". והרמח"ל בתחילת מאמר החכמה כתב: "וצריך שתדע שהנה האדון ב"ה הוא אחד, ואין הארתו מתחזקת אלא במה שמתאחד. והנה ישראל אע"פ שבאישיהם הם רבים נקראים 'גוי אחד' [ש"ב ז, כג], והם ראוים לשתתחזק בם הארתו יתברך". ובספר

שיח יצחק להגריא"ח בדרוש לשבת פרשת שקלים כתב: "כי באמת אין שייך השראת שכינתו יתברך באדם פרטי שאינו דבר שלם, כמו שאמרנו שכל ישראל הם כגוף אחד. וכמו שאין שייך השראת הנשמה על אבר אחד, רק בהתחבר כולם ביחד, כן הוא יתברך לא נקרא 'אלוקי ישראל' כי אם בהתחברות כל האומה ביחד".

(236) ראה למעלה הערה 199 בביאור [פסוק יא] "להקהל ולעמוד על נפשם".

(237) צרף לכאן מאמרם [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה בהלכה הקב"ה שומע לקולן... ואם אין עושין כן גורמין לשכינה שמסתלקת מישראל", ובח"א שם [א, לט.] כתב: "דבר זה מפני כי על ידי חבורם, השכינה מתחבר עמהם. וכאשר אינם מתחברים ביחד, גורמים לשכינה שתסתלק מישראל. כי השכינה היא על ידי חבור ישראל, וכאשר החבור הוא בתורה, אז השכינה בודאי מתחבר להם. ואם אינם מקשיבים זה לזה, ונפרד החבור, גורם זה סלוק שכינה מישראל". וראה להלן פ"ט הערה 193 שביאר שם שישראל נקהלו ביחד כדי שלא לסמוך על הנס.

פסוק יד

(238) כפי שנאמר למעלה [פסוק י] "וישלח ספרים ביד הרצים בסוסים רוכבי הרכש האחשתרנים וגו'". וכן העיר היוסף לקח.

(239) פירוש - תיבת "סוסים" הושמטה מפסוקנו כי כאן ההדגשה היא שהרצים האלו הם הם רוכבי הרכש האחשתרנים, שהם יודעים להריץ את הבהמות באופן המהיר. ובודאי שהרכיבה כאן היתה על סוסים, אך אין זו ההדגשה שבפסוקנו. וראה למעלה הערה 176.

(240) שהם "מין גמלים הממהרים לרוץ" [רש"י פסוק י], או פרדים [ראב"ע שם].

(241) פירוש - פסוקנו אינו נצרך לומר שהרצים הם הם רוכבי הרכש, כי זה כבר ידענו מפסוק י, אלא פסוקנו בא לחדד שגם הרצים האלו יצאו מבוהלים ודחופים, וזו נקודה שלא הודגשה למעלה.

(242) כפי שפירש כאן ר"מ חלאיו "הרצים - הנזכרים למעלה". והיוסף לקח כתב כאן: "אחר שכבר אמר 'הרצים בסוסים' קיצר הכתוב וקראם 'רצים רוכבי הרכש'".

(243) כמו שנאמר אצל האגרות של המן [למעלה ג, טו] "הרצים יצאו דחופים בדבר המלך", ושם לא היו סוסים, אלא רצים ברגליהם. ובחכמי צרפת כתבו [פסוק י]: "רצים ששלח המן לא נאמר בהם 'בסוסים רוכבי הרכש', ורצים ששלח מרדכי נאמר בהם". וכן פירש ר"מ חלאיו ששלוחי המן היו ללא סוסים.

(244) פירוש - היה מקום לחשוב שרוכבי הסוסים היו יכולים להתעכב זמן רב, ולא לצאת מבוהלים ודחופים, כי הואיל והם רוכבים על סוסים מהירים, הרי עיתותם בידם, ויספיקו להגיע למחוז חפצם אף שיתעכבו ביציאתם.
(245) הטעם לכך יכול להיות "שלא יהיו ישראל בדאגה יותר מדאי" [לשון הגר"א למעלה פסוק י]. או הטעם הוא מה שכתבו חכמי צרפת [פסוק י]: "כדי לקדם שלוחים הראשונים".

פסוק טו

(246) אחור וקדם, וימין ושמאל. ובדרוש לשבת תשובה [עז.] כתב: "האדם בתחתונים הוא הכל... ולכך האדם יש בו כל ששה קצוות; שהרי ראשו הוא לשמים, וכאילו דבק ראשו בשמים. ורגליו לארץ, גופו לארבע רוחות. ובזה נראה כי האדם הוא הכל". ומה שלא החשיב כאן צד מטה, כי איירי בבגדים שהם לכבוד, ואין הנעלים נחשבים מלבוש של כבוד, וכמבואר בגו"א דברים פ"ח אות ד, וז"ל: "יש חלוק בין 'שמלתך' ובין 'נעלך', כי המלבושים הם לכבוד האדם, כמו רבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותיה' [שבת קיג.], ובשביל זה הם צריכים לאדם, כדי להתכבד ולהתקשט האדם בהם... ומנעלים אינם מלבושי כבוד, אבל הם מלבוש גנאי לאדם, שהרי בכל מקום קדושה אסור ליילך במנעלים, כדכתיב [שמות ג, ה] 'של נעלך'. נמצא, כי המנעלים אינם אלא להכרח האדם, שלא יקבל נזק ברגליו, ואינם לעצמם. וזהו שתקנו חכמים [ברכות ס:] כשלובש סודר שלו או טליתו לברך 'מלביש ערומים', בלשון לבישה. וכשהוא מסיים מסאני 'שעשית לי כל צרכי', כלומר בשביל הכרח וצורך נבראו, לא בשביל עצמם כלל, שאין זה מלבוש לכבוד" [הובא למעלה פ"א הערה 788]. וכן הציצית, שהם מלבוש כבוד לאדם [גו"א בראשית פ"ט אותיות טז-יז, וח"א למנחות מג: (ד, עח:)], הוא בעל ארבע כנפות [דברים כב, יב]. ותוספות ערכין ב: [ד"ה היודע] כתבו "ומצאתי בסילוק אחד שעשה הרב יוסף טוב עלם שנותן ציצית אחד מלפניו, ואחד מלאחריו, מימין וכן לשמאל".
(247) ו"עטרת זהב גדולה" היא עטרה על ראשו [ר"מ חלאיו כאן]. ויש לשאול, הרי גם בגדי כהונה של כהנים הדיוטים הם "לכבוד ולתפארת" [שמות כח, מ], ומ"מ היו להם רק ארבעה בגדים, וכמו שאמרו במשנה [יומא עא:] "כהן גדול משמש בשמונה בגדים, וההדיוט בארבעה; בכתונת, ומכנסים, ומצנפת ואבנט ["אהדיוט קאי" (רש"י שם)]". וצ"ע.
(248) אודות המשמעות של אחור וקדם של אדם, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [עו:], וז"ל: "כי נברא האדם בעולם הזה ולעולם הבא... ואלו שני עולמות נרמזים שהאדם נברא

ויש לו פנים ויש לו אחור, ובזה חקוקים באדם שני עולמות... ולא תמצא בבהמה ובשום בעלי חיים שיהיה להם גב ופנים... האחור בעולם הזה והפנים לעולם הבא, כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו. אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעולם הבא, ואין היכר בין אדם לאדם בעולם הזה. ומראה לך כשם שהליכת אדם וכל תנועותיו הוא לפנים, כך יהיה כל תנועות האדם לעולם הבא, ונקרא אז שהולך לפנים ולא לאחור. ואם נמשך אחר הנאת עולם הזה, אז הולך לאחור" [הובא למעלה פ"ג הערה 99]. ובתחילת הקדמה שלישית לגבורות ה' [יח] ביאר כיצד כל צד מארבע הרוחות מורה על ענין המיוחד לו.

(249) ראה בפרי צדיק פרשת ויגש אות ז, וישראל קדושים אות ט, שהרחיב לבאר כיצד חמשה בגדי מרדכי מורים על חמשה דברים נסתרים.

(250) זבחים קיח: "בשלשה מקומות שרתה שכינה על ישראל; בשילה, ונוב וגבעון, ובית עולמים. ובכולן לא שרתה אלא בחלק בנימין, שנאמר 'חופף עליו כל היום', כל חפיפות לא יהו אלא בחלקו של בנימין". ומרדכי הוא משבט בנימין [למעלה ב, ה], וכמו שיבאר.

(251) מגילה יד: "'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות' [למעלה ה, א], 'בגדי מלכות' מיבעי ליה, אלא שלבשתה רוח הקדש. כתיב הכא 'ותלבש', וכתיב התם [דהי"א יב, יח] 'ורוח לבשה את עמשי וגו'". ולמעלה ר"פ ה הביא מאמר זה, וכתב: "וביאור זה, כי אסתר כאשר לבשה בגדי מלכות כמו שאמרנו, בזה גם כן לבשה רוח הקודש, כי הרוח הקודש היה מלביש אותה, שהיה שורה עליה רוח הקודש. ולכך כתיב גם כן 'ורוח לבשה את עמשי', כי הרוח היה מלביש את עמשי, שהיה שורה עליו הרוח. וכן 'ותלבש אסתר מלכות', רצה לומר כאשר לבשה מלכות אז היה שורה עליה רוח הקודש", וראה שם הערות 6, 7.

(252) כוונתו היא לספירת המלכות, שנקראת רוח הקודש. ובזוה"ק ח"ג [קסט:] איתא "כתיב [למעלה ה, א] 'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות', אתלבשת בההוא דיוקנא דההוא עלמא, מלכות, דא רוחא דקודשא, דהא מלכות שמיא נשיב רוחא מההוא רוחא דאוירא דההוא עלמא, ואתלבשת ביה אסתר". והגר"י אנגל באוצרות יוסף דרושים, מאמר הלבנה [אות ה], כתב: "ובמגילה [יד:] 'ותלבש אסתר מלכות', 'בגדי מלכות' מיבעי ליה. אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא מלמד שלבשתה רוח הקודש... והענין כי ספירת מלכות שלמעלה נקראת רוח הקודש כנודע בחכמה. ועל כן לא נאמר 'בגדי מלכות', כי אם מלכות לבד. וזה עבור היות הכוונה על המלכות באמת, היא מדת המלכות

שלמעלה". והמהרש"א [מגילה יד:] כתב "'ותלבש אסתר מלכות', בגדי כו', שלבשתה רוח הקדש כו'. מלכות היא האחרונה מעשר ספירות, ממנה רוח הקודש משפיע על האדם הזוכה לכך". ובמגלה עמוקות, ואתחנן, אופן קפו, כתב: "ידוע שאסתר היא סוד השכינה, בסוד 'ותלבש אסתר מלכות', שעל זה אמרו רז"ל מלמד שלבשה רוח הקודש". ושם באופן קצה כתב: "כי סוד אסתר היא מלכות שהיא השכינה, בסוד 'ותלבש אסתר מלכות'". ובתקנת השבין אות י כתב: "וכמו שאמרו על פסוק 'ותלבש אסתר מלכות', שלבשתה רוח הקודש, היינו מדת מלכות הידוע, שהיא רזא דאשת חיל". ובפרי צדיק לר"ח שבט, אות ו, כתב: "מלכות הוא רוח הקודש, כמו שאמרו בגמרא על פסוק 'ותלבש אסתר מלכות'. ובזוהר הקדוש [ח"ג קסט:]... ו'רוח הקודש', כלומר רוח מההוא קודש דלעילא [זוה"ק ח"ג סא.]". וכן כתב בפרי צדיק לחג הפסח, אות מג [הובא למעלה פ"ה הערה 6].

(253) מגילה טז. "'לכלם נתן לאיש חליפות שמלות ולבנימן נתן חמש חליפות' [בראשית מה, כב], אפשר דבר שנצטער בו אותו צדיק ["לעבד נמכר יוסף על ידי קנאת אחיו" (רש"י שם)] יכשל בו... רמז רמז לו, שעתיד בן לצאת ממנו שיצא מלפני המלך בחמשה לבושי מלכות, שנאמר 'ומרדכי יצא בלבוש מלכות תכלת וגו'". ואודות שהשכינה היא לבוש של כבוד, כן כתב בגו"א בראשית פ"ט אות יז, וז"ל: "שֵׁם זכה להיות עליו מלבוש מן המצות [של טלית (רש"י בראשית ט, כג)], שהיא כבוד ה', ובזה יהיה כבוד ה' חופף עליו כל היום".

(254) לפנינו בגמרא איתא "אמר רב יהודה", ולא "אמר רבי אלעזר אמר רב יהודא". אך דרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב, ושם אכן איתא "אמר רבי אלעזר אמר רב יהודה". וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב שם. וראה למעלה בהקדמה הערה 2, פתיחה הערה 1, ופ"א הערה 1.

(255) מאמר זו הובא למעלה בתחילת ההקדמה, ויובא בהערות הבאות.

(256) לשונו למעלה [לאחר ציון 20]: "ואלו שני דברים, דהיינו בית המקדש והתורה, שניהם מגיע מעלתם עד שער החמשים, אשר משם בא מפלת המן הרשע, כמו שנתבאר למעלה באריכות", וראה הערה 26. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 300] כתב: "כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת [ויקרא כג, טו-טז], ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו עבודה זרה, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ', כמו שהתבאר למעלה. וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים, כמו שבארנו זה במקומות הרבה. ולכך מונין

הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה, ומשם היו גוברין על זרע עמלק, על ידי שדביקות ישראל לשם על ידי התורה. כי בכח ההתחלה, שהוא הבאת העומר, וממנו מתחילין לספור נ' יום, בכח זה הוא הסוף. ולכך בכח יום ראשון של עומר הוא יום נ' של מתן תורה שמשם גוברים על כח המן". וראה למעלה בהקדמה הערות 280, 288, להלן הערה 311, ופ"ט הערה 270.

(257) אודות שהתורה היא שכלית, כן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 133], וז"ל: "כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים [הלוחות] משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם, והיה הכתב חרוץ רק למעט, ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי. אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר... אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובדר"ח פ"א מ"א [קמה:] כתב: "השכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 637, ופ"ד הערות 134, 488].

(258) נראה לבאר דברי קודש אלו, בהתבסס על שלשת היסודות הבאים; (א) כחו של עמלק הוא כאשר קיימת חציצה והפרדה בין הקב"ה וישראל, כי בחציצה זו מוצא עמלק את מקור חיותו. (ב) על ידי התורה יש לישראל הדביקות העליונה ביותר בהקב"ה (ג) ממילא מתחייב מכך שעמלק מבטל דביקות ישראל בתורה. ואודות היסוד הראשון, כן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 551], וז"ל: "כי עמלק מתנגד לישראל לכלותם ולאבדם מן העולם הזה בגופם... וכן זרעו, שהוא המן, היה רוצה לכלותם מצד גופן. וכאשר כבר הקדימו השקלים, [ב]מה שישראל הם אל השם יתברך היו מושלים על מתנגד להם מצד

הגוף, למחות שמו ולבער אותם מן העולם... יסיר השם יתברך לעתיד כח עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו", ואז לא יהיה לישראל מתנגד מבטל שלימותן. כי כל זמן שזרע עשיו קיים, יש חציצה בין השם יתברך ובין ישראל. וכך אמרו במדרש [תנחומא תצא סוף אות יא] 'ולא יכנף עוד מוריך' [ישעיה ל, כ], כל זמן שזרע עשיו בעולם יש חציצה בין ישראל לאביהם שבשמים. וכשיבטל זרע עשיו מן העולם, נאמר 'ולא יכנף עוד מוריך', שלא יהיה כנף על פני השם יתברך, ואין להאריך כאן". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 365] כתב: "כאשר אנחנו בגלותינו נתרחקנו בעונינו מן המקום, הוא השם יתברך, לכך הצורר הזה, הוא זרע עמלק, מצר לנו". וצרף לכאן שעמלק היה יכול לאחוז רק באלו שענן הכבוד פלטם, אך לא באלו שענן הכבוד סכך עליהם [רש"י דברים כה, יח]. ובגו"א שם אות כו כתב: "וכן בספרי [שם] 'הנחשלים אחריך' 'מלמד שלא היה הורג אלא בני אדם שסרו מאחרי המקום, ונחשלו מתחת כנפי המקום'. משמע שמשמעותו שהוסרו מתחת כנפי המקום". וכן הוא במחשבת חרוץ אות ה ורסיסי לילה אות נח ששורש עמלק הוא כח הפירוד. **ואודות היסוד השני** [שדביקות ישראל בה' מגיעה לפיסגתה על ידי התורה], כן כתב הרבה פעמים שאין דבר קרוב אל ה' כמו התורה. וכגון, בהקדמה לתפארת ישראל [טז.] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך, ואינו קונה רק הדבקות בצד מה, כפי המדה הדבק בה. אבל על ידי התורה דבק בו יתברך לגמרי בכל צד". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמט.] כתב: "על ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקע.] כתב: "והאיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ה [רנו.] כתב: "אין האדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה, כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בורא". ובנתיב התורה פ"ז [דש:] כתב: "כי האהבה אל השם יתברך היא הדביקות בו יתברך, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד תורה מאהבה". ובנתיב התורה פ"ט [שפב:] כתב: "לדברי הכל התורה שנתן השם יתברך לאדם על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך".

ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "אף כי התחתונים הם בעלי גשם, יש לישראל קדושה על המלאכים. וביאור זה כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים שהם נבדלים מן החמרי, אבל לא נתן להם רק קדושה אחת. אבל לישראל נתן להם שתי קדושות, מפני שהאדם בעל חומר, ולפיכך נחשב האדם כמו שכור שהוא גשמי לגמרי, שאין עמו השכל, כך האדם הוא גשמי בעל חומר. וכדי להרחיק את האדם מן החמרי, נתן לו שיהיה קודש קדשים, שלא נמצא דבר זה במלאך... האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים. ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפעל אצלו, ודבר זה לא נמצא אצל האדם, כי הוא גשמי. אבל מצד שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה שאין המלאכים מגיעים שם... ובזה האדם הוא קודש הקדשים, כלומר המדריגה העליונה שהיא קדושה על קדושה. ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים, כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים, למקום שאין נכנסים מלאכי שרת". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעה.] כתב: "וידוע כי תלמוד תורה הוא הדביקות שיש לאדם אל בוראו, ודבר זה אין צריך לבאר, שהתבאר במקומות הרבה מאוד" [וכן הוא בנתיב התורה פ"א הערות 61, 310, פ"ד הערות 33, 71, 305, פ"ט הערות 60, 74, ועוד. וראה למעלה פ"ד הערות 489, 497]. **ומתחייב מכך** שעמלק מבטל את דביקות ישראל בתורה, כי דביקות זו סותרת לעצם קיומו. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכג:] כתב: "ובמדרש [תנחומא תצא, יא], כל זמן שזרע עמלק קיים, כביכול כנף מכסה הפנים. אבד זרעו של עמלק, נטלה הכנף, שנאמר [ישעיה ל, כ] 'לא יכנף עוד מוריך'... כי עמלק הוא החוצץ בפני השכינה, שאין השכינה נגלית בעולם הזה. וזה ידוע כי אומה זאת אינה מתחברת עם ישראל כלל, ולכך נחשב אומה זאת תוספת בפני עצמה, וכל תוספת מכסה גוף הדבר, כמו הקליפה אשר הוא מכסה הפרי. ולכך כאשר עמלק בעולם, הרי בעולם הכנף המכסה. ודבר זה יסולק כאשר אין זרע עמלק" [הובא למעלה פ"ג הערה 562]. והרי הפסוק "ולא יכנף עוד מוריך" עוסק בכך שהקב"ה מלמד תורה לעמו ישראל, שלשון הפסוק במילואו הוא "ונתן לכם ה' לחם צר ומים לחץ ולא יכנף עוד מוריך והיו עיניך ראות את מוריך", ופירש רש"י שם "ולא יכנף - לא יתכסה ממך בכנף בגדיו, כלומר לא יסתיר ממך פניו. מוריך - הקב"ה המלמדך להועיל", וכן בדברי חכמים [סוטה מט.], ובתפארת ישראל ס"פ נג, ונתיב התורה פ"ד [קסח:]. הרי להדיא עולה מכך שכל עוד שעמלק בעולם אין לישראל הדביקות במעלת התורה. ובירושלמי יבמות פ"ב ה"ו

וילקו"ש ח"ב רמז תתרנט ובפיוט לשבת זכור [בקטע המתחיל במלים "אץ קוצץ"] מכונה המן "קוצץ בן קוצץ" [הובא למעלה בפתיחה הערה 313]. וראה להלן הערה 279.

(259) הנה בעוד שכאן מבאר שמחמת שהתגברו על עמלק לכך זכו למעלת התורה, הרי בשאר מקומות ביאר שמחמת מעלת התורה לכך התגברו על עמלק. וכגון, למעלה בפתיחה [לאחר ציון 248] כתב: "כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר [מגילה יא.]. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה, כמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ג] כל העוסק בתורה הוא מתעלה, שנאמר [במדבר כא, יט] 'ומנחליאל במות'. ואם היו עוסקים בתורה, היו מתעלים על ידי התורה, והיו גוברים על המן, שהיה רוצה להתגבר עליהם. אבל כאשר לא היו עוסקים בתורה, ולא היו מתעלים מעלה מעלה, היה המן גובר עליהם, עד שהגיעו אל שערי מות". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 487] כתב שלחד מאן דאמר "הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו [בימי המן] בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 307] כתב: "לכך בכח יום ראשון של עומר, הוא יום נ' של מתן תורה, שמשם גוברים על כח המן". וצרף לכאן דברי רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, שכתב בקובץ מאמרים [עמוד צה, ונדפס גם בסוף קובץ הערות על מסכת יבמות, אות י] שחיזוק בלימוד התורה יש בו קיום מצות מחיית עמלק, וז"ל: "עיקר כחו של עמלק הוא ברפיון ידינו בתורה, וככתוב 'וילחם ישראל ברפידים' [שמות יז, ח], ואמרו חז"ל [תנחומא שם אות כה] שרפו ידיהם מן התורה. ולכן והיה אם נתרפה מן התורה, וגבר כחו של עמלק. ואם נתחזק בלימוד התורה, יחלש כחו של עמלק. ואם כן עלינו להתאמץ בכל עוז להפיץ לימוד התורה, הן בלימוד לעצמו והן ללמד לאחרים, ולגדל בניו לתלמוד תורה, ולהחזיק ידי הלומדים, וזהו חיצי מות לעמלק. ואף שהדבר אינו מורגש לעיני בשר, אבל הלא אין לנו הכלים והחושים לתפוש דברים רוחניים, ולכן לא נדע מעצמנו מאומה, זולתי המקובל בידינו מחז"ל בתורה שבכתב ושבעל פה. וכל אדם מישראל הלומד תורה ומחזקה, מחליש במדה ידועה את כחו של עמלק, ויש לו חלק במצות מחיית עמלק. ואין אלו דברי דרוש, כי צריכים אנו להאמין בפירוש חז"ל להמקראות שהן דברים כהוויתן ממש" [הובא למעלה בפתיחה הערה 260, פ"ד הערה 490, ופ"ו הערה 306]. הרי שמדברים אלו עולה שהסבה לפורים היא מעלת התורה, ואילו מדבריו כאן עולה שהסבה למעלת התורה היא פורים. ויל"ע בזה [ראה למעלה בפתיחה הערה 253].

(260) דברים אלו יתבארו בהמשך דבריו.
(261) לכך התורה הוזכרה ראשונה במקרא ["ליהודים היתה אורה", "אורה זו תורה"].
(262) על כל שאר מצות האחרות שנדרשו מהמשך הפסוק. והטעם הוא שהתורה היא כולה שכלית, ואילו המצות נעשות על ידי הגוף, ולכך מדרגת התורה היא מעבר למדרגת המצות. וכן כתב בנתיב התורה פ"א [עג.], וז"ל: "כי התורה היא השכל העליון שנתן השם יתברך לעולם, ובודאי מעלת השכל הוא יותר על החפצים שהם גשמיים. ואפילו חפצי שמים, שהם המצות, דסוף סוף הם מעשים שהאדם עושה בגופו הגשמי, אף כי לא ידע טעם המצוה, וכמו שבארנו בהקדמת [מסכת] אבות, ולכך כל חפצי שמים לא ישוו בה". ובהמשך שם [עט.] כתב: "ובירושלמי [פאה פ"א ה"א], רבי ברכיה ורבי חיא דכפר תחומין; חד אומר, כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה. וחד אומר, אפילו כל מצותיו אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה, עד כאן. וביאור ענין זה כמו שהתבאר, כי המצוה הם על ידי הגוף האדם, והתורה היא שכלית לגמרי, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'... ולפיכך בודאי כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה, שהרי העולם הזה הוא גשמי, והתורה היא שכלית. ואף המצות יש להם התיחסות אל הגוף, כי המצות נעשות על ידי גוף האדם, ומפני כך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה. אבל התורה שאינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור', כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ושם פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה [ירושלמי פאה פ"א ה"א], במה שפעל המצות על ידי פעל גשמי, שאין ערך לגשמי אל השכל. ולכך [שבת קכז.] 'תלמוד תורה נגד הכל'". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כ.] כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אף על גב שיש בהם החכמה, הרי המצוה היא על ידי מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד [ראה למעלה בפתיחה הערה 250, פ"ד הערה 416, ופרק זה הערה 18].
(263) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 953]: "כלל הדבר, כי תכלית ישראל הוא המעלה אלקית. לכך כאשר אוכלים ושותים, והמה בשלימות שלהם, ואז מבקשים לדבר דברי תורה, שהוא שלימות שכל האלקי". ובגו"א בראשית פכ"ד סוף אות טז כתב: "תורה

הוא שלימות השכל, וזאת המעלה הגדולה לישראל אשר להם שלימות... השכל יותר מן האומות... יש להם שלימות השכל". ובגבורות ה' פמ"ו [קעז:] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפב.] כתב: "ויש לשאול, מנינא למה [לי], שאמר [שם] 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל, וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש". ובגבורות ה' פמ"ו [קעז:] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ושם פ"ה סוף מ"כ [תצ.] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו" [ראה למעלה פ"א הערה 956].

(264) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 606]: "כי האדם הוא גשמי, וזה מצד העולם התחתון הגשמי. ויש בו הנשמה שנתנה לו מן השמים, והאדם מקבל אותו. ויש בו השכל הנבדל, והוא מצד עולם העליון השכלי". ובנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם... כח שכלי. ומלרע ממנו, כח נפשי. ומלרע ממנו, כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים". ובנתיב התורה פ"ט [שצה.] כתב: "תמצא כי השכל באדם, אשר הוא התלמיד חכם, והוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא משכיל. ואלו דברים מתחברים אליו; שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל, שהוא תלמיד חכם. ועוד מתחבר הנפש אל השכל... וכלל בני אדם הם על צורת אדם פרטי, כי התלמיד חכם שבהם הוא כמו השכל שבאדם, ושאר בני אדם הם כמו האדם עצמו". וראה להלן הערה 272.

(265) נראה לבאר דברי קודש אלו, כי הואיל ושכלו של האדם הוא החלק המרומם והעליון באדם, לכך שכל האדם מוכן מעצמו לקבל את התורה, ואין חלק זה של האדם זקוק לחינוך והכוונה לתורה, כי הוא עומד לכך מעצמו. **ונקודה זו** עולה מדבריו בדר"ח סוף פ"ו [תלח:], בביאור דברי רבי חנינא בן עקשיא [מכות כג:] "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות, שנאמר [ישעיה מב, כא] 'ה' חפץ

למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר'", וכתב שם בזה"ל: "ומה שאמר 'תורה ומצות', מפני שכתוב 'יגדיל תורה ויאדיר', נגד שהרבה להם תורה אמר 'יגדיל תורה', וכנגד רבוי המצות אמר 'ויאדיר'". סתם ולא פירש מדוע תיבת "יאדיר" מוסבת על רבוי מצות, בעוד שתיבת "יגדיל" מוסבת על רבוי תורה. והנראה, ש"אדיר" פירושו מלשון חוזק וכח [ח"א למנחות נג: (ד, פא:)], והוא "לשון גדולה ועוצם גבורה" [רד"ק ספר השרשים, שורש אדר]. ושמעתי ממו"ר שליט"א להוסיף, ש"אדיר" מוסב במיוחד על התגברות על אויב הבא כנגד, וביאר לפי זה את שם החודש "אדר", שהיתה בו התגברות על המן הרשע [צרף לכאן מאמר חכמים (ביצה טו:) "הרוצה שיתקיימו נכסיו, יטע בהן אדר, שנאמר (תהלים צג, ד) 'אדיר במרום ה'", ופירש רש"י שם "שנאמר אדיר במרום - כלומר ש'אדר' לשון קיום וחוזק, ולכך נקרא 'אדר'"]. לכך דוקא רבוי מצות נקרא "יאדיר", כי הואיל ועבודת המצות נעשית על ידי הגוף [כמבואר בהערה 262], לכך יש בזה צורך מיוחד להתגבר על המעכב של הגוף, שהוא כפיית היצר. מה שאין כן בתורה, שלימוד תורה מכוון לשכל האדם, ולא לגוף האדם, והרי יש לשכל מעיקרא את ההכנה המתאימה ללימוד תורה, נמצא שאין בלימוד תורה כ"כ התגברות על המונע, לכך יאמר בזה "יגדיל", ולא "יאדיר". באופן, שכח הכיבוש של תורה נראה יותר בעבודת המצות, כי בזה התורה מגיעה לדיוטא היותר רחוקה ממנה [הגוף], לעומת לימוד תורה המכוון לשכל האדם, אשר השכל מעולם הוא עומד סמוך ונראה לתורה ["כי השכל הוא גר בעולם הגשמי" (לשונו בגבורות ה' ספ"ט)]. לכך תיבת "יאדיר" מתאימה לבטא את רבוי המצות [שיש בזה חוזק וכיבוש היצר המתנגד], ואילו תיבת "יגדיל" מתאימה לבטא את רבוי התורה. **ודברים אלו** מבוארים בפחד יצחק חנוכה מאמר יא, אות ג, שכתב: "רבים הם החילוקים בין תורה לשאר מצות. אחד החילוקים הוא בענין החינוך. יש חינוך למצוות, אבל אין חינוך לתורה. אב המכניס את בנו הקטן לסוכה, אין כאן קיום מצות סוכה, אלא קיום מצות חינוך. אבל אב המכניס את בנו הקטן לתלמוד תורה, הרי זה קיום מצות תלמוד תורה. הלולב בידו של קטן אינו אלא חפצא דחינוך; אבל 'תורה צוה לנו משה' [דברים לג, ד] של קטן היודע לדבר, הרי זה חפצא דתורה ממש. באופן, שלא מצינו לענין החינוך שום מקום בתלמודה של תורה... חינוך קטנים הוא ענין של יחוד, על ידי החינוך מתיחד הוא הקטן לעבודת המצוות. אבל אין אנו זקוקים לפעולה של יחוד אלא במקומה של הסתמיות. ועל כן, מכיון שהמצוות מתקיימות בשאר כוחות החיים, אשר על הכוחות הללו נאמר כי הם תושבים בעולם הזה, ועל כן יש כאן ענין של חנוך ושל יחוד למצוות. אבל תלמוד תורה מתקיים הוא בשכל, והשכל הוא גר בעולם

הזה, ושכלו של אדם מישראל בעצמותו מיוחד ועומד הוא לחכמת התורה, וממילא אין אנו זקוקים בכאן לפעולה של יחוד. ועל כן יש חינוך במצוות, ואין חינוך בתורה, והבן היטב". **ונראה להביא** ראיה מוכחת ליסוד הפחד יצחק, שהנה הט"ז [יורה דעה סימן שמ ס"ק טו] כתב: "כתב הרי"ץ גיאות, קטן שהגיע לחינוך, קורעין לו כדרך שמחנכין אותו בשאר מצות. כתב בדרישה, מכאן ראיה קצת שקטן שהגיע לחינוך, צריך לנהוג כל דיני אבילות". אך הדגול מרבבה שם [לבעל הנודע ביהודה] כתב על זה: "ונראה לעניות דעתי דלא שייך כאן חינוך, שמתוך זה אתה מבטלו מתלמוד תורה. אבל בקריעה אין כאן ביטול תלמוד תורה". ולכאורה דברי הדגול מרבבה תמוהים, שהרי כשהקטן יגדיל יהיה מחוייב באבילות ולהבטל מתלמודו. והרי כל ענינו של חינוך הוא להכשיר את הקטן לחיובי הגדול [כמבואר בריטב"א סוכה ב:, שכתב "קטן שמחנכין אותו במצות לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול"], וא"כ, מדוע בקטן אין אבילות דוחה תלמוד תורה, ואילו בגדול אבילות דוחה תלמוד תורה. אלא הם הם הדברים; כשקטן נוהג אבילות, אין זה אבילות, אלא חינוך לאבילות. אך כשקטן לומד תורה, יש בזה קיום מצות תלמוד תורה לגמרי, ולא חינוך לתורה. לכך אי אפשר שחינוך של קטן ידחה תלמוד תורה של קטן, כי לימוד התורה שלו נמצא בדרגה גבוהה יותר, וכדברי הפחד יצחק. מה שאין כן בגדול, שמוטל עליו חיוב אבילות ממש, ולא חנוך לאבילות, בזה אמרינן שאבילותו דוחה מצות תלמוד תורה. ומתוך כך מוסברים דברי המהר"ל כאן; למרות שמעלת התורה היא על הכל, אך הואיל והתורה שייכת לשכל האדם, ושכל זה עומד מוכן ומזומן לקליטתם של דברי תורה, לכך קליטה זו נעשית קודם לקליטתן של שאר מעלות, המזקיקות יתר הכנה והכוונה.

(266) כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תצו:] כתב: "דע כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי... ואדרבא מצד הגוף החמרי שהוא בכח ימצא התוגה. ולפיכך כאשר האדם מרקד יש בו השמחה יותר, כי הנפש בשלימות כחה, ואז נמצא השמחה". ובדר"ח פ"ג מ"י [רמד.] כתב: "כי היין משמח לבב אנוש, שהוא הנפש שבאדם". ושם פ"ו מ"ז [קסא:] כתב: "שמחה היא שלימות נפשי, כאשר האדם נפשו בשמחה". ובנצח ישראל פכ"ג [תפד:] כתב: "אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה [ברכות לא.], כי על ידי השמחה שהיא שלימות הנפש, ועל ידי זה השכינה שורה עליו, והוא עם השם יתברך". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "כאשר האדם בשמחה, אז נפשו בשלימות, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד מענין השמחה, שהיא

שלימות הנפש". ובח"א לגיטין ע. [ב, קכט:] כתב: "כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה. ודבר זה ידוע, כי השמחה היא כח הנפש, ובארנו זה במקומות הרבה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "השמחה הוא שלימות הנפש, כמו שהעצבון הוא חסרון הנפש. ודבר זה מבואר שהשמחה הוא שלימות הנפש" [ראה למעלה בהקדמה הערה 176, פ"ג הערה 85, ולהלן פ"ט הערה 620].

(267) כי לאחר שזכו במדריגת התורה שהיא לשכל, זכו למדריגת יום טוב שהיא לנפש, מפאת השמחה שיש ביום טוב, וכמו שנאמר [דברים טז, יד] "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך וגו'". וראה להלן ט, פסוקים טו, יט. ושם בפסוק לב כתב: "ימים טובים, שהם זמני שמחה, כי אין השמחה רק שיהיה כח לנפש". והרמב"ם בהלכות יום טוב פ"ו הי"ז כתב: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר 'ושמחת בחגך וגו'... יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו". **וחידוש גדול** יש בדבריו, והוא שאע"פ שידעינן שיש מצוה של שמחה ביום טוב, ומכלל מצוות החג היא, אך עדיין היה אפשר לומר שיו"ט לחוד, ושמחה לחוד, ולא שהשמחה מגדירה את ענינו של היום. אך מדבריו כאן עולה שמהות היום טוב היא היותה זמן שמחה. באופן שמהות חג הפסח אינה יציאת מצרים, אלא השמחה על יציאת מצרים, ולכך אמרינן שכשם שהתורה ניתנה לשכל האדם, כך היו"ט ניתן לנפש האדם. וקצת ראיה לדבר, שהנה מלאכת אוכל נפש שהותרה ביום טוב, הוי משום שמחת יום טוב, וכמבואר בתוספות פסחים פד. [ד"ה ולא] בשם ר"ח, ראב"ן [ביצה טו:], שאגת אריה סימן קב, אור שמח הלכות יום טוב פ"ו הי"ז, ולקח טוב כלל יז אות יא. והרמב"ן [ויקרא כג, ב] כתב שהכתוב שם רמז שאין השבת נדחית לעשות בה מלאכת אוכל נפש, גם כשיו"ט חל להיות בשבת. ונראה שנקט שצורך אוכל נפש של יו"ט מתיר מלאכה ביו"ט, ולכן היינו אומרים שאף מלאכה בשבת מותרת כשחל בו יו"ט. ואם שמחת יו"ט היתה דבר שהיא בנוסף ליו"ט עצמו, איך היה ניתן לומר שהותרה מלאכת יו"ט משום שמחת יו"ט. אלא על כרחך מוכח מזה ששמחת יו"ט היא עצם היו"ט, ולכך היתר מלאכה של אוכל נפש הוא משום שמחת היו"ט.

(268) פירוש - הואיל ויום טוב הוא יום קדוש, לכך יום טוב הוא אחד מן הפירות שזכינו להם "כאשר היו גוברים על המן", כי אז "זכו ישראל למדריגה עליונה מאוד" [לשונו למעלה לאחר ציון 255]. ואודות שיום טוב הוא יום קדוש, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"א [רנו.], בביאור המשנה [שם] שהמבזה את המועדות אין לו חלק לעולם הבא, וז"ל:

"המבזה את המועדים שהם קדושים, כדכתיב [ויקרא כג, ד] 'אלה מועדי ה' מקראי קודש'. ומפני שהוא מבזה דברים שהם קדושים, ראוי שלא יהיה [לו] חלק בעולם שהוא קדוש". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך... וכאשר יש קירוב והשבה אל השם יתברך, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל השם יתברך... ואל תשאל מן השבת שהוא יום קדוש ואין בו חטאת. כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת" [ראה למעלה פ"א הערה 931, ולהלן פ"ט הערה 266].

(269) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ב [סח:]: "ואחר כך היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות. ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי". ואודות שהמילה היא בגופו של אדם, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"א [רנט.] כתב: "המילה שהיא בגוף האדם... והמילה נתן השם יתברך בבשרו, ונקראת [סנהדרין צט.] 'ברית בשר', כמו שאנו אומרים [בברכת המזון] 'ועל בריתך שחתמת בבשרנו'". ובדרוש על התורה [כח:] כתב: "המילה היא בגוף האדם, הרגיל ביותר לפרוק עול ולילך אחר תאוותיו... לכך צריך בריתו וחבורו... שיתחבר עם השם יתברך". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ח [תלא.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], נתיב העבודה פי"ח [א, קמא.], נתיב האמונה פ"ב [א, רי.], ח"א לנדרים לא: [ב, ז.], ח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.], ועוד. **ונמצא שדבריו** כאן מכוונים לחילוק של שכל, נפש, וגוף. וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 425] כתב: "כי האדם יש בו ג' דברים, והם חלקי האדם; השכל, והנפש, והגוף". וראה שם הערה 426, ולמעלה פ"ג הערה 602, שזו חלוקה מצויה בספריו.

(270) כן פירש רש"י בירמיה שם "ובשר קודש יעברוך מעליך - אף המילה בטלו מבשרם, שעל ידה היו מקודשים לי".

(271) שבת קלז: "המברך אומר 'אשר קידש ידיד מבטן חוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קדש על כן בשכר זאת אל חי חלקנו צוה להציל ידידות שארינו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו ברוך אתה ה' כורת הברית'". ובדר"ח פ"ג מי"א [רנו:] כתב: "המפיר את בריתו של אברהם אבינו, הברית הזה הוא ברית קודש, כמו שתקנו בברכה 'אשר שם בבשרינו אות ברית קודש'. וכן הכתוב אומר [ירמיה יא, טו] 'ובשר קודש יעברו מעליך', כדאיתא במנחות בפרק כל המנחות [נג:], שאמר אברהם להקב"ה היה לך לזכור להם ברית מילה, השיב הקב"ה אליו 'ובשר קודש יעברו מעליך'". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.] כתב: "והמפיר בריתו של אברהם הוא גוף הקדושה שנתן השם יתברך באדם, וכמו שאמרו בברכה 'אשר קדש ידיד מבטן', ואין לך מצוה שהוא קדושת האדם מבטן כמו המילה".

(272) לשונו להלן פ"ט [לאחר ציון 264]: "כי יום טוב שייך לומר על כח בלתי גופני, כאשר האדם הוא בשלימות אלקי. וידוע כי היום טוב, שהוא יום קדוש, שייך אל כח בלתי גופני, ויש לאדם שלימות אלקי". וזהו שכתב כאן ששמחת יום טוב מכוונת אל הנפש. והנה אין כוונתו לומר שהנפש במעלה יותר מהשכל, שהרי למעלה [לאחר ציון 263] כתב "השכל הוא עליון", נמצא שהשכל נעלה יותר מהנפש והגוף, וכמבואר בהערה 264. אלא כוונתו היא שכאשר הקדושה מגיעה לדיוטא נמוכה יותר, אז זו היא מעלה עליונה יותר מקדושה הנמצאת רק במקום עליון יותר. וראה הערה הבאה.

(273) דבריו כאן יקבלו תוספת ביאור לפי מה שכתב בדר"ח פ"ה מ"ב [ס:] בביאור מעלותיהם של אדה"ר, נח, ואברהם, וז"ל: "ויש לשאול, למה היו הדורות שמתחילת הבריאה דוקא כל כך חוטאים, כי אלו עשרה דורות מאדם עד נח היו מתחילת הבריאה דוקא. ויש לך לדעת מן הדברים אשר בארנו למעלה אצל [למעלה פ"ג מי"ז] 'כל מי שמעשיו מרובים מחכמתו', שהכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם. וכאשר היסוד הזה הוא לפי מה שראוי להיות, מסולק מן הפחיתות, אחר כך הוא מוסיף ומתעלה מעלה מעלה, עד שקונה מדריגה העליונה. ודומה דבר זה אל השורש מן האילן שהוא חזק, שהוא גדל ומתעלה מעלה מעלה. אבל כאשר אין מעלתו מצד השורש, רק עיקר המעלה מצד שהיה מקבל מדריגה עליונה, ואין לו המעלה מן השורש, דבר זה אינו נחשב מעלה, וברוב הוא מגיע אל החסרון לגמרי, כמו שהתבאר למעלה [שם] שהוא דומה לאילן שענפיו מרובים משרשו, שאין כאן עמידה וקיום לזה

האילן. ואדרבה, הוא מהורס ומקולקל כאשר הענפים יותר מן השורש, כי צריך שיהיה השורש והיסוד לפי הענפים אשר הם לאילן. ומפני זה תבין הדברים האלו, כי אדם הראשון אשר היה נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], והיה מקבל המדריגה העליונה... ולגודל המדריגה שהיתה בהם, ולא היה להם יסוד לפי ערך המעלה הזאת. ולפיכך היו דומים לאילן שענפיו מרובים מן השרשים, והיה תוספות זה חסרון... ולפיכך היה מצורף לאדם הראשון ולדורות שלו חסרון. ואחר כך היה לנח מדריגת הצורה... וגם לא היה לו יסוד ושורש לפי מדריגה הזאת בשלימות... וימשך פחיתות וחסרון אחר זה. ואחר כך היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות... ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו... והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם, הכל לפי שהיו שרשיו מרובים... ומפני כך יש להבין מפני מה היו כל עשרה דורות מאדם עד נח מכעיסין לפני השם יתברך, וכן עשרה דורות מנח עד אברהם. כי עשרה דורות מאדם עד נח, שהיה מדריגתם צלם אלקים, ולא היה יסוד למעלה הזאת, כמו שהתבאר למעלה, ונמשך אחר זה חסרון. וכן עשרה דורות מנח עד אברהם, אותם י' דורות מצד שהיו במדריגת הצורה, ולא היה להם יסוד הראוי למעלה זאת. ולכך מה שהם קרובים אל הבריאה, הוא עצמו שגרם להם החסרון" [ראה למעלה פ"א הערה 1102]. דוק ותראה שג' המצות שהוזכרו כאן [תורה, יום טוב, ומילה] מקבילות בדיוק למדריגת אדה"ר, נח, ואברהם. וכשם שמעלת אברהם עולה על מעלותיהם של אדה"ר ונח, כך מעלת המילה היא יותר ממעלותיהם של תורה ויום טוב.

(274) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 100]: "ואמר 'ויקר' זה תפילין [מגילה טז:]. כי בתפילין שם ה' נקרא על האדם, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמרו [ברכות ו.] זו היא תפילין של ראש". ובנתיב העבודה פ"ט [א, קג:] כתב: "על ידי התפילין שם ה' נקרא עליו, דכתיב 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך', ואמר רבי אליעזר אלו תפילין של ראש. ודבר זה ברור כי כאשר התפילין הם על האדם, נקרא כי השם יתברך הוא מלך שלו, ולפיכך קיימא לן [גיטין מ.] אם האדם מניח תפילין לעבדו יוצא העבד לחירות. כי כאשר התפילין עליו, הנה שם ה' נקרא עליו, והשם יתברך הוא מלכו ואדונו, ואיך יהיה בשר ודם אדון שלו" [הובא למעלה בהקדמה

הערה 101]. **ומדבריו משמע** שמצות התפילין היא הסבה, והמסובב מכך הוא ששם ה' נקרא על ישראל, ובזכות מצות תפילין חל שמו יתברך על ישראל. וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפז.], וז"ל: "על ידי התפילין נקרא שם ה' עליו, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'". וכן משמע מדבריו בנצח ישראל פכ"ג [תפה:]. וכן הוא בנתיב העבודה פ"ט [א, קג:], שכתב: "על ידי התפילין שם ה' נקרא עליו, דכתיב 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך'". אמנם מצינו שביאר גם להיפך; הואיל ושם ה' נקרא על ישראל, לכך ניתנה לישראל מצות תפילין. וכגון, בגבורות ה' ר"פ לט כתב: "מפני שהשם הקדוש נקרא עליהם... לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם, להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ד [קסח:]. ולפי זה קריאת שם ה' על ישראל היא הסבה, ומסובב ממנה מצות תפילין. וצריך ליישב, דתרוייהו איתנהו; בודאי קריאת שם ה' על ישראל היא מהות ישראל, וקיימת גם בישראל שאינו מעוטר בתפילין. אך מצות תפילין היא ביטוי לכך, ובכך היא מוציאה מעלה זו אל הפועל, לכך בזה גופא יש תוספת עוז לקריאת שם זו, כי התפילין מוצאים קריאת שם זו אל הפועל. וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפו.], וז"ל: "וזהו ענין התפילין, לנטוע את האדם עם השם יתברך". הרי שהתפילין מוציאים לפעל את הדביקות שיש לישראל עם הקב"ה [הובא למעלה בהקדמה הערה 106].

(275) לשונו בנצח ישראל פכ"ג [תפה:]: "רב ירמיה הוי יתיב קמיה דרבי זירא [ברכות ל:], חזי דהוה בדח טובא. אמר ליה לא סביר מר 'בכל עצב יהא מותר' [משלי יד, כג, "כשאדם מראה את עצמו עצב יהיה לו שכר" (רש"י ברכות ל:)]. אמר ליה, תפילין קא מנחנא... ביאור זה מה שאמר תפילין מנחנא, מפני שכבר אמרנו למעלה כי אין ראוי שיהיה האדם, אשר הוא עלול, בשמחה כלל, רק יהיה עליו יראת העלה, לכך אמר ליה 'תפילין מנחנא'. פירוש, כי התפילין, שם ה' נקרא על האדם, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמרו [ברכות ו.] אלו תפילין של ראש, והם כתר על האדם ופאר עליו. ואמר, הנה אף שראוי מחמת שהאדם עלול לכך צריך שיהיה עליו יראת העלה, מכל מקום אני שמח בעלה עצמה, מה שהוא יתברך אדון לי, ושמו יתברך נקרא עלי, והוא תהלתי ותפארתי, ומזה הצד ראוי אל האדם השמחה. שאין לומר שאין ראוי אל האדם השמחה במה שהוא עלול, כי השמחה הזאת היא מצד העלה, בשביל כי השם יתברך, שהוא העלה, הוא תפארתו, והוא כתר על ראשו, והם התפילין, וראוי שישמח בכתר ובפאר הזה. ולכך אמרו 'תפילין מנחנא'... כי מצד שיש לאדם צירוף אל העלה, ראוי אליו השמחה. והצירוף האמיתי הם התפילין, אשר שם ה'

נקרא עליו, ומפני כך ראוי אל האדם השמחה בתפילין בפרט מה שהמצוה הזאת היא עצם הצירוף שיש לו אל השם יתברך". וכן כתב בנתיב הליצנות פ"א [ב, רטז:]. ובגבורות ה' פמ"ד [קסח:] כתב: "התפילין מקושרין במניח אינם דבר עצמו, וכמו שהתפילין באדם מורה על מעלה יתירה של אדם, שהשם יתברך נקרא עליו, כי זהו ענין התפילין... וזהו ענין המעלה היתירה הנוספת על האדם עצמו להיות השם יתברך נקרא עליו. ולפיכך התפילין הם נוספים על המניח, דבוקים בו. ומעלה יתירה זאת נקרא 'פאר' [ברכות יא.], כי הוא פאר בודאי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצח:] כתב: "דע, כי התפילין אשר המצוה הזאת נתן השם יתברך לישראל, הוא מפני שיש בישראל מעלה מיוחדת מצד שהוא יתברך שמו נקרא עליהם... ושלימות מעלת הקב"ה היא תפארת לבנים, כדכתיב [משלי יז, ו] 'עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם', שהבנים מתפארים במעלת אבותם. ונקראו 'פאר', כי ראוי שיהיו ישראל מתפארים ומתרוממים במעלת וברוממות השם יתברך... התפילין אשר הם מורים כי שם ה' נקרא עליו, ודבר זה הוא פאר נוסף על האדם... מצות תפילין של ישראל במה שהבנים מתפארים שאביהם שבשמים מתיחס להם, ונקרא שמו עליהם, והוא תפארתם והוא תהלתם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 101].

(276) ובהתאם לדבריו עד כה ששלש המצות הראשונות [תורה, יו"ט, ומילה] מקבילות לשלשת חלקי האדם [שכל, נפש, וגוף], נמצא שתפילין הוא הדבר הרביעי הכולל את הכל, וזה מקביל לאדם בכללותו, וכפי שכתב בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 100], וז"ל: "אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל שלשתן... דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'". ובנצח ישראל פי"ח [תח:] כתב: "הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם". וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסז.], נתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], ודרשת שבת הגדול [רכד:]. וראה למעלה בהקדמה הערה 579, ופ"ה הערה 401.

(277) בגבורות ה' פל"ט [קמד.] ביאר שתפילין של יד מורים על הדביקות, ותפילין של ראש מורים שה' נקרא עליהם, וכלשונו: "תפילין על הזרוע, שישראל דבקים בהקב"ה, ולפיכך כתיב בהם [דברים ו, ח] 'וקשרתם'. וזה החילוק שיש בין תפילין של יד ובין תפילין של ראש; כי תפילין של יד הוא החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ומזה הצד אין יראה, כי אם חבור ודבוק בו יתברך, שבמקום שיש חבור אין יראה. אבל תפילין

של ראש, ששם אין קשור, רק שהשם יתברך נקרא עליהם, ובמה שהשם נקרא עליהם הוא יתברך נבדל מהם, שנקרא 'אלהי ישראל', ובמה שהוא אלקיהם הוא נבדל מהם, ובזה הצד יש יראה, שראוי להיות ירא מן אלהי ישראל אשר לו הגבורה, והבן זה" [ראה להלן הערה 317]. ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "השכל הוא במוח שבראש, והשכל יוצא לפעל עד שיש לו דביקות בו יתברך. ולכך על הראש קשורים הם התפילין. והתפילין הם נקראים שם ה', וכדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'. כי יש על האדם להוציא שכלו אל פעל השלימות, ובשביל זה האדם דבק בו יתברך לגמרי... שאין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה. ולכך מצות תפילין הוא שיוציא שכלו בתורה אל השלימות, עד שהוא דבק בו. וזה אמרם במכילתא [שמות יג, ט] המניח תפילין כקורא בתורה... התפילין שהם על ראשו שיהיה האדם מוציא אל הפעל כח השכלי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 106]. ובח"א לשבת קנג. [א, פח.] כתב: "כי התפילין הם הדבוק שהאדם מתדבק בו יתברך, שהרי תפילין קשורין עליו תמיד". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג:] כתב: "כי המצוה של תפילין היא חובת הגוף כדי לקדש הגוף לדבקו בשם יתברך, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך'... כי גוף ישראל יש לו המדריגה הקדושה, ויש לו להניח תפילין לדבק הגוף שיקבל השלימות". ובח"א לגיטין נח. [ב, קיט.] כתב: "ענין התפילין לנטוע את האדם עם השם יתברך, ולדבק אותו אליו. ולפיכך התפילין הם על המוח, ששם השכל, וכנגד הלב, שגם שם השכל, עד שיש להם הנטיעה העליונה הזאת".

(278) נראה שכוונתו לומר שלמעלה נתבאר באריכות כיצד הדביקות בה' ניצחה את עמלק. ואם כן, מסתבר לומר שכוונתו לדבריו למעלה פ"ד [לאחר ציון 478], שהביא את המדרש [ב"ר נו, א] שנחלקו באיזו זכות אסתר נכנסה לפני אחשורוש, האם בזכות התורה, או בזכות העקידה והתפילה. ובהמשך שם [לאחר ציון 486] כתב: "וחולקים מצד מה הדביקות בו יתברך יותר; כי למר הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו בעלי תורה והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת. ולמר הדביקות בו יתברך הוא מצד שהיו מתענין ומתפללין אל השם יתברך. וכל אחד יש לו טעם מופלג מאוד; כי למר, בזכות מתן תורה, שהתורה היא שכלית, וראוי שיהיה מצד זה הדביקות הגמור בו יתברך. ולמר ראוי לזה העקידה, לפי שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, וזהו הדביקות הגמור. ובאותו זמן היו מתענין וממעטין נפשם ודמם, וזהו עניין העקידה, שכמו שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך, גם כן נחשב זה כאילו הקריבו נפשם אל השם יתברך. ומחלוקת

שלהם עניין מופלא מאוד מאוד". וכן למעלה פ"ו [לפני ציון 428] ביאר שלשבטים יהודה, יוסף, ובנימין היתה דביקות מיוחדת בה', ולכך הם התגברו על המן. **אך יש להעיר**, כי עד כה ביאר שבעקבות ההתגברות על המן זכו ישראל למצות אלו ["כאשר היו גוברים על המן זכו ישראל למדריגה עליונה מאוד" (לשונו לפני ציון 256). "כי כאשר גברו על כח המן היה דביקים לגמרי במעלת יום טוב ובמעלת המילה ובמעלת התפילין" (לשונו לפני ציון 260), וראה להלן הערה 281]. אך כאן כתב "ובכח התפילין הדביקות שישראל דביקים בו יתברך לגמרי, **ובזה** היו מנצחין את עמלק". ומשמע מכך שהתפילין הם סבה לנצחון על עמלק, ולא מסובבים מנצחון זה. ויל"ע בזה.

(279) כמבואר למעלה הערה 99. ובזה הוסרה החציצה והמניעה בין ישראל לה', וישראל אז דביקים לגמרי בה', וכמבואר למעלה הערה 258.

(280) שמעתי לבאר שרומז שהתורה היא חכמה, ויום טוב היא בינה ["יום טוב הוא בחינת בינה כמו שכתב הרב ז"ל (פרי עץ חיים שער חג המצות פרק א) 'יום טוב' גימטריא סג" (לשון קהלת יעקב ערך יום טוב)], מילה היא יסוד ["ששון" לשון שש, והספירה הששית היא יסוד], ותפילין הם מלכות [ראה זוה"ק ח"א יד., וח"ג רפג. ובגו"א שמות פל"ג אות יט כתב "כי שם התפילין הם פאר וכבוד ויקר, שכך נקרא בפסוק (יחזקאל כד, יז) 'פארך חבוש עליך', וכן נקראו 'יקר', כמו שדרשו ז"ל במסכת מגילה (טז:) 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר', זה תפילין. ואין חילוק בין כבוד ויקר, שהכל אחד, ואין חילוק ביניהם". ובפרדס רימונים שער כג ערכי הכינויים, ערך "כבוד", כתב: "כי הכבוד נקרא השכינה... ונקרא המלכות 'כבוד'"]. ועוד שמעתי לבאר, שהתורה היא כנגד השכל, ויום טוב הוא כנגד הנפש, מילה היא כנגד הגוף, ותפילין הם כנגד הצלם [רמ"ע מפאנו יונת אלם, פרק צו]. וכן בנר מצוה [כד.] כתב כי יש לאדם ד' חלקים; שכל, נפש, גוף, ועצם האדם שנברא בצלם אלקים, וכלשונו: "אבל כל אלו כוחות אין בהם מעלת עצם האדם במה שהוא אדם, שנברא בצלם אלקים. כי יש באדם עוד מעלה שהוא עצם האדם, והוא צלם האלקי, אשר זה הוא על הכל" [הובא למעלה פ"ה הערה 402].

(281) צריך לומר בהקדמה, שבתחילת ההקדמה הביא מאמר זה. ומשמע מלשונו כאן שההסבר שכתב כאן אינו כהסבר שכתב שם. וכוונתו היא שכאן ביאר ש"ליהודים היתה אורה - זו תורה" פירושו שישראל זכו למדריגת תורה חדשה שלא היתה להם קודם לכן. וכן הוא בשאר המצות שנמנו במאמר, שישראל הגיעו לדרגת דביקות חדשה שבאה אליהם בעקבות מפלת המן. אך למעלה ביאר שבפורים הוסרה המודעא רבה

שהיתה קיימת מאז מתן תורה [אך לא שהגיעו למדריגת תורה חדשה]. וכן שאר המצות שנמנו במאמר התפרשו שם שבזכותן זכו להתגבר על עמלק, ולא שהגיעו לדביקות חדשה שלא היתה להם קודם לכן. ובקיצור, כאן מבאר שהמאמר עוסק במה שישראל זכו בעקבות מפלת המן, ואילו למעלה בהקדמה ביאר שהמאמר עוסק בזכיות ישראל שהביאו למפלת המן. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 1388] כתב: "לא היה הריגת ושתי כדי להביא עונש על ישראל, רק כדי שיתן להן הצלחה עליונה, כדכתיב 'ליהודים היתה אורה ששון ושמחה ויקר', ודבר זה היה על ידי גרמת אסתר, ולתכלית זה נגזר מיתה על ושתי". ומכך משמע כדבריו כאן, שבעקבות מפלת המן ישראל זכו ל"הצלחה עליונה", וראה שם הערה 1389. וראה להלן פ"ט הערה 89 מה שהוקשה שם מדבריו כאן.

פסוק יז

(282) כי לא מצינו שהמצריים או הבבלים היו מתיהדים, כפי שנמצא בגאולת פורים.

(283) לשונו למעלה פ"ו [לאחר ציון 439]: "עמלק מבטל האחדות, שאין השם אחד עד שיכרות זרעו של עמלק [רש"י שמות יז, טו], שתראה מזה כי עמלק מבטל האחדות מן השם יתברך". וכן כתב כמה פעמים בספר זה [שעמלק מתנגד לאחדות ה']. וכגון, למעלה פ"ה [לאחר ציון 231] כתב: "'יבא המלך והמן היום' וגו' [שם]. ולכך קאמר 'היום', כי ראש התיבות הוא השם המיוחד, ורמז בו כי השם המיוחד גם כן יבא, והשם המיוחד הוא ילחם כנגד המן, שהוא זרע עמלק. ואין השם שלם עד שימחה זכר עמלק [רש"י שמות יז, טז]. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל המן". ושם פסוק ח [לאחר ציון 290] כתב: "כל זמן שעמלק בעולם לא נאמר שהוא יתברך אחד ושמו אחד, עד שיכלה זרעו של עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו'". מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק". ולהלן ט, י, כתב: "כי זרע עמלק... מתנגדים אל השם יתברך מצד שהוא אחד, כמו שהתבאר במגילה הזאת הרבה פעמים. ומצד שהוא יתברך שמו אחד, בא האבוד לזרע עמלק. שכל זמן שזרע עמלק בעולם, אין נראה אחדותו בעולם... שהיה זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד המורה שהוא יתברך אחד... כי הוא יתברך אחד ואין עוד, וממנו בא המפלה לזרע עמלק, שהם נגד אחדותו יתברך". **ובגו"א שמות** פי"ז אות יג כתב: "שאין השם שלם ואין הכסא שלם וכו'. וביאור ענין זה, כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי

מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד. ולפיכך אמרו [תנחומא תצא, יא] כל זמן שזרעו של עשו בעולם אין השם שלם ואין הכסא שלם, שנאמר 'כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק וגו". וביאור ענין זה כי השם של הקב"ה הוא 'אחד', כדכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אחד', השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם. ומפני כי השם הזה מיוחד, לכך כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם, אין השם הזה נמצא בשלימות בעולם הזה, כי השניות והחלוק בעולם הזה, והחלוק אינו שלם. ואילו היו משתתפים עם ישראל כמו שהוא בשאר אומות, לא היה זה מעכב שיהיה השם נמצא בעולם הזה בשלימות, אבל לא ישוו יחד. ונמצא כי יש כאן חלוק, וכל חלוק במה שהוא חלוק אין בו שלימות, ואם כן איך יתכן שימצא בעולם הזה השם המיוחד בשלימות, כי במה שהשם זה הוא מיוחד, יש בו השלימות שאין עוד זולתו, ולפיכך אין השם שלם. ואין הפירוש חס ושלום שאין השם שלם בעצמו, חס ושלום לומר כך, כי שלימתו בעצמו, אך אין השם בשלימות נמצא אצלינו כל זמן שזרע עשו בעולם". וראה למעלה בפתיחה הערה 211, פ"ג הערות 546, 552, פ"ה הערות 235, 291, 294, 474, ופ"ו הערה 440.

(284) ופסוק זה מורה על מפלת עמלק, וכמו שפירש רש"י בעובדיה שם "והיתה לה' המלוכה - לימדך שאין מלכותו שלימה עד שיפרע מעמלק", וכמבואר למעלה פ"ג הערה 559, ופ"ה הערה 291. ומלכות ה' מורה על אחדות ה', וכמבואר למעלה הערה 234. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני" [הובא למעלה בפתיחה הערה 285, ופ"ה הערה 291].

(285) צרף לכאן דבריו למעלה [פ"ב לאחר ציון 47, פ"ו לאחר ציון 442, ולהלן לאחר ציון 300, ופ"י לאחר ציון 52] ש"יהודי" הוא לשון "יחידי", "כלומר שהוא מזרע יהודים, שעל ידם נראה אחדותו של הקב"ה" [לשונו בפ"ו שם]. לכך כאשר אחדות הקב"ה מבהיקה [בעקבות מפלת עמלק], אזי "רבים מעמי הארץ מתייהדים", "מתייהדים" דוקא, ולא "מתגיירים". וכן כתב להלן [ראה ציון 301]. ואם תאמר, הרי לפי דבריו כאן מתבאר

ש"רבים מעמי הארץ מתייהדים" מחמת שנתגלתה אחדות ה', אך בפסוק לכאורה נאמר טעם אחר, והוא "כי נפל פחד היהודים עליהם", ולא "כי ראו כי ה' אחד". והיה אפשר לומר שהפסוק נוקט בטעם הנגלה, ואילו המהר"ל מבאר את הטעם הפנימי, וכמבואר להלן הערה 290. אך אפשר לומר עוד, שהפחד מהיהודים אינו אלא ביטוי לאחדות ה' [יבואר בסמוך], וכשם שעמלק מבטל גלוי אחדות ה' בעולם, כך עמלק מבטל הפחד מישראל בעולם. ומקרא מלא הוא [דברים כה, יח] "אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך וגו'", ופירש רש"י שם "אשר קרך בדרך - לשון קור וחום, צננך והפשירך מרתיחתך. שהיו האומות יראים להלחם בכם, ובא זה והתחיל, והראה מקום לאחרים. משל לאמבטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה, בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה, אע"פ שנכוה, הקרה אותה בפני אחרים". אך לפני שבא עמלק נאמר [שמות טו, יד-טז] "שמעו עמים ירגזון חיל אחז ישבי פלשת אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמוגו כל ישבי כנען תפל עליהם אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית". **ואודות שאחדות ה'** מביאה לפחד מהיהודים, כן ביאר בגו"א דברים פ"כ אות ו בביאור דברי רש"י [דברים כ, ג] שכתב "שמע ישראל - אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע, כדאי שיושיע אתכם", וז"ל: "טעם הדבר כי זכות קריאת שמע די להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו, בזה ישראל מנצחים את כח האומות. לפי שהם דבקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו. ומאחר שאין מבלעדו, נמצא כי הוא גובר על הכל, עד שאין הכל נחשב אצלו, רק כח אחד. וישראל דבקים באחד, לכך הם גוברים על האומות, כמו שהוא יתברך אחד על הכל ומנצח הכל בכח אחדות, וכח אחדות גורם שאין אתו נחשב שום אלהים, כדכתיב [דברים לב, לט] 'ראו כי אני אני הוא ומבלעדי אין אלהים'" [הובא למעלה פ"ו הערה 442, ולהלן פ"ט הערה 291]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 104] כתב: "כי מפני כי שם ה' נקרא עליהם, יראו ויפחדו מהם". וצרף לכאן דבריו בנר מצוה [יא:], שכתב "רמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'" [הובא למעלה פ"ו הערה 444]. והרי גם בשירת הים נאמר [שמות טו, טז] "עד יעבור עם זו קנית", וזה מורה באצבע שהפחד מישראל [שהוזכר בשירה שם] נובע מאחדות ה'. אמור מעתה, מה שנאמר לפני בא עמלק "שמעו עמים ירגזון חיל אחז ישבי פלשת אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמוגו כל ישבי כנען", ומה שנאמר כאן לאחר מפלת עמלק "כי נפל פחד היהודים עליהם", הינם בטויים זהים כשהעולם נקי מהשפעת עמלק. זאת ועוד, כי רק פעמיים נאמר במקרא "נפל פחדם"; כאן [להלן ט,

ב], ובתהלים [קה, לח] "שמח מצרים בצאתם כי נפל פחדם עליהם" [ראה להלן הערה 303]. והם הם הדברים. וראה למעלה בהקדמה הערה 104, שנקודה זו ממש נתבארה גם שם. וראה להלן פ"ט הערה 191, ופ"י הערה 3.

(286) בדפוסי אור חדש דיבור זה מופיע לאחר מה שכתב על תחילת פרק ט [פסוק א], וכאן צירפנו אותו למקומו, בסוף פרק ח [פסוק יז].

(287) בא לבאר את הצורך בשלשת הפסוקים האלו, ואת ההבדלים ביניהם.

(288) "ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם בשם המלך וחתמו בטבעת המלך וגו'" [למעלה פסוק ח].

(289) פירוש - הוא האויב המובהק של ישראל, והכל מבינים שמה שנתלה היה מחמת שהוא אויב היהודים, ולא משום סבה אחרת. לכך ממנו ניתן ללמוד מה יעלה בסופם של שאר שונאי ישראל.

(290) אע"פ שלמעלה [לאחר ציון 281] ביאר שגלוי אחדות ה' בעולם [לאחר מפלת המן] היא זו שהביאה לכך שעמי הארץ היו מתייהדים, ואילו כאן מבאר טעם אחר, אין זה קשיא, כי למעלה בא לבאר את הסבה הפנימית מדוע עמי הארץ היו מתייהדים כי "דבר זה לא נמצא בשאר גאולות" [לשונו למעלה לפני ציון 282]. אך כאן בא לבאר את הסבה הגלויה. והסבה הגלויה אינה מספיקה לענות על השאלה מדוע לא מצינו מתייהדים בגאולות האחרות. ואודות שיש לחתור למצוא במאורעות דברי הימים את הסבה הפנימית, כן כתב בבאר הגולה באר הששי [שיב:], וז"ל: "אני אומר כי אין דברי חכמים ספר דברי הימים, שכותבים הסופרים המעשים שהיו... אבל לא באו חכמים לספר מזה, רק מה שהגיע לישראל ולארץ הקדושה". ושם בבאר הרביעי [תיא:] כתב: "חכמים לא יביטו אל הטבע... מכל מקום אין ראוי שיהיה נתלה הדבר בטבע בלבד, כי אם בהשם יתברך".

(291) בא לבאר את שלשת סוגי האנשים שנפל פחד היהודים עליהם; (א) עמי הארץ [שהוזכרו בפסוקנו]. (ב) אנשי החיל [הוזכרו להלן ט, ב]. (ג) השרים והחשובים [הוזכרו להלן ט, ג].

(292) לשונו בגבורות ה' פס"ד [רחצ.]: '"כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם' [תהלים קיח, י-יב]. זכר ג' פעמים 'סבבוני' כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; האחד, מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים מתנגדים זה אל זה, וזה אף באומות עולם עצמם. ולפיכך אמר 'כל גוים סבבוני

בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד. ושאר האומות, אף על גב שיש חילוק ביניהם מפני שהם מחולקים, יש להם השתתפות גם כן, שהם אומות מתדמים. אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון, לכך בראשון [התנגדות האומות להדדי מצד החילוק] נאמר [תהלים קיח, י] 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני [התנגדות האומות לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יא] 'סבוני גם סבבוני'. בג' [התנגדות אדום לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יב] 'סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 273, פתיחה הערה 186, פ"א הערה 1158, ופ"ב הערה 364]. ודבריו כאן מוסבים על שתי ההתנגדיות הראשונות שהזכיר בגבורות ה'.

(293) "ועוד יש חלק שהם גבורים ואנשי חיל, ואינם נכנעים שיהיו תחת אחר עד שיהיה אחר מושל עליו, וכנגד זה אמר 'ואיש לא עמד בפניהם כי נפל פחדם על כל העמים'" [לשונו בסמוך].

(294) לשונו למעלה פ"ב [לפני ציון 43]: "כי שם 'איש' נאמר על מי שהוא זריז מאוד מאוד, וכאשר בא פרצה אחת, והוא עומד כנגד זה בכח שלו, זה נקרא 'איש'". ואודות ש"איש" מורה על הכח והגבורה, כן כתב בכמה מקומות, וכגון, בדר"ח פ"ד מ"ד [סח.] כתב: "כי שם 'איש' נאמר בכל מקום על הכח... כי תמצא שם 'איש' בכל מקום נופל על זה; כמו 'איש מלחמה' [שמות טו, ג], 'והלא איש אתה' [ש"א כו, טו]". וזהו יסוד נפוץ בספר גור אריה. וכגון בבראשית פל"ז אות כח כתב: "גבריאל נקרא 'איש', שנאמר [דניאל ט, כא] 'והאיש גבריאל', כי נקרא גבריאל 'איש' שהרי נקרא 'גבריאל' מלשון 'גבר', וגבר הוא איש". ושם שמות פי"ז אות ד כתב: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש'... ומי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא 'איש' [רש"י שמות יז, ט]. וזהו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזה גבור הכובש יצרו', רוצה לומר שראוי להיות נקרא 'איש גבור' מפני שהוא עומד נגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו". ושם דברים פ"א אות כט [יז:] כתב: "לשון 'אנשים' משמש על גבורים ויראי חטא, כי לשון 'איש' בא על גבור, וזה ידוע. וכך איתא במכילתא [שמות יז, ט],

והביאו רש"י בפרשת בשלח אצל 'בחר לנו אנשים' [שם]. ומפני שהיו דתן ואבירם בעלי מחלוקת הגדולים, שחלקו על ה' ועל משה, ובשביל זה נקראו 'אנשים' [שמות ב, יג], שרצו להתגבר על משה במחלוקתם... וכן מה ש'אנשים' סתם בכל מקום כשרים [רש"י במדבר יג, ג], והיינו יראי אלקים, מפני שבהם גבורה, שאין דעתן קלות, והם מתגברים על יצרם. היפך הנשים, כי הנשים דעתן קלות [שבת לג:], ואילו יראי אלקים אין דעתן קלות. לכך אמרו במכילתא [שמות יז, ט] אין 'אנשים' אלא גבורים ויראי אלקים, רצה לומר גבורת הגוף והנפש. ודברים אלו ברורים". וראה למעלה פ"ב הערות 44, 132.

(295) פירוש - אצל שרי המדינות הפחד מהיהודים התבטא בזה שהיו מנשאים אותם [ולא בזה שהיו מתייהדים], וכמו שמבאר בהמשך דבריו. ויש בזה הטעמה נפלאה; דוקא על החשובים נאמר "כי נפל פחד מרדכי עליהם", בעוד בשתי הפעמים הקודמות לא נתפרש מרדכי, אלא נאמר "כי נפל פחד היהודים עליהם", וכן "כי נפל פחדם על כל העמים" [עיין ראב"ע נוסח ב שעמד על כך (להלן ט, ג), וכן הוא בדבריו להלן (מציון 305 ואילך)]. אך לפי דבריו הענין מיושב היטב, שנאמר בשירת הים [שמות טו, טו] "אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמוגו כל יושבי כנען", ופירש רש"י שם "אלופי אדום אילי מואב - והלא לא היה להם לירא כלום, שהרי לא עליהם הולכים. אלא מפני אנינות, שהיו מתאוננים ומצטערים על כבודם של ישראל". ובגו"א שם [אות יז] כתב: "ויש ראיה גדולה לדברי רז"ל [מכילתא שם], דגבי אלו נאמר 'אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב', כתב לך האלופים והאלים, כי לא היו מקנאים בם אלא האלופים והחשובים, ולפיכך באלו שנים בלבד כתיב 'אלופי אדום אילי מואב'. ואין להקשות דעדיין יקשה למה היו אלו שני אומות מתקנאים בחשיבותן של ישראל יותר משאר אומות, דאין זה קשיא, דאדום הם מזרע אברהם, וכן מואב מבן אחיו של אברהם, והיו סבורים שהם ראוים לגדולה גם כן, ולפיכך היו מתקנאים בהם ונבהלו על חשיבותן". הרי ש"נבהלו על חשיבותן" הוא רק בין אלו השוים בחשיבות, כי "כלום מתקנא אלא חכם בחכם וגבור בגבור ועשיר בעשיר" [ע"ז נה.]. לכך על החשובים נפל פחד מרדכי עליהם דוקא, כי זהו מחשוב לחשוב. וראה להלן הערה 306.

(296) חשובים בעצם. ולעומת הגבורים שאינם חשובים מצד עצמם, אלא מצד גבורתם. ובח"א לסוטה מט. [ב, פו:] כתב: "גברו בעל זרוע, שהם חשובים מצד כח הזרוע שלהם, לא מצד עצמם".

(297) נראה שכל אחד ואחד מראה את נשיאת עיניו כלפי המרומם ממנו באופן התואם למהותו; העם הפשוט מראה זאת בכך שהוא מתחבר אליו, כי "עָם" מלשון

"עִם" ["שבו לכם פה עִם החמור" (בראשית כב, ה), "עִם הדומה לחמור" (יבמות סב.)], שזהו התחברות. והרד"ק בספר השרשים, שורש עִם, כתב: "המלה הזאת ענין חבור ודבוק... ויהיה ממנו עִם... לפי שאסיפת האנשים וחבורם זה עִם זה יקרא 'עִם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 398]. והגבורים מורים זאת בכך שנותנים למרומם למשול ולגבור עליהם. והחשובים מראים זאת בכך שנותנים למרומם חשיבות והתנשאות, כי כל אחד משבח לפי השגותיו של עצמו. ונאמר [משלי כז, כא] "מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו", ופירש רבינו יונה שם "'ואיש לפי מהללו'. פירושו, מעלות האדם לפי מה שיהלל; אם הוא משבח המעשים הטובים והחכמים והצדיקים, תדע ובחנת כי איש טוב הוא, ושורש הצדק נמצא בו. כי לא ימצא את לבו לשבח את הטוב והטובים תמיד בכל דבריו, ולגנות העבירות ולהבזות בעליהן, מבלי מאוס ברע ובחור בטוב... והמשבח מעשים מגונים או מהלל רשעים, הוא הרשע הגמור... שכל מי שמדבר טוב על הטובים ועל החכמים, שמוחזקים בו שהוא צדיק. וכל הדן אותם לכף חובה, וחולק במעשיהם לומר שאינם מכוונין, ואינו רואה להיות להם זכות, וכשמדברין לפניו מן הרשעים מצדיק את מעשיהם, בידוע שיש בו שמץ רשעות. ובזה אל תסתפק, כי בזה הדבר תוכל להבחין לבות האדם... 'ואיש לפי מהללו', כלומר לפי מה שהוא מהלל". וראה פחד יצחק, פורים, ענין א.

(298) מתיהדים, מפחדים, ומנשאים.

(299) כי "יהודי" הוא מלשון "יחודי", וכמו שיבאר בסמוך.

(300) לשון הגמרא [פסחים נו.] "אמר רבי שמעון בן לקיש, 'ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם' [בראשית מט, א]. ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר, שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו, 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', אמרו, כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנ:] הביא מאמר זה, ובהמשך דבריו [תשנב:] כתב: "וביאור ענין זה, שלכך תלו עצמם ביעקב, כי בודאי יעקב הוא דבק באחדות השם יתברך לגמרי, כי מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר, לכך יעקב דבק באחדותו לגמרי. ולפיכך אמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', 'כשם שאין בלבבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד'. שאין ספק שיעקב הוא דבק לגמרי בו יתברך במה שהוא אחד, כמו שאמרנו, ולפיכך אין בלבו אלא אחד. וכך 'אין בלבנו אלא אחד', שגם השבטים דבקים באחדות השם יתברך על ידי יעקב". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צט.] כתב: "כשהיו בני יעקב מקבלים מלכות שמים,

לא היו רק באמצעות יעקב, כמו שאמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. לפי שיעקב אחד לגמרי, וראוי יעקב לקבל מלכות שמים, שהוא אחד. ועל ידו גם כן השבטים הם אחד, מקבלים מלכות שמים שהוא יתברך אחד... כי יעקב הוא אחד בעצמו, כך אין בלבנו אלא אחד. כי אלו י"ב שבטים הם כמו יעקב שאין בלבו אלא אחד, כי על ידי יעקב נעשו השבטים ג"כ אחד לגמרי. והוא דבר מופלג, כי מספר שלהם כמו מספר אחד, כי היה יעקב נגד האל"ף של 'אחד', וח' בני אמהות וד' בני השפחות, הרי מספר שלהם הם 'אחד'... ולכך אמרו כשם שבלבך אינו רק אחד, כי יעקב יחיד היה, ובודאי אין בלבו אלא אחד. כך אף אם אנו הם יותר, מכל מקום אנו מצטרפין לאחד, כי כך מספר שלנו עם יעקב, שאנו מתחברים אליו במספר 'אחד', ולכך אמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס.] כתב: "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם. ולפיכך נאמר אצלו [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב', נקרא השם יתברך 'קדוש יעקב' על שם שהיה יעקב הקדוש והנבדל, ודבר זה ידוע למשכילים בענין יעקב. ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד, כאשר ידוע לחכמים. וידוע כי יעקב עיקר האחדות, ולפיכך אמרו בני יעקב אל יעקב 'כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבבינו אלא אחד'". ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "יעקב הוא מאחד את כל ישראל, ועל ידו הם גוי אחד בארץ, שעל ידו נקראו 'ישראל' והם עם אחד, וזה מורה כי יעקב ראוי לאחדות. ודבר זה מצד מעלת יעקב, אשר היה נבדל מן הגשמי, וכל דבר שהוא נבדל הוא אחד. ולפיכך ישראל שהם עם אחד בלתי מחולקים, אינם אחודים רק מצד שיצאו מן יעקב, ולפיכך נקראו על שמו שהוא אחד. ועוד, מצד כי יעקב בפרט מיוחד לאחד ולקשר הכל. כי אברהם הוא האב הראשון, ויצחק הוא האב השני, ויעקב השלישי. ואין הראשון גם השני מיוחד לאחד ולקשר הכל, רק השלישי, כי הוא מכריע בין השנים המחולקים, והוא מכריע ביניהם ומאחד את המחולקים. לכך יעקב בפרט הוא מאחד ישראל לעם אחד, לכך נקראו על שמו 'ישראל'". וראה גבורות ה' ס"פ יג.

(301) פ"ב לאחר ציון 47, ופ"ו לאחר ציון 442, "כלומר שהוא מזרע יהודים, שעל ידם נראה אחדותו של הקב"ה" [לשונו בפ"ו שם]. וראה למעלה הערה 285, להלן הערה 367, פ"ט הערה 52, ופ"י הערה 53. ויש בזה הטעמה מיוחדת; בגו"א במדבר פכ"ב אות מ פירש את דברי רש"י שם [במדבר כב, כו] שהמלאך הראה לבלעם סימני האבות, וז"ל: "פירוש, שמתחלה היה עומד המלאך בדרך שאין שם שום גדר [שם פסוק כב], אלא הכל יכול לעמוד שם, וזהו אברהם אבינו שיצאו ממנו הרבה אומות, ישמעאל ועשו ובני

קטורה [בראשית כה, א-ד], שהיו אומות הרבה, וישראל. ולבסוף היה יצחק, שלא היו בו רק שני אומות, ישראל ואדום. ולפיכך עמד המלאך במקום [במדבר כב, כד] 'גדר מזה וגדר מזה'. ושני הגדרים היו יעקב ועשו. ואחר כך [שם פסוק כו] 'ויעמוד במקום צר שאין לנטות', זה יעקב ובניו, שהיו כולם קדושים, ולא היה פסולת בזרעו, ולא עבר שם זר, רק ישראל בלבד, וזה 'במקום צר' שאין לנטות ימין ושמאל... שבא אצל יעקב, שיצא ממנו ישראל בלבד, ובמקום הזה לא היה אפשר לבלעם לעבור". ובחי"א לסנהדרין קו. [ג, רמז.] כתב: "אברהם ויצחק, היו לאומות חיבור אליהם, שהרי מן אברהם יצאו כמה אומות, ומיצחק יצא אדום. ומן יעקב, הוא השלישי, היה זרעו נבדל לגמרי מן האומות". לכך פשיטא ש"מתיהדים" יכול להיות רק בזכות יעקב, כי אברהם ויצחק לא יחייבו זאת, כי אף לגוי יש שייכות אליהם.

(302) לשונו בנצח ישראל פס"ב [תתקמא:]: "וזכר [דברים לג, כט] 'ואשר חרב גאותיך' נגד זכות יצחק, דכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי', ומשם יבוא הפחד על אויבי ישראל כאשר יוצאים למלחמה, עד שפורחים מן החרב". ומעין זה כתב בגבורות ה' פנ"ו [רנ.], וז"ל: "'בזרוע נטויה' [דברים כו, ח], זו החרב [הגדה של פסח]. זו זכות יצחק וממדתו, שנטה צוארו להיות נשחט מן החרב, בזכותו הביא הקב"ה על מצרים חרב". אמנם במקרא מצינו מדה זו גם אצל יעקב, שנאמר [בראשית לה, ה] "ויסעו ויהי חתת אלקים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב". ואולי לפי דבריו כאן, חתת אלקים זו באה ליעקב מיצחק אביו.

(303) קצת תמוה, כי נאמר במקרא "נפל פחדם" בעוד מקום; [תהלים קה, לח] "שמח מצרים בצאתם כי נפל פחדם עליהם".

(304) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 393]: "כי אברהם היה לו הגדולה, שהרי נקרא 'אב המון גוים נתתיך' [בראשית יז, ה], וכמו שאמרו 'נשיא אלקים אתה בתוכינו' [שם כג, ו]... ולכך אמר [למעלה ה, יא] 'ואשר נשאו המלך על השרים'". ובחי"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "חשיבות והגדולה... מעלת אברהם, שזכה לחשיבות והתרוממות, שנקרא 'נשיא אלקים', וכל ענינו היה גדולה וחשיבות". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז:] כתב: "אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהושוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והכל הוא בשיעור אלקי" [הובא למעלה פ"א הערה 182, ופ"ה הערה 396]. וראה נצח ישראל ר"פ מא.

(305) כי לא נאמר אצל החשובים "כי נפל פחד היהודים עליהם", או "כי נפל פחדם על כל העמים" כפי שנאמר בשתי הפעמים הקודמות, אלא נאמר "כי נפל פחד מרדכי עליהם".

(306) והטעם שהיה להם פחד ממרדכי הוא מפאת חשיבותו, שחשיבותו מפילה פחד על חשובים אחרים, וכמבואר למעלה הערה 295, קחנו משם.

(307) פירוש - מפלתו ותלייתו.

(308) כפי שהולך ומבאר. ומדגיש זאת כדי שנדע שהפחד שנפל על האומות היה מהקב"ה, ולכך ניתן לבאר שזה נובע משלשת האבות.

(309) "לבוש מלכות" [מתנו"כ קה"ר ה, א]. וכן יבאר המהר"ל בסמוך.

(310) נראה שכוונתו היא שאצל המלך עצמו הפחד ממנו אינו נופל אלא רק על בני עמו הקרובים אליו, ולא על אלו המרוחקים ממנו. ואם הגדולה שהיתה למרדכי באה מן המלך, הרי [ב"ק כד:] "דיו לבא מן הדין להיות כנדון", וכיצד יפחדו ממרדכי במרחקים גדולים יותר מהמלך עצמו. ואודות שיראת המלך נופלת רק על הקרובים אליו, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקע.], וז"ל: "דבר זה ברור, כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו. ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו, שאז אינו מתפעל ואינו ירא כלל". ושם פ"ב מ"ט [תרצז.] כתב: "כי מי שהוא רחוק מן המלך, בודאי אינו ירא ממנו. רק מי שהוא קרוב אליו, והוא אצלו, ואז הוא ירא ממנו". ושם פ"ג מי"ז [תלב:] כתב: "כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך, אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך" [הובא למעלה פ"א הערה 241, וראה להלן הערה 319, ופ"ט הערה 191].

(311) לשונו למעלה [לאחר ציון 20]: "ואלו שני דברים, דהיינו בית המקדש והתורה, שניהם מגיע מעלתם עד שער החמשים, אשר משם בא מפלת המן הרשע". ו"כאשר היו גוברים על המן, זכו ישראל למדריגה עליונה מאוד, וזכו לתורה... כי כאשר גברו על כח המן, היו דביקים לגמרי במעלת יום טוב ובמעלת המילה ובמעלת התפילין" [לשונו למעלה לאחר ציון 255]. וראה למעלה הערות 26, 256, ולהלן ציון 337, ופ"ט הערה 270.

(312) אודות מעמדו הנבדל של המלך, ראה בסמוך הערה 316. ויש בזה הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [ב"ב ד.] "שאני בית המקדש דאי לא מלכות לא מתבני". ובח"א שם [ג, נח.] כתב: "דבר זה מבואר ממה שאמרו ז"ל סנהדרין [כ:] ג' מצות נצטוו לישראל בכניסתן לארץ; למנות להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה...

כי נתלה בנין בית המקדש במלכות דוקא. ועוד מבואר ממה שאמרו במסכת גיטין בפרק הניזקין [נו:] אברא מלכא אתה, דאי לאו מלכא אתה לא אמסר בית המקדש בידך... מזה תראה כי לא נמסר בית המקדש רק ביד מלך, כי בית המקדש נבדל מכל העולם, וזהו ענין מלכות... כי המלך יש לו מעלה נבדלת. ולפיכך אין ראוי לבנין בית המקדש, וכן לענין נפילתו, רק המלך. כי איך ישלוט הדיוט בבית המקדש שהוא נבדל מכל העולם, ואין ההדיוט מגיע עד שם. אבל המלך שהוא נבדל, מגיע עד שם. וכן לענין בנין, אין ראוי לבנות אותו רק המלך, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ה הערה 142]. והרי למעלה פ"ז [לפני ציון 170] ובפרק זה [לפני ציון 21] ביאר שמעלת בית המקדש באה משער החמשים [ראה למעלה הערות 21, 26]. והעולה מכך הוא שמעלת המלך העליונה גם כן באה משער החמשים. וראה בסמוך הערה 321.

(313) כפי שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 401] לגבי בגדי כהונה, וז"ל: "כי כהן שלבש בגדי כהונה הוא תפארת אלקי. וכך היה אחשרוש שלבש יקר תפארת, עד שהיה לו תפארת אלקי. כי היה מוכן אחשורש בפרט לכבוד הבגדים, שהבגדים שהם על האדם הם צניעות וכבוד, שהאדם מתכסה בהם... כי בגדי כהונה כבוד אלקי הם". ובהמשך שם [לאחר ציון 464] כתב: "הכבוד הוא על ידי מלבושי כבוד, כמו שאמר רבי יוחנן 'מימי לא קריתי לבגדי רק מכבדותי' [שבת קיג.]. ולכך אמר שהראה להם בגדי כהונה, שכל כך היה מגיע כבודו, עד שלבש בגדי כהונה, שהוא כבוד אלקי. וכך היה לאחשורש כבוד אלקי... שלבש בגדי כהונה". ובנר מצוה [קכ:] כתב כן לגבי ציצית, וכלשונו: "ציצית מלבוש שהוא כבודו, יש בו מצוה אלקית [במדבר טו, לז-מא], ובשביל כך כבוד הזה הוא כבוד אלקי. והחוטין הם ל"ב, כמספר 'כבוד'".

(314) לכאורה למעלה פ"א [לאחר ציון 1073] כתב להיפך, וכלשונו: "באותה שעה שאינה לובשת בגדי מלכות כאילו אינה מלכה... אף על גב שיש עליה כתר מלכות, אין הכתר מורה רק סימן שהיא מלכה, אבל אינה בכבוד מלכות, כי הבגדים הם כבוד המלכות". הרי ששם ביאר שבגדי המלכות הם יותר כבוד המלכות מאשר הכתר, שהוא רק סימן למלכות, ואילו כאן מבאר להיפך. ויש לומר, שהכתר מורה על מעלת המלכות, אך בגדי מלכות מורים על כבוד המלכות. וכן ביאר למעלה פ"ו הערה 153. וראה למעלה פ"א הערה 1075.

(315) אודות ההבדל בין הראש לבין הגוף, הנה אמרו חכמים [עירובין נד.] "חש בראשו יעסוק בתורה, שנאמר [משלי א, ט] 'כי לויית חן הם לראשך'. חש בגרונו יעסוק בתורה, שנאמר [שם] 'וענקים לגרגרתיך'. חש במעיו יעסוק בתורה, שנאמר [משלי ג, ח] 'רפאות

תהי לשרך'. חש בעצמותיו יעסוק בתורה, שנאמר [שם] 'ושקוי לעצמותיך'. חש בכל גופו יעסוק בתורה, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [מג.] כתב: "מה שאמר הראש בפני עצמו, מפני שהראש שם השכל, והוא קרוב אל התורה בעבור חשיבות הראש, הוא ראשון וקודם לקבל רפואה על ידי התורה. ולפיכך אמר בראשון 'חש בראשו יעסוק בתורה'. ואמר אחר כך 'חש בגרונו יעסוק בתורה', הגרון הוא למטה מן הראש אשר שם השכל, והגרון יוצא ממנו הדבור, והגרון כלי אל שכל הדברי, והוא למטה מן שכל עיוני... ואמר אחר כך 'חש בכל גופו', אף על גב שהוא רחוק יותר... והנה התחיל בראש, שהוא יותר ראשון ויותר קודם לקבל הויה ורפואה מן השם יתברך, ואחר כך הזכיר הגרון, שהוא למטה הימנו, ואחר כך בני מעיים, ואחר כך העצמות, ואחר כך כל גופו" [הובא בחלקו למעלה פ"ו הערה 421]. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכח.], ויובא בהערה 320. ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 88] כתב: "השבט הזה [יהודה] בין שאר השבטים דומה כמו הראש בשאר האיברים, והראש הוא עליון". ובנצח ישראל פל"ז [תרפה:] כתב: "יש באדם שני אברים, והם מלכים על כל האברים, והם הראש והלב. כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בראש'. ויוסף תמיד הוא באמצע, כנגד הלב. שכן תמצא בנשיאים, נשיא אפרים באמצע [הקריב קרבן ביום השביעי (במדבר ז, מח)], דומה ללב שהוא באמצע האדם. וידוע כי הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא יותר אלקית מן הלב". ובגבורות ה' פמ"ד [קסח:] כתב: "כי כל פאר ראוי לראש, שהוא הדבר הנכבד באדם. ולפיכך קרא הכתוב המלבוש שהוא לראש 'פארי מגבעות' [שמות לט, כח]", ושם ביאר שלכך מניחים תפילין על הראש. ובבאר הגולה באר הרביעי [תב.] כתב: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה שהוא תוספת על הראש... שהראש הוא בתכלית הגובה". וראה למעלה בהקדמה הערה 227, פ"ב הערות 89, 90, 99, פ"ו הערה 122, ובסמוך הערה 320.

(316) אודות מעמדו הנבדל של המלך, כן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יא.], וז"ל: "המלך נבדל מן הכלל... ולכך יש בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל. כי הגשמי הוא פרטי, ולכך כל מלך הוא אחד, שאין הכללי מתחלק". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:], שהוא קדוש". וראה עוד בהקדמה השלישית לגבורות ה' [כ], למעלה

בהקדמה הערה 234, פתיחה הערה 285, פ"א הערות 359, 364, 855, פ"ב הערה 438, ופ"ו הערה 137.

(317) בגבורות ה' פל"ט [קמד.] ביאר שתפילין של יד מורים על הדביקות, ותפילין של ראש מורים שה' נקרא עליהם, וכלשונו: "תפילין על הזרוע, שישראל דבקים בהקב"ה, ולפיכך כתיב בהם [דברים ו, ח] 'וקשרתם'. וזה החילוק שיש בין תפילין של יד ובין תפילין של ראש; כי תפילין של יד הוא החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ומזה הצד אין יראה, כי אם חבור ודבוק בו יתברך, שבמקום שיש חבור אין יראה. אבל תפילין של ראש, ששם אין קשור, רק שהשם יתברך נקרא עליהם, ובמה שהשם נקרא עליהם הוא יתברך נבדל מהם, שנקרא 'אלהי ישראל', ובמה שהוא אלקיהם הוא נבדל מהם, ובזה הצד יש יראה, שראוי להיות ירא מן אלהי ישראל אשר לו הגבורה, והבן זה" [הובא למעלה הערה 277]. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעילה". וראה הערה הבאה.

(318) לשונו בנתיב התורה פ"ט [שסז:]: "כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין לו שתוף עם זולתו". ובדר"ח פ"א מ"ג [רל:] כתב: "ולפיכך אמר, אף שהזהרתי אתכם על אהבה, לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב לו כי השם יתברך בשמים ואתה על הארץ, וכך יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים, ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך, ולא תהיה האהבה מבטלת היראה. ולכך אמר [אבות פ"א מ"ג] 'ויהי מורא שמים עליכם', ולא אמר 'ויהי מורא המקום עליכם'. ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים', כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ. אבל האהבה נחשב שהוא דבק בו יתברך, כדכתיב [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נח.] כתב: "וידוע כי המלך נבדל מן העם, ובשביל שהוא נבדל מן העם יש למלך מורא". ובנתיב העבודה ס"פ יד [א, קכב:] כתב: "ובזה מכיר עלתו שהוא נבדל ממנו, והוא בשמים והאדם על הארץ [קהלת ה, א], ובזה יש יראה".

(319) יש להעיר, כי כאן מבאר שיראת המלך נופלת רק על מי שנבדל מן המלך. וכן בגו"א דברים פ"י אות ט [קסה:] כתב: "דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך". אך בנתיב התורה פ"ה

[רנו.] כתב: "דומה למלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו". הרי שכתב בגו"א שהתנאי ליראה הוא התרחקות מן המתיירא, ואף הביא המשל ממלך להוכיח זאת. ואילו בנתיב התורה הביא המשל ממלך להוכיח את ההפך, שיראה זקוקה להתקרבות למתיירא. וכיצד יתכן להוכיח דבר והפוכו מאותו משל. **וממו"ר שליט"א** שמעתי לבאר, כי ישנם שני סוגי התקרבות אל המלך; יש התקרבות למלך שהיא כדי להתחבר ולהשתוות אליו, וכגון שבא לשוחח ולאכול עמו, ומתנהג עמו כשוה לשוה, והתקרבות מעין זו מבטלת את היראה. אך ישנה התקרבות למלך שכל כולה היא קבלת עולו של המלך, וזאת כאשר המתקרב יודע שאין הוא שוה למלך, אלא הוא נתינו, והיחס כלפיו הוא של נשלט לשולט. התקרבות מעין זו היא הכרחית להרגשת יראת הרוממות מהמלך, שהרי אז, אדרבה, מלכות המלך תחול עליו יותר מכאשר הוא מנותק לגמרי מן המלך, שאז אין המלכות חלה עליו כלל. ודוק ותראה, שבגו"א כתב "יש לו קירוב **ושייכות** אליו", ואילו בנתיב התורה כתב רק קירוב, מבלי לומר "שייכות". ודפח"ח. **אזן מלים תבחן**; בתפילת שלש רגלים אמרינן "אתה בחרתנו מכל העמים, אהבת אותנו, ורצית בנו, ורוממתנו מכל הלשונות, וקדשתנו במצותיך, וקרבתנו מלכנו לעבודתך, ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת". הנה הוזכרו כאן שבעה אופני חיבה שהראה הקב"ה לישראל. ובאף אחד מהם לא ניתווסף כנוי אל ה', מלבד האופן הששי שנאמר בו "וקרבתנו **מלכנו** לעבודתך", ולא "וקרבתנו לעבודתך" גרידא, כפי שנאמר בשאר אופני החיבה ["אהבת אותנו" ולא "אהבת אבינו אותנו", וכיו"ב]. והלא דבר הוא. אך הואיל ונתבאר כאן שיש שני סוגי התקרבות למלך; התקרבות שהיא חלק מגינוני מלכות, והתקרבות שמבטלת מורא מלכות, לכך ההדגשה היא שאיירי בהתקרבות הראויה למלכות, ולא בהתקרבות הסותרת למלכות, וזהו "וקרבתנו מלכנו לעבודתך", "מלכנו" דוקא. וראה בסמוך הערה 322.

(320) והראש מורה על נבדלות ונכבדות, כי בראש נמצאת הנשמה הנבדלת, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכח.], וז"ל: "כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד. ולכך היו מושחין גם כן את הראש של מלך בשמן של קדושה [ש"א י, א]". וראה למעלה הערה 315.

(321) למעלה [לאחר ציון 15] הביא את המדרש [מדרש תהלים מזמור כב] שעושרו של עמלק נחלק לג' חלקים; שליש לבנין בית המקדש, ושליש לעמלי התורה, ושליש למרדכי ואסתר. וכתב לבאר שם בזה"ל: "ופירוש זה, כי מצד אלו שלשה הם בטול

לכח המן, דהיינו התורה, ובית המקדש, ומרדכי ואסתר... אלו שני דברים, דהיינו בית המקדש והתורה, שניהם מגיע מעלתם עד שער החמשים, אשר משם בא מפלת המן הרשע, כמו שנתבאר למעלה באריכות. ומרדכי ואסתר גם כן היה גוברין על המן. ומפני כי אלו ג' היו מבטלים כח המן, ולכך לאלו שלשה חלקים נחלק עושר של המן. כי לפי גודל כחו של המן, לא היה לו מבטל רק אלו שלשה, והבן זה מאוד". ורהיטת לשונו מורה שאף מעלת מרדכי ואסתר מגיעה עד שער החמשים. לכך מעלות מרדכי שהוזכרו כאן [בגדי מלכות ועטרה] בעל כרחך שאף הן מיישך שייכי לשער החמשים. וראה למעלה הערות 26, 312, ולהלן הערה 337.

(322) מציין כאן שני דברים שיש למלכות; (א) כבוד וגדולה. (ב) יראה. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 350] הביא מחלוקת במדרש [אסת"ר א, כ], וביאר שנחלקו איזה דבר משני דברים אלו מאפיין יותר את המלכות, וכלשונו: "לרבי אליעזר, חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך. ולכך אמר שהיה כל העם יושבים לפניו, והמלך היה עוד מתנשא עליהם, וזהו חשיבות מלכותו כאשר מתנשא עליהם. ולרבי שמואל דבר זה הוא חשיבות על העם, שיהיה יראת המלך עליהם, עד שיהיו שטוחים על פניהם. ולא יהיה המלך בעצמו מראה חשיבות וגדולה בעצמו, רק שיהיה במסיבה, ויהיו שאר העם שטוחים על פניהם מחמת יראה. כלל הדבר; למר, חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם. ולמר, חשיבות מלכותו במה שהם תחתיו לגמרי, משפילים לפניו מיראת פניו, וזהו עיקר מלכותו, ודבר זה ענין נפלא". וראה שם הערה 364. וכן למעלה פ"ו [לאחר ציון 145] כתב: "ואלו שלשה דברים [המלבוש הסוס והכתר] גם כן מורים על שלשה [דברים] שיש למלך; האחד, שהוא נישא למעלה מכל העם, שהוא יותר גדול ויותר עליון מהם. וזה מורה הכתר שהוא על הראש למעלה, מורה שהוא נישא למעלה. ועוד הוא רודה ומושל בכח שלו על העם, עד שנחשבים העם למטה ממנו. וזה יורה הסוס, שהוא רוכב עליו ורודה עליו. כי הסוס הוא מגביה עצמו בהליכתו, והוא רוכב ומושל עליו, וכך המלך מושל ורודה בעם אשר מגביהים עצמם. והמלבוש הוא מורה על כבוד עצמו, שהוא נבדל בכבוד מן שאר הבריות". ומה שמבאר שם שהכתר מורה על עליונות המלכות, ואילו כאן מבאר שהעטרה מורה על מורא מלכות, הוי שני צדדים של מטבע אחת; הואיל ויראת המלך היא יראת הרוממות [וכמבואר בהערה 319], לכך בהכרח איירי ביראה ממי שהוא מרומם.

(323) פירוש - קינין הם הקרבנות של שתי תורים או שני בני יונה, כגון הזב והזבה והיולדת שמביאים קיני חובה, היו נותנים מעותיהם לשופרות [תיבות] שבמקדש,

והממונים על השופרות לוקחים המעות ומביאים בהן את הקינים, היינו שתי תורים או שני בני יונה. והיה צורך בממונה על הקינין שיהא חכם גדול ובקי בדיניהם, כמו שאמרו [אבות ג, יח] "קינין ופתחי נידה הן הן גופי הלכות". והאיש הממונה על כך היה נקרא פתחיה.

(324) בגמרא [מנחות סד:] מסופר שם כיצד אנשים אמרו דברים סתומים ומוזרים, ומרדכי הצליח לפענח את דבריהם.

(325) "שירתתו מהן בעלי דינים, ולא ישקרו" [רש"י שם].

(326) "שאם יהא הנדון מכשף והאור לא ישלוט בו, יעשו הן מכשפות וימיתוהו בכל מיתה שיוכלו" [רש"י שם].

(327) "שלא יחליף טענותיו, ויחייבוהו" [רש"י שם].

(328) "והיינו דכתיב במרדכי [נחמיה ז, ז] 'בלשן'" [המשך לשון הגמרא]. ופירש רש"י שם "דהוה בייל לישני בולל ומערבב הלשונות. ודורשן כגון 'עין סוכר' ו'גגות צריפין', והיינו דקרו ליה 'מרדכי בלשן'". והגמרא קודם לכן [מנחות סד:] הביאה מעשים שבני אדם אמרו את המלים "עין סוכר" ו"גגות צריפין", ומרדכי הצליח לפענח את כוונתם. והמלים הללו הן עירבוב של שתי שפות [לשון הקודש וארמית], ומרדכי ידע להבינן. אמנם המהר"ל יבאר בסמוך שידע לפרש מילה אחת בכמה לשונות.

(329) במה שהתגבר על עמלק, ובזה עולה על כל שבעים האומות [מתבאר להלן].

(330) לשונו בתפארת ישראל ר"פ לא [תסב.]: "כי הדבור שהיה יוצא מן השם יתברך היה מתחלק לשבעים, כי כן הדבר שהוא יוצא מן השם יתברך בעולם הזה, הוא מתחלק לשבעים. כמו שהם שבעים אומות, והלשונות הם שבעים לשון". ובפרקי דר"א פכ"ד אמרו "קרא הקב"ה לשבעים המלאכים הסובבים כסא כבודו, ואמר בואו ונבלבל את לשונם... וירד הקב"ה ושבעים המלאכים הסובבים כסא כבודו, ובלבל את לשונם לשבעים גוים לשבעים לשון". ורש"י דברים לב, ח כתב: "למספר שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים הציב גבולות עמים, שבעים לשון". והרמב"ן במדבר יא, טז כתב: "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל - כבר הזכירו רבותינו כי שבעים אומות הן בשבעים לשון... ולכן היה המספר ביורדי מצרים שבעים. וצוה המספר הזה בשופטי ישראל, כי המספר הזה יכלול כל הדעות בהיותו כולל כל הכחות, ולא יפלא מהם כל דבר. וכן במתן תורה 'ושבעים מזקני ישראל' [שמות כד א]".

(331) אודות שהכולל בתוכו שבעים אומות יודע לדבר שבעים לשונות, הנה אמרו בגמרא [סוטה לו:] "בא גבריאל ולימדו [את יוסף] שבעים לשון... ולמחר כל לישנא

דאישתעי פרעה בהדיה, אהדר ליה. אישתעי איהו בלשון הקדש, לא הוה קא ידע מאי הוה אמר... אמר ליה אישתבע לי דלא מגלית, אישתבע לו". ובח"א שם [ב, עד:] כתב: "ואם תאמר, וכי היה יותר מקפיד על ידיעת הלשון משהיה מקפיד על חכמת יוסף, שלא היה חכם כמוהו. ויראה דודאי היה ירא יותר מן הלשון, כי ראוי שיהיה מלך על כל אומה ולשון יודע לשון כל אומה ואומה... ולפיכך אל תתמה למה לא היה פרעה יודע בלשון הקודש, ובשבעים לשונות היה יודע. מפני שפרעה היה באותו זמן כולל כל הלשונות ומושל על כולם, ולכך ידע בע' לשונות. אבל לשון הקודש אין מתיחס לו כלל, ולפיכך לא למד פרעה לשון הקודש מיוסף או ממי שהוא, כי אין הלשון ראוי לו. ואם היה יוסף מדבר בלשון הקודש, היו יודעים ביוסף שהוא ראוי יותר למלוכה מפרעה, והיה זה פחיתות לו... ולפיכך השביעו שלא יגלה את הדבר. ובודאי אין הפירוש הלשון בלבד, רק הכוונה שהיא מגלה אל מצריים כי הוא ראוי מצד עצמו יותר מפרעה, ויהיו מורדים בפרעה וימליכו עליהם מי שהוא יותר ראוי למלוכה, וזהו יוסף. לכך היה משביעו שלא יגלה להם שהוא יותר ראוי למלוכה, במה שיוסף כולל כל הלשונות במעלה".

(332) כיון שהוא מעל לשבעים אומות [במה שהוא מעל לעמלק], והעליון כולל בתוכו את מה שתחתיו. ואודות שהעליון כולל את מה שתחתיו, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב:], וז"ל: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהוא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל, אם עוסק בתורה לשמה... נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו". ובגבורות ה' פ"ס [ער.] כתב: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". ובתפארת ישראל פ"ל [תנא.] כתב: "כאשר נתנה תורה לישראל, והיה יוצא למציאות התורה שהיא הכל, היה נמשך שנוי בכל. והיו 'קולות וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד' [שמות יט, טז]... ואיך לא יהיו קול השופר וקולות וברקים וענן כבד, הרי התורה השכלית היא על עולם הגשמי, ואיך התורה באה אל העולם התחתון, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולא יבוא גם כן אותו שהוא למטה ממנו". וכן בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט.] נגע בנקודה זו [הובא למעלה פ"א הערה 615].

(333) ונפילת הפחד הזו מורה שמרדכי נמצא מעל לשבעים אומות, ולכך הן יראות ממנו, כמו שהתחתון ירא מן העליון, והקטן ירא מהגדול. ורש"י [דברים לב, מג] כתב: "אפילו חלש למעלה וגבור למטה אימת העליון על התחתון, וכל שכן שגבור מלמעלה

וחלש מלמטה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 469, ופ"ב הערה 90]. ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כג.] כתב: "כאשר מכיר בגדולת ורוממות השם יתברך אי אפשר שלא ייירא ממנו, כי אף מן מלך בשר ודם או כל גדול כתיב [איוב כט, ח] 'ראוני נערים ונחבאו'".

(334) "מרדכי בלשן שעלה מן הגולה, ונקרא כן שהיה בולל לשונות הרבה" [רע"ב שקלים פ"ה מ"א]. והר"ח מגילה טז: כתב "מרדכי בלשן, למה נקרא שמו 'בלשן', שיודע ע' לשונות".

(335) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 226]: "כי 'ראשית גוים עמלק', וכאשר הושיעם השם יתברך מהמן, שהוא מזרע עמלק, כאילו הושיע אותם מכל האומות". ובפרק זה [לאחר ציון 163] כתב: "כי כאשר גאלם השם יתברך [מהמן], כאילו יצאו ישראל מן שבעים אומות" [ראה למעלה בהקדמה הערה 91, פ"א הערה 1158, ופרק זה הערות 157, 164]. והטעם הוא שהראשית כוללת את הכל. וכן כתב בקהלת יעקב, ערך עמלק [א], וז"ל: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה. והוא שורש לד' מלכים, ועל כן 'בבל' [34] 'ומדי' [60] 'ויון' [72] 'ואדום' [57] וט"ז אותיות, והכולל, גימטריא 'עמלק' [240]... עמלק כולל ארבע מלכיות, וזהו 'ראשית גוים עמלק', כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין" [הובא למעלה בפתיחה הערה 226].

(336) לשונו בח"א לסוטה יג: [ב, נו:]: "יש לך לדעת כי משה רבינו עליו השלום היה לו מעלת הצורה הנבדלת, והיה נבדל במעלתו מכל אדם, כמו שנקרא 'איש אלקים'. ובמסכת מנחות [נג:] יבא משה שנקרא 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א] ויקבל זאת וכו'. ופירשנו לשם כי לכך נקא בשם 'זה' כי לשון זה מורה על מעלת הצורה השלימה הנבדלת שהיה מיוחד בו משה. ומפני כי הצורה נותנת הכרה והבדל לכל דבר עד שיאמר עליו כי הוא זה, לכך נקרא משה בשם זה. וכן נקרא בשם 'איש' בשביל זה, 'והאיש משה עניו מאוד' [במדבר יב, ג], כי הצורה נקראת בשם 'איש' כמו שידוע. והיה פורש מן האשה [שבת פז.], ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש. ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעו.] כתב: "משה... הוא 'איש האלקים', והיה כמו מלאך, ונבדל מן החומר, שהוא רע. ולפיכך ראוי היה לקבל התורה, שהוא השכל האלקי, נבדל לגמרי מכל גשם". ובגבורות ה' פט"ז [עו.] כתב: "מעלת משה רבינו ע"ה, כי נשמתו היה קודש קדשים, נאצל מן המעלה הרמה והנשאה העליונה... שזה מורה על מעלת משה שהוא נבדל

במעלתו מכל אדם על פני האדמה... עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום" [הובא למעלה בהקדמה הערה 237].

(337) לשונו למעלה [לאחר ציון 310]: "רק גדולתו [של מרדכי] היה שנתן לו השם יתברך מלכות, ולכך נפל פחדו על כל העמים. וכל זה כאשר הגיע למדריגה זאת להפיל את המן, ומפני שקנו מעלה העליונה כאשר הפיל מרדכי את המן, זכה מרדכי להיות מלך, אשר המלך מצד המלכות יש לו מדריגה חשובה עליונה". וראה למעלה הערות 26, 321, שמעלת מרדכי באה משער החמשים.

(338) וזה מורה שהמן נעשה ע"ז, וכמו שביאר למעלה פ"ג [לאחר ציון 82], וז"ל: "וזה שאמרו במדרש [ילקו"ש אסתר תתרנג] 'וינשאהו', שעשה לו בימה למעלה מבימתו של אחשורוש. והנה אחשורוש עצמו היה נוהג בו כבוד משום שעשה אותו עבדה זרה, ולכך היה מנשאהו עליו והיה נוהג בו כבוד. ומה שאמר במדרש [שם] ועד היכן היה מנשא אותו, עד 'יעשו עץ גבוה חמשים אמה' [למעלה ה, יד]. ופירוש זה, במה שהיה מנשא אותו מכל השרים, דבר זה היה גורם לו שיהיה נתלה". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 539] כתב: "פירוש זה, כי גדלו המלך מעל כל השרים, שעשה אותו אלקות, וזהו דכתיב 'מעל כל השרים'... כלומר כי אחשורוש היה מגביה את המן עד שער החמשים כאשר עשה אותו עבודה זרה, ואין אדם מגיע לשם בעולם הזה. וכאשר הגדיל אותו עד שם, משם מתחייב לו התליה וההעדר שלא יהיה נמצא, כי אין לאדם מציאות עם שער החמשים".

(339) כי מפלת המן באה אליו מהשער החמשים, ולכך זה מורה שמעלת מרדכי מגיעה עד לשם. ואודות שמפלת המן באה משער החמשים, כן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 574], וז"ל: "ויראה כי על זה רמז בשמו נו"ן בסופו של 'המן', שרצה להגיע עד שער החמשים, והוא אדם, שמספר 'אדם' מ"ה. ונקרא המן בפרט 'אדם', כמו שדרשו עליו [מגילה יא.] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם' [תהלים קכד, ב], ולא מלך, זה המן [רש"י מגילה שם]. וראוי שיקרא 'אדם' מפני שרצה לעשות עצמו אלוה, והוא אדם, [ו]היה רוצה להגיע עד שער החמשים, וזה הוא 'המן', ולכך הגיע לו המיתה לגמרי". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 302] כתב: "ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו עבודה זרה, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ', כמו שהתבאר למעלה. וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים... ומשם היו גוברין על זרע עמלק, על ידי שדביקות ישראל לשם על ידי התורה". וראה למעלה הערה 259.

(340) למרדכי.

(341) למעלה פ"ב [לאחר ציון 42] הביא מדרש זה, וכתב: "פירוש, משה נחשב 'איש', כי שם 'איש' נאמר על מי שהוא זריז מאוד מאוד, וכאשר בא פרצה אחת, והוא עומד כנגד זה בכח שלו, זה נקרא 'איש', כמו שעשה מרדכי שעמד בפרץ, לכך נקרא 'איש יהודי'". ושם בהמשך הפרק [לאחר ציון 134] כתב: "כי נקרא מרדכי 'איש', כמו שנקרא משה 'איש', כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם, כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 514] כתב: "מרדכי היה לו משפט הצורה, לכך קרא מרדכי 'איש', כמו משה שנקרא 'איש', וידוע כי הצורה נקרא בשם הזה". אמנם כאן יבאר שם "איש" בפנים נוספות.

(342) כי תיבת "איש" אינה יכולה להאמר בלשון רבים, אלא רק בלשון יחיד, וכפי שהשריש בנתיב התורה פי"ג [תקח:], וז"ל: "שם 'איש' מורה על איש פרטי שהוא מיוחד בעצמו, ואין ללשון 'איש' ריבוי, רק יאמר 'אנשים' ולא 'אישים'. ומה שאמר [משלי ח, ד] 'אליכם אישים אקרא', היינו שכל אחד מיוחד בחשיבות ובמעלה, ולכך כתיב 'אישים'". ובגו"א שמות פי"ח אות יח כתב: "ומה שנקרא משה 'איש', מפני כי מלת 'איש' בא על המיוחד, שהוא איש פרטי בדבר. ולפיכך 'איש' לא יתרבה, ויאמר 'אנשים' לשון רבוי, ולא 'אישים'. ומפני שמשה היה מיוחד פרטי, שנאמר [דברים לד, י] 'ולא קם נביא כמשה עוד', נקרא משה 'איש'". והעדר לשון רבוי לתיבת "איש" מורה שתיבה זו מופקעת מהרבוי, כי היא מורה על יחודיות מובהקת, ומן הנמנע לאומרה בלשון רבים.

(343) שהרי נקרא גם כן "איש", וא"א לומר תיבה זו אלא בלשון יחיד, ולא בלשון רבים. והנה מצינו בלשון הקודש תיבה שאי אפשר לאומרה אלא בלשון רבים, ולא בלשון יחיד, והיא "מים". נמצא שתיבת "איש" היא להיפך מתיבת "מים"; הראשונה אינה יכולה להאמר אלא בלשון יחיד, והשניה אינה יכולה להאמר אלא בלשון רבים. נמצא שמשה רבינו ומרדכי, הנקראים "איש", הם הפכים ל"מים". ונקודה זו ממש מתבארת בגבורות ה' פי"ח [פב:], שעמד שם על השם "משה", שנקרא כך כפי שנאמר [שמות ב, י] "מן המים משיתהו", וז"ל: "יש לדקדק במה שאמרה 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת... כי מעלת משה רבינו ע"ה מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... ולכך היה משה רבינו ע"ה ענין צורה בלבד, מבלי חומר. והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים, לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם

בלי צורה גמורה... וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא משה שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו ע"ה, שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו ע"ה מעלתו הצורה המקויימת". וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסג:]. ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל, ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים. ויורה זה שם 'מים' שהוא לשון רבים בכל מקום, ולא תמצא בהם לשון יחיד בשום מקום. וזה מפני כי היחוד הוא בצורה, ואילו המים רחוקים מן הצורה, ולפיכך אין בהם אחדות, ולא יקראו רק בלשון רבים".

(344) אודות שמשה רבינו הוא משלים את ישראל, כן כתב בכמה מקומות, ואבוהון לכולהון הם דברי רש"י [שמות יח, א] "למשה ולישראל - שקול משה כנגד כל ישראל". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [י:] כתב: "והטעם מפרשים כי משה היה משלים את ישראל בכל דבר, ודבר המשלים שקול נגד הכל, בעבור שהוא משלים הכל. ואם לא היה משה משלים את ישראל, הן בתורה, הן בכל דבר, לא היו נחשבים לעם ישראל. ולפיכך היה משה נחשב ככל ישראל... שהמשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו... ולפיכך היה שקול כמו כל ישראל, שהיה משלים אותם ונמצאים עמו... ולפיכך שקול נגד כל ישראל". ובגבורות ה' פי"ט [פז.] כתב: "וזה כאשר תדע כי שקול היה משה רבינו עליו השלום נגד כל ישראל, בעבור שהוא הצורה המשלים את כל ישראל. ולפיכך אמר הכתוב [שמות יח, א] 'וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל', שקול משה כנגד כל ישראל. וזהו שדרש הדורש [שיהש"ר א, פסוק טו, אות ג] אשה אחת היתה במצרים וילדה ששים רבוא בכרס אחד. והוו מחכו עליו צבורא, ואמר להם זו יוכבד, שילדה את משה, ששקלו הכתוב נגד ששים רבוא". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "לא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ב [קצג:], שם ס"פ כט, באר הגולה באר החמישי [סו:], ועוד. וראה למעלה פ"ג הערה 302, ופ"ה הערה 515.

(345) לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 134]: "כי נקרא מרדכי 'איש' כמו שנקרא משה 'איש', כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם, כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל". וראה למעלה פ"ב הערה 45.

(346) מביא מדרש זה להורות על תפקידו של מרדכי בגאולת פורים. וזהו המשך לדבריו עד כה, שעסק במעלת מרדכי העליונה, ובדמיונו למשה.

(347) לפנינו במדרש איתא "והיה גר במדי ופרס". והרד"ל שם [אות ה] כתב "זה שאמר [ויקרא כה, מז] 'גר ותושב עמך', שגם ישראל היו גרים ותושבים עמו שם".
(348) לפנינו במדרש אין את התיבות "מן המצות", ורק אמרו "שהיו דלים ומכים".
(349) לשון המתנו"כ שם: "ו'עקר' זה כומר לעבודת כוכבים, כמו שפירש רש"י בפרשת בהר [ויקרא כה, מז]".
(350) לשון הרד"ל שם [אות ו]: "והוא שראוי לקרותו 'אחד' המיוחד שבאחיו, שהיה אח לצרה יולד לכל אחד ואחד מישראל".
(351) אף על פי שגאולת מצרים מוזכרת להדיא בתורה [שמות יב, כט-מב], וכן נאמרה מראש לאברהם אבינו בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד], אך כוונתו היא שגאולת פורים רמוזה באחת ממצוותיה של תורה, וזה מורה "כמה גדולה הגאולה הזאת" שהיא מגיעה עד למעלת התורה ומצוותיה, וזה לא מצינו בשאר גאולות.
(352) לשונו בהקדמה [לאחר ציון 270]: "ואסתר נרמז בלשון [דברים לא, יח] 'אנכי הסתר אסתיר וגו" [חולין קלט:], ולמה כתיב שני הסתרות. רק כי הסתר ראשון שהיו תחת מלכות אחשורוש, שהיו משועבדים לו, ויותר מזה תחת המן. ולכך אחר שכתיב [דברים לא, יז] 'והסתרתי פני מהם', חזר לכתוב כי עוד יבא על ישראל שני הסתרות, וזה 'ואנכי הסתר אסתיר וגו", לרמוז על שני הסתרים שאמרנו". ושם [לאחר ציון 610] כתב: "כי לכך היה בא הנס הזה לישראל ממדריגה עליונה מאוד, מפני כי היו ישראל באותו זמן בגלות, והצרה הזאת היתה צרה תוך צרה. לא כמו נס חנוכה, כי באותו זמן היה בית המקדש בנוי. ומפני כך היה צריך להיות גאולה באה ממדריגה עליונה נסתרת, ולכך לא היה כאן נס נגלה".
(353) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 275]: "וכיון שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה... לכך הגיע תפילתה גם כן אל מקום עליון הנסתר, ושם יש בטול לכח המן. ולכך מה שכתיב [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר', שמורה זה על הסתר פנים, דבר זה עצמו מורה כי הגואל מן סתירת פנים הוא אסתר. וזה כי כאשר היו ישראל בהסתרות פנים, ראוי שיהיה הגואל אותם מן הסתרת פנים מי שיש לו המדה הראויה לזה, והוא הצניעות והסתר, כמו שהיה לאסתר הצניעות. וכך מרדכי, שנרמז בלשון [שמות ל, כג] 'בשמים ראש' הכתוב אצל הקטורת [חולין קלט:], מורה על ההסתר. כי הקטורת הוא נסתר כאשר ידוע, שהרי היו מקטירים אותו לפני ולפנים ביום הכפורים [יומא נב:], ובשאר ימות השנה לא היו מקטירין אותו כי אם על המזבח בפנים

[שמות ל, פסוקים ז, ח]. וכאשר היו מקטירין על המזבח, היו פורשין מן העזרה, שיהיה הקטורת בחשאי. וכן אמרו על הקטורת [יומא מד.] יבא דבר שבחשאי, שהוא הקטורת, ויכפר על דבר שבחשאי, הוא לשון הרע. ומזה תבין כי אסתר בת זוג למרדכי, שנקרא על שם 'מרי דכיא', והדברים האלו עמוקים מאוד, ואי אפשר לפרש יותר. וכאשר היו ישראל בהסתר פנים מן השם יתברך, ראוי שיהיה הגואל מרדכי ואסתר, שהם מגיעים בתפילתם אל הנסתר". וראה הערה הבאה.

(354) בהקדמה [לאחר ציון 210]. ושם לאחר ציון 270 כתב: "ואסתר נרמז בלשון [דברים לא, יח] 'אנכי הסתר אסתיר וגו" [חולין קלט:], ולמה כתיב שני הסתרות. רק כי הסתר ראשון שהיו תחת מלכות אחשורוש, שהיו משועבדים לו, ויותר מזה תחת המן. ולכך אחר שכתיב [דברים לא, יז] 'והסתרתי פני מהם', חזר לכתוב כי עוד יבא על ישראל שני הסתרות, וזה 'ואנכי הסתר אסתיר וגו", לרמוז על שני הסתרים שאמרנו...שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר". ובהמשך ההקדמה [לאחר ציון 605] כתב: "כי נס הזה היה כאשר כבר היו בגלות, ואינו דומה לנס חנוכה, שהיה בית המקדש נבנה וקיים, ולא היו ישראל בחשיכות הגלות כמו שהיו בימי אחשורש, שישבו ישראל תוך חשיכת הגלות, ותוך חשיכת הגלות באה צרה זאת. ואף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות". וכן למעלה פ"ב [לאחר ציון 620] כתב: "וזה כי גאולה זאת בפרט היתה משונה מכל הגאולות, כי היתה גאולה זאת כאשר היו ישראל בהסתרת פנים בגלות, לא כמו שאר גאולה, שבא השם יתברך לגאול אותם מתוך צרה. וכאן אף על גב שעשה השם יתברך גאולה זאת, מכל מקום נשארו ישראל בגלותם. כי פורעניות המן יותר קשה כאשר היה צרה תוך צרות הגלות כמו שאמרנו למעלה, שלכך אמרו בסוף מסכת חולין [קלט:] אסתר מן התורה מניין, שנאמר [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר וגו". ומה ענין אסתר לזה יותר משאר גליות. אבל רצה לומר כי דבר זה הוא הסתרת פנים לגמרי, אשר היה מעשה המן בגלותם... אבל המעשה [של המן], שהיו בגלות פרס ומדי, היא המלכות שהיו ישראל משועבדים תחתיו כבר, ובא עליהם פורענות מהמן, שהוא מאחר... ודבר זה בודאי הסתרת פנים כאשר הם תחת המן תוך הסתרת פנים שהם תחת אחשורוש, ונחשב זה סתירה תוך סתירה. ולכך נקראת 'אסתר', על שם שהיו ישראל בהסתר פנים לגמרי".

(355) פירוש - אין זה אלא מפני החטא ["רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא"].

(356) שהרי נאמר [דברים כח, א] "והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלקיך לשמור לעשות את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום ונתנך ה' אלקיך עליון על כל גויי הארץ". ובנצח

ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר. וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר. ולכך כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, הם באמת מושלים על כל האומות, ואז מקוים 'ונתנך ה' על כל גוים' [דברים כח, א]. ובשביל כך אין ראוי אל הצורה הפחיתות ויציאה מענין הראוי לה, כי זה הוא ענין עצם הצורה בעצמה, שהיא שלימה בלא חסרון. ואין ענין הזה בדבר שהוא חומרי, כי אין עצם החומר שהוא שלם. וכאשר אין הצורה כאשר ראוי להיות, הרי כאילו אין לה מציאות כלל. ולכך כאשר ישראל, שיש להם משפט ומדריגת הצורה, שראוי לה השלימות, והם במעלתם, הם על הכל. אבל אם יוצאים מן השלימות, שאז כאילו חס ושלום אין להם מציאות כלל, וכאילו הם נעדרים. כי הצורה, כאשר אינה בשלימות שלה, יש לה בטול, והכל מושלים עליה" [הובא למעלה פ"ה הערה 504]. ובח"א לשבת קיח: [א, נז.] כתב: "או ישראל הם מתחתיהם [של האומות] כאשר אינם עושים רצון של מקום, או שהם עליהם, כדכתיב 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ'. אבל שיהיו שוים עמהם אי אפשר, כי ישראל והאומות הם הפכים, לא יתחברו בענין אחד". ובח"א לסוטה י. [ב, מא.] כתב: "אין ראוי להם [לישראל] השעבוד, כדכתיב 'ונתנך ה' עליון'". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] כתב: "כל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם, בעשותם רצון בוראם" [הובא למעלה פ"א הערה 282]. ובדרשת שבת הגדול [רג:] כתב: "השם יתברך מגביה ישראל, כדכתיב 'ונתנך ה' עליון'. וזה מצד השם יתברך... ואם לא כן מצד השם יתברך מגביה אותם, הם שפלים בתכלית השפלות. וזה נראה בישראל, כי תיכף ומיד שאין ישראל עושים רצונו של מקום, הם שפלים בתכלית השפלות". ובגבורות ה' פמ"ד [קע.] כתב: "אמר [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון על כל גויי הארץ', כי במה שהם עליונים הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם, שהכל כפופים תחתיהם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 257, ולהלן פ"ט הערה 34].

(357) בנצח ישראל פ"א [ט.-יג.] ביאר שיש שלשה מאפיינים לגלות; היציאה מן המקום הטבעי, הפיזור בין האומות, והשעבוד לאומות [ראה למעלה בהקדמה הערה 552, ולהלן פ"ט הערה 72]. וכאן נקט בשני המאפיינים האחרונים; הפיזור והשעבוד.

(358) מגילה יא. "רב נחמן בר יצחק פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא; 'שיר המעלות לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם' [תהלים קכד, א-ב], אדם ולא מלך", ופירש רש"י שם "אדם ולא מלך - זה המן". ולמעלה בפתיחה

[לאחר ציון 260] הביא מאמר זה וביארו. וכן הזכיר מאמר זה למעלה פ"ג [לאחר ציונים 534, 581], פ"ד [לאחר ציון 4], ופ"ה [לאחר ציונים 194, 575].

(359) כן כתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה בפתיחה [לאחר ציון 261] כתב: "בא לומר כי ענין המן היה הפוריעניות שלא היה בכל הצרות שעברו על ישראל, כי נמכרו להשמיד ולהרוג ולאבד את כלם. וזה מפני כי המן אדם ולא מלך, כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי... מלך שהוא עומד על ישראל, אינו מבקש לעקור את הכל". ושם בהמשך הפתיחה [לאחר ציון 277] כתב: "כי כאשר המתנגד הוא האדם ולא מלך, אז הוא מבקש לאבד את הכל, כמו שעשה המן. כי אמרו זכרונם לברכה [אבות פ"ג מ"ב] ש'אם אין מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ודבר זה בארנו במקומו בחבור דרך חיים [שם] כי האדם מצד שהוא אדם אשר נברא שהוא מושל בתחתונים, נברא יחידי, כי כך ראוי מצד עצם הבריאה. ולכך כל אדם רוצה לבלעות את חבירו, שלא יהיה נמצא אחר זולתו. לכך המן, אילו היה מלך, לא היה מבקש לאבד את הכל. אבל זה היה אדם, לכך היה רוצה לבלעות את ישראל. ודבר זה נרמז בכתוב [תהלים קכד, ב-ג] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם אזי חיים בלעונו', כמו שאמר גם כן 'איש את רעהו חיים בלעו'. כמו שאמרנו כי האדם נברא יחידי, שתראה מזה כי כן בטבע בריאתו של אדם שיהיה יחידי. וזה מפני כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]... המן לא היה מקבל מלכותו יתברך, והיה רוצה לבלעות הכל. וזה שאמר 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', כמו שבארנו". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 529] כתב: "ומצד כי הוא מלך אשר הכל הוא תחתיו, ובפרט מלכות כמו אחשורוש שהוא היה מולך בכיפה [מגילה יא.], אשר מן השם יתברך [באה] אליו המלכות, שאין השכל נותן שיהיה בא ממנו האבוד אל האומה של ישראל, כי המלך הוא להעמיד הכל, לכך אין למלך לכלותם. והמן הוא היה מוציא אותם מרשותו של אחשורוש, כמו שאמר הכתוב [תהלים קכד, ב] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', ולא מלך [מגילה יא.]. כי המלך הוא להעמיד הקיום, ואין מצד המלך כליון. מה שאין כן באדם, כי האדם אדרבה, רוצה לכלות האחר, כמו שכתבנו למעלה". ובהמשך שם [לאחר ציון 578] כתב: "כי הנביאים מתנבאים על התוכחה מן השם יתברך שלא יבא עליהם. ומפני כי הוא יתברך חס על ברואיו, אינם יראים כל כך. אבל הסרת הטבעת מורה כי המלך מסלק מאתו דבר זה, ונותן אותו ביד האדם. וכל זמן שהוא ביד המלך, כבר התבאר כי הוא מוקים מלכים, ומפני שהוא יתברך מקים מלכים,

והם כמו שלוחים מן השם יתברך, גם כן אין רצונם לכלות הכל. אבל כאשר נמסר לאדם הדיוט, מפניו הם יראים, כמו שהתבאר למעלה". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 4] כתב: "כי אילו היה הגזירה מן המלך אחשורוש, לא היה יראה כל כך, כי עיקר המלך להחיות את העם, ולא להמית אותם. אבל כאשר ידע כי המן הוא שעשה הכל, והוא אדם ולא מלך, ובשביל כך אדם הזה הוא מבקש לבלוע הכל. ומכל שכן שהוא 'המן בן המדתא האגגי צורר היהודים' [למעלה ג, י], אשר היה מכיר במשפחתו ובאבותיו שהם קוץ מכאיב וסילון ממאיר מעולם אל ישראל". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 189] כתב: "כי מרדכי בא לומר לאסתר כמה גדול הוא הצרה, כי אילו אחשורוש עשה זה מעצמו ככה, כבר אמרנו כי אין גזירת המלך קשה... אבל כבר יצאו ישראל מיד אחשורוש על ידי הכסף שנתן לאחשורוש, ואינם ביד המלך, רק ביד המן, ובשביל זה הצרה גדולה היא מאוד" [ראה למעלה פ"ד הערה 6].

(360) סברה זו מקבלת תוספת ביאור על פי מה שהשריש שהקרוב של אדם הוא נחשב כמו האדם עצמו, ולכך חסרון המיתה אינו רק חל על המת עצמו, אלא גם על המתאבלים עליו. וכן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 86]: "יש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכו:] כתב: "אבל, שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו". ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] כתב: "כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו". וכן כתב בביאור מאמרם [שבת קנב:] "אלו ואלו ["רשעים ובינונים" (רש"י שם)] לדומה נמסרין", ובח"א שם [א, פה.] כתב: "אלו ואלו נמסרים לדומה, הוא המלאך שהמתים תחת ידו, ונקרא 'דומה' מלשון דמיה, שאין הדבור במתים, דכיון דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהיה האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'לרוח ממללא', שתראה שהחיות הוא הדבור, והמיתה הוא הדמימה... הדמימה והשתיקה הוא שייך לאבל, אשר הגיע לו אבל ומיתה, אשר הוא שייך למיתה. ואמרו [ב"ר סג, יד] מה עדשה אין לה פה, אף אבל אין לו פה. והטעם שאין לו פה הוא דבר זה, שכל אשר יש לו פה נמצא בפעל, כי האדם מוציא הדבור לפעל. וכאשר הגיע לו העדר של מיתה מן קרובים אשר הם שייכים אליו, והם עצם מעצמו, סוף סוף קבל העדר מן המתיחס אליו, ולפיכך אינו בפעל, וכאשר אינו בפעל אין לו הדבור אשר על ידו נמצא בפעל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 87]. וראה למעלה פ"א הערה 1235, ופ"ג הערה 680. **דוגמה נוספת**; בנתיב הענוה פ"ד [ב, י:] ביאר לפי זה איסור ערוה, וז"ל: "זה שאמר [סוטה ד:] כל מי שיש בו גסות רוח כאילו בא על כל העריות. כלומר

גס רוח שמתחבר לעצמו, ואין לו חבור עם אחרים, רק עם עצמו, ובזה דומה כאילו בא על העריות. כי כאשר בא על העריות אין זה רק החיבור לעצמו, כי הקרובים הם בשר מבשרו ועצמו הם. ולפיכך כתיב אצל העריות [ויקרא יח, ו] 'שאר בשרו', ורצה לומר שהקרוב לאדם נחשב הנשאר מבשרו. וכל ערוה היא בשר מבשרו, והיא קורבה של מה. כי בודאי קורבה של אחותו אינו דומה לקורבה של אמו. וכן כל העריות היא קורבה מיוחדת בפני עצמה, כי אין זה כזה. ומי שהוא גס רוח הוא מחבר אל עצמו לגמרי, ולפיכך הוי כאילו בא על כל העריות. כי העריות כל אחד מקצת קירוב, עד שביחד הם כל הקירוב. וזה שהוא גס רוח מתחבר לעצמו בלבד, ובזה נחשב שבא על כל העריות". לכך כאשר קרובו עבד והוא בן חורין, אין הוא בן חורין גמור לכשעצמו, אלא הוא כמו "חצי עבד וחצי בן חורין", ומוטל עליו להוציא את קרובו ממצב זה.

(361) כי "אין בכלל אלא מה שבפרט" [פסחים ו:], ולכך יש יחסי גומלין בין הפרט ובין הכלל, ודיני הפרט חלים על הכלל, ודיני הכלל חלים על הפרט. ומעין זה כתב בגבורות ה' פי"ב [סו:] בביאור שנשות ישראל במצרים היו יולדות ששה בכרס אחד [רש"י שמות א, ז], וזה לשונו: "כמו שתמצא בכללות שלהם מספר שש מאות אלף [שמות יב, לז], כך ראוי שיהיה כל אחד ואחד מישראל, במה שהוא פרטי, ראוי שיוליד ששה פרטיים, כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל. כמו שתראה שטיפת מים, שהוא חלק יסוד מים, כאשר הוא תלוי באצבע נעשה כדורי, כמו שהיסוד המים בכללו הוא כדורי. וזה מפני כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל" [הובא למעלה פ"ה הערה 557].

(362) מוסיף נקודה זו ["שעשה עצמו עבודה זרה"] כדי ליישב שאלה מתבקשת; הרי אף מרדכי הוא בכלל הנמכרים להמן, ומדוע הוא יחשב כקרוב בן חורין יותר משאר ישראל. וכדי ליישב זאת מבאר כאן שביחס להיות נמכר לעובד ע"ז כהמן, אין מכירה זו חלה לגמרי על מרדכי [שהוא משבט בנימין] כפי שהיא חלה על שאר ישראל, וכמו שמבאר והולך. וראה בסמוך הערה 366.

(363) מה שכתב כאן "כאשר בית המקדש **והמזבח** הוא בחלקו של בנימין", הוא קצת קשה, שלכאורה היה עדיף לומר שבחלק בנימין היה הארון, והוא מורה ביותר שהשכינה בחלקו, וכמו שאמרו [יומא יב.] "תניא, מה היה בחלקו של יהודה; הר הבית, הלשכות, והעזרות. ומה היה בחלקו של בנימין; אולם, והיכל, ובית קדשי הקדשים. ורצועה היתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין, ובה היה מזבח בנוי. ובנימין הצדיק היה מצטער עליה לבלעה בכל יום, שנאמר [דברים לג, יב] 'חופף עליו כל היום'. לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזכן לגבורה שנאמר [שם] 'ובין כתפיו

שכן"'. ופירש רש"י שם "אושפיזכן - שהיה הארון נתון בחלקו". וכן בסוטה לז. רש"י כתב "אושפיזכן לגבורה - שבית קדשי הקדשים בנוי בחלקו". הרי שהמזבח אינו נמצא לגמרי בחלקו של בנימין, וההוכחה להשראת השכינה בחלקו היא מהארון שבקודש הקדשים. זאת ועוד, הרי המזבח עמד בחלקם של יהודה ובנימין יחד [ראה ציור ברש"י זבחים נג: כיצד יהודה ובנימין משתתפים יחד במקום המזבח], ואילו הארון עמד רק בחלקו של בנימין. לכך יקשה, שאם ההוכחה להשראת שכינה היא מהמזבח, הרי שזו תהיה הוכחה גם על יהודה, ומדוע מוכיח מהמזבח רק על בנימין ולא גם על יהודה. וראה למעלה פ"ו הערה 431 שקושיא זה נשארה בצ"ע. אך נראה שכאן מיהא לא קשיא, כי בעוד שלמעלה [שם] דובר על השראת שכינה, הרי שכאן מדובר על עבודת ה', וכלשונו "שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך", והמזבח הוא מקום עבודה, לעומת הארון הנמצא בקודש הקדשים. ולכך כאן מובן היטב מדוע נקט במזבח, ולא בארון. ואודות שהמזבח הוא מורה על העבודה, כן מבואר למעלה פ"ה הערה 348.

(364) כן נתבאר כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"ג [לאחר ציון 132] כתב: "כי בנימין הלא השכינה היתה בחלקו, וכדכתיב [דברים לג, יב] 'ובין כתפיו שכן'. ועוד, כי הוא נולד בארץ ישראל, שמזה תראה כי הוא שכן אל השם יתברך, וקשה להוציא אותו משם, באשר הוא עם השכינה". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 345] כתב: "השכינה לחלקו [של בנימין], כדכתיב [דברים לג, יב] 'ובין כתפיו שכן'... כי בנימין היה השכינה בחלקו, ומאחר שהשכינה בחלקו לכך הוא מיוחד לזה שיהיה מקדש השם במה שאפשר". ולמעלה פ"ו [לפני ציון 428] כתב: "אלו ג' שבטים, יהודה יוסף ובנימין, הם עיקר. וזה מפני כי באלו שבטים היה בחלקם השכינה; בחלק יהודה היה ירושלים [יומא יב.], בחלק יוסף משכן שילה [מגילה טז:], ובחלק בנימין היה מזבח". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 168] כתב: "כי בית המקדש היה בחלקו של בנימין, שהיה מרדכי מן בנימין, ועולה בית המקדש עד שער החמשים מצד מעלתו ומדריגתו, והוא שהיה גורם שנתלה המן. כי בית המקדש הוא לעבודתו יתברך, ולכך בית המקדש הפך המן, שעשה עצמו עבודה זרה".

(365) כמו שכתב למעלה שהבן חורין צריך לוודא שקרובו גם כן יהיה בן חורין כמוהו. וכך גם כאן ראוי שמרדכי, שהוא משבט בנימין שעובד את ה' בפרט, שיוציא את ישראל מידי המן שעשה עצמו ע"ז. ואודות שמרדכי הוא הפך הע"ז של המן, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 813], וז"ל: "שהם שני הפכים, צדיק ורשע כמו מרדכי והמן, שזה צדיק גמור וזה רשע גמור, זה היה עושה עצמו עבודה זרה, וזה היה למקדש השם על עבודה זרה, והם הפכים גמורים". וראה למעלה פ"א הערה 817, פ"ג הערה 148, פ"ה הערות 347,

474, ופ"ז הערה 172. ואודות ששבט בנימין הוא המנחיל את הגאולה לשאר ישראל, ראה למעלה פ"ב הערה 107 שנחלקו בזה האמוראים האם גאולת ישראל בפורים באה מצד שבט בנימין, או מצד כל ישראל, עיי"ש.

(366) מכך משמע שהמכירה של ישראל להמן לא חלה על מרדכי. אך קשה, שלמעלה פ"ו [לאחר ציון 314] ביאר לא כן, שעמד שם על שאף לאחר כל הכבוד שנעשה למרדכי, מ"מ מרדכי שב לשער המלך כבראשונה [למעלה ו, יב], וז"ל: "ואפשר כי אחשורוש היה מכוין שישב מרדכי בשער המלך, מפני כי אף על גב שעשה לו מרדכי כל הטובה הזאת, מכל מקום כיון שמכר להמן כל היהודים, היה מרדכי גם כן בכלל זה, ועדיין לא בטל גזירותו ממנו. וכל מה שעשה אחשורוש למרדכי, לא שהיה מבטל גזירותו". ויש ליישב, שמ"מ הואיל ומרדכי הוא עבד ה' לגמרי, לכך אין המכירה להמן חלה עליו לגמרי, כי על כך נאמר [ויקרא כה, נה] "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אקיכם", ופירש רש"י שם "כי לי בני ישראל עבדים - שטרי קודם". ואמרו חכמים [קידושין כב:] "'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים". לכך אע"פ שפסוק זה נאמר על כל ישראל, אך בפרט זה יאמר על שבט בנימין, ולכך אין המכירה להמן חלה על מרדכי באותו תוקף שהיא חלה על ישראל. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 518] כתב: "בשביל שישראל היו תחת אחשורוש, והמן קנה אותם מן אחשורוש, והיה קניין זה חס ושלום לכלותם לגמרי, ולכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה נודע כי ישראל הם להקב"ה, ולכך המן אין יכול לקנותם".

(367) מה שמזכיר "קדוש שמו **המיוחד**" יוסבר על פי דבריו למעלה פ"ב [לאחר ציון 45] שהביא שם את המדרש [אסת"ר ו, ב] שמרדכי נקרא "יהודי" [למעלה ב, ה] "לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם", וביאר זאת שם [לאחר ציון 54] בזה"ל: "ואמר מפני שהיה מקדש שם שמים נקרא בשם 'יהודי'. ופירוש זה, לפי שבשם 'יהודה' שם של ד' אותיות משמו הגדול. ומי שמקדש שמו ברבים, ראוי שיהיה בשמו השם המיוחד. וכך אמרינן בסוטה [לו:] יהודה שקידש שמו ברבים, נקרא כולו על שמו. ולכך נקרא מרדכי 'יהודי' על שם שקידש שמו יתברך". וכן להלן פ"י [לאחר ציון 51] כתב: "כי מרדכי היהודי שנקרא 'יהודי' בשביל שמסר נפשו על קדוש שמו המיוחד".

(368) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 344]: "מה שלא השתחוה מרדכי להמן, ואמר משום שעשה עצמו עבודה זרה [מגילה י:]. ומפני כי עדיין קשה שהיה למרדכי לסלק עצמו משער המלך. ועל זה אמר אם הייתי מתירא מן הרשע הזה, ומאחר שהשכינה לחלקו, כדכתיב [דברים לג, יב] 'ובין כתפיו שכן', אם כן היה זה חלול השם, שאינו

בוטח בו יתברך, והוא ירא מן הרשע. ולכך מרדכי, שהוא מזרע של בנימין, אשר עליו נאמר 'ובין כתפיו שכן', היה מקדש את שמו יתברך, אשר הוא עובד לו, שהוא יהיה מציל אותו מן המן הרע זה... כי בנימין היה השכינה בחלקו, ומאחר שהשכינה בחלקו לכך הוא מיוחד לזה שיהיה מקדש השם במה שאפשר". וראה להלן פ"ט הערה 373.

(369) פירוש - כשם שהגאולה שהוזכרה בתורה היא להוציא את העבד עברי מידיו של העובד ע"ז כדי להשיבו אל אביו שבשמים ["גאולה תהיה לו - מיד אל תניחהו שיטמע עד שנת היובל" (רש"י ויקרא כה, מח)], כך גאולת פורים נעשתה כדי שישראל יצאו מרשות המן ולהשיבם אל אביהם שבשמים.

פרק ט

פסוק א

(1) פ"ג מציון 233 ואילך, שהאריך בזה טובא, והביא שם [לאחר ציון 300] דברי הגמרא [מגילה יג:] להורות שחודש אדר מסוגל לפור המן כי הוא החודש האחרון לחודשי השנה.

(2) הוא חודש אדר, כי חודש ניסן הוא "ראשון הוא לכם לחודשי השנה" [שמות יב, ב], ופירש רש"י [שם] "על חודש ניסן אמר לו זה יהיה ראש לסדר מנין החדשים, שיהא אייר קרוי שני, סיון שלישי". וראה למעלה פ"ג הערה 234, ולהלן הערה 598.

(3) כן כתב למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"ג [לאחר ציון 260] כתב: "כי חודש אדר יש בו צד בחינה של מה שאין מציאות ישראל, כי חודש אדר הוא סוף החדשים, ומורה על הסוף והתכלית... ומורה כי בחודש הזה יהיה סוף להם". וכן בהמשך שם [לאחר ציון 323] כתב: "כאשר ראה המן שנפל הגורל בחודש הזה האחרון היה שמח, כי אמר שהאחרון מורה שיש להם אחרית. וכמו שהיה יציאת מצרים התחלה בחודש הראשון, וכך סופם יהיה בחודש האחרון" [ראה שם הערות 257, 266, 295, 324, 341]. ושם [לאחר ציון 617] כתב: "'בשלשה עשר לחדש שנים עשר הוא חודש אדר' [למעלה ג, יג]. ולא כתיב 'בחודש אדר' בלבד, מפני שבא לומר שהיה מקפיד על חודש י"ב מצד שהוא סוף החדשים, ובזה היה רוצה להביא סוף לישראל. וכן למעלה כתיב [ג, ז] 'בחודש שנים עשר הוא חודש אדר', מטעם שנחשב כי לכך נפל לו הגורל בחודש י"ב, הוא חודש האחרון, כי שם יהיה ח"ו אחרית שלהם". ולהלן בפרקנו [לאחר ציון 253] חוזר על נקודה זו. וכן להלן [לאחר ציון 597] כתב: "אמנם יש לך לדעת כי הפורים

הוא בחודש אדר, שהוא חודש האחרון. והמן חשב כי חודש האחרון מורה על אחרית ישראל, כאשר נפל הגורל בחדש האחרון, הוא אדר". וראה להלן הערה 254.

(4) כן כתב כמה פעמים למעלה בפרק ג. וכגון, שם [לאחר ציון 324] כתב: "אמנם טעות המן היה כי לא ידע כי הסוף הזה הוא ההשלמה כאשר מחובר הסוף אל ההתחלה, והדבר שהוא שלם הוא שב אל השם יתברך. וכמו שההתחלה היה מן השם יתברך, כי בחודש ניסן, שהוא ההתחלה של ישראל, הוציאם השם יתברך ממצרים, אם כן התחלתם מן השם יתברך, כך סופם אל השם יתברך. ולפיכך הסוף שלהם ראוי שיהיה בחודש אדר, שהוא סוף החדשים, והוא מחובר לחודש ניסן... וכך בישראל, אף כי יש להם סוף, אין הסוף הזה רק השלמה, ואין כאן סוף ממש, כאשר הסוף יש לו חבור אל ההתחלה. וזהו שלימות, וההשלמה הזאת הוא אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי... וכאשר תבין אלו דברים אז תדע להבין מה שאמרו ז"ל [ילקו"ש משלי רמז תתקמד] אם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטלים. וזה כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל. אף שההתחלה הוא מן השם יתברך, מכל מקום דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא. ולפיכך המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וכל דבר יש לו סוף, ולכן יש בטול למועדים. אבל ימי הפורים, אין זה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך, מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל השם יתברך. ודבר שהוא מצד השם יתברך, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל. ולכך ימי הפורים בחודש האחרון". ושם בהמשך [לאחר ציון 383] כתב: "ולכך אין הגורל של המן הוא גורל של שקר, כי תכלית וסוף עצמן הוא באמת בחודש אדר, כמו שהיה התחלתן בחודש ניסן, כך בחודש אדר הוא סוף עצמם. אבל תכליתן הוא אל השם יתברך, אשר הוא נחשב צורה נבדלת, והוא צורה אחרונה לישראל, ומעמיד ומקיים את ישראל". וראה להלן הערות 255, 600.

(5) כמובא בהערה הקודמת. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 364] כתב: "כי ישראל תכליתן וסופן אל השם יתברך, ולפיכך צוה השם יתברך ישראל מצוה זאת [ויקרא כג, כב] 'לא תכלה פאת שדך', וצוה לתת הפיאה לעניים [שם]... וזה יורה לך כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל השם יתברך, כי הוא יתברך תכליתן. לכך צוה 'לא תכלה פאת שדך', ותהיה מניח אותו לעניים. שאם תכלה פאת שדך, כאילו לא היה תכלית שלך אל השם יתברך, וכל דבר יש לו סוף. אבל תכלית ישראל שהוא אל השם יתברך, לכך הוא יתברך נותן קיום נצחי לישראל... כי סופם ותכלית של ישראל הוא אל השם יתברך, כי הוא יתברך

צורת ישראל האחרונה, כמו שהוא מורה שם 'ישראל', שחתם השם 'אל' באחרונה, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה אל ישראל, ובזה הוא יתברך מקיים אותם קיום נצחי. ודבר זה רמז הכתוב במה שאמר 'לא תכלה פאת שדך וגו', כמו שנתבאר". וראה להלן הערה 604.

(6) ועל כך אמרינן [בברכת "אשר הניא"] "פור המן נהפך לפורינו" [כמבואר למעלה פ"ז הערה 194, ופ"ח הערה 215]. שהפור שנפל בחודש האחרון, ואשר המן חשב שהוא מורה על סופם של ישראל ["פור המן"] נהפך להורות על קיומם של ישראל ["נהפך לפורינו"].

(7) "כי כל מעשה המגילה שנהפך מחשבתו של המן עליו" [לשונו למעלה פ"ה לפני ציון 358]. ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 54] כתב: "כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות, נהפך עליו. ודבר זה יסוד המגילה". ושם בהמשך [לאחר ציון 212] כתב: "כבר אמרנו ענין המגילה הזאת, שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר... וכמו שתקנו בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו', שתראה מזה כי הפור נהפך עליו, ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד". וכאמור זהו יסוד מוסד בספר אור חדש, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 545, פ"ג הערות 420, 471, 490, פ"ד הערות 230, 250, 257, פ"ה הערות 358, 366, 536, פ"ו הערה 98, פ"ז הערה 195, פ"ח הערות 53, 55, 213, 217, ולהלן הערות 270, 271, 284, 334.

(8) כמבואר בהערה הקודמת. ודע, שבהרבה מהמקומות האלו הדגיש שאיירי בדבר עמוק ופנימי, וכמו שכאן כתב "ותבין סוד ענין המגילה הזאת". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 192] כתב: "כי כל אשר חשב המן לעשות למרדכי נהפך עליו. וכמו שתקנו גם כן בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו'. והדבר הזה הוא ידוע לאנשי חכמה". וכן למעלה פ"ח [לאחר ציון 212] כתב: "כבר אמרנו ענין המגילה הזאת, שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר... ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד". ובתפארת ישראל פנ"ג [תתלב:] כתב: "וכן היא מדרגת פורים, מה שהיה רוצה המן, שהוא מזרע עשו, לעשות למרדכי, שהוא מזרע יעקב, שהיה חפץ לאבדו, נטל הקב"ה ונתן על זרע עשו, הוא המן, ונאבד. ודברים אלו הם דברים גדולים ומופלגים". ונראה שכוונתו לדברים שכתב בבאר הגולה באר השני [קכח.], וז"ל: "ועוד תדע להבין דברי חכמים העמוקים, והם דברי אמת מה שאמרו 'כאשר זמם' [דברים יט, יט], 'ולא כאשר עשה' [מכות ה:], כי זהו מסגולת המחשבה. וזה כי אין ראוי לפי הסברה שיהיה דין עד זומם למיתה, שהרי אין כאן רק מחשבה בלבד. ומה שהתורה חייבה את עד זומם מיתה, הוא בשביל שראוי שתהיה

המחשבה שהיה רוצה לעשות לאחיו, נהפך אותה המחשבה עליו בעצמו. והוא היה חושב להרגו, יהיה נהפך עליו, ויהיה דינו להיות נהרג. וכמו שאמר הכתוב [דברים יט, יט] 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו'. ולמה הוצרכה התורה לתלות הטעם בזה. אבל התורה אמרה שישוב המחשבה בראשו אשר חשב לעשות, תהיה אותה המחשבה נהפך עליו. ומצינו בכל מקום כי ראוי לפי השכל כי אשר חשב מחשבת און, נהפך אותה המחשבה עצמה על החושב. כמו שאמר [אסתר ט, כה] 'ישוב מחשבת המן על ראשו אשר חשב לאבד היהודים', וכן בכל מקום. וזה כי המחשבה קלה היא להיות נהפך על החושב, כאשר המחשבה אינה יוצא לפעל, והיא נהפכת על החושב. משל זה מי שזורק אבן על דבר אחד, שאם אין אותו דבר מקבל האבן, אזי האבן נהפך על הזורק, כי יתהפך האבן עליו. ולפיכך אמרו ז"ל [שבת צז.] 'כל החושד בכשרים לוקה בגופו'. כי כאשר חושד חבירו במחשבתו, והרי חבירו אינו מקבל אותה מחשבה, שהרי היא שקר, ולכך המשפט שתהיה אותה מחשבה נהפכת על החושב עצמו. כי המחשבה אינה רק כמו זורק אבן בדבר אחד, אם אותו דבר מקבל האבן, אין האבן חוזר עליו. ואם אין מקבל האבן, אותה המחשבה פועל בו, כי נהפך עליו... וכמו שאמר אחשורוש כאשר אמרו [פסוק ט] 'גם הנה העץ אשר עשה המן וגו' ואמר המלך תלוהו עליו', כי מחשבתו יהיה נהפך עליו... ולפיכך אמרו החושד בכשרים לוקה בגופו, כי החשד עצמו שחושד את אחד ובמחשבתו שכך עשה אדם אחד והוא לא עשה, אותה מחשבה נהפך עליו ונלקה בגופו". וכן כתב בגו"א דברים פי"ט אות יא [שיא.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 545, ופ"ו הערה 104. הרי גם בבאר הגולה, כאשר עסק בענין זה, הקדים וכתב "ועוד תדע להבין דברי חכמים העמוקים, והם דברי אמת". הרי שהיפוך מחשבת המן על עצמו הוא מהדברים העמוקים והאמיתיים [הובא למעלה פ"ז הערה 195].

(9) כמו שפירש רש"י בראשית א, א "בראשית בשביל התורה... ובשביל ישראל שנקראו 'ראשית תבואתו'", ומקורו בויק"ר לו, ד. וראה למעלה פ"ג הערה 260. וכאן יבאר שיש שתי תפיסות הפוכות בהבנת "ראשית תבואתה"; תפיסה המורה ח"ו על סופם של ישראל, ותפיסה המורה על נצחיותם של ישראל.

(10) ופירש רש"י שם "הוא קדם את כולם להלחם בישראל". וביאר הגו"א שם [אות טו] בזה"ל: "לא שהוא ראשית לכל האומות, שהרי עמלק נולד מעשו [בראשית לו, יב], וכמה אומות היו לפניו". לכך עמלק מורה על ההפכיות בעצם לישראל, מחמת שהוא ראשית גוים שבאו להלחם בישראל. ובנצח ישראל פ"י [רמז:] העמיד "ראשית" של ישראל לעומת "ראשית" של עמלק [כפי שיאריך לבאר כאן], וז"ל: "מה שכתיב [במדבר כד, כ]

'ראשית גוים עמלק', אין זה שהוא ראשית תבואתו של השם יתברך, רק 'ראשית גוים'. ורוצה לומר כי במה שהגוים הם מחולקים מן ישראל, לדבר הזה עמלק הוא ראשית, כי הוא יותר מחולק ומובדל מן ישראל משאר אומות, כמו שידוע". ושם פ"ס [תתקכד.] כתב: "כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא 'ראשית גוים'. כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל. לכך אין לו שום צירוף עם ישראל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 91, פתיחה הערה 229, פ"א הערה 1158, ופ"ח הערה 157]. וראה להלן הערה 329.

(11) כפי שנאמר [דברים יד, כב] "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה". ושם "תבואה" גופא מורה על הפירות שיבואו בשנה הבאה, וכמו שכתב הרד"ק בספר השרשים, שורש בוא: "שם כולל לכל פרי מאכל נקרא 'תבואה', לפי שהוא משנה הבאה. כי משנה שעברה יקרא 'עָבוּר'". וזה מורה באצבע שהתבואה היא דבר שהוא "שנה בשנה", כי שם הפרי משתנה על פי השנים.

(12) לשונו למעלה פ"ג [לפני ציון 324]: "היה יציאת מצרים התחלה, בחודש הראשון... כי בחודש ניסן, שהוא ההתחלה של ישראל, הוציאם השם יתברך ממצרים". ואודות שיציאת מצרים היא התחלת ישראל, זהו משום שישראל נולדו ונעשו לעם ביציאת מצרים, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 203, ובפתיחה הערה 318. וכן כתב בהרבה מקומות שישראל נעשו לעם ביציאת מצרים. וכגון, בגבורות ה' פנ"ט [רס:] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". וכן כתב קודם לכן שם פנ"ב [רכז.], ויובא בהערה הבאה. ובדרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם, וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם, וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". ובגו"א דברים פ"ב אות ח כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], ועוד [הובא למעלה פ"ג הערה 326].

(13) שהתבואה מתבשלת בחודש ניסן [רש"י סנהדרין יג:]. והמהרש"א תענית ה. כתב: "דשני התבואה מתחלת מניסן, כמו שאמרו בפ"ק דר"ה [טז.] שבפסח העולם נידון על התבואה".

(14) שמות כג, טו "את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חודש האביב כי בו יצאת ממצרים וגו'", ופירש רש"י שם "חדש האביב - שהתבואה מתמלאת בו באביה, 'אביב' לשון 'אב', בכור וראשון לבשל פירות".

(15) הלשון קצת לא מובן, אך כוונתו היא שה"ראשית" של עמלק אין בה דבר שלילי, כי אין זו ראשית התבואה הנאכלת, אלא "ראשית גוים", ונמצא ששם "ראשית" של עמלק מורה רק את מעלתה וחוזקה של האומה העמלקית. ולהלן [לאחר ציון 328] כתב: "דבר זה רמז מה שאמרנו למעלה כי ישראל ועמלק הם מחולקים מצד התחלתן לגמרי".

(16) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 300]: "תנא [מגילה יג:], כיון שנפל פור בירח שמת משה רבן, שמח. והוא לא ידע שבשבעה באדר מת משה רבינו עליו השלום, ובשבעה באדר נולד משה רבינו עליו השלום, עד כאן. פירוש, כי לכל דבר יש זמן מוגבל. וכאשר הפיל המן גורלות לדעת איזה זמן שהוא סוף ישראל, ונפל באדר, אז שמח כי בזה הזמן מת משה, שהוא רבם של ישראל, והוא נחשב צורת כל ישראל. ולפיכך חשב כאילו יש כאן העדר כל ישראל, כאשר ראה כי משה רבינו עליו השלום מת בזה החודש. ודעתו היה כי החודש הזה שהוא סוף ותכלית החדשים, גם כן מורה חס ושלום על תכלית וסוף ישראל. ולכך נפל הגורל בחודש הזה, לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל, ולכך מת בו משה רבן, שהוא נחשב צורת ישראל", וראה שם הערות 304, 619.

(17) כי אסור לאכול מתבואה חדשה קודם שיקרב העומר בששה עשר בניסן, שנאמר [ויקרא כג, יד] "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלקיכם" [רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"י ה"ב], והוא הנקרא "חדש" בכל מקום [חלה פ"א מ"א].

(18) רש"י בראשית א, א "בראשית בשביל התורה... ובשביל ישראל שנקראו 'ראשית תבואתו'", ובגו"א שם [אות ז (ח.)] כתב: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]. ואין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה. ומפני שהתורה היא ראשית הכל, ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל. כמו האילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל. ומכל מקום תכלית

גידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח. שאם אין הפרי שיצא בסוף, לא היה גדל, וזה הוא שגורם גידול שלו. וכן ישראל שיצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות. לפיכך בשביל התורה נברא, שהוא הראשית והתחלה. ובשביל ישראל, שהם תכלית הכל. ובשביל כך נקרא גם כן ישראל 'ראשית', כי התכלית הוא ראשית המחשבה" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערות 306, 671]. ובגו"א שמות פ"ד אות טז כתב "לפי שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו [שמות ד, כב] 'בכורי', כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות". ובגבורות ה' פכ"ט [קיד.] כתב: "עלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם".

(19) "כי הקש אחר שהוציא את התבואה, זורק את הקש, ונותן את התבואה באוצר" [לשונו בסמוך]. ובסמוך יבאר שעמלק הוא קש.

(20) הרי ש"ראשית תבואתה" מוסבת על ראשית המחשבה, ולא על ראשית התבואה. וצרף לכאן את יסודו שמדת הגוים מתבטאת בדיבורם, ואילו מדת ישראל מתבטאת במחשבתם, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"ב אות כג [ד"ה ותדע]: "ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:] שאמרו שם סתם גוי מרבה דברים... והטעם הוא שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה ואינה פנימית נעלמת, לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר... אל הגילוי. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד". ובירושלמי תרומות פ"א ה"א אמרו "עכו"ם אין להן מחשבה". וכן הוא בירושלמי יבמות פי"ג ה"ב. והקרבן עדה שם ביבמות כתב "ונחשב לכם [במדבר יח, כז], ולא לעכו"ם". ובספר זרע אברהם סימן יא סק"ה האריך בזה הגר"מ זעמבא, וכתב: "עכו"ם אין לו מחשבה... שאין בכוחו לפעול במחשבתו על דיני תורה", ועל פי זה ביאר שמחשבת עכו"ם אינה מועילה להכשר טומאה. ומאידך גיסא על ישראל נאמר שהם ראשית המחשבה, והוא מסטרא דמחשבה [זוה"ק ח"ב קיט:, ת"ז ת' מ' פ.]. ובצפנת פענח הלכות תרומות [עמוד יד] כתב: "דמחשבתו [של גוי] אינה כלום, לכן כל היכא דבעי לפעול מצד המחשבה, לא שייך גבי גוי, דכל היכא דבעי מחשבה, עכו"ם

לא שייך לזה". ושם ביאר שאף שמועיל גדול עומד על גביו של קטן [גיטין כג.], מ"מ לא מהני גדול עומד ע"ג קטן גוי. ומה שאמרו שם "נכרי לדעתיה דנפשיה עבד", הכוונה היא שמחשבתו אינה יוצאת לחוץ לשם פעולה. ובודאי ששורש חילוק זה הוא שישראל הם ראשית המחשבה, ואילו עכו"ם הם ראשית הבפועל [כמו שעשו נולד לפני יעקב], ולכך אין להם מחשבה.

(21) אף על פי שהקש גדל קודם לתבואה, וכמו שיציין זאת בסמוך.

(22) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 669]: "כי נגזרה גזירה זאת לכלות את ישראל, ודבר זה היה מביא חורבן לעולם, כי אם אין ישראל אין העולם נחשב דבר, שכל העולם נברא בשביל ישראל... כי כליון ישראל חס ושלום הוא בטול כל העולם כולו". וכוונתו כאן היא שהואיל וישראל הם סבה לבריאת העולם, לכך הם גם סבה להמשך קיום העולם, כי הסבה ליצירת הדבר היא הסבה לקיום הדבר. **ובכדי להבהיר** נקודה זו, נביא את דברי הפחד יצחק פסח מאמר נח, וז"ל: "הנה בלחם הפנים מצינו שבשעת סילוקו היה חם כבשעת סידורו [חגיגה כו:]. ובודאי שאין הנס הזה בא לשם תועלת המעשית שיש בחמימות הלחם. ולא עוד, אלא שאמרו חכמים [ב"ב כה:] הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון. הרי כי השפעת הטובה בעולם היא סוד השלחן ולחם הפנים שעליו. ואם כן בודאי כי חמימות לחם הפנים אשר על השלחן מגלה היא תוכן פנימי במהלך השפעת הטובה בעולם. ויובן הענין בהקדם הכתוב [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'. גם הרישא וגם הסיפא מתיחסים הם לאותו מצב ולאותה השעה. כי מצד הבחינה החיצונית הנראית לעיני בשר, הרי קיומו של כל דבר בכל רגע אינו אלא המשך קיומו של הדבר מן הרגע שלפני זה. החידוש אינו אלא בשעת ההתהוות, ומכאן ואילך אינו אלא המשך. אבל מצד הבחינה הפנימית... כל מעשי בראשית מתחדשים בכל רגע ורגע בטובו של חי העולמים, הרי קיומו של כל דבר מתחדש עליו בכל רגע ורגע... הדמות הפנימית מתחדשת היא בכל רגע מן האין אל היש, אלא שדמות פנימית זו מתכסית היא בדמות חיצונית שיש לה מראה של המשך... והנה כל עניני המקדש באים הם בהתאם להמצב הפנימי של העולמות, ועל כן בלחם הפנים אשר שמו מורה על פנימיותו, נתבטלה לגמרי הדמות החיצונית של 'צוה ויעמוד', וממילא שלטה לגמרי הדמות הפנימית של 'אמר ויהי', עד שנתקיים בלחם הפנים שהיה סילוקו כסידורו, וחם 'כביום הלקחו'" [ראה למעלה פ"א הערה 561, פ"ג הערה 671, ופ"ה הערה 566]. לכך כשם שישראל הם הסבה ליצירת העולם, כך הם הסבה לקיום העולם, ובלעדיהם העולם לא היה נברא, והעולם לא היה ממשיך להתקיים.

(23) כי אי אפשר שיהיה מסובב ללא סבתו, כי המסובב [העולם] נמצא יחד עם סבתו [ישראל]. ואודות שהסבה והמסובב נמצאים ביחד, כן ביאר בח"א לב"ב יד: [ג, סז:], וז"ל: "לוחות ושברי לוחות מונחים בארון [שם]. פירוש, כי כמו שלוחות שלמים נקראים 'לוחות הברית' [דברים ט, ט], ולכך ראוים שיהיו בארון הברית [יהושע ג, ו], כך לוחות ראשונות הם הברית עצמו שבין ישראל לאביהם שבשמים. וזה כי אם לא היה הלוחות הראשונות שכבר נתנו למשה, לא נתנו לוחות שניות, שלכך כתיב [שמות לד, א] 'וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת', כלומר מאחר שהיו על הלוחות כבר, יש לי לכתוב אותם על השניות ג"כ. ולכך הראשונות ג"כ היו בארון". וביאורו, שהסבה צריכה להמצא עם המסובב, ולכך השברי לוחות היו מונחים בארון יחד עם הלוחות. וכן ביאר בהקדמה לנצח ישראל [א:] שהסבה צריכה להמצא עם המסובב, ואם לא כן לא היתה זו סבה באמת [הובא למעלה פ"ג הערה 627].

(24) ועמלק הוא בן בנו של עשו [בראשית לו, יב], ולכך כשם שעשו הוא קש, כך צאצאיו הם קש ["בית עשו"]. והמשך הפסוק שם הוא "ולא יהיה שריד לבית עשו כי ה' דיבר".

(25) לשון הפסוק במילואו הוא "ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד", הרי מחמת שעמלק הוא ראשית, לכך "אחריתו עדי אובד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ס [תתקכד.], וז"ל: "וזה שאמר 'ראשית גוים עמלק', כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא 'ראשית גוים'. כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל. לכך אין לו שום צירוף עם ישראל. ולפיכך אמר 'ראשית גוים עמלק וגו', ובשביל זה 'עדי אובד'... הראשית הזאת של עמלק הוא עצמו גורם לו ההעדר וההפסד. כי מה שהוא 'ראשית גוים' והתחלתם, והגוים הם יורדי גיהנם, ולכך הוא 'עדי אובד' בודאי". וראה בפחד יצחק פורים ענין א, שביאר כיצד רישא דקרא ["ראשית גוים עמלק"] מחייבת את סיפא דקרא ["ואחריתו עדי אובד"].

(26) לשון הליקוטי הלכות יו"ד, הלכות ערלה ד, יב "חטה הגדלה מן הארץ, אנו רואין שאין החטה בעצמה יוצאה כהויתה מן הארץ. רק בתחלה יוצא הקש והשבולת, שהוא פסולת התבואה, ומן הקש יוצא החטה, וכל חיות ויניקת החטה הוא דרך השבולת והקש". והקש הוא שומר הפרי [גו"א בראשית פכ"ה אות מא].

(27) אמרו חכמים [ב"ר פג, ה] "התבן והקש והמוץ מריבים זה עם זה; זה אומר בשבילי נזרעה השדה, וזה אומר בשבילי נזרעה השדה. אמרו החטים, המתינו עד שתבוא הגורן,

ואנו יודעין בשביל מה נזרעה השדה. באו לגורן ויצא בעל הבית לזרותה, הלך לו המוץ ברוח, נטל את התבן והשליכו על הארץ, ונטל את הקש ושרפו, נטל את החטים ועשה אותן כרי, וכל מי שרואה אותן מנשקן... כך אומות העולם הללו אומרים אנו עיקר, ובשבילנו נברא העולם. והללו אומרים בשבילנו נברא העולם. אמרו להם ישראל המתינו עד שיגיע היום, ואנו יודעים בשביל מי נברא העולם. הדה הוא דכתיב [מלאכי ג, יט] 'כי הנה היום בא בוער כתנור'. ועליהם הוא אומר [ישעיה מא, טז] 'תזרם ורוח תשאם וסערה תפיץ אותם'. אבל ישראל [שם] 'ואתה תגיל בה' קדוש ישראל תתהלל'".

(28) נמצא ש"ראשית תבואתה" מתפרש בשני אופנים; עמלק מפרשו שזו ראשית בישול התבואה, אך האמת היא שזו ראשית מחשבת הקב"ה. וזה מורה באצבע שאין לישראל קיום מצד עצמם, אלא רק מצד הקב"ה. ולכך כאשר התבואה נסקרת מצד עצמה, אין לה קיום מעבר לסוף אותה שנה, וחודש אדר הוא זמן אובדן בשבילה. אך כאשר התבואה נסקרת מצד בעליה, הרי בחודש אדר התבואה ניתנת באוצר של בעליה, וחודש אדר הוא זמן קיומה הנצחי. זאת ועוד, מבחינת הבעלים חודש אדר הוא זמן קיום התבואה, וזמן אובדן לקש, "כי באדר אין נמצא הקש, כי מכאן ואילך התבואה נתנה באוצר" [לשונו כאן]. והדברים נפלאים.

פסוק ה

(29) "שאין 'מכת חרב' משמע מיתה גמורה מיד, רק מכה בלבד" [לשונו בהמשך]. וכן רש"י [בראשית ד, כג] כתב "פצע - מכת חרב או חץ". וכן רש"י [ישעיה א, ו] כתב "פצע - מכת חרב". והמנות הלוי [רב:] כתב: "כי לא כל מכת חרב הורג".

(30) יש להבין, האם הכוונה שהיו שהוכו ב"מכת חרב", והיו אחרים שהוכו בהריגה ממש, ואיירי בשני גופים שונים, או שאיירי בגוף אחד שהוכה ונהרג. והגר"א כאן כתב שאיירי בגוף אחד, וכלשונו "פירוש שהכו אותם ב'חרב' בתחילה על מקום שלא ימות מזה להרבות ביסורים, ואחר כך 'הרגו'". ונראה שלכך גם כוונת המהר"ל כאן, וכן מתבאר מהמשך דבריו לגבי "אבדן".

(31) כן כתב הגר"א כאן, וז"ל: "ואחר כך 'אבדו' את הגופים, כדי שלא יראו הגוים ויזכרו תמיד". וכן להלן [לאחר ציון 302] כתב: "'לאבדם' [להלן פסוק כד], הוא בגופם". והמהדיר בגר"א שם [ציון 11] הביא בשם "טעמא דקרא" לגר"ח קניבסקי שליט"א [עמוד קנז] שכתב שלפי זה מדוייק לשון הפסוקים, דלהלן נאמר [פסוק ו] "הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש", שאותם הרגו ואיבדו את הגופים. אבל להלן [פסוק י] נאמר "עשרת בני המן וגו' הרגו" ולא כתוב שאיבדו אותם, כי הרי רצו לתלותם [להלן פסוק יד], ולא לכלות

הגופים. וכן כתב היוסף לקח בפסוק ו, וז"ל: "כשאנשים נלחמים עם זולתם ומנצחים והורגים, מאבדים הגופות לנתחים עד שאינם ניכרים בשמותם. אבל בהיות בין ההרוגים מלכים או שרים, לחשיבותם אינם מאבדים אותם, כדי שכל רואיהם יכירום שלא ניצלו ושלא ברחו מידם, כי זה הוא כבוד הנצוח שנפל מלכם ושריהם בידם. ועל כן לא נאמר בעשרת בני המן 'ואבד'". ולהלן [לפני ציון 186] כתב: "כי לשון 'אבוד' משמע אבוד דהוא הפסד... והוא כליון בעולם".

(32) בא ליישב הערת המנות הלוי [רג.], וז"ל: "אמנם קשה לי, מה חסר במה שאמר 'מכת חרב והרג ואבדן', עד שאמר 'כרצונם'".

(33) כמו שמצינו אצל הריגת אגג, שנאמר [ש"א טו, לג] "וישסף שמואל את אגג לפני ה' בגלגל", ואמרו חכמים [איכ"ר ג, כב] "התחיל מחתך בבשרו חתיכות חתיכות... 'וישסף' מלמד שחתכו ארבע חתיכות". וראה למעלה תרגום שני [ז, ט]. אך יש להעיר ממה שאמרו חכמים [מכילתא שמות יז, יג] "ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב - לא נוולם, אלא דנם ברחמים". ומדוע כאן, שהנהרגים היו גם כן מבית עמלק [תרגום להלן פסוקים טו, טז], היהודים נהגו באופן אחר. וראה בספר טעמא דקרא [עמוד קנז] שעמד על כך.

(34) ונאמר [נחמיה ט, כד] "ויבואו הבנים ויירשו את הארץ ותכנע לפניהם את יושבי הארץ הכנענים ותתנם בידם ואת מלכיהם ואת עממי הארץ לעשות בהם כרצונם", ופירש המלבי"ם שם "ואת מלכיהם לעשות בהם כרצונם - להכריתם מעל פני האדמה". וכל זה נכלל ב"ותתנם בידם", המורה על שליטה גמורה. ולהלן [פסוק טז] כתב: "ויש לשאול, כיון שכתיב [להלן פסוק טז] המספר שהרגו בשאר כל המדינות, אם כן למה כתיב קרא דלעיל 'ויכו היהודים בכל אויביהם', ולמה צריך לכתוב. ויש לפרש, כי קרא דלעיל כתיב שלא תאמר כי לא היו יכולים להכות היהודים רק מספר הזה ולא יותר, כי המלך אין רוצה להחריב את ארצו. ולכך כתיב קרא דלעיל שהכו בהם כרצונם, אם כן לא היה מספר זה ולא יותר, רק שיהרגו בהם כרצונם". נמצא שמה שנאמר כאן "ויעשו בהם כרצונם" מורה שהיתה ליהודים שליטה מליאה ללא שום הגבלות. וכן בגבורות ה' פמ"ד [קע.] כתב: "אמר [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון על כל גויי הארץ', כי במה שהם עליונים הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם, שהכל כפופים תחתיהם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 257].

(35) יש בזה הטעמה מיוחדת; הנה בפסוק נאמר "ובשנים עשר חודש הוא חודש אדר בשלושה עשר יום בו אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות ביום אשר שברו אויבי

היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם". פתח ב"אויבי היהודים" וסיים "ישלטו היהודים המה בשונאיהם", עבר מאויב לשונא. והגר"א שם ביאר: "'אויב' הוא הרוצה לעשות רעה בעצמו. 'שונא' הוא השמח ברעתו אבל הוא אינו עושה כלום. לכן כתיב אצל 'אויב' 'אשר שברו וגו' לשלוט'. 'ונהפוך' שיהיו היהודים שולטים אפילו 'בשונאיהם'". נמצא שכאשר רוצים להורות עד כמה היהודים שלטו במתנגדיהם, אז יאמר "שונא" ולא "אויב", להורות שהשליטה מגיעה עד השונאים. והנה גם בפסוקנו פתח ב"אויב" וסיים ב"שונא", שנאמר "ויכו היהודים בכל אויביהם מכת חרב והרג ואבדן ויעשו בשונאיהם כרצונם". אך לפי דברי המהר"ל כאן הענין מחוור היטב, שהואיל ומטרת סיפא דקרא ["ויעשו בשונאיהם כרצונם"] היא להורות ש"היו היהודים שולטים לגמרי על שונאיהם" [לשונו כאן], ושליטה גמורה נראית אצל שונאים יותר מאשר אצל אויבים [כדאסבר לן הגר"א], לכך נקט בסיפא דקרא "בשונאיהם" ולא "באויביהם", כפי שבפסוק א נקט בסיפא דקרא "בשונאיהם" ולא "באויביהם".

פסוק י

(36) לאחר שנקב בשמות עשרת הנתלים.

(37) לשון היוסף לקח: "למה הזכיר שמות הבנים ואחר כך אמר 'עשרת בני המן', היפך הסדר, שהיה לו לומר 'ועשרת בני המן' ואחר כך להזכיר שמותם". ופירושו שבדרך כלל הכתוב מזכיר את הכלל ואחר כך את פירוט הכלל, וכגון [בראשית י, א] "ואלה תולדות בני נח שם חם ויפת וגו'". וכן [שם פסוק כב] "בני שם עילם ואשור וארפכשד ולוד וארם". וכן [שם כה, ד] "ובני מדין עיפה ועפר וחנוך ואבידע ואלדעה וגו'", ועוד.

(38) בסמוך על פי דברי הגמרא [מגילה טז:].

(39) פירוש - האופן היחידי לרמוז שעשרת בני המן היו מקשה אחת [שיצאה נשמתם בפעם אחת] הוא לכוללם יחד באופן שיהיה ניכר שנכללו כאחד לא מצד שום טעם אחר, אלא רק בשביל להורות שיצאה נשמתם כאחת. אך אם היו נכללים כאחד כפי ששאר בנים נכללים כאחד, אזי לא נדע שהתכללותם כאחת באה ללמד על שיצאה נשמתם כאחד.

(40) לפנינו בגמרא איתא "אמר רב אדא דמן יפו", אך כתב "רבי חייא" שכך הגירסא בעין יעקב. וכן המשך המאמר יביא כגירסת העין יעקב, וכדרכו. וראה למעלה בהקדמה הערה 2, ולהלן הערות 60, 184, 336, 388, 452.

(41) "עשרת בני המן ועשרת - הזכרת שמותן ותיבה הסמוכה אחריהן, כלומר נשמתן נפלו כאחד" [רש"י שם].

(42) לשון הר"ן במגילה שם [ד. בדפי הרי"ף]: "וא"ו דויזתא צריך למימתחיה בזקיפה. ויש לפרש דלאו למימר דבעי לאורוכי [בכתיבה] לוא"ו טפי משאר ווי"ן, שהרי לא מצינו שנמנין במסורת באותיות גדולות. אלא לפשוט ראשו הכפוף... והיינו לשון מתיחה, שהוא זקוף מלשון זקיפה. ואחרים פירשו, שצריך להאריך בקריאתה ולא יחטוף אותה".

(43) פירוש - כל עשרת בני המן נתלו בבת אחת.

(44) כגון, למעלה פ"ה [לאחר ציון 289] כתב: "כלל הדבר; עמלק מחולק מן המציאות, עד שהוא נחשב בפני עצמו. ולכך כל זמן שעמלק בעולם לא נאמר שהוא יתברך אחד ושמו אחד, עד שיכלה זרעו של עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו'. מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 439] כתב: "לכן אלו ג' שבטים הם גוברים על עמלק, שמבטל האחדות, שאין השם אחד עד שיכרות זרעו של עמלק [רש"י שמות יז, טז], שתראה מזה כי עמלק מבטל האחדות מן השם יתברך". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 281] כתב: "'ובכל מדינה ומדינה וגו' ורבים מעמי הארץ מתיהדים וגו" [שם]. דבר זה לא נמצא בשאר גאולות, רק בכאן, שהוא נצוח עמלק. לפי שגורם עמלק לבטל אחדות השם יתברך, וכדכתיב 'ועלו מושיעים לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה וגו". ולכך בכאן שהפילו עמלק, היו רבים מעמי הארץ מתיהדים, כאשר היה בטל כח המן". ולהלן [לאחר ציון 272] כתב: "כל זמן שזרע עמלק בעולם, אין שמו אחד". וראה למעלה פ"ג הערה 546, פ"ו הערה 440, ולהלן הערות 145, 147, 273.

(45) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 231]: "'יבא המלך והמן היום' וגו' [שם]. ולכך קאמר 'היום', כי ראש התיבות הוא השם המיוחד, ורמז בו כי השם המיוחד גם כן יבא, והשם המיוחד הוא ילחם כנגד המן, שהוא זרע עמלק. ואין השם שלם עד שימחה זכר עמלק [רש"י שמות יז, טז]. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל המן", וראה שם הערה 237. ובגו"א שמות פי"ז אות יג כתב: "שאין השם שלם ואין הכסא שלם וכו'. וביאור ענין זה, כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד. ולפיכך אמרו [תנחומא תצא, יא] כל זמן שזרעו של עשו בעולם אין השם שלם ואין הכסא שלם, שנאמר 'כי יד על כס יה מלחמה לה'

בעמלק וגו". וביאור ענין זה כי השם של הקב"ה הוא 'אחד', כדכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אחד', השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם. ומפני כי השם הזה מיוחד, לכך כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם, אין השם הזה נמצא בשלימות בעולם הזה, כי השניות והחלוק בעולם הזה, והחלוק אינו שלם. ואילו היו משתתפים עם ישראל כמו שהוא בשאר אומות, לא היה זה מעכב שיהיה השם נמצא בעולם הזה בשלימות, אבל לא ישוו יחד. ונמצא כי יש כאן חלוק, וכל חלוק במה שהוא חלוק אין בו שלימות, ואם כן איך יתכן שימצא בעולם הזה השם המיוחד בשלימות, כי במה שהשם זה הוא מיוחד, יש בו השלימות שאין עוד זולתו, ולפיכך אין השם שלם. ואין הפירוש חס ושלום שאין השם שלם בעצמו, חס ושלום לומר כך, כי שלימתו בעצמו, אך אין השם בשלימות נמצא אצלנו כל זמן שזרע עשו בעולם" [ראה למעלה בפתיחה הערה 211, פ"ג הערות 546, 552, פ"ה הערות 235, 291, 294, 474, פ"ח הערה 283, ולהלן הערות 145, 147].

ומה שנקט כאן "ומצד שהוא יתברך **שמו** אחד בא האבוד לזרע עמלק", מתבאר בהמשך המשפט שכתב "שכל זמן שזרע עמלק בעולם אין **נראה** אחדותו בעולם", הרי שעמלק עומד כנגד האחדות הנראית והמתגלית אצלנו. וכל עניינו של שם הוא הגלוי לזולת, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ד [פג.], וז"ל: "כי השם הוא גלוי של בעל השם, כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם, כמו [מלאכי א, יא] 'גדול שמי בגוים', ועל ידי השם הוא מפורסם ונודע" [הובא למעלה פ"א הערה 136]. לכך שמו יתברך עומד לאבד את זרע עמלק.

(46) אודות ששם הויה מורה שה' אחד, כן מבואר בהערה הקודמת. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [י] כתב: "כי מאחר שמן הוייתו נתהוה הכל, אין בזה שתוף כלל, שהם נמצאים מאתו יתברך הוא, ומהוייתו הפשוטה נמצא הכל, והכל אפס זולתו, והוייתו יתברך נקרא הוייה, וזולתו אפס". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.], וז"ל: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה 'זה שמי' [שמות ג, טו], רוצה לומר המיוחד לי, שהרי שם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד" [ראה למעלה פ"ב הערה 62, פ"ג הערה 716, פ"ה הערה 233, ופ"ו הערה 278]

(47) כי המתנגד למעלה, נעדר מחמת אותה מעלה שמתנגד אליה. דוגמה לדבר; קרח ועדתו התנגדו לתורה, ולכך מעלת התורה היא שהביאה למיתתם. ודבר זה ביאר בתפארת ישראל פי"ח [רעג.], וז"ל: "כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה... וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי [התורה], אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא, כי המוכרח במציאות, הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה'. שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל... כי התורה שהמציאות שלה מוכרח, אין ראוי להתקיים החולק על המוכרח" [הובא למעלה פ"ד הערה 144, ופ"ה הערה 533]. וכן למעלה [פ"ה הערה 533] נתבאר שהמן חשב שעשית עץ חמשים אמה לתלות עליו את מרדכי מורה שמעלת המן מגיעה עד שער החמשים, ולכך מיתתו של המתנגד לו ג"כ תבוא משער החמשים.

(48) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ז [תרט.]: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם מ"ט [תערב:] כתב: "כי האדם הוא מתחלק... לשני חלקים, לגוף ולנפש", ושם הערה 976. ושם פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "יש לך לדעת, כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל". ובבאר הגולה באר החמישי [קל:] כתב: "כי זה האדם הוא שכלי, מורכב מגוף ושכל". ובח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "כי האדם יש בו שני חלקים, שהוא בעל גוף, והוא בעל שכל". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובאר הגולה באר הרביעי הערה 359. והרמב"ן [בראשית ב, א] כתב: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני המאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ [מפאת גופו], ולצבא השמים [מפאת נפשו]. ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי" [הובא למעלה בהקדמה הערות 222, 224].

(49) ואע"פ שלמעלה ביאר שהתליה פוגעת בצלם האדם [ראה למעלה פ"ה הערה 583, ופ"ו הערה 612], שאני הכא שבני המן נתלו לאחר שכבר נהרגו [רש"י כאן פסוק יג], ובזה בודאי התליה היא רק לגוף. וראה להלן הערות 172, 177.

(50) פה מגדיר שהיות הקב"ה "אחד" פירושו ש"אין עוד" מלבדו. וכן כתב בנר מצוה [י:], וז"ל: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו" [הובא למעלה פ"ב הערה 50]. ובדרשת שבת הגדול [קצג.] כתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה חס ושלום שיש דבר זולת השם יתברך. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם... ולפיכך אמר 'אין עוד', כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך" [הובא למעלה פ"ד הערה 184]. ובנפש החיים הקדיש את השער השלישי לבאר ענין זה. וכגון, שם ר"פ ג כתב: "והוא ענין הכתוב [ירמיה כג, כד] 'הלא את השמים ואת הארץ אני מלא'. ויותר מפרש במשנה תורה [דברים ד, לט] 'וידעת היום וגו', כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. וכן [שם פסוק לה] 'אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו'. והוא ממש כמשמעו, שאין עוד מלבדו יתברך כלל, בשום בחינה ונקדה פרטית שבכל העולמות, עליונים ותחתונים והבריות כלם, רק עצמות אחדותו הפשוט יתברך שמו לבד". ושם פ"ו כתב: "ענין יחוד... בתיבת 'אחד' ענינו לכוין שאדון יחיד ב"ה הוא אחד בכל העולמות, והבריות כולם אחדות פשוט כמשמעו, וכולם נחשבים לאין, ואין עוד מלבדו יתברך לגמרי". ושם פי"א בהגהה בסוף הפרק כתב: "אחר שיחדנוהו בפסוק שמע שהוא רק אחד אחדות פשוט, ואין עוד מלבדו כלל, וכל העולמות הם כאילו אינם במציאות כלל".

(51) דוגמה לדבר; מכת בכורות נעשתה על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, שנאמר [שמות יב, יב] "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה'", ופירש רש"י שם "אעשה שפטים אני ה' - אני בעצמי ולא על ידי שליח". וברישא דקרא כתב רש"י שם "ועברתי - כמלך העובר ממקום למקום ובהעברה אחת וברגע אחד כולן לוקין". הרי שוב חזינן שכאשר ההנהגה נעשית בסוד האחדות, אז "ברגע אחד כולן לוקין". וראה למעלה פ"ג הערה 27, ולהלן הערה 333.

(52) כי אחדות ה' מחייבת כפירה בזולתו, וכמו שכתב בנר מצוה [י:], וז"ל: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר 'אחד', 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". וכן מדוייק מלשון הרמב"ן [במדבר טו, כב], שכתב: "כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, **יראתו** ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום" [הובא למעלה בהקדמה הערה 554, ופ"ב הערה 50]. ומדוע הזכיר "יראתו" יותר מאהבתו. אך הואיל ובא להורות שעבודה זרה עומדת כנגד יחוד ה', לכך הדגיש שיראתו אינה כלום, כי היראה מורה על התבטלות הכל כלפי העילה [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 287, ופ"א הערה 901], ואם מודה באלוה זולתו הרי הוא מופקע מיראת ה', כי יראת ה' שוללת שום שיתוף לאלקות, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ט [שסז.] ש"עם יראת השם יתברך אין לשתף שום דבר כלל [לאלקות]" [הובא למעלה פ"ב הערה 50]. ואמרו חכמים [מגילה יג.] "כל הכופר בעבודה זרה נקרא 'יהודי'", וזהו "יחודי" [ראה למעלה פ"ב לאחר ציון 47, פ"ו לאחר ציון 442, ופ"ח הערה 301].

(53) מה שבני המן מתו כאחת משום שאביהם עשה עצמו ע"ז, יוטעם לפי דברי הרמב"ן [דברים כט, יז] שכתב "ואמר 'פרה ראש' [שם], לרמוז כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בע"ז, לא יוליד מודה בה" [הובא למעלה פ"ג הערה 383, ופ"ד הערה 42]. לכך בנוגע לע"ז במיוחד נמצא שתולדותיהם כיוצא בהם, ולכך בני המן מתו כאחת מחמת ע"ז של אביהם. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 41] כתב: "כי הדבר אשר דבק בהן האב לגמרי, לא סר מזרעו, והבן יורש אותו".

(54) פירוש - המאמינים באחדות ה' נעשים לכלל אחד, כי אחדות ה' חלה עליהם, ועובדי ע"ז יוצאים מכלל זה. וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שצה.], וז"ל: "הנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם. אך אותם שהם עובדים זולתו יתברך, הם נבראים נבדלים מן כל הנבראים אשר נבראו לעבודתו". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב "מצאתי בויקרא רבה [ד, ו] עשו שש נפשות היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית

לו, ו] 'נפשות ביתו', לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית מו, כו] 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". ואמרו חכמים [מכילתא שמות יד, לא] "אין הגליות מתכנסות אלא בשכר אמונה", ובנצח ישראל פכ"ט [תקעז:] ביאר זאת [הובא למעלה פ"ד הערה 424]. והמנות הלוי למעלה ח, טו [קצב.] כתב: "האמונה הוא לבוש כולל ומתאחד כל המאמינים בה'".

(55) בנתיב העבודה ס"פ ה [א, צ:] ביאר שכל רשע הוא בגדר "מוציא את עצמו מהכלל" מחמת שאינו מצטרף לכלל של עובדי ה'. וראה בדר"ח פ"ב מ"ד [תקנד:], וח"א לר"ה יז. [א, קיב.].

(56) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 496]: "כי י' מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר י' חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם י' נשלם המספר". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וכן כתב שם קודם לכן בתחילת משנה ו [קנה:], שם פ"ה מ"ב [מח.]. וכן הוא בגבורות ה' פ"ח [מו:], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות רפ"ג, ועוד. ובנתיב התורה פ"א [כט:] כתב: "כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו, אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "אבל כאשר יש עוד אחד [לאחר הט'], ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד". וכן הוא בנתיב הצניעות רפ"ג. וראה למעלה פ"ג הערות 409, 454, 497, ופ"ה הערה 123.

(57) "אריח - הוא הכתב. לבינה - הוא חלק, שהוא כפליים מן הכתב, והאריח חצי לבינה" [רש"י שם]. ופירושו, שבכל שורה משאירים ריוח חלק ברוחב כפליים מן הכתב, והכתב [הנקרא "אריח" (חצי לבינה)] שבשורה זו נכתב מעל גבי הריוח החלק ["לבינה"] שבשורה שמתחתיה, ואילו הריוח בשורה זו ["לבינה"] נמצא מעל ה"אריח" שבשורה שמתחתיה [מנחם משיב נפש בדעת רש"י שם].

(58) פירוש - חוץ מהריגת עשרת בני המן ושלושים ואחד מלכי כנען המוזכרים בספר יהושע [יב, ט-כד], שנהרגו בכיבוש ארץ ישראל.

(59) פירוש - בשתי השירות האלו [שעוסקות במפלת רשעים, ולכך נקראו "שירה" (שפתי חכמים שם)] בכל אחת מן השורות נכתבת מלה אחת בתחילת השורה ומלה אחת בסופה, וריוח ביניהן באמצע השורה, והכתב שבכל שורה נמצא מעל גבי הכתב שבשורה שמתחתיה. וכן הריוח החלק שבכל שורה נמצא מעל גבי הריוח בשורה שמתחתיה. ועשרת בני המן נכתבו באופן שבצד ימין של העמוד כותבים את שמות עשרת בני המן זה תחת זה, ובצד שמאל של העמוד כותבים תיבת "ואת" עשר פעמים זו תחת זו. והריוח הנמצא בין השמות של בני המן לתיבות "ואת" אינו מעל או מתחת תיבה אחרת, אלא ריוח על גבי ריוח. וכן בשירה על מפלת מלכי כנען [יהושע יב, ט-כד], הרי בצד ימין של העמוד כותבים את רשימת המלכים, ובצד שמאל של העמוד כותבים תיבת "אחד" שלשים ואחת פעמים זו תחת זו, וריוח ביניהן.

(60) לפנינו בגמרא לא מובא שמו של רבי אבהו. אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם נזכר "רבי אבהו". וראה למעלה הערה 40.

(61) "שלא תהא להם תקומה - שלא יהא להם מקום להרחיב צעדיו תחתיו" [רש"י שם]. וראה בסמוך הערה 63, 76.

(62) כגון שירת הים [שמות טו, א-כא], שירת דבורה [שופטים ה, א-לא], ושירת דוד [ש"ב כב, ב-נא].

(63) פירוש - לכל כתב וכתב שבשירה זו יש מקום להרחיב צעדיו תחתיו [ראה הערה 61], כי יש ריוח תחת הכתב. וראה להלן ציון 76.

(64) כמו שנאמר [בראשית כו, כב] "ויעתק משם וגו' ויאמר כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ", ותרגום יונתן כתב שם "ואסתלק מתמן... ואמר ארום כדון ארווח ה' לנא ויפשננא בארעא". הרי ש"הרחיב" הוא מלשון רווח.

(65) בא לבאר ששירת הים נאמרה על הרווחת ישראל, ולא על מפלת המצריים.

(66) כמו שאמרינן בתפילת מעריב "ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחרות עולם". ואודות שקריעת ים סוף [שעליה נאמרה השירה] היתה בשביל גאולתם וחירותם של ישראל, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קח.], וז"ל: "כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות

יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם'... מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שמות יד, י]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף. ולפיכך כתיב [שמות יד, יג] 'כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם', ואם כן היה זה יציאה מן מצרים לגמרי, אף לעתיד".

(67) כמו שירת דבורה [שופטים ה, א-לא], ושירת דוד [ש"ב כב, ב-נא]. ומה שמדגיש "ושאר שירות שהם על הרווחת ישראל" ממעט בזה את שירת האזינו, ש"אף על פי שאף שירת האזינו היא בדרך זו כשירת בני המן [אריח ע"ג אריח], לא דברו כאן אלא בשירה הנעשית על נס" [לשון המאירי (מגילה טז:)].

(68) כי בנין הבנוי באופן של אריח על גבי לבינה יש לו קיום, ולא יפול. וכן מבואר להדיא במסכת סופרים פי"ג מ"ג "עשרת בני המן ומלכי כנען נכתבין אריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה, כל בנין כדין לא קאים", ובנחלת יעקב שם כתב: "רצה לומר בנין כמו זה אין לו קיום, אם אינו נותן אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח". וראה בסמוך ציון 70. ויש לשאול, וכי בשירת הים לא באו פסוקים על מפלת המצריים [ולא על גאולת ישראל], שנאמר [שמות טו, ד-ה] "מרכבות פרעה וחילו ירה בים ומבחר שלשיו טובעו בים סוף תהומות יכסיומו ירדו במצולות כמו אבן". ובהמשך [שם פסוק י] נאמר "נשפת ברוחך כסמו ים צללו כעופרת במים אדירים", וכיו"ב. וצריך לומר, שאף פסוקים אלו נאמרו כדי להורות כיצד ישראל נגאלו ממצרים, שהואיל והקב"ה איבד את המצריים, לכך ישראל יצאו מתוכם לחירות עולם.

(69) "אכתי עבדי אחשורוש אנן" [מגילה יד.], ופירש רש"י שם "אכתי עבדי אחשורוש אנן - דלא נגאלו אלא מן המיתה". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 607] כתב: "אף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות. ולכך אף כאשר עשה השם יתברך להם נס, לא היה כאן נס נגלה, כאשר יושבין ישראל בחשך הגלות". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 228] כתב: "ולא באה הגאולה על ידי אחד [ע"י מרדכי לבדו], כי בודאי אילו היתה הגאולה גמורה, שיצאו מתחת אחשורוש, אז היה ראוי שתהיה הגאולה על ידי מרדכי בלבד. אבל עתה שלא היה כאן גאולה גמורה, היה הגאולה על ידי אסתר, שהיא אשה. ועל ידי אשה אין כאן

גאולה גמורה, כי כל אשה היא משועבדת לבעלה". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 620] כתב: "וזה כי גאולה זאת בפרט היתה משונה מכל הגאולות, כי היתה גאולה זאת כאשר היו ישראל בהסתרת פנים בגלות, לא כמו שאר גאולה, שבא השם יתברך לגאול אותם מתוך צרה. וכאן אף על גב שעשה השם יתברך גאולה זאת, מכל מקום נשארו ישראל בגלותם". ולמעלה פ"ז [לפני ציון 163] כתב ש"עיקר הגאולה היינו תליית המן", והיינו כדבריו כאן, שאין הגאולה במה שיצאנו מגלות, שהרי "עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות", אלא גאולת פורים היא "כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן" [לשונו בהקדמה הנ"ל]. וראה למעלה בהקדמה הערה 608, ופ"ב הערה 231. וכן יבאר בסמוך [לאחר ציון 83] שזהו הטעם מדוע היהודים לא שלחו ידם בביזה, כי גאולת פורים לא נעשתה לרווחת ישראל, אלא להפלת המן.

(70) כי אין בנין יכול לעמוד אם הוא נבנה אריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה, וכמבואר במסכת סופרים פ"ג מ"ג, והובא בהערה 68.

(71) פירוש - וכן גבי השירה על נפילת שלשים ואחד ממלכי כנען [יהושע יב, ט-כד], שנכתבה אריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה [ראה למעלה הערה 59].

(72) ואם תאמר, נהי שלא היו משועבדים למצריים והיתה להם הרווחה מן האומות, אך עדיין ישראל היו במדבר מחוץ למקומם, והוצרכו לכבוש את הארץ כדי שהארץ תהיה בידם, וא"כ מנין לומר שהשירה נאמרה רק על מפלת מלכי כנען, ולא על הרווחת ישראל [שהשיגו מקום להתיישב בו]. זאת ועוד, בנצח ישראל פ"א [ט.-יג.] ביאר שיש שלשה מאפיינים לגלות; היציאה מן המקום הטבעי, הפיזור בין האומות, והשעבוד לאומות [ראה למעלה בהקדמה הערה 552, ופ"ח הערה 357]. ונהי ששני המאפיינים האחרונים [הפיזור והשעבוד] לא היו לישראל במדבר לאחר שיצאו ממצרים, אך המאפיין הראשון [היציאה ממקומם] לכאורה עדיין היה להם, ומדוע שלא נבאר שהשירה נאמרה על סילוקו של מאפיין זה. ויש לומר, שבגו"א דברים פ"כ אות יא [שכא.] כתב: "זה ההפרש יש בין שבעה עממים לשאר אומות; דשבעה אומות מיד כשעברו הירדן נתן להם את הארץ, ולפיכך לא הותר להם לקרוא לשלום. אבל שאר אומות לא נקרא כיבוש רק עד שנתן להם העיר, לכך יש לקרוא לשלום קודם שכבשו העיר. ואחר כיבוש כתיב [דברים כ, יג] 'והכית את כל זכורה לפי חרב'. ובשבעה עממים 'לא תחיה כל נשמה' [שם פסוק טז] אחר שעברו הירדן". הרי משעברו ישראל את הירדן כבר זכו ישראל בא"י, כי היא כבר ניתנה להם. לכך בעל כרחך כל מה שנלחמו בכנענים אינו כדי לזכות בארץ [כי כבר בלא"ה זכו בה], אלא לסלקם מא"י מחמת הציווי "לא תחיה כל נשמה". ולכך שפיר

כתב כאן שמלמחמת ישראל בכנענים לא נועדה אלא להפילם, ולא להרוויח לישראל. אמנם עדיין תיקשי לך מדוע לא הזכיר הרווחה זו [שמשעברו את הירדן כבר זכו בא"י], ורק הזכיר את ההרווחה שלא היו תחת ידי המצריים. ויל"ע בזה.

(73) ואחשורוש הוא מפרס, והוא שייך למלכות מדי, כי פרס ומדי הן מלכות אחת, וכמבואר למעלה בפתיחה הערה 374, ופ"א הערה 904. ועל כל פנים מתבאר מדבריו שהשירה שנאמרה על מפלת בני המן והשירה שנאמרה על מפלת מלכי כנען שוות בכך ששתיהן לא נאמרו על הרווחת ישראל, אך זהו משום שני טעמים הפוכים; אצל מפלת המן, ישראל עדיין נשארו בגלותם אף לאחר מפלת המן. אצל מלכי כנען, ישראל כבר לא היו משועבדים למצריים אף לפני מפלת מלכי כנען. לכך אידי ואידי אינן שירה על הרווחת ישראל, אלא על איבוד האומות.

(74) בא לבאר טעם שני לכך. ועד כה ביאר שכל השירות הן אריח ע"ג לבינה משום שהשירה הזאת היא על דבר מקום [הרווחת ישראל], ואריח ע"ג לבינה הוא בנין מקוים. אך מעתה יבאר שהשירה הזאת היא על דבר שאין לו תכלית וגבול, ואריח ע"ג לבינה מאפשר הרחבה מתמשכת.

(75) פירוש - השירה של אריח על גבי לבינה נאמרת על הרווחה לישראל [ולא על המפלה לאומות], וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 61]. וכאשר ישראל יוצאים מצרה לרווחה זוהי התפשטות כח ישראל ביותר.

(76) פירוש - לכל כתב וכתב שבשירה כזו יש מקום להרחיב צעדיו תחתיו, כי יש ריוח תחת הכתב, וכמבואר למעלה הערות 61, 63.

(77) כמו שמצינו לגבי היחיד, שמן הנמנע שיגיע אל שלימותו הסופית בהיותו בעולם הזה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ג [סג:], וז"ל: "אמנם אל תאמר כי עם יציאת שלימות האדם אל הפעל, אפשר שיהיה יוצא שלמותו לגמרי אל הפעל. שזה אינו כלל, כי זהו בריאתו, שעם שהוציא שלמותו אל הפעל, נשאר עוד בכח, כמו שהתבאר לפני זה. כמו שאמר [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד', כי האדם נברא לעמל שאין לו שביתה והשלמה כלל, ועם שהוא יוצא אל הפעל, נשאר עוד תמיד בכח. שאם היה נמצא שלמותו בפעל, לא היה נקרא זה 'עמל'. כי לשון 'עמל' בא על דבר שאין לו הנחה, ולא יבא אל תכלית הנחה. וכן האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפעל". וכן חזר וכתב שם בפט"ז [רמא.], וז"ל: "כי האדם נברא בכח על השכל, ואף אם הוציא שכלו אל הפעל, עדיין אין כאן שלמות, כי תמיד הוא עוד בכח יותר לצאת אל הפעל, ואין כאן השלמה כלל. כי השלמה הוא כאשר אין

כאן תוספת, ודבר זה אינו באדם, כי תמיד אפשר לו להוסיף על השכל". ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרמו:] כתב: "אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם". ובנתיב התורה פט"ו [תקצא:] כתב: "האדם בעולם הזה אינו שלם, כי זה האדם תמיד יכול להוציא את עצמו יותר אל הפעל, כי הוא נברא בכח". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמו.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה האדם בעולם הזה בפעל לגמרי, לומר שאי אפשר שיקנה שלימות יותר". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "כי האדם הליכתו הוא אל השלמתו, והשלום הוא השלמתו. ובעולם הזה אינו בעל שלום, כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום. ולפיכך אמר בפרק הרואה [ברכות סד.] הנפטר מן המת אל יאמר 'לך לשלום', אלא 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום'. ורוצה לומר כי המת כבר הוא בסוף, וקנה השלימות אשר ראוי לו, ואז ראוי אליו השלום, כמו שאמרנו, ולפיכך יאמר 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', כלומר שיהיה הליכתו לשלום, כי הוא תמיד דורך עוד אל השלימות, אשר הוא השלום. ולפיכך אומרים לו 'לך לשלום', שהוא יגיע אל השלום". ובדרוש על התורה [י.] כתב: "כי האדם הוא כמו האדמה, שהיא בכח ולא בפעל, וכאשר האדמה נעבדת תמיד, כן צריך האדם שיוציא הוא תמיד שלימותו אל הפעל לגמרי". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תנו:], וח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.]. וראה למעלה פ"ד הערות 382, 383.

(78) פירוש - השירה על מפלת בני המן ומלכי כנען היתה אריח על גבי אריח, שאין לכתב מקום נוסף להתפשט, כי מתחת לכתב נמצא כתב נוסף, ולא מקום ריק.

(79) לשון הירושלמי שם הוא "אמר רבי יוסי בי רבי בון, צריך שיהא 'איש' בראש דפא 'ואת' בסופה, שכן הוא שניץ ונחיץ כהדין קינטרא", והפני משה וקרבן העדה ביארו הירושלמי לפי גירסא אחרת שהיתה להם. וראה להלן ציון 500 שחזר והביא את דברי הירושלמי האלו.

(80) כמו פירושו השני ששירת בני המן נכתבה באופן שאין מקום ריק מתחת לתיבה העליונה יותר, אלא התיבות נכתבו זו על גבי זו, בלי מקומות ריקים תחתיהן.

(81) כן ביאר הבית יוסף באו"ח סימן תרצא, וז"ל: "מה שכתוב בירושלמי 'שניץ ונחיץ כהדין קנטירא', נראה ד'שניץ' הוא מלשון שנצים, כלומר כעין שנצים שעושים לכיס, שאחד מהשנצים בולט מצד זה, והאחד מצד השני. כך 'איש' בראש דפא, 'ואת' כנגדו בסוף אותה שיטה... ומה שכתב 'ונחיץ כהדין קנטירא', נראה שרצה לומר שוה משני צדדים, כמו בנין השוה שמשליכין משקולת הבנאין מראשה לסופה, והיא שוה. כך כל תיבות של שמות עשרת בני המן הם זו על גב זו בלי שום בליטה".

(82) הרי שניתנה הרשות ליטול שלל, ומדוע היהודים נמנעו מכך. וכן העירו רש"י [למעלה ח, יא], חכמי צרפת, ומנות הלוי [רג:].

(83) כן פירש רש"י למעלה [ח, יא], וז"ל: "ושללם לבוז - כאשר נכתב בראשונות [למעלה ג, ג], והם 'בבזה לא שלחו את ידם', שהראו לכל שלא נעשה לשם ממון". אמנם כאן רש"י פירש באופן אחר, וז"ל "ובבזה לא שלחו את ידם - שלא יתן המלך עין צרה בממון". וכפירוש רש"י למעלה פירשו כאן חכמי צרפת, הרי"ד, ומנות הלוי [רג:]. והגר"א כאן כתב: "ובביזה לא שלחו את ידם - כדי להראות שלא עשו בשביל ממון, רק כדי לקיים גזירת המלכות".

(84) ולא רק לסלק את האויב, וכמבואר למעלה הערה 69.

(85) אודות הרווח הגדול שהיה לישראל כשיצאו מעבדות לחירות, וזה נקרא "להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין", נביא כאן דבריו בתפארת ישראל פל"ז [תקמב.] שהאריך בזה, וז"ל: "הנה הדבר מבואר כי מה שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך' לומר כי מלכותו ואלקותו יתברך דבק בהם, והם מקבלים מלכותו ביותר מכל שאר הנמצאים. ולכך שייך בישראל בפרט 'אנכי ה' אלקיך', ולא נכללו עמהם שאר הנמצאים, רק מלכותו על ישראל ביותר... כי מה שאמר הכתוב [שם] 'מבית עבדים' בא להודיע מאיזה טעם הוא אלקיהם ומקבלים ישראל אלקותו. כי דבר זה ראוי לנבדלים שמקבלים אלקותו, אבל איך אפשר דבר זה לבעלי גוף שיקבלו אלקותו, שהוא יתברך נבדל מן בעלי גשם וגוף. ולכך אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', הוסיף 'מבית עבדים', כי ההוצאה מבית עבדים מורה על המדרגה האלקית הנבדלת שיש לישראל, שהרי הוציאם מבית עבדים. כי כבר נתבאר פעמים הרבה מאד כי כל משועבד הוא חמרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה [הובא למעלה פ"ד הערה 401]. והפך זה הצורה, היא בת חורין... שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר. וכן רמזה התורה כי העבדות הוא חמרי במה שאמרה תורה על העבד המשועבד [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.] רמז לך כי העבד המשועבד הוא חמרי, כמו החמור שהוא

חמרי. ולפיכך אמר 'אנכי ה' אלקיך', שאני אלקיך במה שהוצאתיך ממדרגה פחותה החמרית, שהוא עבדות, ובזה אתה נבדל מן החמרי... ובפרק איזהו נשך [ב"מ סא.], אמר רבי חנינא מסורא דפרת לרבינא, מאי שנא גבי שרצים דכתיב [ויקרא יא, מה] 'המעלה אתכם מארץ מצרים', ולא כתיב 'המעלה' אצל ריבית משקלות וציצית. אמר ליה, אלמלא לא העליתי את ישראל ממצרים אלא בשביל שאין מטמאין בשרצים, די... וביאור זה כי לכך כתב לשון 'המעלה' אצל שרצים, כי ראוי להעלות ישראל בעבור המדרגה הנבדלת שיש לישראל, שהרי אין מטמאין בשרצים. וכיון שאין מטמאים בשרצים האסורים והמתועבים, מורה זה כי יש להם מדרגה נבדלת, ולכך אין מטמאים בשרצים המתועבים. ובשביל מעלה זאת הנבדלת ראוי להעלות אותם מפחיתות החמרי, הוא העבדות שהיה להם במצרים. ואל יקשה לך שאם כן לא היה ראוי שיהיו משועבדים ישראל כלל. שאין זה קשיא, כי מדרגה זאת קנו ישראל בעת יציאת מצרים". ושם פמ"ד [תרפה:] כתב: "וכבר בארנו כי מה שהוציא השם יתברך את ישראל מבית עבדים, ששם היו עבדים, דבר זה מורה שהיו נבדלים בקדושה מן האומות החמרים, וכמו שבארנו למעלה אצל 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך וגו' מבית עבדים', עיין שם, ודבר זה קדושת ישראל". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ה [קעא.], והובא למעלה פ"א הערה 325. עמוד וראה כיצד דברים אלו מבארים כל תיבה ותיבה בדבריו הקצרים שכתב כאן.

(86) ואם תאמר, מה הרויחו בגאולת מצרים יותר מאילו לא היו משועבדים מעיקרא לפרעה, אלא היו נשארים כפי שהיו בימי יוסף בארץ גושן. דע לך, כי שאלה זו עצמה הקשה בתפארת ישראל פל"ז [תקמד:], וז"ל: "ואולי תאמר, כי מה היא המדרגה שהוציא אותם מן הפחיתות החמרי שהיו עבדים, הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות. אבל הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי" [ראה למעלה פ"ג הערה 420]. הרי קנית המדריגה הנבדלת נעשתה רק בעקבות יציאת מצרים, ומדריגה זו לא היתה להם כשהיו בארץ גושן. **דוגמה לדבר**; הקב"ה נתן לישראל בארץ מצרים שתי מצות; דם מילה ודם פסח [רש"י שמות יב, ו]. ובביאור הדבר כתב בגבורות ה' פל"ה [קלב:] בזה"ל: "כי דם מילה לרחם עליהם, כי במילה נאמר [תהלים מד, כג] 'כי עליך הורגנו כל היום' [גיטין נז:]. ולפיכך בדם מילה היה מרחם עליהם. ואין הרחמנות גורם רק שלא יהיו בשעבוד ובצרה, אבל אינו מביא גאולה. ובדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו

נגאלים עד שלא יהיו תחת רשות מצרים. וזהו שתרגם יונתן [יחזקאל טז, ו] 'בדמיך חיי', בדם מילה אחוס עלך, ובדם פסח אפרוק יתך. ולפיכך נתן להם ב' מצות אלו כדי שירחם עליהם השם יתברך ויגאל אותם" [ראה למעלה בהקדמה הערה 314, ופ"ב הערות 3, 85]. ועוד יש לומר, כי הרויחו את ביזת מצרים וביזת הים [רש"י שמות טו, כב], ושתי ביזות אלו לא היו נעשות באם היו נשארים כל השנים בארץ גושן כפי שהיו בימי יוסף.

(87) "אכתי עבדי אחשורוש אנן" [מגילה יד.], וכמבואר למעלה הערה 69. וראה למעלה פ"ח הערה 206, ולהלן הערות 375, 504.

(88) תחילת פסוק טו [להלן לאחר ציון 189].

(89) יש להעיר, כי למעלה בפתיחה [לאחר ציון 155] הצביע על רווח ממוני ניכר שהיה למרדכי בעקבות נס פורים, וכלשונו: "הרשע מאסף העושר, והצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו. ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות גדל בבית המלך אחשורוש, כי דבר זה גורם לו שהיה פורש מן החכמה והדעת, הוא התורה. רק כאשר היה מגיע העושר להמן, אשר היה מוכן לקבל העושר, ובשביל כי מרדכי זכה לבלעות המן הרשע מפני רשעתו, ומפני כך הגיע לו שנטל את עושרו של המן, ואת גדולתו גם כן". ומדוע מרדכי היה רשאי ליטול את ממון המן, ואילו ישראל אינם רשאים לשלוח יד בביזה. ולמעלה בפתיחה הערה 159 נשאלה שאלה זו. ועוד יש להעיר, כי למעלה פ"ח [לאחר ציון 278] כתב: "כלל הדבר; בפסוק הזה נרמזו המעלות הקדושות שזכו ישראל כאשר היו מנצחין את המן, שהוא מזרע עמלק, עד המדריגה האחרונה, שהיה שם ה' נקרא עליהם". הרי שישראל יצאו ברווחים גדולים כשנצחו את המן, וכיצד כתב כאן שישראל נשארו לאחר גאולת פורים כפי מה שהיו לפני צרת המן. ויל"ע בזה. וראה למעלה בפתיחה הערה 216 בנקודה אחרת שנתבארה שם על פי דבריו כאן. וראה להלן הערות 504, 583.

(90) יש להעיר, שאם כן מדוע מעיקרא נכתב [למעלה ח, יא] "ושללם לבוז", והרי הכותב שם היה מרדכי [ראה ר"מ חלאיו שם]. ובשלמא לפי הסברו הראשון [שלא לקחו מהשלל כדי להורות על נקיון כפיהם], ניחא, שדוקא לאחר שניתנה הרשות ליטול ממון השונאים, ועם כל זה לא נטלוהו, זה מורה בעליל על נקיון כפיהם, יותר מאם לא היתה ניתנת הרשות מעיקרא. וכן כתב המנות הלוי [רג:], וז"ל: "נתן להם רשות מרדכי באגרות לשלול שלל ולבוז בז, בעבור שיוחזקו היהודים בעיני המלך והשרים אנשים צדיקים שונאי בצע, שונאים ממונם בדין, שכך היתה הגזרה 'ושללם לבוז'". אך לפי הסברו השני

שאין ראוי להרויח מגאולת פורים, תיקשי לך מדוע מעיקרא מרדכי כתב להם "ושללם לבוז". ויל"ע בזה.

פסוק יא

(91) כן העיר היוסף לקח כאן, וז"ל: '"ביום ההוא', לא היה צריך לומר שהיה 'ביום ההוא'". וכן המנות הלוי [רד.] רמז לקושי זה.

(92) "שאין להביא מספר ההרוגים אם לא הפסיקו [מלהרוג]" [לשון היוסף לקח כאן]. ולכך בפשטות אין למנות את ההרוגים באותו יום שהרגו, ואעפ"כ מנין ההרוגים נעשה, וכמו שמבאר. והראב"ע [בנוסח ב] הסיק מכך ש"שונאי ישראל הגידו את הדבר למלך, אולי יכעס על ישראל".

(93) כי זהו מנין גדול של הרוגים לעיר אחת.

(94) הרי המלך מעונין לקיים רצון אסתר, אף שזה נגד הסברה.

(95) כפי שנאמר בפעמים הקודמות [למעלה ה, פסוקים ג, ו, ושם ז, ב]. וכן העיר המנות הלוי [רד.].

(96) ו"ענין הריגה" אינו "חצי המלכות". ונראה להטעים זאת על פי דבריו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 262], שכתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי". וראה למעלה בהקדמה הערה 503, פתיחה הערה 263, פ"ג הערה 407, פ"ו הערה 23, פ"ח הערה 64, הערה הבאה, והערה 196. לכך המלך לא הוסיף כאן "עד חצי המלכות", כי הוספה זו היתה מגבילה ומצמצמת את הרשות הזאת, כי לפי הוספה זו יש לאסתר רשות לפעול רק במסגרת המלכות, ולא כנגד המלכות.

(97) פירוש - לכך נאמר כאן "ביום ההוא", בכדי להדגיש שאף שהרגו חמש מאות איש, וזהו חידוש גדול להרוג כל כך הרבה אנשים בעיר אחת [שהרי לכך הידיעה הגיעה אליו באותו יום], עם כל זה המלך מוכן לקיים רצון אסתר אף בענין ההריגה.

(98) פירוש - אסתר הבינה מתוך השמטת המלים "עד חצי המלכות" שהמלך רומז לה שאף אם תבקש להמשיך בהריגה, בקשתה תינתן לה. לכך אסתר קלטה את הרמז, ואכן ביקשה להמשיך בהריגה ו"ינתן גם מחר כדת היום".

(99) פירוש - היהודים רצו לעמוד על נפשם עוד יום. והביטוי "לעמוד על נפשם" נאמר למעלה [ח, יא] "אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמוד על נפשם וגו'". וכן ביאר הרלב"ג כאן.

(100) פירוש - אם בשושן היה צורך בעוד יום של מלחמה מחמת שהאויבים היו רבים, מן הסתם שכך היה גם בשאר מדינות המלך, ושם לא נלחמו יום נוסף, ויצא מזה שבשאר מדינות המלך לא סלקו את אויבי ישראל, ולא היה הנס מושלם. ומפרשי המגילה עמדו על שאלה זו [מה היה הצורך להוסיף עוד יום מלחמה לשושן], וראה חכמי צרפת, רלב"ג, והגר"א, ועוד מפרשים שרמזו לקושי זה.

(101) למגילה א. בדפי הרי"ף.

(102) אודות השאלה השניה ["מאי ענין שאר כרכים לזה"].

(103) וזה לשון הר"ן שם: "ויש כאן שאלה, מה ראו אנשי כנסת הגדולה לחלוק מצוה זו לימים חלוקים, ולקבוע יום מיוחד לפרזים, ויום מיוחד לכרכים, מה שאין כן בשאר מצות, שהרי התורה אמרה [במדבר טו, טז] 'תורה אחת ומשפט אחד'. יש לומר, שמפני שהיהודים היושבים בערי הפרזות והיהודים אשר בשושן לא נחו מאויביהם ביום אחד; שהרי היהודים הפרזים נחו בארבעה עשר, והיהודים אשר בשושן נחו בחמשה עשר, ועשו מאליהם כל אחד ביום מנוחתו משתה ושמחה. לפיכך כשקבעו עליהם יו"ט לדורות, קבעוהו לכל אחד ביום שנח בו. והשוו כל הכרכים המוקפים חומה לשושן שאינה מוקפת חומה, מפני שבה היה עיקר הנס. וכי תימא, תינח לרבי יהושע בן קרחה דאמר בגמרא [מגילה ב:] דבמוקפין חומה מימות אחשורוש תליא מילתא. אבל לתנא דמתניתין דאמר מימות יהושע בן נון, הא לא דמיא לשושן, ומה ראו לקבוע להם יום חמשה עשר. יש לומר, דהיינו טעמא כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל. כדגרסינן בירושלמי [מגילה פ"א ה"א] רבי סימן בשם רבי יהושע בן לוי אמר, כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל, שהיתה חרבה באותן הימים, ותלו אותה בימות יהושע בן נון. ופירוש הענין, שכיון שהוצרכו לחלוק בין מוקפין לשאין מוקפין, כשם שנחלקה שושן משאר עיירות. אילו תלו הדבר מימות אחשורוש, היתה ארץ ישראל, שהיתה חריבה באותן הימים, נידונת כפרזים, והיה גנאי בדבר. ולפיכך תלו הדבר בימות יהושע בן נון, כדי שתהא נדונת ככרכים, שאע"פ שעכשיו אין להם חומה, כיון שהיתה מוקפת מימות יהושע בן נון, הרי דינה כאילו יש בה חומה... [ו]לא היתה חוצה לארץ יתירה עליה בדין זה כלל. אבל אם נתלה הדבר לענין מגילה בימות אחשורוש, נמצאו כמה עיירות שבחוצה לארץ שנידונות כמוקפות חומה, ורוב ארץ ישראל כפרזים".

(104) כן כתב הרלב"ג [בתועלות הרלב"ג תועלת חמישים (עמוד שמ בתורת חיים)], וז"ל: "'בשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש וכו'. וידמה כי בבוא מספר

ההרוגים ידעו מרדכי ואסתר כי לא נהרגו כל אויביהם הגדולים אשר בשושן. ובעת אשר יש לאל ידם השתדלו לכלותם, פן יהיו להם לקוצים במה שיבוא מהזמן".

(105) שדוקא בשושן נשארו שונאי ישראל, ולא כן בשאר המדינות.

(106) לשון הרלב"ג [להלן פסוק יט]: "ושם [בשושן] היו גדולי העמלקים ושריהם".

(107) נראה מדבריו שלמד שהעיר שושן היא מדינה אחת מתוך מאה עשרים ושבע מדינות [ראה למעלה ראב"ע (א, ג) נוסח א], ואז החשבון הוא כדלהלן; בכל המדינות [מלבד שושן] הרגו ע"ה אלף איש, נמצא שהרגו בכל מדינה קרוב לשש מאות איש [כי שבעים וחמשה אלף איש למאה עשרים ושש מדינות עולה 595 איש]. ואיך יתכן ששושן, שהיתה בירת המלך, ומן הסתם היתה גם גדולה יותר משאר מדינות, הרגו רק חמש מאות איש. וראה להלן הערה 113.

(108) תיבת "רק" אינה מובנת במקום זה. ואולי במקומה יש לגרוס "ועוד".

(109) פירוש - יש שני טעמים מדוע היה צריך להיות בשושן מספר ההרוגים יותר מחמש מאות איש; (א) שושן היא עיר הבירה ומושב המלך, ומן הסתם היא גדולה יותר משאר מדינות המלך. (ב) המן וחבר מריעיו התגוררו בשושן, ולכך היו בה יותר אויבי היהודים.

(110) לא מצאתי היכן יפרש זאת להלן.

(111) כי תיבת "ושאר" מיותרת, שהיה אפשר לומר "והיהודים אשר במדינות המלך וגו'", וכפי שנאמר [להלן פסוק יח] "והיהודים אשר בשושן".

(112) כי תיבת "שאר" מורה על הטפל, מלשון "שיריים" [מהרש"א סנהדרין מט.]. ובסנהדרין קיא: אמרו "עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק, שנאמר [ישעיה כח, ה] 'ביום ההוא יהיה ה' צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה לשאר עמו וגו'... יכול לכל, ת"ל 'לשאר עמו', למי שמשים עצמו כשירים". ופירש רש"י: "כשירים - שיריים שאין נחשבין, כך אינו חשוב בעיניו, ואינו מתגאה". ובגו"א במדבר פ"ח אות ג [קיד:] כתב שלא יאמר "נשאר" על העיקר.

(113) יש להעיר, שביום הנוסף למלחמה נהרגו עוד שלש מאות איש [להלן פסוק טו], ובסך הכל נהרגו בשושן שמונה מאות איש. ואין זה כל כך הרבה יותר משאר מדינות שנהרגו שם כשש מאות איש [ראה הערה 107].

(114) שנלחמו בו גם בי"ד אדר, וכפי שהביא שאלה זו למעלה [לאחר ציון 100].

(115) שהיה בשושן, וכמו שמבאר.

(116) כמו סדום ועמורה [דברים כב, כט], יריחו [יהושע ו, כד-כו], בבל [ישעיה יג, יט-כ], וכך יהיה לאדום [ירמיה מט, יח]. ובספר גלילות הארץ פ"ה מביא שמות של ערים שנחרבו עד היסוד מחמת רעידות אדמה.

(117) לשון הפסוק במילואו הוא "והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם", הרי שימי הפורים יתקיימו לעד [רש"י שם].

(118) מה שמדגיש שדבריו הם "על פי הפשט" הוא משום שבגמרא [מגילה ב:] למדו עניינים אלו מלימודים שונים. אמנם לא מתבאר לפי דבריו מדוע קבעו שמוקפות חומה יהיו לפי ימי יהושע בן נון, ולא לפי ימי אחשורוש, נקודה שהר"ן עמד עליה [למעלה הערה 103].

(119) טעם שני מדוע שאר כרכים המוקפים חומה יהיו כשושן. ועד כה ביאר שעשו כן כדי לוודא שיהיה זכרון לנס שהיה בשושן, כי שושן עלולה להחרב. ומעתה יבאר שראוי לחוג את פורים בזמן שהירח במילואו.

(120) לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 318]: "כל מעשה המגילה הזאת היו מן השם יתברך... ומן השם יתברך הכל בשלימות הגמור". וכבר השריש בגו"א דברים פ"ח אות ג [קמו.] "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערות 483, 705, ופ"ב הערה 320].

(121) כי לא היה נס נגלה, וזה נותן פתחון פה לומר שלא היה כאן נס גמור. ולמעלה בהקדמה לאחר [ציון 303] כתב: "שלא תחשוב כי לא היתה הגאולה הזאת נס כמו שאר גאולות, שלא תמצא בגאולה זאת נס נגלה כלל, ולפיכך יש לחשוב כי הגאולה הזאת היה כמנהג של עולם". ושם [לאחר ציון 587] כתב: "ויש שואלין, כי אם היה הנס גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה... כאשר לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה".

(122) אודות שיום ההנחה הוא יום עשיית משתה ויום טוב, כן נאמר [פסוקים טז-יח] "ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו ועמוד על נפשם ונוח מאויביהם והרוג בשונאיהם חמשה ושבעים אלף ובבזה לא שלחו את ידם ביום שלשה עשר לחודש אדר ונוח בארבעה עשר בו ועשה אותו יום משתה ושמחה והיהודים אשר בשושן נקהלו בשלשה עשר בו ובארבעה עשר בו ונוח בחמשה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה".

(123) וזהו בט"ו לחודש, וכמו שמבאר. ואמרו חכמים [סנהדרין מא:] "עד כמה מברכין על החודש ["על הלבנה בהתחדשה" (רש"י שם)], עד שתתמלא פגימתה. וכמה, עד ששה עשר". וכך היא ההלכה [שו"ע או"ח סימן תכו סעיף ג], ואין יום הששה עשר בכלל [שו"ע שם], שכיון שעברו ט"ו יום, הלבנה הולכת הלוך וחסור, ואין כאן חידוש [משנה ברורה שם ס"ק יח]. והמאירי [ר"ה כ:] כתב: "כבר ידעת מן החשבון ולמראית העין שביום חמשה עשר בחודש הירח מכוון לנוכח השמש, הירח במזרח והשמש במערב, ואז כל הירח מאיר במלואה, ואורו נמשך כל הלילה עד היום". ואודות שביום ט"ו אור הלבנה מגיע לשלימותו, כן כתב בנצח ישראל פמ"ו [תשפג.] בשם המדרש. וזה לשון המדרש [שמו"ר טו, כו]: "'החודש הזה לכם' [שמות יב, ב]... עד שלא הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ברמז הודיע להם שאין המלכות בא להם אלא שלשים דור, שנאמר 'החודש הזה לכם ראש חדשים'. החדש שלשים יום, ומלכות שלכם שלשים דור. הלבנה בראשון של ניסן מתחלת להאיר, וכל שהיא הולכת מאירה עד ט"ו ימים, ודסקוס שלה מתמלא ["מין כלי עגול וקערה, פירוש שהעיגול שלה מתמלא" (פירוש מהרז"ו שם)]. ומט"ו עד שלשים אור שלה חסר, בשלשים אינה נראית. כך ישראל, ט"ו דור מן אברהם ועד שלמה. אברהם התחיל להאיר וכו'". וכן הביא המדרש הזה בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכב:]. וראה למעלה פ"ג הערות 225, 228, ובסמוך הערות 135, 148.

(124) פירוש - האופן להורות שהנס שעשה ה' לישראל בפורים היה נס שלם וגמור, הוא בכך שפורים יהיה נקבע ליום שבו הירח מלא אורה. והביאור הוא כפי שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 113], וז"ל: "לכך החבור הזה 'אור חדש', ובאור הזה יהיו הבריות נהנין, והודאה אל השם יתברך יהיו נותנין, כעל כל גמלנו, ומיד אויבי ה' הצלנו". הרי כפי עומק ההודאה שלנו אל ה', כך הוא עומק הכרת הטובה שלנו על מה שה' עשה בשבילנו. ובנר מצוה [צו.] כתב: "המצוה שקבעו חכמים על הנס [הדלקת נר חנוכה], כדי לתת הודאה ושבח אל מי שעשה לנו הנס, ראוי שתהיה נעשה בשלימות הגמור, כי הוא יתברך הפליא עמנו לעשות, ואיך לא נעשה המצוה שקבעו על זה בשלימות הגמור". ובח"א למכות כג: [ד, ו.] כתב: "השכל באדם, וכנגד זה תיקנו מקרא מגילה, כי השכל מכיר בנס, ונותן שבח והודאה למי שעשה הנס. ודבר זה ידוע, כי השבח וההודאה לשכל, שמכיר בוראו". הרי שהכרת הנס וההודאה על הנס עומדות צפופות יחדו [ראה למעלה בהקדמה הערות 115, 116]. לכך כאשר נקבע ששמחת הפורים תהיה באותו יום שהוא מלא אורה, בזה מתגלה שההכרת הטובה שלנו לה' היא שלימה, וממילא זה מורה שהנס שנעשה לנו היה שלם וגמור. והרמב"ם בהקדמתו ל"מנין המצוות על סדר

ההלכות" [מובא בתחילת משנה תורה, לפני ספר מדע, מיד לאחר מנין המצות שלו] כתב: "וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה, ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשועתנו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 393, פ"ה הערה 198, ולהלן הערות 477, 581].

(125) הנה נאמר לשון שמחה בשבועות [דברים טז, יא] ובסוכות [שם פסוקים יד, טו], אך לא מצינו לשון שמחה בפסח. וכבר עמד על כך הבעל הטורים [דברים טז, יא], וז"ל: "ושמחת - לא נאמר שמחה בפסח, שהתבואה עדיין בשדה. ובעצרת שהתבואה כבר נקצרת, ועדיין היין בגפנים, נאמר שמחה אחת. ובסוכות שהכל בבית, נאמרו בו ב' שמחות". אך עם כל זה יש מצוה וחיוב לשמוח בפסח, וזה נלמד בהיקש מחג השבועות [כמבואר בתוספות חגיגה ח. ד"ה ושמחת]. וביראים [סימן רכז וסימן תכז] הצביע על מקורות נוספים לחיוב שמחה בפסח. וכן הרמב"ם בהלכות יום טוב פ"ו הי"ז כתב "שבעת ימי הפסח, ושמונת ימי החג, עם שאר ימים טובים, כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו". **ואודות** ששלשת הרגלים הם זמני שמחה, ראה גו"א במדבר פכ"ב אות מא. ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "כי הזמן אשר הוא מיוחד לישראל, ובו מתעלים ישראל, הוא הזמן... כמו ניסן ותשרי, כי זה הזמן הוא הזמן השוה, אינו יוצא לשום קצה. כי נקראו קצוות שיש להם קצה וסוף, אבל השוה אינו הולך אל הקצה. לכך בחודש ניסן ותשרי יש בהם לישראל המועדים והחגים, והם זמני ששון ושמחה, ומורה כי לשמחת ישראל ושלימות מעלתם לא יהיה קצה והפסק". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ו [קעז:]. וראה להלן הערות 247, 525, 619.

(126) לחודש ניסן [פסח (ויקרא כג, ו)], ולחודש תשרי [סוכות (ויקרא כג, לד)].

(127) שהוא בששה או בשבעה בסיון [שבת פו:].

(128) בתפארת ישראל פכ"ה [שעו.] האריך טובא בביאור קביעת הזמן של מתן תורה [חג השבועות], וביאר שם שלשה טעמים לדבר; (א) התורה צריכה להנתן בחודש השלישי דוקא למעלת התורה, כי מספר שלש אינו נוטה לשום קצה. (ב) יש צורך שיעברו ג' חדשים משעבוד מצרים, כמו שלשת חדשי הבחנה [יבמות לה.]. (ג) יש לספור חמשים יום מיציאת מצרים, כי התורה היא משער החמשים. ואלו הם דבריו כאן. וזה לשונו בתפארת ישראל שם [שפ.] בטעמו השלישי: "אמנם ממצות הספירה נראה

שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל. כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית. כי מספר זה, שהוא חמשים, נבדל מן המספר הקודם, וראוי לקבל אז התורה השכלית, שהוא נבדל מן הגוף. ודבר זה ברור אין ספק למי שמבין דברים אלו. ולפיכך צריך לספור עד החמשים, ואין החמשים בכלל הספירה. כי אם היה גם כן בכלל הספירה, היה משותף עם התשע והארבעים, ודבר זה אינו, כי לא היה בכלל התשע וארבעים, רק הוא נבדל לעצמו, כמו השכל שהוא נבדל" [הובא למעלה פ"ו הערה 305].

(129) הנה יוה"כ אינו בט"ו לחודש, ומכך לכאורה משמע שאין הוא יום שמחה, ולכך אינו בט"ו לחודש. ובמסכת סופרים פי"ט ה"ו אמרו שאין בו שמחה כי אין שמחה בלא אכילה. וכן בשו"ע או"ח סימן תקפב ס"ח נפסק שאין אומרים ביוה"כ בתפילה "מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון". אך בתפארת ישראל פכ"ז [תטו.] כתב: "כי השם יתברך נתן למועדים זמן אשר הם שמחת ישראל אשר זכו אל הטוב. כמו שאמר בחג המצות, שבו יצאו ישראל מבית עבדים, וסוכות 'כי בסוכות הושבתי אתכם' [ויקרא כג, מו]. וביום הכפורים [ויקרא טז, ל] 'כי ביום הזה יכפר עליכם'". הרי שנקט שיוה"כ הוי "שמחת ישראל", ואע"פ שאינו נופל בט"ו לחודש. וצריך לומר שמ"מ אין בו שמחה יתירה, ולכך אין הוא צריך ליפול בט"ו לחודש. וכן הרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"ו כתב "ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל, לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה". משמע מיהת שהוי יום של שמחה. וביאר הלבוש [או"ח סימן קכח ס"ק מד] שאע"פ שאין בו שמחה באכילה ושתיה, מ"מ הוא יום שמחה מפני שהוא יום סליחה וכפרה, ומקדשים אותו במלבושים נאים [שבת קיט.].

(130) לשונו בח"א לחולין צב. [ד, קיב.]: "כי אין ספק כי ט"ו בניסן היה דוקא ראוי לגאולת ישראל, כי ישראל מונים ללבנה [סוכה כט.], והרי הירח הוא שעולה גם כן מעלה אחר מעלה באור עד ט"ו ימים, עד שמלאה אור. וישראל מעלתן על כל, וכאשר הוציא אותם ממצרים להיות על כל, יצאו בט"ו לחודש, והיו ישראל על כל" [הובא למעלה פ"ג הערה 232]. והיוסף לקח [להלן פסוק יט] כתב: "כי כל ימי שמחת אומה ישראלית הם בט"ו לחודש; פסח, וסוכות, וט"ו בשבט, וט"ו באב. ואם בפסח טעמו עימו שאז נגאלו, הלא בסוכות אין בו טעם זה. וכן ט"ו בשבט לעשותו ר"ה [ר"ה ב.], וט"ו

באב. ואפשר להיות האומה ישראלית נמשלת ללבנה, ראוי לעשות במילואה". וכאן מדגיש שט"ו בחודש הוא זמן שמחה משום שאז הירח מלא אורה. צרף לכאן מאמרם [סנהדרין קד:] "כל הבוכה בלילה, השומע קולו בוכה כנגדו", ובח"א שם [ג, רמג:] כתב: "הלילה הוא חורבן ויללה, כי לכך נקרא 'לילה' על שם היללה, הפך היום שהוא כולה אור, והאור הוא שמחה, כדכתיב [למעלה ח, טז] 'ליהודים היתה אורה ששון ושמחה'... וזה שאמר שכל הבוכה בלילה השומע קולו בוכה עמו, וכל זה מפני שהלילה בעבור שבו ההעדר האור, שהוא שמחה, עד שהלילה הוא מסוגל לבכיה. וכאשר שומע מי שבוכה, הוא בוכה עמו, שהלילה מסוגל לבכיה. ולא כן היום, שהיום בשביל האור יש בו שמחה, ואין מוכן לבכיה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 462]. **והטעם לזה** הוא שהשמחה היא על מציאות שלימה, וכמו שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [כ.], וז"ל: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות. ולכך כאשר קרה לו המיתה מן שאר בשרו, הוא באבילות". ושם פ"ל [תנד.] כתב: "כי האדם, עם שהוא השלם בנבראים התחתונים, לא יהיה מציאות שלם עד שישא אשה אליו... וכאשר יש להם זיווג ביחד הרי הוא שלם על ידי זיווג שלהם. והאדם הוא השלמת העולם, ולפיכך ראוי השמחה בזיווג שלהם, המורה על המציאות, הפך האבל המורה על ההפסד. וכאשר אין כאן שמחה, כאילו אין כאן מציאות, שהוא בשלמות בעת הזיווג". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא כתב: "כי השמחה מורה על שלימות ועל המציאות. והאבל הוא להיפך, דהוא הפסד דבר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 88, וראה להלן הערה 245]. **וכן האור** מורה על המציאות, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.], וז"ל: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים

הרבה". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור... והאור הוא שמוציא את העין מן הכח אל הפעל לגמרי, עד שהוא רואה, ואז מציאותו בפעל. וזה מה שאמר [ברכות יז.] שיהיו נהנין מזיו שכינתו, שמן האור של השם יתברך, הוא מציאותו יתברך, יושלם מציאות הצדיקים, שיהיו בשלימות בפעל". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך". ושם פ"י [ת:] כתב: "כי האור יש לו המציאות ביותר, עד שכל דבר נמצא באור, כמו שהתבאר כמה פעמים" [ראה למעלה בהקדמה הערה 347, פ"א הערה 884, פ"ג הערה 158, ולהלן הערות 141, 147]. לכך אורה שמחה ומציאות בני בקתא חדא אינון, וכשנמצא האחד נמצאים האחרים עמו.

(131) לשון זה [שמוקפין עושים פורים ביום י"ד ויום ט"ו] אינו מובן, שאמנם כך היתה הוה אמינא בגמרא [מגילה ב:], אך הו"א זו נדחתה, שכך אמרו שם "אמר קרא [להלן פסוק יט] 'על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות וגו'", מדפרזים בארבעה עשר, מוקפין בחמשה עשר... ואימא פרזים בארביסר, מוקפין בארביסר ובחמיסר, כדכתיב [להלן פסוק כא] 'להיות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה'. אי הוה כתב 'את יום ארבעה עשר וחמשה עשר' כדקאמרת, השתא דכתיב 'את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר', אתא 'את' ופסיק; הני בארבעה עשר, והני בחמשה עשר". ואולי צריך להגיה דבריו כאן באופן שיתאים למסקנת הגמרא.

(132) פירוש - הואיל ויש טעם בעצם לקבוע את פורים ליום ט"ו [כפי שפסח וסוכות נופלים ביום זה], לכך יום ט"ו לא נשאר רק לשושן, אלא התרחב למקומות נוספים הדומים לשושן. כי המגמה בתקנה זו היא לא רק זכרון לנס שהיה בשושן, אלא כדי שפורים יגיע ליום ט"ו, ובשביל "להזיז" את פורים ליום ט"ו לא מהני לכך עיר אחת בעולם, אלא בעי לכך מקומות נוספים בעולם.

(133) בא לענות תשובה נוספת על שאלתו למעלה [לאחר ציון 99] "ויש לשאול, למה לא הספיקה אסתר במה שהיה לה יום י"ג בשושן. ואין סברא לומר כי האויבים עדיין רבים, ורצו לעמוד על נפשם, אם כן בשאר מדינות המלך שלא נעשה ביום י"ד, אם כן לא סלקו עדיין האויבים, שהם אויבי ישראל". ולמעלה [לאחר ציון 103] תירץ שבשושן הבירה היו יותר צוררים מאשר בשאר מדינות המלך. אך עתה יתרץ עוד שזה נעשה כדי שפורים יפול על ט"ו בחודש.

(134) בא לבאר טעם שני כיצד כרכים המוקפין חומה מצטרפים לשושן. ועד כה ביאר שמעיקר הדין היתה רק שושן צריכה להיות בט"ו, אך "מה נחשב עיר אחד בכל העולם, ולכך קבעו שכל הכרכים שהם דומים לשושן יהיו כמו שושן" [לשונו לפני ציון 132]. אך מעתה יבאר שיש דמיון בעצם בין כרכים המוקפים חומה לירח ביום ט"ו, וכמו כן יש דמיון בעצם בין ערים שאין להן חומה לירח ביום י"ד .

(135) כמבואר בהערה 123. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 227] כתב: "יום י"ד אינו מלא אורה, שהרי ביום ט"ו הוא מלא אורה".

(136) אין כוונתו לכפרים עצמם, אלא ליושבי הכפרים, וכמו שמיד יכתוב "אבל יושבי כרכים" [וראה הערה הבאה]. ולהלן [לאחר ציון 150] יבאר את דמיון יושבי הכפרים ליום י"ד בצורה דומה, אך לא זהה [שהואיל ואין לכפרים גדר וגבול, לכך השוואתם לאור הירח היא לא לפי גדר וגבול שיש לירח (שהוא ביום ט"ו), אלא לפי היום שאור הירח הוא במילואו ללא שום התמעטות, וזה נמצא ביום י"ד, וכמבואר להלן הערה 152]. ויש להבין, הואיל ויושבי הכפרים דומים לירח ביום י"ד משום ששניהם נטולי גבולות וגדרים, מדוע לא נאמר שיושבי הכפרים דומים לירח בכל ארבעה עשר הימים הראשונים של החודש [מיום א' לחודש עד יום י"ד לחודש], שבכל ארבעה עשר ימים אלו הירח מוסיף והולך, ומדוע נאמר שהדמיון הוא רק ליום האחרון שהירח נטול גבולות וגדרים. ולהלן [ציון 143] הקשה שאלה זו על דבריו שם, ותשובתו שם אינה נוגעת לדבריו כאן. וי"ל בזה.

(137) על מנת לבאר קמעא דברי קודש אלו, ראה דבריו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.], שכתב: "הירח הוא בפרט קרוב אל האדם, כאשר ידוע כי הירח בגלגל התחתון, ומפני כך ימצא בירח מה שלא ימצא בשאר הכוכבים, שהוא מתמעט וחוזר ומתחדש, כמו בני אדם שמתמעטים ומתחדשים. וכמו שאמר אח"כ [סנהדרין מב.] 'עטרת תפארת לעמוסי בטן, שהם עתידים להתחדש כמותה'... כי יש לירח חבור אל התחתונים כמו שאמרנו כאשר הוא בגלגל התחתון... אבל החמה אין לה חבור אל התחתונים... הירח יש לו חבור לאדם שהוא בתחתונים, מה שאין לכל צבא השמים, שאין להם חבור אל התחתונים כמו שיש לירח". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסח.] כתב: "אחר שהוקטן הירח נעשה ראש ומלך לשועלים, שמתחלה היה חבר לארי, והוא החמה. וכאשר הוקטן, אז בא לה מקרה העולם הזה מבני אדם, שהם כלים ונפסדים וחוזרים להתחדש... שהיא ביחוד נקרא מלך עולם השפל... ואילו היתה עם החמה בשוה, לא היו מונין לה". מבואר מדברים אלו שהילוך הירח מחבר את הירח לתחתונים, ומחמת כן יש לירח "מקרה

העולם הזה מבני אדם". לכך יש זיקה בין מהלך הירח לבני אדם שהם בעולם. והירח ביום י"ד דומה לבני אדם הנמצאים בכפרים, והירח ביום ט"ו דומה לבני אדם הנמצאים בכרכים מוקפים חומה.

(138) הנה בעוד שכאן מבאר שיום ט"ו הוא יותר מלא אורה מיום י"ד, הרי למעלה פ"ג [לאחר ציון 223] כתב לכאורה את ההיפך, וז"ל: "ביום י"ד... אז הוא כולה אור... וט"ו בחדש כבר עבר רובו, ואין זה עיקר החודש... אף על גב דיום י"ד אינו מלא אורה, שהרי ביום ט"ו הוא מלא אורה, כיון שיום ט"ו מתחיל האור גם כן להיות חסר, אין נחשב ט"ו מלא אורה, רק יום י"ד שהוא נקרא מלא אורה, מפני שכל י"ד הוא מלא ואינו חסר". וכן יבאר בסמוך בקטע הבא [ראה הערה 149]. וראה למעלה פ"ג הערה 232 ששאלה מעין זו נשאלה שם. אמנם להלן [לאחר ציון 149] יבאר שאף על פי שביום ט"ו האור מתחיל להחסר, מ"מ ביום זה יש את הגבול והגדר לאור הירח, באופן שהירח מגיע לשיאו ואינו מוסיף והולך. ולכך יש ללכת אחר הגבול והגדר הנמצאים ביום ט"ו, ולא ללכת אחר יום י"ד, שנהי שאין בו התחלת החסרון של האור, אך גם אין בו גדר וגבול, אלא מוסיף והולך.

(139) מעין הדברים האלו כתב בספר מגיד מישרים לבית יוסף פרשת ויקהל [ד"ה וסוד] וז"ל: "וסוד קריאת המגילה בי"ד ובט"ו, הם סוד ימים שהלבנה מאירה בחדש... וסוד בני עיירות שקורין בי"ד הוא רמז על מילוי הלבנה, כי בי"ד היא במילואה, והוא מעולה מיום ט"ו, כי אעפ"י שביום ט"ו היא יותר מלאה, מ"מ כיון שאז מגעת לתכלית המילוי, ומאז והלאה גורע אורה, על כרחן יותר חשוב הוא יום ארבעה עשר שהיא בתוקף אורה ויותר מאירה, וזוהר מאורה עולה והולכת ואינה יורדת. ועל כן הוקבע יום זה לאותם שאין להם חומה, לרמוז שביום י"ד ללבנה אין להם חומה וגבול, אלא הולך ואור עמוק באין חומה. והוקבע יום ט"ו למוקפת חומה לרמוז כי ביום ט"ו אור הלבנה יש לה חומה וגבול עד פה תבא ולא תוסיף". וראה להלן הערה 149.

(140) לשונו מורה שהמן בחר ביום זה, ולא שהגורל נפל על יום זה. וראה הערה 142.

(141) פירוש - עמלק וישראל הם צוררים זה לזה, וכמו שכתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 206], וז"ל: "המן נקרא [למעלה ג, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני". ולמעלה פ"ד [לאחר

ציון 326] כתב: "מה שאמר [למעלה ד, יד] 'רוח והצלה', והוי ליה לומר 'הצלה יעמוד לנו ממקום אחר', רק כי רצה לומר כי הצרה הזאת מן המן שהוא צורר ישראל, ולכך רוצה הוא לאבד אותנו. כי נקרא 'צורר היהודים', כי הם כמו שני דברים שהם עומדים ביחד במקום צר, ואין המקום הוא ריוח לשניהם, כך הם זרע עשיו. ולכך היו מתרוצצים יעקב ועשיו בבטן אחד, שלא היה המקום ראוי לשניהם. ובשביל כך המן שהוא מזרע עשו מציר אותם, וזה שקראו הכתוב 'צורר היהודים', מלשון צר, שאם יש ריוח לאחד, צר לשני, כמו שאמרו [מגילה ו.] שאם זה קם זה נופל, ועל זה אמר 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'". לכך מציאות ישראל בעולם ממעטת ממציאות עמלק בעולם. וכבר נתבאר למעלה [הערה 130] שהאור מורה על המציאות. לכך מציאות ישראל בעולם ממעטת מהאורה של המן. וראה להלן הערות 147, 156, 271.

(142) יש להבין, שכתב כאן [לאחר ציון 139] "כי בשביל זה היה בוחר המן הרשע יום י"ג בחודש אדר", וזה מורה שהמן בחר ביום זה, ולא שכך נפל הגורל. זאת ועוד, למעלה פ"ג [לאחר ציון 214] ביאר שהגורל לא נפל על יום החודש, אלא רק על החודש בלבד, וכלשונו: "ומה שאמר [למעלה ג, ז] 'מיום ליום ומחודש לחודש', רצה לומר יום א' יום ב', והם ימי השבוע, ועל זה היה הגורל, לא ימי החודש. וכך נראה במדרש [אסת"ר ז, יא], שאין מפרש שם רק ימי השבוע והחדשים, אבל ימי החדש לא... וכך משמע הכתוב דכתיב 'מיום ליום ומחדש לחדש', והוה ליה למימר 'מחדש לחדש מיום ליום' אם היה פירושו מיום ליום על כמה בחדש. אלא 'מיום ליום' פירושו באיזה יום בשבוע. ויש להקשות, כיון שלא היה הגורל על כמה בחודש, אם כן למה כתב בכתבים שתהיה הגזירה בי"ג לחודש דוקא, ומאי שנא בי"ג בחדש, ולא יום אחר בחדש". ושם מבאר בשני טעמים מדוע המן בחר ביום י"ג. וכיצד כתב כאן ש"נפל הגורל בי"ג". ואולי יש לומר, כי למעלה בהמשך פ"ג [לאחר ציון 247] כתב: "ומכל מקום יש לפרש גם כן כי הגורל היה גם כן על כמה ימים בחודש, ומה שהוא קשה כי למה לא כתוב 'מחודש לחודש מיום ליום', מפני שבא לומר כי הגורל היה על איזה יום בשבוע גם כן, ולכך כתיב 'מיום ליום ומחודש לחודש'". הרי שאינו שולל לגמרי את האפשרות שהיה גורל גם על איזה יום בחודש. ולכך גם בדבריו כאן כלל את שתי האפשרויות הללו.

(143) למעלה פ"ג [לאחר ציון 221] ביאר באופן דומה [אך לא זהה] מדוע המן בחר ביום י"ג, וכלשונו: "ויראה, כיון שהגורל נפל על חודש י"ב, ראוי שיהיה זה בעיקר החודש י"ב, וכאשר הוא מיעוט החודש אין זה עיקר החודש. ולכך כל שאפשר שיהיה בעיקר החודש, יותר נכון. ולכך עשרה בחודש וי"א וי"ב בחודש, אין זה עיקר החודש. ומה

שלא בחר ביום י"ד, שהוא יותר עיקר, מפני שהוא חצי החודש, והחודש אז הוא כולה אור, אין ראוי שיהיה בו האבוד והכליון, והכליון נחשב חשיכה, ולא אור. וט"ו בחדש כבר עבר רובו, ואין זה עיקר החודש. ומכל שכן יותר מן ט"ו כבר עבר עיקר החודש. אף על גב דיום י"ד אינו מלא אורה, שהרי ביום ט"ו הוא מלא אורה, כיון שיום ט"ו מתחיל האור גם כן להיות חסר, אין נחשב ט"ו מלא אורה, רק יום י"ד שהוא נקרא מלא אורה, מפני שכל י"ד הוא מלא ואינו חסר. ולכך יום המוכן לאבוד לא היה רק יום י"ג, ולכך בחר המן יום זה".

(144) פירוש - מקשה על עצמו, שאם המן בחר ביום שאין בו האור במילואו [יום י"ג], היה יכול לבחור בכל הימים עד יום י"ג, שהרי האור שבימים שבין א-י"ב לחודש הוא אף פחות מיום י"ג, ומדוע בחר ביום י"ג כיום שבו יש מיעוט האור. וראה למעלה הערה 136 ששם הובאה קושיא זו על דבריו שם.

(145) פירוש - ישראל ממעטים מהאור של עמלק, אך אינם מבטלים את אורו לגמרי. והביאור הוא, שמפלת עמלק היא רק כשיהיה ה' אחד ושמו אחד [רש"י שמות יז, טז], וכמבואר למעלה הערות 44, 45. לכך כל עוד ימי העוה"ז נמשכים, יש לעמלק מציאות חזקה. וכן כתב למעלה פ"ה [לפני ציון 286], וז"ל: "כי עמלק וזרעו אינו כמו שאר עמים, כי עמלק מחולק מן הכל, ובפרט שהוא מחולק מן ישראל... כלל הדבר; עמלק מחולק מן המציאות, עד שהוא נחשב בפני עצמו. ולכך כל זמן שעמלק בעולם לא נאמר שהוא יתברך אחד ושמו אחד, עד שיכלה זרעו של עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו'". מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק... עמלק הוא השניות אשר הוא בעולם, והשניות הזה הוא מפלתו". והואיל והעולם הזה הוא עולם שיש בו השניות [כמבואר למעלה הערה 45], לכך יש לעמלק אחיזה בעולם הזה.

(146) פירוש - האמת היא להפך; במקום שישראל ממעטים מאורו של המן, המן הוא זה הממעט מאורם של ישראל, וכמו שמבאר.

(147) ניתן לבאר זאת בשני אופנים; (א) הקב"ה הוא אורם של ישראל, שנאמר [תהלים כז, א] "לדוד ה' אורי וישעי וגו'." ובגבורות ה' פי"ז [עח:] כתב: "האור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע, כי אין באור דבר גשמי מורגש. לפיכך נקרא השם יתברך בשם 'אור', כדכתיב 'ה' אורי וישעי'". והואיל ועמלק בולם את גלויו המלא של הקב"ה בעולם [כמבואר למעלה הערות 44, 45], לכך עמלק ממעט את אור ישראל. (ב) הואיל ועמלק מתנגד בתמידיות לישראל, התנגדות זו ממעטת ממציאותם של ישראל, וכמו שכתב

למעלה פ"ג [לאחר ציון 558], וז"ל: "וכמו שיסיר השם יתברך לעתיד כח עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו", ואז לא יהיה לישראל מתנגד מבטל שלימותן. כי כל זמן שזרע עשיו קיים, יש חציצה בין השם יתברך ובין ישראל". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.] כתב: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש". ושם במי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל הדבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 156, פ"ז הערה 108, ופ"ח הערה 23]. והואיל והאור מורה על המציאות [כמבואר למעלה הערות 130, 141], לכך עמלק ממעט מאורם של ישראל.

(148) כמבואר למעלה הערות 123, 135.

(149) כמו שאמרו בשמו"ר טו, כו "הלבנה בראשון של ניסן מתחלת להאיר, וכל שהיא הולכת מאירה עד ט"ו ימים... ומט"ו עד שלשים אור שלה חסר". הרי אמרו ש"הולכת ומאירה עד ט"ו ימים", וכן אמרו "ומט"ו עד שלשים אור שלה חסר". נמצא שביום ט"ו האור מגיע לפסגתו, ובאותו יום גופא האור מתחיל להחסיר. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 223] כתב: "ביום י"ד... אז הוא כולה אור... וט"ו בחדש כבר עבר רובו, ואין זה עיקר החודש... אף על גב דיום י"ד אינו מלא אורה, שהרי ביום ט"ו הוא מלא אורה, כיון שיום ט"ו מתחיל האור גם כן להיות חסר, אין נחשב ט"ו מלא אורה, רק יום י"ד שהוא נקרא מלא אורה, מפני שכל י"ד הוא מלא ואינו חסר". וראה למעלה פ"ג הערה 229, ופרק זה הערות 138, 139.

(150) כמבואר למעלה [לאחר ציון 136].

(151) כמבואר למעלה [לאחר ציון 134].

(152) יש כאן נקודה חדשה שלא אמרה למעלה [לאחר ציון 134]; למעלה ביאר את דמיון הכפרים ליום י"ד מצד שאין לכפרים גבול וגדר, וכן לאור הירח ביום י"ד אין גבול וגדר, כי הירח עדיין מוסיף והולך עד יום ט"ו. אך כאן מבאר שהואיל ואין לכפרים גדר וגבול, לכך דמיונם לאור הירח הוא לא לפי גדר וגבול שיש לירח [שהוא ביום ט"ו], אלא לפי היום שאור הירח הוא במילואו ללא שום התמעטות [שהוא ביום י"ד]. נמצא שמעלת יום י"ד היא שהאור במילואו, ומעלת יום ט"ו היא שיש לאור גדר וגבול [והאור הגיע לפסגתו], לכך הכרכים דומים ליום שהאור הוא בעל גדר וגבול, והכפרים דומים

ליום שהאור מלא ללא שום חסרון. והטעם לשינוי זה בין דבריו כאן לדבריו למעלה הוא כי כאן בא לבאר כיצד מחשבת המן נהפכה עליו, שהוא בא למעט מן אורם של ישראל, אך נתהפך הדבר ואורם של ישראל התגבר. לכך כאן מבאר שבשני ימי פורים [יום י"ד וט"ו] יש התגברות של אור; ביום י"ד משום שאין בו שום מיעוט, וביום ט"ו משום שלאור יש גבול ותכלית, ובזה האור מגיע לפסגתו. מה שאין כן למעלה, שלא עסק שם בהיפוך מחשבת המן, אלא בדמיון הקיים בין כפרים וכרכים לאור הירח, לכך שם ביאר דמיון זה מצד אור הירח גופא, ולא מצד התגברות האור.

(153) בא לבאר הסבר רביעי לחילוק בין יושבי כרכים ליושבי כפרים. ועד כה ביאר שלשה הסברים; (א) אסתר ביקשה עוד יום בשושן כי בה היו יותר צוררי היהודים, וכדי לשמר את הנס של שושן צירפו אליה כל הכרכים הדומים לה [למעלה לאחר ציון 103]. (ב) אסתר ביקשה עוד יום בשושן כדי שפורים יפול על יום ט"ו [כמו פסח וסוכות], וצירפו אליה הערים הדומות לה, כי מה נחשבת עיר אחת בכל העולם [למעלה לאחר ציון 119]. (ג) אסתר ביקשה עוד יום בשושן כדי שעיר מוקפת חומה תהיה דומה לאור הירח של יום ט"ו [למעלה לאחר ציון 134]. ומעתה יבאר הסבר רביעי; נצחון על עמלק הוא כיבוש הארץ, וחוזק הכיבוש של כרכים הוא יותר מכפרים, וכמו שיבאר. ולהלן [לאחר ציון 168] יעמוד על כך מדוע אסתר לא ביקשה על כל הכרכים המוקפין חומה, ורק ביקשה על שושן. ושאלה זו לא תהיה קשה על הסברו הראשון [שבשושן היו יותר צוררי יהודים], אך תהיה קשה על שלשת הסבריו האחרונים.

(154) פירוש - נצחו והתגברו על האויב. ונקט בלשון כבישה כי זו היא נקודתו העיקרית בהסבר זה, וכמו מבאר והולך.

(155) כמבואר למעלה בתרגום [פסוקים ו, ט, טז] שהאויבים האלו היו כולם מבית עמלק. וכן צויין למעלה פ"ח הערות 102, 153, 197, 208, 211.

(156) רש"י במדבר כא, א "עמלק מעולם רצועת מרדות לישראל מזומן בכל עת לפורענות", והובא למעלה בהקדמה הערה 576, פ"ד הערה 9, פ"ה הערה 598, ופ"ח הערה 201. וראה למעלה הערה 141. ולמעלה בתחילת פ"ד כתב: "'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה" [למעלה ד, א]. ויש לשאול, וכי מרדכי בלבד ידע, והרי כתיב [למעלה ג, טו] 'והעיר שושן נבוכה', אם כן הכל ידעו. ויראה לומר כי כך פירושו, כי הכתבים לא היו מפרשים בהם כי המן שאל דבר זה מן המלך, ואין שייך לכתוב זה בכתבים, רק כתבו שהדת נתנה להרוג אותם ולהשמיד אותם [למעלה ג, יג-טו]. 'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה', ואיך הגיעו הדברים על ידי המן, ולכך 'ויזעק זעקה גדולה ומרה' כאשר

ידע כי על ידי המן היה זה... שהוא 'המן בן המדתא האגגי צורר היהודים' [למעלה ג, י], אשר היה [מרדכי] מכיר במשפחתו ובאבותיו [של המן], שהם קוץ מכאיב וסילון ממאיר מעולם אל ישראל". וראה להלן הערה 271.

(157) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 424]: "כי כאשר יש לאדם בנים... נחשב כי ממנו ישוב העולם, כדכתיב 'פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה'". ובגו"א בראשית פמ"א אות טז [רפג.] כתב: "כי הבנים ישוב הארץ כמו כבוש הארץ, כדילפינן מקרא 'פרו ורבו וכבשוה', 'מי שדרכו לכבוש הארץ מצווה על פריה ורביה' [רש"י בראשית א, כח]... ישוב הארץ דומה למי שיכבוש הארץ". וקודם לכן שם פל"א אות ח [קיג.] כתב: "כי האשה היא ישוב העולם, גם הבנים הם ישוב העולם" [ראה למעלה פ"ה הערה 427]. ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:] כתב: "דע כי העולם כאשר היה נברא היה מלא מים במים, עד שאמר השם יתברך [בראשית א, ט] 'יקוו המים' לצורך ישוב האדם. ובזה היה האדם כובש הארץ, וכדכתיב 'וכבשוה'. והיה לסנחרב רבוי בני אדם, עד שמכח רבוי הגדול אשר היה לו, היה מכבש המים גם כן ועושה אותה ישוב לרבוי מבני אדם שהיו עמו, אשר מכבשים את הארץ". **ונראה להביא** ראיה מוכחת ליסוד זה, שבגמרא [זבחים קיח:] דנו מנין ששבע שנים חלקו ושבע שנים כבשו את הארץ [בימי יהושע]. ולאחר שהגמרא הוכיחה מפסוקים ששבע שנים כבשו, שאלה הגמרא "ושבע שחלקו מנלן", ועל כך השיבה הגמרא "מדשבע כבשו, שבע חילקו". ומהי הסברה להשוות שבע שכבשו לשבע שחלקו. אלא הם הם הדברים; שבע שחלקו גם כן עוסקות במעשה כיבוש, כי ישוב ישראל במקומותיהם הוא מעשה כיבוש גם כן. לכך ניחא להשוות שבע שחילקו לשבע שכבשו, כי אידי ואידי מעשה כיבוש הם, ואין חילוק הארץ אלא כיבוש הארץ במהדורא תנינא. ודו"ק.

(158) עירובין נג: "פעם אחת הייתי מהלך בדרך, והיתה דרך עוברת בשדה, והייתי מהלך בה. אמרה לי תינוקת אחת, רבי, לא שדה היא זו. אמרתי לה, לא, דרך כבושה היא. אמרה לי, ליסטים כמותך כבשוה". ורש"י [ב"מ לא.] כתב "אסרטיא - דרך כבושה לרבים". והחפץ חיים בחומת הדת פרק שני כתב: "כי אנחנו המתנהגים על פי התורה, היא דרך כבושה ובטוחה, שהלכו בה כמה אלפים תנאים ואמוראים וכמה מאות נביאים, ובראשם הדור הראשון שהיו בהם יותר משש מאות רבוא, שהפחותה שבנשיהם היתה גדולה מיחזקאל הנביא". הרי שישוב הארץ נקרא כבוש הארץ.

(159) פירוש - הואיל והארץ ניתנה לבני אדם, לכך כאשר בני אדם מתיישבים בארץ הם זוכים בה, כי הארץ נבראה בכדי שהיא תינתן לבני אדם היושבים עליה. וכן נאמר

[ישעיה מה, יח] "לא תוהו בראה לשבת יצרה", ואמרו על כך חכמים [חגיגה ב:] "לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר 'לא תוהו בראה לשבת יצרה'". ובמקום אחר ביאר המהר"ל שפסוק זה ["והארץ נתן לבני אדם"] לא רק מורה שבני אדם זוכים בארץ [כי להם היא ניתנה], אלא שמוטל על האדם לשמור שהארץ לא תצא מתחת ידו, כי הואיל והארץ ניתנה לו, חובתו לוודא שלא יאבד דבר הניתן לו. שאמרו חכמים [סנהדרין נח:] "לא ניתנה קרקע אלא לבעלי זרועות", ובח"א שם [ג, קסג.] כתב: "לא ניתנה קרקע אלא לבעלי זרוע. אצל הארץ כתיב [בראשית א, כח] 'וכבשוה', לשון כבוש, וכל כבוש הוא בכח ובזרוע. והטעם שצריכה כבוש, כי הארץ נתן לבני אדם יותר, והוא תחת רשות האדם, וצריך שיהיה כובש אותו תחת רשותו שלא תצא מן רשותו. ולכך לא ניתנה הארץ אלא לבעלי זרוע, שכובשים הארץ תחת רשותם". הרי שהפסוק "והארץ נתן לבני אדם" מורה על זכות האדם בארץ, וכן על חובת האדם כלפי הארץ.

(160) במדבר יג, כח "אפס כי עז העם היושב בארץ והערים בצורות גדולות מאוד וגו'", ופירש רש"י שם "בצורות - לשון חוזק, ותרגומו 'כריכן'".

(161) דברים אלו מקבלים תוספת ביאור על פי מה שביאר מאמר חכמים [סנהדרין נח:] ש"לא ניתנה קרקע אלא לבעלי זרועות". ובח"א שם [ג, קסג.] כתב: "לא ניתנה קרקע אלא לבעלי זרוע. אצל הארץ כתיב [בראשית א, כח] 'וכבשוה', לשון כבוש, וכל כבוש הוא בכח ובזרוע. והטעם שצריכה כבוש, כי הארץ נתן לבני אדם יותר, והוא תחת רשות האדם, וצריך שיהיה כובש אותו תחת רשותו שלא תצא מן רשותו. ולכך לא ניתנה הארץ אלא לבעלי זרוע, שכובשים הארץ תחת רשותם". הרי שהפסוק "והארץ נתן לבני אדם" [תהלים קטו, טז] מורה על זכות האדם בארץ [כמבואר בהערה הקודמת], וכן על חובת האדם לשמור ולהחזיק בארץ שלא תצא מתחת ידו, כי הואיל והארץ ניתנה לו, חובתו לוודא שהיא לא תאבד ממנו.

(162) כי כפי שיושבי הכרכים כובשים את מקומם בחזקה [על ידי שמתיישבים במקום שיש לו חומה], כך הם יכבשו את המתנגדים להם בחזקה.

(163) שמעתי מהרב הגאון רבי שמעון בא גד שליט"א לבאר, שכיון שישיבת כרכים היא כיבוש גמור [כי יש בכרך חומה], לכך גם ההיפך הוא הנכון, שכל עוד שנשארו אויבים בכרכים אלו, אף שכבר חלפה הסכנה מהם, מכל מקום הרי החומה מהני גם לאויבים, לכך ישיבת האויבים בכרכים האלו מעכבת את הכבישה הגמורה של היהודים היושבים שם. מה שאין כן בישיבת כפרים, שאינה ישיבה בחוזק, וממילא אין היא כיבוש גמור,

לכך אף אם עדיין נשארו האויבים בכפרים האלו, מ"מ כל עוד שהסכנה חלפה והלכה, סגי, כי זו כבישה המספיקה ליושבי כפרים.

(164) כיום.

(165) מגילה ג: "כרך שחרב... נדון ככרך... 'אשר לוא חומה' [ויקרא כה, ל], אף על פי שאין לו עכשיו, והיה לו קודם לכן".

(166) אע"פ שכיום יש לה חומה. והרמב"ם בהלכות מגילה פ"א ה"ד כתב: "כל מדינה שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע בן נון, בין בארץ בין בחוצה לארץ, אע"פ שאין לה עכשיו חומה, קורין בחמשה עשר באדר, ומדינה זו היא הנקראת 'כרך'. וכל מדינה שלא היתה מוקפת חומה בימות יהושע, ואע"פ שהיא מוקפת עתה, קוראין בארבעה עשר, ומדינה זו היא הנקראת 'עיר'".

(167) כי הקובע בשם "כרך" ו"כפר" הוא חוזק הכיבוש [עם חומה או בלי חומה], ולכך אזלינן בתר הכיבוש שהיה בימי יהושע בן נון, כי הוא הכובש הראשון בארץ ישראל. ויש לשאול, הרי דין זה שהכרך צריך להיות מוקף חומה מימות יהושע נאמר גם על כרכים שהם בחוצה לארץ ["כל מדינה שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע בן נון, בין בארץ בין בחוצה לארץ... קורין בחמשה עשר באדר" (לשון הרמב"ם בהלכות מגילה פ"א ה"ד)], ויהושע לא כבש כרכים אלו כלל. וכיצד מעשה הכיבוש שעשה יהושע בא"י מהני לכרכים שהיו מוקפים חומה בימיו, כאשר יהושע לא פגע ולא נגע בהם כלל. ויל"ע בזה. **והעולה מדבריו** שכאשר אמרו במשנה [מגילה ב.] "כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו" איירי בכרכין שהיו מוקפין בשעה שיהושע כבש את הארץ. אך לו יצוייר שהכרך הוקף חומה בימי יהושע לאחר שבע שנים שיהושע כבש את הארץ [זבחים קיח:], לא היה אז נחשב לכרך, כי הקובע הוא השעה שיהושע כבש את הארץ. אך לשון הרמב"ם אינו משמע כן, שבהלכות מגילה פ"א ה"ד כתב: "כל מדינה שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע בן נון... קורין בחמשה עשר באדר". ולא ציין שאיירי בשעה שיהושע כבש את הארץ. ואילו בהלכות שמיטה ויובל פי"ב הט"ו [לגבי בתי ערי חומה] כתב הרמב"ם "אין סומכין אלא על חומה המוקפת בשעת כיבוש הארץ. כיצד, עיר שלא היתה מוקפת חומה **בשעה שכבש יהושע את הארץ**, אע"פ שמוקפת עתה, הרי היא כבתי החצרים". ושוני לשוני זה של הרמב"ם מורה שבהלכות מגילה סגי שתהיה מוקפת בימי יהושע אף שלא היתה מוקפת בשעה שכבש יהושע את הארץ, לעומת הלכות בתי ערי חומה, שבעי שהחומה תהיה מוקפת משעה שכבש יהושע את הארץ. והסברה לומר כן היא שהלכות בתי ערי חומה תלויות בקדושת הארץ [כמבואר

בראב"ד שם], והארץ נתקדשה על ידי כיבוש הארץ שעשה יהושע. אך הלכות מגילה אינן תלויות בקדושת הארץ, אלא בישוב הארץ, וכמו שכתב הרמב"ם עצמו בהלכות קריאת מגילה פ"א ה"ה, וז"ל: "ולמה תלו הדבר בימי יהושע, כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל, שהיתה חרבה באותו הזמן. כדי שיהיו קוראין כבני שושן, ויחשבו כאילו הן כרכין המוקפין חומה, אף על פי שהן עתה חרבין, הואיל והיו מוקפין בימי יהושע, ויהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה". הרי שתלה הדבר בישוב הארץ, וסברה זו כוחה יפה לגבי כל ימי יהושע, ולאו דוקא בשעת כיבוש הארץ. אך כאמור מהמהר"ל עולה שאף הלכות מגילה תלויות בכיבוש הארץ, ודו"ק.

(168) חוזר לדבריו למעלה [לאחר ציון 159] שביאר את החילוק בין יושבי כרכים ליושבי כפרים, והוא שיושבי כרכים יושבים בחוזק במקומם [מחמת החומה שיש להם], לכך ניתן להם עוד יום לכבוש את האויב לגמרי, לעומת יושבי כפרים שאינם יושבים בחוזק במקומם. ומעתה יבאר מדוע בקשת אסתר היתה רק על שושן, ולא על שאר כרכים המוקפים חומה. ולכאורה שאלה זו שייכת גם על הסברו השני והשלישי למעלה [המלוקטים בהערה 153], שהואיל וראוי לכרכים המוקפין חומה לנוח בט"ו, מדוע אסתר בקשה כן רק על שושן. [אמנם לפי הסברו הראשון למעלה שבשושן היו יותר מוררי היהודים משאר מקומות, ניחא].

(169) כי הכרכים המרוחקים משושן לא יוכלו לדעת שניתנה להם אורכה נוספת.

(170) פירוש - כיון שהאורכה שניתנה לשושן היא מחמת היותה מוקפת חומה, וכמו שנתבאר לפי הסברו השלישי [דמיון לאור הלבנה] והרביעי [כיבוש גמור]. אך לפי הסברו השני [שפורים יפול על יום ט"ו, כפסח וסוכות], שושן לא נבחרה מפאת היותה מוקפת חומה [אלא שאסתר רצתה שחלק מפורים יפול על ט"ו], אמנם לאחר שנבחרה שושן, נצטרפו אליה כרכים מוקפים חומה, כי הם דומים בזה לשושן [ראה למעלה הערה 153].

(171) בפשטות כוונתו לפירושו האחרון [שיש לכרכים ישוב גמור מחמת החומה הנמצאת בתוכו].

(172) "כי אחר שנהרגו מה היתה חוששת אסתר עוד עליהם, ומה טעם לשאלה זו" [לשון ר"מ חלאיו]. והמהר"ל מבאר שעשרה אלו שנתלו הם העשרה שנהרגו למעלה [פסוקים ז-י]. ולשון רש"י כאן הוא "ואת עשרת בני המן יתלו על העץ - אותן שנהרגו". וראה על כך במנות הלוי [רה:]. אמנם בגמרא [מגילה טו:] איתא "עשרה מתו, עשרה נתלו, ועשרה שמחזירים על הפתחים", והביא מאמר זה למעלה פ"ה [לאחר ציון 408], וביארו בכמה

אנפי. וקצת תימה שכאן נוקט כדבר פשוט שלא כגמרא שם. וכן הרי"ד כאן כתב "יש לומר עשרה בנים אחרים היו לו, לבד מאותם שנהרגו".

(173) פירוש - מה שאסתר ביקשה שיתלו אינו משום שחששה מהם [כי כבר היו מתים], או נקמה גרידא, אלא משום שיקבלו את הראוי להם, וראויה להם התליה, וכמו שמבאר.

(174) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 601]: "כי התליה על העץ שהוא בזוי לצלם האדם... לפיכך המן שעשה עצמו אלקות, ובשביל זה צלם האדם שהוא צלם אלקים ראוי שיהיה נתלה, שהרי עושה עצמו עבודה זרה שהוא אלקות... ולפיכך ראוי להמן התליה ששת ימי בראשית, שאין דבר שהוא בזיון ובטול לצלם אלקים כמו התליה. מפני כי שאר מיתה אין הצלם בגלוי ובבזוי, אבל זה נתלה, וצלם שלו הוא נתלה על העץ בגלוי. ולכך אמרה תורה [דברים כא, כג] 'לא תלין נבלתו על העץ', מפני שהוא קללת ובזיון אלקים, כמו שהתבאר. ולפיכך ששת ימי בראשית, שהיה מוכן לעשות עצמו עבודה זרה, ראוי לו התליה. וכן כל עובדי עבודה זרה הם בסקילה [סנהדרין נג.], וכל הנסקלין נתלין [סנהדרין מה:], וזה מפני שיש לבזות צלם אלקים כאשר עובד אלקות זר. רק כי להמן יותר מוכן התליה, מפני שעשה עצמו עבודה זרה".

(175) למעלה פ"ה [לאחר ציון 415] ביאר שני טעמים מדוע עשרה בני המן מתו, ועשרה נתלו, ועשרה חזרו על הפתחים [מגילה טו:]. טעם ראשון הוא, כי הגיע להמן כל סוגי ההעדר האפשריים [טבע (מיתה), לא טבע (תליה), וממוצע ביניהם (מחזירים על הפתחים)]. טעם שני הוא שזה כנגד שלשת הדברים שיש לאדם מבניו [כבוד (תליה), ישוב העולם (מיתה), ועושר (מחזירים על הפתחים)].

(176) כן ביארו חכמי צרפת כאן, וז"ל: "יתלו על העץ לאחר מיתתן, להפחיד את האויבים אשר לא ירימו ידם עוד כנגד ישראל". והרי"ד כתב: "אותם שנהרגו ציוה לתלותם, כדי לפרסם הדבר". והרלב"ג כתב: "כוונתה היה לתלות עשרת בני המן כדי שייראו האנשים הנשארים מעשות כן". והיוסף לקח כתב: "והנה שאלה תליית עשרת בני המן לפרסם מיתתם, כדי שבני עולה לא יזידון עוד לעשות כן, לאבד עם אחד על לא חמס". וראה להלן הערה 181 שהתליה היא בגלוי.

(177) מבאר מהו האובדן המיוחד שיש בתליה על פני מיתה רגילה. ואע"פ שכבר ביאר לפי פשוטו שהתליה נעשתה כדי שיהיה הדבר נראה ונגלה לכל, מ"מ אם לא היה בתליה אובדן מיוחד, לא יהיה מספיק ברור מדוע התליה דוקא מייראת את האומות יותר משאר מיתות. ועל כך מבאר שיש בתליה מחיית הצלם. ואע"פ שבני המן כבר נהרגו לפני שנתלו, ובודאי אין בתליה כזו ביטול הצלם [כמבואר למעלה הערה 49], מ"מ הרואים

מרחוק אינם יודעים שבני המן כבר נהרגו לפני שנתלו, ומבחינתם נשמתם יצאה בשעת התליה, ובזה יש מחוי לצלם.

(178) כן ביאר בגו"א דברים פכ"א אות כ [הובא למעלה פ"ה הערה 583]. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] ביאר כיצד המלבין פני חבירו מבטל לגמרי צלם האדם. וראה למעלה פ"א הערה 966, ופ"ח הערה 8.

(179) לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 580]: "כי הצליבה מיוחד מן שאר מיתות, כי הצליבה הוא מגיע כביכול אל השם יתברך בעצמו ובכבודו, שנאמר [דברים כא, כג] 'קללת אלקים תלוי'. ופירשנו זה מאחר שנברא האדם בצלם אלקים [בראשית א, כז], ומשותף בזה האדם אל מי שברא האדם בצלמו. ומאחר שהוא פוגם בכבודו, כי שאר מיתות אין נוגע בצלם אלקים שהרי אינם בגלוי, כמו שהוא התלוי, כי לכך נתלה שיהיו רואין אותו הבריות, ולכך אמר הכתוב כי זה 'קללת אלקים', מאחר שהאדם הוא משתתף אל אלקים בצלם, שהרי יש לו צלם אלקים, והוא פוגע בכבוד הצלם". ובהמשך שם [פ"ה לאחר ציון 611] כתב: "כי התליה הוא בטול האדם לגמרי, כי הוא בטול אף לצלם האדם, שהוא צלם אלקים, והוא המעלה היותר עליונה... כי התליה הוא בטול לצלם האדם, שהוא בטול האדם לגמרי, לא כמו כבשן האש, אף שהוא מיתה שהוא בטול האדם, אינו בטול לצלם, לכך אין זה בטול גמור". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 397] כתב: "כי לכך נתלה על עץ חמישים להורות על האבוד הגמור והאסיפה המוחלטת שהיה לו, כדי לקיים [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק'. ולא בחנם כתב לשון 'תמחה', רק שהוא מורה על האפיסה המוחלטת והאבוד הגמור, ולמחות את הצלם שלו, כי בצלם שייך לשון מחוי". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 4] כתב: "כי עיקר הכתוב בא לומר כי המן נמחה זכרו מן העולם. לכך נתלה דוקא, ולא שאר מיתה, כי התליה הוא בזיון אל צלמו, עד שנמחה ובטל צלמו אשר הוא הכרתו".

(180) <>בא לענות על שאלה מתבקשת; אם עשרת בני המן כבר נהרגו לפני שנתלו, מדוע אסתר ראתה צורך לבקש מאחשורוש רשות מיוחדת לתלותם, וכי מאי אכפת לו לתלותם, הרי הם כבר היו מומתים, ומדוע שיסרב.

(181) אודות שהתליה היא בגלוי גדול, כן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 583]: "כי שאר מיתות אין נוגע בצלם אלקים שהרי אינם בגלוי, כמו שהוא התלוי, כי לכך נתלה שיהיו רואין אותו הבריות". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 85] כתב: "לכך נתלה המן, כי התליה על עץ דבר נגלה אל הכל, כדי שישמעו ויראו ולא יזידון עוד... התליה על העץ הוא בשביל היהודים שהם צריכים חזוק יותר ושמירה, ולכך בשבילם נתלה על העץ, כדי שיהיה

נודע אל הכל, ולא יוסיפו לעשות כמו זה". וראה למעלה פ"ה הערות 584, 592, 593, פ"ו הערה 396, פ"ז הערות 186, 187, ופ"ח הערה 86.

(182) למעלה פ"ז [לאחר ציון 182] ביאר שאי נטילת רשות מן המלך היא גנאי למלך, וכלשונו: "'ויאמר חרבונה הנה העץ אשר עשה המן גבוה חמשים אמה וגו' [למעלה ז, ט]. מה שהוצרך לומר חרבונה 'הנה העץ חמשים אמה', מה בכך, יהיה חמשים או ארבעים אמה. רק אמר אל המלך; ראה כמה מחשבותיו של המן, כי כבר עשה העץ חמשים אמה, כדי שיהיה נגלה לעין כל שעושה עץ זה למרדכי לתלותו עליו, ואף כי לא נתן עדיין המלך רשות. ואילו עשה עץ קטן, לא היה זה נחשב דבר, כאשר לא היה נגלה דבר זה. אבל שהיה העץ הזה נגלה לכל, ועשה זה בלא רשות המלך. ולכל הפחות היה לו לשאול את המלך קודם, וליטול רשות מן מלך, ואחר כך לעשות העץ, רק כי עשה גנאי למלך". לכך אסתר נזהרה מאוד ליטול רשות מן המלך, כי גם כאן מדובר באותו העץ הגבוה חמשים אמה [ראב"ע כאן נוסח ב, ור"מ חלאיו], ואע"פ שמדובר בתליית מתים, ולא בתליית חיים.

פסוק יב

(183) בדפוסי אור חדש דיבור זה מופיע לאחר פסוק טו [ד"ה ויקהלו היהודים"]. אך הואיל ודיבור זה הוא על פסוק יב, לכך הצבנו אותו במקומו.

(184) לפנינו בגמרא איתא "אמר רבי אבהו", אך בעין יעקב איתא "רבי אלעזר", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 40.

(185) "מלמד שבא מלאך כו' - שהרי התחיל לדבר בלשון כעס, וסופו אמר 'מה שאלתך'" [לשון רש"י שם].

(186) כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 29] לשונות "הרג ואבדן" [למעלה פסוק ה], וז"ל: "'הרג' הוא הריגה ממש, מכל מקום אפשר לומר כי נשאר הגוף, ובא הגוף אל הקבר. 'ואבדן' פירוש עד שיהיה נאבד לגמרי, ולא בא אל הקבר, כי לא נשאר דבר מן הגוף", וראה למעלה הערה 31.

(187) כמו שאמרו [אבות פ"ה מי"ב] "מהר לשמוע ומהר לאבד, יצא שכרו בהפסדו", הרי "לאבד" הוא הפסד. ובפעם הראשונה שהוזכרה תיבה זו נאמר [שמות י, ז] "ויאמרו עבדי פרעה אליו עד מתי יהיה זה לנו למוקש שלח את האנשים וגו' הטרם תדע כי אבדה מצרים", ופירושו כליון והפסד מצרים. ורבי צדוק הכהן בישראל קדושים אות ז כתב "קיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר פעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין". וראה בספר הכרמל ערך אבד, שהאריך בזה.

(188) מעין מה שכתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 40], וז"ל: "צריך שיגע בראש השרביט, ואם היה המלך נוגע בו על ידי השרביט, והוא לא היה נוגע בראש השרביט, כאילו לא היה מבקש לקבל החיים מן המלך, ואין ראוי שיקבל חיים כאשר הוא עצמו אינו מבקש". הרי המלך אינו מעניק טובה למי שאינו מבקש, וממילא גם לא יאמר לבני אדם שיבקשו ממנו עוד, כי צריך שהאדם ירצה מעצמו ויבקש מעצמו. וכן מצינו כלפי הקב"ה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ל אות ו בביאור דברי רש"י שם [בראשית ל, ג] שאברהם אבינו התפלל בעד שרה שתלד בן, וז"ל: "אף על גב דלא מצינו בקרא שהיה אברהם מתפלל על שרה, בודאי היה מתפלל עליה, שאם לא כן למה הבטיחו על זה, בודאי תפלת אברהם גרם זה. כי מי שאינו מתפלל על טובה, אינו נותן לו, והשם יתברך אמר [בראשית יז, יט] 'אבל שרה אשתך תלד', הבטיחו שתלד, ואם לא היה מתפלל וחפץ מאוד, למה הבטיחו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלה:] כתב: "אם לא היה זה שהם מבקשים מאתו יתברך ומתפללים אליו, אין ראוי שהוא [הקב"ה] יחפוץ ויבקש לעשות הטוב להם, אחר שהם אינם מבקשים ממנו". והרמב"ן שמות ד, י, כתב אודות כבדות פיו של משה רבינו, וז"ל: "והנה משה מרוב חפצו שלא ילך [לפרעה], לא התפלל לפניו יתברך שיסיר כבדות פיו... והקב"ה, כיון שלא התפלל בכך, לא רצה לרפאותו". וכן רמז לכך בגו"א דברים פ"ג תחילת אות יב. וכן נאמר [בראשית ב, ה] "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וגו' כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה". ופירש רש"י שם "ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה, ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם, התפלל עליהם וירדו". וכתב שם בגו"א אות יג, וז"ל: "כלומר, שאם לא התפלל עליהן, מכל שכן שלא היה נותן המטר, שהרי האדם מכיר בטובתן, ואפילו הכי לא התפלל עליהן, אם כן הוא כפוי טובה, והוא יותר גרוע מן מי שלא מכיר בטובת המטר". הרי מי שאינו מתפלל על הדבר החסר לו, הרי הוא בגדר כפוי טובה, ובודאי שלא תינתן לו משאלתו [הובא למעלה פ"ה הערה 42]. אך יש להעיר ממה שנאמר [תהלים ב, ח] "שאל ממני ואתנה גוים נחלתך ואחוזתך אפסי ארץ", ופירש המלבי"ם שם "שאל ממני - כי מצדי לא יבצר, רק אם תשאל ותבקש, ואתנה גוים נחלתך". וכן אמרו חכמים [סוכה נב.] "תנו רבנן, משיח בן דוד שעתיד להגלות במהרה בימינו, אומר לו הקב"ה, שאל ממני דבר ואתן לך, שנאמר [תהלים ב, ז-ח] 'אספרה אל חוק וגו' אני היום ילדתיך שאל ממני ואתנה גוים נחלתך'". ואולי לעת"ל ההנהגה אינה כן, וכמו שנאמר [ישעיה סה, כד] "והיה טרם יקראו ואני אענה וגו'", הרי שהקב"ה ישפיע טובה אף שטרם התפללו וביקשו זאת.

פסוק טו

(189) יש להעיר, כי למעלה בפסוק ב אכן נאמר "נקהלו היהודים בעריהם בכל מדינות המלך אחשורוש לשלוח יד במבקשי רעתם". וכן למעלה [ח, יא] נאמר "אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמוד על נפשם וגו'". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 197] כתב: '"להקהל ולעמוד על נפשם וגו". מפני כי היהודים הם פזורים ונפרדים בין האומות, לכך צריכים להקהל אם רוצים לעשות מעשה. אבל למעלה [ג, יג] שכתב שכל עם ומדינה יהרגו היהודים, אין צריכים להקהל ביחד, כי הם ביחד בקבוץ". ומדוע כתב כאן שלמעלה לא נאמר שנקהלו. ואולי יש לומר שכוונתו היא שלמעלה [פסוקים ה, ו] בשעת מעשה לא נאמר שהיהודים נקהלו, אלא נאמר "ויכו היהודים בכל אויביהם מכת חרב והרג ואבדן ויעשו בשונאיהם כרצונם ובשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש", ואילו בפסוקנו נאמר "ויקהלו היהודים אשר בשושן גם ביום ארבעה עשר לחדש אדר ויהרגו בשושן שלש מאות איש וגו'". ועל כך שפיר מעיר מדוע לא נאמר כן למעלה בשעת מעשה, כפי שנאמר כאן. וכן להלן [לפני ציון 215] יחזור וישאל מדוע לא נאמר למעלה "נקהלו", ויתרץ באופן נוסף.

(190) כמו שנאמר למעלה ח, יז, ופרק זה פסוק ב.

(191) כפי שכתב למעלה פ"ח [לפני ציון 310], וז"ל: "כי הגדולה שהיה למרדכי לא היה מצד שהמלך היה מגדל אותו, שאם כך לא נפל פחדו על כל העמים, כי הפחד הזה אינו מן המלך. רק גדולתו היה שנתן לו השם יתברך מלכות, ולכך נפל פחדו על כל העמים. וכל זה כאשר הגיע למדריגה זאת להפיל את המן... שקנו מעלה העליונה כאשר הפיל מרדכי את המן". ומדגיש זאת כאן לומר שהואיל ומיירי בפחד אלקי, בודאי שפחד זה יספיק ליהודים להתגבר על אויביהם אף ללא שיקהלו ביחד. וכן נאמר [שמות טו, טז] "תפול עליהם אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן וגו'". וכן למעלה פ"ח הערה 285 נתבאר שהפחד מהיהודים הוא הפחד מאחדות ה'. או שמדגיש זאת להורות שאין זה לפי הטבע, אלא הוא נס [ולכך יבאר בסמוך שאין לסמוך על הנס].

(192) כמו שכתב בגו"א שמות פי"ב סוף אות נ: "שאין לסמוך על הנס, שהרי אבות העולם היו נוהגים בדרך ארץ ולא היו סומכים על הנס, לכך 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו' [שמות יב, כב], ולא תסמכו על הנס". ובבאר הגולה באר השני [קסח:] כתב: "ואם רצו בזה שיהיה האדם תמים עם ה' [דברים יח, יג], ולא ישמור עצמו מן המזיקין, רק ילך לפי תומו בכל מעשיו, והוא יתברך ישמור אותו. דבר זה אין הדעת נותן, כי אין סומכין על הנס בכמו דברים אלו כלל. כי השם יתברך נתן לאדם חכמה ודעת, שיהיה

בכל מעשיו אדם שכלי, ולמה לא ישמור עצמו מן הדברים המזיקים... לשמור עצמו מן ההיזק, בודאי זה מעשה של איש חכם שמתבונן על דרכיו". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות ו [סח:]. ושם במדבר פי"ג אות ג כתב כן בענין שליחת מרגלים, וז"ל: "ונראה לפרש, שודאי ישראל בקשו לשלוח מרגלים, שאמרו [דברים א, כב] 'לתור לנו את הדרך ואת הערים אשר נבא בהנה'. כלומר כי מי שאינו מכיר הדרכים דרכו לשלוח מרגלים, ואין זה בלתי מאמין, שאדרבה, אין לסמוך על הנס, ויש להשתדל לעשות כל דבר שראוי לעשות. ויהושע גם כן עשה כזה, ששלח ב' אנשים מרגלים לרגל הארץ [יהושע ב, א], ודבר זה היה טוב בעיני ה' בודאי, כי אין דבר רע כלל בזה, רק טוב, שמורה להיותם זריזים בכבוש הארץ". וכן כתב שם הרמב"ן [במדבר יג, ב], וז"ל: "אבל ישוב הענין בזה, כי ישראל אמרו כדרך כל הבאים להלחם בארץ נכריה, ששולחים לפניהם אנשים לדעת הדרכים ומבוא הערים, ובשובם ילכו התרים בראש הצבא להורות לפניהם הדרכים... ושיתנו להם עצה באי זו עיר ילחמו תחילה, ומאיזה צד יהיה נוח לכבוש את הארץ... וזו עצה הגונה בכל כובשי ארצות... ועל כן היה טוב בעיני משה, כי הכתוב לא יסמוך בכל מעשיו על הנס, אבל יצוה בנלחמים להחלץ ולהשמר ולארוב". וכן הוא בגבורות ה' פ"ט [נה.]. וראה הערה הבאה.

(193) מעין זה מצינו גבי אברהם אבינו, שנאמר [בראשית יד, יד] "וישמע אברם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו ילידי ביתו שמונה עשר ושלש מאות וירדף עד דן", ופירש רש"י שם "שמונה עשר וגו' - רבותינו אמרו [נדרים לב.] אליעזר לבדו היה, והוא מנין גימטריה של שמו". ובח"א לנדרים שם [ב, יא.] כתב: "ומה שאמר 'וירק את חניכיו וגו' זהו אליעזר, רצה לומר כי הכתוב מדבר מן אליעזר בלבד, ולא זכר כלל מן שאר עבדים. ולא לקח עמו שאר עבדים רק שלא יהיה נראה כאילו סומך על הנס לעשות מלחמה עם המלכים, והם שנים בלבד, הוא ואליעזר עבדו". אמנם יש להעיר משם, שאם המקרא שם היה נוהג כמקרא כאן, היה לו לומר תחילה שאברהם לקח עמו רק את אליעזר [ולא להזכיר כלל את עבדיו], ורק לאחר מכן לחזור ולומר שמ"מ לקח עמו את עבדיו, כיון שאין לסמוך על הנס. והרי זו הסבה שכאן מעיקרא לא נאמר "נקהלו" [אע"פ שבפועל אכן נקהלו], כדי להורות שאף לולא התקהלות זו היו יכולים להרוג בשונאיהם. ויל"ע בזה. **ולמעלה** פ"ח [לאחר ציון 227] כתב: "כי רצה לומר שיהיו [היהודים] מכינים עצמם קודם מי שילך לפניהם ובראשם... ודבר זה הוא עיקר במה שיכינו עצמם מי שילך לפניהם, ובשביל זה יהיו יחד כאשר יבאו הם על שונאיהם, ולא יהיה כל אחד בפני עצמו ויעשה כל אחד מה שירצה, כי דבר זה שיהיה להם חבור יחד. ובפרט לישראל שיהיו

כאחד, ואז השכינה עמהם. ולכך כתיב [כאן] 'ויקהלו היהודים', שיהיה להם אסיפה וקהל ביחד, ואז השכינה עמהם". הרי שגם למעלה ביאר שישראל נקהלו ביחד כהכנה ראויה למלחמתם נגד שונאיהם.

(194) הרי ברור שיהודים הכו בשונאיהם מכה גדולה אם הרגו שבעים וחמשה אלף משונאי ישראל. וכן הקשה כאן המלבי"ם.

(195) אם היה נאמר רק פסוקנו שהיהודים הכו שבעים וחמשה אלף איש.

(196) רומז לדבריו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 262], שכתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי". וראה למעלה הערה 96.

(197) "ויעשו בשונאיהם כרצונם" [המשך פסוק ה].

(198) פירוש - לא הזכיר למעלה [פסוק ו] רק את הנס בשושן, אלא הזכיר עם זה מה שנעשה גם בשאר מדינות [פסוק ה].

(199) פירוש - הכתוב לעולם מזכיר את הנעשה בשושן ביחד עם נעשה בשאר מדינות, ואינו מזכירם לחוד כל אחד בפני עצמו.

(200) יש להבין מהי הנפקא מינה אם שושן ושאר ארצות הם שני נסים או נס אחד. ונראה, כי כבר השריש הרבה פעמים שהשכלי הוא אחד ואינו נחלק, לעומת הגשמי שהוא נחלק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקוב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו

רבוי כלל, רק אחדות". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קז.], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חילוק... ועולם הבא שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]". וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 484. **ומקור מפורש** לכך הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטל יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי" [ראה למעלה בהקדמה הערה 239, פתיחה הערות 28, 32, פ"א הערה 155, ופ"ב הערה 320]. לכך אם היו כאן שני נסים נפרדים, היתה זו הנמכת המדריגה של נס פורים, כי מדריגה עליונה אינה מתחלקת לשתים.

(201) ואם תאמר, מדוע למעלה ביאר את הצורך לנקוב במספר ההרוגים בשושן ביום י"ג [חמש מאות איש (פסוק ו)] משום ש"על זה קאי מה שאמר אחשורוש לאסתר [פסוק יב] 'בשושן הרגו חמש מאות איש'" [לשונו למעלה], ואילו כאן אומר בפשיטות שהמקרא נקב במספר ההרוגים בשושן ביום י"ד [שלש מאות איש (פסוק טו)] משום "שזה לא נכתב עדיין כמה הרגו", דא"כ גם על ההרוגים ביום י"ג היה יכול לומר בפשיטות שמספרם נכתב במקרא משום "שזה עדיין לא נכתב עדיין כמה הרגו". ויש לומר, שאם לא היה נחית למנינא ביום י"ג, גם לא היה נחית למנינא ביום י"ד. אך לאחר שנחית למנינא ביום י"ג [משום שעל כך אחשורוש שוחח עם אסתר], שוב יש צורך לנקוב במספר ההרוגים ביום י"ד, אף שאין בו את הטעם שאחשורוש שוחח על כך עם אסתר.

(202) ואם תאמר, מדוע כתב שהמקרא נקב במספר ההרוגים בשאר הארצות משום "שעדיין לא נכתב", ולא כתב שוב כדבריו למעלה שמספר ההרוגים בשאר הארצות צריך להזכר ביחד עם שושן, כדי שלא יאמרו שהיו שני נסים מחולקים. ואולי שזה כבר ידיענן ממה שהוזכרו ביחד שושן ושאר ארצות בפסוקים ה, ו, ואין צורך להדגיש זאת שוב.

(203) ואילו בשושן לא נאמר "ועמוד על נפשם", שנאמר [פסוק טו] "ויקהלו היהודים אשר בשושן גם ביום ארבעה עשר לחדש אדר ויהרגו בשושן שלש מאות איש וגו'", וכן להלן [פסוק יח] נאמר "והיהודים אשר בשושן נקהלו בשלשה עשר בו ובארבעה עשר

בו ונוח בחמשה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה", ואילו כאן [פסוק טז] נאמר "ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו ועמוד על נפשם וגו'".

(204) פירוש - בשאר ארצות היהודים היו יראים יותר ממה שהיהודים בשושן. ומבאר "לעמוד על נפשם" פירושו "שהיו יראים היהודים שנהרגים, והיו צריכים להצלת נפשם" [לשונו בסמוך]. וראה הערה 206.

(205) כמו שנאמר למעלה [פסוק ג] "כי נפל פחד מרדכי עליהם". והנה בפשטות מתכוון לומר שגם פחדו מאסתר המלכה [אע"פ שכתב "פחדו" לשון יחיד], כי הרי הזכיר אותה כאן. אך לא נאמר במקרא שלמעלה שנפל פחד אסתר עליהם. ואולי זה פשיטא, שאסתר היתה המלכה. וכן למעלה פ"ו [לפני ציון 82] ופ"ז [לפני ציון 157] כתב שאנשים היו יראים מן אסתר. ולהלן [לפני ציון 470] כתב: "לדבר זה אסתר יותר, שיראים מן המלכה ביותר", וראה להלן הערה 585. והנה אמרו בגמרא [מגילה ד.] "אמר רבי יהושע בן לוי, נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס", וכתבו תוספות שם "פירש רשב"ם, שעיקר הנס היה על ידן בפורים, על ידי אסתר... וקשה, דלשון 'שאף הן' משמע שהן טפלות, ולפירושו היה לו לומר שהן". ובבניהו בן יהוידע כתב שם בזה"ל: "ונראה לי בס"ד דרשב"ם מפרש מאמר 'באותו הנס' היינו נס יום המלחמה, שלחמו ישראל באויביהם יום י"ג אדר, ולא נפקד מהם איש, כי נפל פחדם על הכל. ובעבור נס זה קורין המגילה לפרסם הנס הזה. אך קשיא ליה, א"כ הנשים דלא עשו מלחמה באותו יום, למה תהיינה חייבות במקרא מגילה, שנתקן בעבור נס זה דיום המלחמה. לכך מפרש עיקר הנס של אותו היום שנפל פחדם על הכל, ולא נפקד מהם איש, היה בעבור אסתר שהיתה מלכה, ובעבורה נפל פחד היהודים אותו היום על כולם, ולא נהרג אחד מהם במלחמה. ונמצא שיש שייכות לאסתר באותו הנס של יום המלחמה אשר קורין המגילה בעבורו". הרי הוא גם כן כתב שנפל פחד אסתר עליהם "בעבור שהיתה מלכה, ובעבורה נפל פחד היהודים אותו היום על כולם". אמנם בספר מני שמחוך על מגילה [ד.] כתב על דברי הבן יהוידע בזה"ל: "ולעניות דעתי פשט הפסוקים לא משמע הכי, הנה בפרק ט ב-ג כתוב 'נקהלו היהודים בעריהן בכל מדינות המלך אחשורוש לשלוח יד במבקשי רעתם ואיש לא עמד לפניהם כי נפל פחדם על כל העמים וכל שרי המדינות מנשאים את היהודים כי נפל פחד מרדכי עליהם', ואסתר מאן דכר שמה כאן".

(206) מבאר "לעמוד על נפשם" פירושו "שהיו יראים שיהרגו אותם". כי "לעמוד על נפשם" תרגם יונתן כאן "וקימו ית נפשיהון", וזה מורה שהיתה סכנה מרחפת עליהם,

וממילא היה להם חשש שמא יהרגו. וכן כתב בסמוך "כי 'לעמוד על נפשם' משמע שהיו יראים היהודים שנהרגים, והיו צריכים להצלת נפשם".

(207) מעין סברה זו כתב למעלה פ"ח [לאחר ציון 57], וז"ל: "עתה בקשה [אסתר מאחשורוש] דבר תוספת, דהיינו להעביר את רעת המן. וכוונתה היה כי הספרים שכתב המן להעביר את היהודים מן העולם שלא יהיו נמצאים. ואף כי 'כתב אשר נכתב בשם המלך אין להשיב' [למעלה ח, ח], עם כל זה בקשה להשיב הכתבים, כי אם לא כן, אף אם יכתוב שלא להרוג את היהודים, שמא לבסוף יהיה הכתב נאבד, והראשונים יהיו קיימים, ויעשו מעשים על ידי הכתבים הראשונים. ואפילו הכתבים השניים לפנינו, כיון ש'כתב המלך אין להשיב', יכול אחד לומר כי על כתב הראשון הוא סומך". וראה להלן הערה 345.

(208) מעין זה כתב כאן המלבי"ם, וז"ל: "והנה בפסוק ג' דבר מן הערים המוקפים חומה, ששם היה מושב השרים, ושם עמדו חיל המלך והיו למגן בעד היהודים. ושם איש לא עמד בפניהם, ולא הצטרכו לעמוד על נפשם ולהלחם. אבל פה מספר איך היו ענינם בהפרזים, כי בערים הפרזות הקטנים ובהכפרים ששם לא היו לא השרים אשר נשאו את היהודים, ולא חיל המלך, ושם באמת הרימו אויביהם יד להלחם בם, ולכן ספר כי שאר היהודים אשר במדינות המלך, שהם אותם שאינם יושבים בערים המוקפים, נקהלו ועמוד על נפשם ולחמו בחרבם וכלי מלחמה עד שנחו מאויביהם... מה שאין כן בהמוקפים ספר שעשו בשונאיהם כרצונם ולא הרגום, אחר שלא היה מלחמה ביניהם".

(209) משמע מדבריו שרק אצל יהודי שושן היתה מלחמתם "להנקם מאויביהם", לעומת שאר היהודים שנלחמו לעמוד על נפשם. אך למעלה [ח, יג] נאמר "פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים ולהיות היהודים עתידים ליום הזה להנקם מאיביהם", וזה נאמר על כל היהודים "בכל מדינה ומדינה", ולא רק ליהודי שושן. ויל"ע בזה.

(210) כמו שכתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 193], וז"ל: "'אשר אמר לשקול על גנזי המלך ביהודיים' [למעלה ד, ז], כתב כאן 'ביהודיים' בשני יודי"ן, לפי שרמז כאן שעשה המן זה מפני שיהודים אינם רוצים לעבוד עבודה זרה. יו"ד הראשונה שבו היא יו"ד היחוס, שהם נקראים 'יהודי' על שם שאינם מודים בעבודה זרה, כדלעיל [ב, ה], שכל מי שאינו מודה בעבודה זרה נקרא 'יהודי' [מגילה יג.]". וכן הרד"ק [בראשית י, טז] כתב "ואת היבוסי - כל אלה זכר עם יו"ד היחוס". וכן נאמר [בראשית טו, ב] "ויאמר אברם ה' אלקים מה תתן לי ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר", וכתב על כך הרד"ק שם:

"דמשק אליעזר - אפשר כי חסר יו"ד היחוס, רצה לומר 'דמשקי', כמו שבט המנשה 'המנשי' [דברים כט, ז]... וכן תרגם אונקלוס 'דמשקאה'". והראב"ע הארוך [שמות ג, יח] כתב: "יו"ד 'העבריים' [שם] דרך צחות, להראות [להדגיש] יו"ד היחוס, כי יו"ד 'העברים' בחירק תחת הרי"ש, סימן רבים כמשפט". וכן הוא בראב"ע במדבר כו, יב. והראב"ע במאזנים [ח:] כתב: "בסוף המלה הוא היו"ד סימן המדבר היחיד, כמו 'רגלי' [תהלים כו, יב]... או ליחוס האב או המדינה, כמו 'הראובני' [במדבר כו, ז]". וכן בשפה ברורה [כט:] כתב: "גם יש יו"ד ליחס, כמו 'הישראלי' [ויקרא כד, י]... כי הוא מיוחס לאב או למדינה". והחזקוני [שמות כא, ב] כתב: "לחופשי - היו"ד שבו הוא יו"ד היחס... כמו 'שלישי' 'רביעי' וחבריו" [הובא למעלה פ"ד הערה 195].

(211) למעלה פ"ד [לאחר ציון 197] ביאר את היו"ד השניה גם שהיא יו"ד היחוס [ראה שם ציון 201]. ועיי"ש בהערה 198 שהוקשה שם מדוע לא ביאר שם כדבריו כאן שהיו"ד השניה היא יו"ד הרבים.

(212) כמבואר בתוספות חולין ה. ד"ה עורביים, שכאשר אין מקום למטעי נכתב חסר יו"ד. וראה ראב"ע בראשית ו, טז.

(213) פירוש - כאשר אדם נלחם על חייו אין זה מורה שהוא בעל מעלה מיוחדת, כי כל אדם נלחם על חייו. אך היהודים בשושן לא היו בסכנה, וכמו שביאר, לכך אלו שבאו להלחם הם היו בעלי מדריגה מיוחדת, שבאו להנקם מעמלק, והם "יהודים מלאים ושלימים".

(214) כי כתיב מלא מורה על דבר מלא, וכמו שכתב רש"י [בראשית כה, כד] "והנה תומים - חסר, ובתמר [בראשית לח, כז] 'תאומים' מלא ["מלא בוי"ו (גו"א שם אות לד)], לפי ששניהם צדיקים, אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע". וכן כתב למעלה [ב, ב] ש"טובות מראה" נכתב בכתיב מלא, להורות "שהם טובות לגמרי" [לשונו שם], לעומת "טובת מראה" [שם פסוק ג], "שאינם טובת מאוד" [לשונו שם]. וכן כתיב חסר מורה על חסרון, וכמו שנאמר [בראשית כג, טז] "וישקול אברהם לעפרן", ופירש רש"י שם "לעפרן - חסר וי"ו, לפי שאמר הרבה ואפילו מעט לא עשה". ובגו"א שם אות כא כתב: "לפיכך כתב חסר, שיורה על שהוא חסר, והוא רע עין" [הובא למעלה פ"א הערות 579, 1156, ופ"ב הערה 26].

(215) לעומת פסוקנו [פסוק טו] שנאמר "ויקהלו היהודיים אשר בשושן וגו'". וכבר שאל כן למעלה [ציון 189] ותירץ כי היו יכולים לגמור המעשה אף אם לא היו נקהלים. ובפשטות כאן מבאר תשובה שניה.

(216) כמו שכתב למעלה [לפני ציון 198] "כי בודאי אצל שושן הוצרך למכתב המספר למעלה [פסוק ו], כי על זה קאי מה שאמר אחשורוש לאסתר [למעלה פסוק יב] 'בשושן הרגו חמש מאות איש'".

פסוק טז

(217) בא לבאר שאם כבר נחו ביום י"ג אדר, מדוע עשו את היו"ט רק למחרת ביום י"ד אדר.

(218) כמו שנאמר [להלן פסוק יז] "ביום שלשה עשר לחודש אדר ונוח בארבעה עשר בו ועשה אותו יום משתה ושמחה". ומדויק כן בפסוקים; בפסוקנו [פסוק טז] נאמר "ונוח מאויביהם", ואילו בפסוק הבא [פסוק יז] נאמר "ונוח" סתם, הרי שיש הבדל בין ה"נוח" של פסוקנו ל"נוח" של הפסוק הבא.

(219) התיבות "ועל זה כתיב" [שנאמרו לפני הבאת הפסוק הזה] אינן מובנות, כי עבר לדבר על הנעשה בשושן, ומקודם לכן דיבר על הנעשה בשאר המדינות. ולולא דמסתפינא היה נראה שיש להביא כאן את הפסוק הבא [פסוק יז], ולא לדלג לפסוק יח, והפסוק הבא הוא "ביום שלשה עשר לחודש אדר ונוח בארבעה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה", ופסוק זה אכן עוסק ב"נוח" שהיה ליהודים בשאר המדינות. וראה להלן הערה 226.

(220) שבשני הפסוקים העוסקים ביהודים שנלחמו בשושן ביום י"ד [פסוקים טו, יח] לא נאמר "ונוח מאויביהם", כפי שנאמר אצלנו [פסוק טז] על היהודים שנלחמו בשאר המדינות. וכן העיר היוסף לקח בפסוק יח, ותירץ כפי שיתרץ כאן.

(221) לאחר ציון 203.

(222) לאחר שנלחמו בצוררים ביום י"ד. אך לפני יום י"ד היו הרבה צוררים שנשארו בשושן [יותר מבשאר מדינות המלך], שהרי זו הסבה שאסתר ביקשה שינתן לה יום נוסף להלחם בשושן, וכמו שביאר למעלה [בין ציונים 103-113].

(223) בא לבאר נקודה חדשה; מדוע נאמר כאן "והרוג בשונאיהם", ומה היה חסר אם מלים אלו לא היו נאמרות בפסוקנו.

(224) כי יותר מסתבר לומר כך, שלאחר שהרגו את מתנגדיהם אז נחו מהם. אך בפסוק נאמר "נקהלו ועמוד על נפשם ונוח מאויביהם והרוג בשונאיהם חמשה ושבעים אלף וגו'". והר"מ חלאיו לכך ביאר כאן "והרוג בשונאיהם כמו [שמות טז, כ] 'וירום תולעים ויבאש' ["שבתחילה הבאיש ולבסוף התליע" (רש"י שם)], וכך טעמו; ונוח מאויביהם

אחר שהרגו בשונאיהם", ומקורו בראב"ע כאן נוסח ב. והמהר"ל מסכים לכך, אך עדיין מעיר מדוע הפסוק נכתב כך, ולא נכתב כסדר "והרגו בשונאיהם ונוח מאויביהם".

(225) ביום י"ג אדר, כשנחו בו ביום מאויביהם. וראה הערה הבאה.

(226) נראה שגם כאן יותר מסתבר לומר שכוונתו היא לפסוק הבא [פסוק יז] העוסק בשאר המדינות ["ביום שלשה עשר לחודש אדר ונוח בארבעה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה"], ולא לדלג לפסוק יח העוסק ביהודים בשושן [ראה למעלה הערה 219].

(227) פירוש - אם בפסוקנו המלים "ונוח מאויביהם" היו נאמרות לאחר המלים "והרוג בשונאיהם", הייתי משייך "ונוח" זה עם ה"ונוח" שבפסוק שלאחריו ["ביום שלשה עשר לחודש אדר ונוח בארבעה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה"], וה"נוח" התחיל כבר ביום י"ג. לכך כדי להבדיל ביניהם הוצבו המלים "והרוג בשונאיהם" לאחר המלים "ונוח מאויביהם", כדי להדגיש שה"ונוח מאויבהם" עוסק רק ביחס למתנגדים, ולא ב"נוח" של יום טוב.

פסוק יח

(228) כי בפסוק טו איירי בנעשה בשושן [כפי שפסוקנו], ומדוע לחלק את הנעשה בשושן לשני פסוקים שונים, וכמו שמבאר.

(229) תיבות "ויום טוב" לא נזכרו בפסוקנו, אלא בפסוק הבא [אצל הפרזים].

(230) פירוש - מה שנאמר כאן [פסוק יח] אודות יהודי שושן, לא נאמר לעצמו, אלא נאמר בכדי לבאר מדוע הפסוק הבא [פסוק יט] עוסק רק ביהודים הפרזים ["שאינם יושבים בערי חומה" (רש"י פסוק יט)], ולא גם ביהודים היושבים בכרכים, וכמו שמבאר.

(231) כמו שפירש רש"י [פסוק יט] "הפרזים - שאינם יושבים בערי חומה בארבעה עשר, ומוקפין חומה בט"ו, כשושן". וכן ביאר היוסף לקח כאן. ובסמוך יבאר מדוע לא נזכר להדיא מה יעשו היהודים היושבים בכרכים.

(232) לשון היוסף לקח [פסוק יט]: "'על כן היהודים הפרזים'. יקשה אומרו אחרי היהודים אשר בשושן 'על כן היהודים הפרזים וגו', כאילו נמשך עשותם יום ארבעה עשר מפני שושן. והיה לו לכתוב 'על כן היהודים הפרזים' אחרי אומרו [פסוק יז] ששאר היהודים עושים יום ארבעה עשר".

(233) כי האמת, שהמלים [פסוקים טז-יז] "ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו וגו' ביום שלשה עשר לחודש אדר ונוח בארבעה עשר בו" עוסקות בכל היהודים בעולם חוץ מיהודי שושן, וכמובן שנכללים בזה גם היהודים היושבים בכרכים.

(234) עושים פורים ביום י"ד, ולא היהודים אשר בכרכים.

(235) עומק השאלה הזאת הוא מדוע אנו צריכים לבאר שהנאמר בפסוקנו [פסוק יח] "והיהודים אשר בשושן נקהלו בשלשה עשר בו ובארבעה עשר בו ונוח בחמשה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה" לא נאמר לעצמו, אלא נאמר כדי לבאר מדוע הפסוק הבא [פסוק יט] עוסק רק ביהודים הפרזים [ולא הכרכים], ומדוע לא יאמר להדיא שהכרכים יעשו פורים ביום ט"ו, ואז פסוקנו יהיה נצרך לבאר דין כרכים ביום ט"ו, ולא רק לבאר שאין דין כרכים ביום י"ד.

(236) לכאורה עדיין יקשה, מדוע לא נאמר גם זה, שהכרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון יעשו פורים ביום ט"ו. ואולי שזו אריכות גדולה מדי, ולכך עדיף לכתוב רק שהפרזים יעשו בי"ד.

(237) עומד על שנוי הסדר, שבפסוקנו ובפסוק הקודם [פסוקים יז, יח] מקדים משתה לשמחה, שאומר "יום משתה ושמחה", ואילו בפסוק הבא מקדים שמחה למשתה, שאומר "שמחה ומשתה ויום טוב", ואילו להלן [פסוק כב] יחזור לסדר הנאמר בפסוקנו, ויאמר "ימי משתה ושמחה". וכן העיר היוסף לקח [פסוק יט], וז"ל: "גם יש לדקדק על אומרו קודם [פסוקים יז, יח] 'ועשה אותו יום משתה ושמחה', וכאן הקדים שמחה למשתה. שכבר הקדמנו [למעלה א, א] אחרי אמרם ז"ל [מגילה ז.] שהמגילה הזאת ברוח הקודש נאמרה, יאות על כל אות ואות לדקדק, שודאי לאו בכדי נסבה".

(238) יבאר בסמוך ש"כאשר אדם שמח, הוא בשלימות... וכאשר יש לו משתה הוא יותר בשלימות, כי במשתה הוא טוב לב לגמרי". ודמות ראיה יש לזה, שמצינו ששמחה של משתה היא יותר גדולה משמחה של רגל. דהנה הרמב"ם בהלכות אבלות פ"י ה"ח כתב "הקובר את מתו בתוך הרגל, לא חלה עליו אבילות כלל, ואינו נוהג אבילות ברגל, אלא לאחר הרגל מתחיל למנות שבעה, ונוהג בהן כל דברי אבלות, ומונה שלשים מיום הקבורה". ובפרק שלאחר מכן [פי"א ה"ז] כתב: "שבעת ימי החתנות הרי הן כרגל, ומי שמת לו מת בתוך ימי המשתה, אפילו אביו ואמו, משלים שבעת ימי השמחה, ואחר כך נוהג שבעת ימי אבלות, ומונה השלשים מאחר ימי השמחה". הרי שברגל מצינו שמנין שלשים יכול להתחיל בזמן הרגל, אך אינו יכול להתחיל בזמן שבעת ימי המשתה. והראב"ד שם תמה על זה, וכתב: "שבעת ימי החתנות וכו' עד ומונה השלשים מאחר

שבעת ימי המשתה. אמר אברהם, ולמה לא יעלו ימי המשתה לשלשים". והגאון רבי ישראל זאב גוסטמן זצ"ל [צהר, כרך יד, עמוד פט] כתב: "ומפשטות דבריו [של הרמב"ם] נראה שהמדרגה של שמחה בימי המשתה זה יותר גדול ממדרגת השמחה של ימי הרגל. דאילו ברגל מונה שלשים מיום הקבורה, שהוא כתוך בימי הרגל, ואילו בז' ימי המשתה מונה רק מאחרי ימי המשתה, ולא מיום הקבורה כרגל. ומסתמא הטעם הוא משום שכיון שיש בימי המשתה כל כך הרבה שמחה, זה לא נותן לחלות אבילות לחול כלל, אפילו לגבי ספירת השלשים". ושם מאריך לבאר זאת. ומכך נוכל לראות שהמשתה מעלה את השמחה למדריגה יותר גדולה משמחה גרידא. ומכך דמות ראיה ש"המשתה הוא יותר מן השמחה". וראה בסמוך הערה 240.

(239) כי קריאת השם היא על הדבר הגדול שיש בנקרא, ולא על הדבר הקטן שיש בנקרא. והביאור הוא, "כי השם אשר יקרא בו האדם כולל כל חלקי האדם" [לשונו בנתיב התשובה פ"ה (לפני ציון 111)]. ולכך לא יתכן שהדבר יקרא על שם החלק הקטן שבו, כי אז החלק הגדול לא יכלל בשם, והרי השם כולל את כל החלקים. ובחידושי אגדות לשבת ל. [מהדורת כשר חלק שני, עמוד כ] כתב: "השם בא בסוף, כאשר נגמר הדבר, ואז חל השם עליו... אשר השם בא על ציור המושכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 489]. לכך ברי הוא שמן הנמנע שהשם לא יכלול בתוכו את החלק היותר גדול שיש לנקרא.

(240) כמבואר למעלה בהערה 238 שהשמחה של משתה היא יותר גדולה מהשמחה של הרגל. ולהלן כתב "כי מתוך המשתה בא לידי שמחה". ועל כך נאמר [תהלים קד, טו] "ויין ישמח לבב אנוש". וראה להלן הערה 251.

(241) כי בחלק של העשיה, הקל קודם לקשה, ולכך השמחה קודמת למשתה, כי השמחה אינה מצריכה שום הכנה, ויכול לשמוח מיד ללא שום הכנה לדבר, ועל כך אמרינן "מן הקל אל הכבד". דוגמה לדבר; בגו"א שמות פי"ט אות ו [נט:] כתב: "ומה שדקדק לומר... לנשים תחלה ואחר כך לאנשים ["כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" (שמות יט, ג)], מפני שבא ליתן להם את התורה כדרך סדר ראוי, כדי שיהיה הכל כסדר ראוי כשיקבלו התורה, כי הנשים קלים להתפתות תחלה [רש"י בראשית ג, טו], כמו שעשה הנחש שדיבר אל האשה קודם [רש"י שם], כי היא בקל מתפתה תחילה, לכך נשים תחלה".

(242) אודות שהכתוב נכתב באופן שתיעשה סמיכות בין המלים, כן כתב למעלה פ"ז [לאחר ציון 78], וז"ל: "'המן הרע הזה' [למעלה ז, ו], סמך אל 'המן' 'הרע', ולא אמר 'המן

הצר והאויב והרע הזה', מפני [כי] שם רע כאשר הוא אדם רע בעצמו, ולא שהוא רק בשביל שנאה או בשביל שום דבר. לכך 'הרע' סמך אצל שמו, כי השם מורה על עצמו של אדם". וכן כתב כמה פעמים [למעלה פ"א (לאחר ציון 1030), פ"ו (לאחר ציון 409), להלן פ"י (לאחר ציון 9)], והובא למעלה פ"א הערה 1033.

(243) בא לבאר טעם שני מדוע רק בפסוק יט נאמר "שמחה ומשתה" [לעומת שני הפסוקים האחרים (יח, כב), שנאמר בהם "משתה ושמחה"]. ועד כה חילק בין אם איירי בשמו של היום, או רק במה שעושים בו. ומעתה יחלק בין אם הוזכר בפסוק "יום טוב", לבין אם לא הוזכר בו "יום טוב".

(244) ו"יום טוב" לא הוזכר בשני הפסוקים האחרים [פסוקים יח, כב].

(245) כי השמחה היא רק כשהאדם הוא בשלימות, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 86], וז"ל: "כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור". וראה שם הערה 88, שהוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. וראה למעלה בהקדמה הערות 142, 422, פתיחה הערות 49, 55, 119, פ"א הערות 476, 784, פ"ג הערה 653, פ"ה הערות 175, 283, פ"ו הערה 366, ופרק זה הערות 130, 257.

(246) על פי הפסוק [משלי טו, טו] "וטוב לב משתה תמיד". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 139] כתב: "כאשר האדם הוא בטוב לבב כאילו אינו חסר כלל... ולכך כאשר המן היה בטוב לב במשתה היין, וכאילו אינו חסר דבר". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 147] כתב: "כי לכך הזמינה אסתר את המן, כי כאשר המלך הוא במשתה, אז הוא טוב לב, ונותן שאלות ובקשות לאחרים". ואמרו חכמים [ב"ב קמה:] "מאי דכתיב [משלי טו, טו] 'כל ימי עני רעים', זה בעל תלמוד. 'וטוב לב משתה תמיד' [שם], זה בעל משנה". ובח"א שם [ג, קכח:] כתב: "'כל ימי עני רעים' אלו בעלי תלמוד, שאין לו מנוחה, שצריך ליגע על התרוצים שקשים לו. 'וטוב לב משתה תמיד' אלו בעלי משנה, שאין לו דאגה כלל, רק שונה הפרק כמו שהוא". הרי "טוב לב" הוא מי "שאין לו דאגה כלל" [ראה למעלה בהקדמה הערות 140, 147, ופ"ה הערה 148].

(247) נראה לבאר זאת בשני אופנים, על פי דבריו להלן [פסוק לב (לאחר ציון 618)], וז"ל: "יום טוב, הם זמני שמחה, כי אין השמחה רק שיהיה כח לנפש". (א) שמחה של יום טוב היא שמחה לנפש, בעוד שמחה הבאה מחמת משתה היא לגוף, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 175]: "כי ימי הפורים, מפני שהמן היה רוצה לכלות אותם

מן העולם, ודבר זה הוא ביטול גופם. ומפני כך ימי הפורים הם ימי המשתה ושמחה, וזהו הנאות הגוף... כיון שתקנו ימי הפורים למשתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי... ומפני כך קבעו ימי משתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף" [ראה למעלה בהקדמה הערה 176, שנקודה זו התבארה שם. וראה בסמוך הערה 263]. ושמחת הנפש היא יותר שלימה מאשר שמחת הגוף. (ב) שמחה של יום טוב הוא **זמן** שמחה ["הם זמני שמחה"], וזהו יותר מאשר שמחה ממשתה. ובנצח ישראל פמ"ו [תשעב:] ביאר שימים טובים הם מעין ימות המשיח. וראה למעלה הערה 125, ולהלן הערה 268.

(248) לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 518]: "ומה שבסעודה הזאת עשה 'הנחה למדינות ויתן משאת כיד המלך', כי דבר זה ראוי שיהיה דוקא בסעודה זאת, לפי שנשא אשה, ואדם בלא אשה הוא חסר, ואשר הוא חסר בעצמו אינו משפיע לאחר. ועל ידי האשה הוא שלם, ומי שהוא שלם בעצמו אז הוא משפיע לאחרים. אבל אותו שהוא חסר בעצמו, איך ישפיע לאחר. ולכך כאן שנשא אשה כתיב 'ויתן משאת כיד המלך'". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קפה:] כתב: "ענין 'ברוך' שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו. וכאשר אדם אומר 'ברוך אתה' רוצה לומר מצד שהוא 'ברוך' משפיע לאחר ובורא כל דבר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תה.] כתב: "כי זהו מדרך השלם שהוא משפיע הטוב לזולתו, ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם". ובגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג כתב: "מי שברך את האחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק". ובח"א לשבת קמט: [א, עט:] כתב: "ההפרש שיש בין מלכות קדושה ובין מלכות זו החסירה, כי מלכות הקדושה מפני שאינה חסירה לכך אינה מקבלת, כי היא שלימה בעצמה. וכל חפץ המלכות השלימה להשפיע, כדרך השלם שהוא משפיע. אבל מלכות זאת מלכות חסירה, והחסר כל ענינו לקבל" [הובא למעלה פ"ב הערה 522]. וראה הערה הבאה.

(249) כמבואר בהערה הקודמת. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 144] כתב: '"ולחוטא נתן לו לאסוף ולכנוס' [קהלת ב, כו], פירוש כי החוטא שהוא מלשון חסרון בכל מקום, כמו [מ"א א, כא] 'והיה אני ובני שלמה חטאים'. ומפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו, ולא להוציא אותו לעשות טובה לאחרים בממונו". הרי שאי אפשר לתת לזולתו אם הנותן ירגיש שהוא חסר בעצמו. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רסא.] כתב: "כי אותם שיש להם הרבה, והם רע עין ועיניהם צרה ליתן, אינם עשירים בממון. אבל העשיר הוא שיש לו עין טוב ולב טוב, כי הרע עין הוא חסר, אבל מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי

יש לו הרבה, שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו. וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזה עשיר השמח בחלקו'... כי לאותו שיש לו נדבת לב, ונתן לפי נדבת לבו, נותן לפי העושר. ואם הוא עשיר, ויש לו חסרון עין, אין זה עשיר". ובנתיב התורה פי"א [תסו:] כתב: "דבר זה ברור כי לא יתן אחד קיום לאחר, אם לא שיהיה לו קיום בעצמו קודם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 148, ופ"ב הערה 521]. וראה למעלה פ"ה הערה 465.

(250) מבאר שמשלוח מנות נובע מהשלימות של השולח. ומקרא מלא הוא [נחמיה ח, י]; "ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעזכם". הרי משלוח מנות הוא רק השולח שלם מצד עצמו. ולהלן [לאחר ציון 283] חזר על דבריו כאן בתוספת נופך, וז"ל: "כי מאחר שהוציאם השם יתברך מן המן שבא לכלותם, והיו ישראל עתה בשלימות, הפך מה שהיו קודם זה, שניתנו ישראל למיתה ולהעדר לגמרי. ולכך ראוי שיהיו בשלימות לגמרי לעשות ימי משתה ושמחה ויום טוב, וגם להשפיע על אחרים. ולכך אמר 'ומשלוח מנות איש לרעהו'". ויש להעיר, שאם משלוח מנות של פורים הוא מחמת היות פורים "יום טוב", יקשה מדוע אין משלוח מנות בימי טובים אחרים. וכן יקשה בעצמו להלן [לאחר ציון 268].

(251) והסבה קודמת למסובב, וכפי שהשריש המהר"ל הרבה פעמים שהסבה קודמת למסובב. ובגבורות ה' פכ"ב [צה:] כתב: "יאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". וכן כתב בהרבה מקומות [גו"א בראשית פל"א אות ח, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15, דר"ח פ"א הערה 1761, שם פ"ה הערה 128, למעלה הקדמה הערה 100, פ"א הערות 520, 566, 662, פ"ב הערות 294, 295, פ"ג הערה 51, ועוד]. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16, שהביאו שם את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". ושם בהערה 1 ציינו שבשו"ת ארץ צבי סימן פא [ד"ה ועל פי] הביא שכעין זה נמצא בקצה"ח סימן עה, ובהקדמת הרב המגיד הלכות שבת, ד"ה ראיתי לתת טעם.

(252) בשו"ת בית שערים חלק או"ח סימן שפ [ד"ה ואשר אנכי] הביא דברי המהר"ל האלו, והוציא מזה נפקא מינה להלכה, וז"ל: "הנה ראיתי בברכי יוסף סימן תרצ"ה אות

ו' פשיטא ליה דאם שלח מנות ונגנבו או נאבדו, חייב לשלוח אחרות, עיין שם. ולפי עניות דעתי ודאי צדקו דבריו לטעם תרומת הדשן [ח"א סימן קיא] ומנות הלוי [רח.] בזה לא הראה עדיין חיבה [טעם המנות הלוי], וגם אין לחבירו ריוח בסעודה [טעם תרומת הדשן]. אבל מצאתי לזקני הגאון מהר"ל מפראג בספרו אור חדש על מגילת אסתר עוד טעם על מצות משלוח מנות, להראות שהוא בשלימות גדול עד שיכול להשפיע מטובו גם לאחרים, עיין שם. ולפי זה י"ל דכיון ששלח והראה שלימותו, אף שנאבד, מ"מ כבר קיים בזה מצות משלוח מנות. אמנם כל זה אם כבר זכה בו חבירו, ואין יכול הנותן לחזור, אבל אם עדיין יכול לחזור, והוא ברשות הנותן, אם כן עדיין לא הראה שלימותו בפועל, אם נאבד ודאי לא קיים מצות משלוח מנות. מיהו באמת אנן קיי"ל 'זכין לאדם שלא בפניו' [כתובות יא.], וכבר זכה המקבל. ועיין חידושי רשב"א קידושין דף כג. דבמתנה דלית ביה צד חובה משום [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', יש לצדד דאפילו אומר המקבל שאינו חפץ בזה זוכה לו בעל כרחו. והכא במשלוח מנות נראה דאין בו משום שונא מתנות, כיון שהנותן עושה לטובתו. ודמיא להא דרבי זירא בחולין דף מד: כי מזמנו ליה הוי אזיל, אמר אתייקורי דמתייקר בי, וא"כ ודאי זכה בו המקבל. וא"כ אפילו נאבד קיים משלוח מנות. ונ"ל דמשום הכי כתיב 'ומשלוח מנות', דקיים המצוה בשילוח, אע"ג דלא אתי ליד מקבל, ואפילו נאבד". וראה בחת"ס חלק או"ח סימן קצו שמצא נפק"מ להלכה בין טעמי המנות הלוי לטעם התרומת הדשן בציור שהמקבל סירב לקבל את המנות שנשלחו לו, והחזירם לשולח, שהרמ"א [או"ח סימן תרצה סעיף ד] פסק שיצא. והחת"ס שם ביאר שלפי טעם התרומת הדשן לא יצא, אך לפי המנות הלוי יצא. ולפי טעם המהר"ל כאן גם כן יצא, וכמו שנתבאר. ועיין שו"ת משנה הלכות ח"ד סימן צ [ד"ה ברם ישׁ] שדן בשאלה כשהמקבל היה שיכור כלוט, האם מקיים בזה מצות משלוח מנות. והביא את דברי המהר"ל הללו והכריע שלפיו יצא ידי חובתו. וכן הביא דבריו בחלק יג סימן קג [ד"ה ולפענ"ד].

פסוק כב

(253) ולא תלה זאת בימים של יג ויד אדר, וכמו רישא דקרא "כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם". וכן מפרשי המגילה עמדו על קושי זה [ראב"ע נוסח א, ר"מ חלאיו, הגר"א, ועוד]. ואודות שהכתוב תולה את הדבר בסבתו האמיתית, כן כתב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, וז"ל: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין

בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע" [הובא למעלה פ"ב הערות 487, 613, פ"ה הערה 467, ופ"ו הערה 250].

(254) כפי שכתב למעלה בתחילת פרק זה, וז"ל: "כבר פירשנו למעלה מדברי חכמים מה שנפל הפור בחודש האחרון, כי חודש זה יש לו בחינה שיהיה לישראל תכלית וסוף חס ושלום להם. וזה כמו שהחודש הזה הוא סוף החדשים, וכך יהיה חס ושלום סוף להם". וכן כתב למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"ג [לאחר ציון 260] כתב: "כי חדש אדר יש בו צד בחינה של מה שאין מציאות ישראל, כי חודש אדר הוא סוף החדשים, ומורה על הסוף והתכלית... ומורה כי בחודש הזה יהיה סוף להם". וכן בהמשך שם [לאחר ציון 323] כתב: "כאשר ראה המן שנפל הגורל בחודש הזה האחרון היה שמח, כי אמר שהאחרון מורה שיש להם אחרית. וכמו שהיה יציאת מצרים התחלה בחודש הראשון, וכך סופם יהיה בחודש האחרון" [ראה שם הערות 257, 266, 295, 324, 341]. ושם [לאחר ציון 617] כתב: "'בשלשה עשר לחדש שנים עשר הוא חודש אדר' [למעלה ג, יג]. ולא כתיב 'בחודש אדר' בלבד, מפני שבא לומר שהיה מקפיד על חודש י"ב מצד שהוא סוף החדשים, ובזה היה רוצה להביא סוף לישראל. וכן למעלה כתיב [ג, ז] 'בחודש שנים עשר הוא חודש אדר', מטעם שנחשב כי לכך נפל לו הגורל בחודש י"ב, הוא חודש האחרון, כי שם יהיה ח"ו אחרית שלהם". וכן להלן [פסוק לב] כתב: "אמנם יש לך לדעת כי הפורים הוא בחודש אדר, שהוא חודש האחרון. והמן חשב כי חודש האחרון מורה על אחרית ישראל, כאשר נפל הגורל בחדש האחרון, הוא אדר" [הובא למעלה הערה 3].

(255) לשונו למעלה [לאחר ציון 3]: "יש כאן גם כן צד בחינה שיש להם הקיום הנצחי, כי מצד הסוף שלהם הם אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי מצד הסוף". וכן כתב כמה פעמים למעלה בפרק ג. וכגון, שם [לאחר ציון 324] כתב: "אמנם טעות המן היה כי לא ידע כי הסוף הזה הוא ההשלמה כאשר מחובר הסוף אל ההתחלה, והדבר שהוא שלם הוא שב אל השם יתברך. וכמו שההתחלה היה מן השם יתברך, כי בחודש ניסן, שהוא ההתחלה של ישראל, הוציאם השם יתברך ממצרים,

אם כן התחלתם מן השם יתברך, כך סופם אל השם יתברך. ולפיכך הסוף שלהם ראוי שיהיה בחודש אדר, שהוא סוף החדשים, והוא מחובר לחודש ניסן... וכך בישראל, אף כי יש להם סוף, אין הסוף הזה רק השלמה, ואין כאן סוף ממש, כאשר הסוף יש לו חבור אל ההתחלה. וזהו שלימות, וההשלמה הזאת הוא אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי... וכאשר תבין אלו דברים אז תדע להבין מה שאמרו ז"ל [ילקו"ש משלי רמז תתקמד] אם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטלים. וזה כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל. אף שההתחלה הוא מן השם יתברך, מכל מקום דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא. ולפיכך המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וכל דבר יש לו סוף, ולכן יש בטול למועדים. אבל ימי הפורים, אין זה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך, מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל השם יתברך. ודבר שהוא מצד השם יתברך, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל. ולכך ימי הפורים בחדש האחרון". ושם בהמשך [לאחר ציון 383] כתב: "ולכך אין הגורל של המן הוא גורל של שקר, כי תכלית וסוף עצמן הוא באמת בחודש אדר, כמו שהיה התחלתן בחדש ניסן, כך בחדש אדר הוא סוף עצמם. אבל תכליתן הוא אל השם יתברך, אשר הוא נחשב צורה נבדלת, והוא צורה אחרונה לישראל, ומעמיד ומקיים את ישראל" [הובא למעלה הערה 4]. וראה להלן הערה 424.

(256) כי "יגון" מורה על דאגה ועצבון רוח בלב, וכמו שכתב בגבורות ה' פס"א [רעד:], וז"ל: "והכי גרסינן [פסחים קטז:] 'שהוציאנו מעבדות לחירות מיגון לשמחה'... שהיתה העבודה בפריכה המשבר את רוחם, וכנגד זה אמר 'מיגון לשמחה', כי מפני שהיו משעבדים בהם בפרך, נשבר רוחם ובא להם יגון, כי היגון תולה בזה... כי המלאכה שהיא יותר ממה שהאדם יכול לסבול היא עבודת פרך, המשבר (כחו) [רוחו] של אדם, ומזה בא היגון". ובגו"א שמות פ"ו אות כא כתב: "היו דואגים על המלאכה שהם צריכים לעשות, וכל מי שהוא מחשב על דבר קשה, הוא דואג ומיצר לו". והמלבי"ם [ישעיה לה, י] כתב: "הנה הששון הוא בגלוי, והשמחה בלב. וכן האנחה בגלוי, והיגון בלב. עד שהיגון שבלב ינוס מפני השמחה, האנחה בגלוי תנוס מפני הששון הגלוי". וראה להלן הערה 263.

(257) כמבואר למעלה הערה 245. אם כן "מיגון לשמחה" הוא מעבר מחסרון לשלימות, כי "כאשר יש לו צער, הוא בחסרון" [לשונו למעלה לפני ציון 245].

(258) כי אבל נאמר על מיתה, ומיתה היא העדר, וכמו שכתב בנתיב העבודה ר"פ ט, וז"ל: "כי אין הגיהנם רק ציה וצלמות [ברכות טו:], ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנם שם מציאות כלל. ולכך נקרא... 'צלמות' ששם המיתה. ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה הוא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". ובח"א לשבת ל. [א, יא.] כתב: "כיון שמת האדם הוא חפשי מן המצות [שם], כי התורה והמצות מציאות בשלימות אל הנמצא, וכאשר מת וקבל העדר, אין כאן שלימות מציאתו, ולכך הוא פטור מן המשלימים מציאותו" [מובא למעלה פ"א הערה 884].

(259) אודות שההעדר הוא רע, כן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכג.], וז"ל: "כי כאשר מבקש שכרו מיד, מבקש שיהיה לו סוף, ואז יש לו העדר, אשר ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב" [הובא למעלה פ"א הערה 945]. ובנתיב התורה פי"ב [תצד.] כתב: "דבר זה נקרא חסרון מי שעשה דבר רע, כי כל רע הוא חסרון והעדר" [הובא למעלה פ"ו הערה 71]. ובנתיב הליצנות רפ"א כתב: "היצר הרע הוא ההעדר שהוא דבק באדם, שהרי נקרא 'רע', וזהו עצם ההעדר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 144]. ובח"א לנדה כד: [ד, קנו.] כתב: "כי כבר התבאר, כי מה שנקרא 'עין רעה' הוא מורה על ההעדר הגמור, שזהו ענין הרע, וההעדר הוא הפך המציאות" [הובא למעלה פ"א הערה 390].

(260) הרי המעבר "מאבל ליום טוב" הוא מעבר מרע לטוב, כי האבילות היא העדר, וההעדר הוא רע.

(261) מקשה, שהואיל "ומאבל ליום טוב" מורה על המעבר גדול יותר מהמעבר של "מיגון לשמחה", וכמו שביאר, א"כ היה לו לומר רק "מאבל ליום טוב", כי "בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.], וממילא נכלל בזה המעבר היותר קטן "מיגון לשמחה".

(262) פירוש - אע"פ שהמעבר "מאבל ליום טוב" הוא מעבר גדול יותר מהמעבר של "מיגון לשמחה", אך זהו רק כאשר איירי במיתה ממש. אך הואיל וכאן למעשה לא מת אף יהודי אחד, אלא היתה כאן סכנת מיתה [שגם על כך ניתן לומר "אבל גדול ליהודים"], לכך אין המעבר של "מיגון ליום טוב" נחשב לקטן יותר מהמעבר של "מאבלות ליום טוב", כי "יגון" היה ליהודים בפועל, ואילו "אבלות" לא היתה ליהודים בפועל, ולכך יש צורך לפרט "מיגון לשמחה".

(263) כי "יגון" הוא צער [כמבואר בהערה 256], וצער הוא לכח גופני, והראיה שאף לבהמות יש צער, וכדאמרינן [שבת קיז:] "צער בעלי חיים". ולשון חכמים [ביצה לב:] הוא "מי שיסורין מושלין **בגופו**". ואמרו חכמים [סוטה יב.] שלידתו של משה רבינו היתה שלא בצער. ובגבורות ה' ס"פ טז כתב על כך בזה"ל: "העליונים שלא בצער, והתחתונים הם בצער תמיד. ואי אפשר לך לומר אלא כי הדברים העליונים, אשר אין הצורה מוטבעת בחומר, אינם מתפעלים ומקבלים צער. והצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע, רק נוטים אל הצורה, לכך אינם מקבלים צער, וימשך הנהגתם אחר הצורה, שאין בה צער כלל. ולפיכך כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, לא היה לאמו צער לידה. כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע החומר... והצדיקים הנוטים אחר הצורה, לא תמצא בהם הצער הזה, שהוא בשביל החומר". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלד.] כתב: "כי היסורים הם מפאת החומר בלבד, כי הצורה אין מקבלת שנוי". ובח"א לשבת קיח. [א, נה.] כתב: "כי כל צער הוא מן הגשם, כי אין העליונים הנבדלים בהם צער, כי הצער הוא באותם שנפלו תחת הזמן, שהם מקבלים התפעלות, ומזה יבא הצער". וממילא גם השמחה שהוזכרה כאן היא שמחה לגוף, וכמו שהתבאר למעלה הערה 247.

(264) פירוש - כשכח בלתי גופני אינו במיטבו אומרים על כך לשון "אבל" [לעומת כח גופני שאינו במיטבו אומרים על כך לשון "יגון"]. ודברים אלו מבוארים על פי מה שכתב בגבורות ה' פס"א [רעד:], וז"ל: "'שהוציאנו מעבדות לחירות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב' [פסחים קטז:]... 'ומאבל ליום טוב' נגד [שמות א, יד] 'וימררו את חייהם'. כי המרירות הוא אבל, שנאמר [עמוס ח, י] 'ואחריתה כיום מר'. 'נהפך ליום טוב', שהוא הפך האבל. וחילוק יש בין [שמות א, יג] 'ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך' ובין 'וימררו את חייהם', כי המלאכה שהיא יותר ממה שהאדם יכול לסבול היא עבודת פרך... ומזה בא היגון. אבל המרירות מגיע אל החיים כאשר החיים של אדם אינם על מנהגם, וזהו 'וימררו את חייהם'. ומפני שהאבילות הוא על בטול החיים לגמרי, לכך אמר על המרירות שהגיע אל החיים 'ומאבל ליום טוב'".

(265) אודות שלימות אלקית שהיא בלתי גופנית, כן כתב בח"א לשבת ל: [א, יד:], וז"ל: "כאשר האדם בשמחה אז נפשו בשלימות, כמו שבארנו דבר זה במקומת הרבה מאוד מענין השמחה, שהיא שלימות הנפש [ראה למעלה פ"א הערה 176]. וכאשר השמחה היא של מצוה, אז השלימות הזה שלימות אלקי, ושלימות הזה ראוי לשבח.

אבל השלימות שאינו אלקי, רק שלימות גופני, מה זאת, כי אין זה מעלה ושלימות כאשר השלימות הזה גשמי... רק כאשר השלימות הוא אלקי, ואז יש לשבח השמחה הזאת" [הובא למעלה פ"א הערה 820].

(266) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 267]: "ויום טוב הוא יום קדוש". ואודות שיום טוב הוא יום קדוש, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"א [רנו.], בביאור המשנה [שם] שהמבזה את המועדות אין לו חלק לעולם הבא, וז"ל: "המבזה את המועדים שהם קדושים, כדכתיב [ויקרא כג, ד] 'אלה מועדי ה' מקראי קודש'. ומפני שהוא מבזה דברים שהם קדושים, ראוי שלא יהיה [לו] חלק בעולם שהוא קדוש". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך... וכאשר יש קירוב והשבה אל השם יתברך, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל השם יתברך... ואל תשאל מן השבת שהוא יום קדוש ואין בו חטאת. כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת" [ראה למעלה פ"א הערה 931, ופ"ח הערה 268].

(267) כמו שכתב למעלה פ"ח [לפני ציון 272]: "התורה היא שכלי, ומקבל אותה השכל. ויום טוב הוא לנפש, כי השמחה של יום טוב הוא לנפש, והוא עוד יותר מעלה".

(268) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 246]: "כאשר יש לו יום טוב הוא יותר בשלימות", ראה למעלה הערה 247, שנתבאר שיום טוב הוא מעין ימות המשיח.

(269) שאלה זו קשה במיוחד לפי דבריו למעלה [לאחר ציון 246], שכתב שמצות משלוח מנות היא פועל יוצא מהיות פורים יום טוב, וכלשונו: "וכאשר יש לו יום טוב הוא יותר בשלימות. ולכך הוסיף לומר 'ומשלוח מנות איש לרעהו', כי כאשר האדם הוא בשלימות לגמרי, הוא גם כן משפיע לאחרים מטובו... ולכך כל אלו דברים שזכר רצה לומר שיהיה האדם בשלימות, ויוסיף עוד שלימות על שלימותו עד שהוא משפיע לאחר".

(270) פירוש - המאפיין את נס פורים הוא שישראל התגברו על עמלק, שהוא אויב העומד כהיפך הגמור לישראל. לכך נס פורים חייב לבא במהלך של "ונהפוך הוא" [למעלה פסוק א], כי בפורים מתעסקים עם אויב שהוא ההפך הגמור לישראל.

ובשאר גאולות שהיו לישראל [מצרים, חנוכה, ועוד], האויב שעמד כנגדנו לא היה עמלק, אך המיוחד בפורים הוא שאיירי בההתנגדות שבין ישראל לעמלק, ומכך נגזר עניינו של פורים, וכמו שמבאר והולך. וראה למעלה הערה 7, שנלקטו שם הרבה מקומות בספר אור חדש המורים שיסוד פורים הוא ה"ונהפוך הוא" לעמלק.

(271) פירוש - עמלק וישראל הם צוררים זה לזה, והפכים זה לזה. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 575] כתב "מפני שלא היה מוכן להיות נפרעים על חטאם כי אם על ידי המן, שהיה מזרע עמלק, והוא צר הצורר". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 206] כתב: "המן נקרא [למעלה ג, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 41] כתב: "רצה המן לשלוט על מרדכי ואסתר ועל כל היהודים... אי אפשר שיעמדו ההפכים יחד, ותכף ומיד התחיל המן ורצה לאבד את מרדכי, כי זה ענין ההפכים". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 326] כתב: "מה שאמר [למעלה ד, יד] 'רוח והצלה', והוי ליה לומר 'הצלה יעמוד לנו ממקום אחר', רק כי רצה לומר כי הצרה הזאת מן המן שהוא צורר ישראל, ולכך רוצה הוא לאבד אותנו. כי נקרא 'צורר היהודים', כי הם כמו שני דברים שהם עומדים ביחד במקום צר, ואין המקום הוא ריוח לשניהם, כך הם זרע עשיו. ולכך היו מתרוצצים יעקב ועשיו בבטן אחד, שלא היה המקום ראוי לשניהם. ובשביל כך המן שהוא מזרע עשו מציר אותם, וזה שקראו הכתוב 'צורר היהודים', מלשון צר, שאם יש ריוח לאחד, צר לשני, כמו שאמרו [מגילה ו.] שאם זה קם זה נופל, ועל זה אמר 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'", וראה למעלה פ"א הערה 1392, פ"ג הערה 43, ופרק זה הערה 141.

(272) כמו שמבאר והולך שהפכיות זו נסובה סביב אחדות ה'. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 210] כתב: "ולכך כח עמלק רוצה לדחות את ישראל, ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו [דברים לג, ה] 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא 'נחש עקלתון', ולכך הוא הפך להם לגמרי". ובגו"א שמות פי"ז אות יג כתב: "כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם [עמלק] מתנגדים לישראל תמיד, עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל,

כיון שלא יוכלו להשתתף יחד", ושם מאריך בזה [ראה למעלה פ"ג הערה 552, פ"ה הערות 235, 474, ופ"ו הערה 440].

(273) כפי שביאר למעלה כמה פעמים. כגון, למעלה פ"ה [לאחר ציון 289] כתב: "כלל הדבר; עמלק מחולק מן המציאות, עד שהוא נחשב בפני עצמו. ולכך כל זמן שעמלק בעולם לא נאמר שהוא יתברך אחד ושמו אחד, עד שיכלה זרעו של עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו'". מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 439] כתב: "לכן אלו ג' שבטים הם גוברים על עמלק, שמבטל האחדות, שאין השם אחד עד שיכרות זרעו של עמלק [רש"י שמות יז, טז], שתראה מזה כי עמלק מבטל האחדות מן השם יתברך". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 281] כתב: "'ובכל מדינה ומדינה וגו' ורבים מעמי הארץ מתיהדים וגו" [שם]. דבר זה לא נמצא בשאר גאולות, רק בכאן, שהוא נצוח עמלק. לפי שגורם עמלק לבטל אחדות השם יתברך, וכדכתיב 'ועלו מושיעים לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה וגו'". ולכך בכאן שהפילו עמלק, היו רבים מעמי הארץ מתיהדים, כאשר היה בטל כח המן". ולמעלה לפני ציון 44 כתב: "כי זרע עמלק... היו מתנגדים אל השם יתברך מצד שהוא אחד [דברים ו, ד], כמו שהתבאר במגילה הזאת הרבה פעמים". וראה למעלה פ"ג הערה 546, פ"ה הערות 235, 474, פ"ו הערה 440, ופרק זה הערות 44, 145, 147.

(274) כמו שאומרים בקדושה במוסף של שבת "ויחון עם המיחדים שמו ערב ובקר בכל יום תמיד פעמים באהבה שמע אומרים". הרי שמהות ישראל היא לייחד שמו יתברך.

(275) פירוש - אחדות ישראל נובעת מאחדות ה'. וכן כתב בנצח ישראל פ"י [רמט.], וז"ל: "[ישראל] אומה יחידה בעוה"ז, כמו שהוא יתברך יחיד... שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים, שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה ג"כ ישראל עם אחד". ושם ר"פ יא [רעג.] כתב: "ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". ושם פל"ח [תרצג:]

כתב: "ודע כי אשר הוא המאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד". ובגו"א שמות פ"א אות ז [יב:] כתב: "הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד". ובנר מצוה [יא.] כתב: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד... אבל ד' מלכיות מבטלים אחדותו בעולם, כאשר לוקחים הממשלה מישראל, שהם מעידים על אחדותו יתברך". ובהקדמה שניה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת, כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד... כי הפעולה שהיא אחת מעידה על הפועל שהוא אחד". ובדרשת שבת הגדול [סוף קצז:] כתב: "מאחר שישראל גוי אחד בארץ, הם מעידים על הקב"ה שהוא אחד... כמו שנרמז בע' הגדולה במלת 'שמע' [דברים ו, ד], ובד' הגדולה במלת 'אחד' [שם], שהוא עד, כי ישראל הם עדות על הקב"ה שהוא אחד... ולפיכך בעוה"ז אחדותו יתברך מצד ישראל שהם אומה אחת בתחתונים מעידים על הש"י שהוא אחד, מפני כי אחדותו יתברך בעוה"ז אינו רק מצד העדות בלבד מה שמעידין ישראל על האחדות". וראה עוד בח"א לכתובות סח. [א, קנה:], ונתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:-קפב.]. ובאגרות וכתבים למרן הפחד יצחק, אגרת נה, כתב: "ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודיים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'". וראה למעלה בהקדמה הערה 493, פ"א הערה 298, פ"ב הערה 50, פ"ג הערות 16, 395, 431, פ"ד הערות 205, 405, ופ"ו הערה 441.

(276) אודות שקריאת שמע היא התדבקות באחדות ה', דע שבנתיב העבודה פ"ט הקדיש את כל הפרק לבאר זאת, ובתחילת הפרק שם הביא מאמר חכמים [ברכות טו:] "כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה, מצננין לו גיהנם", וכתב לבאר: "כי דוקא ראוי זה לקריאת שמע כאשר מקבל עליו מלכותו ואחדותו יתברך. וידוע כי הגיהנם נברא ביום שני, והשני הוא הפך האחד. וכאשר קורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה, שהוא קריאה שלימה, דבר זה מבטל כח הגיהנם שנברא ביום ב'". ואמרו חכמים [ברכות ה.] "לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע... אם נצחו, מוטב. ואם לאו, יקרא קריאת שמע". ובדר"ח פ"ג מ"א [טז:] כתב לבאר: "יש לאדם להגביר יצרו הטוב על יצרו הרע. ואם כל כך גובר יצרו הרע, שלא יוכל לו, אז יקרא קריאת שמע. וזה כי מצד השם יתברך שהוא אחד, ראוי להיות מסתלק היצר הרע, שהיצר הרע הוא כנגד היצר טוב, עד שיש באדם כחות הפכיים מחולקים; היצר טוב והיצר הרע. ומצד השם יתברך אשר הוא אחד, אין ראוי להיות נמצא היצר הרע, שזה נחשב שניות. ולכך לעתיד שיהיה [זכריה יד, ט] 'ה' אחד ושמו אחד' לגמרי, אז יסתלק יצר הרע לגמרי. ומכל מקום אחדות השם יתברך הוא סבה להסתלקות היצר הרע, שהיצר הוא השניות" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 237]. הרי שעל ידי קריאת שמע האדם מחיל על עצמו אחדות ה', ובכך מסלק מעצמו את היצר הרע. **ונראה להטעים** ענין זה של קריאת שמע כהחלת אחדותו יתברך על ישראל, כי מצינו שאין קריאת שמע נידונת כמעשה מצוה, שהרי אומרים בתחנון של שני וחמישי "אם אין בנו צדקה ומעשים טובים, זכור לנו את ברית אבותינו ועדותינו בכל יום ה' אחד". וכי אין "עדותינו בכל יום" בגדר "צדקה ומעשים טובים", ומה שייך לומר ש"אם אין בנו צדקה ומעשים טובים" עדיין יזכור קריאת שמע של ישראל. אלא שאין קריאת שמע בגדר מעשה מצוה, אלא היא קשורה למהותם של ישראל, שמהותם [ולא מעשיהם] מורה על אחדותו יתברך, ומהות אינה "מעשים טובים". ודייק לה, שדוקא בהקשר זה קריאת שמע מתכנת בשם "עדותינו" ["ועדותינו בכל יום ה' אחד"]. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תפח:] ביאר שאין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים גרידא, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, מציאות המעשה משתקפת בעדים. שבראייתם חדר המעשה אל תודעתם, ועל ידי הגדתם מתגלה התרחשות המעשה כלפי חוץ. נמצא שאין הבית דין דן על פי ידיעה, אלא על פי ראיה. לכך אחדות ה' חלה על ישראל, ובזה ישראל מעידים על אחדותו.

(277) כן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 394], וז"ל: "ועוד רמז במה שאמר [למעלה ג, ח] 'עם אחד', כי מצד שהם 'עם אחד' ראוי להם החבור ביותר, יותר משאר עמים".

ובנצח ישראל פ"א [יא.] כתב: "האומה הישראלית אומה אחת בלתי מחולקת ומפורדת יותר מכל האומות". ושם פכ"ה [תקכג.] כתב: "אמרו בספרי [במדבר ו, כה] רבי אלעזר הקפר אומר, גדול השלום שאפילו עובדין עבודה זרה אמר הקב"ה אין השטן נוגע בהם, שנאמר [הושע ד, יז] 'חבור אפרים עצבים הנח לו'. אבל משנחלקו מה נאמר [הושע י, ב] 'חלק לבם עתה יאשמו הוא יערוף מזבחותם ישדד מצבותם'. הא לך גדול השלום ושנאוי המחלוקת, עד כאן בספרי. ואתה בן אדם, פקח עיניך והבן הדברים האלו מאוד, על הלשון הזה אשר אמרו 'אין השטן נוגע בהם'. כי השטן, אשר יש לו כח על ההעדר וההפסד, אין נוגע בהם. וזה מפני כי השלום הוא מסולק מן ההעדר, מצד השלימות אשר בו. לכך כאשר יש כאן אומה שלימה בלתי מחולקת, אין השטן נוגע בהם ושולט עליהם, לסבת השלימות אשר בהם. אבל כאשר חלק לבם, ונחשבו חלק בלבד, וכל חלק הוא חסר, 'עתה יאשמו' על ידי השטן. ודבר זה בפרט בישראל, כי הם בעצמם עם אחד אומה שלימה, שאין זה בשאר אומות. ומאחר שהם אומה יחידה שלימה... אין ספק כאשר יש שלום ביניהם, ראוי שאין השטן, שהוא הכח על ההעדר, שולט בהם". ושם פל"ח [תרצג.] כתב: "וההבדל אשר ישראל הם מחולקים מן האומות, במה שישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים" [הובא למעלה פ"ג הערות 395, 396]. ושם ר"פ נג כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים, אז היו ישראל לעם... וכל עם מצד שהם עם, יש להם חבור אחד. וראוים שיהיו מתאחדים ומתקשרים חלקי העם זה בזה, עד שלא יהיו נפרדים. וכאשר הם מתאחדים ומתקשרים החלקים, עדיין בשביל זה אינם נקראים עם אחד, רק שדבר זה גורם שאינם מחולקים, שאם היו מחולקים אינם ראוים כלל להיותם עם אחד. וכנגד זה היה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום בין איש לחבירו [אבות פ"א מי"ב], עד שהיו ישראל מקושרים מחוברים, בלתי מחולקים זה מזה... הרי לך כי אהרן היה הקשור בין החלקים, עד שהיו מתחברים ומתקשרים יחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 230].

(278) לשונו בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.]: "ובגמרא [ב"מ עא.] עני ועשיר, עני קודם... ומזה משמע כי העשיר ג"כ מצוה להלוותו. ולמה דבר זה, מאחר שהוא עשיר למה צריך להלוותו, הרי בלא זה יש לו עושר. אבל דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שהם נקראים 'אחים'. ואי אפשר שיהיו אחד, אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 136]. גם רומז כאן ש"אח" הוא מלשון "אחד", וכמבואר למעלה פ"א הערה 7.

(279) פירוש - בפרשת צדקה [דברים טו, ז-יא] תיבת "אחיך" נאמרה ארבע פעמים.

(280) בנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.], הרחיב בזה, וז"ל: "כי הכתוב אומר אצל נתינת הצדקה [דברים טו, ט] 'פן יהיה דבר עם לבבך בליעל ורעה עינך באחיך האביון וגו'". כלומר מאחר שהוא אחיך, איך אפשר שלא תרחם עליו, שהאדם מרחם על אשר הוא אחיו. ואם מעלים עיניו כאילו אינו אחיו, הרי הוא פורש מישראל שהם עם אחד, ובשביל שישראל הם עם אחד יש להם אל אחד, וכמו שאנו אומרים 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. ולפיכך אם מעלים עיניו מן הצדקה ואינו מרחם על ישראל, הרי הוא יוצא מן מה שישראל הם עם אחד והם לאל אחד... שכוונת הכתוב שכיון שהוא אחיך והוא אביון יש לך לרחם עליו... ולפיכך במלת 'צדקה' האותיות שלו אחים, והיינו הצד"י והקו"ף אחים, והדלי"ת והה"א גם כן אחים. כי ישראל הם אחים בתולדה, שהם אומה אחת, יש להם אב אחד. ועוד, קבלו תורה אחת בהר סיני... כלומר שאין ישראל כמו שאר אומות שהם אומה אחת ויש להם אב אחד, אבל ישראל יותר; שיש להם אב אחד, ועוד הם אחים בתורה ובמצות. ולפיכך יש אותיות במלת 'צדקה' שמורה על זה, כלומר כי ראוי לתת צדקה אל מי שהוא אחיו שהוא מן זרע האבות, ואם כן יש להם אב אחד, וגם אחיך בתורה. הד' והה"א במלת 'צדקה' שהם אחים כנגד מה שישראל אחים בתולדה, ואין מעלה זאת כל כך, ולכך הד' והה"א במספר פרטים. רק שיש עוד מעלה, שהם אחים בתורה, ולכך במלת 'צדקה' הצדי"ק והקו"ף שהם אחים במספר עשרות, והם אחרונים במספר עשרות, לכך יש לך לתת צדקה לאחיך" [הובא למעלה פ"ו הערה 367, ולהלן פ"י הערה 64]. ובח"א ליבמות סב: [א, קלד:] כתב: "כי העני נקרא 'אחיך', וכל מצות הצדקה והלואה לישראל מפני שהישראל הוא אחיו". ובח"א לב"מ עא. [ג, כט:] כתב: "ודע כי השם יתברך צוה על הרבית, וכתיב [ויקרא כה, לה-לו] 'וכי ימוך אחיך אל תקח מאתו נשך ותרבית'. וכתיב [דברים כג, כא] 'לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך'. תלה המצוה הזאת במה שהוא אחיך. כי ישראל מצד שהם אחים יש להם אב המפרנס אותם ונותן להם חיות, וכאשר לוקח ממנו רבית, הוא לוקח חיותו, ובזה כופרים במה שהוא יתברך אביהם ונותן להם חיות. ולפיכך בצדקה, שהיא החיות, כתיב גם כן [דברים טו, ט] 'ורעה עינך באחיך האביון וגו'". וכל זה כי ישראל הם אחים מקבלים חיות שלהם מן אביהם, כמו שכל אב מחיה את בניו".

(281) פירוש - הואיל ובפורים אחדות ישראל מתגברת על עמלק [כמבואר בהמשך דבריו כאן], לכך בפורים מוטל על ישראל להבליט את היותם עם אחד, וזהו על ידי מצוות היום של משלוח מנות ומתנות לאביונים, וכמו שמבאר.

(282) מעיר מדוע בפסוקנו [פסוק כב] מוזכרות משלוח מנות ומתנות לאביונים, ואילו בפסוק יט רק מוזכר משלוח מנות בלבד, ולא גם מתנות לאביונים. וכן העיר המנות הלוי [רח:].

(283) למעלה [לאחר ציון 247] בטעם מצות משלוח מנות, וז"ל: "לכך הוסיף לומר [פסוק יט] 'ומשלוח מנות איש לרעהו', כי כאשר האדם הוא בשלימות לגמרי, הוא גם כן משפיע לאחרים מטובו, כמו שהתבאר למעלה אצל [למעלה ב, יח] 'ויתן משאות כיד המלך'. וכאשר עצמו חסר ואינו בשלימות, אין משפיע לאחרים. ולכך כל אלו דברים שזכר רצה לומר שיהיה האדם בשלימות, ויוסיף עוד שלימות על שלימותו עד שהוא משפיע לאחר". והרי כאן לכאורה ביאר טעם אחר, שהוא משום שישראל הם עם אחד, ולכך יש להם להחיות אביונים ושיהיה ביניהם חבור וריעות גמורה ביניהם.

(284) כי מהלך פורים הוא בסוד "ונהפוך הוא", וכל מחשבת המן התהפכו עליו [כמבואר למעלה פ"ח הערות 53, 55]. לכך הואיל והמן חשב לכלות ח"ו את ישראל, ומחשבתו נהפכה עליו, בעל כרחך שבעקבות פורים ישראל הם בשלימות, כי זהו היפך מחשבת הכליון. וראה למעלה הערות 7, 8, 250, ולהלן הערה 334.

(285) "עיניהן של עניים נשואות במקרא מגילה" [מגילה ד:].

(286) פירוש - סבת נתינת מתנות לאביונים אינה רק בשביל שפע הנותן, אלא גם בשביל חסרון העני. ואילו משלוח מנות הוא רק מצד שפע הנותן. לכך אין מתנות לאביונים בגדר דומה למשלוח מנות, וכמו שמבאר.

(287) דוגמה מובהקת לחילוק בין משלוח מנות לבין מתנות לאביונים הוא החילוק בין חסד לרחמים, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:], וז"ל: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.] כתב: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". וכן כתב בגבורות ה' פס"ט [שיח.], גו"א שמות פל"ד אות ג, וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תמב:]. נמצא שהחסד היא מצד הנותן ללא תלות במקבלים, והרחמים הם מצד צרת המקבלים. וזהו דיוק לשון בנצח ישראל [שם] שכתב: "כי השם יתברך הוא משפיע חסד, ומרחם על עולמו". ומדוע לא כתב "משפיע חסד **על עולמו**, ומרחם על עולמו". אלא הם הם הדברים; החסד נעשה מחמת

טובו יתברך, ללא זיקה למקבל, ולכך המקבל לא הוזכר ברישא. אך הרחמים נעשים מחמת צרת המקבל, ולכך לגבי זה כתב "ומרחם על עולמו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 461]. וצרף לכאן את מאמרם [סוכה מט:] "צדקה לעניים, גמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים". הרי שרחמים [צדקה] תלוים בחסרונו של המקבל, ואילו גמילות חסדים אינה תלויה בחסרונו של המקבל. וזהו החילוק בין משלוח מנות לבין מתנות לאביונים; משלוח מנות הוא מצד שפע הנותן, וכחסד. ואילו מתנות לאביונים הוא מצד חסרון המקבל, וכרחמים.

(288) פירוש - ההבדל בין פסוקנו [פסוק כב] לפסוק יט, הוא שפסוק יט נאמר מצד השלימות שהגיעה לישראל בעקבות פורים [ולכך הוזכר שם רק משלוח מנות], ואילו פסוקנו נאמר מצד "כל הדברים שיש עליהם לעשות" [לשונו כאן], ולכך הוזכרו ביחד משלוח מנות ומתנות לאביונים. ואם תאמר, מנין לומר שפסוק יט נאמר כדי להורות על שלימות ישראל, ואילו פסוק כב נכתב מצד "כל הדברים שיש עליהם לעשות". ויש לומר, כי בפסוק יט הוזכר "יום טוב", ובפסוק כב לא הוזכר. וזה מורה באצבע שפסוק יט עוסק בשלימות שזכתה לה ישראל, כי "כאשר יש לו יום טוב הוא יותר בשלימות" [לשונו למעלה לפני ציון 247]. אך בפסוקנו שהושמט יום טוב, ודרשו על כך בגמרא [מגילה ה:] שישראל לא קבלו עליהם איסור מלאכה של יום טוב. ממילא מבואר שפסוק כב עוסק במה שיש למעשה לעשות [ולכך הושמט יו"ט כי למעשה לא שבתו ממלאכה], לכך צויינו משלוח מנות ומתנות לאביונים יחדו.

(289) פירוש - מתנות לאביונים גם כן קשור לשפע הנותן, רק שזה שפע הנותן בהתייחסות למקבל מסוים [לעני שהוא אחיו]. לכך גם משלוח מנות וגם מתנות לאביונים עוסקים בשפע הנותן, ולכך הוזכרו שניהם יחד בפסוקנו.

(290) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 227]: "כי רצה לומר שיהיו [היהודים] מכינים עצמם קודם מי שילך לפניהם ובראשם... ודבר זה הוא עיקר במה שיכינו עצמם מי שילך לפניהם, ובשביל זה יהיו יחד כאשר יבאו הם על שונאיהם, ולא יהיה כל אחד בפני עצמו ויעשה כל אחד מה שירצה, כי דבר זה שיהיה להם חבור יחד. ובפרט לישראל שיהיו כאחד, ואז השכינה עמהם. ולכך כתיב [למעלה פסוק טו] 'ויקהלו היהודים', שיהיה להם אסיפה וקהל ביחד, ואז השכינה עמהם". וכן למעלה פ"ד [לאחר ציון 404] ביאר שהציווי "לכך כנוס" [למעלה ד, טז] נועד לאחד את ישראל להדדי, ובזה יוצאים מבין האומות אל ה'. ובדר"ח פ"ד מי"ב [רלד.] כתב: "במדרש [ספרי דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך' [שם], כשישראל שוים בעצה אחת שמו הגדול משתבח מלמעלה,

שנאמר 'ויהי בישורון מלך', אימתי 'בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל' [שם]. ועוד אמרו שם; וכן הוא אומר [עמוס ט, ו] 'הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה'. רבי שמעון בן יוחאי אמר, משל לאדם שהביא שתי ספינות וקשרם בהגנום ובעששית, והעמיד אותם, ובנה על גביהן פלטרין. כל זמן שהספינות קשורות, הפלטרין קיימת. פרשו הספינות, אין הפלטרין קיימת, עד כאן. והנה ביאורו כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד. וזהו שכתיב 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'. והביא משל לספינות כאשר הם קשורות, אז פלטרין של מלכות קיימת. ואם נפרדו, אז הפלטרין נופלת. וכך ישראל, כאשר הם מקושרים, אז מלכות השם יתברך עליהם, ומתעלה עליהם, כי המלך הוא מלך על הכלל, ולפיכך פלטרין מלכותו מתקיימת. אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם. ודבר זה רמז בשם 'ישראל', שדבק שם 'אל' בישראל. שתראה בכל מקום שיש כנסיה שהם אסיפה אחת, שהשם יתברך עם זה". וכן רש"י [דברים לג, ה] כתב: "בהתאספם יחד באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם". ובגו"א שם אות ה כתב: "באגודה אחת הוא מלכם. וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת, מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו, דהוא אחדות, אינו עליהן". ובנתיב התשובה ס"פ ז כתב: "כאשר הם באגודה אחת אז השם יתברך עמהם, כמו שבארנו במקום אחר". וכן הוא בדרוש על התורה [כז.]. וראה למעלה פ"א הערה 133, פ"ד הערה 463, פ"ח הערה 235.

(291) לשונו למעלה פ"ו [לאחר ציון 439]: "ולכן אלו ג' שבטים [יהודה, יוסף (אפרים ומנשה), ובנימין] הם גוברים על עמלק, שמבטל האחדות, שאין השם אחד עד שיכרות זרעו של עמלק [רש"י שמות יז, טז], שתראה מזה כי עמלק מבטל האחדות מן השם יתברך. ואלו ג' שבטים על ידם הם ישראל עם אחד, ומורה זה כי יש להם אל אחד. ובכח השם יתברך שהוא אחד, מבטל כח עמלק שהוא כנגד זה. והדברים האלו ברורים ועמוקים". ולמעלה בפרק זה [לאחר ציון 43] כתב: "כי זרע עמלק, והם אלו עשרת בני המן, היו מתנגדים אל השם יתברך מצד שהוא אחד, כמו שהתבאר במגילה הזאת הרבה פעמים. ומצד שהוא יתברך שמו אחד בא האבוד לזרע עמלק, שכל זמן שזרע עמלק

בעולם אין נראה אחדותו בעולם. ומפני כי בטול שלהם מן השם יתברך שהוא אחד, ולכך יצאה נשמתם באחד, ונתלו בזקיפה אחת, הכל מצד הזה שהיה זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד, המורה שהוא יתברך אחד" [ראה למעלה הערה 44]. **והנה בעוד שכאן** מבאר שאחדות ה' מבטלת את כח עמלק, הרי בגו"א דברים פ"כ אות ו ביאר שאחדות ה' גוברת על כל האומות [ולא רק על עמלק], שבא לבאר שם את דברי רש"י [דברים כ, ג] שכתב "שמע ישראל - אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע, כדאי שיושיע אתכם", וז"ל: "טעם הדבר כי זכות קריאת שמע די להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו, בזה ישראל מנצחים את כח האומות. לפי שהם דבקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו. ומאחר שאין מבלעדו, נמצא כי הוא גובר על הכל, עד שאין הכל נחשב אצלו, רק כח אחד. וישראל דבקים באחד, לכך הם גוברים על האומות, כמו שהוא יתברך אחד על הכל ומנצח הכל בכח אחדות, וכח אחדות גורם שאין אתו נחשב שום אלהים, כדכתיב [דברים לב, לט] 'ראו כי אני אני הוא ומבלעדי אין אלהים'" [הובא למעלה פ"ו הערה 442, ופ"ח הערה 285]. ויל"ע בזה.

(292) לכאורה דברים אלו שייכים רק למתנות לאביונים, אך משלוח מנות אינו לעני דוקא, ואיך אפשר לומר על משלוח מנות שהוא "תלוי בזה במה שישראל הם עם אחד ביותר מכל האומות". ואולי הואיל ומשלוח מנות הוא רק "לרעהו", ואין בכלל בזה גר תושב [מהרי"ל דיסקין (ספר אהלים על מגילה, הוצאת מדרש רבי רפאל, עמוד תח)], לכך אף משלוח מנות הוא מורה על היות ישראל עם אחד..

פסוק כג

(293) כן העירו רבים ממפרשי המגילה [ראב"ע נוסח א, ר"מ חלאיו, רלב"ג, מנות הלוי (רט.), יוסף לקח, הגר"א, ועוד].

(294) כן הוא במדרש לקח טוב כאן, ר"מ חלאיו, מנות הלוי [רט.], יוסף לקח, והגר"א. וכן תרגום יונתן כתב כאן "וקבילו עלויהון כולהון יהודאין כחדא". ולהלן [לאחר ציון 380] יזכיר את דבריו כאן, ויבאר שהקבלה היתה על פי בית דין. אמנם יש להעיר, כי באותו פסוק שנאמר בו "נעשה ונשמע", כתיב "ויקח ספר הברית וגו' ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע", הרי נאמר "ויאמרו" ולא "ויאמר". וכן "נעשה ונשמע" עצמו הוא בלשון רבים, שלא אמרו "אעשה ואשמע". ומדוע כאן שזה כמו "נעשה ונשמע", נאמר "וקבל" לשון יחיד. ויל"ע בזה.

(295) וזה לשונו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט:]: "ומה שתקנו בברכה זאת [בברכת הלבנה] 'ששים ושמחים לעשות רצון קונם' [סנהדרין מב.]. ואלו בברכות יוצר אור תקנו

'עושים באימה וביראה רצון קוניהם'... כי כאשר אמר 'ששים ושמחים' אמר אצל זה 'רצון קונם', וכאשר אמר 'עושים באימה וביראה' אמר אצל זה 'רצון קוניהם'. ודבר זה כי הששון והשמחה הוא מצד שהוא עובד השם יתברך באהבה, שהרי ששים ושמחים לעשות רצון קונם. והעובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'. והרי הוא יתברך אחד, ועל ידי זה העובדים אל השם יתברך, כמו המלאכים, גם כן מתאחדים ביחד מצד השם יתברך שהוא אחד. ולפיכך בזה שייך לומר 'ששים ושמחים לעשות רצון קונם'. אבל היראה שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין הדביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן אחד אינו מתחבר עמו. ולכך מצד היראה אינם דביקים בעלה שהיה מקשר ומאחד הכל, שהרי הוא ירא מן העלה, והוא בפני עצמו. ולכך אמר 'עושים באימה וביראה רצון קוניהם'. ואין רצה לומר שיש כאן ח"ו רבים, רק שרצה לומר שכל אחד עושה רצון קונו בפני עצמו. כאילו אמר 'קונה של כל אחד ואחד', ולכך אמר רצון 'קוניהם' בלשון רבים, אף כי הוא יתברך אחד, מכל מקום מצד המקבלים אשר יש להם האימה היראה, ומצד האימה והיראה שיש לכל אחד ואחד בפני עצמו בזה שייך לומר 'קוניהם', שהוא קונה של כל אחד ואחד. מה שאין כן באהבה, שמצד אהבה פונה כל אחד אל עלתו שהוא אחד, ובזה שייך לומר 'ששים ושמחים לעשות רצון קונם'. והדברים ברורים מאוד כאשר תבין אותם". וזהו לשונו הזהב כאן שכתב "כי קבלו כלם **בשמחה וברצון**, ובקול אחד אמרו 'נעשה ונשמע', וזהו 'וקבל', ולא היו דעות מחולקות".

(296) לאחר ציון 289.

(297) פירוש - הואיל ומצות אלו באו לישראל מצד אחדותם, לכך קבלתם אצל ישראל הוא בלשון יחיד, כי המסובב נגדר על פי סבתו, והואיל והסבה היא "אחד", לכך המסובב מכך הוא גם כן "אחד". ואודות שהמסובב נגדר על פי סבתו, ראה בהקדמה לדר"ח הערה 23, שם פ"ב הערה 1069, ושם פ"ד הערה 1916. דוגמה לדבר; בגבורות ה' פ"ס [רסג:] הראה שכל ההלכות של קרבן פסח מורות על אחדות ["אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו" (שמות יב, ט) "בבית אחד יאכל וגו' ועצם לא תשברו בו" (שם פסוק מו), ועוד], וכתב שם בזה"ל: "כלל הדבר, כי ראוי שיהיה הפסח קרבן אחד, מפני שהוא מורה על השם יתברך שהוא אחד. כי העבודה הזאת שיש לישראל היא מצד האחדות שהוא יתברך אחד, ולכך בחר באומה יחידי גם כן, כיון שהוא יחיד... ולכך הקרבן הזה צריך שיהיה אחד".

(298) בכל דפוסי האור חדש מופיע כאן הפסוק "וקבל היהודים וגו'", שהוא פסוק כג. אך בדיבור זה אינו מבאר כלל את פסוק כג, אלא את הפסוק הבא [פסוק כד] "כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים חשב על היהודים לאבדם והפיל פור הוא הגורל להומם ולאבדם".

(299) עומד על כך שנאמר כאן "צורר **כל** היהודים", לעומת מה שנאמר ג' פעמים במגילה עד כה "צורר היהודים" [למעלה ג, י, וכן למעלה ח, א, וכן פרק זה פסוק י]. וכן העיר המנות הלוי [רט:]. וכן הוא בחידושי הרמב"ן למגילה ב., וז"ל: "'כי המן בן המדתא צורר כל היהודים'... הוסיף בכאן מלת 'כל', שהיה הנס לכלם, אפילו למוקפים".

(300) כי זו שנאת עמלק מאז, וכמו שכתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 175], וז"ל: "כי כל מה שעשה עמלק וזרעו הכל מורה מפני שאינם מכוונים לטובת עצמם... רק כי הם צוררים את ישראל, ואינם עושים בשביל טובתם... לכך כאשר יצאו ישראל ממצרים בא עליהם עמלק בדרך, וכדכתיב [דברים כה, יז-יח] 'אשר קרך בדרך בצאתך ממצרים'. כי כל אומה אשר בא על אומה אחרת, מפני שהם מכוונים לטובתם, לכבוש את ארצם וליקח מידם ארצם... אבל אלו בדרך היה, ולא היה להם שום ישיבה בשום ארץ כלל, ושום ארץ לא היה להם, ועם כל זה באו עליהם למלחמה [שמות יז, ח]. ומה ממון יש להם למי שהיו עבדים עובדים לאחרים. ולא ידע עמלק כי השאילו מצרים ממון [שמות יב, לו], ובשביל זה לא בא, כי לא ידע עמלק כאשר בא מארצו מדבר זה. רק להיות צורר לישראל". ובגבורות ה' ס"פ מב כתב: "כי אחר שקרע להם הים וקנו ישראל עצם מעלתן הגדולה, אז בא האויב. כי זה האויב אינו מתנגד לישראל רק מצד קדושת ישראל במה שהם נבדלים מכל האומות, וזהו עצם מעלתם, ולפיכך עמלק היה רודף אחרי ישראל. והאומות אף כי הם מתנגדים ואויבים אל ישראל, יש חלוק, כי עמלק רודף ישראל, ולכך כתיב [שמות יז, ח] 'ויבא עמלק', שבא מהר שעיר ארבע מאות פרסה, כך אמרו במכילתא [שם]. והטעם הזה הוא נסתר מאוד, כי התנגדות עצמי יש לעמלק עם ישראל, ומאחר שהיה לו התנגדות עצמי שלא יהיה לישראל ח"ו מציאות, לכך רחוק וקרוב אצלו בשוה, והיה בא ארבע מאות פרסה להלחם בישראל. שהתנגדות שיש בין עמלק ובין ישראל מצד עצם שלהם, וכל דבר המתנגד בעצם, רחוק וקרוב שוה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 356, ופ"ד הערה 183].

(301) פירוש - תיבת "צורר **כל** היהודים" מורה שאין שנאת המן נגד מה שישראל עושים או לא עושים, כי א"כ אי אפשר היה לומר שכל היהודים עושים כך או לא עושים כך, כי בחלק העשיה אין הכל שוים, כי בהכרח יש כאלו שעושים ויש כאלו שאינם עושים.

אך כאשר השנאה היא בעצם נגד כל מי שבשם ישראל יכונה, אז אין הבדל בין יהודי ליהודי, אלא כלם נסקרים בשנאה אחת השוה לכלם. דוגמה לדבר; נאמר [ישעיה ס, כא] "ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ", ובהקדמה שניה לדר"ח [סא:] כתב: "פירוש הכתוב שרוצה לומר כי ישראל כולם צדיקים. ואין הפירוש שהם צדיקים על ידי מעשה, דהוי ליה לומר 'ועמך צדיקים ירשו ארץ', כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים. ומאחר שאמר 'ועמך כולם', רוצה לומר שהם צדיקים בעצמם, בלא צד מצות ומעשים טובים". וצריך ביאור, מדוע ניתן לומר ש"כל ישראל" הם "צדיקים בעצמם", אך לא ניתן לומר ש"כל ישראל" הם צדיקים מחמת מצות ומעשים טובים. אלא הם הם הדברים; כאשר מדובר בצדקות שהיא בעצם, בהכרח שהיא באה מצד שכך הקב"ה בראם ["שהשם יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת" (לשונו בהמשך דר"ח שם)], אך כאשר מדובר בצדיקים מחמת מצות ומעש"ט, זהו מצד המקבלים. והואיל והיצה"ר עדיין מרקד בתוכנו, מן הנמנע שכולם יהיו צדיקים, וכמו שאמרו [סוכה מה:] "ראיתי בני עליה והם מועטין", ופירש רש"י שם "רואה אני לפי **מעשה הבריות** שבני עלייה... מועטים הם".

(302) כי "להומם" הוא שורש המם [רד"ק ספר השרשים, שורש המם], וכן [שמות יד, כד] "ויהם את מחנה מצרים" משתייך לשורש זה [רד"ק שם], ושם פירש רש"י "ויהם - לשון מהומה... כל מקום שנאמר בו מהומה, הרעשת קול הוא, וזה אב לכולן [ש"א ז, י] 'וירעם ה' בקול גדול וגו' על פלשתים ויהומם'". והמלבי"ם [ש"א ה, ט] כתב: "מהומה גדולה מאד, שהיא הפחד והאימה שנפלה עליהם". ובגבורות ה' ר"פ מ כתב: "כח הנפשי המקבל היראה והפחד". ובח"א לגיטין ע. [ב, קכט:] כתב: "הפחד... מחליש כח הנפש, כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה, ודבר זה ידוע כי השמחה היא כח הנפש... והפחד מחליש הנפש" [הובא למעלה בהקדמה הערה 176, פ"ד הערה 85, ופ"ח הערה 266].

(303) לשונו למעלה [לאחר ציון 30] "'ואבדן' [למעלה פסוק ה] פירוש עד שיהיה נאבד לגמרי, ולא בא אל הקבר, כי לא נשאר דבר מן הגוף", וראה למעלה הערה 31. ויש להעיר, כי כמה פעמים ביאר שהמן עומד כנגד הגוף, ולא כנגד הנפש. וכגון, למעלה בהקדמה [לאחר ציון 174] כתב: "כי אלו שני ימים, דהיינו ימי הפורים ויום הכפורים, דומים בענין זה; כי ימי הפורים, מפני שהמן היה רוצה לכלות אותם מן העולם, ודבר זה הוא ביטול גופם. ומפני כך ימי הפורים הם ימי המשתה ושמחה [להלן ט, כב], וזהו הנאות הגוף... וזהו הפך יום הכפורים... וכמו שבאו ימי הפורים על שהיה המן מבקש לכלותם, והציל השם יתברך אותם ממנו. כך סמאל הרשע המקטרג, והוא צר ואויב לאדם, מבקש לאבד

את הנשמה ולבטל אותה, והשם יתברך מציל אותנו ממנו... שני הימים האלו, אשר הם באים על שהשם יתברך מציל אותנו מן הכליון לגמרי, הן מצד הגוף הן מצד הנשמה". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 550] כתב: "כי ב' מצות; האחד היא 'תמחה זכר עמלק' [דברים כה, יט], ופרשת פרה [במדבר יט, א-כב], להסיר שני המתנגדים לישראל; האחד מצד הגוף, הב' המתנגד מצד הנפש. כי עמלק מתנגד לישראל לכלותם ולאבדם מן העולם הזה בגופם... וכן זרעו, שהוא המן, היה רוצה לכלותם מצד גופן... מתנגד להם מצד הגוף, למחות שמו ולבער אותם מן העולם. ופרשת פרה הוא טהרת הנפש". וכן להלן [פסוק לב (לאחר ציון 615)] כתב: "המן היה רוצה לכלות את ישראל ולאבד את גופם". ואילו כאן מבאר ש"להומם" הוא שייך לנפש. אך זה לא קשה, כי מטרתו הסופית של המן היתה לכלות את ישראל ולאבד גופם, וזו אינה צריכה לפנים. ורק האמצעי להגיע לזה היה על ידי להטיל על ישראל חרדה המחלישה את הנפש, וממילא יהיה נקל יותר לכלותם.

פסוק כד

(304) רש"י [למעלה ג, ז] כתב: "הוא הגורל - הכתוב מפרש מהו 'פור', הוא 'גורל' שבלשון עברית". וכן פירש הראב"ע והר"י נחמיאש שם. ואולי למהר"ל לא ניחא לפרש כן, שאם כן מדוע הכתוב חוזר לומר זאת שוב כאן, הרי כבר ידעינן ש"פור" הוא גורל. ואולי זו הסבה שהמהר"ל המתין עד לכאן להעיר זאת, ולא העיר כן למעלה [ג, ז], כי שם עדיין ניתן לבאר שהכתוב מפרש את לשון הפרסית, אך כאן כבר אין לומר כן. וראה למעלה פ"ג הערה 300.

(305) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 211]: "'בחודש הראשון הוא חודש ניסן וגו" [למעלה ג, ז]. לכך כתב שהיה הזמן הזה 'בחדש ניסן בשנת שתים עשרה למלך אחשורוש', שלא תאמר כי הגורל הזה היה כשאר גורלות, כי כל אחד יכול לעשות גורל כמו שירצה. ולכך אמר שהיה הגורל הזה בשנת כך וכך למלך, בחדש הראשון, לומר שהיה הגורל הזה דבר גדול מאוד, וכל שהוא דבר גדול כתב שהיה המעשה בשנת כך וכך". וראה שם הערה 214 במה שנתקשה שם מדבריו כאן.

(306) הולך להוכיח שגורל זה אינו גורל שכל אחד יכול להטיל, אלא צריך מומחה לדבר.

(307) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 252]: "ומה שאמר 'הפיל פור הוא הגורל לפני המן', שהיה אחד לפניו שיודע ענין הגורל, והיה יודע בחכמה איך עושין הגורל. ולא היה מפיל הגורל המן עצמו, לפי שנעשה על ידי מומחה, ולכך כתיב 'לפני המן'". ובהמשך שם [לאחר ציון 387] כתב: "'הפיל פור הוא הגורל וגו". לא הפיל המן עצמו הגורל, כי

אפשר שלא ידע מעשה הגורל איך עושים אותו, כי צריך הבנה איך עושין דבר הזה, והמן לא ידע איך עושין, לכך לא עשה אותו המן בעצמו".

(308) פירוש - הואיל ונאמר למעלה [ג, ז] "הפיל פור הוא הגורל **לפני המן**", לכך ידעינן ש"הפיל פור" הוא מעשה של חכמה, ולא רק סתם גורל, וכמו שביאר. ומעתה אף למקרא שלא יאמר בו "לפני המן", אלא רק יאמר בו "הפיל פור הוא הגורל" [כמו פסוקנו], ידעינן נמי שאיירי במעשה חכמה, כי התיבות "לפני המן" גילו לנו ש"פור" הוא מעשה חכמה.

(309) פירוש - לאחר שנתבאר שתיבת "פור" מורה על חכמה [כי היא נאמרה למעלה (ג, ז) עם התיבות "לפני המן"], בא להסביר כיצד תיבה זו מורה על חכמה ["פור" מורה על פירורים, וכמו שמבאר].

(310) ראה למעלה פ"ג [לאחר ציון 215] שביאר שהגורל היה על איזה יום בשבוע, ועל איזה חודש, אך לא על איזה יום בחודש. ואחר כך [לאחר ציון 248] הביא הסבר שני שהגורל היה גם על איזה יום בחודש. ושם [לאחר ציון 250] פירט את אופן עשית הגורל.

(311) פירוש - כל שנה ושנה היא יחידה בפני עצמה, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ו [קעה:], וז"ל: "ודע כי כל שנה ושנה בפני עצמו יש בה הויה מיוחדת, כאילו בכל שנה ושנה יש בה בריאה בפני עצמה". ואמרו חכמים [ר"ה ב:] "יום אחד בשנה חשוב שנה". ובח"א למנחות צט: [ד, פז.] כתב: "דע כי פירוש דבר זה, כמו שאמרו [פסחים ד.] מקצת היום כמו כולו, ומקצת השנה כמו כל השנה. וטעם דבר זה אשר נחשב המקצת כמו הכל, מפני כי היום הוא אחד, והלילה הוא אחד, ולפיכך מקצת היום כמו כולו נחשב. ואע"ג שלא נחשב כולו מצד הזמן, אבל מצד צורת היום נחשב מקצת כמו כולו, דאינו תולה בהמשך הזמן, שלא יהיה נחשב יום אלא שיהיה י"ב שעות, שזה אינו, רק נחשב יום אפילו מקצת" [הובא למעלה פ"ד הערה 517]. הרי שכל יום ויום נקרא "מקצת השנה", כי השנה מתחלקת לימים, וכל יום הוא "מקצת שנה".

(312) כדאי לציין שבספר קדמוניות [יא. 2] מובא תיאור הפורים של ישראל, והוא מכנה את ימי פורים בשם "פרורים" [ראה באוצר השמות ח"ד, עמוד 471].

(313) והיה צריך להקרא "פור" ולא "פורים". וזו קושיא מיניה וביה מהפסוק עצמו, שנאמר בו [להלן פסוק כו] "על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור וגו'". והראב"ע שם [נוסח ב] עמד על קושי זה, וכתב: "פורים - בעבור היותם שני ימים". וכן כתב שם ר"מ חלאיו, וז"ל: "פורים - לשון רבים, בעבור היותם שניים". וראה להלן הערות 353, 357.

(314) פירוש - אחד מתוך הרבה נקרא גם כן בלשון רבים. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 283] כתב: "'ויגידו' [למעלה ד, יב], אחד מן המגידים, ודבר זה מצאנו בכמה מקומות

שאומר לשון רבים, ורצה לומר אחד מהם". וכך גם כאן, שנקרא "פורים" כי הגורל היה על אחד מימי השנה הרבים. וכן נאמר [בראשית כה, ו] "ולבני הפילגשים אשר לאברהם וגו'", ופירש רש"י שם "הפילגשם - חסר כתיב, שלא היתה אלא פלגש אחת". ובגו"א שם אות ה כתב: "וקשיא, דאם כן מה תהיה המ"ם של רבוי 'הפלגשים', דלא הוי למכתב 'פילגשים' במ"ם. ויראה דכך פירושו, שהיו בני פילגש אחת מן הפילגשים דעלמא, כמו 'ויקבר בערי גלעד' דכתיב ביפתח [שופטים יב, ז]... דפירושו בעיר אחת מן ערי גלעד. הכי נמי ולבני פלגש אחד מן הפילגשים. וכן 'על עיר בן אתונות' [זכריה ט, ט], שפירושו עיר בן אחת מן האתונות. אף כאן ולבני פילגש אחת מן הפילגשים, ולא קשיא מידי". וכן כתב בגו"א במדבר פ"ל אות ד לגבי הפסוק [במדבר ל, ב] "ראשי המטות", שפירושו יכול להיות אחד מראשי המטות. וכן נאמר [דברים כז, כו] "אשר לא יקים את דברי התורה", וזה יכול להתפרש על מצוה אחת מדברי התורה, וכמבואר בתפארת ישראל פנ"א [תתה:], וראה למעלה פ"ד הערה 276. ולהלן [לאחר ציון 354] יזכיר דבריו כאן, ויוסיף תשובה שניה.

פסוק כה

(315) כן כתב רש"י בגמרא [מגילה טז:], וז"ל: "סדר המקראות כך הוא; 'וקיבל היהודים את אשר החלו לעשות' [פסוק כג], 'כי המן בן המדתא האגגי וגו" [פסוק כד], 'ובבואה לפני המלך אמר עם הספר וגו", ומרדכי כתב אליהם שיעשו פורים כי המן ביקש לאבדם, ומה שבאת אסתר לפני המלך להתחנן לו, כל זה יאמר שנה בשנה". ומבאר ש"בבואה" מוסב על אסתר, וכמו שתרגם יונתן [אמנם להלן (לאחר ציון 335) יחלוק על דברי רש"י אלו בנקודה אחרת]. וכן רש"י פירש כאן "ובבואה - אסתר אל המלך להתחנן לו". וכן הראב"ע [נוסח א] וחכמי צרפת והיוסף לקח פירשו כן [ורש"י בגמרא, וכנ"ל]. אך הראב"ע בנוסח ב, הר"מ חלאיו, העקידת יצחק והמנות הלוי [ראה הערה הבאה], והגר"א ביארו שהכוונה למחשבת המן. וכן המלבי"ם כתב: "כי 'בבואה' מוסב על המחשבה שהזכיר בפסוק הקודם עת באה מחשבת המן לפני המלך, היינו עת שנודע להמלך מחשבתו כי יעץ רעה".

(316) כפי שהעיר המנות הלוי [רי.], וז"ל: "הפירוש המחוור במילת 'ובבואה' המחשבה... והמפרש שהוא מוסב על אסתר, נסתרה דרכו מהכתובים, כי היא נסתרת למעלה מזה י"ג פסוקים". וכן העיר העקידת יצחק בפירושו כאן למגילה [בפרק ב, בין פסוקים כ וכא, (עמוד לג בהוצאת מוסד הרב קוק)], וז"ל: "'ובבואה לפני המלך'.

המפרשים הסכימו כי 'ובבואה' חוזר לאסתר. והוא רחוק מאוד, כי לא נזכרה שתים דפין לפניה ואחד לאחריה".

(317) והיא מלכה מחמת שהיא נשואה לאחשורוש המלך.

(318) לשון הגמרא [מגילה יג.] "'ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת' [למעלה ב, ז], תנא משום רבי מאיר, אל תקרי 'לבת' אלא 'לבית'", ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 163] הביא מאמר זה, וביארו בהמשך [לאחר ציון 220].

(319) למעלה פרק ב פסוק כב, פרק ד פסוק ד, פרק ה פסוקים ב, ג, יב, פרק ז פסוקים א-ח, פרק ח פסוקים א, ז, ופרק זה פסוקים יב, כט, לא.

(320) והמקרא נכתב על פי הנראה, ולא על פי הנסתר והנחבא. וכן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 1204] שלא נזכרה במגילה טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, לכך זה גם כן בנסתר ולא בנגלה". הרי שדבר המוזכר להדיא במקרא הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר במקרא הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". וכן נאמר [שמות ב, ה] "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו אמרו 'הולכות' לשון מיתה, הולכות למות, לפי שמיחו בה". וכתב על כך בגבורות ה' פי"ז [פ.] בזה"ל: "ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה... ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב... שלא היה זה נס מפורסם". ובגו"א בראשית פ"י אות ב ביאר מדוע לא נזכרה בפירוש הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה:] ביאר שההשגות הדקות של תורה נמצאות בתגין שבתורה, ולא באותיות. ובפחד יצחק פסח מאמר נב, כתב: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא [ב"ר א, א], ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. לכך נס נגלה אמור להיות נכתב במקרא, כי הוא דבר נגלה

לאדם. ואילו נס נסתר אמור להיות מוסתר במקרא, כי הוא דבר שאינו נגלה לאדם. [ראה למעלה בהקדמה הערות 381, 593, פ"א הערות 183, 1205, פ"ב הערה 640, פ"ג הערה 282, ופ"ו הערה 285].

(321) מדגיש זאת, כי בסמוך יבאר ששאר הבריות לא ידעו שאסתר היא אשתו של מרדכי, אך על כל פנים מרדכי ידע זאת.

(322) יש להבין סברה זו, שהרי אמרו בגמרא [מגילה טו.] "'לך כנוס את כל היהודים וגו' עד אשר לא כדת' [למעלה ד, טז], אמר רבי אבא שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו באונס ["נבעלתי באונס" (רש"י שם)], ועכשיו ברצון ["מכאן ואילך מדעתי" (רש"י שם)]. 'וכאשר אבדתי אבדתי' [שם], כשם שאבדתי מבית אבא, כך אובד ממך ["ואסורה אני לך, דאשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, וברצון אסורה לבעלה" (רש"י שם)]". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 445] הביא מאמר זה. ואם כן אסתר אכן אסורה על מרדכי ואינה עוד "אשתו". ומהו איפוא הביאור בדבריו ש"מרדכי עצמו הוא יודע שהיא אשתו, [ו]אם יאמר 'אסתר המלכה' הרי הוא מודה שהיא לאחשורוש", אך זו לכאורה האמת המרה, ומה הטעם להסתיר זאת. ואולי המהר"ל סובר כשיטת ר"ת [כתובות ג: תוד"ה ולידרוש] שביאת גוי אינה אוסרת אשת ישראל. ומה שאמרו בגמרא "כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך", כבר ביאר בשיטמ"ק כתובות ג: בזה"ל: "מיהו במגילה אמרינן בהדיא כאשר אבדתי אבדתי כאשר אבדתי מבית אבא אבדתי ממך, ושמא קאמרה הכין דמרדכי לא יחפוץ בה, אף על גב דמדינא שריא, משום דהויא לה פגומה בבעילת עובד כוכבים". ויל"ע בזה.

(323) פירוש - הואיל והשמטת שם אסתר היא מחמת שאסתר היא אשתו של מרדכי [וכמו שביאר], ממילא כך יפרשו הבריות השמטה זו, וכיצד מרדכי סיכן עצמו בהשמטה זו, והרי זו מרידה גלויה כנגד אחשורוש שאסתר אינה נחשבת לאשתו.

(324) של מרדכי.

(325) כן כתב היוסף לקח כאן, וז"ל: "'ובבואה' רצה לומר בבוא אסתר. ולא אמר מי, לפי שכבר היו יודעים שהמלכה היה מזרע היהודים, והיו גם כן עיניהם תלויות עליה, ולא היה צריך להזכיר 'אסתר', שאומרו 'בבואה' היה מובן".

(326) לשון היוסף לקח כאן: "'אמר עם הספר ישוב מחשבתו', כוונת מרדכי על המלך, שאמר להם ואתם כתבו. ולא כתב 'אמר המלך', כי הדברים מובנים".

(327) "מעצמו" - מיוזמתו. וכן כתב רש"י כאן "אמר עם הספר - אמר המלך בפיו, וצוה לכתוב ספרים, שתשוב מחשבתו הרעה בראשו".

(328) בא לבאר את ההדגשה "על ראשו".
(329) כן ביאר למעלה בתחילת פרק זה [לאחר ציון 8], ש"ראשית גוים עמלק" [במדבר כד, כ] עומד כנגד "ראשית תבואתו" [ירמיה ב, ג] של ישראל. וראה למעלה הערה 10.
(330) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 186]: "כי כוונת המן עליהם לעשות בהם אבדון גמור, שהיה המן רוצה להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים. וכאשר היה הכל 'ביום אחד' [למעלה ג, יג] זהו אבדון גמור, כי כליה במקצת אין זה אבוד גמור... ולכך כתיב [שם] 'טף ונשים ביום אחד ושללם לבוז', כי טף ונשים כליון גמור", ושם הערה 188 נתבאר ש"אבדון גמור" הוא אבדון מהשורש ומההתחלה. גם רומז בזה שעמלק מתנגד לאבות, ובעיקר ליעקב, והאבות הם התחלת ישראל [כמבואר למעלה פ"ו הערה 20]. וכן מבואר בנצח ישראל פ"ס הערה 92. וראה למעלה פ"ה הערות 600, 601.
(331) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 132]: "כמו שאמרו ז"ל במסכת מגילה [טו:] שלכך זימנה אסתר את המן, שנאמר [משלי כה, כא-כב] 'אם רעב שונאך האכילהו לחם כי גחלים אתה חותה על ראשו וגו'". ופירוש זה, שכאשר שונא שלך הוא מקבל ממך, וזה כאשר אתה נותן לו לחם, והוא חפץ לקבל ממך, ובדבר זה הוא נמסר לידך, שהוא מקבל. שכל אשר מקבל מאחר, בזה הוא נמסר בידו, והוא תחת רשותו. ובזה השפילה את המן, ועלו ישראל על השונא שלהם, הוא הרשע המן. ובזה 'גחלים אתה חותה על ראשו', כי היה נותן עצמו אל ההעדר מעיקר שלו, וזה נקרא 'ראשו'". וב"על הנסים" אומרים "והשבות לו גמולו בראשו".
(332) כמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 382], וז"ל: "כי לנבוכדנצר היה ראוי שיהיה העושר, שנקרא [דניאל ב, לח] 'אנתה הוא ראשה די דהבא'... והוא הראשון מד' מלכיות, שנאמר עליו 'אנתה הוא ראשה די דהבא'". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 256] כתב: "כיון שהוא התחלה אל האבוד, לכך ראוי שיהיה בחודש הראשון, שהוא התחלה גם כן". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 138] כתב: "לכך הכתר שהוא על ראשו מורה שהוא נבדל מצד התחלתו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תג:] כתב: "כי הראש, מפני שהוא ראש, הוא התחלה". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב: "ועוד יש להבין כי התפילין שהם על האדם... מורה כי השם יתברך מלכותו על האדם מצד התחלת האדם, כי הראש שעליו תפילין של ראש, הוא התחלה". ובשבת סא. אמרו "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". וראה תפארת ישראל פכ"ב הערה 37, נצח ישראל פל"ז הערה 26, ונתיב התשובה פ"ד הערה 101, למעלה פ"א הערה 386, פ"ג

הערה 257, ופ"ו הערה 139. ולמעלה בהקדמה [הערה 135] נתבאר שראש האדם דומה לעיקר האילן.

(333) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 25]: "וכאשר [המן] היה גדול, ולפי גדלו היה רוצה לכלות את ישראל בכחו הגדול, לכך בא עליו העונש בכח, עד שנתלה עם עשרה בניו בפעם אחד". וכוונתו שעשרת בניו נתלו ופרחה נשמתן בבת אחת [מגילה טז:]. וזה שעשרת בני המן נתלו ומתו כאחד מורה שהם נעקרו מהשורש, כי כאשר העץ נעקר משרשו, אז כל ענפיו מתים ברגע אחד. ולכך מיתת עשרת בני המן בפעם אחת מורה שכח המן נעקר מהשורש. וכן מבואר למעלה פ"ג הערה 27, פ"ח הערה 188, גו"א במדבר פכ"א הערה 158, ודר"ח פ"ה מ"ד [קט.], ושם הערה 408. וראה למעלה הערה 51.

(334) "כי כל מעשה המגילה שנהפך מחשבתו של המן עליו" [לשונו למעלה פ"ה לפני ציון 358]. ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 54] כתב: "כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות, נהפך עליו. ודבר זה יסוד המגילה". ושם בהמשך [לאחר ציון 212] כתב: "כבר אמרנו ענין המגילה הזאת, שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר... וכמו שתקנו בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו', שתראה מזה כי הפור נהפך עליו, ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד". וכאמור זהו יסוד מוסד בספר אור חדש, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 545, פ"ג הערות 420, 471, 490, פ"ד הערות 230, 250, 257, פ"ה הערות 358, 366, 536, פ"ו הערה 98, פ"ז הערה 195, פ"ח הערות 53, 55, 213, 217, פרק זה הערות 7, 8, 270, 271, 284.

(335) לשון תוספות שם: "אמרה מיבעי ליה - דמשמע דהכי קאמר ובבואה לפני המלך אמרה לו מלבד הספר שעמו לעשות ולשלוח בכל המדינות, אמרה לו עוד 'ישוב מחשבתו הרעה'. דכיון דקאמר 'בבואה אמר', משמע שיש לנו לומר מה שאמרה".

(336) לפנינו בגמרא איתא "אמר רבי יוחנן", אך בעין יעקב איתא "אמר רב נחמן", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וראה למעלה הערה 40. וכן רש"י בגמרא שם גרס "רב נחמן".

(337) לשון רש"י שם: "הכי גרסינן אמר רב נחמן יאמר בפה מה שנכתב בספרים - והכי פירושה סדר המקראות כך הוא; 'וקיבל היהודים את אשר החלו לעשות' [פסוק כג], 'כי המן בן המדתא האגגי וגו' [פסוק כד], 'ובבואה לפני המלך אמר עם הספר וגו', ומרדכי כתב אליהם שיעשו פורים כי המן ביקש לאבדם, ומה שבאת אסתר לפני המלך להתחנן לו כל זה יאמר שנה בשנה. עם הספר - שתהא מגילה כתובה לפניהם בשעת קריאה".

(338) פירוש - לפי רש"י התיבות "אמר עם הספר" קאי אדלעיל, שמרדכי ציוה שיהיה כתוב [פסוק כד] "כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים", וכן מה שבאה אסתר אל המלך להתחנן, גם זה ציוה מרדכי שיאמרו עם הספר מתוך מגילה בכל שנה. ואם כן אינו מובן המשך הפסוק "ישוב מחשבתו הרעה וגו'", שאם פירושו שגם זה יאמרו כל שנה מתוך מגילה, היה לו להקדים זאת קודם שאמר "אמר עם הספר". וכן הקשה הריטב"א שם על רש"י, וז"ל: "רש"י ז"ל... הכי גרס, אמר רב נחמן יאמר בפה מה שכתוב בספר. ואדעיל קאי 'וקבל היהודים וכו' כי המן בן המדתא האגגי', כלומר שכל ענין מחשבת המן עם שנתגלגל על ידי אסתר בבואה לפני המלך יאמר בכל שנה ושנה בפה, והספר כתוב לפניו. ולשון דחוק הוא [כמו שיבאר המהר"ל בסמוך], גם אין סוף הפסוק בקשר הזה".

(339) פירוש - רב נחמן אמר "יאמר בפה מה שכתוב בספר", ואם הכוונה שיקרא את מה שכתוב במגילה, היה די לומר "יאמר בספר" [או "יכתב בספר"], ובודאי נבין מעצמנו שכך תהיה המגילה נקראת.

(340) למעלה [לאחר ציון 325] שהתיבות "אמר עם הספר" מוסבות על האמירה של אחשורוש לסופריו, ולא על האמירה של ישראל בקריאת המגילה.

(341) "אמר עם הספר - אמר המלך בפיו וצוה לכתוב ספרים שתשוב מחשבתו הרעה בראשו" [לשון רש"י כאן]. הרי לא מדובר באמירה של ישראל כאשר קוראים את המגילה מדי שנה בשנה, אלא באמירה של המלך אחשורוש, שהמלך יבטא בשפתיו לסופרי המלך את הנאמר באגרות השניות, וכמו שמבאר והולך.

(342) פירוש - המלך יצוה בפיו לסופריו לכתוב את האגרות השניות להשיב את מחשבת המן האגגי.

(343) סופרי המלך.

(344) אבל רש"י מחק הגירסא "**אמרה לו** יאמר בפה וכו'", שכתב [מגילה טז:] "הכי גרסינן אמר רב נחמן יאמר בפה מה שנכתב בספרים - ולא גרסינן 'אמרה לו'", כי לרש"י לא מדובר על מה שאסתר אמרה לאחשורוש, אלא על מה שמרדכי שלח לישראל [שיאמרו בפה מה שכתוב במגילה].

(345) מעין מה שכתב למעלה [לאחר ציון 206] "באולי לא ישגיחו רק באגרות הראשונות, ויאמרו כי אגרות השניות נכתבו בתחבולות אסתר".

(346) ולא כגירסה שהביא למעלה [לאחר ציון 336] "יאמר בפה מה שכתוב בספר" [שהיא גירסת רש"י, שמדובר על העתיד כיצד ישראל יקראו את המגילה]. ולפי

גירסה זו אין צורך לגרוס "אמרה לו", כי מדובר לאחר מעשה כשאחשורוש כבר אמר בפה את האמור בספר [מחמת בקשת אסתר].

(347) ולא יקשו שתי הקושיות שהקשה למעלה על רש"י [לאחר ציון 337]; (א) המשך הפסוק ["ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ"] קשה לרש"י, שאם פירושו שגם זה יאמרו כל שנה מתוך מגילה, היה לו להקדים זאת קודם שאמר "אמר עם הספר". אך לפי גירסת המהר"ל לא קשה, כי איירי מה שאמר אחשורוש לסופרי המלך, שיכתבו האגרות השניות ובזה תבוטל מחשבת המן. (ב) מה הצורך לומר "יאמר בפה", כי לאחר שזה נכתב במגילה, פשיטא שיקראו כך את המגילה. אך לפי גירסת המהר"ל לא קשה, כי איירי שאחשורוש יאמר את מה שכתוב בספר.

(348) שאיירי בבקשת אסתר מאחשורוש לאפשר לישראל שיקראו את המגילה מדי שנה בשנה.

(349) ומה הצורך בבקשה מיוחדת זו, ומדוע שאחשורוש יתנגד לדבר זה.

(350) כמו הריגת ושתי, תליית המן, וכיו"ב. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 103] כתב: "וכן מה שאמרו במדרש [אסת"ר א, א] 'הוא אחשורש' [למעלה א, א]... הוא אחשורש שהרג אשתו מפני אוהבו, והרג אוהבו מפני אשתו... וכל זה מורה שכל עניין שלו בהשתנות משאר בני אדם. ובא ללמוד על שנזכר במגילה הזאת, שהיה גזירה כמו זאת על ישראל, ודבר זה דבר זר מאוד, כי ישראל הם אומה הקדושה, שיהיה דבר זה גזירה מן המלך עליהם, אף שלא יצאת לפעל". ובגמרא [מגילה יב:] אמרו "'להיות כל איש שורר בביתו' [למעלה א, כב], אמר רבא, אלמלא אגרות הראשונות ["שהוחזק בהן שוטה בעיני האומות" (רש"י שם)] לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד ופליט ["שהיו ממהרין להורגן במצות המלך באגרות האמצעיות, ולא היו ממתינים ליום המועד" (רש"י שם)]. אמרי, מאי האי דשדיר לן 'להיות כל איש שורר בביתו', פשיטא, אפילו קרחה בביתיה פרדשכא ליהוי ["אומרים האומות מה זה ששלח לומר לנו 'להיות כל איש שורר בביתו', שאף הגרדן שורר בביתו" (רש"י שם)]". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 146] הביא מאמר זה, וכתב: "נראה דבר זה סכלות... שראו כי כתביו אין בהם ממש, רק דברי שבוש, כאשר כתב להם 'להיות כל איש שורר בביתו', ולכך לא היו משגיחים על הכתבים לעשות מעשה מיד... כי נראה כי בשגעון ינהג".

(351) כן כתב הריטב"א [מגילה טז:] בקיצור, וז"ל: "אפשר שביקשה ממנו שיתנו להם רשות לקבוע זכירה זו לדורות, ולא תחשב לו גנאי".

(352) פירוש - אחשורוש נתן את רשותו ליהודים שיקראו אחת בשנה את הנאמר במגילה.

פסוק כו

(353) לשונו למעלה [לאחר ציון 312]: "בזה יתורץ מה שאמר 'על כן קראו לימים האלה פורים' בלשון רבים, והלא אין כאן רק גורל אחד". וזו קושיא מיניה וביה מהפסוק עצמו, שנאמר בו [להלן פסוק כו] "על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור וגו'". והראב"ע כאן [נוסח ב] עמד על קושי זה, וכתב: "פורים - בעבור היותם שני ימים". וכן כתב כאן ר"מ חלאיו, וז"ל: "פורים - לשון רבים, בעבור היותם שניים" [הובא למעלה הערה 313].

(354) לאחר ציון 312.

(355) לשונו שם: "כי נקרא הגורל האחד 'פורים' בלשון רבים רק בשביל שהגורל הוא על איזה מן הימים, שנחלקו ימי השנה לימים הרבה, כמו הפרורים, והגורל על איזה יום, ולכך נקראים 'פורים'".

(356) פירוש - פסוקנו עוסק בימי י"ד וט"ו ["על כן קראו **לימים האלה** פורים על שם הפור", "הם י"ד וט"ו" (ר"מ חלאיו כאן)], ובשושן הבירה היו שני ימים אלו שונים זה מזה בתכלית, וכמו שמבאר.

(357) הראב"ע כאן [נוסח ב] כתב מעין כן, וז"ל: "פורים - בעבור היותם שני ימים". וכן כתב כאן ר"מ חלאיו, וז"ל: "פורים - לשון רבים, בעבור היותם שניים". ובפשטות כוונתם ליום י"ד בפרזים, ויום ט"ו במוקפין. אך המהר"ל לא ניחא בזה, שהואיל ואירי בגורל אחד ובימים דומים [שני הימים הם ימי הנחה], מדוע שהפור יקרא בלשון רבים. לכן העמיד את הפסוק שמדובר רק על שושן, ובשושן שני ימים אלו שונים זה מזה בתכלית, ומחמת כן הפור יקרא בלשון רבים. **דוגמה לדבר**; אמרו בגמרא [שבת פח:] "תני דבי רבי ישמעאל, 'וכפטיש יפוצץ סלע' [ירמיה כג, כט], מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות, אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות". ובגו"א שמות פ"ו אות כו כתב: "מה הפטיש הזה וכו'. פירוש הפטיש כאשר יכה על הסלע, שהוא דבר קשה, כמה וכמה נצוצים של אש יוצאים מן הפטיש. וזהו לשון 'מתחלק', לפי שהפטיש מחמת שמכה על הסלע, מכח ההכאה ניצוצות יוצאים ממנו, וזהו חלוק שלו, כך נראה לי הפירוש... דהא מדמה דבר ה' ל'פטיש יפוצץ סלע', וכמו שהמקרא, שהוא דבר ה', אינו מתחלק בעצמו, רק הטעמים היוצאים ממנו, והכי נמי אין הפטיש בעצמו מתחלק, רק הניצוצות היוצאים ממנו". וכן כתב בח"א לקידושין ל: [ב, קלז.], והוסיף: "ואף על גב דהא דכתיב 'יפוצץ סלע' קאי על הסלע, מכל מקום מה שאמר הכתוב 'הלא כה דברי

כאש כו' וכפטיש', רוצה לומר שהפטיש כאשר יפוצץ סלע, מתפוצץ אף הפטיש להיות בא ממנו כמה ניצוצים". הרי רבוי בתולדה נחשב רבוי באב, אע"פ שבפועל האב הוא אחד. וכך כאן; הפור היה אחד, אך יצאו ממנו רבוי ימים, לכך יש רבוי בפור גם כן, להחשיבו ל"פורים".

(358) בא לבאר מה סדר השתלשלות הדברים שבסופו של דבר יהיה "על כל דברי האגרת הזאת".

(359) הוא כמו משום כן, בגלל כן.

(360) נמצא שיש כאן חמשה שלבים זה אחר זה עד "על כל דברי האגרת הזאת"; (א) הימים האלו נקראים פורים, ע"ש הפור. (ב) לכך הימים האלו ניכרים וידועים משאר ימות השנה. (ג) בימים אלו יהיו מקיימים בהם מדי שנה בשנה את מצוות היום. (ד) בכך יהיו נזכרים בכל אשר נכתב באגרת הזאת. (ה) בכך ידעו את הנסים אשר ראו בעיניהם והגאולה שהגיעה אליהם.

(361) "בגין כן קרו ליומיא האלין פוריא על שום פייסא, בגין כן נטרין ליה זמן שתא בשתא, בגין כן דיפרסמון יומי נסיא ופתגמי מגלתא הדא, לאשתמעא לכל עמא בית ישראל למהויהון ידעין מה חזו למקבע יומי פוריא האלין בגין כן דאתעביד בהון ניסא למרדכי ואסתר וידעון פורקנא דמטת להון". [תרגומו: על כן קראו לימים האלה פורים על שם הגורל, ועל כן שומרים את אותו זמן מדי שנה בשנה, כדי שיפרסמו ימי הנסים ודברי המגילה הזאת, להודיע לכל עם בית ישראל שיהיו יודעים מה ראו לקבוע ימי הפורים האלה, מפני שנעשה נס למרדכי ואסתר ויכירו הפדות שהגיעה אליהם].

(362) פירוש - רב הונא אומר שהפסוק הזה ["ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם"] הוא המקור לארבע הדעות שהובאו עד כה [רבי מאיר, רבי יהודה, רבי יוסי, ורבי שמעון], שנחלקו כיצד לבאר את שלשת חלקי הפסוק ["מה ראו", "על ככה", "ומה הגיע אליהם"], וכמו שמבאר והולך. ורש"י פירש שם "ומה ראו על ככה - המגילה נכתבת ונקראת להודיע לדורות מה ראו באותו הזמן שעשו מה שעשו, ומפרש על ככה עשו, ולפרש מה הגיע על העושים" [רש"י שם].

(363) ולשון רבים שנקט הפסוק ["ומה ראו"] מתייחס לאחשורוש ויועציו [מהרש"א שם].

(364) פירוש - אחשורוש חישב שמלאו שבעים שנה לגלות ישראל, ועם כל זה לא נגאלו כפי שהבטיחם ה' על ידי ירמיה הנביא [ירמיה כט, י]. לפיכך סבר שלא יגאלו עוד, ושלא

יאונה לו כל רע אם ישתמש בכלי בית המקדש במשתהו [אבל חישובו היה מוטעה, וכמבואר בגמרא מגילה יא:].

(365) בגמרא ובעין יעקב לא הוזכר השטן, אלא אמרו רק "דקטל ושתי". אך המהר"ל מצטט את לשון רש"י כאן, שכתב: "מה ראה אחשורוש שנשתמש בכלי הקודש, ומה הגיע עליהם שבא שטן ורקד ביניהם והרג את ושתי". והוא מבוסס על מאמר חכמים [מגילה יא:] "כיון דחזי דמלו שבעין ולא איפרוק, אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי. אפיק מאני דבי מקדשא, ואשתמש בהו, בא שטן וריקד ביניהן והרג את ושתי". וראה הערה 370.

(366) פירוש - מה ראה מרדכי שהתגרה בהמן ולא השתחוה לו. ו"מה ראו" בלשון רבים מתייחס למרדכי ושאר הצדיקים שבדור [מהרש"א שם].

(367) פירוש - כתוצאה מכך אירע נס ליהודים.

(368) לכלותם, ו"ראו" לשון רבים היינו המן ובניו [מהרש"א שם].

(369) ולשון רבים "מה ראו" מתייחס לאחשורוש ויועציו [מהרש"א שם].

(370) בגמרא ובעין יעקב איתא "דזמנתיה אסתר להמן בהדיה". אך שוב המהר"ל מחבר לכאן מאמר אחר [מגילה טו:], והוא "נפלה ליה מילתא בדעתיה, אמר מאי דקמן דזמינתיה אסתר להמן, דלמא עצה קא שקלי עילויה דההוא גברא למקטליה". ותרגומו: נפל דבר בדעתו ואמר, מה זה לפנינו שאסתר הזמינה להמן, שמא נטלו עצה על אותו האיש [עצמו] להורגו. וראה הערה 365.

(371) שפסוק זה מבאר את השתלשלות המאורעות כיצד ישראל יֵדעו על הנסים שהיו בימי הפורים.

(372) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 1193]: "גאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה". כמו שפירש רש"י [מגילה יב:]: "מלאכי השרת הזכירו לפני הקב"ה את הקרבנות שהקריבו ישראל לפניו, לעשות נקמה בושתי, ותבא אסתר ותמלוך תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה". וראה למעלה פ"א הערות 949, 1157, 1194, 1299, 1314, 1390, 1408. ויש להעיר, שלמעלה פ"ו [לאחר ציון 192] כתב לא כן, וכלשונו: "אותם שגזרו להמית את ושתי, אף על גב שלא היה זה גאולה כלל". וראה שם הערה 193 בביאור הדבר.

(373) כמו שאמרו [מגילה יג.] "אמאי קרי ליה 'יהודי', על שום שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בעבודה זרה נקרא 'יהודי'". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 361] כתב: "מרדכי ראוי שיהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה. כי מרדכי הוא משבט

בנימין [למעלה ב, ה], שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך ולא לעבודה זרה... ולכך היה גואל את אחיו, ומסר נפשו על קדוש שמו המיוחד, שלא רצה להשתחות להמן". ולהלן פ"י [לאחר ציון 51] כתב: "ועל זה אמר [להלן י, ג] 'כי מרדכי היהודי', שנקרא 'יהודי' בשביל שמסר נפשו על קדוש שמו המיוחד". ואודות ששם "יהודי" מורה על מסירות נפש על ע"ז, כן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 193], וז"ל: "כתב כאן 'ביהודיים' [למעלה ד, ז] בשני יודי"ן, לפי שרמז כאן שעשה המן זה מפני שיהודים אינם רוצים לעבוד עבודה זרה. יו"ד הראשונה שבו היא יו"ד היחוס, שהם נקראים 'יהודי' על שם שאינם מודים בעבודה זרה, כדלעיל [ב, ה], שכל מי שאינו מודה בעבודה זרה נקרא 'יהודי'. ויו"ד השניה לומר כי השנאה הזאת שיש על המן, עד שהוא רוצה לאבד את ישראל, בשביל שאינם רוצים להשתחוות לעבודה זרה. כי המן הרשע עשה עצמו עבודה זרה, 'ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה' [למעלה ג, ב]. הנה היו"ד השנייה היא יו"ד היחוס, כי הם יהודים ואינם רוצים לעבוד עבודה זרה, אף כי המן רוצה בכחו שיעברו על זה, מוסרים נפשם על קדוש השם. וזהו יהודי תוך יהודי. לכן הם שני יודי"ן, שהם יו"ד היחוס; האחת, שהם אינם מודים בעבודה זרה. והיו"ד השניה, אף אם רוצים להרוג שיעבדו עבודה זרה, מוסרים נפשם על זה, ונותנים עצמם למיתה על קדוש שמו". וראה להלן פ"י הערה 14.

(374) במתק לשונו מיישב שאלה מתבקשת; רבי יהודה אמר שיש לקרוא את המגילה מהפסוק [למעלה ב, ה] "איש יהודי", וזהו [מגילה יט.] "'מה ראה' מרדכי דאיקני בהמן, 'על ככה' דשוי נפשיה עבודה זרה, 'ומה הגיע אליהם' דאתרחיש ניסא". הרי שמתחילים מהתנגדותו של מרדכי לע"ז. אך הרי סירובו של מרדכי להשתחוות לע"ז הוא מאוחר יותר [ג, ב], ומדוע מתחילים לקרוא מ"איש יהודי", שזה קודם לכך. ובכדי ליישב זאת כתב כאן שהשם "יהודי" מורה על סלידתו של מרדכי מע"ז, ולכך התנגדותו של מרדכי לע"ז מתחילה כבר בפסוק "איש יהודי", ומכך בא סירובו להשתחוות להמן. וכן כתב המהרש"א במגילה שם, וז"ל: "ומאן דאמר מ'איש יהודי' מה ראה מרדכי דאקני כו'. קצת קשה, כיון דקנאה של מרדכי ודשוי נפשיה ע"ז לא הוזכר אלא לבתר 'אחר הדברים האלה גדל' [למעלה ג, א], לא היה לנו להתחיל אלא משם, ומה טעם הוא להתחיל מ'איש יהודי וגו'". ויש ליישב, ד'איש יהודי' מורה על כך **דמשום הכי לא השתחוה**, כדאמרינן בפרקין לעיל [מגילה יג.] ואמאי קרי ליה 'איש יהודי' שכפר בע"ז, שכל הכופר בע"ז נקרא 'יהודי'". וזהו שכתב כאן "מפני שכאן מזכיר את מרדכי שהוא 'איש יהודי', על שם שמסר נפשו על עבודה זרה, כמו שעשה להמן, **ולפיכך** 'ולא ישתחוה'".

(375) פירוש - התחלת הגאולה היא כשהיתה התחלת הצרה, כי הגאולה נועדה לגאול את ישראל מן הצרה, ולא מעבר לכך. וכן ביאר למעלה [לאחר ציון 83], וז"ל: "כי הנס לא היה כדי שיקנו ישראל ממון, רק להפיל את שונאיהם. וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות, כי שאר הגאולות היה הרווחה להם. כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש, ואם כן לא קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה... ואם היו לוקחים את ממונם, כאילו היה הנס להרויח להם בגאולה זאת, ובודאי אין כאן הרווחה כאשר עדיין היו בגלות".

(376) ראה למעלה פ"ו הערה 257 שיש כמה מיני "התחלת הגאולה".

פסוק כז

(377) לשונו בתפארת ישראל פכ"ט [תלח.]: "כי אצל האדם, מן הידיעה שיודע שדבר זה טוב לו לעשות, נמשך המעשה. ואם לא היה יודע שטוב לו לעשות, אינו עושה". וכן אמרו בגמרא [שבת פח.] על אמירת "נעשה ונשמע" [שמות כד, ז, ו"נשמע" תירגם אונקלוס (שם) "ונקבל"] "עמא פזיזא ["נמהר" (רש"י שם)], דקדמיתו פומייכו לאודנייכו ["קודם ששמעתם אותה היאך היא קשה, ואם תוכלו לעמוד בה, קבלתם עליכם לקיימה" (רש"י שם)]... ברישא איבעיא לכו למשמע, אי מציתו, קבליתו, ואי לא, לא קבליתו". ובפשטות תשובת הגמרא שם לא נוגעת לכאן, שאמרו שם "אנן דסגינן בשלימותא", כי זה רק שייך כלפי הקב"ה, וכפי שביאר בתפארת ישראל פכ"ט [תלו:-תמ:].

(378) לשונו להלן [פסוק כט (לאחר ציון 446)]: "כי בפעם הראשון שהרגו ביום י"ג בכפרים, ונחו ביום י"ד, ובשושן הרגו אף בי"ד, ונחו ביום ט"ו, זה היה פעם ראשון, ולא כתב מרדכי עדיין כלל באותו פעם. ואחר שנת המעשה כתב אליהם מרדכי".

(379) כמו שנאמר [פסוק כג] "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות", וכתב הר"מ חלאיו שם "את אשר החלו לעשות - פירוש שיקיימו עליהם לעשות פורים בכל שנה ושנה, כמו שהתחילו מעצמם לעשות". וכאשר עשו בפעם השניה, בזה קיימו את אשר עשו בתחילה. ומה שבפעם השניה הוי קיום, כי פעם השניה זהו לחיזוק הדבר, וכפי שכתב בח"א לערכין ל: [ד, קמג:], וז"ל: "ידוע דבר זה ממה שאמרו [פסחים סא.] 'שנה עליו הכתוב לעכב'. כי כל שני פעמים לחזק הדבר שיהיה כך קבוע, לא בענין אחר. ודווקא שני פעמים, כי דבר זה ידוע מענין הצורה שיש לה מדריגה שניה. כי החומר יש

לו מדריגה ראשונה, ואין מדריגות החומר מדריגה חזקה רק מדריגה חלושה. ומדריגה הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה, ואין שנוי לה כלל כאשר ידוע. ולפיכך אמרו בכל מקום 'שנה עליו הכתוב לעכב'. וכן כאשר עושה שני פעמים, נחשב המעשה ההוא מעשה קבוע, ואין נחשב לעושה שנוי מן הסדר", וראה למעלה פ"ו הערה 57, ולהלן הערה 456.

(380) פירוש - יש כאן שלשה שלבים; עשו - בשנה הראשונה. קיימו - בשנה שניה. קבלו - לעתיד. וכן ראה בראב"ע נוסח ב ובר"מ חלאיו שגם ביארו ש"קבלו" עוסק בדורות העתידים.

(381) לאחר ציון 292.

(382) למעלה [לאחר ציון 292] לא הזכיר בית דין כלל, שכתב: "אמר 'וקבל היהודים' [למעלה פסוק כג] לשון יחיד, כי קבלו כלם בשמחה וברצון, ובקול אחד אמרו 'נעשה ונשמע', וזהו 'וקבל', ולא היו דעות מחולקות". אמנם בגמרא אמרו [מכות כג:] "שלשה דברים עשו ב"ד של מטה, והסכימו ב"ד של מעלה על ידם, אלו הן; מקרא מגילה ["דחייבין על מקרא מגילה" (רש"י שם)], ושאילת שלום בשם, והבאת מעשר. מקרא מגילה, דכתיב 'קימו וקבלו היהודים', קיימו למעלה מה שקבלו למטה". הרי שהקבלה למטה מתייחסת למעשה בית דין. וכן במגילה [ב.] אמרו שזמן של קריאת המגילה נקבע על ידי אנשי כנסת הגדולה, ואי אפשר לעקור תקנה זו משום ש"אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין". והרמב"ן [שם] כתב: "אחר זמן לאחר שהאיר הקב"ה עיניהם ומצאו סמך מן התורה, עמד מרדכי ובית דינו... וקבעו אותו על כל ישראל". נמצא שמה שאמר למעלה ש"לא היו דעות מחולקות" כוונתו שכלם קבלו את קבלת הבית דין.

(383) במנחות [סה:] דרשו על הפסוק [ויקרא כג, טו] "וספרתם לכם" ש"תהא ספירה לכל אחד ואחד". ואילו הפסוק "וספרת לך" [ויקרא כה, ח] - הנאמר אודות ספירת יובלות - דרשו שהוא נאמר על בית דין [תו"כ שם]. וזה מורה שלשון יחיד מוסב על הבית דין, ואילו לשון רבים מוסב על כל יחיד ויחיד, וכדבריו כאן. וכן ביאר הגר"א באדרת אליהו ר"פ נצבים, וז"ל: "'והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך' [דברים כט, יח]. ביאורו, מפני שרז"ל אמרו [מגילה לא:] בתוכחה ראשונה אין רשאי להפסיק, מפני שבלשון רבים נאמר. ובתוכחה השניה רשאי להפסיק, מפני שבלשון יחיד נאמר. פירוש, שבלשון רבים נאמר, וקאי על כל יחיד ויחיד. והשניה בלשון יחיד נאמר, והוא על כלל ישראל כאחד. וזה הוא אומרו [דברים כט, יח] 'והיה בשמעו את דברי האלה

הזאת' השניה, הנאמר בלשון יחיד על כלל ישראל, 'והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי' [שם], הלא אני יחיד, ולא נאמר רק על כלל ישראל. לכך נאמר [שם פסוק כ] 'והבדילו השם לרעה', כיון שפירש עצמו מכלל ישראל". אך בדר"ח פ"א מ"ד [רלט.] כתב להיפך, שלשון יחיד הוא כנגד הפרטי, ולשון רבים הוא כנגד האחד השלם [לכך מוסר הזוגות הוא בלשון יחיד, לעומת מוסר אנשי כנסת הגדולה, שהוא בלשון רבים]. וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות ז, שלשון יחיד שבתורה ["זה אלי" (שמות טו, ב)] מורה שמדובר בכל אחד ואחד ["ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים" (רש"י שם)], כי "מדכתיב כל השירה בלשון יחיד, אם כן על כל אחד ואחד, ואפילו על השפחה, נמי מדבר" [לשונו בגו"א שם]. וכן הרמב"ן [שמות כ, א] ביאר שעשרת הדברות נאמרו בלשון יחיד ["אנכי ה' אלוקיך"] יען "כי עם כל אחד ידבר, ולכל אחד יצוה, שלא יחשבו כי אחר הרוב ילך, והיחיד ינצל עמהם". וראה תפארת ישראל פמ"ג הערה 50. וצ"ע בכל זה.

(384) "הוראה תלויה בבית דין, ומעשה תלוי בקהל" [הוריות ה.].

(385) אודות שהכתיב הוא מרוחק יותר מן האדם, והקרי הוא יותר קרוב לאדם, כן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:], וז"ל: "כי הוא נכתב בשם הויה, [אך] לא נקרא כך, כי הכתיבה הוא מורה על אמיתת עצמו, אבל הקריאה הוא אל האדם... בשם אד'" [הובא למעלה פ"ג הערה 712]. לכך הכתיב של פסוקנו עוסק בקבלת בית דין, אך הקרי של פסוקנו עוסק בקבלת ישראל. ויש לשאול, מדוע אין גם למעלה בפסוק כג קרי וכתיב, אלא נאמר "וקבל" הן בכתיב והן בקרי, ואילו כאן יש התפצלות בין הכתיב לבין הקרי.

(386) "מנא ידעו כותבי המגילה שכך אמר בלבו, אלא רוח הקודש נגלה עליהם" [רש"י שם].

(387) המשך הגמרא שם: "רבי עקיבא אומר, אסתר ברוח הקודש נאמרה, שנאמר [למעלה ב, טו] 'ותהי אסתר נשאת חן בעיני כל רואיה'. רבי מאיר אומר, אסתר ברוח הקודש נאמרה, שנאמר [למעלה ב, כב] 'ויודע הדבר למרדכי' ["מי גלה לו, רוח הקדש שרה עליו" (רש"י שם)]. רבי יוסי בן דורמסקית אומר, אסתר ברוח הקודש נאמרה, שנאמר [למעלה פסוק י] 'ובבזה לא שלחו את ידם' ["היאך ידעו מה עשו הרחוקים" (רש"י שם)]".

(388) לפנינו בגמרא איתא "אמר שמואל". אך בעין יעקב איתא "אמר רב יהודה אמר שמואל", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 40.

(389) כמו שנאמר [למעלה פסוק כא] "לקיים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר וגו'", הרי נאמר הקיום מבלי לומר גם קבלה. וכן נאמר [למעלה פסוק כג]

"וקבל היהודים את אשר החלו לעשות וגו'", הרי נאמרה הקבלה מבלי לומר גם הקיום. וגם יתיישב בזה מה שהקשה למעלה מדוע כתיב "קיימו" לפני "קבלו", ולפי הסברה ראוי להקדים ה"קבלו" ל"קיימו".

(390) בשבועות לט. אמרו שהפסוק "קיימו וקבלו" [אסתר ט, כז] עוסק במקרא מגילה.

(391) יש להבין, מדוע מדגיש כמה פעמים שמצות קריאת מגילה נחשבת ש"השם יתברך צוה עליה", הרי כאן רק בא לבאר הכפילות של "קיימו וקבלו", וכפילות זו מוסברת על פי מה שאמרו "קיימו למעלה מה שקבלו למטה", ומה לי שמחמת קיום העליונים "נחשב כי השם יתברך צוה עליה". והרי אף אם לא היה נחשב שהשם יתברך צוה עליה [אלא שזו מצוה שהתחתונים צוו עליה], מכל מקום השם יתברך הסכים עם קבלת התחתונים, ובכך מוסברת כפילות "קיימו וקבלו", ומה הצורך ליותר מזה. ונראה שהדגשה זו באה כהקדמה לדבריו להלן [לאחר ציון 415] שמחמת הוספת מצות קריאת מגילה יש לנו גלוי לקבלה מרצון לכל מצות התורה. הרי שהסכמת הקב"ה למצות קריאת מגילה מרוממת מצוה זו מעבר לשאר מצות דרבנן, ומשימה אותה בשורה אחת עם שאר מצות התורה [שהקב"ה צוה עליהם], ולכך יהיה בידי מצוה זו לשמש גלוי לשאר מצות התורה, שכולן נתקבלו ברצון. וראה להלן הערה 420. **והטעם שמונח** ב"קיימו למעלה" לא רק הסכמה עם "מה שקבלו למטה", אלא הפיכת קבלת התחתונים לציווי של מעלה, הוא בגו"א שמות פי"ט אות כב [פא.], שכתב: "מגילת אסתר ברוח הקדש נאמרה [מגילה ז.]... פירושו, דברוח הקודש נאמרה שהוא יתברך מסכים על ידי קבלתם, שאם יקבלו הם, הוא יסכים עמהם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 78, ולהלן הערה 412]. הרי הסכמת הקב"ה לקבלת ישראל אינה רק לאחר מעשה של ישראל, אלא שהיתה חלק מקבלת ישראל, שהם ידעו מראש "שאם יקבלו הם, הוא יסכים עמהם". לכך הסכמת הקב"ה אינה רק בדיעבד, אלא היתה חלק מכריע בקבלת התחתונים. וראה הערה הבאה.

(392) יש להעיר, שבכל מצות דרבנן מצינו שהקב"ה מסכים עמהם, וכמו שאמרו בתנחומא נשא אות כט: "לא יאמר אדם איני מקיים מצות זקנים, הואיל ואינן מן התורה. אמר להם הקב"ה, בני, אין אתם רשאין לומר כך, אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימין, שנאמר [דברים יז, י] 'ועשית על פי התורה אשר יורוך'. למה, **שאף על דבריהם אני מסכים**, שנאמר [איוב כב, כח] 'ותגזר אומר ויקם לך'. תדע לך, שהרי יעקב בשעה שברך מנשה ואפרים מה כתיב שם [בראשית מח, כ] 'וישם את אפרים לפני מנשה', עשה הקטן קודם לגדול. וקיים הקב"ה גזרתו, אימתי, בקרבנות הנשיאים, שהקריב

שבט אפרים תחלה, שנאמר [במדבר ז, מח] 'ביום השביעי נשיא לבני אפרים', ואחר כך מנשה, מנין, ממה שקראו בענין [שם פסוק נד] 'ביום השמיני נשיא לבני מנשה'". ויש לומר, שבשאר מצות דרבנן, הסכמת הקב"ה באה בדיעבד ולאחר מעשה, שלאחר שבית דין התחתון גזרו מה שגזרו, הקב"ה הסכים עמם, כי הקב"ה מסכים לכל מה שיאמרו. אך במצות מקרא מגילה, בית דין התחתון ידעו מעיקרא שהגזירה שהם עומדים לקבל מוסכמת היא מלמעלה, והסכמה זו היתה חלק מעצם החלטת התחתונים, וכמבואר בהערה הקודמת. וראה בסמוך הערה 405.

(393) פירוש - שאר מצות שהן מלמעלה בלבד אינן מבית דין של מטה ומלמעלה [אלא הן רק מלמעלה].

(394) פירוש - נאמר כאן "קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם ולא יעבור להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה", הרי הפסוק מבאר שה"קיימו וקבלו" מתבטא בקבלה עד סוף הדורות לעשות את ימי הפורים. ועל כך מבאר כאן, שאכן הואיל ומצות מקרא מגילה היא מלמטה ומלמעלה כאחד, יש בכך חיזוק גדול לשמור מצוה זו עד סוף הדורות.

(395) "תחתית ההר - תחת ההר ממש" [רש"י שם].

(396) "קובא שמטילין בה שכר" [רש"י שם].

(397) "מודעא רבה - שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם, יש להם תשובה, שקבלוה באונס" [רש"י שם].

(398) "מאהבת הנס שנעשה להם" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל בגו"א [שמות פי"ט אות כב] ובנצח ישראל [רצז.] חולק על רש"י, והובא למעלה בהקדמה הערה 80.

(399) מאמר זה מובא בהרבה מקומות נוספים בספרי המהר"ל, והם; למעלה בתחילת ההקדמה, תפארת ישראל פט"ז [רמז:], שם פל"ב כולו [תעו.], שם ס"פ נא [תתח.], גו"א שמות פי"ט אות כב [עז:], נצח ישראל פי"א [רצד.], ההקדמה לדרוש על התורה [ד:], באר הגולה באר השלישי [רעד:], ובח"א לע"ז ג. [ד, כ.], ובחידושי ההלכה שלו לשבת פח., וחלק מדבריו במקומות אלו ישולבו בהערות הבאות.

(400) כפי שהעיר למעלה [לאחר ציון 376]. ובא לבאר הסבר שלישי לכך; הסברו הראשון למעלה [לאחר ציון 377] היה כי כך היה סדר השתלשלות העניינים; בתחילה עשו, בשנה השנית קיימו, ואחר כך קבלו לעתיד. הסברו השני למעלה [לאחר ציון 389] היה כי "קיימו למעלה מה שקבלו למטה". ומעתה יבאר שקיימו מצות קריאת המגילה, ובזה קבלו עליהם את כל המצות. וכן כתב התורת חיים [שבועות לט.] "קיימו מה

שקבלו כבר. נראה דדרשו הכי משום דקשיא להו 'קיימו וקבלו', 'קבלו וקיימו' מיבעי ליה, שהרי הוצרכו לקבל תחילה קודם שהיו מקיימין. לכך דרשו 'קיימו מה שקבלו כבר'". וכן כתב המהרש"א שבת פח., וז"ל: "קיימו מה שקבלו כבר כו'. דלפי פשטיה דקאי אמגילה, הוה ליה למכתב 'קבלו וקיימו', דקבלה ודאי קדמה לקיומה. והכי נמי מהאי טעמא דרשו מינה נמי במגילה [ז.] 'קיימו למעלה מה שקבלו למטה'".

(401) היא מצות קריאת המגילה.

(402) תולה זאת "בימי מרדכי ואסתר". אך לשון חכמים הוא [שבת פח.] "הדור קבלוה בימי אחשורוש", ובתפארת ישראל פל"ב [תפב:] כתב "בימי אחשורוש" [מובא בהערה 404]. וראה למעלה בהקדמה הערה 80 מה שנתבאר בזה.

(403) "חוץ ממקרא מגילה - ואם תאמר נר חנוכה, כבר פסקו הנביאים. אבל בימי מרדכי היו חגי זכריה ומלאכי" [רש"י שם].

(404) "אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ["ביציאת מצרים אמרו שירה על הים" (רש"י שם)], ממיתה לחיים לא כל שכן" [המשך לשון הגמרא שם]. ובתפארת ישראל פל"ב [תפב:] כתב: "כי בימי אחשורוש קבלו מצוה אחת מרצונם... והסכים הקב"ה עמהם. ומקרא מגילה היא מצוה אחת שנתחדשה, כמו שאמרו שם [מגילה יד.] ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות עמדו לישראל, וכולם לא פחתו ולא הוסיפו על תורת משה חוץ ממקרא מגילה. שמזה נלמוד כי מקרא מגילה כמו תוספות על התורה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 75].

(405) אף על פי שהקב"ה רוצה שישראל יקבלו כל מה שחכמים גוזרים עליהם [כמבואר למעלה הערה 392], מ"מ זהו הוראה כללית שישמעו לדברי חכמים, אך לאו דוקא שהקב"ה רוצה במצוה מסוימת של רבנן. ונקודה זו מבוארת היטב במשך חכמה [דברים יז, יא], וז"ל: "העיקר הוא זה, כי התורה רצתה אשר מלבד ענינים הנצחים והקיימים לעד, יתחדש ענינים, סייגים, ואזהרות, וחומרות, אשר יהיו זמניים, היינו שיהיה ביד החכמים להוסיף עפ"י גדרים הנמסר להם [שבאופנים אלו ניתן להם רשות]... ולמען שלא ימצא איש אחד לאמר אני הרואה ואינני כפוף לחכמי ישראל, נתנה התורה גדר 'לא תסור כו' [שם], שאל"כ יהיה התורה מסורה ביד כל אחד, ויעשו אגודות אגודות, ויתפרד הקשר הכללי, מה שמתנגד לרצון השם שיהיה עם אחד לשמוע לחכמיהם. ואם לא ישמעו, עוברים ב'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'. ואם כן המצוה דוקא לשמוע מה שיאמרו, אבל הענין בעצמו שאמרו וחדשו, אפשר דאינו מתקבל אל רצון הבורא. ואם יעמוד ב"ד אחר הגדול ויבררו טעותן, או שהוא דבר שאין הצבור יכול

לעמוד, ויעשו היפך מזה, מותר... ורצה דוקא שנשמע בקולם, אבל לא בפרטי הדברים... רצונו בצווי פרטי [ומצאתי כן בביאור לרבינו משה פי"א מהלכות ברכות הלכה ג' נמצא ענין הדברים והצעתן כך הוא וכו' יעו"ש]. וזה פירוש הירושלמי סוכה [פ"ג ה"ד] דיום ראשון מברך 'על נטילת לולב', ושאר יומי מברך 'על מצות זקנים', דהמצוה לשמוע בקולם". וזהו דיוק לשונו הזהב של המהר"ל כאן "לא שמעו מן השם יתברך שהוא רוצה שיקבלו מצוה **זאת**". וכך מוכח מיניה וביה; דמדוע הוצרכו לקבלה מיוחדת של מצות קריאת המגילה, תיפוק ליה שחייבים לשמוע לדברי חכמים שנאמר [דברים יז, יא] "לא תסור". אלא ש"לא תסור" אינו מוסב על תוכן המצוה, וישראל בדור אחשורוש קבלו על עצמם את מקרא מגילה בפרוטרוט [ראה קונטרס דברי סופרים לרא"ו סימן א, אותיות כט, ל]

(406) לשונו בנצח ישראל פי"א [רצז.]: "וקאמר דאף על פי כן 'הדור קבלוה בימי אחשורוש'... הפירוש הוא, שכאשר קבלו עליהם מצוה זאת מעצמם, היא קריאת מגילה, שלא היו מוכרחים למצוה זאת, ובקבלת מצוה זאת קבלו כל התורה. שזאת המצוה היא כמו תוספת למצות, ואם קבלו המצוה הזאת, שהיא כמו תוספת, כל שכן קבלת מצות, שהם אינם כמו תוספת. לפיכך בימי אחשורוש קבלו כל התורה, ולא היה שם אונס והכרח, ופירוש זה נכון" [הובא למעלה בהקדמה הערה 77].

(407) לשונו בתפארת ישראל פל"ב [תפג:]: "ובזה היו מקבלים כל התורה מרצונם; שאם המצוה שהיא אחרונה לכל התורה, שהיא מקרא מגילה, קבלוה מעצמם, כי מי הכריח אותם לדבר זה, מכל שכן שאר מצות שהם קודמים למקרא מגילה, שכולם הם ברצון. ובזה כאילו היה תחילה קבלת התורה ברצון, כי הוכיח הסוף על התחלה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 78]. ובגו"א שמות פי"ט אות כב [פ.] כתב: "פירוש, שהיו מקבלים עליהם מצוה אחת ממצות התורה, דהיא קריאת מגילה. ואף על גב דאין כאן אונס, והם מעצמם קבלו עליהם, וכיון דהם מעצמם הסכימו לעשות מצוה זאת, זהו קבלת כל התורה. שאיך יוסיפו עוד מצוה אם הראשונים הם מוכרחים עליהם, לפיכך קבלת קריאת המגילה הוא קבלת התורה ברצון... וכאשר חדשו ישראל מצוה אחת מן המצות, אז נראה כי התורה לא היה באונס כלל ודבר הכרחי, רק כי התורה להם בעצם גם כן". ובחידושי **ההלכות** שלו לשבת פח. הוסיף בנקודה זו: "כיון שקיבלו עליהם מקרא מגילה, שהוסיפו מצוה מחמת עצמם, א"כ לא נוכל לומר שהם אנוסים לקבלת מצות. שאם היו אנוסים לקבלת מצות מתחילה, למה היה להם להוסיף מעצמם. ודמי זה להא דתנן [ב"ב ד:] עמד ניקף וגדר את הרביעית מגלגלים עליו את הכל, מפני שבזה

שהוסיף לגדור מחיצה רביעית גילה דעתו דניחא ליה, וא"כ הכל ניחא ליה, ובזה קיבלו עליהם כל התורה. ופירוש זה פשוט" [הובא למעלה בהקדמה הערה 79].

(408) קשה, שמבאר כאן '"קיימו' המצות שניתנו בסיני, ו'קבלו' עליהם עתה מקרא מגילה", ולמעלה [לאחר ציון 399] כתב להיפך, וז"ל: "בא לתרץ מה שכתיב קודם 'קיימו' ואחר כך 'קבלו'. ופירוש על ידי זה שקיימו מגילת אסתר, קבלו עליהם מה שהיה ראוי להם לקבל עליהם בהר סיני". הרי "קיימו" מוסב על מקרא מגילה, ו"קבלו" מוסב על מצות שניתנו בסיני. ועוד, לפי דבריו כאן כיצד תוסבר תיבת "שקבלו **כבר**", אם "קבלו" מוסב על מקרא מגילה. ולהלן [הערה 413] ביאר כדבריו למעלה; "קיימו" מוסב על ההווה, ואילו "קבלו" מוסב על העבר. והרמב"ן בהשגותיו על ספר המצות [בעיקר הראשון] כתב: "כמו שאמרו קיימו מה שקבלו עליהם כבר בסיני". והיה נראה לכאורה שיש לגרוס כאן להיפך; '"קיימו' עתה מקרא מגילה. 'וקבלו' עליהם המצות שנתנו בסיני". אך גם בחידושי ההלכות שלו לשבת פח. כתב "פירושו קיימו עליהם התורה, שקודם זה היה מודעא, [ו]עתה קיימו על ידי זה שקבלו עליהם לעשות" [מובא להלן הערה 420]. וצ"ע.

(409) מציונים 80-9.

(410) לאחר ציון 388.

(411) קושית תוספות שבועות לט. [ד"ה קיימו], וז"ל: "קיימו מה שקבלו כבר - תימה דבפ"ק דמגילה [דף ז.] איכא תנאי טובא דדרשי דאסתר ברוח הקודש נאמרה מקראי, ושמואל דריש ליה מ'קיימו וקבלו', 'קיימו למעלה מה שקבלו למטה'. ומסיק רבא [שם] דלכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל. והא אדשמואל נמי אתי ליה פירכא, דאצטריך למידרשה נמי כי הכא. ורבא גופיה דרש כי הכא 'קיימו מה שקבלו כבר' בשבת פרק רבי עקיבא [דף פח.]". וכן הקשו בשבת פח. ד"ה אמר רבא, חגיגה י. ד"ה דלמא, ומגילה ז. ד"ה לכולהו.

(412) לשונו בגו"א שמות פי"ט אות כב [פא.]: "ואף על גב דגם מגילת אסתר ברוח הקדש נאמרה [מגילה ז.], ואין שייך בזה דהם קבלו מעצמם. פירושו, דברוח הקודש נאמרה שהוא יתברך מסכים על ידי קבלתם, שאם יקבלו הם, הוא יסכים עמהם, אבל סוף סוף התחלה לקבלה הוא מעצמם. וכן דרש התם [מגילה ז.] 'קיימו וקבלו' [אסתר ט, כז], קיימו למעלה מה שקבלו למטה. נמצא כי התחלת המצווה הוא בידם היה. ובמדרש רות [ד, ד, וכן הוא במכות כג:]; ג' דברים עשו בית דין של מטה והסכימו עמהם בית

דין של מעלה; שאילת שלום בשם, ומגילת אסתר, ומעשרות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 75].

(413) כי "קיימו עתה" קודם ל"קבלו כבר", כי הכתוב מדבר על מה שהיה עתה. ומכך משמע ש"קיימו" מוסב על העכשו, ו"קבלו" מוסב על העבר, ולעיל [הערה 408] כתב הפוך.

(414) כי לפי הדרשה של "קיימו מה שקבלו כבר" גם הקבלה וגם הקיום הוא למטה בתחתונים, ולכך היה יכול לומר "קיימו קבלו". אך לפי הדרשה "קיימו למעלה מה שקבלו למטה", הרי איירי בשתי רשויות, הקיום למעלה והקבלה למטה, ולכך נאמר "קיימו וְקבלו".

(415) בא לבאר שאע"פ שבהשקפה ראשונה נראה שהדרשה "קיימו מה שקבלו כבר" [שבת פח.] סותרת לדרשה "קיימו למעלה מה שקבלו למטה" [מגילה ז.], אך האמת היא להיפך; הדרשה "קיימו מה שקבלו כבר" מסתמכת על הדרשה "קיימו למעלה מה שקבלו למטה" ומסתייעת ממנה. באופן שללא הדרשה של "קיימו למעלה מה שקבלו למטה" אי אפשר היה לדרוש "קיימו מה שקבלו כבר".

(416) ואיך קבלת מצוה דרבנן ברצון מורה שמקבלים בזה גם מצות דאורייתא ברצון, הרי רבנן לחוד ודאורייתא לחוד, וכמו שמבאר.

(417) "כי בימי מרדכי ואסתר שקבלו עליהם מקרא מגילה, והיא מצוה אחת, וכאילו היא כתובה בתורה" [לשונו למעלה לאחר ציון 401].

(418) "ואמר כי לכך כתיב 'קיימו וקבלו', כי מלמד לך כי מצוה זאת של קריאת מגילה נחשב כאילו השם יתברך צוה עליה, כיון שהסכים על המצוה הזאת מלמעלה, נחשב כי השם יתברך צוה עליה" [לשונו למעלה לאחר ציון 389].

(419) לשונו בהקדמה [לאחר ציון 70]: "ואמר כי אף על פי כן 'הדר קבלוהו בימי אחשורוש'. כי כאשר הוסיפו במצות מקרא מגילה, ודבר זה כמו הוספה, וכמו שאמרו בפרק קמא דמגילה [יד.], ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות עמדו לישראל, וכולם לא פחתו ולא הוסיפו על התורה אפילו אות אחת, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש, אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, ומה אם מעבדות לחירות אומרים שירה, ממיתה לחיים על אחת כמה וכמה, עד כאן. וכאשר יש כאן הוספה, אם כן העיקר קודם, ולפיכך כאשר קיבלו מעצמם ההוספה הזאת, שהוא מקרא מגילה, בזה קבלו כל התורה שהיא ראשונה, ובתוספת נמצא העיקר מקל וחומר. ואם כן מעתה אין כאן מודעא כלל".

(420) יש להעיר, שאמנם מבאר שהדרשה "קיימו מה שקבלו כבר" זקוקה לדרשה "קיימו למטה מה שקבלו למעלה", אך עדיין אפשר להקשות לאידך גיסא; שמא הפסוק נדרש רק בשביל "קיימו למטה מה שקבלו למעלה", ולא גם בשביל "קיימו מה שקבלו כבר", כי הרי דרשת "קיימו למטה מה שקבלו למטה" אינה זקוקה לדרשת "קיימו מה שקבלו כבר". דע לך, שבחידושי ההלכות שלו לשבת פח. עמד על קושיא זו, ויישבה בשתי דרכים, ואלו דבריו: "והשתא הא דדרשי דאסתר נאמרה ברוח הקודש מדכתיב 'קיימו וקבלו', קיימו למעלה מה שקבלו למטה, הוא דרשה זאת שבכאן ["קיימו מה שקבלו כבר"]. דלהא מלתא ליכא לאוקמי, דהיינו קיימו בקבלת המגילה מה שקבלו כבר, דאם לא קיימו למעלה מצוה זאת של קריאת מגילה, אין כאן תוספות מצוה, שאמרנו שהוסיפו, דהא [אם] לא קיימו אותה למעלה לא נקרא זה מצוה כלל. וליכא למימר דלהכא אתא 'קיימו למעלה מה שקבלו למטה' בלחוד, דהוה ליה לכתוב 'קבלו וקיימו', שקיימו מה שקבלו עתה. אבל פירושו קיימו עליהם התורה, שקודם זה היה מודעא, [ו]עתה קיימו על ידי זה שקבלו עליהם לעשות [ראה למעלה הערה 408]. והשתא לא קשה מידי. ועוד, אפילו אם תאמר דקרא אתי כולה להכי דקאמר ש'קיימו למעלה מה שקבלו למטה', סוף סוף נוכל ללמוד מעצמנו שקיימו התורה, כיון שהוסיפו מצוה אחת, ותו ליכא מודעא לאורייתא. אף על גב דקאמר בהך לישנא 'קיימו מה שקבלו כבר', ודריש קרא כך, דלמה לא נדרוש, כיון דעל כרחך תרוויהו משתמעי ממנו, יש לנו לדרוש קרא בשניהם, כיון דעל כל פנים שניהם משתמעי מיניה, [לכך] דרשינן קרא לב' פנים, ופשוט הוא". ונפלא הוא. וראה למעלה בהקדמה הערה 75, ופרק זה הערה 391.

(421) כן כתב המנות הלוי [ריב:], וז"ל: "פירושא דקרא 'קיימו וקבלו היהודים וגו' להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם', כלומר כמו שכתב אליהם מרדכי, דכתיב [למעלה פסוקים כ-כא] 'ויכתוב מרדכי וגו' לקיים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה', וזהו 'ככתבם', כלומר כמו שכתב עליהם".

(422) משנה [מגילה ב.] "מגילה נקראת באחד עשר, בשנים עשר, בשלשה עשר, בארבעה עשר, בחמשה עשר, לא פחות ולא יותר. כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר. כפרים ועיירות גדולות קורין בארבעה עשר, אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה", ופירש רש"י שם "אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה - כלומר, מאחר שהמוקפין קורין בחמשה עשר, ושאין מוקפין קורין בארבעה עשר, הרי הכל בכלל, תו היכי משכחת אחד עשר, שנים עשר, שלשה עשר. אלא שהכפרים נתנו

להן חכמים רשות להקדים קריאתה ליום הכניסה, יום שני בשבת שלפני ארבעה עשר, או חמישי בשבת, שהוא יום כניסה, שהכפרים מתכנסין לעיירות למשפט, לפי שבתי דינין יושבין בעיירות בשני ובחמישי כתקנת עזרא [ב"ק פב.], והכפרים אינן בקיאין לקרות, וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר. ולא הטריחום חכמים להתאחר ולבא ביום ארבעה עשר. ופעמים שיום הכניסה בשלשה עשר, ופעמים שהוא באחד עשר".

(423) לא מצאתי לו חבר לבאר "כזמנם" מה שמקדימין אנשי הכפרים ליום הכניסה.

(424) למעלה תחילת פרק זה [ציונים 1-28], וכן ציונים 253-255. וכן כתב למעלה בספר זה, וכמלוקט בפרק זה הערות 4, 255.

(425) מגילה ו: "אמר רבי יוחנן, ושניהם מקרא אחד דרשו; 'בכל שנה ושנה'... מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לניסן... מסמך גאולה לגאולה עדיף". ונמצא ש"מקום אחר" הוא המלים הבאות בפסוקנו, שנאמר "וכזמנם בכל שנה ושנה".

(426) קצת קשה, שחז"ל לא למדו זמנם של אנשי הכפרים מהנאמר בפסוקנו [פסוק כז] "וכזמנם", אלא מהנאמר בפסוק ל"א "בזמניהם", וכמבואר בריש מגילה [ב.], וכמו שהוא עצמו הביא למעלה [לפני ציון 423]. וכשם שהמהר"ל נמנע מלדרוש "וכזמנם" לכך שפורים הוא באדר שני, כי חז"ל למדו זאת ממקום אחר [מהמשך פסוקנו], כך היה צריך להמנע מלדרוש "וכזמנם" לכך שאנשי הכפרים מקדימים ליום הכניסה, כי חז"ל למדו זאת ממקום אחר [פסוק ל"א]. ואולי לומד שהדרשה מ"בזמניהם" בנויה על מה שנאמר בפסוקנו "וכזמנם". ויל"ע בזה.

פסוק כח

(427) מעין מה שמצינו ברש"י [שמות כ, ג] "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני - כל זמן שאני קיים, שלא תאמר לא נצטוו על עבודה זרה אלא אותו הדור".

(428) פירוש - בא לבאר שאם "ועל זרעם" מוסב רק על הקטנים שהיו בדורו של המן, מה הרבותא בכך, הרי פשיטא שאף הם היו באותו הנס, ומדוע נתפרטו לעצמם. ועל כך מיישב שהרבותא היא שאע"פ שקטנים לאו בני קבלה הם ["קטנים לאו בני שליחות נינהו" (קידושין מב.), "יתמי לאו בני מחילה נינהו" (ב"מ כב:)], מ"מ קבלת ישראל באותו הדור מהני גם לקטניהם.

(429) לשון היוסף לקח: "האיך יעלה על הדעת לעשות הפרש בנס זה בין משפחה למשפחה, אחר היותם כולם בכלל הנס". וכן המנות לוי תמה [רטו:] "כי לענין המצות אין משפחות חלוקות בישראל".

(430) פירוש - היה מקום לומר שמשפחה חשובה היתה יכולה להנצל מגזירת המן, ולכך לא תצטרך לעשות את הפורים. ומעין מה שנאמר [למעלה ד, יג] "ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים".

(431) מעין כן כתב הרמב"ן [מגילה ב.] שהנס בפרזים היה גדול יותר מהנס במוקפין, וכלשונו: "וכשעיינתי בכתובים נתיישב לי הענין יפה, לפי שהוא דבר ברור שבזמנו של נס זה כבר נפקדו ישראל ועלו לארץ ברשיון כורש, ונתיישבו בעריהם. ואע"פ שאמר המן [למעלה ג, ח] 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים', מ"מ אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו, ושוב לא עלו מהם אלא מעטים עם עזרא. וכשצוה אחשורוש להשמיד להרוג ולאבד, היו הפרזים והעיירות שאין להם חומה סביב בספק וסכנה גדולה שלא יעלו עליהם אויבים, יותר מן המוקפין... ולאחר מיכן בשנים הבאות, עמדו פרזים ונהוג מעצמן לעשות יום ארבעה עשר שמחה ומשתה ויום טוב. אבל מוקפין לא עשו כלום, לפי שהיה הנס גדול בפרזים והיה עליהם הסכנה יותר כדפרישית".

(432) לשון הגמרא שם "'משפחה ומשפחה' למאי אתא. אמר רבי יוסי בר חנינא, להביא משפחות כהונה ולויה שמבטלין עבודתן, ובאין לשמוע מקרא מגילה. דאמר רב יהודה אמר רב, כהנים בעבודתן, ולוים בדוכנן, וישראל במעמדן, כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה".

(433) דבריו צריכים ביאור, כי לכאורה בגמרא [מגילה ב:] לא דרשו כן, שאמרו שם "בשלמא לתנא דידן [שמוקפין חומה זה מימי יהושע בן נון] היינו דכתיב 'מדינה ומדינה ועיר ועיר ועיר'; 'מדינה ומדינה' לחלק בין מוקפין חומה מימות יהושע בן נון, למוקפת חומה מימות אחשורוש. 'עיר ועיר' נמי לחלק בין שושן לשאר עיירות ["מדינה ומדינה עיר ועיר - גבי זכירה ועשייה כתיב 'והימים האלה נזכרים ונעשים וגו", משמע מדינה ומדינה כמנהגה, ועיר ועיר כמנהגה. למדנו שיש מנהג חלוק במדינות, ומנהג חלוק בעיירות, לחלק בין שושן לשאר עיירות, ואף על פי שאף היא בכלל פרזים, הוקבעה בחמשה עשר" (רש"י שם)]. אלא לרבי יהושע בן קרחה [הסובר שמוקפין חומה זה מימי אחשורוש], בשלמא 'מדינה ומדינה' לחלק בין שושן לשאר עיירות. אלא 'עיר ועיר' למאי אתא ["הרי כל הפרזים שוין וכל המוקפין שוים, ואין חילוק בין עיר ועיר" (רש"י שם)]. אמר לך רבי יהושע בן קרחה, ולתנא דידן מי ניחא, כיון דאית ליה 'פרזי' 'פרזי', 'מדינה ומדינה' למה לי. אלא קרא לדרשה הוא דאתא, וכדרבי יהושע בן לוי הוא דאתא, דאמר רבי יהושע בן לוי, כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידון ככרך. עד כמה... מיל". נמצא שאין מי שדורש "מדינה ומדינה" שמלמד "שאין לחלק בין שושן לשאר עיירות" [לשונו

כאן]; כי לפי תנא דמשנה "מדינה ומדינה" נדרשת "לחלק בין מוקפין חומה מימות יהושע בן נון למוקפת חומה מימות אחשורוש" [ולא איירי כלל בשושן ושאר עיירות, וכן שיש לחלק, ולא שאין לחלק]. ולפי רבי יהושע בן קרחה "מדינה ומדינה" נדרשת "לחלק בין שושן לשאר עיירות", ואילו המהר"ל כתב כאן "**שאין** לחלק בין שושן לשאר עיירות". ואף אם תגרוס "שיש לחלק" [כמו שיש לגרוס בדבריו הסמוכים], מ"מ עדיין יקשה מדוע מבאר את הפסוק כרבי יהושע בן קרחה, ולא כתנא דידן. אך הכל מתיישב בדברי הטורי אבן שם, שכתב: "ולמאי דמשני השתא בין לריב"ק בין לרבנן כפל ד'מדינה ומדינה' לחלק בין שושן לשאר עיירות, כדאמר המקשה אדריב"ק. וד'עיר ועיר' לכדריב"ל, זה הוא מה שנראה לי". נמצא שהמהר"ל לומד כטורי אבן שלמסקנת הגמרא כולי עלמא מודו ש"מדינה ומדינה" בא לחלק בין שושן לשאר עיירות, ויש לגרוס בדבריו "**שיש** לחלק בין שושן לשאר עיירות".

(434) אמנם רש"י [מגילה ב:] ביאר שכאשר מעמידים את הפסוק לדרשת רבי יהושע בן לוי ["כרך וכל הסמוך לו"] אזי "בחלוק לא איירי כלל, אלא הכי קאמר 'כל עיר ועיר' הסמוך למדינה שתהא כמותה". ונמצא שהמהר"ל אינו לומד כרש"י, כי המהר"ל מבאר ש"עיר ועיר" בא לחלק בין עיר סמוך ונראה לעיר שאינו סמוך ונראה. אמנם שוב כיון הטורי אבן שם בזה לדעת המהר"ל, שכתב: "איני יודע מי דחקו לרש"י לפרש דלא איירי כלל בחלוק... דפריך 'עיר ועיר' ב' פעמים למה לי, משני דאתי להא דרשא דריב"ל, וקמ"ל דיש מנהג חלוק בעיירות בין עיר הסמוך או נראה לכרך, דנידון ככרך, וקורין בט"ו, ובין אינו סמוך ונראה, דנידון כעיר וקורין בי"ד".

(435) כן כתב רש"י כאן, ומקור הדברים בגמרא [מגילה יח.].

(436) כן כתב רש"י כאן, ומקור הדברים בירושלמי מגילה פ"א ה"א.

(437) כן הקשה בפרי צדיק פורים אות א, וז"ל: "'מגילה נקראת כו" [מגילה ב.]. והקשה בטורי אבן [שם], אמאי לא תני 'קורין את המגילה בי"א כו", כהא דתנן בפ"ב [מגילה כ.] 'אין קורין את המגילה כו". ובאמת מצינו גם כן בלשון הכתוב, 'והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור וגו", והוה ליה לכתוב 'יזכרו ויעשו', כיון דקאי לעתיד". ונראה שמתוך שהפרי צדיק השוה זאת ללשונות "מגילה נקראת" ו"קורין את המגילה", הכוונה היא שהיה צריך להאמר "והימים האלו יִזָּכְרוּ וְיֵעָשׂוּ" בלשון פעל, ולא בלשון נפעל [ואין שאלתו שיהיה נאמר "והימים האלו יִזָּכְרוּ וְיֵעָשׂוּ"]. וכן משמע שלכך כוונת המהר"ל, שלאחר שהביא ש"נזכרים" היינו קריאת המגילה "ונעשים" היינו עשיית משתה ומשלוח מנות, מיד הקשה "ומה שאמר 'נזכרים ונעשים', ולא אמר 'והימים האלו

יזכרו ויעשו". וסמיכות הקושיא לדבריו הקודמים מורה ששאלתו היא מדוע נאמר בלשון נפעל, הרי ישראל עושים את קריאת המגילה ומשלוח המנות, והיה צריך להאמר בלשון פעל "והימים האלו יִזְכְּרוּ וְיַעֲשׂוּ".

(438) פירוש - אם תוקף הימים האלו היה על ידי מעשי בני אדם, שפיר היה מקום להקשות שהיה צריך להאמר "והימים האלו יִזְכְּרוּ וְיַעֲשׂוּ" לשון פעל, כי בני האדם יעשו כן. אך הואיל ותוקף הימים האלו הוא מהקב"ה, לכך אין בני אדם פועלים את תוקף היום, אלא הקב"ה עושה זאת. וראה הערה 440.

(439) פירוש - הואיל והימים האלו לא יתבטלו, מוכח שתקפם של ימים אלו אינו מצד המקבלים, אלא מצד הנותן, וכמו שביאר למעלה פ"ג [לאחר ציון 334], וז"ל: "וכאשר תבין אלו דברים אז תדע להבין מה שאמרו ז"ל [ילקו"ש משלי רמז תתקמד] אם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטלים. וזה כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל. אף שההתחלה הוא מן השם יתברך, מכל מקום דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא. ולפיכך המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וכל דבר יש לו סוף, ולכן יש בטול למועדים. אבל ימי הפורים, אין זה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך, מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל השם יתברך. ודבר שהוא מצד השם יתברך, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל". וראה הערה הבאה.

(440) בפרי צדיק פורים אות א לא הזכיר את דברי המהר"ל האלו, אך דבריו שם הם ביאור לדבריו, ונביא את דבריו הנפלאים, וז"ל: "קשה, שבפורים גם כן בשעת הגזירה בודאי לא הניחו לקיים מצותיה בקריאת מגילה ומשתה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים, ומה זה ההבטחה שלא יבטלו לעולם. אבל הענין הוא דכתיב [פסוקים כא-כב] 'להיות עושים את יום ארבעה עשר וגו' ואת יום חמשה עשר בו וגו' כימים אשר נחו וגו'". וכן למעלה כתיב [פסוק יט] 'עושים את יום ארבעה עשר וגו' שמחה וגו', ואם המכוון על מצוות הנוהגות בפורים הוה ליה לכתוב 'עושים בְּיום ארבעה עשר שמחה וגו'". אכן פירוש הכתוב... הנה במחיית עמלק איתא [מדרש תנחומא תצא ד] אמרו ישראל רבונו של עולם, אין אנו יכולין בו. אמר להם הקב"ה, תהיו אתם מזכירים שמו מלמטה, ואני מוחק שמו מלמעלה כו'. ועל ידי ההזכרה דלמטה נעשה המחייה על ידי השם יתברך... וכן בכל שנה נעשה בימים אלו מחיית עמלק למעלה, על ידי שמזכירין שמו מלמטה. וישראל עושים בכל שנה הימים האלה שיהיה בהם מחיית עמלק, וממש הם עושים

את הימים, דהיינו כח הימים כנזכר לעיל... וכמו ביום הכיפורים עיצומו של יום מכפר [שבועות יג.], כן ימי הפורים עיצומו של יום עושה מחיית עמלק. רק האדם צריך שיזכור שהיום יום הכפורים, וכן שהיום פורים. ועל זה נאמר 'והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור', דהיינו שהימים נעשים להיות מחיית עמלק על ידי השם יתברך, וכמו שאמרנו. ואמר 'נזכרים', שאף הזכירה שמזכירין שמו מלמטה גם כן מצד השם יתברך ממילא, ששולח בלב ישראל ההזכרה שיזכירו שמו מלמטה. וממילא נעשים הימים שיהיה בהם מחיית עמלק כאמור. ובא ההבטחה 'וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וגו", שאף בשעת הגזירה שיכריחו חס וחלילה את ישראל לבטל מועד ושבת, ובודאי לא יניחו אותם לקיים מצות הנוהגות בפורים, מכל מקום 'ימי הפורים לא יעברו'. והיינו כח הימים להיות בהם מחיית עמלק מלמעלה, זהו לא יתבטל גם אז. וממש כמו יום הכיפורים שעיצומו של יום מכפר אף אם לא התענו בו ולא קראו מקרא קודש, וכן ימי הפורים עצמם עושים המחיית עמלק למעלה. אך דצריך על כל פנים לידע שהיום הזה הוא פורים, ועל זה הבטיחו הכתוב 'וזכרם לא יסוף מזרעם', שאף אז לא ישכחו הימים, ויהיו הימים נזכרים ונעשים, שיהיו ימי מחיית עמלק". עמוד והבט כיצד דברי רבי צדוק הכהן מבארים באר היטב את דברי המהר"ל כאן. וכן ראה בזאב יטרף פורים ב, פרק צב, שהאריך לבאר את דברי המהר"ל האלו.

פסוק כט

(441) פירוש - במסורה נכתב תי"ו של "ותכתוב" באות גדולה יותר משאר האותיות.

(442) "אסתר ברוח הקודש נאמרה" [מגילה ז.]. וכן הגר"א כאן כתב: "ותכתוב אסתר - פירוש כתבו את כל המגילה ברוח הקודש, ושלחו באגרת. וזהו שכתוב 'לקיים את איגרת הפורים הזאת', פירוש שיקראו ויקיימו מה שבתוכה".

(443) נראה לבאר זאת על פי ג' היסודות הבאים; (א) המשפיע הוא גדול, והמקבל הוא קטן. (ב) העולמות העליונים משפיעים, והעולם התחתון הוא מקבל. (ג) נבואה שבאה מהעליונים לתחתונים היא השפעה מהעליונים לתחתונים. ואודות שהמשפיע הוא גדול והמקבל הוא קטן, כן כתב בנצח ישראל פנ"ז [תתפד.], וז"ל: "כי העפר מיוחד לקבל דבר מלמעלה... ומיוחד לזה הדבר הקטן ביותר, כי הדבר הגדול, משום גדולתו אינו בעל קבלה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו... והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור... והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא [סוכה ה:], שהוא פני גדול ופני קטון" [ראה למעלה פ"ב הערה 113, ופ"ג הערה 287]. ובח"א לסוטה ה.

[הוצאת כשר, ח"א עמוד כז] כתב: "ראוי העפר לקבל הויה יותר מכל היסודות, ודבר זה כי הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל". ובנצח ישראל פי"ז הערה 93 נתבאר שהמקבל נקרא "קטן". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים", ופירש רש"י שם "הוי קבל - הוי עניו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". הרי שהיות אדם אפל ושפל נקרא "קבל". והם הם הדברים, שהקטן הוא המקבל [ראה למעלה פ"ב הערה 113, ופ"ג הערה 287]. ואודות שהעליונים משפיעים והתחתונים מקבלים, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 150], וז"ל: "העולם הזה התחתון מקבל מן האמצעי, ומן עולם העליון. כי הם שלשה, תחתון ואמצעי ועליון, והתחתון יש בו מכל השלשה". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "ידוע כי העליונים, דהיינו עולם העליון, משפיע לעולם הגלגלים, והגלגלים משפיעים אל התחתונים. ולפיכך יקרא השפע שבא מעולם העליון לעולם הגלגלים 'חסד'... כי החסד אף לעשירים [סוכה מט:], ואילו צדקה לענייים דוקא [שם]... ועולם הגלגלים אינם נקראים עניים, כי הם גם כן בעלי השפעה לתחתונים. ולפיכך יקרא מה שהעולם העליון משפיע 'חסד' ולא 'צדקה', שהחסד גם כן לעשירים. ויקרא מה שהעולם האמצעי משפיעים לתחתונים 'צדקה', כי התחתונים מקבלים ואינם משפיעים, כמו העני הזה שהוא מקבל ואינו יכול להשפיע" [הובא למעלה פ"א הערה 151]. ואודות שהנבואה היא השפעה מהעליונים, כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [יא.], וז"ל: "מדרגת הנבואה שהיא על הנביאים, שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים" [הובא למעלה בהקמה הערה 415]. ועל כך אמרינן "שפע נבואתו". ולכך שפיר "התי"ו גדולה, כי היה הכתיבה הזאת מלמעלה". וראה להלן פ"י הערה 15.

(444) יש להבין, מדוע דוקא האות תי"ו הראשונה בתיבת "ותכתוב" היא האות הגדולה, והרי האות תי"ו הזו אינה מאותיות השורש [שהוא "כתב"], אלא היא מאותיות אית"ן. ואולי משום שהרוח הקודש ששרתה על אסתר הביאה אותה לכתיבת המגילה, א"כ הרוה"ק קדמה לעצם הכתיבה, בדיוק כפי שאות תי"ו מאותיות אית"ן קודמת לעצם המעשה.

(445) פירוש - שלכך כתב מרדכי את האגרת הזאת פעם שניה.

(446) פירוש - שיהיה להם שלש פעמים פורים, וכמו שמבאר. וחזקה היא בשלש פעמים [יבמות סד:]. ובגו"א בראשית פמ"ג אות כז כתב: "כי שלשה הוא חזקה".

(447) אמנם רש"י כאן מבאר שאיגרות ראשונות מרדכי שלחן מיד לאחר נס הניצחון, ואיגרות שניות שלחן בשנה שניה לזרזן שוב בשעת מעשה [כן פירש הר"מ חלאיו כאן את דברי רש"י]. וראה למעלה הערות 378, 379, ולהלן הערות 460, 462.

(448) לשון הגמרא שם: "רבי אלעזר אמר... מהכא דכתיב 'לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית'", ופירש רש"י שם "השנית- בחודש השני".

(449) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 233]: "וקשיא, ואיך יאמר... דלא נזכר זה בכתוב, והרי יש לפרש הכתוב כפשוטו". ואמרו חכמים "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" [שבת סג.]. ובבאר הגולה באר השלישי [שב.] כתב: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד. שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד". ובגו"א בראשית פ"ד אות כד כתב: "אין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל בכל התורה 'אין המקרא יוצא מידי פשוטו', והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר" [ראה למעלה פ"א הערה 234, פ"ב הערה 258, ופ"ג הערה 465].

(450) משנה מגילה [ו:] "קראו את המגילה באדר הראשון, ונתעברה השנה, קורין אותה באדר שני".

(451) מקורו בירושלמי מגילה פ"א ה"ה "רבי סימון בן ריב"ל, כתיב 'לקיים את אגרת הפרים הזאת', מה תלמוד לומר 'השנית', אלא מיכן שאם קראו אותה באדר הראשון ונתעברה השנה, קורין אותה באדר השני".

(452) לפנינו בגמרא איתא "אמר רב שמואל בר יהודה", אך בעין יעקב איתא "אמר רב יהודה אמר שמואל", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 40].

(453) "וזהו השנית" [רש"י שם].

(454) ואין שני ימים בשושן. וכן הקשו הפני יהושע והרש"ש שם.

(455) פירוש - אין כוונת הגמרא ["מתחלה קבועה בשושן ולבסוף בכל העולם כולו"] ש"לבסוף בכל העולם כולו" נקבע לאחר שאסתר ומרדכי כתבו "את אגרת הפורים הזאת

השנית", כי על כך הקשה שקביעות זו כבר נעשתה למעלה [פסוק כז]. אלא כוונת הגמרא שלאחר שקבעוה בכל העולם, אז אסתר ומרדכי כתבו "אגרת הפורים הזאת השנית" על כך. נמצא שכתיבת "אגרת הפורים הזאת השנית" אינה הסבה לקביעות פורים בכל העולם, אלא היא מסובבת מקביעות פורים בכל העולם, וכמו שמבאר.

(456) פירוש - בשנה הראשונה פורים היה רק בשושן, ובשנה השניה פורים היה בכל העולם, ולאחר השנה השניה אסתר ומרדכי כתבו אגרת לישראל שיתמידו לעשות פורים בכל העולם כפי שעשו בשנה השניה, וזה נקרא "וקיימו אותו בכל העולם". וקיום של דבר הוא בפעם השניה, וכמבואר למעלה הערה 379.

(457) פירוש - אסתר ומרדכי שלחו איגרות "לקיים את ימי הפורים השנית", כלומר לקיים את הפורים של השנה השניה, שהוקבע בכל העולם.

(458) בכל העולם בשנה השנית, ועל כך נאמר בפסוק כז "קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל כל זרעם וגו' להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה".

(459) יש להעיר, כי כבר בפעם הראשונה שמרדכי כתב את הספרים נאמר בהם [למעלה פסוק כא] "לקיים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה". הרי נאמר בפסוק זה שפורים יקבע בכל העולם [כי א"א שיהיו שני ימים רק בשושן, וכמו שביאר], וכן שפורים ינהג "בכל שנה ושנה". וכיצד כתב שעם כל זה עדיין היה מקום שיאמרו "כי לא היה הקבלה לדורות רק שיעשו הפורים פעם אחד... אבל לעשות הפורים מידי שנה בשנה - לא". ויל"ע בזה.

(460) ולא כפירושו הראשון שאסתר שלחה את האגרות בשנה שלישית. וכן פירש רש"י [ראה למעלה הערה 447].

(461) רש"י שמות יט, כד "לך רד - והעד בהם שנית, שמזרזין את האדם קודם מעשה, וחוזרין ומזרזין אותו בשעת מעשה".

(462) כן ביאר כאן הר"מ חלאיו ברש"י, וז"ל: "רש"י ז"ל פירש מלת 'שנית' לשנה שנייה חזרו ושלחו ספרים. ואע"פ שזירזן כבר, חזר וזירזן בשעת מעשה". אמנם שם בהמשך הוא דוחה הסבר זה.

(463) על פי דבריו כאן ש"ותכתוב אסתר" הוא לחזק את הקבלה שנתקבלה בשנה השניה.

(464) הראב"ע [בנוסח א] עמד על כך, וכתב: "והנה זאת הפרשה הגידה ששמרו ישראל זאת המצוה, ואחר כך נטשוה, על כן הוצרך מרדכי שתכתוב אסתר בעבור היותה מלכה". ובנוסח ב כתב: "ותכתוב אסתר - הטעם ששמרו ישראל דת הפורים שנים

ידועות, ואחר כך הניחוהו. על כן הוצרך מרדכי שיבקש מהמלכה, שיפחדו ממנה יותר, שתכתוב אל היהודים. כי בתחילה מרדכי לבדו כתב". ודברי הראב"ע הובאו במנות הלוי [ריט.].

(465) מסכת כלה סוף פרק שני "מרדכי שהוא מזקני סנהדרין". ואמרו בגמרא [מגילה יג:] "מרדכי מיושבי לשכת הגזית היה". והרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב "בית דינו של עזרא הם הנקראים 'אנשי כנסת הגדולה', והם חגי זכריה מלאכי... ומרדכי בלשן". ובגמרא [מגילה טז:] אמרו "מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין". ולהלן [פסוק לב (לפני ציון 593)] כתב: "מרדכי שהיה מע' סנהדרין". וכן הוא בתרגום יונתן למעלה ב, כא, שם ה, פסוקים ט, יג, שם ו, יב. וראה להלן הערה 586.

(466) רמב"ם הלכות ממרים פ"א ה"א "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה, ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל. ועליהן הבטיחה תורה, שנאמר [דברים יז, יא] 'על פי התורה אשר יורוך', זו מצות עשה. וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו, חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן". וראה להלן הערה 587.

(467) רש"י חולין קלט: "מר דרור - וקרי ליה [למרדכי] ראש לבשמים, לצדיקים ואנשי כנסת הגדולה". וראה בכתב סופר [להלן י, ג] שתמה על רש"י מנין לו לומר כך. וראה להלן הערה 593.

(468) אשה פסולה לדון, שהרי היא פסולה להעיד [שבועות ל.], וכל הפסול להעיד פסול לדון [ירושלמי יומא פ"ו ה"א, שם סנהדרין פ"ג ה"ט, תוספות יבמות מה: (ד"ה מי), טוש"ע חו"מ סימן ז סעיף ד].

(469) תוספות ב"ק טו. [ד"ה אשר] כתבו "אשה פסולה לדון... ומדכתיב [שופטים ד, ד] 'היא שפטה את ישראל' בדבורה אין להביא ראיה דאשה כשירה לדון, דשמא היו מקבלין אותה עליהם משום שכינה". הרי שלדון לחוד, ושכינה לחוד.

(470) אודות הפחד מאסתר, ראה למעלה הערה 205, ולהלן הערה 585.

(471) כן כתב רבי אלעזר מגרמיזא בספרו שערי בינה, וז"ל: "וצוו לעשות הפורים, ואח"כ 'בזמניהם' [פסוק לא], זמנו של זה לא כזמנו של זה [מגילה ב:], עיירות בי"ד וכרכים בט"ו, וכל הלכותיה כאשר צוה מרדכי ראש לסנהדרין, ואחר כך אסתר בצוויה". וראה להלן הערה 588.

פסוק ל

(472) לשונו בגו"א במדבר פט"ז אות לט [רסד:]: "מפני כי יש נמצאים נכנסים לפנים משורת הדין, ואין באלו אנשים מחלוקת. ויש מעמידין דבריהם על הדין, ובזה מצוי

המחלוקת... נמצא בעלי המחלוקת הכל דין". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח:] כתב: "המחלוקת ולפנים משורת הדין הם שני הפכים, כי בעל מחלוקת אינו נכנס לפנים משורת הדין, ומעמיד דבריו על הדין". וכן כתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכא:].

(473) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ח] "ואל תאמר קבלו דעתי", ובדר"ח פ"ד מ"ח [קעא:] כתב: "פירושו בכל מילי כאשר אין בני אדם רוצים לקבל דעתו בענין עצה, שאל יאמר 'קבלו דעתי', ודבר זה ירצה בכח שיקבלו בני אדם דעתו. ועל זה אמר שאין זה מדרך ארץ ומדרך מוסר שיאמר 'קבלו דעתי'... שאם לא יקבלו דעתו יכעוס עליהם אחר שמסרבין מלקבל דעתו, שאין דבר זה מדה כלל".

(474) פירוש - ראוי ונכון לפי האמת לקיים ימי הפורים, וכפי שמרדכי ואסתר ציוו אותם שיקיימו אותם.

(475) מרדכי מצד היותו ראש סנהדרין, ואסתר מצד היותה מלכה, וכמו שציין למעלה [לאחר ציון 465].

(476) פירוש - הואיל והדבר נעשה בדרך בקשה, ולא בכח, לכך אם לא יקיימו דבריהם זה "כאילו אין אתם רוצים לשמוע אלינו". כי הרי מהותה של כל בקשה ובקשה היא לומר שהדבר המתבקש תולה בדעתו של המתבקש, וסירובו להענות לבקשה אינה בהכרח מורה שאינו רוצה לשמוע למבקש, כי המבקש גופא תלה את הדבר במתבקש, אך זהו "כאילו אין אתם רוצים לשמוע אלינו".

(477) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 120]: "ולא תאמר כי היה כאן נס, אבל לא היה בשלימות הגמור. ולכך יש לקבוע יום שבו ההנחה ליהודים ועשיית משתה ויום טוב... על הטוב הגמור שעשה השם יתברך עמהם". והרמב"ם בהקדמתו הקצרה למנין המצות על סדר ההלכות [מובא בתחילת משנה תורה, לפני ספר מדע, מיד לאחר מנין המצות שלו] כתב: "וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה, ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשוועתנו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו'". וראה למעלה בהקדמה הערה 393, ופרק זה הערה 124, ולהלן הערה 581.

(478) שאמרו שם "'דברי שלום ואמת', אמר רבי תנחום, ואמרי לה אמר רבי אסי, מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה", ויובא בהמשך דבריו.

(479) בא לבאר תחילת את משמעות פסוקנו במלים "דברי שלום ואמת" [הואיל ולגמרא מלים אלו מוסבות על המגילה עצמה], ולאחר מכן יביא את המאמר שבגמרא.

(480) אודות שתמצית פורים היא מעשה המן והצלת ישראל ממנו, כן מבואר במגילה עצמה [פסוקים כד, כה], שנאמר שם "כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים חשב על היהודים לאבדם והפיל פור הוא הגורל להמם ולאבדם ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אתו ואת בניו על העץ". ואודות שסילוקו של צורר הוא "שלום", מעין זה כתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 206], וז"ל: "אבל המן נקרא [למעלה ג, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני. ולכך אמר [תהלים סו, יב] 'ותוציאנו לרויה', כלומר שרוה נפשינו, ואין צר לנו... ומפני כי המן הוא צורר ישראל, ולכך אמר 'ותוציאנו לרויה', שלא היה להם עוד צרות בימי המן". וראה למעלה פ"ח הערה 174.

(481) כי ישראל הם מציאות מוכרחת בעולם, ולכך כליון של ישראל יהיה יציאה לגמרי מן האמת. ואודות שמציאות מוכרחת היא "אמת", כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב.], ויובא בהערה 516. וראה בסמוך הערה 497 שמן הנמנע שיהיה כליון של ישראל. לכך כליון של ישראל הוא יציאה גמורה מן האמת. ולהלן [ציון 514] חזר בקצרה על דבריו כאן. אמנם יש להקשות, שבח"א למכות כד. [ד, ט.] כתב לכאורה להיפך, וז"ל: "כי מצד שמשה היה איש אלקים [דברים לג, א], וכל הנהגתו בדין ובמדת היושר והאמת, ואין כאן שום חסד כלל. ולכך גזר משה רבינו ע"ה במדת הדין והאמת על ישראל, כי ראוי מצד האמת ח"ו האבוד לישראל בין הגוים. כי שני דברים שהם הפכים, כמו שהם ישראל והאומות, האחד מכלה את השני. וכדכתיב [דברים ז, טז] 'ואכלת את כל העמים', וכך היה ח"ו ראוי לישראל מצד מדת משה, שהיה איש האלקים מדבר בכח דין". הרי שכתב שם ש"ראוי מצד האמת ח"ו האבוד לישראל בין הגוים". ואילו כאן כתב שאבוד ישראל היה "יוצא מן האמת לגמרי". ויל"ע בזה.

(482) הולך להוכיח מהמדרש שהמלים "דברי שלום ואמת" מוסבות על דברי המגילה עצמה.

(483) הרי שפסוקנו ["דברי שלום ואמת"] מורה שמרדכי לימד תורה לישראל, ובעל כרחך הכוונה היא שדברי המגילה נחשבים לדברי תורה, כי פשוטו של מקרא איירי

בספרים ששלח מרדכי, ולא בלימוד תורה בע"פ או כיוצא בזה. וכן אין לומר שהאגרות ששלח מרדכי יהיו כמו תורה, ולכך בעל כרחך שאיירי במגילה עצמה.

(484) "כאמיתה של תורה - כספר תורה עצמו, שרטוט הלכה למשה מסיני" [רש"י שם], וראה הערה הבאה.

(485) שהרי נאמר על השרטוט הזה שהוא "כאמיתה של תורה". ודבריו כאן הם כשיטת רש"י [הובא בהערה הקודמת] שפירש "כאמיתה של תורה" כספר תורה עצמו. אבל דעת ר"ת [תוספות גיטין ו: ד"ה אמר רבי יצחק] דספר תורה אינו צריך שירטוט [וק"ו נביאים], ו"אמיתה של תורה" איירי במזוזה, עיין שם. ולהלן [לאחר ציון 573] הביא שיש אומרים שנביאים צריכים שרטוט.

(486) "שתי תיבות כותבין המקרא בלא שרטוט" [רש"י שם].

(487) פירוש - אין כותבין שלש תיבות מן המקרא ללא שרטוט, ואיירי שם בפסוק מספר יואל, הרי שחזינן שאף ספרי נביאים צריכים שרטוט. וראה להלן הערה 577.

(488) התוספות שם הגיעו לכך מחמת שאלה אחרת, וכלשונם: "ואם תאמר, דאמר בהקומץ רבה [מנחות לב:] ובפ"ב דמגילה [יח:] דתפילין אין צריכין שרטוט, והלא אפילו שלש ארבע תיבות צריכין שרטוט. ואומר ר"ת, דתפילין לא בעי שרטוט על כל שיטה ושיטה, אבל עושה שרטוט אחת למעלה, וכותב תחתיו כמה שיטין". נמצא שמה שאמרו בגמרא בגיטין [ו:] ששלש תיבות צריכות שרטוט, איירי בשרטוט אחת למעלה, אך לא בכל שורה ושורה. וראה להלן הערה 578.

(489) כאמיתה של תורה, שהיא כל שורה ושורה.

(490) נמצא שמקשה קושיא מיניה וביה ממה שאמרו [טז:] שמגילה "צריכה שרטוט כאמיתה של תורה", ומתוך שהזכרת רק תורה "משמע מזה כי התורה בלבד צריכה שרטוט, ולא נביאים וכתובים" [לשונו כאן], ותיקשי לך על זה "למה יהיה החומר הזה למגילה, שצריכה שרטוט, ונביאים וכתובים אין צריכים שרטוט" [לשונו כאן]. ומה שהביא בתוך שאלתו את הגמרא בגיטין ו: [ששלש תיבות (אף של נביאים) צריכות שרטוט], וביאור התוספות שם [שאיירי בשרטוט אחת למעלה, ולא תחת כל שורה ושורה], זה אינו נצרך לעצם הסתירה מיניה וביה שיש במשפט "מגילה צריכה שרטוט כאמיתה של תורה", אלא שלא תנסה לומר שאף נביאים צריכים שרטוט, כי שם איירי בשרטוט עליון.

(491) כמו ההלכה שמצינו בכתיבת תפילין [שו"ע או"ח סימן לב סעיף ו] ש"אין צריך לשרטט כי אם שטה עליונה, ואם אינו יודע ליישר השטה בלא שרטוט, ישרטט כל

השורות". והבית יוסף כתב שם: "אינו משרטט אלא כדי לכתוב ביושר, שאע"פ שהוא יודע ליישר השיטה בלא שרטוט, יותר נאה ויותר ישר הוא כשהוא משורטט". הרי השרטוט מורה על היושר. ונאמר [קהלת יב, י] "כתוב יושר דברי אמת", והאור שמח הלכות מגילה פ"ב ה"ט כתב שזהו המקור לדין שרטוט של ספר תורה. הרי השרטוט הוא היושר.

(492) לשונו להלן [לאחר ציון 550]: "היושר אין לו הפסק, כמו חמשה חומשי תורה, אשר כל המצות יש בהם היושר, כמו שאמרנו למעלה". הרי שדבריו כאן אמורים אודות המצות שבתורה. וכן בתפארת ישראל פ"א [מ.] כתב: "כי לא בלבד שהם [האומות] אינם מוכנים לתורה, שהם פעולות אלקיות, אבל יש בהם הכנה אל הפך זה. ורצה לומר כי עשו וישמעאל היו מוכנים אל פעולות שהם הפך התורה, וזהו מצד ההכנה שבהם... כי עכו"ם ההם נפשם נוטה אל הקצה, וכל שנוטה הכנת נפשו אל הקצה הוא רע. וזהו [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן'. כי השם יתברך ראה כי פעולות התורה, הם הם הדרכים הישרים, הם דרכי ה', ראוים לאשר להם הכנה ממוצעת, והיא התכונה הישרה. לא אל אשר תכונת נפשם נוטה אל הקצה, ופעולות שלהם אינם ישרים. וזכר בשביל כך עשו וישמעאל, שיש בכל אחד קצה אחד. כלומר, כי אלו שתי אומות עכו"ם, תכונת נפשם נוטה מן האמצע, כל אחת לקצה אחד, לכך הם ממאנים לקבל התורה. וזהו שאמר כי האחד ברכתו [בראשית כז, מ] 'על חרבך תחיה' לרצוח. וישמעאל 'ידו בכל' [בראשית טז, יב], בכח ובחזקה על הבריות. ואלו שניהם תכונות רעות מחולקות, כל אחת ואחת נוטה לקצה אחד, כאשר ידוע לחכמי אמת. ובשביל כך היה תכונתן ממאן לקבל התורה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 198].

ובתפארת ישראל פי"א [קע:] כתב: "הנה מן הדברים אשר הם ידועים כי אין דבר שהוא יותר ראוי להתדבק בו יתברך רק היושר, ואשר הוא יוצא מן היושר הוא מתרחק. כי על היושר לא נקרא שם יציאה ולא שם רחוק כלל, רק שם יציאה נקרא על היוצא מן היושר, ובזה שייך יציאה ורחוק. והיושר הוא בתורה, ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך, כי אין ליושר יציאה כלל, וכן על ידי עשיית המצות, מפני שהתורה היא היושר בעצמו, והיושר אין בו הריחוק, ולכך הוא קרוב אל השם יתברך... שכל הנבראים מצד שיש בהם חסרון, כי אין נברא בלא חסרון, וכל בעל חסרון יש בו יציאה מן היושר, שהרי יש בו חסרון... חוץ מן התורה שהיא היושר... הן במעשה מצות התורה שהם היושר, או בהשגת התורה שהיא היושר בעצמו, והם הקירוב והדיבוק בו יתברך... שהיא גזרת השם יתברך, שהוא היושר לגמרי... שדברי התורה אינם יוצאים

מן היושר" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 480]. ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "מה שנתנה [התורה] בחדש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות" [הובא למעלה בפתיחה הערה 197]. וראה להלן הערות 515, 517, 552.

(493) לשונו להלן [לאחר ציון 548]: "כי נביאים וכתובים, אף על גב שכל הדברים שבהם אמת גמור, מכל מקום עיקר הנביאים וכתובים שהשם יתברך מנהיג את עולמו מצד החסד... כי התורה היא מצד העילה, הוא השם יתברך שסדר כך התורה... אבל נביאים, אף כי הם מן השם יתברך, מכל מקום אינו מן השם יתברך רק כפי מה שהוא ראוי מצד העלול, הוא האדם, וכפי מעשיו של אדם, על זה באו הנביאים להוכיח אותם". ויש להעיר, כי בנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 114] כתב: "כי הנבואה היא במדת הדין". ובבאר הגולה באר הששי [רמה:] כתב: "הנבואה היתה באה בכח על הנביא, ולפיכך נאמר [יחזקאל לז, א] 'היתה עלי יד ה'", [מ"א יח, מו] 'ויד ה' היתה אל אליהו'. לכך לא היה יכול הנביא לעמוד כאשר היתה באה עליו הנבואה. ואמר רוח סערה תלויה בזרוע של הקב"ה [חגיגה יב:]. כי מפני שהנבואה באה בכח, כדכתיב [מ"א יח, מו] 'ויד ה", ולפיכך אמר 'ורוח סערה', אשר זה מורה על כח הנבואה, אמר שהיא תלויה בזרוע. דהיינו שיש לנביא דביקות בעצם כחו של הקב"ה, שהוא נקרא 'זרוע', כדכתיב [דברים כו, ח] 'ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה'". ואמרו חכמים [נדרים לח.] "כל הנביאים כלם עשירים היו", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ב, יג.], וז"ל: "פירוש זה, כי ראוי לנביא יותר העושר מכל שאר דברים, כי כבר אמרנו למעלה כי העשירות הוא מצד שמאל כמו שהתבאר למעלה, ומשם הנבואה, כדכתיב [יחזקאל לג, כב] 'ויד ה' היתה עלי', וכל מקום שנאמר 'יד' הוא שמאל [מנחות לז.], שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', ולכך אמר כל הנביאים היו עשירים בפרט". ובדר"ח פ"א מ"א [קלז.] כתב: "נביאים הם מקבלים מצד שמאל, כדכתיב אצל הנבואה 'יד ה' היתה עליו', וכל יד הוא שמאל" [הובא למעלה פ"א הערה 80]. והרמב"ן [שמות כ, ו] כתב: "אברהם מסר נפשו באהבה, כענין שכתוב [מיכה ז, כ] 'חסד לאברהם', ושאר הנביאים בגבורה". ואילו כאן מבאר שהנביאים מורים על הנהגת החסד ולפנים משורת הדין. וצ"ע. **וחכם מובהק** כתב לי ליישב זאת בהאי לישנא: "נלע"ד ליישב כי ידוע ומפורסם שיש ב' בחינות בדברי הנביאים. יש שהם מודיעים על מדת פורענות, כמו ישעיה פרק א, וכמה פרקי יחזקאל, והרבה פרקים בדניאל. ויש שהם מנחמים ומרגיעים ומודיעים

תקוות טובות על עתיד מוצלח, כמו ישעיה פרק מ' ואילך. אבל שני הענינים הנ"ל שווים שהם מהצדדים, או בקו ימין [חכמה, חסד, נצח] לנחם ולרחם, אע"פ שאין כן שורה הדין. או קו שמאל [בינה, גבורה, הוד] להעניש ולייסר את החוטאים, והם הגורמים אל השפעת "שתי ידיים" הימין והשמאל, חסד וגבורה. ולכן יש בנביאים גם כאלו וגם כאלו. אבל עצם היושר הוא בתורת משה [תפארת, כתב בתקוני זהר יעקב מלבר, משה מלגאו]. ובזה מיושב; כי בכאן נקט צד אחד מן השנים, נקט "חסדים". ובנתיב התשובה נקט צד שמאל, מדת הדין. ושניהם אינם עצם היושר. אחרי החטא יש גם שמאל להעניש, ויש ימין לקבלם בתשובה, ומוחק עונותיהם ומגדיל מעלתם מעל ומעבר למה שהיה מקודם. הא כדאיתיה והא כדאיתיה. ואודות שיש שני אופנים של נבואה, לחסד ולדין, זה עכשיו מצאתי קטע בגר"א על תיקוני זהר, תחילת תיקון י"ח, דף לב ע"א אחרי המלים 'אל יתהלל' כתב: 'נביא מסטרא דנצח, וחוזה מסטרא דהוד'. וידועים דברי רש"י בתחילת ספר ישעיה [א, א] כי מכל הלשונות הנבואה, "חזון" ו"חוזה" קשים מכולם. הרי מכאן שבספרי נביאים יש שני סוגים, חסד ודין, נצח והוד". ודפח"ח.

(494) לשונו בח"א למכות יב. [ד, ג.]: "כשם שהדין מתיחס אל המישור, מפני שהוא מדת הדין שוה, כך חסדו של הקב"ה אינו דבר מישור. כי לפי משפט הישר אין ראוי לעשות החסד כלל. ולפיכך חסדו של הקב"ה נמשל להר, וכדכתיב [תהלים לו, ז] 'צדקתך כהררי אל', שהחסדים אשר השם יתברך עושה הם חסדים גדולים מאוד, נמשלו להרים הגדולים", וראה למעלה פ"ה הערה 397.

(495) נדרים כב: "אלמלא לא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד, מפני שערכה של ארץ ישראל הוא", ופירש הר"ן שם [נדרים כב.] "שעיקרן של שאר נביאים לא היה אלא להוכיח ישראל על עבירות שבידם, ואלמלא לא חטאו, לא הוצרכו לתוכחה". ובח"א שם [ב, ה.] כתב: "כל מה שהיה מן ספר שופטים זהו מצד החטא, אשר התחילו לצאת מן הסדר הראוי, ואילו לא חטאו לא נתן רק התורה וספר יהושע". וראה להלן הערה 557.

(496) המסילת ישרים פ"ד כתב אודות הנהגת מדת הרחמים בעולם, וז"ל: "ואם תאמר, אם כן, מדת הרחמים למה היא עומדת, כיון שעל כל פנים צריך לדקדק בדין על כל דבר. התשובה, ודאי מדת הרחמים היא קיומו של עולם, שלא היה עומד זולתו כלל וכלל. ואף על פי כן אין מדת הדין לוקה. וזה כי לפי שורת הדין ממש, היה ראוי שהחוטא יענש מיד תיכף לחטאו בלי המתנה כלל. וגם שהעונש עצמו יהיה בחרון אף, כראוי למי שממרה פי הבורא יתברך שמו. ושלא יהיה תיקון לחטא כלל. כי הנה באמת, איך יתקן האדם

את אשר עיות והחטא כבר נעשה. הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה. היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות. אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת הפך השלשה דברים שזכרנו: דהיינו שיתן זמן לחוטא ולא יכחד מן הארץ מיד כשחטא, ושהעונש עצמו לא יהיה עד לכלה, ושהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור... וזה חסד ודאי שאינה משורת הדין, אך על כל פנים הנה הוא חסד שאינו מכחיש הדין לגמרי, שהרי יש צד לתלות בו, שתחת הרצון שנתרצה בחטא, וההנאה שנהנה ממנו, בא עתה הנחמה והצער. וכן אריכות הזמן איננו ויתרון על החטא, אלא סבלנות קצת לפתוח לו פתח תקון. וכן כל שאר דרכי חסד, כענין ברא מזכה אבא [סנהדרין קד.], או מקצת נפש ככל הנפש [קהלת רבה ז, כז]... דרכי חסד הם לקבל את המעט כמרובה, אך לא מתנגדים ומכחישים ממש מדת הדין, כי כבר יש בהם טעם". וכל הדברים האלו הוזכרו הרבה פעמים בספרי הנביאים.

(497) אודות שנצחיות ישראל היא משום שיש להם התורה שעליה העולם עומד, כן כתב בנצח ישראל פי"א [רפט:], וז"ל: "מה הוא הסבה אשר [הקב"ה] בחר בישראל... הסבה הראשונה היא התורה, אשר אי אפשר מבלעדה. כי מאחר שהשם יתברך ברא העולם הזה ברצונו, מוכרח גם כן לנתינת התורה הזאת לישראל. ודבר זה ברור בעדים נאמנים ברורים מדברי חכמים בפרק רבי עקיבא [שבת פח.]... אמר ריש לקיש, מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי. מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, ואמר להם; אם ישראל מקבלין את התורה, אתם מתקיימין. ואם לאו, אני אחזיר אתכם לתוהו ובהו... שהיתה נתינת התורה לישראל השלמה לבריאת עולם, ואם אין קבלת התורה, הבריאה בטילה, והיא תוהו ובוהו... ולכך אמרו ז"ל שאם לא היו מקבלים התורה היה הקב"ה מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו, וכל מעשי בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון. אם יקבלו ישראל התורה, מוטב, ואם לא, יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר. ומאחר כי נתינת התורה הכרחי, כמו שהתבאר, ימשך אחר זה שבחר השם יתברך בישראל, מאחר שיש בהם תורתו. ודבר זה אין צריך ביאור כי התורה גורמת החבור עם ישראל, והכל מודים בזה... ומעתה התבאר כי בחירת ישראל הוא הכרחי לפי סדר המציאות בשביל התורה; שאי אפשר לעולם בלא תורה, ואי אפשר שתהיה התורה זולת לישראל. ומכיון שהוא הכרחי, וכי שייך לומר שיהיה הסרה ובטול לדבר שהוא הכרחי, שאם

היה זה הכרחי קודם יציאתו לפעל, איך אפשר לומר אחר שיצא לפעל שיהיה בטל. הרי כי הסבה אשר בחר בישראל לא נשתנה כלל". ושם מאריך בזה עוד.

(498) כי המן בא לעקור אומה שיש להם התורה, והתורה היא היושר, ולכך היושר של התורה מביא למפלתו של המן. וכן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 130] שזה הדבר שחייב ח"ו את כליונם של ישראל, וכלשונו: "ובגמרא [מגילה טו.] אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב ביה [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים'. ופירוש דבר זה, כי כאשר ראתה הגזירה הקשה והחמורה שקמה על ישראל, אשר לא היתה מעולם כמוהו לכלות ולאבד ישראל, אמרה כי באולי הגזירה הזאת כי ישראל עברו התורה, כי התורה הם גזירות מן השם יתברך, מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו... ומפני כי ראתה אסתר כי נגזרה הגזירה כליון על ישראל לגמרי, והוא גזירה גמורה 'להשמיד ולהרוג וגו" [למעלה ג, יג], ולא כמו שאר פורענות כשבא עליהם הפורענות היה קצת פורענות במה, ואינו כליון גמור כמו שהיה כאן. לכך אמרה שמא בשביל זה שעברו על דברי תורה שכתיב עליהם 'מזה ומזה כתובים', כלומר שהם כתובים משני עבריהם, ואין כאן דבר שהוא מקצת, רק לגמרי, ולכך העובר על דברי תורה חייב כליה לגמרי. כי כמו שהם כתובים משני עבריהם, שהם מבוררים לגמרי, כי בשביל השכל הנבדל שהוא ברור לגמרי, ולכך הדין עליהם גם כן דין גמור, שהוא הכליון הגמור, כאשר עברו על כל התורה, שהוא גזירה גמורה, לכך בא עליהם גזירה גמורה, כליון גמור". ואם אצל ישראל היה עלול להיות ח"ו שיאבדו מחמת שעברו על מעלת התורה, ק"ו בן בנו של ק"ו שכך אכן יהיה להמן הרשע, שבא לעקור אומה שיש לה התורה שבה מעלת היושר. והנה כאן מבאר שמפלת המן היא מחמת היושר, ולמעלה [לאחר ציון 480] ביאר שמפלת המן היא מחמת שכליונם של ישראל "יוצא מן האמת לגמרי". אך האמת היא היושר, וכמו שיבאר בהמשך דבריו [ראה להלן הערות 517, 540].

(499) שאינם צריכים שרטוט [מנחות לב:]. ולכאורה היה צריך לסיים כאן "יותר מנביאים וכתובים", כי שאלתו למעלה [לאחר ציון 488] היתה "למה יהיה החומר הזה למגילה שצריכה שרטוט, ונביאים וכתובים אין צריכים שרטוט". ואילו עד כה לא נזכרו תפילין כלל.

(500) כפי שהביא למעלה [לאחר ציון 78], וז"ל: "ובירושלמי יש שצריך לכתוב בני המן [למעלה פסוקים ז-י] 'את פרשנדתא וגו" כמו שניץ ונחיץ כהדין קינטריא. ויש לפרש גם כן זה כמו שאמרנו, כי שירה זאת צריך שיכתוב אותה זה למעלה מזה, עד שיהיה כל

אחד למעלה מזה בשוה. וזה שאמר 'כהדין קונטריא', שהוא הקו שיורד מן אמת הבנין, שתולה בקו הזה משקל שמותח הקו בשוה, ואין אחד יוצא חוצה. שאם אחד יוצא חוצה, לא היה זה על זה לגמרי, רק היה קצת כמו אריח על גבי לבינה. לכך צריך למתוח עד שהם בשוה לגמרי, כמי שמכוין לעשות הבנין בשוה".

(501) נמצא שמפלת המן אינה רק עונש על שרצה לכלות את ישראל, אלא שמפלתו היא משום שאי אפשר לכלות את ישראל מצד היושר והאמת, הקם כנגד דבר הכרחי, הוא עצמו נעקר. דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פי"ח [רעג.] ביאר את הטעם שקרח ועדתו היו חייבים להאבד, וז"ל: "כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה... וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי [התורה], אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא, כי המוכרח במציאות, הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה'. שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל... כי התורה שהמציאות שלה מוכרח, אין ראוי להתקיים החולק על המוכרח" [הובא למעלה פ"ד הערה 144].

(502) המשך המאמר שם "שנאמר [תהלים קכא, ה] 'ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך'", ופירש רש"י שם "על יד ימינך - דמזוזה ליד הימין היא בכניסתו".

(503) כי לשמור על הקיים מתחייב מצד היושר והאמצע, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"ח אות יד, וז"ל: "[רפאל שריפא את אברהם] הלך משם להציל את לוט [רש"י בראשית יח, ב]. וקשה, והלא אין מלאך אחד עושה שתי שליחות... ונראה כי מיני השליחות הם ג', שלא יוכל האחד לעשות שליחות חבירו; האחד, הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני, לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי, כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן, שהוא חסד גמור ליתן לעקרה [בראשית יא, ל] בן, היה מלאך אחד. ולהפוך את סדום, היה מלאך אחר, שהוא אבוד וכליון לגמרי. ולרפאות את אברהם שיוכל לחיות, הוא מלאך אחר, שזה אין טובה ואין רעה, רק שיהיה עומד קיים כמו דרך העולם. ומפני שאלו דברים אינם זה כמו זה, ולפיכך אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, שאין זה שייך לשליחתו של זה. ולפיכך המלאך שריפא את אברהם הלך להציל את לוט, מפני שהצלה גם כן היא עמידת האדם בחייו, ואינו חסד ואינו גם כן אבוד וכליון". והנה לשון רש"י [בראשית יח, ב] הוא "אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות

את אברהם". ובספר באר בשדה [שם] כתב: "ואם תאמר, מאי טעמא נקט הפיכת סדום באמצע, בין בשורת שרה לרפאות אברהם, והרי הפיכת סדום היה באחרונה. וכך הול"ל; אחד לרפאות את אברהם... ואחד לבשר את שרה, ולבסוף אחד להפוך את סדום. ויש לומר, דבזוה"ק [ח"א] צח: בסתרי תורה קאמר, אלין ג' אנשים תלתא גוונין; גוון חיור, גוון סומק, גוון ירוק. גוון חיור דא מיכאל, בגין דאיהו סטרא דימינא. גוונא סומק דא גבריאל, סטרא דשמאל. גוון ירוק דא רפאל. פירוש, דאיהו עמוד דאמצעיתא. וידוע שהאבות, אברהם הוא מצד החסד, קו ימין. ויצחק גבורה, צד שמאל. ויעקב תפארת רחמים, קו אמצעי, כלול משניהם... ועל פי זה אתי שפיר מאי דכתב רבינו [רש"י] 'אחד לבשר את שרה', שהוא מיכאל, נגד אברהם. 'ואחד להפך את סדום', הוא גבריאל, נגד יצחק. 'ואחד לרפאות את אברהם', הוא רפאל נגד יעקב, והם כסדרן" [הובא למעלה פ"ה הערה 92]. הרי שהשמירה על הקיים משתייכת לקו האמצע, וזהו היושר. ואם תאמר, הרי למעלה ביאר [פ"ה לאחר ציון 91] שהמלאך האמצעי [רפאל] הוא כנגד רחמים, ואילו כאן מעמיד רחמים וחסד כנגד היושר. אמנם זה לא קשה, כי רחמים למי שאינו ראוי זהו נגד היושר, אך רחמים למי שראוי להמשך הקיום הוא היושר והאמצע. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קא:], וז"ל: "דבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל להנהיג באמת וביושר, אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי... ודבר זה הוא יציאה מן היושר מה שאין ראוי". ובגבורות ה' פס"ט [שיז:] כתב: "מדת הרחמים הוא מתחלק לשנים, שהרי הרחמים בין לצדיק ובין לרשע". וברי הוא שהרחמים לצדיק הם לפי היושר, והרחמים לרשע הם יציאה מן היושר.

(504) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 83], וז"ל: "כי הנס [של פורים] לא היה כדי שיקנו ישראל ממון, רק להפיל את שונאיהם. וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות, כי שאר הגאולות היה הרווחה להם. כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש, ואם כן לא קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה. אף כי נפל פחד יהודים עליהם [למעלה ח, יז, וכאן פסוקים ב, ג], היה זה לסלק האויב ולא ישלוט בהם... ואם היו לוקחים את ממונם, כאילו היה הנס להרויח להם בגאולה זאת, ובודאי אין כאן הרווחה כאשר עדיין היו בגלות".

(505) מאשר תפילין.

(506) הסבר שני מדוע למזוזה יש שרטוט יותר מתפילין. ועד כה ביאר שהמזוזה באה לשמור שלא יוזק, וכל שמירה שלא יוזק היא מצד היושר. ומעתה יבאר שהמזוזה היא תורה, והתורה צריכה שרטוט.

(507) משנה [מנחות כח.] "שתי פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו", ופירש רש"י שם "שתי פרשיות שבמזוזה - 'שמע' [דברים ו, ד-ט] 'והיה אם שמוע' [שם יא, יג-כא]".

(508) כמו שספר תורה צריך שרטוט ["כאמיתה של תורה"].

(509) משנה [מנחות כח.] "ארבע פרשיות שבתפילין מעכבין זו את זו", ופירש רש"י שם "ד' פרשיות שבתפילין - 'שמע' [דברים ו, ד-ט], 'והיה אם שמוע' [שם יא, יג-כא], 'קדש לי כל בכור' [שמות יג, א-י], והיה כי יביאך [שם יא-טז] שבצידה, דבכולהו כתיב 'ולטוטפות' או 'ולזכרון בין עיניך'".

(510) סנהדרין ד: "'ולטטפת' 'לטטפת' 'לטוטפות' הרי כאן ארבע", ופירש רש"י שם "בפרשת שמע [דברים ו, ח] ובפרשת כי יביאך [שמות יג, טז] כתיב 'לטטפת' חסר וי"ו, אבל בפרשת והיה אם שמוע [דברים יא, יח] כתיב 'לטוטפות' מלא, הרי כאן ארבע בתים לתפילין של ראש"

(511) מה שכתב "הלכה למשה מסיני" מוסב על רצועות ויו"ד של תפילין, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תפילין פ"ג ה"א, וז"ל: "שמונה הלכות יש במעשה התפילין, כולן הלכה למשה מסיני, ולפיכך כולן מעכבות, ואם שינה באחת מהן פסל, ואלו הם: שיהיו מרובעות... ושיהיו הרצועות שחורות, ושיהיה הקשר שלהן קשר ידוע כצורת דל"ת".

(512) נראה שמה שמדגיש שהבתים נלמדים מ"טוטפות", והרצועות ויו"ד של תפילין הם הלכה למשה מסיני, בא בזה להורות שהתפילין אינם רק הפרשיות, כי הואיל ונאמרו הלכות נוספות ממקורות נוספים בנוגע לעשיית התפילין, לכך אף הפרשיות שבתפילין אינן משום לתא דתורה, אלא דדין תפילין עליהם, ולכך אין שרטוט לפרשיות של תפילין. ונראה לבאר סברה זו, כי אם פרשיות התפילין היו משום תורה, לא היה מסתבר לומר אז שיהיה צורך בעוד דברים, כמו בתים, רצועות, וכיו"ב, כי התורה לא חסרה דבר, וכל תוספת לתורה היתה בבחינת "ויהודה ועוד לקרא" [קידושין ו.]. ורק אם אמרינן שפרשיות התפילין הן מצד דין תפילין, אז ניתן לומר שיש צורך בעוד דברים מלבד הפרשיות.

(513) נמצא שהפרשיות של מזוזה הן פרשיות של תורה, לכך יש להן שרטוט, לעומת פרשיות של תפילין, שאינן פרשיות של תורה, לכך אין להן שרטוט. והנה הרמב"ם [הלכות תפילין פ"א הי"ב] כתב "הלכה למשה מסיני שאין כותבין ספר תורה ולא מזוזה

אלא בשרטוט, אבל תפילין אינן צריכין שרטוט, לפי שהן מחופין". ובחידושי הגרי"ז על הרמב"ם ריש הלכות מגילה הקשה על דברי הרמב"ם שכתב דתפילין אין צריכין שרטוט לפי שהן מחופין, דלכאורה אם ההלל"מ נאמרה רק בס"ת ומזוזה [כדמשמע תחילת דברי הרמב"ם], מה צריך טעם למה בתפילין אין צריכין שרטוט, הא לא נאמר בהם ההלל"מ כלל, ומהיכא תיתי יצטרכו שרטוט. ותירץ הגרי"ז שהרמב"ם סובר ששרטוט בספר תורה אינו מצד הלכות הספר, אלא שדברי תורה צריכים שרטוט, ולכך היה מקום לומר שיהיה שרטוט גם בתפילין, ולכך הוצרך הרמב"ם לומר שהואיל והתפילין מחופין, לכך אינם צריכים שרטוט, אע"פ ששם תורה חל על התפילין. אמנם מהמהר"ל עולה שאין לפרשיות של תפילין שם תורה, ודלא כביאור הגרי"ז ברמב"ם. וכן הגרי"ז בחידושיו על התורה בפרשת ואתחנן [דברים ו, ח] עמד על כך שבתפילין נאמר "וקשרתם לאות על ידך וגו'", ואילו במזוזה נאמר [שם פסוק ט] "וכתבתם על מזוזות ביתך וגו'", וז"ל: "נקט גבי תפילין לישנא דקשירה, וגבי מזוזות לישנא דכתיבה. ויש לומר בזה דדין פרשיות דמזוזה הוא דין בפני עצמו, מדין כתיבת מזוזה... מה שאין כן בתפילין צריכין כל הפרשיות להיות כמו שכתובין בתורה הפתוחה פתוחה, והסתומה סתומה. ובמזוזה פסק הרמב"ם [הלכות מזוזה פ"ה ה"ב] דמצוה למעבדינהו סתומות, ואי עבדינהו פתוחות שפיר דמי. מה שאין כן בתפילין אם שינה אותן פסלן [הלכות תפילין פ"ב ה"ב]... הרי דביסוד הדין של כתיבת הפרשיות בתפילין צריך להיות כתיבתן כמו שהן כתובין בתורה, ואם שינה אותן, פסלן. מה שאין כן במזוזה יש לה תורת כתיבה מיוחדת... ולהכי גבי תפילין כתיב בקרא 'וקשרתם', דהכתיבה היא כמו בספר תורה. אבל גבי מזוזה כתיב 'וכתבתם', דגם הכתיבה עצמה יש לה דינים מיוחדים". ובהשקפה ראשונה נראה שזה נוגד לדברי המהר"ל שמזוזה צריכה שרטוט כי היא פרשה מהתורה, ואילו תפילין אינם צריכים שרטוט כי אין על פרשיותיה שם תורה. **ונראה להביא** ראיה למהר"ל, דהרשב"א [בחידושים המיוחסים] מנחות לד. [ד"ה ומ"מ] הקשה, היאך נצטוו ישראל על הנחת תפילין בפרשת בא [שמות יג, ט] ביציאתם ממצרים, והרי באותה שעה טרם ניתנו להם אלא ב' פרשיות ["קדש" "והיה כי יביאך"], אבל פרשיות "שמע" "והיה אם שמוע" עדיין לא ניתנו להם, והרי כל ד' הפרשיות מעכבות בתפלין [מנחות כח.]. ותירץ דעל כרחך ניתנו להם פרשיות "שמע" "והיה אם שמוע" בשעת פסח מצרים, ואע"פ שנכתבו רק במשנה תורה, עכ"ד. ואם תבאר שכתיבת פרשיות תפילין היא כתיבת פרשיות של תורה, תיקשי לך איך יהיו שתי הפרשיות של "שמע" ו"והיה אם שמוע" פרשיות של

תורה בעוד שהן עדיין לא ניתנו לישראל בתורה. אך אם תבאר שפרשיות התפילין אינן פרשיות של תורה, אלא פרשיות של תפילין, ניחא.

(514) למעלה [לאחר ציון 478], וז"ל: "שכתבו[ו] עליהם לקבל עליהם מה שכתוב במגילה, והוא מעשה המן, שעשה להם השם יתברך שלום מן הצורר. והשלום הזה הוא שלום של אמת, שכך ראוי, שאם לא עשה להם השלום היו חס ושלום ישראל כלים, וזה יוצא מן האמת לגמרי, ולכך נקרא 'שלום ואמת'".

(515) כמבואר למעלה הערה 492.

(516) כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב.], וז"ל: "התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת. כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה". ופירושו, שאע"פ שראובן אכן נמצא בבית פלוני, אך אין זה מחמת שראובן קשור בעצם לבית הזה, אלא שנמצא בו במקרה, ובאותה מידה היה יכול שלא להמצא בבית. אך האמת של תורה וישראל היא בעצם, וכמו שנתבאר.

(517) כמצויין בשתי ההערות הקודמות. ואודות השייכות בין אמת ויושר, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רלט.], וז"ל: "דבר זה דומה לישראל, שהם זרע אמת כלו, על ידם נסמכים הקצוות, שהם אומות העולם, שהם טפלים אל האמת... ולפיכך בזכות ישראל, שהם זרע אמת, עומדים האומות, שהם נוטים מן האמת... כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל, וזהו ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר" [הובא למעלה בפתיחה הערה 187]. הרי שאמת, יושר, ואמצע הם בני בקתא חדא אינון. וכלם נמצאו ביעקב, שנאמר "תתן אמת ליעקב" [מיכה ז, כ], והוא נקרא "ישורון" [ישעיה מד, ב] מלשון ישר, והוא האמצעי בין האבות, וכמבואר למעלה בפתיחה הערות 197-195, ופ"ד הערה 482. וראה הערה הבאה, והערה 566.

(518) וזהו מה שאמרו "שצריכה שירטוט כאמיתה של תורה", היינו ש"האמת" הוא "היושר", כדכתיב [תהילים קיא, ח] "סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר". ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "האמת אינו יוצא מן היושר כלל, וכמו שתראה כי אותיות 'אמת', האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א, והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א, והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א ["כי יש י"ג אותיות מן הא' עד אות אמצעי מן אמת, שהוא מ"ם,

באלפ"א בית"א (כאשר אותיות מנצפ"ך מושמות בתוך האותיות, בסמיכות לאותיות הפתוחות שלהן), וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א, והוא אות אחרון מן 'אמת'" (לשונו בנתיב האמת פ"א)]. והמ"ם שהיא באמצע, שהיא עיקר האמת והיושר שמתיחס אליו האמצע, והכל מצורף ומחובר אל המ"ם, כי הכל מצורף אל האמצעי, שהוא עיקר האמת, ומצד הזה הכל אמת. ואף כי יש דבר שמצד עצמו נראה שהוא יוצא מן האמת, מכל מקום כיון שהוא נסמך אל האמצע, שהוא אמת, הכל בגדר האמת. ולפיכך מן התחלה שהיא האל"ף, עד הסוף שהיא התי"ו, נסמך אל המ"ם שהיא באמצע. וזה שאמר הכתוב [תהלים קיא, ח] 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר', וזה כי העולם נקשר זה בזה, ובשביל כך עשוים כלם באמת וביושר... וכל זה מורה עליו מלת 'אמת', כי האל"ף הוא בהתחלה, והתי"ו הוא בסוף, והמ"ם הוא באמצע, שהוא היושר, והכל נסמך למ"ם שהוא אמצעי שהוא היושר, ונעשה הכל אחד, וזהו 'סמוכים וגו' באמת וישר'. ומצד שהעולם אחד, לכך נכנס הכל באמת הגמור מראש עד סוף". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רלח.], ונצח ישראל פנ"ה [תתנח.].

(519) "על קן צפור יגיעו רחמיך - אנשים שהיו מראים עצמם כמתכונים להעמיק בלשון תחנונים, ואומרים רחום וחנון אתה, ועל קן צפור יגיעו רחמיך, שאמרת [דברים כב, ז] לשלח את האם" [רש"י שם].

(520) לשון הגמרא שם "מאי טעמא, פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין, ורבי יוסי בר זבידא. חד אמר, מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית. וחד אמר, מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות".

(521) לשונו בגו"א דברים פי"ט אות א [רצג.]: "מה שנקראו 'גזרות' אחר שיש לכל אחת טעם, היינו שלא יאמר האדם שהם של רחמים, שהקב"ה מרחם על הבריות ועושה דבר לרחמים. וזה אינו, שהתורה שנתן לנו הקב"ה כל דבר במדת הדין, שכך נותן הדין לעשות, ואינו משום רחמנות. ואפילו מה שאמרה התורה לאדם ליתן צדקה [דברים טו, יא] ומעשר [במדבר יח, כא], וכל הדברים אשר הם מגמילות חסד, כל המצות כולם הם גזרות במדת הדין, ואינם רחמים. כי מה שחייבה התורה בצדקה ובמעשר, שכן האדם מצד שהוא אדם חייב שיתן מעשר, כדי שיהיה האדם נפש טוב, ולא יהיה נפש רע. ואם כן, מה שצותה התורה היא בגזרתו של הקב"ה על המקיים המצוה, ולא יביט אל העני ונכה רוח, שיהיה מצווה על נתינת הצדקה כדי שיהיה מתפרנס העני, זה אינו, שאין המצוה אלא לעושה המצוה. אבל המצות אשר נתן לנו הקב"ה כולם הם לתועלת המקיים המצוה. ולפיכך הם כולם גזרות, אף אותם שהם רחמים. וזהו שאמר 'מפני

שעושה מדות הקב"ה רחמים ואינם אלא גזירות', כלומר שכך גזר הקב"ה במדת הדין, ואינם רחמים. ומה שתמצא שהקב"ה אמר 'ואל זה אביט אל עני ונכה רוח' [ישעיה סו, ב], שהקב"ה עוזר דלים, אין הענין שיהיה בשביל כך מצוה לאדם לפרנס אותם בשביל שרחם על העני, שאין זה כן, אלא מה שהוא עוזר דלים ומרחם, הקב"ה בעצמו עושה זה לדלים ולאביונים במדת רחמים, וצוה הקב"ה במדת הדין לאדם שילך בדרכיו [דברים כח, ט]. וזהו מגזרתו על האדם, ולא נתן הקב"ה המצות לישראל על צד הרחמים על הבריות, רק מפני גזירות... וזהו פירוש נכון במאמר הזה".

(522) לשונו בתפארת ישראל פ"ו [קה:]: "כי יש לפרש כי מה שאמרו חכמים ז"ל שאין מצות השם יתברך רחמים ואינם רק גזירות, כלומר מה שציוה השם יתברך עלינו המצות, לא שיהיה השם יתברך מרחם על קן צפור, וציוה בשביל כך שישלח האם. וכן אפילו באדם כאשר ציוה השם יתברך על הצדקה [דברים טו, יא], לא שהיה מרחם השם יתברך על העני, וצוה לפרנסו. זה אינו, שאם היה השם יתברך מרחם, אפשר לו שירחם בעצמו, ואין צריך לצוות את האדם. רק המצוה גזר בגזירתו על האדם. ומעתה נוכל לומר שהשם יתברך גזר בגזירתו שלא יתאכזר האדם, רק האדם ירחם".

(523) כי המגילה היא "דברי שלום **ואמת**", ומאמיתות זו מתחייב השרטוט.

(524) בא לבאר הסבר שני על מה מורה השרטוט. ועד כה ביאר שהשרטוט מורה על האמת והדין [ולא חסד ורחמים]. ומעתה יבאר שהשרטוט מורה על היושר שאינו בעל קץ וסוף.

(525) כמו שיביא בסמוך את מאמרם [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת". וכן נתבאר למעלה פ"ד הערה 338 אודות שליעקב יש נחלה ללא מיצרים [שבת קיח.]. ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות הם כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "מה שנתנה [התורה] בחדש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות. ולכך נתנה גם כן לישראל עם תליתאי, אשר בזה יורגש כי ימצא גם בהם היושר, עד שלכך נקראו 'ישורון' על השם היושר. ובפרט יעקב שהיה שלישי לאבות נקרא 'ישורון', כי השלישי ראוי

שימצא בו היושר ביותר... כי ישראל הם ישרים, שהרי נקראו לכך 'ישורון', והיושר אינו נוטה אל הקצה. לכך [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים', שאין להם המיתה שהיא הקצה והאחרית. ומיתתם איננה מיתה בשיש להם העולם הבא, בהכרח אשר לא ימצא שום קצה אל היושר" [הובא למעלה פ"ד הערה 483]. ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "כי הזמן אשר הוא מיוחד לישראל, ובו מתעלים ישראל, הוא הזמן... כמו ניסן ותשרי, כי זה הזמן הוא הזמן השוה, אינו יוצא לשום קצה. כי נקראו קצוות שיש להם קצה וסוף, אבל השוה אינו הולך אל הקצה. לכך בחודש ניסן ותשרי יש בהם לישראל המועדים והחגים, והם זמני ששון ושמחה, ומורה כי לשמחת ישראל ושלימות מעלתם לא יהיה קצה והפסק" [הובא למעלה הערה 125]. ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט:] כתב: "כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה. וזה שאמר בלעם [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו', רוצה לומר כי במה שהם ישרים, אין לישר מיתה בעצם, ונשמתו קיימת לעד, 'ותהי אחריתי כמוהו', כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה". וראה להלן הערה 539.

(526) לשונו בח"א לב"מ קז: [ג, נג:]: "הכל בידי שמים חוץ מציני ופחים [שם]. יש לך לדעת כי הקור והחום הם דברים הפכים, ומפני שהם הפכים יוצאים אל הקצה, ויוצאים מן היושר. ולפיכך אמר שאין זה ברשות הקב"ה, כי הוא יתברך היושר בעצמו. ולפיכך אלו שהם הפכים היוצאים מן השווי אל הקצה לגמרי, אינם ביד הקב"ה" [הובא בחלקו למעלה בפתיחה הערה 193, ופ"ד הערה 481]. וראה להלן הערה 571.

(527) פירוש - הואיל והקב"ה הוא היושר בעצמו, לכך הקב"ה הוא נצחי, כי אין ליושר קץ ותכלית. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [פ:], וז"ל: "כי האמת והיושר יש לו רגלים עומד קיים, 'שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר' [משלי יב, יט]. ודבר זה ידוע כי הוא יתעלה נצחי מפני שהוא אמת וישר, שהאמת והיושר אין לו שנוי". וקודם לכן בדרוש לשבת תשובה [עט:] כתב: "האות השלישי [משם הויה] הוא הוי"ו, שאין אות בכל האותיות שהוא הולך בשווי כמו הוי"ו, שהוא כמו מקל. ואם יש לו ראש מעט, הנה משיכתו בשווי. וזה, כי השווי והיושר הוא הנצחי, שהשווי אין לו קצה כלל, שכל אשר לו קצה יש לו סוף, הוא הקצה. והוא יתעלה יש בו היושר בעצמו, ולכך הוא נצחי". וראה להלן הערה 555.

(528) כמו שאמרו חכמים [ילקוט שמעוני ח"א רמז רעג] "מה המדבר אין לו סוף, כך היא התורה אין לה סוף, שנאמר [איוב יא, ט] 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'". ובדר"ח

פ"ב מט"ז [תתכו.], וז"ל: "אין סוף אל התורה, ואין תכלית לה... כי לרבוי התורה אין כאן גמר". ושם פ"ו מ"ב [סד:] כתב: "התורה אין לה התחלה, ואין לה קץ וסוף בעצמה". ובגו"א שמות פי"ח אות לא [לג.], וז"ל: "אין שלימות אל התורה, רק שכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'... אצל התורה אין לה שלימות וגמר בעצמו, רק שילמד כל היום". ובשל"ה הקדוש [מסכת שבועות פרק תורה אור (ט)] כתב: "כמו שאין לשמו הגדול סוף ותכלית, כך אין להתורה... וכל הענין הוא משום שהתורה רושם האלקות, שאין לו סוף ותכלית". וקוב"ה ואורייתא חד הם [זוה"ק ח"ג עג.].

(529) למעלה [לאחר ציון 478] שה"שלום" שיש במגילה ["דברי שלום ואמת"] הוא "מעשה המן, שעשה להם השם יתברך שלום מן הצורר". ולמעלה [לאחר ציון 513] כתב: "כי המגילה הזאת שעשה השם יתברך להם שלום מן הצר הצורר להם".

(530) את המדרש [ילקו"ש משלי רמז תתקמד] שכל המועדים יתבטלו מלבד פורים, והביאו למעלה בהקדמה לאחר ציון 122, וביארו שם לאחר ציון 161. וכן הביאו בפתיחה [לאחר ציון 328], ופ"ג [לאחר ציון 334].

(531) כתב כאן "**אם** כל המועדים בטלים", ובמדרש שהוזכר בהערה הקודמת לא נאמרה תיבת "אם", אלא "שכל המועדים עתידים להבטל". וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 122], ובתפארת ישראל פנ"ג [תתל.] הביא את המדרש ולא הזכיר תיבת "אם". אך למעלה בפתיחה [לאחר ציון 328] ופ"ג [לאחר ציון 334] ובסמוך [לאחר ציון 542] כתב תיבת "אם".

(532) למעלה ביאר שלשה טעמים לכך [יובאו להלן הערה 543], ובסמוך [לאחר ציון 543] יבאר הסבר רביעי.

(533) כי היא לא תתבטל, ולכך היא נצחית, והנצחי הוא ישר.

(534) יבוא לסכם עתה את שני הסבריו בכך שמגילה צריכה שרטוט כאמיתה של תורה.

(535) דרכו של המהר"ל להורות שכל הסבריו הם ענין אחד, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 610.

(536) פירוש - רק הנהגת הדין היא דבר שנמשך בתמידיות, ולא הנהגת חסד ורחמים. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קא:], וז"ל: "ולמאן דאמר שעושה מדותיו רחמים ואינם אלא גזרות [ברכות לג:], פירוש שאין ראוי שיהיו מדות השם יתברך אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה... עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית [בראשית פרק א] שם

"אלהים", לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין. רק ראה הוא יתברך שאי אפשר לעולם לעמוד בדין, שתף עם הדין מדת רחמים [רש"י בראשית א, א]. ומכל מקום הנהגה התמידית היא דין, לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך', הוא עושה מדותיו, שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים. ודבר זה הוא יציאה מן היושר, מה שאין ראוי".

(537) לשונו למעלה פ"ד [לפני ציון 479]: "יש לישראל דביקות אל השם יתברך מצד היושר והצדק שנמצא בהם, ולפיכך דביקים בו יתברך, כי כל אשר עמו הכל יושר". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנו.] כתב: "דע, כי כל הנבראים אשר ברא ה'... יש בו יושר הבריאה. שכל הנבראים אשר בראם השם יתברך, יש בהם מן היושר בבריאתם. וזה כאשר כל בריאה עומדת במדריגתה הראויה לה בבריאתה, ואינה יוצאת חוץ לסדר בריאתה, יש בה מן היושר". ועל כך נאמר [קהלת ז, כט] "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבנות רבים". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הגזל והגנבה והרציחה... באין ספק שהוא מביא העונש הנצחי, מצד הזה שכל אלו הם רחוקים ומתועבים בעיני השם יתברך. שהוא יתברך עצם היושר, ובכל אלו שהם גזל וגנבה והרציחה, הוא הָעָוְלָה אשר הוא מתועב בעיני השם יתברך. ואם כן אין ספק כי המעשים האלו מביאים הרחקה מן השם יתברך". ובח"א לכתובות קד. [א, קסא:] כתב: "הצדיק שהולך כל ימיו בדרך הישר, לכך ראוי שיהיה עם השם יתברך, שהוא הישר בעצמו" [הובא למעלה פ"ד הערה 481].

(538) צרף לכאן שהספירות בקו האמצעי [דעת, תפארת, יסוד, ומלכות] הן ראשי תיבות "תמיד", כי הן ממשיכות בלי סוף, לעומת הקוים של ימין ושמאל [בן יהוידע יומא לט.].

(539) כוונתו לגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.], שביאר שם את דברי רש"י [בראשית מט, לג] שהביא מאמר זה, וז"ל: "ועוד יש בזה דבר נפלא ונעלם ודבר מה ארמוז אם תבין. וידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל, ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצה וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב] על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה... כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה". ובגבורות פנ"ד

[רמב.] כתב: "כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה, והוא סוד 'יעקב אבינו לא מת', במה שהוא שלישי לאבות, והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים. ונתבאר בספר גור אריה בפרשת ויחי". ובתפארת ישראל ס"פ נ [תשצה:] כתב: "לפיכך נתנה התורה על ידי משה, שהוא שלישי... כי השלישי אין לו קצה, וראוי שתנתן התורה במה שהיא נצחית ואינה בעלת קצה על ידי מי שהוא שלישי... וזה שאמרו במסכת תענית 'יעקב אבינו לא מת', ודבר זה מפני שהוא היה השלישי באבות, והשלישי אינו בעל קצה, ולכך הוא בחיים, ולא קבל קצה. ודבר זה בארנו בחבור גור אריה בפרשת ויחי ובשארי מקומות". ובנצח ישראל פכ"א [תמט:] כתב: "ותבין ממה שבארנו לך אצל 'יעקב אבינו לא מת' [תענית ה:] בחבור גור אריה בפרשת ויחי... כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף... והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית. וזהו מדת יעקב שנקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], ולפיכך אינו בעל קצה. ומטעם זה אמרו יעקב אבינו לא מת... ויש לישראל מדת יעקב, כמו שאמר הכתוב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד', הרי כי נקראו 'ישורון'". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "מה שנתנה [התורה] בחדש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות. ולכך נתנה גם כן לישראל עם תליתאי, אשר בזה יורגש כי ימצא גם בהם היושר, עד שלכך נקראו 'ישורון' על השם היושר. ובפרט יעקב שהיה שלישי לאבות נקרא 'ישורון', כי השלישי ראוי שימצא בו היושר ביותר... כי ישראל הם ישרים, שהרי נקראו לכך 'ישורון', והיושר אינו נוטה אל הקצה. לכך [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים', שאין להם המיתה שהיא הקצה והאחרית. ומיתתם איננה מיתה בשיש להם העולם הבא, בהכרח אשר לא ימצא שום קצה אל היושר. והוא מה שאמרו חכמים ז"ל 'יעקב אבינו לא מת', כי יעקב היה השלישי באבות" [הובא למעלה בפתיחה הערה 197. וראה למעלה הערה 525]. וכן כתב בנתיב השלום פ"א [א, רטז:].

(540) מוסיף כאן שהיושר הגמור הוא הצלת ישראל מזרע עמלק דייקא, יותר מהצלתם מאומות אחרות. ולמעלה [לאחר ציון 496] כתב: "אבל המגילה שהיה המן רוצה לכלות את ישראל לגמרי, ובודאי חס ושלום שיהיה השם יתברך מניח לכלותם, שיש להם התורה שהעולם עומד עליה, לכך מפלת המן הוא היושר הגמור". הרי שמפלת המן היא היושר הגמור מחמת מעלת ישראל ["שיש להם התורה שהעולם עומד עליה"], וללא

התחשבות בזהותו של השונא. נמצא שמפלת המן היא היושר הגמור הן מצדם של ישראל, והן מצדם של עמלק, וכמו שמבאר והולך.

(541) לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 210]: "ולכך כח עמלק רוצה לדחות את ישראל, ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו [דברים לג, ה] 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא 'נחש עקלתון' [ישעיה כז, א], ולכך הוא הפך להם לגמרי". כי ישראל נקראים על שם היושר, ועמלק נקרא על שם מעוקל ועקלתון. ואודות שיושר ועקלתון הם הפכים, כן משמע מסמיכות הפסוקים [תהלים קכה, ד-ה] "היטיבה ה' לטובים ולישרים בלבותם והמטים עקלקלותם יוליכם ה' את פעלי האון שלום על ישראל", הרי "ישרים" עומד לעומת "המטים עקלקלותם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 215].

(542) כי הואיל והיושר מורה על הקיום הגמור, ממילא המעוקל והיוצא מהיושר ראוי אליו ההפסד הגמור. זה לעומת זה; "יעקב אבינו לא מת" לעומת [שמות יז, יד] "מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים".

(543) עד כה ביאר בספר זה שלשה הסברים אחרים; (א) פורים אינו זכר ליצ"מ, לעומת שאר מועדים [ויצ"מ לא תהיה נזכרת לעת"ל כעיקר, אלא כטפל (למעלה בהקדמה לאחר ציון 161). וכן יצ"מ היא התחלת ישראל, ולכל נברא יש סוף, אך פורים אין זה מישראל, כי אם מה' (למעלה פ"ג לאחר ציון 335)]. (ב) ימות המשיח תלוים בנס פורים, כי לולא נס פורים היה המן ח"ו מכלה את ישראל, וישראל לא היו מגיעים לימות המשיח [למעלה בהקדמה לאחר ציון 168]. (ג) בפורים נתגלתה הדביקות הגמורה שיש בין ישראל לה', ואילו שאר מועדים מורים על דביקות שאינה גמורה. והואיל ולעת"ל תהיה לישראל דביקות גמורה בה', לכך שאר מועדים יתבטלו, ואילו פורים לא יתבטל [למעלה בפתיחה (לאחר ציון 328)]. וראה להלן הערה 569.

(544) למעלה פ"ג [לאחר ציון 348] רמז להסבר זה, שכתב: "ועם כי כבר נתבאר למעלה עניין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון. ועוד יתבאר בסוף המגילה בפסוק 'דברי שלום ואמת'".

(545) כמובא בהערה 543. ובתפארת ישראל פנ"ג הוסיף עוד שני הסברים, שלא הביאם בספר זה; (א) הסברו הראשון [תתל:] הוא: "ואם תשאל, למה אלו שני המועדים [פורים ויוה"כ] לא יהיו בטלים. דבר זה לפי ענין אלו המצות, כי ענין אלו המועדים הם כמו התחיה, שאחר שהגיעו למיתה, יחזרו לחיים כבראשונה. וכן יום כפורים, שהאדם אשר הוא חוטא, ונגזר עליו המיתה, יחזור לו החיים. ולפיכך פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר

להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה שממנה החיות שלא בטבע, כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה. ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים. וכן יום כפורים, אחר שנגזר עליו המיתה, כאשר יחזור לו החיים, אי אפשר רק על ידי עולם העליון, ודבר זה מבואר. ולכך ראוי שאלו שני מועדים בפרט לא יהיו בטלים לזמן התחיה, כי אלו המועדים הם גם כן ממין אותו העולם ודוגמתו... שאחר שנגזר המיתה, חזר החיים מן השם יתברך" [הובא למעלה בהקדמה הערה 171]. (ב) הסברו השני [תתלג.] הוא: "וכאשר אתה תבין עוד אלו שני המועדים, הנה הם שניהם שוים [שבשניהם יש התגברות על כח עשו]... הרי מדרגת יום כפורים שהוא יתברך היה נותן עונש של יעקב על עשו. וכן היא מדרגת פורים, מה שהיה רוצה המן, שהוא מזרע עשו, לעשות למרדכי, שהוא מזרע יעקב, שהיה חפץ לאבדו, נטל הקב"ה ונתן על זרע עשו, הוא המן, ונאבד. ודברים אלו הם דברים גדולים ומופלגים... כלל הדבר, מה שהיו ישראל מנצחים כח עשו [בפורים], הוא מדרגה עליונה מעולם העליון. וכן ביום הכפורים, נצוח סמאל, הוא כח עשו... הוא למעלה מן עולם הזה. ולפיכך אמרו כי פורים ויום הכפורים לא יעברו ולא יהיו בטלים, כי אלו שנים הם בטול כח עשו שבא לעולם, כמו שהתבאר. ומאחר כי מדרגתם מעולם העליון, אין בטול להם אף לזמן התחיה, שיתבטלו עניני עולם הזה" [הובא למעלה בהקדמה הערות 207, 209].

(546) להלן סוף פסוק זה [לאחר ציון 568], שביאר שם שגם יוה"כ הוא מכלל "היושר בעצמו".

(547) לפנינו בירושלמי איתא "נאמר כאן 'קול גדול ולא יסף', ונאמר להלן 'וזכרם לא יסוף מזרעם'".

(548) למעלה [לאחר ציון 493] אודות שספרי נביאים אינם צריכים שרטוט.

(549) כמו שאומרים בברכה לפני ההפטרה "אשר בחר בנביאים טובים ורצה בדבריהם הנאמרים באמת". ובברכה שלאחר ההפטרה אומרים "נאמן אתה הוא ה' אלקינו ונאמנים דבריך, ודבר אחד מדבריך אחור לא ישוב ריקם, כי אל מלך נאמן ורחמן אתה, ברוך אתה ה' האל הנאמן בכל דבריו". וראה להלן הערה 575.

(550) כמבואר למעלה [לאחר ציון 492], וראה למעלה הערה 493.

(551) פתח בתורה ועבר למצות. והענין מבואר בגו"א בביאור שאלת רבי יצחק שהובאה ברש"י תחילת החומש [בראשית א, א] בזה"ל "בראשית - אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם' [שמות יב, ב], שהיא מצוה ראשונה

שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח ב'בראשית'". ובגו"א שם אות א ביאר את שאלת רבי יצחק בזה"ל: "אף על גב דאין ספור אחד בתורה שלא לצורך, אפילו 'אחות לוטן תמנע' [בראשית לו, כב], כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צט:], אחר ששם 'תורה' אינו נופל אלא על מצות התורה, שהרי לשון 'תורה' הוא לשון הוראה, להורות לנו המעשה אשר נעשה. ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה' [דברים לג, ד], מפני שבה כתובים המצות... אם כן אין לכתוב בה רק המצות" [הובא למעלה פ"א הערה 1360]. הרי שהמאפיין שֶׁם "תורה" הוא המצות שבתורה.

(552) למעלה [לאחר ציון 491] לא הזכיר דוקא מצות, שכתב: "כי התורה היא היושר הגמור, ואינה יוצא מן היושר". אך למעלה בהערה 492 התבאר שכוונתו שם בעיקר הוא למצות, וכמו שכתב כאן.

(553) נקודה זו מבוארת היטב בדר"ח פ"ג מ"ב [עז.], וז"ל: "מה שהתורה נקראת 'בת' [של הקב"ה (שמו"ר לג, א)], כי הבת היא תולדה מן האב ובאה ממנו. כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך, ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה, ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה" [הובא למעלה פ"ג הערה 712].

(554) אודות שהתורה היא סדר שסידר הקב"ה, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ד [שס.] כתב: "אמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם' [שם]. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם... הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם". וכן כתב שם פ"ה מכ"ב [תקלא.], ושם פ"ו מ"ב [כד.]. וכן הוא בבאר גולה באר הרביעי [תמו:]. ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 140] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם", ושם הערה 141. ובגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה

היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו [ב"ר א, א] כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב התורה פ"א [כד:], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד.

(555) "כי הוא יתברך הוא היושר עצמו, ולפיכך היושר אין לה קץ ותכלית" [לשונו למעלה לאחר ציון 525]. וראה למעלה הערה 527. ובגו"א בראשית פי"ז אות ג [רעג:] כתב: "דע כי הוויות התורה הם מקויימים נצחיים לא ישתנו, כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד... ראוי להם הנצחיות, ולא השינוי, כי התורה לא תפול תחת השינוי". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצד.] כתב: "לא יקרה לתורה... הויה והפסד, שהיתה התורה נכנסת בגדר השנוי. אבל עתה שהתורה היא מתנה, ואין התורה מצד האדם, לכך אין שנוי בתורה. כי לא תכנס התורה בגדר האדם, שהוא בעל הויה והפסד" [הובא בחלקו למעלה בפתיחה הערה 15]. ובדר"ח פ"ד מ"ז [קמו:] כתב: "כי התורה היא מעולם הנצחי".

(556) כמו שנאמר [דברים יח, יח] "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודיבר אליהם את כל אשר אצונו". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"א כתב "מיסודי הדת לידע שהא-ל מנבא את בני האדם". והעיקר הששי הוא "אני מאמין באמונה שלמה שכל דברי נביאים אמת".

(557) נדרים כב: "אלמלא לא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד, מפני שערכה של ארץ ישראל הוא", ופירש הר"ן שם [נדרים כב.] "שעיקרן של שאר נביאים לא היה אלא להוכיח ישראל על עבירות שבידם, ואלמלא לא חטאו, לא הוצרכו לתוכחה" [הובא למעלה הערה 495].

(558) דוגמה לחילוק זה שבין תורה לנביאים נמצאת בדברי רש"י [במדבר ל, ב], שכתב: "זה הדבר - משה נתנבא ב'כה אמר ה' כחצות הלילה' [שמות יא, ד]. והנביאים נתנבאו ב'כה אמר ה'". מוסיף עליהם משה שנתנבא בלשון 'זה הדבר'". ובגו"א שם אות ו [תצ.] כתב: "ונראה כי ענין זה הוא תולה בנבואת משה רבינו עליו השלום ומדריגתו. כי

הנבואות הם שתים; האחת הוא שנתנבאו בה כל הנביאים על מעשה ה' והנהגתו בעולם, לכל אשר נעשה בעולם. והמדריגה של משה היה כולל זה, וכולל גם כן להתנבאות על המצות והתורה שצוה לו השם יתברך מפיו. וזאת המדריגה היא אינו דומה לראשונה, כי המדריגה הראשונה בדברים אשר יחדש ויעשה בעולם, והמדריגה של משה רבינו עליו השלום היא התורה מה שהשם יתברך רוצה שיהיה נוהג תמיד בעולם מבלי שינוי, והוא סדר מציאות כללי בעולם. כי בתורה אשר נתן השם יתברך על ידי משה, סידר את ישראל בסדר כללי, לא בענינים המתחדשים בפרטים מן הסבה הראשונה, שזה אין המדריגה כל כך. ובשביל זה תבין למה היה משה רבינו עליו השלום מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:], יותר מכל שאר נביאים. כי הענינים הכוללים הם מופשטים מן החומר, ומושכלים ביותר. ומדריגת שאר הנביאים היה למטה מזה, בענין אשר הוא יחדש בעולם ויעשה, לא בענינים הכוללים. וזה תמצא מבואר בכל הנביאים, שלא היו מתנבאים רק בענינים אשר הוא יתברך פועל ועושה ומשנה. אבל משה רבינו עליו השלום נתן תורה כללית ונצחית, לא ישתנה דבר, וזה נקרא הויה כוללת". **ועוד אודות** ההבדל בין נבואת משה לנבואות של שאר הנביאים, הנה אמרו חכמים [מכות כד.] "ארבע גזירות גזר משה רבינו על ישראל, באו ארבעה נביאים וביטלום... משה אמר [ויקרא כו, לח] 'ואבדתם בגוים', בא ישעיהו ואמר [ישעיה כז, יג] 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול וגו'". ובח"א שם [ד, ט.] כתב: "אין הפירוש שהיו אלו נביאים מבטלים דברי משה ח"ו, שזה לא יתכן... אבל הפירוש כי מצד שמשה היה איש אלקים [דברים לג, א], וכל הנהגתו בדין ובמדת היושר והאמת, ואין כאן שום חסד כלל. ולכך גזר משה רבינו ע"ה במדת הדין והאמת על ישראל, כי ראוי מצד האמת ח"ו האבוד לישראל בין הגוים [ראה למעלה הערה 481]... אבל יודע היה משה כי ישראל לא יהיו נאבדים, ויעמיד השם יתברך להם נביאים שהיו מבטלים הגזירה. כי שאר הנביאים שאין מדריגתם כל כך, ואין מדתם מדת הדין לגמרי. ואם יש במדריגתם מדת הדין, הוא רפה, ולכך היו מבטלים גזירת משה רבינו ע"ה, עד שהיה נוהג עם ישראל במדת הדין רפה".

(559) שלא יחשבו לכתבי הקודש.

(560) כי הם דבר ה', ובודאי קדושתם תעמוד לעולם, ולכך ילמדו מהם. ובנתיב התורה פי"ד [תקס:] כתב: "כי יש ללמוד חכמת האומות, כי למה לא ילמד החכמה שהיא מן השם יתברך, שהרי חכמת האומות גם כן מן השם יתברך". ובהמשך שם [תקסז:] כתב: "כל דבר שהוא לעמוד על מהות העולם יש לאדם ללמוד, ומחויב הוא בזה, כי הכל מעשה השם הוא, ויש לעמוד עליהם ולהכיר על ידי זה בוראו".

(561) צרף לכאן שלעתיד לבא ההלכה תהיה כבית שמאי [מובא בסידור הגר"א (אבני אליהו) בשמו בפירוש לברכת "יוצר המאורות", ומקדש מלך על זוה"ק בראשית (יז:) בשם האר"י ז"ל, ומלבי"ם בתורה אור לפרשת חוקת עמוד 1308].

(562) שנס פורים מורה על היושר [ולכך המגילה צריכה שרטוט], וכפי שההלכות מורות על היושר [כמו שיבאר], וההלכות מגלות על המגילה, כי נזכרו עמה. ודבריו מבוססים על הפסוק [איוב לו, לג] "יגיד עליו ריעו", שהנך יכול להסיק את משמעות הענין על פי מה שנסמך אליו, וכמו שאמרו בגמרא [ע"ז עו.]. וכן הזכיר בח"א לסנהדרין סח. [ג, קסז:], וח"א למכות יב. [ד, ג.]. ובבאר הגולה באר הששי [רה:] כתב: "המבין יבין שכל הדברים הנאמרים כאן הם ברורים בכל הדברים האלו באין ספק כלל, ויורה זה המאמר שאחריו", ושם הערה 436. וכן הוכיח בתפארת ישראל פל"ב [תפ:], וגו"א שמות פי"ט אות כב [עט.]. וראה דר"ח פ"א מי"ח [תנ:], ושם הערה 1730, שם פ"ב מ"ה [תקפט:], ושם הערה 586, ונתיב התורה פי"ד [תקעא.], ושם הערה 211 .

(563) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [רכב:]: "כי ההלכה היא דרך הישר ודרך האמת, אבל אם אינו מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, אף על גב שגם הוא תורה, אין זה מדרגה אחרונה המיוחדת, רק כאשר מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ע [תתרחצ:]. ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסז:] כתב: "לא שנאמר חס וחלילה כי מי שאין למוד שלו הלכה פסוקה, שאין מביאו לחיי העולם הבא, שאין הדבר כך, אבל ההלכה הפסוקה היא עולם הברור והגמור". ובבאר הגולה באר הראשון [צה.] כתב: "לפיכך ההלכה כב"ה [עירובין יג:]... כי הנוח והעלבון היא מדה ראויה להלכה, כי ההלכה היא הדרך הישר שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל הש"י לגמרי. ולכך נקרא דבר זה 'הלכה'... ומפני זה ראוים דברי ב"ה להלכה... שהיו נוחים ועלובין היו ראוים אל היושר, לכן נקבעו דבריהם להלכה". ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:] כתב: "ההלכה הוא הדרך שאינו יוצא לימין ולשמאל כלל, רק הולך בשווי, אינו סר לימין ולשמאל. ולכך נקרא 'הלכה' כי ההולך הוא הולך ביושר, אינו נוטה מן הדרך הישר והשוה כלל, לא לימין ולא לשמאל. וזהו מדת ב"ה שהיה להם מדה זאת בכל הנהגתם, שלא היו יוצאים מן השווי, שהיו נוחים... לענין הלכה, שהוא הדרך הישר, הוא לב"ה, מפני שהיו בעלי הנחה מבלי שיצאו מן הסדר". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ.] כתב: "כי ההלכה הפסוקה מתיחס לה מספר שלשה, כי שלשה יש בהם האמצעי שאין לו נטיה אנה ואנה, כמו שהוא כל אמצעי, וכך הלכה פסוקה אין לה נטיה לשום צד... מספר ג' יש בו האמצעי שאינו נוטה מן היושר שהוא הלכה". ועוד אודות שההלכה היא היושר שבתורה, ראה

דרוש על התורה [מז.], ח"א לסוטה ז: [ב, לו:], ח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ.], וח"א לנידה עג. [ד, קסז:].

(564) וזוכה לעולם הבא. ובנתיב התורה פ"א [סט.] כתב: "ההלכה, שהוא האמת והישר. ואף ששאר התורה גם כן נקראת 'תורה', ויש עליה שכר גם כן, מכל מקום יש לו קצת נטיה מן דרך האמת. אבל תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא... הוא נבדל ומיוחד... כי התורה היא שמביאה האדם אל השם יתברך ולהיות זוכה לעולם הבא, וביותר כאשר מכוין הלכה... כי ההלכה הוא אמתת התורה עד שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, וזה לשון 'הלכה' אשר שמשו בו חכמים לומר 'הלכה כך וכך', כלומר הליכה היא יושר הדרך, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, הוא כך. ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא, כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהיה נוטה לא לימין ולא לשמאל... וזה שאמר 'כל מי ששונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא, דכתיב 'הליכות עולם לו", כלומר שיש לו ההליכה והדרך אל עולם הבא על ידי הלכות של תורה". ובתפארת ישראל פי"ד [רכג:] כתב: "והתבאר בזה איך התורה היא המורה הדרך להביא את האדם לחיי עולם הבא, כי התורה היא המצרף את האדם להוציאו מן הטבע, ומורה לו דרך הנבדל, שהוא נוכח ה' להתדבק בו יתברך. ובפרט מי ששונה הלכות, הם הפסקים והדינים שהם הלכה. כי מעלת התורה היא היושר באמת, וההלכה היא הדרך הישר בתורה, ולכך היא מוליכה את האדם בדרך היושר נכחו להתדבק בו יתברך, לא שאר חכמות". ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסד:] כתב: "תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא... והטעם הוא כי התורה היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל... לכך אמר 'מי ששונה הלכות', שההלכה הפסוקה הוא אשר אינו נוטה מן האמת לא לימין ולא לשמאל, הוא שמביא אותו לחיי עולם הבא... וההלכה מברר המעשה אשר יעשה והדרך אשר ילך מתוך עירוב וספק. ודבר זה כמו מי שמברר הדרך הישר מבין שאר דרכים... ועליהם וכיוצא בהם נאמר 'הליכות עולם לו', כל מי שעוסק בהלכה זוכה לחיי עולם הבא, שמוליכין אותו בדרך המפולש לחיי עולם הבא". ובדרוש על התורה [מז.] כתב: "חי ה' צבאות אשר נתן לנו תורת אמת, וחיי עולם נטע בתוכנו... להיות התורה עמך להוליכך בדרך ההולך נכוחו לעוה"ב, וכמו שאמרו... כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא... כי שם 'הלכה' יפול על שאינו נוטה מנקודת האמת. ולפיכך

דרך זה הוא שמוליכו לעוה"ב היא דרך הישר, שאינו נוטה מנקודת האמת. אבל דבר שהוא הפך האמת, והוא דרך עקלקלות, אין זה רק שגורם להסירו מדרך העולם הבא".

(565) כמבואר בהערות 563, 564.

(566) אודות שהיושר הוא השוה, כן כתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 193], וז"ל: "ואלו שני קצוות הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי, כי ישראל נקראו 'ישורון', כי היושר בהם בעצמם". אך דע שבספריו התיבות "שווי" "יושר" ו"אמצע" הן תיבות מתחלפות זו בזו. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ה [קעא:] כתב: "ואחר כך אמר 'ולא נצחה הרוח לעמוד העשן', לפי שהוא נמשך בשווי, עולה ומתמר כמקל בקו ההולך ביושר ובאמצע, ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה, וגם דבר זה ידוע". ושם במשנה יא [שכח:] כתב: "בעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי". הנה הזכיר ג' דברים; שווי, יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי, וכמבואר בתפארת ישראל פ"א הערה 82, באר הגולה באר הראשון הערה 262, ודר"ח פ"ה הערות 677, 1027. ובדר"ח פ"ה מ"ז [רלז.] כתב: "השווי לגמרי היא האמצע, שאינו נוטה לשום צד". ובנתיב השלום פ"ג כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:], ומעין זה בח"א לשבת לב: [א, כה:]. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". נמצאת למד שהשווי והיושר מורים על מעלת האמצע. וראה למעלה בפתיחה הערה 195, פ"ב הערה 220, פ"ד הערה 482, ופרק זה הערה 517.

(567) אודות שאין הפסק ליושר, כן נתבאר כאן הרבה פעמים, ואבוהון דכולהו הוא מאמרם [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת". וראה למעלה הערה 539.

(568) בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:] ביאר שהוא הדין גם לאידך גיסא; כשם שאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא מביאה את האדם לעוה"ב, כך גם מי שמופקע מהעוה"ב, הוא מופקע מלאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. שהנה אמרו חכמים [סנהדרין קו:] "דואג ואחיתופל... לא הוה סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא ["לא זכו לקבוע הלכה כמותן" (רש"י שם)], דכתיב [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו'". ובח"א שם [ג, רנ:] כתב: "ביאור זה, כי ההלכה הוא סוד ה' מגיע עד עולם הבא. וכמו שאמרו ז"ל במסכת סוטה [כא.] 'הגיע לפרשת דרכים נצל מכלם', זה תלמיד חכם דמסיק שמעתא אליבא דהלכתא... כי ההלכה נקרא שהולך עד עולם הבא. אבל אלו היו נטרדין מן עולם הבא,

ולפיכך אין להם חלק בשמעתתא אליבא דהלכתא, שעולה עד עולם הבא... כי עולם הבא הוא הנעלם והנסתר, ויש להבין זה".

(569) עד כה ביאר בספר זה שלשה הסברים אחרים; (א) יצ"מ היא התחלת ישראל, ולכל נברא יש סוף, אך יום כפור אין זה מישראל, כי אם מה' (למעלה פ"ג לאחר ציון 352)]. (ב) ימות המשיח תלוים ביום כפור, כי לולא יום כפור ישראל לא היו מגיעים לימות המשיח [למעלה בהקדמה לאחר ציון 188]. (ג) ביום כפור נתגלתה הדביקות הגמורה שיש בין ישראל לה', ואילו שאר מועדים מורים על דביקות שאינה גמורה. והואיל ולעת"ל תהיה לישראל דביקות גמורה בה', לכך שאר מועדים יתבטלו, ואילו יום כפור לא יתבטל [למעלה בפתיחה לאחר ציון 333]. ומעתה יבאר שיוה"כ מורה על היושר, ולכך הוא לא יתבטל כלל. וראה למעלה הערה 543.

(570) לשונו בתפארת ישראל פל"ח [תקפב:]: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ולפיכך דבק הרשע ברע, כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר הוא הרע", ושם הערה 115 [הובא למעלה בפתיחה הערה 235]. ובנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "בספר משלי [טז, ו] 'בחסד ואמת יכופר עון'. שלמה המלך רצה לומר כי מי שעושה גמילות חסדים לבני אדם, ראוי שיהיה השם יתברך עושה אתו גם כן חסד לכפר עונותיו, ואין מדקדק עמו במה שעשה מן החטאים... ועוד כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין, ויש לו דביקות במדה זאת. והחטא הוא שיוצא לגמרי מן היושר. הרי לך כי הם שני הפכים; כי הדבק בחסד לא זה שהוא עושה כשורה וכדין, רק שנכנס לפנים משורת הדין. והחוטא, לא זה שאינו נכנס לעשות לפנים משורת הדין, רק שיוצא חוץ מן היושר והדין. ולכך כאשר חטא ויצא מן היושר, אם יעשה חסידות ויכנס לפנים משורת הדין, דבר זה הפך אשר חטא, והוא כפרה לו". ובנתיב הבושה פ"א [ב, קצט:] כתב: "ואחרים הוסיפו לומר [נדרים כ.] שיותר מזה שמי שיש לו בושת פנים, לא במהרה הוא חוטא. ודבר זה תוכל להבין מפני כי החוטא הוא יוצא מן היושר, כמו שכתוב [משלי כא, כט] 'העז איש רשע בפניו וישר יבין דרכו'. ולכך מי שהוא הפך העז פנים, לא במהרה הוא חוטא". ובח"א לשבת נה: [א, לב:] כתב: "בנימין בן יעקב הוא מסולק מן החטא, כי החטא שהוא נוטה חוץ ליושר, וזהו ענין חטא. אבל בנימין בן יעקב לא היה נוטה חוץ ליושר, והיה כולו צדיק. וזה תדע כי היה בחלקו בית המקדש, שהוא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י], אינו נוטה מן היושר, כדכתיב [דברים לג, יב] 'ובין כתפיו שכן' [יומא יב.]. ומפני שאינו נוטה חוץ ליושר, הרי הוא מסולק מן החטא. גם במה

שאמר 'בנימין בן יעקב', תבין זה שהיה נפשו קשורה בנפשו של יעקב, שהוא נקרא [ישעיה מד, ב] ישורון. ולכך יחס כאן אותו אחר האב לומר 'בנימין בן יעקב', כי מה שהיה בן יעקב הוא שגרם לו להיות צדיק".

(571) כי זהו היום היחידי בשנה שאין לשטן רשות לקטרג בו [יומא כ.]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פד:] ביאר שביוה"כ יש דביקות בה', והיא הסבה לסלוק החטא, וכלשונו: "ובפרק בתרא דיומא [פה:]... אמר רבי עקיבא, אשריכם ישראל, לפני מי אתם מיטהרים ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים, שנאמר [יחזקאל לו, כה] 'וזרקתי עליכם מים טהורים וגו' ומכל גלוליכם אטהר אתכם'. ואומר [ירמיה יז, יג] 'מקוה ישראל ה", מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל... אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כלומר שמה שישראל מיטהרים ביום הכפורים הוא בשביל שיש לישראל דביקות בו יתעלה, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'. ועל זה אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כי אין מעלה יותר מזה. והוסיף לומר 'ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים', שבשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו. ולכך ביום הכפורים, מפני ענויי נפש והסתלקות הגופניות מישראל, ואז יש לישראל דבקות בו יתעלה, ודבר זה הוא מסלק החטא מישראל. ולכך קאמר 'מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל'. כי המקוה מטהר הטמא כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי שום חציצה בעולם, כי המקוה לא שייך בו טומאה, לכך כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי חציצה מסולק מן הטומאה. וכך הקב"ה מטהר ישראל, כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי מבלי שום חציצה והפרד כלל, והוא יתעלה מסולק מן החטא, ולכך ישראל טהורים על ידי הקב"ה בעצמו... ועל זה אמר 'אשריכם ישראל', על הדביקות הגמור הזה מבלי חציצה כלל עד שנעשים טהורים מאתו". והרי הקב"ה "הוא היושר הגמור, והדבר שהוא ישר מצטרף אל השם יתברך, שהוא היושר בעצמו" [לשונו למעלה לאחר ציון 536], לכך ברי הוא שיוה"כ הוא גם כן היושר בעצמו, כי ביום זה האדם נמצא במי המקוה של הקב"ה. וראה למעלה בפתיחה הערה 338, פ"ג הערות 353, 565, ולהלן הערה 610. וצרף לכאן דבריו בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 102] בביאור היות היובל ביום הכפורים, וכלשונו: "היובל, שהוא גאולה לעבדים, היה ביום הכפורים, כדכתיב [ויקרא כה, ט] 'ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם', 'ובכל ארצכם גאולה תתנו לארץ' [שם פסוק כד]... וזה כי יום הכפורים הוא

גאולה לנפש האדם, שיוצא לחירות מן יצר הרע אשר משעבד באדם. ולכך היו שניהם ביחד; גאולת הגוף, וגאולת הנפש" [הובא למעלה בהקדמה הערה 194].

(572) כי ביום הכפורים מתגלה שהחטאים באים מחוץ למהות ישראל, ולכך הם ניתנים לכפרה ולהסרה, וכמבואר למעלה בפתיחה הערה 335. וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית ב, ז] שהאדם נברא ממקום מזבח, וכך תהיה לאדם כפרה. ובגו"א שם אות כא ביאר כי המזבח נמצא באמצע העולם, והחטא הוא יציאה מן האמצע אל הקצוות, והואיל והאדם נברא ממקום האמצע, יוכל בנקל לשוב אל האמצע, ובזה להתנער מחטאיו. נמצא שמה שהמזבח במקום, יום הכפורים הוא בזמן.

(573) צרף לכאן שיום הכפורים הוא התגלות שער החמשים [שפת אמת סוף דברים, יום כפור שנת תרנ"ג. ועיין זוה"ק ח"ג סט:, ופרדס רימונים שער יג פרק ה], וזהו היושר בעצם.

(574) כשיטת ר"ת [גיטין ו: תוד"ה אמר]. וכן הרמב"ם בהלכות תפילין פ"ז הט"ז כתב: "כל כתבי הקודש אין כותבין אותן אלא בשירטוט". וכן הרא"ש מגילה פ"ב אות ב כתב כן בשם הרמב"ן. וכן נראה מבואר ברמב"ן [גיטין ו:] שכתב שסירגול תורה שבכתב הלכה למשה מסיני, ובפשטות תורה שבכתב היינו כל כ"ד ספרים. וכן משמע בחידושי הר"ן [גיטין שם] שכתב ד"כל כתבי הקודש צריכין שרטוט בכל השיטות". ומבואר שם שהוא הלל"מ. ולמעלה [הערה 485] דייק מלשון הגמרא [מגילה טז:] שנביאים וכתובים אינם צריכים שרטוט.

(575) כמבואר למעלה בהערה 549, וכמו שאמרו [מגילה טז:] שמגילה צריכה שרטוט "כאמיתה של תורה", ונבאר שגם הנביאים נכללים באמיתות זו.

(576) פירוש - מקשה על עצמו, שאמרו בגמרא [מגילה טז:] שמגילה צריכה שרטוט, ואם כל כתבי הקודש צריכים שרטוט, מהי הרבותא במגילה יותר משאר כתבי הקודש, והרי מגילת אסתר היא חלק מכתבי הקודש [ב"ב יד:]. וראה במהר"ם שיף בגיטין ו: שהקשה כן, וכתב לתרץ בזה"ל: "יש לומר, דמנא לן שמגילה הוא מקרא, דדוקא ג' מקרא אין כותבין". והרבה תמהו בהבנת דברי המהר"ם שיף [שיעורי רבי שמואל שם אות פה, קונטרס שיעורים עמוד עד]. ונראה שכוונתו לדברי המהר"ל כאן, שהואיל והמגילה אינה מן הנביאים [כי אנכה"ג כתבוה (ב"ב טו.)], הוה אמינא שאינה צריכה שרטוט. ואע"פ שהמגילה היא מכתבי הקודש, אך דין שרטוט נאמר על דברי התורה עצמם, ולא על הספר [כמבואר בגרי"ז הלכות מגילה פ"ב]. וזו הרבותא שבמגילה, שאע"פ שנכתבה על ידי אנשי כנסת הגדולה, מ"מ היא צריכה שרטוט.

(577) פירוש - שלש תיבות מנביאים אין לכתוב ללא שרטוט. וראה למעלה הערה 486.
(578) פירוש - למעלה [לאחר ציון 484] כתב: "משמע מזה כי התורה בלבד צריכה שרטוט, ולא נביאים וכתובים. ואף על גב דאמרינן במסכת גיטין [ו:] שנים כותבין בלא שרטוט, ג' אין כותבין, פירשו בתוספות [שם] היינו שצריך לשרטט שורה אחת בראש, ולא כל שורה ושורה". ומבאר כאן שאם נסבור שכתבי הקודש צריכים שרטוט, לא נצטרך להכנס לחילוקים אלו, אלו נבאר שצריך שרטוט בכל שורה. וראה הערה הבאה.
(579) פירוש - אם נבאר שכתבי הקודש אינם צריכים שרטוט, יקשה על כך מדוע אמרו בגיטין [ו:] ששלש תיבות מנביאים צריכות שרטוט [כפי שהובא למעלה הערה 488 בשם התוספות]. אך אם נבאר שכתבי הקודש צריכים שרטוט, לא יקשה כלום מהגמרא בגיטין.

פסוק לא

(580) מבאר שהמלים "דברי הצומות וזעקתם" מוסבות על התענית שהיתה בימי המן [למעלה ד, טז-יז]. וכן הרמב"ם בהלכות תענית פ"ה ה"ה כתב: "להתענות בי"ג אדר, זכר לתענית שהתענו בימי המן, שנאמר 'דברי הצומות וזעקתם'".
(581) דברים אלו ממש כתב הרמב"ם בהקדמתו ל"מנין המצוות על סדר ההלכות" [מובא בתחילת משנה תורה, לפני ספר מדע, מיד לאחר מנין המצות שלו], וז"ל: "וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה, ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשועתנו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 393, פ"ה הערה 198, ופרק זה הערות 124, 477]. הרי שימי הפורים מזכירים לנו שהיהודים בימי המן היו בתענית, וה' שמע צעקתם. ואמרו בגמרא [מגילה ד.] "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום", ופירש רש"י שם "זכר לנס שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה".
(582) מוסיף דברים אלו, כי בא ליישב הלשון "**וכאשר** קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם", ותיבת "וכאשר" מתפרשת בלשון "כשם שקיימו וכו'". ומעתה הפסוק במילואו הוא "לקיים את ימי הפורים האלה וגו' וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצמות וזעקתם", לאמור כשם שקיימו דברי הצומות וזעקתם על ידי ימי הפורים, כך קיימו רישא דקרא "את ימי הפורים האלה". ומעין כן פירש הראב"ע כאן [נוסח ב], וז"ל: "כאשר קיבלו את הצומות, ככה קיבלו ימי הפורים להיותם בהם שמחים". וכן הוא במנות הלוי [רכ.]. אך הם מבארים שהפסוק אכן עוסק בתעניות שישראל קבלו

על עצמם ["צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי" (זכריה ח, יט)]. אך המהר"ל לומד שאיירי בימי פורים עצמם, שכשם שעל ידי ימים אלו נזכרים ימי הצומות וזעקתם, כך ימי פורים מתקיימים על ידי משתה ושמחה והנחה.

(583) נראה שבא לבאר מה הצורך לומר שהיהודים קבלו עליהם את תקנת מרדכי ואסתר לגבי פורים, ומדוע שלא יקבלו זאת עליהם. ועל כך מבאר שהיו יכולים לסרב לכך מחמת ש"אכתי עבדי אחשורוש אנן" [מגילה יד.], ו"לשמחה מה זו עושה" [קהלת ב, ב]. ולמעלה [לאחר ציון 86] כתב: "וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות, כי שאר הגאולות היה הרווחה להם. כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש, ואם כן לא קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה... ובודאי אין כאן הרווחה כאשר עדיין היו בגלות".

פסוק לב

(584) כן הקשה רבי אביגדור כהן כאן, וז"ל: "קצת קשה, למה לא 'מאמר מרדכי קיים דברי הפורים'". ובמיוחד יש להעיר כן כי למעלה [פסוקים כט, לא] הוזכרו מרדכי ואסתר יחד בענייני פורים, ומדוע כאן מוזכרת רק אסתר.

(585) לשון הגר"א כאן: "ומאמר אסתר קיים כו'. מחמת תקיפות של אסתר נתקיים 'דברי הפורים האלה ונכתב בספר'. כי היא צותה ולא היו רשאין לבטל דבריה... והיינו מפני שהיא מלכה". וכן כתב הרלב"ג כאן. ואודות הפחד שהיה מאסתר, ראה למעלה הערות 205, 470.

(586) מרדכי ובית דינו [כמבואר למעלה הערות 465, 466].

(587) רמב"ם הלכות ממרים פ"א ה"א "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה, ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל. ועליהן הבטיחה תורה, שנאמר [דברים יז, יא] 'על פי התורה אשר יורוך', זו מצות עשה. וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו, חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן" [הובא למעלה הערה 466].

(588) לשונו למעלה [לאחר ציון 462]: "ויש לתרץ כי לכך למעלה כתיב [פסוק כ] 'ויכתוב מרדכי', וכאן כתיב [פסוק כט] 'ותכתוב אסתר ומרדכי', ולמה לא כתיב למעלה 'ותכתוב אסתר'. אבל דבר זה מפני למעלה פירושו כי מרדכי היה בסנהדרין, והסנהדרין הם קובעים, שהם בית דין. ולכך כתיב מרדכי בלבד, שהוא ראש בסנהדרין, ואין אשה

בבית דין, אף על גב שעליה רוח הקודש, אין אשה בבית דין. אבל כאן שלא היה רק להחזיק בשעת מעשה שיקיימו את אשר קבעו סנהדרין, לדבר זה אסתר יותר, שיראים מן המלכה ביותר, כך נראה נכון". **ולפי דבריו** נראה לבאר דברי התרגום כאן, שכתב: "ועל מימר אסתר אתקימו פתגמי פוריא האלין, ועל ידוי דמרדכי אתכתבת מגלתא בפטקא" [תרגום - ועל פי דברי אסתר נתקיימו דברי הפורים האלה, ועל ידי מרדכי נכתבה המגילה באגרת]. והיינו שקיום ימי הפורים נעשה על ידי אסתר, כי היא המלכה. אבל לענין כתיבת המגילה שיהיה לו דין מגילה ואגרת, לזה אין לאסתר שייכות, אלא זה יכול להעשות רק על ידי מרדכי, שהיה מהסנהדרין [שמעתי מהרה"ג רבי שמעון בא גד שליט"א].

(589) בסמוך יבאר את שאלת הגמרא.

(590) פירוש - משמע שמה שאסתר ציותה לקיים את דברי הפורים, ציווי זה בלבד הביא לכך שהיהודים קבלו על נפשם לקיים הפורים, ולא מה שמרדכי ובית דינו גזרו עליהם.

(591) כי רק הסנהדרין גוזרים גזירות על ישראל, ולא אסתר, וכמבואר בהערה 588.

(592) פירוש - סוף פסוק לא ["דברי הצומות וזעקתם"] ותחילת פסוק לב ["ומאמר אסתר קיים דברי הפורים"] צריכים להקרא כדבר אחד, וכמו שמבאר.

(593) והוא היה ראש סנהדרין [ראה למעלה הערות 465, 467].

(594) למעלה לאחר ציון 580.

(595) פירוש - מרדכי לא הוזכר כאן, כי הוא כבר הוזכר במה שנאמר [סוף פסוק לא] "דברי הצומות וזעקתם", וכמו שביאר. ומה שנאמר "ומאמר אסתר" הוא השלמה לפסוק שלפניו. ואין מקום להזכיר שוב את מרדכי, כי אז מרדכי היה נזכר שתי פעמים ואסתר פעם אחת.

(596) כי ישראל ניצלו בזכות התענית ותפילה, וכמו שכתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 194]: "סבר כי אסתר ידעה בבירור הגמור כי צרה זאת אין לה רפואה כי אם על ידי תפילה. כי ידעה אסתר... כמה גדול כח המן, שאין רפואה לצרה זאת כי אם על ידי השם יתברך בעצמו... ולפיכך אין מועיל לזה אלא התפילה, כי התפילה גובר על כח המן, ודבר זה ידוע בחכמה". ועוד אודות שגאולת פורים באה מחמת התפילה, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 390], וז"ל: "כי הנס בימי המן היה בשביל שהשם יתברך שמע תפילתן, ועל זה סובב כל המזמור של 'אילת השחר' [תהלים פרק כב] שיסד אותו דוד על גאולה זאת. ולא היה גאולה שהגיעו ישראל לצרה וזעקו אל השם יתברך ושמע השם יתברך תפילתם, כמו זאת". ובהמשך ההקדמה [לאחר ציון 521] כתב: "בא להגיד

גודל הצרה שהיה להם, ועם כל זה על ידי תפילתם הציל אותם השם יתברך מן האויב... והשם יתברך שמע תפלתם, והציל אותם מן המן הרשע". ואודות התענית, הנה למעלה פ"ד [לאחר ציון 491] כתב: "הדביקות בו יתברך [בימי המן] הוא מצד שהיו מתענין ומתפללין אל השם יתברך... ראוי לזה העקידה, לפי שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, וזהו הדביקות הגמור. ובאותו זמן היו מתענין וממעטין נפשם ודמם, וזהו עניין העקידה, שכמו שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך, גם כן נחשב זה כאילו הקריבו נפשם אל השם יתברך".

(597) פירוש - מצינו בפורים שיש שמחה ומשתה ומשלוח מנות [למעלה פסוק יט], אך אין במצות היום תענית. ואם יש לזכור "דברי הצומות וצעקתם", מדוע לא מצינו בטוי לזה במצות היום. ואדרבה, ימי פורים אסורים בהספד ובתענית [שו"ע או"ח סימן תרצו ס"ג]. ובודאי תענית י"ג אדר אינה נחשבת למצות היום [ראה רא"ש מגילה פ"א סימן א].

(598) כי חודש ניסן הוא "ראשון הוא לכם לחודשי השנה" [שמות יב, ב], ופירש רש"י [שם] "על חודש ניסן אמר לו זה יהיה ראש לסדר מנין החדשים, שיהא אייר קרוי שני, סיון שלישי". וראה למעלה פ"ג הערה 234, ופרק זה הערה 2.

(599) כן כתב למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"ג [לאחר ציון 260] כתב: "כי חדש אדר יש בו צד בחינה של מה שאין מציאות ישראל, כי חודש אדר הוא סוף החדשים, ומורה על הסוף והתכלית... ומורה כי בחודש הזה יהיה סוף להם". וכן בהמשך שם [לאחר ציון 323] כתב: "כאשר ראה המן שנפל הגורל בחודש הזה האחרון היה שמח, כי אמר שהאחרון מורה שיש להם אחרית. וכמו שהיה יציאת מצרים התחלה בחודש הראשון, וכך סופם יהיה בחודש האחרון" [ראה שם הערות 257, 266, 295, 324, 341]. ושם [לאחר ציון 617] כתב: "'בשלשה עשר לחדש שנים עשר הוא חודש אדר' [למעלה ג, יג]. ולא כתיב 'בחודש אדר' בלבד, מפני שבא לומר שהיה מקפיד על חודש י"ב מצד שהוא סוף החדשים, ובזה היה רוצה להביא סוף לישראל. וכן למעלה כתיב [ג, ז] 'בחודש שנים עשר הוא חודש אדר', מטעם שנחשב כי לכך נפל לו הגורל בחודש י"ב, הוא חודש האחרון, כי שם יהיה ח"ו אחרית שלהם". ובתחילת פרק זה כתב: "כבר פירשנו למעלה מדברי חכמים מה שנפל הפור בחודש האחרון, כי חודש זה יש לו בחינה שיהיה לישראל תכלית וסוף חס ושלום להם. וזה כמו שהחודש הזה הוא סוף החדשים, וכך יהיה חס ושלום סוף להם". ולמעלה בפרקנו [לאחר ציון 253] חזר על נקודה זו. וכן למעלה [לאחר ציון 597] כתב: "אמנם יש לך לדעת כי הפורים הוא בחודש

אדר, שהוא חודש האחרון. והמן חשב כי חודש האחרון מורה על אחרית ישראל, כאשר נפל הגורל בחדש האחרון, הוא אדר".

(600) לשונו שם [פ"ג לאחר ציון 324]: "אמנם טעות המן היה כי לא ידע כי הסוף הזה הוא ההשלמה כאשר מחובר הסוף אל ההתחלה, והדבר שהוא שלם הוא שב אל השם יתברך. וכמו שההתחלה היה מן השם יתברך, כי בחודש ניסן, שהוא ההתחלה של ישראל, הוציאם השם יתברך ממצרים, אם כן התחלתם מן השם יתברך, כך סופם אל השם יתברך. ולפיכך הסוף שלהם ראוי שיהיה בחודש אדר, שהוא סוף החדשים, והוא מחובר לחודש ניסן... וכך בישראל, אף כי יש להם סוף, אין הסוף הזה רק השלמה, ואין כאן סוף ממש, כאשר הסוף יש לו חבור אל ההתחלה. וזהו שלימות, וההשלמה הזאת הוא אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי... וכאשר תבין אלו דברים אז תדע להבין מה שאמרו ז"ל [ילקו"ש משלי רמז תתקמד] אם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטלים. וזה כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל. אף שההתחלה הוא מן השם יתברך, מכל מקום דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא. ולפיכך המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וכל דבר יש לו סוף, ולכן יש בטול למועדים. אבל ימי הפורים, אין זה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך, מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל השם יתברך. ודבר שהוא מצד השם יתברך, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל. ולכך ימי הפורים בחדש האחרון". ושם בהמשך [לאחר ציון 383] כתב: "ולכך אין הגורל של המן הוא גורל של שקר, כי תכלית וסוף עצמן הוא באמת בחודש אדר, כמו שהיה התחלתן בחדש ניסן, כך בחדש אדר הוא סוף עצמם. אבל תכליתן הוא אל השם יתברך, אשר הוא נחשב צורה נבדלת, והוא צורה אחרונה לישראל, ומעמיד ומקיים את ישראל". וכן כתב קודם לכן [לאחר ציון 364], ויובא בהערה 604. וראה למעלה הערות 4, 5. ולמעלה בתחילת פרק זה כתב: "וזה כמו שהחודש הזה הוא סוף החדשים, וכך יהיה חס ושלום סוף להם. אבל יש כאן גם כן צד בחינה שיש להם הקיום הנצחי, כי מצד הסוף שלהם הם אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי מצד הסוף. וכאשר דבר אחד כמו זה, שהוא סוף בחדשים, יש לו שתי בחינות מחולקות, כמו שיש לחודש אדר; שיש לו בחינה כי יש חס ושלום סוף לישראל, וזה מצד עצמם. אבל מצד השם יתברך, אדרבא, מצד הסוף יש להם קיום, כמו שנתבאר למעלה. לכך כאשר היה המן בא מצד הבחינה הראשונה שיש לישראל, מצד הסוף, ונהפך הדבר, כי מצד

הסוף יש להם הקיום, הרי הסוף עצמו מהפך הדבר. ולכך כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף, נהפך בעצמו עליו. ולכך אמר [למעלה פסוק א] 'יום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם נהפך עליהם', והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת".

(601) "אדרבה" - לא רק שאינו צריך לצום, אלא צריך לבסומי.

(602) אע"פ שלהלן יבאר שאדם שיכור אינו נחשב לכלום, ואילו כאן מבאר שאדם שיכור הוא בשלימות ללא חסרון, כאן כוונתו היא לשלימות גופנית, שאדם שיכור הוא מסולק מהשכל, ונשאר הגוף בלבד, ומבחינת הגוף זו היא שלימות ללא חסרון. וראה הערה הבאה.

(603) כי על כך נאמר [משלי טז, יח] "לפני שבר גאון", וכפ שביאר בנצח ישראל ר"פ כ [תלד.], וז"ל: "מעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו... ודבר זה מה שאמר 'לפני שבר גאון'. שרוצה לומר כי לפני השבר, שהוא הסלוק וההעדר, היה התכלית שלו. ותכלית הדבר שם הוא שלימתו. כי אין ספק כי בתכלית הדבר שם הוא נשלם. ומפני ששם הוא נשלם, ראוי שיהיה שם שלימתו. ולפיכך לפני שבר, שהוא [ה"**לפני** שבר"] תכליתו שלו, שם הוא גאון שלו, שהוא שלימותו" [הובא למעלה פ"ה הערה 213]. וכן כתב למעלה פ"ה [לפני ציון 213], וז"ל: "כאשר האדם יש לו גדולה וגאוה ביותר, דבר זה הוא לפני שבר. כי הגאוה היתירה הוא דבר תוספת, וכל תוספת קרוב להיות נטול ממנו. וזה שאמרו במסכת סוטה [ה.], כל מי שיש בו גסות רוח סופו מתמעט. ולכך כתיב 'לפני שבר גאון', שכל גאון וגבהות יותר מן הראוי, קרוב להיות ניטל מן האדם, כמו כל דבר שאין ראוי להיות, ויוצא מן השעור, יש לו הפסד". וכן חזר וכתב שם [לאחר ציון 309], פ"ו [לאחר ציון 106], ופ"ז [לאחר ציון 15].

(604) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 364]: "כי ישראל תכליתן וסופן אל השם יתברך, ולפיכך צוה השם יתברך ישראל מצוה זאת [ויקרא כג, כב] 'לא תכלה פאת שדך', וצוה לתת הפיאה לעניים [שם]... וזה יורה לך כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל השם יתברך, כי הוא יתברך תכליתן. לכך צוה 'לא תכלה פאת שדך', ותהיה מניח אותו לעניים. שאם תכלה פאת שדך, כאילו לא היה תכלית שלך אל השם יתברך, וכל דבר יש לו סוף. אבל תכלית ישראל שהוא אל השם יתברך, לכך הוא יתברך נותן קיום נצחי לישראל... כי סופם ותכלית של ישראל הוא אל השם יתברך, כי הוא יתברך צורת ישראל האחרונה, כמו שהוא מורה שם 'ישראל', שחתם השם 'אל' באחרונה, מפני כי הוא

יתברך צורה אחרונה אל ישראל, ובזה הוא יתברך מקיים אותם קיום נצחי. ודבר זה רמז הכתוב במה שאמר 'לא תכלה פאת שדך וגו", כמו שנתבאר" [הובא למעלה הערה 5].

(605) כמצויין למעלה בהערה 600.

(606) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 175]: "כי ימי הפורים, מפני שהמן היה רוצה לכלות אותם מן העולם, ודבר זה הוא ביטול גופם. ומפני כך ימי הפורים הם ימי המשתה ושמחה, וזהו הנאות הגוף. וצריך שיהיה השכרות כל כך עד שיסלק השכל, וכמו שאמרו [מגילה ז:] צריך לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי. כלומר, כיון שתקנו ימי הפורים למשתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו. לכך אמרו [שם] שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי. ואפילו בין ארור המן ובין ברוך מרדכי לא ידע, אף שבשביל ארור המן וברוך מרדכי הוא המשתה והשמחה עצמו, ואפילו זה אינו יודע, כל שכן שלא ידע להבחין בין דבר לדבר בשאר דבר... ומפני כך קבעו ימי משתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף". ולמעלה פ"ג [לפני ציון 345] הביא שוב מאמר זה, ושם כתב הדגשה אחרת מדבריו בהקדמה; כי בהקדמה ביאר שסילוק השכל נועד להגביר את הגוף לגמרי. אך בפ"ג מבאר שסילוק השכל נועד לבטל את האדם לגמרי, ובזה להורות שהגאולה היא מצד ה' יתברך, ולא מצד ישראל. אך כתב שם [בפ"ג לאחר ציון 348] ש"עם כי כבר נתבאר למעלה עניין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון".

(607) ברכות יז. "רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא, בתר דמצלי אמר הכי; רבון העולמים, גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן, ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו, ומתכפר לו. ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח ותרצני" [ראה למעלה פ"ד הערה 495].

(608) כי הגוף הוא מסך מבדיל בין ה' לבין האדם, ובהסלק הגוף הוסר המסך, ויש לאדם דביקות אל ה'. ואודות שהגוף הוא מסך מבדיל בין ה' לבין האדם, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי, וזה כאשר לומד תורה מתוך הדוחק, אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". ובנתיב יראת השם פ"ד

[ב, לא:] כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכח:] כתב: "בעולם הזה, אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ובנצח ישראל פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח:] כתב: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה וכן]: "כי יש מסך בינו ובין ברואיו". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט:] כתב: "יש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כי אין מציאות לאדם עם השם יתברך". וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פח:], ובח"א למכות כג: [ד, ז:], ועוד.

(609) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 183]: "כי יום הכפורים מסולק מן הנאת הגוף, שכל דבר שהוא הנאת הגוף הוא אסור ביום הכפורים; הן אכילה ושתיה, הן רחיצה וסיכה, הן נעילת הסנדל, תשמיש המיטה, הכל אסור [יומא עג:]. ודבר זה, כי יום הכפורים כפרת החטא והעון, אשר החטא הוא כרת ואבוד לנפש האדם". ובגו"א במדבר פ"כ אות א [שיט.] כתב: "יום הכפורים מכפר... כי יום הכפורים גם כן בשביל סלוק עניני הגוף, שאסור באכילה ובשתיה וכל תענוג הגוף, והם חמשה עינויים. ובשביל כך ראוי שיהיה כפרה במקום מעוט הגוף, שבו תלוי עיקר החטא". ובביאור חמשת העינויים של יוה"כ, ראה בדרוש לשבת תשובה [פא:], שכתב: "ביוה"כ צוה השי"ת למעט הגוף ולענות הנפש בחמשה עינויים, ואז אין הנפש מיושבת בגוף, והיא נבדלת לבדה לעצמה, מסולקת מן הגופניות, והוא כמו מלאך. ומפני כי יש לנפש חמשה שמות; נפש, רוח, ונשמה, יחידה, חיה, נמצא שיש חמשה דברים בנפש, ולכך יש לה חמשה שמות לנפש. וכנגד זה חמשה עינויים למעט ולסלק הגופניות [ומבאר שם כיצד חמשה העינויים מקבילים לחמשה שמות של הנשמה]... אלו הם חמשה עינויים הכתובים בתורה, וכולם הם למעט את הגופניות מן הנשמה, עד שהיא קדושה לגמרי מן הגוף... כי כל מעשה יוה"כ הכל כדי לסלק ולמעט את הגוף".

(610) כי יום הכפורים הוא היום שהאדם דבק בה' ללא כל חציצה והבדלה, וסלוק הגוף מאפשר הסרת החציצה וההבדלה בין האדם לה'. ונקודה זו מבוארת היטב בסוף דרשת שבת תשובה [פד:], וז"ל: "ובפרק בתרא דיומא [פה:]... אמר רבי עקיבא, אשריכם ישראל, לפני מי אתם מיטהרים ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים, שנאמר [יחזקאל לו, כה] 'וזרקתי עליכם מים טהורים וגו' ומכל גלוליכם אטהר אתכם'. ואומר [ירמיה יז,

יג] 'מקוה ישראל ה", מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל... אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כלומר שמה שישראל מיטהרים ביום הכפורים הוא בשביל שיש לישראל דביקות בו יתעלה, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'. ועל זה אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כי אין מעלה יותר מזה. והוסיף לומר 'ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים', שבשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו. ולכך ביום הכפורים, מפני ענויי נפש והסתלקות הגופניות מישראל, ואז יש לישראל דבקות בו יתעלה, ודבר זה הוא מסלק החטא מישראל. ולכך קאמר 'מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל'. כי המקוה מטהר הטמא כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי שום חציצה בעולם, כי המקוה לא שייך בו טומאה, לכך כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי חציצה מסולק מן הטומאה. וכך הקב"ה מטהר ישראל, כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי מבלי שום חציצה והפרד כלל, והוא יתעלה מסולק מן החטא, ולכך ישראל טהורים על ידי הקב"ה בעצמו... ועל זה אמר 'אשריכם ישראל', על הדביקות הגמור הזה מבלי חציצה כלל עד שנעשים טהורים מאתו" [הובא למעלה הערה 571].

(611) לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 239]: "ובמדרש [אסת"ר ו, ז], אמר רבי ברכיה אמר רבי לוי, אתם בכיתם ואמרתם [איכה ה, ג] 'יתומים היינו ואין אב', חייכם הגואל שאני מעמיד לכם במדי אין לו אב ואם. ופירוש זה, כאשר גלו ישראל ואביהם שבשמים עזב אותם, נאמר על ישראל 'יתומים היינו ואין אב'. ומפני שהיה גובר עליהם כח עמלק, שהוא גדול מאוד, ולבטל זה הכח של עמלק צריך התעלות אל המעלה העליונה מאוד, כאשר יתבאר עוד. ולא הגיע אל המדריגה הזאת לנצח כח המן רק על ידי יתומה, כי כתיב [ישעיה נז, טו] 'אני מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח', והשם יתברך מגביה שפלים. ומפני כך הגביה את אסתר, שהיתה יתומה מבלי אב ואם, והיה מגביה אותה על מדריגת המן. ולפיכך כאשר אמרו 'יתומים היינו ואין אב', אמר להם הקב"ה אף אם אתם יתומים, אין הקב"ה עוזב השפלים המדוכאים, ולכך חייכם הגואל אשר מעמיד לכם במדי, והיה צריך שיהיה מעלתו עליונה מאוד לנצח את המן, אשר כוחו גדול מאוד, הגואל הזה יהיה יתום. ומפני כי הוא יתום, השם יתברך מגביה אותו מעלה מעלה, להיות גובר על המן. ומפני כך היה צריך שתהיה הגאולה גם כן על ידי אסתר, כי אסתר היתה יתומה מאב ומאם". וראה שם הערה 251 ששפלות ישראל בגלותם היא סבה לגאולתם.

(612) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 344]: "מפני כי ימי פורים הוא מצד שהשם יתברך הוא צורת ישראל, ואין זה מצד עצמם, לא היה להם תשועה כלל, רק מן השם יתברך... וכך ישראל באותו שעה לא היה העזר והתשועה דבר מה מצד עצמם, רק מן השם יתברך היתה הישועה הזאת לגמרי, והיה כאיש אשר לא ידע דבר, שאין לו תשועה מצד עצמו כלל". ובדרשת שבת הגדול [רב:] כתב: "השם יתברך השגחתו על האדם שהוא השפל... ומדת השם יתברך לשכון את דכא... ודוד עצמו רמז זה שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו', כלומר כי שם המיוחד אשר מורה על עצמו הוא במספר 'מה', יו"ד ה"א וא"ו ה"א במספר מ"ה. וזה מפני כי אין לדעת עצמו יתברך, לכך השם הזה מספרו מ"ה... והאדם נקרא 'מה' [גימטריה "אדם"] מצד אחר, שאין בו דבר, ובזה הבחינה האדם דומה לו. ולפיכך השם יתברך שכינתו את דכא, כי מי יכיל את כבוד ה' ורוממותו, כי הוא יתברך הכל... ואצל מי ישכון, רק אצל דכא, שהוא מה, והוא 'אדם', ובזה לא יוגבל שכינתו יתברך על האדם, כי לא יתואר האדם בדבר מיוחד. והנה האדם הזה מצד עצמו הוא 'מה', אבל מצד שהשם יתברך מגביה שפלים, ורוצה בשפלים... ומצד הזה האדם הוא 'מאד', כי 'אדם' במספר 'מאד'. כי מצד שהשם יתבך שוכן שכינתו את דכא, ומגביה הדכא, האדם הוא 'מאד', ומצד עצמו אינו דבר, רק השם יתברך נותן לו כח, והכל הוא מן השם יתברך. וזהו ענין האדם כאשר ידע האדם מדרגתו, כי הוא 'מה' מצד עצמו, והוא 'מאד' מצד השם יתברך, אשר לו כח גדולה וגבורה ורוממות. וזהו שאמר 'ה' מה אדם ותדעהו', זכר השם ואחריו מלת 'מה' ואחר כך אמר 'אדם'. ורצה לומר כי השם יתברך הוא 'מה' מצד כי לא נודע עצמו יתברך עד שהוא יתברך 'מה', והאדם הוא בעצמו 'מה', ולפיכך 'ותדעהו', לכך [שם פסוק ה] 'הט שמיך ותרד וגו'" [הובא למעלה פ"ב הערה 248, ופ"ג הערה 267].

(613) כמו שאמרו [אבות פ"ג מ"א] "מאין באת, מטפה סרוחה. ולאן אתה הולך, למקום עפר רמה ותולעה". ובדר"ח פ"ג מ"א [כד.], וז"ל: "כי כאשר מסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, שמצד התחלת האדם אינו נחשב לכלום. ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום גם כן, שהרי הולך למקום עפר רמה ותולעה. וכאשר מצד תחלתו וסופו אינו נחשב, הרי מבטל גבהותו לגמרי כאילו אינו דבר. שאילו היה נחשב מצד תחלתו, אף שלא היה נחשב מצד סופו, וכן אם היה נחשב מצד סופו, אף שלא היה נחשב מצד תחילתו, היה בו חשיבות מה. אבל כאשר מצד תחילתו וכן מצד סופו אינו נחשב לכלום, כאילו אינו דבר לגמרי... ומה שאמר 'מאין באת מטפה סרוחה, ולאן אתה הולך למקום רמה ותולעה', היינו הגוף, שבו יצר הרע, והוא מבקש החטא. ולכך כאשר מסתכל שזה הגוף,

שהוא בעל יצר הרע, אינו כלום נחשב, מסתלק ממנו יצר הרע בודאי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 499]. ובנר מצוה [קיח:] כתב: "[האדם] אינו כולו כבוד, כי יש בו הגוף, שיש בו כמה דברים של גנות. גם בא לעולם שלא בכבוד, כאשר הוא ערום... גם נמצא בו הגנאי בצואה ובשתן ושאר דבר". ובנתיב העבודה ס"פ א [א, עט.] כתב: "כי הגוף של אדם אין לו קירוב ודבוק אל השם יתברך". והמלים "פחיתות הגוף" ו"פחיתות החומרי" הן נפוצות מאוד בספריו.

(614) ונשאר רק הגוף. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 176] כתב: "וצריך שיהיה השכרות כל כך עד שיסלק השכל, וכמו שאמרו [מגילה ז:] צריך לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי. כלומר, כיון שתקנו ימי הפורים למשתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו. לכך אמרו שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי. ואפילו בין ארור המן ובין ברוך מרדכי לא ידע, אף שבשביל ארור המן וברוך מרדכי הוא המשתה והשמחה עצמו, ואפילו זה אינו יודע, כל שכן שלא ידע להבחין בין דבר לדבר בשאר דבר". ולמעלה פ"ג [לפני ציון 345] כתב: "לפיכך אמרו [מגילה ז:] שחייב אדם לבסומי ביומא דפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כלומר כי כאשר אדם מגיע למדה זאת, אין לו שום עזר כלל, כי לא ידע דבר, ואין לו יכולת".

(615) לכאורה משמע מדבריו כאן שאדם שיכור שאינו יודע מימינו לשמאלו, יזכה לסייעתא דשמיא מיוחדת, וכפי שזכו לה ישראל בימי פורים. אך קשה, כי דוקא אדם שיכור הוא מנותק לגמרי מן העליונים, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ט אות יד, וז"ל: "עיקר הפורענות דבא על ידי היין... הוא אבוד החכמה והשכל אשר יש באדם. ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך, ועל ידי השכרות יאבד הדבוק ההיא... ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו. וכאשר הולך האדם אחר השכרות, ושכלו נאבד, אז הוא גולה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 153, ולהלן פ"ה הערה 223]. וכיצד יבאר כאן שהשיכור יסתייע במיוחד בישועה מאת ה'. ויל"ע בזה [הובא למעלה פ"ג הערה 348].

(616) יש להבין מדוע נקט כאן שהמן רצה לכלות את ישראל ולאבד גופם, שאע"פ שזה נכון [וכפי שהדגיש כמה פעמים למעלה], מ"מ לגבי עיקר נקודתו כאן לכאורה אין זה נוגע. כי כאן מבאר שישראל בימי המן היו לגמרי חסרי מציאות, ולכך קיומם הגיע

להם מה' יתברך. ובשביל נקודה זו סגי לומר ש"המן היה רוצה לכלות את ישראל", ומה הצורך להוסיף "ולאבד את גופם". בשלמא בשאר מקומות למעלה שכתב כן, שם בא להעמיד ב"זה לעומת זה" סכנה גופנית לעומת סכנה רוחנית. וכגון, למעלה בהקדמה [לאחר ציון 174] כתב: "כי אלו שני ימים, דהיינו ימי הפורים ויום הכפורים, דומים בענין זה; כי ימי הפורים, מפני שהמן היה רוצה לכלות אותם מן העולם, ודבר זה הוא ביטול גופם. ומפני כך ימי הפורים הם ימי המשתה ושמחה, וזהו הנאות הגוף... וזהו הפך יום הכפורים... וכמו שבאו ימי הפורים על שהיה המן מבקש לכלותם, והציל השם יתברך אותם ממנו. כך סמאל הרשע המקטרג, והוא צר ואויב לאדם, מבקש לאבד את הנשמה ולבטל אותה, והשם יתברך מציל אותנו ממנו... שני הימים האלו, אשר הם באים על שהשם יתברך מציל אותנו מן הכליון לגמרי, הן מצד הגוף הן מצד הנשמה". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 550] כתב: "ב' מצות; האחד היא 'תמחה זכר עמלק' [דברים כה, יט], ופרשת פרה [במדבר יט, א-כב], להסיר שני המתנגדים לישראל; האחד מצד הגוף, הב' המתנגד מצד הנפש. כי עמלק מתנגד לישראל לכלותם ולאבדם מן העולם הזה בגופם, כמו שכתבנו בפרשת בשלח. וכן זרעו, שהוא המן, היה רוצה לכלותם מצד גופן. וכאשר כבר הקדימו השקלים, [ב]מה שישראל הם אל השם יתברך היו מושלים על מתנגד להם מצד הגוף, למחות שמו ולבער אותם מן העולם. ופרשת פרה הוא טהרת הנפש, כי כאשר הטומאה עליו אז יש חציצה בין השם יתברך ובין האדם, כי אשר הוא טמא לא יקרב למחנה שכינה" [ראה למעלה הערה 303]. אך כאן הרי ה"זה לעומת זה" ליום הכפורים כבר נעשה בכך שביום"כ יש לסלק הגוף כדי להדבק אל ה', ובפורים יש לסלק השכל כדי להיות חסר אונים כפי שהיו ישראל בימי המן. ולכאורה ליותר מזה אין צורך לבאר, ומדוע בכל זאת כתב "ולאבד את גופם". ויל"ע בזה.

(617) לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 266]: "כי בודאי יש לישראל סוף ותכלית מצד עצמם, רק מצד השם יתברך יש להם קיום, אבל מצד עצמם אין להם קיום. ודבר זה שאין לישראל הקיום רק מצד השם יתברך, מורה זה כי שם 'אל' בסוף השם של 'ישראל', כי בסוף שלהם שיש להם מצד עצמם, נותן השם יתברך להם קיום, אבל מצד עצמם של ישראל יש להם סוף". ובנצח ישראל פ"ל [תקפח.] כתב: "אין להם [לישראל] מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 551, ופ"ג הערה 269].

(618) למעלה בהקדמה [לאחר ציון 149] ביאר מדוע אסתר הזמינה את המן למשתה היין, וז"ל: "כי האדם כאשר סר ממנו השכל, ונעשה בעל גוף לגמרי, בזה הוסר מן האדם כחו... לכך אמר שעשתה לו סעודה, שיהיה בטוב לב, ושכרתו, ובזה הוסר שכלו". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 792] כתב: "האכילה מטמטמים לב האדם. כי קודם שיאכל וישתה יש לו שני לבבות, ואחר שאכל ושתה יש לו לב אחד, וכדאיתא בפרק קמא דבתרא [יב:], כמו שפרשנו שם". ובח"א לב"ב שם [ג, סז:] כתב: "יש לו שני לבבות. פירוש, שיש לו לב בשלימות... וקודם שאכל ושתה, הלב הוא בשלימות... ואחר שאכל ושתה הלב הוא חסר, כי האכילה והשתיה מבלבל את שכל האדם. ודבר זה ידוע, כי האדם קודם שאכל ושתה יש לו שכל זך ונקי ביותר". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "כי קודם שיאכל יש לו שני לבבות להבין הטוב, אבל האכילה מבלבל השכל, וזה ידוע". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 220] כתב: "כאשר האדם נמשך אחר התאוה והנאה הגשמית, מסלק כח עליון אשר יש לאדם. ובודאי המן היה לו כח גדול, ועל ידי אכילה ושתייה הוסר כח זה ממנו, כאשר היה נוטה אל השכרות... ומפני כך זמנה אסתר את המן למשתה, ודבר זה חשיבות וגאוה אצל המן, ודבר זה עצמו היה גורם אליו הנפילה". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "יראה לי שהכתוב מרמז עיקר הפורענות דבא על ידי היין, והם ב' דברים; האחד, הוא הגנאי הבא לאדם על ידי שכרות, שיתבזה. לכך נאמר 'ויתגל בתוך אהלו', שנתבזה. השני, הוא אבוד החכמה והשכל אשר יש באדם. ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך, ועל ידי השכרות יאבד הדבוק ההיא. וכאשר אין האדם דבוק בה', יבא פירוד וגלות לאדם. כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו הוא נטע נאמן... ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו [עפ"י אבות פ"ג מי"ז]. וכאשר הולך האדם אחר השכרות, ושכלו נאבד, אז הוא גולה. וזהו שרמזה התורה באמיתות לשונה 'ויתגל', כתב לשון 'ויתגל' שהוא לשון גלות... גלות ממקומו, ודבר זה נתקיים בגלות עשרת השבטים, שגלו על עסקי היין, מפני שהפרידו השכל, אשר הוא הנטע הנאמן". וראה למעלה בהקדמה הערות 135, 153, 180, פ"ג הערה 348, ופ"ה הערה 223.

(619) אודות שיום טוב הם "זמני שמחה", ראה למעלה הערות 125, 525.

(620) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 265]: "ואחר כך מדריגת היום טוב, שהוא לנפש האדם, כי השמחה הוא לנפש". כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תצו:] כתב: "דע כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי... ואדרבא מצד הגוף החמרי

שהוא בכח ימצא התוגה. ולפיכך כאשר האדם מרקד יש בו השמחה יותר, כי הנפש בשלימות כחה, ואז נמצא השמחה". ובדר"ח פ"ג מ"י [רמד.] כתב: "כי היין משמח לבב אנוש, שהוא הנפש שבאדם". ושם פ"ו מ"ז [קסא:] כתב: "שמחה היא שלימות נפשי, כאשר האדם נפשו בשמחה". ובנצח ישראל פכ"ג [תפד:] כתב: "אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה [ברכות לא.], כי על ידי השמחה שהיא שלימות הנפש, ועל ידי זה השכינה שורה עליו, והוא עם השם יתברך". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "כאשר האדם בשמחה, אז נפשו בשלימות, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד מענין השמחה, שהיא שלימות הנפש". ובח"א לגיטין ע. [ב, קכט:] כתב: "כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה. ודבר זה ידוע, כי השמחה היא כח הנפש, ובארנו זה במקומות הרבה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "השמחה הוא שלימות הנפש, כמו שהעצבון הוא חסרון הנפש. ודבר זה מבואר שהשמחה הוא שלימות הנפש" [ראה למעלה בהקדמה הערה 176, פ"ג הערה 85, ופ"ח הערה 266].

(621) לשונו בתפארת ישראל פ"ה [פט:]: "כי מעות של פורים אינם עומדים רק לרבוי אכילה ושתיה. ואילו היה יום הזה יום שיש בו קדושה, לא היה הסעודה ענין גשמי לגמרי, שהיה זה לכבוד היום ולמעלת קדושתו. אבל אין ביום זה קדושה כלל, והאכילה והשתיה הוא דבר גשמי מענין העולם הזה, שהוא כולו גשמי... מעות פורים שהוא הכל עולם הזה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 176].

(622) לכך מיושבת שאלתו למעלה [לאחר ציון 595] מדוע אין צום בפורים [כנגד "דברי הצומות וזעקתם"], כי בפורים יש לבטל השכל, וביטול זה יכול להעשות רק על ידי רבוי אכילה ושתיה, ולא על ידי צום [שהוא מבטל הגוף, אך לא את השכל]. ויש להבין, מדוע הדגיש ששמחת פורים שונה משמחת יום טוב [ששמחת פורים היא לביטול השכל בעוד ששמחת יום טוב היא כח לנפש], הרי אף אם שמחת פורים היתה כשמחת יום טוב שפיר יובן שאין לצום בפורים, וכפי שאין לצום בשאר יום טוב [רמב"ם הלכות יו"ט פ"ו הי"ז]. ואולי יש לומר, כי אם שמחת פורים היתה כשמחת יום טוב, היה מקום לשאול מדוע חז"ל התקינו את פורים באופן זה של אכילה ושתיה, ולא באופן של צום. כי אע"פ שלהלכה קיימא לן שאין להתענות ביום טוב, אך מ"מ אין שמחת יו"ט מפקיעה מתענית, שהרי לרבי אליעזר אפשר להתענות ביום טוב [פסחים סח:]. וכן תענית חלום שרי ביום טוב [רמ"א או"ח סימן תקכט ס"ב], ואילו תענית חלום בפורים מותר עד אחר מנחה, אך יאכל קודם ביאת השמש [משנה ברורה סימן תרצה סק"ו]. ואם שמחת פורים היתה כשמחת יו"ט, לא היה מקום לחלק ביניהם לגבי תענית חלום [ראה בהלכתא מבי

דינא, עניני יורה דעה, עמוד קצא]. נמצאת אומר ששמחת פורים מפקיעה מצום יותר מאשר שמחת יום טוב, ולכך לא גזרו צום בפורים.

פרק י

פסוק א

(1) כן עמדו על שאלה זו כמה ממפרשי המגילה [הראב"ע בשני נוסחיו, ר"מ חלאיו, יוסף לקח, ועוד]. והמנות הלוי [רכ.] כתב: "הכל תמהו מה ענין כתוב זה כאן, כי מה יעלה לנו ומה יוריד בזה". ובנר מצוה [כח.] כבר עמד על שאלה זו, ויישבה באופן אחר, וכלשונו: "אמרו בפרק עשרה יוחסין [קידושין עב.] 'וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב' [דניאל ז, ה]. תני רב יוסף אלו פרסיים, שאוכלין ושותין כדוב, ומסורבלין כדוב, ומגדלין שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב. פירוש, שהם מבקשים תמיד לבלוע, כך הוא מדתם. ולכך כתיב אצל מלכות זה במגילת אסתר 'וישם המלך אחשורוש מס על הארץ ואיי הים'. ומה בא הכתוב הזה לומר, מה שאמר ששם המלך מס על הארץ. רק שבא לומר, שכל זה כח אחשורוש, שהיה חסר ומבקש תמיד למלאות נפשו מן העושר, וזה היה עצם מלכות שניה" [הובא למעלה פ"א הערה 35]. ואפשר לומר שבדבריו כאן אינו מתעלם ממה שכתב בנר מצוה [שהפסוק נכתב להורות על עצם מלכות אחשורוש], אך כאן שואל מדוע ענין זה נזכר **כאן**, שאם בא רק להורות על עצם המלכות השניה, היה יותר מקום להזכיר זאת למעלה [פרק א], ששם דובר על המשתה שעשה אחשורוש בעבורו מלכותו, ומדוע המתין עד לסוף המגילה לומר זאת. וזה דיוק לשונו כאן "הזכיר זה כאן", בעוד שבנר מצוה שאל "ומה בא הכתוב הזה לומר".

(2) למעלה פ"א [לאחר ציון 6] הביא גמרא זו, וביארה בכמה אנפי. וראה שם הערה 33.

(3) הוסיף כאן "על המן **ועל בניו**", וזה מורה באצבע שכוונתו לזרע עמלק. ונראה לבאר זאת, כי פעמיים נאמר במקרא "נפל פחדם" של ישראל על הגוים; בימי פורים [למעלה ט, ב], ובתהלים נאמר [קה, לח] "שמח מצרים בצאתם כי נפל פחדם עליהם". והרי ביציאת מצרים מפורש הוא בקרא כי פחד זה הוא מחמת הקב"ה, וכמו שנאמר בשירת הים [שמות טו, יד-טז] "שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמגו כל יושבי כנען תפול עליהם אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן עד יעבור עמך ה' עד יעבר עם זו קנית". ממילא הוא הדין ל"נפל פחדם" דפורים, שאין זה אלא פחד מהקב"ה. ושמעתי מהגאון רבי מיכל זילבר שליט"א, שהעומק בנפילת פחד היהודים על העמים בימי פורים הוא, כי כשיצאו ישראל ממצרים היתה

האמבטי רותחת [רש"י דברים כה, יח], דכל העמים נבהלו מלהלחם בישראל. אך עמלק בא ונלחם בישראל, והראה מקום לאחרים, ובכך הוא קירר את האמבטי [רש"י שם]. אך בפורים שהתגברו על המן, והוסרה קליפת עמלק, חזר וניעור הפחד שהיה בעולם בעת ביציאת מצרים. באופן ש"נפל פחדם" דפורים הוא מהדורא תנינא של "אז נבהלו אלופי אדום". ודפח"ח [ראה למעלה בהקדמה הערה 104, פתיחה הערה 229, פ"ח הערה 285, ופ"ט הערה 191]. והרי הקב"ה העמיד את אחשורוש בעולם במקום מלכות ישראל, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 444]: "מלכות פרס אחת מארבע מלכיות [דניאל ז, ה] שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל". ודברים אלו מתבארים היטב על פי דבריו בנר מצוה [סא.], שכתב: "ויש בני אדם שואלים, והיכן רמז מלכות ישמעאל, שהיא מלכות רבתא ותקיפא [ומדוע אינה נמנית בארבע מלכיות]. ותשובת שאלה זאת מה שלא זכר מלכות ישמעאל, כי לא יחשב הכתוב רק המלכות שקבלו מלכות קדישין עליונים, שירשו מלכות ישראל וכוחם, והם אלו ד' מלכיות. ואם לא שבטל מלכות ישראל, לא הגיע להם המלכות. אבל מלכות ישמעאל לא ירש כחו מן מלכות ישראל, כי כחו ותוקפו נתן לו השם יתברך בפני עצמו, בשביל שהיה מזרע אברהם, והשם יתברך אמר [בראשית יז, כ] 'ולישמעאל שמעתיך'. והנה נתן השם יתברך כח ותוקף לישמעאל בפני עצמו. ומזה אין מדבר כאשר מזכיר אלו ד' מלכיות, רק אשר ירשו כח ותוקפם של ישראל, ובסוף יחזרו הם המלכות לישראל". ובנצח ישראל פכ"א [תנא.] כתב: "מה שאמרו כי מלכות ישמעאל מלכות גדולה, אין זה קשיא כלל, כי הכתוב לא אמר רק כי ד' מלכיות מקבלים מלכות קדישין עליונים, וכדכתיב [דניאל ז, יז-יח] 'ארבעה מלכאן יקומון ויקבלון מלכות דקדישין עליונים ויחסנון מלכות עד עלמא ועד עלם עלמיא'. הרי לך שהכתוב מעיד כי אלו ד' מלכיות יקבלון מלכות קדישין עליונים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 445, פ"א הערה 279, ופ"ה הערה 143]. לכך מלכות אחשורוש היא "מעין" מלכות ישראל, כי ירש את כח ישראל. ולכך, כשם שמפלת עמלק מביאה לפחד מהיהודים על הכל, כך היא מביאה לפחד מאחשורוש על הכל, כי מלכות אחשורוש היא מהדורא תנינא למלכות ישראל.

(4) כמו שנאמר בפסוק הבא "וכל מעשה תקפו וגבורתו ופרשת גדולת מרדכי אשר גדלו המלך וגו'". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 35] כתב: "אחר שהיה מגדל אחשורוש את אסתר למלכה [למעלה ב, יז], וכן מרדכי גם כן יושב בשער המלך [למעלה ב, פסוקים יט, כא]". ונאמר [למעלה ח, ב] "ויסר המלך את טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי וגו'". וכתב שם [לאחר ציון 54] בזה"ל: "רצה להגדיל את מרדכי, נתן הטבעת הזה אליו".

(5) יש להבין, מדוע כחו של אחשורוש יגדל מחמת גדולת מרדכי. דבשלמא לפי הסברו הקודם [שאיירי במפלת המן], ניחא, שהיתה בזה אימת מלכות, וכמו שכתב להדיא. אך לפי הסברו השני, שלא היתה אימת מלכות [שהרי לא הזכיר בהסבר זה "אימת מלכות"], יתמה מחמת מה הבריות קבלו על עצמם את גזירות המס של אחשורוש. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בגבורות ה' פ"ח [נא.], וז"ל: "'גדולה' [בראשית טו, יב] זו מדי, שנאמר [למעלה ג, א] 'אחר הדברים האלה גידל המלך' [ויק"ר יג, ה]. ענין זה של 'גידל' רמז על מלכות מדי, שהיה מגדל את המן, כאשר אמרו במדרש שהיה אחשורוש מגדל את המן יותר ממנו. וכך אמרו במדרש [ילקו"ש אסתר רמז תתרנג] 'וישם את כסאו', שהיה עושה לו בימה למעלה מבימתו, והוא לגודל כח עמלק... וראוי שיקרא מלכות זה 'גדול', שהרי יש בו גדולה יתירה על ידי המן. ואין להקשות כי דבר זה לא היה לאחשורוש, אדרבא היה שפלות דבר זה אליו. זה אין קשיא, דסוף סוף היה מלכות זה מיוחד בדבר זה להגדיל אדם שיהיה גדול מאוד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 578]. נמצא שמעמדו של אחשורוש נתעלה מחמת גדולת המן. והואיל וענין המגילה הוא שכל מה שהיה להמן נתהפך והגיע למרדכי [כמבואר למעלה פ"ח לפני ציון 55], לכך מעתה מעמדו של אחשורוש נתעלה מחמת גדולת מרדכי.

(6) כן כתב הראב"ע כאן [נוסח א], וז"ל: "וישם המלך אחשורוש מס על הארץ - שאיננה תחת מלכותו, רק פחדו ממנו, וכן על איי הים הרחוקים ממנו. והזכיר זה הכתוב להודיע כי הצליח בכל דרכיו ונראתה גבורתו אחר היות מרדכי לו למשנה".

פסוק ב

(7) הרי שלמעלה הקדימו פרס למדי, ואילו בפסוקנו הקדימו מדי לפרס.

(8) פירוש - מדי הם יותר קרובים למלכות מאשר פרס, ולכך הם יוזכרו בצמוד לתיבת "המלך". ומה שכתב שמדי יותר סמוכים למלך, לכאורה רש"י [למעלה א, א] כתב לא כן, שכתב: "ויהי בימי אחשורוש - מלך פרס היה, שמלך תחת כורש לסוף שבעים שנה של גלות בבל". וכן הר"י נחמיאש [למעלה א, ג] כתב: "והנה אחשורוש פרסי ודריוש מדיי, ולכך הקדים [שם] פרס למדי, כי המלך היה פרסי". והמהר"ל עצמו כתב בפתיחה [לאחר ציון 372] ש"מלכות שניה היה מדי, והיה אחשורוש, שהוא מלכות פרס". ויל"ע בזה.

(9) פירוש - ההבדל בין הפסוקים נובע ממיקומו של תיבת "המלך"; למעלה [א, יד] תיבת "המלך" הוזכרה לאחר הזכרת פרס ומדי ["שבעת שרי פרס ומדי רואי פני המלך"], ואילו בפסוקנו תיבת "המלך" הוזכרה לפני פרס ומדי ["דברי הימים למלכי מדי ופרס"].

וכדי שתיבת "מדי" תוזכר בסמיכות לתיבת "המלך", לפעמים יש לכותבה אחר "פרס" ולפעמים קודם ל"פרס".

(10) אודות שהכתוב נכתב באופן שתיעשה סמיכות בין המלים, כן כתב למעלה פ"ז [לאחר ציון 78], וז"ל: "'המן הרע הזה' [למעלה ז, ו], סמך אל 'המן' 'הרע', ולא אמר 'המן הצר והאויב והרע הזה', מפני [כי] שם רע כאשר הוא אדם רע בעצמו, ולא שהוא רק בשביל שנאה או בשביל שום דבר. לכך 'הרע' סמך אצל שמו, כי השם מורה על עצמו של אדם". וכן כתב כמה פעמים [למעלה פ"א (לאחר ציון 1030), פ"ו (לאחר ציון 409), ופ"ט (לאחר ציון 241)].

(11) בגמרא שלפנינו לא שאלו מהפסוק "שבעת שרי פרס ומדי", אלא מפסוק הנאמר קודם לכן, שאמרו שם: "'חיל פרס ומדי הפרתמים' [למעלה א, ג], וכתיב [כאן] 'למלכי מדי ופרס'". וכן הוא גם בעין יעקב. ורש"י בגמרא [מגילה יב.] ביאר ששאלת הגמרא היא "כתיב פרס ומדי הפרתמים - סמך 'הפרתמים' אצל 'מדי', וכתיב 'למלכי מדי ופרס', סמך 'מלכי' אצל מדי". והטורי אבן שם הקשה על רש"י כמה שאלות, וחלק על הסברו, וכתב: "אבל לי נראה דרבא דייק לה מדפעם הקדים פרס למדי, ופעם מדי לפרס". והמהר"ל מבאר כטורי אבן.

(12) תרגום: אם מאיתנו יהיה המלך, ממכם יהיו השרים. ואם מאיתנו יהיו השרים, ממכם יהיה המלך.

פסוק ג

(13) פירוש - בפסוק היה יכול להאמר "וגדול ורצוי לרוב אחיו", ותיבת "ליהודים" למה לי.

(14) כמו שאמרו [מגילה יג.] "אמאי קרי ליה 'יהודי', על שום שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בעבודה זרה נקרא 'יהודי'". ואודות ששם "יהודי" מורה על מסירות נפש על ע"ז, כן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 193], וז"ל: "כתב כאן 'ביהודיים' [למעלה ד, ז] בשני יודי"ן, לפי שרמז כאן שעשה המן זה מפני שיהודים אינם רוצים לעבוד עבודה זרה. יו"ד הראשונה שבו היא יו"ד היחוס, שהם נקראים 'יהודי' על שם שאינם מודים בעבודה זרה, כדלעיל [ב, ה], שכל מי שאינו מודה בעבודה זרה נקרא 'יהודי'. ויו"ד השניה לומר כי השנאה הזאת שיש על המן, עד שהוא רוצה לאבד את ישראל, בשביל שאינם רוצים להשתחוות לעבודה זרה. כי המן הרשע עשה עצמו עבודה זרה, 'ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה' [למעלה ג, ב]. הנה היו"ד השנייה היא יו"ד היחוס, כי הם יהודים ואינם רוצים לעבוד עבודה זרה, אף כי המן רוצה בכחו שיעברו על זה, מוסרים נפשם על קדוש

השם. וזהו יהודי תוך יהודי. לכן הם שני יודי"ן, שהם יו"ד היחוס; האחת, שהם אינם מודים בעבודה זרה. והיו"ד השניה, אף אם רוצים להרוג שיעבדו עבודה זרה, מוסרים נפשם על זה, ונותנים עצמם למיתה על קדוש שמו". וראה מעלה פ"ט הערה 373. וכמה פעמים הביא את דברי המדרש [אסת"ר ו, ב] "אל תקרי 'יהודי' אלא 'יחודי'" [למעלה פ"ב לאחר ציון 47, פ"ו לאחר ציון 442 ("כלומר שהוא מזרע יהודים, שעל ידם נראה אחדותו של הקב"ה"), פ"ח לאחר ציון 300, ולהלן בפסוק זה (לאחר ציון 52)]. וראה להלן הערה 54.

(15) כי "גדול" פירושו משפיע, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תסא.], וז"ל: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו". ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר, ח"א עמוד כז] כתב: "ראוי העפר לקבל הויה יותר מכל היסודות, ודבר זה כי הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל" [הובא למעלה פ"ח הערה 443]. והפרי צדיק שמות, אות ה כתב: "ואמרו [חולין פט.] 'חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני. נתתי גדולה לאברהם וכו", ו'גדולה' היינו השפעה בדברי תורה, ואברהם אבינו ע"ה שבו התחיל הב' אלפים תורה [ע"ז ט.]". ובתנחומא לך לך אות ג אמרו "אימתי עשה הקב"ה אברהם 'לגוי גדול' [בראשית יב, ב], משקבלו ישראל את התורה. שכן משה אמר להם [דברים ד, ח] 'ומי גוי גדול וגו'". והגר"א כאן כתב "וגדול ליהודים - פירוש שהיה גם חשוב בעיניהם, לפי שהיה גדול בתורה". וכן הוא ביוסף לקח כאן. **והנה פתח** בהיות מרדכי "גדול בתורה ובמעשים", וסיים "מורה להם יחודו". והביאור הוא שעבודת ה' מורה על יחוד ה' ושזולתו אפס, וכפי שכתב בדר"ח פ"א מ"ב [קצא:], וז"ל: "כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו" [הובא למעלה פ"א הערה 298]. **ומה שכתב** "גדול בתורה ובמעשים" מורה שיש יחוד ה' בתלמוד תורה בנוסף ליחוד ה' שבשאר מצות. ונראה לבאר זאת, שאמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ב] "מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה, שהקב"ה קובע לו שכר, שנאמר [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'". ובדר"ח שם [סט.] הקשה על זה, וז"ל: "מה שהביא ראיה... שנאמר 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', שלא נזכר שם שעוסק בתורה". וליישב שאלה זו כתב שם [פג.], וז"ל: "אף כי הכתוב הזה אינו מדבר במי שהוא עוסק בתורה, רק מדבר במי שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים.

מכל מקום הכתוב רוצה לומר שהוא מקבל עליו עול שמים, דכתיב [איכה ג, כז] 'טוב לגבר כי ישא עול מנעוריו', ואמר אחר כך לפרש העול הזה [שם פסוק כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'. ופירוש הכתוב כי טוב לגבר אשר מקבל עליו עול הקב"ה, והוא 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', כלומר שנוטל ומקבל עליו גזירת השם יתברך. **ואין לך יותר שמקבל עליו גזירת השם יתברך כמו מי שיושב ועוסק בתורה**, כי התורה היא גזירת השם יתברך על האדם לעסוק בתורה ולהיות עמל בה, וזה שהוא יושב ועוסק בתורה, הרי הוא מקבל עליו גזירת השם יתברך אשר גזר על האדם. ובשאר מצות אין לפרש, כי מצות יש בהם קום עשה, ולא שייך בזה 'ישב בדד וידום'. רק בתורה, שאין נחשב זה עשיה, והוא יושב ועוסק בתורה". **ויש לשאול** על דבריו שם, הרי ישנן מצות עשה שאינן במעשה אלא במחשבה, וכמו מצות אהבת ה' [דברים ו, ה], יראת ה' [דברים י, כ], וכיו"ב. ובביאור הלכה תחילת סימן א [ד"ה הוא כלל] העתיק מלשון החינוך בהקדמתו, שישנן שש מצות תמידיות [ומצות ת"ת אינה אחת מהן] ש"כל רגע שיחשוב בהן קיים מצות עשה", עיי"ש, ומנין שלא מדובר באחת ממצות עשה התמידיות, שקיומן במחשבה, ואפשר לומר עליהן "ישב בדד וידום". וניתן ליישב זאת על פי דבריו בכתב יד שם [הובא שם בהערה 387], שבמקום לומר שבשאר מצות יש "קום ועשה" לעומת תלמוד תורה, כתב בלשון זו: "ובשאר מצות אין לפרש, כי אין שייך בשאר מצות 'ישב בדד וידום', רק בדברי תורה, שכאשר הוא מעיין בדברי תורה, הוא יושב דומם. ולכך לא אמר ש'מדבר דברי תורה', כמו שאמר [שם במשנה] ב'שנים שיושבים ומדברים דברי תורה', רק אמר 'שעוסק בדברי תורה', וזה משמע שאינו מדבר, רק יושב ומעיין". וממו"ר שליט"א שמעתי לבאר שכוונת הדברים היא, שהמיוחד במצות ת"ת הוא שקיומה העיקרי הוא כאשר יושב ומעיין להבין דבר ה', ואז האדם הוא שומע, והשם יתברך הוא הוא המדבר. ואין לך קבלת עול גדולה מזו כאשר אדם עמל ויגע להבין דברי בוראו, ועושה עצמו כאפרכסת לשמוע דברי ה'. והעומק בזה הוא שאין עמילות בתורה עשיה מצדו של העמל, אלא היא התבטלות מוחלטת מצדו של העמל, החותר לבטל עצמו לדעתו של נותן התורה. מה שאין כן בשאר מצות תמידיות, אף שקיומן במחשבה ולא במעשה, מ"מ האדם הוא החושב והמכוון לבו, ולא שהוא שומע ומקבל חכמה מזולתו. לכך "ישב בדד וידום" מוסב רק על מצות ת"ת, כי דממה זו היא יחודית למצות ת"ת, שבה האדם מבטל את עצמיותו כדי לשמוע כראוי דבר ה', ודפח"ח. **ומוכח כן** ממה שאמרו חכמים [ע"ז יט.] "כל העוסק בתורה הקב"ה עושה לו חפציו", ובח"א שם [ד, מח:] ביאר בזה"ל: "כי כאשר עוסק בתורה עושה [האדם] רצונו של הקב"ה, ומי שעושה

חפצו ורצונו של הקב"ה כרצונו, הקב"ה עושה רצונו של האדם כרצונו. ולפיכך הקב"ה עושה לו חפצו". והרי בכל מצוה האדם "עושה רצונו של הקב"ה", ומדוע לא אמרו ש"כל המניח תפילין הקב"ה עושה לו חפציו". אלא הם הם הדברים; נהי שבכל מצוה האדם עושה את רצונו יתברך, מ"מ לכלל ביטול עצמו לא הגיע. ורק העוסק בתורה, ומבטל עצמיותו להבין דבר ה', הוא "עושה רצונו של הקב"ה" בתכלית.

(16) כי יחוד ה' מחייב התבטלות האדם לה', וזה נעשה רק ע"י עבודת ה', וכמבואר בהערה הקודמת. וראה להלן הערה 55 במה שנתקשה משם על דבריו כאן.

(17) של תיבת "רצוי".

(18) אולי אפשר לבאר זאת על פי מה שאמרו [אבות פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה... ונהנין ממנו עצה ותושיה", הרי אמרו לשון "נהנין" על עצה [עיין דר"ח שם (נב.)]. לכך המקבל עצה טובה מחבירו הוא נהנה מחבירו, והנאה זו היא רצוי. וכן מצינו שהנאה יוצרת דביקות, וכמו שכתב רש"י [סנהדרין נח.] "ודבק ולא בזכר - דליכא דיבוק, דמתוך שאין הנשכב נהנה אינו נדבק עמו". ושם בעמוד ב כתב "שלא כדרכה - אין כאן דבק, שמתוך שאינה נהנית בדבר אינה נדבקת עמו". ובהקדמת האגלי טל כתב: "מאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה", והזכיר שם את דברי רש"י אלו [הובא למעלה בהקדמה הערה 573].

(19) "ולא לכל אחיו" [רש"י כאן].

(20) אמרו חכמים [אבות פ"ד מט"ז] "הוי מקדים בשלום כל אדם". ובדר"ח שם [שלט:] כתב: "ודבר זה ענוה להקדים לכל אדם שלום, ולא ימתין עד שיתן לו האחר שלום ואז יחזור לו שלום, רק יש לו להקדים לכל אדם שלום. וזה הוראה שאין אדם אחר שפל בעיניו, כי מי שבעיניו בני אדם שפלים לא יתן שלום לאחרים, רק אם יקדימו שלום אליו אז הוא מחזיר שלום. ויהיו סתם בני אדם נחשבים אליו, מבלתי שירחיק אותם, רק יקרב אותם". והראב"ע כאן נוסח ב כתב: "זרעו - הם הבנים, והנה כל כך היתה ענוותנותו, כי הוא 'דובר שלום'. והטעם, נותן שלום בתחילה, ואפילו לבניו היה מקדים שלום".

(21) לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 222]: "כי עבדי המלך הם בחצר המלך, ואם יבואו אל חצר המלך, יהיו רגילים אצלו כאילו הם חבריו לגמרי, ואין זה ראוי אל המלך". ואמרו חכמים [גיטין סב.] "כופלין שלום למלך", ובח"א שם [ב, קכג:] כתב: "כופלים שלום למלך הוא בשביל מדריגת המלך, שמדריגת המלך נבדל מן העם. ואין שני דברים שהם מחולקים, האחד נותן שלום לאחר, כי השלום הוא בין השוין. וכמו שאמרו [שבת פט.] 'כלום יש עבד שנותן שלום לרבו'... כי השלום שייך בין השוים. ולפיכך כופלים

שלום למלך לומר כי אין לו שווי עם המלך, רק נבדל ממנו. שהרי המדריגה הראשונה הוא העם, המדריגה השנית הוא המלך, וכנגד זה כופלים שלום למלך". וראה למעלה פ"ד הערה 224.

(22) כן כתב כאן המנות הלוי [רכא.], וז"ל: "אף על פי שהיה [מרדכי] משנה למלך, לא גבה לבו ולא רמו עיניו, אבל היה מרוצה וחבר לרוב אחיו. ולא לכולם, כי השווי מביא לידי בזיון, אם לא עם אנשי השכל והמעלה. כמאמר שלמה המלך ע"ה [משלי ל, לב] 'אם נבלת בהתנשא'. ואמר החכם [ספר תיקון מידות הנפש לרבי שלמה אבן גבירול ח"א שער ב (עמוד ל)] 'השפל מבלי התנבל'".

(23) פירוש - היה מבקש בעד עמו מן המלך. וכן כתבו כאן חכמי צרפת: "דורש טוב לעמו - לפני המלך והשרים".

(24) פירוש - אף שמבקש הבקשה לא פנה עדיין למרדכי שיעתיר בעדו למלך, מ"מ מרדכי היה עושה כן מעצמו.

(25) מעין זה כתב הראב"ע כאן [נוסח א], וז"ל: "דורש טוב לעמו - די לו שיעשה טוב לאשר ידרשנו מעמו, והנה הוא היה דורש לעשות טוב". והראב"ע בנוסח ב כתב כאן: "אין יהודי שידרוש ממנו שיעשה לו טוב, רק הוא מעצמו היה דורש לעשות טוב להם". אך המהר"ל מדגיש שזה אצל המלך, שמרדכי היה מבקש להטיב לעמו אצל המלך.

(26) בתנא דבי אליהו רבה פי"ז אמרו "מאהבה שהקב"ה אוהב אותם את ישראל, ומשמחה שהוא שמח עמהם, הוא בעצמו משבח אותם". והקדושת לוי פרשת בא [על הפסוק (שמות יב, כז) "ואמרתם זבח פסח הוא"] כתב: "כתוב בתנא דבי אליהו דמצוה לספר שבחן של ישראל". והרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ג כתב: "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. לפיכך צריך לספר בשבחו וכו'". ובדר"ח פ"ו מ"א [ח:] כתב: "מדת חסידות היא לאהוב את החכמים, ולהזכירם לשבח" [ראה למעלה פ"א הערה 1280].

(27) ובזה יש הדגשה לכלל ישראל, לעומת הלשונות הקודמים ["לאחיו", "לעמו"].

(28) מגילה יג: "אמר רבא, ליכא דידע לישנא בישא כהמן", ושם מבאר בארוכה כיצד המן סיפר בגנותם של ישראל לאחשורוש, ושהם נגד מלכותו. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 440] הביא מאמר זה, והראה שהמן הרשע אמר על ישראל עשרה דברי גנאי.

(29) מבאר ש"דובר שלום" פירושו מספר בשבח הבריות, נמצא שלספר בשבח הבריות הוא שלום. ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "ואמר רבי ירמיה בן אלעזר, אומרים מקצת שבחו של אדם בפניו, וכולו שלא בפניו [עירובין יח:]... ופירוש זה, כי אם יאמר

כל שבחו, היה נראה כדברי חנופה שמחניף לו. ואם לא יספר שבחו כלל, אין דבר זה גורם אהבה בין הבריות. אבל כאשר יספר לפניו מקצת שבחו, דבר זה מביא אהבה, שיאהב אותו כי בעיניו הוא בעל מעלה" [הובא למעלה פ"א הערה 1280]. הרי סיפור שבח הבריות מביא לאהבה, וזהו השלום. ולהלן [לאחר ציון 40] יבאר הסבר שני לשלשת חלקי הפסוק.

(30) לפנינו בגמרא לא נמצא "תני רב יוסף", אך כן הוא בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה בהקדמה הערה 1. וראה להלן הערה 40.

(31) "לפי שבטל מדברי תורה ונכנס לשררה" [רש"י שם].

(32) "על" - חשוב יותר, עליון יותר.

(33) לשונו בדר"ח שם [קכד.]: "וזה שאמר 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שלא יתאוה לעושר של מלכים. כי עיקר המלכות הוא העושר, ולכן אמרו [יבמות כד:] 'שלחן של מלכים', וכמו שאמרו ז"ל במסכת בבא בתרא [כה:] 'הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון'. הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב. ועל זה אמר 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שאף אם יש למלכים רבוי עושר, מכל מקום התורה יש בה יותר עושר... כי ראוי שיהיה עושר של תורה יותר, כי התורה הוא דבר מקוים ונצחי, והעושר של נכסים אינו נצחי. ועל זה אמר 'כי שלחנך', דהיינו עשרך, 'גדול מעושר' מלכים, שכל עושר מלכים דבר ששייך בו ההפסד, ואילו התורה לא שייך בו הפסד... ומאחר שסופו של קנין של מלכים להבטל, לא מקרי זה 'עושר' כמו שיקרא עושר של בעל תורה" [ראה למעלה פ"א הערות 384, 459].

(34) פירוש - שבתחילה מנה הכתוב את מרדכי לאחר ארבעה חכמים, וכמו שמבאר. ומנין זה היה כשעלה זרובבל מן הגולה בימי כורש, ומרדכי היה עמו [רש"י שם].

(35) פירוש - לבסוף לאחר שמרדכי נעשה משנה למלך, נמנה לאחר חמישה חכמים, לפי שירד מחשיבותו אצל החכמים. ומנין זה היה בימי דריוש האחרון, עשרים וארבע שנה לאחר המנין הראשון [רש"י שם].

(36) הרי שאין הצלת נפשות מוסיפה דבר לנפש הקיימת זה מכבר, אלא מונעת ממנה העדר ומיתה, וזהו בבחינת "מבריח ארי", וכמו שכתב הר"ן [נדרים לג.] "המפרנס אשת חבירו, שפורע לו חוב מזונותיו, הניח מעותיו על קרן הצבי, משום דלא חשיב מהני, אלא מבריח ארי בעלמא".

(37) אבות פ"ו מ"ח "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא", ומובאים שם שבעה פסוקים המורים על כך. ובדר"ח שם [עדר:] האריך לבאר

את הפסוקים המורים שהתורה נותנת ללומדיה חיי עוה"ב. לכך תלמוד תורה אינו רק מבריח ארי, אלא מוסיף קיום נצחי לעולם הבא. והמגיד משנה הלכות אישות פי"ב הי"ט כתב: "לפי שיש חילוק בין סלוק נזק להבאת תועלת".

(38) מה שכתב שמרדכי "לא היה לו לעשות זה, כי התורה היא על הכל" צריך ביאור, שהרי כשהגיע לפניך הצלת נפשות הסכמת הפוסקים היא שחייב לבטל לימודו ולהציל נפשות, וכמו שכתב הט"ז יו"ד סימן רנא סק"ו, וז"ל: "דודאי אין לך דבר עומד בפני פיקוח נפש [יומא פב.], אלא דהתם אומר דיותר יש זכות למי שזוכה לעסוק בתורה ולא בא לידו הצלת נפשות, ממי שבא לידו הצלת נפשות, ועל ידי כך צריך לבטל תלמוד תורה, ולעסוק בהצלת נפש. ויליף לה ממרדכי בלשן, שתחילה שלא בא לידו עסק של הצלת נפשות היה חשוב בעיני חכמים, יותר ממה שאחר כך בא לידו המצוה של הצלת נפשות, והוצרך לבטל תורה, כדאיתא שם שלא מנאו אותו חכמים כמו תחלה". וכן החתם סופר פרשת ויגש [ד"ה כי למחיה] כתב: "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות, והביאו ראיה ממרדכי שנמנה אח"כ לבסוף, עיין שם. והקשה בט"ז יו"ד סימן רנ"א סק"ו הלא אין לך דבר שעומד בפני הצלת נפשות. וי"ל דבודאי אם בא לאדם מצות הצלת נפשות צריך לבטל לימודו, ולעסוק בהצלת נפשות. אך אמרו חז"ל [מו"ק ט:] מצוה שאפשר לקיים ע"י אחרים, תלמוד תורה גדול. א"כ יען שבחר ה' בו, בזה שמע מינה שתורתו אינו חביב כ"כ כמו של חבריו". ואם כן יש להבין, מהי כוונתו במה שכתב כאן "לא היה לו לעשות זה". ונראה שזהו דוחק לבאר שהמהר"ל חולק על כל הני פוסקים, וסובר שלפי רב יוסף אכן יש לו להמנע מהצלת נפשות ולעסוק בתורה [אמנם כן סבר הדרישה שם אות ה]. ואולי אפשר לבאר זאת על פי מה שכתב הבן יהוידע [מגילה טז:], וז"ל: "ודע דהא דקאמר 'יותר מהצלת נפשות', לאו הצלת נפשות בודאי ממש, דהא ודאי אין דבר עומד בפני פקוח נפש. אך הכונה על ספק הצלת נפשות, דהא מרדכי היהודי ע"ה תפס המלכות אחר שכבר ניצולו ישראל ונעשה הנס, ורק אמר שמא יבוא לידו דבר הצלת נפשות מכאן ולהבא". אם כן לא אייר במה שמרדכי הציל את ישראל מגזירת המן, אלא במה שמרדכי נכנס לשררה לאחר שסכנת המן חלפה. וכן כתב החכמת שלמה בשו"ע יו"ד שם. וכן מדויק מלשונו כאן, שכתב "אף **אם** כוונת מרדכי להצלת נפשות, לא היה לו לעשות זה". ומה שייך לומר לשון "אם", הרי במקרא מסופר להדיא שמרדכי פעל משום סכנת נפשות [למעלה ד, ז-ח]. אלא על כרחך איירי לאחר שסכנת המן כבר חלפה, ומרדכי המשיך להיות בשררה. היה ניתן לבאר זאת מחמת סבות אחרות [כגון, שנשאר כדי לשמור על רכוש היהודים, וכיו"ב], ולאו דוקא מחמת סכנת נפשות. ולכך

כתב "אף אם כוונת מרדכי להצלת נפשות". **ובספר ברכת אברהם** [מגילה טז:] כתב: "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות. הנה פשוט שפקוח נפש דוחה אפילו מלאכת שבת בקום ועשה בחייבי סקילה. אלא כאן בשעה שאינו לפנינו רק לחוש שמא יבוא מצב של פקוח נפש, ואז נוכל להציל... וקבלתי מרבותי, שבבריסק היה מי שהשאיר צוואה על סך גדול מאד לצורך העיר, והגבאים רצו לבנות בית חולים להצלת נפשות, שלא היה שם בית חולים. ומרן הגר"ח פסק שצורך הגדול של העיר הוא התורה והחזקת הישיבה, אע"פ שפקוח נפש דוחה הכל, כל זה כשיש לפנינו חולה. אבל החולים של היום לא נצולים ע"י שיתחילו לבנות בית חולים, והחולים שיהיו אחרי שנים כשיבנה בית החולים עדיין אינם לפנינו, לכן היום הצורך הגדול ביותר של העיר הוא קיום התורה שילמדו, עד כאן. והן הן הדברים שנאמרו בביאור מה שאמרו כאן 'גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות'".

(39) לכך על ידי שמציל את הנפש ממיתה יוכל הניצול לחיות חיי העוה"ז, שאפילו שעה אחת מהם היא יפה מכל חיי העולם הבא. ובדר"ח שם [שעח:] כתב: "כי מצד התשובה ומעשים טובים אשר הם בעולם הזה, האדם מתעלה מן עולם הזה הגשמי להיות אל השם יתברך... ואשר הוא מתנועע אל דבר הוא נחשב עמו לגמרי ביותר. כי המתנועע אל הדבר הוא מצד הדבר שאליו הוא מתנועע, כאילו הוא דבר אחד עם מי שאליו התנועה. וכבר רמזו חכמי אמת דברים אלו בפרק כל כתבי [שבת קיח:], אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה, עד כאן. ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי מצוה'. אבל המתים בדרך מצוה הנה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכאשר הוא מתנועע אל השם יתברך נחשב שהוא עם השם יתברך לגמרי. כי התנועה אל הדבר כאילו הוא אחד עמו. מה שאין כך מי שעשה כבר המצוה, וקנה אותה, הרי קנה המדריגה שיש לעושי מצות, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להתדבק בו יתברך לגמרי. אבל כאשר הוא מת בדרך מצוה, והיה מתעלה להתדבק בו, ומתוך זה הוא מת, הרי מתדבק עם השם יתברך. וכך הוא הדבר הזה בעצמו גם כן. כי בעולם הזה שיש תשובה ומעשים טובים, והאדם עושה המצוה תמיד לשוב אל השם יתברך, דבר זה נחשב יותר דבק עם השם יתברך מצד זה מכל חיי עולם הבא. שהדבר הזה מה שיש לו חיי עולם הבא, כבר הגיע למדרגתו אשר ראוי לו בעולם הבא, ואינו דבר זה כמו מי שהוא בעל תשובה ומעשים טובים, שהוא שב אל השם יתברך, שמצד שהוא מתעלה אל השם יתברך, הוא עם השם יתברך לגמרי".

(40) כי "מכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.], והואיל ושעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה"ז היא יותר מכל חיי עוה"ב, והמציל נפשות מעניק לחבירו שעות בעוה"ז, נכלל בהענקה זו גם חיי עולם הבא. אך יש להעיר לפי זה, שאם כן נמצאו דברי רב יוסף [שאמר "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות"] שנויים במחלוקת חכמי הסנהדרין, שהרוב של סנהדרין שלא פרשו ממרדכי חולקים על רב יוסף, וסוברים שהצלת נפשות גדול מתלמוד תורה [משום שגם הצלת נפשות מביאה לחיי העוה"ב], ונמצא שרב יוסף סובר כמיעוט סנהדרין. ועוד קשה, שאם רב יוסף סובר כמיעוט סנהדרין, הרי הוא היה יכול ללמוד את חידושו ["גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות"] ממה שנאמר "לרוב אחיו" ולא "לכל אחיו" [במיוחד ניתן לומר כן לפי גירסת העין יעקב שגם מימרא זו נאמרה על ידי רב יוסף (ראה למעלה הערה 30)], ומדוע למד כן מהשוואת הפסוקים בנחמיה ועזרא. ובשלמא אם נבאר שהמחלוקת שהיתה בין הרוב והמיעוט של סנהדרין תלויה בדבר אחר [ולא בחידושו של רב יוסף], ניחא. אך המהר"ל שמבאר שהמחלוקת שהיתה בין חכמי הסנהדרין היא אודות חידושו של רב יוסף, יקשה כנ"ל. ונראה שאף רוב הסנהדרין יכול להסכים לדברי רב יוסף [שמעלת תלמוד תורה גדולה מהצלת נפשות], ורק הם סוברים שאין לפרוש ממרדכי על שנכנס לשררה, כיון שסוף סוף גם מרדכי עוסק בדבר שמביא לחיי עולם הבא. נמצא שהמחלוקת בתוך הסנהדרין היתה רק כיצד למעשה יש לנהוג כלפי מרדכי, אך כו"ע מודו שמעלת התורה גדולה מהצלת נפשות.

(41) בא לבאר את שלשת חלקי הפסוק ["רצוי לרוב אחיו", "דורש טוב לעמו", "ודובר שלום לכל זרעו"]. וזהו הסבר שני, כי למעלה [לאחר ציון 16] כבר ביאר את שלשת חלקי הפסוק; "רצוי לרוב אחיו", שהיה בעל עצה לאחיו. "דורש טוב לעמו", שמבקש להטיב עמם אצל המלך. ו"דובר שלום לכל זרעו", שהיה מספר בשבחם.

(42) אודות שיש שהבריות נחלקות לשלשה חלקים אלו [אלו שהם מעליו, מתחתיו, ושוים לו], כן כתב בדר"ח פ"א מ"ו [רפ.] בביאור המשנה "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות", וז"ל: "ואלו ג' דברים הם בג' חלקים של בני אדם; חלק האחד, באותם שנחשבים בעלי מעלה בערך שלו, כמו הרב. והחלק הב', באותם אשר הם דומים לו, בני אדם שהם בני גילו, כמו חבירו. החלק הג', בשאר בני אדם, אף באותם שהם למטה ממנו במדרגה, וזה שאמר 'והוי דן כל אדם לכף זכות', אפילו הוא פחות ממך, אל יהא דן אותו לכף חובה. כלל הדבר בזה, שלמד מוסר האדם הנהגתו עם הבריות, כי אי אפשר שיהיה האדם בלבד, רק יש חבור אל הבריות לכל אשר ראוי לו; הן לרב, הן לחבר, הן לשאר בני אדם". ושם פ"ג מי"ב [רעא.] בביאור המשנה "הוי קל

לראש ונוח לתשחורת, והוי מקבל את כל האדם בשמחה", כתב: "ויש לדעת כי ההנהגה שצריך אל האדם, שיהיה הנהגתו ישרה וטובה עם הבריות, נחלקת לג' חלקים; החלק האחד, איך יהיה הנהגתו עם גדולי המעלה ממנו, וזהו הנהגה אחת. החלק השני, איך יהיה הנהגתו עם בני אדם שהם קטנים ממנו. החלק הג', איך תהיה הנהגתו עם חביריו שהם בני גילו ודוגמתו, והם כיוצא בו. ולכך אמר שצריך שיהיה 'קל לראש', להיות נשמע לכל דבריו ולכל צוויו שלו יהיה קל. וזהו ההנהגה שהיא עם בני אדם שהם גדולים וחשובים ממנו, ותיכף שיאמר ויצוה דבר, יהיה נשמע לו. וכנגד ההנהגה השנית, הם בני אדם שהם קטנים ממנו, אמר 'ונוח לתשחורת', ופירוש ה'תשחורת' הם בני אדם שחורי ראש... ואמר שיהיה נוח להם, ולא ידבר עמהם בגבהות, רק בנוח. ואם ישאל אחד משחורי ראש ממנו דבר, יהיה נוח לו, ולא יהיה קשה לו. וכנגד בני אדם שהם כיוצא בו ובני גילו, אמר 'והוי מקבל כל אדם בשמחה', שינהג כבוד בכל אדם. ובזה הוא יוצא ידי כל הבריות; הן בריות שהם גדולים וחשובים הימנו, הן בריות שהם קטנים הימנו, הן בריות שהם בערכו ודוגמתו". וראה בדר"ח פ"ד מט"ז [שלט.]. ובגבורות ה' פ"ו [לח.] כתב: "כי עיקר הדברים אשר האדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה הם שלשה; גמילות חסדים, וכיבוד אב, והבאת שלום, השנוים במשנה במסכת פאה [פ"א מ"א]... החלק האחד החסד אשר הוא שייך לבעלי המעלה, וזה הוא הכבוד אשר שייך לנכבדים ובעלי מעלה, מצד אשר הם חשובים, כמו האב והאם, שבערך שלו הם החשובים יותר, לפי שהם סבה לו ועלה לו, ויש לכבד אותם. והחלק השני, החסד מה שהוא שייך אל האנשים החסרים, וצריכים אל החסד שיושלם מציאותם, וזהו גמילות חסד לעשות להם טוב. והוא הפך הראשון, שהראשון אל בעלי מעלה, וזהו אל החסרים. והחלק הג' הם לשאר בני אדם זה עם זה, והם השוים. כי מצד השווי שבהם יבא המחלוקת, כי אין קטן נכנס בריב עם גדול, וצריכים שלום לקיים מציאותם שיעמדו החלקים יחד. ובאלו ג' החלקים הם הטוב אשר יעשה לכל חלקי הנמצאות".

(43) כי "אח" הוא מלשון דומה, וכמו שנאמר [בראשית יג, ח] "ויאמר אברם אל לוט וגו' כי אנשים אחים אנחנו", ופירש רש"י שם "דומין בקלסתר פנים". ונאמר [בראשית לא, מו] "ויאמר יעקב לאחיו לקטו אבנים ויקחו אבנים וגו'", ופירש רש"י שם "לאחיו - הם בניו, שהיו לו אחים נגשים אליו לצרה ולמלחמה". וכן נתבאר מדבריו ש"אח" הוא מלשון "אחד" [גו"א בראשית פמ"ג הערה 60, שם ויקרא פכ"ו הערה 128, ונצח ישראל פמ"ד הערה 29. וראה למעלה פ"ט הערה 278]. ובגו"א בראשית פכ"ה אות יט [ז.] כתב: "והאח הוא חצי בשרו, שהרי הם כאילו הם דבר אחד". ובח"א לקידושין ל:

[ב, קלה:] כתב: "לכך נקראו החכמים 'אחים' [תהלים קכב, ח (כמבואר בנתיב הלשון ספ"ד)], מפני כי השכל הוא מאחד אותם". והמהרש"א [מגילה יא.] כתב: "קאמר 'אחיו של ראש ובן גילו כו" [שם], דודאי לאו אחיו ממש היה, אלא פירושו 'בן גילו', כי האחים על הרוב דומים זה לזה". וראה למעלה פ"א הערה 7, פ"ב הערה 228, פ"ג הערה 200, פ"ו הערה 368, ובסמוך הערה 56.

(44) לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שפד:]: "החכמים שבהם, מנהיגים העם בחכמתם ובתורתם, כמו הסנהדרין והדיינים, נקראים 'עיני העם', וכדכתיב [במדבר טו, כד] 'אם מעיני העדה נעשתה לשגגה', ודרשו ז"ל [שיהש"ר א, טו] 'עיני העדה' אלו סנהדרין, שהם 'עיני העדה'. שהם כמו העינים מנהיגים את האדם, ואחרי העינים האדם הולך. וכן הסנהדרין הם מנהיגים את העם, והעם הולכים אחריהם". והמשך לשון המדרש [שם] הוא: "רמ"ח איברים יש באדם, וכולם אינן הולכים וחוזרים אלא אחר העינים. כך אין ישראל יכולין לעשות דבר חוץ מסנהדרין שלהם". וראה זוה"ק ח"ג כ., שגם שם נתבאר ש"עיני העדה" הם הסנהדרין [וראה הוריות ה:]. ובתנחומא תצוה אות ה אמרו: "מה העינים הללו, כל הגוף מהלך אחר העינים, אף ישראל כולם מהלכין אחר סנהדרין על כל מה שאומרין להם; על הטמא טמא, ועל הטהור טהור". ובדרשת שבת הגדול [רט:] כתב: "כלל ישראל נחשבים כמו אדם אחד. ולפיכך תמצא שקרא הסנהדרין 'עיני העדה', שנחשבים בדור כמו העינים". ובגו"א דברים פי"ז סוף אות ז כתב: "בית דין הגדול שבירושלים... הם 'עיני העדה', אשר בם תולים כל העולם וכל הישוב", ושם הערה 47. ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנג:] כתב: "סנהדרין הם 'עיני העדה', וכאילו [הם] כלל ישראל". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "העינים הם סנהדרין, כדכתיב [במדבר טו, כד] 'ואם מעיני העדה נעשתה לשגגה וגו", אלו סנהדרין". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא:] כתב טעם אחר לכך שסנהדרין הם "עיני העדה", וכלשונו: "כי העין הוא דין, כמו שאמרו [נדרים ז:] 'כל מקום שנתנו חכמים עיניהם, או מיתה או עוני'. ומזה תלמוד כי העין עושה דין, ולכך סנהדרין נקראים 'עיני העדה'". וכן אמרו [ב"ב קלא.] "אין לדיין אלא מה שעיניו רואות".

(45) בנצח ישראל פכ"ה [תקכח.] הביא שאחד מבני אומות העולם שאלו מדוע המחלוקת מצויה בישראל יותר מאשר אצל האומות. והמהר"ל השיב לו בזה"ל [תקל:]: "כי עם הקדוש הזה מצד עצמם ראוים אל החשיבות והמעלה יותר מכל האומות... והחשוב מצד טבע עצמו יבקש המעלה... כאשר הם מדמים בעצמם כי הם ירשו ארץ בלבד, ואין עוד אחר. לכך אינם חפצים במעלת האדם, הן גדולה או קטנה. ואין ספק

כי מדה זאת [המחלוקת] גרוע למאוד, אך הדבר הזה יוצא מתכונה טובה, הוא תכונת החשיבות".

(46) פירוש - לכך היה מקום לומר שמרדכי לא יהיה רצוי לחשובים.

(47) אבות פ"ב מ"ג "כל העמלים עם הצבור, יהיו עמלים עמהם לשם שמים". ובדר"ח שם [תקלא.] כתב: "אמר שיהיה כוונתו לשם שמים. שכאשר כוונתו לשם שמים, אז בודאי נאמר עליו שהוא מתעסק בדבר שהוא כללי. שאם אין כוונתו לשם שמים, הרי יוצא דבר זה מעסק הצבור, שהוא עסק רבים ששכרו גדול. כי כאשר כוונתו להתגדל ולהתפאר, אינו עושה לשם הצבור, שהם הכלל... רק אם יעשה לשם שמים, רצה לומר בשביל שיש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל. ודבר זה הוא לשם שמים, כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים. וזהו שאמר שיהיה כוונתו לשם שמים, בשביל טובת הצבור, שהוא מילי דשמיא". הרי שראוי להטיב עם הכלל, כי השם יתברך עם הכלל. **ואודות** המעלה הנבדלת של הכלל, כן כתב בנתיב התורה פ"ד [קעו.], וז"ל: "הצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ו"קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובמגילה כט. אמרו "חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי". ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור", ושם הערה 391. ובדר"ח פ"ב תחילת מ"ד [תקמה:] כתב: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפ"ק דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא". ובדר"ח פ"ג תחילת מ"י [רלג.] כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". ובנתיב העבודה פי"ג כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; המגלה עמוקות [פרשת ויצא] כתב: "'צבור' בגימטריה 'רחמים'". והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהרי אין הרחמים אלא דבקות ואחדות, וכמו שכתב בנצח

ישראל פנ"ב [תתכט:]: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים". והואיל וה' דבק בצבור, וזו מעלת הצבור, דין הוא שהגימטריה של "צבור" תהיה שקולה ודומה ל"רחמים", כי זהו כל התוקף והחוזק של הצבור [הובא למעלה פ"א הערה 600].

(48) אודות שהקטנים נקראים "זרע ישראל", הנה בנצח ישראל פנ"ז [תתפט:] ביאר ש"זרע ישראל" הוא נאמר על התחלת ישראל. ובבאר הגולה באר השני [ריג.] ביאר שהזרע הוא התחלת הויה. וכן ביאר בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיז:]. לכך "זרע ישראל" מוסב על הקטנים, שהם בהתחלת חייהם. ושמעתי לבאר, שקטן נקרא "ילד" על שם הלידה שלו, כי בתחילת חייו הוא סמוך ללידתו. ומהאי טעמא יקרא קטן "זרע ישראל", כי בתחילת חייו הוא סמוך לזריעתו.

(49) כי ה"קטון אין לו כח כמו הגדול" [לשונו בח"א לב"ב עג: (ג, צב:)]. וכן הר"ן נדרים לח. כתב: "אריך וקטין - ארוך בקומה וקטין בכח".

(50) רש"י [שמות כב, כא] כתב: "כל אלמנה ויתום לא תענון - הוא הדין לכל אדם, אלא שדבר הכתוב בהווה, לפי שהם תשושי כח, ודבר מצוי לענותם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעו.] כתב: "מי שהוא מענה יתום ואלמנה ואין מענה את אדם גדול, וזה בודאי מפני שהוא ירא מזרוע בשר ודם, ובשביל שיתום ואלמנה אין להם עוזר, והם תשושי כח, מענה אותם".

(51) פירוש - על ידי שמרדכי היה מחסה ומגן לקטנים, בזה הוא העניק להם את השלום שהיה חסר להם.

(52) לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 361]: "מרדכי ראוי שיהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה. כי מרדכי הוא משבט בנימין [למעלה ב, ה], שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך ולא לעבודה זרה... ולכך היה גואל את אחיו, ומסר נפשו על קדוש שמו המיוחד, שלא רצה להשתחות להמן". ומה שמזכיר "על קדוש שמו **המיוחד**" יוסבר על פי דבריו למעלה פ"ב [לאחר ציון 45] שהביא שם את המדרש [אסת"ר ו, ב] שמרדכי נקרא "יהודי" [למעלה ב, ה] "לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם", וביאר זאת שם [לאחר ציון 54] בזה"ל: "ואמר מפני שהיה מקדש שם שמים נקרא בשם 'יהודי'. ופירוש זה, לפי שבשם 'יהודה' שם של ד' אותיות משמו הגדול. ומי שמקדש שמו ברבים, ראוי שיהיה בשמו השם המיוחד. וכך אמרינן בסוטה [לו:] יהודה

שקידש שמו ברבים, נקרא כולו על שמו. ולכך נקרא מרדכי 'יהודי' על שם שקידש שמו יתברך".

(53) כמה פעמים למעלה הביא את דברי המדרש האלו "אל תקרי 'יהודי' אלא 'יחודי'". וכגון, למעלה פ"ב [לאחר ציון 45] כתב: "ובמדרש 'איש יהודי' [למעלה ב, ה], למה נקרא שמו 'יהודי', והלא ימיני הוא. אלא לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם, הדא הוא דכתיב [למעלה ג, ב] 'לא יכרע ולא ישתחוה לו'. ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא 'יהודי', כלומר 'יחידי'. פירוש, כי הה"א בשם 'יהודי' במקום ח', ונעשה 'יחידי', זה שמייחד שמו יתברך וכופר בעבודה זרה, הוא יחידי, כלומר שהוא היה מייחד שמו נגד כל העולם. וכן הוא בגמרא [מגילה יג.] שנקרא 'יהודי' על שם שכפר בעבודה זרה". וכן כתב למעלה פ"ו לאחר ציון 442, ופ"ח לאחר ציון 300. וראה למעלה הערה 14. **ונראה להטעים** זאת עוד כיצד "יהודי" מורה על אחדות ה', על פי מה שביאר בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 34], וז"ל: "כי כל ההודאה מצד שהוא מודה אל השם יתברך, ודבר זה מורה על אחדותו יתברך. ולכך אמרו ז"ל [ברכות לג:] האומר 'מודים' 'מודים' משתקין אותו, כמו מי שאומר 'שמע' 'שמע' [שם]. ומה שההודאה היה מורה על אחדותו, אין כאן מקומו והתבאר בנתיב התפלה עיין שם". וכוונתו לדבריו בנתיב העבודה פ"י [א, קז.], שכתב שם: "כל ברכת מודים שאנו נותנים הודאה אל השם יתברך שאנו שלו, ואין אנו מצד עצמנו שום דבר, רק הכל להשם יתברך. ולפיכך אומר 'על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך', וכל ענין הברכה הזאת היא הודאה". ושם בפי"ח [א, קמא:] כתב: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה הוא מוסר עצמו אל השם יתברך בשביל הטובה שעשה אתו, כי זהו ענין ההודאה... שכל הודאה מוסר עצמו אל השם יתברך... ובהודאה זאת מוסר עצמו ונפשו אל השם יתברך שעשה אתו הטובה הזאת... ולא יצא דבר מרשותו יתברך". ולכך השם "יהודי" המורה על הודאה ["ותהר עוד ותלד בן ותאמר הפעם אודה את ה' על כן קראה שמו יהודה" (בראשית כט, לה)], מורה על יחוד ה', ולכך תיבת "יהודי" היא היא תיבת "יחידי". וזהו שישראל קדושים אומרים בברכת שמע "להודות לך ולייחדך" [הובא למעלה פ"ב הערה 51].

(54) נראה לבאר זאת על פי דבריו בנר מצוה [יא.], וז"ל: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו" [הובא למעלה פ"ג הערות 14, 395]. והמוסר נפשו על קדוש שמו מורה בעליל ש"אין עוד מלבדו" [דברים ד, לה], וכמו שכתב בנצח ישראל ר"פ יג, וז"ל: "כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע... כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם,

אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד". הרי מסירות נפש על יחוד ה' היא בטוי מובהק ליחוד שמו יתברך בעולם [הובא למעלה פ"ד הערה 203]. לכך ברי הוא ש"אין לך יותר טוב לשמים כמו זה שמוסר נפשו על קדוש שמו", כי הוא מורה על עיקר כבוד ה', שהוא "אחד בעולמו ואין זולתו".

(55) במה שנאמר "כי מרדכי היהודי", וכמו שביאר. אמנם למעלה [לאחר ציון 13] ביאר שידיענן שמרדכי היה גדול בתורה ובמעשים לא ממה שנאמר "מרדכי היהודי", אלא מהנאמר בהמשך הפסוק "וגדול ליהודים", וכלשונו: "הוא גדול בתורה ובמעשים, ולכך אמר כי 'גדול ליהודים', שהם נקראים 'יהודים' על שם שמודים ביחודו של הקב"ה, ואליהם הוא גדול, כי מורה להם יחודו שיהיו עובדים אליו". ויל"ע בזה.

(56) כי "אחיו" מורה על גדולים השוים אליו [כמבואר למעלה הערה 43].

(57) ועל כך נאמר "דורש טוב לעמו", וכמבואר למעלה [לאחר ציון 46].

(58) ועל כך נאמר "ודובר שלום לכל זרעו", וכמבואר למעלה [לאחר ציון 47].

(59) הבטוי "טוב לשמים ולבריות" נמצא בגמרא [קידושין מ.]. ובגבורות ה' פס"ו [שו.] כתב: "כי חפץ השם יתברך שיהיה האדם טוב לשמים וטוב לבריות, ובאלו שני דברים הוא צדיק, דכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. ובפרק קמא דקדושין [מ.] אמרינן וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים וטוב לבריות הוא צדיק טוב, טוב לשמים ואינו טוב לבריות, צדיק שאינו טוב". ובדר"ח פ"א מ"ב [קע:] הביא מאמר זה, וכתב עליו "הרי לך שצריך שיהיה הצדיק טוב בכל צד".

(60) משמע מלשונו שהאומות פחדו ממרדכי מחמת שתי סבות; (א) מרדכי היה "משנה למלך אחשורוש". (ב) מרדכי היה "גדול ליהודים". ויש להבין, כיצד גדולת מרדכי כלפי היהודים מביאה לפחד האומות ממנו. ודוחק לומר שמה שכתב "ולכך היה פחדו על הכל" כוונתו גם על היהודים, כי המשך לשונו מורה שעוסק בהצלת היהודים מן הרע, ולא במעמדו כלפי היהודים. ואולי כוונתו היא שהאומות הביטו על מרדכי כמלך היהודים, כי היה גדול ליהודים. וכמו שמלך שומר על עמו ["כי עיקר המלך להחיות את העם" (לשונו למעלה פ"ד לאחר ציון 4)], כך מרדכי ישמור על היהודים. לכך האומות היו יראות לעשות דבר רע ליהודים, משום שמרדכי שומר עליהם.

(61) הוא מלשון שונה ומשונה, וכמו שמבאר.

(62) רומז לפסוק [דניאל א, ח] "וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת בג המלך וביין משתיו ויבקש משר הסריסים אשר לא יתגאל", ומפסוק זה למדו בגמרא [ע"ז לו.] שדניאל גזר איסור על יין ושמן של גוים. ובנר מצוה [קכה.] כתב: "מצוה חביבה מאד מאד, הוא הפרישה מן האומות, וזהו על ידי איסור יין נסך. לכך כתיב 'וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת בג המלך וביין משתיו'. ומה הם הדברים שם על לבו. אבל כאשר ראה דניאל שבא אל היכל המלך להיות לו חבור וקירוב אל המלך, לכך שם על לבו לעשות פירוד, ולא יתגאל בפת בגו וביין משתיו. ואמר לשון 'יתגאל', כי לשון גיאול כאשר מתלכלך בדבר מגונה. ומפני כי כל שלחנם מלא קיא צואה [עפ"י ישעיה כח, ח], ולכך אכילת לחמם ושתיית יינם נקרא שהוא מתגאל בלחמם וביין משתם". ואלו הם דבריו כאן לגבי מרדכי.

(63) "לפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא 'יהודי', לומר יהודי יחידי... אל תקרי 'יהודי' אלא 'יחידי'" [אסת"ר ו, ב]. וראה למעלה הערות 14, 52, 53.

(64) נראה ביאורו, כי "משנה" הוא לשון שנים [מבואר בראב"ע כאן בשני נוסחיו]. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו 'שני'". ו"שנים" הוא מלשון שנוי, וכמו שכתב בנתיב השלום פ"ג [א, רכו:], ח"א לשבת יא. [א, ב.], וח"א לסנהדרין לח: [ג, קמז:], והובא למעלה פ"א הערה 814. ובנצח ישראל פל"ו [תרעד.] כתב: "לכך נקרא 'שני', על שם שנוי". ובדרוש על התורה [מא:] כתב: "כל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו אי אפשר שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון וזה שני, והוא הוא לשון 'שני' בעצמו" [ראה למעלה פ"א הערה 10]. ולכך "הוא 'משנה למלך אחשורוש', שהיה משונה מאתו בתורה ובמעשים" [לשונו כאן]. **ואודות** שהתורה ומעשים מפרידים את ישראל מן האומות, כך אמרינן בתפילת שחרית "ברוך הוא אלקינו שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת". ומאידך גיסא, נאמר על ישראל "'בצדק תשפוט עמיתך' [ויקרא יט, טו], עם שאתך בתורה ובמצות השתדל לדונו יפה". וכן אמרו בגמרא [יבמות כב:] "בעושה מעשה עמך". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "כי ישראל הם אחים בתולדה, שהם אומה אחת יש להם אב אחד. ועוד, קבלו תורה אחת בהר סיני. ולפיכך בכל מקום אמרו [ב"מ נט.] 'עם' שאחים בתורה ובמצות. כלומר שאין ישראל כמו שאר אומות שהם אומה אחת ויש להם אב אחד, אבל ישראל יותר, שיש להם אב אחד, ועוד הם אחים בתורה ובמצות" [הובא למעלה פ"ו הערה 367, ופ"ט הערה 280]. הרי השויון בין ישראל לישראל הוא בתורה

ומצות, ומכך נגזר שהשוני בין ישראל לאומות הוא גם כן בתורה ומצות. וראה למעלה פ"ג הערה 88.

(65) למעלה [ג, ב (לאחר ציון 85)] כתב שאף מצדו של אחשורוש היתה התרחקות ממרדכי מחמת שמרדכי התנגד לע"ז, וכלשונו: "'וכל עבדי המלך כורעים ומשתחוים כי כן צוה לו המלך'" [שם]. יראה לומר כי מה שעשה אחשורוש וצוה להשתחוות להמן, עשה זה בשביל מרדכי, שהיה רוצה שישתחוה מרדכי גם כן לעבודה זרה, ו[ב]זה יהיה לגמרי מרדכי עם אחשורוש כאשר הוא עובד עבודה זרה. כי עתה שהיה מרדכי יהודי, והיה מואס בעבודה זרה, לא היה לגמרי עם אחשורוש, רק שהיה יושב בשער המלך [למעלה פרק ג, פסוקים ב, יט, כא]. אבל כאשר יעשה מרדכי כמעשיו להשתחוות לעבודה זרה, יהיה מרדכי לגמרי יועץ אל המלך, ויהיה מן רואי פני המלך. ולפיכך בסוף כאשר אמר [למעלה ו, ח] 'יביאו הלבוש והסוס אשר רכב וגו'", כתיב [שם פסוק יב] 'וישב מרדכי אל שער המלך', כלומר אחר כל הכבוד הזה היה שב אל השער המלך, אל מקומו הראשון אשר היה מתחלה. אבל שיהיה מן אותם שהיו רואים פני המלך - לא היה זה. והכל בשביל שהיה מכיר שהוא יהודי, והוא שונא עבודה זרה. ולפיכך עשה את המן עבודה זרה... וכל זה בשביל שרצה להטריח את מרדכי שיעבוד עבודה זרה".

(66) לעומת הנאמר על ירבעם בן נבט ש"כיון שעלה לגדולה ויאשם בעכו"ם" [רש"י הושע יג, א].

(67) וכן בסיפרי [דברים לב, מד] שיבחו את יוסף יהושע ודוד, שאף על פי שעלו לגדולה, נשארו כפי שהיו.

(68) היא הגלות הרביעית [גלות אדום].

(69) ונראה להטעים זאת, כי כל גאולה נפעלת על ידי רחמי ה', וכפי שנאמר [ישעיה נד, ז-ח] "ברגע קטון עזבתיך וברחמים גדולים אקבצך בשצף קצף הסתרתי פני רגע ממך ובחסד עולם רחמתיך אמר גואלך ה'". וכן לגבי גאולת מצרים כתב בגבורות ה' פל"ה [קלב:] ש"לפיכך נתן להם ב' מצות אלו [מילה וקרבן פסח], כדי שירחם עליהם השם יתברך, ויגאל אותם". ובנצח ישראל פ"ה [קיב.] כתב: "השם יתברך... ירחם עליהם שלא ישלטו בם שונאיהם... שהקב"ה נוהג עם ברואיו להציל אותם מן הרע". הרי הגאולה נפעלת על ידי רחמי ה' [הובא למעלה פ"א הערה 1189].

(70) בדפוס ראשון מתחיל כאן [באותו עמוד] ספר נר מצוה. ובדפוס בני ברק הוסיפו כאן "תם ספר אור חדש על מגילת אסתר".